චරණ

ශාස්ත්‍රීය සංග්‍රහය
(හත්වන කලාපය)

සංස්කාරකවරු
පූජ්‍ය ගලගම කරුණාකර හිමි
පූජ්‍ය සූරියවැව සුගතසිරි හිමි

භික්ෂු සංගමය
ශ්‍රී ජයවර්ධනපුර විශ්වවිද්‍යාලය

චරණ
ශාස්ත්‍රීය සංග්‍රහය
හත්වන කලාපය

චරණ

ශාස්ත්‍රීය සංග්‍රහය

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

භික්ෂු සංගමය
ශ්‍රී ජයවර්ධනපුර විශ්වවිද්‍යාලය

ගරු උපදේශක මණ්ඩලය

මහාචාර්ය නායිම්බල ධම්මදස්සි හිමි
මහාචාර්ය මාගම්මන පඤ්ඤානන්ද හිමි
ජ්‍යෙෂ්ඨ කථිකාචාර්ය දඹර අමිල හිමි
දර්ශනපති මීපිටියේ සීලරතන හිමි
මහාචාර්ය මැදගොඩ අභයතිස්ස හිමි
මහාචාර්ය මැදගම්පිටියේ විජිතධම්ම හිමි
දර්ශනපති කුඩාකත්නෝරුවේ විනීත හිමි
ආචාර්ය පනාහඩුවේ යසස්සි හිමි
ආචාර්ය විතාරන්දෙණියේ චන්ද්‍රසිරි හිමි
මහාචාර්ය ඥානදාස පෙරේරා මයා
ජ්‍යෙෂ්ඨ කථිකාචාර්ය කේ ඒ වීරසේන මයා
ජ්‍යෙෂ්ඨ කථිකාචාර්ය ජී ඒ ගාමිණී රත්න ශ්‍රී මයා

චරණ

ශාස්ත්‍රීය සංග්‍රහය

සංස්කාරකවරු

පූජ්‍ය ගලගම කරුණාකර හිමි

පූජ්‍ය සූරියවැව සුගතසිරි හිමි

ප්‍රකාශනය

භික්ෂු සංගමය

ශ්‍රී ජයවර්ධනපුර විශ්වවිද්‍යාලය

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

චරණ

ශාස්ත්‍රීය සංග්‍රහය - හත්වන කලාපය

ප්‍රථම මුද්‍රණය	ශ්‍රී බුද්ධ වර්ෂ 2558 ව්‍යවහාර වර්ෂ 2016 සැප්තැම්බර්
© සංස්කරණය	පූජ්‍ය ගලගම කරුණාකර හිමි පූජ්‍ය සූරියවැව ්‍රුගතසිරි හිමි
ISSN	**1800 - 4393**
පිටකවරය :	හතරබාගේ සුගතවංශ හිමි
පරිගණක අකුරුකරනය :	දිනාලි තිලිණිකා - වලස්මුල්ල සජීව බුද්ධික නවෝදා ග්‍රැෆික් - මාතර
මුද්‍රණය :	Zaki Printers මාතර
ප්‍රකාශනය :	භික්ෂු සංගමය ශ්‍රී ජයවර්ධනපුර විශ්වවිද්‍යාලය ගංගොඩවිල, නුගේගොඩ.

සංස්කාරක සටහන

> "අනන්ත ශාස්ත්‍රං බහුවේදිතව්‍යං
> ස්වල්පශ්ච කාලො බහවශ්ච විඝනාඃ
> යත්සාරභූතං තදුපාසිතව්‍යං
> හංසෛර් යථා ක්ෂීරමිවාම්බු මිශ්‍රම්"

ශාස්ත්‍රය අනන්ත ය. උගතයුතු දේ බොහෝය. අපට ඇති කාලය ඉතා ස්වල්පය. නමුත් විපත්ති අතිශයින් ම බහුලය. හංසයා කිරි හා ජලය මිශ්‍ර වූ බඳුනකින් කිරි පමණක් වෙන් කරගන්නා සේ ශාස්ත්‍රයෙහි තිබෙන වටිනා හරය අප විසින් උකහාගත යුතුය.

ඒ අනුව මානවයාගේ ජීවන කාලය, විශ්ව තුළ පවත්නා උගතයුතු ප්‍රස්තුතයන් හා සැසඳීමේදී අතිශය අල්ප වූවකි. ඒ අතර කාලය තුළ ද අත්විඳීමට සිදුවන විවිධ උපද්‍රවයන්හි කාලයක් හෝ ප්‍රමාණයක් නිර්ණය කළ නොහැක. එබැවින් කෙටි කාලයක් තුළ ග්‍රහණය කළ යුතු අපරිමිත දැනුම් සම්භාරයක් විශ්වය තුළ විද්‍යමාන වේ. එය ද දියෙන කිරි වෙන් කරගන්නා හංසයා මෙන් ඉතා සියුම් අයුරින් සිදුකළ යුතත්තකි. එම ශක්‍යතාව පදනම් කොට ප්‍රාමාණික බුද්ධි පරිපාකයක් උරුමකර ගත හැකිය. එම ශක්‍යතාවය නිසි අයුරින් කළමනාකරණය කොට ගත් උගත්හු සමාජයෙහි අනවකර සම්භාවනාවට පත් වෙති. එහි ලා විවිධ ආගමික දාර්ශනික සමවායන් සමාජ ගත කළ ආගමික වක්තෘවරු හා දාර්ශනිකයෝ ප්‍රධානත්වයක් උසුළති.

මෙම ශකතාවය නිවැරදිව ග්‍රහණය කළ ප්‍රබල ශාස්තෘවරයාණන් වහන්සේ ලෙස බුදුරජාණන් වහනසේ පෙන්වාදිය හැකිය. ඒ සඳහා පන්සාළිස්වසක් වැනි කෙටි කාලයක් තුළ ලෝක වාසී සත්ත්වයනට පෙන්වා දුන් දර්ශනය මනාව සාක්ෂ්‍ය සපයයි. එම පූර්වාදර්ශය සිය ප්‍රාමාණිකත්වයේ ප්‍රතිමූර්තිය ලෙස පිළිගත් භික්ෂු සමාජය ශතවර්ශ ගණනාවක සිට තත් ක්‍රියාවලියෙහි තත්පර වේ. මේ අනුව ප්‍රාරම්භක භික්ෂු පර්ෂදය නිර්වාණගාමී

ප්‍රතිපදාව ම අනුගමනය කරමින් ස්වාර්ථ පරාර්ථ සාධනයෙහි උත්සුක වූ අතර කාලානුරූපීව විවිධ ක්ෂේත්‍රයන්හි සිය නියෝජනය උපයුක්ත කළ පශ්චාත් කාලීන භික්ෂු සංස්ථාව ආධ්‍යාත්මික දියුණුව සේ ම තත් කාලීන සමාජ වාතාවරණය පිළිබඳව ද සිය අවධානය යොමු කිරීමට පෙළඹිණි.

ඒ අනුව සමාජ අවශ්‍යතාවයන් පිළිබඳ අවධානය යොමු කළ යතිවරයාණන් වහන්සේලා අතර ප්‍රතාපවත් චරිත කිහිපයක් මෑත කාලීන භික්ෂු සංස්ථාවෙහි ද විද්‍යමාන වේ. ඒ අතර හික්කඩුවේ ශ්‍රී සුමංගල නාහිමියෝ ප්‍රමුඛ වෙති. උන්වහන්සේ විසින් ක්‍රිඃවඃ 1873 දී විද්‍යෝදය පිරිවෙණ අරඹණ ලදී. එය තත්කාලීන සාමාජ අවශතාවයනට සම්පත් උත්පාදන මධ්‍යස්ථානයක් බවට පත් විය. එම විද්‍යස්ථානය නවමු මඟකට යොමු කිරීමේ ගෞරවය වැලිවිටියේ ශ්‍රී සෝරත නාහිමියන්ට හිමි වේ. උන්වහන්සේ විසින් ක්‍රිඃවඃ 1959 දී විද්‍යෝදය පිරිවෙණෙහි පන්නරය විද්‍යෝදය විශ්ව විද්‍යාලය බවට පත්කරන ලදි.

මෙම නවමු අධ්‍යාපන ආයතනය මඟින් පුථුල දැනුම් සම්භාරයක් ලබා ගැනීමට ශ්‍රී ලාංකීය ඡාත්‍ර ප්‍රජාවට අවස්ථාව උරුම විය. එය මෙරට අධ්‍යාපන ක්ෂේත්‍රය තුළ විසල් ජයග්‍රහණයක් ලෙස ද පෙන්වා දිය හැකිය. එසේ ම කසාවතේ ආලෝකයෙන් සෝභාමත් වූ විද්‍යෝදය සරසවිය, මහාවිහාර පරපුරේ නූතන අනන්‍යතාවය බවට පත්ව මෑත කාලීන ව බිහි වූ ප්‍රථම බෞද්ධ විශ්වවිද්‍යාලය බවට ද පත් විය. කසාවතේ අනන්‍යතාවය යටතේ බිහි වූ විද්‍යෝදය සරසවිය මුල කාලීනව භික්ෂූන් වහනසේලාගේ අධ්‍යාපන අයතනය වූව ද පසුකාලීනව ශිෂ්‍යනට ද සෙවණක් විය. එම නිසා ම ශාස්ත්‍රීය අධ්‍යාපනික විෂය ක්ෂේත්‍රයන්ට සමගාමීව සියලු විෂයයන්ගෙන් සමන්විත බුද්ධි මණ්ඩලයක් දක්වා වර්ධනය විය. ඒ අනුව වර්තමානය වන විට කලා, වෛද්‍ය, කළමණාකරණ, ව්‍යවහාරික, විද්‍යා ආදී නූතන විෂයක්ෂේත්‍රයන්හි උසස් බුද්ධිමතුන් බිහිකරන විශ්වීය ආයතනයක් බවට පත්ව ඇත. ලංකාවේ පමණක් නොව

විදේශයන්හි ද ගෞරවාදරයට පාත්‍ර වන විශ්ව විද්‍යාලයක් බවට ශ්‍රී ජයවර්ධනපුර විශ්වවිද්‍යාලය පර්ණත ය. ඒ අනුව විශ්වවිද්‍යාලීය අනන්‍යතාවය දෙස් විදෙස් ශාස්ත්‍රීය ලෝකයෙහි ප්‍රතීයමාන කිරීම සඳහා ප්‍රාරම්භක යතිවරයාණන් වහනසේලාගේ පටන් අද දක්වා ම නියෝජිත භික්ෂු ප්‍රජාවගේ කාර්ය භාර්ය සුවිශේෂීය.

එම ක්‍රියාවලියෙහි උත්සුක වන වතමන් භික්ෂු ප්‍රජාවගේ ශාස්ත්‍රීය අනන්‍යතාව ලෙස විවිධ විෂය සන්දර්භයන් නියෝජනය කරමින් කාලීන අවශ්‍යතාවයක් ලෙස මෙම චරණ ශාස්ත්‍රීය සංග්‍රහය ආරම්භ වන අතර එහි ශාස්ත්‍රීය ප්‍රාමාණිකතත්වය නිසා ම අනෙකුත් ශාස්ත්‍රීය සංග්‍රහයන් අතරේ චරණ ශාස්ත්‍රීය සංග්‍රහයට ප්‍රමුඛස්ථානයක් ලැබී තිබේ.

සෑ ම විෂය ක්ෂේත්‍රයකටම අවධානය යොමු කරමින් සංස්කරණය වන මෙම සඟරාව ඕනෑම අයෙකුට තම ශාස්ත්‍රීය පර්යේෂණයන් සඳහා මූලාශ්‍රය කරගත හැකි වටිනා මූලාශ්‍රයකි. ඒ සඳහා තත් ශාස්ත්‍රීය සංග්‍රහයට ශක්තිය ලබා දෙන වියත් ප්‍රජාවගේ ප්‍රශස්ත බුද්ධි ප්‍රභාවයන් මොනවට ප්‍රත්‍යක්ෂ කරයි. ඒ අතර ශාස්ත්‍රීය ලෝකය ජය ගත් ආචාර්ය මහාචාර්යවරුන් පමණක් නොව සාමාජීය, ආර්ථික, දේශපාලන, ආගමික ආදි විවිධ විෂයන්හි පර්යේෂණ සිදුකරන පර්යේෂකයන්ගේ අත්දැකීම් හා අර්ථනිරූපණයන් ද මෙහිලා උපයුක්ත වේ. එම නිසා ම බෞද්ධ දර්ශනය, පාලි, සංස්කෘත, දර්ශනය හා මනෝ විද්‍යාව, ඉතිහාසය, පුරාවිද්‍යාව, සමාජ විද්‍යාව, අපරාධ විද්‍යාව, මානව විද්‍යාව ආදී සෑම විෂය පරාසයකම නව පර්යේෂණයන් මෙහි අන්තර්ගත වීම බුද්ධිමතුනගේ නොමඳ ප්‍රශංසාවට ලක්වන බව නොමඳ සිහිකළ හැකිය. ඒ අනුව චරණ ශාස්ත්‍රීය සංග්‍රයේ සත් (07) වන කලාපය මේ අයුරින් ශාස්ත්‍රීය ලෝකයට විවර වේ. එහි ලා තත් සංග්‍රහයේ ගුණාත්මකභාවයේ ප්‍රේරකය වනුයේ ශාස්ත්‍රීය ලිපි ලබා දුන් වියත් ප්‍රජාව ය. ඒ අනුව ආචාර්ය, මහාචාර්යවරුන් පමණක් නොව විවිධ පර්යේෂකයන් ද චරණ ශාස්ත්‍රීය සංග්‍රහයෙහි සත් (07) වන

කලාපයට බුද්ධිමය සම්පත් දායකයන් වීම මෙහි වටිනාකම රඳවා තබන්නට ඉවහල් විය.

වරණ සත් වන කලාපය එළිදැක්වීමේ ශාස්ත්‍රීය ව්‍යායාමය වනාහි කිහිපදෙනෙකුගේ උත්සහයක් නොවේ. එය ශ්‍රී ජයවර්ධනපුර විශ්වවිද්‍යාලීය භික්ෂු සංගමයෙහි සාමාජික සහෝදර භික්ෂූන් වහන්සේලා සියලු දෙනාගේම සුසංයෝගයෙහි මාහැඟි ප්‍රතිඵලයකි. එහි ලා දැක්වූ කැපකිරීම් වචනට ලඝු කළ නොහැකිය. සමාජයෙහි පවත්නා විවිධ ගැටලුකාරීත්වයන් දෙස අවධානය යොමු කරමින් මෙවැනි ශාස්ත්‍රීය කටයුතු යෙදීම, නිර්ලෝභිව අගයකිරීම සැමගේ යුතුකමකි. ඒ අනුව තත් කාර්ය සාධනයෙහි සහය දැක්වූ සැම කෘතඥතා පූර්වකව සිහිකිරීම අපගේ යුතුකමකි. එහිදී වරණ ශාස්ත්‍රීය සංග්‍රහයේ මෙතෙක් ගමන් මඟ ඔප්නැංවූ වසර හයක් පුරාවට වරණ සංස්කරණය කරමින් ඒකගත් සංස්කාරවරුන් සියලු දෙනා කෘතවේදීව සිහි කරන්නෙමු.

එසේ ම වරණ ශාස්ත්‍රීය සංග්‍රහයේ ශාස්ත්‍රීය අගය වර්ධනය කිරීමෙහි ලා අධික කාර්ය බහුලත්වයේ සිට වුව ද ශාස්ත්‍රීය ලිපි සපයාදුන් සියලු විශ්වවිද්‍යාලයන්හි මහාචාර්ය, ජ්‍යෙෂ්ඨ කථිකාචාර්ය, කථිකාචාර්ය, සහාය කථිකාචාර්යවරුන් ඇතුළු විද්‍යාර්ථීන් සියලු දෙනාටම හදපිරි කෘතඥතාවය ගෞරවයෙන් පුද කරන්නෙමු. එමෙන් ම වරණ ශාස්ත්‍රීය සංග්‍රහය සත් වන වරටත් ඔබ අතට පත්වීම දක්වා වූ ගමන් මඟෙහි මෙතෙක් ආ දුර ආවර්ජනය කරන කල එහිදී මුණගැසෙන්නෝ බොහෝය. ඔවුන් සැමදෙනාගේ සමුත්සාහය වරණ සඟරාවේ ජීවනාලිය යි. භික්ෂු සංගමයේ උපදේශක මණ්ඩලය මෙහිදී පළමුව ගෞරවාදරයට පත්වන්නාහ. එමෙන් ම භික්ෂු සංගමයේ ජ්‍යෙෂ්ඨ භාණ්ඩාගාරික තනතුර හා ප්‍රාධාන උපදේශකත්වය දරමින් අප දිරිමත් කළ පාලි හා බෞද්ධ අධ්‍යනාංශයේ අංශාධිපති, මහාචාර්ය මැදගම්පිටියේ විජිතධම්ම හිමියන්ටත් නිරතුරුවම ශක්තියක් වූ සහාය කථිකාචාර්ය මැටිඹැම්යේ ධම්මසිරි හිමින්ටත්, සහාය කථිකාචාර්ය අහැලේපොල

මහින්ද හිමියන්ටත් කෘතඥ වෙමු. එමෙන් ම මෙම ශාස්ත්‍රීය සංග්‍රහයෙහි පරිගණක අක්ෂරය සංයෝජනය කර දුන් දිනාලි තිළිණිකා සොයුරියටත්, සෝදුපත් බලමින් උපකාර කළ ගෞරව ශාස්ත්‍රවේදී රාජකීය පණ්ඩිත ලියන්ගහවෙල ආනන්ද හිමියන්ටත්, ගෞරව ශාස්ත්‍රවේදී රාජකීය පණ්ඩිත ජයන්ත හේරත් මහතාටත් කෘතඥ වෙමු. එමෙන් ම මෙහි මුද්‍රණ කටයුතු සිදු කරමින් කලට වේලාවට මෙම ශාස්ත්‍රීය සංග්‍රහය අප වෙත ලබාදුන් ශාකි ප්‍රින්ටර්ස් අධිපතිතුමන් ඇතුළු කාර්ය මන්ඩලයටත් ස්තුති වන්න වෙමු.

සියලු මානව හා භෞතික සම්පත් තිබුණ ද භික්ෂු සංගමය නොවන්නට මෙම ශාස්ත්‍රීය සංග්‍රහය බිහි නොවනු ඇත. ඒ අනුව වරණ ශාස්ත්‍රීය සංග්‍රහය මුද්‍රණද්වාරයෙන් එළිදක්වන තාක් මේ සමඟම අපරිමිතව වෙහෙස මහන්සිව කටයුතු කළ භික්ෂු සංගමයේ සභාපති, ලේකම්, හිමිවරුන් ඇතුළු නිළධාරී මණ්ඩලයේ සියලුම සහෝදර හිමිවරුන් අප මෙහිදී ස්තුති පූර්වකව සිහිපත් කරන්නෙමු.

සංස්කාරකවරු
ගලගම කරුණාකර හිමි
සූරියවැව සුගතසිරි හිමි

උපකුලපති තුමාගේ පණිවුඩය

1959 වර්ෂයේ භික්ෂු අධ්‍යාපනයේ කේන්ද්‍රස්ථානයක් වූ විද්‍යෝදය පිරිවෙණ මුල්කරගෙන බිහිවූ උසස් අධ්‍යාපන ආයතනයක් ලෙසට විද්‍යෝදය සරසවිය සුවිශේෂී වූ කාර්යභාරයක් ඉටුකර ඇත. පසුගිය අර්ධ ශත වර්ෂයකට වඩා වැඩි කාලයක් තුළ ශ්‍රී ලංකාවේත් විදේශයන්හිත් මහත් ජනාදරයක් දිනාගත් ශ්‍රී ජයවර්ධනපුර විශ්වවිද්‍යාලය ලෙසට වර්තමානයේ හැඳින්වෙන විද්‍යෝදය සරසවියේ එදා සිට අද දක්වා බෞද්ධ පුනරුදය සඳහා කැප වූ භික්ෂූන්වහන්සේලාගේ දායකත්වය අපමණයැයි පැවසීමට කිසිවෙක් පසුබට නොවෙති.

මෙවන් පසුබිමක් තුළ 2007 වර්ෂයේ භික්ෂු සංගමය විසින් චරණ නමින් බෞද්ධ ප්‍රබෝධය නැංවීම සඳහා ප්‍රකාශ කළ ශාස්ත්‍රීය සංග්‍රහය අද වන විට එහි හත්වන කලාපය දක්වා නොකඩවා පවත්වාගෙන ඒමට අප භික්ෂු සංගමයේ ගරු ස්වාමීන් වහන්සේලා සමත්වීම මහත් සතුටට කරුණකි.

බෞද්ධ භික්ෂූන් වහන්සේගේ සමාජ මෙහෙවරත් බෞද්ධ උසස් අධ්‍යයාපන ආයතනයක සමාජ මෙහෙවරත් මුළු මහත් ලෝකයට ම ඉදිරිපත් කරනු ලබන චරණ ශාස්ත්‍රීය සංග්‍රහයේ හත්වන කලාපය සඳහා සුභාශිංසන පණිවුඩයක් ලබාදීමට හැකිවීම පිළිබඳව මම පළමුව මහත් ආඩම්බරයට පත්වෙමි. චරණ ශාස්ත්‍රීය සංග්‍රහයෙන් සිදුවනු ලබන සමාජ මෙහෙවර මෙන් ම ආගමික ප්‍රබෝධය පිළිබඳ අතීත සහ වර්තමාන පරපුර මෙන් ම දිනෙක අනාගත පරපුර ද අප භික්ෂු සංගමයට පුණ්‍යානුමෝදනා පිරිණමනු ඇත.

චරණ ශාස්ත්‍රීය සංගහය එළිදක්වීමට කැප වූ සැමට තෙරුවන් සරණ පතමි.

මහාචාර්ය සම්පත් අමරතුංග
උපකුලපති

පීඨාධිපතිතුමාගේ පණිවිඩය

හික්කඩුවේ ශ්‍රී සුමංගල ස්වාමිපාදයාණන් වහන්සේ විසින් අරඹන ලද විද්‍යෝදය පිරිවෙණ වැලිවිටියේ ශ්‍රී සෝරත ස්වාමිපාදයාණන් වහන්සේ විසින් විද්‍යෝදය විශ්වවිද්‍යාලය බවට පත් කළේය. එය වර්තමාන ශ්‍රී ජයවර්ධනපුර විශ්වවිද්‍යාලයි. මෙම විශ්වවිද්‍යාලයේ ආරම්භයේ සිට වර්තමානය දක්වා ම භික්ෂුවගේ කාර්යභාරය අතිමහත්ය. ශ්‍රී ජයවර්ධනපුර විශ්වවිද්‍යාලයෙ භික්ෂු සංගමය වාර්ෂිකව "චරණ ශාස්ත්‍රීය සංග්‍රහය" පළ කරමින් ශාස්ත්‍රීය ප්‍රබෝධය ඇති කිරීම සඳහා වර්තමානයේදී ද කටයුතු කිරීම සතුටට කරුණකි.

මෙම විශ්වවිද්‍යාලය ස්ථාපනය කිරීමේදී සිංහල භාෂාව, බුද්ධාගම මෙන් ම පාලි, සංස්කෘත වැනි සම්භාව්‍ය භාෂාවන් අධ්‍යයන හා වැඩි දියුණු කිරීම මූලික කාර්යභාරයක් බව අදාළ පණතෙහි ම දක්වා ඇත. පාලි හා බෞද්ධ අධ්‍යයනාංශයේ ආචාර්යවරුන්ගේ උපදේශකත්වය ලබා ගනිමින් අංශ ගණනාවකට අදාළව ප්‍රවීණයන්ගේ ලිපි එකතුවක් සංස්කරණය කර මෙම ශාස්ත්‍රීය සංග්‍රහය සංස්කරණය කර ඇති අතර, මෙවැනි කටයුතුත්තක් කිරීම පහසු කාර්යයක් නොවේ. එම කර්තව්‍යය සාර්ථක කර ගැනීම සඳහා භික්ෂු සංගමය මඟින් ඉටු කරනු ලබන දායකත්වය අගය කළ යුතු වේ.

භික්ෂූන් වහන්සේ සතු ඓතිවාසිකම් රැක ගන්නවා මෙන් ම යුතුකම් ද ඉටු කරමින් විවිධ අපහසුතා මධ්‍යයේ මෙම ශාස්ත්‍රීය සංග්‍රහයක් නිර්මාණය කිරීමට කැප වීම පිළිබඳව මාගේ සුභාශිංෂනය එක් කරමින් තවත් තවත් මෙවැනි ශාස්ත්‍රීය සේවාවන්හි නිරතවීමට හැකි වේවායි ප්‍රාර්ථනා කරමි.

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

සභාපති හිමියන්ගේ පණිවිඩය

ලක් ඉතිහාසය දෙස බලන විට භික්ෂුවට පමණක් සීමා වී තිබූ අධ්‍යයාපනය ලක්ෂ සංඛ්‍යාත උගත් පරපුරක් බිහිකර ගැනීමේ අභීත උත්සාහයෙන්, කැපකරීමෙන් හා අරමුණින් යුක්තව සාපාල්‍ය කාර්යෙහි නියලුණ මහා යතිවරයණන් වහන්සේලා ප්‍රමුඛ වූහ. ඒ අතර සැමදා පූජනීයත්වයට පත් වන හික්කඩුවේ ශ්‍රී සුමංගල නාහිමියන් විසින් අරඹන ලද විද්‍යෝදය පිරිවෙණ ආයතනය රාජ්‍ය හා නොයෙකුත් බාහිර බලපෑම් මැද්දේ සියලු මානව පරපුරට අධ්‍යාපන අයිතිය හා පහස ලබන්නට අවස්ථාව උදාකර දුන් වැලිවිටියේ ශ්‍රී සෝරත නායක මාහිමියන් ද ලෝකවාසීන්ගේ ගෞවරවට පාත්‍රවන යතිවරයන් වහන්සේලා ය.

ආරම්භයේ පටන් ම බෞද්ධ අනන්‍යයතාවයකට උරුමකම් කී විද්‍යෝදය සරසවි බිම වල්පොල රාහුල නාහිමියන්, බළන්ගොඩ ආනන්ද මෛත්‍රිය ආදි ශ්‍රේෂ්ඨ යතිවරයන් වහ්සේලාගේ හා ගිහි උගතුන් ලක්ෂ සංඛ්‍යාත පිරිසකගේ ප්‍රඥාලෝකයෙහි පහස ලද අත්‍යුදාර පුණ්‍යභූමියකි.

එම පූර්වාදර්ශයන්ට අනුගත වර්මාන භික්ෂු ශිෂ්‍ය ප්‍රජාව විසින්, විවිධ විෂය ක්ෂේත්‍රයන් ඔස්සේ ගමන් කරමින් දැනුම සොයන විද්‍යාර්ථීන්හට අත්වැලක් සපයමින් විදුදය සරසවියට පමණක් සීමා නොවී ශාස්ත්‍රෝත්ග්‍රහණයෙහි තත්පර වන සියලු ම විද්‍යාර්ථීනට අවැසි දැනුම ලබා දීමේ අපේක්ෂාවෙන් චරණ ශාස්ත්‍රිය සංග්‍රහය වසරක් පාසා එළිදැක්වීමට කටයුතු සිදුකරනු ලැබේ. එම තත් ශාස්ත්‍රිය සංග්‍රහය අන්‍ය විශ්වවිද්‍යාලන්හි පවා පිළිගැනීම පාත්‍ර වී ඇත. එය ම මෙහි සාර්ථකත්වය මානාව විද්‍යමාන කරයි.

එසේ ම විදුදය සරසවියේ වත්මන් ශිෂ්‍ය ප්‍රජාව අතර භික්ෂු අනන්‍යතාවයෙන් ගොඩ නැඟී ඇති භික්ෂු සංගමය මෙම ශාස්ත්‍රිය සංග්‍රහය එළිදැක්වීමේ ප්‍රමුඛතම ශක්තිය බවට පත් ව ඇත. එය භික්ෂු

සංගමයෙහි සාමජිකයන්ගේ අපිරිමිත කැප කිරීම් හා සහයෝගය මොනවට ප්‍රකට කරයි. එම ශක්තියෙන් තිරතුරුව ප්‍රමුදිත ශ්‍රී ජයවර්ධනපුර විශ්විද්‍යාලීය භික්ෂු සංගමය මෙවැන් ශාස්ත්‍රීය කටයුතු මෙන් ම සමාජයෙහි ඇති වන්නා වූ සෑම ගැටලුවක් සම්බන්‍ධයෙන් ම අවධනය යොමු කොට අවැසි නායකත්වය හා දායකත්වය ලබාදීමට කිසිවිට පසුබට නොවේ.

ඒසේ ම පාලි, සංස්කෘත, බෞද්ධ දර්ශනය, ඉතිහාසය ආදී බොහෝ ශාස්ත්‍රීය විෂයන් සරසවි බිමෙන් අතුගා දමන නව ලිබරල් ධනවාදි අධ්‍යාපනික ප්‍රතිපත්ති නිර්මාණය වීම හා ශාස්ත්‍රීය විෂය ධාරාවන් මුදලට විකිණීම ආදි උග්‍ර ගැටලු පවතින මෙවැනි වකවානුවක එම අර්බුදකාරී තත්ත්වයන් දුරලීමට අප විශ්වවිද්‍යාලීය භික්ෂූන් වහන්සේලා ශිෂ්‍ය ප්‍රජාව සමඟ ඉදිරිපෙළ ගෙන ක්‍රියා කරති.

මෙවැනි අධාපතික අර්බුදයන් ඉදිරියේ වුව දනොයෙකුත් බාධක කම්කටොලු විඳදරා ගනිමින් චරණ සත් වන කලාපය එළිදැක්වීමේ මහඟු කාර්ය උදෙසා ඇපකැප වී ක්‍රියා කළ සඟරා සංස්කාරක හිමිවරුන් ඇතුලු සියලුම සාමාජික හිමිවරුනට මාගේ කෘතඥතාවය පළකරමි. මෙයින් නොනැවතී මෙම ශාස්ත්‍රීය ක්‍රියාවලිය ඉදිරියට පවත්වාගෙන යාමට උත්සුක වීම අත්‍යවශය වූවක් බව ද පෙන්වා දෙමි. මේ අයුරින් ශාස්ත්‍රීය ලෝකයට එක් වන චරණ ශාස්ත්‍රීය සංග්‍රහයේ සත් වන කලාපය දැනුම සොයන විද්‍යාරථීන්ට දැනුම් කෝෂ්ඨාගාරයක් වේවායි පතමි.

මොදරවානේ විපුලසිරි හිමි,
සභාපති
භික්ෂු සංගමය

ලේකම් හිමිගේ පණිවිඩය

අධ්‍යාපනය යනු පරම්පරාවෙන් පරම්පරාවට මිනිසුන් විසින් අත්පත් කරගන්නා ලද සාමූහික අත්දැකීම් සම්භාරයයි. දැනුම, ආකල්ප, කුසලතා වශයෙන් නූතන අධ්‍යාපන විද්‍යාවේ විග්‍රහ වන්නේ එකී පරම්පරානුගත අත්දැකීම් සම්භාරය වේ. අධ්‍යාපනය මිනිසාගේ මූලික අවශ්‍යතාවයකි. අධ්‍යාපනයේ අවශ්‍යතාවය ද්විත්වාකාරය. එනම්, පුද්ගල හා සාමාජීය වශයෙනි. අධ්‍යාපනය විසින් මිනිසා ජීවත් කරවනවා මෙන් ම සමාජය ද ජීවත් කරවනු ලබයි. ශිෂ්ටාචාරගත මිනිසා නූතන අභ්‍යවකාශ යුගය දක්වා ඔසවා තැබුවේ අධ්‍යාපනය විසිනි. බටහිර දාර්ශනිකයෙකු වන ඉමානුවෙල් කාන්ට් පවසන්නේ,

"මනුෂ්‍යභාවය මනුෂ්‍ය බවට පත්වන්නේ අධ්‍යාපනය තුළිනි. මිනිසා කිසිවෙකුත් නොවනමුත් අධ්‍යාපනය ඔහුව නිර්මාණය කරන්නේය"

යනුවෙනි. අධ්‍යාපනය විසින් ඒ සා විශාල කාර්යභාරයක් ඉටු කරනු ලබයි. එබැවින් විද්‍යාර්ථීන් වශයෙන් විශ්වවිද්‍යාල ශිෂ්‍යයන් අධ්‍යාපනයේ ඉදිරි ගමන උදෙසා දායක වීම සමාජ අවශ්‍යතාවක් වන බව අපගේ හැඟීමයි.

අධ්‍යාපනය තුළින් විචාරශීලී, විචක්ෂණශීලී, පැතිරුණු බුද්ධියකින් හෙබි, මනුස්සකම් ඇති මිනිසෙක් නිර්මාණය විය යුතුය. නමුත් නූතන අධ්‍යාපන ක්ෂේත්‍රය තුළ එවන් සුවඳ කුසුම් විකසිත වෙනවාද යන්න ගැටලුවකි. පවතින අධිපරිභෝජනවාදී සංස්කෘතියට සරිලන පරිදි කුමක් හෝ කොට මුදල් සෙවීමට ඉගැන්වීම නූතන අධ්‍යාපනයේ අරමුණ බව පෙනෙන්නට තිබෙන කරුණකි. මහගම සේකරයන් ප්‍රබුද්ධ කෘතියෙහි පෙන්වා දුන් "කාපල්ලා, බීපල්ලා, ජොලි කරපල්ලා" සංස්කෘතිය අධ්‍යාපනය ද බිලිගෙන ඇත.

ක්‍රම ක්‍රමයෙන් වෙළෙඳ භාණ්ඩකරණය වීමේ ප්‍රතිඵලයක් ලෙස අධ්‍යාපනය තවත් එක් පරිභෝජන භාණ්ඩයක් බවට පත්වෙනවා විනා ඒ තුළ ඇති මිනිස් ආධ්‍යාත්මය නිර්මාණය කිරීමේ ශක්තිය වර්ධනය වීමක් සිදු වන්නේ නැත. නූතන අධ්‍යාපනය උසස් රැකියාවක් ලබාගැනීමට අවශ්‍ය සහතික රැස් කරන මාර්ගයක් පමණි. එම නිසාම පවතින සමාජ සංස්කෘතියට අවශ්‍ය කාර්මිකයන් නිර්මාණය කිරීමේ කාර්යයට පමණක් අධ්‍යාපනය භාවිතා වෙයි. ශාස්ත්‍රීය විෂයයන් අධ්‍යාපන විෂය ක්ෂේත්‍රයෙන් පිටමං වන්නේ එහි ප්‍රතිඵලයක් වශයෙනි.

මානව ශාස්ත්‍ර අධ්‍යාපනය ශිෂ්ටාචාරයක් ලෙස මිනිසා මෙතෙක් දුරට සංවර්ධනය වූ ගමනේ මාර්ගෝපදේශකයා වූ බව ආචාර්ය ලියනගේ අමරකීර්ති විසින් පරිවර්තනය කරන ලද කලාව කුමටද කෘතිය හැදෑරීමෙන් පෙනේ. විචාරශීලී, විචක්ෂණශීලී, නිර්මාණශීලී පුද්ගලයෙකු බිහිවීමට මානව ශාස්ත්‍ර අධ්‍යාපනය අත්‍යවශ්‍ය ය. නමුත් එවන් මිනිසුන් පවතින පරිභෝජනවාදී සමාජයට නොගැලපෙන නිසා කලා විෂයයන් අධ්‍යාපන ක්‍රමවේදය තුළ ලබන්නේ කුඩම්මාගේ සැලකිල්ලකි. දර්ශනය, සමය අධ්‍යයනය, භාෂා හා ශාස්ත්‍ර ආදී විෂයයන් වෙළෙඳ පොළ වටිනාකම මත තීරණය කොට විශ්වවිද්‍යාලවලින් පවා පිටමං කිරීමේ කුඨ උපක්‍රම නූතනයේ ක්‍රියාත්මක වෙයි. මෙවන් වකවානුවක ශාස්ත්‍රීය අධ්‍යාපනයේ හෙට දවස වෙනුවෙන් පෙනී සිටීම එම විෂයයන් හදාරන විද්‍යාර්ථීන් ලෙසත්, මෑතක් වන තුරුම මානවශාස්ත්‍ර අධ්‍යාපනයේ ශ්‍රී ලාංකේය භාරකයන් වූ භික්ෂු පරපුරට අයත් වූවන් වශයෙනුත් අප සතු වගකීමකි. චරණ ශාස්ත්‍රීය සංග්‍රහය සම්පාදනය වන්නේ එකී වගකීම ඉටු කිරීමට දරන එක් ප්‍රයත්නයක් වශයෙනි. එබැවින් මානවශාස්ත්‍ර අධ්‍යාපනයේ ප්‍රගමනය චරණෙහි බලාපොරොත්තුව වේ. නිදහස් අධ්‍යාපනයත් අධ්‍යාපනයේ නිදහසත් උදෙසා වූ අඛණ්ඩ අරගලයක නිරතව සිටින අප මෙවන් කර්තව්‍යයක් සඳහා වෑයම් කරන්නේ විල්ලුද පලස් ඇතිරූ මාර්ගයක

යමින් නොවන බව මෙහිදී විශේෂයෙන් සඳහන් කළ යුතුය. එම නිසා දහසක් බාධක මැද චරණ ශාස්ත්‍රීය සංග්‍රහය සත් වැනි කලාපය දක්වා අඛණ්ඩව එළිදැක්වීමට ශ්‍රමය, කාලය කැප කළ සංස්කාරක හිමිවරුන් ඇතුළු අප භික්ෂු සංගමයේ සියලු සහෝදරත්වය මෙහිදී ආදරයෙන් සිහිපත් කරමි.

අවසන් වශයෙන් අපගේ මෙම ව්‍යායාමය විචාරශීලී, විචක්ෂණශීලී, නිර්මාණශීලී, ගවේෂණශීලී, පර්යේෂණශීලී අනාගත පරපුරක අධ්‍යාපන අවශ්‍යතාවය සඳහා මහඟු අත්වැලක් වේවායි ප්‍රාර්ථනා කරමි.

රන්සෑගොඩ රතනසාර හිමි
ලේකම්, භික්ෂුසංගමය

ශ්‍රී ජයවර්ධනපුර විශ්වවිද්‍යාලයීය භික්ෂු සංගමයේ නිලධාරි මණ්ඩලය
2014-2015

1. ගරු සභාපති - මොදරවානේ විපුලසිරි හිමි සිව්වන වසර
2. ගරු ලේකම් - රත්සැගෙඩ රතනසාර හිමි සිව්වන වසර
3. උපසභාපති - සූරියවැව සුසීල හිමි සිව්වන වසර
4. උපලේකම් - දෙපාතම සුගතඥාණ හිමි තෙවන වසර
5. ගරු ජ්‍යේෂ්ඨ භාණ්ඩාගාරික - පාලි හා බෞද්ධ අධ්‍යයනාංශයේ අංශාධිපති, මහාචාර්ය පූජ්‍ය මැදගම්පිටියේ විජිතධම්ම හිමි
6. ගරු කණිෂ්ඨ භාණ්ඩාගාරික - ජඳුරේ සුසීල හිමි (තෙවන වසර)

කාරක සභාව

1. මස්පන්නේ හේමරතන හිමි (සිව් වන වසර)
2. සියඹලාණ්ඩුවේ ධම්මදස්සි හිමි (සිව් වන වසර)
3. කුඩාමයේ නන්දසාර හිමි (තෙවන වසර)
4. රැකඩහේනේ ආනන්ද හිමි (තෙවන වසර)
5. කොස්ගොල්ලේ නන්ද හිමි (දෙවන වසර)
6. වැලල්ගිරියේ ශාන්තසිරි හිමි (දෙවන වසර)
7. නිග්ගහ වංගීස හිමි (පළමු වන වසර)
8. ඉඩම්පිටියේ රාහුල හිමි (පළමු වන වසර)

සඟරා සංස්කාරකවරු

ගලගම කරුණාකර හිමි (සිව් වන වසර)

සූරියවැව සුගතසිරි හිමි (තෙවන වසර)

ලේඛක නාමාවලිය

සමය හා දර්ශන අධ්‍යයනය

1. මුල් බුදු සමය හා ථේරවාදය. 1
දර්ශනපති,පී. ඒ ගාමිණී රත්න ශ්‍රී
ජ්‍යෙෂ්ඨ කථිකාචාර්ය,
B.A. (Hons) (M.A. (S.J.P) M.Phil. (SJP)
පාලි හා බෞද්ධ අධ්‍යයනාංශය,
ශ්‍රී ජයවර්ධනපුර විශ්වවිද්‍යාල

2. යථාවාදී තථාකාරී යථාකාරී තථාවාදී 9
ගුණයෙන් පිළිබිඹු වන නායකත්ව ගුණාංග
ආචාර්ය පනහඩුවේ යසස්සි හිමි
B.A (Hons), M.A. (Kelaniya), M.A. (BPU), PhD (S.J.P)
කථිකාචාර්ය, බෞද්ධ සංස්කෘතිය අධ්‍යයනාංශය,
ශ්‍රී ලංකා බෞද්ධ හා පාලි විශ්වවිද්‍යාලය

3. මහායානය තුළින් නිරූපිත අවලෝකිතේශ්වර 15
බෝධිසත්ව සංකල්පයේ වර්ධනය
දර්ශනපති අජිත් තල්වත්ත,
B.A (Hons), M.A. (Peradeniya) M.phil (Kelaniya)
ජ්‍යෙෂ්ඨ කථිකාචාර්ය
මානව ශාස්ත්‍ර අධ්‍යනාංශය
සාමාජීය විද්‍යා සහ මානව ශාස්ත්‍ර පීඨය
ශ්‍රී ලංකා රජරට විශ්වවිද්‍යාලය

4. මායාවක් මෙන් පවතින විඤ්ඤාණයෙහි 30
සැබෑ ස්වභාවය
ගෞරව ශාස්ත්‍රවේදී, මනම්පිටියේ සාරදතිලක හිමි
B.A. (Hons), (SJP)
පරිවෙණාචාර්ය, ශ්‍රී ප්‍රඥානන්ද මහ පිරිවෙණ,
මහරගම.

5. මුල් බුදුසමයාගත බෝසතුන්ගේ 41
මහාභිනිෂ්ක්‍රමණය හා සත්‍ය ගවේෂණය
පිළිබඳ විචාරාත්මක අධ්‍යයනයක්
ගෞරව ශාස්ත්‍රවේදී, රාජකීය පණ්ඩිත,
වල්පිට ඉන්ද්‍රරතන හිමි
B.A. (Hons), (SJP) Royal Pandith (O.S.S)
පරිවෙණාචාර්ය, විජයගිරි පිරවෙණ
කෝරළඉම.

6. ස්වච්ඡන්දතාවය පිළිබඳ සමයාන්තරික 53
මතවාද විමර්ශනයක්
ශාස්ත්‍රපති, රාජකීය පණ්ඩිත,හාල්යාලේ
පඤ්ඤානන්ද හිමි.
B.A. (Hons), (SJP) M.A (Kelaniya) Royal Pandith (O.S.S)
පරිවේණාචාර්ය, නාලාන්දා පිරිවෙණ
තෙල්දෙණිය

7. A critical introduction on concept of Kamma 73
Ven. Suriyawawa Sugathasiri Thero
Undergraduate
Department of Pali and Buddhist Philosophy
University of Sri Jayewardenepura

8. බුද්ධ සමය හා හින්දු සමය පිළිබඳ 92
තුළනාත්මක විමසීමක්
සම්මානිත මහාචාර්ය බී.ඒ ටෙනිසන් පෙරේරා
(B.A ලංකා)
සමාජ විද්‍යා හා මානව විද්‍යා අධ්‍යයනාංශය,
ශ්‍රී ජයවර්ධනපුර විශ්වවිද්‍යාලය

භාෂා හා පර්යේෂණ මූලධර්ම අධ්‍යයනය

9. පාලියේ අක්ෂර භාවිතය 96
මහාචාර්ය මකුරුප්පේ ධම්මානන්ද හිමි
(B.A, M.A (Hons) (Kel.), M.A, (BPU), Ph.d (Delhi),
Rajekeeya Pandit
පාලි හා බෞද්ධ අධ්‍යයනාංශය,
කැලණිය විශ්වවිද්‍යාලය,
කැලණිය.

10. ථේරවාදී පර්යේෂණ ක්‍රමවිද්‍යාවේ 115
විෂය ක්ෂේත්‍රය පිළිබඳ ව විවරණයක්
ශාස්ත්‍රපති, රාජකීය පණ්ඩිත, ඇහැලේපොල මහින්ද හිමි
B.A. (Hons), (SJP) M.A (Kelaniya) Royal Pandith (O.S.S)
සහය කථිකාචාර්ය
පාලි හා බෞද්ධ අධ්‍යයනාංශය
ශ්‍රී ජයවර්ධනපුර විශ්වවිද්‍යාලය

සමාජවිද්‍යා හා සංස්කෘතික අධ්‍යයනය

11. මානව විද්‍යාත්මක අපරාධ විද්‍යාව 137
දර්ශනපති, කථිකාචාර්ය කෞශල්‍යා එන්. හේවාවසම්
BA (Hons.), M. Phill (Criminology)
සමාජ විද්‍යා හා මානව විද්‍යා අධ්‍යයනාංශය
ශ්‍රී ජයවර්ධනපුර විශ්වවිද්‍යාලය

12. ගබ්සාව හා උපත්පාලනය පිළිබඳ බෞද්ධ ආකල්පය 152
ශාස්ත්‍රපති, රාජකීය පණ්ඩිත, මැටිබැඹියේ ධම්මසිරි හිමි
(B.A. (Hons) (M.A. (B.P.U) Royal Pundit (O.S.S)
සහාය කථිකාචාර්ය පාලි හා බෞද්ධ අධ්‍යයනාංශය
ශ්‍රී ජයවර්ධනපුර විශ්වවිද්‍යාලය

13. සාරධර්ම හා බෞද්ධ සාරධර්මයන්හි මූලික ලක්ෂණ 165
ආචාර්ය කේ. ඊ. වීරසේන ජ්‍යෙෂ්ඨ කථිකාචාර්ය,
B.A. (Hons) (M.A. (S.J.P) PhD (B.P.U)
පාලි හා බෞද්ධ අධ්‍යයනාංශය,
ශ්‍රී ජයවර්ධනපුර විශ්වවිද්‍යාලය

14. බෞද්ධ ආර්ථික දර්ශනයේ සුවිශේෂතා 182
පිළිබඳ විමසුමක්
පූර්ව උපාධි අපේක්ෂක, බෝපාගොඩ සුමන හිමි
පාලි හා බෞද්ධ අධ්‍යයනාංශය,
ශ්‍රී ජයවර්ධනපුර විශ්වවිද්‍යාලය.

15. Culture: A Core Concept in Anthropology 198
Tharaka Ananda
B.A. (Hons), (SJP)
Demonstrator
Department of Sociology and Anthropology
University of Sri Jayewardenepura

16. බටහිර වෛද්‍ය ආචාරධර්ම පිළිබඳ 205
විචාරාත්මක දාර්ශනික අධ්‍යයනයක්.
නිරෝමි ගුණරත්න
(B.A. (Hons),
සහය කථිකාචාර්ය (දර්ශනය හා මනෝවිද්‍යාව)
පාලි හා බෞද්ධ අධ්‍යයනාංශය
ශ්‍රී ජයවර්ධනපුර විශ්වවිද්‍යාලය.

17. චරක සංහිතාවෙහි එන 'චිකිත්සා' සංකල්පය 214
පිළිබඳ සංක්ෂිප්ත අධ්‍යයනයක්
කථිකාචාර්ය ජයන්ත බෝගොඩ
දර්ශන හා මනෝවිද්‍යා අධ්‍යයනාංශය
පේරාදෙණිය විශ්වවිද්‍යාලය

මනෝවිද්‍යා අධ්‍යයනය

18. මතකය හා මතකය සංවර්ධනය පිළිබඳ මනෝවිද්‍යාත්මක විමර්ශනයක් 230
ශාස්ත්‍රපති, අරුණ ශාන්ත වල්පොල
B.A. (Hons) M.A.,) S.J.P.
Dip. In counselling Psychology (S.L.M.F.)
ජ්‍යෙෂ්ඨ කථිකාචාර්ය (දර්ශනය හා මනෝවිද්‍යාව)
පාලි හා බෞද්ධ අධ්‍යයනාංශය
ශ්‍රී ජයවර්ධනපුර විශ්වවිද්‍යාලය.

19. ළමයින්ට එරෙහිව සිදුවන අපරාධ පිළිබඳ මනෝවිද්‍යාත්මක විමර්ශනයක් 242
දර්ශනපති, තෙල්ලිවල මෙත්තානන්ද හිමි
B.A. (Hons - SJP), M.A. (Kelaniya), M.Phil. (SJP),
Dip. In Education (N.I.E)
ආධුනික කථිකාචාර්ය, (දර්ශනය හා මනෝවිද්‍යාව)
පාලි හා බෞද්ධ අධ්‍යයනාංශය
ශ්‍රී ජයවර්ධනපුර විශ්වවිද්‍යාලය.

20. බෞද්ධ උපදේශන භූමිකාවෙහි ස්වභාවය පිළිබඳ විචාරාත්මක අධ්‍යයනයක් 258
ශාස්ත්‍රපති, රාජකීය පණ්ඩිත, ගලගම කරුණාකර හිමි
B.A. (Hons), (SJP) M.A (Kelaniya) Royal Pandith (O.S.S).
පරිවෙණාචාර්ය, විද්‍යාරත්න විද්‍යායයතන පිරිවෙණ,
හොරණ.

21. ශ්වසනය, සිහි නුවණින් යුතුව කළ යුත්තේ ඇයි? 271
දර්ශනපති, ටී,එම්, සරදිකා ශ්‍යාරා තෙන්නකෝන්
BA (psy), MSSc, M Phil in Clinical Psy, Diploma in Counselling,
Cert .in Drama Therapy
බාහිර කථිකාචාර්ය,
කැළණිය විශ්වවිද්‍යාලය හා කොළඹ විශ්වවිද්‍යාලය.

22. පෞරෂ සංවර්ධනය කෙරෙහි සමාජ සංස්කෘතික හා පාරිසරික සාධකවල බලපෑම 281
දර්ශනපති යාපාරත්න වීරසේකර
B.A (Hons), (Peradeniya), M,Phil (S.J.P)
P.G Dip in Counciling (Colombo)
ජ්‍යෙෂ්ඨ කථිකාචාර්ය,
මනෝවිද්‍යා උපදේශක. පාලි හා බෞද්ධ අධ්‍යයනාංශය,
ශ්‍රී ජයවර්ධනපුර විශ්වවිද්‍යාලය

23. උපදේශන ක්‍රියාවලිය තුළ ජාතක කථාවල භාවිතාව පිළිබඳ තුලනාත්මක අධ්‍යනයක් 287
ශස්ත්‍රපති රාජකීය පණ්ඩිත ලියන්ගහවෙල ආනන්ද හිමි,
B.A(Hons-Ruhuna),M.A(Kelaniya),M.Phil(Reading)Kel.
Royal Panditha(O.S.S),
සහකාර කථිකාචාර්ය,
පාලි හා බෞද්ධ අධ්‍යයනාංශය,
රුහුණ විශ්වවිද්‍යාලය.

ආර්ථික විද්‍යාව හා ව්‍යාපාර අධ්‍යයනය

24. සංවර්ධනයː අරමුණු හා ප්‍රතිඵල 302
කථිකාචාර්ය අනුර ජයසිංහ
B.A (Hons), (SJP) Pdttm (WUSL)
ගෞරව ශාස්ත්‍රවේදී, සජිත් කරුණාතිලක
ආර්ථික විද්‍යා අධ්‍යයනාංශය,
ශ්‍රී ජයවර්ධනපුර විශ්වවිද්‍යාලය

සාහිත්‍ය අධ්‍යයනය

25. විනය පිටකය පිළිබඳ ව සංක්ෂිප්ත හැඳින්වීමක් 313
ආචාර්ය දුනේෂ් ඉන්ද්‍රරත්න ගුණතිලක
B.A (Hons) M.phil (S.J.P), PhD (China)
ජ්‍යෙෂ්ඨ කථිකාචාර්ය
පාලි හා බෞද්ධ අධ්‍යයනාංශය
ශ්‍රී ජයවර්ධනපුර විශ්වවිද්‍යාලය.

26. ගන්ධවංසය පිළිබඳ කෙටි හැඳින්වීමක් 328
මහාචාර්ය, මැදගම්පිටියේ විජිතධම්ම හිමි
B.A. (Hons) (M.A. (kelaniya) PhD (Peradeniya)
Royal Pandith (O.S.S)
අංශාධිපති, පාලි හා බෞද්ධ අධ්‍යයනාංශය,
ශ්‍රී ජයවර්ධනපුර විශ්වවිද්‍යාලය.

27. අථර්වවේදයේ ග්‍රන්ථ වින්‍යාසය හා අන්තර්ගතය 336
ශාස්ත්‍රපති, රාජකීය පණ්ඩිත, වැල්ලවායේ නන්දරතන හිමි,
B.A. (Hons), (SJP) M.A (Kelaniya) Royal Pandith (O.S.S)
සහය කථිකාචාර්ය
භාෂා, සංස්කෘතික අධ්‍යයනය හා ප්‍රාසාංගික
කලා අධ්‍යයනාංශය,
ශ්‍රී ජයවර්ධනපුර විශ්වවිද්‍යාලය

28. සංස්කෘත සාහිත්‍යය තුළ පිළිඹිබු වන 356
දේශපාලන දර්ශනය
ශාස්ත්‍රපති, රාජකීය පණ්ඩිත, මුලටියන ධම්මසෝම හිමි
B.A. (Hons), (SJP) M.A (B PU) Royal Pandith (O.S.S)
පරිවෙණාචාර්ය, පියතිස්ස පිරිවෙණ,
අකුරැස්ස, මාතර.

29. උපනිෂද් සාහිත්‍ය 367
ගෞරව ශාස්ත්‍රවේදී, මස්පන්නේ හේමරතන හිමි
B.A. (Hons), (SJP)
පරිවේණාචාර්ය, විද්‍යාරත්න විද්‍යායතන පිරිවෙණ,
හොරණ.

30. උපනිෂද් දර්ශන සාහිත්‍යයෙන් ප්‍රකට වන ආචාර ධර්ම 379
මහාචාර්ය සමන් චන්ද්‍ර රණසිංහ
B.A. (S.J.P), (M.A. (S.J.P), PhD (S.J.P),
භාෂා, සංස්කෘතික අධ්‍යයනය හා
ප්‍රාසාංගික කලා අධ්‍යයනාංශය,
ශ්‍රී ජයවර්ධනපුර විශ්වවිද්‍යාලය

31. ජයදේවයන්ගේ ගීතගෝවින්දය පිළිබඳ විමසුමක්. 393
රාජකීය පණ්ඩිත, දර්ශනපති මීපිටියේ සීලරතන හිමි
B.A (Hons) M.phil (S.J.P),
ජ්‍යෙෂ්ඨ කථිකාචාර්ය,
භාෂා, සංස්කෘතික අධ්‍යයනය හා
ප්‍රාසාංගික කලා අධ්‍යයනාංශය,
ශ්‍රී ජයවර්ධනපුර විශ්වවිද්‍යාලය,
ගංගොඩවිල - නුගේගොඩ.

ඉතිහාස හා පුරාවිද්‍යා අධ්‍යයන

32. උරුමය හා කෞතුකාගාරය 414
ආචාර්ය කේ.ඇම්. ඇලෙක්සැන්ඩර්
B.A. (Hons - SJP), PhD in Museology, Jilin University ,China
අධ්‍යයනාංශ ප්‍රධාන,
ඉතිහාස හා පුරාවිද්‍යා අධ්‍යයනාංශය
ශ්‍රී ජයවර්ධනපුර විශ්වවිද්‍යාලය

33. පැරණි ලංකාවේ ක්‍රියාත්මක වු දකුණු 421
ඉන්දියානු වෙළඳ සංවිධාන -
දර්ශනපති, උදය නෙලුම් රත්නායක
B.A. (Hons - SJP), M.A. (SJP), M.Phil. (SJP),
ආධුනික කථිකාචාර්ය
ඉතිහාස හා පුරාවිද්‍යා අධ්‍යයනාංශය
ශ්‍රී ජයවර්ධනපුර විශ්වවිද්‍යාලය

34. ඓතිහාසික යුගයේ ආරම්භයේ 445
සිට ආරක්ෂක මධ්‍යස්ථානයක් ලෙස
ප්‍රභවයවීම තෙක් යාපහුව හා
තදාශ්‍රිතයේ ඉතිහාසය
කැලේගම ජිනරතන හිමි
BA special (Arch) , MSC (Reading)
කථිකාචාර්ය, සමාජ විද්‍යා හා තුලනාත්මක අධ්‍යයනාංශය,
බුද්ධශ්‍රාවක භික්ෂු විශ්වවිද්‍යාලය,
අනුරාධපුර.

35. මඤ්ජුශ්‍රී භාෂිත වාස්තුවිද්‍යා ශාස්ත්‍රයේ එන විහාරාංග 465
ශාස්ත්‍රපති, රාජකීය පණ්ඩිත,
බී.එච්.ආර්. මහින්ද සුගත් කුමාර,
B.A. (Hons), (SJP) M.A (Kelaniya) Royal Pandith (O.S.S)
සහය කථිකාචාර්ය
භාෂා, සංස්කෘතික අධ්‍යයනය හා
ප්‍රාසාංගික කලා අධ්‍යයනාංශය,
ශ්‍රී ජයවර්ධනපුර විශ්වවිද්‍යාලය

36. ශ්‍රී ලාංකේය බෞද්ධ සමාජ සදාචාරය කෙරෙහි සිදු වූ විදේශීය බලපෑම - 479
දර්ශනපති, සංබපාලේ පඤ්ඤාසාර හිමි.
B.A. (Hons), M.A. (Kelaniya), M.Phil. (SJP),
සහය කථිකාචාර්ය
පාලි හා බෞද්ධ අධ්‍යයනාංශය,
රුහුණ විශ්වවිද්‍යාල

37. **Analysis on technology of Sri Lankan Fortress and their Evaluation** 500
H.H.A. Karunarathne
B.A. (Hons) (SJP)
M.Sc PGIAR (Reading)
Excavation Supervisor of Rajagala Archeology Project

38. **Siri jayawaddanapura Vissavijjalam** 510
Dr. Ven. Vitharndeniye Chandasiri Thero
Royal Pundit, B.A. (Hons)., M.A., Ph.D (SJP)
Dip. in Education (Colombo)
Lecture, Department of Pali
Buddhist and Pali University of Sri Lanka,

39. මත්ද්‍රව්‍යවල ස්වභාවය හා ඉතිහාසය පිළිබඳ බෞද්ධ විග්‍රහය 512
දර්ශනපති, රන්ජනී මලවි පතිරණ,
BA. Hons (Ruhuna), MA (BPU), M.Phil. (Ruhuna),
Reading for PhD (Kelaniya), Dip. in English,
Certificated in English (OUS), Dip. in Buddhist
Ayurvedic Psychiatric and Counseling (NIBU)
කථිකාචාර්ය,
පාලි හා බෞද්ධ අධ්‍යයනාංශය,
රුහුණ විශ්වවිද්‍යාලය.

40. **An Overview the Ramsar Convention on Wetlands and Their Treats Significance of Sri Lanka** 526
Thisra Sathsara.
B.A. hons (sjp)
Research assisten Department of Geography U s jp

[illegible]

[illegible] An Overview [illegible] the Human [illegible]
on Wetlands and Their [illegible]
[illegible]

[illegible]

[illegible]

මුල් බුදුසමය හා ථේරවාදය

ජ්‍යෙෂ්ඨ කථිකාචාර්ය ගාමිණී රත්නශ්‍රී

හැඳින්වීම

බුදුසමය දේශාන්තර වශයෙන් මෙන්ම නිකායාන්තර වශයෙන් ද ප්‍රවර්ධනයට පත්වීමේ දී එහි මූලික අවස්ථාව වන පාලි ත්‍රිපිටකයෙහි අන්තර්ගතය මුල් බුදුසමය, ආදි බුදුසමය යනුවෙන් විශේෂණය කොට දැක්වීමට පෙර අපර දෙදිග විද්වත්හු පෙළඹුණහ. මෙම පාලි ත්‍රිපිටකයෙහි අන්තර්ගතය සම්බන්ධයෙන් විද්වත් මතවාදයන්හි ඒකත්වයක් නොමැත. මේ සම්බන්ධයෙන් ඔස්කාර් ෆොන් හිනූබර් දක්වන අදහස ද ඉතා වැදගත් ය. ඒ අනුව මුල් බුදුසමය පාලි ත්‍රිපිටකය යනුවෙන් දක්වනු ලැබුව ද එම භාවිතයෙහි මූලය අප්‍රකට ය. මුල් බුදුසමයෙහි ම සඳහන් වන පරිදි බුදුරදුන්ගේ වචනය බුද්ධ වචනය, පාවචනය, ධම්ම-විනය ආදියෙන් නියෝජනය වෙයි.[1]

"The name commonly used by theravdia and other Buddhist for their canan is tipita (skt: tripitaka) 'three baskets' the origin of the ideal behind this designation are not known. It is however certain that this is not the oldest name used for a collection of Buddhist texts. In the canon itself the buddhavacana 'buddha word' is vasual divided in two dhamma 'teaching' and vinaya 'discipline' to which matika the patimokkhasutta is added."[2]

මීට අමතරව භගවතා භාසිතං (බුදුරදුන් විසින් දෙසන ලද්ද) යනුවෙන් ද මුල් බුදුසමයෙහි අන්තර්ගතය වාච්‍ය කෙරේ.[3] පාවචනය යන්න ද දීඝනිකායේ ආටානාටික වැනි සූත්‍රවල දක්නට ලැබේ.[4]

සංස්: ගලගම කරුණාකර හිමි, සූරියවැලේ සුගතසිරි හිමි, "චරණ" නන්වන කලාපය, භික්ෂු සංගමය, ශ්‍රී ජයවර්ධනපුර විශ්වවිද්‍යාලය, ගංගොඩවිල, 2015

පාවචනය යන්නෙහි අර්ථය මධුරත්ථ විලාසිනීඅට්ඨකථාවෙහි විවරණයට ලක්වේ. ඒ අනුව ප්‍රශස්ත වචනය හෝ අතිශයින් අභිවෘද්ධියට පත් දෙසුම පාවචනය නම් ''පාවචනන්ති පසත්ථං වචනං, වුද්ධිප්පත්තං වා වචනං පවචනමෙව පාවචනං, සාසනන්ති අත්ථෝ''[5] ධම්ම විනය යන ප්‍රයෝගයෙන් ද ධර්මය හා විනය යන්න මෙන්ම සාසනය යන අර්ථය ද ලබාදෙයි. ධම්ම සහ විනය යන වචනද්වය එක්ව යෙදුණු කල සාසනය අර්ථවත් වන්නේ ධර්මයෙන් සහ විනයෙන් විනිර්මුක්ත වූ අන් කිසිවක් මුල් බුදුසමයෙහි නොමැති බැවිනි. සාරත්ථප්පකාසිනියෙහි ඒ බව ''ධම්මවිනයෝති ධම්මෝති වා විනයෝති වා උභයමෙතං අත්ථුසාසනස්සේව නාමං''[6] යනුවෙන් දැක්වේ.

ධම්මපාල හිමියන් දක්වන පරිදි ධම්ම - විනය යනු පාවචන යන්නට පර්යාය වචනයකි. මුල් බුදුසමයෙන් ඉදිරිපත් කෙරෙන ඉගැන්වීම් යථා විධි ලෙස අනුගමනය කිරීමෙන් නිර්වාණ සාක්ෂාත්කරණයට මග පෙන්වන බැවින් ද ධම්ම-විනය යනුන ඊට සමුචිත වෙයි. ''ධම්මවිනයේති පාවචනේ, තංහි යථානු සිට්ඨං පටිපජ්ජමානානං සංසාර දුක්ඛපාතතෝ ධාරණේන රාගාදිකිලේසවිනයනේන ච ධම්ම විනයෝ වුච්චති''[7] මෙවැනි අර්ථකථන වලින් පැහැදිලි වන්නේ පාලි ත්‍රිපිටකයෙහි අන්තර්ගතය ඉතා උත්කෘෂ්ට ඥානයක් ප්‍රදානය කරන්නක් ලෙස ථේරවාදී මූලාශ්‍රයවල දැක්වෙන බවයි. එය හුදු ලෞකික විෂය ඥානය සපයන්නක් නොවන බව ඒ සියල්ලන්ගෙන්ම අවධාරණය වන බව ද පැහැදිලි කරුණකි.

මුල් බුදුසමයෙහි අනුක්‍රමිකතාව පිළිබඳ සියුම් විමර්ශනවල නියුක්ත වූවන් අතර ගෝවින්ද චක්‍රපාණ්ඩේ, ඔස්කාර් ෆොන් හිනූබර්, පීත් ප්‍රිසිලැස්කි, බිමල චරණ ලෝ, විල්හෙල්ම් ගයිගර් වැනි විද්වත්හු ප්‍රමුඛ ස්ථානයක් නියෝජනය කරති.[8]

මේ සියලුදෙනා විසින් දරණ ලද මතවාදයන්හි ඒකත්වයක්

නොමැති බව මෙන්ම එකිනෙකාට සාපේක්ෂව සාවද්‍යානවද්‍ය භාවයෙන් ද යුක්ත වන බව අවධාරණය කළ යුත්තකි. එහෙත් ඛුද්දක නිකායෙහි පශ්චාත්තන සංවර්ධනය සියලු දෙනා විසින්ම ඒකමතිකත්වයෙන් පිළිගනු ලැබ ඇත. එහෙත් ඛුද්දක නිකාය සමස්තයක් වශයෙන්ම පශ්චාත්තන නියෝජනයෙකි යන අදහස සත්‍ය වූවක් නොවේ. සුත්ත නිපාතයේ අට්ඨක සහ පාරායන වග්ග, ඛග්ගවිසාරණ සූත්‍රය බුදුරදුන් ජීවමාන සමයෙහි පවා වියුක්ත වූ ධර්ම සංග්‍රහයන් ලෙස ශ්‍රාවක-ශ්‍රාවිකාවන් අතර පැවතුණු බවට සූත්‍ර පිටකාගත නිදර්ශනයෙන්ම සාක්‍ෂ්‍ය සපයයි.[9] එසේම උදාන, ඉතිවුත්තක, ධම්මපද, ථේර ගාථා, ථේරී ගාථා යන කෘතීන් එහි භාවිත භාෂා ලක්‍ෂණ අනුව විමසන කල්හි ද පැහැදිලි වන්නේ දීඝනිකාය ආදී ග්‍රන්ථයන් රැසයුණු කාලපරිච්ඡේදයට ම අයත් වන බවයි. එබැවින් ඛුද්දක නිකාය සමස්තයක් වශයෙන් සලකා පශ්චාත්කාලීන කෘතියකි යනුවෙන් නිගමනයට එළැඹීම යුක්ති සහගත නොවන බව පැහැදිලි වේ. එසේ වුවද ඛුද්දක පාඨ, විමානවත්ථු, ප්‍රේතවත්ථු, බුද්ධවංස සහ චරියාපිටක යන ග්‍රන්ථයන්හි නම් නවමු බව පැහැදිලි ලෙසම අවධාරණය කළ හැකිය. තායිලන්තයේ බෞද්ධයන් ගේ ඛුද්දක නිකායට මෙම ග්‍රන්ථ කිසිවක් ඇතුළත් නොවන බව ද විශේෂයෙන් සැලකිල්ලට ගත යුත්තකි.[10]

විනය පිටකය සහ අභිධර්ම පිටකයේ ශෛලීගත සැකැස්ම අනුව පැහැදිලි වන්නේ එහි පශ්චාත්තන සංවර්ධනය බව පෙර අපර දෙදිග විද්වතුන්ගේ අදහස වේ. මෙම අදහසට එක්තරා දුරකට බාධාවක් පැමිණෙන්නේ මහාවග්ග පාළියෙහි මහා ඛන්ධක නම් වන පළමු පරිච්ඡේදය පමණි. එහි මුල් බුදුසමය නියෝජනය කරන්නා වූ බොහෝ සිදුවීම් සූත්‍ර පිටකයේ ආකෘතියට සමගාමීව ඉදිරිපත් වී ඇත. මේ අනුව සලකන කළ මුල් නිකාය ග්‍රන්ථ හතරෙහි අන්තර්ගතය හා ඛුද්දක නිකාය පර්යාපන්න පූර්වෝක්ත කෘතීන් වෙතින් මුල් බුදුසමය බොහෝවිට නියෝජනය වන බව පැහැදිලි වේ.[11]

ථේරවාද සම්ප්‍රදායේ දාර්ශනික ස්ථාවරය

දර්ශන ඉතිහාසයේ බුදුදහම වැදගත් ඉගැන්වීම් සමුදායක් වශයෙන් මධ්‍යස්ථ වියතුන්ගේ ගෞරවාදරයට පාත්‍රව ඇත්තේ සුවිශේෂී ජීවන දර්ශනයක් නිසාවෙනි. භාරතීය දාර්ශනිකයන් විසින් දර්ශනය වශයෙන් හඳුන්වන්නේ මිනිස් චින්තන ක්‍රියාවලිය හා අත්‍යන්තයෙන් ගැළපෙන ක්‍රියාවලීන් බටහිර චින්තන ඉතිහාසයෙහි ද විද්‍යමාන වේ. ස්ථවිරවාදය වූ කලී බුද්ධ වචනය ඇසුරු කොටගෙන ප්‍රතිෂ්ඨාපනය වූ එක් බෞද්ධ චින්තන ශාඛාවක් බව හඳුන්වාදීම නිරවද්‍යය. ඒ වූ කලී කාල්පනික පදනමක් මත ශුද්ධ තර්කය උපයෝගී කොටගෙන විශ්වය පිළිබඳ දෘෂ්ටි ගොඩනැගීමට බුදුරදුන්ගේ ඉගැන්වීම් මගින් අනුබලයක් නොලැබුණු නමුදු බුදුසමය තුළ ම නොබෝ කලකින් දාර්ශනික මතවාද පැන නැගී එම මතවාද පදනම් කරගෙන දාර්ශනික ගුරුකුල වශයෙන් ජනිත වූවක් බවයි. ථේරවාදය ද එක්තරා බෞද්ධ ගුරු කුලයක් වශයෙන් ගතහොත් එම සම්ප්‍රදාය මගින් බුද්ධ වචනයට සැපයෙන අර්ථවිවරණ අනුව එහි ද යම්බඳු සුවිශේෂ දාර්ශනික නැඹුරුතාවක් ප්‍රකට වන බව විද්‍යමාන වේ.

ථේරවාදයේ දාර්ශනික පදනම සෙවීමට අපේක්ෂා කෙරෙන්නේ මුල් බුදුසමයේ ස්වරූපය කුමක්දැයි හඳුනාගැනීම තුළිනි. මෙකී ගැටළුවට ප්‍රාමාණික පිළිතුරක් සැපයීම බෙහෙවින් දුෂ්කර වුවද බෞද්ධ සාහිත්‍යයේ මූලාශ්‍ර දෙස ඓතිහාසික දෘෂ්ටිකෝණයකින් බැලීමෙන් බොහෝ දුරට හේතු සහිත නිගමනවලට එළඹිය හැකිය. නා නා විධ බෞද්ධ නිකාය අතර පසුකලෙක ඇතැම් දාර්ශනික සංකල්ප පිළිබඳ මතභේද පැවති නමුදු සියලු බෞද්ධ නිකායනට පොදුවූ සංකල්ප විශාල සංඛ්‍යාවක් පවතී. ඒ වූ කලී චතුරාර්ය සත්‍යය, පටිච්චසමුප්පාදය, අනාත්මවාදය, කර්මය හා පුනර්භවය යනාදී සංකල්ප යනාදිය යි.

ස්ථවිරවාද බෞද්ධ සම්ප්‍රදායේ මූලික දාර්ශනික ස්වරූපය

පිළිබඳ වෙසෙසින් අවධාරණය කළ යුත්තේ එහි පවත්නා ප්‍රායෝගික බව හා අනුභූතිවාදී ස්වභාවය යි. ස්ථවිරවාදීන්ගේ හෙවත් හීනයානිකයන්ගේ ප්‍රධාන ඉලක්කය වූයේ දෘෂ්ටිමය අන්තවලට නොපැමිණ යථාර්ථය අධිගමය කිරීමයි. දික්සඟියේ පළමු සූත්‍රය වන බ්‍රහ්මජාල සූත්‍රයෙන් කෙරෙනුයේ එතෙක් භාරතීය චින්තන ක්ෂේත්‍රයේ බිහිව තිබූ නොයෙක් දෘෂ්ටිවාද හඳුන්වා දී බුදුසමය ඒ සකලවිධ දෘෂ්ටි ඉක්මවා සිටින බව පෙන්වාදීම ය. බ්‍රහ්මජාල සූත්‍රයේ එන දාර්ශනික වශයෙන් වැදගත් වූ කරුණ නම් බුදුරදුන් අපේක්ෂා කළේ පවත්නා දෘෂ්ටි සමූහයට තවත් දෘෂ්ටියක් එකතු කිරීමට වඩා යම්බඳු අයුරක දර්ශන විචාරයක යෙදීමක් බවයි. බුදුරදුන්ගේ මෙකී ප්‍රයත්නය බටහිර චින්තනය හා ගලපන මහාචාර්ය පී.ඩී. ප්‍රේමසිරි මෙසේ සඳහන් කරයි. "අපරදිග චින්තන ඉතිහාසයේ ඉමැනුවෙල් කාන්ට් නම් දාර්ශනිකයා අපරදිග චින්තන සාම්ප්‍රදාය සම්බන්ධව ඉටුකළ විචාර කාර්යය සමඟ භාරතීය චින්තන සම්ප්‍රදාය තුළ බුදුන් වහන්සේ සිදුකළ දර්ශන විචාරය ඇතැම් අංශවලින් සැසඳිය හැකි වන අතර එම විචාර කාර්යයන් හුදෙක් න්‍යායාත්මක අරමුණක් ඉටුකර ගැනීමට නොව ප්‍රායෝගික අරමුණක් අවධාරණය කිරීම සඳහා සිදුකරන ලද්දක් බව කිව හැකිවේ."[12] යනුවෙනි.

බ්‍රහ්මජාල සූත්‍රයෙහි එන මෙම කරුණ තවත් ගැඹුරින් අධ්‍යයනය කරන විට හැඟෙන්නේ ස්ථවිරවාදයෙහි දාර්ශනික ස්වරූපය හඳුනාගැනීම සඳහා ඉතා වටිනා මූලාශ්‍රයන් වශයෙන් සුත්ත නිපාතයෙහි අට්ඨක වග්ගය ද සැලකිය හැකි බවයි. අට්ඨක වග්ගයෙහි සඳහන් වන ආකාරයට නානාවිධ දෘෂ්ටි ග්‍රහණය කොට ඔවුනොවුන් සමඟ විවාදයෙහි යෙදෙන්නෝ ඔවුනොවුන්ට සීමා වූ ආත්මීය යථාර්ථය අවබෝධ කොටගත් අය වෙති. එබඳු සත්‍යය වූ කලී පච්චේක සච්ච යන වචනයෙන් සඳහන් කරනු ලැබේ.[13]

පෙර කී කරුණු විමසා බලන කල්හි ශාස්ත්‍රීයත්වය, විශ්ලේෂණවාදී නැඹුරුව ආදිය ප්‍රත්‍ය කොටගෙන ස්ථවිරවාදය වූ

කලී හුදෙක් බුද්ධිමය, තාර්කික හා විශ්ලේෂණාත්මක අධ්‍යයනය අවධාරණය කරන සම්ප්‍රදායක් බවට පත්ව තිබේ. මෙය හේතු කොටගෙන භාවනාමය අනුභූතිය තුළින් ප්‍රායෝගික වශයෙන් ලබාගත යුතු සන්තානගත වෙනස ස්ථවිරවාදය තුළ සීමිත පිරිසකට පමණක් සීමා වී පවත්නා බැව් නිගමනය කළ හැකිය. එමෙන්ම ථේරවාද බුදුසමය වූ කලී දෘෂ්ටියක් නොවී මිනිසා සහ සමාජය ලෝකෝත්තර වෙනසකට මඟපෙන්වීමේ කාර්යය ඉටුකරන දර්ශනයක් ලෙස ආරම්භ වුවද එය හුදු ශාස්ත්‍රීය විෂයක් බවට පරිවර්තනය වීම මෙයින් බොහෝ දුරට සිදුවී ඇති බව අවධාරණය කළ යුතුයි. කෙසේවතුදු ථේරවාදී නිකාය සතුව බුදුසමයේ මුඛ්‍ය ප්‍රායෝගික බව, අනුභූතිවාදී බව, අධිභෞතික වාදයෙන් තොර ස්වභාවවාදී හා මානවවාදී බව නියෝජනය කරන ධර්ම කාණ්ඩ ඉතා මැනවින් රඳා පවත්නා බැව් වෙසෙසින් කිව යුතු නොවේ.

මිහිඳු මාහිමි හා ථේරවාදය

ලක් බුදුසසුන පිහිටුවා වදාළ මිහිඳු මාහිමියන් සිය උපාධ්‍යවරයාණන් වූ මොග්ගලීපුත්තතිස්ස මහරහතන් වහන්සේ වෙතින් ධර්ම-විනය ශාස්ත්‍රෝද්ග්‍රහණය කළ බව ද උන්වහන්සේ සංගීති දෙකට නැගු සියලු ථේරවාද ඉගැන්වීම් සමන්විත අට්ඨකථා සමඟ සංග්‍රහ කරන ලද්දා වූ ත්‍රිපිටක ධර්මය වර්ෂ තුනක් ඇතුළත අධ්‍යයනය කළ බව ද සමන්තපාසාදිකා විනයට්ඨකථාව සඳහන් කරයි.[14] මහා මහේන්ද්‍ර ස්ථවිරයන් වහන්සේ තම උපාධ්‍යයන් වහන්සේ සමීපයේ සිට වර්ෂ තුනකින් ත්‍රිපිටකය උද්ග්‍රහණය කළ බව මහාවංශය සඳහන් කරයි.[15] දීපවංශය පවසන අන්දමට උපාධ්‍යාය වූ මොග්ගලීපුත්තතිස්ස තෙරණුවෝ ස්වීය ශිෂ්‍යවර මිහිඳු තෙරිඳුන්ට පූර්ණ වශයෙන් ථේරවාදය හා සියලු විනය පිටකය උගන්වා වදාළ බවත් මිහිඳු මාහිමියෝ විනය ප්‍රාතිමෝක්ෂය ආචාර්ය කොට උපසම්පදාවෙන් සූ අසූ වියෙහි දී පිරිනිවන් පෑහ.[16]

මහ ා මහේන්ද්‍ර තෙරුන් වහන්සේ තෙවලා දහම මිස එහි

අටුවා අධ්‍යයනය කළ බව මහාවංශය හෝ දීඑවංශය සඳහන් නොකළත් සමන්තපාසාදිකා නම් වූ විනය අටුවාව "සාට්ඨකථං සබ්බං ථේරවාදං" යනුවෙන් අටුවා සමඟ ථේරවාදය උද්ග්‍රහණය කළ බව ඍජුවම පවසයි. සමන්තපාසාදිකා විනය අටුවාවට සැපයූ සාරත්ථදීපනී නම් දෙවන විනය ටීකාවෙහි කර්තෘභූත සිරි සාරිපුත්ත ස්ථවිරයෝ "සබ්බං ථේරවාදං" යනු සංගීති දෙකට නැගුණු ත්‍රිපිටක පාලියට මෙහි ථේරවාදය යන වදනින් හඳුනාගත යුතු යැයි ඍජුවම කියති.[17] "ද්වේසංගීතියෝ ආරුළ්හ පාලියෙහිවෙත්ථ ථේරවාදෝති වේදිතබ්බං" යනු විසින් "එම" නිපාතය යෙදීමෙන් පෙරැකී අදහස වඩාත් තීව්‍ර ලෙස පවසා ඇත.

විනය අටුවාවට සැපයූ තෙවන ටීකාව වන "විමති විනෝදනියෙහි" කර්තෘ වූ භදන්තාචරිය චෝළිය කස්සප මහ තෙරහු "සබ්බං ථේරවාදං" යනු විසින් විස්තර කරමින් සංගීති දෙකට නැගුණු පාලිය මෙයින් හැඳින්වෙන බවත් මහා සාංඝිකාදී භින්න ලබ්ධිකයන්ගෙන් බැහැර කොට පෙන්වීම සඳහා "ථේරවාදය" යනුවෙන් සඳහන් වී ඇති බව පවසයි.[19]

මෙහිදී "ථේර" යනුවෙන් ගම්‍ය වන්නේ "ස්ථිර" යන අර්ථය දීම සඳහාය. "වාද" යනු වදන හෙවත් කථාව යන අර්ථ දෙයි. එහෙයින් "ථේරවාද" යනුනෙන් ගැණෙනුයේ ස්ථිර වචනය හෙවත් ස්ථිර කථාව යනුයි.

"සබ්බං ථේරවාදං" යනු ත්‍රිපිටක පාලිය මිස අටුවාව නොවන බව විමතිවිනෝදනී කතුවරයා පැහැදිලිව පවසයි. නමුදු විමතිවිනෝදනිය "සථේරවාදං" යන පාඨාන්තරයක් ගැන සනිටුහන් කිරීම මෙහිදී වෙසෙසින් සිහිකටයුතුයි. සමහර වියත්හු "සබ්බං ථේරවාදං" යනු "සථේරවාදං" යනුවෙන් සඳහන් කරති. අනතුරුව අටුවාවන්හි එන ථේරවාදය සමඟ අටුවා සංග්‍රහ කළ ථේවලා බුදුවදන යයි ගෙන යෙදිය යුතු යැයි "විමතිවිනෝදනී" ටීකා රචකයා පවසයි.[20]

ආන්තික සටහන්

1. ගාමිණි, පී.ඒ. 'ආදි බුදුසමයෙහි එන සෞන්දර්ය සංකල්පය පිළිබඳ විමර්ශනාත්මක අධ්‍යයනයක්', අමුද්‍රිත දර්ශනපති උපාධි නිබන්ධනය, රුහුණ වි.වි. 2009
2. A. Hand book of pali literature, p.7.
3. සංයුත්ත නිකාය iv, පිටුව 534.
4. දීඝනිකාය iii, පිටුව 334.
5. බුද්ධවංස අට්ඨකථා, පිටුව 04.
6. සංයුත්ත නිකාය අට්ඨකථාව, පිටුව 164.
7. උදාන අට්ඨකථා, පිටුව 534.
8. History of pali literature, pp 29 -66
9. Group of discourses II, xxxiv.
10. A textual and historical analysis of khuddakanikaya, pp 14 – 62
11. History of pali literature, p. 68
12. නිවන්මග, ථේරවාද අංක 27 (ප්‍රස්ථාවනා), 03 පිටුව.
13. සුත්ත නිපාතය, පසුර සුත්ත 824, (පාලි ග්‍රන්ථ ප්‍රකාශන සමිතිය)
14. සමන්තපාසාදිකා (විනයට්ඨකථා), 29 පිටුව.
15. මහාවංශය, 5 පරි. 210 ගාථාව.
16. දීපවංශය, 5 පරි, 28 ගාථාව.
17. සාරත්ථදීපනී, 113 පිටුව.
18. -එම- 115 පිටුව.
19. මජ්ඣිම නිකාය, අරියපරියේසන සූත්‍රය, 175 පිටුව.
20. විමතිවිනෝදනී ටීකාව, 26 පිටුව.

යථාවාදී තථාකාරී යථාකාරී තථාවාදී ගුණයෙන් පිළිබිඹු වන නායකත්ව ගුණාංග

කථිකාචාර්ය පනහඩුවේ යසස්සි හිමි.

යථාවාදී තථාකාරී යන්නෙහි අර්ථය වන්නේ කියන දේ කරන, කරන දේ කියන යන අර්ථයයි.[1] මෙම වචන ද්වය තුළින් අදහස් වන්නේ නායකයා කියන දේ පමණක් කරන පුද්ගලයකු මෙන් ම කරන දේ පමණක් කියන පුද්ගලයකු ද විය යුතුය යන්නයි. බොහෝ ආයතන ප්‍රධානීන් තුළ දක්නට නොලැබෙන මෙම ලක්ෂණය සෑම නායකයකු තුළ ම පැවතිය යුතු ම ගුණාංගයක් බව පැහැදිලි ය. අංගුත්තර නිකායේ චතුක්ක නිපාතයේ දී ලොව මිනිසුන් ප්‍රධාන කොටස් හතරකට බෙදා දක්වා තිබේ.[2]

I. ගොරවයි, නො වසියි - ගජ්ජිතා න වස්සිතා
II. වසියි, නො ගොරවයි - වස්සිතා න ගජ්ජිතා
III. නො ගොරවයි, නො වසියි - නෙව ගජ්ජිතා න වස්සිතා
IV. ගොරවයි, වසියි - ගජ්ජිතා ච වස්සිතා ච

මෙසේ උපමා කොට දක්වා ඇති පුද්ගලයින් හතර දෙනා මෙසේ ය.

I. කතා කරති වැඩ නො කරති - ඇතැම් පුද්ගලයෝ තමාට ඉටුකරගත නො හැකි බොහෝ වැඩ ගැන කතා කරති. අන් අය ඉදිරියේ ප්‍රකාශ කරති. කයිවාරු ගසති. බොරු පොරොන්දු දෙති. එහෙත් ඒවා ක්‍රියාත්මක කිරීමට කිසිඳු වැඩපිළිවෙළක් නොමැත.
II. කතා නො කරති වැඩ කරති - මෙම වර්ගයට අයත් පුද්ගලයන් කතා කරන්නේ අවම වශයෙනි. තමාට ඉටු කර ගැනීමට නො හැකි බොහෝ කාරණා පිළිබඳ ව එතරම් කතා නො කරන ඔවුන් බොහෝ විට උත්සාහ කරන්නේ තමාට නියමිත කාර්යභාරය

සංස්: ගලගම කරුණාකර හිමි, සූරියවැවේ සුගතසිරි හිමි, "චරණ" හත්වන කලාපය, ... 2015

ඉටු කරමින් වැඩ කිරීමට ය. මොවුහු ප්‍රසිද්ධියේ ප්‍රකාශ කිරීම වෙනුවට අප්‍රසිද්ධියේ වැඩ කරති.

III. කතා නො කරති වැඩ නො කරති - මෙම ගණයට වැටෙන පුද්ගලයන් කතා කරන්නේත් වැඩ කරන්නේත් නැත. සමහරෙක් තමා වැඩ නො කළ ද කරන බව පෙන්වීමට කතාවෙන් උත්සාහ කරති. ක්‍රියාවෙන් මප්පු නො කරති. නමුත් මෙම වර්ගයට අයත් පුද්ගලයන්ගේ කතාව ද ක්‍රියාව ද එක හා සමාන ය.

IV. කතා කරති වැඩ කරති - මෙම වර්ගයට අයත් පුද්ගලයෝ ප්‍රසිද්ධියේ කතා කරති. එසේ කතා කරන්නේ තමා විසින් සිදු කරන ලද හා කිරීමට නියමිත කාර්යයන් පිළිබඳ ව ය. මොහු යථාවාදී තථාකාරී යථාකාරී තථාවාදී පුද්ගලයකු ලෙස හැඳින්විය හැකිය.

මේ තුළින් පැහැදිලි වන්නේ එක් අතකින් යථාවාදී තථාකාරී ගුණය යනු පරමදර්ශී බවකි. බුදුරජාණන් වහන්සේ බොහෝ විට ආදර්ශ සම්පන්න වෙමින් දේශනා කළේ "අත්තානමෙව පඨමං පතිරූපෙ නිවෙසයෙ"[11] වශයෙනි. අන් අය ගැන සිතීමට පෙර තමා පළමුවෙන් ම සකස් විය යුතුය. අනතුරු ව අන් අයට උපදෙස් දීම සිදු කළ යුතුය. ඒ බව බුදු සිරිත තුළින් මැනවින් ප්‍රතීයමාන වේ.

- බුද්ධත්වය අවබෝධ කරගත් බුදුරජාණන් වහන්සේ අන් අයගේ අවබෝධය සඳහා ධර්මය දේශනා කළහ.
- ඉඳුරන් දමනය කළ බුදුරජාණන් වහන්සේ අන් අය දමනය කරවීම සඳහා ධර්මය දේශනා කළහ.
- ක්ලේශයන්ගෙන් මිදුණා වූ බුදුරජාණන් වහන්සේ අන් අයගේ මිදවීම සඳහා ධර්මය දේශනා කළහ.
- සසර දුකින් මිදුණා වූ බුදුරජාණන් වහන්සේ අන් අයගේ මිදවීම සඳහා ධර්මය දේශනා කළහ.

- කෙලෙස් පරිනිර්වාණය කළ බුදුරජාණන් වහන්සේ අන්‍යයන්ගේ කෙලෙස් පිරිනිවීම සඳහා ධර්මය දේශනා කළහ.[4]

මෙම උදාහරණය තුළින් පැහැදිලි වන්නේ බුදුරජාණන් වහන්සේ හැම විට ම යථාවාදී තථාකාරී වූ බවයි. සසර යථා ස්වභාවය වන ත්‍රිලක්ෂණය, චතුරාර්ය සත්‍යාවබෝධය තුළින් අවබෝධ කර ගත් උන්වහන්සේ අන් අයට ධර්මය දේශනා කිරීමට ආරම්භ කළේ ආදර්ශයෙන් සියල්ල පෙන්වමිනි. "බුද්ධත්වය අවබෝධ කරගත් මම අන් අයට ද අවබෝධ කරවන්නෙමි. සසර දුකින් මිදුණු මම අන් අය ද මුදවන්නෙමි. සසරින් එතෙර වූ මම අන් අය ද එතෙර කරවන්නෙමි යන මහා කාරුණික හැඟීමෙන් ක්‍රියා කළ බුදුරජාණන් වහන්සේ තමන් වහන්සේ ආදර්ශයෙන් පළමු ව පෙන්වීය.[5]

පළමු රහත් හැටනම අමතා බුදුරජාණන් වහන්සේ ඔවුන්ට උපදෙස් දී ධර්ම චාරිකාවේ යැවීය. "මහණෙනි, දෙව් මිනිසුන් සහිත බොහෝ ජනයාට හිත පිණිස, සැප පිණිස, ලෝකයා කෙරෙහි අනුකම්පාවෙන් ඔවුන්ට අර්ථය, හිත සුව පිණිස ධර්ම චාරිකාවේ හැසිරෙන්න. දෙදෙනකු එක මග නො යන්න. මුල, මැද, අග අර්ථ සහිත වූත්, ව්‍යඤ්ජන සහිත වූත්, පැහැදිලි වූත්, නිවැරදි වූත්, නිරවුල් වූත්, පරිපූර්ණ වූත් ධර්මයක් දේශනා කරන්න." යනුවෙන් උපදෙස් දුන්හ.[6] මෙසේ උපදෙස් දී භික්ෂූන් ධර්ම චාරිකාවේ යවා තමන් ද උරුවෙල් දනව්වට වැඩම කළ බව මහාවග්ග පාළියේ සඳහන් වේ.[7] උන්වහන්සේ තුළ පැවති යථාවාදී තථාකාරී යථාකාරී තථාවාදී ගුණය මැනවින් ප්‍රකට වන අවස්ථාවක් ලෙස මෙය දක්විය හැකිය. "ඔවා දෙනු පරහට තමා සම්මතෙහි පිහිටා සිට"[8] යන කාව්‍ය ප්‍රබන්ධය මෙහිලා අතිශය වැදගත් වන්නක් ලෙස සඳහන් කළ යුතුය.

බුදුරජාණන් වහන්සේ සතු ව පැවති මෙම විශේෂ

නායකත්ව ගුණාංගය පිළිබඳ තවදුරටත් උදාහරණ ඇසුරින් කරුණු ඉදිරිපත් කළ හැකිය. ගිලානෝපස්ථානයේ වැදගත්කම ලොවට හඳුන්වා දුන් බුදුරජාණන් වහන්සේ තමා ද ගිලනුන්ට උපස්ථාන කරමින් ආදර්ශ සම්පන්න වූහ. යමෙක් ගිලනුන්ට උපස්ථාන කරන්නේ ද එය මා වෙත කරනු ලබන උපස්ථානයක් වැනි ය.' යනුවෙන් දේශනා කළ උන්වහන්සේ පූතිගත්තතිස්ස තෙරුන්ට උපස්ථාන කරමින් ආදර්ශ සම්පන්න බව ලොවට ම පෙන්වා වදාළහ.[10]

කුල භේදය නිරර්ථක, නිෂ්ඵල, අර්ථ ශූන්‍ය සමාජ වර්ගීකරණයක් ලෙස සලකා ප්‍රතික්ෂේප කළ බුදුරජාණන් වහන්සේ එය ක්‍රියාවෙන් ද ඔප්පු කර පෙන්වූහ. සිව් කුලයට ම අයත් වූවන් පැවිදි කිරීම මෙහි ලා උදාහරණ ලෙස දැක්විය හැකිය. සුනීත, සෝපාක වැනි ශූද්‍ර වංශිකයන් ද, යසකුල පුත්‍රයා වැනි වෛශ්‍ය වංශිකයන් ද, ආනන්ද, නන්ද, රාහුල, දේවදත්ත වැනි ක්ෂත්‍රිය වංශිකයන් ද, උපතිස්ස, කෝලිත වැනි බ්‍රාහ්මණ වංශිකයන් ද පැවිදි කිරීමෙන් තමා තුළ පවත්නා සමානාත්මතා ගුණය මෙන් ම ආදර්ශ සම්පන්න බව ලොවට පෙන්වා වදාළහ. ආනන්ද, දේවදත්ත වැනි සොහොයුරන්, රාජකුමාරයන් අතර කරණවෑමියකු වූ උපාලි පැවිදි කිරීම තුළින් ද උන්වහන්සේ සතු ව පැවැති ආදර්ශ සම්පන්න බව තවදුරටත් ප්‍රකට කළහ.[11]

භික්ෂූන්ට පංශුකූල චීවර අනුමත කළ උන්වහන්සේ ද එබඳු සිවුරක් ම දැරිය. වරක් බුදුන් වහන්සේ මහා කාශ්‍යප හිමියන්ට කරන ලද "මහා කාශ්‍යපය පෙරවීමෙන් පරණ වී හණ වැහැරියෙන් කළ මගේ පංශුකූල සිවුර පොරවා ගන්නට ඔබ කැමැත්තෙහි ද?....."[12] ප්‍රකාශයෙන් පැහැදිලි වන්නේ බුදුරජාණන් වහන්සේ ආදර්ශ සම්පන්න ම ශාස්තෘවරයා වූ බවයි.

වැරදිකරුට දඬුවම දීම බුද්ධ චරිතයේ ඇති තවත් පරමාදර්ශී ගුණාංගයකි. එහි දී ජාතිය, ආගම, කුලය, උස්මිටිකම,

හිතවත් අහිතවත්කම් පිළිබඳ කිසිඳු සැලකිල්ලක් දක්වා නැත. සැලකිල්ලට ලක් කර ඇත්තේ ඔහු විසින් කරන ලද වැරැද්ද පමණි. කුඩා කල සිට තම මිතුරකු වූ ඡන්න තෙරුන්ට බ්‍රහ්ම දණ්ඩනය පැනවීමට[13] උපදෙස් දුන්නේ ඔහු හා සමග පැවැති ඥාති හිතවත් සම්බන්ධතා ගැන ද කිසිඳු තැකීමක් නො කරමිනි.

බුදුරජාණන් වහන්සේ අන්‍ය ආගමික ශාස්තෘවරුන්ට වඩා ශ්‍රේෂ්ඨ ශාස්තෘවරයකු වීමට මෙම ගුණය අතිශයින් ම බලපෑ බව පෙනේ. එසේ ම එම ගුණය නිසා ම උන්වහන්සේ සමකාලීන ශාස්තෘවරුන්ගේ පවා ඇගයීමට ලක් විය. ආගමික නායකයකු වශයෙන් උන්වහන්සේ සතු ව පැවති මෙම ගුණය බුද්ධ ශාසනයේ සීඝ්‍ර ව්‍යාප්තිය විෂයයෙහි හේතු වන්නට ඇතැයි ද සිතිය හැකිය.

ආන්තික සටහන්

1. දීඝ නිකාය II, මහාගොවින්ද සූත්‍රය, 340 පිට.
2. අංගුත්තර නිකාය. II, පඨම වළාහක සූත්‍රය, 198 පිට.
3. ධම්මපදය, අත්ත වග්ගය, 2 ගාථාව.
4. බුද්ධො සො භගවා බොධාය ධම්මං දෙසෙති - දන්තො සො භගවා දමතාය ධම්මං දෙසෙති
   සන්තො සො භගවා සමතාය ධම්මං දෙසෙති - තිණ්ණො සො භගවා තරණාය ධම්මං දෙසෙති
   පරිනිබ්බුතො සො භගවා - පරිනිබ්බානාය ධම්මං දෙසෙති මජ්ඣිම නිකාය I, චූලසච්චක සූත්‍රය, 558 පිට.
5. බුද්ධොහං බොධයිස්සාමි-මුත්තොහං මොචයෙ පරෙ
   තිණ්ණොහං තාරයිස්සාමි-සංසාරොඝා මහබ්භයා...*මෙම ගාථාව ත්‍රිපිටකයේ හෝ අටුවාවල සඳහන් නොවේ.
6. චරථ භික්ඛවේ චාරිකං...... මහාවග්ග පාළි I, 42 පිට.
7. අහම්පි භික්ඛවෙ, යෙන උරුවෙලා සෙනානි නිගමො තෙනුපසංකමිස්සාමි ධම්මදෙසනායාති. එම, 42 පිට.
8. ලෝකෝපකාරය, 89 කවිය, 45 පිට.
9. යො ගිලානං උපට්ඨෙය්‍ය සො මං උපට්ඨෙය්‍ය, මහාවග්ග පාළි II, චීවරක්ඛන්ධකය, 734 පිට.

10. එම.
11. තතො භද්දියො සක්‍යරාජා අනුරුද්ධො ආනන්දො භගු කිම්බිලො දෙවදත්තො ති ඉමෙ ඡ ඛත්තියා උපාලිකප්පක සත්තමා දෙවාවිය දිබ්බ සම්පත්ති... ධම්මපදට්ඨකථා I, 69 පිට.
12. සංයුත්ත නිකාය II, කස්සප සංයුත්තය, 314 පිට.
13. ඡන්නස්ස ආනන්ද භික්ඛුනො මමච්චයෙන බ්‍රහ්මදණ්ඩො ආනබ්බො තී. දීඝ නිකාය II, මහාපරිනිබ්බාන සූත්‍රය, 242 පිට.

මහායානය තුළින් නිරූපිත අවලෝකිතේශ්වර බෝධිසත්ව සංකල්පයේ වර්ධනය

ජ්‍යෙෂ්ඨ කථිකාචාර්ය අජිත් තල්වත්ත

මහායාන බුද්ධදහම තුළ අවධානයට ලක්වන ප්‍රධාන ලක්ෂණයක් නම් "බෝධිසත්ව" වන්දනාවයි. මෙරට ඇති වූ මහායානික බලපෑම නිසා බෝධිසත්ව ඇදහීම් ප්‍රචලිත විය. ලංකාවේ ප්‍රචලිත වූ බෝධිසත්ව සංකල්පයේ ප්‍රභවය කෙසේ සිදුවූවා ද යන්න විමසා බැලිය යුතු වේ. ථෙරවාදී හා මහායාන යන සම්ප්‍රදායන් දෙකේම අඩු වැඩි වශයෙන් එන සංකල්පයක් ලෙස බෝධිසත්ව සංකල්පය හඳුනාගත හැකිය."චතුර්විධ මාර්ග ඥානය ද, සර්වඥතා ඥානයද බෝධි නම් වෙයි. එහි ඇළුණු බැවින්ද බුදුන් කෙරෙහි ඇති ව්‍යාකණෙ හෙයින් ද එතැන්හි බුජ්ක්ධානක සත්වයයිද, බෝධිසත්ව නම් ලෙස ජාතක අටුවා ගැටපදයේ සඳහන් වේ".[1] එහි බෝධි ශබ්දයෙන් මාර්ග ඥානය සහ සර්වඥතා ඥානය ගැනෙන බවත් සත්ත්ව ශබ්දයෙන් සත්ත, සත්භාව සහ සත්ත්ව යන අර්ථය අන්තර්ගත වේ.[2] බුද්ධඝෝෂ හිමියන් ප්‍රපංචසූදනියේ ,බෝධිසත්ව, යන්නෙන් දීපංකර පාද මූලයේ සිට බුද්ධත්වය පතා ගෙන ඒ ඒ ජාතීන්හි උපන් බෝධි සඳහා ඇළුණු තැනැත්තා යන අදහස දක්වන බවට කඹුරුපිටියේ වනරතන හිමියෝ පවසති.[3] සම්මා සම්බුද්ධත්වය සඳහා බෝධිචිත්තය ඇත්තා වූ ද සම්මා සම්බුද්ධත්වයට පත් වන බවට වෙනත් සම්බුදුවරයකුගේ නියත විවරණ ලද්දා වූ ද පාරමිතා පුරන්නා වූ ද බෝධිසත්ව භූමිවලට පිළිපන්නා වූ ද තැනැත්තා බුද්ධත්වය සඳහා කැප වූයෙකි. එතුමා බෝධිසත්ව යනුවෙන් හඳුන්වනු ලබන බව Alice Getty ගේ ඔයැ Gods of Northern Buddhisum කෘතියෙහි බෝධිසත්ව පිළිබඳ කළ නිර්වචනය මහාචාර්ය චන්ද්‍රා වික්‍රමගේ උපුටා දක්වයි.[4] මෙම නිර්වචනය සඳහා හේතු වී ඇත්තේ ථෙරවාදී ඉගැන්වීම් බව කිව හැකිය. ,පුබ්බෙව සම්බොධා අනභිසම්බුද්ධස්ස බෝධිපත්තස්ස

සංස්: ගලගම කරුණාකර හිමි, සූරියවැවේ සුගතසිරි හිමි, "චරණ" හත්වන කලාපය.

සතො, යනුවෙන් භයභෙරව සූත්‍රයේ දී බුදුන් වහන්සේ ම ,බුද්ධත්වය ලැබීමට පෙර බුද්ධත්වය නොලත් බෝධිසත්වයන් නොවූ මට මෙවැනි අදහසක් පහළ වී යයි, දක්වන බව කඹුරුපිටියේ වනරතන හිමියෝ පවසති.[5] ආරියපරියෙසන සූත්‍රයේත් තමන් බුදුවීමට පෙර බෝධිසත්වයකු වූ බව බුදුහිමි සඳහන් කරන බවත් බුද්ධ වංශය, ජාතක පාලිය, අංගුත්තරනිකායට්ඨ කථාව, ජාතකට්ඨකථාව, සුත්තනිපාතට්ඨකතාව හා මිලින්ද පඤ්ඤය බෝධිසත්ව යන වචනය යෙදී ඇති බව කතාවත්ථුප්පකරණයෙහි, ''ගෞතම බුද්ධාංකුරයන් බෝධිසත්වා'' යනුවෙන් හඳුන්වා තිබේ,.[6] ඉහත සියලු කරුණු දෙස බැලීමේ දී අවබෝධ වන්නේ ථෙරවාදයට අනුව බෝධි යන්නෙන් බුද්ධත්වය ද ඒ බෝධි නම් වූ බුද්ධත්වයෙහි ඇළුණු තැනැත්තා බෝධිසත්ව යන්නෙන් ද අදහස් වන බව කිව හැකිය.

මහායාන බුදුදහම තුළ බෝධිසත්ව සංකල්පය හඳුනා ගත්තේ කෙසේ ද යන්න විමසිය යුතුය. මහායාන බුදුදහම අනුව සෑම මහායානිකයෙක් ම බෝධිසත්වයෙකි.[7] "සමහර සත්වයෝ පරම අනුත්තර සම්‍යග් සම්බුද්ධ සර්වඥතාඥානය ලබා ගනු කැමැත්තෝ තථාගතයන් වහන්සේගේ ධර්මය අනුගමනය කොට සියලු සත්වයන්ගේ හිතසුව පිණිස ලෝකයා කෙරෙහි අනුකම්පාවෙන්, දෙව් මිනිසුන් සහිත සකල ලෝක සත්වයාගේ විමුක්තිය පිණිස නිවන් ලැබීමට කැමති වූවාහු, තථාගතයන් වහන්සේ අපිරිමිත බලයෙන් යුක්ත වූ මහා ඥානය සොයමින් ත්‍රිවිධ ලෝකයෙන් එතෙර වන්නාහු ය. මොවුහු බෝධිසත්වයෝ ද මහාසත්වයෝ ද වන්නාහු ය". යනුවෙන් මහායානිකයන්ගේ මූල සූත්‍රයක් වන සද්ධර්මපුණ්ඩරීකයෙහි බෝධිසත්ව යන්න නිර්වචනය කරන අයුරු සිරිසේන විතානගේ පෙන්වා දෙයි.[8] මෙයින් පැහැදිලි වන්නේ හීනයානයේ දී බුදුබව ලැබීමට පෙර බුදුන් වහන්සේගේ ආත්ම භවයන් බෝධිසත්ව සේ හැඳින්වුව ද, මහායානිකයන් බුදුබව පතන සියල්ලන් මෙනමින් හැඳින් වූ බවයි.

පාලි බෞද්ධ සම්ප්‍රදායට අනුව අතීත බෝධිසත්වවරු

සත්දෙනෙක් වූහ. විපස්සී, සිඛි, වෙස්සභූ, කකුසඳ, කෝණාගමන, කස්සප, හා ගෞතම යනු ඒ සත්දෙනායි.' අනාගතයේ බුද්ධත්වය ලබන්නට ඉන්නේ මෛත්‍රී බෝධිසත්වයෝ ය. මේ බෝධිසත්වවරුන් කොතරම් දිගු කලෙක සිට බෝධිසත්ව ව්‍යවහාරයට සුදුසු ව සිටියා ද යන්න පැහැදිලි නැත. එහෙත් බුද්ධත්වයට ලබන ජන්මයට කලින් තුසිත දෙව්ලොව සිටින කාලයේ සිට බුද්ධත්වය ලැබීම දක්වා ඔවුන්ට බෝධිසත්ව නාමය ව්‍යවහාර වෙයි. ගෞතම බෝසතුන් සම්බන්ධයෙන් පමණක් ඊට වඩා ඈතට දිවෙන බෝධිසත්ව සම්බන්ධයක් තිබේ. එතුමා කලින් ලොව පහළ වූ බුදුවරුන් විසිහත් නමකගෙන් තමන් මතු බුදුවන බවට විවරණ ලබාගෙන තිබේ. සාරාසඛ්‍ය කල්ප ලක්ෂයක් බුදු වීමට පෙරුම් පිරූ එතුමා දස පාරමිතා, දස උපපාරමිතා හා දස පරමත්ථ පාරමිතා පිරුවේ ය. ජාතක පොතේ ද ඔහුගේ බෝධිසත්ව ජන්මය විස්තර වෙයි.

මහායානිකයෝ බෝධිසත්ව "මහාසත්ව" වශයෙන් ද හඳුන්වති." බෝධිසත්ව යනු බුදුරජාණන් වහන්සේගේ ඉගැන්වීම් අනුව යමින් සියලු ජීවී සත්වයන් නිවන් දක්නා තුරු තමා නිවන් නොදැකීමේ අධිෂ්ඨානයෙන්, සෑම ජීවී සත්වයෙකු ම නිවන් දකින තුරු සසර සැරිසරන්නා යි. බෝධි චින්තනය අවබෝධ කරගත් තැනැත්තා විසින් ජාති හා මරණ දුකින් මිදී අත්මාර්ථ පරාර්ථ සාධනයෙහි හේතු වූ කර්ම සම්පූර්ණ කිරීමෙහි නිරත වෙනු ලැබේ. මහායාන ධර්මයට අනුව බෝසතුන් දෙ වන වන්නේ බුදුරජාණන් වහන්සේට පමණි. සද්ධර්ම පුණ්ඩරීක සූත්‍රයේ එන ,නමං බුද්ධ බෝධිසත්වාර්ය ශ්‍රාවක ප්‍රත්‍යෙක බුද්ධාභ්‍යාං," නම් සූත්‍ර පාඨයේන් පළමුව බුදුන් වහන්සේට නමස්කාර කර දෙවනුව බෝධිසත්වවරුන්ට නමස්කාර කෙරේ. මේ තුළින් බෝධිසත්වයන්ට හිමි වන වැදගත්කම තහවුරු කරගත හැකිය.

මහායාන බෝධිසත්වවරු සම්භෝගකාය ලෙස සුඛා අක්ෂෝභ්‍යවතියෙහි වෙසෙති. ධ්‍යානි බුදුවරුන්ගේ පුත්‍රයන්

වශයෙන් ඔවුහු සැලකෙති. ඒ අනුව වෛරෝචන, රත්නසම්භව, අමිතාභ හා අමෝඝසිද්ධි ධ්‍යානි බුදුවරුන්ට පිළිවෙළින් සමන්තභද්‍ර, වජ්‍රපාණි, රත්නපාණි, පද්මපාරණි, අවලෝකිතේශ්වර හා විශ්වභරති යන බෝධිසත්ව පුත්‍රයෝ වෙති. මොවුන් අතුරින් වඩා වැදගත් වන්නේ අවලෝකිතේශ්වර බෝධිසත්වයන් ය.[12]

බෝධිසත්ව සංකල්පය ආරම්භ වූයේ මහායානයේ ආරම්භයත් සමඟ ය. මෙම සංකල්පය ආරම්භ වූයේ කෙදින ද යන්න නිශ්චිත නැතත් ක්‍රි.ව. දෙවන සියවසේ පමණ භාරතයේ හා අවට ප්‍රදේශයන්හි ආරම්භ ව පසුව වෙනත් රටවලට ද ව්‍යාප්ත වී ඇති බව පෙනේ. ගන්ධාරය කේන්ද්‍ර කරගෙන කණිෂ්ක රාජ සමයෙන් පසුව මහායානයේ ආරම්භය සිදු වී ඇති බව ඓතිහාසික වාර්තාවලින් එන තොරතුරු මගින් පැහැදිලි වේ. මහායානික අදහස් ප්‍රචලිත වීමට බලපෑ අනෙක් ඓතිහාසික සාධකය වයඹ දිග ඉන්දියාවේ සිට පැමිණි ආක්‍රමණිකයන්ගේ ආගම බුද්ධාගමේ මූලික ලක්ෂණයන්ගෙන් බැහැරව තිබුණි. බුදුරජාණන් වහන්සේ පිරිනිවන් පෑ බව නොසැලකූ මිනිසුන්, වරින්වර පහළ වන රාම, ක්‍රිෂ්ණා වැනි විමුක්තිදායි දෙවියන් ලෙස සලකන ලදහ. ඓතිහාසික ගෞතමයන් වහන්සේ ආදීම බුද්ධ හෙවත් දෙවියන්ගේ අවතාරය ලෙස සලකනු ලදහ. බෝධිසත්ව සංකල්පය ආරම්භ වීමෙහි ලා මූලික ඓතිහාසික සාධකය වූයේ වයඹදිග ඉන්දියාවේ සිට පැමිණි ආක්‍රමණිකයන්ගේ බෞද්ධ ආකල්පයන් ය. බෝධිසත්ව සංකල්පය මහායානය ආරම්භයේ දී නොවුණ ද මෙම සංකල්පය ප්‍රභවය වූයේ භක්ති මාර්ගය හා විඥානවාදයේ මූලික ඉගැන්වීම් පදනම් කරගෙන ය.

බෝධිසත්ව සංකල්පය හීනයාන මෙන්ම මහායාන බෞද්ධයන් අතර ද බෙහෙවින් ප්‍රචලිත වූවකි. ථෙරවාදී බුදුදහමේ බෝධිසත්වයන් පිළිබඳ සඳහන් වන අදහස වඩාත් වර්ධනයට පත් කර ගත් මහායානිකයෝ එය බුද්ධත්වයටත් වඩා උසස් සේ සලකන්නට වූහ. බුදුබව ලැබීමෙන් නිවන් දැකීම මහායානිකයන්ගේ ප්‍රධාන සිද්ධාන්තයකි. මහායානවාදයේ ආරම්භයේ නොතිබුණ

බෝසත් සංකල්පය පසු කාලයේ දී ඇතිවීමට භක්ති මාර්ගය හා විඥානවාදය හේතුවන්නට ඇත.[13] බෞද්ධාගම ඥානමාර්ගයෙන් ආරම්භ වූ නිසා භක්ති මාර්ගයට යොමු විය. මහායානවාදය වෙනස් වන සමාජ ආකල්පයන් සමග ඉදිරියට පැමිණියේය. මහායානවාදය භක්ති මාර්ගයෙන්, හින්දූ ආකල්පවලට නැඹුරු වීම නිසා තුමූ බෝධිසත්වයෝය යන අදහස් ඔවුන් තුළ ඇති විය. ක්‍රි.පූ. දෙ වන සියවසයෙන් පසු ස්ථාවරත්වයට පත්වූ මහායාන බුදුදහමේ මූලික සංකල්පයකි බුද්ධ සංකල්ප ය. මෙකී බුද්ධ සංකල්පය නිසා බෝධිසත්ව සංකල්පය බිහි වී වර්ධනය වී බුදුරජාණන් වහන්සේටත් වඩා ඉහළින් වන්දනාමානයට බෝධිසත්වවරුන් පත් වූ බව මහායාන සංස්කෘතික සාහිත්‍යය විමර්ශනය කිරීමේ දී පැහැදිලි වේ.[14]

මහායාන බෝධිසත්වවරුන්ගේ සංඛ්‍යාව අප්‍රමාණ ය. සමහර සූත්‍රවල ලක්ෂ ගණන් බෝධිසත්වරයෝ වෙති. අවලෝකිතේශ්වර යනු මහායානයෙහි උගන්වන පංචධ්‍යානි බුදුවරයන් අතරින් ප්‍රධානත්වයෙහි ලා සැලකෙන අමිතාභ නොහොත් අමිතායුෂ්[15] බුදුවරයා වෙනුවෙන් මේ ලෝකයෙහි පෙනී සිටින, සියලු සතුන්ගේ දුකට පිහිට වන බෝසත්වරයා ය.[16] මහායානය තුළ ධ්‍යානි බෝධිසත්ව, මහා ස්ථාන, ප්‍රාප්ති ත්‍රෛලෝක්‍යවිජයි යනුවෙන් හඳුන්වන බෝධිසත්වයන් අට දෙනෙකු ඇත. එනම් අවලෝකිතේශ්වර, ආකාශගර්භ, වජ්‍රගර්භ, ක්ෂිති ගර්භ, සර්වානිවාරණ විෂ්කම්භි, මෛත්‍රිය, සමන්ත භද්‍ර සහ මංජු ශ්‍රී ලෙස දැක්විය හැකිය. සියලු බෝධිසත්වවරයන්ගෙන් ප්‍රධාන වන්නේ අවලෝකිතේශ්වර සහ මංජු ශ්‍රී බවත් මොරටුවේ ශාසන රතන හිමි ගෙන හැර දක්වයි.[17]

මහායාන බුදු සමයෙහි ප්‍රධාන තැනක් ගන්නා බෝධිසත්ව සංකල්පය යටතේ වඩාත් ජනප්‍රියත්වයට පත් වූයේ අවලෝකිතේශ්වර ය.[18] මෙලෙස දෙවියන් ලෙසින් බෝධිසත්ව වරයෙකු හැඳින්වීමට හේතු වූයේ බෝධිසත්වවරුන් ද දෙවිවරුන්

මෙන් මහායානිකයන් විසින් ඇදහීම යැයි ගෙන හැර දැක්විය හැකිය.[19] මෙම මහායාන බෝධිසත්ව සංකල්පයෙහි ජනප්‍රිය වූ අවලෝකිතේශ්වර ඇදහිල්ල ආසියාතික රාජ්‍යයන් රාශියකට වර්ධනය වෙමින් ව්‍යාප්ත විය.[20] මෙම වන්දනය ලංකාව, නේපාලය, තායිලන්තය, බුරුමය, ඉන්දුනීසියාව, චීනය, ජපානය, කොරියාව සහ මොංගෝලියාව ආදී රටවල පැතිර ඇති බව පෙනේ.

අවලෝකිතේශ්වර නැමැති සංගෘහිත වාදය අවලෝකිත, ඊශ්වර යන වචන දෙකින් යුක්ත බව බැලූ බැල්මට පෙනේ. අවලෝකිත - ඊශ්වර යන සංස්කෘත පද දෙක සන්ධි වීමෙන් අවලෝකිතේශ්වර යන්න සෑදී ඇති බවට බොහෝ උගතුන් විසින් විවරණ සපයා ඇතත්, චීන බෞද්ධ ග්‍රන්ථවල එය අවලෝකිත - ස්වර යන වචන දෙකේ එකතුවක් ලෙස සලකා ඇති බව පෙනේ.[21] අවලෝකිතස්වර, අවලෝකිතේශ්වරනාථ, ලෝකේශ්වර, ආරෝග්‍ය ශාලා නාථ, භෛසජ්ජගුරු යන නම් කිහිපයකින් ම මේ බෝධිසත්වයන් හැඳින්වේ. මෙම සංයුක්ත නාමයේ අර්ථය විවිධ පඬිවරුන් විසින් විවිධාකාරයෙන් නිර්වචනය කරනු ලැබේ. අප දන්නා දැයෙහි අධිපති, පාදුර්භූත හෝ හැම තැන ම දක්නට ඇති අධිපති, ඉහළින් දක්නා ලබන අධිපති, බාලාවදාරණ අධිපති, කාරුණික බැලුම් හෙළන අධිපති, දකින උතුමා, පෙනෙනන්ට තිබෙන දැයෙහි අධිපති, දෘශ්‍යමාන හෙවත් වෘත්තියක් ව සිටින උතුමා, කාරුණික බැලුම් හෙළන උතුමා, සමස්ත විශ්වය ම බලන ප්‍රධානියා එකී නිර්වචනවලින් සමහරකි.[22] ඉන්දු, චීනය, සියම, කාම්බෝජය, සහ ජාවා යනාදී රටවල මහු ලෝකේශ්වර නමින් හැඳින්වේ.[23] අවලෝකිතේශ්වර චීන බසින් නම් කොට ඇත්තේ (Guan - shi - yin) (ගුවාන් ෂින් යින්) යනුවෙන් ද (Kwan Non) ජපානයේ (kwan Non) (ක්වාන් නෝන්) යනුවෙන් ද හැඳින්වේ.[24] මහායානිකයන්ගේ විවිධ බොහෝ බෝධිසත්වයෝ අතර අවලෝකිතේශ්වර භෞතික නිර්මාණයකි.[25] අමිතාභ ධ්‍යානි බුදුරදුන්ගේ ප්‍රතිබිම්භය සේ පහළ වූ බෝධිසත්වයකු ලෙස ද

මෙතුමා හඳුන්වයි. විශ්වයේ නිර්මාපකයා මෙන් ද, බෞද්ධයන්ගේ හා බුද්ධ ධර්මයේ ආරක්ෂකයා මෙන් ද මෙතුමා පෙනී සිටියි.

අවලෝකිතේශ්වර වන්දනාවේ විකාශය පිළිබඳ ව අධ්‍යයනය කිරීමේ දී මහායාන ධර්මයේ වර්ධනයත් සමඟ අවලෝකිතේශ්වර චරිතය වර්ධනය වූ බවට පැහැදිලි සාක්ෂ්‍ය හමුවේ. මුල් ම මහායානික ග්‍රන්ථවල මෙම නාමය පවා සඳහන් නොවේ. එහෙත් පසුකාලීන ව බිහිවූ කෘතිවල මොහු පිළිබඳ ව විස්තර අඩංගු වේ.[26] සුඛාවතී ව්‍යුහ සූත්‍රය මෙතුමා හඳුන්වන්නේ (Son of the Buddha) බුදුන්ගේ පුත්‍රයකු ලෙසයි.[27] මහායාන ධර්ම සංවර්ධනයේ දී අවලෝකිතේශ්වර චරිතයේ වර්ධන අවස්ථා පැහැදිලි ව හඳුනාගැනීමට ලැබේ.

අවලෝකිතේශ්වර බෝධිසත්වයන් ඉන්දියාව තුළ ආරම්භ වී ප්‍රචලිත වීමට ඉවහල් වූ කරුණු සොයා බැලිය යුතුය. ගෞතම බුදුරජාණන් වහන්සේගේ මානුෂීය ගුණාංග යටතේ අතිමානුෂීය ගුණාංග වර්ධනය වන්නට සැලැස්වූයේ උන්වහන්සේගේ පරිනිර්වාණයෙන් පසු භාරතයේ ඇති වූ බ්‍රාහ්මණ, දේවවාදී ආගමික ඉගැන්වීම්වලට ශක්තිමත්ව මුහුණ දීමේ අවශ්‍යතාව ඇති වූ නිසාය. එහි දී අපේක්ෂිත තත්ත්වයට වඩා හාත්පසින් වෙනස් වූ තත්ත්වයකට බුද්ධ සංකල්පය පිළිබඳ අදහස් ක්‍රමයෙන් යොමු වී වර්ධනය වීමත් ඒ ආශ්‍රය කරගෙන බෝධිසත්ව සංකල්පය ද වර්ධනය විය. කාලීන අවශ්‍යතා සපුරාලීමට ප්‍රමාණවත් තරම් ශක්තිමත් වූ බෝධිසත්වවරයෙකු සිටීමේ වැදගත්කම අවබෝධ කරගත් බෞද්ධයෝ ඒ සඳහා අවලෝකිතේශ්වර චරිතය වර්ධනය කර ගැනීමට තැත් කළහ. එහි ප්‍රතිඵලයක් ලෙස අවලෝකිතේශ්වරගේ චරිතයෙහි බ්‍රාහ්මණ දේව ගුණ හා බුදුරජාණන් වහන්සේගේ ගුණ විශේෂයෙන් දක්නට ලැබුණි. මේ නිසා බ්‍රාහ්මණ ආගමික ඉගැන්වීම් හා ඉතිහාස කතාවන්හි සඳහන් වන විවිධ අංගෝපාංග හා චරිත ද බුදුරජාණන් වහන්සේගේ මානුෂික ගුණ විශේෂයන් හා එතුමාගේ චරිතය හා සම්බන්ධ විවිධ

සිදුවීම් ද සංකලනය වීමෙන් අවලෝකිතේශ්වර සංකල්පය පුමුඛ බවට පත්විය.[28]

භාරතයේ මෙතුමා අදහන්නට පටන් ගත් කාලය නියත වශයෙන් කිව නොහැකිය. එහෙත් ක්‍රි. ව. 3 වන ශතවර්ෂය වන විට මෙතුමා ඇදහීම භාරතයේ සමාන්‍ය සිද්ධියකි.[29] හත් වන ශතවර්ෂය වන විට බොහෝ බෞද්ධ රටවල අවලෝකිතේශ්වර අදහන ලද බැව් පාහියන්ගේ වාර්තාවෙන් පැහැදිලි වේ.[30] මහායාන බුදු සමයෙහි ප්‍රධාන තැනක් ගන්නා බෝධිසත්ව සංකල්පය යටතේ වඩාත් ජනප්‍රියත්වයට පත් වූයේ අවලෝකිතේශ්වර නාථ දෙවියන් ය.[31] මෙලෙස දෙවියන් ලෙසින් බෝධිසත්වවරයෙකු හැඳින්වීමට හේතු වූයේ බෝධිසත්වවරුන් දෙවිවරුන් මෙන් මහායානිකයන් විසින් ඇදහීම යැයි ගෙනහැර දැක්විය හැකිය.[32] මෙම මහායාන බෝධිසත්ව සංකල්පයෙහි ජනප්‍රිය වූ අවලෝකිතේශ්වර නාථ දේව ඇදහිල්ල ආසියාතික රාජ්‍යයන් රාශියක ජනප්‍රියත්වයට පත් වූ බවට සාධක ඇත. ථෙරවාද වේවා මහායාන වේවා බුදුදහමේ ව්‍යාප්තියත් සමඟ අවලෝකිතේශ්වර බෝධිසත්ව වන්දනාව ආරම්භ වී ව්‍යාප්ත වීමේ දී දක්නට ලැබුණු ලක්ෂණ කිහිපයකි. එනම්,

1. ලෞකික ලෝකෝත්තර දෙඅංශයෙහි ම ගැලවුම්කරුවකු ලෙස පෙනී සිටීම.
2. ඒ ඒ අවස්ථානුකූල ව විවිධ ස්වරූප ගැනීමේ හැකියාව.
3. ඉතා සරල ආමන්ත්‍රණයකින් වුවද පිහිට ලබා ගැනීමේ හැකියාව.
4. එදිනෙදා පොදු හෝ පෞද්ගලික ප්‍රශ්නවල දී මානසික සුවයක් ලබා ගැනීමට හැකි වීම.
5. ඒ ඒ දේශයට ගැලපෙන අයුරින් වන්දනය කිරීමේ හැකියාව.[33]

මෙම ලක්ෂණ නිසා ජනතාව අතර ඉතා ජනප්‍රියත්වයට අවලෝකිතේශ්වර පත් විය. මෙහි ප්‍රතිඵලයක් ලෙස මෙම බෝධිසත්වයන්ගේ චිත්‍ර, ප්‍රතිමා නිර්මාණ කිරීමට ද කලාකරුවෝ

උත්සාහ දැරූහ. එහි දී මහායානිකයෝ අවලෝකිතේශ්වර බෝසතුන්ගේ රූප ස්වභාවය මගින් මහායානික අදහස් ක්‍රියාවට නැංවීමට උත්සාහ දැරූහ.

මේ අයුරින් ආරම්භ වූ මෙම බෝධිසත්ව සංකල්පය ලාංකීය හර පද්ධතිය තුළට ප්‍රවිෂ්ට වූයේ කෙසේ ද යන්න අවබෝධකර ගත යුතුය. ලක්දිවට මහායාන අදහස් බලපාන්නට වූ විට අවලෝකිතේශ්වර ඇදහිල්ල ද පැතිර ගියේ ය.[34] ක්‍රි. ව. හත් වන ශතවර්ෂය වන විට බොහෝ බෞද්ධ රටවල් අවලෝකිතේශ්වර අදහස ලද බැව් ෆාහියන්[35] හා හියුංසියැන්ගේ වාර්තාවලින් පෙනේ. මෙරට අවලෝකිතේශ්වර ඇදහිල්ල පිළිබඳ ව අධ්‍යයනය කළ ආචාර්ය ජේ. සී. හෝල්ට් දක්වන්නේ යටත් පිරිසෙයින් ක්‍රි.ව. 7 - 8 වැනි ශතවර්ෂවලට අයත් යැයි සැලකෙන තිරියාය අවලෝකිතේශ්වර ප්‍රතිමාවේ පටන් ඉදිරියට මෙම ඇදහිල්ල විකාශය වී ඇති අන්දමයි.[36]

වර්තමාන ලාංකීය ආගමික සංස්කෘතිය දෙස විමසිලිමත් වීමේ දී එය ලෝකයේ ඕනෑම සංස්කෘතියක් මෙන් බහුරූපී වේ. ලංකා සමාජය බහුරූපි වීම සඳහා ඉවහල් වූ හේතු අතර ප්‍රධාන වන්නේ ස්වාභාවික පිහිටීමයි. දකුණු ඉන්දියාවට ආසන්න ව පිහිටා ඇති දිවයින දූරාතීතයේ සිට ම සමුද්‍රාසන්න වෙළඳ යුද්ධෝපාය මධ්‍යස්ථානයක් ලෙස ක්‍රියාත්මක වී ඇත. මෙ නිසා ලංකාව අන්තර් සංස්කෘතික ස්පර්ශයට සහ සංස්කෘතික අනුකලනයට තෝතැන්නක් ව පැවත ඇත.

එකී සංක්‍රමණ තුළින් භාරතයේ පැවති දේශපාලන ආර්ථික හා සංස්කෘතික මතවාද ද පැමිණි බව කිව හැකිය. දක්ෂිණ භාරතීය සම්භාව්‍ය සංස්කෘතිය හා බැඳුණු ප්‍රධාන ආයතන සමඟ මෙන් ම භාරතයේ හා අග්නිදිග ආසියාතික රටවල විවිධ ආගමික හා දේශාටන මධ්‍යස්ථාන සමඟ පැවති සබඳතා, ඒ කාලයේ ලාංකීය ආගමික පරිසරය තුළ පැවති නම්‍යශීලි භාවය ආදි හේතු නිසා ද

මෙසේ විවිධ ආගමික සංකල්ප මෙම සංස්කෘතියට සංකලනය වන්නට ඇත. එලෙස සිදු වූ ආගමික සංකලනයේ ප්‍රතිඵලයක් ලෙස වර්තමානය දක්වා බෞද්ධ සම්ප්‍රදායේ පවතින හින්දු ආගමික සංකල්ප ජන සමාජයට කාවැදී සමාජගත විය. විවිධ හේතු සාධක රැසක් මත මහායාන බෞද්ධ සම්ප්‍රදායේ සුවිශේෂී ඇදහිම් ක්‍රමයක් වූ අවලෝකිතේශ්වර බෝධිසත්ව වන්දනයට ප්‍රවේශ වූ ආකාරයක් දක්නට බෝධිසත්ව වන්දනයට ප්‍රධාන තැනක් ලබාදීම මහායානයේ මෙන් ම හීනයානයේ ද දක්නට ලැබෙන ලක්ෂණයකි.[37] භාරතීය සංක්‍රමණ ඇසුරෙන් ලංකාවට ලැබූ බෝධිසත්ව වන්දනය ලක්දිව අනුරාධපුර යුගයේ සිට ම ප්‍රචලිත ව පැවති බව පෙනේ.[38] මහායාන මූර්ති ශිල්පයේ බලපෑම ලක්දිවට පැමිණියේ දැයි ස්ථිර ව හඳුනාගැනීමට අපහසු වුව ද අනුරාධපුර මුල් අවධියේ සිට ම මහායාන මූර්ති පවතින්නට ඇති බව මහාචාර්ය සෙනරත් පරණවිතාන මහතාගේ අදහස වේ. මේ ඇසුරෙන් ලක්දිව අනුරපුර යුගයේ අවසාන භාගය වන විට අවලෝකිතේශ්වර බෝධිසත්ව වන්දනය මෙරට ආරක්ෂිත ව පැවති බව සය වන මිහිඳු රජුගේ මිහින්තලා පුවරු ලිපියේ සඳහන් "ලක්දිව නොබෝසත්හු රජ නොවෙම්යැයි"[39] යන පාඨයෙන් සනාථ වේ. භාරතීය සංස්කෘතික දායාදයක් ලෙස බෝධිසත්ව වන්දනය අපට ලැබුණේ යැයි විශ්වාස කළ ද බෞද්ධ බෝධිසත්ව වන්දනය ලෝකයට හඳුන්වා දෙන ලද්දේ මධ්‍ය ආසියානු බුදුදහම විසින් යැයි පිළිගැනීමක් ද වේ.[40] නමුත් දැනට පිළිගත් මතය වී ඇත්තේ භාරතීය සංස්කෘතික අභාසයක් ලෙස මෙරටට ලැබෙන බෝධිසත්ව වන්දනය පසුව ලාංකික සමාජය තුළ ස්ථාපිත වූ බවයි.

මේ අයුරින් මහායාන බුදුසමයත් සමඟ ලංකාවට පැමිණි බෝධිසත්වවරුන් අතර අවලෝකිතේශ්වර හා මංජු ශ්‍රී ප්‍රධාන තැනක් ගනිති. අවලෝකිතේශ්වර ඒ නමින් ප්‍රකට වූ නමුත් පසුකලක දී නාථ දෙවියන් වශයෙන් ද සමන්ත භද්‍ර දෙවියන් ලෙස ද ප්‍රකට විය.[41] මෙරට සංස්කෘතියට අලුතින් අන්තර්ගත වූ සංකල්පයක්

වුවද එමගින් බෞද්ධ ධර්ම විභාගයට අභියෝගයක් එල්ල වූ බවක් නොපෙනේ. අවලොකිතේශ්වර සංකල්පය භාරතීය ආභාසයක් ලෙස මෙරටට ලැබුණ ද එය ථෙරවාදයේ ඉගැන්වීම් තුළ එහි ප්‍රායෝගික බව වඩාත් පුළුල් විය. තවද මෙම සංකල්පය ශ්‍රී ලාංකික සංස්කෘතියෙන් පරිබාහිර ව උපත ලබා කාලයත් සමඟ ලාංකීය සංස්කෘතියට උකහාගෙන ඇත. ඉන් සනාථ වන්නේ ශ්‍රී ලාංකික සංස්කෘතියේ පවත්නා විවිධ ලක්ෂණ වැළඳ ගැනීමේ නැඹුරුව ය.[42]

පරිබාහිර සංස්කෘතියකින් උකහාගත්නා සංස්කෘතිකාංග තම අනන්‍යතාවට අනුකූලවන පරිදි සකස් කර ගැනීමට ශ්‍රී ලාංකිකයන්ට පවත්නා සහජ දක්ෂතාව නිසා ම මෙම බෝධිසත්ව සංකල්පය ද ථෙරවාදී දහම තුළට උකහා ගනිමින් ශ්‍රී ලාංකීය සංස්කෘතිය තුළ එහි පැවැත්ම ස්ථිර කරගත් බව පෙනේ. අවලෝකිතේශ්වර සංකල්පය සිංහල බෞද්ධ සමාජයට හා දේශපාලන සංකල්ප පද්ධතිය තුළට අන්තර්ග්‍රහණය වීම සිදු වූයේ 13 වන හෝ 14 වන සියවසේ දී බව සනාථ වේ.[43] එනමුත් ඊට පෙර සිට ම අවලෝකිතේශ්වර වන්දනය මෙරට පැවති බවට සාධක හමුවේ. තිරියායේ සඳහන් ,ගුරුවලෝකිතේශ්වර ඉති දූෂිතො බලවා, යන පාඨය [44] තුළින් ගම්‍ය වන්නේ යටත් පිරිසෙහි ක්‍රි.ව 7 වන ශතවර්ෂයේ දී වත් අවලෝකිතේශ්වර වන්දනය මෙරට ප්‍රචලිත ව පවතින්නට ඇති බවයි.[45]

ආගමික සංකල්පයක් ලෙස ආරම්භ වූ අවලෝකිතේශ්වර ඇදහිල්ල ජන සමාජය තුළ ස්ථාපිත වීමට දේශපාලන සහයෝගය ද හේතු විය. බෝධිසත්ව සංකල්පය හා මෙරට දේශාපාලන සංස්කෘතිය සියුම් විග්‍රහයකට භාජනය කිරීමේ දී පැහැදිලි වන අදහසක් වන්නේ මහායාන බෝධිසත්වයකු හා තන්ත්‍රයානීය දෙවිවරයකු ලෙස අවලෝකිතේශ්වර සංකල්පය වර්ධනය වීමට පෙර ථෙරවාදය තුළ බෝධිසත්ව සංකල්පය දියුණු වෙමින් පැවති බවයි. සිංහල බෞද්ධ සමාජය තුළ බෝධිසත්ව සංකල්පය ව්‍යාප්ත වීමට බලපෑ කරුණු තුනක් ඇත.

1. බුදුවීමට පෙර සිදුහත් චරිතය ජාතක කථාවල දැක්වෙන ගෞතම බුදුන් වහන්සේ සම්බන්ධ බෝධිසත්ව කථා.
2. අනාගතයේ බුදුවන මෛත්‍රී බුදුන් හා සම්බන්ධ බෝධිසත්ව චරිතය.
3. ධාර්මික රජෙකු නිවන් මඟට පිළිපන් බෝධිසත්වයකු වෙතැයි යන සිංහල බෞද්ධ සංකල්පය යනාදී වශයෙනි."[46]

ඉහත කරුණු දෙස අවධානය යොමු කිරීමේ දී අවබෝධ වන්නේ පූර්ව මධ්‍යකාලීන අවධියේ සිට ලාංකීය චින්තනය තුළ අවලෝකිතේශ්වර වන්දනය වර්ධනය වෙමින් පැවති බවයි. තව ද මෙම ඇදහීම පැවිදි සමාජය පමණක් නොව ගිහි සමාජය තුළ ද ප්‍රචලිත වීම කැපී පෙනේ. එලෙස වර්ධනය වූ බෝධිසත්ව සංකල්පය පූර්ව මධ්‍යකාලීන ශ්‍රී ලාංකික බැතිමතුන් ආගම කෙරෙහි පොළඹවන මානසික බලපෑමක් කරන්නට ඇති බවට අනුමාන කළ හැකිය. මෙම හේතු නිසා අවලෝකිතේශ්වර ඇදහීම මගින් බුද්ධත්වය හා සැදැහැවත් පිරිස් පිළිබඳ ජනප්‍රිය සංකල්පය ඇති වී ප්‍රජා බලය හා ආධ්‍යාත්මික බලය කෙරෙහි පැවති ඉඩකඩ පුළුල් විය. තවද ශ්‍රී ලාංකිකයන් අවලෝකිතේශ්වර වන්දනය ප්‍රධාන අරමුණු දෙකක් පෙරදැරිව සිදු කර ඇත. එනම් ලෝකෝත්තර සුවය හා ලෞකික අවශ්‍යතා ඉටුකර ගැනීමයි.

"නූතන සංකීර්ණ සමාජයේ ජීවත් වන අපට මුහුණ දීමට සිදුවී තිබෙන ගැටලුවලට හා අවශ්‍යතාවන්ට අදාළ පිළිතුරු සැම විට ම ධර්මානුකූල ඒවා නොවීමට ඉඩ ඇත."[47] මේ නිසා ප්‍රායෝගික වශයෙන් ධර්මිෂ්ඨ නොවන්නා වූ ඇතැම් කාර්ය සාධනයට බෝධිසත්ව ගුණෝපේත බෝසත් දෙවිවරුන්ගේ සහය නොපතා, ලෞකික නැඹුරුවක් ඇති සැඩපරුෂ දෙවි දේවතාවුන්ගේ සහය පැතීමක් දක්නට ලැබේ. ඒ අනුව එයට කෘතගුණ දැක්වීම උදෙසා ද අවලෝකිතේශ්වර වන්දනයට මොවුන් යෙදවූ බෝසත් දෙවිවරුන්ගේ සහාය නොපතා ලෞකික නැඹුරුවක් ඇති දෙවි දේවතාවුන්ගේ සහාය පැතීමක් දක්නට ලැබේ. මේ අනුව ලාංකීය

අවලෝකිතේශ්වර බැතිමතුන් එම බෝධිසත්වයන්ට වන්දනා කිරීම තුළින් දුක් නිවා ලෝකයේ ධර්මය ස්ථාපිත කිරීමත්, බුද්ධ ධර්මය යන දෙක මෙලොව තහවුරු කිරීමත් ප්‍රාර්ථනා කළ බව දක්නට ලැබේ. එසේ ම තවත් විශ්වාසයක් වූයේ ධර්මය දුර්වලව පැවති සිංහල රාජධානියේ සෑම ප්‍රදේශයක ම ත්‍රිවිධ රත්නය ස්ථාපිත කිරීමට හැකි වූයේ අවලෝකිතේශ්වර මැදිහත් වීමෙන් ඒ බව පෙනේ. තව ද මහායානයට අනුව අවලෝකිතේශ්වර සම්භෝග කාය වශයෙන් ලොව අවලෝකනය කර සසරින් මිදීමට අපේක්ෂා කරන අයට පිහිට වේ. එබැවින් සිංහලයන් අවලෝකිතේශ්වර වන්දනාමාන කිරීම තුළින් සසරින් මිදීමට ඔහුගේ උපකාරය අපේක්ෂා කර ඇත. මේ හේතු නිසා ම ක්‍රි.ව 8 - 10 වැනි සියවස් කාලයේදී අනුරාධපුර අගනුවර සමහර විහාරස්ථානවල අවලෝකිතේශ්වරයන් පුද පූජා කරනු ලැබූ අතර ඔහු හා සම්බන්ධ මහායාන විශ්වාසය සේම විමුක්ති මාර්ගය ද ප්‍රචලිතව පැවති බව පෙනේ.

කෙසේ නමුදු ඉහත සමස්තය ගෙන බලන විට අවලෝකිතේශ්වර බෝධිසත්වයන් සුවිශේෂී වනුයේ උන්වහන්සේ මහායානයේ එන ලෞකික, ලෝකෝත්තර යන අංශ දෙකට ම පවතින සම්බන්ධතාව නිසාය. එසේ ම උන්වහන්සේ සිංහල සංස්කෘතියට ඇතුළත් වන්නේ ද මෙම ඓතිහාසික වැදගත්කම නිසාය. ඔහු සතුව පැවති ලෞකික බලය නිසා ම අවලෝකිතේශ්වර නාථ දෙවි ලෙස සලකා ජනතාව විසින් පුද සත්කාර කළ බව කිව හැකිය.

<u>ආන්තික සටහන්</u>

1 ජාතක අටුවා ගැටපදය , සංස්. ඩී.බී. ජයතිලක පිටු. 18.

2 ලක්දිව මහායාන අදහස්. පිටු. 211.

3 වනරතන හිමි කඹුරුපිටියේ, ,ශ්‍රී ලංකාවේ බෝධිසත්ව සංකල්පය, නව සංස්කෘති , කලාප 1, සංස්, අමරදාස ගුණවර්ධන, හැරල්ඩ් පීරිස්, සැලසුම් ක්‍රියාත්මක කිරීමේ අමාත්‍යාංශය, කොළඹ, 1986. පිටු'1.

4 වික්‍රමගේ, චන්ද්‍ර, ශ්‍රී ලංකාවේ බුද්ධ ප්‍රතිමා කලාව, එස්. ගොඩගේ හා සමාගම,

කොළඹ, 2006, පිටු. 58.

5 වනරතන හිමි කඹුරුපිටියේ, ශ්‍රී ලංකාවේ බෝධිසත්ව සංකල්පය, නව සංස්කෘති, සංස්. අමරදාස ගුණවර්ධන, පිටු. 1.

6 සිරිසේන, විතානගේ, ,බෝධිසත්ව සංකල්පය මහායානය හා ථෙරවාදය,, සම්භාෂා, 4 කලාපය සංස්. වෙදගෙදර විනීත, අධ්‍යාපන හා උසස් අධ්‍යාපන අමාත්‍යාංශයේ පිරිවෙන් ශාඛාව, කොළඹ, 1992, පිටු, 96.

7 ධම්මතිලක හිමි, පැලැන්වත්තේ, ශ්‍රී ලංකාවේ බෝධිසත්ව සංකල්පය, ඇස්. ගොඩගේ සහ සහෝදරයෝ, කොළඹ , 2008, පිටු 40.

8 එම, පිටු 96.

9 දීඝනිකාය, බුද්ධජයන්ති සංස්කරණය. III කාණ්ඩය, කොළඹ, 1972, පිටු. 130.

10 වනරතන හිමි කඹුරුපිටියේ, ,ශ්‍රී ලංකාවේ බෝධිසත්ව සංකල්පය,, නව සංස්කෘති, කලාප 1, සංස්, අමරදාස ගුණවර්ධන, හැරල්ඩ්පීරිස්, ශ්‍රී ලංකාවේ බෝධිසත්ව සංකල්පය. පිටු. 41.

11 වරාවැව පී.බී. සද්ධර්මපුණ්ඩරීක සූත්‍රය, ශාක්‍යමුනි සහ නිව්රෙන්, ඩිනේෂ් උකුවෙල ග්‍රැෆික්ස්, මහනුවර, 2004, පිටු. 185.

12 සාසනරතන හිමි, මොරටුවේ, ලක්දිව මහායාන අදහස්, පිටු. 239.

13 මුණසිංහ. එම්.ඒ. සී. ,අවලොකිතේශ්වර බෝධිසත්ව වන්දනාව,. සම්මුති II, සංස්. උණුවතුර බුබුලේ මහින්ද හිමි සහ වෙනත් අය, දීපන ඕප්සිට් ප්‍රින්ටර්ස්, ගම්පහ, 2002, පිටු. 154.

14 Bahattacliarya , B. The Indian Buddhist Iconography, Cosmo Publication , New Delhi, 1985. P. 32-45.

15 කුමාරජීව, සද්ධර්ම පුණ්ඩරීක සූත්‍රය. පරි. ගුණපාල ධර්මසිරි, කතෘ ප්‍රකාශනයකි, 2000, පිටු. 315.

16 සාසනරතන හිමි, මොරටුවේ, ලක්දිව මහායාන අදහස්, පිටු. 243.

17 Paranavithana, S. "Upulvan Shrine at Devundara" , Journal of the Royal Asitic Society , Vol .XXXVIII, 1948. p. 59.

18 සාසනරතන හිමි, මොරටුවේ, ලක්දිව මහායාන අදහස් , පිටු. 243.

19 වා බෞද්ධ රාජධානි පිළිබඳ තොරතුරු නම් වූ ෆාහියන්ගේ දේශාටන වාර්තාව , පරි. බලගල්ලේ විමලබුද්ධි හිමි, ඇම්. ඩී. ගුණසේන සහ සමාගම, කොළඹ, 1958, පිටු. 62-147.

20 සුමනසිරි හිමි, ගල්ලැල්ලේ, අවලෝකිතේශ්වර බෝධිසත්ව ප්‍රණාම, කරුණාරත්න හා පුත්‍රයෝ, මහනුවර , 2002, පිටු. 2.

21 මුණසිංහ එම්. ඒ. සී. අවලෝකිතේශ්වර බෝධිසත්ව වන්දනාව, පිටු. 154.

22 ලගමුව, ඒ. ශ්‍රී ලංකාවේ බෞද්ධ ප්‍රතිමා ලක්ෂණ, පිටු. 24.

23 සාසනරතන හිමි, මොරටුවේ, ලක්දිව මහායාන අදහස්, පිටු. 206.

24 Winternitz, Some Problems of Indian Literature, Delhi, 1925. p. 38.

25 Encyclopeadia of Buddhism, Vol.II. P. 409.

26 Ibid. p. 410.

27 මුණසිංහ, එච්.ඒ.සී. අවලෝකිතේශ්වර බෝධිසත්ව වන්දනාව, පිටු. 160.

28 සාසනරතන හිමි, මොරටුවේ,ලක්දිව මහායාන අදහස්, පිටු. 221.

29 බෞද්ධ රාජධානි පිළිබඳ තොරතුරු නම් වූ ඵාහියන්ගේ දේශාටන වාර්තාව, පිටු. 64.

30 Paranavithana, S. The Ceylon Government Archaeological Department, Colombo, 1953. p. 59.

31 සාසනරතන හිමි, මොරටුවේ,ලක්දිව මහායාන අදහස්, පිටු. 243.

32 මුණසිංහ, එම්. ඒ.සී. අවලෝකිතේශ්වර බෝධිසත්ව වන්දනාව, පිටු. 162 .

33 වික්‍රමගේ, චන්ද්‍රා, ශ්‍රී ලංකාවේ බෝධිසත්ව සංකල්පය, සංස්කෘතික කටයුතු දෙපාර්තමේන්තුව, කොළඹ, 1996, පිටු. 05.

34 බෞද්ධ රාජධානි පිළිබඳ තොරතුරු නම් වූ ෆාහියන්ගේ දේශාටන වාර්තාව, පරි. බලගල්ලේ විමලබුද්ධි. පිටු. 146 - 147.

35 චීන තෙරුන්ගේ ගමන් විස්තරය හා හියුංසියැං භ්‍රමණ වෘත්තාන්තය, පරි, පොල්වත්තේ බුද්ධදත්ත හිමි, ආනන්ද පොත් සමාගම, 1961, පිටු. 277 - 329.

36 ලියනගමගේ, අමරදාස හා ගුණවර්ධන, රණවීර, අනුරාධපුර යුගය, විද්‍යාලංකාර විශ්වවිද්‍යාලය. කැලණිය, 1965,පිටු. 112- 137.

37 Dahian. D.G. Mahayana Buddhist Sculpture of Ceylon, Culcuta , 1994. p. 34.

38 Mudiyanse. N. Mahayana Monuments in Ceylon. Gunasiri, Colombo, 1976, p, 29.

39 E. Z . Vol. I p. 218.

40 සාසනරතන හිමි, මොරටුවේ, ලක්දිව මහායාන අදහස්, පිටු. 242.

41 හොල්ට්, ජොන්, ක්ලිෆර්ඩ්.මකුට මුණිධාරී අවලෝකිතේශ්වර නාථ ලංකා පුරාණය, පිටු. 18.

42 එම , පිටු. 20.

43 පරණවිතාන, සෙනරත් , ලංකාවේ මහායානවාදය, පිටු. 189.

44 E. Z. Vol. IV. P. 158- 160.

45 හොල්ට්, ජොන්, ක්ලිෆර්ඩ්.මකුට මුනිධාරී අවලෝකිතේශ්වර නාථ ලංකා පුරාණය, පිටු. 74.

46 චනරතන හිමි, කුඹුරුපිටියේ, "අවලෝකිතේශ්වර බෝසතුන්", නව සංස්කෘති, කලාප 1, සංස්කෘතික දෙපාර්තමේන්තුව, 1986. පිටු. 11.

47 හොල්ට්, ජොන්, ක්ලිෆර්ඩ්.මකුට මුනිධාරී අවලෝකිතේශ්වර නාථ ලංකා පුරාණය, පිටු. 74.

මායාවක් මෙන් පවතින විඤ්ඤාණයෙහි සැබෑ ස්වභාවය

ගෞරව ශාස්ත්‍රවේදී මනම්පිටියේ සාරදතිලක හිමි

බුදුදහම වූ කලී මනස හෙවත් විඤ්ඤාණය මුල් කොට ගත් යථාර්ථවාදී වූ දර්ශනයෙකි. ලොව ජීවත් වන සියලු ජීවීන් අතර මිනිසාට ලැබෙනුයේ සුවිශේෂී ස්ථානයෙකි. එනම් පුද්ගල මනස ඉතා උසස් "මනස්ස උස්සන්නතාය මනුස්සා"[1] බැවිනි. බුදු දහම තරම් විඤ්ඤාණය පිළිබඳ අවධානයක් යොමු කොට ඇති අන් කිසිදු දහමක් ලොව දක්නට නොමැත. පෙළෙහි විඤ්ඤාණය යන්නට අර්ථ කථනය කරනුයේ "විජානාති විජානාති ඛො ආවුසො තස්මා විඤ්ඤාණන්ති වුච්චති"[2] යනුවෙනි. අරමුණු විජානනය කරනුයේ විඤ්ඤාණය යි.

විශේෂයෙන් මනස විවරණය කිරීමේ දී බෞද්ධ දර්ශනය තුළ බොහෝ තැන්හි වචනත්‍රයක් භාවිත කොට ඇති බැව් දක්නට ලැබේ. එනම් චිත්ත, මන, විඤ්ඤාණ යනුවෙනි. මෙම වචනත්‍රය වත්මනෙහි බොහෝ විද්වතුන්ගේ අවධානය යොමුව පවතින්නෙකි. එනම් වචනත්‍රය තුළින් එකම අරුතක් ප්‍රකාශවන්නේ ද නැතහොත් වචනත්‍රයට වෙන වෙනම අරුත් දනවන්නේ ද යනුයි. මේ බැව් මනාව ප්‍රත්‍යක්ෂ වන ප්‍රකට බුද්ධ භාෂිතය වශයෙන් ගැනෙනුයේ 'අස්සුතවන්තු' සූත්‍රයේ අන්තර්ගත පාඨය යි.[3] එනම් "සිත මනස විඤ්ඤාණය කියනු ලබන යමක් වේද එයින් රැයෙහි ද දවාලෙහි ද අනෙකක්ම උපදී අනෙකක්ම නිරුද්ධ වේ" යනුයි. ආත්මවාදී ව ගත හැකි විඤ්ඤාණයක් නොමැති බව මෙමගින් අවධාරණය කරනු ඇත. මෙහි දී ඍජුවම වචනත්‍රය තුළින් එකම අරුතක් ගම්‍ය වන බව පැහැදිලිය. මෙම අරුතම කේවඩ්ඪ සූත්‍රයෙහිද පැහැදිලි කරයි.[4]

හුදෙක් විඤ්ඤාණය යනු ඇති වී නැසෙන සුළු ස්වභාවයෙන් යුතු වේ. ඇතැම් දාර්ශනිකයන් විඤ්ඤාණය ආත්මය වශයෙන්

සංස්: ගලගම කරුණාකර හිමි, සූරියවැවේ සුගතසිරි හිමි, ''චරණ'' හත්වන කලාපය, භික්ෂු සංගමය, ශ්‍රී ජයවර්ධනපුර විශ්වවිද්‍යාලය. ගංගොඩවිල, 2015

සලකා කටයුතු කළහ. එවැන්නක් බුදු දහම පෙන්වා නොදෙයි. ඇතැම් බමුණන් ශාස්වත ආත්මය යනුවෙන් හඳුනාගන්නට විය. මෙහි දී සංයුත්ත නිකායේ මහා වග්ගය තුළ පෙන්වා දෙන්නේ විඤ්ඤාණයට නිත්‍ය නොවන ශාස්වත ආත්මය යැයි අදහස් කරනවාට වඩා කයට ආත්මය යැයි ව්‍යවහාර කිරීම වඩා යෝග්‍ය බවයි. එනම් විඤ්ඤාණයට වඩා කය කාලයක් පවතින බව පෙනෙන නිසාවෙනි.

එකල සිටි භික්ෂූන් පවා විඤ්ඤාණය යන්නට වැරදි ලෙස අර්ථ කථනය කොට ඇති බැව් මහා තණ්හාසංඛය සූත්‍රයෙන් අනාවරණය වේ.[5] සාති නම් භික්ෂුවක් විඤ්ඤාණය පිළිබඳ අදහස් ඉදිරිපත් කිරීමේ දී උන්වහන්සේගේ පිළිගැනීම අනුව විඤ්ඤාණය නොවෙනස්ව පවතින එකක් යනුවෙනි. එසේම නොකැඩී දිගින් දිගටම මතු භවය දක්වා ක්‍රියාත්මක වන බවයි. මෙම මතයේ දී බුදුරජාණන් වහන්සේ දැඩි සේ දෝෂ දර්ශනයට ලක් කොට විශේෂයෙන් ප්‍රත්‍යන්ගෙන් පරිබාහිර වූ අභේද්‍ය වූ අවිනාශ වූ විඤ්ඤාණයක් පිළිබඳ තමන් වහන්සේ කිසිදු අවස්ථාවක දේශනා කොට නැතැයි වදාළ සේක. එසේනම් විඤ්ඤාණය යනු නිත්‍ය පදාර්ථයක් නොවන බව දේශනා කරයි. "යමෙක් කථා කරන්නේ ද විඳින්නේ ද හොඳ නරක කර්ම විපාක විඳින්නේ ද ඒ එකම අයුරින් පවත්නා විඤ්ඤාණයෙන් නොවේ." එහි කැඩී විනාශ වීම් ස්වභාවයෙන් යුක්ත වේ. එසේම විඤ්ඤාණයේ ඇති සුවිශේෂී බව නම් අනෙක් සඉන්ද්‍රිය මඟින් ලබා ගන්නා වූ අරමුණු විජානනය කිරීමයි. මෙහිදී චක්ඛු, සොත,ඝාණ, ජිව්හා, කාය, මන යන ද්වාර මගින් ගන්නා වූ රූප, ශබ්ද, ගන්ධ, රස, පොට්ඨබ්බ, ධම්ම යන අරමුණු සමඟ මුසු වීම දැනගනු ලබන්නේ විඤ්ඤාණය විසිනි. ඒ අනුව තව දුරටත් විස්තර කිරීමේ දී ඇසත් රූපයත් නිසා චක්ඛු විඤ්ඤාණය උපදී.[6] මේ ආදි වශයෙන් මධුපිණ්ඩික සූත්‍රයේ

චකඛු ධාතු	රූප ධාතු	චක්ඛු විඤ්ඤාණය
සෝත ධාතු	සද්ද ධාතු	සෝත විඤ්ඤාණය

ඝාණ ධාතු	ගන්ධ ධාතු	ඝාණ විඤ්ඤාණය
ජිව්හා ධාතු	රස ධාතු	ජිව්හා විඤ්ඤාණය
කාය ධාතු	පොට්ඨබ්බ ධාතු	කාය විඤ්ඤාණය
මන ධාතු	ධම්ම ධාතු	මන විඤ්ඤාණය

යනුවෙන් සයාකාර වූ විඤ්ඤාණයෝ පෙන්වා දෙන්නේ වෙයි. එසේනම් පවත්නේ එකම විඤ්ඤාණයක් නොවන බවු. ප්‍රත්‍යක්ෂ වේ. එසේනම් විඤ්ඤාණය සයාකාර වූයේ කුමන හේතුවක් නිසාද යන්නට ඉහතින් පෙන්වා දී ඇත. රූප ශබ්දා දී ප්‍රත්‍යයන් ඇසුරු කොට ගනිමින් එම අරමුණුම පාදක කොට ගනිමින් පහළ වන විඤ්ඤාණය ඒ ඒ අරමුණු ගත් ඉන්ද්‍රියේ නාමයෙන් හඳුන්වනු ලබයි. උක්ත න්‍යායික තත්ත්වයට අනුව විඤ්ඤාණයේ සමුදය සහ නිරෝධය සිදුවන බව පැහැදිලි වේ. එම විඤ්ඤාණයෙහි පවත්නා කාලය සහ බිඳෙන කාලය පිළිබඳ මෙහි දී අවබෝධ කර ගත යුතු. මෙම ත්‍රෛකාලයම ප්‍රමාණයෙන් සම වේ. එකිනෙකට වෙනසක් නොවන බව විඤ්ඤාණ පරමාර්ථයන්ගේ ස්වභාවයයි. මෙහිදී හටගන්නා අරමුණක ස්වභාවය නම

උප්පාද (ඉපදීම)
ඨිති (පවත්නා කාලය)
භංග (අවසානය)

යනුවෙන් පෙන්වා දිය හැක. මේ තුන් කාලය අරමුණු කොට එක් චිත්තක්ෂණයක් යනුවෙන් පෙන්වා දී ඇත. චිත්තක්ෂණය යනු ඉතා සුළු කාලයෙකි. මෙහි දී එකම ක්ෂණයක දී චිත්තක්ෂණ දෙකක් නූපදී. එක් සිතක් උප්පාදනය වී අභාවයට පත්වීමෙන් පසුව අනෙක් සිත උපදී. චිත්තයේ පවතින වේගවත් බව පෘථග්ජනයාට අවබෝධ නොවන තරම්ය. සාමාන්‍යයෙන් ඉතාම කෙටි කාලය අප විසින් හඳුනාගන්නේ ඇස පිය හෙළන මොහොත සහ අසුරක් ගැසීමට ගත වන්නා වූ කාලයයි. එනමුදු චිත්තයක ජීවත් වන හෙවත් පවතින කාලය ඇස පිය හෙළන කාලයෙන් කෝටි ලක්ෂ ගණනකින්

කොටසක් තරම් වන බව සදහන් වේ.[1] මේ අයුරින් චිත්තයේ තුන් කාලය පිළිබඳ පශ්චාත්කාලීන ආභිධම්මිකයන් විසින් ධර්මානුනුකූලව අදහස් ඉදිරිපත් කොට ඇත.

ඒ අනුව ආභිධම්මිකයෝ විසින් පෙන්වා දෙන්නේ "විඤ්ඤාණෙන වා රූපං දස්සනං නත්ථි..." ඇසින් පමණක් හෝ විඤ්ඤාණයෙන් පමණක් රූපා දී බාහිර වස්තු ප්‍රභාණය කළ නොහැකි බවයි. අනෙක් ඉන්ද්‍රියන්ද පවත්නේ එම න්‍යාය මුල් කොට ගනිමිනි. එනම් මෙහි දී බාහිර වස්තුවේ දැනීම සිදුකරනුයේ චක්ඛු විඤ්ඤාණය තුළිණි. ඒ අනුව ඉහත සදහන් කරන ලද ප්‍රස්තුතය ප්‍රත්‍යක්ෂ වන බව පැහැදිලි වෙයි.

විඤ්ඤාණයේ පවතින ලක්ෂණ වශයෙන් ඉහත සදහන් කළ විජානන ලක්ෂණය මෙන්ම පුනර්භවය විෂයෙහි විඤ්ඤාණයේ පවතින සම්බන්ධතාවය ද සුවිශේෂී වූවකි. හුදෙක් සංයෝජන ධර්මයන්ගේ ආදීනව නොදකින පුද්ගලයා විෂයෙහි වූ විඤ්ඤාණය භවයෙන් භවයට හටගැනීම සහ නිරුද්ධ වීම සිදුවෙයි. විඤ්ඤාණයේ ස්වභාවය නම් නාම රූප ධර්මයන්ගෙන් තොරව විඤ්ඤාණය හට නොගන්නා බවයි.සත්ත්වයාගේ හටගැනීම විෂයෙහි ද සාධක තුනක් පවතින බව පෙන්වා දෙයි.

මව්පියන්ගේ එකතුවීම ,
මව සෘතු වී සිටීම
ගන්ධබ්බයාගේ පැමිණීම[2]

මෙහි දී සදහන් මුල් කාරණා ද්විත්වය පමණක් වෛද්‍ය විද්‍යාවේ කතා කළ ද ථේරවාදී දර්ශනය අනුව ජීවියා හටගැනෙනුයේ ගන්ධබ්බයාගේ පැමිණීමත් සමග ය. එනම් විඤ්ඤාණයේ පැමිණීම වේ. මේ කරුණ ම අස්සුතවන්තු සූත්‍රය තුළ ද මනාව පෙන්වා දෙන්නේ වෙයි. මෙහි දී විඤ්ඤාණයෙන් තොර කයක් වේ නම් ඒ තුළ ඇත්තේ හිස් බවකි. සොහොනක දැවී ගිය දර

කඩකට සම වේ.[10] ඒ අනුව භවයෙන් භවයට ගමන් කරනුයේ විඤ්ඤාණයයි. බුදුරජාණන් වහන්සේ ආනන්ද හිමිගෙන් අසා සිටිනුයේ

"ආනන්දය, විඤ්ඤාණය ද නාමරූපයෙහි පිහිට නොලබන්නේ නම් මතු ජාති ජරා මරණ දුක් රැසේ හටගැන්ම පැනෙන්නේ ද ?"

'වහන්ස, මෙය නොවන්නේම ය.'

"ආනන්දය, එහෙයින් මේ නාමරූප යැයි යමක් ඇද්ද විඤ්ඤාණයට මෙයම හේතුව වේ. මෙයම නිධානය වේ. මෙයම සමුදය වේ. මෙයම ප්‍රත්‍යය වේ."[11]

මෙහි පවතින තව ද ලක්ෂණයක් නම් නිරුද්ධ වූ අවස්ථාවෙහි නැවත අනෙකක්ම අල්ලා ගන්නා බවයි. මේ අනුව විඤ්ඤාණයේ ගලා යාම අවසන් වනුයේ (නොවෙනස්ව ගලා යාමක් නොව) ක්ලේශ පරිහානියෙන් පසුවය.[12] ඒ සමගින් නාම රූප නිරෝධය ද වේ. මෙහි දී අවබෝධ කරගත යුතු කරුණ නම් විඤ්ඤාණය ද පඤ්චස්ඛන්ධය (නාම රූප) හා බැඳී පවතින බවයි.[13] පුද්ගලයාගේ සසර පැවැත්මට හේතුවන්නේ ද මෙම විඤ්ඤාණයයි. සියලු දුක් ඇතිවන්නේ විඤ්ඤාණය ප්‍රත්‍ය කරගැනීමෙන් බවත් එසේම විඤ්ඤාණය නැති වීම තුළින් එනම් නිර්වාණය පසක් කර ගැනීමෙන් සියලු දුක් ප්‍රහීණය වන බවත් මෙමගින් අනාවරණය වේ.[14] චුති චිත්තයේ නිරුද්ධ වීම සමඟින් පටිසන්ධි චිත්ත ස්වභාවය දක්වා වූ සම්බන්ධිකාරකයාද විඤ්ඤාණයයි.[15] මජ්ඣිම නිකායේ ආනෙඤ්ජ සප්පාය සූත්‍රයෙහි "සංවත්තනික විඤ්ඤාණය" යනුවෙන් එය පැහැදිලි කරන්නේ වෙයි. එලෙස නොකැඩෙන විඤ්ඤාණය පිළිබඳ සම්පසාදනිය සූත්‍රයෙහි "අබ්බොච්ඡින්න විඤ්ඤාණය" නමින් හඳුන්වන්නේ වෙයි.[16] ඒ බව නලකලාප සූත්‍රය තුළ මනාව පැහැදිලි කරන්නේ වෙයි. ඇතැම් විද්වතුන් ප්‍රකාශ කරනුයේ විඤ්ඤාණය විෂයෙහි එයට ම අයත් වූ ස්වතන්ත්‍ර

ස්වභාවයක් ඇතැයි යනුවෙනි. හුදෙක් එය බුදු දහම විසින් ප්‍රතික්ෂේප කරනු ලබයි. ඒ තුළ ද ඇත්තේ ප්‍රත්‍යසමුප්පන්න වූවක් පමණි.[17] එනම් හේතු ප්‍රත්‍යයන්ගෙන් හටගත් සියල්ලම නිරෝධය ස්වභාව කොට පවත්නා බව මෙහි දී සඳහන් කළ මනා ය.

බෞද්ධ දර්ශනයට අනුව වේදනාව හා සංඥාව විඤ්ඤාණය සමඟ යෙදෙන බව පෙන්වා දෙනු ලබයි. "යාවතාවුසො වෙදනා යාච සංඥා යං ච විඤ්ඤාණං ච ඉමෙ ධම්මා සංසට්ඨා නො විසංසට්ඨා" මේ අනුව ඕනම සංවේදන හා දැනීම් ක්‍රියාවලියක් විඤ්ඤාණයෙන් තොරව සිදු නොවන බව මෙමගින් ගම්‍ය වේ. දැනීම් ක්‍රියාවලිය කුමක් දැයි විග්‍රහ කිරීමේ දී පෙළෙහි විග්‍රහ කෙරෙනුයේ " දන්නේය දන්නේය යන යම් හේතුවක් වේ ද, එහෙයින් විඤ්ඤාණය යැයි කියනු ලැබේ. එසේනම් කුමක් දන්නේ ද යත් සුඛ වේදනාව ද දැන ගනී. දුක්ඛ වේදනාව ද දැන ගනී. අදුක්ඛම සුඛ වේදනාවද (උපෙක්ඛා) දැන ගනී. මෙසේ දන්නේය දන්නේය යන හේතුවෙන් විඤ්ඤාණය නම් වේ" යනුයි.[18] එසේම සංඥාව ද විඤ්ඤාණය මුල් කොට පවත්නේ වෙයි. විඤ්ඤාණය සංඥාවෙහි උපකාරය ලබා ගන්නේ වෙයි.[19] හුදෙක් සංඥාවේ උපකාරය මුල් කොට ගනිමින් විඤ්ඤාණය බැබළීමට පත් වේ. මේ අනුව බුදුසමය තුළ විඤ්ඤාණය මුල් කොට ගෙන ඇති දේශනාවෝ වශයෙන්

01. රූප, වේදනා, සඤ්ඤා, සංඛාර, විඤ්ඤාණ යන පඤ්චස්කන්ධයෙහි පස්වැන්නා වශයෙන් පෙන්වා දී තිබේ.
02. අටළොස් ධාතු අතර විඤ්ඤාණ ධාතු හයක් දක්නට ලැබේ. එනම් චක්ඛු විඤ්ඤාණ ධාතු, සෝත විඤ්ඤාණ ධාතු,ඝාණ විඤ්ඤාණ ධාතු, ජිව්හා විඤ්ඤාණ ධාතු, කාය විඤ්ඤාණ ධාතු, මනො විඤ්ඤාණ ධාතු යනුවෙන් යෙදී ඇත.
03. ෂඩ් ධාතූන් අතර විඤ්ඤාණ ධාතුව ද වේ. පඨවි, ආපෝ, තේජෝ, වායෝ, ආකාස විඤ්ඤාණ යනුවෙනි.
04. ආහාර සතරාකාර වශයෙන් කබලිංකාහාර, ඵස්සාහාර, මනෝසංචේතනාහාර, විඤ්ඤාණාහාර යනුයි. (සත්ත්වයාගේ

උප්පත්ති කාර්‍යය සිද්ධකරණ ක්‍රියා බීජය වූ මෙය සැරිසරණ විඤ්ඤාණයක් නොවන බව දත යුතු.)

05. පටිච්ච සමුප්පාද ධර්මයේ අංග දොළොසෙහි තෙවැන්න විඤ්ඤාණය වශයෙනි. අවිජ්ජා, සංඛාර, විඤ්ඤාණ, නාමරූප, සළායතන... ආදී වශයෙන් පෙන්වා දිය හැක.

විශේෂයෙන් අංගුත්තර නිකායේ දී පැහැදිලි කරන්නේ අන් ස්කන්ධ මෙන් විඤ්ඤාණයද අනිත්‍ය ස්වභාවයට පත් වන බවයි.[20] එහිදී විඤ්ඤාණය නොවෙනස් වන දෙයක් යනුවෙන් පෙන්වා දී නොමැත. මෙලෙස බුදුරජාණන් වහන්සේ විඤ්ඤාණය මුල් කොට ගනිමින් බොහෝ දේශනා සිදු කොට ඇත. ඒ අනුව විවිධ පුද්ගලයන් ස්වකීය අවබෝධයෙහි මට්ටම අනුව ඔවුනොවුන් විඤ්ඤාණය පිළිබඳ දෘෂ්ටිය ඇති කර ගනී. බුද්ධ කාලීනව පවා විඤ්ඤාණය පිළිබඳ ඇතැම් මිථ්‍යා අදහස් විපරීත ආකාරයෙන් චින්තනය කළ අවස්ථා දක ගත හැකි වේ. හුදෙක් විඤ්ඤාණය වශයෙන් දකිය යුත්තේ විඤ්ඤාණය ද හේතු ප්‍රත්‍යයන්ට අනුරූපව හටගෙන නිරුද්ධ වන ධර්මතාවයක් වශයෙනි. එමෙන්ම එය ප්‍රත්‍යසමුප්පන්න වූවක් යනුවෙනි.[21] නිරතුරු විඤ්ඤාණය අරමුණක් උපනිශ්‍රය කොට පහළ වේ. එම මොහොතේම නිරුද්ධ වේ. නිරුද්ධ වීමත් සමඟ එම අරමුණම හෝ වෙනත් අරමුණක් ගෙන නැවත පහළ වේ. එය විඤ්ඤාණයේ ස්වභාවය වන අතර දිගින් දිගටම පවත්නා එකම විඤ්ඤාණයක් නොමැති බව ද අවබෝධ කර ගත යුතු වේ. එනම් විඤ්ඤාණය විසින් ක්‍රියා මාත්‍රයක් සිදු කරන බව පැහැදිලි කරුණකි. එම ක්‍රියාවෝ මොනවා ද යන්නට ඉහතින් විස්තර කොට ඇත. ඒ අයුරින් විඤ්ඤාණය පිළිබඳ අවබෝධ කර ගැනීම යොග්‍ය වේ.

ඇතැම් අවස්ථාවක විඤ්ඤාණය පිළිබඳ දැඩි සේ අවධානය යොමු කිරීමේ දී අවබෝධ කළ හැක්කේ එහි කිසියම්ම වූ දෙයක් නොමති බවයි. එනම් ස්කන්ධ ධාතු ආයතනයන්හි ස්වභාවය

පෙන්වා දෙන සංයුක්ත නිකායේ සේලා සූත්‍රයට අනුව විඤ්ඤාණය යනු ද කිසිවක් කරන මම කියා කෙනෙකු නැති බවත් කිසිවක් නරන බාහිර කෙනෙකු නැති බවත් මෙහි දී කරන්නෙක් කරවන්නෙක් පුද්ගලයෙක් නොමැතිව හේතුන් නිසාම සමුදය වී හේතුන් නිසාම නිරුද්ධ වේ යනුයි. එසේම මොළිය එග්ගුණ සූත්‍රයේ දී මොළිය එග්ගුණ දිනෙක "විඤ්ඤාණය පුද්ගලයෙකු විසින් භාවිත කරනු ලබන්නේ ද" යනුවෙනි. එහි දී බුදුරජාණන් වහන්සේ දේශනා කරන්නේ "විඤ්ඤාණය පුද්ගලයෙකු විසින් භාවිත කරන්නේ යැයි මම නොකියමි. එසේ ඇසීම ද නුසුදුසු ය. විඤ්ඤාණය කුමට ප්‍රත්‍ය වේදැයි ඇසුවහොත් අවිද්‍යාවට ප්‍රත්‍ය වේ යැයි කියමි. එයම සුදුසු වේ" යනුයි. මෙහි දී පැහැදිලිවම විඤ්ඤාණය පුද්ගලයෙකු විසින් නිර්මාණය කරන බව ප්‍රතික්ෂේප කරන්නේ වෙයි.

එසේම උක්ත කරුණ විෂයෙහිම තණ්හා සංඛය සූත්‍රයෙහි ඉහත සදහන් කළ පරිදිම "සාති, විඤ්ඤාණයෙහි ගමණක් ගැන මාගේ දහම් දෙසුමක් නොවේ. විඤ්ඤාණය යනුවෙන් දෙයක් යථාර්ථය තුළ නොමැත මෙවැනි විකෘතීන් මාගේ ලෝකෝත්තර දහමට ඇතුළත් කොකළ යුතුයි. මෙවැනි දේ කියමින් මාගේ උතුම් ලෝකෝත්තර ධර්මය විකෘති කරන්නවුන් මෙම සසර ඝන අඳුරින් ආලෝකය කරා ළඟා නොවන්නේමය" යනුවෙන් දේශනා කරන්නේ වෙයි. එනම් විඤ්ඤාණය මතු භවයට ගමන් කිරීමක් ද නොමැති බව ප්‍රත්‍යක්ෂ කරන්නේ වෙයි. මෙයින් කෙනෙකුට අයිති යැයි හැඟෙන විඤ්ඤාණයක් පිළිබඳ බුදුරජාණන් වහන්සේ දේශනා කොට නොමැත. පටිච්ච සමුප්පාද විවරණයේ දී ද ඒ බව "විඤ්ඤාණස්ස සුඤ්ඤත අබ්‍යාපාර අසංකන්ති පටිසන්ධි පාතු භාවට්ඨො"[22] යනුවෙන් පෙන්වා දෙයි.

මෙහි දී බුදුරජාණන් වහන්සේ විඤ්ඤාණය උපමා කොට ඇත්තේ මායාවක් ලෙසටය "...මායූපමඤ්ච විඤ්ඤාණං" එහි ඇත්තේ හිස් බවක් යනුවෙන් ඵේණපිණ්ඩූපම සූත්‍රයේ දී දේශනා කරයි.[23] විඤ්ඤාණය තුළ ඇති චිත්ත රූපයෝ නිරන්තරයෙන්ම

පෙණ පිඩු මෙන් කැඩී කැඩී විසිරී යත්. එම චිත්ත රූප විනාශ වන නිසාම ඒවායේ උපකාරයෙන් ලබන වින්දනය ද පෙණ පිඩු තුළ ඇති දිය බුබුළු මෙන් බිඳී යන්නේ ය. එනිසාම චිත්ත රූප මඟින් ලබන සංඥාව ද (රූප, ශබ්ද, ගන්ධ, රස, ස්පර්ශ) මිරිඟුවකි. සත්ත්වයා මුළා කරවන්නේ වෙයි. කෙසෙල් කඳක අරටුවක් නැත්තේ යම් සේද මෙම සංඥාවන්ගේ සකස් වීමකුත් නැත්තේ වෙයි. මේම ප්‍රස්තුතය තව ද අවබෝධ කරවීමේ දී කේවඩ්ඪ සූත්‍රයේ පෙන්වා දෙන්නේ"විඤ්ඤාණය නිරෝධ වීමේ දී සියලු අන්තයන්හි බැසගන්නා බවත් එහි පඨවි, ආපෝ, තේජෝ, වායෝ නොමැති වන බවත් සාපේක්ෂ වශයෙන් ගන්නා දිග, කෙටි, කුඩා, මහත, සුභ, අසුභ යැයි නම් කෙරෙන සියල්ල නොමැත. සිත කය ඇතුළු කොට ගත් සියලු සංස්කාර ධර්මයන් ඉතිරි නොමැතිව නිරුද්ධ වේ. විඤ්ඤාණය නිරෝධ වීමේ දී සමස්තයම නිරුද්ධ වන්නේ වෙයි."[14] මෙහි අනන්තං යනු සියලු අන්තයන්හි බැසගත් හෙවත් සියලු අන්තයන් කෙළවර කොට ඇත්තේ යනුවෙනි. එම අරුතින්ම බුදුරජාණන් වහන්සේට "අනන්තජින" යනුවෙන් කියනු ලැබේ. එනම් මෙහි දී පැහැදිලි වන්නේ සියල්ල විඤ්ඤාණය විසින් ග්‍රහණය කරගෙන ඇති බවත් එහි නිරුද්ධ වීම තුළ සමස්තයම නිරුද්ධ වන බව මෙහි දී මනාව පෙන්වා දෙයි. මෙලෙස විඤ්ඤාණය පිළිබඳ අවබෝධ කර ගැනීම සිදු කළ හැක.

මේ ආකාරයට චිත්ත මනෝ විඤ්ඤාණ ආදී වශයෙන් පෙන්වා දෙනු ලබන්නේ ද විඤ්ඤාණයේම පවත්නා එක් එක් ස්වරූප වශයෙනි. වත්මනෙහි පුද්ගලයා විසින් ස්වකීය ඥානය භාවිත කොට දේශනාවන්හි සඳහන් අවස්ථා පමණක් උපයෝගී කොට ගනිමින් මෙම වචන වෙන් වෙන් වශයෙන් හඳුනාගැනීමට ප්‍රයත්න දරන්නේ වෙත් හුදෙක් විඤ්ඤාණය නැමැති සංකල්පයේ ස්වරූප වශයෙන් චිත්ත මනෝ යන්නට වටහා ගැනීම යොග්‍ය යැයි හඟිමි. ඒ අනුව විඤ්ඤාණය යනු ද නිරන්තරයෙන් සංඥා සමුදය වෙමින් එම සමුදය තුළම නිරුද්ධ වෙමින් ගලා යන පොදු සංකල්පයක් පමණි. එම ස්වභාවය නැවත නැවත සමුදය නිරෝධ වේ යනුයි. ඒ තුළ ඇත්තේ ප්‍රත්‍යසමුප්පන්න බවක් මිස

නොවෙනස්ව පවතින්නක් නොවේ. මෙම සංකල්පය වඩා අවබෝධ කිරීමෙහිලා කේවඩ්ඪ සූත්‍රය, මහා තණ්හාසංඛය සූත්‍රය, සේල සූත්‍රය, මොළිය එග්ගුණ සූත්‍රය, ඓත පිණ්ඩූපම සූත්‍රය, අස්සුතවන්තු සූත්‍රය ආදී සූත්‍රයෝ මනා සේ අධ්‍යයනය කිරීම වඩා යොග්‍ය යැයි කිව මනාය.

ආන්තික සටහන්

1 මංගලසුත්තවණ්ණනා, සුත්තනිපාතට්ඨකථා, හේවාවිතාරණ මුද්‍රණය, පි.247
2 ම.නි. මූලපණ්ණාසක පාළි, මහා වේදල්ල සූත්‍රය, cs cd
3 යඤ්ච ඛෝ එතං භික්ඛවෙ වුච්චති චිත්තං ඉතිපි මනො ඉතිපි විඤ්ඤාණං ඉතිපි තං රත්තියා ච දිවසස්ස ච අඤ්ඤදෙව උප්පජ්ජති අඤ්ඤං ච නිරුජ්ඣති...ස.නි. 2, අස්සුතවන්තු සූත්‍රය, (බු.ජ.ත්‍රි.), පි.148
4 තත්ථ විඤ්ඤාතබ්බන්ති විඤ්ඤාණං, දී.නි අට්ඨකථාව, කෙවඩ්ඪ සුත්ත වණ්ණනා, cs cd
5 භගවතා ධම්මං දෙසිතං අජානාමි යථා තථොවිදං විඤ්ඤාණං සංධාවති සංසරති අනඤ්ඤන්ති...ම.නි, මූල පණ්ණාසකය, මහා තණ්හාසංඛය සූත්‍රය, cs cd
6 චක්ඛුං ච පටිච්ච රූපෙ ච උප්පජ්ජති චක්ඛුවිඤ්ඤාණං, ඛු.නි. පෙටකොපදෙස පාළි, පඤ්චමභූමි, cs cd
7 කතමඤ්ච භික්ඛවෙ විඤ්ඤාණං, ඡයිමෙ භික්ඛවේ විඤ්ඤාණකායා, චක්ඛු විඤ්ඤාණං සොත විඤ්ඤාණං..., ස.නි අභිසමය සංයුත්තය, විභංග සූත්‍රය, cs cd
8 සො පන ඛණෝ අච්ඡරා සංඝාත ඛණස්ස අක්ඛි නිම්මීලන ඛණස්ස ච අනෙන කොටි සතසහස්ස භාගො දට්ඨබ්බෝ...අභිධම්මත්ථ සංගහ, වීථි සංගහ පරමත්ථ දීපනී, cs cd
9 ම.නි, මූල පණ්ණාසකය, මහා තණ්හාසංඛය සූත්‍රය, cs cd
10 ඛු.නි., ධම්ම පද පාළි, චිත්ත වග්ගය,cs cd
11 දී.නි., මහා වග්ගය, මහා නිදාන සූත්‍රය, cs cd
12 සංඛාර නිරොධො විඤ්ඤාණ නිරොධො... එවමෙතස්ස කෙවලස්ස දුක්ඛධක්ඛන්ධස්ස නිරොධො හොති., ස. නි., මහා වග්ගය, අස්සුතවන්තු සූත්‍රය, cs cd
13 ...එස සමුදයො එස පච්චයො නාම රූපස්ස යදිදං විඤ්ඤානං. දී.නි., මහා වග්ගය, මහා නිදාන සූත්‍රය, cs cd
14 යං කිඤ්චි දුක්ඛං සම්භොති සබ්බං විඤ්ඤාණ පච්චයා විඤ්ඤාණස්ස නිරොධෙන නත්ථි දුක්ඛස්ස සම්භවො, ඛු.නි. සුත්ත නිපාත පාළි, ද්වයතානුපස්සනා සූත්‍රය, cs cd

15 ...විඤ්ඤාණං පටිසන්ධි නාමරූපං ආහරතී'ති පටිසන්ධිවිඤ්ඤාණමෙව වුත්තං., ම.නි., මූලපණ්ණාසක අට්ඨකථා, ආහාරවාරවණ්ණනා , cs cd

16 විඤ්ඤාණ සොතං පජානාති උභයතො අබ්බොච්ඡින්නං ඉධලොකෙ පතිට්ඨිතඤ්ච පරලොකෙ පතිට්ඨිතඤ්ච...දී.නි., පාථික වග්ගය, සම්පසාදනිය සූත්‍රය, cs cd

17 නනු මයා මෝඝ පුරිස අනෙක පරියායෙන පටිච්ච සමුප්පන්නං විඤ්ඤාණං...ම.නි, මහායමක වග්ග, මහා තණ්හා සංඛය සූත්‍රය, cs cd

18 "විජානාති විජානාතී'තී ඛෝ ආවුසො තස්මා විඤ්ඤාණන්ති වුච්චති. කිඤ්චි විජානාති ? සුඛන්ති'පි විජානාති, දුක්ඛන්ති'පි විජානාති. අදුක්ඛම සුඛන්ති'පි විජානාති." ම.නි., මූල පණ්ණාසක පාළි, මහා වේදල්ල සූත්‍රය, cs cd

19 සංඥාපායං වා දිට්ඨිතා විඤ්ඤාණං තිට්ඨමානං තිට්ඨති...., ඛු.නි., මහා නිද්දේස පාළි, ගුහට්ඨකසුත්ත නිද්දේසො, cs cd

20 රූපං අනිච්චං වෙදනා අනිච්චා සඤ්ඤා අනිච්චා සංඛාරා අනිච්චා විඤ්ඤාණං අනිච්චන්ති. අ.නි., දසක නිපාතය, ගිරිමානන්ද සූත්‍රය, cs cd

21 නනු මයා මොඝ පුරිස අනෙක පරියායෙන පටිච්ච සමුප්පන්නං විඤ්ඤාණං වුත්තං අඤ්ඤත්‍ර පච්චයා නත්ථි විඤ්ඤාණස්ස සම්භවොති. මජ්ඣිම නිකාය, මහා යමකවග්ග, මහා තණ්හාසංඛය සූත්‍රය, පි. 606, බු.ජ.මු

22 දී.නි අට්ඨකථා, මහාවග්ග අට්ටකථා, මහානිදානසුත්ත වණ්ණනා, පටිච්ච සමුප්පාදගම්භිරතා, cs cd

23 ඵෙන පිණ්ඩූපමං රූපං වෙදනා බුබ්බුලූපමා ...මායූපමඤ්ච විඤ්ඤාණං දෙසිතා දිච්ච බන්ධුනා, ස.නි. ඛන්ධක වග්ග පාළි, ඵෙන පිණ්ඩූපම සූත්‍රය, cs cd

24 විඤ්ඤාණං අනිදස්සනං අනන්තං සබ්බතො පභං එත්ථ ආපො ච පඨවී තෙජො වායො න ගාධති එත්ථ දීඝඤ්ච රස්සඤ්ච අණුං ථූලං සුභා සුභං එත්ථ නාමඤ්ච රූපඤ්ච අසෙසං උපරුජ්ඣති විඤ්ඤාණස්ස නිරොධෙන එත්ථෙතං උපරුජ්ඣතී'ති , දී.නි. සීලක්ඛන්ධ වග්ගය, කෙවඩ්ඪ සූත්‍රය, cs cd

මුල් බුදුසමයාගත බෝසතුන්ගේ මහාභිනිෂ්ක්‍රමණය හා සත්‍ය ගවේෂණය පිළිබඳ විචාරාත්මක අධ්‍යයනයක්

ගෞරව ශාස්ත්‍රවේදී රාජකීය පණ්ඩිත
වල්පිට ඉන්දරතන හිමි

බුදු රජාණන් වහන්සේගේ චරිතය සම්බන්ධ සිදුවීම් අධ්‍යයනයේදී අධ්‍යයන පහසුව සඳහා එහි ප්‍රධාන තේමා දෙකක් යටතේ අධ්‍යයන කටයුතු සිදු කෙරේ. එනම්

01. අනභිසම්බුද්ධ බෝසත් චරිතය
02. අභිසම්බුද්ධ බුද්ධ චරිතය, යනුයි.

මෙහි අනභිසම්බුද්ධ චරිතය වශයෙන් බුද්ධත්වය ලබා ගැනීමට පෙර සිද්ධාර්ථ කුමාර වශයෙන් ගත කළ සමය අවධානයට ලක් කෙරේ. බුද්ධත්වයෙන් පසු එළැඹෙන කාලය අභිසම්බුද්ධ කාලය වශයෙන් හඳුනාගැනේ. මුල් සූත්‍ර දේශනාවන් තුළ අනභිසම්බුද්ධ බෝසත් චරිතය කෙරෙහි වැඩි අවධානයක් යොමු නොවුන ද පශ්චාත් කාලීන කතුවරයන්ගේ විශේෂ අවධානයක් ඒ කෙරේ යොමු වී ඇති බව පැහැදිළිව ම හඳුනාගත හැකි ය. මේ සඳහා කාලීන වශයෙන් ඇති වූ මතවාදයන් මෙන් ම අන්‍ය සාමයික බලපෑම ද ප්‍රබල වූ බව පෙනේ. කෙසේ නමුත් මුල් බුද්ධ දේශනාවන්ගෙන් තරමක් වෙනස් ස්වරූපයක් ගත් බුදුන් වහන්සේ සම්බන්ධ පශ්චාත් කාලීන විවරණයන් හේතුවෙන් බුදුන් වහන්සෙගේ ජීවන සමය පිළිබඳ සිදුවීම්වල පරස්පරතාවයන් කිහිපයක් විසඳා ගැනීමට සිදුවේ. ඒ අතර බුද්ධ චරිතය සම්බන්ධයෙන් විසංවාදිතා හමුවන වැදගත් සිදුවීමක් වශයෙන් අභිනිෂ්ක්‍රමණය හඳුනාගත හැකිය. මේ පිළිබඳව මූලාශ්‍රයන් ඉදිරිපත් කරන විවරණයන් තුළ පරස්පරතා කිහිපයක් ප්‍රධාන වශයෙන් හඳුනාගත හැකිය.

සංස්: ගලගම කරුණාකර හිමි, සූරියවැවේ සුගතසිරි හිමි, "චරණ" හත්වන කලාපය, භික්ෂු සංගමය, ශ්‍රී ජයවර්ධනපුර විශ්වවිද්‍යාලය. ගංගොඩවිල, 2015

මූලික ගැටුම ඇතිවන්නේ බුදුන් වහන්සේ සම්බන්ධයෙන් පශ්චාත් කාලීන කතුවරුන් නිර්මාණය කරන ප්‍රබන්ධාත්මක සිදුවීම්වලිනි. මුල් බුදුසමයාගත ඉගැන්වීමවල බුදුන් වහන්සේ සාමාන්‍ය මනුෂ්‍යත්වයෙන් ප්‍රකාශයට පත්වුව ද පශ්චාත් කාලීන ප්‍රවේශනයන් තුළ බුදුන් වහන්සේ සාමාන්‍ය මනුෂ්‍යත්වය ඉක්මවා ගිය අතිමානුෂ තත්වයකින් විග්‍රහ වී ඇති බව පෙනේ. මෙම තත්ත්වය මත බුදුන් වහන්සේගේ ජීවන සමය සම්බන්ධයෙන් මතභේදාත්මක සිදුවීම් කිහිපයක් මතුවේ. මෙම ගැටලුව යම් තරමකට හෝ විසඳා ගැනීමට අපට ඇති වැදගත් ම සාධකය වන්නේ බුදුන් වහන්සේ විසින් ම දේශනා කරන ලද සූත්‍ර දේශනාවන් අධ්‍යයනය කිරීම යි. එබැවින් මෙම උත්සාහය බෝසතාණන් වහන්සේගේ අභිනිෂ්ක්‍රමණය සම්බන්ධයෙන් මුල් සූත්‍ර දේශනාවන් දක්වන අදහස විමසා බැලීමට යි.

සාම්ප්‍රදායික ඉගැන්වීම්වල පැහැදිලි කරන ආකාරයට සිදුහත් බෝසතාණන් වහන්සේ වයස අවුරුදු 16 දී විවාහයට පත් වී 29 දී අභිනිෂ්ක්‍රණය කරයි. එහෙත් මෙම කාලය පිළිබඳව නිශ්චිත නිගමනයකට ඒම අතිශය අපහසු කාර්යයක් බව මෙහිදී කිව යුතුය. අභිනිෂ්ක්‍රමණ කාලය නිර්ණය කිරීමේදී මුල් බුදුසමයාගත ඉගැන්වීම්වලින් ලැබෙන පිටුබලය අල්පවීම මෙහි පැනනගින ප්‍රධානත ම ගැටලුව යි. ඒ අනුව පශ්චාත් කාලීන ප්‍රබන්ධයන් දක්වන අභිනිෂ්ක්‍රමණය සම්බන්ධ තොරතුරුවල විශ්වසනීයත්වය සම්බන්ධයෙන් යම් ගැටළුවක් පැනනඟින බව පෙනේ. එහෙත් මජ්ඣිම නිකාය අරිය පරියෙසන සූත්‍රය බෝසතුන්ගේ අභිනිශ්ක්‍රමණය ඉතාම තරුණ වියෙහිදී සිදු වූ බව සඳහන්කර තිබීමෙන් මෙම ගැටළුව විසඳා ගැනීමට යම්තරමක හෝ උපකාරයක් ලබාගත හැකිය.[1] සූත්‍රයේ දැක්වෙන "දහරොව සමානො, සුසුකාළ කෙසො, හද්‍රෙන යොබ්බනෙන සමන්නාගතො, පඨමෙන වයසා" යන යෙදුම්වලින් අර්ථවත් වන්නේ තාරුණ්‍යයේ ලක්‍ෂණ බව පෙනේ. ඒ අනුව බෝසතාණන් වහන්සේගේ අභිනිෂ්ක්‍රමණය භද්‍ර යෞවන වියේදී සිදුවන්නට ඇති බවට අනුමාන කළ හැකි ය.

උපතේ සිට ම සිද්ධාර්ථයන් තුළ ගිහි ජීවිතය සම්බන්ධ වැඩි ඇල්ලමක් නොවූ බව මූලාශ්‍රගත තොරතුරුවලින් අනාවරණය වේ. උන්වහන්සෙගේ සාංසාරික පුරුද්ද වූයේ ද ලෞකික බැඳීම්වලින් ඉවත්ව සිටීම යි. මෙම තත්වය මත ජීවිතයේ යථාර්ථය සොයා යෑම කෙරෙහි කුමරුන් නිරන්තරව අවධානයෙන් සිටි බව පෙනේ. කෙසේ වෙතත් නිමිති පාඨකයන් වෙතින් සිද්ධාර්ථයන්ගේ ගෘහත්‍යාගය පිළිබඳ තොරතුරු දැන ගත් සුදොවුන් රජු කෙසේ හෝ කුමරුන් ගිහිගෙයි නවතා තබා ගැනීමට මහත් පරිශ්‍රමක් දැරූ බව ත් කුමරුන්ගේ සිත ලෞකික අරමුණුවල බැඳ තැබීමට රජු වෙහෙස ගත් බවත් මූලාශ්‍රයන් තුළ සඳහන් වේ. මේ පිළිබඳ ඉතා වැදගත් විග්‍රහයක් තික නිපාතයේ විස්තර වේ. දිනක් භික්ෂූන් අමතන බුදුන් වහන්සේ තමන් වෙනුවෙන් පියාණන් විසින් කසී සළු පිළියෙල කළ ආකාරයත් උයන් පොකුණු කරවූ ආකාරයත් හේමන්ත, ගිම්හාන, වස්සාන යන ඍතුනට ඔරොත්තු දෙන පරිදි මාළිගා කර වූ ආකාරයත් පඤ්ච තූර්යන්ගෙන් සමලංකෘත කළ ආකාරයත් පිළිබඳ දේශනාකරයි.[2] මෙයින් මතුවී පෙනෙන්නේ බෝසතාණන් වහන්සේ අතිශය සුකුමාල මෙන්ම සුඛෝපභෝගී ජීවිතයක් ගත කළ බව යි. මේ කරුණ දීඝ නිකාය සීලක්ඛන්ධ වග්ගයෙහි කූටදන්ත සූත්‍රයෙහි ද බුද්ධ වංශයේ ගෞතම බුද්ධ වංශයෙහි ද වර්ණනාවට පාත්‍ර වී තිබේ.

රාජ්‍යත්වය වෙනුවෙන් කුමරුන් සූදානම් කරන සුදොවුන් රජු සෑමවිට ම තම පුත්‍රයා සොම්නසින් තබා ගැනීමට අවශ්‍ය කටයුතු සම්පාදනය කළහ. ඒ අනුව කුමරුන් තුළ කිසිඳු කායික හෝ මානසික කම්පනයක් ඇති නොවන ලෙස සියල්ල සම්පාදනය විය. එහෙත් සිද්ධාර්ථයන් තුළ වර්ධනය වී තිබුණේ ලෞකික ආශාවන්ට වඩා ක්ලේශ බන්ධනයෙන් නිදහස්වීම සම්බන්ධ සංකල්පයන් ය. සූත්‍ර දේශනාවන් තුළ මේ පිළිබඳව සාකච්ඡා කරන වැදගත් සූත්‍ර කිහිපයක් හඳුනාගත හැකිය. තරුණ බෝසත් සිත තුළ ගිහි ජීවිතයේ අස්ථිරත්වය පිළිබඳ පැහැදිළි කරන සූත්‍රයක් ලෙස සුත්ත නිපාතයේ එන අත්තදණ්ඩ සූත්‍රය අධ්‍යයනය කළ හැකිය. මෙම සූත්‍රයේදී බුදුන් වහන්සේ තමන් වහන්සේට බෝධිසත්ව අවධියේ දී උනුන් කුළල් කා

ගනිමින් ජලය අඩු විලක දඟලන මත්ස්‍යයන් සේ මිනිසුන් ක්‍රියාකරන බව දැක තමා පිළිබඳ සංවේගයක් ඇති වූ බව ත් ලෝකය හැම අතින් ම නිසරු බව ත් මුළු ලොවම උනුන්ට විරුද්ධව නැගී සිටින බවත් දැනී සිත කම්පා වූ බව පැහැදිලි කරයි.[3] මෙම පසුබිම යටතේ පැවිදිව අපිස් දිවියක් ගත කිරීමේ අගය තමන්ට වැටහී ගිය බව බුදුන් වහන්සේ දේශනා කොට ඇත. ගිහි දිවිය සම්බාධක සහිත බවත් පැවිද්ද අවකාශය මෙන් නිදහස් බවත් බුදු මුවින් ම දේශනාකොට ඇත.[4] මෙම බසුබිම තුළ බෝසතුන් වහන්සේ ගිහිගෙය අත්හැරීම අරමුණු කොට ගෙන ක්‍රියා කරන්නට ඇතැයි නිගමනය කළ හැකි ය.

බෝසතාණන් වහන්සෙගේ ශ්‍රේෂ්ඨත්වය මූලික අරමුණ කරගත් පශ්චාත් කාලීන කතුවරුන් ඒ සඳහා උපයෝගී කොට ගත් වැදගත් ම අවස්ථාව වන්නේ ප්‍රස්තුත අභිනිෂ්ක්‍රමණය යි. මේ හේතුවෙන් අභිනිෂ්ක්‍රමණය පිළිබඳ මූලාශ්‍රගත තොරතුරු තුළ ද ඇතැම් පරස්පරතාවයන් පැනනගිනු දැකගත හැකි ය. ගෞරවය මිශ්‍රිත ආකල්පයකින් බුදුන් වහන්සේ සම්බන්ධ තොරතුරු විග්‍රහ කරන පශ්චාත් කාලීන කතුවරුන් බුදු සිරිත සම්බන්ධ ඇතැම් සිදුවීම් අතිරේක වර්ණනාවලින් ද විස්තර කිරීමට උත්සාහ ගෙන ඇති බව පෙනේ. එහෙත් මුල් බුදුසමයාගත ඉගැන්වීම්වල පෙනෙන ආකාරයට බෝසතුන් ගිහි ජීවිතය කෙරෙහි වැඩි රුචිකත්වයක් දක්වා නැත. මෙම තත්වය මත ගිහි ජීවිතයෙන් ඉවත්ව සදාතනික විමුක්තිය ලබාගැනීම කෙරෙහි බෝසතාණන් වහන්සේ වැඩි උනන්දුවක් දක්වා ඇත.

පශ්චාත් කාලීන බුද්ධ චරිත කතුවරුන් අභිනිෂ්ක්‍රමණය උත්කර්ශයෙන් කථාකිරීම බුදුන් වහන්සේගේ ශ්‍රේෂ්ඨත්වය විදහා දැක්වීමට මනා පිටුබලයක් ලෙස සලකා යම් යම් එකතු කිරීම් කරන්නට ඇතැයි සිතිය හැකිය. බෝසතාණන් වහන්සේ ගිහිගෙය හැරයාමට ආසන්නතම හේතුව ලෙස පශ්චාත් බුද්ධ චරිත කතුවරුන් දකවන්නේ ගිහිගෙය පිළිබඳ කලකිරීම යි. මේ සඳහා

සතර පෙර නිමිති දැකීම නාටිකාවන්ගේ විප්‍රකාර දර්ශනය මොවුන් ගෙනහැර දක්වයි. මේ සඳහා ඇතැම් විට දීඝ නිකාය මහාපදාන සූත්‍රය විස්තර කරන විපස්සි බුදු රදුන්ගේ අභිනිෂ්ක්‍රමණ විස්තරය උපුටාගන්නට ඇතැයි අනුමාන කළ හැකිය. එහි දී බුදුන් වහන්සේ විපස්සී බෝසතුන් රියෙහි නැගී උයනට යන අතරතුර පෙරනිමිති දුටු පුවත විස්තර කරයි. පශ්චාත් කතුවරුන් මෙම සිදුවීම සිද්ධාර්ථ බොසතාණන් වහන්සේට ද ආදේශ කොට එලෙස විස්තර කිරීම බුද්ධ භක්තිය වර්ධනය කිරීමට හේතු වන්නේ යැයි කල්පනා කරන්නට ඇත. කෙසේ වෙතත් මෙම පෙර නිමිති දැකීමේ පුවත ජාතක නිදාන කථාව ද විස්තර කරයි. ඊට කිසාගෝතමීය විසින් කියන ලද නිබ්බුත පදයන් ද එකතු කොට ඇති බව පෙනේ.[5] මෙය ලලිත විස්තර කතුවරයා සඳහන් කරන්නේ තරමක් අද්භූත සිදුවීමක විලාශයෙනි. බෝසතාණන් වහන්සේ බුද්ධත්වයට පත්වන්නේ කෙදිනක දැයි සිතමින් දෙවිවරුන් නොවිසිලිමත්ව සිටි බවක් ලලිත කතුවරයා පැහැදිලි කරයි. එමෙන් ම බෝසතුන්ගේ අබිනික්මන සුදොවුන් රජුට බුදුවරුන් හා දෙවිවරුන් විසින් සිහිනයෙන් පෙනෙන්නට සැලැස් වූ බව ද එහි සඳහන් වේ. එමෙන් ම බොසතාණන් වහන්සේ උයන් සිරි නැරඹීමට යන්නේ පෙරහැරකින් බව ත් කුමරු යන මග අසලක හෝ විප්‍රකාර දර්ශන ඇති නොකරන ලෙසට රජු උපදෙස් දුන් බවත් එහි විස්තර වේ. එමෙන් ම උයනට යන බොසතාණන් වහන්සේට පළමු පෙර නිමිති දක්වන ලද්දේ ශුද්ධාවසික දෙවිවරුන් බවත් ලලිත කතුවරයා විස්තර කරයි. මෙවැනි කිසිවක් මුල් දේශනාවන් තුළ විස්තර නොවේ. මේවා හුදෙක් පශ්චාත් කාලීන ප්‍රබන්ධයන් බව ඉතා පැහැදිලි ය. මෙවැනි පරිසරයක් නිර්මාණය කිරීම අභිනිෂ්ක්‍රමණයේ ඇති ගාම්භීරත්වය වඩාත් ඔපමට්ටම් කළ හැකිවීම හේතුවෙන් පශ්චාත් කාලීනයන් මේ ආකාරයට බුද්ධ චරිතය නිර්මාණය කරන්නට ඇතැයි සිතිය හැකි ය.

තමන් වහන්සේ කෙසේ ගිහි ගෙය අත්හළේ ද යන්න අරියපරියෙසන සූත්‍රයේදී බුදුන් වහන්සේ දේශනා කරයි. කාල වර්ණ කේශ කලාපයෙන් යුත් තමන් වහන්සේ අඩු වයසේ දී පියකරු

තරුණයෙක්ව සිටිය දී දෙමාපියන් දෙනෙතින් කඳුළු වගුරුවමින් හඬද්දී ම හිස මුඩු කොට කශාය වස්ත්‍රයක් දරා අනගාරිකව පැවිදි වූ බව එම සූත්‍රය තුළ බුදුන් වහන්සේ පැහැදිලි කරයි.[6] මෙහිදී බුදුන් වහන්සේ පැහැදිලි කරන්නේ ජාති, ජරා, ව්‍යාධි, මරණාදී දුක්වලින් නිදහස් වීම පිණිස අවශ්‍ය පර්යේෂණය උදෙසා ගිහිගෙයින් නික්ම අවුත් බ්‍රහ්මචාරීව සිටිනු වස් ප්‍රව්‍රජ්‍යාවට පත් වූ බවයි.

එහෙත් පසුකාලීනව එන විස්තරයන් තුළ අභිනිශ්ක්‍රමණය මීට හාත්පසින් ම වෙනස් ස්වරූපයකින් ඉදිරිපත් කරනු දැකගත හැකිය. චීන බුද්ධ චරිතය දක්වන්නේ බෝසතාණන් වහන්සේ වයස අවුරුදු 29 දී අභිනික්මන් කළ බවයි.[7] සාම්ප්‍රදායික පිළිගැනීම වන්නේ ද බෝසතාණන් වහන්සේ වයස අවුරුදු 29 දී ගිහිගෙය අත්හළ බවයි. එදිනම රාහුල කුමරුන් ද උපන් බව විස්තර කරනු දැකගත හැකිය. එහෙත් එබඳු කිසි විස්තරයක් මුල් සූත්‍ර දේශනාවන් තුළ විස්තර වනු දැකගත නොහැකිය. බෝසතුන් ගිහිගෙයින් නික්මෙන්නට පෙර රාහුල කුමරුන් ඉපදී සිටිය බව නම් පැහැදිලි ය. රාහුල කුමරුන්ගේ උත්පත්තිය හා අභිනිෂ්ක්‍රමණය එකම දිනකදී සිදු වූ බව දැක්වීමෙන් පශ්චාත් කාලීන කතුවරුන් උත්සාහ දරන්නට ඇත්තේ බෝසතාණන් වහන්සේගේ බුද්ධත්වය සඳහා වන කැපකිරීම උත්කර්ශවත් කිරීමට බව අනුමාන කළ හැකිය. මහාවග්ග පාළියේ දැක්වෙන පරිදි දරුවන් කෙරෙහි වන බැඳීම සම්, මස්, නහර, ඇට, ඇටමිදුළු දක්වා කිඳා බසින්නකි.[8] එවැනි සෙනෙහසක් එකවර අත්හැරීම අතිශය අපහසු කටයුත්තක් බැවින් රාහුල කුමාරෝත්පත්තිය හා මහාභිනිෂ්ක්‍රමණය එකම දිනකදී සිදු වූ බව දැක්වීමෙන් ඔවුන් එම අදහස සපුරා ගන්නට ඇත. එහෙත් මුල් සූත්‍ර දේශනාවන් මෙවැන්නක් පිළිබඳ සඳහන් නොකිරීම එහි සත්‍යතාවය පිළිබඳ ගැටළුවක් නිර්මාණය කරයි. ඒ කෙසේ වෙතත් රාහුල කුමරුන් කෙරෙහි පැවති සෙනෙහස පළුදු නොකොට තමා මෙන් ම තම පුත්‍රයා ද කෙදිනක හෝ සාංසාරික දුක්ඛයන්ගෙන් නිදහස් කරගැනීම ද අරමුණු කොටගෙන ගිහිගෙයින් නික්මෙන්නට ඇතැයි සිතිය හැකි ය.

ගිහිගෙය හැරයෑමේ දී දෙමාපියන් හඬමින් වැලපෙමින් කම්පා වූ බව අරියපරියෙසන සූත්‍රය වැනි සූත්‍ර දක්වුව ද පශ්චාත් මූලාශ්‍රයන් දක්වන්නේ ඊට හාත්පසින් ම වෙනස් අදහසකි. අසූ පිළියෙල කරන ඡන්නයන් කුමරුගේ ගමන වළක්වාලීම සඳහා උත්සාහ ගත් බව ලලිත කතුවරයා සඳහන් කරයි. මෙය මහාවස්තුව ද පැහැදිලි කරනු දැකගත හැකිය. කෙසේ නමුත් රාහුල කුමරුන් ඉපැදුණු දින රාත්‍රියේ බෝසතාණන් වහන්සේ ගෘහත්‍යාගය හෙවත් අබිනික්මන සිදුකළ බව ජාතක අටුවාව ද විස්තර කරයි. එමෙන් ම මේ පිළිබඳ විස්තර කරන ජාතක අටුවාව දක්වන්නේ අභිනික්මනට සූදානම් වූ බෝසතාණන් වහන්සේ අලුත උපන් රාහුල කුමරුන් බැලීම සඳහා හොර රහසේ නිදියහන් ගැබට ගිය බව ත් බුදුවීමෙන් පසුව නැවත බැලීමට එන අදහසින් පුතු බලා නික්ම ගිය බවත් ය. මේ කරුණ අනෙකුත් පශ්චාත් මූලාශ්‍රයන් තුළ ද විස්තර වනු දැකගත හැකිය.

මේ පිළිබඳ විස්තර කරන පශ්චාත් කතුවරුන් මාර දෙව්පුත් තෙම බෝසතුන්ගේ ගමන වැළැක්වීම සඳහා උත්සාහ ගත් බව ත් කුමරුන් පසුපස ලුහුබැඳි බවත් දක්වති.. එහෙත් එවැන්නක් මුල් සූත්‍ර දේශනාවන් තුළ විස්තර වන්නේ නැත. කෙසේ වෙතත් ගිහිගෙය හැරගිය බෝසතුන්ගේ අනගාරික ජීවිතය උත්කර්ෂවත් කිරීම විෂයෙහි පශ්චාත් කතුවරුන් විශාල පරිශ්‍රමයක් දරා ඇති බව පැහැදිලිය. අරියපරියෙසන සූත්‍රය සඳහන් කරන පරිදි අනුත්තර ශාන්ති වරපදය සොයන බෝසතුන් වහන්සේ ''කිං කුසල ගවේසීව ආචාර්යවරුන් කිහිප දෙනෙකු සමීපයට ගොස් ඇත. ආලාරකාලාම හා උද්දක රාමපුත්ත සත්‍ය සොයන බෝසතුන්ගේ ආචාර්යවරුන් වූ බව එහි සඳහන් වේ. ආලාර කාලාමයන් සමීපයේ බ්‍රහ්මචාරී වන බෝසතුන් වහන්සේ ඉතා කෙටි කලෙකින් ම එතුමා දත් සියලු දෑ උගත් බවත් තමන් සෙවූ ධර්මය ඔහු සමීපයෙන් නොලද හැකි තැන එතුමන් අත්හැර ගිය බව ද එහි විස්තර වේ. ආකිඤ්චඤ්ඤායතනය උපදවා ගත් බෝසතුන් වහන්සේ තව දුරටත් කිං කුසල ගවෙසීව සත්‍ය සොයා යන අතරතුර එකල

ප්‍රසිද්ධව සිටි උද්දකරාම පුත්තයන් සමීපයේ ද නතර වූ බව එම සූත්‍රයේ සඳහන් වේ. එතැමන් සමීපයේ ද නේවසඤ්ඤානාසඤ්ඤායතන ධ්‍යානය තෙක් උගත් බවත් එයිනුත් තමා ලද සන්තිවරපදය නොලද බැවින් ඔහුගෙන් ද ඉවත්ව ගිය බව එහි දක්වේ. ඉන් අනතුරුව හුදෙකලාව කිං කුසල ගවෙසීව හැසිරුණ බව ත් උරුවේලාවේ සේනානි ගම සොඳුරු භූමි භාගයක සුදු වැලි ඇතිරුණ ගං ඉවුරක අනුත්තර ශාන්ති වරපදය සෙවීම ඇරඹූ බව එම සූත්‍රයේ විස්තර වේ.

පශ්චාත් බුද්ධ චරිත කතුවරුන් බෝසතුන්ගේ සත්‍ය සොයායෑම පිළිබඳ වෙනත් අතිරේක කරුණු ද යොදා ගනිමින් ඉතා විචිත්‍රවත්ව ඉදිරිපත් කළහ. සුත්ත නිපාත පාළියේ බෝසතාණන් වහන්සේට බිම්බිසාර රජු හමු වූ බව සැකෙවින් විස්තර කොට ඇත. එහෙත් ජාතක අටුවාව මේ පුවත අතිරේක කරුණු ද යොදා ගනිමින් වර්ණනා කිරීමට කටයුතු යොදා ඇත. ඒ අනුව ගම්වැසියන්ගෙන් ලද බොජුන් දුටු බෝසතුන්ගේ බඩවැල් දඟලා ගිය බවත් කෙසේ හෝ තමාට ම දැඩිසේ අවවාද කොට දැඩි අධිෂ්ඨානයකින් අහර ගත් බව ද අනතුරුව බිම්බිසාර රජු හමු වූ බවත් තමා සමඟ රාජ්‍ය පාලනය සඳහා එක්වන ලෙස රජු ආරාධනා කළ බවත් එහි දී බෝසතුන් රජුට ගිහි දිවියේ අස්ථිරත්වය ප්‍රකාශ කළ බවත් සඳහන් කරයි. මෙම සිදුවීම විස්තර කරන මහාවස්තුව වශිෂ්ඨයන් ලවා බෝසතුන්ගේ ගුණ ගායනාවක් ද කරවයි. එමෙන් ම බෝසතාණන් වහන්සේ උරුවේලාවට යන අතරතුර සුජාතා නම් තරුණියක් බෝසතුන් කෙරෙහි ආලයෙන් බැඳුණු පුවතක් විස්තර කරයි. අනෙක් සිදුවීම් සියල්ල ම මුල් සූත්‍ර දේශනාව සමඟ එතරම් පරස්පරතාවයක් පෙන්වන්නේ නැත.

බෝසතුන් වහන්සේගේ සත්‍ය සොයා යන ගමන විස්තර කරන ලලිත විස්තරය කාලාම, උද්දකරාම පුත්තයන්ට අමතරව බෝසතුන් තවත් ඇදුරන් කිහිප දෙනෙකු වෙත ගිය බවක් සඳහන් කරයි. පිළිවෙලින් බෝසතාණන් වහන්සේ ශාකි, පද්මා, රෛවත,

රාජක ආදීන් වෙත ගොස් අනතුරුව වෛශාලියේ ආලාර කාලාම හා උද්දක රාමපුත්තයන් වෙත ගිය බව සඳහන් කරයි.' මෙම සිදුවීම හැරුණුවිට අනෙක් කරුණු තුළ එතරම් පරස්පරතාවයක් ප්‍රදර්ශනය නොවේ. මුල් සූත්‍රාගත කරුණුවලට අත්රේකව වෙනත් කරුණු ද ඉදිරිපත් කරමින් පශ්චාත්කාලීන කතුවරුන් බෝසතාණන් වහන්සෙගේ සත්‍ය සොයා යෑම අතිශය රමණීය ලෙස විස්තර කිරීමට උත්සාහ ගත් බවක් පෙනේ.

බෝසතාණන් වහන්සේගේ දුෂ්කරක්‍රියාව පිළිබඳ මනරම් විවරණයක් මහා සච්චක සූත්‍රයේ විස්තර වේ. එම සූත්‍රයේ පෙනෙන ආකාරයට බෝසතාණන් වහන්සේ ශරීරයට අප්‍රමාණ දුක් ලබාදෙමින් සත්‍යාවබෝධය සඳහා වෙර දරා ඇත. මෙම කාලය තුළ දී පධන් යෝග වඩන බෝසතුන් සිහි මූර්ජා වී බිම ඇද වැටුණු බව සච්චක සූත්‍රයේ සඳහන් වේ. ජාතක අටුවාව බෝසතාණන් වහන්සේ සිහිමුර්ජාවී බිම ඇද වැටුණු බව දුටු දෙවිවරුන් සුදොවුන් රජු වෙත ගොස් බෝසතුන් මියගිය බව දන්වයි. මෙහිදී ඍෂි භාෂිතය විශ්වාස කරන රජු එය පිළි නොගත් බව සඳහන් කරයි. ලලිත විස්තරය මීට තවත් කරුණු එක්කරමින් මෙම පුවත විස්තර කරයි. බෝසතුන් මියගිය පුවත දෙවිවරුන් මායා දේවියට කියූ බවත් මායා දේවිය වහා අවුත් හඬා වැලපුණු බවත් වහා නැගී සිටි බෝසතුන් මායා දේවිය අස් වැසූ බව ත් එහි දක්වේ.

මින් අනතුරුව එන සිදුවීම් තුළ එතරම් පරස්පරතාවයක් මූලාශ්‍ර තුළ සඳහන් නොවේ. එහෙත් පාලි ත්‍රිපිටක මූලාශ්‍රයන් තුළ සඳහන් නොවන සුජාතාවගේ කිරිපිඬු දානය පිළිබඳව පශ්චාත් මූලාශ්‍රයන් වාර්තා කරයි. මේ සිදුවීම සම්බන්ධයෙන් මහාවස්තුව සුජාතාවන්ගේ චරිත කථාව ද සමඟ විස්තර කරනු දැකගත හැකිය. ලලිත විස්තරය ද මේ සමබන්ධයෙන් සමාන අදහසක් ඉදිරිපත්කොට ඇත. ජාතක අටුවාවේ පවා විස්තර වන මෙම පුවත වෙනත් සම්ප්‍රදායන් තුළ ද සාකච්ඡාවට ගැනේ. එහෙත් එවැන්නක් පිළිබඳ කිසිඳු විස්තරයක් පෙළ මූලාශ්‍රයන් තුළ සඳහන් නොවීමෙන්

පැහැදිලි වන්නේ මෙම විස්තරය පශ්චාත් ප්‍රවේශනයක් වශයෙන් මූලාශ්‍රයන්හි භාවිත වන්නට ඇති බවයි.

බුද්ධත්වය අභියස දී බෝසතාණන් වහන්සේ දස මාර සේනාව පැරද වූ පුවතක් මූලාශ්‍රයන් තුළ දකගත හැකි ය. එහෙත් මුල් සූත්‍ර දේශනාවන් මෙහිදී නිහඬය. පශ්චාත් මූලාශ්‍රයන් ඉතා රමණීය විසිතුරු වර්ණනාවන්ගෙන් සමලංකෘතව ඉදිරිපත් කරන මෙම පුවත ජාතක අටුවාවේ මෙන් ම ලලිත විස්තරය, මහාවස්තුව ද මේ සම්බන්ධයෙන් සාකච්ඡා කරයි. නේරඤ්ජනා නදිය අසබඩ බවුන් වඩන බෝසතාණන් වහන්සේ සමීපයට නමුචි (වසවත් මරු) පැමිණි විස්තරයක් සුත්ත නිපාතයේ සඳහන් වුව ද එය මාර පරාජය හා සම්බන්ධයක් නොපෙන්වයි. නමුත් අනෙකුත් මූලාශ්‍රයන් වාර්තා කරන ආකාරයට එය ඉතා බිහිසුණු යුද්ධයක සිරි ගත්තේය.

පාලි ත්‍රිපිටක මූලාශ්‍රයන් තුළ විස්තර කරන ඇතැම් සිදුවීම් පශ්චාත් බුද්ධ චරිත මූලාශ්‍රයන්හි විස්තර වන්නේ වෙනස් ස්වරූපයකිනි. එමෙන්ම ඇතැම් පශ්චාත් මූලාශ්‍රයන්හි එන ඇතැම් සිදුවීම් පිළිබඳ හෝඩුවාවක් හෝ මුල් දේශනාවන්හි විස්තර නොවේ. මෙම පරස්පරතාවය සමස්ත බුද්ධ චරිතය පුරා ම දකගත හැකිය. මෙහි එන ඇතැම් සිදුවීම් හිතාමතාම පශ්චාත් කතුවරුන් සකස්කළ ඒවා යැයි සිතෙන තරමටම එම පරස්පරතාවය ප්‍රබල වේ. කෙසේ වෙතත් එවැනි විස්තරයන් වෙත ඔවුන් නැඹුරු වූයේ ඔවුන් තුළ අසීමිත බුද්ධ භක්තියෙනි. අභිනිෂ්ක්‍රමණය මෙන් ම අනෙකුත් සෑම සිදුවීමක් ම විස්තර කිරීමේදී පශ්චාත් කාලීන කතුවරුන් යොදාගන්නා මෙම තත්වය බුදු සිරිත පිළිබඳ නිවැරදි අවබෝධයක් ලබා ගැනීමේ දී යම් ආකාරයක මතභේදාත්මක තත්වයක් නිර්මාණය කරයි.

මේ ආකාරයට බුද්ධ චරිතය සම්බන්ධ මූලාශ්‍රාගත තොරතුරු අධ්‍යයනය කළ හැකිවා මෙන් ම එහි ලා මතභේදාත්මක තත්වයන් කිහිපයක් නිර්මාණය වන බව ද පැහැදිලි ය. මෙම මතභේදයන් පශ්චාත් කාලීන කතුවරුන් ඉදිරිපත් කරන අතිරේක වර්ණනාවන්

මත නිර්මාණය වන බවත් ඒ තුළ බුදුන් වහන්සේ පිළිබඳව ඔවුන් තුළ වූ ගෞරවාන්විත බැඳීම ප්‍රකට වන බව ද පැහැදිලි ය. අනෙකුත් දර්ශනවාදයන් තම ශාස්තෘන් වහන්සේ පිළිබඳව ගොඩනගා තිබූ ගෞරවාන්විත බව හා අතිමානුෂබව අනුව යමින් පශ්චාත් කාලීන කතුවරුන් ද බුදුන් වහන්සේ විවරණය කිරීමට උත්සාහ දැරූහ. මෙම තත්වය මත බුදුන් වහන්සේගේ චරිතය සම්බන්ධයෙන් පශ්චාත්කාලීන කතුවරුන් ඉදිරිපත් කරන මතවාදයන් සම්බන්ධයෙන් කිසියම්දුරක මතභේදාත්මක තත්වයක් නිර්මාණය වේ. මුල්බුදුසමය බුදුන් වහන්සේ සම්බන්ධ තොරතුරු වාර්තාකරණයේදී දක්වන උදාසීනබව බුදුන් වහන්සේගේ චරිතය සම්බන්ධ තොරතුරු සපයා ගැනීමේ ගැටලුකාරී තත්වයක් නිර්මාණය කරයි. ඇතැම් විට මෙම තත්ත්වය බුදුන් වහන්සේගේ චරිතය පිළිබඳ තොරතුරු අධ්‍යයනයට වඩා නිර්වාණගාමී ප්‍රතිපදාව කෙරෙහි වැඩි නැඹුරුවක් දැක්වීම හේතුවෙන් උද්ගත වන්නට ඇතැයි ද සිතිය හැකි ය. කෙසේ වෙතත් බුදුන් වහන්සේගේ දේශනා වශයෙන් පිළිගැනෙන මුල් සූත්‍ර දේශනාවන් තුළ බුද්ධ චරිතය සම්බන්ධ තොරතුරු විග්‍රහවීම අවම අගයක් නියෝජනය කරයි. එබැවින් පෙළෙහි සූත්‍ර විමර්ශනාත්මකව අධ්‍යයනය කිරීම බුද්ධ චරිතය සම්බන්ධ සත්‍ය වූ එමෙන් ම නිවැරදි තොරතුරු අධ්‍යයනයේ දී අතිශයින් ම ප්‍රයෝජනවත් කාරණයක් බව සඳහන්කළ හැකි ය.

<u>ආන්තික සටහන්</u>

1 සො ඛො අහං භික්ඛවෙ අපරෙන සමයෙන දහරොව සමානො සුසුකාළ කෙසො භද්‍රෙන යොබ්බනෙන සමන්නාගතො පඨමෙන වයසා අකාමකානං මාතා පිතුන්නං අස්සුමුඛානං රුදන්තානං කෙසමස්සුං ඔහාරෙත්වා කාසායානි වත්ථානි අච්ඡාදෙත්වා අගාරස්මා අනගාරියං පබ්බජිං. මජ්ඣිම නිකාය, අරියපරියෙසන සූත්‍රය, බු.ජ.මු 2006, 400 පිටුව.

2 අංගුත්තර නිකාය, තික නිපාතය, 9 සූත්‍රය, බු.ජ.ම 2006, 264 පිටුව.

3 සුත්ත නිපාත, අත්තදණ්ඩ සූත්‍රය, බු.ජ.මු 2006, 294 පිටුව.

4 සුත්ත නිපාත, පබ්බජ්ජා සූත්‍රය, බු.ජ.මු 2006, 122 පිටුව.

5 ජාතක අටුවාව, අවිදූරෙ නිදාන කථා, ඡට්ටසංගායනා.

6 මජ්ඣිම නිකාය, අරියපරියෙසන සූත්‍රය, බු.ජ.මු 2006, 400 පිටුව.

7 ගෞතම බුද්ධරජාණන් වහන්සේ, සනත් නානායක්කාර, කොළඹ, 2007, 62පිටුව.

8 මහාවග්ග පාලි, රාහුල වත්ථු, ඡට්ටසංගායනා.

9 ගෞතම බුද්ධරජාණන් වහන්සේ, සනත් නානායක්කාර, කොළඹ, 2007, 91 පිටුව.

ස්වච්ඡන්දතාවය පිළිබඳ සමයාන්තරික මතවාද විමර්ශනයක්

ශාස්ත්‍රපති, රාජකීය පණ්ඩිත,
හාල්යාලේ පඤ්ඤානන්ද හිමි

දාර්ශනික ලෝකය තුළ අතිශූයින්ම කථාබහට ලක් වූ මාතෘකාවක් ලෙස ස්වඡන්දතාවය හැඳින්විය හැකිය. එයට හේතුව වනුයේ ආචාරවාදී දාර්ශනිකයන් විසින් විශේෂ අවධානයකින් යුක්තව මෙකී සංකල්පය සාකච්ඡා කිරීමය. භාව සාධනය අනුව රූප ධර්ම හා නාම ධර්ම විසින් සලකනු ලබන ලෝකයෙහි නිරන්තර පැවැත්ම ක්‍රියාව යන්නෙන් අර්ථ ගැන්විය හැකි ය. මේ අතරින් රූප ධර්ම අප්‍රාණිකය අවිඥානයකය අවිඥානක බව නිසාවෙන් සංවේදන ගුණයෙන් තොරය. නාම ධර්ම සප්‍රාණිකය සවිඥානකය එ නිසාවෙන් නාම ධර්ම සංවේදන ගුණයෙන් යුක්තය. මිනිසා විසින් කරනු ලබන ක්‍රියාවන් ප්‍රධාන වශයෙන් දෙ කොටසකට බෙදා දැක්විය හැකිය. අචේතනිකව නොදැනුවත්ව ස්වයං ප්‍රවෘත්ත වශයෙන් කෙරෙන ක්‍රියා එක කොටසකට අයත් වන අතර එහි දෙවැන්න සංචේතනිකව දැනුවත්ව ස්වේච්ඡා සහගත ක්‍රියාවන් කරන ක්‍රියාවන්ය. ආචාර විද්‍යාවට හා සදාචාර දර්ශනයට විෂය වන්නේ මේ කියන ලද දෙවැන කොටසට අයත් මිනිස් ක්‍රියා පමණය. ආචාරවාදී දාර්ශනිකයන් ස්වඡන්දතා සංකල්පය පිළිබඳව දැඩිව අවධාරණය කරන්නේ එ නිසාවෙනි.

ආචාර විද්‍යාත්මක ගැටලු අතරින් මිනිසාගේ සදාචාර වගකීම හා සදාචාර විනිශ්චය පිළිබඳ ගැටළුව ද ප්‍රධාන තැනක් හිමි කරගනී. එකී සදාචාර පිළිබඳ විනිශ්චයේ ප්‍රධාන සාධකයක් ලෙස ස්වඡන්දය හැඳින්විය හැකිය. ආචාර විද්‍යාව මගින් කෙරෙන මිනිස් ක්‍රියා පිළිබඳ විමර්ශනය අත්‍යාවශ්‍ය ඇගයුම් කිරීමකි. ඉහත දැක් වූ ඇගයුම් ක්‍රියාවලිය උදෙසා විශේෂ පද මාලාවක් ද විශේෂ උපමාන

සංස්: ගලගම කරුණාකර හිමි, සූරියවැවේ සුගතසිරි හිමි, ''චරණ'' හත්වන කලාපය, [illegible] ශ්‍රී ජයවර්ධනපුර විශ්වවිද්‍යාලය, ගංගොඩවිල, 2015

පද්ධතියක් ද උපයෝගී කරගනු ලැබේ. හොඳ-නරක, වැරදි-නිවැරදි, පව්-පින්, කුසල-අකුසල, යුතු-අයුතු යන වචන ආචාර විද්‍යාත්මක ගුණ ඇගයුම් කිරීම සඳහා යෙදූ ප්‍රකට පදයන්ය. අරමුණු චේතනාව විපාකය අධ්‍යාසය වේදියිතය වගකීම ස්වෛරිභාවය බලපැවැත්ම හේතුඵල සම්බන්ධය යනාදිය ආචාරාත්මක ගුණ විනිශ්චය පිණිස යෙදූ ප්‍රකට උපමානයන්ය. මිනිසාගේ සියළු ක්‍රියාවන්හි සදාචාර අගයන් චේතනාව අනුව මැනිය යුතු බව මුල් බුදුසමයෙන් ද විස්තර වේ. එමෙන් ම අපරාධ නීතිය අනුව ද නෛතික වගකීම පැවරීම සඳහා පුද්ගලයාගේ චේතනාව වැදගත් වේ. අපරාධ නීතියේ දී සාවද්‍ය ක්‍රියාව හා සාවද්‍ය චේතනාව යනුවෙන් එය පැහැදිලි කොට ඇත.

බුද්දදහමට අනුව මිනිසාගේ ක්‍රියා කලාපය දවාර වශයෙන් ත්‍රිවිධය. සිත, කය හා වචනය ක්‍රියා පිළිබඳ තුන් දොර වශයෙන් හඳුන්වනු ලැබේ. කයින් හා වචනයෙන් ප්‍රකාශ වන ක්‍රියා පිළිබඳ සැලකීමේ දී එය ආචාර විද්‍යාත්මක ගුණයෙන් යුක්ත වන්නේ එම ක්‍රියා මනස මුල්කොට ගනිමින් ක්‍රියාත්මක වූ විට පමණි. මනසෙහි පවත්නා ක්‍රියා ප්‍රතිවර්තක ශක්තිය චේතනාව නම් වේ. මෙලෙස චේතනා පූර්වක ක්‍රියා බුද්ධ භාෂිතයේ කිරීම නාමයෙන් ප්‍රකාශිතය. කුසල අකුසල වශයෙන් ආචාරාත්මක අර්ථයෙන් ගුණවත් වන්නේ කිරීම හෙවත් චේතනා පූර්වක ක්‍රියා පමණකි. සචේතනික සෑම ක්‍රියාවකට අනුකූලව වන එයටම සුවිශේෂී වූ ප්‍රතිපවිපාකයන් ද දැකිය හැකිය.

ස්වච්ඡන්දතාවය සඳහා ඉංග්‍රිසි බසින් Free will යන වචනය භාවිත කරන අතර එහි සරල තේරුම සිය කැමැත්ත නොහොත් නිදහස් අදහස යන අර්ථය ලබා ගත හැකිය. පෙරදී දක්වන ලද ආකාරයට ආචාරවාදී දාර්ශනිකයන් බොහෝ සෙයින් මේ සඳහා යොමුවූයේ ස්වච්ඡන්දතාවය නොමැත්තේ වී නම් සමස්ථ ආචාරවාදයම අර්ථ ශුන්‍ය ප්‍රලාපයක් බවට පත් වන බැවිනි. යහපත් ක්‍රියාවන්ට ප්‍රසංශා කිරීමට හෝ දෝෂ සහගත ක්‍රියාවකට දඬුවම්

කිරීමට හෝ එකී ක්‍රියාවට සම්බන්ධ පුද්ගලයා වෙත වගකීමක් පැවැරිය යුතුය. වගකීමක් පැවරීමට නම් පුද්ගලයා ස්වේච්ඡාවෙන් හෙවත් සිය කැමැත්තෙන් කල යුතුය. එහෙත් එම පුද්ගලයාට තමන්ට රිසි පරිදි එනම් ස්වේච්ඡාවෙන් කල නොහැකි නම් ඔහුගේ ක්‍රියාවන් පිළිබඳ වගකීමක් පැවැරීමට ද නොහැක. වගකීමෙන් තොර තැන ආචාරවාදයක් ගැන කථා කිරීම අර්ථශූන්‍ය වේ. නමුත් මානව සමාජය තුළ ආචාර ධර්මයක් ක්‍රියාත්මක වන බැවින් ද තම ක්‍රියාවන් සම්බන්ධ පුද්ගලයාට වගකීම පැවැරීමට හැකියාවක් තිබිය යුතුය.

මිනිසා ජීවත්වන පරිසරය අනුව ද ජෛවීය සාධක අනුව ද මිනිසාගේ චර්යාවන් සඳහා සදාචාර වගකීම් පැවැරිය නොහැකි අවස්ථා දැකිය හැකිය. මේ වැනි අවස්ථා නියතිවාදය ලෙසින් අර්ථ ගැන්විය හැකිය. නියතිවාදය යනු මිනිසාට තම කැමැත්තට අනුව කටයුතු කිරීමට ඇති නොහැකියාවයි. බාහිර හෝ අභ්‍යන්තර බලපෑම්වලට යටත්ව ක්‍රියාකිරීමට සිදුවීම එම නියතිවාදයේ ලක්ෂණයයි. පුද්ගලයාට හොඳ නරක හරි වැරදි අනුව තීරණ ගත හැකිවන්නේ ද ස්වඡන්දතාවය නිසාවෙනි. ස්වඡන්දතාවයක් නොමැත්තේ නම් හොඳ නරක පව් පින් අනුව මිනිසාට කටයුතු කළ හැකි නොවේ.

තවද මේ අනුව සලකා බලන විට සත්ත්ව ලෝකයේ ස්වච්ඡන්දය අනුව ක්‍රියාකල හැකිවන්නේ මිනිසාට පමණය. තිරිසන් සතුන්ගේ ක්‍රියාවන් සඳහා සදාචාර වගකීම් පවරන්නේ නැත. මෙයින් පෙනෙනුයේ එම ක්‍රියාවන් හොඳ නරක පින පව වශයෙන් ඇගයුම් කිරීමේ අර්ථයක් නොමැති බවය. ස්වච්ඡන්දය මිනිසාට පමණක් හිමි ලක්ෂණයක් වුව ද ඇතැම් අවස්ථාවල දී එකී ස්වච්ඡන්දය මිනිසාට හිමි ද යන්න ප්‍රශ්නාර්ථයකි. උමතු රෝගීන් හට ද ස්වච්ඡන්දයක් නොමැති අතර එනිසා ඔවුන්ට ද සදාචාර වගකීමක් පැවැරිය නොහැක. මේ අනුව නියතිවාද තර්ක කිහිපයක් දැකිය හැකිය

- දේව නියතිවාදය
- කර්ම නියතිවාදය
- ආරය
- පරිසරය

යනාදිය ප්‍රධාන වශයෙන් දැක්විය හැකිය. මෙහිදී දේව නියතිවාදය යනුවෙන් අර්ථ ගැන්වෙනුයේ සර්වබලධාරී දෙවි කෙනෙකු විසින් සමස්ත මනුෂ්‍ය වර්ගයා පාලනය කරනු ලබන්නේ නම් එමගින් දේව නියතිවාදයක් ගම්‍යවන බව පැහැදිලි වේ. තවද මිනිසා ඇතුළු සියළු දේ දෙවියන්ගේ අභිමතය පරිදි නිර්මාණය වී ඇත්න් මිනිස් සමාජය පාලනය තුළින් දේව නියතියක් ප්‍රකාශ වේ නම් එය දේව නියති වාදයේ මූලික ලක්ෂණය යි. උදාහරණයක් ලෙස මෑත කාලයේ ගෝත්‍ර කිහිපයක පූජකවරුන් ආගමික විමුක්තිය උදෙසා සිය අනුගාමික ජීවිත ජන කොටස් සමඟ සියදිවි නසා ගැනීම දූඩි ආගමික නියතිවාදයක් ලෙස හැදින්විය හැකිය. ආගමික විමුක්තිය උදෙසා ලොව කිහිපවරක්ම මෙවැනි සාමූහික සියදිවි නසාගැනිම් වාර්තා වූ අතර දූඩි ආගමික නියතියකට හසු ව සාමාන්‍ය ජනයා එහිදී එවැනි ක්‍රියාවන් දකින්නේ විමුක්තිය උදෙසා ඇති උතුම්ම දෙයක් ලෙසය. යම් පුද්ගලයෙක් හෝ ජන කොටසක් හෝ ප්‍රබල නියති වාදයකට හසු වී සිටින තාක් ඔහුට හෝ එම සමූහයට එයින් ගැලවීමටත් එම විසඳුම් හැර වෙනත් ලෙසකින් බැලීමට වත් නොහැකි වේ.

දෙවියන් මිනිසුන්ගේ ලෙඩදුක් සුවකරන බලවේගයක් බවට පත් වූ විටෙක දෙවියන්ගේ නාමයෙන් අධික දේවභක්තියන් මරා දැමීමට වුව ද පහසුවන්නේ දේව නියතිවාදය අනුවයි. ලෝකයේ අදේවාදීන් දක්නට ලැබෙන අතර අධික භක්තියෙන් දෙවියන් පිළිගන්නා පිරිසක් ද දැකිය හැකිය. දෙවියන් සිටී ද නැත් ද යන්න හෝ දෙවියන්ට භක්තිමත් වීමෙන් ප්‍රතිඵල ලබාගත හැකිවේද යන්න වෙනම ගැටළුවකි. එතුළින් දෙවියන් නිසා මිනිසාගේ ස්වච්ඡන්දය අහෝසි වන බව ගම්‍ය නොවේ.

මේ කාරණයෙහිලා තවත් වැදගත් කාරණයක් ලෙස කර්ම නියතිවාදය හැඳින්විය හැකිය. මිනිසාගේ සියළු ක්‍රියාවන් තමන්ගේ කර්ම ශක්තිය අනුව සිදුවන බව උපකල්පනය කිරීම මෙම තර්කයේ පදනම් වී තිබේ. කර්ම සංකල්පය වැඩි වශයෙන් ඉන්දියාවේ හා ලංකාවේ ජීවත්වන මිනිසුන් විසින් පිළිගනු ලබන පාරභෞතික සංකල්පයකි. මිනිසාට විසඳා ගැනීමට නොහැකි වන ගැටළු ඉදිරියේ මිනිසා කර්මවාදය වෙතට නැඹුරු වේ. පූර්ව ජන්ම වල කරන ලද කර්ම ශක්තිය මත මෙම ජන්මයේ ක්‍රියාවන් පාලය වන බව පිළිගන්නා පුබ්බෙකත හේතුවාදය නම් දර්ශනයක් ද භාරතීය චින්තාවේ දැකිය හැකිය. වත්මන් සමාජය තුළ ද කර්මවාදයට පක්ෂ කියමන් නිතර අසන්නට ලැබේ. කෙසේවුව ද බෞද්ධ මෙම කර්ම නියතිවාදය බැහැර කරයි. සියල්ල කර්මයෙන් සිදු නොවන බව බුදුසමය පෙන්වා දෙයි. කර්මය යනු මිනිසා එක් ධර්මතාවක් පමණි. එය නියතව ධම්ම හරහා සිදුවන්නකි.

''ආරය'' පිළිබඳ සංකල්ප ද ස්වච්ඡන්දතා සංකල්පයෙහිලා ප්‍රධාන තැනක් ගනී. පරම්පරා උරුමය මිනිසාට වෙනස් කළ නොහැකිය යන ආකල්පය යි. කෙසේ වුව ද ජාන මගින් දෙමාපිය කායික හා මානසික ලක්ෂණ පරම්පරාව වෙත උරුම වේ. පුද්ගල වර්ධනය කටහඬ හැඩහුරුකම් ආදි ශාරීරික ලක්ෂණ පමණක් නොව බුද්ධිය විචක්ෂණය නිර්මාණ හැකියාවන් හා විවිධ කුසලතාවන් ද ආරය මගින් තීරණය වන අවස්ථා තිබේ. භින්න උන්මාදය වැනි ප්‍රධාන මානසික රෝගයක් ජාන මගින් උරුම වන බවට සාධක පවතින අතර එවැනි ආර්ථික පරිසරයකින් පැවැත එන පුද්ගලයෙක් දරුණු සාධකයක් හේතුකොට ගෙන තවත් පුද්ගලයෙක් මරණයට පත් කළ හොත් එම පුද්ගලයාට සදාචාර වගකීම පැවරීම යුක්ති සහගත වේ ද යන්න ගැටළුව මතු වේ.කෙසේ වුව ද ස්වච්ඡන්දය අහිමි වීමට බලපාන සාධක අතුරින් ආරය වැදගත් ස්ථානයක් හිමි කර ගත්ත ද ආරය ජයගැනීමට තරම් වර්තමාන බෞද්ධ තාක්ෂණය දියුණුවෙමින් පැවැතිය ද පැහැදිලි වන්නේ ආරය තව දුරටත් පූර්ණ නියතිවාදයක් නොවන බවය. තවද

ආරය සමඟ සම්බන්ධ වන අනෙක් නියතිවාදය වන්නේ පරිසරයයි. මේ ආකාරයට විමසා බැලීමේ දී ස්වච්ඡන්දතාව අහිමි වන කාරණාවන් පැහැදිලිව දැකිය හැකිය.

පරිසරය යන සංකල්පය විමසීමේ දී පැහැදිලි වනයේ තම පුරුදු පිළිබඳ අධ්‍යයනයයි. මෙහි පදනම ආරය ද පරිසරය ද නැතිනම් චර්යාවෙහි ඇතිවන ඇබ්බැහිකම් ද යන ගැටළුව හඳුනාගත යුතුය. කෙසේ වුව ද මෙම කියමනෙහි අරුත්මක සාධක එතරම් වැදගත් නොවන අතර චර්යාත්මක හා පාරිසරික කරුණු වැදගත් වේ. මිනිසාගේ චර්යාව හැඩ ගැසීමෙහිලා පරිසරය අද්විතීය ස්ථානයක් ගෙන තිබේ. කුඩාකල සිට ජීවත්වන පරිසරය යටතේ අප සියළු දෙනාගේ පැතුම් ආකල්ප සමස්ථ චර්යා රටාවන් තීරණය වීමට බලපායි. අපරාධ අපචාර සම්බන්ධයෙන් සලකා බැලීමේ දී ද අපගාමී පෞරුෂයක් ඇතිවීම කෙරෙහි පුද්ගලයා ජීවත්වන සමාන්තර පරිසරය බලපානු ලැබේ. සමාජ පරිසරයේ ග්‍රහණයට හසු වූ පුද්ගලයෙකු තමා එහි නියතියක් බවට පත් වී ඇති බවට අවබෝධ වන්නේ එම පරිසරයෙන් ඉවත් වූ විට දී ය. කෙසේ වුව ද තමා ජීවත්වන පරිසරය කටුක වන්නේ නම් හෝ තමා පරිසර නියතිවාදයකට හසු වූ බව අවබෝධ වන්නේ නම් ඕනෑම පුද්ගලයෙකුට එම පරිසරයෙන් මිදීමට නිදහසක් පවතින බව සමාජ දාර්ශනිකයනගේ පිළිගැනීමයි. මෙලෙස කරුණු කාරණා අධ්‍යයනය තුළින් පැහැදිලි වනුයේ ස්වච්ඡන්දතාවය යන්න කුමක්ද හා එකී ස්වච්ඡන්දතාවය හින්න වන අවස්ථා ද දැකිය හැකිය. එසේ තමා නිදහස් විථානයෙන් යුතුව කරන ක්‍රියාවේ වගකීම බාරගත යුතුය යන්න මෙමම සංකල්ප තුනේ සාකල්‍යාර්ථය යි.

ස්වච්ඡන්දතාව තිබේ ද නැද්ද යන්න දාර්ශනිකයන් අතර සංදිග්ධ වචන හරඹයක් බවට පත්ව ඇත. අනියතවාදි අර්ථකථනයට අනුව ස්වච්ඡන්දතාව අහඹු සිදුවීමක තත්ත්වයට වැටේ. දැඩි හේතුඵලවාදි නියතියක් පිළිබඳ ලෙස පිළිගනු ලැබේ. බුදුන් වහන්සේ විසින් දේශනා කරන ලද්දේ හේතුඵල වාදයක් වුව ද

ඒ සමඟ ම ස්වච්ඡන්දතාව පිළිගත් උන්වහන්සේ එය මුළුමනින් ම හේතුඵල වාදයෙන් ආවෘත නොවන බවට ඉගැන්වූහ. එය දෘඩ වාදයටත් අනියතවාදයටත් ප්‍රතිපක්ෂ ය. අචාර්ය කෙ. එන්. ජයතිලකයන් මේ පිළිබඳ ව මෙසේ කියයි."අපගේ බල සීමාව ඉක්මවා සිටින සමහර සිදුවීම් ඇත. එසේම සමහර සීමාවන් ඇතුළත අපට කළ හැකි ක්‍රියාවන් ද ඇත. නිදසුනක් ලෙස මා කොතෙක් උත්සාහ කළ ද මට මිනිත්තුවකට වචන දාහක් හසුරුවිය නොහැකි ය. එහෙත් මගේ උච්ඡාරණ වේගය අඩුවැඩි කිරීමෙන් මට ඇති හැකියාව පෙන්නුම් කළ හැකිය. අප හැමදෙනා තුළම ඇත්තේ මේ ශක්තිය යි. එක්තරා සීමාවක් තුළ අයහපතින් සැලකිය හැකි සිදු කල හැක්කේ අප තුළ ඇති මේ ශක්තිය නිසා ය. මෙම ශක්තිය අප වැඩි වැඩියෙන් නිදහස හා ස්වයං සිද්ධතාව ලැබිය හැකි වේ."[1]

බුදුදහමින් නිරූපිත ස්වච්ඡන්දතා සංකල්පය විමසීමෙහිලා නිදහස ස්වච්ඡන්දතාව හා වගකීම් පිළිබඳ බෞද්ධ ස්ථාවරය සොයා බලා බුදුදහමේ දාර්ශනික ප්‍රවණතාව හා බෞද්ධ ආචාර ධර්ම කෙරෙහි එම ප්‍රවණතාව බලපා ඇති ආකාරයත් නිවැරදි ලෙස හඳුනා ගැනීමත් බුදුසමයාගත ස්වච්ඡන්දතා සංකල්පය පිළිබඳ නිවැරදි අවබෝධයට මඟ පාදනු ඇත. බටහිර දර්ශනයේ ප්‍රචලිත යථෝක්ත දාර්ශනික සංකල්ප සෘජුව ම එම පාරිභාෂික වචන වලින් ම බුදුසමයේ සාකච්ඡා වී නැති අතර බුදුදහමේ දක්වෙන විවිධ ඉගැන්වීම් තුළ නොයෙක් අයුරින් ඇතුලත්ව පවතින බව පැහැදිලිය. එනිසාවෙන් ඒ පිළිබඳ බුදුන්වහන්සේගේ ඉගැන්වීම කවරේදැයි ඒ අනුසාරයෙන් පැහැදිලි කරගත හැකිය. විශේෂයෙන් කම්මවාද, කිරියවාද විරියවාද හා අත්තකාර පුරිසකාර පරකාර ආදි පෙළ පොත්හි සඳහන් වන බෞද්ධ සංකල්ප තුළ මෙම ස්වච්ඡන්දතාව හා නිදහස හා වගකීම ගැබ්ව ඇත.

නිදහස යන්න විවිධාකාරයෙන් වර්ග කළ හැකිය. මෙහිදී නිදහස යන්න අර්ථ ගන්වා ඇත්තේ චින්තන නිදහස යි.

ස්වච්ඡන්දතාවයක් පැවතිය හැක්කේ චින්තන නිදහසක් පවතින්නේ නම් පමණි. ස්වච්ඡන්දතාවයෙන් ක්‍රියා කරන පුද්ගලයා එම ක්‍රියාව පිළිබඳ වගකිම බාරගත යුතු ය. නියතිවාදී ස්ථාවරයට අනුව ස්වච්ඡන්දතාව නියතියෙන් අභිභවනය වේ. තමන් කරන ක්‍රියාව කෙරෙහි පුද්ගලයා කාරකයක් නොවේ නම් වගකීම පිළිබඳ ප්‍රශ්නයක් ඔහුට මතු නොවේ. වගකීම පවරනු ලැබීම සඳහා කරුණු දෙකක් අත්‍යාවශ්‍යයෙන්ම ඊට පදනම් වේ.

- කාරක යමක් කරන බව දැන ගැනීම.
- තම අභිප්‍රාය හා අරමුණු ක්‍රියාව කෙරෙහි බල පැවැත්වීම.[2]

යන කරුණු දෙක යි. බුදුදහම වූ කලි නියතිවාදයක් හෝ ඉස්සර නිම්මාණවාදයක් හෝ පුබ්බේකත හේතුවාදයක් හෝ එසේත් නැතහොත් සියල්ල ඉබේ යැයි සැලෙන අධිච්චසමුප්පන්න වාදයක් හෝ නොව මෙහි මෙම සංසාර ලෝකය ඉදප්පච්චයතා පටිච්ච සමුප්පාදය අනුව විවරණය කෙරෙන දහමකි. තව ද හොඳ නරක විනිශ්චය කරගැනීම සඳහා නිදහස් චින්තනයට මුල්තැන දී කාලාම සුත්‍රයේ දී කරුණු දක්වූ බුදුන් වහන්සේ,

- අත්තාධිපතෙය්‍ය
- ලෝකාධිපතෙය්‍ය
- ධම්මාධිපතෙය්‍ය[3]

වශයෙන් ඒ සඳහා නිර්ණායක තුනක් අංගුත්තර නිකායේ දී දක්වූහ. බුදු දහමේ ඉගැන්වෙන හේතුඵලවාදී ඉගැන්වීම් මත පිහිටා බුදුදහමේ ස්වච්ඡන්දතාව නිර්දේශ කර නොමැති බව කීමට ද සමරහර උගත්තු යුහුසුළු වූහ. නියතිය පිළිගන්නා බුදුදහම ප්‍රතීත්‍ය සමුත්පන්න නියතිය වුව ද ප්‍රතික්ෂේප කරනු ලබන්නේ පුද්ගල සවච්ඡන්දතාවට ප්‍රමුඛත්වය දීමෙනි. එහෙයින් බෞද්ධ චර්යාව අර්ථවත් වන්නේ සර්වබලධාරී දේව නියමයක් හෝ වෙනත් නියතියක් නිසා නොව වගකීම පුද්ගලයා මතට පැවරී ඇති හෙයිනි.

යථෝක්ත ප්‍රකාශනයන්හි එක දේශයක් පමණක් බෞද්ධ ස්ථාවරය නියෝජනය කරන බව අප පිළිගත යුතු ය.

මේ නිසා අර්ථ ශුන්‍යවූත් තවත් විටෙක සංදිග්ධ වූත් වචන භාවිතයෙන් බෞද්ධ සංකල්පයන්ට සිදුවිය හැකි හානිය වලකා ගැනීම පිණිස නිදහස යන්න නිදහස් චින්ථය වශයෙනුත් ස්වච්ඡන්දතාව යන්න ඉච්ඡානුග ක්‍රියාව හෙයින් කත්තුකාම්‍යතාව වශයෙනුත් වගකීම යන්න සදාචාරාත්මක වගකීම වශයෙනුත් නිර්වචනගත කල යුතු වේ. මේ සදහා,

- ආරම්භ ධාතු
- නික්කම ධාතු
- පරක්කම ධාතු
- ථාම ධාතු
- ඨිති ධාතු
- උපක්කම ධාතු'

යන පුද්ගලයා මෙහෙයවන චෛතසික ශක්තින් හයක් ඇතිවන අයුරු දේශනාකොට මේවා සත්ත්වයා පිළිබඳ අත්තකාර පරකාර යැයි ද දේශනා කල සේක. මෙය වූ කලී ස්වච්ඡන්දතාව ආනුභූතිකව සමර්ථනය කිරීම පිළිබඳ කදිම නිදසුනකි.

මෙපමණක් නොව කිරියවාදය සම්මාදිට්ඨියත් සම්මා සංකප්පයත් හා සම්මා වාචාවක් වන අයුරු ද සූත්‍ර දේශනා වැඩිදුරටත් ප්‍රකාශ කරයි. පුද්ගල ක්‍රියා ශක්තියක් ඇතැයි පිළිගැනීම සම්මා දිට්ඨියකි. ඒ අනුව පරිකල්පනය කිරීම නිසා එය සම්මා සංකප්පයක් වේ. එසේ ම පරිකල්පනය කිරීම නිසා එය සම්මා සංකප්පයක් වේ. එසේ ම ඒ අනුව කථා කිරීම නිසා එය සම්මා වාචාවක් ද වේ. ස්වච්ඡන්දතාව පිළිබඳ බෞද්ධ ඉගැන්වීම මෙහි දී වඩාත් පැහැදිලි ව දිස් වේ. කායික, වාචසික හා මානසික ක්‍රියාවන්ට චේතනාව මුල්වන බව ප්‍රකාශ කිරීමෙන් පුද්ගලයා සතු චින්තන නිදහස තහවුරු වේ. අතීතයේ හා පරිසරයේ බලපෑම ජයගැනීමටත්

ඊට හැකි වන අතර සදාචාරාත්මක වගකීම මේ නිසා පුද්ගලයා වෙත ම පැවැරෙන අයුරු චූල්ලකම්ම විභංග ආදි සූත්‍රයන්හි දේශනා කර ඇත.

සිතාමතා කරන ලද ක්‍රියාවකට පසුබිම් වූ අභිප්‍රාය බුදුදහම දැඩි සැලකිල්ලට භාජනය වේ. එසේ තමන් මනසින් ඇති කරගන්නා අදහස් අනුව ක්‍රියා කිරීමේ ශක්තිය ද ඔහුට ඇත. විපාක ශක්තිය ඇත්තේ එම ක්‍රියාවන් මතය. එබැවින් එය ම ඔහුගේ වගකීම ද වේ. අංගුත්තර නිකායේ තිත්ථායතන සූත්‍රයේ ''සබ්බං පුබ්බෙකත හේතු'' සියල්ල පෙර කර්මයෙන් සිදු වේ. ''ඉස්සර නිම්මාණ හේතු'' සියල්ල ඊශ්වර නිර්මාණ හේතුවෙන් සිදු වේ. ''අහේතුක අප්පච්චයවාද'' සියල්ල අහේතුකව අප්‍රත්‍යව සිදු වේ. යන මත තුන ම බුදුන් වහන්සේ ඉදුරාම ප්‍රතික්ෂේප කර ඇත. මෙම සූත්‍ර දේශනාව අධ්‍යයනයෙන් කත්තුකාම්‍යතාව හා නිදහස බෞද්ධ ඉගැන්වීම් තුළ අර්ථවත් වන අයුරු මැනවින් දිස් වේ. තමාට පිහිට තමා බවත් ඒ සඳහා අනුන්ගේ පිහිටක් නොමැති බවත් තමා මනාව දමනය කර ගත් පුද්ගලයා දුර්ලභ වූ පිහිට ලබන බවත් බුදුන් වහන්සේ වදාරා ඇත.

''අත්තාහි අත්තනෝ නාථෝ
කොහි නාථෝ පරෝසියා
අත්තනාව සුදන්තෙන
නාථං ලභති දුල්ලභං''

සදාචාරාත්මක වගකීම පුද්ගලයා වෙත පැවරෙන අයුරු වැඩි අවධාරණයකින් ධම්මපදයේ දක්වා ඇත්තේ දියමන්තිය මැණික මඩින්නාක් මෙන් පුද්ගයා විසින් කරනු ලබන පව් කමෙහි විපාකය පුද්ගයා නවත ම එල්ලවන බව ය.

''අත්තනාව කතං පාපං
අත්තජං අත්ත සම්භවං
අභිමත්ථති දුම්මේධං
වජිරං වස්සමයං මණිං''

බුදුන් වහන්සේ විසින් දේශිත මඟ දැන හැඳින ස්වච්ඡදතාවෙන් කටයුතු කිරීමත් ඒ පිළිබඳ සදාචාරාත්මක වගකීම භාරගැනීමටත් බුදුදහම අනුව පුද්ගලයා වෙත පැවරේ. තථාගතයින් වහන්සේලා මඟ කියා දෙන්නවුන් පමණක් බවත් පුද්ගයා විසින් ඒ සඳහා උත්සාහ කළ යුතු බවත් පවසන ලද්දේ එබැවිනි. බුද්ධ සමයේ ඉගැන්වෙන ස්වච්ඡන්දතා සංකල්පය විමසීමෙහිලා පහත පාඨය වැදගත් වේ. "සෙය්‍යථාපි බ්‍රාහ්මණා උප්පලං වා පදුමං වා පුණ්ඩරිකංවා උදකෙ ජාතං උදකෙ සංවට්ඨං උදකට අච්චුමට්ඨාති අනුපලිත්තං උදකෙන ඒවමෙව ඛො අහං බ්‍රාහ්මණ ලොකෙ ජාතො ලොකො සංවද්ධො ලොක අභිභුය විහරාමි අනුපලිත්තො ලොකෙනෙ බුදෙධාති මං ධාරෙමි" යැයි දක්වා තිබේ. බුදුරදුන් ද පියුම් විලක හටගත් පියුමක් බඳු ය. මන්ද සමාජය විලක් මෙනි. එ පියුම් විල මත ප්‍රභවය ලබා එහිම හැදි වැඩී ජලයේ මඩ ජල නොගැවී එයින් ඔබ්බට පැන නැග සුවදවත් වේ. මේ අයුරින් විමසා බැලීමේ දී බුදුරදුන් ස්වච්ඡන්දතාව උපරිම ලෙස නිවැරදි ව උපයෝගි කොටගත් ශ්‍රේෂ්ඨ ආගමික ශාස්තෘවරයන් වහන්සේ නමකි. එසේම එම ගුණය තවදුරටත් තීව්‍ර වනුයේ බුදුරදුන්ගේ ගුණ සමුදායන් සමඟ ය. යථාවාදි තථාකාරි ගුණය මෙහිලා ප්‍රධාන සාධකයකි. එසේම උන්වහන්ස් ස්වච්ඡන්දතාවයට ලබාදුන් මඟ පෙන්වීම"තුමෙහහි කිච්චං ආතප්පං අක්ඛාතාරො තථාගතා" මෙම මගපෙන්වීම ඔස්සේ ස්වකීය ශ්‍රාවකයා ස්වාධීන තීරණ ගැනීමට අවශ්‍ය මග පෙන්වීම ලබා දී ඇත. එය අන්‍ය සමයන් හා සැසඳීමේ දී බුද්ධ සමය ස්වච්ඡන්දතාවයට ප්‍රධාන තැනක් හිමිකර දුන් බවට ප්‍රධාන සාධකයකි. එසේ ම බුදුරජාණන් වහන්සේ පුද්ගල ස්වාමීත්වය පාදක වන කාරණා රාශියක් කාලාම සූත්‍රයේ දී පෙන්වා දී ඇත. ධම්මපදය ද සැම විට ම සවච්ඡන්දතාවය උදෙසා උදාහරණ සපයයි. ඇතැම් බටහිර උගතුන් විසින් මෙය සාවද්‍ය ලෙස අර්ථ විවරණය කරනු ලැබුවේ නමුත් බුද්ධ සමයේ ස්වච්ඡදන්තා සංකල්පය වැදගත් තැනක් හිමිකර දී ඇති බව පැහැදිලි ය. භාරතයේ පහල වූ සැම දර්ශනයක් ම ආගමක් පසුබිම් කරගත් බව පෙනේ. ආගමක්

නොවුනහොත් ප්‍රාථමික ආගමික ලක්ෂණ පෙන්නුම් කරන ආකාරයක් දැකිය හැකි ය. සෑම භාරතීය දර්ශනයක් ම කොටස් දෙකක් යටතේ හඳුනාගත හැකි ය.

- දේව සංකල්පය මත ගොඩනැගුණු දර්ශන
- දේව සංකල්පය බැහැර කළ නිදහස් චින්තන මත බිහි වූ දර්ශන

මෙයින් දේව සංකල්පය මත ගොඩනැගුණු දර්ශන ප්‍රධාන කොටස් දෙකකට බෙදිය හැක.බහු දේව වාදය මත ගොඩනැගුණු අදහස් හා ඒක දේව වාදය මත ගොඩනැගුණු අදහස් වශයෙනි. බහු දේව වාදය ගරු කළ පිරිස් මිනිසා වටා හිඳිමින් මිනිසා පාලනය කරන බොහෝ දෙවිවරු පිරිසක් වෙතැයි කල්පනා කලහ. පුද්ගලයාගේ දියුණුව මෙන් ම පරිහානිය ද සිදුවන්නේ හුදෙක් මෙම දෙවියන්ගේ කැමැත්ත මත බව ඔවුහු විශ්වාස කලහ. එම නිසා එම දෙවිවරු සතුටින් තබා ආරක්ෂාව මෙන් ම අභිවෘද්ධිය ද ප්‍රාර්ථනා කරමින් නොයෙක් පුද පූජා කරමින් කල් යැවූහ.

ඔවුන්ගේ විශ්වාසය වූයේ පුද්ගලයා යනු හුදෙක් දේව නිර්මාණයක් විනා අන් කිසිවක් නොවන බව යි. එම නිසා ඔවුන්ට ස්වාධීන කිසිවක් නො වූහ. තම ජීවිතය යනු දේව ක්‍රියාකාරිත්වයක් බව ඔවුහු ඇදහූ හ. කල්යාමේ දී මෙම බහු දේවවාදය එක දේවවාදයට පරිවර්තනය විය. මිනිසාගේ සියලු කටයුතු පාලනය කරන එක් බලගතු දෙවි කෙනෙකු ඇතැයි ද එම දෙවියාගේ සිතැගි අනුවම සෑම දෙයක් ම සිදුවෙතැයි ද මිනිසාගේ අධිපතියා එම දෙවියන් නිසා මිනිසා ස්වෛරී සත්වයෙකු නොවන බව ද ඔවුහු විශ්වාස කළහ. පොදුවේ ගත් කල මෙම දේවවාදී පදනම මත බිහි වූ සෑම දාර්ශනිකයෙකු ම කියා සිටියේ මිනිසා යනු ස්වාධීන ස්වතන්ත්‍ර නොවන සත්වයෙකු බව යි. ඔහුට කිසිවක් හිතාමතා කළ නොහැකි බවත් එසේ කිරීමට කිසිදු අවසරයක් නොමැති බවත් ඔවුහු විශ්වාස කලහ. එම නිසා මෙකී දේවවාදී පදනම් මත බිහි වූ කිසිදු දර්ශනයක්

මිනිසාගේ ස්වච්ඡන්දයක් ගැන කථා නොවුණි.

දේව සංකල්පයෙන් බැහැර ව අදහස් ප්‍රකාශ කළ විවේචකයන් ද භාරතයේ විසූහ. භාරතයේ පුරා ව්‍යාප්ත වී ගිය දාර්ශනිකයන් අතර මේ සම්බන්ධයෙන් වඩාත් ම කැපී පෙනෙනුයේ ප්‍රතිවෛදික චින්ථකයන් ය. එනම් බ්‍රහ්මණ ධර්මයට විරුද්ධ ව අදහස් ප්‍රකාශ කළ විවේචකයන්ය. ඔවුන් බොහෝ දෙනෙකු දේව නියමයක් වූ මිනිස් ජීවිත ඉන් මුදා ස්වාධීන ස්වතන්ත්‍ර මාවතක පිහිට වූහ. මොවුනතුරෙන් වඩාත් මැ කැපී පෙනෙන්නේ ශ්‍රමණ කණ්ඩායම් ය. ඒ අතර දේවවාදී නොවූන ද ස්වච්ඡන්දතාවය එතරම් අගය නොකල පිරිසක් ද විය.

මෙම පරිච්ඡේදයේ දී විග්‍රහ වනුයේ ඔවුන් ස්වච්ඡන්දතාවය විග්‍රහ කරන අයුරු සොයා බැලීම යි. පූර්ණ කස්සප නම් ආචාර්යවරයා අකිරියවාද විවේචනයක් ඉදිරිපත් කළේ ය. ඔහු සදහන් කරන ආකාරයට පුද්ගලයා කරන කිසිදු ක්‍රියාවක කිසිදු ප්‍රතිඵලයක් ඇත්තේ නැත. ඔහු ප්‍රකාශ කළේ තමා පව් කිරීම අනුන් ලවා පව් කරවීම අනුන්ගේ අත් පා ආදිය කපා දඬු මුගුරු ආදියෙන් ඔවුන් පෙළීම පෙළවීම අන් සතු දෑ පැහැර ගැනීම අනුන්ට ලබාදෙන ආහාර පානාදී වස්තු වැලැක්වීම එයට අනුන් පෙළඹවීම පරපණ නැසීම අනුන් ලවා පරපනණ නැසවීම සොරකම් කිරීම ගෙවල් බිඳීම මංකොල්ල කෑම පරදාර සේවනය බොරු කීම වැනි ක්‍රියාවල කිසිම පාපයක් නැති බව යි."[10] මෙයින් ප්‍රකාශ වන්නේ ද පුද්ගලයාගේ ස්වච්ඡන්දතාවය ගිලිහියන බව යි. පුද්ගලයා කරන කිසිදු ක්‍රියාවක අර්ථයක් නොදැක්වීම තුළ සදාචාරය ඉවත් වී යයි. පුද්ගලයා වැරදි නිවැරදි කිසිවක් නොමැති බව තේරුම් ගන්නා කල කිසිදු කාය වාග් මන ආදී සංකල්පයක් නො එළඹෙයි. එනිසාවෙන් ස්වච්ඡන්දතාවය ගිලිහි යයි.

මිට සමාන අදහසක් දක් වූ ආචාර්යවරයෙකු ලෙස පකුධකච්ඡායන හැදින්විය හැකි ය. මොහු ද කිසිදු ක්‍රියාවක හොඳ

නරක ක්‍රියාවක් ඇති බවක් නොපිළිගනී. පුද්ගලයා කුමක් කළත් ප්‍රතිඵලයක් ලෙස කිසිවක් නො ලැබෙන බව ඔහු සදහන් කරයි. පුද්ගලයා හා ලෝකය යනු සප්ත පදාර්ථයක සමවායක්[11] නිසා එකී පදාර්ථයන් විනාශ වී ගිය කළ පුද්ගලයා නොවන බව ඔහු ඉගැන්වී ය. ඉහත ඉගැන්වීම ද හුදෙක් ස්වච්ඡන්දතාවය ප්‍රතික්ෂේප කරන්නකි. පුද්ගලයාට සදාචාරය අනවශ්‍ය බව කියන දර්ශනයකි.

මක්ඛලිගොසාලයන් ද නියතිවාදී අදහස් දරුවෙකි. ඔහුට අනුව ලොව සියල්ලක් ම සෑදී ඇත්තේ කිසියම් නියතියකට අනුව ය. කර්මය බලය පුරුෂ පරාක්‍රමය වීර්යය වැනි දේ අර්ථ ශුන්‍ය හිස් දේවල් ලෙස මොහු විස්තර කළේ ය. තමාගේ නියතිය අනුව පව්කල ද පින්කල ද සසර ඉපදෙමින් මිය යමින් යා යුතු අතර ඉන් මිදීමට කිසිදු අවරසයක් නොමැත. ලොව කිසිදු ක්‍රියාවකට හෝ සිදුවීමකට බලපාන හේතු ප්‍රත්‍යයක් නොමැති බව හෙතෙම කියා සිටියේ ය. ප්‍රඥාවන්තයා මෙන් ම බුද්ධි හීන පුද්ගලයා ද කල්ප 84000 ක් සසර සැරිය යුතු බවත් පව් කල ද පින් කල ද ඉන් කිසිදු නිදහසක් නො ලැබෙන[12] බව ඔහු ප්‍රකාශ කළේ ය. මොහු ද පුද්ගල ස්වාමීත්වය ප්‍රතික්ෂේප කළ අයෙකු ලෙස සදාචාරය ස්වච්ඡන්දතාවය ප්‍රතික්ෂේප කළේ ය. පුද්ගලයාට කිසිදු බලයක් හිමිකර නො දුන්නේ ය.

සංජයබෙල්ලට්ඨිපුත්තයන්ගේ දර්ශනය තුළ ස්වච්ඡන්දතාවය අගය කිරීමක් හෝ ප්‍රතික්ෂේප කිරීමක් හමු නොවේ. ඔහුගේ පිළිතුරු මධ්‍යස්ථ විය. ක්‍රියාවක් අගය කිරීමක් කිසිදු විටෙක සිදු කළ බවක් නො පෙනේ. එහෙයින් මොහුගේ දර්ශනය තුළ හොද යහපත් ප්‍රසංශනීය ක්‍රියා හදුනාගත හැකි ය. ඔවුන් කුශලාකුශල කර්මවලට තීර්ණයන් ඉදිරිපත් නොකරයි.[13] ඔවුන් එසේ කළේ තමන්ගේ චින්තනය තවෙකුට සාපේක්ෂ කළ නොහැකි නිසාවෙනි. සත්‍ය ද මෙයට ම සාපේක්ෂ විය. මොහුට අනුව සෑම ක්‍රියාවකට ම වගකීම පැවරෙන්නේ පෞද්ගලික මිනිසාට ය.

ජෛන මහාවීරයන් ස්වච්ඡන්දතාවය අගය කරමින් මිනිසාට

පෞද්ගලික අයිතියක් ලබාදුන් දාර්ශනිකයෙකු වශයෙන් සඳහන් කළ හැකි ය. ඔහුගේ අනුගාමිකයන් අතර කුල භේදයක් ලිංග භේදයක් නොවී ය. ලොව සියලුදෙනාට ම සම අයිතියක් ඇති බව ඔහු පිළිගත්තේ ය. විමුක්තිය පිළිබඳ ව මුල් බැසගත් විශ්වාසයක් මොවුන් තුළ විය. දුක්විඳින සත්ත්වයා සසරින් එතෙර වීමට කෛවල්‍ය නමින් හඳුන්වන විශේෂ ඥාණයක් අවබෝධ කොටගත යුතු බව ඔවුන් පිළිගත්හ. පුද්ගලයා නොයෙක් දුක්ඛ දොම්නස්සයන්ට ගොදුරු වෙමින් දුක් විඳිනුයේ මෙකී සත්‍ය නො තෙරුනු කාය වාග් මනෝ දුශ්චරිතයෙන් නො මිදීම හේතුවෙන් බව ඔවුහු විශ්වාස කලහ.

එම නිසා දණ්ඩ නමින් හඳුන්වන විශේෂ සංවර කරගත යුතු කාරණාවක් ඔවුන් ඉදිරිපත් කළහ. එමෙන් ම පංචතාපන, චතුයාම සංවර[14] ක්‍රම වැනි ක්‍රමවලින් පුද්ගල නිරවද්‍යභාවය අපේක්ෂා කළහ. සදාචාරවත් වීම අතිශයින් ම අගය කළ ඔවුන් එය පාරිශුද්ධියත් බව බලපාන බව ප්‍රකාශ කළහ.බුදුන් වහන්සේ, ජෛන මහාවීර ඇතුළු චින්තකයෝ සදාචාරවත් වීම අගය කළ අතර ඔවුන්ගේ දර්ශන තුළ පුද්ගලයාට විශේෂ අවස්ථාවක් උදාකර දුන්නේ ය. එම නිසාවෙන් ම පුද්ගල ස්වච්ඡන්දතවය මොවුන් අතිශය වැදගත් කාරණාවක් ලෙසට ඔවුන් පිළිගත්හ.

භාරතීය ආගමික පසුබිම තුළ දීර්ඝ ඉතිහාසයකට හිමිකම් කියන හින්දු ආගම තුළ ද ස්වච්ඡන්දතාවට සමගාමී ඉගැන්වීම් රාශියක් අන්තර්ගත වේ. එහෙත් මෙහිලා වැඩි වශයෙන් අවධානය යොමු වී ඇත්තේ ස්වච්ඡන්දතාවය කඩ වන අවස්ථාවන් සඳහා වේ. එයට ප්‍රධාන හේතුව ලෙස දේව සංකල්පය මත ආගම ගොඩනැගීම, ඊට සමගාමී විභජනය[15] ආදි පසුබිම් නිසා තත් දර්ශනය අනුගමනය කරන්නට ස්වාධීන ව නැගී සිටීමට කිසිදු අවස්ථාවක් ලැබී නැත. මෙම හේතුව නිසා බ්‍රාහ්මණ අධිකාරත්වය යටතේ තත් ආගමික මතවාදයන් ගොඩනැගී ඇත. එම නිසා බමුණු ඉගැන්වීම් තුළ කිසිදු ස්වාධීනත්වයක ම ඉඩක් ලැබී නැති බවට නිදර්ශන රාශියක්

ඍග්වේදයේ මූලාශ්‍ර මගින් ප්‍රකට වේ. මනුෂ්‍ය වර්ගයාට මනුෂ්‍ය අයිතිය පවා අහිමි වී තිබූ බව යි. වේද පාඨ කීම නිසා දිව කැපීම, වේද පාඨ ඇසීම නිසා කනට ඉටි දැමීම වැනි අන්තවාදී දඬුවම් ලබා දී ඇත. හින්දු දර්ශනයේ එන වැදගත් කෘතියක් ලෙස භගවත් ගීතාව හැඳින්විය හැකි ය. එහිදී හින්දු දහම තුළ කියැවෙන ස්වච්ඡඳතවායට හිමි තැන එහි දී පැහැදිලිව ම හඳුනාගත හැකි ය.

"බ්‍රාහ්මණස්‍ය මුඛමාසිද්
බාහුරාජන්‍යඃ කෘතඃ
ඌරුතදස්‍ය යද් වෛශ්‍යඃ
පද්භ්‍යාම් ශුද්‍රෙ අජායත"

මුවින්-බමුණා, බාහු-ක්‍ෂත්‍රිය, කලවා-වෛශ්‍ය, යටිපතුල්-ශුද්‍ර යන මෙකී ඉගැන්වීම මගින් පුද්ගලයාට ස්වාධීනව මතය ගොඩනැගීමට කිසිඳු අවස්ථාවක් නොලැබේ. එසේම සර්වබලධාරී දෙවියන් වැනි සංකල්ප තුළින් හින්දු දර්ශනය තුළ ස්වච්ඡන්‍දතාව බණ්ධනය වී ඇති අයුරු මනාව ප්‍රකට වේ. එසේම සාම්ප්‍රදායික ග්‍රන්ථවලින් හෙළිවන පරිදි කාන්තා අයිතිය, පහත්යැ යි සම්මත කළ අයිතිය වැනි සංකල්ප තුළින් ද හින්දු දර්ශනය තුළ ස්වච්ඡන්දතාව බැහැර කොට ඇත.

බටහිර දර්ශනය යටතට ගැනෙන ග්‍රීක ආදී දාර්ශනික සම්ප්‍රදාය තුළ ස්වච්ඡන්‍දතාවය පිළිබඳ විශාල අවධානයක් යොමුකොට ඇත. එහිදී ස්වච්ඡන්‍දතාවය Free Will ලෙස අර්ථවත් කොට ඇත. මූලික වශයෙන් අපරදිග ස්වච්ඡන්‍දතාවය පිළිබඳ ශාස්ත්‍රීය විග්‍රහයක් විලියම් ජේම්ස් වැනි ලේඛකයන් සිදු කොට ඇත. "ජොන් සීලර්"ආදින්ගේ අර්ථ දැක්වීම තුළින් තවදුරටත් එය සංවර්ධනය විය. ඔවුන්ට අනුව ස්වච්ඡන්‍දතාවය යනු ආචාර ධර්ම විෂයෙහි තීර්ණ ගැනීමට ඇති ප්‍රධාන මාතෘකාවයි. එහෙත් තවදුරටත් අර්ථ දක්වන බටහිර දර්ශනිකයන් ස්වච්ඡන්‍දතාවය පිළිබඳ මෙසේ අදහස් දක්වති.

- පුද්ගලයාට තීර්ණ ගැනීමේ ස්වධීනත්වයක් ඇත.
- වර්ණ රාශියක් ඇති අවස්ථාවන්හි දී එක් වාර්ණයක් තෝරා ගැනීමට හැකියාව ඇත.
- අවිද්‍යාමාන බලවේගයක් හෝ දෙවියන් වහන්සේ අපගේ තීරණ ගැනීම පිටුපස සිට සිත මෙහෙවයි
- පුද්ගලයාට තම තීරණ ගැනීමට හැකියාවක් ඇත.
- ස්වච්ඡන්දතාවය තෝරාගැනීමේදී සදචාර සම්පන්න භාවය වැදගත් වේ. මෙහිදී වඩාත් වැදගත් වන්නේ සමාජයක පවත්නා සදාචාර සම්පන්න භාවයට අමතරව එළඹෙන්නාවූ තීරණයයි.
- ස්වච්ඡන්දතාවයේ තවත් එක් සුවිශේෂත්වයක් වන්නේ ගන්නා තීරණ සමාජ සදාචාරයට අනුකූල වීම.
- ස්වච්ඡන්දතාවය පෞද්ගලික මත බැහැර කරන තත්වයකි.
- අධික නිදහස හානිකරයි[16]

යන දාර්ශනික සංකල්ප ඔස්සේ බටහිර ස්වච්ඡන්දතාවය පිළිබඳ ව විවරණය කළ හැකිය. තවද රෙනේ ඩේකාට්, සොක්‍රටීස්, ඇරිස්ටෝටල් වැනි දාර්ශනිකයන් ද ස්වච්ඡන්දතාවය පිළිබඳ අදහස් දක්වා ඇත. රෙනේ ඩේකාට්-සැකකිරීමෙන් තොරව ඥාණය ලබාගත නොහැක. දර්ශනයේ මාතාව සැකයයි. සොක්‍රටීස් - මිනිසා වැරදි කරනුයේ නොදැනුවත්කම නිසාය. මෙකී විග්‍රහයන් දෙක පිළිබඳ ව විචාරාත්මක ව අධ්‍යයනය කරන විට බටහිර දර්ශනාගත ස්වච්ඡන්දතාවය පැහැදිලි කොට ගත හැකිය. දේවවාදී ආගමික සම්ප්‍රදායක් වන ක්‍රිස්තියානි දහම තුළද ස්වච්ඡන්දතාවය ඛණ්ඩණය වන අවස්ථා හා එයට මගපාදන අවස්ථා ද දැකිය හැකිය. එයට කදිම නිදසුනක් ලෙස එකී දහමේ ප්‍රධාන ඉගැන්වීමක් වන දසපනත පෙන්වා දිය හැකිය.

- මා හැර අන් දෙවියෙකු සරණ නොයව්
- අහසෙහි හෝ පොලොවෙහි මා හා සමාන පිළිම රූප

නිර්මාණය නොකරව්

- දේව සමිඳාණන්ගේ ශ්‍රී නාමය අශුද්ධ ලෙස භාවිතා නොකරව්
- සබත් දවස ශුද්ධ ලෙස ගත කරව්.
- දෙමව්පියන්ට සංග්‍රහ කරව්.
- මිනී නොමරව්.
- කාම මිථ්‍යාචාරයේ නොහැසිරෙව්.
- සොරකම් නොකරව්.
- අසල් වැසියාට විරුද්ධව බොරු සාක්ෂි නොදෙව්.
- අසල්වැසියාගේ බිරිඳට කොටළුවාට ආශා නොකරව්.

මෙම දසපනත මගින් පුද්ගල ස්වච්ඡන්දතාවයට කෙබඳු ඉඩක් ලැබී අත්තේද යන්න මනාව ප්‍රකට වේ. ඇතැම් තැනකදී පුද්ගල ස්වච්ඡන්දතාවය එකහෙලාම බැහැර කොට ඇති අතර තවත් තැනක යම් තරමකට ස්වච්ඡන්දතාවය සඳහා යම් ඉඩහසරක් ලබා දී ඇත. මෙය වනාහි ක්‍රිස්තු ධර්මය තුළ ස්වච්ඡන්දතාවයට හිමි වන තැනයි.

ඉස්ලාම් දහම වනාහි අධි දේවවාදි දහමකි. ස්වකීය ශාස්තෘවරයා විසින් දේශනා කළ ධර්මය කිසිඳු ලෙසකින් වෙනස් කිරීමට හෝ විවේචනයට විචාරයට කිසිම අවස්ථාවක දී අදහස් නොකරයි. එය ප්‍රබල දේවවාදී ආගමක් නිසාවෙන් ස්වච්ඡන්දතාවය පිළිබඳ දක්වන ආකල්පය පැහැදිලි ව හඳුනාගත හැකිය. එය හඳුනාගත හැකි අවස්ථාවක් ලෙස පහත උධෘතය සඳහන් කළ හැකිය.

- සලාතය - අල්ලා දෙවියන් එකම දෙවියා ලෙස සැලකීම හා පිළිගැනීම
- සකාතය - තමන් උපයන දෙයින් කොටසක් දන්දීම පිණිස දීම
- රාමසන් - උපවාස සමය
- හජ් - මක්කම වන්දනාව
- ජිහාත් - ආගමානුකූල යුද්ධය

මෙම ප්‍රතිපත්තිය තුළින් ඉස්ලාම් දහම තුළ පුද්ගල ස්වච්ඡන්දතාවයට කෙබඳු අවස්ථාවක් ලැබී ඇත් දැයි යන්න පැහැදිලිය. මෙම ප්‍රතිපත්තිය තුළින් පැහැදිලි කාරණයක් නම් ඉස්ලාම් දහම තුළ ස්වච්ඡන්දතාවය යන්න ප්‍රබල ලෙසින්ම බණ්ධනය වී ඇති බවයි. මේ සියලු කරුණු මගින් අනාවරණය කරනු ලබන කාරණයක් නම් අපරදිග දාර්ශනික ස්ථානයන්හි හා ඉස්ලාම් ආදි අන්‍ය ආගමික සම්ප්‍රදායන්හි පුද්ගල ස්වච්ඡන්දතාවය සීමාවීම ප්‍රකට කරයි. එසේම චින්තය විමංසනය ශක්‍යතාවය කෙතෙක් දුරට කප්පාදු කොට ඇත්තේ ද යන්න ද මනාව පැහැදිලි කොට ගත හැකිය.

මෙලෙස විවිධ මාතෘකා යටතේ ස්වච්ඡන්දතාවය පිළිබඳ ඒ ඒ දර්ශනයන් හි විවිධ තරාතිරම්වලින් භාවිතා වී ඇති ආකාරයත් දැකගත හැකිය. යම් යම් සමය දර්ශනයන් තුළ ස්වච්ඡන්දතාවය එකහෙලාම පිළිගනිද්දී තවත් දර්ශනයන් කිහිපයක් සම්පූර්ණයෙන්ම හා අර්ධ වශයෙන් ප්‍රතික්ෂේප කරයි. එලෙස ඒ ඒ දාර්ශනයන් තුළ විවිධාකාරයෙන් ස්වච්ඡන්දතාවය විවරණය වී ඇත්තේ ඒ ඒ දර්ශනයන්ගේ ආගමික ස්ථාවරය නිසාවෙනි.. භාරතීය දර්ශනය තුළ මෙන් ම බටහිර දාර්ශනය තුළ ද විවිධ වටපිටාවන් හා විවිධ නාමකරණයන් ඔස්සේ විකාශයට පත්ව තිබූ බව පැහැදිලි කාරණයකි. එයට අනුව පුද්ගල නිදහස වශකීම ස්වච්ඡන්දතාවය පිළිබඳ විවිධ අර්ථ කථනයන් මෙහි දී හඳුනා ගත හැකිය.

<u>ආන්තික සටහන්</u>

1 මුල් බුදුසමය හා විවරණ ගැටලු, පාතේගම ඥාණාරාම හිමි, 48 පිටුව
2 එම, 50 පිටුව.
3 අංගුත්තර නිකාය, බු.ජ.ත්‍රි.ග්‍ර, 147 පිටුව
4 එම, සසස කොටස, 337 පිටුව
5 ධම්මපදය, 160 වන ගාථාව
6 ධම්මපදය, 161 වන ගාථාව
7 සංකාසනා, (මංගල කලාපය) තිස්සෝගෙදර මහානාම හිමි,297 පිටුව

8 පෙරදිග ආචාර ධර්ම, හෙ.මු තිලකරත්න, 80 පිටුව
9 සංකාසනා, (මංගල කලාපය) තිස්සෝගෙදර මහානාම හිමි,294 පිටුව
10 දීඝනිකාය, බු.ජ.ත්‍රි.ග්‍ර, 97 පිටුව
11 දීඝනිකාය, බු.ජ.ත්‍රි.ග්‍ර, 99 පිටුව
12 දීඝනිකාය, බු.ජ.ත්‍රි.ග්‍ර, 101 පිටුව
13 පෙරදිග ආචාර ධර්ම, හෙ.මු තිලකරත්න, 106 පිටුව
14 දීඝනිකාය, බු.ජ.ත්‍රි.ග්‍ර, 101, 103, 104 පිටු
15 දාර්ශනික විමර්ශන, ගුණපාල ධර්මසිරි, 73 පිටුව
16 ග්‍රීක ආචාර ධර්ම, රෙපින්ටන් රාජපක්ෂ, 45 පිටුව

A critical introduction on concept of Kamma

Ven. Suriyawawa Sugathasiri Thero

Introduction

The term karma is used by contemporary Buddhist teachers and scholars in two senses:

- ❖ On the specific level, karma refers to those actions which spring from the intention (cetanā) of a sentient being. Karmic actions are compared to a seed that will inevitably ripen into a result or fruition (referred to as vipāka or phala in Sanskrit and Pali).

- ❖ On the general level, contemporary Buddhist teachers frequently use the term karma when referring to the entire process of karmic action and result (Sanskrit: karmaphala).

The Buddhist theory of karmic action and result is referred to using various expressions in both Sanskrit (orPali) and English. In Sanskrit, this concept is referred to as either:

- **Karmaphala - action and fruition**

The term phala is commonly translated as "fruition" or "fruit" Karmavipakaaction and resultThe term vipaka is translated as "result" or "maturation" In English, the following

---

සංස්: ගලගම කරුණාකර හිමි, සූරියවැවේ සුගතසිරි හිමි, "චරණ" හත්වන කලාපය, ශිෂ්‍ය සංගමය, ශ්‍රී ජයවර්ධනපුර විශ්වවිද්‍යාලය, ගංගොඩවිල, 2015

expressions are used to identify this process:

- Karmic cause and effect
- Karmic law
- Law of cause and effect Law of karma
- Theory of action and result
- Theory of karma
- The infallible law of cause and effect that governs the universe
- The natural law of how things and events come into being
- The principle of the cause and the results of actions

What is Kamma?

Kamma is an impersonal, natural law that operates in accordance with our actions. It is a law in itself and does not have any lawgiver. Kamma operates in its own field without the intervention of an external, independent, ruling agent. Kamma or karma can be put in the simple language of the child: do good and good will come to you, now, and hereafter. Do bad and bad will come to you, now, and hereafter. In the language of the harvest, kamma can be explained in this way: if you sow good seeds, you will reap a good harvest. If you sow bad seeds, you will reap a bad harvest.In the language of science, kamma is called the law of cause and effect: every cause has an effect. Another name for this is the law of moral causation. Moral causation works in the moral realm just as the physical law of action and reaction works in the physical realm.In the Dhammapada[1] kamma is explained in this

manner: the mind is the chief (forerunner) of all good and bad states. If you speak or act with a good or bad mind, then happiness or unhappiness follows you just as the wheel follows the hoof of the ox or like your shadow which never leaves you. Kamma is simply action. Within animate organisms there is a power or force which is given different names such as instinctive tendencies, consciousness, etc. This innate propensity forces every conscious being to move. He moves mentally or physically. His motion is action. The repetition of actions is habit and habit becomes his character. In Buddhism, this process is called kamma.[2] In its ultimate sense, kamma means both good and bad, mental action or volition. 'Kamma is volition,' says the Buddha. Thus kamma is not an entity but a process, action, energy and force. Some interpret this force as 'action-influence'. It is our own doings reacting on ourselves. The pain and happiness man experiences are the result of his own deeds, words and thoughts reacting on themselves. Our deeds, words and thoughts produce our prosperity and failure, our happiness and misery. Kamma is an impersonal, natural law that operates strictly in accordance with our actions. It is law in itself and does not have any lawgiver. Kamma operates in its own field without the intervention of an external, independent ruling agency. Since there is no hidden agent directing or administering rewards and punishments, Buddhists do not rely on prayer to some supernatural forces to influence karmic results. According to the Buddha, kamma is neither predestination nor some sort of determinism imposed on us by

some mysterious, unknown powers or forces to which we must helplessly submit ourselves.

Buddhists believe that man will reap what he has sown; we are the result of what we were, and we will be the result of what we are. In other words, man is not one who will absolutely remain to be what he was, and he will not continue to remain as what he is. This simply means that kamma is not complete determinism. The Buddha pointed out that if everything is determined, then there would be no free will and no moral or spiritual life. We would merely be the slaves of our past. On the other hand, if everything is undetermined, then there can be no cultivation of moral and spiritual growth. Therefore, the Buddha accepted neither strict determinism nor strict undeterminism.

Karma is the executed "deed", "work", "action", or "act", and it is also the "object", the "intent". 3 explains karma (Karman)[3] by contrasting it with another Sanskrit word kriya. The word kriya is the activity along with the steps and effort in action, while karma is (1) the executed action as a consequence of that activity, as well as (2) the intention of the actor behind an executed action or a planned action (described by some scholars) as metaphysical residue left in the actor). A good action creates good karma, as does good intent. A bad action creates bad karma, as does bad intent.

Karma, also refers to a conceptual principle that originated in India, often descriptively called the principle of

karma, sometimes as the karma theory or the law of karma. In the context of theory, karma is complex and difficult to define. Different schools of Indologists derive different definitions for the karma concept from ancient Indian texts; their definition is some combination of (1) causality that may be ethical or non-ethical; (2) ethicization, that is good or bad actions have consequences; and (3) rebirth. Other Indologists include in the meaning of karma as that which explains the present circumstances of an individual with reference to his or her actions in past. These actions may be those in a person's current life, or, in some schools of Indian traditions, possibly actions in their past lives; furthermore, the consequences may result in current life, or a person's future lives.

The difficulty in arriving at a definition for karma arises because of the diversity of views among the various schools of Hinduism[4] that co-exist and thrive; some schools, for example, consider karma and rebirth linked and simultaneously essential, some consider karma essential but not rebirth, and a few schools of Hinduism discuss and conclude karma and rebirth flawed fiction. Buddhism and Jainism have their karma precepts. Karma thus has not one, rather multiple definitions and different meanings. It is a concept whose meaning, importance and scope varies between Hinduism, Buddhism, Jainism and other traditions that originated in India, and various schools in each of these traditions. O'Flaherty claims that, furthermore, there is an on-going debate regarding whether karma is a theory, a model, a

paradigm, a metaphor, or a metaphysical stance.

Karma theory as a concept, across different Indian religious traditions, shares certain common themes: causality, ethicization and rebirth.

Kamma before the Buddha

Contrary to popular opinion, the notion of kamma is not a timeless, universal feature of Indian religions. It is a specific doctrine that explains ethical action and its consequences, and appears at a specific time and place. That time was a few generations before the Buddha; the place was the region of Mithila, in between the Sakyan republic and Vesali.[5] This was when the great Upanishadic[6] sage Vajnavalkya flourished. Among many other crucial innovations in the Brahmanical teachings, he is responsible for the earliest clear statements on kamma. At that time, this teaching was an esoteric doctrine. In later years, of course, this compelling doctrine became firmly established in both Buddhism and Jainism, and due in part to their influence, became known throughout Hinduism.

The following is part of a dialogue in the Brihadarannyaka Upanishad between Vajnavalkya and King Janaka of Mithila, who is also mentioned in the Jatakas.[7] In the opening of this dialogue (at BU 4.3.1; scroll down to 'third brahmana'), Yajnavalkya shows his reluctance to debate the king, a sign of the esoteric nature of the teachings, as opposed to the many other public debates in this text.

AS EXAMPLS FOURTH BRAHMANA[8]

1. Yagnavalkya continued: 'Now when that Self, having sunk into weakness, sinks, as it were, into unconsciousness, then gather those senses (pranas) around him, and he, taking with him those elements of light, descends into the heart. When that person in the eye turns away, then he ceases to know any forms.

2."He has become one," they say, " he does not see." "He has become one," they say, "he does not smell." "He has become one," they say, "he does not taste." "He has become one," they say, "he does not speak." "He has become one," they say, "he does not hear." "He has become one," they say, "he does not think." "He has become one," they say," he does not touch." "He has become one," they say, "he does not know." The point of his heart becomes lighted up, and by that light the Self departs, either through the eye, or through the skull, or through other places of the body. And when he thus departs, life (the chief prana) departs after him, and when life thus departs, all the other vital spirits (pranas) depart after it. He is conscious, and being conscious he follows and departs.

'Then both his knowledge and his kamma take hold of him, and his acquaintance with former things.'

3. 'And as a caterpillar, after having reached the end of a blade of grass, and after having made another approach (to another blade), draws itself together towards it, thus does this Self,

after having thrown off this body and dispelled all ignorance, and after making another approach (to another body), draw himself together towards it.

4. 'And as a goldsmith, taking a piece of gold, turns it into another, newer and more beautiful shape, so does this Self, after having thrown off this body and dispelled all ignorance, make unto himself another, newer and more beautiful shape, whether it be like the Fathers, or like the Gandharvas, or like the Devas, or like Pragapati, or like Brahman, or like other beings.

5. 'That Self is indeed Brahman, consisting of knowledge, mind, life, sight, hearing, earth, water, wind, ether, light and no light, desire and no desire, anger and no anger, right or wrong, and all things. Now as a man is like this or like that, according as his kamma and according as he behaves, so will he be: a man of good kammas will become good, a man of bad kammas, bad. He becomes pure by pure kammas, bad by bad kammas.

Doctrine of Karma in Jainism

Karma is the mainstay of the Jainism, around which the explanation of the world reality and the liberation from the woes of the world is founded. On the one hand it is an explanation of the organic world and also the ladder, which leads to the achieve- ment of inorganic bliss, that it advocates. In Jainism Karma is conceived as something essentially material which gets attached to the soul just as dust gets

attached to a cloth. Hence the highest goal of the Jainas is to get rid of all old kammas and to stop the influx of any new ones.

Karma doctrine of the Jainas are closely linked to their explanation of the objective world, and the being that inhabit this world. According to them all that exist in the world can be divided in to two major groups, called Jiva (living) and Ajiva (Non- Living).[9] When looking closely in to their doctrine this division is strictly based on the existence of soul or not. Jainas believe that the principle of life is entirely distinct from the body, and it is 60 entirely wrong to think that life is either, the product of property of the body. It is only because of this life principle that the body appears to be living. This life principle is what they call-soul. This life principle appears in all living things. Ranging from plants, worms, ants, bees to that of man, who is at the top of the ladder because he possesses, besides the five sense organs, an inner sense organ called-manas. The soul has to be understood in much more detail, because their karma theory is basically built on cleansing the soul from its defilements called karmas and rediscovering its pristine purity, and achieving ultimate bliss.

Soul in pure state is possessed of infinite perception (Ananta - Darsana) infinite bliss (Ananta - Suka) infinite knowl- edge (Ananta - Jnana) infinite power (Ananta - viriya). It is all perfect. Jainas describe the ãjiva (non-living) by the term Pudgala. Pudgala means matter. This matter is made up of atoms. Atoms are without size and they are eternal. These

atoms they divide in to two sub-categories. They are gross (such as things we see around us) and subtle (which are so minute, which can't be seen through the naked eye. They are super sensuous. It is these subtle matter that creeps in to the pure soul, due to peoples pious and impious actions, and sullies it with Karmas. And those Karma bind beings to Sansara[10] and the purging of which is the way to lib- eration, according to Jainism.

This is very general description of the Jaina doctrine of Karma. But since this theory is the very back bone of their doc- trine, they go in to very subtle details, as to how this whole process takes place. Comparatively speaking Jaina Doctrines, takes much more pains to dissect and analyze the Karma phe- nomena than Buddhism. The defilement of soul takes place in the following way. Subtle matter ready to be transformed in to karma pours in to the 61 soul. This is called influx (Asrava). There is a basic factor behind the retention of these asravas in the soul. Because soul in its impure state, through the sense organs produce passions (khasayas) Khayasas consist of four sins; anger (krodha) conceit (Mana) intrigue (maya) and greed (lobha).Each of these four sins is taken in to account from four view points. Anantanubandi (when the sin is cherished throughout the life) Apratyakyana (when it is cherished for a year) pratykyana (when it is cherished for half and year.) besides these there are other kasayas con- tributing to this grasping. There are laughter (hāsya) pleasure (rati) disgust (arati) fear (Bhaya) grief (soka). The subtle matter thus caught

by the soul enters as it were, in to a chemical combi- nation with it called bhande or binding of karma matter. The soul so bound by subtle matter is transformed in to eight kinds of Karma. They are those which obscure right knowledge of details (Jnanvaraniya), those which obscure right perceptions (dharsanavaraniya) those which obcure bliss nature of the soul and thus produce pleasure and pain (vedaniya), those that obscure right attitude of the soul to words faith and right conduct (mohaniya)."

In addition to these four kinds of karma there are four other kinds of kamma which are of a qualitative nature. Whereas the above four kammas are more of an intuitive nature. Those four karmas are[12]

1. which determines the length of life in any birth (ayuska karma),
2. The features of the body a being will possess with his special qualities and faculties (nama karma)
3. That which determines the nationality, caste family, social standing (gotra karma)
4. The karma that obstructs the energy of the soul from performing good deeds (antaraya Karma)

There is another concept brought in to distinguish good and bad karma. The soul gets it self coloured by different kinds of karma. The good kamma gives the colours golden, lotus-pink, white and bad kammas give the colours - black,

blue and grey. These colours are called lesyas.

Accordingly any karma matter that has penetrated by good bad or indifferent actions it gives us pleasure, pain or feeling of indifference. Even the perception and inferences we get from time to time is the work of the karma according to the jainas. We get these perceptions, whenever the veil that obscures a particu- lar knowledge is removed, we get the particular kind of knowl- edge. This proves that knowledge and perceptions have to be gen- erated from within, and the external objects are stimuli for them. After the effect of a certankamma is extinguished or purged, it becomes non-existant. This is called - (Nirjara). But even if such a kamma is extinguished countless other kammas enter the soul and sully it. They come constantly pouring in. It is a cycle. This pouring and flowing in, of kamma keeps the soul transmi- grating from one birth to another until the kammas are ultimately purged in their totality for good. But until then what happens after the death of the person is that the soul together with his karmic body (karmanasarira) goes in a few moments to the place of its new birth and there assumes a new body

The Buddhist Explanation of Karma

When observed carefully it appears that the basis of Buddhist Karma theory is actually one of cause and effect. An action (whether good, bad or neutral) performed by a human being, generates its attendant good or bad result. The action is

the Karma, the result is the Karma Vipaka. The result or the consequence can bear fruit, sometimes during the present life or after- life. But Buddha very clearly stated that the action what ever it is has to be backed by volition. "Volition (Cetana)[13] monks do I call Karma. Through volition one does Karma by means of body, speech or mind"

"In Buddhism no action is considered as Karma if that action is void of volition and like feeling and perception it is of six kinds. Volition directed to forms, sounds, smells, tastes, bodily contacts and mental objects.[14] This brings us to a very important area in the elucidation of Karma theory in Buddhism. All Karmic action are performed by the senses. The senses are attracted to the objective world, and the worldly things, that lie before the particular being.

Two aspects have to be emphasized here. The existence of the external world (though it is also subjected to change) and the cetana or volitions that generate through the six senses. It is this second aspect that is more important to generate the Karmas.In the booklet called "Fundamentals of Buddhism" NayanatilokaMahathera's explanation throws light on this matter 54 further "PaliKamma comes from the root Kar, to do, to make, to act, and thus means deed, action etc. As a Buddhist technical term Kamma is a name for wholesome[15], and unwholesome[15] volition or will (Kusala and AkusalaCetana)

These volitional activities are performed by the mind, word and deed. The three modes of operation.The senses

coming in to contact with the objects of the out- side world develop desires, to cling to them. They are called Tanha or craving. This craving is powered by the consciousness that each organ develops with the help of the mind. "Thus consciousness originates through a stimulus arising in the five sense doors and the mind door the sixth"3 says Ven. Piyadassi.

According to Buddhism tanha or craving are of three kinds. Craving for sense pleasures (Kãmatanha) for continued existence (BhavaTanha) and for non-existence, sense annihilation (vibhavatanha)[16]

"Having willed man acts through body, speech and mind and actions bring about re-actions. Craving gives rise to deed, deed produces results in turn bring about new desires, new craving. This process of cause and effect, action and re-action is natural law" As is clear from this elaboration the three types of clinging described about causes volitional actions some of wholesome nature and others of unwholesome nature (KusalaKamma and AkusalaKamma)

The senses that come in to contact with the objective world with volition behind it produces six kinds of re-actions. Those are[17]

1. Generosity and greedlessness (Alobha)
2. Amity and good will (Adosha)
3. Wisdom or without self-allusion (Amoha)

These re-actions produce wholesome Kammas. They are

according to Buddhism:-

1. Generosity (Dana)
2. Morality (Sila)
3. Meditation (Bārana)
4. Reverence (Apachayana)
5. Service (Veyyavachcha)
6. Transference of merit (Pattidana)
7. Rejoicing in others merit (PattanuModana)
8. Hearing the Dhamma (Dammasavana)
9. Expounding the Dhamma (DammaDesana)
10. Straightening one's views (DittajuDamma)

Unwholesome Kamma are generated Through

1. Greed (Lobha)
2. Illwill (Dosa)
3. Delusion (Moha)

The Ten unwholesome Kammas are:-

Through Deed

1. Destroying of a sentient being (PanatiPatha)
2. Theft and misappropriation (Adinnadana)
3. Adultery and sexual misconduct (KamesuMichchachara)

Through Speech

4. Lying (musawada)
5. Slandering (pisunavacha)
6. Harsh Speech (ParusaVacha)
7. Frivolous talk (Samprappalapa)

Through Thought

8. Covetousness (Abijja)
9. Ill - will (Viyapada)
10. False Views (Michchaditti)

Conclusion

The law of kamma places the responsibility of his or her life on the individual. He must bear the consequences of his bad actions, and enjoy the consequences of his good actions. He may alter his future life for good or bad by good or bad actions, respectively.

While the concept of karma may have originated in ancient Indic beliefs, Buddhism has evolved to reach rather different conclusions. However, it is interesting to note that, with the subsequent development of Buddhism, it is not uncommon for the average people who claim to be Buddhists to mistakenly harbour a view of karma/rebirth in a manner which is closer to Brahmanism than Buddhism.

Although Buddhism says that man can eventually control his karmic force, it does not state that everything is due to kamma. Buddhism does not ignore the role played by other forces of nature. According to Buddhism there are five orders or processes of natural laws(niyama) which operate in the physical and mental worlds:

- seasonal laws (utu niyama): physical inorganic order e.g.

seasonal phenomena of winds and rains, etc.

- the biological laws (bijaniyama): relating to seasonal changes etc.,
- the kammic law (kammaniyama): relating to moral causation or the order of act and result,
- natural phenomena (dhammaniyama): relating to electrical forces, movement of tides etc., and
- psychological laws (cittaniyama): which govern the processes of consciousness.

Thus kamma is considered only as one of the five natural laws that account for the diversity in this world.

End-note

1 The 1st book of the KN in suttapitaka, and the very famous book of Buddhist..

2 Cetanahambhikkawekammamvadami..

3 That word is use in palikamma, Sanskrit is use as karma.. In early Buddhism, kamma is the natural law that governs the universe. It is more like a concept without physical form. It has been described as an energy force, an existing universal law which has no religious label, (Dhammananda, 1993,p 95)"Karma: Sanskrit word meaning action and the consequences of action."

4 Hinduism's sacred literature is known as Vedic literature. It is internally stratified into three strata: the fourSamhita texts, the Brahmans; and the Upaniṣads..

5 Both of these groups were ready to doing a war belongs to river, sakya is the Buddha's genaretion

6 Upaniṣads are also known as the Vedanta, " the conclusions of the Veda". Historians generally believe that the texts of Upani ads began to appear in the late Vedic period, i.e. circa 1000 to circa 500 BCE which would overlap with time of the Buddha in Ind

7 There are 547 stories about the Supreem Buddha's previous lives. This

mention in KN , in suttapitaka,

8 http://sujato.wordpress.com/2011/01/21/kamma-before-the-buddha/

9 fromNigoda to Moksa: The Story of Marudevi". In Qvarnström, Olle. Jainism and Early Buddhism: Essays in Honor of Padmanabh S. Jaini I. Fremont CA: Asian Humanities Press (an imprint of Jain Publishing Company). pp. 1–28

10 samsara is the very longest one buddha's explanation is 'sansarananpubbakotipannanan..........."

11 http://www.gsba.lk/index.php/en/wesak-sirisara-articles/articles/91-the-doctrine-of-karma-in-buddhism-a-jainism.html

12 http://www.gsba.lk/index.php/en/wesak-sirisara-articles/articles/91-the-doctrine-of-karma-in-buddhism-a-jainism.html

13 Cittenaniyatilokocittenaparikassati

14 Cakku, sota, Ghana, jiuha, kaya, mana= rupa, sabda, gandha, rasa, sparsa, citta

15 Sabbapapassaakaranan. Pg 385, dammapada,

16 Kusalassaupasampada. Pg 385, dammapada

17Tattakatamandukkanariyasaccamnandiragasahagatatatratatrabhinandin iseiyathidamkamatanhabhawatanha, vibhawatanha..

Bibliography

- Dhammanada, K S (1993), in What Buddhists Believe, pubished by the Corporate Body of the Buddha Educational Foundation, Taiwan
- Gnanabhasamoragalle, dammapadaviwarana, 1992, Gunasena.
- Gombrich, R F (2002) in How Buddhism began—The Conditioned Genesis of the Early Teachings, MunshiramManoharlal Publishers Pvt.Ltd, India, 2nd edition 2002)
- http://www.gsba.lk/index.php/en/wesak-sirisara-articles/articles/91-the-doctrine-of-karma-in-buddhism-a-jainism.html
- http://www.gsba.lk/index.php/en/wesak-sirisara-articles/articles/91-the-doctrine-of-karma-in-buddhism-a-jainism.html
- Kalupahana, D J (1976), in Buddhist Philosophy--- a Historical Analysis, University of Hawaii Press, Honolulu.
- Lamotte, L (1935) as quoted by Gombrich, R F (2002) in How Buddhism began—The Conditioned Genesis of the Early Teachings,

MunshiramManoharlal Publishers Pvt.Ltd, India, 2nd edition (2002) page 49.

- Obeyesekere, G (2006) in Karma and Rebirth--- a Cross Cultural Study, published by MotilalBanarsidass Publishers Private Ltd, Delhi.
- William P and Tribe A (2000) in Buddhist Thought, published by Routledge, London and New York.

බුදු සමය හා හින්දු සමය පිළිබඳ තුලනාත්මක විමසීමක්

__සම්මානිත මහාචාර්ය බී.ජ් ටෙනිසන් පෙරේරා__

මෙම ලිපියේ අරමුණ බුදු සමයේ හා හින්දු සමයේ මූලික ලක්ෂණ අවධාරණය කරමින් තුලනාත්මක විග්‍රහක් කිරීම මිස මේ ආගම් දෙකෙහි සියලු ම අංශ සම්බන්ධව එවන් විමසීමක් කිරීමට නොවේ. මෙම ආගම් දෙක ම ඓතිහාසික අනන්‍යතාව හිමි කරගෙන තිබෙන බව අමුතුවෙන් කිව යුතු නොවේ. ක්‍රි පූ 2000 - 1500 පමණ කාලය තුළ ප්‍රභවය වූ හින්දු ආගම වේද ග්‍රන්ථමුල්කොට ගොඩනැගී ඇතැයි සඳහන් කළ යුතුය. ක්‍රි පූ 6 වන සියවසේ දඹදිව මධ්‍ය දේශයෙන් ආරම්භ වූ බුදු දහමේ අන්තර්ගතය සූත්‍ර විනය හා අභිධම් පිටකවල දැකිය හැකිය. භාරතයෙන් ව්‍යාප්ත වූ බුදු දහම මේ වන විට භාරතයට වඩා වෙනත් රට වල පැතිරී ඇතැයි සඳහන් කිරීම අතිශයෝක්තියකින් නොවේ.

ඉන්දියාවේ 1991 දී ගන්නා ලද ජන සංගණනය අනුව එම රටේ ජනගහණය 843930861 කි. එයින් දශලක්ෂ 700 ක් හින්දු ආගම අදහන අතර, සෙසු අය ඉස්ලාම්, සික්, ක්‍රිස්තියානි, ජෛන, බෞද්ධ, යුදෙව්, හා ගෝත්‍රික ආගම් අදහති, (flood, 2004: 5,274) මේ අනුව පැහැදිලි වනුයේ ඉන්දියාවේ බුද්ධාගම අනුගමනය කරන ජනතාව අල්ප බවයි. බුද්ධාගමට වඩා ලෝ පුරා හින්දු ආගම අදහන විශාල ජනතාවක් සිටින බව අමුතුවෙන් කිව යුතු නොවේ. අපේ රටේ ද, විශේෂයෙන් උතුරු ප්‍රදේශයේ ජනගහණයෙන් වැඩි ප්‍රමාණයක් හින්දු භක්තිකයන් ය. හින්දු ආගමේ දහම් අඩංගුවන්නේ වේද ග්‍රන්ථවලය. 'වේද' යන්නෙහි අර්ථය දැනුම යන්නයි. එය ලෞකික දේ පිළිබඳ දැනුම නොව ලෝකෝත්තර දැනුමයි. වේද සාහිත්‍යයට සංස්කෘත භාෂාවෙන් 'ශ්‍රැති' යනුවෙන් ව්‍යවහාර වේ. (Gombrich,19988:33) මුල් ම වේදය ඍග් වේදය වේ. එය වසර තුන්

සංජ: ගලගම කරුණාකර හිමි, සූරියවැවේ සුගතසිරි හිමි, "චරණ" හත්වන කලාපය, භික්ෂු සංගමය, ශ්‍රී ජයවර්ධනපුර විශ්වවිද්‍යාලය. ගංගොඩවිල, 2015

දහසක පමණ කාලයේ සිට වාචිකව පරම්පරිවෙන් පරම්පරාවට බ්‍රාහ්මණවරුන් විසින් ගෙන එන ලදී. බෞද්ධ භික්ෂූන් වහන්සේලා බුදුන් වහන්සේගේ ධර්මය වාචිකව එක්තරා කාලයක් දක්වා ගෙන ගිය අතර එම ත්‍රිපිටකය ග්‍රන්ථාරූඪ කරවන ලද්දේ වලගම්බා රාජ්‍ය සමයේ මාතලේ අළුවිහාරයේදීය.

හින්දු ආගමේ විස්තර වන වේද සතර වන්නේ ඍග් වේදය, යජුර් වේදය, සාම වේදය, හා අථර්වන් වේදය යි. මින් පළමු වේදය වන ඍග් වේදය සංගෘහිත කරන ලද්දේ ක්‍රි: පූ. 1500 - ක්‍රි: පූ. 900 අතරතුර කාලයේදී ය. වේද යුගයේ ජීවත් වූ මිනිසුන් කෘෂිකාර්මික කටයුතුවල නිරත විය. ඔවුන්ගේ ජීවන රටාව සමෘද්ධිමත් කර ගැනීම සඳහා ආගමක් අවශ්‍ය විය. වේදය සමග මෙසේ ගොඩ නැඟුණු හින්දු ආගම කාලයක් සමඟ විපරිණාමය විය. ඍග් වේදයට අනුව ජනප්‍රිය දෙවියා වූයේ ඉන්ද්‍රය. ඔහු යුද්ධයට හා වැස්සට අධිපති දෙවියා ලෙස සැළකිණ. කෙසේ වෙතත් වර්තමානයේ හින්දු දෙවිවරුන් අතර ප්‍රධාන වන්නේ ශිව/ඊශ්වර හා විෂ්ණුය. එහෙත් වේද යුගයේ වරුණ, යාම, රුද්‍ර, වැනි දෙවිවරු එම ජනතාවගේ වන්දනාමාන වලට පාත්‍ර වූ බව පෙනේ.

වේද සාහිත්‍යයේ මෙන් විශාල වූ හෝ සංකීර්ණ වූ සාහිත්‍යයක් බුදු සමයේ දැකිය නොහැකිය. හින්දු ආගමේ වීර කාව්‍ය (රාමායනය හා මහා භාරතය) කීපයක් තිබෙන නමුදු එවන් වීර කාව්‍ය බෞද්ධ සාහිත්‍ය තුළ නොමැත. වේද යුගයේ දෙවිවරු කීපදෙනෙකු ගැන සඳහන් වුව ද බෞද්ධ ජනතාව අතර විශේෂයෙන් බුදුන් වහන්සේ ජීවමාන කාලයේදී ප්‍රසිද්ධ වූ දෙවියා වූයේ ශක්‍ර දෙවියා ය. හින්දු ආගමේ ත්‍රි මූර්තිය ලෙස විශ්වාස කරනුයේ බ්‍රහ්ම, විෂ්ණු, හා ශිව වේ. මින් බ්‍රහ්ම උත්පාදක වන අතර විෂ්ණු ආරක්ෂකයා වේ. එහෙත් ශිව නාශක ලෙස සැලකේ. බුදු සමය තුළ එවන් ත්‍රි මූර්තිය පිළිබඳ සඳහනක් නොමැත. දෙවි වරුන් පිළිබඳ බුදු සමයේ දක්නට ලැබුන ද දේව වන්දනාව, දෙවියන්ගෙන් උපකාර ගැනීම බුදුන් වහන්සේ විසින් ප්‍රතික්ෂේප කරනු ලැබ ඇත.

එසේ වුවද දෙවියන්ට පින් දීම කළ හැකිය.

හින්දු ආගම කර්මය පිළිබඳ සංකල්පය කෙරෙහි දැඩි විශ්වාසයක් පවතින බව පෙනේ. විශේෂයෙන් මෙම කුල ධූරාවලියේ ඉහළ පහළ පැවැත්ම කෙරෙහි බලපාතු ඇතැයි හින්දූන් විශ්වාස කරයි. පෙර ආත්මයක කරන ලද පාප කර්ම නිසා මෙම ආත්මයේ පුද්ගලයා පහත් කුලයක හෝ දූප්පත්ව උපදී. පෙර ආත්මයක හොඳ ක්‍රියා කළේ නම් උසස් උප්පත්තියක් මේ ආත්මයේදී ලබා ගනී. (srinivas, 1969). කර්ම සංකල්පයට මෙන්ම ධර්ම සංකල්පයට ද විවිධ අදහස් තිබෙන බව පෙනේ. සදාචාරය පිළිබඳ අදහස් ඒ තුළ ගැබ්ව තිබෙනු දැකිය හැකිය.

බුද්ධාගම කර්මවාදය ඒ ආකාරයෙන් ම පිළිගන්නේ නැත. කර්මය ප්‍රතිවිපාක දීමේ එක් ක්‍රමයක් ලෙස පමණක් වේ. එහෙත් කර්මවාදයට අමතරව මිනිසාගේ ජීවන පැවැත්ම කෙරෙහි බලපාන අනෙකුත් සංකල්ප වන්නේ චිත්ත නියාමය, බීජ නියාමය, ධම්ම නියාමය හා සෘතු නියාමය යන නියාම ධර්ම වේ. එහෙත් පොදුවේ ගත් කළ ආගම් දෙක ම කර්ම නියාමය පිළිගන්නා බව කිව යුතුය. හින්දු ධර්ම ශාස්ත්‍රයට අනුව පුද්ගලයා ඒ ඒ අවස්ථාවලදී ක්‍රියා කල යුතු චර්යා රටාව පිළිබඳ තොරතුරු ඇතුළත් වේ. ඒ අනුව ජන්ම ලාභය ලැබූ පුද්ගලයා (ළදරුවා). එක්තරා කාල සීමාවක් තුළ ආගම් ධර්ම සිරිත් විරිත් ආදිය ඉගෙන ගත යුතුය. මෙම කාලය බ්‍රහ්මචරිය ලෙස හඳුන්වනු ලැබේ. දෙවන අවස්ථාවේ දී ගෘහස්ථ විය යුතුය. විනීත ජීවිතයක් ගත කල යුතු වේ. තුන්වනුව පුද්ගලයා වානප්‍රස්ථ වී විමුක්ත ජීවිතයක් ගතකල යුතු වේ. හතරවනුව ජීවිතයේ සන්ධ්‍යා සමයේ ඔහු තාපස හෙවත් සන්‍යාසී ජීවිතයකට පත් විය යුතු වේ. මේ ආකාරයෙන් හින්දු ආගමේ ආචාර ධර්ම පුද්ගලයාගේ සෑම ජීවන අවස්ථාවකට ම යොමු වේ.

බුදු සමයේ මෙවන් ආචාර් ධර්ම ගැන සඳහන් නොවෙතත් බුදුන් වහන්සේ පවා හින්දු සම්ප්‍රදායට අනුව ඉහත සඳහන් ජීවන

තත්ව අවස්ථා පසු කල බව කිව හැකිය. එසේ වුවත් බෞද්ධ ජනතාව එවන් අවස්ථා හින්දු චාරිත්‍ර අනුව අනුගමනය නොකරන බව පැහැදිලි කරුණකි. එහෙත් පැරණි රජවරු මහළුවියට එළඹෙත්ම සන්‍යාසි ජීවිතයකට යොමුවන බව මඛාදේව රජුගේ කතාවෙන් සනාථ වේ. වේද යුගයේ බිලි පූජා ප්‍රධාන තැනක් ගන්නා නමුත් නූතන හින්දු ආගම තුළ දැකිය හැක්කේ වෙනත් ආකාරයේ පුද පූජාය. බෞද්ධ සම්ප්‍රදාය අනුව බුදුන් වහන්සේ කිසි දිනෙකවත් බිලි පූජා අනුමත කළේ නැත. දෙවියන් උදෙසා කැප වූ ශුද්ධ ස්ථාන හින්දු ගෙවල්වල දක්නට ලැබුනත් බෞද්ධයන් අතර එවැනි චාරිත්‍ර විධි නොමැත. කෙසේ වෙතත් බෞද්ධයන් තම නිවස තුළ බුදුන් වහන්සේ වෙනුවෙන් පහන් දැල්වීම හා මල් පූජා කිරීම සිදු කරනු ලැබේ.

ලෝකයේ පවතින ආගම් දෙස බලන විට පවිත්‍රත්වය හා අපවිත්‍රත්වය වුවද සංකල්ප හින්දු ආගමේ හා එහි සංස්කෘතියේ වැදගත් ලක්ෂණයක් වී ඇත. ඉහළ දේවත්‍වයට ළඟා විය හැක්කේ පවිත්‍ර වූ බ්‍රාහ්මණවරුන්ට පමණි. කිල්ල පිළිබඳ බ්‍රාහ්මණවරුන්ගේ අදහස් හේතු කොට ගෙන අනෙකුත් කුල නියෝජනය කරන අය වඩා පහළ ධූරාවලියක නියෝජනය වේ. ඇත්තෙන්ම හින්දු ආගමික ධර්ම නිර්‍ණය කර ඇත්තේ බ්‍රාහ්මනවරුන්ගේ අදහස් හා ආකල්ප තුළිනි. මේ තත්‍වය මත පවිත්‍රත්‍වය පිළිබඳ දැඩි අදහස් ඔවුන් අතර පැවතීම පුදුමයක් නො වේ. ඉහළ කුල අය හා පහළ කුල අය අතර ආහාර ගනු දෙනු හෝ එකට ආහාර ගැනීමත් සිදු නොවේ. එසේම ලිංගික සබඳතා ඉහළ හා පහළ කුලවල ඇති වුවහොත් ඉහළ කුල අපවිත්‍රත්‍වයට පත් වේ. හින්දු කුල ක්‍රමය තුළ සමාජ දුරස්ථ බව ඉතා දැඩි ලෙස දක්නට පිළිවන.

End notes

Flood (2004) an introduction to Hinduism, London.
gombrich (1988) theravada Buddhism.
sirinivas.m.n. (1964) "cast system in India" in social inquiring by andre beathie. London.

පාලියේ අක්ෂර භාවිතය

මහාචාර්ය මකුරුප්පේ ධම්මානන්ද හිමි

පාලි භාෂාව ලියැවී ඇත්තේ අක්ෂර සතළිස් එකකින් බව අපි දනිමු. ස්වර පද්ධතියේ එ, ඔ අක්ෂරද්වයේ හ්‍රස්ව - දීර්ඝ උච්චාරණ භේදය නිසා එය හතළිස් තුනක් යැයි පැවසීමේ සාම්ප්‍රදායික මතවාදයක් ද පවතින නමුත් එය ගැඹුරින් සාකච්ඡා කිරීමේ ප්‍රබල උවමනාවක් නොපවතී. මිනිස් වර්ගයාට තම අදහස් සන්නිවේදනය කිරීමට අවශ්‍ය වන අක්ෂර සංඛ්‍යාවේ අසමතුලිත බව එතරම් සැලකිල්ලක් දැක්විය යුත්තක් නො වූවත් එය භාෂාවේ බහුල ව්‍යවහාරයට බාධකයක් වන බැව් භාෂාවේදීන්ගේ අදහසයි. දැනට ජාත්‍යන්තර භාෂාව වන ඉංග්‍රීසි භාෂාවේ 26ක් තරම් අඩු අක්ෂර සංඛ්‍යාවක් තිබීම මෙයට කදිම නිදසුනකි. මෙම ලිපියේ දී අක්ෂර සංඛ්‍යාව පිළිබඳ භාෂාවන්හි පවතින අසමතුලිතතාව සහ ඒවායේ ප්‍රාමාණිකත්වය සාකච්ඡා කිරීම අරමුණු නොකෙරෙන අතර ආවශ්‍යතාව අනුව පාලියට සමගාමී වන සංස්කෘත භාෂාව අදාළ කර ගැනේ. මෙම ලිපියේ දී මා දැක්වීමට උනන්දු වන මූලික කරුණ වන්නේ පාලි අක්ෂර මාලාවේ සහ අක්ෂර භාවිතයේ සුවිශේෂ ලක්ෂණ කිහිපයක් ගෙනහැර දැක්වීමයි.

1.1 පාලි භාෂාවෙන් යමක් ලේඛනගත කිරීමට භාවිත කරනු ලබන සුවිශේෂ වූ අක්ෂර හෝ සංකේත විශේෂයක් නොතිබීම සැලකිය යුතු කරුණක් වේ. ලෝකයේ සියලු භාෂාවලට රූපීමය වශයෙන් සම්මත කරගත් අක්ෂර විශේෂයන් පවතී. එකම උච්චාරණ ශබ්ද ධ්වනිය හැඟවීමට එනම් අ (සිංහල) (සංස්කෘත)प (ද්‍රවිඩ)a (ඉංග්‍රීසි) ආදී වශයෙන් වෙන් වෙන් වූ රූපී අක්ෂර විශේෂයන් ඒ ඒ භාෂාවලට ඇතත් පාලිය එබඳු අක්ෂර වශයෙන් විශේෂිත රූපී සංකේත නැති භාෂාවක් වීම ම වැදගත් කරුණකි. එබැවින්ම ලෝකයේ ඉංග්‍රීසි අක්ෂර, බුරුම අක්ෂර, සිංහල අක්ෂර ආදිය මෙන්

පාලි අක්ෂර යැයි හැඳින්විය හැකි විශේෂ අක්ෂර සමුදායක් ද පාලියට නැත. එනිසාම කවරෙකුට වුවත් තම තමන්ගේ භාෂාවල භාවිත අක්ෂර මගින් පාලි භාෂාවෙන් යමක් ලේඛනගත කිරීමේ හැකියාවක් ඇත. මෙවන් තත්ත්වයක් ලොව අනෙක් භාෂාවලත් විද්‍යමාන වූයේ නම් ලෝක ඉතිහාසයේ කතන්දරය මීට වඩා බොහෝ වෙනස් වීමට ඉඩ තිබුණි.

1.2 අනෙක් අතින් සංස්කෘත භාෂාවට වඩා පාලි අක්ෂර මාලාව දියුණු තත්ත්වයක පවතින බව කිවයුතුය. ඊට හේතුව වන්නේ පාලියේ සංස්කෘතයට වඩා අඩු අක්ෂර සංඛ්‍යාවක් තිබීමත් එය සාමාන්‍ය ව්‍යවහාරික ලෝකයේ අදහස් ප්‍රකාශ කිරීමට පමණක් නොව දාර්ශනික සන්දර්භයක් සහිත භාෂාවක් පරිහරණය කිරීමට ද ප්‍රාමාණික වීමත් ය.සංස්කෘත භාෂාව පුරාණ ඉන්දු ආර්ය යුගයට අයත් වන භාෂාවකි. මධ්‍යතන ඉන්දු ආර්ය යුගයට අයත් වන පාලි භාෂාව සංස්කෘතයෙන් භින්න වූ වාංමාලාවක් සහිත වීමෙන් පෙනී යන්නේ භාෂාවේ දියුණු තත්ත්වයකි. එම නිසා පාලි භාෂාවේ ඍ, ඎ, ඏ, ඐ, ඓ,ඖ, අඃ, යන ස්වර පද්ධතිය ආශ්‍රිත අක්ෂර පමණක් නොව ඥ, ක්‍ෂ, ශ, ෂ යනාදී ව්‍යඤ්ජන අක්ෂර ද පාලියේ විද්‍යමාන නොවේ. භාෂා පරිණාමයේ දී මෙම අක්ෂර පාලියට පැමිණ ඇති ආකාරය ඉතා ප්‍රකටය. සංස්කෘතයේ ඍ අක්ෂරයේ උච්චාරණමය අවශ්‍යතාව පාලියේ අ, ඉ, උ, එ යන ස්වරවලින් සපුරාගෙන ඇත. උදා. කෘතකත - මෘග මිග - පෘච්ඡති පුච්ඡති, ගෘහ ගෙහ යනාදී නිදසුන් මගින් එය තේරුම් ගත හැකි ය.

1.3 තවද භාෂාවක මූලික ඒකකය අක්ෂරය වේ. අක්ෂර කිහිපයකින් පදයක් සෑදීමත් පද කිහිපයකින් වාක්‍යයක් බිහිවීමත් වාක්‍ය නිසා භාෂාවක් නිර්මාණය වීමත් මෙයට හේතුවයි. මේ නිසාම අක්ෂර, පද, වාක්‍ය යන මේවායින් කවරක් වඩාත් වැදගත් වේද යන්න සංවාදයට පාත්‍ර වී තිබේ. පැරණි භාරතයේ එබඳු ගුරුකුල දෙකක් තිබූ බව සඳහන් වේ. 1. පදවාදී ගුරුකුලය 2. වාක්‍යවාදී ගුරුකුලය යනුවෙනි. මෙම ගුරුකුල දෙකෙන් බුද්ධන්

වහන්සේ එක් ගුරු කුලයකට අයත් කිරීමට වෑයම් කළහොත් උන්වහන්සේ අයත් වන්නේ පදවාදී ගුරුකුලයටය. ඊට හේතුව බෞද්ධ සන්දර්භයේ දී පද යන්නෙහි වාක්‍යය ද අන්තර්ලීන වීමයි. "එකං අත්ථපදං සෙය්‍යො" යන ධම්මපද පාඨයේ යෙදෙන අත්ථපද යන්නෙන් අදහස් වන්නේ අර්ථවත් එක පදයක් යන්න නොව අර්ථවත් වූ වාක්‍යයක් යන්නයි. සමස්ත ධම්මපදයේ ඇත්තේ ද එබඳු අර්ථවත් වාක්‍ය මිස පද නොවේ. එබැවින් ධම්ම-පද යන්නෙන් ධර්මමය පද යන අදහසක් නො කියැවෙන අතර එයින් අදහස් වන්නේ ධර්මානුකූල අදහසක් සහිත වාක්‍ය යන්නයි. නිදසුනක් ලෙස අප්පමාදො අමතපදං යන්න හෝ වනං ඡින්දථ මා රුක්ඛං යන්න හෝ දීඝා ජාගරතො රත්ති යන්න හෝ ධර්මමය පද යන අදහසින් තේරුම් ගත නොහැකිය. ඒවා ධර්මානුකූල වාක්‍ය වන බැවිනි. අනෙක් අතින් පාලි භාෂාවෙහි හුදු තනි කේවල අක්ෂර ද පදයක් වන අවස්ථා ඇත. නිදසුන් ලෙස කා (කවර තැනැත්තිය)සා (ඇය)සො (ඔහු)තා (ඇය/ඇලා)භො (පින්වත)ජෙ (කෙල්ල)මා (එපා)යනාදී අනේකවිධ ඒකාක්ෂරික පද පාලි භාෂාවේ හමුවේ. මේ නිසා අක්ෂර හා වාක්‍ය යන දෙකෙහිම නියෝජනයක් පාලියේ පද යන්න තුළ ගැබ්වේ.

2.1 ව්‍යාකරණ සම්ප්‍රදාය තුළ අක්ෂරය සලකා ඇත්තේ අර්ථ ජනනයෙහි මූලික ඒකකය වශයෙනි. අත්ථො අක්ඛරසඤ්ඤාතො යන සූත්‍රයෙන් පාලි ව්‍යාකරණ ග්‍රන්ථ ආරම්භ වීම ම මෙයට සාක්ෂියකි. අක්ෂරවලින් අර්ථය දතයුතු බව ඉන් කියැවේ. එසේම අක්ෂර දෝෂ සහිත වූ විට අර්ථ හානිය සිදුවන බවත් එහෙයින්ම අක්ෂර පිළිබඳ කුශලතාව සූත්‍රාන්ත හැදෑරීමේ දී බොහෝ උපකාර වන බවත් වෛයාකරණිකයන් මුලින්ම දක්වා ඇත. (සබ්බවචනානමත්ථො අක්ඛරෙහෙව සඤ්ඤායතෙ. අක්ඛරවිපත්තියං හි අත්ථස්ස දුන්නයථා හොති. තස්මා අක්ඛරකොසල්ලං බහුපකාරං සුත්තන්තෙසු.) භාෂාවක මූලික උපයෝගිතාව වන්නේ උච්චාරණය මිස ලේඛනය නොවේ. විශේෂයෙන් ආගමික භාෂාවක උච්චාරණය වැදගත් වන නිසා වේද

සූක්ත විධිමත් ලෙස උච්චාරණය කරවීමට පුහුණු කිරීමක් වෛද සම්ප්‍රදායෙහි පවා පැවතිණ. නිදසුන් ලෙස ඍග්වේද සූක්ත ස්වර රටා 03කින් ද යජුර්වේද සූක්ත ස්වර රටා 05කින් ද සාමවේද සූක්ත ස්වරරටා 07කින් ද ගායනා කිරීමට උගන්වනු ලැබීය. මෙම ගායනයේ දී කරුණු 06ක් පිළිබඳව අවධානය යොමු කළ යුතු බව තෛත්තිරීය උපනිෂදයේ සඳහන් වේ. ඒවා

1. වර්ණ(pronunciation of letters)
2. ස්වර(musical notes)
3. මාත්‍රා(duration)
4. බල(emphasis)
5. සාම(continuity)
6. සන්ධාන(punctuation)

යනුවෙන් දැක්වේ. මෙහි වර්ණ යන්නෙන් අක්ෂර නිවැරදි ලෙස උච්චාරණය කිරීම අදහස් වේ. ස්වර යන්නෙන් අදහස් වන්නේ උස් (උදාත්ත) පහත් (අනුදාත්ත) මධ්‍යම (ස්වරිත) ස්වර රටා නිග්ගහීතය උච්චාරණය කිරීමේ ක්‍රමවේදයයි. මාත්‍රා යනු අර්ධ හ්‍රස්ව දීර්ඝ ප්ලුත ආදී වශයෙන් දැක්වෙන උච්චාරණ කාල සීමාවන් සම්බන්ධ ක්‍රමවේදයයි. අල්පප්‍රාණ හා මහාප්‍රාණාක්ෂර නිවැරදිව ශක්ති පිහිටුවා උච්චාරණය කිරීම බල නම් වේ. සන්ධාන යනු විරාමය හෙවත් නැවතීමේ ස්ථාන පිළිබඳ ක්‍රමවේදයයි.[3] මේ හැරුණුවිට ක්‍රමපාඨ, පාදපාඨ, ජටාපාඨ යනුවෙන් ක්‍රම තුනක් ඔස්සේ වේද මන්ත්‍ර ගායනා කිරීමට ශික්ෂණය කරවීමක් ගැන ද සඳහන් වේ. කෙසේ වෙතත් යථෝක්ත කරුණු සියල්ල සලකා බැලීමේ දී පෙනී යන්නේ එක් අතකින් මේ සියල්ලම අක්ෂර හා ප්‍රතිබද්ධ බවයි. ලෞකික සංස්කෘත ව්‍යාකරණය ඉගැන්වීමේ දී ද ස්වරිත, ධ්වනිත, උපද්මානිය, සංවෘත, විවෘත යනාදී උච්චාරණ ගැන දක්වනුයේ එහෙයිනි. පාලියේ ද ව්‍යාකරණ ග්‍රන්ථවල හ්‍රස්ව, දීර්ඝ, සවර්ණ, අසවර්ණ, සංයුක්ත, ඌෂ්ම, ඝෝෂ, අඝෝෂ, අනුනාසික

ආදී අක්ෂර මෙන්ම ඒවායේ උත්පත්ති ස්ථාන පිළිබඳ ව සාකච්ඡා කෙරෙනුයේ මේ උච්චාරණමය අවශ්‍යතාව නිසා බව අවධාරණය කළ යුතුය.

පාලි අක්ෂර මාලාවේ විවිධ ප්‍රභේද ඇති අතර ඉන් සමහර ඒවා ඉතා ප්‍රකටය. එකී වර්ග කිරීම අක්ෂර උපදින ස්ථාන (ඨාන), උච්චාරණයට උපකාරවන ස්ථාන (කරණ), උච්චාරණයට ගන්නා උත්සාහය (පයතන) හා අකුරක් උසුරුවන කාලය යන කරුණු සැලකිල්ලට ගැනීමෙන් කර ඇත. තවද ගුරු ලඝු අක්ෂර ද තීරණය කෙරෙන්නේ උසුරුවන කාරණය සැලකිල්ලට ගැනීමෙනි. ඒ අනුව ඒකමාත්‍රික හ්‍රස්ව අකුරක් ලඝුවක් ලෙස සැලකෙන අතර සංයුක්තයකට පූර්වයෙන් ඇති අක්ෂරය ද ලඝුවක් ලෙස සැලකේ. එය යනුවෙන් කෙටි ඍජු ඉරකින් ලියා සංකේතවත් කෙරේ. දීර්ඝාක්ෂරය හා පද්‍යයක නම් පාදාන්ත අක්ෂරය ගුරක් ලෙස නම් කෙරෙන අතර යනුවෙන් වක් වූ ලකුණකින් එය සලකුණු කෙරේ. මෙසේ ම උප්පත්තිස්ථානය හැකිළුණාක් මෙන් අල්ප වූ වායු වේගයෙන් යුතුව උසුරුවනු ලබන අක්ෂර සංවෘත නම් වන අතර උත්පත්ති ස්ථාන විවෘතව උසුරුවනු ලබන අක්ෂර විවෘත නම් වේ.

2. 2 තවද පාලියේ ස්වර අක්ෂරවල විශේෂ ප්‍රයෝග දක්නා ලැබේ. එනම් සංස්කෘතයේ සංයුක්තයට මුලින් යෙදෙන දීර්ඝ ස්වරය පාලියේ හ්‍රස්ව වේ. ශාස්වත>සස්සත, නාස්තිකවාද > නත්ථිකවාද, මාත්සර්ය > මච්ඡෙර යනාදිය නිදසුන් ය. එහෙත් සමහර විට අනුස්වාරයට පූර්ව හ්‍රස්වාක්ෂරය දීර්ඝ ද වී ඇත. විංශති > වීසති, දංෂ්ට්‍රා > දාඨා යනාදිය නිදසුන් ය. අනුනාසික අක්ෂරවලට පූර්ව වූ දීර්ඝ ස්වරය ඇතැම් විට හ්‍රස්ව වේ. කාඞ්ක්ෂා > කඞ්ඛා, ලාඞ්ඡිත > ලඞ්ඡිත, ශාන්ත> සන්ත, ආම්‍ර > අම්බ යනාදී වශයෙනි. ව්‍යඤ්ජනාක්ෂර විෂයෙහි මෙයට වඩා වෙනත් ලක්ෂණ දැකිය හැකි ය. සංස්කෘතයේ මෙන් පාලියේ හලන්ත මෙන්ම විසර්ගය ද නැත. එසේම ශ - ෂ - ස යන අක්ෂර තුනම පාලියේ එකම දන්තජ ස

කාරය තුළ නියෝජනය වේ. තෘෂ්ණා > තසිනා, ආශ්වාස > අස්සාස යනාදී නිදසුන්වලින් එය පැහැදිලි ය. ෂඩභිඥා > ඡළභිඤ්ඤා, ක්‍රීඩා > කීළා, ගුඪ > ගුළ, චූඩාමණි > චූලාමණි, තාඩෙති > තාළෙති යනාදී උදාහරණවලින් පෙනෙන පරිදි ඩ >ළ වීමත් සංස්කෘතයේ යෙදෙන මහප්‍රාණ ඪ කාරය පාලියේ ළ්හ වන බව මූඪ > මූළ්හ, ගාඪ > ගාළ්හ, දෘඪ > දළ්හ යනාදියෙන් පෙනේ. සමහරවිට පද මධ්‍යගත ඝෝෂ මහප්‍රාණ අක්ෂර (ඝ, ධ, භ,) හකාරයක් බවට පැමිණේ. ලඝු > ලහු- සාධුදස්සනං> සාහුදස්සනං - සුවිධිත> සුවිහිත යනුවෙන් වෙනස් වන අතර මෙය ප්‍රාකෘත භාෂා ලක්ෂණයකි. මෙබඳු ලක්ෂණ රාශියක් මාතෘ භාෂා සමග සැසඳීමේ දී දැකිය හැකි ඒවා ව්‍යාකරණ රීති අනුව වටහා ගැනීම සුදුසුය.

2. 3 සංක්ෂිප්ත ව්‍යාකරණ නිර්දේශ උදෙසා ද පාලි ව්‍යාකරණකරුවෝ අක්ෂරය යොදා ගතිති. එහිදී විකල්පයෙන් (වා) සිදුවන බව ද, (ක්වචි)සමහර තැනක සිදුවන බව ද, වග්‍රහණයෙන් සිදුවන බව ද කීමට ව්‍යාකරණකරුවාට සිදුවූ අතර ඒ සඳහා විවිධ ක්‍රම වෙන වෙනම දක්වීමට ද, ''ස''සංඥාව, ''ප'' සංඥාව, ඝ හා ල සංඥාව ආදී සංඥා ගෙනහැර දක්වා ඇත. පහත දැක්වෙනුයේ එබඳු සංක්ෂිප්ත ව්‍යාකරණ රීති දැක්වීම් කිහිපයකි.

ආදේශ :- සබ්බයොනීනමා එ - සියලු යො විභක්තිවලට ආ, එ යන ආදේශ වේ.[4]

යොනමානො - බ්‍රහ්ම අත්තාදී ශබ්දවල යො විභක්තියට ''ආන'' ආදේශ වේ.

ආරො හිම්හි වා - සි විභක්ති ප්‍රත්‍යය පර කල්හී සබ ශබ්දයේ අන්තයට ''ආර''
ආදේශයත් වේ.[5]

සංඥා :- ආලපනෙ සි ගසඤ්ඤො - ආලපන අර්ථයෙහි යෙදෙන ප්‍රථමා ඒකවචන
''සි''ප්‍රත්‍යය ''ග'' සංඥාව වේ.[6]

ඉවණ්ණුවණ්ණා ඣලා - (ඉ වර්ණ උවර්ණ දෙකට පිළිවෙලින් ඣ -

ල සංඥා වේ.[7]

ආසො - නාමයක අග ඇති "ආ" ප්‍රත්‍යයෙන් ස්ත්‍රී ලිංගික අර්ථයක් ප්‍රකාශ වේ නම් (කඤ්ඤා) එම ආකාරය "ස" සංඥාව වේ.[8]

තෙ ඉත්ථිඛ්‍යා පො - නාමයක අග ඇති ඉ වර්ණ, උ වර්ණ දෙක ස්ත්‍රීලිංගික අර්ථයක් ප්‍රකාශ කෙරේ නම් (රත්ති, මාතු) ඒ දෙකට "ප" සංඥාව වේ.[9]

2.4. අක්ෂරය ප්‍රත්‍යයක් ලෙස සමස්ත පාලි ව්‍යාකරණය වැළඳගෙන සිටින බැව් ද අක්ෂරයේ වටිනාකම පෙන්වා දීම සඳහා යොදා ගැනීම සුදුසු යැයි උපකල්පනය කරමි. එනම් අක්ෂර (latters)ව්‍යාකරණය තුළ ප්‍රත්‍යය (suffix) යන පාරිභාෂික වචනයෙන් සියලු ව්‍යාකරණ ප්‍රවර්ගයන් වැළඳගෙන සිටී. පහත දැක්වෙනුයේ අක්ෂර ඒ ඒ ව්‍යාකරණ ප්‍රවර්ගයන් තුළ හුදු තනි අකුරු වශයෙන් (අකුරු කිහිපයක් වශයෙන් යෙදෙනෙ ප්‍රත්‍ය මෙහි නො දැක්වේ)සන්ධි, නාම, අව්‍යය, තද්ධිත, කිතක ආදී ව්‍යාකරණ ප්‍රවර්ගයන් තුළ ඉටු කෙරෙන කාර්යභාරයයි.

2.5. සන්ධිවීමක් යනු පද දෙකක් පවතින තැනක එක් අක්ෂරයක් ආශ්‍රය කොට සිදුවන ලෝප, ආදේශ, ආගම ආදිය ඇසුරෙන් සිදුවන කිසියම් කාර්යයකි. පද දෙකක් මැනවින් උච්චාරණය කිරීම සඳහා එක පදයක් ලෙස සකසා ගැනීමක් සන්ධියේ දී සිදුවේ. නිදසුනක් ලෙස න + ඉමස්ස (මොහුට නොවේ) යන පදද්වය අතරට ස්වර රහිත යකාරය එක කිරීමෙන් නයිමස්ස යන සන්ධිය සෑදේ. ති + අංගුලං යන පද දෙක අතරට වකාරයක පැමිණීමෙන් තිවංගුලං යන පදය සෑදේ. ලහු + එස්සති යන පද ඇතරට මකාරයේ පැමිණීමෙන් 'ලහුමෙස්සති' යන්න සෑදේ. එසේම අත්ත + අත්ථං (තම යහපත) යන පදද්වය අතරට ද(ද්)අක්ෂරය එක් කිරීමෙන් අත්තදත්ථං යන සන්ධිපදය සැකසේ.මෙසේ සන්ධිවීමේදී සිදුවන්නේ අක්ෂරයක් ආශ්‍රය කරගත් ව්‍යාකරණමය කාර්යභාරයකි. යවමදනතර-ළාචාගමා, මදාසරෙ, ක්වචාසවණ්ණං ලුත්තෙ,එවාදිස්ස රි පුබ්බො ච රස්සො යනාදි සූත්‍ර විමසීමෙන් මෙය තවදුරටත් පහදා ගත

හැකිය.මෙසේ අනන්ත සන්ධිපද භාෂාවට එකතු වී ඇත්තේ අක්ෂරවල විවිධාකාර පෙනී සිටීම නිසා ය.

2.6. නාමපද සකසා ගැනීම සඳහා ද ව්‍යාකරණ ග්‍රන්ථවල විවිධ ක්‍රම පෙන්වා දී ඇත. සාම්ප්‍රදායක මත ගැටුම් ද එම කෘතිවලම ඇතැම්විට පෙන්වා දී ඇත. වාග්විද්‍යාත්මක විග්‍රහවල්දී මෙම සාම්ප්‍රදායික ක්‍රමය වැරදි බව පෙන්වා දෙමින් ඒවා ශබ්දවිද්‍යාත්මකව සිදුවන ආකාරය පෙන්වා දෙයි. කෙසේ වුවත් සිදුවී ඇත්තේ උච්චාරණමය අවශ්‍යතාවක් අනුව අක්ෂරවල සිදුවී ඇති වෙනස්කම්ය. ව්‍යාකරණයේ දී වැදගත් වන්නේ සිදුවන දෙය කුමක් වුවත් ඊට රීතියක් සම්පාදනය කිරීමයි. පාලි ව්‍යාකරණකරුවා නාමපද සාදා ගැනීම සඳහා ඒ ඒ විභක්තියට අදාළව ප්‍රත්‍ය නමින් අක්ෂර විශේෂයක් දක්වන්නේ එහෙයිනි.ඒ අනුව පඨමා විභක්ති ඒකවචන නාමපදයක් සාදා ගැනීමට සි අකුරත් බහුවචනයට ඔ අකුරත් දුතියා ඒකවචනයට අං සහ බහුවචනයට ඔ අකුරත් තතියා ඒකවචනයට නා සහ බහුවචනයට හිඅකුරත් යනාදී වශයෙන් ප්‍රත්‍ය නමින් අක්ෂර කිහිපයක් නිර්දේශ කර ඇත. මෙම නිසා නාමපද සෑදෙන ආකාරය ඉගෙනීම යනු අක්ෂරවල විවිධ නියෝජනයන් පිළිබඳ අධ්‍යයනයක්ම වේ.

2.7. අව්‍යපද නමින් සැලකෙන නිපාත උපසර්ග සලකා බැලුව ද තනි අක්ෂර නිපාත හා උපසර්ග වශයෙන් පෙනී සිටින බව තේරුම් ගැනීම අපහසු නැත. නිදසුන් ලෙස න, නො, තු, ච, හි, වා, හං, හායනාදිය ඒකාක්ෂරික නිපාත වේ. මේවායින් ඇතැම් නිපාත භාෂාවේ වැඩි වශයෙන්ම යෙදෙන ඒවාය. පාලි භාෂාවේ උපසර්ග පදවලින් ප, නි, නී, උ, දු, සං, වි, සු, ආ යන අකුරු ඒකාක්ෂරික උපසර්ග පද වේ. තවද අවම වශයෙන් පාලියේ උපසර්ග යුක්ත පදවලින් ප්‍රතිශතයක් වශයෙන් සියයට හතළිහකට වැඩි ප්‍රමාණයක් ඒකාක්ෂරික උපසර්ග යුක්ත පද බව කීම සුදුසුය.මේ නිසා අව්‍යපද හඳුනාගැනීමේ දී ද අක්ෂර පිළිබඳව යම් ප්‍රමාණයක හැදෑරීමක් සිදුවේ.

2.8. සමාස යනු අක්ෂර සම්බන්ධ හැදෑරීමක් නොවේ. එහිදී සිදුවන්නේ පද ආශ්‍රිත භාවිතයකි.(සමාසො පද සංඛෙපො) එහෙත් එය සම්පූර්ණයෙන්ම අක්ෂරවල උපයෝගිත්වයෙන් විනිර්මුක්ත වූයේ නොවේ. ඊට හේතුව ඇතැම් සමාස ප්‍රභේදයන්ගේ ක්‍රියාකාරිත්වය අක්ෂර ආශ්‍රයෙන් සිදුවීමයි. කම්මධාරය සමාසයේ ප්‍රභේද වන න නිපාත පුබ්බපද කම්මධාරය කු පුබ්බපද කම්මධාරය පාදි පුබ්බපද කම්මධාරය යනාදී ප්‍රභේදයන් ද දිගු සමාසයේ දු (දුරත්තං) ති (තිද්ණ්ඩ) ඡළායතනං සළායතනං ආදී භාවිතයන් ද ද්වන්ද සමාසයේ දී චකාරයේ භාවිතය ප්‍රබල වන බැවින් එම සමාසය චකාරාර්ථ සමාසය නමින් හැඳින්වීමෙන් ද අව්‍යයීභාව සමාසය උපසර්ග හා නිපාත ඇසුරෙන් සිදුවෙන බැවින් ද හුදු කේවල අක්ෂරවල නියෝජනය සමාසවල ද දක්නා ලැබේ.

2.9. තද්ධිත ද සමාස මෙන්ම භාෂාවේ පද කෙටි කිරීමෙහි තවත් ක්‍රමවේදයක් ලෙස සැලකේ. ඒ සඳහා නාමයකට පරව යෙදිය යුතු ප්‍රත්‍ය නමින් හැඳින්වෙන කේවල අක්ෂරයක් හෝ සංගත වූ අක්ෂර කිහිපයක් නිර්දේශ කෙරේ. කෙසේ වුවත් නාමයකින් පරව යෙදෙන ප්‍රත්‍යය නම් වන මෙම අක්ෂරයට පුළුල් අර්ථයක් දීමේ හැකියාවක් ඇත. අනෙක් අතින් නාම පදය තුළ ගුණ හා වෘද්ධි වීම වැනි විපර්යාසයන් සිදුවන්නේ ද එම ප්‍රත්‍යයේ බලපෑම නිසා බව ව්‍යාකරණකරුවෝ කියති. නිදසුනක් ලෙස වසිට්ඨ යන නාමපදයට පසුව ණ ප්‍රත්‍යය (අක්ෂරය) යෙදීමෙන් එම නාමපදයේ මුල්ම අක්ෂරය වෘද්ධි වේ. වෙනත් විධියකින් කිවහොත් මුල්ම අක්ෂරය දීර්ඝ වේ. මෙසේ කළයුතු වන්නේ එය මූර්ධජ (ණ) අක්ෂරයක් වීම නිසාය. ඒ අනුව වසිට්ඨ යන්න වාසිට්ඨ වේ. ඒසේම මෙසේ අක්ෂරයක් පදනම් කොට ගෙන ඇති වන තද්ධිත පදවල අර්ථමය වශයෙන් දැඩි වෙනසක් ද සිදුවේ. වසිට්ඨ යන්න පුද්ගල නාමයකි. එහෙත් වාසිට්ඨ යන්නේ තේරුම වන්නේ වසිට්ඨ නමැති පුද්ගලයාගේ පුතා යන්නයි. මෙසේ බුද්ධො, දක්ඛි, දෙවතා, දුට්ඨුල්ලං, වෙසමං, ජෙය්‍යො, සෙය්‍යො, ජෙට්ඨො, කනිට්ඨො,

මෙධාවී, සුමෙධසො, තපස්සී, මධුරො, පඨමො, චතුත්ථො, ඡට්ඨො, එකධා, ද්විධා, තිධා, අඤ්ඤථා, කථං යනාදි පද විමසීමෙන් ඉහත කරුණ මැනවින් පැහැදිලි වනු ඇත.

2.10. කිතක යනු ධාතුවකට පරව ප්‍රත්‍යයක් යෙදීමෙන් සාදා ගනු ලබන තවත් පද විශේෂයකි.වාක්‍යාවසාන ක්‍රියා වශයෙන් ද, නාමපද වශයෙන් ද, විශේෂණ පද වශයෙන් ද භාෂාවේ යෙදිය හැකි මෙම කිතක පද සාදා ගැනීමට ද ඉහත කී පරිදි අක්ෂරය යොදා ගැනේ. නිදසුනක් ලෙස අතීත කිතක ප්‍රත්‍යයක් වන ත ප්‍රත්‍යය දැක්විය හැකිය. ගමු + ත ගතො යන්න දැක්විය හැකිය. මීට අමතරව ක්‍රියාපදයක් සාදා ගැනීමට මූලිකව අවශ්‍ය වන (ධාතුවකින් පරව ප්‍රත්‍යයක් යොදා) ධාත්වංගය සාදා ගැනීමට ද අක්ෂරය උපයෝගී වේ. ඒ නිසාම ව්‍යාකරණ ග්‍රන්ථවල ධාතුගණ හා ඊට අදාළ විකරණ ප්‍රත්‍යය යවරේදැයි පැහැදිලිව දක්වා ඇත. භූ ආදී ධාතුවලින් පරව අ ප්‍රත්‍යය, දිවාදි ගණික ධාතුවලින් පරව ය ප්‍රත්‍යය ආදී වශයෙන් අක්ෂර නිර්දේශ කොට ඇත්තේ එහෙයිනි. මේ හැරුණු විට ඊප්සාර්ථ ක්‍රියා (ඉච්ඡත්ථෙ) සැදෙනුයේ ඛ, ඡ, ස ආදී අක්ෂර භාවිත කිරීමෙනි.බුභුක්ඛති, පිසච්ඡති, පිසංසති ආදී ක්‍රියාපදවල නිෂ්පත්තිය විමසීමෙන් එය තේරුම් ගත හැකිය.

2.11. ආඛ්‍යාත පද ක්‍රියා විභක්ති අටක පාලියේ වරනැඟී විවිධ ක්‍රියාර්ථ ප්‍රකාශ කෙරේ. ඒ සියල්ලේ දී පද සාදනය පිළිබඳ ව්‍යාකරණ ග්‍රන්ථවල නිර්දේශ සපයා ඇත. ඒ අනුව ආඛ්‍යාත පදයක් සාදාගත යුත්තේ ධාතු මූලයකට ප්‍රත්‍යයක් එක් කිරීමෙනි. ගමු (ධාතුව)- ගච්ඡ (ක්‍රියාංගය)- ති (ප්‍රත්‍යය) යනුවෙනි. ඒ අනුව ගච්ඡති යන වර්තමානකාලික ක්‍රියාපදය සැදේ. ති, න්ති - සි, ථ - මි, ම (වර්තමාන) ඉ, උං - ඕ, ත්ථ - ඉං, ම්හා (අතීත) යනාදී ප්‍රත්‍යයවල ඒකාක්ෂරික ප්‍රත්‍යය සංඛ්‍යාව විමසා බැලීමෙන් මෙය වඩාත් තහවුරු කොට ගත හැකිය.

මෙසේ පාලි ව්‍යාකරණයේ මෙබඳු ව්‍යාකරණ ප්‍රවර්ගවල

අක්ෂරවල භාවිතය අති ප්‍රබල වේ. එක් අතකින් බලන විට ව්‍යාකරණය වූකලී භාෂාවක අක්ෂරවල විවිධ නියෝජනයන් පිළිබඳ අධ්‍යයනයකි. මේ නිසා අක්ෂර පිළිබඳ අධ්‍යයනය ව්‍යාකරණයේ දී අතිශය වැදගත් වේ.

3. 1. ත්‍රිපිටකය සාහිත්‍යයක් ලෙස හැඳින්වීමේ යුක්තියක් නැති බව ඇතැම්හු කියති. මෙම කියමන අර්ථශූන්‍ය කියමනක් වන්නේ එහි භාෂා භාවිතයේ විශිෂ්ට ලක්ෂණ විමසා බැලීමෙනි. ලොව යම් සාහිත්‍යයක් කිසියම් භාෂාමය හෝ නිර්මාණමය හෝ යථාර්ථ ප්‍රතිනිර්මාණමය ගුණය හේතුවෙන් උසස් වන්නේ නම් එය ත්‍රිපිටක සාහිත්‍යයේ අසලකවත් තැබිය නොහැකිය. මෙම අදහස ස්ථිරව පැවසිය හැකි වන්නේ ත්‍රිපිටක භාෂාවේ අක්ෂරයක පවා සාහිත්‍යමය ලක්ෂණ අන්තර්ලීන බව පෙන්වා දීමෙන් පසුවය. පෙරදිග සාහිත්‍ය විචාරයේ දී උසස් සාහිත්‍ය කෘතියක් ඇගයීම සඳහා හඳුන්වා දෙන ලද නිර්ණායක හෝ මූලධර්ම කිහිපයක් වේ. ශතවර්ෂ ගණනාවක පර්යේෂණවල අග්‍රඵලය ලෙස සලකනු ලැබෙනුයේ ක්‍රි. ව. 9 සියවස අනන්දවර්ධනයන් විසින් හඳුන්වා දෙන ලද ධ්වනිවාදයයි. ඇතැම් උගතුන්ට අනුව ආනන්දවර්ධනයන් විසින් ධ්වනිවාදයේ මූලබීජ හඳුනා ගන්නා ලද්දේ එවකට සංස්කෘතයෙන් තිබූ ත්‍රිපිටකය කියවීමෙනි. ඔහුට ඒ සඳහා උපකාර වූයේ බුදුරදුන්ගේ සාත්ථ හා සබ්‍යඤ්ජන දේශනාය. ආනන්දවර්ධන ක්‍රි.ව.9 සියවස දී ධ්වනිවාදය යටතේ ව්‍යඤ්ජනා ශක්තිය නමින් විස්තර කරනුයේ බුදුරදුන් විසින් ක්‍රි.පූ.6 සියවස දී සබ්‍යඤ්ජනයන්නෙන් අදහස් කළ භාෂාමය ශක්තිය යැයි ඇතැම්හු උපකල්පනය කරති. මේ සම්බන්ධයෙන් මහාචාර්ය ඔලිවර් අබේනායකයන් උසුලන අදහසක් මෙහිලා දැක්වීම සුදුසු ය.

> "සාත්ථං සව්‍යඤ්ජනං යන යෙදුම දෙස බලනවිට පෙනී යන්නේ අර්ථයට ඉහළින් ව්‍යඤ්ජනය තැබිය හැකි බවය. සාර්ථ යන පදයෙන් අදහස් වන්නේ නීතාර්ථ හා නෙයාර්ථ නම් සව්‍යඤ්ජන යන

පදයෙන් නිරුක්ත්‍යාර්ථය සහ ගම්‍යමානාර්ථය ඉක්ම වූ අර්ථයන් ගතයුතු බව මින් පැහැදිලි වේ. .... ආනන්දවර්ධන බෞද්ධයෙකු නොවේ නම් බෞද්ධ සම්ප්‍රදායට ලෙන්ගතු අයෙකු බව ඇතැම් විචාරකයන්ගේ පිළිගැනීමය. ඔහුට ව්‍යංගාර්ථය සොයා ගැනීමට හැකි වූයේ ත්‍රිපිටක සාහිත්‍යයේ එන උක්ත යෙදුම (සාත්ථං සබ්‍යඤ්ජනං) ආශ්‍රයෙන් විය හැකි යැයි මේ නිසා උපකල්පනය කළ හැකිය."[10]

ත්‍රිපිටක භාෂාවේ දක්නට ලැබෙන මෙම සබ්‍යඤ්ජන ලක්ෂණය ව්‍යාකරණය ආදී අවශේෂ කරුණු ඉක්මවා ගිය භාෂාවේ ජීවගුණය හා ප්‍රතිබද්ධ ලක්ෂණයකි. මෙම භාෂා තත්ත්වය අනිර්වචනීය වේ.මේ සඳහා එක් නිදසුනක් දැක්වීම ප්‍රයෝජනවත් වේ. සොහරෙ සුථනකා පුරෙ මම[11] යනුවෙන් අම්බපාලි ථෙරීගාථාවේ දක්නට ලැබෙන ගාථා පාදයේ සොහරෙ යන පදයෙහි(හ)රෙයන ශබ්ද ධ්වනියෙන් යොදා ගැනීමත් එය ආත්මනේපද බහුවචනයෙන් යෙදීමත් සුථනකා යන්නේ ස්වභාවය කීමට යොදාගත් ජීවභාෂාත්මක ගුණ ප්‍රකාශක ක්‍රමවේදයකි. වෙනත් විධියකින් කිවහොත් එහි ධ්වනි අර්ථයක් හෝ සංකේතාර්ථයක් ගැබ්වේ. ධම්මපදයේ හමුවන පව්කම් හැඳින්වීමට කණ්හං ධම්මං[12] (black dhamma) යන්නත් යහපත් ක්‍රියාවන් හැඳින්වීමට යෙදූ සුක්කං ධම්මං (white dhamma) යන්නත් වචනාර්ථය ඉක්මවා ගිය අරුත් ඇත්තක් බව පැහැදිලි ය. බුදුන් වහන්සේ මේ සම්බන්ධයෙන් දැක්වූ අදහස පැහැදිලි කර ගැනීමට ථේරගාථාවෙහි සුහේමන්තත් ථේරගාථාවේ ප්‍රකාශයක් උපකාරී වේ.[13]

"සතලිංගස්ස අත්ථස්ස - සතලක්ඛණධාරිනො
එකංගදස්සි දුම්මෙධො - සතදස්සී ච පණ්ඩිතො"

මෙම තථාගත දේශනාවේ අදහස විවරණය කරන්නේ නම්

එක ප්‍රස්තුතයකට පර්යාය පද බොහෝ ගණනක් තිබිය හැකි ය. නිදසුනක් ලෙස පාලියේ අම්මා, මාතා, ජනනී යනාදී පද රැසක් මව යන අර්ථය දීමට භාවිත වේ. එසේකුදු වුවත් මේ සියල්ලෙන් ම කියැවෙන්නේ එකක් යැයි සිතීම වැරදිය. එක ම වචනයට පර්යාය පද වුවත් එහි ලක්ෂණ වෙන වෙන ම තේරුම් ගත යුතුය. එසේ සැඟවුණු අරුත් සියයක් ඇත් නම් එම සියය ම හඳුනා ගැනීමේ හැකියාවක් බුදුරදුන්ට විය. එහි එක් අරුතක් පමණක් දැනගන්නා මෝඩයෙකි. සියල්ල ම දැනගන්නා පණ්ඩිතයෙකි. මේ අනුව අක්ෂර තථාගත භාෂාවේ යෙදෙනුයේ එහි එක් පැතිකඩක් පමණක් නොවේ. විශේෂයෙන් අක්ෂරවල මෘදුත්වය පවා බුදුරදුන්ගේ අවධානයට යොමුවිය.යකාර බකාර බහුල පද යුතු පද බැහැරලීමට උපදෙස් දී ඇත්තේ එහෙයින් විය යුතුය. එබඳු අක්ෂරවලින් යුතු පද හඳුන්වා ඇත්තේ අණ්ඩකා වාචා[14] යනුවෙනි.එබැවින් අක්ෂර පිළිබඳ විශේෂ ඥානය සූත්‍රාන්ත හැදෑරීමෙහි ලා අතිශය ප්‍රයෝජනවත් වේ.

3.2. ඡන්දස් ශාස්ත්‍රය කාව්‍යකරණය සමඟ සම්බන්ධ වන ශාස්ත්‍රයයි.මෙය ෂඩ් වෙදාංගවලට අයත් එක් වේදාංගයකි. උගත් බමුණන් ගැන පෙළෙහි සඳහන් වන තැන්හි ඔවුන් මෙම ශාස්ත්‍රය ද හදාළ බව සඳහන් වේ.[15] එහි මෙම ශාස්ත්‍රය නම් කොට ඇත්තේ කෙටුභ යනුවෙනි. මෙම ඡන්දස් ශාස්ත්‍රයේ දී ද අක්ෂර භාවිතය පිළිබඳ ප්‍රගුණ කිරීමක් සිදුවේ.අක්ෂරය මාත්‍රා ගණනින් සැලකෙන ක්‍රමයක් එහි ඇත. එය මාත්‍රා ඡන්දස් යනුවෙන් සැලකේ. එම ශාස්ත්‍රය අනුව හ්‍රස්වාක්ෂරයක ඇත්තේ එක් මාත්‍රාවකි. දීර්ඝ අක්ෂරයක මාත්‍රා දෙකක් ඇත. වර්ණ ඡන්දසෙහි දී එම මාත්‍රා සංඛ්‍යාව ගැන නො සැලකේ. එහිදී සැලකිල්ලට ගැනෙනුයේ වර්ණයක හෙවත් අක්ෂරක භාවිතයයි. ඡන්දසක් නම් කෙරෙනුයේ අකුරු ගණනින් වන බව අපි දනිමු. ඒ අනුව එක අක්ෂරයකින් පබැඳෙන ගාථාපාද සහිත වෘත්ත ඇතුළත් ඡන්දස් හැඳින්වෙනුයේ උක්තා යනුවෙනි. අකුරු දෙකකින් සමන්විත වෘත්ත සහිත ඡන්දස අත්‍යුක්තා නම් වේ. මෙසේ අක්ෂර සවිස්සක් (26) දක්වා වෘත්ත නම

කොට ඇත.[16] වේද ග්‍රන්ථවල උසස්ම ඡන්දස ලෙස සැලකෙනුයේ ගායත්‍රී ඡන්දසයි. (ගායත්‍රී ඡන්දසො මුඛම්) ගායත්‍රී ඡන්දසෙහි වෘත්තයකින් පබැඳුණු පද්‍යයක තිබිය යුතු අක්ෂර සංඛ්‍යාව 24ක් වේ. පොදු ලක්ෂණ වශයෙන් මෙම ඡන්දසෙන් යුක්ත පද්‍යයක තිබිය යුත්තේ පාදයක අක්ෂර අටක් පමණකි. තවද එම පද්‍යය පාද තුනකින් පමණක් යුක්ත වූයේ වේ. එසේ නැතහොත් පළමු පාදයෙහි අක්ෂර 18ක් ද දෙවැන්නෙහි අක්ෂර අටක් ද තිබිය යුතුය. පහත දැක්වෙනුයේ පාදත්‍රයකින් යුතු ගායත්‍රී ඡන්දසෙන් බැඳුණු පද්‍යයකි.

"ඕං තත්පුරුෂාය විද්මහෙ
මහාදෙවාය ධීමහි
තන්නො රුද්‍ර ප්‍රචොදයාත්"

ඡන්දස් අතර උසස්ම ඡන්දස ගායත්‍රී ඡන්දස බව බ්‍රාහ්මණ මතය වුවත් බුදුන් වහන්සේගේ මතය වන්නේ සාවිත්‍රී ඡන්දස ප්‍රමුඛ වන බවයි.[17] කෙසේ වුවත් ඡන්දසක දී හෝ වෘත්තයක දී හෝ බොහෝවිට නියමිත අක්ෂර සංඛ්‍යාව නිශ්චිතවම තිබිය යුතුය. එහිදී එක්තරා රිද්මයානුකූල පිළිවෙළකට (ගුරු ලඝු පිහිටුවීමට අනුව) අක්ෂර යෙදිය යුතුය. මේ නිසා ඡන්දස් ශාස්ත්‍රයේ දී ද අක්ෂරවල භාවිතය වැදගත් වේ.

3. 3 අලංකාර ශාස්ත්‍රයේ දී භාෂාවේ ව්‍යඤ්ජනා ගුණය රැක ගැනීමක් අපේක්ෂාව කෙරේ. වරක් බුදුරදුන්ගෙන් කවියේ ව්‍යඤ්ජනාව කුමක් දැයි අසන පැනයකට පිළිතුරු සපයන බුදුන් වහන්සේ අක්ඛරා තාසං ව්‍යඤ්ජනා[18] යනුවෙන් පද්‍යයක ව්‍යාඤ්ජනා ශක්තිය උපදිනුයේ අක්ෂර නිසා බැව් පවසති. අනෙක් අතින් සුබෝධාලංකාරයේ දී කාව්‍යයක යෙදිය යුතු අක්ෂර පිළිබඳව දැනුවත් කරවීම සඳහා මෘදු ස්ඵුට හා මිශ්‍ර යනුවෙන් අක්ෂර ප්‍රභේද තුනක් දක්වා ඇත. ප්‍රසාද ආදී ගුණ කාව්‍යයක් තුළ ඇතිවීමට මෙකී අක්ෂරවල වෙනස හඳුනා ගෙන යෙදීම අවශ්‍ය බව අලංකාර ශාස්ත්‍රයේ දක්වා ඇත. එසේම රළු අක්ෂර බහුල කොට යෙදීම නිසා

බන්ධඵරුස දෝසය" ද සිදුවන බව දක්වා ඇත.

4. 1 දාර්ශනික වටිනාකමක් ද පාලි භාෂාවේ අක්ෂරය තුළ විද්‍යමාන වන බව කිව යුතුය. වෙනත් කිසිදු භාෂාවක අක්ෂරයක් තුළ ත්‍රිපිටක භාෂාවේ තරම් ප්‍රබල ලෙස අර්ථ සූචනය නොවේ.වෙනත් විධියකින් කිවහොත් පෙළෙහි භාවිත අක්ෂරයක් තුළ වචන රාශියකින් පැවසිය යුතු තරම් ගැඹුරු අරුතක් දිස්වේ.මේ නිසා මුලින් දැක්වූ පරිදි පාලියේ අක්ෂරය පදයක් ලෙස සැලකීමේ ද වරදක් නැත. පහත දැක්වෙනුයේ පාලියේ ඒකාක්ෂරික පද කිහිපයක් සහ ඒවායින් ප්‍රකාශිත අර්ථය වේ.

කා - කවර තැනැත්තිය ද?	ච - ද	වා - නොහොත්
කො - කවරෙක් ද?	වෙ - ඉදින්	වෙ - ඒකාන්තයෙන්
කිං - කුමක් ද?	ජ - උපන්	වො - ඔබගේ
ඛ - අහස, හිස්	ප - බොන	ස - තම, සහිත
ඛෙ - අහසෙහි	හො - පින්වත	සා - ඇය, බල්ලා
ඛො - ඒකාන්තයෙන්	මා - එපා	සො - ඔහු
ගො - ගවයා	මෙ - මාගේ	සං - සත්පුරුෂයා
න - නොවේ	මො - මකාරය	සු - යහපත්
ති - තුන	යා - යම් තැනැත්තියක	හා - අපොයි
තු - වනාහි	යො - යමෙක්	හි - වනාහි
ද - දෙන	යෙ - යමෙක්හු	ථී - ස්ත්‍රිය
නො - අපගේ	යං - යමක්	ක - ජලය

ඉහත දක්වන ලද්දේ තනි කේවල අරුත් සහිත පද කිහිපයක් වන අතර අක්ෂර කිහිපයකින් යුතු පද තුළ අක්ෂර යෙදෙනුයේ මීට ද වඩා සාරගර්භ ලෙසය. නිදසුනක් ලෙස සුඛ දුක්ඛ යන පදද්වය ගත හැකිය. බුදුදහමෙහි වැදගත් පද දෙකක් වන මෙහි සුඛ යන්නේසු යන අක්ෂරයෙන් යහපත් යන අරුත දෙයි. ඛ යනු හිස් බව, නැතිකම හෙවත් ශුන්‍ය බවය. ඒ අනුව සු - ඛ යන අක්ෂරද්වයෙන් යහපත් හිස් බව නැතහොත් යහපත් නැතිකම යන අරුත් මතුවේ. පැවිද්දාට නැතිකම සැපයකි. පැවිද්දාට ශාසනය අභ්‍යවකාශය මෙන් වන්නේ එහි කිසිවක් නැති නිසාය. ශුන්‍ය නිසාය. අනෙක් අතින් නිවන යනු සියල්ල අත්හැරීමෙන් ලැබෙන

කිසිවක් නැතිකම (අකිඤ්චනං)නිසා ලැබෙන ප්‍රපඤ්චයක් ය.[20] කිසිවක් නැති බවෙන් උපදින සැපයයි. (නිබ්බාණං පරමං සුඛං). එය අවෙදයිත සුඛයකි. දුක්ඛදුඛ යන්න ද එසේමය. එහි අරුත අයහපත් හිස්බව නැතහොත් අයහපත් නැතිකම යන්නයි. නපුරු ශූන්‍යතාව වේ. ගිහියාට නැතිකම නපුරකි. අයහපතකි. දුකකි. නැතිකම නිසා ගිහි ජීවිතයේ අනන්ත අප්‍රමාණ දුක්ඛ දෝමනස්සයන්ට පත් කරවනු ලබන්නේ මෙකී නපුරු නැතිම හෝ හිස්කම නිසාය. එම අදහස දු - ඛ යන අක්ෂරද්වයේ ගැබ්වේ. මෙසේ අක්ෂර විග්‍රහයෙන් ධර්මමය පදවල දාර්ශනික අර්ථය මතු කර ගැනීමේ හැකියාවක් භාෂාවේදීයෙකු සතුව පවතී.

4. 2 සාහිත්‍යමය වශයෙන් ද පාලියේ අක්ෂරය වැදගත් වේ. ලොව සැම ශ්‍රේෂ්ඨ සාහිත්‍යධරයෙකුටම භාෂාව උසස් අයුරින් පරිහරණය කිරීමේ හැකියාවක් ඇත. එහිදී ඔහු අර්ථාවහ පරිදි අක්ෂර පවා යේදීමට වග බලා ගනී. උසස් කවියෙකු සතුව මෙම මෙම කුශලතාව අපූර්ව ලෙස පවතී. එම හැකියාව ඔහුට ලැබෙනුයේ උගත්කම හා ප්‍රතිභාව නිසාය. විද්වතුන්ගේ මතය අනුව සැම ආගමික ශාස්තෘවරයෙකුම සාහිත්‍යධරයෙක් වේ. එයිනුදු බුදුන් වහන්සේ තරම් සුවිශාල සාහිත්‍යයක් බිහිකළ තවත් ශාස්තෘවරයෙකු නැත. ධම්මපදයේ තණ්හා වග්ගයේ බුදුරදුන්ගේ මෙකී කුශලතාව පෙන්නුම් කරන ගාථාවක් ඇත. එය මෙසේය.

"වීතතණ්හො අනාදානො - නිරුත්තිපද කොවිදො
අක්ඛරානං සන්නිපාතං - ජඤ්ඤා පුබ්බපරානි ච
ස වෙ අන්තිමසාරීරො - මහාපඤ්ඤො මහාපුරිසොති වුච්චති"[21]

මෙම ගාථාවේ මෙහිලා වැදගත්ම ප්‍රයෝගය වන්නේ අක්ඛරානං සන්නිපාතං - ජඤ්ඤා පුබ්බපරානි ච යන්නයි. මෙහි අක්ෂරවල සන්නිපාතය යන්නෙන් අදහස් වන්නේ අක්ෂර කිහිපයක් එකතු කොට යේදිය යුතු ආකාරයයි. මෙය විස්තර කරන අටුවාකරු පවසන්නේ පදයක මුල් අකුර දුටු සැණින් මැද අග අකුරුත් අග අකුර දුටු සැණින් මැද මුල තිබිය යුතු අකුරුත් වටහා

ගැනීමේ ශක්තියක් බුදුරදුන් සතුව පැවති බවයි.[22] මේ නිසාම උන්වහන්සේට මහාපඤ්ඤ හාමහාපුරිස යන විශේෂණවාචී පදද්වයක් ද භාවිත වන බවය.තවද අර්ථකථන ග්‍රන්ථවල අක්ෂර භාවිතය පිළිබඳව කෙනෙකු තුළ පවතින බුද්ධිය හඳුන්වා ඇත්තේ බ්‍යඤ්ජනබුද්ධි නමිනි (බ්‍යඤ්ජන සඞ්ඛාතානං අක්ඛරානං ජනිකා බුද්ධි බ්‍යඤ්ජනබුද්ධි).[23] පුරාණ බෞද්ධ ධර්ම විග්‍රහ ක්‍රමවේදය තුළ මෙබඳු අක්ෂර විග්‍රහ ක්‍රමයක් පැවැති බව පෙනේ. මෙය බුදුරදුන් දවස ද පැවතුණි. අංගුත්තර නිකායේ දුතිය අධම්ම සූත්‍රයෙන් මෙය වඩාත් පැහැදිලි වේ. එම සූත්‍රයේ සඳහන් පරිදි එක්තරා භික්ෂු පිරිසක් බුදුරදුන් හමුවී මහාකච්චාන හිමියන් විසින් එක් ගැඹුරු ධර්ම කරුණක අක්ෂරගත පදගත හා බ්‍යඤ්ජනගත අර්ථය පැහැදිලි කර දුන් බව ප්‍රකාශ කරති.[24] මෙබඳු අක්ෂර පද විභාග කිරීමේ දක්ෂ වූවන් හඳුන්වා ඇත්තේ බ්‍යඤ්ජනකුසලා යනුවෙනි.[25]

4.2.1. සංකේතාර්ථ දැනවීම ද සාහිත්‍ය කෘතියක වැදගත්ම ලක්ෂණයක් ලෙස දැක්විය හැකිය. බෞද්ධ අර්ථකථන න්‍යායෙහි දැක්වෙන නෙය්‍යත්ථ යන්නෙන් ද මෙය අදහස් වේ.[26] වචනාර්ථයෙන් නොකියැවෙන අර්ථයක් ප්‍රකාශයට පත්වීම ක්නෙය්‍යත්ථ දේශනාවෙන් සිදු කෙරේ. ඇතැම් සූත්‍ර දේශනාවල අන්තර්ගතය තුළ භාවිත පදවලින් පමණක් නොව සූත්‍රවල සංඥා නාමයන්ගෙන් ද මෙය තහවුරු වේ. නිදසුනක් ලෙස උදානපාළියේ සංගාමජි සූත්‍රයේ දැක්වෙන භික්ෂුව මහත් ගැටලු රාශියකට මුහුණ දෙන අයෙකි. උන්වහන්සේට දී ඇති නාමය මෙන්ම සූත්‍ර නාමය ද සංගාමජි නම් වේ.[27] සංගාම යනු යුද්ධයයි. ජි යන අක්ෂරයේ අර්ථය වන්නේ දිනන හෝ දිනූ යන්නයි. ඒ අනුව සංගාමජි යන්නේ තේරුම වන්නේ යුද්ධය දිනූ තැනැත්තා යන්නයි. එබැවින් අක්ෂර ජනක අර්ථය සූත්‍රයේ අන්තර්ගතය විශද කරන්නකි. මේ නිසා ම මෙම සූත්‍රය සාහිත්‍යමය වශයෙන් වැදගත්කමක් සහිත සූත්‍රයක් ලෙස විවරණය කළ හැකිය. එසේ අර්ථ ධ්වනිය පමණක් නොව පාලියේ අක්ෂර මගින් කරනු ලබන ශබ්ද ධ්වනි ප්‍රයෝග රසක් ද

දැකිය හැකිය. චතුබ්බි වාතෙහි අසම්පකම්පියො (රතනසුත්ත), යදා නහෙ ගජ්ජති මෙඝදුන්දුභි (භුත්ථෙරගාථා) වැනි තැන්වල ශබ්ද ධ්වනිය ඉස්මතු වන ආකාරය පහසුවෙන් තේරුම් ගත හැකි ය.

යථෝක්ත කරුණුවලින් අනාවරණය වන්නේ පාලි භාෂාවෙහි අක්ෂරයකින් කෙරෙන කාර්යභාරය කෙතරම් පුළුල් ද යන්නයි. එබැවින් පාලි භාෂාව හදාරන්නන් අක්ෂරයක් පිළිබඳව උගත යුත්තේ එහි ලේඛනය පිළිබඳ උපයෝගිතාව පමණක් සැලකිල්ලට ගෙන නොවේ. අනෙක් අතින් ත්‍රිපිටක සූත්‍රාදිය මතුපිටින් පමණක් කියවා තේරුම් ගෙන ඒවායේ ධර්ම කරුණු පිළිබඳ සිය පූර්ව විනිශ්චයන් බුදුරදුන්ගේ දේශනාවන් ලෙස විග්‍රහ කිරීමේ අයුක්තිය ද වටහා ගත යුතුවේ. තවද භාෂාවක ජීවගුණය රැඳී ඇත්තේ වාක්‍යයක පමණක් නොවන බව ද වටහාගෙන පාලි භාෂාව පරිහරණය කිරීමේ යුක්තිය මෙයින් පෙන්නුම් කරයි. පෙළ සිංහල භාෂාවට පරිවර්තනය කොට පිරිත් ආදී සූත්‍ර දේශනා සජ්ඣායනා කිරීමේ අයුක්තිය ද මෙයින් වටහා ගැනීම සුදුසුය. මෙබඳු කරුණු කෙරෙහි අවධානය යොමු කරමින් පාලියේ අක්ෂර භාවිතය සම්බන්ධ හැදෑරීම කිරීම සහ භාවිතයන්හි යෙදීම ශාස්ත්‍රීය හා ආගමික කර්තව්‍යයක් වේ.

<u>ආන්තික සටහන්</u>

1 කච්චායනබ්‍යාකරණං 1.1. රූපසිද්ධිබ්‍යාකරණං 1 බලන්න.
2 කච්චායන බ්‍යාකරණං, 1 පිට බලන්න.
3 Ramanuja Acari, Sri Rama, Ub, Ve; Introduction to Vedic Chanting, Sri Matham.com, 2013, p. 07.
4 කච්චායනයේ 107 සූත්‍රය
5 එම 195 සූත්‍රය
6 එම 57 සූත්‍රය
7 එම 58 සූත්‍රය
8 එම 60 සූත්‍රය
9 එම 59 සූත්‍රය
10 අබේනායක, ඔලිවර්. පාලි අධ්‍යයන විමර්ශන. විජේසූරිය ග්‍රන්ථ කේන්ද්‍රය. පුංචි බොරැල්ල. 2009. 401,02 පිටු.

11 ථේරගාථාපාළියේ තිංසති නිපාතයේ 1. 5 බලන්න.

12 ධම්මපදය 6. 12

13 ථේරගාථාපාළි 3. 6

14 මජ්ඣිමනිකාය 1.5.1 බලන්න

15 "කප්පො බ්‍යාකරණං ජොති - සත්ථං සික්ඛා නිරුත්ති ච ඡන්දො විචිති චෙතානි - වෙදංගානි වදන්ති ච" - අභිධානප්පදීපිකා 110 ගාථාව බලන්න.

16 "පාදමෙකක්ඛරාරබ්භ - යාව ඡබ්බීසසතක්ඛරා භවෙ පාදෙහි තං ඡන්දං - නානා නාමෙහිතං තතො" - වුත්තොදය 13 ගාථාව බලන්න.

17 "සාවිත්ති ඡන්දසො මුඛං" සුත්තනිපාතයේ සෙල සූත්‍රය බලන්න.

18 සංයුත්තනිකාය සගාථවග්ග කවිසුත්ත බලන්න.

19 "බන්ධෙ එරුසතා යත්ථ - තං බන්ධඵරුසං යථා ඛරා බීලා පරික්ඛීණා - ඛෙත්තෙ ඛිත්තං ඵලත්‍යලං" සුබෝධාලංකාරය 58 ගාථාව

20 "ගම්භීරපඤ්ඤං නිපුණත්ථදස්සිං - අකිඤ්චනං කාමභවෙ අසත්තං තං පස්සථ සබ්බධි විප්පමුත්තං - දිබ්බෙ පථෙ කම්මානං මහෙසිං" සුත්තනිපාතය හේමත සූත්‍රය

21 ධම්මපදය තණ්හාවග්ග 13 ගාථාව බලන්න.

22 See, PTS, Dhammapadatthakatha, PTS, 4.70.

23 විමතිවිනොදනීටීකාවේ බ්‍යඤ්ජන බුද්ධියේ දස වැදෑරුම් ප්‍රභේද පිළිබඳ විස්තරය (485 ඡේදය) බලන්න.

24 ආයස්මතා මහාකච්චානෙන ඉමෙහි අක්ඛරෙහි ඉමෙහි පදෙහි ඉමෙහි බ්‍යඤ්ජනෙහි අත්ථො සුවිභත්තො,අංගුත්තරනිකාය දසක නිපාත පච්චාරොහිණි වග්ග 02 සූත්‍රය බලන්න.

25 අංගුත්තරනිකායේ පඤ්චකනිපාතයේ ඛිප්පනිසන්ති සූත්‍රය බලන්න.

26 අංගුත්තරනිකායේ දුකනිපාතයේ නීතත්ථසුත්ත බලන්න.

27 උදානපාළි 1.8 සූත්‍රය බලන්න.

ථෙරවාදී පර්යේෂණ ක්‍රමවිද්‍යාවේ විෂය ක්ෂේත්‍රය පිළිබඳව විවරණයක්

ශාස්ත්‍රපති රාජකීය පණ්ඩිත ඇහැලේපොළ මහින්ද හිමි

මානව සමාජයේ ශාස්ත්‍රීය වශයෙන් කෙරෙන විමසීම් අධ්‍යයන වශයෙන් හැඳින්වේ. ශාස්ත්‍රීය අධ්‍යයනයන් හෙවත් ශාස්ත්‍රීය විමර්ශනයන් ප්‍රධාන වශයෙන් මානව ශාස්ත්‍ර අධ්‍යයනය (Humanities Study) සහ සමාජීය විද්‍යා ශාස්ත්‍ර අධ්‍යයනය (Social Sciences Study) යනුවෙන් ධාරාවන් දෙකොටසකට අයත් වේ. මෙම විෂය ධාරාවන් දෙකෙහි ම පර්යේෂණ කටයුතු විද්‍යාත්මක ක්‍රමවේදවලින් සිදු කළ හැකිය. අධ්‍යයනය යනු දැනුම පිළිබඳ ව මානව සංහතියේ මෙන්ම ලෝක ධාතුවේ චිර පැවැත්ම උදෙසා අත්‍යවශ්‍යයෙන් බලපාන සාධකයකි. භෞතික වශයෙන් විද්‍යා තාක්ෂණානුකූලව ලොව ශීඝ්‍ර සංවර්ධනයකට මුහුණ පා සිටින්නේ මෙම දැනුම නිසාවෙනි. අධ්‍යාත්මික වශයෙන් මිනිසා ශක්තිමත් කරන්නේ ද මෙම දැනුම නැමැති සාධකයෙනි. නව දැනුම සොයා යැම, නව දැනුම පිළිබඳව විමසීම, නව දැනුම පිළිබඳව අධ්‍යයනය කරනු ලබන ක්‍රම ශිල්ප ආදිය පිළිබඳව විමසා බැලීම පර්යේෂණ ක්‍රම විද්‍යාව වශයෙන් සරලව තේරුම් ගත හැක.

මානව ශාස්ත්‍ර සහ සමාජවිද්‍යා ශාස්ත්‍ර පිළිබඳව කෙරෙන පර්යේෂණ සඳහා විද්‍යාගාර සහ භෞතික තාක්ෂණික සහ විද්‍යාත්මක මෙවලම් භාවිත කිරීමක් සිදු නොවේ. සාර්ථක පර්යේෂණයක් සඳහා විශාල කාලයක් යොදා ගනිමින් විචල්‍යයන් පාලනය කරමින් එය කළ යුතුය. විද්‍යාගාර පර්යේෂණවල දී විචල්‍යයන් පාලනය කිරීම සඳහා උපකාරී වේ. එහෙත් සමාජවිද්‍යා ක්ෂේත්‍රයේ පර්යේෂණ කරන විට 100% ක් විචල්‍ය පාලනය කිරීම ඉතා අපහසු වුවකි.[1] පර්යේෂණ හෝ ගවේෂණයක් වශයෙන් හඳුන්වන්නේ විද්‍යාත්මක ක්‍රමය අනුගමනය කිරීමෙන් යම්කිසි

---

[1] සංජ: ගලගම කරුණාකර හිමි, සූරියවැවේ පුගතසිරි හිමි, "චරණ" හත්වන කලාපය, භික්ෂු සංගමය, ශ්‍රී ජයවර්ධනපුර විශ්වවිද්‍යාලය. ගංගොඩවිල. 2015

ගැටලුවලට පිළිතුරු ලබා ගැනීමයි.[1] විදුලි බුබුලක් ආලෝකමත් වීම, රුධිරගත සීනි ප්‍රමාණය මැන බැලීම ආදී පර්යේෂණ විද්‍යාගාරවලින් සිදු කර ගත හැකි වන අතර මධ්‍ය ඉන්දු ආර්ය භාෂානුගත 'අං' කාරයෙහි විකාශනය, මාතෘ භාෂාගත 'ළ්හ' සංයුක්තාක්ෂරයක් ලෙස යෙදෙන්නේද? යනාදි වශයෙන් ප්‍රශ්නවලට පිළිතුරු සැපයීමේ දී විද්‍යාගාරවල අවශ්‍යතාවයක් පැන නොනැඟුණ ද එකී ප්‍රස්තුතයන්ට ද විද්‍යාත්මකව පිළිතුරු සැපයීමට පර්යේෂණ ක්‍රමවිද්‍යාවට හැකිය. එකී ප්‍රස්තුතයන්ට පිළිතුරු සෙවීමේ දී විද්‍යාගාරවලට නොඑළඹ භාෂා විද්‍යාත්මකව සහ වාග් විද්‍යාත්මකව කරුණු විමසා ඒවාට පිළිතුරු සපයා ගත හැකිය.

පර්යේෂණය යනු පිළිසිඳ බැලීමයි. කිසියම් හැසිරීමක් හෝ හැසිරීම් රටාවක් මෙන්ම කිසියම් සංකල්පයක්, ප්‍රස්තුතයක් පිළිබඳව නැවත නැවත සොයා බැලීම, නැවත නැවත පිරිසිඳ බැලීම පර්යේෂණ යන්නෙහි අර්ථයයි. (Re + Search = Research) දැනුම, විමසා බැලීම, මැන ගැනීම, විභාග කිරීම, අත්හදා බැලීම, තොරතුරු විමසීම යන්න පරීක්ෂණය යන්නෙන් අරුත් ගැන්වේ.[3] කිසියම් හැසිරීමක් හෝ ප්‍රස්තුතයක් පිළිබඳ ව නැවත නැවත විමසීම, විභාග කිරීම මෙන් ම අත්හදා බැලීම සිදු කරනු ලබන ක්‍රමවේදය හෙවත් අනුගමනය කරන පටිපාටිය (විද්‍යාත්මක ක්‍රමය) පර්යේෂණ ක්‍රමවිද්‍යාවේ වැඩි අවධානයට පාත්‍ර වේ.

පර්යේෂණ ක්‍රමවිද්‍යාවේ පවතින අනන්‍ය ලක්ෂණයක් වන්නේ පර්යේෂකයා නිරන්තරයෙන්ම අදාළ මාතෘකාව පිළිබඳව අනවබෝධාත්මක ව හෙවත් කුතුහලයෙන් පිරි නොදන්නා දෙයක් තිබීම යි. මෙම නොදන්නා දෙය පිළිබඳව පිරිසිඳ ලබන අවබෝධය ලබා ගැනීමට ඉවහල් වන්නේ පර්යේෂණ ක්‍රමවිද්‍යාව යි. මිනිසා දැනුම අත්පත් කරගන්නා ධනාත්මක ප්‍රවේශයක් වශයෙන් පර්යේෂණ ක්‍රමවිද්‍යාව සැළකේ. පර්යේෂණ ක්‍රමවිද්‍යාව අවැසි වන්නේ කිසියම් ගැටලුවක් හෝ ප්‍රශ්නයක් විසඳා ගැනීමේ බුද්ධිමය කුතුහලයකින් පෙළෙන අවස්ථාවක දී පමණි. පර්යේෂණ

ක්‍රමවිද්‍යාවේ දී පර්යේෂකයාට ලැබෙන ප්‍රතිඵල දෙයාකාර වන බව නන්දසේන රත්නපාල මහතා දක්වයි.

1. බුද්ධිමය ප්‍රතිඵල
2. ව්‍යවහාරාත්මක ප්‍රතිඵල[4] වශයෙනි.

පර්යේෂණය යනු කිසියම් විෂයයක් පිළිබඳ ව නව කරුණු හා තොරතුරු විධිමත් ලෙස සොය බැලෙන සාවධාන අධ්‍යයනයකි. "A Careful study of a subject, Especially in order to discover new facts or information about it"[5] පර්යේෂණ ක්‍රමවිද්‍යාව යනු නව තොරතුරු හා සම්බන්ධතා සොයා ගැනීමට හා පවත්නා දැනුම නිවැරදි කිරීමටත් පුළුල් කිරීමටත් කැප වූ සාවධාන විභාග කිරීමක් වන බව "ෆ්‍රැන්සිස් රත්මල්" දක්වා ඇත.[6] මේ අනුව පර්යේෂණ ක්‍රමවිද්‍යාව යනු කිසියම් සංසිද්ධියක් හෝ සන්දර්භයක් විද්‍යාත්මකව අධ්‍යයනය කර ක්‍රමානුකුල හා තර්කානුකුලව නිගමනයන් සම්ප්‍රේෂණය කිරීමයි.

මානව ශාස්ත්‍ර හා සාමාජීයවිද්‍යා විෂය ක්ෂේත්‍රවල දැනුම පෝෂණය කිරීමට ප්‍රධාන විද්‍යාත්මක පර්යේෂණ ක්‍රම 02 ක් භාවිතා වේ.

1. ප්‍රමාණාත්මක පර්යේෂණ (Quantitative Research)
2. ගුණාත්මක පර්යේෂණ(Qualitative Research)

සංඛ්‍යාත්මක මැන ගැනීම් තුළින් දැනුම තහවුරු කිරීම ප්‍රමාණාත්මක පර්යේෂණය නම් වේ. එය වැඩි වශයෙන් සමාජවිද්‍යා විෂය ක්ෂේත්‍රය තුළ දිස් වේ. ගුණාත්මක පර්යේෂණ ක්‍රමය ඔස්සේ සංඛ්‍යාත්මක ව මැනිය නොහැකි තත්ත්වයන්, ක්‍රියාදාමයන්, සංසිද්ධීන් අධ්‍යයනය කෙරේ. මානව සංස්කෘතිය, කලාව, සාහිත්‍යය ආදි විෂයන් මෙම ක්‍රමවේදයට අයත් වේ.

ථේරවාදී පර්යේෂණ ක්‍රමවිද්‍යාව

මධ්‍යතන ඉන්දු ආර්ය භාෂාවක් වන පාලි භාෂාව ථෙරවාදී සම්ප්‍රදායෙහි ප්‍රධාන භාෂාවයි. ත්‍රිපිටකය, අටුවා, ටීකා, වංසකතා, නීති සංග්‍රහ, වන්දනා, ව්‍යාකාරණ ආදී පාඨ ග්‍රන්ථ ලියැවී ඇත්තේ පාලි භාෂාවෙන් වන අතර එය ථෙරවාදී බුද්ධාගමේ අනන්‍යතාවය හුවා දක්වන සාධකයෙකි.[7] පාලි භාෂාවෙන් සංග්‍රහ වී ඇති ත්‍රිපිටකය, අටුවා, ටීකා, වංසකතා, නීති සංග්‍රහ, වන්දනා සහ ව්‍යාකරණ ආදී සෑම කෘතියක ම අන්තර්ගත කිසියම් සන්දර්භයක් පිළිබඳ ව පවතින අනවබෝධාත්මක කුතුහලය තුරන් කිරීම පිණිස එය පිළිබඳ ව පිරිසිඳ දැන ගැනීම ථෙරවාදී පර්යේෂණ ක්‍රමවිද්‍යාව වශයෙන් සැළකේ. ථෙරවාදී සම්ප්‍රදායානුගත පාලි භාෂා සාහිත්‍යය පිළිබඳ ව කිසියම් අප්‍රසිද්ධ නිමිත්තක් පිරිසිඳ දැන ගැනීමට වෑයම් කිරීම ද ථේරවාදී පර්යේෂණ ක්‍රමවිද්‍යාව ලෙස දැක්විය හැකිය. මේ අනුව ථෙරවාදී පර්යේෂණ ක්‍රමවිද්‍යාව යනු ඉතා සරල සහ සීමාසහිත පරාසයක් නියෝජනය කරන්නක් නොව එය සමස්ත පාලි සාහිත්‍ය වංසය පුරා විහිදී පැතිරී ගොස් ඇති පුළුල් ක්ෂේත්‍රයක් වන බව ද අවධාරණය වේ. ථෙරවාදී පර්යේෂණ ක්‍රමවිද්‍යාව හුදෙක් බුද්ධ දේශනාවන්වලට පමණක් සීමා නොවී ඇති බව ද පෙනේ. ථේරවාදී පර්යේෂණ ක්‍රමවිද්‍යාව අංශ දෙකකින් විවරණය කළ හැක.

1. දාර්ශනික ථෙරවාදී පර්යේෂණ ක්‍රමවිද්‍යාව
2. ශාස්ත්‍රීය ථෙරවාදී පර්යේෂණ ක්‍රමවිද්‍යාව

බුදුරජාණන් වහන්සේ සහ තත් ශ්‍රාවකයන් වහන්සේලා ආගමික සංකල්ප විග්‍රහ කර ඇති ආකාරය පිළිබඳ ව පිරිසිඳ දැනීම දාර්ශනික ථෙරවාදී පර්යේෂණ ක්‍රමවිද්‍යාව වන අතර බුදුරදුන් සහ තත් ශ්‍රාවකයින් ආගමික සංකල්පය ආදිය විවරණය කිරීමෙහි ගෙන ඇති ප්‍රයත්නය භාෂා ශාස්ත්‍රීය අංශයෙන් පිරිසිඳ දැන ගැනීම භාෂා ශාස්ත්‍රීය ථෙරවාදී පර්යේෂණ ක්‍රමවිද්‍යාව වේ. (Research Methodology in Buddhist Study) පාලි ත්‍රිපිටකයෙහි සහ අටුවා

ආදී සාම්ප්‍රදායයන්හි පර්යේෂණ යන්න විවරණය වී ඇත්තේ නූතනයෙහි යෙදෙන විමර්ශනාත්මක අර්ථයෙන් නොව සරල විමසීම යන අරුතෙනි.[8] ථෙරවාදී පර්යේෂණ ක්‍රමවිද්‍යාවේදී පර්යේෂකයා අනුභූතිය සහ බුද්ධිය යන අංශ දෙක පදනම් වීම තත් පර්යේෂණයේ ගුණාත්මක බවට වඩාත් ඉවහල් වේ. ඉහතදී දැක් වූ සංඛ්‍යාත්මක සහ ගුණාත්මක පර්යේෂණ ක්‍රමවේද අතුරින් ථෙරවාදී පර්යේෂණ අයත් වන්නේ ගුණාත්මක පර්යේෂණ අංශයටය. අනුභූතිය සහ බුද්ධිය සංඛ්‍යාත්මක පර්යේෂණවලට වඩා උපයෝගී වන්නේ ගුණාත්මක පර්යේෂණ ක්‍රියාවලියටය.

ථෙරවාදී සම්ප්‍රදාය තුළ කිසියම් වූ සන්දර්භයක් අරභයා විමර්ශණයක් සිදු කරන අයෙකුට තම පර්යේෂණය තර්කානුකූල නිගමනවලට රැගෙන යෑමට පහත ඥානමය අද්දැකීම් අත්‍යවශ්‍ය වන්නේය.

1. කිය වූ දැනුම
2. ඇසූ දැනුම
3. බුද්ධිමය දැනුම
4. දෘශ්‍යමය දැනුම[9]

කර්ම සංකල්පය පිළිබඳ ව පර්යේෂණයක් සිදු කරන අයෙකුට ථෙරවාදී සම්ප්‍රදායානුගත කර්ම සංකල්පයක් කිය වූ, දුටු, ඇසූ දැනුම මෙන්ම අන්‍ය සමය දර්ශනවල සහ සම්ප්‍රදායවල එන කර්ම සංකල්පය පිළිබඳ ව තුලනාත්මක දැනුම ද තිබිය යුතුය. එමගින් ඔහුට විවාදාපන්න නොවූ අවසන් නිගමනයකට එළඹීමට හැකි වනු ඇත.

බෞද්ධ අධ්‍යාපනය සහ පර්යේෂණ ක්‍රමවිද්‍යාව

අධ්‍යාපනය යන්න විශ්ව සාධාරණ අර්ථ සීමිතයක් දීමට තැත්කිරීම අසාර්ථක ප්‍රයත්නයකැ යි ලෙස්ටර් ස්මිත් මහතා දක්වයි.[10] මිනිසා උපතේ සිට මරණය දක්වාම මුහුණ දෙන නැතහොත්

අත්විඳින පොදු කාරණාවක් වශයෙන් අධ්‍යාපනය හැඳින්විය හැකිය. මිනිසා ආශ්වාස ප්‍රශ්වාස කරන්නාක් පරිද්දෙන් ඔහු විවිධ අත්දැකිම්වලට මුහුණ දී ලබන පළපුරුද්ද අධ්‍යාපනය වශයෙන් කිසියම් දුරකට නිර්වචනය කළ හැකිය. දැනීම හා අවබෝධය නොහොත් අවබෝධය පාදක වූ දැනීම ආත්මීකරණය කිරීම (Internalization) අධ්‍යාපනය විසින් විවරණය කරන ප්‍රධානතම අර්ථයයි''[11] මේ අනුව දැනීම සහ අවබෝධය පදනම් කරගත්තා වූ ක්‍රියාවලිය අධ්‍යාපනය වශයෙන් විවරණය වේ. මිනිසාගේ මනස තුළ ගැබ්ව ඇති විවිධ දක්ෂතා, කුසලතා, ආකල්ප, භාව (Emotions) හා උද්වේග (Urges) ආදි නානාවිධ මානසික විභවතාවන් අනුක්‍රමයෙන් වර්ධනය කොට යථාර්ථය නොහොත් පරම සත්‍යය ප්‍රත්‍යක්ෂ කර ගැනීම සඳහා අධ්‍යාපන දර්ශනය ප්‍රබල මාධ්‍යයක් වන බව මේ අනුව අවධාරණය වේ.

අධ්‍යාපනය යනු ළමයා තුළ උසස් මානසික ලක්ෂණ ප්‍රගුණ කරවීම සඳහා හිතාමතා ඇති කරන ලද ප්‍රයත්නයකි.[12] බටහිර අධ්‍යාපන චින්තකයන් අධ්‍යාපනය යන්න කුඩා ළමුන්ට පමණක් සීමා වන්නක් බව දක්වෙන බව ඉහතින් අනාවරණය වුව ද පෙරදිග අධ්‍යාපන සංකල්පයට වයස් සීමාවක් නොමැති බව පෙනේ. අධ්‍යාපනය යනු බැහැරින් ආනයනය කරනු ලබන අදහස් හා තොරතුරු විසින් මනස නැමැති ගබඩාව පිරවීමක් වශයෙන් අරුත් ගැන්වේ. අධ්‍යාපනයෙහි මෙම ක්‍රියාවලිය සඳහා වයස් සීමාවක් අදාළ නොවේ. බෞද්ධ අධ්‍යාපන දර්ශනය මෙම නිගමනය බැහැර කරන අතර බුදු දහමට අනුව අධ්‍යාපනය (ඉගෙනීම්-ඉගැන්වීම් ක්‍රියාවලිය) යනු බැහැරින් ආනයනය කරන්නක් නොව හුදෙක් සිත තුළම පිහිටි අනේක විධ මානසික විභවතා තුළ ම රැඳී ඇති බුද්ධි ප්‍රභා විශේෂ (පඤ්ඤා පභා) විසින් ජනිත කොට මනස විසින් ම අනාවරණය කොට බැහැරට අපනයනය කළ යුත්තක් බව ඉගැන්වේ.[13] ''අධ්‍යාපන' යන වචනයෙන් බාහිර කෙනෙකුගේ බලපෑමක් වැනි ක්‍රියාවක් ගම්‍ය වුව ද බුදුදහමෙහි කවර හෝ බල

කිරිමක්, මැදිහත් වීමක් නැත. මඟ කියා දීමක් ඇත.[14] තමන් සතු කාර්යභාර්ය කවරක්දැ යි වටහාගෙන අත්තාධිපති බවෙන් යුතුව කියා දෙන නිවැරදි මගෙහි ඍජුව ගමන් කොට ස්වකීය විභව ශක්තිය හැඩ ගන්වා ගැනීම "අධ්‍යයනය" වශයෙන් සැලකේ.[15] නොදන්නා දෙයක් පිළිබඳව දැන ගැනීමේ කුතුහලයෙන් යුතුව නිවැරදි මගෙහි ඍජුව ගමන් කොට ස්වකීය විභව ශක්ති කුළුගන්වා ගැනීම හෙවත් ඥාණය ගවේෂණය කර ගැනීම බෞද්ධ අධ්‍යාපන පර්යේෂණ ක්‍රමවිද්‍යාව ලෙස අරුත් ගැන්වේ.

බුදුදහමට අනුව අධ්‍යාපනයේ මූලික පරමාර්ථය පුද්ගලයා මෙන් ම සමාජය පිළිබඳ යථාර්ථය දැකීමට සුදුසු වූ තත්ත්වයට මනස දියුණු කරවීමත්, ඒ මගින් ලෝකයේ පරම සත්‍යය අවබෝධය කර ගැනීමත් ය. බෞද්ධ අධ්‍යාපනය තුළ සිතට කෙබඳු තත්ත්වයක් අත්කර දී ඇතිදැ යි පැහැදිලි කර ගැනීමට අපහසු නොවන්නේ සිත පිළිබඳ ව බුදු සමය දක්වන විවිධ විස්තර විවරණ නිසාවෙනි.[16] ථෙරවාදී බෞද්ධ පර්යේෂණයක දී මෙලෙස සිතට මුල් තැන දීම නූතන අධ්‍යාපන පර්යේෂණ ක්‍රමවිද්‍යාව ද අනුගමනය කරන පොදු (Common) ධර්මතාවයකි. කල්පිත (Hypothesis) අසම්පූර්ණ සාක්ෂි මත ගොඩ නගාගත් සහේතුක අනුමානයකි.[17] පර්යේෂණයේ දී පර්යේෂකයා සතුව පවතින අසම්පූර්ණ සාක්ෂි මත ගොඩ නඟාගත් තාවකාලික සත්‍යතාවය කල්පිතයක් ලෙස දැක්වේ. උපකල්පන යනු ද මානසික ක්‍රියාවලියකි. යමක අවසාන ප්‍රතිඵලය කෙසේවේදැයි හරිහැටි නොදන්නා විටෙක ඒ පිළිබඳව පර්යේෂකයා සතු පූර්ව දැනුම හා අත්දැකීම් මත එය මෙසේ සිදුවිය හැකි යැයි අනුමාන කර ඒ ගැන ප්‍රකාශනයක් සටහන් කරනු ලබන්නේ නම් එය උපකල්පනය නම් වේ.[18] මේ අනුව ථේරවාදී බෞද්ධ අධ්‍යාපන දර්ශනයේ දැක්වෙන වැදගත් සංකල්පයක් වන සිතට ප්‍රමුඛස්ථානයක් ලබාදීම නූතන අධ්‍යාපන පර්යේෂණ ක්‍රමවිද්‍යාවෙහි ද එලෙසින් අනුගමනය කර ඇති බව කල්පිත සහ උපකල්පන යන සංකල්පවලින් විශද වේ.

අධ්‍යාපනය යනු යාවජීව ක්‍රියාවලියක් ලෙස නූතන අධ්‍යාපනඥයන් විසින් අරුත් දක්වා ඇත.[19] පුද්ගලයෙකු ජීවිත කාලය පුරාවට ම ලබන්නා වූ අත්දැකීම් ප්‍රමාණය අධ්‍යාපනය වශයෙන් සලකා ඇත. බෞද්ධ අධ්‍යාපනය කෙබඳු ක්‍රියාවලියක්දැයි විමසා බැලීමේ දී එය නූතන අධ්‍යාපනඥයන්ගේ මත සමතික්‍රමණය කරමින් ඉදිරියට ගමන් කරන අයුරු පෙනේ. බෞද්ධ අධ්‍යාපනය යාවනිබ්බාන ක්‍රියාවලියකි. මේ අනුව බෞද්ධ ආධ්‍යාපනික පර්යේෂණයේ අරමුණු සහ පරමාර්ථ හුදෙක් මෙලොවට පමණක් සීමා නොවුණු නිවන් දකිනා තෙක් භවගාමී ව ගමන් කරනා සංකල්පයක් වශයෙන් පැහැදිලි වේ. මෙලොව සහ පරලොව සුගතිගාමී වන අවසන නිවන අවබෝධ කරගැනීමට හැකිවන මනස මුල් කරගත් පර්යේෂණ ක්‍රමවේදයක් ථේරවාදී අධ්‍යාපන සංකල්පයේ පදනම වන බව මේ අනුව අවධාරිතය.

පුද්ගලයා සෑම විට ම අන්තගාමී, අන්තවාදී නොවී සිට මධ්‍යස්ථ ව ප්‍රත්‍යක්ෂ ඥානයෙන් යමක් අවබෝධ කර ගැනීම ථේරවාදී සම්ප්‍රදාය ගරු කරන උසස් සංකල්පයකි. ථේරවාදී පර්යේෂණ ක්ෂේත්‍රයට ද මෙය මෙලෙස ම බලපානු ලබයි. කිසියම් දෙයක් පිළිබඳව අවබෝධයක් ලබා ගැනීමේ දී ශාස්තෘවරයා කියූ නිසා, තර්කයට සහ න්‍යායට අනුගත වන නිසා එය නොපිළිගන්නා ලෙස ථේරවාදී සම්ප්‍රදායෙහි ඉගැන් වේ.[20] මේ අනුව කිසියම් දෙයක් පිළිබඳ ව යථාවබෝධය ලබා ගැනීමේ දී ඒ සඳහා හුදෙක් ප්‍රත්‍යක්ෂ තාර්කික සහ සත්‍යවාදී අවබෝධය වැදගත් වන බව ථේරවාදී පර්යේෂණ ක්‍රමවිද්‍යාවෙහි තවත් සුවිශේෂී අංගයකි. යමක් කෙරෙහි පිරිසිඳ දැනගැනීමට අවශ්‍ය නිදහස් චින්තනය නූතන පර්යේෂණ ක්‍රමවේදය සහ ථේරවාදී පර්යේෂණ ක්‍රමවේදය ද සමානව භාවිත කරන බව පෙනේ. කෙසේ වෙතත් නූතන අධ්‍යාපනික පර්යේෂණ ක්‍රමවේදයන්ට වඩා ථේරවාදී අධ්‍යාපනික පර්යේෂණ ක්‍රමවේදය සියවස් ගණනක් පැරණි බව සරල කරුණකි.

ථේරවාදී පර්යේෂණ ක්‍රමවිද්‍යාවේ විෂය ක්ෂේත්‍රය

නූතන අධ්‍යාපනඥයින් වැඩි අවධානයක් යොමු කරන මාතෘකා අතර පර්යේෂණ ක්‍රමවිද්‍යාව සැලකේ. ථේරවාදී බෞද්ධ සම්ප්‍රදාය යනු මධ්‍යතන ඉන්දු ආර්ය භාෂාවක් වන පාලි භාෂාව පදනම් කරගෙන ආසියානු කලාපයේ විහිදී විසිරී ගොස් ඇති පුළුල් සාහිත්‍ය වංසයකි. මෙකී සියවස් ගණනක් පැරණි පාලි සාහිත්‍ය වංසය ලොව පවතින පෞරාණිකම ආගමික සාහිත්‍යාවලීන් අතර ප්‍රමුඛස්ථානයක් ගනී. පාලි භාෂාව මාධ්‍ය කොට ගෙන ස්ථවිරවාදී පරම්පරාව විසින් ආසියාවේ සියවස් ගණනාවක් ව්‍යාප්ත කිරීම නිසා විකාශනය වූ ථේරවාදී සම්ප්‍රදාය තුළ ඊටම අනන්‍ය වූ පර්යේෂණ ක්‍රමවේදයක් හෙවත් පර්යේෂණ ක්‍රමවිද්‍යාවක් ඇති බව පුළුල් වූ පාලි සාහිත්‍යාවලියෙන් අවධාරිත සත්‍යයකි. ඒ අනුව ථේරවාදී පර්යේෂණ ක්‍රමවිද්‍යාව විකාශනය වන අංශ දෙකක් ඇත.

1. භාෂා ශාස්ත්‍ර අධ්‍යයනය (Philology Study)
2. වාග් විද්‍යා අධ්‍යයනය (LinguisticStudy)

ථේරවාදී සම්ප්‍රදායෙහි ඇති විවාදාපන්න සංකල්ප මෙන්ම විවරණය නොවූ ප්‍රස්තුත ආදිය පිරිසිඳ දැන ගැනීමට භාෂා ශාස්ත්‍ර අධ්‍යයනය සහ වාග්විද්‍යා අධ්‍යයනයද විද්‍යාත්මක හැදෑරීමෙන් ද සිදු කළ හැකි වුව ද වාග්විද්‍යා අධ්‍යයනක දී හුදෙක් කිසියම් එක භාෂාවකට පමණක් සීමා වීමට ඇතැම් විට සිදු වන නිසා එවිට තත් පර්යේෂණය සීමා සහිත බැවින් ථේරවාදී පර්යේෂණ ක්‍රමවිද්‍යාවේ පදනම භාෂා ශාස්ත්‍ර අධ්‍යයනය (Philology) මත ගොඩ නැඟීම ඉතා ක්‍රමවත් වෑයමකි.

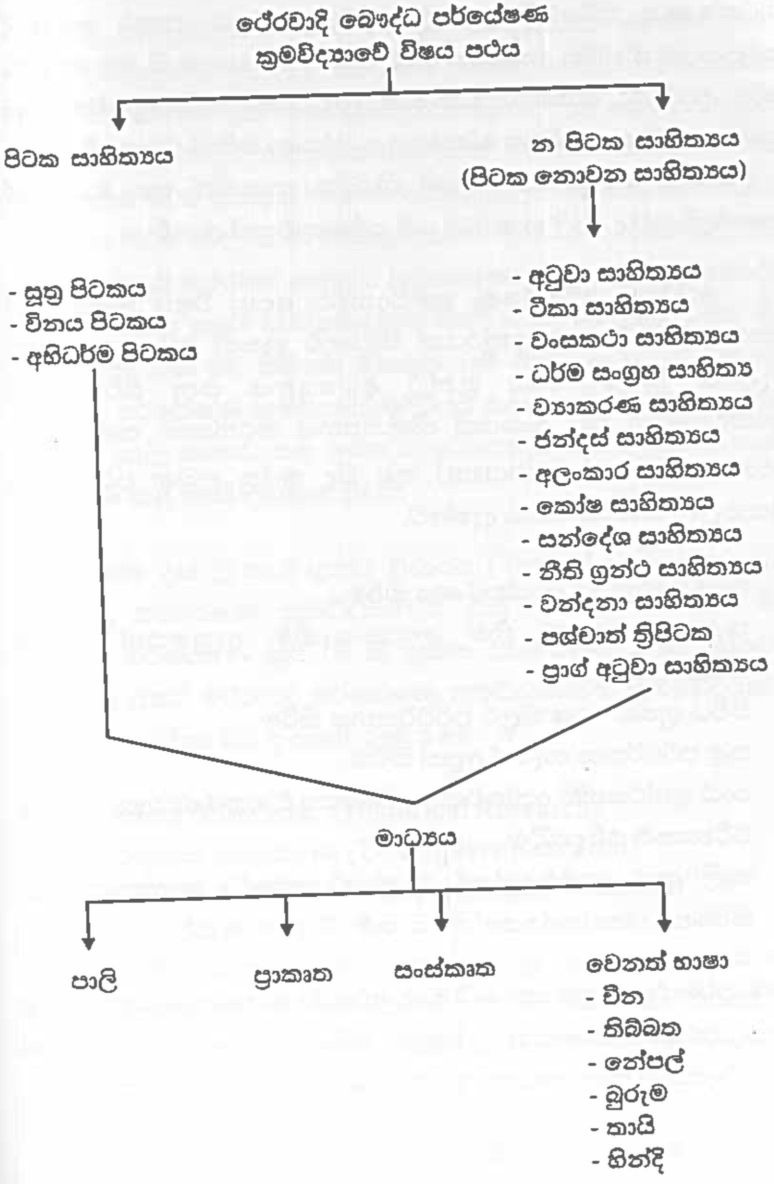
භාෂා ශාස්ත්‍ර අධ්‍යයනය මත පදනම් වූ ථේරවාදී පර්යේෂණ ක්‍රමවිද්‍යාවෙහි විෂය ක්ෂේත්‍රය ඉතා පුළුල් වූවකි. මුලින් දැක් වූ පරිදි ථේරවාදී සම්ප්‍රදායට අයත් ආසියානු කලාපයේ බෞද්ධ රටවල සියවස් ගණනාවක් ව්‍යාප්තව විකාශනය වූ සුවිශාල පාලි සාහිත්‍යයක් ඇත. මෙම සුවිශාල පාලි සාහිත්‍යාවලියම ථේරවාදී පර්යේෂණ ක්‍රමවේදයේ විෂය ක්ෂේත්‍රයට අන්තර්ගත වේ. තව ද

ථේරවාදී සම්ප්‍රදාය පාලි භාෂාව බොහෝ අවස්ථාවල මාධ්‍ය කොට ගත් නිසා ඒ ඒ රටවල ස්වදේශීය භාෂාවල පාලි සාහිත්‍ය සම්ප්‍රදාය අරක්ෂා වී ඇත.

සිංහල අකුරින් ලියූ පාලි ත්‍රිපිටකය
බුරුම අකුරින් ලියූ පාලි ත්‍රිපිටකය
තායි අකුරින් ලියූ පාලි ත්‍රිපිටකය

මේ ආදී වශයෙන් මාධ්‍ය වෙනස් වුව ද භාෂාව වෙනස් නොවුණු සම්ප්‍රදායක් වශයෙන් ද ථෙරවාදී සම්ප්‍රදාය හැඳින්වේ. මෙයට බලපා ඇත්තේ ථේරවාදී බෞද්ධ රටවල් සන්නිවේදන මාධ්‍ය (Commiunication Media) වශයෙන් පාලි භාෂාව යොදා ගැනීමයි. මේ අනුව ථේරවාදී පර්යේෂණ ක්‍රමවිද්‍යාවේදී විවිධ භාෂාවලින් සංගෘහිත වී ඇති පාලි මාධ්‍ය පිටක සහ අනුපිටක සාහිත්‍ය ඒ සඳහා විෂය ක්ෂේත්‍රය වන බව පෙනේ.

ථේරවාදී බෞද්ධ සම්ප්‍රදාය ගැන සඳහන් වූයේ පාලි මාධ්‍යයෙන් පමණක් නොව මධ්‍යතන ඉන්දු ආර්ය යුගය නියෝජනය කරන ප්‍රාකෘත, සංස්කෘත මෙන් ම චීන, තිබ්බත, බුරුම, තායි, නේපාල් යන භාෂාවලින් ද සංගෘහිතව ඇත. මෙම භාෂාවලින් රචනා වී ඇති පිටක සහ අනුපිටක සාහිත්‍ය ද ථේරවාදී පර්යේෂණ ක්‍රමවේදයෙහි විෂය පථය වශයෙන් හැඳින්වීමට හැකි ය. මේ අනුව පැහැදිලි වන්නේ ථේරවාදී පර්යේෂණ ක්‍රමවේදයේ දී ඒ සඳහා පාලි භාෂාව පමණක් සීමා නොවී ප්‍රාකෘත, සංස්කෘත මෙන් ම ආසියාතික බෞද්ධ රටවල භාෂාවන් ද ඒ සඳහා විෂය පථය සම්පාදනය කරන බවයි. ථේරවාදී බෞද්ධ පර්යේෂණ ක්‍රමවිද්‍යාවට අදාළ භාෂා ශාස්ත්‍ර අධ්‍යයනය (Philology) විෂය පථය මෙලෙස දැක්වීමට හැකිය. එයට අදාළ වන මාධ්‍ය ද දැක්වේ.



ථේරවාදී පර්යේෂණ ක්‍රමවිද්‍යාවට අදාළ ඉහත විෂය පථය

නිරීක්ෂණය කිරීමේදී පැහැදිලි වන කාරණා අතර ථේරවාදී සම්ප්‍රදායට නිශ්චිත භාෂාවක් හෝ මාධ්‍යයක් නොමැති බව පෙනේ. වේද, උපනිශද්, වීරකාව්‍යය, සංහිතා ආදී වශයෙන් හින්දු පර්යේෂණ ක්‍රමවිද්‍යාවට අදාළ විෂය ක්ෂේත්‍රය සංස්කෘත බසින් රචනා වී තිබුණ ද ථේරවාදී සම්ප්‍රදායට එවැනි නිශ්චිත භාෂාවක් සහ මාධ්‍යයක් නොමැති වුව ද පාලි භාෂාවට යම් ප්‍රමුඛතාවයක් ලැබේ.

ථේරවාදී පර්යේෂණ ක්‍රමවිද්‍යාවට අදාළ විෂය ක්ෂේත්‍රයන් අතර ථෙරවාදී පාඨ ග්‍රන්ථයන් පිළිබඳව නූතන අධ්‍යයනය ඉතා වැදගත් වුවකි. පාඨ ග්‍රන්ථ අධ්‍යයනය යනු පර්යේෂණ ක්‍රමවිද්‍යාවෙහි එක් අංශයක් නියෝජනය කරන්නකි. පාඨ ග්‍රන්ථ විචාරය (Textual Criticism) තුළ සිදු කරනු ලබන පර්යේෂණ ක්‍රියාවලින් කිපයක් පහත දැක්වේ.

- පාලි පාඨග්‍රන්ථ සංස්කරණය කිරීම.
- කළ සංස්කරණ නව සොයාගැනීම් ආශ්‍රයෙන් නැවත සංස්කරණය කිරීම.
- විවිධ නූතන භාෂාවලට පරිවර්තනය කිරීම
- කළ පරිවර්තන නැවත අලුත් කිරීම.
- පාඨ ග්‍රන්ථයන්හි අන්තර්ගත ඉතිහාසය ව්‍යාකරණය හා සාහිත්‍ය වටිනාකම් එළිදක්වීම.
- පාලි පාඨ ග්‍රන්ථයන්ගේ ගාන්ධාරි බෞද්ධ සංස්කෘත චීන, තිබ්බත සමාන්තරයෙන් තිබේ නම් ඒවා හා සැසඳීම."

මෙම පර්යේෂණ ක්‍රමයන් ථේරවාදී පර්යේෂණ ක්‍රමවේදයන්ට අදාළ විෂය පථයන් වශයෙන් උගතුන් පිළිගනී. බෞද්ධ පර්යේෂණ ක්‍රමවේදයන් අනුගමනය කරන පර්යේෂකයෝ වර්ග දෙකකි.

1. බෞද්ධ අධ්‍යයනඥයන්
2. පාලි භාෂා ශාස්ත්‍රඥයන් (Pali phiolologists)

බෞද්ධ උගතුන් හෙවත් බෞද්ධ අධ්‍යයනඥයින් යනු

ථේරවාදි සහ මහායාන ආදි බෞද්ධ සම්ප්‍රදායන් මෙන්ම අන්‍ය සමය දර්ශානුගත ප්‍රස්තුත විවරණය කරන හෙවත් පර්යේෂණය කරන පිරිසකි. මේ අය භාෂා ශාස්ත්‍රඥානය දෙවැනි කොට සලකයි. ඉහත විවිධ බෞද්ධ සම්ප්‍රදායන්ට අයත් විවිධ භාෂාන්තර සමය දර්ශානුගත විවිධ ප්‍රස්තුත භාෂා ශාස්ත්‍රානුකූලව පර්යේෂණය කොට විවරණය කිරීම පාලි භාෂා ශාස්ත්‍රඥයන්ට අයත් වන විෂය පද්ධතිය වේ. මේ අනුව ථේරවාදී බෞද්ධ පර්යේෂණ ක්‍රමවිද්‍යාවේ දී බෞද්ධ උගතුන්ට වඩා ප්‍රමුඛ කාර්යභාරයක් පාලි භාෂා ශාස්ත්‍රඥයන්ට සිදු කිරීමට සිදු වන බව පිළිගත් මතයකි. මේ අනුව පැහැදිලි වන්නේ ථේරවාදි පර්යේෂණ ක්‍රමවිද්‍යාව ඉදිරියට රැගෙන යෑම සඳහා අවශ්‍ය වන්නේ පාලි භාෂාව සහ බෞද්ධ අධ්‍යයනය යන උභය අංශයම සංස්පර්ෂ කළ හැකි උගතුන් බවය.

ඉහත දක් වූ පාඨ ග්‍රන්ථ විචාරය (Textual Criticism) යනු ථේරවාදි පර්යේෂණ ක්‍රමවිද්‍යාවෙහි එක් අංශයක් පමණි.[22] මීට අමතරව පර්යේෂණ ක්‍රම 03 ක් නූතන පර්යේෂණ ක්‍රමවිද්‍යාවෙහි දක්වෙන අතර ථේරවාදි පර්යේෂණ ක්‍රමවිද්‍යාවෙහි ක්‍රමවේදයන් ද එයට සමාන වන බව ද අනාවරණය වේ.

1. ඓතිහාසික පර්යේෂණ (Historical Research)
2. විස්තරාත්මක පර්යේෂණ (Descriptive Research)
3. අත්හදා බැලීමේ පර්යේෂණ(Experimental Research)[23]

ඓතිහාසික සංසිද්ධීන් පිළිබඳව කරනු ලබන අධ්‍යයනය මේ නම් වේ. ඓතිහාසික තත්ත්වයන් පදනම් කරගෙන වර්තමාන තත්ත්වයන් අවබෝධ කර ගැනීමට හැකි වීම මෙයින් ලැබෙන වාසියකි.

ථේරවාදි සම්ප්‍රදායෙහි ද ඓතිහාසික පර්යේෂණ ක්‍රමවේදයන් ඇතුළත් වේ. ථේරවාදි පාඨ ග්‍රන්ථයන්හි මූලාශ්‍රයන්ගේ භාෂා අධ්‍යයනය, ඉතිහාස අධ්‍යයනය ආදි වශයෙන් එම පෞරාණික පාඨ

ග්‍රන්ථයන් පිළිබඳව කෙරෙන පිරිසිඳ දැන ගැනීමේ ක්‍රියාවලිය ඇතුළත් වන්නේ ථේරවාදී ඓතිහාසික පර්යේෂණ අංශයටය. පාලි ධම්මපදයට අමතරව පැවිනා ධම්මපදය, ගාන්ධාරි ධම්මපදය, උදාන වර්ගය, චීන ධම්මපදය ආදී වශයෙන් දැක්වෙන පාඨ ග්‍රන්ථයන් ආශ්‍රයෙන් කෙරෙන පරීක්ෂණ අයත් වන්නේ මෙම ඓතිහාසික (Historical Research) පර්යේෂණ අංශයට ය.

පර්යේෂකයෙකු විසින් කිසියම් සංසිද්ධියක් හෝ අවස්ථාවක් හෝ පුද්ගල සමූහයක් පිළිබඳ ව කරනු ලබන අධ්‍යයනය විස්තරාත්මක පර්යේෂණය (Descriptive Research) ලෙස සැලකෙන අතර මේ සඳහා පදනම් වන්නේ කිසියම් අවස්ථාවක් හෝ සිද්ධියකි. සිද්ධාර්ථ කුමරුගේ අභිනිෂ්ක්‍රමණය පිළිබඳව ථේරවාදී සම්ප්‍රදායෙහි සහ බුද්ධ දේශනා අතර යම් ඒකමතිකත්වයක් නොමැති බව මජ්ඣිම නිකායේ අරියපරියේසන සූත්‍රයෙන් පෙනේ.[24] ථේරවාදී මතය සහ බුද්ධ දේශනා මෙන්ම අන්‍ය බෞද්ධ සම්ප්‍රදායයන්වල අභිනිෂ්ක්‍රමණය නැමැති සිද්ධිය (අවස්ථාව) නිරූපණය කර ඇති අයුරු ගෙනහැර දැක්වීම ආදී පර්යේෂණයන් සිදු කරන්නේ විස්තරාත්මක ථේරවාදී පර්යේෂණ ක්‍රමවේදයන් මගිනි.

අත්හදා බැලීමේ පර්යේෂණ ක්‍රමවේදය ද ථේරවාදී පර්යේෂණ ක්‍රමවිද්‍යාවේ විෂය පද්ධතියට අයත් වේ. ධම්මපදයට රචනා වී ඇති අන්‍ය භාෂා මාධ්‍ය කෘතින්හි සහ පාලි ධම්මපදයේ ඇති සමානතා එක් රැස් කොට එක ධම්මපදයක් ගොඩනැගීමට පුළුවනි. මෙය තුලනාත්මක අධ්‍යයනයක් වන (Comparative Study) අතර අත්හදා බැලීමක් වශයෙන් ද සලකන්නේ තත් සම්ප්‍රදායානුගත මූලධර්ම අතික්‍රමණය සිදුවීම් ද මෙමගින් තරමක්දුරට හෝ සිදුවන හෙයිනි. සංසන්දනය හෙවත් තුලනය කිරීම මෙහි විශේෂ ලක්ෂණයකි. මේ අනුව ථේරවාදී පර්යේෂණ ක්‍රමවේදයන්හි ප්‍රධානතම පර්යේෂණ ක්‍රමවේද 3 ලෙස උක්ත

ඓතිහාසික, විස්තරාත්මක සහ අත්හදා බැලීමේ පර්යේෂණ ක්‍රමවේදයන් සලකන අතර මෙමගින් ථේරවාදී බෞද්ධ පර්යේෂණ ක්‍රමවේදයෙහි ඇති පුළුල් පරාසය පිළිබඳව අවධාරණය වේ.

ථේරවාදී බෞද්ධ පර්යේෂණ ක්‍රමවිද්‍යාවෙහි විෂය පද්ධතියට අයත් වන්නේ ඉහත දැක් වූ පරිදි පුළුල් පරාසයකි. එහි පුළුල්භාවය වඩාත් තීව්‍ර කරන්නේ ථේරවාදී පර්යේෂකයාට නිරන්තරයෙන්ම තම පර්යේෂණය සඳහා භාවිත කරන්නට සිදු වන්නේ ශතවර්ෂ ගණනාවක් පරිණාමයට පත් වූ සහ ශත වර්ෂ ගණනාවක් පෞරාණික වූ සුවිශාල ආගමික සම්ප්‍රදායකින් ගොඩ නැගුණු සුවිශාල සාහිත්‍යවංශයකි. ථේරවාදී පර්යේෂණ ක්‍රමවිද්‍යාවේ විෂය පද්ධතියට මෙම සියවස් ගණනාවක් පැරණි ආගමික සම්ප්‍රදාය මෙන්ම සුවිශාල සාහිත්‍යවංශය ද අයත් වේ.

පර්යේෂණ යනු විධිමත් ක්‍රමවේදයක් ඔස්සේ දත්ත රැස්කොට විශ්ලේෂණය කොට අර්ථකථන සැපයීමෙන් ගැටලුවට අදාළ නිසි විසඳුම් සොයා ගැනීමේ ක්‍රමවේදයකි. "Research is the systematic collection Analysis and Interpretation of Data to Answer a Certain Question or solve a problem"[25] ධම්මපදය පිළිබඳව කෙරෙන පර්යේෂණයක දී එහි ඇති වග්ග විකාශනය වී ඇති ආකාරය පිළිබඳව විමසීමේදී අවධාරණය වන්නේ පාලි, පැට්නා, ගාන්ධාරි, උදාන වග්ග යන ධම්මපදයන්ගේ වග්ග පාටිපාටියේ කිසියම් සමවිෂමතාවයන් පවතින බවයි. තත් ධම්මපදයන් ගැන දත්ත රැස්කර විශ්ලේෂණය කොට ඒ පිළිබඳව අර්ථකථන දක්වා ගැටලුවට නිසි පිළිතුරු සපයා ගැනීමෙන් ධම්මපදයෙහි වග්ග විකාශනය වී ඇති අයුරු අවබෝධ වේ. ථේරවාදී පර්යේෂණ ක්‍රමවිද්‍යාවට අදාළ විෂය පද්ධතිය මෙලෙස දැක්විය හැකිය.

- සියවස් ගණනක් පැරණි විවිධ භාෂානුගත දත්ත රැස් කිරීම.
- සියවස් ගණනාවක් පැරණි පිටපත් පිළිබඳව ඓතිහාසික, භාෂා

ශාස්ත්‍රාත්මක, වාග් විද්‍යාත්මකව සහ තුලනාත්මකව අධ්‍යයනය කිරීම සහ විශ්ලේෂණය කිරීම.

- සියවස් ගණනාවක් පැරණි පිටපත්වල සමවිෂමතා පිළිබඳව අර්ථකථන සැපයීම.
- නිගමන, විවරණ, සමාලෝචන සැපයිම.

ඉහත ධම්මපදයේ වග්ග විකාශනය පිළිබඳව පර්යේෂණය අධ්‍යයනය කරන විට විශද වන කරුණක් නම් ථේරවාදි පර්යේෂණ ක්‍රමවිද්‍යාවට විෂය වන කරුණු කාරණා අතර භාෂා මාධ්‍ය විවිධ විය හැකිය යන්නයි. තවද අන්‍ය බෞද්ධ සම්ප්‍රදායවලට අයත් භාෂාවන් සහ සම්ප්‍රදායන් සියවස් ගණනාවක් පැරණි විය හැකිය. නිශ්චිත දේශයක් සහ කාලයක් තිබිය නොහැකිය. මේ අනුව ථේරවාදි පර්යේෂණ ක්‍රමවිද්‍යාව යනු අතිශය පුළුල් පර්යේෂණ ක්‍රම ආකරයක් වන බව මනාව පැහැදිලිය. විවිධ භාෂා මාධ්‍ය, විවිධ බෞද්ධ සම්ප්‍රදායන්, නිශ්චිත දේශයක් කාලයක් ආදිය නොමැති වීමෙන් ථේරවාදි පර්යේෂණ ක්‍රමවේදයේ සුවිශාල බව තවදුරටත් විශද වනු ඇත.

පාලි ග්‍රන්ථ විචාරය (Textual Criticism) යටතට ගැනෙන ඓතිහාසික මූලාශ්‍රයන්ගේ භාෂා අධ්‍යයනය, පාඨ ග්‍රන්ථ අධ්‍යයනය සහ ඒවායේ ඉතිහාසය අධ්‍යයනය, සාහිත්‍ය අධ්‍යයනය, ග්‍රන්ථ විචාරය, වාග් විද්‍යාව යනාදි අධ්‍යයන ක්ෂේත්‍ර කිපයක් තුළ කෙරෙන සියලුම හැදෑරීම් ද ථේරවාදි පර්යේෂණ ක්‍රමවිද්‍යාවේ විෂය පථයට අයත් වේ. මෙම පාඨ ග්‍රන්ථ විචාරය ශික්ෂිත එසේම නිර්මාණාත්මක ක්‍රියාවලියකි. පාඨ ග්‍රන්ථ විචාරකයා බෙහෙවින්ම මැක්කන් අල්ලන බල්ලෙකුට සමාන වේ. බල්ලා භූගෝලීය ප්‍රදේශය හා ජනගහනය පිළිබඳ සංඛ්‍යා ලේඛන මත පදනම්ව ගණිතමය න්‍යායන් ඔස්සේ මැක්කන් ඇල්ලීම කරන්නේ නම් ඌට අහම්බෙන් හැරුණු විට කවදාවත් මැක්කන් අල්ලා ගැනීමට නොහැකි වනු ඇත. සෑම මැක්කෙක්ම තනි පුද්ගලයෙක් සේ සලකා මැක්කන් ඇල්ලීම කළ යුතුය. පාඨ ග්‍රන්ථ විචාරකයා ද තමාට ඉදිරිපත් වන සෑම

ප්‍රශ්නයක්ම අසාධාරණ සේ සැලකිය යුතුය.[26] මේ අනුව ථෙරවාදී පර්යේෂණයකදීත් පර්යේෂකයා සංඛ්‍යා ලේඛන, ගණිතමය න්‍යායන් ඔස්සේ නිගමනවලට නොඑළඹ සෑම ප්‍රස්තුතයක්ම වෙන් වෙන්ව හඳුනාගෙන ඒ පිළිබඳව පුළුල්ව විමර්ශනයක් සිදු කිරීම ථේරවාදී පර්යේෂණයේ විෂයකි.

ථේරවාදී පර්යේෂණ ක්‍රමවේදයට පුළුල් විෂය පථයක් ඇති බව තහවුරු කිරීමට බටහිර පර්යේෂණ ක්‍රමවේදයන් සමඟ සමාන කිරීමෙන් ද හැකිය. බටහිර පර්යේෂණ ක්‍රමවේදයෙහි ප්‍රධාන අංශ කිපයකි.

පරීක්ෂණය (Investigation)
සත්‍යාක්ෂණය (Veerification)
නිරීක්ෂණය (Observe)
සමීක්ෂණය (Survey)
සම්පරීක්ෂණය (Experiment)

පරීක්ෂණය යන්නෙහි තේරුම නම් සෝදිසි කිරීම, විභාග කිරීමය යනුයි. බුදුරදුන් ව්‍යවහාර කළ භාෂාව කුමක්ද? යන්න විමසීම පරීක්ෂණය යන්නෙන් සිදු කළ හැකිය. සත්‍යාක්ෂණය යනු සත්‍ය සොයා බැලීමයි. තත්කාලීන මධ්‍ය ඉන්දු ආර්ය භාෂා උපභාෂා, ප්‍රදේශීය ව්‍යවහාරයන් අතුරින් බුද්ධ භාෂිතයට වඩාත් සමීප වූ භාෂාව ශාස්තෲ ගෞරවය ආදිය ඉවත් කර සත්‍ය සමඟ ගණුදෙනු කිරීම සත්‍ය ගවේෂණය නම් වේ. නිරීක්ෂණය යනු හොඳින් බලා සිට අධ්‍යයනය කිරීමයි. බුද්ධ කාලීන භාරතීය අන්‍ය සමය දර්ශනවල ශාස්තෲවරුන්ගේ ව්‍යවහාර භාෂාවන් ආදිය හොඳින් බලා සිට අධ්‍යයනය කිරීම මේ නම් වේ. මැනීම සෝදිසි කිරීම යනු සමීක්ෂණය යන්නෙහි අරුතයි. බුදුරදුන් ව්‍යවහාර කළ භාෂාව කුමක් ද යන්න පුරාවිද්‍යාත්මක සහ සාහිත්‍යාත්මක මූලාශ්‍ර ආශ්‍රයෙන් සෝදිසි කිරීම සමීක්ෂණය නම් වේ. සම්පරීක්ෂණය යනු විද්‍යාත්මක උපකරණ භාවිතා කරමින් විද්‍යාගාර වැනි නිශ්චිත

ස්ථානවල දී කරනු ලබන පරීක්ෂණයයි. බෞද්ධ සම්ප්‍රදායානුගත විවිධ පුරාවිද්‍යාත්මක ලේඛන, තඹපත්, කාසි ආදි තාක්ෂණික උපකරණ ආදියෙන් විද්‍යාත්මකව ඒවායෙහි කාලනිර්ණය ආදිය දැන ගත හැකිය. මේ අනුව නූතන පර්යේෂණ ක්‍රමවිද්‍යාවේ දියුණු තාක්ෂණික ක්‍රමවේදයන් බෞද්ධ පර්යේෂණ ක්‍රමවේදයෙහි ද විෂය පද්ධතියට අයත් වන බව අනාවරණය වේ.

ඉහත දැක් වූ නවීන පර්යේෂණ ක්‍රමවේදයන් මෙන්ම සාම්ප්‍රදායික පර්යේෂණ ක්‍රමවේදයන් ථේරවාදී පර්යේෂණ ක්‍රමවිද්‍යාවේ විෂය පථයට අයත් වේ. දැනුම ලබාගැනීමේ සාම්ප්‍රදායික ක්‍රමයේ දී ප්‍රධාන ක්‍රම දෙකක් භාවිත වේ.

1. නිගාමී තර්කනය (Deductive Argument)
2. උද්ගාමී තර්කනය (Inductive Argument)

සමස්තය පිළිබඳව නිගමනයකට බැස ඒ තුළට ඒකකයක් ඇතුළත් කර ඒ අනුව මතයක් ගොඩනගා ගැනීම නිගාමී තර්කනයි. සියලු මිනිසුන් මැරෙන සුලු ය. මිහිඳු හිමියන් ද මිනිසෙකි. උන්වහන්සේ ද මැරෙන සුලුය වශයෙනි. උද්ගාමී තර්කනය යනු ඒකකයන් එකිනෙක පිළිබඳ විමසා බලා සමස්තය පිළිබඳ නිගමනයකට එළඹීමයි. පුස්කොළ පිටපත් දිරන සුලු යැයි පැවසීමට පුස්කොළ එකිනෙක ගෙන පරීක්ෂා කළ යුතුය. මේ අනුව නිගාමී සහ උද්ගාමී යන සාම්ප්‍රදායික තර්කනයන් ද ඥාන ගවේෂණය සඳහා ථේරවාදී පර්යේෂණ ක්‍රමවිද්‍යාවේ විෂය පථයට ඇතුළත් වී ඇත.

සමාලෝචනය

දැනුම යනු කිසියම් විෂයක් පිළිබඳ පැහැදිලි හා සනාථ වූ සත්‍යයකි. එබඳු දැනුම බලයකි. (Knowledge in Power) විද්‍යාත්මකව තහවුරු කර ගත් දැනුම සහ පර්යේෂණාත්මක තහවුරු

කරගත් දැනුම සමාජ සංවර්ධනයට අත්‍යවශ්‍ය අංගයකි. සමාජ සංවර්ධනයට පර්යේෂණ ක්‍රමවිද්‍යාවෙන් ලැබෙන පිටුවහල අපිරිමිතය. පර්යේෂණ ක්‍රමවේදයන් අතර ථේරවාද බෞද්ධ පර්යේෂණ ක්‍රමවිද්‍යාව ලෝකයට විවෘත නොවූ මාතෘකාවක් බවට පත් වී ඇත්තේ බෞද්ධ අධ්‍යාපනය උගතුන්ට වඩා පාලි භාෂාවත් බෞද්ධ අධ්‍යයනයත් යන උභය අංශයෙහි ප්‍රාමාණික උගතුන් වන පාලි භාෂා ශාස්ත්‍රඥයන්ගේ (Pali Philologist) ඌනතාවය හේතුවෙති. බෞද්ධ අධ්‍යාපනයේ දී මනසට ප්‍රධාන ස්ථානයක් ලබා දෙන අතර පර්යේෂණ ක්‍රමවේදයෙහි ද කල්පිත, උපකල්පිත, තර්කන, නිගමනවලට එළඹීමට අත්‍යවශ්‍ය වන්නේ මනස බැවින් ථේරවාදී බෞද්ධ අධ්‍යාපනය සහ පර්යේෂණ ක්‍රමවේදය අතර අන්‍යෝන්‍ය සබඳතාවයක් ඇති බව පෙනේ.

ථේරවාදී බෞද්ධ පර්යේෂණ ක්‍රමවේදයට අයත් වන විෂය ක්ෂේත්‍රය සරල සහ සීමා සහිත වූවක් නොවේ. පාලි භාෂාවට සිංහල, බුරුම, තායි ආදි විවිධ මාධ්‍යයන්ගෙන් ශතවර්ෂ ගණනාවක් හැඩ ගැන්වුණු සුවිශාල සාහිත්‍ය වංශාවලියක් අයත් වේ.එමෙන්ම ථේරවාදී මහායාන ආදී විවිධ බෞද්ධාගමික සම්ප්‍රදායන්ගේ ප්‍රබල දර්ශන මතවාදයන්ගෙන් ගොඩනැගුණු පෞරාණික ආගමික සම්ප්‍රදායන් කහිපයක් ද ථේරවාදී බෞද්ධ පර්යේෂණ ක්‍රමවේදයට අයත් විෂය පථයන් වේ. මෙම පර්යේෂණ ක්‍රමවේද අතර උප අංශයක් වශයෙන් සලකන පාඨ ග්‍රන්ථ විචාරය ද (Textual Critism) පුළුල් පරාසයක් විසිරී ගිය විෂය පථයකි. තව ද ථේරවාදී බෞද්ධ පර්යේෂණ ක්‍රමවිද්‍යාවේ විෂය පථයට නිශ්චිත කාලයක්, දේශයක්, භාෂා මාධ්‍යයක් ද නොමැති අසීමිත වපසරියක් නියෝජනය කරන විෂය ක්ෂේත්‍රයක් අයත් වන බව නිගමනය කළ හැකිය.

ආන්තික සටහන්

1 අබේපාල, රෝලන්ඩ්, පර්යේෂණ ක්‍රමවිද්‍යාව - නියැදිකරණය, (2004), සාර ප්‍රකාශන, කොට්ටාව, පි. 26.

2 රත්නපාල, නන්දසේන, සමාජ විද්‍යා පර්යේෂණ මූලධර්ම, (2000), ආර්ය ප්‍රකාශකයෝ, වරකාපොළ, පි. 02.

3 පෙරේරා, ඥානදාස, පර්යේෂණ ක්‍රමවිද්‍යාව, (2008), සහශ්‍ර ප්‍රකාශකයෝ, කොළඹ, පි. 09.

4 රත්නපාල, නන්දසේන, පි. 03.

5 www.wikipedia Free Encycolpedia.com

6 හෙට්ටිආරච්චි, ශිරානි, සමාජ විද්‍යාව පර්යේෂණ ක්‍රමවේදය සරල ප්‍රවේශයක්, (2002), ආර්ය ප්‍රකාශකයෝ, වරකාපොල, පි. 03.

7 සෝමරත්න, පී.ජ්, "ශ්‍රී ලාංකේය බෞද්ධ අධ්‍යයන විෂය ක්ෂේත්‍රය ගෙන යා යුතු මඟ කුමක් ද ", බෞද්ධ හා පාලි අධ්‍යයන සංග්‍රහය, (2014), සංස්, ජී. මංගල හිමි, එම්. විමලජෝති හිමි, ඇස් ගොඩගේ සහ සහෝදරයෝ, කොළඹ, පි. 68-62.

8 "ද්වෙ මෙ භික්ඛවේ පරියෙසනා අරියා ච පරියෙසනා අනරියා ච පරියෙසනා" මජ්ඣිමනිකාය, ඔපම වග්ගය, ආරියපරියේසන සුත්‍රය. , www.aathaapi.org, පි.26.

9 පෙරේරා, ඥානදාස, පි.10.

10 වීරසිංහ, හෙන්රි, අධ්‍යාපන සංකල්ප(පෙරදිග සහ අපරදිග), (1999), චතුර මුද්‍රණාලය, වැල්ලම්පිටිය, පි.104.

11 එම

12 Peter, R.S, **Concept of Education, (1966),** Allan and Unvin LTD, London, p.05.

13 වීරසිංහ, හෙන්රි, පි. 115.

14 "මග්ගකඛ්‍යායීහං බ්‍රාහ්මණ තථාගතෝ" මජ්ඣිමනිකාය II, බු.ජ.මු, ගණක මොග්ගල්ලාන සුත්‍රය, (1974), ලංකාණ්ඩුව, පි. 96.

15 නන්ද හිමි, ඇකිරියගල, "බෞද්ධ අධ්‍යාපනය හා සංකල්ප සාධනය", චරණ සංග්‍රහය, 2013, සංස්, එම්. නිමලසිරි හිමි, ඩී. ධර්මසිරි හිමි, භික්ෂු සංගමය, ශ්‍රී.ජ.පු.වි.වි. නුගේගොඩ, පි. 540-555.

16 ඥාණිස්සර හිමි, පාතේගම, "බෞද්ධ අධ්‍යාපන දර්ශනයෙන් හෙළි වන මූඛ්‍යාර්ථ සංකල්පය", බෞද්ධ අධ්‍යාපන දර්ශන අධ්‍යයනය, (2014), සංස්, ඩබ්ලිව්. සමරසිංහ, දායක සභාව, මිරිහාන, පි. 267-294.

17 අබේපාල,රෝලන්ඩ්, පර්යේෂණ ක්‍රම විද්‍යාව- දත්ත රැස්කිරීමේ උපකරණ, (2008), සාර ප්‍රකාශන, කොට්ටාව, පි. 29.

18 අතුකෝරළ, දයා රෝහණ, දිවි පැවැත්ම සඳහා ඉගෙනීම, (1991), ශික්ෂා මන්දිර ප්‍රකාශන, පානදුර, පි. 45.

19 "මා තක්ක හේතු ද මා නය හොතු..."
අංගුත්තරනිකාය, I, කාලාම සූත්‍රය, www.aathaapi.org, පි.336.
20 සෝමරත්න, පී.ජී, පි. 68-82.
21 එම
22 හෙට්ටිආරච්චි, ශිරානි, පි. 03.
23 www.wikipedia Free Encyclopedia.com
24 සෝමරත්න, පී.ජී, පි. 68-82.
25 පෙරේරා, ඥානදාස, පි. 175.
26 රත්නපාල, නන්දසේන, පි. 03.

ආශ්‍රිත ග්‍රන්ථ නාමාවලිය

ප්‍රාථමික මූලාශ්‍ර

1. අංගුත්තරනිකාය I,කාලාම සූත්‍රය, www.aathaapi.org.
2. මජ්ඣිම නිකාය, ඕපම වග්ගය, ආරියපරියේසන සූත්‍රය, www.aathaapi.org.
3. මජ්ඣිම නිකාය, II,ගණකමොග්ගල්ලාන සූත්‍රය, බු.ජ.මු, 1974.

ද්විතියික මූලාශ්‍ර

4. අතුකෝරළ, දයා රෝහණ, දිවි පැවැත්ම සඳහා ඉගෙනීම, ශික්ෂා මන්දිර ප්‍රකාශන, පානදුර, 1991.
5. අදිකාරම්,ඊ.ඩබ්ලිව්,බෞද්ධ අධ්‍යාපනය සහ වෙනත් ලිපි, ජේ.කේ.පී. ජයවර්ධන සහ සමාගම, කොළඹ, 1957.
6. අබේපාල, රෝලන්ඩ්, පර්යේෂණ ක්‍රමවිද්‍යාව- නියැදිකරණය, සාර ප්‍රකාශන, කොට්ටාව, 2004.
7. අබේපාල, රෝලන්ඩ්, පර්යේෂණ ක්‍රමවිද්‍යාව- දත්ත රැස් කිරීමේ උපකරණ, සාර ප්‍රකාශන, කොට්ටාව, 2008.
8. පෙරේරා, ඥානදාස, පර්යේෂණ ක්‍රමවිද්‍යාව, සහස්‍ර ප්‍රකාශන, කොළඹ, 2008.
9. රත්නසාර හිමි, හෙවන්පොළ, බෞද්ධ අධ්‍යාපන දර්ශනය, දීපා මුද්‍රණාලය, කැලණිය,1969.
10. රත්නපාල, නන්දසේන, සමාජවිද්‍යා පර්යේෂණ මූලධර්ම, ආරිය ප්‍රකාශකයෝ, වරකාපොළ, 2000.
11. වීරසිංහ, හෙන්රි, අධ්‍යාපන සංකල්ප - පෙරදිග සහ අපරදිග , චතුර මුද්‍රණාලය, වැල්ලම්පිටිය, 1999.
12. හෙට්ටිආරච්චි, ශ්‍රියානි, සමාජවිද්‍යාව පර්යේෂණ ක්‍රමවේදය සරල ප්‍රවේශයක්, ආර්ය ප්‍රකාශකයෝ, වරකාපොළ, 2002.
13. Peter, R.S, Concept of Education, , Allan and Unvin LTD, London,1966.

සඟරා

14. ඥාණිස්සර හිමි, පාතේගම, ''බෞද්ධ අධ්‍යාපන දර්ශනයෙන් හෙළිවන මූලධාර්ථ සංකල්පය'' බෞද්ධ අධ්‍යාපන දර්ශන අධ්‍යයනය, 2014, සංස්, ඩබ්ලිව්. සමරසිංහ, දායක සභාව, මිරිහාන, පි. 267-294.
15. නන්ද හිමි, ඇකිරියගල, ''බෞද්ධ අධ්‍යාපනය සහ සංකල්ප සාධනය'' චරණ සංග්‍රහය, 2013, සංස්, එම්. නිමලසිරි හිමි, ටී. ධම්මසිරි හිමි, භික්ෂු සංගමය, ශ්‍රී.ජ.පුර වි.වි, නුගේගොඩ, පි. 540-555.
16. සෝමරත්න, පී.ජ්, ''ශ්‍රී ලාංකේය බෞද්ධ අධ්‍යාපන විෂය ක්ෂේත්‍රය ගෙන යා යුතු මඟ කුමක්ද?'', බෞද්ධ හා පාලි අධ්‍යයන සංග්‍රහය, 2014, සංස්, පී. මංගල හිමි, එම්. විමලජෝති හිමි, එස් ගොඩගේ සහ සමාගම, කොළඹ, පි. 68-82.
17. www.aathaapi.org
18. www.wikipedia free Encyclopedia.com.

මානව විද්‍යාත්මක අපරාධ විද්‍යාව

දර්ශනපති කථිකාචාර්ය කෞශල්‍යා එන්. හේවාවසම්

විද්‍යාත්මක අධ්‍යයනයන් ලොව බිහි වූ දා සිට මිනිසා තමාට නුහුරු නුපුරුදු සියලු දේ හුරු පුරුදු දේ බවට පෙරළා ගැනීමට උත්සාහ ගත්තේය. පරීක්ෂණ, නිරීක්ෂණ, විද්‍යාත්මක අධ්‍යයනයන් තුළින් හෙතෙම දැනුම වර්ධනය කරගත්තා සේම ඒ ඒ දැනුම් ක්ෂේත්‍ර තුළ පවත්නා අවිච්ඡින්න සබැඳියාවක් ද හඳුනා ගත්තේය. මිනිසාගේ මානව පරිණාමය හා බැඳි ඩාවින් මතවාද බිහිවීමත් සමඟ ම ගොඩනැගි මානව විද්‍යාත්මක දැනුම් සම්භාරය ද අනෙකුත් සාමාජීය විද්‍යාවන් සමඟ එකඟතාවයක් පවතින බවට ඒ අනුව හඳුනා ගත්තා වූ ප්‍රධාන සංකල්පයකි. එනයින් බැලූ කල සමාජ විද්‍යාව, මනෝ විද්‍යාව, දේශපාලන විද්‍යාව, ආර්ථික විද්‍යාව, අපරාධ විද්‍යාව වැනි විෂය ක්ෂේත්‍රයන් ප්‍රමුඛ ලෙසම මිනිසා හා බැඳි ඔහුගේ සමාජමය සබඳතා හා සමගාමී ව ක්‍රියාත්මක වන බැවින් මානව විද්‍යා විෂයය ක්ෂේත්‍රය සමඟ ද අගනා සබඳතාවයක් පවතින බව පැහැදිලිය. එවන් අපූර්ව සබඳතාවයක් පවත්නා විෂයය ක්ෂේත්‍රයක් ලෙස මානව විද්‍යාත්මක අපරාධ විද්‍යාව (Anthropological Criminology) සැලකිය හැකිය.

මානව විද්‍යාත්මක අපරාධ විද්‍යාව මුල්කාලයේ ව්‍යවහාර කරන ලද්දේ අපරාධ මානව විද්‍යාව ලෙසය. මිනිසා විසින් ශිෂ්ටාචාරගතවත් ම ඔහු විසින් පණවා ගනු ලැබූ සාරධර්ම, ධර්මතා, නීති, රීති, රෙගුලාසිවලට පිටතින් මිනිසා විසින් ම යමක් සිදුකළ කල්හි එය වරදක් අපරාධයක් යැයි සැළකුහ. ඊට හේතු වූයේ මිනිස් පැවැත්ම, මිනිසාගේ පෙළඹවීම මතු නොව ජීවී ශරීරයේ අඟ පසඟෙහි පැවතෙන අසමමිතික ස්වරූපයන් ඓයැයි සලකා විද්‍යාත්මක දැනුම ගවේෂණය මානව විද්‍යාත්මක අපරාධවිද්‍යාව තුළින් සිදුවිණි (http://en.wikipedia.org /wiki/Anthropological_criminology).

සංස්: ගලගම කරුණාකර හිමි, සූරියවැවේ පුගතසිරි හිමි, "චරණ" හත්වන කලාපය, භික්ෂු සංගමය, ශ්‍රී ජයවර්ධනපුර විශ්වවිද්‍යාලය, ගංගොඩවිල, 2015

මෙම විෂය පෝෂණය වීමෙහි ලා ආදි කාල්පික මානව විද්‍යාත්මක මතවාද ඉවහල් වුවා සේම නූතනවාදී විද්වත් මත ද හේතු කාරණා විය. මානව විද්‍යාත්මක අපරාධ විද්‍යාව තුළින් නිරතුරුව ම අධ්‍යයනයට බඳුන් වන්නේ, අපරාධ සිදු කරන පුද්ගලයින් එසේ අපරාධ සිදු කිරීමට හේතුවන, පුද්ගලයා සතු මානව විද්‍යාත්මක කරුණු පිළිබඳව ය. මානව විද්‍යාව හා බැඳුණු පරිණාම වාදය (Darwinism), දේහ ලක්ෂණ විද්‍යාව (Physiognomy), කපාල මිතිය (Carniometry), සුජනන විද්‍යාව (Eugenics), යන සියලු ක්ෂේත්‍රයන්ගේ සම්පිණ්ඩනයන් පුද්ගලයා අපරාධ කිරීමට හේතුවන කාරණා මේ යැයි සලකා මතවාද ඉදිරිපත් කිරීමට මානව විද්‍යාත්මක අපරාධ විද්‍යාඥයෝ උත්සාහ ගත්හ.

ඒ අනුව ඒ එක් එක් විද්වත් මත මෙම විෂයීය පෝෂණයට ඉමහත් බලපෑමක් සිදු කරන ලදී. මේ සඳහා ආදි කාල්පික මතවාද ඉතා විශාල පිටිවහලක් සපයනු ලැබූ බව නොකියයුතු මනාය. 15 වන සියවසේ පමණ මෙම විෂයයේ මතවාද බොහෝ දුරට ඉදිරිපත් වූයේ දේහ ලක්ෂණ විද්‍යාව, හිස් කබලේ ලක්ෂණ හා සැසඳීමේ විද්‍යාත්මක ක්‍රමවේදය මතය. ඒ අතර පුද්ගලයෙකුගේ බාහිර පෙනුම (මුහුණ, කන්, නාසය) මෙන් ම හිස් කබලේ හැඩය, අසමතුලිත හිස (ඉදිරියට හෝ පිටුපසට නෙරා ගිය) ආදිය පිළිබඳව අවධානය යොමු විණි.

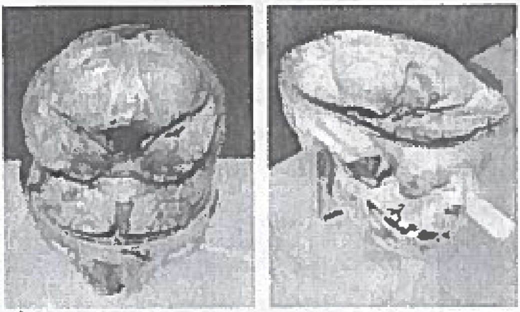
දේහ ලක්ෂණ විද්‍යාවට අනුව පුද්ගල බාහිර පෙනුමෙන් ඔවුන්ගේ චරිත ලක්ෂණ අධ්‍යයනය ආරම්භ කරන ලද්දේ 1535 - 1615 යුගයේ ජේ. බැප්ටිස්ට් ඩෙලා පෝර්ට් (J. Baptiste Della Porte) විසිනි. අපරාධකරුවන්ගේ මළ සිරුරු අධ්‍යයනයට ලක් කළ හෙතෙම කුඩා කන්, විශාල ඇහිබැම, කුඩා නාසය, විශාල තොල් සහිත ලක්ෂණ හඳුනාගන්නා ලදී. එම ලක්ෂණ විශේෂයෙන් ම සාමාන්‍ය ජනතාවට වඩා අපරාධකරුවන් සතුවන බව නිගමනය කරන ලදී. එමෙන් ම 1714 - 1801 කාල වකවානුවේ ජෝන්

කැස්පර් ලැවටර් (John Kasper Lavater) විසින් ද අපරාධකරුවන් සතුවන විශේෂිත වූ ශාරීරික ලක්ෂණ කිහිපයක් හඳුනා ගන්නා ලදී. ඒ අනුව කියුණු ඇස්, කුඩා නිකට, දිගු නළල වැනි ලක්ෂණ මෙහිදී විශේෂිත වේ. කපාල ශාස්ත්‍ර අධ්‍යයනයේ මොළයේ පිහිටීම අනුව ඒ ඒ පුද්ගලයා සතු කලහකාරී තත්ත්වයන් හඳුනාගන්නා ලදී. හිස් කබලේ ස්වරූපය අනුව මොළයේ පිහිටීම වෙනස් වන්නා සේම එවැනි පුද්ගලයින් අපගාමීත්වයට යොමු වන ආකාරය ඒ අනුව පිරික්සීමට ලක් කරන ලදී. 1800 පමණ කාලයේ මානව විද්‍යාත්මක අපරාධ විද්‍යාව සංවර්ධනයෙහි ලා ජාකෝබ් ෆ්‍රයිස් (Jacob Fries), සිසෙරේ ලොම්බ්‍රෝසෝ(Cesare Lombroso), අල්පෝන්සෝ බර්ටිලන් (Alphonese Bertillon)වැනි විද්වත් මත විශාල පිටිවහලක් සිදු කරන ලදී. 1820 දී අපරාධ මානව විද්‍යාව අත්පොත (Handbook on Criminal Anthropology) එළි දක්වන ලද මානව විද්‍යාවේ න්‍යායාත්මක කරුණු සම්බන්ධ දාර්ශනිකයෙකු වූ Jacob Fries (1773 - 1843) ගේ ප්‍රධාන මතවාදයක් වූයේ අපරාධකරුවන්ගේ පෞරුෂීය ගති ලක්ෂණ ඒ ඒ අපරාධයේ ස්වභාවය අනුව මත රැඳී පවත්නා බවයි. පුද්ගලයාගේ පෞරුෂත්ව ගති ලක්ෂණ ඔහුගේ බාහිර ස්වරූපයෙන් ඉස්මතු වීම ද මෙහිදී විශේෂයෙන් අවධාණයට යොමු කළ කරුණක් ද විය.

"කපාල මිතිය" මානව විද්‍යාත්මක අධ්‍යයන ක්ෂේත්‍රයේ ඉතා වැදගත් විෂයය ක්ෂේත්‍රයක් වන්නා සේ ම ඉන් මානව විද්‍යාත්මක අපරාධ විද්‍යාවේ ද විෂයීය කරුණු සාධනයට ඉහළ බලපෑමක් සිදුවිය. හිස් කබලේ ස්වරූපය හා එහි පිහිටීම අනුව පුද්ගල පෞරුෂත්වය නිරූපණයවන ආකාරය මෙහිදී විමසා බැලීම තවදුරටත් සිදු කරන ලදී. 19 වන ශතවර්ෂයේ මේ සම්බන්ධයෙන් තවදුරටත් අදහස් දක්වූ පුද්ගලයෙකු වශයෙන් ජෝෂප් ගාල් (Joseph Gall) 1758 - 1822සැලකිය හැකිය.

රූප සටහන් අංක 01
රූපයෙන් දක්වෙන්නේ හිස්කබලක ඇතුළට නෙරා ගිය ස්වරූපයයි
Source - www.thenautilus.it

පෞරුෂත්වය හා මානසික, සදාචාරමත් අගයන් තීරණය කරන්නා වූ පදනම හිස් කබලේ බාහිර ස්වරූපයෙන් පෙන්නුම් කරන බව කපාලේක්ෂය (Carnioscopy) විෂයය වර්ධනය කරමින් ජෝෂප් විසින් අදහස් ඉදිරිපත් කළේය. කපාලේක්ෂය ග්‍රීක භාෂාවට අනුව kranion – skull, scopos – vision ලෙසත් අර්ථ ගැන්වේ. කපාලේක්ෂය අධ්‍යයනය කපාල ලක්ෂණ ශාස්ත්‍රය (Phrenology) ලෙසත් හඳුන්වනු ලබයි. එහි අර්ථ විග්‍රහය නම් phrenos – mind, logos – study අධ්‍යයනය ලෙසත් සලකන ලදී. ජෝෂප් ගාල් විසින් අධ්‍යයනයට ලක් කරන ලද Carnioscopy විෂයය ඔහුගේ ශිෂ්‍යයෙකු වන Johann Spurzheim (1776 -1832) විසින් Phrenology ලෙසින් සංවර්ධනය කරන ලදී. හිස් කබල හා මොළයේ පිහිටීම අනුව ලක්ෂණ කිහිපයක් හඳුනාගන්නා ලදී. ඒ අනුව හිසේ පවත්නා ඇතුළට නෙරා ගිය ස්වරූපය අනුව කරුණු අධ්‍යයනයට ලක් කළ අතර එය මොළයේ අඩු පිහිටීමක් විද්‍යමාන කරන බවත් එවැනි පුද්ගලයින් කළහකාරීත්වයට, අපගාමීත්වයට යොමුවන බව ප්‍රකාශ කරන ලදී. එසේ නොමැතිව හිස් කබලේ පිරුණු ස්වභාවයක් ගන්නා විට සදාචාරාත්මක බවින් යුතු වන බව හඳුනාගන්නා ලදී. (Gibson and Raffer, 2006).



රූප සටහන් අංක 02

(මෙහි දකුණු පසින් දක්වෙන්නේ මංකොල්ලකරුවෙකුගේ මොළයේ පිහිටීමයි. වම් පසින් සාමාන්‍ය පුද්ගලයෙකුගේ මොළයේ පිහිටීම දක්වේ - Gibson and Raffer, 2006).

සිසෙරේ ලොම්බ්‍රෝසෝ (1835 - 1909) නම් ඉතාලි ජාතික වෛද්‍යවරයා විසින් තවදුරටත් අපරාධ සිදු කිරීමෙහි ලා බලපාන පුද්ගල දේහ ලක්ෂණ කෙරෙහි අවධානය යොමු කරමින් ඉදිරිපත් කළ මතවාදය මානව විද්‍යාත්මක අපරාධ විද්‍යාව විෂයයීය වශයෙන් සාධනය කිරීමට ඉවහල් විය. නූතන අපරාධ විද්‍යාවේ පියා වශයෙන් සලකන ලොම්බ්‍රෝසෝ වෘත්තිය ශෛල්‍ය වෛද්‍යවරයෙකු වන අතර හෙතෙම සොල්දාදුවන්, අපරාධකරුවන්, උන්මත්තකයින් හා සාමාන්‍ය මිනිසුන් සම්බන්ධ අධ්‍යයනයක් කළ අතර එයින් ඔහු ඒ ඒ පුද්ගලයින් සතු මානසික හා ශාරීරික විපර්යාසයන් හඳුනා ගන්නා ලදී. ඉන් එවැනි පුද්ගලයින් සතු විශේෂයෙන් ම අපරාධකරුවන් සතු අසාමාන්‍ය වූ ශාරීරික ලක්ෂණ කෙරේ අවධානය යොමු කරන ලදී. (http://en.wikipedia .org/wiki/Italian_school_of_criminology).

ලොම්බ්‍රෝසෝ විසින් රචිත The Criminal man (1876), Criminal woman, the Postitute, and the Normal Woman(1893), කෘතීන් තුළින් මෙම සංකල්පයන් ඉදිරිපත් කරන ලදී. ඔහු යෝජනා කරන පරිදි අපරාධකරුවන්ගේ ශාරීරික ලක්ෂණ

එසේ නොවන පුද්ගලයින්ට වඩා විෂම ස්වරූපයක් ගනු ලබයි. ඔහු එම ලක්ෂණ ප්‍රාථමික ශාරීරික ලක්ෂණ ලෙස හැඳින්වූ අතර ඒ සඳහා Atavism යන වදන භාවිතා කරන ලදී. එම දේහ ලක්ෂණ වානර ස්වරූපයන්ට සමාන වන බව ප්‍රකාශ කළ ලොම්බ්‍රෝසෝ එවැනි ගති ලක්ෂණ ම්ලේච්ඡ, වනචාරී, දාමරික පුද්ගලයින් සතු වන බව පවසන ලදී. ලොම්බ්‍රෝසෝ විසින් දක්වන ලද උපන් අපරාධකරුවන් හා සම්බන්ධ විශේෂ ලක්ෂණ කිහිපයක් ද මෙහිදී ඉතා වැදගත් වනු ඇත. උපන් අපරාධකරුවන් සතු ප්‍රධාන ලක්ෂණ 18 ක් ඔහු විසින් ඉදිරිපත් කරන ලදී.

රූප සටහන් අංක 03 ප්‍රාථමික දේහ ලක්ෂණ

s අසාමාන්‍ය උස හෝ මිටි බව
s කුඩා හිස නමුත් විශාල මුහුණ
- කුඩා හා ඇල නළල
- රැළි සහිත මුහුණ හා නළල
- විශාල ඇස් කුහර හෝ අසමතුලිත මුහුණ
- විශාල හා නෙරා ගිය කන්
- අසමතුලිත හිස් කබල
- විශාල හකු අස්ථි
- ගැඹුරු ඇස් කුහර හා තියුණු ඇස්

- උස් වූ හෝ සමතලා නහය
- ශක්තිමත් හකු
- සණව වැඩුණු ඇහි බැම
- සිහින් උඩු තොල හා මහත යටි තොල
  Source www.thenautilus.it
- ඉතා දිගු හෝ අසාමාන්‍ය ආකාරයෙන් පිහිටා ඇති දත්
- කුඩා නිකට
- උස බෙල්ල
- ඇල උරහිස හා විශාල උරස් තලය
- දිගු අත්
- කෙටි ඇඟිලි
- පච්ච කෙටීම් සහිත ශරීරය
- ඝනව වැඩුණු ඇහි බැම

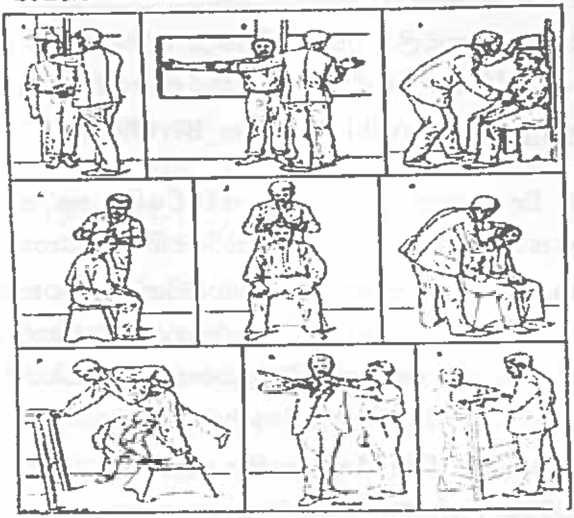
මේ ආකාරයට අපරාධකරුවන් සතු මෙම ලක්ෂණ සාමාන්‍ය පුද්ගලයින් සතු නොවූ පරිණාමීය නොවූ ලක්ෂණ ලෙස ලොම්බ්‍රෝසෝ විසින් හඳුනාගන්නා ලදී (http://en.wikipedia .org/wiki/Anthropological_criminology)

ලොම්බ්‍රෝසෝගෙන් අනතුරුව මානව විද්‍යාත්මක අපරාධ විද්‍යාවේ වර්ධනයට අදහස් දැක්වූ තවත් වැදගත් විද්වතෙකු වූයේ 1853 - 1914 වකවානුවේ දී අල්පෝන්සෝ බර්ටිලන් (Alphonese Bertillon) ය. ප්‍රංශ නීති උපදේශකවරයෙකු වන මෙම විද්වතා විසින් "මානව මිතිය" හා සම්බන්ධ කරුණු මෙන් ම අපරාධකරුවන්ගේ වරදකාරීත්වය ඔප්පු කිරීමෙහි ලා බලපාන්නා වූ ඇඟිලි සලකුණු පිළිබඳ දැක්වූ අදහස් මානව විද්‍යාත්මක අපරාධ විද්‍යාවේ වර්ධනයට විශාල සේවයක් කරන ලදී. මෙම සංකල්පය

නූතන අපරාධ විමර්ශන කාර්යයයේ දී සිදු කරන්නා වූ මෙහෙය අති විශාල වේ. අපරාධකරුවන්ගේ තතු කියාපානා නිහඬ සාක්ෂි ලෙසක්, පුද්ගලයාගෙන් පුද්ගලයාට වෙනස් වන්නා වූ ඇඟිලි සලකුණෙහි මානව විද්‍යාත්මක දත්තයන් පිළබඳව නව කරුණු සෙවීමට බර්ටිලන් ඇතුළු විද්වත්හු උත්සුක වූහ.

මොහු මානව මිතිය හා සම්බන්ධව සිදු කරන ලද අධ්‍යයන තුළදී විවිධ මිණුම් දඬු මඟින් අපරාධකරුවන් වර්ගීකරණයේ ක්‍රමවේදයක් සකසන ලදී. සාමාන්‍යයෙන් මෙම යුගය වන විට අපරාධ යුක්ති ක්‍රමයේත් අපරාධ විමර්ශන ක්‍රියාවලියේත් අපරාධකරුවන් හඳුනා ගැනීමට යොදා ගත්තේ ඔවුන්ගේ ඡායාරූපයන්ය. අපරාධකරුවන් වර්ගීකරණයේ දී ඡායාරූප පමණක් යොදා ගැනීමට අමතරව එම අපරාධකරුවන්ගේ ශාරීරික මිණුම් දඬු සහිත විස්තර ඇතුළත් කරන ලද වර්ගීකරණයක් හඳුන්වා දෙන ලදී. 1893 වන විට බර්ටිලන් විසින් සකසන ලද මෙම වර්ගීකරණය මානව මිතික වර්ගීකරණය යන නමින් හැඳින්වීය. එම වර්ගීකරණයට අදාළ මිණුම් දඬු කිහිපයක් පහත ආකාරයෙන් වේ.

RELEVÉ
DU
SIGNALEMENT ANTHROPOMÉTRIQUE



1. Taille. — 2. Envergure. — 3. Buste. —
4. Longueur de la tête. — 5. Largeur de la tête. — 6. Oreille droite. —
7. Pied gauche. — 8. Médius gauche. — 9. Coudée gauche.

රූප සටහන් අංක 04

මානව දේහ මිණුම් ගැනීමේ විවිධ අවස්ථා

Source - http://fr.wikipedia.org/wiki/Alphonse_Bertillon

- ශරීර උස හා මහත
- උඩුකයෙහි උස
- නළල දෙකෙළවර සිට හිස වට ප්‍රමාණය
- නළල දෙකෙළවර දිග
- කම්මුල්හි පළල
- කන්වල දිග
- පාදයන්හි දිග
- දණහිස සිට පාදයේ මැදඟිල්ල තෙක් දිග

මෙ ආකාරයේ ඒ ඒ පුද්ගලයාට ආවේණික මිණුම් දඬු

අංකගත කොට අපරාධකරුවාගේ ඡායාරූපය ද සමඟ තොරතුරු ඇතුළත් කරමින් සකසන ලද කාඩ්පත් ක්‍රමය අපරාධ යුක්ති ක්‍රමයේ අපරාධ විමර්ශන ක්‍රියාවලිය වඩාත් නිරවද්‍ය ලෙස හඳුනා ගැනීමට මහඟු දායකත්වයක් මෙම වර්ගීකරණයෙන් සැලසිණි. (http://fr.wikipedia. org/wiki/Alphonse_Bertillon).

මානව විද්‍යාත්මක අපරාධ විද්‍යාවේ විෂයීය සාධනයක් සිදු කිරීමෙහි ලා තවත් ප්‍රශස්ත මෙහෙයක් කිරීමෙහි ලා අර්නස්ට් හූටන් **(Ernest Hootan)** වැදගත් වේ. හෙතෙම විසින් සිදු කරන ලද්දා වූ නව ශාස්ත්‍රීය පර්යේෂණයන්ට හසු වූ දත්ත එතෙක් මානව අපරාධ විද්‍යාවේ ඉදිරිපත් කළ මතවාදයන්ට බෙහෙවින් ම සමරූපීතාවක් ඉස්මතු කරනවාට කිසිදු විවාදයක් නොමැත්තේය. "අපරාධ සහ මිනිසා" **(Crime and The Man)** කෘතිය තුළින් අපරාධකරුවන් හා ඔවුන්ගේ ශාරීරික ලක්ෂණ පිළිබඳ ව සංඛ්‍යාත්මක දත්ත විග්‍රහයක් හූටන් විසින් ඉදිරිපත් කරනු ලදුව ඔහු තවදුරටත් ප්‍රකාශ කොට සිටියේ, ප්‍රාථමික සත්ත්ව වර්ගවන චිම්පන්සීන්, වඳුරන් වැනි මිනිස් නොවන ප්‍රිමාටාවන්ගේ ශරීර ලක්ෂණ ඔවුන්ගේ චර්යාවන් අනුව සැකසෙනවා සේම ප්‍රිමාටා ගණයට වැටෙන මිනිසාගේ චර්යාවන් ද ඔහු සතු දේහ ලක්ෂණ තුළින් විද්‍යමාන කරන බවයි.

හූටන් විසින් 1926 සිදු කරන ලද පර්යේෂණයකට අනුව අපරාධකරුවන් 107 හඳුනාගෙන ඔවුන්ගේ හා එසේ නොවන පුද්ගලයින්ගේ ගති ස්වරූප මානව විද්‍යාත්මක ස්වරූපයන් පිළිබඳ ව අධ්‍යයනයට ලක් කරන ලදී. ඔහු අපරාධකරුවන් හා සාමාන්‍ය පුද්ගලයින් අතර පවත්නා වෙනස්කම් කිහිපයක් ම හඳුනාගන්නා ලදී.

- බොහෝමයක් පච්ච කෙටීම් දක්නට ලැබෙන්නේ අපරාධකරුවන් අතරයා
- අපරාධකරුවා සතු වූ ඝනව වැඩුණු ඇහිබැම හා රැවුලක් යුක්ත වේ.

- රතු පැහැයට හුරු දුඹුරු පැහැ ඇස්
- කුඩා හා ඇල වූ නළල
- දිගු උස් වූ නාසය
- සිහින් තොල්
- සර්පිලාකාර කුඩා කන්
- ඇල උරහිස් ආදී ලක්ෂණ අපරාධකරුවන් සතු වේ (Reid, 1976:134-135)

ඉහත කී ලක්ෂණ අපරාධකරුවන්ගෙන් හඳුනාගත හැකි වූ සුවිශේෂී ලක්ෂණ වන අතර ඒ ඒ අපරාධයන් ට වෙන් වූ පුද්ගලයින් සතු වූ විශේෂිත ලක්ෂණ හූටන් විසින් හඳුනාගන්නා ලදී. මෙය මානව විද්‍යාත්මක අපරාධ විද්‍යාවේ ඉතා සුවිශේෂී සංධිස්ථානයක් ද වේ.

මානව විද්‍යා අධ්‍යයන ක්ෂේත්‍රයේ තවදුරටත් අවධානය යොමු කරන ලද විෂයය ක්ෂේත්‍රයක් වනුයේ ශරීර ස්වරූපය සම්බන්ධයෙන් වන අධ්‍යයනයන්ය. ඒ අනුව පුද්ගල ශරීර ස්වරූපය සම්බන්ධයෙන් අදහස් දක්වූ ජර්මානු ජාතික මනෝ චිකිත්සකයෙකු වූ Ernest Kretschmerගේ අදහස් මේ සම්බන්ධයෙන් වැදගත් විය. තෙතෙම Somato type ගුරුකුලයට අයත් වන අතර ඔහු විසින් පුද්ගලයාගේ භෞතික ශාරීරික ලක්ෂණ අනුව පුද්ගලයා වර්ග කොට දක්වන ලද අතර මානසික ආබාධ කෙරේ ද අවධානය යොමු කරන ලදී. අර්නස්ට් විසින් වර්ග කරන ලද ශරීරයේ ප්‍රධාන කොටස් 03 පහත පරිදි දැක්විය හැකිය.

1. The Aesthetic - කෙසඟ සිරුරකින් යුත් පටු උරහිස් සහිත මඳක් උස පුද්ගලයින් මෙම ගණයට අයත් වේ.

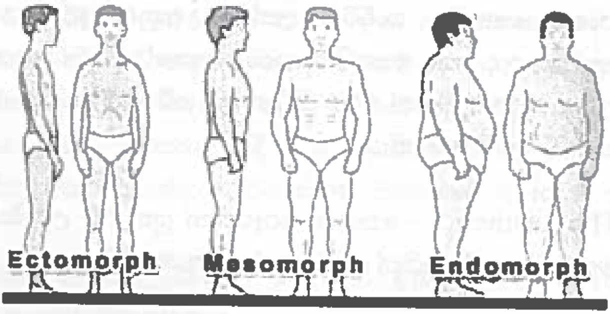
2. The Athletic - මධ්‍යම ප්‍රමාණයේ සිරුරක් ඇති සුවිශේෂ උසක් ඇති මෙවැනි පුද්ගලයින් ශක්තිමත් මස් පිඩු හා

ශක්තිමත් අස්ථිවලින් යුක්ත වේ.

2. The Pyknic - මධ්‍යම ප්‍රමාණයේ උසකින් යුතු, දිගු බෙල්ලක් සහිත ගෝලාකාර ශරීර ස්වරූපයකින් යුතු වේ.

මෙම ශරීර කොටස් අනුව පුද්ගලයින්ගේ අපගාමීත්වය නිරූපණය කරන ආකාරය විස්තර කළ අතර, ඉන් 'එයකැඑසජ කාණ්ඩයට අයත් වන ශරීර ශක්තියෙන් හෙබි පුද්ගලයින් අපරාධකාරී චර්යාවන් සිදුකරන බව ප්‍රකාශ කරන ලදී.

මානව විද්‍යාත්මක අපරාධ විද්‍යාවේ දී මානවයා හා සම්බන්ධ ශරීර ස්වරූපය කෙරේ තවදුරටත් අවධානය යොමු කරමින් 1887 - 1954 යන කාල පරිච්ඡේදයේ දී කරුණු ඉදිරිපත් කළ විද්වතෙකු වූයේ විලියම් ෂෙල්ඩන්ය. (William Sheldon). ඔහු විසින් දහසක් පමණ ඇමරිකානු අපරාධකරුවන් හා අපරාධකරුවන් නොවන පිරිස් අධ්‍යයනය කරන ලද අතර එසේ අපරාධකාරී පිරිස් අනෙක් සාමාන්‍ය ජනතාවට වඩා ශාරීරික වශයෙන් පරිණාමීය නොවූ අවලක්ෂණ සහිත පුද්ගලයින් වශයෙන් හඳුන්වන ලදී. ඔහු විසින් දක්වන ලද පුද්ගල කාණ්ඩ පහත පරිදි දක්විය හැකිය.



රූප සටහන් අංක 05
පුද්ගල ශරීර ස්වරූපයන්
Source - http://en.wikipedia.org/wiki/William_Herbert_Sheldon

1. The Endomorph - ස්ථූල, මටසිළිටු, කෙටි අත් පා, කුඩා අස්ථි, සිනිඳු සමකින් යුතු ගෝලාකාර සිරුරකින් හෙබි පුද්ගලයින් මෙම කාණ්ඩයට අයත් වේ. ඔවුන් නිරන්තරයෙන් වැඩි වෙහෙසක් ගැනීමට අකමැති, සුව පහසු ජීවිතයක් ගත කරන්නා වූ පුද්ගලයින් වේ.

2ශ ඔයැ ඒිදපදරවය - පිරුණු මස් පිඬු සහ ශක්තිමත් අස්ථි පද්ධතියකින් යුතු, පැතිරී ගිය උරස්තල, ශක්තිමත් මැණික් කටු හා ශක්තිමත් බාහු ආදියෙන් මෙම පුද්ගලයින් සමන්විත වේ. එමෙන් ම මෙම පුද්ගලයින් ක්‍රියාශීලි, ආක්‍රමණශීලී ගති ලක්ෂණ වලින් යුක්ත වේ.

3. The Ectomorph - සිහින්, දුර්වල වූ මටසිළිටු ශරීරයෙන් යුතු වූ ද කෙටි අස්ථි, පහතට හෙළුණු උරහිස්, කුඩා මුහුණ, තියුණු නාසය, යුතු වූ කෙසඟ සිරුරක් සහිත පුද්ගලයින් මෙම කාණ්ඩයට අයත් වේ (Reid,1976:143-147).

මෙම ශරීර ස්වරූපයන් අනුව Mesomorph කාණ්ඩයට අයත් පිරිස් අපරාධකාරී චර්යාවන් සිදුකරන බව හඳුනා ගැණිනි. ෂෙල්ඩන්ගේ හා ක්‍රිස්චිමර් යන දෙදෙනා විසින් ම ඉදිරිපත් කරන ලද කරුණු සමාන ස්වරූපයක් ගන්නා බව පැහැදිලිව ම පෙනෙයි. ඒ අනුව ශරීර ශක්තියෙන් හෙබි ශක්තිමත් පුද්ගලයින් අපගාමී චර්යාවන්හි නිරත වන බව මෙහි දී පැහැදිලි වෙයි.

පුද්ගලයාගේ අඟ පසඟ තුළින් හෙතෙම අපගාමී පුද්ගලයකු ලෙස මානව විද්‍යාත්මක අපරාධවේදීන් විසින් ඉදිරිපත් වූ මතවාද වත්මන් විෂයීය සාධනය ඉතා ප්‍රබල පිටිවහලක් සලසයි. ඒත් එම විෂයීය කරුණු සඳහා පැවති ඉතිහාසය ශතවර්ෂ ගණනාවක් පමණක් නම් නොවේ. මන් ද බුද්ධකාලීන ඉතිහාසයටත් පැරණි බෝධිසත්ත්ව ආත්ම භවයන් තුළ පවා දේහ ලක්ෂණ තුළින් පුද්ගල ගති ස්වරූපයන් හඳුනාගත් බැව්ණි. ගුත්තිල කාව්‍යයේ 167 වන

කාව්‍යයට අනුව,

බලමින් ළකුණු ගත
දුදන ගුණ දන ඔහු සිත
නොවසව නෙපි මවෙත
සිල්ප නොදෙමැයි කිවෙත් මහසත
(ජයසූරිය, 1960)

ගුත්තිල කාව්‍යයට අනුව, ශිල්ප උගෙනුමට ගුත්තිල පඬිතුමා වෙත එන මූසිලගේ දුර්ජන ගති දුටුවේ ශරීර අංග ලක්ෂණ පිරික්සමිනි. එසේ නම් මෙකී ශාස්ත්‍රය වර්තමාන දේහ ලක්ෂණ ශාස්ත්‍රයන්ට ද ශක්තිමත් අත්තිවාරමක් පවතින්නේය යයි පවසන සාක්ෂියක් වන බැව් ප්‍රතීයමාන වනු නො අනුමානය.

මූලාශ්‍ර

1. ජයසූරිය, කු. බෙ. (1960), ගුත්තිල දක්ම, කොළඹ, ගුණසේන සහ සමාගම.
2. Gibson, M. and Raffer, N. H.(2006), Criminal Man – Translated and with a New Introduction, Congress, Cataloging in Publication.
3. Reid, S. T. (1976), Crime and Criminology, U.S.A., A division of Holt, Rinehart and Winston Publisher.
4. O'Connor, T. (2011). "Anthropological Criminology," *MegaLinks in Criminal Justice*. Retrieved from http://www.drtomoconnor.com/1060/1060lect02a.htm accessed on Aug 02, 2011.

5

WikimediaFoundation,(2011)."CesareLombros",http://en.wikipedia.org/wiki/Cesare_Lombrosaccessed on Oct 27, 2011

6

WikimediaFoundation,(2011)."Italianschool_of_criminology",http://en.wikipedia.org/wiki/Italian_school_of_criminologyaccessed on June 30, 2011

7 WikimediaFoundation,(2011)."AlphonseBertillon",http://fr.wikipedia.org/wiki/Alphonse_Bertillonaccessed on Oct 14, 2011

8. www.thenautilus.it

ගබ්සාව හා උපත්පාලනය පිළිබඳ බෞද්ධ ආකල්පය

සහාය කථිකාචාර්ය ශාස්ත්‍රපති,
රාජකීය පණ්ඩිත, මැටිබැඹියේ ධම්මසිරි හිමි

ප්‍රවේශය

ගබ්සාව යන්න සිංහල භාෂාවෙන් ගබ්සා වශයෙන් ද, සංස්කෘත භාෂාවෙන් ගර්භක්‍ෂ වශයෙන්ද, පාලි භාෂාවෙන් ගබ්භපාතන වශයෙන් ද හඳුන්වනු ලබයි. ඉංග්‍රීසි භාෂාවේ දී Abortion වශයෙන් මෙය හඳුන්වයි. ලොව පුරා බොහෝ දෙනාගේ අවධානයට පාත්‍ර වී ඇති කාරණාවක් වන්නේ නිරන්තරයෙන් සිදුවන මෙවැනි ගබ්සාවන් ය. අදවන විට මෙය සමාජ ප්‍රශ්නයක් දක්වා වර්ධනය වීම එයට හේතු වී ඇත. දිනෙන් දින සමාජය තුළ තවත් නො විසඳෙන ගැටලුවක් දක්වා වර්ධනය වී ඇත. ගබ්සාව යනු කළලය නො මේරූ අවධියේම ගර්භාෂයෙන් ස්වභාවික ඉවත් වීම හෝ ඉවත් කිරීමයි. ස්වභාවිකව කළලය ගර්භාෂයෙන් පිටතට පැමිණීම නිතැත් ගබ්සාව (Spontaneous Abortion) නම් වන අතර බාහිර බලපෑම් මඟින් ගර්භාෂයෙන් කළලය ඉවත් කිරීම ප්‍රේරිත ගබ්සාව (Induced Abortion) නමින් හඳුන්වනු ලබයි. නිතැත් ගබ්සාව පිළිබඳ එතරම් ගැටලු සහගත තත්ත්වයන් උද්ගත නොවෙන අතර ප්‍රේරිත ගබ්සාව පිළිබඳ ආගමික, සමාජික හා නෛතික වශයෙන් ගැටලු පැන නඟී. ලොව සමහර රටවල් ගබ්සාව නීත්‍යානුකූලකොට ඇති අතර සමහර රටවල් ගබ්සාව නීතියෙන් තහනම් කර ඇත. නිරන්තරයෙන් සමාජයේ කතාබහට ලක්වන මෙවැනි ගැටලු පිළිබඳ බෞද්ධ ආකල්පය ගෙනහැර දැක්වීම මෙහි මූලික අභිලාසයයි.

ගබ්සා කිරීම හා ගබ්සා වීම යන කාරණා පිළිබඳ සිංහල

සංස්: ගලගම කරුණාකර හිමි, සූරියවැවේ පුගතසිරි හිමි, "චරණ" හත්වන කලාපය, භික්ෂු සංගමය, ශ්‍රී ජයවර්ධනපුර විශ්වවිද්‍යාලය. ගංගොඩවිල, 2015

විශ්වකෝෂයේ දී ගබ්සාව යන්නට අර්ථ කථනය රාශියක් ලබා දී ඇත. එහි දී ගබ්සාව යන්න වර්ගී කරණයකට ලක් කරනු ඇත.

1. තර්ජිත ගබ්සාව ගර්භාශයීය සංකෝචන රහිතව කෝරිඔන් (Chorion) කොටස් වෙන්වීම නිසා ගර්භාශයේ කුහරයෙන් රක්තපාතය ඇතිවීම.
2. අනිවාර්ය ගබ්සාව රක්තපාතය හට ගැනීම තුළින් ඇතිවන වේදනාව නිසා ගබ්සාවීම වැළැක් විය නො හැක.
3. අසම්පූර්ණ ගබ්සාව භ්‍රෑණය පමණක් ඉවත්ව කෝරියම ගර්භාසය තුළ රැඳී පැවතීම නිසා.
4. අසිද්ධ ගබ්සාව භ්‍රෑණය සම්පූර්ණයෙන් ඉවත් නොවී ඉතිරිවීම හෙවත් වැරදුන ගබ්සාව.
5. සාපරාධී ගබ්සාව විෂ සහිත ඖෂධ මඟින් හා හසන උපක්‍රම හා යන්තෝපකරණ මඟින් අනිසි ලෙස හා නීති විරෝධී ලෙස ඇති කරන ගබ්සාව.
6. පූති ගබ්සාව ගබ්සාව සිදුවීමෙන් පසු නොයෙක් ආසාදන තත්ත්වයන් ඇති වේ.

මේ තුළින් ගැබිණි කාන්තාවන්ට ඇතැම් නිදන් ගත රෝග ඇති වේ. අතිරික්ත පීඩනය, මධු මේහය, රෝග කාරක නිසා ගබ්සාව ඇති වේ.[1]

එනම් ගබ්සාව යනු, දරුවෙකු වශයෙන් ලෝකය දෙස බැලීමට පෙර මව්කුස තුළදී ම වර්ධනය නතර කිරීම සඳහා කරනු ලබන ශල්‍ය කර්මය යි. ගබ්සාව යනුවෙන් සාමාන්‍ය අර්ථකථනය වන්නේ කළලයක් නො මේරූ අවදියේ ම ගර්භාෂයෙන් ස්වභාවිකව ඉවත් කිරීම හෝ ඉවත් වීමයි. මෙහි දී අපගේ අවධානය යොමු වන්නේ කළලයක් නො මේරූ අවදියේ ම මව් කුස තුළින් ඉවත් කිරීම සම්බන්ධවයි. මෙය වෛද්‍ය විද්‍යාවට අනුව අර්ථකථනය කර ඇත්තේ ස්වභාවික ගබ්සාව හා සාපරාධී ගබ්සාව වශයෙනි. ස්වභාවික ගබ්සාව වශයෙන් හඳුන්වනු ලබන්නේ ප්‍රජනනයෙන් පසු

ඇතැම් අවස්ථාවල දී කළලයක් හට නො ගැනීමයි. මේ සඳහා හේතූන් දෙකක් වෛද්‍ය විද්‍යාවේ දී පෙන්වා දී තිබේ.

1. සංසේචනය වූ ඩිම්බය ගර්භාෂයික අභ්‍යන්තර බිත්තියෙහි තැන්පත් නොවීම
2. තැන්පත් වූ කළලය ක්ෂය වී යාම වශයෙනි.[1]

එනම් දියවැඩියාව, අධික රුධිර පීඩනය, ගර්භාෂය ආශ්‍රිත ගැටලු, රුධිර නො ගැලපීම, පුරුෂ බීජ සරු නො වීම, මවගේ පටකවල ගැටලු, හෝර්මෝනමය ගැටලු ආදීය ස්වභාවිකව සිදුවන ගබ්සාවට හේතු වේ. සාපරාධී ගබ්සාව යනු, ගර්භනී කාලය සම්පූර්ණ වීමට පෙර දරුගැබ ඉවත් කිරීමයි. මේ අයුරින් රටවල් බොහොමයක් ගබ්සාව සිදු කිරීම සඳහා විවිධ ක්‍රමෝපායන් භාවිත කරයි. ඒ අතර සිරින්ජරයක් මඟින් යම් දියරයක් ගර්භාශය තුළට එන්නත් කර කළලය විනාශ කිරීම ශල්‍යකර්ම මාර්ගයෙන් කළලය ඉවත් කිරීම ආදිය සිදු කරයි. තවද ගබ්සා වීම සඳහා ගිලින පෙති වර්ග භාවිත කරනු ලබයි. මෙවැනි ගබ්සා ක්‍රම මඟින් ගබ්සාවට ලක්වන කෙනා නොයෙක් අතුරු ආබාධයන්ට ලක්වීම වැළැක්විය නො හැකිය. ඒ අතරින් පහත සඳහන් තත්ත්වයන් ප්‍රධානත්වයක් ගනු ලබයි.

1. අනාරක්ෂිත අයුරින් සිදුකරන ගබ්සා මඟින් මරණයට පත්වීම.
2. පූර්ණ වන්ද්‍යාකරණයට ලක්වීම.
3. පූර්ණ ආබාධිත තත්ත්වයට පත්වීම.
4. අධික ලේ වාහනය, ලේ විෂවීම වැනි තත්ත්වයන්.
5. ලිංගික රෝග ඇතිවීම.[2]

ගබ්සාව පිළිබඳ මේ අයුරින් විමර්ශනය කිරීමේ දී පැහැදිලි වන්නේ සමාජයේ ජීවත්වන බොහෝ දෙනාට සෘජුව හෝ වක්‍රාකාරයෙන් අහිසි ප්‍රතිඵල ගෙන දෙන කාරණාවක් බව පැහැදිලි ය. ගබ්සා කිරීමෙන් පෞද්ගලිකව මෙන් ම සමාජීය වශයෙන් ද

විශාල හානියක් සිදුවන බව පැහැදිලි ය. සමාජය තුළ උපත ලැබීමට ඇති අයිතිය නැතිකර ජීවය හටගත් මොහොතේම විනාශ කිරීම අපරාධ ක්‍රියාවක් මෙන් ම සමාජීය ප්‍රශ්නයක් වශයෙන් ද පෙන්වා දිය හැකිය. ඒ අනුව ගබ්සා කිරීම සඳහා නොයෙක් ද්‍රව්‍යයන් භාවිත කළ බව මේ තුළින් පැහැදිලි ය.

- අන්නාසි ගැට
- ගහල වර්ග
- තක්කාලි
- ඉත්තෑමස්
- දෙල්
- අබ සහ කිතුල් හකුරු
- වැලි හතු
- පෙට්‍රල්
- රසදිය
- අළු කෙසෙල් අල ඉස්ම
- උණ බම්බුවේ පල් කළ වතුර
- කොත්තමල්ලි, උළුහාල් විශාල ප්‍රමාණයක් තම්බාගත් වතුර
- දුර්ලභ ශාක සාර හා විෂ වර්ග පානය[4]

මෙවැනි ක්‍රම භාවිතයන් තුළින් සිදුකරනු ලබන ගබ්සාව පිළිබඳ බෞද්ධ ආකල්පය දෙස අවධානය යොමු කිරීම ඉතා වැදගත් ය. එනම් බෞද්ධ දර්ශනයට සත්ත්වයෙක් වශයෙන් මෙලොව උත්පත්තිය ලැබීම සඳහා කරුණු තුනක් සම්පූර්ණ විය යුතු බව මහාතණ්හා සංඛය සූත්‍රයේ දී බුදුරජාණන් වහන්සේ දෙශනා කර ඇත.[5]

1. මව පියාගේ එකතු වීම.
2. මව ඍතුවී සිටීම.
3. ගන්ධබ්භයාගේ පැමිණීම.

ථේරවාදී පිළිගැනීමට අනුව "ගන්ධබ්බ" යන්නෙන් පෙන්වා දී ඇත්තේ ද විඤ්ඤාණය යි. විඤ්ඤාණය මව්කුසට නො පැමිණියහොත් නාම - රූප ධර්මයන්ගේ පහළ වීමක් නොමැත. විඤ්ඤාණ මව්කුසට පැමිණ යළි එයින් වෙන්ව ගිය කළ දරුවෙකු ලෙස කළලය වර්ධනය නො වේ. ඒ අනුව මව පියා එක්වුව ද මව ඍතු වී සිටිය ද විඤ්ඤාණය නොමැතිව කිසිවක් සම්පූර්ණ නොවන බව ද සූත්‍රයේ දී පෙන්නා දී ඇත.[6] ප්‍රතිසන්ධි ක්‍රියාව තුළ දී විඤ්ඤාණය ප්‍රබල ක්‍රියාවක්කරන බව බුද්ධසමය තුළ දී අර්ථකථනය කර ඇති බව මේ තුළින් පැහැදිලි ය.

ඒ අනුව මැනවින් සකස් වූ මව් කුසක දරුවකු පිළිසිඳ ගැනීම හෙවත් ගැබ් ගැනීම සඳහා සුදුසු කාලය දින හතක් බව අට්ඨකථාව පෙන්වා දෙයි. මේ බව ජීව විද්‍යාවට අනුව ද පැහැදිලි කරගත හැකි ය. මවගේ ගැබ පිරිසිදු වීමෙන් (ඔසප්වීමෙන්) දින 5-7 පමණ පසු උදාවන දිනයේ සිට එළඹෙන දින 07 කාලය 7-14 සරු කාල යයි. මෙම කාලයේ දී සිදුවන මව පිය දෙදෙනාගේ එකතුවීම හේතු කොට ගෙන පියාගෙන් පිටවන ශුක්‍රාණුවක් (Sperm) මවගෙන් පිටවන ස්ත්‍රී බීජය (Ovum) එකතු වීමෙන් පිළිසිඳ ගැනීම ලෙස අර්ථ දක්වයි. පිළිසිඳ ගැනීමෙන් අනතුරුව එය යුක්තාණුවක් බවට පත්වේ. කෙසේ වුවද යුක්තාණුවක් කළලයක් බවට පත්වීමට දින 07- 10 දක්වා කාලයක් ගන්නා බව මනෝවිද්‍යාවේ දී පෙන්වා දෙයි.[7] මේ අයුරින් කළලයන් වර්ධනය වී දරුවන් බිහිවන බව පෙන්වා දෙයි. මෙසේ කළලයක් වීමට මූලික ම කරුණ වන්නේ විඤ්ඤාණය යි. සංයුත්ත නිකායේ ඉන්දක සූත්‍රයේ දී මව් කුස තුළ සිදුවන කාර්යය පෙන්වා දී ඇත. එම සූත්‍රයේ දී මව් කුස තුළ දරුවකු වර්ධන වන බවත් එය සිදුවන්නේ කෙසේ ද යන්නත් පෙන්වා දී ඇත. ප්‍රථමයෙන් කළලයක් බවට පත්වේ. ඉන් පසු එය අබ්බුදයක් ද, අබ්බුදය පේසියක් ද, පේසිය තුළින් ඝන නම් මස්පිඬුවක් හට ගනී. මේ ආකාරයෙන් ගන්ධබ්බයාගේ හෙවත් විඤ්ඤාණයේ පැමිණීමත් සමග මව් කුස තුළ පියවර පහක් වර්ධනය වන ඉන්දක සූත්‍රයේ දී

පෙන්වා දී ඇත."[8]

1. කළලය
2. බබ්බුදය
3. පේසිය
4. ඝනය
5. පසාඛ

මෙම අවස්ථා පහ මව්කුස තුළ වර්ධනය වීමට දින හත බැගින් දින තිස් පහක් හෙවත් සති පහක් ගතවන බව අට්ඨකථාව තුළින් පෙන්වා දී ඇත. කුස තුළ දරුවකු පිළිසිඳගත් බව දැනගන්නා විට ඉහත අවස්ථා පහ පසුකර අවසන් ය. අටුවාව තුළ පස්වන සතිය විස්තර කර ඇත්තේ මෙසේ ය. මහණෙනි පස්වැනි සතියේ බුබුළු පහක් කර්මය හේතු කොට ගෙන පිහිටයි. ඉන් පසුව හය, හත සති ඉක්මවා වර්ධනය වන කළලය හතළිස් දෙවන සතිය වනවිට කෙස්, ලොම්, නිය ආදිය වැඩෙන බව අටුවාව පෙන්වා දෙයි. අට්ඨකථාවට අනුව දරුවකු මව් කුසින් බිහිවන්නේ සති හතළිස් දෙකකට පසුව ය. එනම් දින වශයෙන් 294කින් පමණ පසුව ය. එහෙත් මහාතණ්හාසංඛය සූත්‍රයට අනුව ගන්ධබ්බයා මව් කුස තුළ ගත කරන කාලය මාස නවයක් හෝ දහයක් බව පෙන්වා දෙයි. දින වශයෙන් එය 270 -300 අතර කාලයක් බව සූත්‍රයට අනුව පැහැදිලි ය.[9]

මේ අයුරින් මව් කුසට බැස ගන්නා ලද ප්‍රතිසන්ධි විඤ්ඤාණ පහළ වීමත් සමග ම සත්ත්වයෙක් යනුවෙන් බුදුදහම පිළිගනී. එබඳු සත්ත්වයන් විනාශ කිරීම ප්‍රාණඝාත අකුසල කර්මයක් බව බුදු දහම පිළිගනී. පුද්ගලයා සිත, කය, වචන, යන තිදොරින් සිදුකරනු ලබන චේතනා පූර්වක ක්‍රියා පමණක් කර්ම ගණයට වැටෙන බව බුද්ධ දේශනාව තුළින් පෙන්වා දී ඇත. "මහණෙනි මම චේතනාව කර්මය යයි කියමි සිතින් හා මනසින් කර්ම රැස් කරයි"[10] බුදු දහම පෙන්වා දෙන්නේ චේතනා පූර්වක නොවන ක්‍රියා කර්ම ගණයට නො වැටෙන බවයි. ඒ අනුව ප්‍රාණඝාත හෙවත් පරපණ නැසීම බුදුදහම කොහෙත්ම අනුමත නො කරයි. ප්‍රාණඝාතය පිළිබඳ බුදුදහම

දක්වන ආකල්පයෙන් ඒ පිළිබඳව මනාව අවබෝධ කර ගත හැකිය. බෞද්ධ දාර්ශනික විග්‍රහයට අනුව ප්‍රාණඝාත අකුසල කර්මයක් සිදුවීම සඳහා කරුණු පහක් සම්පූර්ණ විය යුතු ය.[11]

1. ප්‍රාණියෙකු බව දැනගත යුතු ය.
2. ප්‍රාණියෙකු විය යුතු ය.
3. මරණයට පත් කිරීමට උපක්‍රම යෙදිය යුතු ය.
4. එය ක්‍රියාවෙහි යෙදවිය යුතු ය.
5. එය සාර්ථක විය යුතු ය.

සුත්ත නිපාතයේ ධම්මික සූත්‍රයේදී ද ප්‍රාණඝාත අකුසල කර්ම සිදුවිය හැකි ක්‍රම තුනෙන් වළකින ලෙස පෙන්වා දී ඇත.[12]

1. තමන් විසින් මැරීම නොකළ යුතුයි.
2. අනුන් විසින් මැරීම නොකළ යුතුයි.
3. මරණය සිදුකරණ පුද්ගලයාට අනුබල නොදිය යුතුයි.

මෙම ක්‍රමයට අනුව ගබ්සාව කිරීම තමන් විසින් කළ ද අනුන් විසින් කළ ද කරන අයට උදව් උපකාර කළද එය සාපරාධී ක්‍රියාවක් හෙවත් අපරාධයක් බව බුදු දහම පෙන්වා දී ඇත. සත්ත්වයෙක් වශයෙන් උත්පත්තිය ලැබීමට ඇති පුද්ගලයාගේ අයිතීන් ආරක්ෂා කළ යුතු බව බුදුන් වහන්සේ පෙන්වා දී ඇත. සියලු සත්ත්වයන් දඬුවමට තැති ගනියි. සියල්ලෝම මරණයට බිය වෙති. එම නිසා තමන් උපමාකොට අනුන් නො නැසිය යුතුය.[13] යනුවෙන් සියල්ලන්ගේ මානව අයිතිය ආරක්ෂකර දී ඇත.

බුද්ධ දේශනාව තුළින් සමාජයේ පවතින ලද නොයෙක් ගැටලු සඳහා පිළියම් ලබා දී නිවැරදි මඟ පෙන්වීම ලබා දී ඇති බව පැහැදිලි ය. එනම් එදා සහ අද දක්වා ම පවතින සමාජීය ගැටලුවක් වන ගබ්සාව පිළිබඳ තොරතුරු අධ්‍යයනය කිරීමට ත්‍රිපිටකය තුළින් අවස්ථාව උදාකර ගත හැකි ය. පාලි ත්‍රිපිටක දේශනා තුළින් ගබ්සාව

පිළිබඳ මුලින් ම තොරතුරු දැක ගත හැකිවන්නේ ධම්මපදට්ඨ කථාව තුළිනි. ධම්මපදට්ඨ කථාව තුළින් පෙන්වා දෙනු ලබන්නේ බුද්ධ කාලයට පෙර ද අද මෙන් නොයෙක් ගබ්සා ක්‍රම සමාජය තුළ පැවති බවයි.

ධම්ම පදට්ඨ කථාවේ එන කාලියක්ඛණී කථාව තුළින් ප්‍රකට වන්නේ පැරණි ගබ්සා ක්‍රමය යි. සැවැත් නුවර එක් කුල පුත්‍රයෙක් පියා මල පසු තමාගේ මව විසින් සුදුසු කාන්තාවක් සොයා විවාහ කර දෙන ලදී. මෙම කාන්තාව වඳ ස්ත්‍රියක් වූහ. ඇයගේ ද අනුදැකීම මත තවත් කාන්තාවක් විවාහ කරදෙන ලදී. පසුව වඳ කාන්තාව මෙසේ කල්පනා කරන්නට විය. "දෙවන ස්ත්‍රීය දරුවෙකු ලැබුවහොත් මේ සියලු සැප සම්පත් හිමි වන්නේ ය. මට ද විපත් පමුණු වන්නේ ය."[14] යනුවෙන් කල්පනා කළ කාන්තාව තමාට අසාධාරණයක් වේ යැයි සිතා දෙවන ස්ත්‍රියගේ කුසෙහි දරු ගැබක් හටගත් බව දැන ගෙන පළමු වතාවෙත් දෙවන වතාවෙත් ආහාර සමග බෙහෙත් යොදා දරු ගැබ විනාශ කළේ ය.[15] භාරතීය සමාජයේ පැවති ඉපැරණි ගබ්සා ක්‍රමයක් මේ තුළින් අනාවරණය වේ. ඒ අනුව සූත්‍ර පිටක හා විනය පිටකය තුළින් ගබ්සා කළ අවස්ථා කීපයක් දැක ගත හැකි ය.

එනම් එක් කාන්තාවක් හිතවත් භික්ෂූන් වහන්සේ නමක් වෙත පැමිණ දරු ගැබක් විනාශ කිරීම සඳහා බෙහෙත් දන්නේ දැයි අසා දරුගැබ විනාශ කරගත් කථා පුවතක් පරාජික පාලියේ සඳහන් වේ.[16] අනතුරුව තමන් වහන්සේ කළ ක්‍රියාව තුළින් පරාජිකා තත්ත්වයට පත්වූයේ ද සැකයක් අතිවිය. පාරාජික පාලියේ සඳහන්වන දෙවන හා තුන්වන අවස්ථාවන් වන්නේ වඳ භාවයට පත් කාන්තාවන් දෙදෙනෙක් තමාගේ ස්වාමි පුරුෂයන් විසින් දෙවන වර විවාහ කරගන්නා ලද කාන්තාවන් දරුවන් බිහි කළහොත් සියලු සම්පත් ඔවුනට හිමිවන බව දැක කනස්සල්ලට පත්විය. පසුව භික්ෂුවක් වෙත ගොස් එයට උපක්‍රම යොදන ලදී. හිතවත් භික්ෂුවගෙන් උදව් උපකාර ගෙන ඖෂධ මගින් එම දරු ගැබ හෙළීම හෙවත් ගබ්සා කිරීම කරන

ලදී. එමඟින් දරුවා මරණයට පත් වූ අතර මවට කරදරයක් නොමැතිව බේරුණු බව පාරාජිකා පාලියෙහි සඳහන් වේ. අනතුරුව භික්ෂුව තුළ ඇති වූ සැකයට පිළිතුරු දුන් බුදුරජාණන් වහන්සේ දේශනා කළ වදාළේ කළ වරදින් භික්ෂුව පරාජිකා තත්ත්වයට පත් වූ බවයි.

පරාජිකා පාලියේ දැක්වෙන හතරවන අවස්ථාව නම් පෙර සිදුවීම හා සිදුවීමකි. කාන්තාවක් හිතවත් භික්ෂුවකගෙන් අසා ගබ්සාකර ගැනීම සඳහා බෙහෙත් ලබා ගත්හ. ඒ තුළින් දරුවත් මවත් මරණයට පත් විය.[17] තවද තමාගේ කුස තුළ සිටින දරුවා නැති කිරීමට කටයුතු කළ අවස්ථා ද පරාජිකා පාලියෙන් දැකගත හැකි ය. එක් ගර්භණී කාන්තාවක් කුලූපග භික්ෂූන් වහන්සේ නමක් වෙත පැමිණ තමාගේ කුස තුළ වූ දරුවා නැති කිරීම සඳහා උපක්‍රමයක් විමසා සිටි අවස්ථාවේ ගැබ තදින් පිරිමැදීම තුළින් දරුගැබ විනාශ වන බව ප්‍රකාශ කර ඇත.[18] එසේ ම තවත් කාන්තාවක් භික්ෂූන් වහන්සේ නමක් වෙත පැමිණ ගැබ් හෙළීම දන්නේ දැයි විමසා සිටියේ ය. එම අවස්ථාවේ භික්ෂුව විසින් කාන්තාවට උදරය තැවීම තුළින් ගැබ හෙළීම සිදුවන බව පෙන්වා දී ඇත. මෙසේ උදරය තැවීම තුළින් දරුගැබ විනාශ වී ගිය බව පාරාජික පාලියේ සඳහන් වේ.[19] එමෙන් ම ජාතක කථා තුළින් ද ගබ්සාව සම්බන්ද කරුණු දැකගත හැකි ය. ථුස නම් ජාතකයේ වර්ථමාන කථාව තුළින් එවැනි පුවතක් වර්ථා වේ. අජාසත්ත රජු ඉපදීමට පෙර අනවශ්‍ය ගැබ් ගැනීමක් ලෙස සිතා දරු ගැබ විනාස කිරීමට බිසව කල්පනා කිරීමයි. දරු ගැබ විනාශ කිරීමට මූලික වී ඇත්තේ නිමිති ශාස්ත්‍ර කරුවන් පෙන්වා දුන් මතයකි. මෙම කුමරු ඉපදුන හොත් පියා මරණයට පත් කරන බව ප්‍රකාශ කිරීමෙන් ස්වාමියා නොමැති ව බිරිද වාසය කිරීම පලක් නොමැති බව සිතා දරු ගැබ විනාශ කිරීමට කල්පනා කළ බව සඳහන් වේ.

මාගේ රජ්ජුරුවන් වහන්සේට සතුරු වූ දරුවන්ගෙන් මට ඇති ප්‍රයෝජන කිම් ද? කියා බඩ මඩවා දරුවන් පෙලන්නට

සැරසුණා ය. බඩ මඩවා දරුවන් නො එලවා මා සුරතල් දැක පියන තුරා යැයි කියා බඩ මැඩවිය නොදී රැකවල් ලැවූය.[20] මෙහි දී බඩ මිරිකා ගබ්සා කිරීමට උත්සහා ගත් බව පැහැදිලි ය. රජු මෙම ක්‍රියාව අනුමත නො කළ අතර ඒ සඳහා රැකවල් යෙදූ බව සඳහන් වේ. මේ ආකාරයෙන් ගබ්සා කිරීම් බුදුසමය අනුමත නොකරන බව මෙමගින් පැහැදිලි ය.

තව ද නූතනයේ ගබ්සා කිරීමට අමතරව නොයෙක් උපත් පාලන ක්‍රම භාවිත කරයි. ප්‍රජාව වර්ධනය කළ යුතු බවට හෝ උත්පත්ති පාලනය කළ යුතු බවට සෘජු අදහසක් බෞද්ධ මූලාශ්‍රයයන්ගෙන් විද්‍යාමාන නොවේ. ජීවිතයක් විනාශ නොකොට උත්පත්ති පාලනය කිරීමේ ක්‍රම රාශියක් නූතනයේ භාවිතයට පැමිණ ඇත. එනම් උපත් පාලන කොපු භාවිතය, මිතුරි පෙති, එන්නත් කිරීම්, පොස්ටිනො දෙක නැමති පෙතිවර්ගය ආදී ක්‍රමයන් උපත් පාලනය සඳහා යොදාගනු ලබයි.[21] මෙම ක්‍රමයන් පිළිබඳ සෘජු අදහසක් බෞද්ධ සාහිත්‍යයෙන් විද්‍යාමාන නො වේ. අප සිදු කළ යුත්තේ නූතන උපත් පාලන ක්‍රම හා ඒවායේ ඵල සාධනයන් බුදුදහමේ මූලික ඉගැන්වීම් අනුව පිළිගත හැකි ද යන්න විග්‍රහ කර ගැනීමය. කිසියම් ක්‍රියාවක හොඳ නරක විග්‍රහ කර ගැනීමට පැහැදිලි නිර්ණායක සමුදායක් බුදුසමය ඉදිරිපත් කරයි. එම ක්‍රියාවේ අරමුණ හා ප්‍රතිඵලය දෙක ම නිවැරදි නම් එය සාධු සම්මත ක්‍රියාවක් බව බුදුන් වහන්සේ දේශනා කර ඇත.[22]

බෞද්ධ ආචාර ධර්ම විනිශ්චයේ දී පුද්ගල ක්‍රියාවන් සඳහා මුල්වන්නේ අභ්‍යන්තරික චේතනාවන් බව බුදුදහම පෙන්වා දී ඇත. එහි දී බුදුදහම ඇගයීමට ලක්කරනු ලබන්නේ චේතනාත්මක ක්‍රියා හෙවත් සචේතනික ක්‍රියා පමණි. චේතනා විරහිත අචේතනික ක්‍රියා ඇගයීමට ලක්කිරීම හෝ එම ක්‍රියාවන්ගේ වගකීම පුද්ගලයාට පැවරීමක් සිදු නොකරයි. නිබ්බේදික පරියාය සූත්‍රයට අනුව කර්මය ලෙස පෙන්වා දී ඇත්තේ චේතනාවයි.[23] චේතනාව නිර්ණායකයක් කරගන්නා බුදුසමය අවධාරණය කරන්නේ යමෙක් දූෂිත වූ[24]

මනසින් යම් කායික හෝ වාචසික ක්‍රියාවක් කරන්නේ ද එම ක්‍රියාව අයහපත් ක්‍රියාවක් වන බවයි. යහපත් චේතනාවෙන් යම් කායික හෝ වාචසික ක්‍රියාවක් කරයි ද එය යහපත් ක්‍රියාවක් වන බව පෙන්වා දී ඇත.[25]

එමෙන් ම තමන් යම් ක්‍රියාවක් කිරීමට පෙර ඒ පිළිබඳ පරීක්ෂාකාරීව විමසා බැලිය යුතු බව අම්බලට්ඨික රාහුලෝවාද සූත්‍රයේ දී පෙන්වා දී ඇත. තමන් යම් ක්‍රියාවක් කිරීමට පෙර එම ක්‍රියාව මට අහිත පිණිස පවතී ද අනුන්ට අහිත පිණිස පවතී ද? දෙපිරිසට ම අහිත පිණිස පවතී. ඒ හෙයින් මෙය අකුසලයකි යන්න තේරුම් ගෙන බැහැර කළ යුතු ය.[26] එමෙන් ම තමන් යම් ක්‍රියාවක් කිරීමට පෙර එම ක්‍රියාව තමන්ට හිත පිණිස පවතී අනුන්ට හිතපිණිස පවතී දෙපක්ෂයට ම හිත පිණිස පවතී ඒ හෙයින් මෙය කුසලයකි. යන්න තේරුම් ගෙන ක්‍රියාකළ යුතු බව පෙන්වා දී ඇත.[27] මේ අයුරින් උපත් පාලනය ද දෙස බැලීමෙන් පැහැදිලි වන්නේ සත්ත්ව ඝාතනයක් නොකර උපත්පාලනය කරන්නේ නම් බුද්ධදහමට අනුව වරදක් නොවන බව පැහැදිලි ය.

මේ අනුව ගබ්සාව හා උපත්පාලනය දෙස අවධානය යොමු කිරීමේ දී පැහැදිලි වන්නේ වර්තමාන සමාජයේ මෙය දූවෙන ප්‍රශ්නයක් බවයි. මිනිසා යන සත්ත්වයා උත්පත්තිය ලබන්නේ මව් කුසක් තුළ ය. උදාර වූ මාතෘ පදවිය හිමිවන්නේ ද දරුවකු බිහිකළ විටය. එය පාරමිතාවක් වශයෙන් ද පෙන්වා දිය හැකිය. තවත් සත්ත්වයෙකුට මෙලොව එළිය ලැබීමට අවස්ථාව උදාකර දෙමින් තමන්ගේ රුධිරය කිරිකර පෙවීමෙන් සත්ත්වයෙක් පෝෂණය කිරීමෙන් මාතෘ පදවිය තුළින් එය සිදුකර ගනී. මාතෘ ගර්භයෙන් උපන් සත්ත්වයන් ම මාතෘ ගර්භයෙන් උපදින සත්ත්වයන් හට එරෙහිව ක්‍රියා කරයි. ඒ අනුව ගබ්සා කිරීම බුදුදහම කොහෙත්ම අනුමත නොකරන අතර උපත් පාලනය පිළිබඳ ඍජු අදහසක් බුදුදහම තුළ දක ගත නො හැකිය. එය සදාචාර නිර්ණායක ක්‍රියා තුළින් පැහැදිලි කරගත හැකිය.

අන්තික සටහන්

1 සිංහල විශ්ව කෝෂය, නවවැනි කාණ්ඩය 198-199 පිටු.

2 එච්. ඩී. ඉන්දිරා විජයන්ති, ගබ්සාව, සමාජීය හා විද්‍යාත්මක දෘෂ්ටි කෝණයෙන්, කොළඹ, විජයන්ති ප්‍රකාශන, 2004, 89 පිටුව.

3 රොකී ආරියරත්න, කාන්තාව හා නීතිය, 51 පිටුව.

4 එච්. ඩී. ඉන්දිරා විජයන්ති, ගබ්සාව, සමාජීය හා විද්‍යාත්මක දෘෂ්ටි කෝණයෙන්, කොළඹ, විජයන්ති ප්‍රකාශන, 2004, 93 පිටුව.

5 යතෝච බෝ භික්ඛවේ මාතා පිතරො සන්නිපතිතා හොන්ති. මාතාච උතුනී හෝති ගන්ධබ්බෝච පච්චුපට්ඨිතෝ හෝති. එවං තිණ්ණං සන්නිපාතා ගබ්භස්සාවක්කන්ති හොති," ම.නි, 1 මහාතණ්හා සංඛ සූත්‍රය, 622 පිටුව.

6 ඉධ මාතා පිතරො සන්නිපතිතා හොන්ති. මාතා ච න උතුනී හෝති. ගන්ධබ්බෝච න පච්චුපට්ඨිතෝ හෝති. නෙව තාව ගබ්භස්සාවක්කන්ති හොති," ම.නි, 1 මහාතණ්හා සංඛ සූත්‍රය, 622 පිටුව.

7 This implantation Ckoreography takes about 48 houß and occuß 7- 10 days after ovulation, With the entire Process being completed about 10 to 14 days after ovulation, Developmental Psycology, Childhood and Adolescenc, David R . Shaffer, Katherine Kipp Cengage Learning, 2009- p. 119.

8 න මාතුකුච්ඡිස්මං එකප්පහාරෙනෙව නිබ්බත්තති, අනුපුබ්බෙන පන වඩ්ඪති,
පඨමං කලලං හොති - කලලා හොති අබ්බුදං
අබ්බුදා ජායතෙ පෙසි - පෙසි නිබ්බත්තතී ඝනො
ඝනා පසාඛා ජායන්ති - කෙසා ලොමා නඛාපි ච සං.නි, 01, ඉන්දක සූත්‍රය 336 පිටුව.

9 මාතා නව වා දස වා මාසෙ ගබ්භං කුච්ඡිනා පරිහරති, ම.නි, 01, මහාතණ්හා සංඛය සූත්‍රය, 622 පිටුව.

10 අං.නි. iii, නිබ්බේදික පරියාය සූත්‍රය

11 පී.ඩී. ප්‍රේමසිරි, බෞද්ධ ආචාර ධර්ම, 57 පිටුව.

12 ප්‍රාණං න හානෙ න ච ඝාතයෙය්‍ය - න චානුජඤ්ඤා හනතං පරෙසං සබ්බෙසු භූතෙසු නිධාය දණ්ඩං - යේ ථාවරා යෙ ච තසා සන්ති ලොකෙ. සූත්ත නිපාතය, ධම්මික සූත්‍රය 118 පිටුව.

13 සබ්බේ තසන්ති දණ්ඩස්ස - සබ්බේ භායන්ති මච්චුනො
අත්තානං උපමං කත්වා - න හනෙය්‍ය න ඝාතයෙ, ධම්මපදය, දණ්ඩ වග්ගය 01 ගාථාව.

14 ධම්ම පද විවරණය, සිරි ඤාණෝභාස තිස්ස හිමි, මොරගෝල්ලේ, යමක වග්ග විවරණය, ii පිටුව.

15 එම ii පිටුව.

16 සා කුලුපගකාව හික්ඛුංජනදරවොච ඉඩසස්ස ගබ්භපාතනං ජානාහීති, සුට්ඨු භගිනීති තස්සා ගබ්භපාතනං අදාසි දාරකො කාලමකාසි, පාරජිකා පාලි අට්ඨකථා 33 පිටුව.

17 වජ්ඣා ඉත්ථී කුලුපගං එතදවොච සචෙ සා හගෙත විජායිස්සති, සබ්බස්ස කුටුම්භස්ස ඉස්සරා භවිස්සති, ඉජ්ඣස්ස තස්සා ගබ්භපාතනං ජානාහීති, සට්ඨු භගිනීති තස්සා ගබ්භානාතනං අදාසි, උභො කාලවකංසු, පාරාජක පාලි 84 පිටුව.

18 ඉඩසයය ගබ්භපාතනං ජානාහීති තෙනහි භගිනි මද්දස්සූති සා මද්දාපෙත්වා ගබ්භං පාතෙසි, පාරාජික පාලි 84 පිටුව.

19 ඉඩසයය ගබ්භපාතනං ජානාහීති, තෙනහි භගිනි තාපෙහීති සා තාපෙත්වා ගබ්බං පා තෙසි, පාරාජික පාලි 84 පිටුව.

20 ජයවීර සුධීර, ජාතක කතාවල අපරාධ විද්‍යාත්මක ලක්‍ෂණ, 96 පිටුව.

21 https://si.wikipedia.org/ wiki/

22 ම.නි. අම්බලට්ඨිකා රාහුලෝවාද සූත්‍රය

23 ''චෙතනාහං භික්ඛවෙ කම්මං වදාමි. චෙතයිත්වා කම්මං කරොති කායෙන වාචාය මනසාවා'' අනි., iv, 2006, නිබ්බෙධික සූත්‍රය, 208 පිටුව.

24 ''මනො පුබ්බංගමා ධම්මා මනො සෙට්ඨා මනොමයා
මනසාචේ පදුට්ඨෙන භාසතිවා කරොතිවා
තතොනං දුක්ඛ මන්වෙති චක්ඛංව වහතො පදං.'' ඛුනි., i, ධම්මපද පාළි, 1 ගාථාව, 26 පිටුව.

25 ''මනො පුබ්බංගමා ධම්මා මනො සෙට්ඨා මනොමයා
මනසාචේ පසන්නෙන භාසතිවා කරොතිවා
තතොනං සුඛ මන්වෙති ඡායාව අනපායිනී.'' එම, 2 ගාථාව, 26 පිටුව.

26 ඉදංමෙ කාය කම්මං අත්තබ්‍යාබාධායපි සංවත්තති පරබ්‍යාබාධායපි සංවත්තති උභය බ්‍යාබාධායපි සංවත්තති අකුසලං ඉදං කාය කම්මං දුක්ඛ විපාකන්ති., ම.නි.,ii, අම්බලට්ඨික රාහුලෝවාද සූත්‍රය, 134 පිටුව.

27 ඉදංමෙ කාය කම්මං නේව අත්තබ්‍යාබාධායපි සංවත්තති න පරබ්බ්‍යාබාධාය සංවත්තති න උභයබ්බ්‍යාබාධායපි සංවත්තති කුසලං ඉදං කාය කම්මං සුක්ඛවිපාකන්ති. , ම.නි.ii, අම්බලට්ඨික රාහුලෝවාද සූත්‍රය, 134 පිටුව.

සාරධර්ම හා බෞද්ධ සාරධර්මයන්හි මූලික ලක්ෂණ

ආචාර්ය කේ. ඒ. වීරසේන ජ්‍යෙෂ්ඨ කථිකාචාර්ය

සාරධර්ම යන වචනය සිංහලයෙහි භාවිත වන්නේ ඉංග්‍රීසි භාෂාවේ භාවිත වන Values යන වචනයෙහි අර්ථය සැලකිල්ලට ගෙන ය. Values යන වචනයේ තේරුම සද්ගුණය, ගුණධර්ම්, පුරුෂාර්ථ, සාරධර්ම යනු යි.[1] සිංහල විශ්වකෝෂයේ සාරධර්ම යන්න හඳුන්වා ඇත්තේ හරයක් ඇති දහම, හරයක් ඇති බව, චරියා ධර්ම, උතුම් චර්යා ධර්ම[2] වශයෙනි. හරිශ්චන්ද්‍ර විජයතුංග ප්‍රායෝගික සිංහල ශබ්දකෝෂයේ සාරධර්ම යන්නට අර්ථ දක්වා ඇත්තේ හරයෙන් යුත් බව, අගය, උසස් බව[3] යනුවෙනි. ගුණසේන මහා සිංහල ශබ්දකෝෂයේ සාරධර්ම හඳුන්වාදෙනු ලබන්නේ හරයෙන් යුක්ත බව, අගය, උසස්බව, උතුම් චරියාව,[4] යනුවෙනි. සමාජ විද්‍යාවේ මූලධර්ම නම් ග්‍රන්ථය ලියූ මහාචාර්ය නන්දසේන රත්නපාල එම කෘතියේ සාරධර්ම අර්ථකථනය කෙළේ "සාරධර්ම යනු (වස්තූන්, අදහස්, ක්‍රියා, හැඟීම් හා සිද්ධීන් ඇතුළත් ව) යම්කිසි දෙයක්, ඒවායේ සාපේක්ෂ අවශ්‍යතාව, යහපත හෝ නිවැරැදි බව සලකා අගය කිරීම සඳහා යොදා ගනු ලබන මිනුම් දඬු හෙවත් සංකල්පයන් ය."[5] යනුවෙනි. එලෙස ම සී. එන්. ෂංකර් රාඕ සාරධර්ම පිළිබඳ "සමාජවිද්‍යාව" නම් ග්‍රන්ථයේ සඳහන් කර ඇත්තේ "මිනිසුන් තම ජීවිත කාලය තුළ දී ඉටුකර ගැනීමට උත්සාහ කළයුතු අභිමතාර්ථ පිළිබඳ පුළුල් පරාසයක පැතිරී ඇති අදහස් සමූහයක් සාරධර්ම ලෙසින් පිළිගෙන තිබේ. සමාජයක සාරධර්ම එහි සාමාජිකයන්ට අරමුණු හා අභිමතාර්ථ ඉදිරිපත් කරයි. මේ අරමුණු හා අභිමතාර්ථ ඉටුකර ගැනීමට ප්‍රයත්න දැරිය යුත්තේ විවිධ වූ අවස්ථාවන්හි දී සහ විවිධ වූ සමාජ සන්දර්භයන්හි දී ය. ප්‍රධාන සාරධර්මය ජයග්‍රහණය යැයි ගතහොත් සියලුම පුද්ගලයන් පාසල, රැකියාව, ක්‍රීඩා හා ජීවිතයේ සෑම අවස්ථාවකදී ම ජයග්‍රහණය

සංජ: ගලගම කරුණාකර හිමි, සූරියවැවේ පුගනසිරි හිමි, "චරණ" හත්වන කලාපය, භික්ෂු සංගමය, ශ්‍රී ජයවර්ධනපුර විශ්වවිද්‍යාලය. ගංගොඩවිල, 2015

අපේක්ෂා කරනු ලැබේ. මේ අනුව මිනිසුන්ගේ චර්යාව සඳහා මග පෙන්වීමක් සාරධර්ම මගින් කරනු ලැබේ."[6] යනුවෙනි.

සාරධර්ම යන පදය සාර සහ ධර්ම යන පද දෙකෙහි එකතුවක් වශයෙන් ගත්කල හරවත්, වැදගත්, උසස් ගුණ විශේෂයන්ගෙන් යුක්ත සමාජ විද්‍යාත්මක හැඳින්වීමක් වශයෙන් පෙන්වා දිය හැකි ය. සංස්කෘත හෝ පාලි භාෂාව තුළ සාර යන වචනය දක්නට තිබුණත් සිංහල භාෂාවට බිඳී එන ප්‍රාකෘත වශයෙන් වචනයක් ලෙස සාරධර්ම හඳුන්වාදීමේ අපහසුතාවක් නොමැත. සාරධර්ම යන්නට බටහිර ජාතීන් ඇතැම් අවස්ථාවල Ethics යන්න ද භාවිත කරති. Ethics යනු ආචාර ධර්ම ය. එය ග්‍රීක දර්ශනයේ Ethicos යන වචනයෙන් බිඳගත්තකි.[7] ආචාර යන වචනය සිංහල ප්‍රාකෘතයට බිඳෙනවිට මුල් ස්වරූපය ලොප් වී ගොස් "චාර" වශයෙන් ශේෂ වූ පදය "ච" කාරය "ස" කාර වීමේ රීතිය යටතේ සාර වූවා යැයි ද සිතිය හැකි ය. (චන්ද්‍ර > චන්ද > සඳ හෝ චන්දන > සඳුන් මෙනි. වර්තමානයේ පවා ඇතැම් ගැමියන් "ඒ වැඩේ කිසි 'චාරයක්' නැහැ" යනුවෙන් පවසන අවස්ථා ද දක්නට ඇත). එබැවින් සාරධර්ම යන්නෙන් ආචාර විද්‍යාව හෙවත් Ethics වාච්‍ය කරන්නේ යැයි අදහස සම්පූර්ණ සත්‍යයක් ලෙස පිළිගැනීම අපහසු නැත.

කෙසේ වුවත් නූතනයේ ඉතා ප්‍රසිද්ධ පාරිභාෂික වාග් භාවිතය ලෙස සැලකෙන්නේ Values යන්න යි. ඇතැම් අවස්ථාවල මෙය ධනාත්මක හා ඍණාත්මක වශයෙන් අර්ථ ගන්වමින් Good Values නමින් ද හඳුන්වනු දක්නට ලැබෙයි.[8] එහි දී විශේෂයෙන් ම Good Values හා සමගාමී තවත් සංකල්ප කිහිපයක් දක්නට ලැබෙයි. ඒ ධනය, පුද්ගලයා හා සමාජය යි. තව ද බටහිර විග්‍රහයට අනුව සාරධර්ම යන්න ආත්ම තෘප්තිය හා බැඳුණකි.[9] ඔවුහු සාරධර්ම තවත් ආකාරයකට කොටස් දෙකකින් පෙන්වා දෙති.

1. පුද්ගලබද්ධ සාරධර්ම
2. සමාජබද්ධ සාරධර්ම යනුවෙනි.

කෙසේ නමුත් පොදු සම්මුතීන් තත්ත්වයට සමීප නො වුණු බටහිර සාරධර්ම විග්‍රහය තමන් හා අනුන් යන පොදු කුලකයට යොමු කිරීමට හැකියාවක් ලබන්නේ ඔවුන් සමාජ සාරධර්ම කෙරෙහි ද අවධානය යොමු කළ බැවිනි. එමෙන්ම ඒවා ආචාර විද්‍යාත්මක හා මනෝ විද්‍යාත්මක පදනමක පිහිටා ඇති ආකාරය බටහිර සාරධර්ම මගින් තව දුරටත් ප්‍රකට වේ.[10]

සාරධර්ම යැයි කියනු ලබන්නේ කිසියම් සමාජයක් විසින් ඉතා අගයකොට සලකනු ලබන දේ ය. මෙලොව හෝ පරලොව හෝ ස්වර්ග ලෝකවල හෝ යම් වස්තුවක් උත්කර්ෂවේ ද එම සාරධර්ම මුදුන්පත් කරගැනීම ජීවිතයේ අග්‍රඵලය ලෙස ගැනේ. ඒවා ගෞරවාර්හ වේ. පූජනීය වේ. ඒවා කවරේදැයි වටහාගෙන අනුගමනය කරන පුද්ගලයෝ සමාජයේ සම්භාවනීය වෙති. ඔවුහු සෙස්සන්ට ආදර්ශයක් වෙති.[11] යනුවෙන් එදිරිවීර සරච්චන්ද්‍ර මහතා සාරධර්ම විග්‍රහකොට තිබේ. මහාචාර්ය චන්දිම විජේබණ්ඩාරයන් පවසන පරිදි සාරධර්ම සංස්කෘතික අනන්‍යතාව රඳවාගන්නා ධර්මතා හෙවත් ප්‍රතිමාන පද්ධතියකි. පෞද්ගලිකත්වය රැකගනිමින් සාමූහිකත්වය ප්‍රිය කිරීම, නිදහස හා ප්‍රජාතන්ත්‍රවාදය ගරුකිරීම, මානව හා ජීව හිතවාදය, ශ්‍රමාභිමානය, සෞන්දර්ය ප්‍රියතාව[12] සාරධර්ම වශයෙන් ගත හැකි ය.

සාරධර්ම Value යනු පුද්ගලයා විසින් අනුගමනය කරනු ලබන පරමාදර්ශී ගුණධර්ම යි. පුද්ගලයා දිවි හිමියෙන් කැපවෙමින් ජනතාව අතර ජීවත්වීමේ දී අන්‍යන්ට නො රිදෙන අන්‍යයන් අපහසුතාවට පත් නො වන පරිදි අනුගමනය කරනු ලබන ජනතාවාදී ජනහිතකාමී ප්‍රතිපදාවකට සුදුසු ගුණ ධර්ම යි. විද්‍යාත්මක පරිමාවක් තුළ දී සාරධර්ම හඳුන්වා දෙන්නේ ප්‍රජානන ක්ෂේත්‍රයට සම්බන්ධ සංකල්පයක් (The Field of Cognition) ලෙස

යි."[13] අන්‍ය සත්වයින් තුළ දක්නට නො ලැබෙන මනුෂ්‍ය සමාජය තුළ පමණක් ගොඩනැගී පවතින මානව ප්‍රජානන ක්ෂේත්‍රය තුළ දක්නට ලැබෙන සුවිශේෂී හැසිරීමක්, චින්තනයක් හෝ අරමුණක් මෙම සාරධර්ම කෙරෙහි විද්‍යමාන වේ.

ප්‍රජානන යන්නෙහි සාමාන්‍ය අදහස හැඳිනීම, දැනීම, තේරුම් ගැනීම, ඥානය, සංජානනය යන වචන සීමාව තුළ ඉදිරිපත් වන සංකල්පය යි. එහෙත් මානව ප්‍රජානන ක්ෂේත්‍රය තුළ දී (The Field of Human Cognition) වඩාත් සියුම් හා මෘදුබවින් යුක්ත මානසික, බුද්ධිමය ගුණයක් අවධාරණය කෙරේ. ප්‍රජානනය තුළ අර්ථවත් වන චින්තනය, ස්මරණය, ආවර්ජනය, ඉගෙනුම, රසාස්වාදනය, තර්කය හා ඊට වැඩි සියුම් භාවයෙන් යුතු චින්තනයක් සාරධර්මවලින් හඳුන්වා දෙනු ලැබේ. එම ප්‍රජානන පදනම තුළ දී වඩාත් බුද්ධිමය ස්ථාවරයක් වන නිර්මාණශීලි බව ජීව හිතවාදය හා තමා හා ලෝකය පිළිබඳ සංවේදිත්වය මෙම සාරධර්ම තුළින් අර්ථවත් වෙයි. එයින් පුද්ගලයා තමා හා වසන ලෝකයේ ජීව ප්‍රජාව වඩාත් අනන්‍යව බැඳ තැබීමට සමත් වෙයි.

ප්‍රඥාව ඉහළින් ම අගය කරනු ලබන බුදුදහමේ ඉගැන්වීම් තුළ මිනිසා හා ස්වභාව ධර්මය අනන්‍යතාවයෙන් සලකනු ලබන අතර තමාගේ ස්වීයත්වය ඉක්ම වූ අධිකාරිත්වයෙන් නිදහස් වූ සියලු ප්‍රජාව කෙරෙහි විවෘත වූ මනුෂ්‍යත්වයක්, සංවේදී බවක්, මෙත්තා කරුණාදී උතුම් ගුණධර්මවලට නැඹුරුවක් ඇති කෙරෙයි. පුද්ගලයා තුළ ගොඩනැගෙන මෙම සාරධර්ම ප්‍රජානන ශක්තීන් හේතුවෙන් ඔහු ජීව සමාජයට ගැලපෙන චරියාවන්ගෙන් යුක්ත තැනැත්තෙකු බවට පත් කෙරෙයි."[14] බුදුදහම තුළ සාරධර්ම යන වචනය සෘජු ව ම දක්නට නැත. දක්නට ඇත්තේ 'සාර' යන ව්‍යවහාරය පමණි.

"සාරං ච සාරතො ඤත්වා - අසාරං ච අසාරතො
තෙ සාරං අධිගච්ඡන්ති - සම්මා සංකප්ප ගොචරා"[15]

යනු ඊට ඇති සමීප ම උදාහරණ ය යි. බුදුදහම තුළ 'සාර' යන භාවිතයෙහි විවිධතාවන් ඇති බව ඉහත ගාථාවෙන් ම ප්‍රකට වේ. ඉහත ගාථාවට අනුව 'සාර' යනු ත්‍රිලක්ෂණානුකූල ව දැකිය හැකි වීම යි. 'අසාර' යනු ආත්ම වශයෙන් දැකීමේ ප්‍රවණතාව යි. එනමුත් මහාසාරෝපම සූත්‍රයේ දී 'සාර' යන්නෙන් හරය, වැදගත් කොටස, වටිනා කොටස ප්‍රකාශ වන බව පැහැදිලි වේ.

'පුරිසො සාරත්ථිකො සාරගවෙසී සාරපරියෙසනං චරමානො මහතො රුක්ඛස්ස තිට්ඨතො සාරවතො අතික්කම්මෙව සාරං අතික්කම ඵෙග්ගුං අතික්කම්ම චම්මං අතික්කම්ම පපටිකං සාඛා පලාසංඡෙත්වා සාරන්ති මඤ්ඤමානො''[6]

යනු ඊට උදාහරණ යි. මෙහි ඉරි ඇඳි සෑම පදයක ම අර්ථය අරටුව යන අදහස යි.

ත්‍රිපිටකය තුළ ධම්මපදාගත ගාථාවල ධර්මයෙහි 'සාර' යන්නට වෙනත් අර්ථයක් ද, මහාසාරෝපම සූත්‍රයේ දී 'සාර' යන්නට තවත් අර්ථයකුත් ලබාදුන් බව මේ අනුව පැහැදිලි ය. ථේරවාද පාලි සාහිත්‍ය තුළ සාරධම්ම යන වචනය භාවිත නො වුණු බවත් ඒ සඳහා වඩා උචිත වන්නේ ඉංග්‍රීසි භාෂාවෙන් Values යන්නට සුදුසු යැයි යෝජිත අර්ථය බවත් ඇතැම් විද්වතුන් සිතතත් ථේරවාද ග්‍රන්ථයක් වශයෙන් සැලකෙන මිලින්ද ප්‍රශ්නයේ මෙණ්ඩකපඤ්හය සාරධම්ම යන භාවිතය මුලින් ම භාවිත කළ ථේරවාද කෘතිය වශයෙන් අවිවාදයෙන් හඳුන්වාදිය හැකි ය. එහි

"මාචායං සාරධම්මො වරධම්මො අසම්මතකාරීනං හත්ථගතො ඔඤ්ඤාතො අවඤ්ඤාතො හීලිතො ඛීලිතො ගරහිතො භවතු මාචායං සාරධම්මො වරධම්මො දුජ්ජනගතො''[7]

මීට අමතර ව සාසනවංශය නමැති පාලි ප්‍රකරණ ග්‍රන්ථයක්

වශයෙන් සැලකෙන පසුකාලීන කෘතියක,

> ''රාජාදිස්වා සංතින්ද්‍රියො අයං න මිලක්ඛුජාතිකො ඉමස්ස අබ්භන්තරෙ සාරධම්මො අත්ථීති මඤ්ඤෙති ලද්ධ සුරියොභාසංවිය පදුමං ඵුල්ලචිත්තං හුත්වා වීමංසේතු කාමො ථෙරං ආහ''[18]

යන්නෙහි පැහැදිලි ලෙස ම සාරධම්ම යන ව්‍යවහාරය වර්තමාන ව්‍යවහාරයට සමාන ව යොදාගෙන ඇත. මීට අමතර ව බුරුම සාහිත්‍යය තුළ මෑත කාලීන ටීකා ගණයට ගැනෙන කෘතියක් වන අනුදීපනීපාඨ ග්‍රන්ථයෙහි ලෝකයේ ''අත්ථජීවානාම සත්තානං අජ්ඣත්ත ධම්මෙසු සාරධම්මා හොන්ති''[19] වශයෙන් භාවිත කරනුයේ ද නූතන අර්ථය ම බව පැහැදිලි ය.

සෘජු ව ම සාරධම්ම යනුවෙන් භාවිතයක් නොතිබුණත් ත්‍රිපිටකයට අර්ථකථන කිරීමේ දී 'සාර' යන ව්‍යවහාරය අට්ඨකථා හා ටීකා ග්‍රන්ථවල විවිධ අර්ථයෙන් ව්‍යවහාර වන ආකාරය දක්නට ඇත. අංගුත්තර නිකායේ ආගත වග්ගයේ දී 'සාර' යන පදයට අර්ථකථනය ලබාදෙනුයේ ස්ථිර ව සිටින, නො සැලෙන ශක්තිමත් යන අර්ථය යි. "යො තත්ථ සාරොති යං තත්ථ ඨිරට්ඨානං"[20] යනු උදාහරණ යි. ධම්මපදට්ඨ කථාවේ දී 'සාර' යන්නට පුළුල් අර්ථකථනයක් ලබාදෙනු ලැබේ.

> ''තත්ථ අසාරෙ සාරමතිනොති චත්තාරො පච්චයා, දසවත්ථුකා මිච්ඡාදිට්ඨි, තස්සා උපනිස්සයභූතා ධම්මදෙසනාති අයං අසාරො නාම, තස්මිං සාරදිට්ඨිනොති අත්ථො. සාරෙ චාසාරදස්සිනොති දසවත්ථුකා සම්මාදිට්ඨි, තස්සා උපනිස්සයභූතා ධම්මදෙසනාති අයං සාරො නාම, තස්මිං ''නායං සාරො''ති අසාරදස්සිනො. තෙ සාරන්ති තෙ පන තං මිච්ඡාදිට්ඨිග්ගහණං ගහෙත්වා ඨිතා

කාමවිතක්කාදීනං වසෙන මිච්ඡාසඞ්කප්පගොචරා හුත්වා සීලසාරං, සමාධිසාරං, පඤ්ඤාසාරං, විමුත්තිසාරං, විමුත්තිඤාණදස්සනසාරං, ''පරමත්ථසාරං, නිබ්බානඤ්ච නාධිගච්ඡ''න්ති. සාරඤ්චාති තමෙව සීලසාරාදිසාං ''සාරො නාමාය''න්ති,''[21]

දිට්ඨිය, චර්යාව, ප්‍රඥාව, යන තුන් ක්ෂේත්‍රයෙ හි ම 'සාර' යන වචනය මෙහි අර්ථ නිරූපණය කර තිබේ. සීලයෙන් ආරම්භ වී ප්‍රඥාවෙන් අවසන් වන බෞද්ධ ප්‍රතිපදාව

''සීලෙ පතිට්ඨාය නරො සපඤ්ඤො
චිත්තං පඤ්ඤං ච භාවයං
ආතාපි නිපකො භික්ඛු
සො ඉමං විජටයෙ ජටං''[22]

යන සංයුත්තනිකායාගත ඉගැන්වීම සමග ඉහත අර්ථකථනය ඍජු සම්බන්ධතාවක් දක්වයි. ඒ එසේ වන විට 'සාර' යන්න ගැටලුවලින් නිදහස් වීම හෙවත් ජටා විජට කිරීම වශයෙන් අර්ථකථනය කිරීම යුක්තියුක්ත ය. සාරත්ථදීපනී ටීකාවට අනුව ''සාරොති වුච්චන්තීති සාසනබ්‍රහ්මචරියස්ස සාරභූතත්ථා සීලාදයො ගුණා''[23] යන්නෙන් පැහැදිලි කරනුයේ සාසන බ්‍රහ්මචරියාව හුරුකරන්නාගේ හරය හෙවත් වැදගත්කම සීල ආදි ගුණයන්හි ඇති බව යි.

සාරධම්ම යන්න මිලින්ද ප්‍රශ්නයේ භාවිත වූ බව ඉහත දී දැක්වීමු. එය ධම්ම යන ව්‍යවහාරයට සම්බන්ධ කොට මුලින් ම හමුවන්නේ ඉතිවුත්තක අට්ඨකථාවේ පටිසල්ලාන සූත්‍ර වර්ණනාවේ දී ය. ''අථවා නිච්චභාවතො සෙට්ඨභාවතො ච ධම්මෙසු සාරන්ති ධම්මසාරං''[24] යන ශ්‍රේෂ්ඨ වූ ධර්මයෙහි සාරය ධම්මසාර වශයෙන් හඳුන්වයි. මෙහි පද පෙරලීමෙන් සාරධම්ම ලෙස ගැනීම ද සාවද්‍ය

නැත. එහි අර්ථය ද ශ්‍රේෂ්ඨ වූ ධර්මයෙහි ගම්භීරාර්ථය යි. වර්තමාන ව්‍යවහාරයට වඩා උචිත අර්ථකථනයක් අභිධම්මාවතාර සංවර්ණනාවේදී

> ''සුසාරන්ති අත්ථබ්‍යංජන වසෙන පරිච්ඡජ්ජිතබ්බස්ස පෙග්ගුස්ස අභාවතො සුට්ඨුසාරං සබ්බසො සාරන්ති අත්ථො''[25]

යන්නෙන් සාර යන්න බොල් කොටස ඉවත් වූ අරටුව යන්න හඟවයි.

ඉහත සියලු අර්ථකථනයන් විමර්ශනයට ලක්කිරීමේ දී සාරධම්ම යන්නෙහි 'සාර' යනු හරය, අර්ථය යන ව්‍යවහාර භාවිතයත් සීල, සමාධි, ප්‍රඥා, විමුක්ති ආදී ආගමිකාර්ථයත් වෙන් වෙන් ව ප්‍රකට වන බව දක්නට ඇත.

මෙම අර්ථකථනයන්ට අමතර ව ධම්ම යන්නට ඉතා වැදගත් අදහසක් දීඝනිකායට්ඨකථාවෙන් හමුවෙයි. ධම්මොති සම්මතං[26] යන එම අර්ථකථනයට අනුව ධම්ම යනු සම්මතය යි. එනම් ලෝක ව්‍යවහාරය යි. අධර්ම යනු අසම්මතය යි. ලෝක ව්‍යවහාරයෙන් ප්‍රතික්ෂේප වන යමක් වේ ද එය අධර්ම යන්නෙන් ප්‍රකට වෙයි. ධම්ම හැමවිට ම පොදුවේ පිළිගැනීමට ලක් වූ පොදු එකඟතාවන්ට ගැති ව්‍යවහාරයකි. අධම්ම යනු සමාජයෙන් විරෝධ ආකල්ප උරුම වූ සමාජ ප්‍රතික්ෂේපයට ලක් වූ කරුණු ය. අග්ගඤ්ඤ සූත්‍රයෙහි දී ප්‍රසිද්ධියේ ලිංගික චර්යාව එසේ සමාජයෙන් ප්‍රතික්ෂේප වූ මුල් ම ක්‍රියාවලිය ලෙස බෞද්ධ සාහිත්‍ය පෙන්වා දෙයි. එය අසම්මත හෙවත් අධම්ම වශයෙන් හැඳින්වූවා නම් සම්මත හෙවත් ධම්ම යනු සමාජ සෝභන ක්‍රියාවන් ය. සාරධර්ම නිර්වචනය කරගැනීමේ දී මෙම සූත්‍රයේ ඇති වටිනාකම අතිමහත් ය. බුදුදහමට අනුව සාරධර්ම යන්න නිර්වචනය කරන විට,

1. නෛරුක්තික නිර්වචනය
2. ආගමික නිර්වචනය
3. ව්‍යවහාරික නිර්වචනය

වශයෙන් ප්‍රධාන නිර්වචන තුනක් වර්ගකොට දක්විය හැකි ය. නෛරුක්තික නිර්වචනය යනු 'සාර' යන පදයට පාලි සාහිත්‍ය තුළ ලබා දී ඇති භාෂාමය වශයෙන් වැදගත්ම අර්ථකථනය යි. මහාසාරෝපම සූත්‍රයේ දී සාකච්ඡා කළ අන්දමට නෛරුක්තික නිර්වචනය,

1. අරටුව
2. වැදගත් දේ
3. අනවශ්‍ය දේ බැහැර කිරීමෙන් ඉතිරිවන දේ

වශයෙන් මතුකොට දක්විය හැකි ය. ආගමික නිර්වචනයට අනුව සාරධර්ම යන්න

1. සීලය පූරණය කිරීම සඳහා කරන කැපකිරීම හෙවත් චර්යාධර්ම පද්ධතිය යි.
2. සමාධිය උදෙසා කරන ව්‍යායාමය යි.
3. ප්‍රඥාව කුළුගැන්වීම යි.
4. නිවීම යි. ව්‍යවහාර නිරුක්තියට අනුව

1. අසෝබන හැසිරීම් බැහැර කොට සෝබන හැසිරීමෙන් යුක්ත වීම
2. අසෝබන වචන ව්‍යවහාර නො කිරීමෙන් සෝබන වචන ව්‍යවහාර කිරීම
3. යුතුකම් ඉටුකරන පුද්ගලයකු වීම

වශයෙන් නිර්වචනයන් වර්ග කොට ඉදිරිපත් කිරීම අපහසු නො වේ. මෙම නිර්වචනයන් පසුකාලීන ව සමාජගත වීමේ දී විවිධත්වයෙන් සංග්‍රහ වී ඇත. විශේෂයෙන් ම ආගමික නිර්වචනය හා ව්‍යවහාරික නිර්වචනය සමාජගත වීම තුළ විවිධතාවන් කිහිපයක් උරුමකොට ඇත.

සාරධර්ම යන්නට ආචාර ධර්ම යන භාවිතය ආදේශ කරන්නේ නම් නෛරුක්තික නිර්වචනයට අදාළ ව එහි වරදක් පෙන්විය නො හැකි ය. එහි දී හරවත් චර්යාව යන අදහස ව්‍යාකරණමය වශයෙන් නිරුක්ති කථනය කළ හැකි ය. ආගමික නිර්වචනයට අනුව සීලය පුහුණු කළ යුතු චර්යාමය ක්‍රියාවලියකි. සමාධිය ද භෞතිකය හා ආධ්‍යාත්මය සම සමව ක්‍රියාත්මක වන චර්යාමය කාර්යයකි. සාරධර්ම බුදුදහමට අනුව නිශ්ඨාවක් පවතින ක්‍රියාවලියක් (Process) වශයෙන් හැඳින්විය හැකි ය. ව්‍යවහාර නිර්වචනයට අනුව එහි සමාජමය වටිනාකම ප්‍රායෝගික ව දක්වමින් පැහැදිළි කරගත යුත්තේ ආචාර විද්‍යාව තුළින් මිස වෙන කිසිවකින් නො වේ. මේ අනුව බලන කල ආචාර ධර්ම සාරධර්ම ලෙස හඳුන්වා දීම වඩාත් සාධාරණ හඳුන්වා දීමක් සේ සැලකිය හැකි ය. ආචාර ධර්ම තවදුරටත් විශේෂණය කරමින් සද් යන විශේෂණ පදය තුළින් සදාචාර වශයෙන් සිංහල භාෂාවේ හඳුන්වනු දක්නට ලැබේ. සදාචාරය ආචාර ධර්ම, සාරධර්ම යන පදවල මතුකළ හැකි විශේෂ වෙනසක් දක්නට නොමැත. ඒවා හැමවිට ම බෞද්ධ මූලික ඉගැන්වීම් පදනම් කරගනිමින් සීල, සමාධි හා ප්‍රඥා යන සංකල්ප ත්‍රිත්වය පදනම වශයෙන් තබා ගොඩනැගුණු අයුරක් ඉහත අධ්‍යයනයෙන් පැහැදිළි වේ. යමෙක් සදාචාරය විග්‍රහ කොට බලන්නේ නම් එහි අවසානික ඵලය නිර්වාණය බව අවබෝධ කරගත හැකි ය. යමෙක් ආචාර ධර්ම විග්‍රහ කොට බලන්නේ නම් එයින් ද ගම්‍ය වන්නේ නිර්වාණය අවසන් කළ ඉගැන්වීම් හෝ චර්යා රටාවකි. බෞද්ධ මූලික ඉගැන්වීම්වලට අනුව සාරධර්ම යනු ද නිර්වාණය අවසන් කළ කායික සහ මානසික ක්‍රියාවලියක ප්‍රතිඵලය යි.

බුද්ධ භාෂිතය නිර්වාණය ම ඉලක්කකරගත් දේශනයකි. බුදුරජාණන් වහන්සේ නිර්වාණය සඳහා මගපෙන්වූයේ අනුපූර්ව පිළිවෙළකට ය.

"අනුපුබ්බෙන මෙධාවී ථොක ථොකං ඛණෙ ඛණෙ
කම්මාරො රජතස්සෙව නිද්ධමෙ මළමත්තනො"[27]

අනුපූර්ව ශික්ෂණය සීලයෙන් ආරම්භ ව ප්‍රඥාවෙන් අවසන් වූවකි. නමුත් ඇතැම් දේශනාවන් මෙම සන්දර්භය සෘජු ව ස්පර්ශ නො කර සමාජ, දේශපාලන, ආර්ථික, අවශ්‍යතා මත ද ඇතැම් අවස්ථාවල යම් යම් අදහස් දක්වනු දැකිය හැකි ය. ඒ සමස්ත ඉගැන්වීම් තුළ නිවැරදි භාෂණය, ක්‍රියාව, චෛතසිකය මතුකොට දැක්වීමට උන්වහන්සේ උත්සාහ කළහ. එය බුදුදහමේ එන සම්මා ක්‍රියාවලිය යි. මෙම සම්මා තත්ත්වය සාර වශයෙන් ද හැඳින්වීමට නොහැකිවා නො වේ. බුදුරජාණන් වහන්සේ විශාල ක්ෂේත්‍රයක ව්‍යාප්ත වූ පරිඥානයකින් යුක්ත ආගමික ශාස්තෘවරයකු වශයෙන් සෑම ක්ෂේත්‍රයක් ම නිවැරදි ව මෙහෙය විය යුතු ආකාරය පැහැදිලි ව පෙන්වා දුන්හ. ඒ සඳහා සාරධර්ම හෙවත් ආචාර විද්‍යාත්මක ඉගැන්වීම් උන්වහන්සේ විසින් හඳුන්වා දුන් ආකාරය දක්නට ඇත. ඒවා

1. දේශපාලන දර්ශනය තුළ
2. ආර්ථික දර්ශනය තුළ
3. සමාජ දර්ශනය තුළ
4. සංස්ථාවන් තුළ
5. ආගමික ඉගැන්වීම් තුළ

වශයෙන් වෙන්කොට හඳුන්වා දිය හැකි ය. දේශපාලන දර්ශනය තුළ රජු සහ පාලකයා අතර පැවතිය යුතු සාරධර්ම දීඝනිකායේ අග්ගඤ්ඤ සූත්‍රය, කූටදන්ත සූත්‍රය, චක්කවත්තිසීහනාද සූත්‍රය, මජ්ඣිම නිකායේ මඛාදේව සූත්‍රය, ධම්මචේතිය සූත්‍රය, සංයුත්ත නිකායේ කෝසල සංයුත්තය වැනි මූලාශ්‍රයන්හි අවධාරණය කොට ඇත. ඒවායෙහි රජු, හරවත්, උසස්, වටිනා චර්යාවන් පවත්වන විට ජනතාව ද රජු කෙරෙහි හරවත්, උසස්, වැදගත්, ප්‍රතිචාර දක්වති. ඔවුන් දෙපිරිස අතර මෙවැනි සහයෝගයන් මතුවන්නේ අන්‍යෝන්‍ය වශයෙන් සාරධර්ම පුහුණු කිරීමක ප්‍රතිඵල වශයෙනි.

ආර්ථික දර්ශනය තුළ ධනය, හා සමාජය අතර පරතරය තබාගැනීමේ දී සාරධර්ම ප්‍රධාන මිණුම් දණ්ඩක් වශයෙන් බුදුරජාණන් වහන්සේ පෙන්වා දුන්හ. තමන්ට ද, අනුන්ට ද දුක, සන්තාපය, පසුතැවීම, කලකිරීම, ඇති නො වන ආකාරය ධනය සඳහා සාරධර්ම රැසක් දීඝනිකායේ සිඟාලෝවාද සූත්‍රය, මජ්ඣිම නිකායේ දුක්ඛක්ඛන්ධ සූත්‍රය, අංගුත්තර නිකායේ උපාසක වණිජ්ජ සූත්‍රය, සුත්ත නිපාතයේ ධම්මික සූත්‍රය, පරාභව සූත්‍රය, වසල සූත්‍රය ඒ සඳහා මූලාශ්‍රය කර ගත හැකි ය.

සමාජ දර්ශනය තුළ කුලභේදය, දුප්පත් පොහොසත් භේදය, ඤාණවන්ත අඥාණවන්ත භේදය, වර්ණවත් දුර්වර්ණවත් භේදය වැනි විසමතාවන් අතරේ සාරධර්ම මුහුකරමින් පුද්ගලයින් අතර පරතරය අවම කර තැබීමට බුදුරජාණන් වහන්සේ උත්සාහවත් වූහ. දීඝ නිකායේ අම්බට්ඨ සූත්‍රය, අග්ගඤ්ඤ සූත්‍රය, මජ්ඣිම නිකායේ අස්සලායන සූත්‍රය, මධුර සූත්‍රය, වසල සූත්‍රය ඒ සඳහා උදාහරණ වශයෙන් පෙන්වා දිය හැකි ය. මෙම ඉගැන්වීම් තුළින් පෙන්වා දෙන සාරධර්ම සමාජ, ඒකත්වය ආරක්ෂා කරගැනීම සඳහා දැඩි ව හේතු වේ.

සංස්ථාගත කුලකයන් අතර ගැටුම්, විෂමතාවන්, දුරුලීම සඳහා බුදුරජාණන් වහන්සේ හඳුන්වාදෙනු ලැබුවේ නීති පද්ධතියක් නො ව සාරධර්ම පද්ධතියකි. එවැනි සංස්ථාවන් මූලික වශයෙන්,

1. ගිහි සංස්ථාව
2. පැවිදි සංස්ථාව

ලෙසින් හඳුන්වා දිය හැකි ය. ගිහි සංස්ථාව යටතේ මවුපිය - දූදරු, පාලක - පාලිත, ගිහි - පැවිදි, මිත්‍ර - මිත්‍ර, ගුරු - ශිෂ්‍ය, සබඳතාවන් කිසිදු විටක නීති ලෙස පෙන්වා නො දුන්හ. ඒවායේ පදනම වූයේ සාරධර්ම පද්ධතියක් මත යුතුකම් හා වගකීම් සන්දර්භය යටතේ ගොඩනැගී තිබීම යි. පැවිදි සංස්ථාව තුළ ද මෙවැනි සම්බන්ධතා රැසක් හඳුන්වා දිය හැකි ය. මිත්‍ර - මිත්‍ර, ආචාර්ය - අන්තෙවාසික,

උපාධ්‍යාය - සද්ධිවිහාරික, දායක - ප්‍රතිග්‍රාහක වශයෙන් ඒවා කිහිපයකි. මෙම සම්බන්ධතා ගොඩනැගෙන්නේ සාරධර්ම මුල්කොට ගනිමිනි. චුල්ලවග්ගපාළියේ දී වත්තක්ඛන්ධකය තුළ භික්ෂූන් වහන්සේලාට වතාවත් හඳුන්වා දීමෙන් බුදුරජාණන් වහන්සේ අපේක්ෂා කෙළේ එම සාරධර්ම ආරක්ෂා කිරීම ම ය. ''වත්තං න පරිපූරෙන්තො න සීලං පරිපූරති...'' යන්නට අනුව යමකු වතාවත් නො පුරන්නේ නම් ඔහුගේ සීලය නො පිරෙයි, යන අර්ථකථනය මෙහි දී ඉතා වැදගත් වන්නකි. එයට අනුව සීලයෙන් ආරම්භ වන බෞද්ධ සාරධර්ම ක්‍රියාවලිය වතාවත් මත පදනම් ව පවතින බව වකුව සන්නිවේදනය කළ බව හැඟේ. එසේ නම් සාරධර්ම නිර්වාණගාමී පටිපදාවේ පදනම නො වන්නේ යැයි කිසිවෙකුට කිව නො හැකි ය.

ඉහතින් දක්වන්නට යෙදුණු බෞද්ධ මූලග්‍රන්ථයන්හි පෙනෙන මූලික ඉගැන්වීම් තුළින් උද්ධෘත කොට දක්විය හැකි විශේෂ ලක්ෂණ කිහිපයක් බෞද්ධ සාරධර්මවල හර පද්ධතිය ලෙස හුවා දක්විය හැකිය. ඒවා නම්,

- අක්‍රෝධය
- ආචාරවත්බව
- ප්‍රීතිමත්බව
- සුවචබව
- තැන්පත්බව
- අවංකබව
- සුභරතාව
- සත්පුරුෂ ආශ්‍රය
- ආදරය
- ආරක්ෂාව
- පාරිශුද්ධිය
- සද්ධා
- ආත්ම සංයමය
- කුසලට කැමැත්ත
- අප්‍රමාදීබව
- චිත්ත දමනය
- ඉවසීම
- සිල්වත්බව
- මෙත්තාවිහාරීබව
- අකම්පාශීලීබව
- උපස්ථානය
- ආත්මතෘප්තිය

- ආරෝග්‍යය
- මිදීමට කැමැත්ත
- තපස
- අවිහිංසාව
- කල්‍යාණ මිත්‍රත්වය
- කරුණාව
- ත්‍යාග ගුණය
- අල්පේච්ඡබව
- පිළිවෙත් සරු බව
- සතිමත් බව
- ආගන්තුක සත්කාරය
- ප්‍රියවචන කථාකිරීම
- යුතුකම් හා වගකීම් ඉටුකිරීම
- සමාධිය
- අවිරෝධීබව

කරුණාව, මෛත්‍රිය ඇති පුද්ගලයා තම යුතුකම් කිසිදු විටක පැහැර නො හරී. පරිත්‍යාගය පුහුණු වන විට නිරායාසයෙන් ඉවසීම ද පුහුණු වේ. මෛත්‍රිය සහ අවිරෝධීබව සමානාත්මතාව වර්ධනය කිරීම සඳහා අතිශය වැදගත් ය. ප්‍රියවචනය හා ආගන්තුක සත්කාරය අන්‍යයන් මෘදු කිරීමටත් සතුටු කිරීමටත් ඔවුන්ගේ සිත් නො තැලීමටත් විශ්වාසයක් ජනිත කිරීමටත් හේතු වේ. මේ සියල්ල සමාජ ධර්ම පද්ධතියක් ශක්තිමත් ලෙස හරවත් ලෙස උසස් ලෙස ගොඩනැංවීමට හේතුවන බැවින් සාරධර්ම වශයෙන් හැඳින්වීමේ කිසිදු අයෝග්‍ය බවක් නො පෙනේ.

බුදුරජාණන් වහන්සේ අවස්ථාවෝචිත ව විවිධ ස්වරූපයෙන් සාරධර්ම හඳුන්වා දුන්හ. වර්තමානය වන විට ද ඒවා සූත්‍ර අභ්‍යන්තරයෙහි දක්නට ලැබෙයි. නමුත් මෙම සියලු සාරධර්මයන් සමාජගත වීමේ දී නව ස්වරූප ගෙන ඇත. සාරධර්ම සැමවිටම ආධ්‍යාත්මය සමග ගනුදෙනු කරන බැවින් ආධ්‍යාත්මික චින්තනයන් බාහිරට පෙන්වීමේ හැකියාව අතිශය අඩු ය. මෙම අවම වූ සන්නිවේදන ශක්‍යතාව සිංහල බෞද්ධ සම්ප්‍රදාය තුළ ජයගත් ආකාරයක් දක්නට ලැබේ. ඒ සඳහා ඔවුහු සාහිත්‍ය හා කලාව උපයෝගී කරගත්හ.

1. බුත්සරණ
2. ධර්මප්‍රදීපිකාව
3. පූජාවලිය
4. සද්ධර්මරත්නාවලිය
5. ථූපවංශය
6. බෝධිවංශය
7. දාඨාවංශය
8. දළදාසිරිත
9. යසෝදරාවත
10. වෙසතුරුදා සන්නය

වැනි කෘතිවලින් වාච්‍ය කොට ඇත්තේ ඉහතින් අප විසින් දක්වන්නට යෙදුණු බෞද්ධ සාරධර්මයන්හි මූලික ලක්ෂණ වන මෛත්‍රිය, කරුණාව, පරිත්‍යාගශීලී බව, ප්‍රියවචනය ආදී ගුණධර්මයන් ම ය. ඉහත සාහිත්‍ය කෘතිවලටත් වඩා සමාජයට ගැඹුරින් සන්නිවේදනය කළ හැකි මාධ්‍යයක් ලෙස කලාව සිංහල බෞද්ධ සම්ප්‍රදායය තුළ අතිශය දියුණුවට පත්වූ අයුරු දක්නට ලැබේ. ඒ අනුව,

1. චිත්‍ර
2. මූර්ති
3. කැටයම්

යන කලා මාධ්‍යයන් සුවිශේෂී වේ. බුද්ධ චරිතය, ශාසන ඉතිහාසය, සිතුවමට නගමින් හෝ ප්‍රතිමා වශයෙන් මූර්තිමත් කරමින් හෝ විවිධ සංකේත මාර්ගයෙන් කැටයම් ලෙස එළිදක්වමින් හෝ ගැඹුරු සාරධර්ම සියුම් වශයෙන් සමාජ විඥානය තුළ ගබඩා කොට රෝපණය කිරීම ඉතිහාසය තුළ දක්නට ඇත. සමාධි ප්‍රතිමාව, අවුකන ප්‍රතිමාව, පොළොන්නරු මූර්ති, නුවර චිත්‍ර හෝ කැලණි විහාරයේ චිත්‍ර තුළින් මූර්තිමත් වනුයේ බෞද්ධ මූලික ඉගැන්වීම් තුළ සාකච්ඡා වූ කරුණාව, මෛත්‍රිය, ඉවසීම, පරිත්‍යාගය ආදී

සංකල්පයන් ම ය. එබැවින් බෞද්ධ සාරධර්ම බුද්ධ කාලීන සන්නිවේදනයටත් වඩා සියුම් සන්නිවේදන මාධ්‍යයන් උපයෝගී කරගනිමින් පසුකාලීන ව ගැඹුරින් සන්නිවේදනය කිරීමටත් එමගින් සමාජ විඥානය පුළුල් කිරීමටත් ප්‍රබල මෙහෙයක් සාම්ප්‍රදායික සිංහල කලාකරුවා තම දැත හා දැස මෙහෙයවමින් සිදුකොට ඇති ආකාරය විස්මය ජනක ය.

<u>ආන්තික සටහන්</u>

1 රෝලන්ඩ්, අබේපාල, ආකල්ප සංවර්ධනය, 33 පිට.

2 සිංවිකො, 664 පිට.

3 ප්‍රාසිංශ, 1761 පිට.

4 හවිගුමසිංශ, 1846 පිට.

5 රත්නපාල, නන්දසේන, සමාජවිද්‍යාවේ මූලධර්ම, 97 පිට.

6 Rao, C.N., Shankar, Sociology, s chand and co. Ltd, P, 226.

7 මැකන්සි, ජෝන් එස්, ආචාරධර්ම අත්පොත, 03 පිට.

8 <u>http://en.wikipedia.org</u>

9 When the things that you do and the way you behave match your values, life is usually good – you're satisfied and content. But when these don't align with your values, that's when things feel... wrong. This can be a real source of unhappiness. WWW. Mindtoo.com

10 A personal value is <u>absolute or relative and ethical value</u>, the assumption of which can be the basis for ethical action........... Some values are physiologically determined and are normally considered objective, such as a desire to avoid physical pain or to seek pleasure. Other values are considered <u>subjective</u>, vary across individuals and cultures, and are in many ways aligned with <u>belief</u> and belief systems. Types of values include <u>ethical</u>/<u>moral</u> values, <u>http://en.wikipedia.org</u>

11 සරච්චන්ද්‍ර, එදිරිවීර, ධාර්මිෂ්ට සමාජය, 17 පිට.

12 විජේබණ්ඩාර, චන්දිම, ප්‍රතිමාන, 333-343 පිටු.

13 විමලසේන, බී. ඒ. සාරධර්ම පිරි සමාජයක්, 04-05 පිටු.

14 Magdonald, H.S.L., History, p. 166.

15 ධර්මකීර්ති ශ්‍රී ශ්‍රීනිවාස, වම්බටුවැවේ, ධර්මපද ප්‍රදීපය, 14 පිට.

16 මනි 1, බු.ජ.මු., 464 පිට.
17 මිපඤ්., මෙන්ඩක පඤ්ඤය, (සංස්) රාහුල හිමි, අත්තුඩාවේ, 125 -143 පිටු
18 සාසවං, විමලසාර හිමි, 184 පි.
19 අනු, 134 පිට.
20 අනි 111, 320 පිට.
21 ධපඅට්, 134 පි.
22 සංනි 1, 26 පිට.
23 සාරපට්කා, 206 පි.
24 ඉතිඅට්, 211 පි.
25 අභිසං, 432 පි.
26 දීනිඅට, 196 පි.
27 ධර්මකීර්ති ශ්‍රී ශ්‍රීනිවාස, වම්බටුවැවේ, ධර්මපද ප්‍රදීපය, 220 පිට.

"වර

සිය

දෘෂ්

සංවි

කිරි

යුතු

පුද්

යෙ

අධි

ආය

ක්‍රිය

දර්

ව්‍ය

යුතු

තං

අධ

අභි

පුද්

අභි

පහ

මැ

ක්‍රි

ෙ

අධ

දූෂ

සියල්ල තුළ අන්තර්ගව ඇති බව පෙනේ. එසේම නූතන දෘෂ්ටිකෝණවලට අනුව හුදු ආර්ථික සංවර්ධනය හෝ භෞතික සංවර්ධනය හෝ පමණක් වියුක්ත සංකල්ප සේ ගෙන සාකච්ඡා කිරීම බෞද්ධ දර්ශනයෙහිලා එකඟ නොවන බව ද ඊට අනුව කිව යුතුය.

නූතන ආර්ථික දර්ශනයට අනුව ගෝලීය ආර්ථික සංවර්ධනය පුද්ගල හා සදාචාර පරිහානියට බෙහෙවින්ම බලපා ඇත්තේ යථෝක්ත වියුක්ත සංකල්පීය සංවර්ධන ක්‍රියාවලියහා අධිපරිභෝජන රටාවත්, ශ්‍රමය හා ධනය සූරා කෑමේ ධනවාදී ආකල්පයම නිසා බව පෙනේ. එහෙත් උභයාන්ත සංවර්ධන ක්‍රියාවලියකට මඟ පාදන හා මිනිසා පොළඹවන බෞද්ධ ආර්ථික දර්ශනය එබඳු පුද්ගල හා සදාචාර පරිහානියකට හෝ සම්පත් ව්‍යසනයකට හෝ පාදක නොවන බව විශේෂයෙන් ම සඳහන් කළ යුතු ය.

යථෝක්ත බෞද්ධ ආර්ථික දර්ශනය යම් පමණකට ක්‍රියාවට නංවා ඇති බෞද්ධ ව්‍යාපාරිකයන් හා ව්‍යවසායකයින්ගේ චරිතායන අධ්‍යයනයෙන් ඒ බව නූතන ලෝකයාට පසක් කළ හැකිය. ඈත අතීතයේ මෙන් ම මෑත කාලයෙහිද, වර්තමානයෙහි ද එබඳු ශ්‍රේෂ්ඨ පුද්ගලයින් අතලොස්සක් ගැන හෝ සඳහන් කරන්නට හැකි වීම අතිශයින්ම සතුටට හේතුවකි. ඔවුන්ගේ චරිතායන අධ්‍යාපනය අපට පසක් කරන්නේ බෞද්ධ ආර්ථික දර්ශන ක්‍රියාවලිය හුදු මනඃකල්පිතයක් නොවන බවත්, එය සක්‍රීය හා ප්‍රායෝගික ක්‍රියාවලියක් ද වන බවයි.

බෞද්ධ ආර්ථික දර්ශනය

නිර්වාණාභිමුඛ පුද්ගලයෙක් තම පෞද්ගලික හා පොදු අවශ්‍යතා ඉමු කර ගනිමින්, තම ආර්ථික ජීවිතය හැඩ ගස්වා ගෙන දැහැමි දිවි පෙවතක් ගොඩ නගා ගන්නා ආකාරය බෞද්ධ ආර්ථික

දර්ශනයෙන් නිර්දිෂ්ටව ඇත.

ආර්ය අෂ්ටාංගික මාර්ගයේ එන ''සම්මා ආජීව''යෙන් අවධාරණය කොට ඇත්තේ එම බෞද්ධ න්‍යායයි. නිෂ්පාදන අර්ථ ක්‍රමය, වාණිජ අර්ථ ක්‍රමය හා පරිභෝජන අර්ථ ක්‍රමය තුළ වුවද 'ධාර්මිකත්වයට'ම ප්‍රමුඛතාව දී ඇත. ඒ අනුව නිෂ්පාදනය, නිෂ්පාදිතය හා නිෂ්පාදකයා ද ධාර්මික විය යුතුය. (ධම්මකෙහි ධම්ම ලද්ධෙහි...) ලෞකික සමෘද්ධිය අපේක්ෂා කරන්නා නොලබන ලද ධනය ඉපයීමටත්, (අනධිගතං වා භොගං අධිගච්ඡෙය්‍ය) උපයන ලද ධනය වැඩිදියුණු කර ගැනීමටත්, (අධිගතං වා භොගං ඵතිකරෙය්‍ය)3 උත්සාහවන්ත විය යුතුය. එහෙත් තමා නිසා හෝ අනුන් නිසා හෝ පුතුන්, ධනය හා රට නිසා හෝ අනුන් නිසා හෝ අධාර්මික නොවිය යුතු බව ධම්මපදයේ එන සුප්‍රසිද්ධ ගාථාවකින් උපදෙස් දී ඇත.

පුද්ගලබද්ධ ආර්ථිකය හා බුදු දහම

"ලෝකයෙහි දිළිඳු බව කාමභෝගීනට දුකක් බව" ඉණ සූත්‍රයේදී බුදුරජාණන් වහන්සේ දේශනා කළහ. එබැවින් දහඩිය මුගුරු හෙළා, දැත් දෙපාවල වීර්යයෙන්, උත්සාහවත්තව, සංවිධානාත්මකව ක්‍රියා කිරීමෙන් ආර්ථික සමෘද්ධියට පත් වීම අවශ්‍යයෙන්ම කළ යුත්තකි. උදාසීනව, කම්මැලිව, අත්හල වීර්යය ඇතිව සිට දිළිඳු බවට හෝ දුකට පත් වීමත්, අසීමිත තණ්හාවෙන් නැති දුක් ඇතිකර ගැනීමත් බුදුදහමෙන් අනුමතව නැති බව පෙනේ. එහිලා "සම්මා ආජීවය" පදනම් කරගත් අර්ථක්‍රමය පුද්ගලබද්ධ ආර්ථිකයේ මූලික බෞද්ධ ස්ථාවරය වී ඇත.

අංගුත්තර නිකායේ එන අන්ධ (ද්විචක්ඛු) සූත්‍රයේ සඳහන් පරිදි ආර්ථික සමෘද්ධියෙහිලා උත්සුක වන "ඒකචක්ඛු" පුද්ගලයා සොරකම් කිරීමෙන් (ථෙය්‍යෙන) කූට කර්මාන්තවලින් (කූට කම්මෙන) බොරු කීමෙන් (මුසාවාදෙන) සමෘද්ධිය ඇති කරගත්ත ද එය අධාර්මික වූ මිච්ඡා ආජීවයයි. බෞද්ධ අර්ථ ක්‍රමය අනුගමනය

කරන ධාර්මික පුද්ගලයා අධාර්මිකත්වයෙන් ඉවත්ව සම්‍යග් ආජීවයෙහිම යෙදෙයි.

පුද්ගල බද්ධ ආර්ථිකයේ ප්‍රශංසා කටයුතු කාමභෝගී පුද්ගලයා නිෂ්පාදනය, පරිබෝජනය, බෙදා හැරීම හා පරිභෝජන දර්ශනයෙහි දී ධාර්මික වන ආකාරය කාමභෝගී සූත්‍රය හා රාසිය සූත්‍රයෙහි දී රමණීය ලෙස විග්‍රහකර ඇත. එහිදී අනුදත් ප්‍රශංසාර්හ කරුණු හතරක් ඇත.

1. නිෂ්පාදනය හෙවත් රැස්කිරීම. (ධම්මේන භොගෙ එරියෙසති)
2. පරිභෝජනය (අත්තානං සුඛෙති පීණෙති.)
3. බෙදා හැරීම (සංවිජති, පුඤ්ඤාති කරොති)
4. පරිභෝජන දර්ශනය (අගථිතෝ අමුච්චිතො අනජ්ඣාපන්නො ආදීනව දස්සාමි නිස්සරණ පඤ්ඤො පරිභුඤ්ජති)

මෙබඳු පුද්ගලයා බෞද්ධ ආර්ථික දර්ශනයේදී අග්‍ර ද, ශ්‍රේෂ්ඨ ද, උත්තම ද, ප්‍රවර ද වන බව තවදුරටත් එම සූත්‍රයේ දක්වා ඇත.

ව්‍යාපාර කළමනාකරණය පිලිබඳ බෞද්ධ ආකල්පය

කළමනාකරණය අද බොහෝ ජනප්‍රිය විෂයයකි. විවිධ අංශ පිලිබඳව කළමනාකරණය, උපයෝගී කරගත හැකි වුව ද ව්‍යාපාර කළමනාකරණය ඒ සියල්ල අතරින් ප්‍රමුඛත්වයක් ගනී. බෞද්ධ ආර්ථික දර්ශනයේ දී එම විෂය පථයට අයත් සෙසු අංග මෙන්ම ව්‍යාපාර කළමනාකරණය ද ධාර්මික වීම ද අනිවාර්ය වේ. එහිලා උපයෝගී කරගත හැකි ව්‍යාපරිකයෙකු සතු විය යුතු ව්‍යාපාර කළමනාකරණය පිළිබඳ සංක්ෂිප්ත දර්ශනයක් ව්‍යග්ඝපජ්ජ සූත්‍රයේ එන උට්ඨාන සම්පදාවෙන් විවරණය වී ඇත. එනම්;

1. දක්ඛො - (තමා සතු ව්‍යාපර හා කර්මාන්ත පිළිබඳ දක්ෂයෙකු වීම.)
2. අනලසො (දක්ෂතා සඵල කරගැනීම උදෙසා සුදුසු පරිදි නොමැලිව කටයුතු කිරීම.)
3. තත්‍රූපාය - වීමංසාය සමන්නාගතො (අඩු පරිශ්‍රමයකින් හා අඩු වියදමකින් වැඩි ඵලදායිතාවක් ලබා ගත හැකි වන පරිදි කටයුතු කිරීම හා සංවිධානය කිරීම ගැන උපායශීලී වීම හා විමංසනශීලී වීම.)
4. අලංකාතුං (සාර්ථකත්වය උදෙසා තිසිදේ තිසි පරිදි දූන ක්‍රියා කිරීම හෙවත් තමන් එම කාර්යය කිරීමට හැකියාව ඇත්තෙකු වීම.)
5. අලං සංවිධාතු (සංවිධානයට හෙත් අනුන් ලවා එය කරවීමට සමත්වීම) යනුයි.

යථොක්ත ගුණාංගවලින් යුක්ත ව්‍යාපාරිකයා හොඳ කළමානාකාරිකයෙක් බවට පත් වෙයි. එසේ ම ව්‍යාපාරය ද මනා කළමාකාරීත්වයකින් යුත් ආයතනයක් බවට ද පත් වෙයි.

අංගුත්තර නිකායේ තික නිපාතයේ එන පාපණිත සූත්‍රයේ දී නොලැබූ භෝග සම්පත් ලබා ගන්නටත්, ලැබූ වැඩි දියුණු කරගන්නටත් වෙළෙන්දා සමත් වන්නේ දවසේ පෙරවරුයෙහි, මධ්‍යහ්නයෙහි හා ස්නධයා කාලයෙහි ද එකසේ සකසා වැඩකටයුතුවල යෙදීමෙන් පමණක් ම බව දක්වයි. මේ කාල කළමනාකරණය පිළිබඳ ඥාණයයි. එසේම පාරිභෝගික අවශ්‍යතාවට සරිලන සේ භාණ්ඩ මිල දී ගැනීමේ හා එම භාණ්ඩ විකිණීමක් එම භාණ්ඩ අලෙවියෙන් ලබන ලාභයක් පිළිබඳ ව්‍යාපාරිකයා සතු විය යුතු ව්‍යාපාර තාක්ෂණික ඥාණය හෙවත් මිලදී ගැනීම හා අලෙවිය පිළිබඳ කළමනාකරණ ඥානය අංගුත්තර නිකායේ දෙවන පාපරණික හෙවත් වේපුල්ල සූත්‍රයේ දී මැනවින් විවරණය කොට ඇත.

ධනෝපායනය පිළිබඳ බෞද්ධ ආකල්පය

"ධනය" යනු උපයෝගිතාවෙන් යුක්ත භාණ්ඩ හා සේවා සමූහයකි. එය පාලියේ දී වත්‍ථු, භෝග, ධඤ්ඤ යනුවෙන් යෙදේ. බෞද්ධ ග්‍රන්ථවල ධනය යනුවෙන් ධන ධාන්‍ය, මිල මුදල්, ගෘහ වස්තු, භූමිය හා වනාන්තර ඇතුළු පරිසර සම්පත් පමණක් නොව "සතුට" වැනි මානසික අභිලාශයන් හා තෘප්තීන් ද අදහස් කොට ඇති බව පෙනේ.

ධන සම්පත් වර්ධනය කර ගැනීමට බෞද්ධ ආර්ථික දර්ශනයේ කොතෙකුත් ඉඩ කඩ ඇත. එහෙත් ධනෝපායනය පිළිබඳ බෞද්ධ ආකල්පය මෙහිදී ගැඹුරින් තේරුම් ගත යුතු ය. ධනෝපායනය පිළිබඳ සදාචාරාත්මක සීමාවක් බෞද්ධ ගිහියාට අනුදැන වදාළ ආකාරය රාසිය සූත්‍රයෙහි එන,

1. ධම්මෙන - සමාජයට විපතක් නොවන ආකාරයෙන් ධනය ඉපයීම හා
2. අසාහසෙන - සාහසික නොවීම. එනම් හිමියන් අහිමියන් නොකර ධනය ඉපයීම. (ධම්මෙන භොගෙ පරියෙසසි අසාහසෙන)

යන දෙකරුණ ඉතා වැදගත් වේ. මෙම සදාචාරාත්මක සීමාවට අනුව ඉපයීමේ ප්‍රමාණය නොව, වඩාත් වැදගත් වන්නේ උපයන ආකාරය යි. එය අසාහසික වූවක් විය යුතුම ය. ධනෝපායනය සඳහා යොදා ගන්නා නොකටයුතු වෙළඳම් හෙවත් කෙටි මාර්ගවලින් මුදල් ඉපයීමේ ක්‍රම ගැන සලකා බැලීමේ දී නූතන අර්ථ ක්‍රමය තුළ අසාහසික වීමේ වැදගත්කම ප්‍රමාණ කළ නොහැකිය.

ධනෝපායනය සඳහා බෞද්ධයාට සුදුසු වෘත්තීන් කිහිපයක් ගැන ධර්මයේ සඳහන් වෙයි.

1. කෘෂිකර්මය (යදි කිසියා)
2. වෙළඳාම (යදි වණිජ්ජා)
3. ගව පාලනය (යදි ගොරක්ඛෙන)
4. දුනු ශිල්පය හෙවත් ආරක්ෂක සේවය (යදි ඉස්සත්ථෙන)
5. රාජ්‍ය සේවය (යදි රාජ පොරිසෙන)
6. වෙනත් කිසියම් ශිල්පයක් (යදිසිප්පඤ්ඤතරෙන)

යනු ධාර්මික වෘත්තීන් කිහිපයකි. එසේම ධනෝපායනය සඳහා බෞද්ධයෙකු විසින් නොකටයුතු අධාර්මික වෘත්තීන් හෙවත් ධනෝපාර්ජන විධි පහක් ද වණිජ්ජා සූත්‍රයේ සඳහන් වෙයි.

1. සත්ථ වණිජ්ජා හෙවත් අවි වෙළඳාම
2. සත්ත වණිජ්ජා හෙවත් සතුන් හෝ මිනිසුන් වෙළඳාම
3. මංස වණිජ්ජා හෙවත් මස් පිණිස සතුන් වෙළඳාම
4. මජ්ජ වණිජ්ජා හෙවත් මත් වතුර හා මත්ද්‍රව්‍ය වෙළඳාම
5. විස වණිජ්ජා හෙවත් වස විස වර්ග හා රසායනික ද්‍රව්‍ය වෙළඳාම

නූතන අර්ථ විග්‍රහයන්හි නොදක්වෙන අහිංසාව හා මෛත්‍රිය යන උත්තම මානසික සංකල්ප විසින් ද බෞද්ධ අර්ථ ක්‍රමය මෙහෙයවන බව යථොක්ත පංචවිධ වෙළඳාම හා සම්බන්ධ කරුණුවලින් පැහැදිළි වෙයි.

නූතන දෘෂ්ටිකෝණයට අනුව දක්ෂ ව්‍යාපාරිකයෙකු සතු විය යුතු ගුණාංග

දක්ෂ ව්‍යාපාරිකයෙක් නිෂ්පාදනය, පාරිභෝජනය, බෙදා හැරීම හා ඊට අදාළ පරිභෝජන දර්ශනයකින් ද යුක්ත විය යුතු යි. ඒ බව රාසිය හා කාමභෝගී සූත්‍රවල සඳහන්ව ඇත. මෙහි එන පුද්ගල බද්ධ ආර්ථිකය පිළිබඳ බෞද්ධ ආකල්පයේ දී එම කරුණු දක්වා

ඇත.

එසේම දක්ෂ ව්‍යාපාරිකයෙකු නොලැබූ භෝග සම්පත් ලබා ගන්නටත්, ලැබූ භෝග වැඩිදියුණු කරගන්නටත් සමත් විය යුතු ය. එහිදී ව්‍යාපාරිකයා සතු විය යුතු ගුනාංග තුනක් පාපණික හා භෝගිධිගම සූත්‍රවල එයි. එනම්,

1. පෙරවරුයෙහි සකසා කර්මාන්ත අධිෂ්ඨාන කිරීම
2. මධ්‍යාහ්නයෙහි සකසා කර්මාන්ත අධිෂ්ඨාන කිරීම
3. සවස් වරුයෙහි සකසා කර්මාන්ත අධිෂ්ඨාන කිරීම

යනුයි. වෙනත් අයුරන් කිවහොත් දක්ෂ ව්‍යාපාරිකයා තම ව්‍යාපාරික කටයුතු සාර්ථක කර ගැනීමට නම් දවසේ හැම අවස්ථාවක දී ම අප්‍රමාදී ව කටයුතු කළ යුතු වෙයි.
එසේම තම ව්‍යාපාරයේ ඵලදායිතාව උදෙසා ව්‍යාපාරිකයා තුළ පිහිටිය යුතු ගුණාංග තුනක් වේපුල්ල සූත්‍රයෙහි දක්වා ඇත. එනම්,

1. චක්ඛුමා - මෙහි අදහස නුවණැස ඇති බවයි. වෙළෙන්දෙකු විසින් භාණ්ඩයක් මිලදී ගත යුත්තේ මෙසේ යැයි දත යුතු ය. (එවං කීතං) එම භාණ්ඩය මෙසේ විකිණිය යුතු යැයි ද දත යුතු ය. (එවං වික්කයමානං) විකිණීමේ දී මෙපමණ මිල විය යුතු යැයි ද මිල නියම කිරීමට දත යුතු ය. (එත්තකං මූල භවිස්සති) ඒසේ මිල නියම කිරීමේ දී ලාභය මෙපමණක් වන්නේ යැයි ද දත යුතු ය. (එත්තකං උදයොති) යනුවෙන් දක්වා ඇත්තේ "චක්ඛුමා" යන්නෙන් අදහස් කොට ඇති ව්‍යාපාරිකයා සතු භාණ්ඩ මිල නියම කිරීම පිළිබඳ දැනුමයි.

2. විධූරො - මෙහි අදහස ඤාණ සම්ප්‍රයුක්ත වීර්යය ඇති බවයි. යථොක්ත භාණ්ඩයක මිල නියම කිරීම හා විකිණීම පාරිභෝගිකයා තොරවටා කරන්නක් විය යුතුය. විකිණීමට සුදුසු භාණ්ඩය විකිණීම (වික්කෙතුං) පිළිබඳ දැනුම විධූර ගුණය යි. ඒ අනුව විධූර ගුණයෙන්

අර්ථවත් වන ඤාණයෙන් යුතු වීර්යය නම් පාරිභෝගිකයාගේ අවශ්‍යතාවත්, අවශ්‍යතාවට සුදුසු භාණ්ඩයක් දැක තම ව්‍යාපාරික කටයුතු කිරීමයි.

නිස්සය සම්පන්නො - මෙහි අදහස නම් නිශ්‍රය සම්පන්න බවයි. ව්‍යාපාරිකයා කෙරෙහි සෙස්සන් තුළ විශ්වාසය තහවුරු කරවා ගැනීම නිශ්‍රය සම්පත්තියයි. මින් ඇඟවෙන්නේ ව්‍යාපාරිකයාගේ ව්‍යාපාරික කුසලතාව ගැන පාරිභෝගිකයා තුළ විශ්වාසයක් ගොඩනගා තිබීමයි.

සුළු පරිමාණ ව්‍යාපාරිකයෙකු ධනවත්ව මහා පරිමාණ ව්‍යාපාරිකයෙකු වූ විට අනෙක් ගෘහස්ත පුද්ගලයන් හෙවත් සෙසු පාරිභෝගිකයන් ව්‍යාපාරිකයා කෙරෙහි ඇතිකරගත් විශ්වාසයෙන් මෙසේ සිතයි.

මේ වෙළෙන්දා සුදුසු භාණ්ඩ හඳුනාගෙන වෙළඳ කටයුතු කිරීමෙහි වීර්යවන්තය. තම අඹු දරුවන් පෝෂණය කිරීමෙහි සමත් ය. (පටිබලො පුත්තදාරඤ්ච කාලෙන කාලං අනුප්පදාතුං) එසේම අපගෙන් ගත් ණය මුදලට පොලී ප්‍රදානය කිරීමට ද සමර්ථ ය. (අම්හාකඤ්ච කාලෙන කාලං අනුප්පදාතුං) යනුවෙන් සිතා යහළුව අපේ ධනය ගෙන වෙළඳ කටයුතු නංවා අපට ද කලින් කල පොලී ගෙවන්නැයි ධනය දෙත් නම් එය නිශ්‍රය සම්පත්තිය යි.

දක්ෂ ව්‍යාපාරිකයෙකු තුළ තිබිය යුතු මේ ගුණාංග තුනෙන් යමෙක් පොහොසත් නම් ඔහු වැඩි කල් නොගොස් ම සම්පත්වලින් සමෘද්ධිමත් වන බව ද එම සූත්‍රයේ වැඩිදුරටත් සඳහන් වෙයි.

ව්‍යාපාරයක දියුණුව සහ පිරිහීම

ව්‍යාපාරාභිවෘද්ධියෙහිලා පිළිපැදිය යුතු කරුණු ද ත්‍රිපිටකාගත ඇතැම් සූත්‍ර දේශනාවල සඳහන් වෙයි.

සිඟාලක ගෘහපතියාට උපදෙස් දෙස බුදුරජාණන් වහන්සේ කර්මාන්ත විෂයෙහි විශේෂයෙන් සැළකිය යුතු ගුණාංගයක් ලෙස "අච්ඡිද්දවුත්තිය" කෙරෙහි අවදානය යොමු කරවයි. එයින් අදහස් කෙරෙන්නේ තමා කරන කර්මාන්තයෙහි හෙවත් ව්‍යාපාරයෙහි අඩුපාඩු නැති විය යුතු බවයි. යම් කර්මාන්තයක් නිෂ්පාදිත භාණ්ඩයක් ආනයනය හෝ අපනයනය කරන්නේ නම් ඒ තුළ පාරිභෝගිකයා සතුටට පත් වන නිමි අගයක් තිබිය යුතු ම ය. එහි යම් අඩුවක් පෙන්විය හැකිනම් එය මුළු නිෂ්පාදන කාර්යයට ම බලපෑමක් කරයි. එය ව්‍යාපාරයේ දියුණුවට මෙන්ම පරිහානියට ද එක සේ බලපාන්නකි.

මේ අයුරින් ම නිෂ්පාදිත භාණ්ඩයේ පමණක් නොව කර්මාන්ත හිමියාගේ හැසිරීම් රටාවේ යම් යම් අඩුපාඩු හා සිදුරු තිබීම ද පරිහානියට හේතුවකි. ඒ බව දැනගෙන දියුණුව අපේක්‍ෂා කරන ව්‍යාපාරිකයා එබඳු සිදුරු (අච්ඡිද්දවුත්ති) වසාගෙන තමාගේ සුජාතභාවය ආරක්‍ෂා කරගෙන කටයුතු කිරීමට වෙර දැරිය යුතු ය.

තම ව්‍යාපාරය තුළ වගකීම්, තනතුරු හා අධිපති බව ආදියෙහි සේවක සේවකාදීන් යෙදවීමේ දී එම වගකීම දැරිය හැකි, කාර්යමණ්ඩලයේ විශ්වාසය හා සිත් දිනාගත හැකි, ඉහළ හා පහළ වගකිව යුත්තන් සමග හා ආයතනය සමග විශ්වාසයෙන් කටයුතු කළ හැකි ප්‍රතිබල සම්පන්න පුද්ගලයන් ම යොදා ඒ ඒ වැඩෙහි හා තනතුරුවල යෙදවීමට ද (යථාබලං කම්මන්ත සංවිධානෙන) ව්‍යාපාරාභිවෘද්ධියට හේතුවකි. එසේ යෙදවීමෙහි අවශ්‍යතාව කුල සූත්‍රයේ දී "සිල්වත් ගැහැණියක හෝ පුරුෂයෙකු ආධිපත්‍යයෙහි පිහිට විය යුතු ය." යනනෙන් අවධාරණය කොට තිබීමෙන් ම පෙනේ.

එම කුල සූත්‍රයේ දී ම මහා පරිමාණ හා කුඩා පරිමාණ ව්‍යාපාරවල දියුණුවට හා පරිහානියට හේතු වන තවත් කරුණු

කිහිපයක් මෙසේ දක්වා ඇත.

1. නැසුන සම්පත් නැවත උපයා තැබිය යුතු යි. (නට්ඨං ගවේසන්ති)
2. දිරාපත් වූ යමක් වේ නම් එය තවත් දිරාපත් වන්නට නොදී ප්‍රතිසංස්කරණය කළ යුතු යි. (ජිණ්ණං පටිසංඛරොන්ති)
3. සම්පත්වල හා අවශ්‍යතාවේ සීමාවන් දන හැඳින පාන-භෝජන වශයෙන් පරිභෝග කළ යුතු ය. (පරිමිත පාන භොජනා හොන්ති)
4. කය-වචන දෙකෙන් සංවර සිල්වත් ස්ත්‍රියක හෝ පුරුෂයෙකු ප්‍රධානත්වයෙහි තැබිය යුතු ය. (සීලවන්තං ඉත්ථිං වා පුරිසං වා ආධිප්පච්චෙ ඨපෙන්ති)

මේ කරුණු ගැන සැළකිලිමත් වීම ව්‍යාපාරයේ දියුණුවටත්, නොසැළකිලිමත් වීම පරිහීමටත් හේතු වන බව දක්වා ඇත. එසේම පරිමිත පාන භෝජනයෙහි අවශ්‍යතාව අවධාරණය කරන ප්‍රකට ඉගැන්වීමක් සිඟාලක උපදේශනයෙහි අන්තර්ගත වෙයි. පාන-භෝජනය සඳහා වියදම් කළ යුත්තේ ආදායමෙන් හතරෙන් එකකි. (එකෙන භොග භුඤ්ජෙය්‍ය) ආදායමෙන් දෙකොටසක් ම ව්‍යාපාර දියුණුවට යෙදවිය යුතු ය. ඉතිරි කර ගත යුතු අනෙක් කොටස සේවක සුභසාධනය ඇතුළු ආපදා සංරක්ෂණයට යොදා ගත යුතු බව එහි දක්වා ඇත.

සේව්‍ය - සේවක සබඳතාව

බෞද්ධ අර්ථ ක්‍රමයේ දී සේව්‍ය - සේවක සබඳතාවට උරුම කර දී ඇත්තේ අද්විතීය ස්ථානයකි. ඒ බව ත්‍රිපිටකාගත "පුත්තදාරදාසකම්මතකරෙපොරිසෙ" යන යෙදීමෙන් ම පෙනේ. මෙම පාලි පාඨය සමග එකට ගෙන එකම සමාස පදයකින් හඳුන්වා දීමෙන් ම පෙනෙන්නේ, තම ව්‍යාපාරය තුළ ඔවුන් ද්‍ර දරු -

භාර්යාවන් සේම පවුලේ සාමාජිකයන් මෙන් කිසිදු වෙනසක් නැතිව සමානව සැළකිය යුතුය යන්නයි.

සුප්‍රසිද්ධ සිඟාලෝවාද සූත්‍රයේ දී සේව්‍ය-සේවක සබඳතාව හා බැඳුණු යුතුකම් හා අයිතිවාසිකම් පක්ෂය මැනවින් පෙන්වා දී ඇත. ඊට අනුව සේව්‍යයා විසින් සේවකයාට මෙසේ සැළකිය යුතු ය.

1. සේවකයන්ගේ ශක්තිය හා දක්ෂතාවට අනුව වැඩ පැවරීම. (යථා බලං සම්මන්ත සංවිධානෙන)
2. ආහාර හා වැටුප් ප්‍රදානය කිරීම (භත්තවේතනානුප්පදානෙන)
3. රෝගී වූ විට අවශ්‍ය වෛද්‍ය පහසුකම් ලබා දීම. (ගිලානුපට්ඨානෙන)
4. විශේෂ රස බොජුන් හා ලාභාංශ බෙදා දීම. (අච්ඡරියානං රසානං සංවිභාගෙන)
5. නිසි කල නිසි පරිදි නිවාඩු ලබා දීම. (සමයෙ වොස්සග්ගෙන)

සේව්‍යයා (ව්‍යාපාරිකයා හෝ ආයතන ප්‍රධානියා) විසින් සේවකයාට මෙසේ සළකන විට සේවකයා විසින් ද සේව්‍යයා (සේවය, ආයතනය, ව්‍යාපාරය) වෙනුවෙන් තම යුතුකම නොපිරිහෙලා ඉටු කරයි. එහිදී සේවකයා;

1. කලින් පිබිදී කල් ඇතිව සේවයට පැමිණීම. (පුබ්බුට්ඨායිනො)
2. පසුව නින්දට යාම හෙවත් සේවා කාලය නිම වීමට පෙර සේවාස්ථානයෙන් බැහැර නොවීම. (පච්ඡා නිපාතිනො)
3. දෙ දයෙක් ම ගැනීම හෙවත් නුදුන් දේ සේවාස්ථානයෙන් බැහැරට ගෙන නොයාම. (දින්නාදායිනො)
4. පැවරුණු කටයුතු හා වගකීම් මැනවින් ඉටු කිරීම. (සුක්කකම්මකාරිනො)
5. සේව්‍යයාගේ හෙවත් ව්‍යාපාරයේ ගුණ කීර්තිය සමාජයෙහි පැතිරවීම. (කිත්තිවරණ්නහරා)

යන ගුණාංගවලින් යුක්තව කටයුතු කරයි. ඒ අනුව සේව්‍ය-සේවක දෙපිරිස අන්‍යෝන්‍ය ප්‍රතිබද්ධ අවබෝධයෙන් ගෞරවයෙන් හා සතුටු සිතින් සෑහීමකට පත්ව කටයුතු කරයි. වර්තමාන නිෂ්පාදන හා ව්‍යාපාර ක්ෂේත්‍රයට දැඩි බලපෑම් එල්ල කරන වර්ජන, තර්ජන, පිකටිං, දූෂණ, වංචා ආදී අරගල හා දුෂ්ප්‍රතිපත්තීන් ද එවිට දුරු වී යයි. මේ සියලු සබඳතා බෞද්ධ අර්ථ ක්‍රමයේ දී මානුෂීය උතුම් ගුණ හා බද්ධ වූවක් ලෙස විවරණය කොට තිබීම අතිශයින් ම වැදගත් වෙයි.

සම්පත් පරිභෝජනය

සම්පත් පරිභෝජනය හෙවත් පරිභෝජන රටාව ද අර්ථ ක්‍රමයක දී වඩාත් වැදගත් අංගයකි. ඒ අනුව බෞද්ධ අර්ථ ක්‍රමයේ දී පරිභෝජන රටාවට අදාළ කරුණු රාශියක් ම දේශනා කොට ඇත.

චීවර, පිණ්ඩපාත, සේනාසන, ගිලානපච්චය යන මූලික මිනිස් අවශ්‍යතාවන් සේ සැළකෙන ඇඳුම්, ආහාර, නිවාස හා බෙහෙත් යන සිව්පසය පරිභෝග කිරීමේ දී අනුගමනය කළ යුතු පරිභෝජන දර්ශනයක් එහි අඩංගු වී ඇත. මෙම මූලික මානුෂීය අවශ්‍යතා හතරේ ම ප්‍රමුඛාර්ථ සාධනය අරමුණු කරගත් පරිභෝජන දර්ශනයක් එහි අඩංගු කොට ඇත. ඒවා එකිනෙක විමසා බැලීමෙන් පෙනෙන්නේ වර්තමාන ආර්ථිකය විෂයෙහි ගැටලුකාරී ලෙස බලපා ඇති අසීමිත සම්පත් පරිහරණය, අධිපාරිභෝජනය, සූරා කෑම, සම්පත් අපහරණය වැනි ප්‍රශ්නවලට සාර්ථක පිළිතුරු බෞද්ධ පරිභෝජන රටාවෙන් නිර්දිෂ්ටව ඇති බවයි.

සීමිත සම්පත් අරපිරිමැස්මෙන් පරිභෝග කිරීමේ අවශ්‍යතාව අරමුණු කරගත් "මාත්‍රඥතාව" පිළිබඳ ඉගැන්වීම ද මෙහි දී වැදගත් වෙයි. මහාගොපාලක සූත්‍රයේ විසිතුරු ලෙස උපමා කොට ඇති I අනවසේසද්‍රෝහී වීම හා II සාවසේසද්‍රෝහි වීම ද මාත්‍රඥතාව ම අවධාරණය කිරීම හෙවත් මාත්‍රඥවීම බෞද්ධ ආර්ථික දර්ශනයේ දී

ප්‍රමුඛ ලක්ෂණයක් බව පෙනේ.

මේ හැරුණුවිට පරිභෝජනය පිළිබඳ බෞද්ධ මුහුණුවර ධාර්මිකව හා අසාහසිකව සිදු කළ යුත්තකි. එහිලා උපයෝගී කරගත හැකි බෞද්ධ දාර්ශනික සම්පිණ්ඩනය අංගුත්තර නිකායේ රාසිය සූත්‍රයේ එයි. එහි ප්‍රධාන කරුණු හතරක් (04) දක්වා ඇත.

1. තමා භෝගයන් ප්‍රයෝජනයට ගනියි. (අත්තානං සුඛෙති පීණෙති)
2. බෙදා දෙයි. (සංවිභජති)
3. පින් කරයි. (පුඤ්ඤානි කරොති)
4. පරිභෝජන දර්ශනයෙන් යුක්තව පරිභෝජන කරයි. හෙවත් අගථිතව, අමුච්ඡිතව, අනච්ඣාපන්නව, ආදීනව දකිමින්, නිස්සරණ ප්‍රඥාවෙන් යුක්තව පරිභෝජනය කිරීම. (තත්ථ අගථිතො අමුච්ඡියො අනජ්ඣාපන්නො ආදීනව දස්සාවී නිස්සරණය පඤ්ඤො පරිභුඤ්ජති)

මේ පිළිබඳව වඩා වැදගත් දීර්ඝ විස්තරයක් අංගුත්තර නිකායේ චතුක්ක නිපාතයේ පත්තකම්ම හා එහිම පංචක නිපාතයේ පංච භෝගාදිය සූත්‍රයෙහි ද එයි. එම සූත්‍රයන්හි දැක්වෙන සමස්ත කරුණුවල අන්තර්ගතය වන්නේ පරිභොජනයේ දී පළමුවත තාමගේ සැපත ඉලක්ක කරගත යුතු බවයි. ඉන් අනතුරුව මාපිය, අඹුදරු, දාසිදස්, කම්කරු, යහළු, මිතුරු, නෑදෑ, ආගන්තුකාදීන්ගේ අවශ්‍යතා ගැන සොයා බලා රැකගත යුතු ය. එහිදී මේ සියල්ල ඨානගත, පත්තගත හා ආයතන පරිභෝජනය ලෙස ද නම් කොට ඇත. එය ප්‍රශංසාර්හ පරිභෝනයකි.

මේ හැරුණු විට බෞද්ධ පරිභෝජන රටාවට අනුව තමා සතු සම්පත් පංච බලිකර්ම උදෙසා ද වැය කළ යුතු ය. එනම්,

1. ඤාති බලි - ඤාති සංග්‍රහ වශයෙන් යෙදවීම.
2. අතිථි බලි - ආගන්තුක සංග්‍රහ වශයෙන් යෙදවීම.

3. පුබ්බපෙත බලි - මියගියවුන් උදෙසා පින්දීම වශයෙන් යෙදවීම.
4. දේවතා බලි - දෙවියන්ට පිං පැමිණීම වශයෙන් යෙදවීම.
5. රාජ බලි - රජයට බදු වශයෙන් ගෙවීම යනුයි.

යථෝක්ත සමස්ත කරුණු සම්පිණ්ඩනයක් ලෙස ගෙන බැලීමේ දී බෞද්ධ ආර්ථික දරශනයේ සුවිශේෂතා රාශියක් පැහැදිලි කරගත හැකිය. ඇතැම් කරුණු නූතන ආර්ථික දර්ශනයට ආගන්තුක කරුණු සේ පෙනෙතත්, ඒවා මනුෂ්‍ය සංහතියේ ම උභයාන්තික සංවර්ධනයට බෙහෙවින් ම බලපාන බව පෙනේ.

<u>ආන්තික සටහන්</u>

1 අං.නි. 5, ව්‍යග්ඝපජ්ජ සුත්ත, 234 පි. බු.ජ.මු.
2 "උභො විජ්ජාය පටිපන්නො"
3 අං.නි. I, 3.1.3.9 සුත්ත, 238 පි. බු.ජ.මු.
4 න අත්තහෙතු න පරස්ස හෙතු
න පුත්තමිච්ඡෙ න ධනං න රට්ඨං
න ඉච්ඡෙය්‍ය සමිද්ධි මත්තනෙ
ස සීලවා පඤ්ඤවා ධම්මිකො සියා,
ධ.ප. 84 ගාථාව
5 "දාලිද්දියං භික්ඛවෙ දුක්ඛං ලොකස්මිං කාමභොගිනො" අං.නි. IV, ඉණ සුත්ත, 118 පි. බු.ජ.මු.
6 "ථෙය්‍යෙන කූටකම්මෙන - මුසාවාදෙනවූභයං" අං.නි. I, 3.1.3.9. සුත්ත.
7 අ.නි. IV, කාමභෝගී සුත්ත, 316 පි. බු.ජ.මු.
8 සං.නි. IV, 8,1,12 රාසිය සුත්ත, 594 පි. බු.ජ.මු.
9 "අයං ඉමෙසං දසන්නං කාමභෝගීනං අග්ගො ච සෙට්ඨො ච පාමොක්ඛො ච උත්තමො ච පවරොචි ති" අං.නි. VI, කාමභොගි සුත්ත, 326 පි. බු.ජ.මු.
10 "සංතුට්ඨී පරමං ධනං" ධ.ප. 354 ගාථාව.
11 සං.නි. ෂළල 8.1.12 රාසිය සුත්ත, 594 පි. බු.ජ.මු.
12 අං.නි. III, වණිජ්ජා සුත්ත, 388 පි. බු.ජ.මු.
13 අ.නි. V, ව්‍යග්ඝපජ්ජ සුත්ත, 234 පි. බු.ජ.මු.
14 අං.නි. III, වණිජ්ජා සුත්ත, 338 පි. බු.ජ.මු.
15 සං.නි. IV, 8,1,12 රාසිය සුත්ත, 594 පි. බු.ජ.මු.
16 අ.නි. VI, කාමභෝගී සුත්ත, 326 පි. බු.ජ.මු.

17 අ.නි. I, වේපුල්ලසුත්ත, 3,1,2,10, 218 පි. බු.ජ.මු.
18 "ඉමෙහි ඛො භික්ඛවේ තීහි අංගෙයි සමන්නාගතො පාපණිකො න චිරස්සෙව මහන්තත්තං වෙපුල්ලත්තං පාපුණාති භොගෙසු"-අං.නි. I, වේපුල්ලසුත්ත, 3,1,2,10. 220 පි. බු.ජ.මු.
19 දී.නි. III, සිඟාලෝවාද සුත්ත, 288 පි. බු.ජ.මු.
20 "සීලවන්තං ඉත්ථිං වා පුරිසං වා ආධිප්පච්චෙ ඨපෙන්ති" අං.නි. කුල සුත්ත, 478 පි. බු.ජ.මු.
21 අ.නි. II, කුල සුත්ත, 478 පි. බු.ජ.මු.
22 "එවං භොග සමාගනත්වා - අලමත්ථො කුලෙ ගිහි
චතුධා විභජෙ භොගෙ - සවෙ මිත්තානි ගාථති
එකෙන භොගෙ භඤ්ජෙය්‍ය - ද්විහි කම්මං පයොජයෙ
චතුත්ථං ච නිධාපෙය්‍ය - ආපදාසු භවිස්සති"

23 අං.නි. II, පත්තකම්ම සුත්ත, 128 පි. බු.ජ.මු.
24 දී.නි. III, සිඟාලෝවාද සුත්ත, 308 පි. බු.ජ.මු.
25 i. "සප්පායෙ පමාණං ජානාති" අං.නි.
ii. "භොජනම්හි ච මත්තඤ්ඤුං", ධ.ප.
iii. "මත්තං ජානාති පටිග්ගහනාය" ම.නි. I, මහාගොසාලක සුත්ත, 534 පි. බු.ජ.මු.
26 අං.නි. පඤ්චභොගාදිය සුත්ත, අං.නි. V, 70 පි. බු.ජ.මු.

Culture: A Core Concept in Anthropology

Tharaka Ananda

Anthropology

Anthropology (from Greek *Anthropos*-man and *logia*-study) could be described as the science of human cultural and biological variation and evolution (Relethford, 2008, p. 4). Anthropologist endeavours to study man from an objective and scientific view point. His goal is to arrive at a realistic and unbiased understanding of human diversity (Haviland, 1975, p. 5). Its major objective is to provide an understanding of human variability. However, since there are endless ways in which human beings differ, anthropology must focus its attention on particular kinds of variation. Thus anthropology deals with two major ways in which human beings differ: culturally and biologically (Kelso, 1970, p. 1). The critical aspect of anthropology that sets it apart from other subjects is its cross-cultural, holistic nature (Campbell, 2006, p. 9). Holistic or Holism refers to the study of the whole of the human conditions (Kottak, 2012, pp. 1-2). Almost everything about people interests anthropologists. No place or time is too remote to escape the anthropologists notice. No dimension of humankind, from skin color to dress customs, falls outside the anthropologist's interest (Peoples, 2006, pp. 1-3). Anthropologists focus their attention on human being as they live in every corner of the earth in all kinds of physical

සංස්: ගලගම කරුණාකර හිමි, සූරියවැවේ සුගතසිරි හිමි, "වරණ" හත්වන කලාපය, භික්ෂු සංගමය, ශ්‍රී ජයවර්ධනපුර විශ්වවිද්‍යාලය, ගංගොඩවිල, 2015

environments and they seek to understand human being as total organism who adapt to their environment through a complete interaction with the both biology and culture. Further they endeavour to understand the inner working of a group of people who holds different world views, values and traditions than we do.

For complete understanding of the human; anthropology uses its two major subfields, each with a specific focus. First cultural anthropology, which is broken down in to the sub fields of archaeology, linguistic and ethnology. Second physical or biological anthropology is that aspect of anthropology concerned with man as a biological organism. (Physical anthropology is the original term of biological anthropology and it reflects the initial interest anthropologists have in describing human physical variation. The designation of biological anthropology reflects the shift in emphasis to more biological oriented topics, such as genetics, evolutionary biology, nutrition etc…this shift occurred largely because of advances in the fields of genetic since in the late 1950s). Therefore physical anthropologist applies his knowledge of genetics and biochemistry to achieve a fuller understanding of human variation and evolution (Haviland, 1975, p. 6).

The unusual thing about the human animal is that we have advanced culture (The word advanced is used as many researches have shown that we are not the only animal having culture. Most of non-human primates' and many insects etc.

possess culture). Under the major subfield of cultural anthropology human societies are studied in a cross cultural perspective (Campbell, 2006, p. 9). It deals primarily with variations in the cultures of populations in the present or recent past. Its subject includes social, political, economic, and ideological aspects of human cultures (Haviland, 1975, p. 25). In their attempt to explain human variation, anthropologists combine the study of both human biology and the culture: which can be briefly defined as "learned and shared patterns of human behaviours" (Nanda, 1980, pp. 4-5).

Culture

Culture as a core concept in cultural anthropology as well as to understand the work of cultural anthropologist, it is necessary to clarify what we mean when we refer to culture. Human animal's culture began and developed about 5 million years ago; over his long journey, from primate ancestors to the present *Homo sapience sapience* (modern human). Influenced of the environment and development of brain have been shaped his culture throughout millions of years to become what he today.

The first important definition of culture is proposed by the British anthropologist, Sir Edward Tylor. Writing in his book "Primitive Culture" (1871) he defined culture as *"that complex whole which includes knowledge, belief, art, law, morals, customs and any other capabilities and habits*

acquired by man as a member of the society" (Tylor, 1971, p. 1). The crucial phrase here is "acquired.....as a member of society". Tylor's definition focuses on attributes that people acquire not through biological inheritance but by growing up in a particular society in which they are exposed to a specific cultural tradition (Kottak, 2012, p. 18).

This definition effectively suggests the complex nature of culture, but culture has increased and has become more complex, thus Tylor's definition has questioned by many scholars. Many of previously unknown cultures had been studied, number of definitions has suggested over the past years. In the 1950s, Alfred L. Kroeber and Clyde Kluckhohn examined over two hundred definitions of culture proposed by anthropologists and social scientists, in an effort to arrive at a consensus of what culture is? (Haviland, 1975, p. 10).

Another definition of culture given by Ralph Linton is *"A culture is the configuration of learned behaviour and results of behaviour whose component elements are shared and transmitted by the member of a particular society"* (Linton, 1945, p. 32). In his definition Linton has stated three important characteristics of culture. It is "learned", "shared" and "transmitted" from others. Thus we can understand culture as traditions and customs, which are transmitted through learning that form and guide the beliefs and behaviour of the people (Kottak, 2012, p. 2). The very first exposure to culture begins from one's own family. We learn how to talk, eat, dress and behave etc. as a first step to be a cultured animal.

Then we enter to the society as a member of it and began to acquire all about our surrounding cultures through other members and the institutions of the society. Culture includes social and economic systems, marriage customs, religion, philosophy, and all other behaviours that are acquired through the above stated process of learning rather than through instinct (Relethford, 2008, p. 4). Human isn't the only animal has culture. They shares society (organised life in groups) with other animals, including baboons, wolves, mole rats, and even ants however, culture is more distinctly human (Kottak, 2004).

Reputed anthropologist "Bronislaw Malinowski" who introduced participant observation method in to the field of anthropology has defined anthropology as "Cumulative creation of man" (Malinowski, 1944). From his definition we can come to a conclusion as "culture is everything about human". Traditional knowledge and creations as well as the outcomes of the new technology are included in the culture. Thus anthropology cannot be defined as a subject which studies only the traditional or peasant societies. If we say so new technologies should not belongs to human. As it belongs to human it should be a part of anthropological studies since anthropologists concern rely on every aspects of human being.

For W.H. Goodgenough, culture is essentially a set of ideas, including ideas about objects; it does not include the objects themselves. Goodenough writes *"A Society's culture consists of whatever it is one has to know or believes in order*

to operate in a manner acceptable to its members..." (Goodenough, 1957). According to the Goodenough culture should be acceptable by its members. For an example if one specific cultural trait is not accepted by its members it will not be transmitted though generation to generation and will be forgotten in few years or may be in some decades by the members of that particular society.

As stated above there are hundreds of definitions about the concept of "culture" as it has become more complicated and debated topic among many scholars and researches in many other fields. Thus it shows that concept of culture cannot be defined merely by one definition. Culture is everything that we can see, through its own members. The way of thinking, behaving, caring about others and the way of relationships etc. are influenced almost by one's own culture.

We need lots of sound anthropological data on all human groups and their cultures. Culture is a dynamic, hugely variable phenomenon. We cannot capture it and display it in a museum or lab. With the effects of globalization, new innovations, diffusion, migrations, urbanization worlds cultures are at thresholds of disappearing. Thus at present anthropologist's works are so important than any other time. We are confronted, then, with an urgent job of protecting these diminishing cultures. At present it is important to be knowledgeable about the concepts of culture and ethnocentrism (the tendency to view one's own culture as best

and to judge the behaviour and beliefs of culturally different people by one's own standards) as we live in multi-cultural and multi-ethnic society.

References

1. Barnouw, V. (1982). Ethnology: An Introduction to Anthropology (4th ed. ed.). USA: The Dorsey Press.
2. Campbell, B. G. (2006). Biological Anthropology: The Natural History of Humankind. Canada: Pearson Education, Inc.
3. Ember, C. R. (1990). Anthropology. Englewood Cliffs: Prentice-Hall Inc.
4. Goodenough, W. H. (1957). Cultural Anthropology and Linguistics. Washington: Georgetown University.
5. Haviland, W. A. (1975). Cultural Anthropology. New York: Holt, Rinehart and Winston, Inc.
6. Juemain, R. K. (2008). Introduction to Physical Anthropology (11th ed. ed.). USA: Thomson Wadswarth.
7. Kelso, A. J. (1970). Physical Anthropology: An Introduction. New York: J. B Lippincott Company.
8. Kottak, C. P. (2004). Cultural Anthropology (10th ed. ed.). New York: Mc-Graw Hill.
9. Kottak, C. P. (2012). Mirror for Humanity: An Introduction to Cultural Anthropology (8th ed. ed.). New York: Mc-Graw Hill.
10. Linton, R. (1945). The Cultural Background of Personality. New York: Appleton Century Crofts.
11. Malinowski, B. (1944). A Scientific Theory of Culture and Other Essays. Chapel Hill: University of North Carolina press.
12. Nanda, S. (1980). Cultural Anthropology. New York: D. Van Nostrand Company.
13. Peoples, J. B. (2006). Humanity: An Introduction to Cultural Anthropology (7th ed. ed.). USA: Thomson Wadsworth.
14. Relethford, J. H. (2008). Human Species: an introduction to biological anthropology (7th ed.). New York: McGraw-Hill.
15. Tylor, E. B. (1971). Primitive Culture: Researches in to the Development of Mythology, Phylosopy, Religion, Art and Customs. London: J. Murray.

බටහිර වෛද්‍ය ආචාරධර්ම පිළිබඳ විචාරාත්මක දාර්ශනික අධ්‍යයනයක්

සහය කථිකාචාර්ය නිරෝම් ගුණරත්න

ග්‍රීක යුගයේ පැවති සියළුම විෂයයන් දර්ශනය නම් වූ පුළුල් විෂය ක්ෂේත්‍රය තුළ අන්තර්ගතව පැවතින. "මුල් කාලීනව සිටි දාර්ශනිකයින් සියලුම විෂයයන් හඳුන්වන ලද්දේ කලාවන් ලෙසිණි.[1]"කාලයත් සමග ම විකාශනය වූ ඒ ඒ විෂයයන් පසුව දර්ශනය විෂයයෙන් බැහැර ව ස්වාධීන විෂය ක්ෂේත්‍ර ලෙසින් සංවර්ධනය විය. වෛද්‍ය විද්‍යාව විෂයයක් ලෙස ආරම්භ වූයේ ද මෙම වකවානුව තුළ යි. පුරාණ වෛද්‍ය ශාස්ත්‍රය (Ahcient Medicine) නම් ග්‍රන්ථය පෙන්වා දෙන පරිදි "මිනිසා ජීවත් වීමේ දී නිරෝගී මිනිසා සහ රෝගී මිනිසා අතර පැහැදිළි වෙනසක් දකින බවත් මිනිස් අවශ්‍යතාවන් අනුව වෛද්‍ය ශාස්ත්‍රය බිහි වූ බවත් ය.[2]" වර්තමානයේ දී වෛද්‍ය විද්‍යාව විද්‍යාවක් ලෙස හැඳින්වූවත් දාර්ශනික යුගයේ දී මෙම විෂය හඳුන්වා තිබුණේ වෛද්‍ය ශාස්ත්‍රය, වෛද්‍ය කර්මය වැනි නම් වලිනි. මෙම බටහිර වෛද්‍ය ශාස්ත්‍රය පිළිබඳ අධ්‍යයනයේ දී ඒ සම්බන්ධව හමුවන පැරණිම ලිපිලේඛන එකතුව හඳුන්වනු ලැබූයේ හිපොක්‍රටීස් ලිපි එකතුව (HippocratisWritings) නමිනි.[3] බටහිර වෛද්‍ය විද්‍යාවෙහි පියා ලෙස විරුදාවලිය ලැබූ හිපොක්‍රටීස් විසින් වෛද්‍ය විද්‍යාවේ පවතින විශිෂ්ටතම සංකල්පය වන වෛද්‍ය ආචාරධර්ම පද්ධතිය හඳුන්වා දෙන ලදී. ඒ තුළින් ඔහු වෘත්තීයමය වශයෙන් වෛද්‍යවරයෙකුගෙන් ඉටුවිය යුතු යුතුකම් පමණක් නොව ඒ සඳහා බලපාන නීතිමය පසුබිම, ආචාරාත්මක පසුබිම, මනෝ විද්‍යාත්මක පසුබිම ආදි බොහෝ ක්ෂේත්‍ර කෙරෙහි අවධානය යොමු කර ඇත.

හිපොක්‍රටීස්ගේ මෙම වැදගත් ඉගැන්වීම් නූතන බටහිර වෛද්‍ය විද්‍යාව තුළ වර්තමානයේ දී පවා භාවිතා වේ. ඔහු විසින්

සංස්: ගලගම කරුණාකර හිමි, සූරියවැවේ සුගතසිරි හිමි, "චරණ" හත්වන කලාපය, භික්ෂු සංගමය, ශ්‍රී ජයවර්ධනපුර විශ්වවිද්‍යාලය. ගංගොඩවිල, 2015

ඉදිරිපත්කරන ලද මෙම ප්‍රඥප්තිය තුළ සමස්ත වෛද්‍ය දර්ශනයම අඩංගු වී පවතින බව දැක්වීම ද සාවද්‍ය නොවේ.

වෛද්‍ය විද්‍යාවත් ආචාර ධර්මයත් අතර පවතින සබඳතාව කෙබඳුදැ යි විමසීමේ දී රසල් දක්වා ඇති පරිදි දර්ශනය වනාහි ආගම හා විද්‍යාව අතර පවතින එකක් වන බවයි. එහි දී වෛද්‍ය විද්‍යාව නැමැති විෂය දර්ශනය තුළ අන්තර්ගත ක්ෂේත්‍රයේ පවතින තවත් එක් සන්ධිස්ථානයකි. වෛද්‍ය විද්‍යාව දාර්ශනිකයින්ගේ දාර්ශනික අදහස්වලින් නිර්මාණය වී ඇත යන මතය තවදුරටත් දාර්ශනික චින්තා ධාරා කෘතියේ දී සනාථ කරයි. පැරණි දාර්ශනිකයින්ට අනුව "මිනිසා යනු රුධිරය බවත් එය කහවත් ද්‍රව්‍යයකින් නිර්මාණය වී ඇති බවත්"' දක්වයි. මෙලෙස පුරාණ වෛද්‍යවරුන්ගේ සහ දාර්ශනිකයින්ගේ අදහස් එකම මඟක ගමන් කර තිබෙන අතර බොහෝ වෛද්‍යවරුන් දාර්ශනිකයින් ද විය. වෛද්‍ය විද්‍යාවේ පියා වූ හිපොක්‍රටීස් පවා දක්ෂ දාර්ශනිකයකු වීම තුළින් එම කරුණ තවදුරටත් ප්‍රත්‍යක්ෂ වේ. ආචාරධර්ම යන්න ද දර්ශනය තුළ සාකච්ඡාවන මූලික සංකල්ප අතර එක් සංකල්පයකි. දාර්ශනිකව බැලූ කළ ආචාරධර්ම යන්න ද ඇගයුම්ශීලී විෂයක් බැවින් මිනිස් ජීවිතය හා සම්බන්ධ විෂය පථයක දී ආචාර ධර්ම අධ්‍යයනය කිරීම, පරීක්ෂා කිරීම වැදගත් වේ. එය එනම් වෛද්‍ය විද්‍යාව මගින් මිනිසාගේ යහපතට යොදාගනු ලබන දෑ කොතෙක් දුරට යුක්ති සහගතව යොදාගනු ලබන්නේ ද සහ එහි හොඳ නරක පිළිබඳව ඇගයුම් ලබා දෙන්නේ ද මෙම වෛද්‍ය ආචාරධර්ම (Medical Ethics) මඟිනි. සදාචාර විනිශ්චයන් මගින් මිනිසාගේ මානසික චර්යාව හැදෑරීම ආචාර ධර්මයන් හි මනෝ විද්‍යාත්මක අංශය වන විට ඒවාට ඇගයුම්දීම සහ එහි යුක්ති සහගතතාව පෙන්වා දීම දර්ශනය තුළින් සිදු වේ. මේ නිසාම සෑම විෂයක් තුළ ම දාර්ශනික හරයක් ගැබ්වී තිබෙන බව පෙනේ.

බටහිර වෛද්‍ය ආචාර ධර්මයන් පිළිබඳව දාර්ශනිකව අධ්‍යයනයක් සිදුකිරීමේ දී එය මූලික කොටස් තුනක් යටතේ

සාකච්ඡා කල හැකිය.

1. රෝගීන් සඳහා පවතින යුතුකම්.
2. සම වෘත්තිකයන් අතර පවතින යුතුකම්.
3. සමාජය කෙරෙහි පවතින යුතුකම්. ලෙසිනි.

වෛද්‍යවරයෙකු සැම විටම රෝගියෙකුට ප්‍රතිකාර කිරීමේ දී තමාට හැකි උපරිමයෙන් ක්‍රියා කළ යුතු බව දක්වයි. එබැවින් රෝගියෙකුගේ යම් කැඳවීමක දී වෛද්‍යවරයා අනිවාර්යයෙන් ම ඔහුට තම සේවය ලබා දීමට බැඳී සිටිය යුතුය. ජීවියකුගේ පැවැත්ම පිළිබඳව අන් කාටත් වඩා දැනුමක් ඇති වෛද්‍යවරුන් එවැනි ඉල්ලීමක් ප්‍රතික්ෂේප කිරීම වෛද්‍ය ආචාරධර්ම මඟහැරීමක් ලෙස දක්වන්නේ වෛද්‍යවරයාට ඇති වගකීමේ ස්වභාවය නිරූපණය කිරීමෙනි.

වෛද්‍යවරයෙකු හා රෝගියෙකු අතර පවතින සම්බන්ධයේ දී (Doctor Patient Relationship) එය වගකීමෙන් යුතු එකක් විය යුතුය. රෝගියෙකුට ප්‍රතිකාරයක් සම්බන්ධයෙන් පවසන තොරතුරුවල රහස්‍යබව වෛද්‍යවරයා විසින් ආරක්ෂා කිරීමට වෘත්තීය ආචාරධර්ම අනුව බැඳී සිටී. නමුත් උසාවි නියෝගයන් හෝ වෙනත් සුවිශේෂී අවශ්‍යතාවයන් වෙනුවෙන් හා එමගින් සමාජයේ බහුතරයෙකුට යහපත් ප්‍රතිඵලයක් ඇති වන අවස්ථාවක දී එවැනි තොරතුරක් තුන්වන පාර්ශවයක් වෙත රෝගියාට පීඩාවක් නොවන අයුරින් ලබාදීමට ආචාර ධර්ම තුළින් අවසර දේ.

මෙවැනි වෛද්‍ය ආචාරධර්ම මගින් රෝගියාගේ පෞද්ගලිකත්වය අපේක්ෂාවන අතරම සමාජයට වෛද්‍යවරයකුගෙන් ඉටුවිය යුතු යුතුකමේ ස්භාවය පිළිබඳව ද අවබෝධයක් ලබා දේ.

ලංකාව වැනි තුන්වන ලෝකයේ රටවල දී බොහෝ විට

වෛද්‍යය වරයකු වෙතින් ඉටු නොවන, ප්‍රතිකාර සිදු කිරීමට පෙර රෝගියාගෙන් වෛද්‍යවරයා අවසර ගැනීම වෛද්‍ය ආචාරධර්මය බටහිර ලෝකයේ බෝහෝ රටවල වෛද්‍යය රෝගී හමුවක දී අනිවාර්ය අංගයක් ලෙස ක්‍රියාත්මක වේ. නමුත් ලංකාව වැනි බොහෝ රෝගීන් තමාට එවැනි අයිතිවාසිකමක් පවතින බවක් නොදන්නා අතර ම බහුතරයක් වෛද්‍යවරුන් ද තමාට එවැනි වගකීමක බැඳී සිටින බවද අමතකකරයි. නමුදු පොදු මහජන මතය වන්නේ රෝගියෙකුට අවශ්‍ය හොඳම දේ දන්නේ වෛද්‍යවරයා බවයි. නමුත් වෛද්‍යවරයෙකුට කිසිම අවස්ථාවක දී ස්වකීය බලපෑමෙන් රෝගියෙකුට ප්‍රතිකාර කළහැකි නොවේ. නමුත් තමත් පිළිබඳ තනි තීරණ ගත නොහැකි කුඩා ළමුන් හා හදිසි අනතුරක් වැනි සුවිශේෂී අවස්ථාවක දී රෝගියාගේ කැමැත්ත ලබාගන්නා තුරු සිටීමෙන් ලැබෙන ප්‍රතිඵලය එසේ අවසර නොගැනීමෙන් ලැබෙන ප්‍රතිඵලයට වඩා රෝගියාගේ ජීවිතයට බලපාන බැවින් අවසර ගැනීම් ආචාරධර්මයේ සීමාවන් තුළින් ආචාර ධර්මයක වුවද ප්‍රායෝගික භාවිතයේ වැදගත්කම දක්වයි.

ඥානාන්විත වෛද්‍යවරයෙකු හැමවිට ම රෝගීන්ගේ සිත් දිනා ගත යුතු ය. ඒ සඳහා වෛද්‍යවරයා තුළ ස්වයං පාලනයක් සහ හිතකර සංවාදයක් පැවතිය යුතු ය. රෝගීන්ට ප්‍රතිකාර කරන අතර ම ලෝකයේ බිහිවන අලුත් දැනුමෙන් තම දැනුම පෝෂණය කර ගැනීම යහපත් වෛද්‍ය ආචාරධර්මයත් ලෙස දක්වීම තුළින් සැම අතින් ම රෝගියාට වෛද්‍ය වරයාගෙන් වඩා හොඳ සේවාවක් ලබාගැනීම ප්‍රමුඛ අරමුණ සඵල වීමේ අරමුණින් වෛද්‍යය ආචාර ධර්ම සකස් වී ඇති බව පෙනේ.

වෛද්‍ය වෘත්තියට පමණක් නොව සැම වෘත්තියකට ම ආචාරධර්ම පද්ධතියක් හඳුන්වාදීම මඟින් මූලිකවූ ම වෘත්තීය ගරුත්වය හා වටිනාකම ආරක්ෂා කරනවා සේම සැම අතින් ම එය සමාජයත් සමඟ ඇතිවන ගැටීම් අවම කිරීමට වග බලයි. වෛද්‍යවරුන් වෙත පැමිණෙන රෝගීන්ගේ තත්වය, කුලය,

තරාතිරම, බලය ආදිය නොතකා සියලු දෙනාටම සමානව සැලකීමේ ආචාරධර්මය වෛද්‍ය වෘත්තියට එක් කරන ලද්දේ ද ඉහත අරමුණු සාක්ෂාත් කරගැනීම වෙනුවෙනි.

වෛද්‍යවරයෙකු කිසිදු අවස්ථාවක දී රෝගියෙකු සමඟ ලිංගික සබඳතා හෝ වෙනත් අයතා සබඳතා පැවැත්වීම හෝ එවැනි දෙයක් බලාපොරොත්තු වීම පවා වෘත්තිය ගෞරවයට හානියක් බව වෛද්‍ය ආචාරධර්මයන් දක්වයි. සමාජමය වශයෙන් බැලූ කල වෛද්‍යවරයා ද සමාජයේ තවත් එක් මිනිසෙකි. එබැවින් ඔවුන් තුළ ද විවිධ හැඟීම්, ආශාවන්, අවශ්‍යතා ඇති වීම සාමාන්‍යකි. වෛද්‍යවරයෙකු රෝගියෙකු පරීක්ෂා කිරීමේ දී සෑම විටම හෙදියක හෝ වෙනත් සේවකයෙකු සහායට රඳවා ගැනීම හා මනා ආලෝකය සහිත ආවරණය නොවූ ස්ථානයක රෝගියා පරීක්ෂා කළ යුතු බව දැක්වීම තුළින් වෛද්‍යවරයෙකු විසින් රෝගියකු වෙත සිදුවිය හැකි අකටයුත්තකට පැවතිය හැකි හිඩැස පවා ආචාරධර්ම තුළින් වසා දමයි.

වෛද්‍යවරයෙකු සිය අචාරධර්ම පිළිපැදිය යුත්තේ රෝගීන් සඳහා පමණක් නොව ඔහු සම වෘත්තිකයන් මෙන් ම සමාජය උදෙසා ද යම් ආචාර ධර්ම කොටසක් පිළිපැදීමටබැඳී සිටී. බොහෝ විට නූතන සමාජයේ එකිනෙකා පරයා නැඟී සිටීමේ ලක්ෂණය සෑම වෘත්තියක් තුළින් ම දැකිය හැක. මෙය වෛද්‍ය වෘත්තිකයන් ද බොහෝ විට සිදු කරන අයුරු දැකගත හැකි වුවද වෛද්‍ය ආචාරධර්ම අනුව තමා හා සමාන අනිකුත් වෛද්‍යවරුන් අභිබවායාමට වෛද්‍යය වරයකු කිසිවිටකත් උත්සාහ නොකළ යුතුය. මන්ද වෛද්‍යවරුන් කරනුයේ ක්‍රීඩාවක් නොව ප්‍රාණයන් වෙනුවෙන් කරන සේවාවකි. වෛද්‍යවරුන් ලෙස සැවොම සේවය සඳහා ම කැප වූ පිරිසකි.

එමෙන් ම ලංකාව මෙන් ම බොහෝ රටවලට වෛද්‍යවරු රජයේ ආයතන හා බැඳී සේවය කරති. මෙහි දී වෛද්‍යවරයා තමා

වරප්‍රසාද ලද්දකු සේ සළකා ආයතනික පොදු නීති රීතිවලට පටහැනි වීමට කිසිදු විටක නොහැක. මන්ද වෛද්‍ය ආචාරධර්ම අනුව ඔවුන් සේවය සඳහා ආයතනයක් හා බැඳී පවතීනම් ඒවායේ පොදු නීති රීතිවලට යටත්ව සිය කටයුතු කළයුතු බැවිනි. මෙමගින් හැමවිටම පුද්ගල සමානාත්මතාව නැමැති දාර්ශනික සංකල්පය මෙන් ම සමාජයේ අඛණ්ඩ පැවැත්ම තහවුරු කිරීමට වෘත්තීන් හි වෘත්තීය සීමාවන් පැවතීම වැදගත් යන මතය සමාජය මත තහවුරු කරයි.

වෛද්‍යවරයෙකු තවත් වෛද්‍යවරයෙකුගේ කිසියම් අඩුපාඩුවක් දුටු විට ඔහුට හානියක් නොවන පරිදි එය නිවැරදි කිරීමට උත්සාහගත යුතු බව වෛද්‍ය ආචාරධර්ම පෙන්වා දෙන්නේ ද වෘත්තියෙහි ගෞරවය සමාජය තුළආරක්ෂා කිරීමේ වැදගත්කම පෙන්වා දෙමිනි.

සෑම වෘත්තියකට ම හිමිවන වෘත්තීය සමිති පිහිට වීමේ අයිතිය හා ඒවායේ ක්‍රියාකාරී ලෙස කටයුතු කිරීමට අවස්ථාව වෛද්‍යවරුන්ට ද ලබාදෙමින් වෛද්‍යවරුන්ගේ මූලික අයිතිවාසිකම් ආරක්ෂා කරන ගමන් ම වෘත්තිය සමිති ක්‍රියාමාර්ග කිසිවිටකත් රෝගීන්ගේ ජීවිතයට බලනොපාන අයුරින් විය යුතු බව දැක්වීමෙන් රෝගියාගේ අයිතීන් ද ඒ සමග ම අරක්ෂා කර දීමට ආචාර ධර්ම කටයුත කරයි.

හිපොක්‍රටීස්ගේ ප්‍රඥප්තියට අනුව තම ශාස්ත්‍රය ඊළඟ පරම්පරාවට දන්නා සියලු ශිල්ප නොසඟවා ඉගැන්විය යුතු බව ආචාර ධර්ම තුළ සඳහන් වන්නේ වෛද්‍යවරුන් තම ශිල්පීය ඥානය ප්‍රායෝගිකව යොදාගනු ලබන්නේ මිනිස් ජීවිත සමඟ බැවිනි. බොහෝ විට මෙවැනි ආචාර ධර්මයන් පවතින්නට ඇත්තේ වෛද්‍යවරයෙකුගේ සුළු අතපසු වීමකින් වුවද රෝගියාගේ ජීවිතය තීරණය කරන සාධයක් වන නිසාවෙනි.

වෛද්‍යවරයා නිරන්තරවම ඍජු අපක්ෂපාතී අවංක පුද්ගලයෙකු වියයුතු බව ආචාර ධර්ම තවදුරටත් දක්වයි. ඒ අනුව ඔහුද රටේ පොදු පුරවැසියකු වශයෙන් රටේ පවතින පොදු නීතියට අවනත විය යුතුය.මෙයින් දක්වන්නේ වෛද්‍යයවරයා ද සමාජ ජීවියකු වශයෙන් තමාගෙන් සමාජයට ඉටුවිය යුතු යුතුකම් කොටසක් ද පවතින බව සිහිකැඳවීම වෙනුවෙනි.

රෝගීන්ගේ සුවපත් භාවයට කටයුතු කරන වෛද්‍යවරයා සියල්ලටම ප්‍රථම නිරෝගී විය යුතුය.

''වෛද්‍යවරයෙකු මනා සෞඛ්‍යයකින් හා යහපත් මානසිකත්වයෙන් සිටිය යුතු අතරම මනා පෞරුෂයකින් යුක්තව තම වගකීම ඉටුකළ යුතුය. .... නිශ්ශබ්දතාවය ඔහු වඩාත් අගය කළ යුතුය.[5]" යනුවෙන් වෛද්‍යය ආචාරධර්ම ග්‍රන්ථයන් හි සඳහන් වන්නේ වෛද්‍යවරයා රෝගී වුවහොත් රෝගියාට ඔහුගෙන් ඉටුවිය යුතු කම සඵලදායීව ලබා ගැනීමට හැකියාවක් නොමැති බැවිනි.

අතීතයේ දී වෛද්‍ය ප්‍රතිකාර ක්‍රියාවලිය සරළ වූ අතර එයින් ඇති වූයේ සාර්ථක වීම හෝ අසාර්ථක වීම පමණි. නමුත් වර්තමාන තත්ත්වය මීට හාත්පසින් ම වෙනස් වේ. විද්‍යාවේ දියුණුවත් සමගම ප්‍රාතිහාර්ය ප්‍රතිකාර ක්‍රම පවා වර්තමානය වන විට දක්නට ලැබේ. නමුත් පසුකාලීනව ඉන් සිදුවන අතුරු ආබාධ පිළිබඳව වෛද්‍යවරු පවා ඇතැම් අය නොදනියි. එබැවින් රෝගියා, වෛද්‍යවරයා විසින් රෝගියාගේ ශරීරය පිළිබඳව ගනු ලබන තීරණ පිළිබඳව මූලික අවබෝධයක් හෝ ලැබිය යුතු බව වෛද්‍ය ආචාරධර්ම දක්වන්නේ රෝගියාගේ යහපත යැයි කියාගනිමින් බොහෝ වෛද්‍යවරුන් රෝගියාගෙන් රෝගය සැගවීමට ද ගන්නා උත්සාහය වැළැක්වීමට බව පැහැදිලි වේ.

වෛද්‍යවරයකු සෑම අවස්ථාවකදී ම රෝගියා සුවපත් කිරීමට උපරිම උත්සාහය ගනු ලබයි. වෛද්‍යවරයකුගෙන් යම් වරදක්

සිදුවුවහොත් ඊට දඩුවම් ලබාදීමට සාමාන්‍ය නීතියට හැකිය. "එහෙත් යහපත් චේතනාවෙන් ප්‍රතිකාර කිරීමේ දී සිදුවන අතපසු වීමකදී වෛද්‍යවරයාට දඩුවම් දීම යුක්ති සහගත දැයි ගැටළු මතුවේ."

අතීතයේ මෙන් නොව නූතන බටහිර වෛද්‍ය විද්‍යාව අනුගමනය කරනු ලබන ප්‍රතිකාරයන් හි මූලික අරමුණු වන්නේ රෝගියාගේ ජීවිතයේ ප්‍රමාණාත්මක හා ගුණාත්මක සංවර්ධනය යන දෙයාආකාර සංවර්ධනයක් ඇති කිරීමයි. එහි දී ඕනෑම රෝගියෙකු තමන්ට ඉතිරිව ඇති ජීවිතය බුද්ධිමත්ව හා යහපත් ව ගෙවීමටත් මරණය ගෞරවාන්විත ව ළගා කර ගැනීමටත් කැමැත්තක් දක්වයි. එනිසා ජීවිතයේ අවිනිශ්චිතතාවය පිළිබඳ රෝගීන් තුළ පවතින බිය බුද්ධිය මගින් නැතිකර දැමීමට වෛද්‍යවරයෙකු සමත් විය යුතුය. සංකීර්ණ වූ වෛද්‍ය ආචාරධර්ම අතරින් අතලොස්සක් ව අධ්‍යයනයට ලක් වූ ඉහත ආචාර ධර්මයන් පිළිබඳ ව දාර්ශනික විමර්ශනයක් සිදු කිරීම වැදගත් වන්නේ එබැවිනි. කෙසේ නමුත් හිපොක්‍රටීස් දිවුරුම අද වනවිට කාලයත් සමඟ සංවර්ධනය වෙමින් එය ජාත්‍යන්තර වෛද්‍ය ආචාර ධර්ම පද්ධතියක් ලෙසින් ජිනීවාහි ලෝක වෛද්‍ය සංගමය විසින් පිළිගෙන ප්‍රතිසංස්කරණය කර ඇත.

<u>ආන්තික සටහන්</u>

01. Bacon, Francis, (1627), The advancement of learning and New Atlantis, (P 142)
02. Frarrington, Bensamin, (1953) Greek Science, (P-68)
03. Jones W.H.S. (1959,1957) Hippocratic (Vol.1 Vol. 11)
04. Withington, E,T. (1959) Hippocrates, (Vol.111) (P 06)
05. Jones W.H.S (1959-1957) Hippocratic (Vol. 11) (P 312 -313)
06. පෙරේරා, ඥානදාස. (1998), ශ්‍රී ලංකාවේ අපරාධ පිළිබඳ දාර්ශනික විමසුමක්, (පිටුව 46)

<u>ආශ්‍රිත ග්‍රන්ථ</u>

01. Bacon, Francis, (1627), The advancement of learning and New Atlantis, world's classics, Oxford university press, London.

02. Frarrington, Bensamin, (1953) Greek Science, Penguin Book, C. Nickolls and Company Ltd., Great Britain.

03. Jones W.H.S. (1959,1957) Hippocratic (Vol.1 Vol. 11) The Lobe Classical Library, William Heinemen Ltd. Harvard University press, London.

04. Withington, E,T. (1959) Hippocrates, (Vol.111) William Heinemann Ltd, Harvard University press, London.

05. Jones W.H.S (1959-1957) Hippocratic (Vol. 11) the Lobe Classical Library, William Heinemenn Ltd. Harvard University press, London.

06 පෙරේරා, ඥානදාස. (1998), ශ්‍රී ලංකාවේ අපරාධ පිළිබඳ දාර්ශනික විමසුමක්, එස්. ගොඩගේ සහ සහෝදරයෝ, කොළඹ.

07. කලත්සූරිය, ඒ.ඩී.පී. (1997), දාර්ශනික චින්තනධාරා, ග්‍රීක දාර්ශනිකයෝ, ආර්ය ප්‍රකාශන, වරකාපොළ.

07. ධර්මසිරි ගුණපාල (1998), වෛද්‍ය ශාස්ත්‍රයේ ස්වභාවය, ලලිත් ග්‍රැෆික්ස් පේරාදෙණිය.

08. ප්‍රේමසිරි, පී.ඩී. (1998) ආචාර විද්‍යාව, එස්. ගොඩගේ සහ සහෝදරයෝ, කොළඹ.

09. මැකන්සි ජෝන් එස්. (1961) ආචාරධර්ම අත්පොත, අධ්‍යාපන ප්‍රකාශන දෙපාර්තමේන්තුව.

10. වීරවර්ධන සුමේධ 1 ආචාර විද්‍යා අධ්‍යන ලිපි, නෙත්වින් මුද්‍රණාලය, ගම්පොළපාර. පේරාදේණිය.

11. එදිරිසිංහ දයා. 1985, විද්‍යාත්මක ඥානය, ලස්සන මුද්‍රණ ශිල්පියෝ, වැල්ලම්පිටිය.

චරක සංහිතාවෙහි එන 'චිකිත්සා' සංකල්පය පිළිබඳ සංක්ෂිප්ත අධ්‍යයනයක්

කථිකාචාර්ය ජයන්ත බෝගොඩ

හැඳින්වීම

වෙදකම මිනිසා තරමටම ඉපැරණි විය යුතු ය. එසේ නැතිනම් මිනිසාට මුල් යුගවල්දී රෝග නොතිබුණා විය යුතුය. අපගේ වෙදකම් තරම් නොදියුණු වුවත් සතුන් අතර ද සහජයෙන් ම උරුම වූ යම් යම් ස්ව ප්‍රතිකාර ක්‍රම ඇති බව ගෘහාශ්‍රිතව ජීවත් වන බළලුන් බල්ලන් වැනි සත්ත්වයින් ආශ්‍රයෙන් වුව ද සනාථ කළ හැකිය. කෙසේ වෙතත්, වෙදකම දිගු අතීතයක සිට පැවත එන්නකි. ඒ ඒ මානව ශිෂ්ටාචාර තුල ඒවාට ම ආවේණික වූ ලක්ෂණවලින් හා මූලධර්ම වලින් පෝෂිතව ගොඩනැගෙන නිසා ලොව විවධ වෙදකම් බිහි වී ඇත. භාරතීය ආයුර්වේදය දැනට භාවිත චිකිත්සා ක්‍රම වලින් ලොව පැරණිතම චිකිත්සා ක්‍රම අතර පෙරමුණෙහි තැබිය හැකිය. අංග සම්පූර්ණ චිකිත්සා ක්‍රමයක් ලෙස නොපැකිළව හැඳින් විය හැකි ආයුර්වේදය චිකිත්සාංග අටකින් සමන්විත වේ. බටහිර වෙදකම නූතන සමාජය තුළ ජනප්‍රිය වෙදකම බවට පත්ව ඇතත් ආයුර්වේදයෙහි මහිමය නම් බිඳකුත් හීන වී නොමැත. බටහිර වෙදකමෙහි ඇති එක් ඛේදවාචයක් වන්නේ එක් රෝගයක් වනසන ඖෂධය ම තවත් අතුරු ආබාධයක මූල බීජයක් බවට පත්වීමයි. ආයුර්වේදය දැන් දැන් බටහිර ලෝකයේ මිනිසුන් අතර ද ජනප්‍රිය වෙමින් පවතින බව වාර්ෂිකව ආයුර්වේදය සොයා ඇදී එන බටහිර සංචාරකයන්ගෙන් මනාව පැහැදිලි වේ. එසේ වුවත් ආයුර්වේදය 'ගොඩ වෙදකමක් ' යැයි අප අතරම සිටින ඇතමුන් කල්පනා කිරීම නම් කණගාටුවට කරුණකි.

භාරතීය ආයුර්වේදයට අයත් පැරණි මූලාශ්‍ර ගණනාවක්ම තිබී

සංස්: ගලගම කරුණාකර හිමි, සූරියවැවේ සුගතසිරි හිමි, "චරණ" හත්වන කලාපය, භික්ෂු සංගමය, ශ්‍රී ජයවර්ධනපුර විශ්වවිද්‍යාලය. ගංගොඩවිල. 2015

ඇතත් අද ශේෂව ඇත්තේ ඒ අතරින් කිහිපයක් පමණි. බ්‍රහ්ම සංහිතා, භේල සංහිතා, වෘධ ජීවකීය තන්ත්‍ර වැනි පුරාණ මූලාශ්‍ර බොහොමයක් ම විනාශ වී ඇත. ශේෂ වී ඇති මූලාශ්‍ර අතරින් චරක සංහිතාව හා සුශ්‍රැත සංහිතාව අද සම්භාවනීය ලෙස පිළි ගැනෙන මූලාශ්‍ර අතර අග්‍රගණ්‍ය වේ.

චරක සංහිතාව

භාරතීය ආයුර්වේදය පෝෂණය වී ඇත්තේ 'ධන්වන්තරී' සහ 'ආත්‍රෙය' නමින් හඳුන්වනු ලබන වෙද පරම්පරා දෙකක් ඔස්සේය. ධන්වන්තරී සම්ප්‍රදාය ශල්‍යාංගමූලික හෙවත් ශල්‍ය චිකිත්සාවට විශේෂඥ වූ දැනුම් පද්ධතියක් ලෙස සාමාන්‍ය පිළිගැනීම වේ. මෙම සම්ප්‍රදාය නියෝජනය කරන දැනට පවතින පැරණිතම මූලාශ්‍රය වන්නේ ' 'සුශ්‍රැත' නමැති පඬිවරයා විසින් සම්පාදිත සුශ්‍රැත සංහිතාවයි. සංස්කෘත භාෂාවෙන් රචිත මෙම පද්‍ය ග්‍රන්ථයෙහි පොදුවේ භාරතීය ආයුර්වේදයට අයත් කාය ශාලාක්‍ය (ශල්‍ය කර්ම) භූත (මානසික රෝග) කෞමාරභෘත්‍ය (ළමා රෝග) අගද (විෂ) රසායන හා වාජීකරණ (ලිංගික) යන අෂ්ඨාංගය ම ඇතුළත් වේ.

ආත්‍රෙය සම්ප්‍රදාය චිකිත්සා මූලික (කාය චිකිත්සා) සම්ප්‍රදායක් ලෙස සැලකෙන අතර 'අග්නිවේෂ' නම් පඬිවරයෙකු ආත්‍රෙයගේ උපදෙස් මත 'අග්නිවේෂ තන්ත්‍රය' රචනා කරයි. මෙම ලිපියෙන් නිරීක්ෂණයට ලක් කරනු ලැබෙන චරක පඬිවරයා අයත් වන්නේ මෙකී ආත්‍රෙය සම්ප්‍රදායට වේ. මොහු අග්නිවේෂ තන්ත්‍රයෙහි එන මූලධර්ම උකහාගෙන සංස්කෘත පද්‍ය ග්‍රන්ථයක් ලෙස රචිත ග්‍රන්ථය චරක සංහිතා නමින් ප්‍රකට විය. මෙහි ද ඉහත කියන ලද ආයුර්වේදයේ අංග අට ම ඇතුලත් වන අතර සුශ්‍රැත සංහිතාවට වඩා විස්තරාත්මක බවක් දැකිය හැකිය. මෙම ග්‍රන්ථය වඩාත් අංග සම්පූර්ණ ග්‍රන්ථයක් ලෙස වෛද්‍යවරුන්ගේ සම්භාවනාවට ලක් වේ. ඊට හේතුව ආයුර්වේද දර්ශනය රෝග නිදාන චිකිත්සා ක්‍රම ද්‍රව්‍ය ගුණ ස්වස්ත වෘත්ත කායික රෝග මානසික රෝග ළමා රෝග,

ස්ත්‍රී රෝග මෙන් ම ප්‍රසව වේදය ආදී කරුණු රැසක් එහි අන්තර්ගතවීමයි. චරක තම ග්‍රන්ථය රචනා කිරීමේදී එය සූත්‍ර නිදාන විමාන ශාරීර ඉන්ද්‍රිය චිකිත්සා කල්ප සහ සිද්ධි යනුවෙන් පරිච්ඡේද අටකට බෙදා දක්වා ඇත. චරක පඬිවරයා ජීවත් වූ කාල පරාසය මතභේදාත්මක වන අතර ඇතැමෙකුට අනුව ඔහු බුද්ධ කාලයට පෙර විසූවෙක් වන අතර ඇතමෙකුට අනුව ඔහු ඊට පසුකාලයක දී ජීවත් වූ අයෙකි.

මෙම ලිපිය මගින් අපගේ අවධානය යොමු වන්නේ චරක සංහිතාවෙහි එන චිකිත්සා සංකල්පය කෙරෙහිය. ආයුර්වේදය ගොඩ වෙදකමක් ද නැතිනම් විධිමත් පදනමක් මත ගොඩ නැඟුණු විද්‍යාත්මක ප්‍රතිකාර ක්‍රමයක් ද යන්න තෝරා බේරා ගැනීමට කෙනෙකුට මෙවැනි අධ්‍යයනයන් මඟින් ඉඩ සැලසේ.

ආයුර්වේද චිකිත්සාවෙහි අරමුණු

''චිකිත්සා'' යන්නෙහි අර්ථය වන්නේ ''රෝග පහ කිරීමේ ක්‍රමයන්'' යන්නයි. මේ හැර චිකිත්සා යන්නෙන් රෝග නිධානවලට ප්‍රතිකාර කිරීම, රුදාවන්ට ප්‍රතිකාර කිරීම හා ශරීරයේ ධාතු සාම්‍යය ඇති කිරීම යන අර්ථයන් ද ගම්‍ය වේ.[1] ආයුර්වේදයෙහි චිකිත්සාවන්ගේ ප්‍රධාන අරමුණු දෙකක් චරකයෙහි සඳහන් වේ. ''ස්වස්ථස්‍ය ස්වාස්ථ්‍ය රක්‍ෂණම්-ආතුරස්‍ය රෝග ප්‍රශමනම් '' නිරෝගී පුද්ගලයාගේ නිරෝගී බව රැක ගැනීම හා රෝගී පුද්ගලයාගේ රෝග ප්‍රශමනය යනු එම අරමුණු දෙකයි. නිරෝගී බව හෙවත් ස්වස්ථතාවය තාවකාලික දෙයකි. විවිධ හේතු මත ස්වස්ථතාවය අහිමි විය හැකිය. එබැවින් එය නිරන්තරයෙන් ම රැක ගත යුතු දෙයකි. ස්වස්ථතාවය රැක ගැනීම යනු රෝගවලින් වැළකී සිටීමයි. ඒ සඳහා ආයුර්වේදය ඉතා අගනා ජීවන දර්ශනයක් ඉදිරිපත් කොට ඇත. ආයුර්වේදයෙහි එම ජීවන දර්ශනය හැඳින්වෙන්නේ ''සද්වෘත්ත'' හෙවත් ''ස්වස්ථවෘත්ත'' ලෙසයි. රෝගවලින් පීඩිත නොවූ නිරෝගී ජීවිතයක් උදෙසා දිවිපැවැත් ම

කළමණාකරනය කරගත යුතු ආකාරය එමගින් ඉදිරිපත් කොට ඇත. එය ඉතා පැහැදිලිවම නූතන මනෝ චිකිත්සාවන්හි එන "චර්යාමය ප්‍රතිකාර" (Behavioral Therapy) යන සංකල්පයෙන් බැහැර වූවක් නොවේ. ස්වස්ථතාවය රැක ගැනීම උදෙසා ආයුර්වේදය ඉදිරිපත් කොට ඇති දින චර්යා, ඍතු චර්යා, නිශා චර්යා ආදී ව්‍යවහාරයන් තුළ ම "චර්යා" යන්න යොදා තිබීමෙන් ඒවා චර්යාමය ප්‍රතිකාරයන් බව පැහැදිලිය. "Prevention is better than cure" 'සුව කිරීමට වඩා වැළකී සිටීම අගනේය' යන ආප්තය ආයුර්වේද දර්ශනයෙන් ඉදිරිපත් කරන ලද්දක් යැයි පැවසීම යුක්ති යුක්ත වේ. ආයුර්වේද චිකිත්සාවෙහි අනෙක් අරමුණ වන්නේ ආතුරයාගේ රෝග ප්‍රශමනය හෙවත් රෝගවලට ප්‍රතිකාර යොදා ඒවා සුව කිරීමයි.

ආයුෂ

ආයුර්වේද සාහිත්‍ය තුළ "ආයුෂ" යන පදය "ජීවිතය" යන පදයට පර්යාය වූවකි. ආයුර්වේදය ආයුෂ නොහොත් ජීවිත ප්‍රභේද හතරක් දක්වා ඇත. චරක පඬිවරයා "ආයුර්වේදය" නිර්වචනය කොට ඇත්තේ මෙකී සිව්වැදෑරුම් ආයුෂ පිළිබඳ පැහැදිලි කර දෙන ශාස්ත්‍රයක් ලෙසටයි.[2] එම චරක විග්‍රහයට අනුව ආයුෂ ප්‍රභේද මෙසේය.

1. හිතා යුෂ
2. අහිතා යුෂ
3. සුඛා යුෂ
4. දුක්ඛා යුෂ

මෙහි සුඛ හා දුක්ඛ ආයුෂ දෙක පුද්ගල බද්ධ හෙවත් පුද්ගලයා කෙරෙහි බලපානු ලබන ඒවාය. හිත හා අහිත ආයුෂයන් පුද්ගලයා කෙරෙහි මෙන් ම සමාජය කෙරෙහි ද බලපානු ලබයි. ඒ අනුව එම ආයුෂ පහත පරිදි විග්‍රහ කළ හැකිය.

01. පුද්ගලයා ද නිරෝගීය. සමාජය ද නිරෝගීය. (හිතා යුෂ)

02. පුද්ගලයා ද රෝගීය. සමාජය ද රෝගීය. (අහිතා යුෂ)

03. පුද්ගලයා නිරෝගීය. (සුඛා යුෂ)

04. පුද්ගලයා රෝගීය. (දුක්ඛා යුෂ)

ඒ අනුව දුක්ඛායුෂ පුද්ගලයා කෙරෙහි අනර්ථකාරීවේ. අහිතායුෂ පුද්ගලයා කෙරෙහි මෙන් ම ඔහු අයත් සමාජයට ද අහිතකරය. ආයුර්වේදයෙහි පැසසුමට ලක්ව ඇත්තේ හිතායුෂය හා සුඛායුෂයයි. පුද්ගල මානයෙන් බලන විට ආයුර්වේදය අනුමත කරන්නේ සුඛායුෂයයි. පුද්ගල හා සමාජ යන මාන දෙකෙන් ම බලන විට හිතායුෂය අනුමත වී ඇත. චරක පඬිවරයා සුඛායුෂය හා හිතායුෂය අතර වෙනස ඉතා පැහැදිලිව ම සටහන් කොට ඇත. චරකයෙහි දැක්වෙන සුඛායුෂ ලක්ෂණ පහත පරිදි වේ.

01. ශාරීරක හා මානසික රෝගයන්ගෙන් ආක්‍රාන්ත නොවීම.
02. යෞවනයෙක්ව සිටීම.
03. සමර්ථතා අනුගත වූ බල, වීර්ය, යශස්, පෞරුෂ පරාක්‍රම යන මොවුන්ගෙන් යුක්ත වීම.
04. ඥාන, විඥාන, ඉන්ද්‍රිය බල හා ඉන්ද්‍රියාර්ථ සමුදායයෙන් යුක්ත වීම.
05. ඓශ්වර්යමත් බව
06. රුචිර බව
07. විවිධ උපභෝග සම්පන්න බව
08. සකල කර්මයන්ගේ ආරම්භ සමෘද්ධිය ඇති බව
09. කැමති සේ විචරණය කිරීම.[3]

යන ලක්ෂණ යම් පුද්ගලයෙකුගේ ජීවිතය හා බැඳී පවතී නම් ආයුර්වේදය එයට සුඛායුෂයක් යැයි කියනු ලැබේ.

හිතායුෂයෙහි ලක්ෂණ මීට තරමක් වෙනස් වේ. විශේෂයෙන් ම පුද්ගලයා කෙරෙහි මෙන් ම සමාජය කෙරෙහි නිවැරදි ආකල්පයන්ගෙන් යුක්තව ජීවත් වීම හිතායුෂයෙහි ස්වාභාවය වේ.

ඒ පිළිබඳ චරකයෙහි සඳහන් ලක්ෂණ පහත පරිදිය.

01. සියලු සත්වයන් කෙරෙහි හිතෛෂී බව
02. අන් සතු දේ ගැනීමෙන් තොර බව
03. සත්‍යවාදී බව
04. සාමපරායන බව
05. පරීක්ෂාකාරී බව
06. අප්‍රමාද බව
07. ධර්ම, අර්ථ, කාම යන ත්‍රිවර්ගය සේවනය ඇති බව.
08. පිදිය යුත්තන් පිදීම
09. ඥාන විඥාන කථන ස්වාභාව ඇති බව
10. වැඩිහිටියන් ඇසුරු කිරීම
11. අනුරාග, ඊර්ෂ්‍යා, මද, මාන යන මේවායින් නිදහස් බව
12. සෑම කල්හිම විවිධ දානයන්හි නිරත බව
13. ආධ්‍යාත්මික කර්මයන්ගේ නිරත බව
14. මෙ ලෝකයෙහිත් පරලෝකයෙහිත් අවිරෝධි ක්‍රියා කරන බව
15. ස්මෘතිමත් බව හා මතිමත් බව [4]

යන ලක්ෂණ හිතායුෂයෙහි ලක්ෂණයන්ය. ඒ අනුව ආයුර්වේද චිකිත්සාවෙහි අරමුණු වන්නේ සුඛායුෂ හා හිතායුෂ වර්ධනය කිරීමයි. ඉන් ගම්‍ය වන්නේ ආයුර්වේද චිකිත්සාව පුද්ගලයා ආත්මීය වශයෙනුත් සමාජමය වශයෙනුත් නිරෝගීව තැබීමයි.

ස්වස්ථතාවය

ලොව ඇතිතාක් සියලු ම චිකිත්සාවන්ගේ මුඛ්‍ය අභිලාෂය ස්වස්ථතාවය නොහොත් නිරෝගිකම වේ. එහෙත් "ස්වස්ථතාවය" වශයෙන් සළකනු ලබන දෑ ඒ ඒ චිකිත්සාවන්ට අනුව වෙනස් විය හැකිය. මෙහි ලා ආයුර්වේදය "ස්වස්ථතාවය" යන්නෙන් සළකනු ලබන්නේ කවර කරුණු ද යන්න සුශ්‍රැත සංහිතාවෙහි දක්වා ඇත්තේ පහත පරිදිය. (මෙය චරක පඬිවරයාගේ මතයක්

නොවුනත් ඉහත දක්වන ලද චරකගේ මතය තුළ ද මෙම අදහස ම නිළීනව ඇත.)

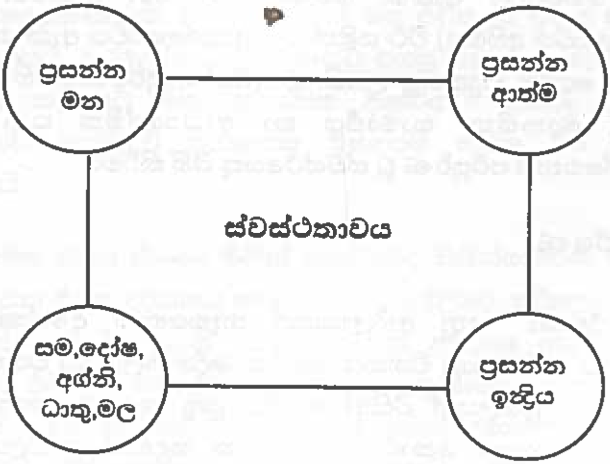
''සමදෝෂඃ සමාග්නිශ්ච - සමධාතු මලක්‍රියාඃ
ප්‍රසන්නාත්මේන්ද්‍රියමනාඃ - ස්වස්ථ ඉත්‍යභිධීයතෙ''

මින් පැහැදිලි කෙරෙන ආකාරයට ස්වස්ථයා හෙවත් නිරෝගි පුද්ගලයා යනු දෝෂ, අග්නි, ධාතු හා මල ක්‍රියාවන්ගේ සමතාවයෙන් යුක්තවන්නා වූත්, ප්‍රසන්න වූ ආත්ම, ඉන්ද්‍රිය හා මන ඇත්තාවූත් පුද්ගලයාය. මෙකී ආයුර්වේද විග්‍රහයට අනුව පුද්ගලයෙකුගේ නිරෝගී බව කායික හා මානසික යන මානයන්ට පමණක් සීමිත වූවක් නොවේ. කායික හා මානසික මානයන්ට අතිරේකව සමාජ හා ආධ්‍යාත්මික මානයක් ද 'ස්වස්ථතාවය' නිර්ණය කෙරෙන මිනුම් දඬු දෙස ආයුර්වේද චිකිත්සාවෙහි දී සැළකිල්ලට ගෙන ඇත. දෝෂ, අග්නි, ධාතු හා මලක්‍රියාවන් පුද්ගල දේහයට සම්බන්ධ ප්‍රපංචයන් වන බැවින් එකී ප්‍රපංචයන්ගේ අති හෝ හීන යෝගයන්ගෙන් මිදුණු සමයෝගය ම ස්වස්ථතාවයෙහි කායික මානය ලෙස සළකා ඇත. වාත, පිත්ත හා කඵ යන ත්‍රිදෝෂ සමතාවය පමණක් නොව අග්නි, ධාතු, මල යන අංශයන්හි ද සමතාවය කායික ස්වස්ථතාවය කෙරෙහි වැදගත් වන බව මෙහිදී සැලකිල්ලට ගෙන ඇත.

ආත්ම, ඉන්ද්‍රිය, මනස යන අංශත්‍රය ද පුද්ගලයාගේ ස්වස්ථතාවය කෙරෙහි වැදගත් වේ. ස්වස්ථයාගේ ආත්මය ප්‍රසන්න විය යුතුය. එය ස්වස්ථතාවය කෙරෙහි ආයුර්වේදයෙහි එන ආධ්‍යාත්මික මානය නියෝජනය කරන මිනුමකි. පුද්ගලයා සතුව කර්ම හා බුද්ධි වශයෙන් ඉන්ද්‍රිය දහයක් ඇත. එකී ඉන්ද්‍රියයන් ද ප්‍රසන්න ඒවා විය යුතුය. පුද්ගල ඉන්ද්‍රියයන් හි ප්‍රසන්නතාවය යනු එම ඉන්ද්‍රියයන් නිවැරදි ක්‍රියාකාරිත්වය මෙන් ම ඉන්ද්‍රියයන් පාලනය කොට අහිත විෂයයන්හි වළක්වා ගනිමින් හිත විෂයයන්හි පමණක් යෙදවීමයි. පුද්ගල ඉන්ද්‍රියයන් සමාජය හා සම්බන්ධ වේ. එනම් පුද්ගලයා බාහිර ලෝකය සමග සම්බන්ධ වන්නේ ඔහුගේ ඉන්ද්‍රියයන්

ඔස්සේ සිදු කෙරෙන ක්‍රියාවන්ගෙන්ය. එබැවින් ප්‍රසන්න ඉන්ද්‍රියයන් පුද්ගල ස්වස්ථතාවයෙහි සමාජ මානය නියෝජනය කෙරෙන්නක් යැයි කිව හැකිය. ආත්ම හා ඉන්ද්‍රියවලට අතිරේකව "මානසික ප්‍රසන්නතාව" ද ස්වස්ථයාගේ ලක්ෂණයක් ලෙස සළකා තිබේ. "ප්‍රසන්න මන" යන්නෙන් ස්වස්ථයා විෂයෙහි ආයුර්වේදීය මානසික මානය වැටී ඇත. ඒ අනුව ආයුර්වේදීය චිකිත්සාවෙහි දී 'ස්වස්ථතාවය' යන්නෙන් චතුර්මානී විවරණයක් ඉදිරිපත් කොට ඇතැයි කිව හැකිය.

01. කායික මානය (Physical Dimension) - සමදෝෂ, සමාග්නි සමධාතු, මල ක්‍රියා
02. මානසික මානය (Psychological Dimension) - ප්‍රසන්න මන
03. සාමාජීය මානය (Social Dimension)- ප්‍රසන්න ඉන්ද්‍රිය
04. ආධ්‍යාත්මික මානය (Spiritual Dimension) - ප්‍රසන්න ආත්ම



ආයුර්වේදීය චතුර්මානී ස්වස්ථතාවය

ආයුර්වේද චිකිත්සාවෙහි අරමුණු පැහැදිලි කිරීමේදී මෙම

ස්වස්ථතා සංකල්පය එහි නිර්වචනය වී ඇති ආකාරය කෙරෙහි අවධානය යොමු කිරීම ඉතා වැදගත් වේ. ආයුර්වේදයෙහි මුඛ්‍යාභිලාෂ දෙක අතුරින් පළමුවැන්න ස්වස්ථයාගේ ස්වස්ථතාවය රැක දීමයි. ඉන් ඉතා පුළුල් අර්ථයක් ගම්‍ය වන බව ඉහත සඳහන් කළ චතුර්මාන ස්වස්ථතා විග්‍රහයෙන් පසක් වේ.

ස්වස්ථයා යනු කායික, මානසික, සාමාජීය හා ආධ්‍යාත්මික වශයෙන් ද සුවතාවයක් අත්විඳින්නාය. එබැවින් ස්වස්ථයාගේ ස්වස්ථ බව රැකදීම යනු තවදුරටත් එකී කායික, මානසික, සමාජීක හා ආධ්‍යාත්මික යන චතුර්මාන සුවතාවයන් ගෙනදීම උදෙසා කෙරෙන චිකිත්සාවන්ය. ආයුර්වේදයෙහි දෙවැනි අරමුණ වන්නේ ආතුරයාගේ රෝග ප්‍රශමනයයි. ඉහත දක්වන ලද කායික ආදී අංශ හතරෙහි එක් අංශයක් හෝ කීපයක් හෝ සියලු අංශ රෝගී වූ විට එම පුද්ගලයා ආතුරයෙකු සේ සැළකිය හැකිය. කායිකව දෝෂ, අග්නි ආදීන්ගේ සමතාවය බිඳීගිය විට යළිත් එම සමතාවය ඇති කොට කායික සුවතාවය ගෙනදීම සඳහා එහිදී චිකිත්සාවන් යොදනු ලබයි. මෙපරිදිම ආත්ම, ඉන්ද්‍රිය, මන යන අංශයන් හි ද ප්‍රසන්නතාවය අහිමි වූ විට යළිත් එම ප්‍රසන්නතාවය ඇති කර දීමට ප්‍රතිකාර යෙදීම සිදුකරනු ලබයි. එබැවින් ආයුර්වේදයෙහි අරමුණු කායික, මානසික, සාමාජීය හා ආධ්‍යාත්මික යන චතුර් අංශයන්ගෙන්ම පරිපූර්ණ වූ ස්වස්ථයෙකු බිහි කිරීමය.

ත්‍රිවිධ ඒෂණා

"ඒෂණා" යනු අභිලාෂයන් නැතහොත් අපේක්ෂාවන්ය. විනාශයට පත් නොවූ චිත්තය, බුද්ධිය, දේහ බලය හා චිත්ත බලය ඇත්තා වූ පුද්ගලයන් විසින් සෙවිය යුතු කරුණු තුනක් චරක පඬිවරයා සඳහන් කොට ඇත. ඉහත සඳහන් පුද්ගලයා අන් කවරෙක්වත් නොව ස්වස්ථයා නොහොත් නිරෝගී පුද්ගලයාය. මෙම ඒෂණාත්‍රය කැමති විය යුත්තේ මෙලොව මෙන් ම පරලොව ද හිතසුව පතන පුද්ගලයා විසින් ය.

01. ප්‍රාරම්භ ඒෂණාව - ප්‍රාණෛෂණා
02. ද්විතීය ඒෂණාව - ධනෛෂණා
03. තෘතීය ඒෂණාව - පරලෝකෛෂණා

ත්‍රිවිධ ඒෂණා අතුරින් පුද්ගලයෙකු සියල්ලට පළමුව සෙවිය යුත්තේ ප්‍රාණෛෂණාවයි. එනම් සැප පහසුව දිගු කලක් ජීවත්වීමට සෙවීමයි. බොහෝ කාලයක් සුඛිත මුදිතව ජීවත් වීම සඳහා අවශ්‍ය දෑ පළමුව සිදුකිරීම මින් අදහස් වේ.[6] නිරෝගි පුද්ගලයාගේ නිරෝගිකම රැක ගැනීම හා ආතුරයාගේ රෝග ප්‍රශමනය යන දෙවැදෑරුම් වූ 'ප්‍රාණානපාලනය' පුද්ගලයෙකුගේ ජීවිතයේ පළමු අභිලාෂය විය යුතුය.

දෙවන ඒෂණාව ධනෛෂණාව නොහොත් ධනය රැස්කිරීමේ අභිලාෂයයි. සුඛිත මුදිතව දිගු කලක් ජීවත්වීමට නම් ධනය අත්‍යාවශ්‍ය වේ. එබැවින් ජීවිතයේ දෙවැනි ඒෂණාව විය යුත්තේ දැහැමින් ධනය උපයා ගැනීමයි. තෙවැනි ඒෂණාව පරලෝකෛෂණාවයි. එනම් මරණින් මතු ජීවිතයට අදාළ කටයුතු සම්පාදනයයි. පරලෝකය ප්‍රත්‍යක්ෂයට පහසු නොවන බැවින් එම විෂයෙහි සැකයට හෝ නාස්තික දෘෂ්ටියට පැමිණ මුළාවට පත්නොවී අප්‍රමාදව පරලෝක විෂයෙහි නිරත වීම තෘතීය ඒෂණයයි.[7]

මෙම ත්‍රිවිධ ඒෂණා මගින් ආයුර්වේද චිකිත්සාවෙහි අරමුණු හා එහි එන ජීවන දර්ශනය තවදුරටත් පැහැදිලිවේ. පුද්ගලයෙකුගේ ජීවිතයේ ඇති විය හැකි දහස් ගණනක් අභිලාෂ අතුරින් ඉතා නිවැරදිව ජීවිතයට වඩාත් අදාළ ඒෂණාත්‍රය 'ප්‍රමුඛතා ලැයිස්තුවකට' ඇතුළත් කොට ඉදිරිපත් කිරීම වැදගත් මනෝවිද්‍යාත්මක පදනමක් හෙළිකරයි. එක් අතකින් එය ජීවිතය දෙසට ධනාත්මක, සුභවාදී මුහුණුවරක් හඳුන්වා දෙයි. අනෙක් අතට චර්යාමය හැඩගැස්මක් ඇති කිරීමට තුඩුදෙන ආකාරයේ මුහුණුවරක් ගනු ලබයි. විශේෂයෙන් ම පරලෝකෛෂණාව තුළින් සදාචාරමය ජීවිතයක

අභිලාෂය ඇති කිරීම මඟින් මෙම චර්යාමය හැඩගැස්ම අපේක්ෂා කරන බව සිතිය හැකිය.

චතුෂ්පාදය

ආයුර්වේද චිකිත්සා මූලධර්ම අතර "චතුෂ්පාදය" නොහොත් වෛදකමෙහි අංග සතර ද චිකිත්සාවන් පිළිබඳ විමර්ශනයේ දී අවධානය යොමු විය යුතු තේමාවකි. චරක සංහිතාවෙහි සඳහන් වන පරිදි චිකිත්සා යන්නෙන් පාද සතරක් නොහොත් කරුණු හතරක් අවධාරණය කෙරෙයි. යම් චිකිත්සාවක ප්‍රතිඵල සතුටුදායක වන්නේ මෙකී චතුෂ්පාද සම්පූර්ණ වීම පදනම් කොට ගෙනය.

01. භිෂක් - වෛද්‍යවරයාගේ ගුණ
02. ඖෂධ - ද්‍රව්‍ය ගුණ
03. පරිචාරක - උපස්ථායක ගුණ
04. රෝගී - රෝගියාගේ ගුණ

චිකිත්සාවක් සඵල වීමට මෙම එක් එක් පාදයක ගුණ වශයෙන් දක්වා ඇති කරුණු අතිශයින් තීරණාත්මක වේ. වෛද්‍යවරයා සතුව ප්‍රධාන ගුණ හතරක් තිබිය යුතු බව චරකය සඳහන් කොට ඇත.

01. වෛද්‍ය ශාස්ත්‍රය පිළිබඳ නිර්මල ඥානය
02. පෙර කරන ලද ප්‍රතිකාරයන්ගේ අත්දැකීම්
03. චිකිත්සාවෙහි දක්ෂ බව
04. පිරිසිදු චරිතයක් ඇති බව

යන ගුණ චතුෂ්කය වෛද්‍යවරයෙකු සතුව තිබිය යුතුය. ඉතිරි ඖෂධ ආදි පාදත්‍රය සම්පූර්ණ වූව ද, මෙකී වෛද්‍ය පාදයෙහි ගුණ හීන වුවහොත් චිකිත්සාව සඵල නොවන බව චරකය ඉතා අවධාරණයෙන් සඳහන් කොට ඇත.[8] වෛද්‍යවරයාගෙන් තොරව

සෙසු ඖෂධ ආදියෙන් රෝග ශාන්තියක් අපේක්ෂා කළ නොහැකි බැවින් මෙහි ලා වෛද්‍යවරයා ම ප්‍රධාන වේ. මීට අතිරේකව

චිකිත්සාවක සඵලතාවය සඳහා හේතුකාරක වන දෙවන පාදය වන්නේ චිකිත්සාව සඳහා යොදා ගන්නා ඖෂධයන්ගේ ගුණයන්ය. චරකයෙහි ද්‍රව්‍ය ගුණ නොහොත් ඖෂධ ගුණ ද හතරක් සඳහන් කොට ඇත.

01. බොහෝ ගුණ ඇති බව
02. රෝග ප්‍රතිකාරය සඳහා සුදුසු වීම
03. කල්ක, චූර්ණ ආදි විවිධ උපායයන්ගෙන් ප්‍රයෝග කළ හැකි බව
04. ප්‍රශස්ත දේශයන්හි හැදී කීටාදීන් විසින් අනතුරු නොකරන ලද බව, යන ගුණ සතර ඖෂධයක තිබිය යුතුය.'

උපස්ථායකයා චිකිත්සාවෙහි තුන්වන පාදයයි. චිකිත්සාවෙහි සාර්ථකත්වය උදෙසා ඔහුගෙන් ද මහත් පිටුවහලක් ලැබේ. ඔහු සතුව මතු දැක්වෙන ගුණ සතර දක්නට නොලැබුනහොත් එම චිකිත්සාව සාර්ථක වන්නේ නැත.

01. උපචාරඥතාවය (උපචාර දන්නා බව)
(රෝගියාට අවශ්‍ය යුෂ පේයාදිය සම්පාදනය, හිඳවීම, නිදි කෙරවීම, නෑවීම ආදියෙහි හිත අහිත දෑ දන්නා බව)
02. කාර්ය දක්ෂ බව
03. ස්වාමියා (ආතුරයා) කෙරෙහි ඇලුම් කරන බව
04. පවිත්‍රතාවය [10]

ආයුර්වේද චිකිත්සාවෙහි සිව්වැනි පාදය ලෙස සළකනු ලබන්නේ ආතුරයා නොහොත් රෝගියාය. රෝගියා සතුව ද ගුණ සතරක් තිබිය යුතුය.

01. ස්මෘතිය - පූර්වයෙහි කළ හැසිරීම් පිළිබඳ සිහිය

02. වෛද්‍යවරයාගේ උපදෙස් පිළිපදින සුලු බව
03. බියසුලු නොවන බව (ධෛර්යවන්ත බව)
04. තමා හට ඇති රෝග නොසඟවා ඇති සැටියෙන් දැනුම් දෙන බව

මින් පැහැදිලි වන්නේ ආයුර්වේද චිකිත්සාව ඉතා පරිපූර්ණ චතුර්මාන දෘෂ්ටි කෝණයකින් චිකිත්සාව සම්පාදනය කොට ඇති බවයි. භිෂක්, ඖෂධ, උපචාරක හා ආතුර යන චතුෂ්පාදයෙන් අපේක්ෂිත ගුණ සංඛ්‍යාව දහසයකි. මෙම සොළොස් ගුණයන් ම චිකිත්සාවෙහි සඵලත්වය කෙරෙහි අවශ්‍යම සාධකයන්ය. තමුදු මෙම සොලොස් ගුණයන් අතුරින් වඩාත් ම විශේෂ වන්නේ භිෂක් නොහොත් වෛද්‍යවරයා සතුව පැවතිය යුතු ගුණ සතරම වේ.

චතුර්විධ බ්‍රාහ්මී බුද්ධිය

ආයුර්වේද චිකිත්සාවේ දී එහි සඵලත්වය කෙරෙහි මූලික වන්නේ වෛද්‍යවරයාමය. ආයුර්වේදයට අනුව වෛද්‍යවරු ප්‍රධාන වශයෙන් ප්‍රභේද දෙකකට වර්ග කළ හැකිය.

01. විඥ වෛද්‍යවරු - (දක්ෂ නියම වෛද්‍යවරයා)
02. අඥ වෛද්‍යවරු - (මෝඩ, අදක්ෂ වෛද්‍යවරයා)

මෙම වෛද්‍යවරුන් දෙදෙනා අතුරින් සැබෑ වෛද්‍යවරයා වන්නේ විඥවෛද්‍යවරයාය. අන්ධයෙකු සේ අඳුරේ අත පත ගාමින් වික්ෂිප්තව හැසිරෙන අඥවෛද්‍යවරයාගෙන් ප්‍රතිකාර ගැනීමට වඩා සියදිවි තොර කර ගැනීම උතුම් බව චරක පඬිවරයාගේ නිගමනය වේ."

විඥවෛද්‍යවරයා සතුව චතුර්විධ බ්‍රාහ්මී බුද්ධියක් ඇත. එම චතුර්විධ බ්‍රාහ්මී බුද්ධිය හේතුකොට ගෙන ඔහුගේ චිකිත්සාවන්

සඵල වේ. දරුණු රෝග පවා පහසුවෙන් සුවකළ හැකි රෝග බවට පත්වේ. එම චතුර්විධ බ්‍රාහ්මී බුද්ධිය වන්නේ,

01. මෛත්‍රී
02. කරුණා
03. ප්‍රීති
04. උපේක්ෂා

යන හතරය. බෞද්ධ දර්ශනයෙහි එන මෙත්තා, කරුණා, මුදිතා, උපේඛා යන සතර බ්‍රහ්ම විහරණ වලට මෙම චතුර්විධ බ්‍රාහ්මී බුද්ධිය සමාන වන බව දැකිය හැකිය.

මෙම චතුර්විධ බ්‍රාහ්මී බුද්ධිය වෛද්‍යවරයා විසින් ඒ ඒ රෝගියාගේ පීඩිත, සාධ්‍ය, මරණාසන්න යන තත්ත්වයන්ට අනුකූලව ප්‍රයෝග කළ යුතුවෙයි.

01. පීඩිත රෝගීන් සඳහා - මෛත්‍රී, කරුණා යන බ්‍රාහ්මී, බුද්ධි දෙක
02. සාධ්‍ය රෝගීන් සඳහා - ප්‍රීති බ්‍රාහ්මී බුද්ධිය (චිකිත්සා කිරීම)
03. මරණාසන්න රෝගීන් සඳහා -උපේක්ෂා බ්‍රාහ්මී බුද්ධිය (චිකිත්සා භාරය කෙලින් ම නොඉසිලීම)

මෙම කරුණු සැලකිල්ලට ගත් විට ආයුර්වේදය ගොඩ වෙදකමක් නොවන බව ඉතා පැහැදිලිව ම සනාථ වේ. ආයුර්වේද වෛද්‍යවරයා චිකිත්සා කර්මයන්හි යෙදෙනුයේ ඉතාමත් පැහැදිලි සදාචාරාත්මක හා ආධ්‍යාත්මික පසුබිමක් මතය. කායික, මානසික යන කවර ස්වභාවයක රෝගයකට වුව ද චිකිත්සා කර්මයන්හි යෙදෙනුයේ මෙබඳු ආචාරවිද්‍යාත්මක හා මනෝ විද්‍යාත්මක සැළසුම් ඔස්සේ බව සඳහන් කළ හැකි ය. ආයුර්වේදය හුදු වෛද්‍ය විද්‍යාවක් පමණක් නොව එය අංග සම්පූර්ණ ජීවන කලාවක් යැයි

මෙම සරල කෙටි නිරීක්ෂණයෙන් වුව ද කෙනෙකුට වටහා ගත හැකිය.

ආන්තික සටහන්

1. බුද්ධදාස ආර්. (පරි) චරක සංහිතාව රාජ්‍ය භාෂා දෙපාර්තමේන්තුව කොළඹ 1960පිටුව 54
2. බෝගොඩ ජයන්ත. 'මනස සම්බන්ධයෙන් ආයුර්වේදීය විග්‍රහය පිළිබඳ විමසීමක්'සම්භාවනා හය වෙනි වෙළුම සංස්. කුමාර පීවක සමන්. සහ තවත් අය පේරාදෙණිය විශ්ව විද්‍යාලයීය ශාස්ත්‍ර පීඨ ශාස්ත්‍රීය සංග්‍රහය 2012 පිටුව 100

   "හිතාහිතං සුඛං දුක්ඛමායුස්තස්‍ය හිතාහිතම්
   මානං ච තච්ච යත්‍රෝක්තමායුවේදඃ ස උච්‍යතේ " (චරක 1/15)
3. බුද්ධදාස ආර්. (පරි) - එම- පිටුව 04
4. - එම - පිටුව 04
5. සුමනපාල ගල්මංගොඩ. ආයුර්වේද අධ්‍යයන ගම්පහ වික්‍රමාරච්චි ආයුර්වේද ආයතනය යක්කල 2003 පිටුව 21
6. බුද්ධදාස ආර්. - එම - පිටුව 62
7. - එම - පිටුව 62
8. - එම - පිටුව 54
9. - එම - පිටුව 55
10. - එම - පිටුව 55
11. - එම - පිටුව 57

ආශ්‍රිත ග්‍රන්ථ

ප්‍රාථමික මූලාශ්‍ර

1. චරක සංහිතාව බුද්ධදාස ආර්. (පරි) රාජ්‍ය භාෂා දෙපාර්තමේන්තුව කොළඹ 1960
2. සුශ්‍රැත සංහිතාව බුද්ධදාස ආර්. (පරි) ලංකාණ්ඩුවේ මුද්‍රණාලය 1962

ද්විතියික මූලාශ්‍ර

1. කුමාර පීවක සමන් සහ තවත් අය (සංස්.) සම්භාවනා හය වෙනි වෙළුමපේරාදෙණිය විශ්ව විද්‍යාලයීය ශාස්ත්‍ර පීඨ ශාස්ත්‍රීය සංග්‍රහය 2012

2. ගල්මංගොඩ සුමනපාල. ආයුර්වේද අධ්‍යයන ගම්පහ වික්‍රමාරච්චි ආයුර්වේද ආයතනය යක්කල 2003
3. මාගම්මන ප්‍රේමචන්ද්‍ර. ආයුර්වේදීය දර්ශනය හා ජීවන ප්‍රතිපදාව සමයවර්ධන පොත්හල (පෞද්ගලික) සමාගම කොළඹ 10 2006
4. හෙට්ටි ආරච්චි ඩී. ඊ. සිංහල විශ්ව කෝෂය දෙවෙනි බාණ්ඩය රජයේ මුද්‍රණාලය සංස්කෘතික දෙපාර්තමේන්තුව 1965

1 ශාස්ත්‍රාචාර්ය (M.A. in Buddhist Ayurvedic counseling), University of Kelaniya

2 ගෞරව ශාස්ත්‍රවේදී(B.A. Honors in Philosophy), University of Peradeniya

3 පශ්චාත් උපාධි ඩිප්ලෝමා(PG.DIP in Psychology), University of Peradeniya

4 පශ්චාත් උපාධි ඩිප්ලෝමා(PG.DIP in Buddhist Ayurvedic counseling), University of Kelaniya

මතකය හා මතකය සංවර්ධනය පිළිබඳ මනෝවිද්‍යාත්මක විමර්ශනයක්

ශාස්ත්‍රපති, අරුණ ශාන්ත වල්පොළ

ප්‍රවිෂ්ටය

මිනිසා ස්වකීය ජීවිත කාලය තුළදී අත්දැකීම් වශයෙන් ගබඩා කරගෙන ඇති දේ වෙනත් අවස්ථාවකදී හෝ පසු කාලයකදී සිහියට නැගීම, නැවත මෙනෙහි කිරීම ස්මෘතිය හෙවත් මතකය (Memory) වශයෙන් කෙටියෙන් නිර්වචනය කළ හැකි ය. මේ පිළිබඳ විමර්ශනය කළ මනෝවිද්‍යාඥයින් මතකයේ ස්වභාවය ගැන විවිධ අදහස් දක්වා ඇත. සවිඥානයේ මෙන් ම අවිඥානයේ ද ගැබ් ව ඇති දැනුම් සම්භාරය තුළින් අවශ්‍ය වෙලාවට, අවශ්‍ය කරුණු ඉස්මතු කර සොයා ගෙන මතකයට නංවන ක්‍රියාවලියක් වන මෙය ඉගෙනුම හා සමීප ව බද්ධ ව පවති යි. මෙහිදී විමර්ශනය කෙරෙනුයේ මතකය හා මතකය සංවර්ධනය පිළිබඳ ඇති මනෝවිද්‍යානුකූල විවරණයක් සැපයීම යි.

මතකය - (Memory)

කිසියම් පුද්ගලයෙකු තමා වෙත ලැබෙන දත්තයන්, තමා අත්දකින සුවිශේෂී තොරතුරු, ග්‍රහණය කරගැනීමෙන් පසු ඒවා මතකයේ තබා ගැනීම හෙවත් කේතාංකනය කිරීම - (Encoding), ඒවා දීර්ඝ කාලයක් ගතවනතුරු තැම්පත් කරගැනීම හෙවත් ගබඩා කිරීම - (Storage) සහ අවශ්‍ය වූ අවස්ථාවකදී එම තොරතුරු යළි මතකයට නගා ගැනීම හෙවත් ප්‍රත්‍යායනය - (Retrieval) යන අවස්ථා තුන පිළිබඳ ව පවතින ක්‍රියාකාරීත්වය මතකය යනුවෙන් හැඳින්විය හැකි ය.

සංස්: ගලගම කරුණාකර හිමි, සූරියවැවේ පුගතසිරි හිමි, "චරණ" හත්වන කලාපය, භික්ෂු සංගමය, ශ්‍රී ජයවර්ධනපුර විශ්වවිද්‍යාලය. ගංගොඩවිල. 2015

මෙම ක්‍රියාවලිය පිළිබඳ පුළුල් ව විග්‍රහ කිරීමේ දී මතකයේ ප්‍රධාන අංග තුනක් ඇති බව දැකිය හැකි ය.

- ❖ සංවේදී මතකය (Sensory memory)
- ❖ කෙටි කාලීන මතකය (Sort term memory)
- ❖ දිගු කාලීන මතකය (Long term memory)

සංවේදී මතකය (Sensory memory)

මිනිසා පංචේන්ද්‍රියයන් තුළින් ලබා ගත්තා වූ සංවේදනයන් සිත තුළ තබා ගැනීමට දරන උත්සාහය සංවේද මතකය නම් වේ. සංවේදන ස්මෘතියක් තුළ තොරතුරක් රැඳෙන කාලය තත්පරයකින් භාගයක් වැනි ඉතාමත් නිශ්චිත කාලයකි. කෙනෙකුට සංවේදනය වන දෙයින් මතකය සඳහා තෝරා ගැනෙන්නේ ඉතා සීමිත වූ ප්‍රමාණයකි. අප යමක් දුටුවිට එය හා එය අවට සියල්ල අපගේ දෘෂ්ටියට ලක්වෙයි. නමුත් ඒ සියල්ලෙන් අප ගෝචර කර ගන්නේ ඉතා සීමිත ප්‍රමාණයකි. ඒ සියල්ලෙන් වඩාත් සිත්ගත් දෙය අපගේ මතකයට පත්වන අතර අනෙක් සියල්ල ඉවත් ව යයි. මෙය සියලු ඉන්ද්‍රියයන්ගෙන් ලැබෙන සංවේදනයන්ට (රූප, ශබ්ද, ගන්ධ, රස, ස්පර්ශ) පොදු වේ. යම් සිදුවීමකින් අනතුරු ව ඒ පිළිබඳ විස්තර කිරීමේ දී එක් එක් පුද්ගලයන් විවිධාකාරයෙන් එම සිදුවීම විග්‍රහ කරනුයේ තමාට සුවිශේෂී වූ මතකයන් පවතින නිසා ය. වෙනත් බාධාකාරී තත්වයන් පැවතිය ද මිනිසාට යම් දෙයක් කෙරෙහි දැඩි අවධානයන් පවතින බව විද්‍යානුකූල නිගමනය යි. මෙහිදී ඒ සඳහා සාධක දෙකක් බලපායි.

- ❖ අභ්‍යන්තර සාධක
- ❖ බාහිර සාධක

අභ්‍යන්තර සාධක යනු පුද්ගලයා ඒ සඳහා ඇති කැමැත්තයි. අප වැඩියෙන් අපේක්ෂා කරන දෙයට අවධානය යොමුවීමේ ප්‍රවණතාව වැඩිවෙයි. මේ සඳහා බලපාන බාහිර සාධක වනුයේ

තීව්‍රතාව, විශාලත්වය, ප්‍රභේදනය, පුනරාවර්තනය, චලනය ආදිය යි. එක් දෙයකට වඩාත් අවධානයෙන් සිටින විට ඊටත් වඩා ප්‍රබල දෙයකට අවධානය යොමු වුවහොත් මුල් අවධානය බිඳ වැටෙනු ඇත. අප යමෙකු සමග කතා කරමින් සිටින විට වෙනත් දෙයකට අවධානය යොමු වීමෙන් සමහර විට පිළිතුරු පටලැවිලි සහිතව ලබා දෙනු ඇතැම් විට දක්නට ලැබේ. "ඉන්ද්‍රියමය ස්මරණ අවධියේ දී අවධානය හා සංජානනය ඉතා වැදගත් වේ. සංජානන මූලධර්ම අනුව පෙනී යනුයේ ඒ ඒ පුද්ගලයා බාහිර ලොව සංජානනය කරන ආකාරයෙහි හා අවධානය යොමු කරන දෙයෙහි වෙනස්කම් තිබිය හැකි බවයි. අපට යමෙකු හඳුන්වා දුන් විට වරෙක අපගේ අවධානය ඔහුගේ මුහුණටත් වරක ඔහුගේ පාවහන් වෙතටත් ඇදී යා හැකි ය. මෙම ස්මරණ අවධිය මගින් කිසියම් අයුරකට සැකසෙන යමක් කෙටි කාලීන ස්මරණයට ඇතුළු වේ"

කෙටි කාලීන මතකය (Sort term memory)

සංවේදී මතකය තුළින් පුද්ගලයා ග්‍රහණය කරගත් සුවිශේෂී නො වන සිද්ධීන් තත්පර කිහිපයකින් අමතක වී යයි. මේ වන විට මතකයේ පවතින්නේ අභ්‍යන්තර හෝ බාහිර සාධක මත අපගේ මනසේ රැඳුන දේ පමණි. මෙම කෙටි කලීන මතකය ස්මරණ ක්‍රියාලියේ වැදගත් භූමිකාවක් නිරූපණය කරනු ලබයි. මෙයට තොරතුරු ලැබෙන ක්‍රම තුනකි. එනම්,

- සංවේදන ස්මෘතියෙන් ලැබෙන තොරතුරු
- කෙටිකාලීන ස්මෘතිය තුළ කෙරෙන චක්‍රාකාර පුහුණුව මගින් එනම් එහි තුළ ම කෙරෙන මෙනෙහි කිරීමේ ක්‍රියාවලිය මගින් ලැබෙන තොරතුරු
- දිගු කාලීන ස්මෘතියෙන් නැවත සිහි කැඳවනු ලබන තොරතුරු ආදිය යි.

මෙම ක්‍රමවලින් ලැබෙන සංවේදනයන් කෙටි කාලයක් තුළ අපගේ මනසේ තැම්පත් ව පවතියි. ජෝර්ජ් මිලර් සඳහන් කරන ආකාරයට

නිතර නිතර භාවිත වන වචන කිහිපයක් යමෙක් යම් පුද්ගලයෙකුට එක දිගට ම කිය වූ විට ඊට තත්පර කිහිපයකින් පසු මතකයේ පවතින්නේ ඉතා සුළු ප්‍රමාණයකි. සංවේදී මතකයේ දී එම මතකය උඩු සිතෙහි ම තැම්පත් වන බැවින් එය ඉක්මණින් මතකයට එයි. නමුත් කෙටි කාලීන මතකයේ දී එය එසේ වන්නේ නැත. "කෙටි කාලීන ස්මරණයේ දී මතකය සිහි කැඳවීමේ දී ක්ෂණික අනුක්‍රමයක් සැකැස්මක් සිදු වේ. ඒ සම්බන්ධව කළ පර්යේෂණවලින් හෙළි ව ඇත්තේ ඉලක්කම් 1 - 7 දක්වා වන සංඛ්‍යාවක් අතුරින් කිසියම් ඉලක්කමක් වේදැයි නගන ලද ප්‍රශ්නවලට පිළිතුරු සෙවීමේ දී ඉතා සුළු කාල වෙනසක් පවතින බවයි." කෙටි කාලීන මතකය ක්‍රියාකාරී ස්මරණය (Working Memory) යනුවෙන් ද හඳුන්වනු ලබයි. එසේ හඳුන්වනු ලබන්නේ අපට අවශ්‍ය මතකය ඒ වන විට නැංවී ඇති නිසා ය.

දිගුකාලීන මතකය (Long term memory)

පුද්ගලයා කෙටි කාලීන මතකය පිළිබඳ විශේෂ අවධානය යොමු කර ගැනීමෙන් එය දීර්ඝ කාලීන මතකයක් බවට පත්කර ගත හැකි ය. මෙහිදී ස්වල්ප මොහොතකට පෙර දකින, අසන, කරන ලද දෙයක පටන් ජීවිත කාලයට ම ව්‍යාප්ත වන මතකය දක්වා මෙය පවතියි. අපට අවශ්‍ය මොහොතේදී අවශ්‍ය මතකයන් ලබාදීම සිදු වන්නේ දිගු කාලීන මතකය හේතුවෙනි. දිගු කාලීන මතකය ඉතා විශාල දත්ත ප්‍රමාණයක් වන අතර බොහෝ කාලයක් ඇතැම් විට ජීවිත කාලය පුරාවටම එය පවතියි. මෙම මතකය දිගු කාලීන වීමට නම් නිරතුරු ව භාවිත කිරීම හෝ වරින් වර සිහියට නගා ගැනීම හෝ සිදු කළ යුතු ය. එක දිගට මතකයේ තිබූ දෙයක් නැවත සිහිපත් නො කරන විට එය ක්‍රමයෙන් මතකයෙන් ඈත් ව යයි. නමුත් ඒ පිළිබඳ නැවත යම් තොරතුරක් හෝ අත්දැකීමක් ලැබූ විට එය යළිත් සිහියට නැගෙයි. විශිෂ්ට මිනිසෙකුගේ මතකය සුවිශේෂී වෙයි. ඉතා ප්‍රබල මතකයකින් සමන්විත වෙයි.

මතකය තහවුරු කර ගැනීම

මතකය බොහෝ කාලයක් පවත්වා ගැනීම සඳහා විවිධ උපක්‍රම භාවිත කළ යුතු ය. මනෝ විද්‍යාවේ දී මේ සඳහා විවිධ වූ භාවිතයන් දක්නට ලැබේ.

- ඒ පිළිබඳ අරමුණක් තිබීම.
- අදාළ සිද්ධිය හෝ කරුණ පිළිබඳ චිත්තරූප මවා ගැනීම.
- රූපමය ක්‍රියාකාරකම් හෝ අත්දැකීම් වශයෙන් මතකය තහවුරු කර ගැනීම.
- අර්ථවත් තොරතුරු ග්‍රහණය මෙන් ම ඒවා නිරතුරුවම පෙරහුරු කිරීම.
- නිහඬ ඉගෙනුමට වඩා ප්‍රායෝගික ඉගෙනුම් භාවිතය.
- අවකාශ පුනරාවර්තනය හෙවත් ඉගෙනුම් අතර විරාම තබමින් මතකයේ රඳවා ගැනීම.

ආදිය යි. මෙම ක්‍රම භාවිතයෙන් මතක ශක්තිය දීර්ඝ කාලයක් පවත්වා ගත හැකි ය. කාලය අනුව ද මතකය කොටස් කළ හැකි ය.

01 අනාගත ක්‍රියා පිළිබඳ මතකය

අනාගයේ දී කිරීමට ඇති දේ පිළිබඳ ඇති මතකය මෙමගින් අදහස් වෙයි. තමාට ඉදිරියේදී මුහුණ දීමට ඇති විභාග, උත්සව, ඇතුළු සියලු ක්‍රියාකාරකම් මෙයට අදාළ වේ.

02 ප්‍රත්‍යාවලෝකන මතකය

අතීතයේ සිදු වූ සිදුවීම් පිළිබඳ මතකය මෙයින් අර්ථවත් වෙයි. මෙයට බොහෝ කලකට පෙර සිදු වූ සිද්ධි පිළිබඳ මතකය අපට තවමත් පවතින්නේ මෙම ප්‍රත්‍යාවලෝකන ස්මෘතිය හේතුවෙනි.

03 ක්ෂණික මතකය

අපගේ ජීවිතයේ ක්ෂණිකව සිදු වූ යම් යම් සිද්ධි අපගේ

මතකයෙන් කිසිදා ඈත් නොවේ. උදාහරණ ලෙස සුනාමි ව්‍යසනයට මුහුණ දුන් අයෙකුට එම සිදුවීම කිසිසේත් ම අමතක නොවේ. එමෙන් ම තම ජීවිතයේ සුවිශේෂී දිනයන් ද අමතක නොවේ. විභාගයක් සමත් වූ දිනය, විවාහ වූ දිනය, තමාට ලොතරැයියක් ඇදුන දිනය ආදිය මෙයට උදාහරණ වේ.

ක්ෂණික මතකය පිළිබඳ පුළුල් ව විමර්ශනයේදී ව්‍යසනයකට මුහුණ දීම නිසා ඇතිවන මතකය පිළිබඳ අංග හයක් මස්සේ කරුණු ගොනු කළ හැකි ය.

- ❖ තමා ඒ අවස්ථාවේ සිටි ස්ථානය
- ❖ ව්‍යසනය සිදු වූ ආකාරය
- ❖ තමාට එම පණිවිඩය දුන් තැනැත්තා
- ❖ තමා තුළ ඇති වූ බලපෑම
- ❖ අන්‍යයන්ට/හිතවතුන්ට ඇති වූ බලපෑම
- ❖ ව්‍යසනය නිසා තමාට මුහුණදීමට සිදු වූ දේ.

මෙම ක්ෂණික මතකය මතකයෙන් බැහැර වීම බොහෝ විට සිදු නොවේ.

මතකය පිළිබඳ තවදුරටත් විග්‍රහ කිරීමේ දී අමතකවීම පිළිබඳව ද කෙටියෙන් හෝ කරුණු දැක්වීම වැදගත් වේ. මතක ක්‍රියාවලියේ යම්කිසි තැනක ඇතිවන ගැටළුව අමතක වීම ලෙස කෙටියෙන් නිර්වචනය කළ හැකි ය. මෙය දුස්මෘතිය (Forgetting) නමින් ද හැඳින්වෙයි. අමතක වීම සිදුවන්නේ කෙසේද යන්න පිළිබඳ මනෝවිද්‍යාත්මක පර්යේෂණ ගණනාවක් සිදුකර ඇත. එහිදී මේ සඳහා මනෝවිද්‍යාත්මක න්‍යායයන් කීපයක් මස්සේ කරුණු ගොනුකර ඇත.

01. කායික විද්‍යාත්මක න්‍යාය. (**Biological Theory**)

කායික විද්‍යාත්මක මතයක් වන මෙයට අනුව අමතක වීම සඳහා ජීව විද්‍යාත්මක කරුණු ගණනාවක් බලපානු ලැබේ. පුද්ගලයාට සිදුවන කායික අබාධ, මතකයේ ඇති දේ භාවිතයට නො

ගැනීම, ආදිය ඉන් ප්‍රමුඛ වේ. මෙම අදහසට අනුව කාලය ක්‍රමයෙන් ගෙවී යනවිට නිතර සිහිපත් නො කරන සිදුවීම් අපගේ මතකයෙන් ක්‍රමයෙන් දුරස් වෙයි. නමුත් මේ මතයට එරෙහිව විවේචන ද ඉදිරිපත්ව ඇත. එනම්,

- ❖ අතීත සිදුවීම් අමතක වන්නේ නම් ළමා කාලයේ සිදුවීම් හොඳින් මතකයේ තිබෙන්නනේ කෙසේ ද?
- ❖ අමතක වීම නිශ්චිත සිදුවීමක් නම් කාලයක් අමතකව තිබූ දෙයක් නැවත මතකයට නැගෙන්නේ කෙසේ ද? ආදිය යි.

02. චර්යාවාදී න්‍යාය (**Behavior Theory**)

චර්යාවාදී සිද්ධාන්තයට අනුව අමතක වීම සඳහා මතකයන් එකිනෙක ගැටීම හේතුවෙයි.

- ❖ පසුව ඉගෙනගත් දෙයක් නිසා මුලින් ඉගෙන ගත් දෙය අමතක වීම
- ❖ මුලින් ඉගෙනගත් දෙය නිසා පසුව ඉගෙන ගත් දෙය අමතක වීම.

03. මනෝවිශ්ලේෂණවාදී න්‍යාය (**Psychoanalysis Theory**)

මෙම න්‍යාය මනෝවිශ්ලේෂණවාදයේ දී ඉදිරිපත් වෙයි. මෙම අදහසට අනුව පුද්ගල අභිප්‍රේරණය වැදගත් වේ. පුද්ගලයා වඩාත් ආශාවක් දක්වන දෙය වඩාත් මතකයේ තිබෙන අතර අකමැති දේ ඉක්මනින් අමතකව යයි.

එසේම අමතක වීම පිළිබඳ පර්යේෂණයක් සිදු කළ හර්මන් එබින් හවුස් නම් මනෝවිද්‍යාඥයා මෙසේ අදහස් ඉදිරිපත් කර තිබේ.

- ❖ දීර්ඝ හෝ සංකීර්ණ කරුණු මතක තබා ගැනීම සෙමෙන් සිදු වේ.
- ❖ අමතක වීම ක්‍රමයෙන් සිදු වේ.

මේ පිළිබඳ තවදුරටත් විස්තර ඔහු විසින් රචිත ඉගෙනීම සහ අමතතක වීම නම් කෘතියේ දැක්වෙයි.

මතක සංවර්ධනය (Memory Development)

මනා සෞඛ්‍ය සම්පන්න පුද්ගලයන්ගේ මතකය සංවර්ධනය කළ හැකි බව මනෝවිද්‍යාඥයින්ගේ පිළිගැනීම යි. මතකය වැඩි දියුණු කිරීම තුළින් අපගේ එදිනෙදා කාර්යයන් කිසිදු ගැටළුවකට ලක් නොවී සිදු කළ හැකි ය. මතකය වර්ධනය කිරීම තුළින් අධ්‍යාපනික කාර්යයන් සාර්ථකව කර ඉහල ප්‍රතිඵල ළඟා කර ගත හැකි ය. මේ පිළිබඳ පර්යේෂණ කර ඇති මනෝවිද්‍යාඥයින් විවිධ ක්‍රියාකාරකම් මේ සඳහා යෝජනා කර තිබේ. මහාචාර්ය ඥානදාස පෙරේරා මහතාගේ ඉගෙනුම හා මතක සංවර්ධනය යන කෘතියේදී මේ සඳහා මතක සංවර්ධන ක්‍රියාකාරකම් රැසක් ඉදිරිපත් කර තිබේ. එමෙන් ම මේ පිළිබඳ අදහස් දක්වන මහාචාර්ය කුලසේන විද්‍යානගමගේ මහතා "යම යම් දේවල් මතක් කිරීමේදී ඒවා අපගේ මතකයට නගාගත හැක්කේ ඒ දේවල් අපගේ මතකය තුළ හොඳින් තැම්පත් ව ඇත්නම් පමණි." යනුවෙන් ප්‍රකාශ කර ඇත. ඒ කෙසේ නමුදු මතකය සංවර්ධනය කිරීමට නම් යහපත් මානසිකත්වයක් තිබීම මූලික සාධකයකි. මීට අමතර ව පහත සඳහන් ක්‍රමෝපායයන් භාවිතයෙන් මතකය සංවර්ධනය කළ හැකි බව මනෝවිද්‍යාඥයින්ගේ මතය යි.

01. හඳුනා ගැනීම (Recognition)

දිගු කලක් තිස්සේ මතකයේ පවතින යම් කිසිවක් නැවත මතකයට නගා ගැනීම උදෙසා එම කරුණ හා බද්ධ වූ වෙනත් විශේෂිත වූ සිදුවීමක් කෙරෙහි අවධානය යොමු කිරීමෙන් එම යටපත් වූ ඇතැම් කරුණු ද සහිතව සිහිපත් කළ හැකි ය. එම සිදුවීම පිළිබඳ පුළුල් ව සිහිපත් කිරීමෙන් මතකය ප්‍රකෘති වෙයි.

02. අවිච්ඡින්නතාව (Continueity)

මතකයේ තබා ගැනීමට අවශ්‍ය කරුණු පිළිබඳ ව නොකඩවා අභ්‍යාස කිරීම මෙම ක්‍රමය යි.

03. ප්‍රත්‍යුද්ග්‍රහණය (Re-learning)

රූප සටහන් කෙටි සටහන් ආදිය භාවිත කරමින් මතකය සංවර්ධනය කර ගැනීම සඳහා නැවත නැවත අභ්‍යාසයේ යෙදීම මෙයින් අදහස් වේ.

04. අතීතාවලෝකන ස්මෘතිය (Flash Back Memory)

මෙයට බොහෝ කලකට පෙර ඇති වූ සිදුවීමක් යළිත් සිහියට නගා ගැනීමේදී ඇතැම් තොරතුරු අපගෙන් ගිලිහී යාමට ඉඩ තිබේ. එයට හේතුව වන්නේ එම සිද්ධිය පිළිබඳ අර්ථකථන හා අදහස් ගිලිහී යෑම යි. එබැවින් ඒ පිළිබඳ නැවත සාකච්ඡා කිරීමෙන් මෙම තත්වය මග හරවා ගත හැකි ය.

05. සම්පිණ්ඩනය (Reconstitution)

යම් කරුණක් මතකයේ රඳවා ගැනීමට ඒ හා සම්බන්ධ දර්ශනය, ශ්‍රවණය, අභ්‍යාස කිරීම තුළින් මතකය වර්ධනය කර ගැනීම මෙයට අයත් වේ.

මෙයට අමතරව මතකය සංවර්ධනය සඳහා ක්රේන් හා ලොක්හාර්ට් ක්‍රම 04 ක් ඉදිරිපත් කර තිබේ.

- සංවිධානය (Organization)

  ඉගෙනගත් හෝ ඇසූ දේ හෝ ක්‍රමවත් ව පිළිවෙලකට අභ්‍යාස කරමින් මනසට ඇතුල් කර ගැනීම මෙහි අර්ථය යි. සංකීර්ණ අදහස් උව ද මෙසේ ක්‍රමවත් භාවයක් මත නිරන්තර අභ්‍යාස කිරීමෙන් පැහැදිළි ව සහ ගැඹුරින් ස්මෘතියෙහි රඳවයි.

- සවිශේෂණය (Distinctiveness)

  වැදගත් අදහස් හෝ වාක්‍ය ඛණ්ඩයන් හඬනගා කියවීමෙන් ස්මෘතියේ මුල්බැස ගැනීම තීව්‍ර වේ. අසීරු, අපහසු ඡේද වරක් නොව දෙතුන්වරක් ම එසේ කියවීම වැදගත් ය. හැකිනම් පටිගතකර හෝ එවැනි නවීන ක්‍රමයකින් හෝ යළි යළිත් සවන් දීමෙන් යහපත් ස්මෘතියකට මඟ පෑදේ.

❖ පරිශ්‍රමශීලීභාවය (Effort)
මතක තබා ගැනීමට අපහසු එසේ ම පෙර නො ඇසූවිරූ දෙයක් වේ නම් එය සිහියේ තබා ගැනීමට වඩාත් පරිශ්‍රමයක් යෙදිය යුතු යි. මේ උදෙසා ඉහත දැන් වූ සවිශේෂණ උපක්‍රම වලට අමතර ව වඩා බලසම්පන්න විධි භාවිත කළ යුතු ය. ගැඹුරු අදහසක් ඇති වාක්‍ය ඛණ්ඩයක් හෝ ඡේදයක් නැවත නැවතත් ලිවීමෙන් හෝ එම අදහස චිත්‍රයට නැතහොත් කවි සංකල්පනාවකට නැඟීමෙන් ද යහපත් ස්මෘති ශක්තියක් ඇති වේ. අමතක විය හැකි ගණිත සූත්‍ර, ප්‍රස්ථාර, නිර්වචන හෝ එවැනි සටහන් පැහැදිලි ව ලොකු අකුරින් ලියා මේසය අසල බිත්තියේ හෝ නිතර ඇස ගැටෙන ස්ථානයක හෝ ප්‍රදර්ශනය කර තැබීම ද ස්මෘතිය උදෙසා වැදගත් වේ.

❖ විස්තාරණය (Elaboration)
යම් අදහසක් විස්තාරණය කිරීමෙන් නැතහොත් එම කරුණ අතිශයෝක්තියෙන් කියා පෑමෙන් එම අදහස වඩාත් ගැඹුරින් සිත් හි සටහන් වෙයි. ඒ පිළිබඳ චිත්තරූප මැවේ. සුරංගනා කතා හෝ විකට කතා වැනි රසවත් උපැහැරණ හා බද්ධ කරමින් යොදාගත් උදාහරණ ආශ්‍රිත ව කරුණු ඉදිරිපත් කරමින් මතකයේ තබාගත් දේ පහසුවෙන් අමතක නොවේ.

මෙයට අමතර ව මතකයේ ක්‍රියාකාරීත්වය පිළිබඳ 3R න්‍යාය තුළින් ද මතක සංවර්ධනයේ භාවිතයන් හා න්‍යායයන් පුළුල් ව සාකච්ඡා කර තිබේ. එම 3R න්‍යාය නම්,

01. තොරතුරු සංලිඛිත කර ගැනීම (Registration)
- ❖ මතකය පිළිබඳ ධනාත්මක සිතුවිලි ඇතිකර ගැනීම
- ❖ රූප, වගු, ප්‍රස්ථාර ආදී දෘෂ්‍ය මාධ්‍ය භාවිත කිරීම
- ❖ ඉගෙනුම සඳහා සම්පූර්ණ අවධානය යොමු කිරීම

- ❖ නැවත නැවත පෙර දැනුම හා සම්බන්ධ කරගැනීම
- ❖ ක්‍රියාකාරී ඉගෙනුම (ශබ්ද නගා කියවීම, වැදගත් කරුණු යටින් ඉරි ඇඳීම, පාඨ කිරීම, මානසික සිතුවම්, කටු සටහන්, දෘෂ්‍ය මාධ්‍ය ආදිය
- ❖ ඉගෙනගත් දෙය අර්ථයෙන් අවබෝධ කර ගැනීම
- ❖ වරක් ඉගෙනගත් දෙය නැවත වරක් ඉගෙනුම

02. තොරතුරු ධාරණය කර ගැනීම (Retention)

- ❖ එකවර නොව කුඩා ඒකකවලට බෙදමින් මතකයේ රඳවා ගැනීම
- ❖ ඉගෙනගත් දෙය නැවත සිහිපත් කිරීම
- ❖ කෙටි සටහන් ගොඩ නැගීම
- ❖ ඉගෙනගත් දෙය මතකයෙන් ලිවීමට උත්සාහ කිරීම
- ❖ ඉගෙනගත් දෙයෙහි ඇති ඵලදායී බව පිළිබඳ මෙනෙහි කිරීම.

03. තොරතුරු පිටතට ගැනීම (Retrieval)

- ❖ වරින් වර ඉගෙනගත් දේ මතකයට නගා ගැනීම
- ❖ මතකයට නොනැගේ නම් ඒ හා සම්බන්ධ ආසන්න කරුණු මෙනෙහි කිරීම
- ❖ ඉගෙනුමට අදාල වටපිටාව සැලකිල්ලට ගැනීම
- ❖ ඉගෙනගත් දෙය ක්‍රියාත්මක කිරීම
- ❖ නින්දට පෙර නැවත ඉගෙනගත් දෙය මෙනෙහි කිරීම

මෙවැනි ක්‍රමෝපායයන් අනුගමනය කිරීමෙන් මතක සංවර්ධන ක්‍රියාවලිය වඩාත් සාර්ථකව පවත්වාගත හැකි ය.

මේ අනුව සාර්ථක අධ්‍යාපනයක් මෙන් ම නිවැරදි ජීවිකාවක් ගෙනයෑම උදෙසා අතිශයයින් ම උපකාරී වන මතකය සහ මතක සංවර්ධනය පිළිබඳ විවරණයක් සැපයිය හැකි අතර පුද්ගලයාගේ අධ්‍යාපනික, සමාජීක සංවර්ධනය උදෙසා මතකය ප්‍රබල දායකත්වයක් දරන බව ද ප්‍රකාශ කළ හැකි ය.

ආශ්‍රිත ග්‍රන්ථ

1. අතුකෝරල දයා සහ අතුකෝරල හේළි. අධ්‍යාපන මනෝවිද්‍යාව හා ගුරුවරයා, (2009) ශික්ෂා මන්දිර ප්‍රකාශන. පානදුර, 360 පිටුව.
2. අබේපාල රෝලන්ඩ්, අධ්‍යාපනයේ මනෝවිද්‍යාත්මක පදනම, (2010) සාර ප්‍රකාශන. අතුරුගිරිය පාර, කොට්ටාව, 366 පිටුව.
3. අතුකෝරල දයා සහ අතුකෝරල හේළි. අධ්‍යාපන මනෝවිද්‍යාව හා ගුරුවරයා, (2009) ශික්ෂා මන්දිර ප්‍රකාශන. පානදුර, 362 පිටුව.
4. ජයවීර බණ්ඩාර, අධ්‍යාපන මනෝවිද්‍යාවේ විකාශනය සහ සංකල්ප, (2013) කතෘ ප්‍රකාශනයකි. 443 පිටුව
5. ජයවීර බණ්ඩාර, අධ්‍යාපන මනෝවිද්‍යාවේ විකාශනය සහ සංකල්ප, (2013) කතෘ ප්‍රකාශනයකි. 444 පිටුව
6. පෙරේරා ඥානදාස, ඉගෙනුම හා මතක සංවර්ධනය, (සහස්‍ර ප්‍රකාශකයෝ, මාලිගාකන්ද පාර, කොළඹ 10.
7. විදානගමගේ කුලසේන, (2008), ධාරණය සහ අමතක වීම, කර්තෘ ප්‍රකාශයකි.
8. ජයවීර බණ්ඩාර, අධ්‍යාපන මනෝවිද්‍යාවේ විකාශනය සහ සංකල්ප, (2013) කතෘ ප්‍රකාශනයකි. 449 - 450 පිටු
9. අබේපාල රෝලන්ඩ්, අධ්‍යාපනයේ මනෝවිද්‍යාත්මක පදනම,(2010) සාර ප්‍රකාශන. අතුරුගිරිය පාර, කොට්ටාව, 375 - 378 පිටු.

ළමයින්ට එරෙහිව සිදුවන අපරාධ පිළිබඳ මනෝවිද්‍යාත්මක විමර්ශනයක්

ආධුනික කථිකාචාර්ය නෙල්ලිවල මෙත්තානන්ද හිමි

ප්‍රවේශය

වර්තමානයේ බෙහෙවින් සාකච්ඡාවට බඳුන්වන මාතෘකාවක් වන ළමුන්ට එරෙහි වන අපරාධ පිළිබඳ මනෝවිද්‍යාත්මක විමර්ශනයක් සිදු කිරීම මෙහි මුඛ්‍ය අපේක්ෂාව යි. ළමයා යනු කායිකව හා මානසික ව නොමේරූ අයෙකි. අත්දැකීම හා බුද්ධියෙන් අසම්පූර්ණ වූ අයෙකි. එබැවින් ළමයෙකු අපයෝජනයේ යෙදවීම ස්වභාවික යුක්ති ධර්මයට මෙන් ම නීතියට ද සපුරා පටහැනි වේ.

අපරාධ නිර්වචනය කිරීම

"අපරාධය" විවිධ දෘෂ්ටිකෝණයන් ඔස්සේ විග්‍රහ කළ හැකි අතර නෛතික පදනමකින් එය විග්‍රහ කිරීමේ දී රජය මගින් පණවනු ලබන නීති බිඳ දැමීම අපරාධයක් ලෙසත් සමාජීය දෘෂ්ටිකෝණයෙන් බලන විට සමාජ විරෝධී දේ අපරාධ ලෙසත් විග්‍රහ කළ හැකි ය.

"අපරාධය" යන වචනාර්ථය ගතහොත් "අප" යන්නෙන් විකෘතිය ලෙසත් "චාර" යන්නෙන් හැසිරීම යන්නත් "රාධ" යන්නෙන් වැරදි යන අර්ථයත් ගම්‍ය වේ. අපරාධකරු යනු නීතිය උල්ලංඝණය කරන්නා ය. ඇතැම් සමාජ විද්‍යාඥයන් ට අනුව සමාජය ප්‍රකම්පනයට පත්වන සිදුවීම් අපරාධ ලෙස සැලකේ. කෙසේ නමුත් අපරාධයක් යනු කුමක්දැයි හඳුනා ගැනීමේදී ඒ පිළිබඳ විවිධ පර්යේෂකයන් ඉදිරිපත් කර ඇති අදහස් සැලකිල්ලට යොමු කළ යුතු ය. අපරාධ යනු

a) මහජනයා ආරක්ෂා කිරීම සඳහා පොදු නීතියෙන් තහනම් කරන ලද ක්‍රියාවක් හෝ ක්‍රියාවන් පැහැර හැරීමක්

සංස්: ගලගම කරුණාකර හිමි, සූරියවැවේ සුගතසිරි හිමි, "චරණ" හත්වන කලාපය, භික්ෂු සංගමය, ශ්‍රී ජයවර්ධනපුර විශ්වවිද්‍යාලය, ගංගොඩවිල, 2015

b) එය රජය මගින් ස්ථාපිත කරන ලද අධිකරණ ක්‍රියා මාර්ගයකින් පවරන ලද දඬුවමකින් යුක්තයි.

c) එය පොදු වරදකි. පුද්ගලයෙකුට කරනු ලබන පෞද්ගලික වරදක් හෝ සිවිල් වරදක් හෝ නො වන්නේ ය. සමාජයට කළ වරදකි.[1]

මෙම අදහසට අනුව අපරාධයක් යනු පොදු සමාජයට එරෙහි ව සිදු කරනු ලබන ක්‍රියාවකි. මහජනතාවගේ ආරක්ෂාව සඳහා මෙන් ම අයිතිවාසිකම් රැක ගැනීම පිණිස ද රජය මගින් නීති පද්ධතීන් හඳුන්වා දෙනු ලබයි. එසේ හඳුන්වා දෙනු ලැබූ නීතීන් බිඳ දැමීම හෝ නො කර හැරීම ද, එම තත්ත්වය මත එය වරදක් බවට සනාථ කර අධිකරණය මගින් දඬුවමකට යටත් කිරීම ද අපරාධයක් වන බව මෙයින් වැඩි දුරටත් පැහැදිලි වේ. මෙයට අමතර ව අපරාධයක පවතින නීතිමය තත්ත්වය මත ද යම් විග්‍රහයක් ඉදිරිපත් කළ හැකි ය. එය,

a) අපරාධ නීතිය උවමනාවෙන් ම උල්ලංඝණය කිරීමක් හෝ පැහැර හැරීමකි.

b) එය සිදු කිරීම අරබයා දැක්විය හැකි යුක්ති සහගත බවක් හෝ ඒ ක්‍රියාවට හේතුවක් ඉදිරිපත් කළ නොහේ.

c) රජය විසින් මේ (අපරාධය සිදු කිරීමේ) වරද බරපතල අපරාධයක් හෝ සුළු අපරාධයක් ලෙස සලකනු ලැබේ.[2]

මෙයින් ද පැහැදිලි වන්නේ පවතින නීතිමය තත්ත්වයන්ට එරෙහිව යාම අපරාධයක් ලෙස සලකා ඇති බවයි. මෙයට අමතර ව අපරාධයක් ප්‍රධාන වශයෙන් කොටස් දෙකකට බෙදා දැක්විය හැකි ය.

1 බරපතල අපරාධ

2 අනෙකුත් අපරාධ යනුවෙනි.

මේ බෙදීම තුළ ද නැවත කොටස් තුනක් දක්නට ලැබේ.

a) පුද්ගලයාට විරුද්ධව කරන අපරාධ (මිනී මැරීම, තුවාල සිදු කිරීම, පැහැරගෙන යෑම, ස්ත්‍රී දූෂණය හා ඝාතනයට තැත් කිරීම)

b) දේපලවලට විරුද්ධ ව කරන අපරාධ (සොරකම, ගෙවල් බිඳීම, ගිනි තැබීම, මංකොල්ල කෑම, සාපරාධී සාවද්‍ය පරිහරණය)

c) සමාජයට විරුද්ධ ව කරන අපරාධ (රාජ්‍ය විරෝධී ක්‍රියා, අධිකරණ පරිපාලනයට, පොලිස් පරිපාලනයට, විරුද්ධ ව කරන අපරාධ යනුවෙනි.[3]

මෙයට අමතර ව දණ්ඩ නීති සංග්‍රහට අනුව අපරාධ වශයෙන් මිනී මැරීම, පහර දීම, ශාරීරික හානි සිදු කිරීම, ස්ත්‍රී දූෂණය, පැහැරගෙන යෑම, සොරකම, කොල්ල කෑම, දේපළ වංචා සිදු කිරීම, සාපරාධී ඇතුල් වීම ආදිය අපරාධ ලෙස හඳුන්වා දී තිබේ.

ළමුන්ට එරෙහිව වන අපරාධ

අපරාධ මෙලෙස විග්‍රහ කළ හැකි අතර මෙහි දී සුවිශේෂී අවධානය යොමු වන්නේ ළමුන්ට එරෙහිව සිදුවන අපරාධ පිළිබඳව යි. ළමුන්ට එරෙහිව සිදුවන අපරාධ විවිධ ස්වරූපයන් ගනියි. වර්තමාන සමාජය තුළ දැවෙන ප්‍රශ්නයක් බවට පත්ව ඇති ළමුන්ට එරෙහිව සිදුවන සියලු ම ආකාරයේ අපරාධ කොටස් 4 ට බෙදා දැක්විය හැකි ය.

- ශාරීරික වශයෙන් ළමුන්ව හිංසනයට ලක් කිරීම
- ලිංගික වශයෙන් ළමුන් හිංසනයට ලක් කිරීම
- චිත්තවේගීක වශයෙන් ළමුන්ව හිංසනයට ලක් කිරීම
- වාචිකව ළමුන්ව හිංසනයට ලක් කිරීම.[4]

මෙහි දී ශාරීරිකව ළමයින්ට සිදුවන හිංසනයක් ලෙස

අදහස්කර ඇත්තේ කුඩා දරුවන්ට එරෙහිව කායික හෙවත් ශාරීරික වශයෙන් සිදු කරනු ලබන වැරදි ක්‍රියාවන් ය. ලිංගිකව ළමුන්ට සිදුවන හිංසනයන් ලෙස පෙන්වා දී ඇත්තේ දරුවන්ට අයුතු ආකාරයෙන් ලිංගික ක්‍රියාවන්ට පෙළඹවීම හා ඔවුන්ට ලිංගික වශයෙන් සිදු කරනු ලබන අතවරයන් ය. තව ද චිත්තවේගීකව ළමුන්ට සිදුවන හිංසාකාරී ක්‍රියාවන් ලෙස අර්ථ දක්වා ඇත්තේ දරුවන්ගේ මානසිකත්වය අවුල් සහගත තත්වයකට පත් කරනු ලබන, දරුවන්ගේ මානසිකත්වයට බලපෑම් සිදුවන ආකාරයෙන් කරනු ලබන වැරදි සහගත ක්‍රියාවන් ය. මෙහි එන වාචිකව ළමුන්ට සිදුවන හිංසනයන් ලෙසින් පෙන්වා දී ඇත්තේ දරුවන් වැරදි වලට පොළඹවන ආකාරයේ, සිත් රිදවන ආකාරයේ, ඔවුන්ගේ පෞරුෂයට හානිවන ආකාරයේ වචන භාවිත කිරීමයි. මෙලෙසින් දක්වන සෑම ක්‍රියාවක් තුළින් ළමුන්ගේ සාමාන්‍ය ජීවිතයට තර්ජනයක් සිදුවන බැවින් ඒවා ළමුන්ට එරෙහිව සිදුකරනු ලබන අපරාධ ලෙස පෙන්වා දිය හැකි ය.

ළමුන්ට එරෙහිව සිදුවන අපරාධ පිළිබඳ වර්ගීකරන පිළිබඳ අධ්‍යයනයේ දී නිශ්චිතව එක් වර්ගීකරණයක් ඉදිරිපත් කිරීම අපහසු ය. ඒ අනුව පහත පරිදි ද වර්ග කර ඇත.

- ශාරීරික අපයෝජනය
- පෝෂණය නොසලකා හැරීම
- ලිංගික අපයෝජනය
- චේතනාන්විත මත් කිරීම හා වස දීම
- වෛද්‍ය ප්‍රතිකාර ලබාදීම නොසලකා හැරීම
- අසත්‍ය රෝගී තත්ත්වයන් කියාපෑම
- චිත්තවේගාත්මක අපයෝජනය
- නීති විරෝධී ලෙස ළමයින් සේවයේ යෙදවීම
- වාණිජ අරමුණු සඳහා ළමයින් යොදා ගැනීම
- ළමයින් වෙළඳාම් කිරීම

- ළමයින් අතහැර දමා යෑම (ළමා අපයෝජනය පිළිබඳ අත්පොත 1995)

ශාරීරික අපයෝජනය

ඉහත වර්ගීකරණයට අනුකූලව ප්‍රථමයෙන්ම හමු වන්නාවූ ශාරීරික අපයෝජනය ළමයින්ට එරෙහිව සිදු කරනු ලබන අපරාධකාරී ක්‍රියා තුළ බහුලවම දැකිය හැක්කකි. ශාරීරික හිංසනයන්ට සියලුම ආකාරයේ ජාතීන්ට, ආගම්වලට හා ආර්ථික හා සමාජ කණ්ඩායම්වලට අයත් ළමයින් ගොදුරු විය හැකි ය. එහෙත් ආර්ථික හා සමාජ සම්පත් අඩු නිරන්තරයෙන් ගැටුම්වලට මුහුණ දෙන පවුල්වල ළමා ශාරීරික හිංසනයෙන් වැඩි වශයෙන් දක්නට ලැබේ. කුමන ආකාරයක හෝ පුද්ගලයෙකු අතින් ශාරීරික හිංසනයන්ට ලක්වන ළමුන්ගේ ශරීරයන්හි දැකිය හැකි තුවාල පහත පරිදි පෙන්වා දිය හැකි ය.

- මෘදු පටක වල ඇතිවන තුවාල
- උඩු තොලෙහි ඇතුලත ශ්ලේෂ්මල පටලය කැඩී තිබීම හෝ ඉරී තිබීම හෝ සැපිමේ ලකුණු තිබීම (මෙය බොහෝ විට ළමයා ඇඬීම වැළක්වීමට කට වැසීම නිසා සිදුව ඇත.)
- කොන්දේ පහල කොටසේ තට්ටම්වල කම්මුල්වල සහ බෙල්ලේ ඇතිවන රේඛීය සලකුණු (තැලීම් සහ පොඩිවීම්)
- ඇසට ලේ ගැලීම
- දිග අස්ථිභංගය කැඩීයාම
- මොළයට ලේ ගැලීම
- පිළිස්සීම (මෙය බොහෝ විට සිගරැට් සහ ගිනි පෙනෙලි වලින් මෙන්ම නටන වතුර වත් කිරීමෙන් සිදු කර ඇත)
- දියපට්ටා දැමීම (මෙහෙකාර සේවයේ යෙදෙන ළමුන් තුළ දක්නට ලැබේ)

- ශරීරයේ අභ්‍යන්තර අවයවවල අනතුරු උදා :- අග්න්‍යාශය පිපිරීම)
- සීරීමේ ලකුණු (ළමයෙකුට බරපතල තුවාල සිදු කිරීම මගින් එහි ප්‍රතිඵලයක් ලෙස ළමයා මිය යන අවස්ථා ද ඇත.)

වයස අවුරුදු 3ට අඩු ළමයින්ට ඉහත අයුරින් තුවාල කිරීම හැඳින්වීමට අධිකරණ වෛද්‍ය විද්‍යාව ''බැටර්ඩ් බේබි සින්ඩ්‍රොම්'' යන නාමය භාවිත කරයි. තවද මෙවැනි තුවාල වයස අවුරුදු 3ත් 10ත් අතර පාසල් යන වයසේ ළමයින්ට සිදු කිරීම අධිකරණ වෛද්‍ය විද්‍යාව 'වයිල්ඩ් සින්ඩ්‍රොම්' යන නමින් හඳුන්වා ඇත.

ඉහත කරුණු අනුව බලනවිට ළමුන්ට ශාරීරික වශයෙන් හිංසා කිරීම අපරාධකාරී තත්වයක් බවත්, එහිදී අපරාධ වින්දිතයා බවට පත්වන ළමයාට සිදුවන ශාරීරික පීඩාවත් හේතුවෙන් ඔවුන් ශාරීරිකව මෙන්ම මානසික පීඩනයන්ට ලක්වන බවත් කිව හැකි ය.

පෝෂණය නොසලකා හැරීම

ළමයෙකුගේ ශාරීරික මෙන්ම මානසික වර්ධනයට ද ඉතාමත් වැදගත් දෙයක් ලෙස පෝෂණය යන්න පෙන්වා දිය හැකි ය. සැබවින්ම ළමයෙකුට අවශ්‍ය ආහාරපාන ලබාදීම, නොසලකා හැරීම මඟින් ළමයින් අපයෝජනයට ලක්වන බැවින් එය ළමුන්ට එරෙහිව සිදු කරනු ලබන අපරාධයක්ය යන්න කිව හැකි ය. මෙහිදී ළමයාගේ අනුමාන වයසට සරිලන ශාරීරික වර්ධනයක් දක්නට නොලැබෙන්නේ නම් හෝ ළමයාගේ දෙමව්පියන්ගේ ආර්ථික හා සමාජ පසුබිම් සමග සංසංදනය කළ විට ළමයාගේ පෝෂණ මට්ටම හා ශාරීරික වර්ධනය ඉතා දුර්වල තත්වයක තිබේ නම් පෝෂණය නොසලකා හැරීමක් සිදුවී ඇතැයි පැහැදිල වනු ඇත. මෙම අවස්ථාවන්ට අමතරව කිසිදු වෛද්‍ය උපදේශයකින් තොරව, විශේෂයෙන්ම ගැහැණු දරුවන්ට ඇතැම් ආහාරපාන නොදී සිටීමේ

සම්ප්‍රදායක් ද සමහර පවුල්වල දක්නට ලැබේ. තවත් අවස්ථාවලදී ගැහැණු දරුවන්ට නිවසේ සියලු දෙනාම ආහාර ගෙන අවසන් වූ පසු ඉතිරි වී ඇති ආහාර ලබාදීම ද දක්නට ඇත. නොදැනුවත්ව වුවද මෙවැනි ක්‍රියාවන් ද පෝෂණය නොසලකා හැරීමක් ලෙස පෙන්වා දිය හැකි ය යන්න ළමා අපයෝජනය පිළිබඳ අත්පොතෙහි සඳහන් කර ඇත. ඇත්ත වශයෙන්ම එවන් අවස්ථා වලදී ළමුන්ගේ ළපටි සිත්වලට, ඔවුන්ව කොන් කිරීමත්, ඔවුන්ට ආදරය නොදක්වන්නේ යන හැඟීමත් ඇතිවීම නිසා ළමුන් මානසික පීඩනයට ලක්වන බව පැහැදිලිවම කිව හැකි ය.

පෝෂණය නොසලකා හැරීම නිසා ශරීරය කෙට්ටුවීම, ඇස් ගිලී තිබීම, දූර්ගන්ධයක් හැමීම, කම්මුල්වල මේදය ක්ෂය වීම නිසා ඇතුලට නෙරා යාම, යටි හක්ක කැපී පෙනෙන ලෙස ඉදිරියට නෙරා ඒම, කඳට සාපේක්ෂව හිස විශාලව පෙනීම මෙන්ම ඇටසැකිල්ලක් වැනි පෙනීමක් තිබීම යනාදී ශාරීරික ලක්ෂණයන් ද ළමුන් තුළින් ඉස්මතු වී තිබෙන බැවින් පෝෂණය නොසලකා හැරීම ද ළමුන්ට ශාරීරික වශයෙන් සිදු කරනු ලබන අපරාධයක් ලෙස හඳුන්වා දිය හැකි ය. සමස්තයක් වශයෙන් ගත්විට පෝෂණය නොසලකා හැරීම වැනි වැරදි ද සමාජය තුළ බහුලව සිදුවන්නක් යැයි කිව හැකි වුවද කෲර වැඩිහිටියන්ගේ ග්‍රහණයට හසුව සිටින කුඩා ළමුන්ට ඔවුන්ට එරෙහිව නැගී සිටීමට ශක්තියක් නොමැති බැවින් මෙවැනි අපරාධකාරී ක්‍රියා වැළලී යන ස්වභාවයක් පවතින බව කිව හැකි ය.

චේතනාන්විත මත් කිරීම හා වස දීම

මෙය ළමුන්ට එරෙහිව සිදු කරනු ලබන අපරාධකාරී ක්‍රියා අතර බහුල වශයෙන් දක්නට ලැබෙන්නක් නොවේ. මත්ද්‍රව්‍ය දීම, මධ්‍යසාර දීම මගින් මත් කිරීම සහ ඖෂධ වර්ග දීම මගින් ළමයෙකු මත් කිරීමක් මෙහිදී සිදුවිය හැකි ය. මෙලෙස මත් කිරීම තුළින් ළමුන් අපරාධකාරී ක්‍රියාවන්ට පෙළඹවීම ළමුන්ට නොයෙකුත් අතවරයන්

සිදු කිරීමට වැඩිහිටියන් යොමුවන බව කිව හැකි ය. එපමණක් නොව මත්ද්‍රව්‍ය ලබාදීම තුළින් හරි වැරැද්ද කුමක්ද යන්න නිසි ලෙස නොතේරෙන ළමුන්ව මත්ද්‍රව්‍යවලට ඇබ්බැහි කිරීමක්ද සිදුවන බැවින් මෙම තත්වය ද සුන්දර ළමාවිය ප්‍රබල ලෙස විනාශය කරා ගෙන යවන ක්‍රමයක් බවට පත්ව ඇත.

කෘමිනාශක බෙහෙත් දීම, ඇසිඩ් දීම ආදිය මඟින් ළමුන්ට වසදීම සිදු කරයි. මෙය එතරම් බහුලව දකිය හැකි තත්වයක් නොවේ. දැඩි ලෙස චිත්ත පීඩාවකින් පසුවන, පළිගැනීමේ චේතනාවකින් යුක්ත, දරුවන් තමන්ගේ ජීවිතයට බාධාවක් ලෙස සිතින් වැඩිහිටි පුද්ගලයින් දරුවාව ජීවිතක්ෂයට පත්කිරීමට මෙම ක්‍රමය යොදාගන්නා බව කිව හැකි ය. පොදුවේ ගත්විට චේතනාන්විත මත් කිරීම හා වසදීම තුළින් ළමුන්ගේ ජීවිතයට බලපෑමක් සිදුවන බැවින් එය ද ළමුන්ට එරෙහිව සිදුවන බලපෑමක් ලෙස පෙන්වා දිය හැකි ය.

වෛද්‍ය ප්‍රතිකාර ලබානොදීම

පොදුවේ ගත්කල ළමුන්ව නොසලකා හැරීම යටතට ම අයත් වන්නක් ලෙස මෙය පෙන්වා දිය හැකි ය. මෙම තත්වය ද ළමුන්ට එරෙහිව සිදුකරනු ලබන අපරාධකාරී ක්‍රියා අතර බහුලව දකිය නොහැකි තත්වයක් වේ. බොහෝ දුරට මෙවැනි තත්ත්වයක් වාර්තා වී ඇත්තේ මෙහෙකාර සේවයේ යෙදී සිටින ළමුන් සම්බන්ධයෙනි. ඒ අනුව ළමයෙකු රෝගී තත්වයට පත්වූ විට ඔහුගේ හෝ ඇයගේ රෝගී තත්වය පිළිබඳ ව සැලකිල්ලක් නොදක්වමින් ඊට ප්‍රතිකාර ලබා නොදී සිටීමත් මෙහිදී සිදුවේ. එවන් අවස්ථාවකදී නිසි ලෙස ප්‍රතිකාර ලබාදීමෙන් සුව කළ හැකිවූ තත්වයක් ප්‍රතිකාර නොලබා සිටීම මත උග්‍ර තත්වයට පත්වී ළමයා මරණයට පවා පත්වීමට ඉඩකඩ ඇත. මෙවන් අපරාධකාරී තත්වයක දී ද ළමයෙකු කායික ව මෙන්ම මානසිකව ද පීඩනකාරී බවට පත්විය හැකි ය. මෙවැනි අපරාධ ක්‍රියා දෙමාපියන් විසින් ද ළමුන්ට සිදුකළ හැකි අතරම

දරුවන්ගේ තාවකාලික භාරකරුවන් අතින් ද සිදුවන අවස්ථා ඇත. මෙම නොසලකා හැරීම තුළින් ද දරුවන්ගේ අනාගතය වර්ධනය දුර්වල වී අසම්පූර්ණ සමාජ පුරවැසියෙකු බිහිවීමට ඉඩකඩ ඇති බැවින් මෙය ද අවධානය යොමු විය යුතු අංශයක් ලෙස පෙන්වා දිය හැකි ය.

අසත්‍ය රෝගී තත්ත්වයක් කියාපෑම

මෙම තත්වය ඇති වන්නේ බොහෝ විට දෙමාපියන් විසින් ළමයාට විවිධ හිංසාවන් සිදුකර ඒවායේ ප්‍රතිඵලයක් වශයෙන් ඇතිවන තුවාල යම් කිසි රෝගයක ලක්ෂණයක් ලෙස වෛද්‍යවරයාට කියාපෑමයි. ඉතා අඩු වයසේ ළමයින් සම්බන්ධයෙන් කියනු ලබන්නා වූ මෙවැනි අසත්‍ය රෝගී ඉතිහාසයන් බොහෝ විට වෛද්‍යවරුන් නොමග යැවීමට හේතු වේ. වර්තමානය වනවිට මෙහෙකාර සේවය සඳහා යොදා ගනු ලබන ළමුන්ට කරනු ලබන හිංසා පීඩාවලදී රෝගී තත්වයට පත්වන ළමුන්ගේ තත්වය බරපතල වූ අවස්ථාවල, සේවයේ යොදවාගත් තැනැත්තන් විසින් ඔවුන්ගේ නිදහස පිණිස මෙවැනි අසත්‍ය රෝගී ඉතිහාසයන් ඉදිරිපත් කරන අවස්ථා ද වාර්තා වී ඇත. මෙවන් තත්වයක් තුළ ද ළමුන්ගේ අයිතිවාසිකම් උල්ලංඝණය වීමත් සිදුව ඇති බැවින් මෙය ද ළමුන්ට එරෙහිව සිදු කරන අපරාධකාරී තත්වයක් ලෙස හඳුන්වා දිය හැකි ය. මෙම තත්වය ද බහුලව වාර්තා නොවන අපරාධකාරී ක්‍රියාවක් වේ.

චිත්තවේගාත්මක අපයෝජනය

ශාරීරික අපයෝජන තත්වයන්ට පමණක් නොව චිත්තවේගාත්මක අපයෝජනයන්ට ද ළමයින් ගොදුරු වේ. ඒ අනුව ළමයින් චිත්තවේගාත්මක අපයෝජනයන්ට ගොදුරුවන අවස්ථා කිහිපයක් මෙසේ දැක්විය හැකි ය.

- දරුවා ප්‍රතික්ෂේප කිරීම
- දරුවා හුදෙකලා කිරීම නැතිනම් තනිකිරීම (හිරකර තැබීම)
- දරුවා විවේචනය කිරීම
- දරුවා භීතියට පත්කිරීම
- දරුවාට දරුණු ලෙස බැණ වැදීම
- දරුවාගේ අත් පා ආදිය කඩා දමන බවට තර්ජනය කිරීම
- දරුවාගේ එදිනෙදා වැඩකටයුතුවලට සහ දරුවාගේ අවශ්‍යතාවලට දෙමාපියන් සහභාගී නොවීම, සහය නොවීම.[3]

චිත්තවේගාත්මක අපයෝජනය ළමයින්ට එරෙහිව සිදුවන අපරාධකාරී ක්‍රියාවන් අතරින් බහුලව දක්නට ලැබෙන්නක් වේ. මෙම තත්වය බොහෝ දුරට අපරාධකාරී ක්‍රියාවක් වන බව නිසි ලෙස වැඩිහිටියන් අවබෝධ කරගෙන නොමැති තත්වයක් ද ඇත.

ස්වකීය පවුල් පසුබිම තුළ දරුවන්ගේ දෙමාපියන් විසින් ඔවුන්ට පීඩාවට පත්වන ලෙස ක්‍රියාකිරීමෙන් මෙම තත්වය වඩාත් පැහැදිලි වනු ඇත. කුඩා දරුවන්ගේ මනස ඉතා පහසුවෙන් රිදවිය හැකි ය. මනස රිදවීමට කායික හිංසනය අත්‍යවශ්‍යම සාධකයක් නොවේ. එහෙත් වචනයෙන් සහ හැඟීම්වලින් රිදවීම ශාරීරික රිදවීම තරමටම අහිතකර ක්‍රියාවක් වනු ඇත. ඒ අනුව දරුවන් ඉදිරියේ ගහ බැණ ගැනීම, කුලමල කීම, ශාප කිරීම, ඔවුන්ගේ ආත්ම අභිමානය බිඳ දැමීම වැනි දෑ ළමයින්ට දිගු කාලීන අහිතකර ප්‍රතිඵල ගෙන දෙනු ඇත. ළමයින් එවැනි දෙයින් නැවත නැවත මානසිකව පෙළීමෙන් අනාගතයේ බිහි වනුයේ කණස්සල්ලෙන් පිරී, පරාජිත හැඟීමෙන් පිරුණු, විකාර මනසක් සහිත වැඩිහිටියන් ය. අනවශ්‍ය ලෙස කෑ ගැසීම පරුෂ වචන කීම, බය කිරීම, කායික ව අඩන්තේට්ටම් කිරීම, ආදී ප්‍රශ්න විසඳීමේ හොඳම ක්‍රමය ලෙස ගිනිමින් මානසික ව

පීඩනයට පත්කිරීමට පසු කාලීන ව පෙළෙඹෙනුයේ එවැනි, කුඩා අවදියේ චිත්තවේගිකව පීඩාවට පත් ළමුන් යැයි කිව හැකි ය.

යම් පුද්ගලයෙකුගේ උණුසුම පිළිගැනීම ආදරය රැකවරණය හා සුව පහසුව ලැබේ නම් එය ළමයකුගේ යහපත් චිත්තවේගික වර්ධනයට උපකාරි වන බවත් කුඩා දරුවන්ගේ කායික වර්ධනයට පවා චිත්තවේගාත්මක වර්ධනය රුකුලක් වන බවත් මෙහි දී පෙන්වා දිය හැකි ය. චිත්තවේග පීඩාවන්ට පත්කිරීම මඟින් ද ළමයෙකුට නිදහසේ ජීවත් වීමට ඇති අයිත්වාසිකම් උල්ලංඝණය වී ඇති බැවින් මෙය ද ළමයින්ට එරෙහිව සිදුවන අපරාධකාරි ක්‍රියාවක් ලෙස අර්ථ දැක්වීම යුක්ති සහගත ය. මෙවන් අපරාධ තුළින් ද වින්දිතයින් බවට පත්වන ළමයින් සමස්ත සමාජයේ ම අනාගත පදනම ගොඩනගන්නන් වන බැවින් ඔවුන්ව එම තත්වයෙන් මුදවා ගැනීම අත්‍යවශ්‍ය වන බවද පැහැදිළිව කිව හැකි ය.

වාණිජ අරමුණු සඳහා ළමයින් යොදවා ගැනීම

මෙම වාණිජ අරමුණු සඳහා ළමයින් යොදවා ගැනීම ද වර්මානය වන විට බහුලව දක්නට ලැබෙන තත්වයක් ලෙසින් පෙන්වා දිය හැකි ය. ශ්‍රී ලංකාවේ මුහුදු බඩ ප්‍රදේශයන්හි මෙම තත්වය පැහැදිලිව දක්නට ලැබේ. ඒ අනුව මෙම ප්‍රදේශයන් තුළ වැඩිහිටියන් විසින් තම දරුවන් විදේශිකයන්ට ලබාදී මුදල් ලබාගැනීමක් දක්නට ඇත.

බොහෝ දරුවන් ගණිකා වෘත්තිව සඳහා යොදා ගනු ලබන්නේ පවුලේ වග කිවයුතු වැඩිහිටි පිරිස විසින්ම ය.වාණිජ අරමුණු සඳහා ළමුන් යොදවා ගැනිමේදි ළමුන් යොදවා ගනිමින් නොයෙක් වෙළදාම් කටයුතු සිදු කිරිම ළමුන් ප්‍රදර්ශනය කරමින් සිඟමන් යැදීම යනාදිය පෙන්වා දිය හැකි ය. මෙවැනි අවස්ථා සියල්ල ගෙන බලන කල ළමුන්ගේ අයිතිවාසිකම් උල්ලංඝණය කිරිමක් ඉහත තත්වය තුළ දි සිදුවි ඇති බැවින් වාණිජ අරමුණු

සඳහා ළමුන් යොදවා ගැනීමද ළමුන්ට එරෙහිව සිදුවන අපරාධයක් යැයි කිව හැකි ය.

ළමයින් අත්හැර දමා යෑම

ළමයින් අත්හැර දමා යාම ද බොහෝ දුරට වර්තමානයේ දැකිය හැකි තත්ත්වයකි. මෙලෙස අත්හැරදමායාමට ලක්වනුයේ ඉතා කුඩා වයසේ දරුවන් ය. මන්ද මෙලෙසින් දරුවන් අත්හැරීමට පෙළඹෙනුයේ සමාජ සම්මතයට පටහැනිව බිහිවී ඇති අවස්ථා වලදී වන බැවිනි. මෙවන් අවස්ථාවලදී ළමුන් ඉපදීමෙන් පසු රෝහල්වල හෝ වෙන යම් ස්ථානයක හෝ දමා ගොස් ඇති මවුවරුන් පිළිබඳ ව බොහෝ අවස්ථාවලදී පුවත් පත්වල වාර්තා වී තිබීමෙන් එය තව දුරටත් පැහැදිළි වනු ඇත. ඉහත පරිදි ළමයින් අතහැර දමා යාම තුළින් ද ළමා අයිතිවාසිකම් උල්ලංඝණයක් සිදුවන බැවින් මෙය ද යම් ආකාරයකින් ළමුන්ට එරෙහිව සිදු කරනු ලබන වැරැද්දක් බව කිව හැකි ය.

ළමා ලිංගික අපයෝජනය

ළමයින්ට එරෙහිව සිදුකරනු ලබන අපරාධකාරී ක්‍රියාවන් අතරින් වඩාත් ම බහුල වශයෙන් දක්නට ලැබෙන්නක් ලෙස මෙම තත්වය පෙන්වා දිය හැකි ය. මෙය ළමුන් ගොදුරු කරගනු ලබන සැහැසිතම ළමා අපචාරය ලෙස පිළිගැනේ. මේ සම්බන්ධයෙන් සෑම රටකම පාහේ නීති පනවා ඇත. ශ්‍රී ලංකා දණ්ඩ නීති සංග්‍රහය අනුව 363, 346, 265 සහ 365 (අ) වගන්තිය යටතේ, ළමුන්ව එරෙහිව සිදුවන කාම අපරාධ පිළිබඳ විවිධ විධි විධාන පනවා ඇත. දණ්ඩ නීති සංග්‍රහයේ 363 වන වගන්තිය අනුව වරදට බඳුන්වන කාන්තාව වයස අවුරුදු 12ට අඩු දූරියක් නම් ඇගේ කැමැත්ත ඇතිව හෝ නැතිව එම ක්‍රියාව සිදු වුවත් අපරාධයක් වන බව පවසා ඇත. දණ්ඩ නීති සංග්‍රහයේ 364 වන වගන්තිය අනුව වයස අවුරුදු 12-14 ත් අතර දූරියක සමඟ කාමුක සංසර්ගයේ යෙදීම හෝ යෙදීමට තැත්කිරීම

අපරාධයක් වන බවත් පෙන්වා දී ඇත. තව ද පීඩොෆීලියාවෙන් (කුඩා දරුවන් කෙරෙහි දක්වන කාමාශාව) පෙළෙන්නවුන් අතින් සිදුවන කාම අපරාධ ඇප නොදිය යුතු වරදක් ලෙස සංශෝධනයට යොමුවීම යනාදී දේ තුළින් පෙනී යන්නේ ශ්‍රී ලංකාව තුළ ද ළමා ලිංගික අපරාධ කෙරෙහි දැඩි අවධානයක් යොමු වී ඇති බවයි.

ළමයින් වැඩි වශයෙන් ම වැඩිහිටියන්ගේ සරණ මත ජීවත් වේ. ඔවුන් ළමුන් ලෙස නිර්වචනය කරනු ලබන එක් සාධකයක් වනුයේ ද වැඩිහිටියන්ගේ ආධාර හා උපකාර මත ජීවත් වීමට සිදුවීමයි. එහෙයින් වැඩිහිටියෙකු හා ළමයෙකු අතර ඇතිවන ලිංගික සබඳතා නියත වශයෙන් ළමා අයිතිවාසිකම් උල්ලංඝණය කිරීමකි. වැඩිහිටියන් සතු බලය අත්තනෝමතික ලෙස ළමුන් විෂයෙහි ක්‍රියාත්මක කිරීමකි. එහෙයින් මෙවැන්නක් පැහැදිලිවම ළමයින්ට එරෙහිව සිදු කරනු ලබන අපරාධකාරී ක්‍රියාවක් ලෙස හඳුනා දිය හැකි ය.

ළමයින්ට එරෙහිව සිදුවන අපරාධයක් අනෙකුත් අපරාධකාරී ක්‍රියාවන් හා සංසංදනය කිරීමේදී බරපතල ස්වභාවයක් ගනු ඇත. එ නිසාම බොහෝ පුද්ගලයින්ගේ අවධානය මේ හා සම්බන්ධයෙන් ඉදිරිපත් වී ඇති අතර විවිධ තැනාත්තන් විසින් ඊට අදාළ ව අර්ථ නිරූපණයන් ද සපයා ඇත. ළමුන් සම්බන්ධයෙන් සිදු කරන ලිංගික අපරාධ පිළිබඳව සාම්ප්‍රදායික විග්‍රහයන් පරීක්ෂා කිරීමේදී පැහැදිලි වන්නේ "කිසියම් වැඩිහිටි තැනාත්තෙකු තම ලිංගික අවශ්‍යතාවන් සපුරා ගැනීමෙ අරමුණින් කිසියම් ළමයෙකු සමඟ ලිංගික වශයෙන් සබඳතා පැවැත්වීම" ලෙසයි. තවත් අවස්ථාවකදී එය මෙලෙස ද අර්ථ දක්වා ඇත. "ලිංගික වශයෙන් පරිණතභාවයට පත්වූ වැඩිහිටි පුද්ගලයෙකු තම ලිංගික අවශ්‍යතාවන් සපුරා ගැනීම සඳහා කායික වශයෙන් වන කිසියම් ලිංගික සම්බන්ධතාවක් ළමයෙකු සමඟ පැවැත්වීම ලිංගිකව සිදු කරන අපරාධකාරී ක්‍රියාවක් වෙයි." යනුවෙනි. එසේ වුවද මෑත කාලීන වශයෙන් ගත් කල ලිංගික අභිමතාර්ථයක් සහිතව ළමයින් විවිධ කාර්යයන් සඳහා වැඩිහිටියන්

විසින් යොදා ගනු ලබන බැවින් ළමා ලිංගික අපරාධ කායික ලිංගික සබඳතා පැවැත්වීම යන සීමාව ඉක්මවා ගොස් වඩා සංකීර්ණ ස්වරූපයක් ගෙන ඇති බව ඒ සම්බන්ධයෙන් මෑත කාලීනව ඉදිරිපත් වී ඇති විවිධ මූලාශ්‍ර පරීක්ෂා කිරීමේදී පැහැදිලි වේ.

මෑත කාලීනව ලෝකය පුරා ක්‍රමයෙන් වර්ධනය වන මෙම ගැටලුව පිළිබඳව ප්‍රායෝගික වශයෙන් අවධානය යොමු කිරීමෙන් ද එහි ඇතිවී තිබෙන වර්ධනය පිළිබඳ තහවුරු වේ. ඒ අනුව ලෝකයේ බොහෝ රටවල මෙන්ම ශ්‍රී ලංකාවේ ද ළමුන්ට එරෙහිව සිදුවන ලිංගික අපරාධකාරී ක්‍රියාවන් සම්බන්ධයෙන් වන වාර්තාවන් පරීක්ෂා කර බැලීමේදී එම ගැටළුවෙහි ස්වරූපයන් කිහිපයක් ප්‍රධාන කාණ්ඩ යටතේ පහත සඳහන් පරිදි හඳුනාගත හැකිය.

- ලිංගික වශයෙන් දූෂණයට ලක්වීම
- දූෂණය කරවීම හෝ ගණිකා වෘත්තියෙහි යෙදවීම හෝ කුට්ටනය කිරීම
- බරපතල ලිංගික අපයෝජන ක්‍රියා සහ අයුතු ලිංගික ප්‍රයෝජන ලබා ගැනීම
- ව්‍යභිචාරය
- ළමයින්ට අදාළව සිදු කරනු ලබන අසභ්‍ය පළකිරීම් සහ ප්‍රදර්ශනය කිරීම්
- කාමුක රංගනයන් සඳහා ළමුන්ගේ නිරුවත් දර්ශන ලබා ගැනීම
- ළමයාගේ ලිංගික අවයවයන් ස්පර්ශ කිරීම
- වැඩිහිටින් විසින් වංචනික ලෙස තම ලිංගික අවයවයන් ස්පර්ශ කිරීමට ළමයාව පෙළඹවීම

ළමයින්ට එරෙහිව සිදුවන ලිංගික අපරාධකාරී ක්‍රියා සම්බන්ධයෙන් වන මෑත කාලීන ප්‍රවනතාවන් කෙරෙහි සැලකිලිමත් වෙමින් ඉදිරිපත් කර ඇති ඉහත වර්ගීකරණයට අනුව බලනවිට ළමුන් අපරාධ ගොදුරු බවට පත්වීමට ඇති ඉඩ කඩ ප්‍රබල

යැයි කිව හැකි ය.

නීති විරෝධී මෙහෙකාර සේවයේ යෙදවීම

ළමයින් නීති විරෝධී ලෙස සේවයේ යෙදවීම ද ළමයින්ට එරෙහිව සිදු කරන තවත් ආකාරයක අපරාධකාරී ක්‍රියාවක් ලෙස හඳුන්වා දී ඇත. විශේෂයෙන් නිවෙස් තුළ මෙහෙකාර සේවයේ යොදවා සිටින ළමයි ශාරීරික හා ලිංගික පීඩාවන්ට ලක්වීම පිළිබඳ පැමිණිලි ශ්‍රී ලංකා සමාජය තුළ නිතර අසන්නට ලැබේ. මෙම අවස්ථාවල දි ළමයින්ගේ භාරකාරත්වය තිබෙන තැනැත්තන් වැරදි කිහිපයක් සිදුකරන බව කිව හැකි ය. එක අතකින් ළමයින් සේවයේ යෙදවීම වරදක් වන අතර අනෙක් අතින් ළමයින් ශාරීරික චිත්තවේගාත්මක හෝ ලිංගික හිංසනයන්ට පත් කරමින් අධ්‍යාපනය නිසි ලෙස ලැබීම වැළැක්වීම පෝෂණය නො සලකා හැරීම යන ආදී දේ සිදු කරන බැවිනි.

මෙහෙවරෙහි යෙදෙන ළමුන් යැයි කියූ පමණින්ම බොහෝ සිත්වල මැවෙන චිත්තරූපය වනුයේ කුඩා ළමුන් බලා ගැනීමට කඩේ ගොස් බඩු ගෙන ඒමට වැනි සුළු ක්‍රියාවන් සඳහා නීතියට මුවා වී ගෘහස්ථ සේවයෙහි යොදවාගෙන සිටින බාල වයස්කාර ළමයි යන්නයි. එහෙත් " ළමා ශ්‍රමිකයින් " යනු මෙයට වඩා විසිර පවත්නා දෙයක් බවත් ඔවුන් සම්බන්ධයෙන් අපගේ දැනුම ඉතාමත් පටු අදහස් රැඳී පවතින බවත් අන්තර්ජාලයේ තොරතුරුවලින් පැහැදිලි වේ. පොදුවේ ගත්කල ශ්‍රී ලංකාව තුළ උද්ගතව ඇති ළමා ශ්‍රමිකයන් පිළිබඳව ගැටළුව ප්‍රධාන අංශ කිහිපයක් යටතේ හඳුනාගත හැකි ය. එනම්,

- ගෘහ ආශ්‍රිත මෙහෙකාර සේවයේ ළමුන් යෙදවාගෙන තිබීම
- විවිධාකාරයේ කෘෂිකාර්මික කටයුතුවල නිරත වීම.
- වාණිජ හා ව්‍යාපාරික කටයුතු සඳහා ළමුන් යෙදවා ගැනීම

- කර්මාන්ත ශාලා හා ඉදිකිරීම් ආශ්‍රිත ශ්‍රම සැපයීමට යෙදා ගැනීම
- ධීවර කර්මාන්ත සඳහා යෙදාගැනීම
- වංචනික ලෙස ගණිකා වෘත්තිය සඳහා යොදා ගැනීම ආදී වශයෙනි

ඉහත ආකාරයට ශ්‍රී ලංකාවේ මෙන් ම ලෝකයේ බොහෝ රටවල්වල ශ්‍රමිකයන් ලෙස යෙදවා ඇති ළමුන් තම මූලික අවශ්‍යතාවන් සපුරා ගැනීම ආශ්‍රිතව ගැටළු හේතුවෙන් පීඩාවට ලක්වන බව කිව හැකි ය. ඒ අනුව ඔවුන්ගේ සෞඛ්‍ය පිරිහීම නිසි පෝෂණයක් නොලැබී යාම , ශාරීරික හා මානසික හිංසනයන්ට ලක්වීම අධ්‍යාපනය ලැබීමට නොහැකිවීම ආදී කරුණු හඳුන්වාදිය හැකි ය. මෙම කරුණු අනුව ගෙන බලන විට විශ්වය පුරාම විසිරී පවතින නීති විරෝධී ලෙස ළමයින් සේවයේ යෙදවීම ළමුන්ට එරෙහිව සිදුකරන අපරාධකාරී ක්‍රියාවක් ලෙස පෙන්වා දිය හැකි බවත් ඒ තුළින් ළමා ලෝකයේ ඔවුන්ට උරුම විය යුතු ආදරය, කරුණාව, පිළිගැනීම පෝෂණය යනාදී අයිතීන් නොලැබී යාම තුළ ළමුන් අපරාධ වින්දිතයන් බවට පත්ව ඇති බව කිව හැකි ය.

ආන්තික සටහන්

1 රත්නපාල නන්දසේන, අපරාධ විද්‍යාවේ මූලධර්ම, (2007) ආරිය ප්‍රකාශකයෝ, වරකපොල, 13 පිටුව

2 රත්නපාල නන්දසේන, අපරාධ විද්‍යාවේ මූලධර්ම, (2007) ආරිය ප්‍රකාශකයෝ, වරකපොල, 14 පිටුව

3 අමරසේකර දයා, අපරාධ විද්‍යාව, (2012) ආරිය ප්‍රකාශකයෝ, වරකපොල, 9 පිටුව

4 ආනන්ද පලිපාන., බාල අපරාධ හා ළමා පරපුර, (2001 දෙසැම්බර්) සත්‍ය සඟරාව,පිටුව 03

5 ජයසිංහ රිඩ්ලි., සමාජ සංවර්ධනය, (1998) ජාතික සමාජ සංවර්ධනය, පිටුව 20

බෞද්ධ උපදේශන භූමිකාවෙහි ස්වභාවය පිළිබඳ විචාරාත්මක අධ්‍යයනයක්

ශාස්ත්‍රපති රාජකීය පණ්ඩිත ගලගම කරුණාකාර හිමි

උපදේශනය

හුදෙකලාව ජීවත් වීමට නොහැකි මානව සත්ත්වයා ස්වකීය අවශ්‍යතාවන් අන්‍යයන් සමඟ බෙදා හදා ගැනීමට උත්සුක වූයේ මානව ශිෂ්ටාචාරය ඇරඹි දා පටන්ම ය. එසේ තත් අවශ්‍යතාවන් සාධනයෙහි උත්සුක වූ ප්‍රාරම්භක සත්ත්වයා පටන් වත්මනෙහි තාක්ෂණික දියුණුවේ හිණිපෙත් තරණයෙහි තත්පර වන දියුණු මිනිසා දක්වා සමස්ත මානව වර්ගයාම මුහුණ දෙන පොදු සාධකයක් ලෙස අන්‍යෝන්‍ය ස්වීයත්වයෙන් හා සාමාජීය වශයෙන් ගොඩ නැගෙන මානසික කායික ගැටලු හඳුනාගත හැකි ය. එම ගැටළු සමනයෙහි ලා විවිධ ආගමික හා දාර්ශනික සන්දර්භයන්හි විවිධ අභිචාර, මතවාද, ක්‍රමවේද රාශියක් තත් ක්ෂේත්‍ර අධ්‍යයනයේදී විද්‍යමාන වේ. ඒ අනුව සියලු ආගමික හා දාර්ශනික සන්දර්භයන්හි පුද්ගල මානසික කායික ගැටලු සමනයෙහි ලා ස්වකීය අනන්‍යතාවන් මඟින් නිර්දේශිත ප්‍රස්තුතයක් ලෙස "උපදේශනය" යන්න විද්‍යමාන වේ. ඒ අනුව බුදුසමය තුළ ද එබඳු උපදේශනමය නියෝජනයක් දක්නට ඇති බව බෞද්ධ උපදේශනය හා තදීය උපදේශන ක්‍රියාවලිය පිළිබඳ ප්‍රබුද්ධ මනසකින් අධ්‍යයනය කිරීම හරහා හඳුනාගත හැකි ය.

මනෝ මූලික දර්ශනයක් ඉදිරිපත් කරනු ලබන බුදුසමය[1] සෑම ප්‍රස්තුතයක් සම්බන්ධයෙන් ම හේතු-ඵල න්‍යාය ඔස්සේ ස්වකීය අවධානය යොමුකොට ඇත.[1] ඒ අනුව විශ්වයේ ඇති සෑම ගැටළුවකට ම බුදුසමය තුළ තිරසාර විසඳුමක් නිරූපණය වේ. මෙම ගැටළු සමනයෙහි ලා බුදුරජාණන් වහන්සේ හා ශ්‍රාවක පර්ෂදය අනුගමනය කළ සුවිශේෂී ක්‍රමවේදයක් ලෙස උපදේශනය

සංස්: ගලගම කරුණාකර හිමි, සූරියවැවේ සුගතසිරි හිමි, "චරණ" හත්වන කලාපය, ශ්‍රී ජයවර්ධනපුර විශ්වවිද්‍යාලය, ගංගොඩවිල, 2015

පෙන්වාදිය හැකි ය. මෙහි දී උපදේශනය යන්නෙන් සාමාන්‍ය ව්‍යවහාරයේ උපදෙස් දීම, අවවාද දීම,[3] යනාදිය අර්ථවත් වන අතර බටහිර මනෝවිද්‍යා ක්ෂේත්‍රය තුළ "counseling" යන්න භාවිත ය. එයින් ද අනුශාසනය, උපදෙස් දීම, උපදේශය යන අර්ථ ගම්‍ය වේ. කෝෂගතාර්ථ අනුව උපදෙස් දීම, ශික්ෂාව, පුහුණුව ලත් වෘත්තිකයෙකු විසින් පෞද්ගලික, මානසික හා සමාජ ගැටළු විසඳා ගැනීමට මඟ පෙන්වීම[4] වැනි අර්ථ උපදේශනය සඳහා දී ඇත.

එසේම විවිධ දාර්ශනිකයන් ද උපදේශනය යන්නට විවිධ නිර්වචනයන් දක්වනුයේ මෙහි ගැඹුරු බව වඩාත් තහවුරු කිරීමේ අටියෙනි. ඒ බවට

- පුද්ගලයාට ජීවිත කාලය තුළ එළඹෙන සෑම තීරණාත්මක අවස්ථාවකට ම උචිත ලෙස මුහුණදීමේ ශක්තිය පුද්ගලයා තුළ ගොඩනැඟීමට සහාය වන ක්‍රියාවලිය උපදේශනය යි.(ඇත් ජෝන්ස්)[5]
- පුද්ගල විභව්‍යතාවන්ගේ උපරිම සංවර්ධනය ඉලක්ක කරගත් ආධාරක ක්‍රියාවලිය යි.(කේන්ට් හොයිට්)[6]
- උපදේශනය යනු වඩාත් තෘප්තිමත් පරිණත ජීවිතයක් සඳහා ගවේෂණයට, පැහැදිලි කර ගැනීමට හා වැඩ කිරීමට අවස්ථාව ලබා දීම පරමාර්ථ කර ගත්, අන් අය සමඟ සම්බන්ධතා පවත්වන්නා වූ ද, ප්‍රතිචාර දක්වන්නාවූ ද ක්‍රම ශිල්පයකි. (උපදේශන ප්‍රගමනය සඳහා ක්‍රියාත්මක වන ජාත්‍යන්තර වට මේසය)[7]
- අතීත හෝ වර්තමාන ගැටළුවක් ජීවිතයට බලපාන ආකාරය සන්නිවේදනය කර එය විසඳීමට අවශ්‍ය මනෝ විද්‍යා ක්‍රමවේදයන් හඳුන්වා දීම උපදේශනය යි.[8]

මේ අයුරින් විවිධ අර්ථකථනයන් දක්නට ලැබෙන උපදේශනය යන්න, සරලව පුද්ගල ගැටළු නිරාකරණයෙහි ලා සහාය දක්වන විෂය

සන්දර්භයක් ලෙස හඳුනාගත හැකි ය. මෙම ක්‍රමවේදය යටතේ පුද්ගලානුබද්ධ හා සමාජානුබද්ධ සෑම ගැටළුවක් ම නිරාකරණය කිරීමට හැකියාවක් පවතී. එය බෞද්ධ උපදේශන ක්‍රියාවලියේදී අවධානයට යොමුවන ප්‍රාමාණික සාධකයකි. එම සුවිශේෂීත්වය වඩා තීව්‍ර වනුයේ බෞද්ධ උපදේශන ක්‍රියාවලිය මෙහෙයවන ආකාරය හෙවත් උපදේශන භූමිකාවේ සාධනීයත්වය මඟිනි.

සාමාන්‍ය උපදේශන භූමිකාවේ ස්වභාවය

සාමාන්‍ය උපදේශන භූමිකාවේ ස්වභාවය පිළිබඳ අවධානය යොමු කිරීමේ දී අපට හඳුනාගත හැක්කේ, එය වූ කලී පුද්ගල අභ්‍යන්තරයට සීමාවන් මත පදනම් වූ සමීපත්වයක් දක්වන වපසරියක පිහිටා ඇති බවයි. එසේම විවිධ න්‍යාය භාවිතය මඟින් බොහෝ දුරට තාවකාලික සුවපත් භාවයක් පුද්ගලයාට ලබා දෙන්නක් ලෙස ය. උපදේශනය යන්න,උපදෙස් දීම හෝ සවන් දීම ලෙස ලඝු කිරිම කළ නො හැක. උපදේශනය මඟින් ඉන් ඔබ්බට ගමන් කිරීමක් සිදු වේ. මේ අයුරින් හඳුනා ගනු ලබන සාමාන්‍ය උපදේශන භූමිකාවෙහි දක්නට ලැබෙන සුවිශේෂීතවයන් කිහිපයකි. ඒවා උපදේශන කුශලතා, උපදේශන කාර්ය, උපදේශන ක්‍රම ශිල්ප, උපදේශන ආචාර ධර්ම හා උපදේශන ගුණාංග (Counseling Skills) ලෙස උපදේශන ක්ෂේත්‍රය තුළ දී පෙන්වා දී ඇත. ඒ අතර

- සක්‍රීයව සවන් දීම
- සංවෘත හා විවෘත ප්‍රශ්න ඇසීම
- චිත්තවේග පාලනය
- පූර්ව නිගමනයන්ට නො පැමිණීම
- ශාරීරික හා සමාජ භාෂාවන් පිළිබඳ අවබෝධය

ආදිය උපදේශන කුශලතා වශයෙන් ප්‍රධානත්වයක් ප්‍රකට කරයි. එමෙන් ම උපදේශන භූමිකාව වටා ගොඩනැගුණ කාර්ය

භාරය සමුදායක් ද නූතන උපදේශන ක්ෂේත්‍රයෙහි විද්‍යමාන්‍ගණය අතර ...කී

- උපදේශනයට සුදුසු ස්ථානයක් තෝරා ගැනීම
- සම්මුඛ සාකච්ඡා ඇරඹීම හා අවසන් කිරීමේ ක්‍රමය මෙන්ම සේවාලාභියාගේ විශ්වාසය දිනා ගැනීම
- හමුවන වාරයක කාලය හා වාර ගණන තීරණය කිරීම
- සේවාදායක සමඟ එකට වැඩකිරීමේ සම්බන්ධතාවයක් වර්ධනය කිරීම
- අවාචසික සන්නිවේදන ක්‍රම භාවිතය
- අවාචසික හැඟීම් සඳහා ප්‍රතිචාර දක්වීම
- නිශ්ශබ්දතාවයෙන් පිළිතුරු දීම
- අසා දැනගත් දෙයට ප්‍රතිචාර දැක්වීම
- ධනාත්මක අරමුණු ඇතිකිරීම
- සාධනීය තොරතුරු සැපයීම'

ආදිය හඳුනාගත හැකිය. මෙයට අමතරව නූතන උපදේශන භූමිකාව තුළ අවධාරිත ගුණාංග ද රාශියකි.

- මිනිසුන් පිළිබඳ ඇල්ම හා ආත්ම අභිමානය
- උපදේශන කුශලතා පිළිබඳ දක්ෂතා හා නිපුණතාව
- උපදේශන ක්‍රියාවලිය හා න්‍යායන් පිළිබඳ අවබෝධය
- තමාව අවබෝධ ගැනීම
- සංස්කෘතික, ආගමික, ජන වර්ග ආදි විවිධත්වයට ගරු කිරීම
- විවිධ ලිංගික සංස්ථානයන් ඇති අයට ගරු කිරීම
- ආත්ම ආරක්ෂාව සලසා ගැනීම
- නිර්මාණශීලී චින්තනය හා නම්‍යශීලීත්වය
- පුද්ගල අපේක්ෂා හා ඉලක්ක හඳුනා ගැනීම
- තමා හා අන් අය අතර ගෞරවාන්විත මෙන්ම සත්‍ය ගරුක සම්බන්ධතාවක් තනා ගැනීමේ හැකියාව"

මෙම සියලු ගුණාංගයන්ගෙන් සපිරීම ම නූතන උපදේශන ක්ෂේත්‍රයේ ප්‍රාමාණික උපදේශකවරයෙකු බිහිකිරීමෙහි ලා පදනම

බව හඳුනාගත හැකි ය. ඒ මත පදනම් වූ ආචාර පද්ධතියක් ද ක්ෂේත්‍රය තුළ උක්ත කුශලතා, ගුණාංග මඟින් නිරායාසයෙන් ම ඇති කරයි. ජේ.සී හොෆ්මන් නම් දාර්ශනිකයා දක්වනුයේ වෘත්තීය ආචාර ධර්ම පද්ධතියට එකඟව කටයුතු කිරීමෙන් සමාජය ද උපදේශකවරයා ද ආරක්ෂා වන බවයි.[11] නූතන උපදේශන භූමිකාව පිළිබඳ අවධානය යොමු කිරීමේ දී උක්ත ගුණාංයන්ගෙන් යුක්ත වූ පමණින් ම උපදේශක වරයෙකු වන්නේ ද? යන්න නිරායාසයෙන් පැන නඟී. එහි ලා සාර්ථක පිළිතුරක් බෞද්ධ උපදේශන භූමිකාව සපයා දෙයි.

බෞද්ධ උපදේශනය හා උපදේශන භූමිකාවේ ස්වභාවය

උක්ත පරිදි විවිධ ආගමික හා දාර්ශනික සන්දර්භයන් තුළ නන් අයුරින් අර්ථවත් වන උපදේශනය හා උපදේශන භූමිකාව පිළිබඳ බුදුසමය තුළ වඩාත් පුළුල් ආකාරයකින් සාකච්ඡා කරයි. එහි දී උපදේශනය යන්න පිළිබඳ පවත්නා නිර්වචන වඩාත් සුවිශේෂී වන්නේ ලෞකිකත්වය හා සම්බන්ධ ප්‍රස්තුතයන්ට පමණක් සීමා නොවී පුද්ගලයාගේ පරම නිෂ්ටාව දක්වා මෙහෙය වීම සිදුකරන බැවිනි.[12] බුදුසමය (පෙළ) තුළ සෘජුව ම උපදේශනය යන්න භාවිත නො වූ නමුදු ''ඔවාද, අනුසාසනා'' ආදිය මඟින් අදාළ අර්ථය උද්දීපනය කරයි. මෙහි දී 'ඔවාද' යන්නෙන් අවවාද දීම අර්ථවත් වන අතර 'අනුසාසනා' යන්නෙන් උපදේශනය යන්න අර්ථවත් වේ. එසේම බුදුරජාණන් වහන්සේ සත්ථා නම් වනුයේ ද එම අනුශාසනාව මඟින් ය. ''සත්ථා දිට්ඨධම්මිකසම්පරායිකෙහි පරමත්ථෙහි යථාරහං අනුසාසති........''[13] මෙලොව පරලොව නිවන යන තුන් ආකාරයකින් වූ අනුශාසනාවකින් සමන්විත බැවිනි. තත් උපදේශන ක්‍රියාවලිය තවදුරටත් සුවිශේෂී වනුයේ එය සිදුකරන ආකාරයත් සමඟය. එය කිසිදු අවස්ථාවක බලපෑමකින් තොරව ප්‍රත්‍යක්ෂයෙන් (පච්චත්තං වෙදිතබ්බො විඤ්ඤූහි) ළඟා කරගත යුත්තකි. කාලාම සූත්‍රයේ ඉගැන්වීම් හා ධර්මයේ ස්වභාවයට අනුව

පුද්ගලාභිමතය පරිදි අඩු වැඩි වශයෙන් මෙහි ප්‍රතිලාභයන් ග්‍රහණය කර ගැනීමට පසුබිම නිරායාසයෙන් ම බිහිව ඇත්තේ එකී සුවිශේෂීත්වයත් තුළින්ම ය.

කේවඩ්ඪ සූත්‍රාගත ප්‍රාතිහාර්ය අතුරින් අනුශාසනා ප්‍රාතිහාර්යයෙන් උද්ධෘත වන බෞද්ධ උපදේශන (අනුශාසනා) සංකල්පය විමසීමේ දී සමස්ත බුද්ධ දේශනාව ම උපදේශනයක් බව නො කිවමනාය. මන් ද යත්, ඒ තුළ බඹයක් පමණ වූ ශරීරය කේන්ද්‍ර කොට ගනිමින් සමස්ත විශ්වයේ ම පැවැත්ම ප්‍රකාශ කරන බැවිනි. ''ඉමස්මිංයේව බ්‍යාමමත්තෙ කළෙබරෙ සසඤ්ඤිම්හි සමණකෙ ලොකඤ්ච පඤ්ඤපෙමි ලොකසමුදයඤ්ච ලොකනිරොධඤ්ච ලොකනිරොධගාමිණිපටිපදඤ්ච පඤ්ඤපෙමි''[14] යන්නෙන් එය වඩාත් තහවුරු වේ. මේ අනුව ගොඩනැඟෙන පුද්ගල ලෝකය හා බාහිර ලෝකය මත නිර්මාණය වන ගැටළු සඳහා මූල හේතුව ලෙස ''දුක''[15] යන්න හඳුනා ගත හැකිය. ඒ ඔස්සේ ගොඩනැඟෙන බෞද්ධ උපදේශන ක්‍රියාවලිය විශ්ලේෂණ ක්‍රම 04 ක් මඟින් සාකච්ඡා වී ඇත.

- ගැටලුව
- ගැටලුව ඇතිවීමට හේතුව හෝ හේතු
- ගැටලුව විසඳීම
- ගැටලුව විසඳන ක්‍රමවේදය

ආදි ප්‍රවේශයන් මඟින් අවධාරණය කරනු ලබන බෞද්ධ උපදේශනය වඩා සුවිශේෂී වනුයේ තදීය උපදේශන භූමිකාවෙහි පවත්නා අන්‍යෝන්‍යතාවය නිසාවෙනි. එහි අන්‍යෝන්‍යතාවය හඳුනාගැනීමේ දී

'අත්තානමෙව පඨමං පතිරූපෙ නිවෙසයෙ
අථඤ්ඤමනුසාසෙය්‍ය න කිලිස්සෙය්‍ය පණ්ඩිතො''[16]

තුවණැත්තා තමා පළමුව සුදුසු ස්ථානයෙහි පිහිටා අනතුරුව අන්‍යයන්ට අනුශාසනා කරයි. මෙය සමස්ත බෞද්ධ උපදේශන භූමිකාව සංක්ෂිප්තව අර්ථකථනය කළ ස්ථානයකි. එසේ ම මෙමඟින් අන්‍ය උපදේශන භූමිකාවන්හි පවත්නා ආත්මීය සීමිතකම් ඉක්මවා යමින් බෞද්ධ උපදේශන භූමිකාව වඩා සාධනීය වපසරියක විස්‍තෘත වී ඇති බව ද පෙන්වා දෙයි. ඒ අනුව බෞද්ධ උපදේශකයා සම්බුද්ධ චරිතය පාදක කොට ගෙන ගොඩ නැඟී ඇත. මානව හිතවාදීත්වය, කරුණාව, දයාව වැනි පුද්ගලාභිවෘද්ධියට හා පුද්ගලරාශී සමාජාභිවෘද්ධියට අත්‍යාවශ්‍ය ගුණ ධර්මයන්ගෙන් බෞද්ධ උපදේශකයා අනවරතව පෝෂණය ලබයි.එහි ප්‍රතිඵලය වඩා සාර්ථක උපදේශක වරයෙකු බිහිවීමයි. එය තවදුරටත් සුවිශේෂී වනුයේ තත් උපදේශනය, පුද්ගලයාගේ මෙලොව ජීවිතයට පමණක් නොව පරලොව ජීවිතයටත්, අවසන සාංසාරික නිෂ්ටාවටත් උපනිශ්‍රය වන්නක් බැවිනි.

මෙහි දී බෞද්ධ උපදේශනයේ පූර්වාදර්ශය වනුයේ සම්බුද්ධ දේශනාව හා සම්බුද්ධ චරිතයයි. සමස්ත බුද්ධ දේශනාව හා චරිතය දෙස ප්‍රබුද්ධ මනසකින් අවධානය යොමු කිරීමේ දී සාර්ථක උපදේශවරයෙකුගේ ස්වභාවය නිවැරදිව හඳුනාගත හැකිය. එසේ ම වර්තමානයේ නවමු මුහුණුවරකින් දක්නට ලැබෙන නූතන උපදේශනය ද මෙම අත්‍යුදාර චරිතයෙන් අඩු වැඩි වශයෙන් පෝෂණය වී ඇති බව විද්වත් මතයයි. එහි දී උපදේශන සැසියක් ආරම්භයේ සිට ම අවසන දක්වා වූ ක්‍රියාවලිය වඩාත් ඵලදායී ආකාරයෙන් සිදුවන ආකාරයෙන් සිදු කිරීමේ දී උපදේශක භූමිකාව කෙසේ සංවර්ධනය විය යුතු ද යන්න බුද්ධ චරිතය මනාව පෙන්වා දෙයි. ඒ අනුව

- සෝහං බ්‍රාහ්මණ සම්බුද්ධො සල්ලක්කත්තො අනුත්තරො"[17]
- බුද්ධො සො භගවා බොධාය ධම්මං දෙසෙති. දන්තො සො භගවා දමතාය ධම්මං දෙසෙති. සන්තො සො භගවා සමතාය ධම්මං දෙසෙති. තිණ්ණො සො භගවා තරණාය

ධම්මං දෙසෙති. පරිනිබ්බුතො සො භගවා පරිනිබ්බාය ධම්මං දෙසෙති."[18]

- සත්ථා දිට්ඨධම්මිකසම්පරායිකෙහි පරමත්ථෙහි යථාරහං අනුසාසති"[19]

ආදි ලක්ෂණ හරහා බුදුරජාණන් වහන්සේ සාර්ථක මනෝ උපදේශකයන් වහන්සේ නමක් වීමෙහි අනන්‍යතාවය පෙන්වා දෙයි. එසේ ම උන්වහන්සේ සතු මෙම මානව ගුණාංගයන් මඟින් සේවාලාභියාට (ශ්‍රාවකයාට) සාර්ථක උපදේශනයක් සිදු වූ බවට සිය දහස් ගණන් ශ්‍රාවකයන් චතුර්විධ මාර්ගයන්ට හා ඵලයන්ට පත් වීම පෙන්වා දිය හැකිය. අවශේෂ ජනයා ස්වකීය ලෞකික ජීවිතයේ උසස් ම ඵලයන් භුක්ති විඳීම බෞද්ධ උපදේශනයේ ප්‍රායෝගිකත්වය මනාව විද්‍යමාන කරයි. එය වඩාත් සාර්ථක වීමෙහි ලා බලපෑ සාධකය වන්නේ උපදේශකවරයෙකු ලෙස බුදුරජාණන් වහන්සේ දක් වූ ශක්‍යතාවයයි.

එසේ ම මෙහි දී උපදේශකවරයාගේ මානසික තිරවුල් භාවය අතිශය වැදගත් වේ. එය නූතන උපදේශනයේ ද අවධානට ලක් වූවකි. බුදුසමය තුළ අවධාරිත උපදේශනය කෙලෙස් සහිත පුද්ගලයන් අරබයා වන බැවින් උපදේශකවරයාගේ යෝග්‍යතාව අතිශය වැදගත් වේ. එබැවින් ම බුද්ධො සො භගවා බෝධාය ධම්මං දෙසෙති............ ආදි වශයෙන් අවබෝධත්වයට පත් බුදුරජාණන් වහන්සේ අවබෝධය පිණිස දහම් දෙසන සේක. මෙය බෞද්ධ උපදේශකවරයාගේ අනන්‍යතාවයයි. එසේ ම බෞද්ධ උපදේකවරයා

- සොතා - සවන් දෙන්නෙකු වීම
- සාවේතා - සේවාපේක්ෂකයාගේ අවධානය කැඳවන්නෙකු වීම
- උග්ගතෝ - උගතෙකු වීම
- ධාරෙතා - සේවාපේක්ෂකයාට මතක තබා ගැනීමට සහය වන්නෙ

- විඤ්ඤාතා - කරුණු දන්නේ
- විඤ්ඤාපෙතා - විස්තර විභාග දන්නේ
- කුසලො සහිතාසහිතස්ස - අනුරූප අනනුරූප දේ පිළිබඳ කුසලතාව ඇත්තේ
- න ච කලහාකාරි - කලහාකාරී නොවන්නේ"
- වියත්තො - වියත්
- විනීතො - විනීත
- විසාරදො - විශාරද
- බහුස්සුතො - බහුශ්‍රැත
- ධම්මධරො - ධම්මධර
- අනුධම්මචාරී - ධර්මානුකුල හැසිරීම
- ධම්මානුධම්මපටිපන්නො - ධර්මානුදර්ම ප්‍රතිපත්ති
- සද්ධම්මචාරී - ධර්මයේ හැසිරෙන
- ධම්මදස්සී - දම් ඇස ඇති
- පටිබලො - ප්‍රතිබල සම්පන්න
- අකුටිලො - උද්යෝගිමත්
- සච්චවාදිනො - සත්‍යවාදී
- ධීරො - නුණැති
- සුපටිපන්නො - මනා පිළිවෙතින් යුත්
- උජුපටිපන්නො - ඍජු පිළිවෙත් ඇති
- ඤායපටිපන්නො - නවලෝකුත්තර ආර්ය මාර්ගයට පිළිපන්
- ඤායස්ස අධිගතො - සත්‍යාවබෝධ කළ
- ධම්මවේදි - ධර්මය පිළිබඳ වැටහීම් ඇති

ආදියෙන් ද පෝෂිතය. මෙයට අමතරව අංගුත්තර නිකායේ චතුක්ක නිපාතයේ හා ඒකාදස නිපාතයේ තවත් ලක්ෂණ රාශියක් විස්තර වේ. එසේ ම උපදේශකවරයා උපදේශනයට පිවිසීම සම්බන්ධයෙන් ද පැහැදිලි මඟ පෙන්වීමක් දක්නට ලැබේ. සාමාන්‍ය උපදේශනය

- වැළැක්වීම - Prevention
- මඟ පෙන්වීම - Guidance
- සංවර්ධනය - Development
- ප්‍රතිකාර - Therephy

යන වපසරිය තුළ ගොඩ නැඟී ඇත. බෞද්ධ උපදේශනය ද මෙම ක්‍රමවේදයන් වඩා සාධනීය ආකාරයෙන් සිදුකොට ඇත. එසේම සේවාලාභියා සමඟ සබඳතාවයන් ගොඩනඟා ගැනීමට භාවිත පියවර කිහිපයකි.

බෞද්ධ උපදේශන භූමිකාවේ පරමාදර්ශය වන බුදුරජාණන් වහන්සේගේ නිරීක්ෂණය (Observation), පිළිගැනීමේ (Reception) වැනි ක්‍රමවේදයන් පිළිබඳ විමසීම මඟින් මෙය වඩාත් සාර්ථක අයුරින් අවබෝධ කරගත හැකිය. තමන් වහන්සේ හමුවට එන ඕනෑම කෙනෙකු ජාති, ආගම්, කුල, තනතුරු ආදී සමාජ සම්මුතීන් පිළිබඳ නො විමසා හුදෙක් මානව සත්වයෙක් යන කරුණාධ්‍යාසයෙන් පිළිගත් බුදුරජාණන් වහන්සේ සැම අයෙකුට ම විශ්වාසයේ ප්‍රතිමූර්තියක් බවට පත් වූයේ අනායාසයෙනි. උන්වහන්සේගේ පිළිගැනීම කෙතෙක්දුරට පැමිණි තැනැත්තාට සමීප වූයේ ද යත්

- එහි සාගතවාදී - එන්න මෙහි ආයේ මැනවයි පිළිගන්නා සුලු ය
- සඛිලො - කනට සුව උපදවන වදන් තෙපලන්නේය
- සම්මාදකො - පිළිසඳරෙහි දක්ෂය
- අබ්භාකුටිකො - ප්‍රියමනාපව කථාකරයි
- උත්තානමුඛො - කතාකිරීමට පැහැදී සිටියි
- පුබ්බභාසී - පළමුවෙන් ම කථාකරය[21]

මෙම භාවිතයන් පිළිබඳ පැහැදිලි සඳහනක් සෝණදණ්ඩ සූත්‍රය, උපාලි සූත්‍රය ආදී සූත්‍ර රාශියක අන්තර්ගත වේ. එය වඩාත් තහවුරු වන අවස්ථාවක් ලෙස සාගතවාදී, පුබ්බභාසී යන විශේෂ

නාමයන්ගෙන් උන්වහන්සේ හැඳින්වීම පෙන්වාදිය හැකිය. මෙම සාර්ථක පිළිගැනීම ඔස්සේ සුහදතාවය ඇති වේ. 'අභිරම තිස්ස. අභිරම තිස්ස. අහං ඔවදෙන, අහං අනුග්ගහෙන, අහං අනුසාසනියා ති.'(සතුටු වන්න තිස්ස, සතුටු වන්න තිස්ස, මම උපදේශනය සඳහා පැමිණියෙමි. සහාය වන්නට පැමිණියෙමි. මම අනුශාසනා කරනු වස් මෙහි පැමිණියෙමි.)[22] උපදේශන භූමිකාව තුළ එය ද වැදගත් පියවරකි. සුහදතාවය මඟින් සේවාලාභියා තුළ පැහැදිලි විශ්වාසයක් ද ඇති වේ. එය වඩා වර්ධනය වනුයේ බුදුරදුන්ගේ ඇහුම්කම් දීමේ හා අවබෝධ කරගැනීම (Active listing and understanding) ශක්‍යතාවයමතය. ත්‍රිපිටක පාළිය තුළ අන්තර්ගත බොහෝ සාධක හරහා බුදුරදුන් ස්වකීය ශ්‍රාවක පර්ෂදයට සවන් දුන් ආකාරය මනාව පැහැදිලි වේ. ඒ සඳහා කෝසල සංයුක්තය, උපාලි සූත්‍රය මෙන්ම යශෝධරාව හා පිය රජතුමා සමඟ සිදු වූ සංවාද ආදිය සාක්ෂ්‍ය දරයි.

එසේ ම සාර්ථක උපදේශකවරයෙකු සතු වැදගත් ගුණාංග ලෙස සැලකෙන සහකම්පනය (Empathy), ප්‍රශ්න ඇසීම, ප්‍රතිපෝෂණය, ගැටළුව පැහැදිලිව හඳුනාගැනීම, විසඳුම් සොයා ගැනීමට සහය වීම (Solution focus) ආදිය චුල්ලපන්ථක තෙරුන්,[23] වාසෙට්ඨිය,[24] පටාචාරාව, කිසාගෝතමිය, සුනීත, සෝපාක ආදි සමස්ත මානව වර්ගයාම අපහාසාත්මකව පීඩාවට පත්කළ පීඩිතයන්ට පිහිට වූ ආකාරයෙන් ප්‍රකට වේ. එසේ ම අවශේෂ දසලක්ෂ ගණන් සත්ත්වයන් චතුර්විධ මාර්ගයන්ට හා ඵලයන්ට පත්කිරීම ද උන්වහන්සේගේ උපදේශන භූමිකාවේ විසෘතත්වය විද්‍යමාන කරයි. මෙම ක්‍රියාවලිය හරහා බුදුරජාණන් වන්සේ කෙරහි සමාජය තුළ ප්‍රබල යොමු වීමක් ඇතිවිය. එම නිසා ම අන්‍ය සමයවාදීහු 'ගෞතමයන් වහන්සේ ආවර්තනී මායාවකින් මිනිසුන් ඇද බැඳ ගනිතියි ' චෝදනා කළහ. මෙම ආවර්තනී මායාව ලෙස ප්‍රකට වනුයේ බුදුරජාණන් වහන්සේගේ මානව හිතවාදීත්වයයි. එය ම බෞද්ධ උපදේශන භූමිකාවේ අනන්‍යතාවය යි.

නිගමනය

පුද්ගලයා හා පුද්ගලරාශී සමාජය තුළ ඇතිවන්නාවූ විවිධ කායික මානසික අවපීඩනතාවයන් සමනයෙහි ලා මෙන් ම පුද්ගලයාගේ ලෞකික හා ලෝකෝත්තර ප්‍රගමනයෙහි උත්සුක කරවන බෞද්ධ උපදේශන භූමිකාව තුළදී පුද්ගලයාට ම ස්වාමීත්වයක් පවරනුයේ තමාට, තමා මිස අන් පිහිටක් නොමැති බව තහවුරු කිරිමටය. 'තස්මාතිහ ආනන්ද අත්තදීපා විහරථ අත්තසරණා අනඤ්ඤසරණා' යන්නෙන් එය වඩාත් තහවුරු කොට ඇත. මේ අයුරින් විමසා බැලීමේ දී සම්බුද්ධ දේශනාව හා සම්බුද්ධ චරිතය පදනම් කොට බිහි වූ බෞද්ධ උපදේශන භූමිකාව, පුද්ගලයාට හා සමාජයට සීමිතකම් රහිතව මෙලොව පරලොව පමණක් නොව පුද්ගලයාගේ සාංසාරික නිෂ්ටාව ද අපේක්‍ෂා කරමින් ගොඩනැගුණ සුවිශේෂී විෂය සන්දර්භයක් බව මනාව ප්‍රත්‍යක්‍ෂ වේ.

ආන්තික සටහන්

1 මනො පුබ්බංගමා ධම්මා.........ධම්මපදය, බෞද්ධ සංස්කෘතික මධ්‍යස්ථානය, පුනර් මුද්‍රණ, දෙහිවල, 2005.
2 අස්මිං සති ඉදං හොති...........
3 ඉංග්‍රීසි - සිංහල මහා ශබ්ද කෝෂය ,පළමු වෙළුම, සංස් සුචරිත ගම්ලත්, 2009. 602 පිටුව.
4 ගුණසේන මහා සිංහල ශබ්ද කෝෂය, සංස් . හරිස්චන්ද්‍ර විජේතුංග 2005. 333 පිටුව.
5 මුතුකුමාරණ, පී.බී. එස්, සුනිල්, එස්.එල් උපදේශනය 2009. 62 පිටුව.
6 මුතුකුමාරණ, පී.බී. එස්, සුනිල්, එස්.එල් උපදේශනය 2009. 62 පිටුව.
7. අතුකෝරාල, දයා රෝහණ, බහුජනහිතාය- බහුජන සුඛාය විහාරස්ථාන කේන්ද්‍ර කරගත් මනෝ සමාජ උපදේශන සේවා අත් පොත, 2007 .56 පිටුව.
8 පෙරේරා, ඥානදාස, උපදේශන මනොවිද්‍යාව,2011. 20 පිටුව.
9 පෙරේරා, ප්‍රසන්න කමල්සිරි, උපදේශන කුසලතා සඳහා ප්‍රායෝගික දැනුම, 21 පිටුව.
10 එම,30 පිටුව.
11 මානවඩු, ප්‍රෙඩී, නූතන උපදේශන ප්‍රවේශය, 29 පිටුව.
12 ''බුද්ධො සො භගවා බොධාය ධම්මං දෙසෙති. දන්තො සො භගවා දමතාය ධම්මං දෙසෙති. සන්තො සො භගවා සමතාය ධම්මං දෙසෙති. තිණ්ණො සො භගවා තරණාය ධම්මං දෙසෙති. පරිනිබ්බුතො සො භගවා පරිනිබ්බාය

ධම්මං දෙසෙති. ම.නි චූළසච්චක සූත්‍රය.2005,558 පිටුව.

13 ජේමානන්ද හිමි උණපාන, මානසික ආතතිය පාලනයට බෞද්ධ උපදේශනය. 2013. 59 පිටුව

14 සං.නි සගාථ වග්ගය, රොහිතස්ස සූත්‍රය. 2005. 120 පිටුව

15 .දුක්ඛෙ පතිට්ඨිතො ලොකො.

16 ඛු. නි.ධම්මපදය, අත්තවගගය, 2 ගාථාව, බු.ජ.මු. 2005. 64 පිටුව.

17 සු.නි මහාවල්ලය සෙල සූත්‍රය. 2005. 176 පිටුව

18 ම.නි චූළසච්චක සූත්‍රය. 2006. 558 පිටුව.

19 ජේමානන්ද හිමි උණපාන, මානසික ආතතිය පාලනයට බෞද්ධ උපදේශනය. 2013. 59 පිටුව

20 අංගුත්තර නිකාය, 196 පිටුව

21 දී.නී. සෝණදණ්ඩ සූත්‍රය, 230 පිටුව.

22 රස්නැක්, බෙත්, බුදුන් වහනසේගේ උපදේශන ක්‍රමය හා භාවිතය, 2010. 46 පිටුව

23 ''භගවා තත්ථ ආගඤ්චි -සීසං මය්හං පරාමසි
බාහාය මං ගහෙත්වාන - සංඝාරාමං පවෙසයි'' චුල්ලපන්ථක ථෙරගාථා. බු.ජ.මු, 2005, 150 පිටුව.

24 '' අථද්දසිසිං සුගතං - නගරං මිථිලං පති
අදන්තාරං දමෙතාරං - සම්බුද්ධමකුතොභයං
සචිත්තං පටිලද්ධා - වන්දිත්වා උපාවිසි

සො මෙ ධම්මමදෙසෙසි - අනුකම්පාය ගොතම'' වාසෙට්ඨි ථෙරීගාථා,බු.ජ.මු, 2005, 36 පිටුව.

ශ්වසනය, සිහි නුවණින් යුතුව කළ යුත්තේ ඇයි?

දර්ශනපති, සරදිකා තෙන්නකෝන්

ශ්වසනය වනාහි ස්වභාවික ලෙස සිදුවන ක්‍රියාවලියකි. මනුෂ්‍යයාගේත් සත්වයාගේත් පැවැත්ම සඳහා ශ්වසන ක්‍රියාවලිය අත්‍යවශ්‍යම වන අතර ශ්වසනය නැවතීම එම ජීවිතයේ අවසානය හෙවත් මරණය ලෙස අර්ථකතනය කරයි. කොපමණ වැදගත් කමක් තිබුණද අප සමාජය තුළ මෙම ස්වයංක්‍රීය ක්‍රියාවලිය පිළිබඳව සිහි නුවණින් යුතුව (Mindfulness Breathing) කටයුතු කරන තැනැත්තෝ ඉතා අල්ප වෙති. එය ඉබේ සිදුවන නිසා ඒ පිළිබඳ විශේෂ අවධානයක් දියයුතු යැයි ඇතැම්හු කිසි විටක නොසිතති.

කෙසේ වුවද වත්මන් සමාජයේ සංකීර්ණ භාවය වැඩි වත්ම විවිධ හේතූන් මත දැඩි කායික හා මානසික ගැටළු වලට මුහුණ දෙන සංඛ්‍යාව දිනෙන් දින ඉහළ යයි. මෙබඳු පුද්ගලයන්ගේ දෛනික චර්යාව අධ්‍යයනයේදී අනාවරණය වන කරුණක් නම් ක්ලමථය (Stress) , කාංසා අක්‍රමිකතා (Anxiety Disorders) , මනෝ කායික රෝග (Somatoform Disorders) හා අනෙකුත් මානසික රෝග ආශ්‍රිත ගැටළු නිසා ශ්වසන ක්‍රියාවලිය තුළද අසංවිධිත බවක් හට ගෙන ඇති බවයි. මෙබඳු පුද්ගලයන්ට උපදේශන සේවා සහ මනෝ ප්‍රතිකාර ලබා දීමේදී සිහි නුවණින් යුතුව ශ්වසන අභ්‍යාසවල නිරන්තරයෙන් යෙදීමෙහි අවශ්‍යතාව අවධාරණය කෙරේ. මන්ද පුද්ගලයා ගේ ශාරීරික හා මානසික සමබරතාවය නැවත ගොඩනැගීමට ශ්වසන අභ්‍යාස මනා පිටුබලයක් වන බැවිණි. සිහි නුවණින් යුතුව ආශ්වාස ප්‍රශ්වාසයෙහි යෙදීම ප්‍රතිකාරයක් වන්නේ කෙසේද යන්නත් එයින් රෝගියා සඳහා සිදුවන යහපත කුමක්ද යන්නත් විමසා බැලීම මෙම ලිපියෙහි අරමුණු වේ.

සංස්: ගලගම කරුණාකර හිමි, සූරියවැවේ පුගතසිරි හිමි, "චරණ" හත්වන කලාපය, භික්ෂු සංගමය, ශ්‍රී ජයවර්ධනපුර විශ්වවිද්‍යාලය. ගංගොඩවිල, 2015

ධම්මං දෙසෙති. ම.නි චූළසච්චක සුත්‍රය.2005,558 පිටුව.

13 ප්‍රේමානන්ද හිමි උණුපාන, මානසික ආතතිය පාලනයට බෞද්ධ උපදේශනය. 2013. 59 පිටුව

14 සං.නි සගාථ වග්ගය, රොහිතස්ස සූත්‍රය. 2005. 120 පිටුව

15 .දුක්ඛෙ පතිට්ඨිතො ලොකො.

16 ඛු. නි.ධම්මපදය, අත්තවගගය, 2 ගාථාව, ඛු.ජ.මු. 2005, 64 පිටුව.

17 සු.නි මහාවල්ලය සෙල සූත්‍රය. 2005. 176 පිටුව

18 ම.නි චූළසච්චක සූත්‍රය. 2006. 558 පිටුව.

19 ප්‍රේමානන්ද හිමි උණුපාන, මානසික ආතතිය පාලනයට බෞද්ධ උපදේශනය. 2013. 59 පිටුව

20 අංගුත්තර නිකාය, 196 පිටුව

21 දී.නි. සෝණදණ්ඩ සූත්‍රය, 230 පිටුව.

22 රස්තැක්, බෙන්, බුදුන් වහනසේගේ උපදේශන ක්‍රමය හා භාවිතය, 2010, 46 පිටුව

23 "භගවා තත්ථ ආගඤ්චි -සීසං මය්හං පරාමසි
බාහාය මං ගහෙත්වාන - සංඝාරාමං පවෙසයි" චූල්ලපන්ථක ථෙරගාථා. ඛු.ජ.මු, 2005, 150 පිටුව.

24 " අථද්දසිසිං සුගතං - නගරං මිථිලං පති
අදන්තාරං දමෙතාරං - සම්බුද්ධමකුතොභයං
සචිත්තං පටිලද්ධා - වන්දිත්වා උපාවිසි

සො මෙ ධම්මමදෙසෙසි - අනුකම්පාය ගොතම" වාසෙට්ඨි ථෙරීගාථා,ඛු.ජ.මු, 2005, 36 පිටුව.

ශ්වසනය, සිහි නුවණින් යුතුව කළ යුත්තේ ඇයි?

දර්ශනපති, සරදිකා තෙන්නකෝන්

ශ්වසනය වනාහි ස්වභාවික ලෙස සිදුවන ක්‍රියාවලියකි. මනුෂ්‍යයාගේත් සත්වයාගේත් පැවැත්ම සඳහා ශ්වසන ක්‍රියාවලිය අත්‍යවශ්‍යම වන අතර ශ්වසනය නැවතීම එම ජීවිතයේ අවසානය හෙවත් මරණය ලෙස අර්ථකතනය කරයි. කොපමණ වැදගත් කමක් තිබුණද අප සමාජය තුළ මෙම ස්වයංක්‍රීය ක්‍රියාවලිය පිළිබඳව සිහි නුවණින් යුතුව (Mindfulness Breathing) කටයුතු කරන තැනැත්තෝ ඉතා අල්ප වෙති. එය ඉබේ සිදුවන නිසා ඒ පිළිබඳ විශේෂ අවධානයක් දියයුතු යැයි ඇතැම්හු කිසි විටක නොසිතති.

කෙසේ වුවද වත්මන් සමාජයේ සංකීර්ණ භාවය වැඩි වත්ම විවිධ හේතූන් මත දැඩි කායික හා මානසික ගැටළු වලට මුහුණ දෙන සංඛ්‍යාව දිනෙන් දින ඉහළ යයි. මෙබඳු පුද්ගලයන්ගේ දෛනික චර්යාව අධ්‍යයනයේදී අනාවරණය වන කරුණක් නම් ක්ලමථය (Stress) , කාංසා අක්‍රමිකතා (Anxiety Disorders) , මනෝ කායික රෝග (Somatoform Disorders) හා අනෙකුත් මානසික රෝග ආශ්‍රිත ගැටළු නිසා ශ්වසන ක්‍රියාවලිය තුළද අසංවිධිත බවක් හට ගෙන ඇති බවයි. මෙබඳු පුද්ගලයන්ට උපදේශන සේවා සහ මනෝ ප්‍රතිකාර ලබා දීමේදී සිහි නුවණින් යුතුව ශ්වසන අභ්‍යාසවල නිරන්තරයෙන් යෙදීමෙහි අවශ්‍යතාව අවධාරණය කෙරේ. මන්ද පුද්ගලයා ගේ ශාරීරික හා මානසික සමබරතාවය නැවත ගොඩනැගීමට ශ්වසන අභ්‍යාස මනා පිටුබලයක් වන බැවිනි. සිහි නුවණින් යුතුව ආශ්වාස ප්‍රශ්වාසයෙහි යෙදීම ප්‍රතිකාරයක් වන්නේ කෙසේද යන්නත් එයින් රෝගියා සඳහා සිදුවන යහපත කුමක්ද යන්නත් විමසා බැලීම මෙම ලිපියෙහි අරමුණු වේ.

සංස්: ගලගම කරුණාකර හිමි, සූරියවැවේ සුගතසිරි හිමි, "චරණ" හත්වන කලාපය, භික්ෂු සංගමය, ශ්‍රී ජයවර්ධනපුර විශ්වවිද්‍යාලය. ගංගොඩවිල, 2015

ශ්වසනයේ ජීව විද්‍යාත්මක පදනම

ශ්වසන ක්‍රියාවලියේදී ශරීරයෙහි පැවැත්මට අත්‍යාවශ්‍ය වන ඔක්සිජන් වායුව (Oxygen) බාහිර පරිසරයෙන් ලබා ගැනීම සිදු කරයි. ගැටළුකාරී නොසන්සුන් පුද්ගලයා තුළ ශ්වසනයද ඉතා කෙටි හා වේගවත් ලෙස සිදුවේ. මෙහිදී පුද්ගලයාගේ සමස්ථ සිරුරට අවශ්‍ය වන ඔක්සිජන් ප්‍රමාණය නිසි ලෙස නොලැබීම හේතු කොට ගෙන ශාරීරික ක්‍රියාවලියෙහි අඩපණවීම් ඇතිවේ. හෘදයට ප්‍රමාණවත් ලෙස රුධිර සැපයුම සිදු නොවේ. පුද්ගලයාගේ නොසන්සුන් බව නිසා මොළයෙන් වැඩි වශයෙන් නිකුත්වන ක්ලමථකාරී හෝමෝන හා රසායනික ද්‍රව්‍ය ද ශරීරය අක්‍රිය කරවයි. Williams හා Carey (2003) පෙන්වා දෙන ලෙස ශාරීරික වේදනා, පේශි ආතති හා තදවීම්, අධික වෙහෙස, නින්දෙහි ගැටළු, අධි රුධිර පීඩනය, ශක්තිය අඩුවීම, ක්ලාන්ත බව, කාංසාව මෙන්ම නොරුස්සන ගතිද එහි ප්‍රතිඵලයක් ලෙස ඇතිවිය හැකිය.

ශරීරය තුළ මෙලෙස අසමතුළිත බවක් ඇතිවන විට ශරීර අභ්‍යන්තරයෙන් අදාළ ක්ලමථ කාරකයට එරෙහිව සටන් කිරීම හෝ පලායාම (Fight or flight response) සිදු කරයි. එහිදී හෘද ස්පන්දන වේගය වැඩි කරයි. නොගැඹුරු (Shallow) හා වේගවත් (rapid) ශ්වසනයක් තුළින් රුධිර පීඩනය වැඩි වේ. එවිට පුද්ගලයාගේ මොළයෙහි ක්‍රියාකාරීත්වය ප්‍රාථමික තත්වයට පත්වී තීරණ ගැනීම, ගැටළු විසඳීම, මතකය, සැළසුම් කිරීම හා තක්සේරු කරණය වැනි ප්‍රජානන ශක්තීන් දුබල වේ. මෙබඳු තත්වය දිගුකාලීන වුවහොත් ශරීරය ඒ සඳහා හැඩගැසී එහි දිගු කාලීන ප්‍රති විපාක වලට මුහුණ දීමට පුද්ගලයාට සිදු වනු ඇත. මෙබඳු අවස්ථාවලදී ඖෂධ ලබා ගැනීමට ද සිදුවිය හැකි අතර බොහෝ ඖෂධ වල අතුරු ඵල විපාක ද ඇති බැවින් ඒ පිළිබඳව ද දෙවරක් සිතා බැලීමට සිදු වේ. ඖෂධ භාවිතයෙන් තොරවද ශරීරය මනාකොට ඉහිල් කිරීමට (Relax) හැකි බැවින් සිහිනුවණින් යුතුව ශ්වසනයෙහි යෙදීමට රෝගියා

පුහුණුකිරීම ද ඒ සඳහා එක් ප්‍රතිකාරයක් වනු ඇත. ගැඹුරු ශ්වසන අභ්‍යාස (Deep Breathing Exercise) මගින් පුද්ගලයාගේ ශරීරයෙන් රසායනික ද්‍රව්‍ය හා මොළයට පණිවුඩ ගෙනයන සංඥනිකුත් කරයි. එහි ප්‍රතිඵලයක් ලෙස මාංශ පේශී හා ඉන්ද්‍රියයන් වෙත එම පණිවුඩ ගෙන ගොස් සංයමයට පත් කරන අතර මොළය කරා රුධිර ධාවනය වැඩි කරදී සිරුර යථා තත්වයට පත් කරයි.

සිහිනුවණින් යුතු ශ්වසනය (Mindfulness breath)

සිහිනුවණින් යුතු ගැඹුරු ආශ්වාස ප්‍රශ්වාස (Deep Breath) වාර කිහිපයක යෙදීමෙන් පසු පුද්ගලයාගේ විසිරුණු මනසට මදින් මද එක්තැන්වුණු සැහැල්ලුබවක් දැනෙයි. සුසුමක් හෙළීමෙන්ද එය සරලව අත්දැකිය හැකිය. ගැඹුරු ශ්වසනය උදරය සම්බන්ධයෙන් සිදුවන බැවින් එය Abdominal Breath ලෙස ද හඳුන්වයි. ගැඹුරු ආශ්වාසයේදී උදර කුහරයට අත තැබුවහොත් උදරය පිම්බී පිටතට නෙරා ඇති බවත් ගැඹුරු ප්‍රශ්වාසයේදී උදරය ඇතුළට හැකිළී ඇති ආකාරයත් දත හැකිය. මෙලෙස සිදුවන ගැඹුරු ශ්වසනය තුළින් ස්වයංකාරී ස්නායු පද්ධතිය (Autonomic Nervous System) ඉහිල් (Relax) වේ. එමගින් ශරීරය ක්ෂණිකව සැහැල්ලුවට පත් කරයි. එබඳු අභ්‍යාසවල යෙදීම සංයම අභ්‍යාස (Relaxation exercise) ලෙසද හඳුන්වයි. මෙය පරිපූර්ණ ඔක්සිජන් සංසරණ ක්‍රියාවලිය සඳහා බෙහෙවින් වැදගත් වේ. එසේම ශ්වසනය සිහි නුවණින් (Mindfulness) සිදු කිරීම තුළ පුද්ගලයා තුළ දැවෙන චිත්තවේගී අපහසුතා ද දුරුවේ.

විනාඩියකට ආශ්වාස ප්‍රශ්වාස සිදුකරන වාර ගණන සත්වයාගේ ආයුකාලය තීරණය කිරීමෙහි ද සමත් බව වෛද්‍ය Buteyko ගේ පරීක්ෂණ වලින් හෙළිවන බව Buteyko Clinic (2011) වෙබ් අඩවිය සඳහන් කරයි. ගැඹුරු ශ්වසනයෙහි යෙදෙන ඉබ්බාට දිගු ආයු කාළයක් ඇති බවත් නිතරම කලබලකාරී වඳුරාගේ

ආයුකාලය කෙටිවන සැටිත් මෙසේ දක්වයි. සත්වයා විනාඩියකට ශ්වසන වාර ගණනජීවන කාළය අවුරුදු ඉබ්බා 4150 වේල් මත්ස්‍යයා 6111 අලියා4-570 අශ්වයා 8-1550 චිම්පන්සියා 1440 වඳුරා 3218-23 බල්ලා 20-3010-20 මූලාශ්‍රය Buteyko Clinic Web Site

එසේම සාමාන්‍යයෙන් මනුෂ්‍යයාගේ ශ්වසන වාර ගණන 12ත් 18 ත් අතර පවත්වා ගතයුතු බවත් එය 20 ට වඩා වැඩිවීම හානිදායක බවත් Cretikos (2008) සඳහන් කරයි. පුද්ගලයා තුළ වරින් වර ඇතිවන අසහනකාරී තත්වයන් නිසා කෙටි ශ්වසන වාර ගණන වැඩිවීම පුද්ගල ආයු කාලය අඩුවීමට හේතුවන බව ඉන් පැහැදිළි වේ. දෑස පියාගෙන විනාඩියක් තුළ සිදුවන සම්පූර්ණ ශ්වසන වාර ගණන ගැනීමෙන් තමා සතු ක්ලමථයෙහි ස්වභාවය පිළිබඳ ස්වයං තක්සේරුවක යෙදීමට පුද්ගලයාට හැකිය.

Rodríguez-Molinero (2013) ඇතුලු පර්යේෂක කණ්ඩායමක් මනුෂ්‍ය ශ්වසන රටා පිළිබඳව මෙසේ දක්වා ඇත. අවධියවිනාඩියකට වාර ගණනඋපතේ සිට සති 6 දක්වා30-40මාස 625-40අවුරුදු 320-30අවුරුදු 618-25අවුරුදු 1017-23වැඩිහිටියන්12-18අවුරුදු 65ට වැඩි12-28අවුරුදු 80ට වැඩි10-30මූලාශ්‍ර Normal respiratory rate and peripheral blood oxygen saturation in the elderly population

එසේම Buteyko ගේ වෛද්‍ය අත්දැකීම් අනුව ඇදුම, බ්‍රොන්කයිටීස්, හදවත් රෝග, දියවැඩියාව, පිළිකා ආදී රෝග වල්දී මෙම පුද්ගල ශ්වසන රටා වෙනස් වන බව Rosalba (2008) පෙන්වා දෙයි. එනමුත් විශේෂයෙන් කෙටිකාළයක් තුළ අධික ලෙස ශ්වසනයෙහි යෙදීම පාලනය කිරීම තුළින් ඇදුම රෝගය පවා මැඩපවත්වා ගත හැකි බව එහි වැඩි දුරටත් සඳහන් වෙයි. මෙම අදහස් තවදුරටත් සනාථ කරමින් Thomas සහ Bruton (2014) පවසන්නේ ඇදුම වැනි ශ්වසන රෝග තත්ව සඳහා ගැඹුරු ශ්වසන

අභ්‍යාස ඵලදායක ලෙස යොදා ගත හැකි බවයි.

Dixhoorn (2000) පෙන්වා දෙන පරිදි ගැඹුරු ශ්වසන අභ්‍යාස ක්ලමථය (Stress) ආශ්‍රිත අක්‍රමිකතා වලට මෙන්ම කාංසා රෝග (Anxiety) හා කායික රෝග සඳහාද ඵලදායක ලෙස භාවිතා කළ හැකි ය. ඔහුගේ එක් පර්යේෂණයකින් නිරන්තර ගැඹුරු ශ්වසන අභ්‍යාස වල නිරතවූ හදවත් රෝගියෙකු අධ්‍යයනය කරන ලදී. වසර 5කට පසු කළ පසුවිපරම් සැසියේදී අනාවරණයව ඇත්තේ එම රෝගියා අවදානමෙන් මිදී සුවය ලබන බවය.

තවද කාන්තාවන් ට විශේෂවූ පූර්ව ඔසප් වේදනා (Premenstrual syndrome/PMS) සම්බන්ධයෙන් එය අවම කිරීමට සංයම අභ්‍යාස යොදාගත හැකිද යන්න Irene (1990) ඇතුළු කණ්ඩායම විසින් පර්යේෂණයක් සිදු කරන ලදී. එහිදී අනාවරණය වූයේ ශ්වසන අභ්‍යාස නිසි ලෙස පුහුණු කිරීම පූර්ව ඔසප් වේදනා පාලනය කිරීම සඳහා සාර්ථක ලෙස භාවිතා කළ හැකි ප්‍රතිකාර ක්‍රමයක් බවයි.

සංයම ප්‍රතිචාර සඳහා ශ්වසන අභ්‍යාස

Benson (1971) පවසන්නේ ශ්වසන අභ්‍යාස මගින් ඇතිවන සංයම ප්‍රතිචාර (Relaxation responses) පුද්ගලයා කෙරෙහි විශාල වෙනසක් ඇතිකරන බවය. Benson (1971) දීර්ඝ කාලයක් භාවනාව හා සංයම අභ්‍යාස වලට පුද්ගලයාගේ ශාරීරික ප්‍රතිචාර දැක්වීම සම්බන්ධව පර්යේෂණ වල යෙදුණු මහාචාර්යවරයෙක් වන අතර සංයම ප්‍රතිචාර පිළිබඳව ඔහු මෙසේ අර්ථ කථනය කර ඇත. සංයම ප්‍රතිචාර යනු ශාරීරික හා චිත්තවේගී ප්‍රතිචාරවල වෙනසක් ඇතිකිරීම මගින් ශරීරයට ගැඹුරු සුවයක් ලබාදෙන තත්වයකි. එසේම සටන් කිරීම හෝ පලායාමේ ප්‍රතිචාරයන්ට ප්‍රතිවිරුද්ධ තත්වයයි. (The relaxation response is a

physical state of deep rest that changes physical and emotional response to stress…and the opposite of the fight or flight response)

එසේම Williams සහ Carey (2003) තව දුරටත් පෙන්වා දෙන්නේ සංයම ප්‍රතිචාරයක් යනු තම මොළයෙන් නිකුත්වන සංඥ හා රසායනික ද්‍රව්‍ය මගින් මාංශපේශී හා ඉන්ද්‍රියයන් ගේ ආතතිය අඩුකර මොළයට රුධිර ධාවනය වැඩි කිරීමට පුද්ගලයා සතු හැකියාව වන බවය.

වර්තමානයේ ශ්වසනය මුල්කොටගෙන සංයම ප්‍රතිචාර ඇති කරන අභ්‍යාස වර්ග රාශියක් භාවිත වේ. ඒ අතරින් පහත ක්‍රමශිල්ප පෙර අපර දෙදිගම ජනප්‍රිය ය.

1 ගැඹුරු ශ්වසන අභ්‍යාස (Deep Breathing Relaxation)
2 ගැඹුරු මාංශපේශීමය අභ්‍යාස (Progressive muscular Relaxation)
3 භාවනා (Meditation)
4 යෝගා (Yoga)
5 පරිකල්පන අභ්‍යාස (Visual Imagery)
6 මෝහනය (Hypnotism)

මෙම සංයම අභ්‍යාස වලයෙදීමෙන් පුද්ගලයාට ඇතිවන වාසි පිළිබඳව Williams සහ Carey (2003) තවදුරටත් මෙසේ දක්වයි.

1 ශාරීරික වේදනා අඩු කරයි (Decrease pain)
2 ශරීර ශක්තිය වැඩිකරයි (Increase energy)
3 මාංශ පේශීන්හි වේදනා අඩු කරයි (Decrease muscle tension)
4 පුද්ගලයා තුළ යහපත් අභිප්‍රේරණයක් ඇතිකරයි (Increase motivation)

5 නිරන්තර කෝපවන ස්වභාවය අඩු කරයි (Decrease irritability)
6 නින්දෙහි ගැටළු අඩුවේ (Improve sleep)
7 ඵලදායීතාව වැඩිවේ (Enhance Productivity)
8 රුධිර පීඩනය අඩු කරයි (Lower blood pressure)
9 ක්ලමථකාරී හෝමෝන මට්ටම අඩු කරයි (Lower stress hormone level)
10 තීරණ ගැනීමේ කුසලතාව වැඩි කරයි (Improve decision Making ability)
11 සිරුරට දැනෙන බලවත් වෙහෙස අඩු කරයි (Reduce fatigue)
12 කාංසාව අඩු කරයි (Decrease Anxiety)
13 නිදිමත ගතිය අඩු කරයි (Increase arousal form the drowsy state)

ශ්වසනය ආශ්‍රිත බෞද්ධ ඉගැන්වීම

විසිරුණු මනසින් යුතු පුද්ගලයා සඳහා සිත හා කය සන්සුන් කරගත හැකි මනා ප්‍රතිකාරයක් හඳුන්වා දුන් පළමු තැනැත්තා වශයෙන් ගෞතම බුදුරදුන් හැඳින්වීම වැරදි නොවේ. මක් නිසාද යත් දියුණු බටහිර මනෝ විද්‍යාව පවා මනෝ ප්‍රතිකාර ගොඩනැගීමේදී බෞද්ධ ඉගැන්වීම් වල ආභාසය ලබා ඇති බව නොරහසකි. උදාහරණ ලෙස ගැඹුරු සංයම අභ්‍යාස, ගැඹුරු මාංශපේශීමය සංයම අභ්‍යාස ආදියට බෙහෙවින් පසුබිම සැලසී ඇත්තේ ආනාපාන සති භාවනාවයි. එසේම වත්මන් බටහිර මනෝවිද්‍යාව තුළ අතිශයින් ජනප්‍රිය ක්‍රමයක් වන Mindfulness Based Cognitive Therapy (MBCT) හෙවත් සිහි නුවණ මුල්කොටගත් ප්‍රජානන ප්‍රතිකාරය සඳහා මුල්වී ඇත්තේද බෞද්ධ විපස්සනා භාවනාවයි.

භාවනාව පුහුණු කිරීමේදී සිතෙහි පිබිදීම ඇතිකරන මූලික

පියවරක් ලෙස සතිපට්ඨාන සූත්‍රයෙහි එන ආනාපාන සති භාවනාව හැඳින්විය හැකිය. බෝසත් හා බුද්ධ චරිතයේ විවිධ අවස්ථාවල ආනාපාන සති භාවනාව වැඩූ අයුරු බෞද්ධ පොත පතෙහි අන්තර්ගතය. සිත කුළු හරකෙකුට උපමා කළහොත් ඌ මෙල්ල කිරීමට ඇති හොඳම ව්‍යායාමය ලෙසද ආනාපාන සති භාවනාව හඳුන්වා ඇත. භාවනා යෝගියෙකු දීර්ඝ ලෙස හුස්ම ගැනීම මෙන්ම කෙටි හුස්ම ගැනීම සිහි නුවණින් යුතුව කළ යුතු ආකාරය ද කදිම නිදසුන් ඇසුරෙන් පැහැදිළි කර ඇත. දක්ෂ ලියන වඩුවෙක් හෝ ඔහුගේ අතවැසියෙකු හෝ දිගට යතුකැටය අදිද්දී ඔහු දිගට අදින්නේ යයි දැනගනී. කෙටිව යතුකැටය අදිද්දී කෙටිව අදින බව දැන ගනී. එලෙස භාවනාවෙහි යෙදෙන තැනැත්තා දිගට ආශ්වාස ප්‍රශ්වාස කිරීමේදී දිගට ආශ්වාස ප්‍රශ්වාස කරන බවත් කෙටිව ආශ්වාස ප්‍රශ්වාස කිරීමේදී කෙටිව ආශ්වාස ප්‍රශ්වාස කරන බවත් ... හුස්ම රැල්ලේ මුල මැද අග ගැන මනා අවධානයකින් සිහියකින් යුතුව සිදු කළ යුතු බව පෙන්වා දෙයි.

මෙලෙස සිතිවිලි බැහැරට යාමට නොදී එක් අරමුණක රඳවා ගැනීම තුළ භාවනා යෝගියාට පමණක් නොව ඕනෑම පුද්ගලයෙකුට ලබා දෙන්නේ දැඩි කායික මානසික සහනයකි. ශ්වසනය මනා සිහි නුවණින් යුතුව සිදුකිරීම පුද්ගලයා තුළ ප්‍රඥාව (Wisdom) ඇතිවීමට හේතුවන නිසා මතකය, තර්කනය, ගැටළු විසඳීම, තීරණ ගැනීම ආදී ප්‍රජානන කුසලතා දියුණුවේ. එසේම අහේතුක සිතිවිලි සහ විශ්වාස (Irrational thoughts and beliefs) ඉවත්ව යථාර්තවාදී (Rational) ලෙස ලෝකය දැකිමට ප්‍රඥාව පහළවීම නිසා මානසික රෝග හා අක්‍රමිකතාවන්ට ගොදුරු නොවී කායික මානසික සුවතාව රැකගැනිමට හේතුවේ. මෙය භාවනාවක් ලෙස වැඩූකල විමුක්ති මාර්ගයට ප්‍රවිශ්ට වීමට තරම් මහත්ඵල හා මහානිසංස ලැබෙන බව බෞද්ධ දේශනාවේ සඳහන් වේ.

1 ආනාපාන සති භාවනාව වැඩූ කල්හි බොහෝ සේ වැඩූ කල්හි සතර සතිපට්ඨාන (Four foundations of mindfulness)

සම්පූර්ණ කරයි.

2 සතර සතිපට්ඨාන වැඩූකල්හි බොහෝ සේ වැඩූ කල්හි සප්ත බෝධ්‍යංග ධර්ම (Seven enlightenment factors) සම්පූර්ණ කරයි.

3 සප්ත බෝධ්‍යංග ධර්ම වැඩූ කල්හි බොහෝ සේ වැඩූ කල්හි විද්‍යාවිමුක්ති (Emancipation through wisdom) සම්පූර්ණ කරයි. (ආනන්ද හිමි,2015)

මෙලෙස බලන විට පැහැදිළි වන්නේ ශ්වසනය මනා සිහිනුවණින් යුතුව සිදුකිරීම පුහුණු කිරීම ආගමික සන්දර්භය තුළ මෙන්ම ඉන් ඔබ්බට ගියද ඕනෑම පුද්ගලයෙකු සඳහා සුදුසු බවයි. එසේම කිසිදු වර්ග ආගම් භේදය කින් තොරව අනුගමනය කිරීමට නිර්දේශ කළ හැකි ප්‍රතිකාරයක් ද වේ.

දෛනිකව ගත කරන පැය ගණනින් ඉඩ ලැබෙන හැකි විටම සිහිනුවණින් යුතුව ශ්වසන අභ්‍යාසවල නියැලීම සමබර කායික හා මානසික තත්වයක් පවත්වා ගැනීමට ඉවහල් වනවා සේම ඉදිරියේදී ඇති වියහැකි ගැටළු වලට පවා සාර්ථකව මුහුණ දෙමින් මානසික ගැටළු ඇතිවීම වළක්වා ගැනීමට පුද්ගල ශක්තිය ගොඩනැගේ. වර්තමානයෙහි සුලබ රෝග තත්වයන් වන අධිරුධිර පීඩනය, හෘදරෝග, ශ්වසන රෝග ආදියට ඖෂධ ප්‍රතිකාර වලට අමතරව සංයම අභ්‍යාස ද භාවිතා කර වෙනස අත්විඳිය හැකිය. අවශ්‍ය වන්නේ ස්වභාවිකව සිදුවන ශ්වසන ක්‍රියාවලිය කෙරෙහි මනා අවධානය හා සිහිය පවත්වා ගැනීම පමණි.

ආශ්‍රිත ග්‍රන්ථ

1. Benson, H (1984) Beyond the relaxation response, times books
2. Cretikos, M. et al. Respiratory rate: the neglected vital sign. *Medical Journal of Australia*. 2008. 188(11):657-9.
3. Dixhoorn, J Van (2000), Meditation as health promotion: a lifestyle modification approach:65-80, Eburon Publishers, Delft, Netherland

4. Irene, L., Goodale., Alice, D., Domar., Benson,Herbert (1990) Alleviation of Pre menstrual symptoms with the relaxation response: Research and Recourse Vol.75, no 4
5. Rodriguez-Molinero ,A. *et al.*, Normal respiratory rate and peripheral blood oxygen saturation in the elderly population. J. Am. Geriatr. Soc. 2013 Dec; 61(12):2238-40.
6. Rosalba (2008). "Strengths, Weaknesses, and Possibilities of the Buteyko Breathing Method". *Biofeedback*. 36 (2): 59–63.
7. Thomas, Mike., Bruton, Anne (2014),Breathe 10: 312-322
8. Williams D.A., Carey M. (2003) You Really Need to Relax: Effective Methods, University of Michigan
9. හික්බු ආනන්ද. බුද්ධංගල (2015) බුදුරදුන් වදාළ රහත් ඵලය සත් දිනකින්, ස්මාර්ට ප්‍රින්ට සොලියුෂන් සෙන්ටර්.

පෞරුෂ සංවර්ධනය කෙරෙහි සමාජ සංස්කෘතික හා පාරිසරික සාධකවල බලපෑම

ජ්‍යෙෂ්ඨ කථිකාචාර්ය, ආචාර්ය ඩබ්ලිව්. එම්. යාපාරත්න

පුද්ගල පෞරුෂය ආරයේ හා පරිසරයේ ගුණනයක් යැයි කියනු ලැබේ. ජීවියෙකු පිළිසිඳගන්නා තෙක් සාධක ආරයට ද ඉන්පසු සෙසු සියලු සාධක පරිසරයට ද අයත් වේ. මේ අනුව කෙනෙකුගේ පෞරුෂත්වය කෙරෙහි ඔහුගේ හෝ ඇයගේ ස්වභාවය (Nature) මෙන්ම ඇතිදැඩිකළ ආකාරය (Nurtare) ද බලපායි.මෙහි ස්වභාවය යන්න ජීවවිද්‍යාත්මක ස්වභාවය (biological nature) යන අර්ථයෙන් ගත හැකිය. බොහෝවිට කායික ව්‍යුහය මෙයට අයත් වේ.උස, උසට සරිලන මහත, පැහැය, කෙස්වල හැඩය යනාදිය මෙන්ම පද්ධතිවල පිහිටීම, ජීව රසායනික සාධක, පෙනීම, ඇසීම යනාදී සියලු දේ එයට අයත් වේ. ඇතිදැඩිකල ආකාරය පෞරුෂ සංවර්ධනය කෙරෙහි ඉමහත් ලෙස බලපායි. මේ තත්ත්වය ආකාරයෙන් මෙසේ ඉදිරිපත් කළ හැකිය. ඔබ ඔබේ පෞරුෂ ලක්ෂණවලට නැතහොත් ඔබේ පෞරුෂයට අකමැති නම් ඔබ චෝදනා කළ යුත්තේ කාට ද? ඔබ චෝදනා කළ යුත්තේ ඔබේ දෙමාපියන්ට හා ඔබ හැදී වැඩුණු සමාජ පරිසරයටයි. එයට හේතුව ඔබ ඇතිදැඩි කල ආකාරය එයට බලපෑමයි. ඔබේ ජීව විද්‍යාත්මක ලක්ෂණ ඉක්මවා යන ආකාරයෙන් ඔබව ඇතිදැඩි කරන ලද්දේ හැකි බව ඔවුන් විසින්යි

මනෝවිද්‍යාත්මක පර්යේෂණ මගින් පෙන්වා දී තිබෙන ආකාරයට පෞරුෂ වෙනස්වීම් වලට වැඩීම හා සංවර්ධනය බලපායි. 20 - 21 සියවස්වල ඒ සඳහා බලපාන මධ්‍යගත ලක්ෂණයක් වශයෙන් පෙන්වා දී තිබෙන්නේ පරිසරය යන්නයි.

පෞරුෂය යන්න අර්ථ දැක්වීම පහසු කටයුත්තක් නොවේ.

සංස්: ගලගම කරුණාකර හිමි, සූරියවැවේ සුගතසිරි හිමි, "චරණ" තත්වන කලාපය, භික්ෂු සංගමය, ශ්‍රී ජයවර්ධනපුර විශ්වවිද්‍යාලය. ගංගොඩවිල, 2015

එය එතරම්ම සංකීර්ණ වීම එයට හේතුවයි. ඒ නිසා පෞරුෂය පිළිබඳ අර්ථගැන්වීම් රාශියක් ද තිබේ. එක් අර්ථ ගැන්වීමකට අනුව "කෙනෙකු තව කෙනෙකුගේ මතුපිට ආකාරයෙන් වෙන්වී පෙනෙන ආකාරය" (Personality is your effect upon other people) ඉන් අදහස් කෙරේ. නිදසුනක් ලෙස ස්මිත් මහත්මියට හොඳ පෞරුෂයක් තිබෙන්නේ යැයි යම් කෙනෙකු කියන්නේ නම් ඉන් අදහස් කෙරෙන්නේ ලේසියෙන් ඇය කෙනෙකුට අවනත නොවන බවයි. එසේම පිමීට දුර්වල පෞරුෂයක් තිබෙන්නේ යැයි කියන්නේ නම් ඔහු තුළ පසුගාමී, බයාදු, කලහකාරී වැනි ගති ලක්ෂණ තිබිය හැකිය. අපිට ජීවිතයේ දී විවිධ අත්දැකීම්වලට මුහුණදීමට සිදුවේ. ජීවිතය සැපත හා දුක යන දෙක තුළ දෝලනය වෙයි. යම්කිසි අවස්ථාවක අප්‍රසන්න අත්දැකීමකට (feeling of guilt) මුහුණ දුන්නේ යැයි සිතමු. එකම අත්දැකීමකට දෙදෙනෙකු දෙයාකාරයකට ප්‍රතිචාර දැක්විය හැකිය. නිදසුනක් වශයෙන් යෞවනයින්ගේ ආදර සම්බන්ධ අහිමි වීමක් ගතහොත් කෙනෙකු ඒ තත්ත්වයට සාර්ථකව මුහුණ දෙන්නේත් තවකෙනෙකු නොයෙක් ගැටළු ඇතිකර ගන්නේත් පෞරුෂය අනුවය.

පෞරුෂත්වය පිළිබඳ ඉදිරිපත් වී ඇති වඩාත් ප්‍රචලිත නිර්වචනය වන්නේ "පෞරුෂය ගතික සංවිධානයකි" යන්නය. මේ අනුව පෞරුෂ කිසියම් සංවිධානයකි. කෙනෙකුගේ බාහිර පෙනීම, හැසිරීම, ආකල්ප, අභිරුචීන්, ඇදහීම් ආදී සියලු දේ එයට අයිතිය. එසේම එය ස්ථිතික නොවේ. එනම් ගතිකය. ඒ අනුව පෞරුෂය සංවර්ධනාත්මක බවින් යුක්ත වනවා සේම අවභාවිතයන්ට ද පාත්‍රවිය හැකිය. මේ සඳහා පරිසර සාධක කෙසේ බලපාන්නේ ද යන්න තේරුම්ගත යුතුය.

පෞරුෂය සංවර්ධනය කෙරෙහි බලපාන පරිසර සාධක රාශියක්ම ඇත. ඒ අනුව පවුල, සමාජ පන්තිය, සම වයස් කණ්ඩායම්, පාසල, සන්නිවේදන මාධ්‍යය, සංස්කෘතිය සේම රටක

සමාජ වාතාවරණය, රාජ්‍ය පාලන ක්‍රමය හා අනෙකුත් භෞතික සාධක ද බලපායි.

පුද්ගල පෞරුෂය සංවර්ධනය වීමෙහිලා බලපාන පරිසර සාධක අතර පවුල ප්‍රධානය. සමාජයේ මූලික ඒකකය වන්නේ පවුලයි. ළමයා සාමාජීයකරණය කරන ප්‍රධාන කාරකයා වන්නේ ද පවුලයි. පවුලට මව පියා මෙන්ම වැඩිහිටියන් ද අයත් වේ. කැරන් හෝනි (Keran Horney) පෙන්වා දී තිබෙන ආකාරයට පෞරුෂ සංවර්ධනයේ දී සමාජ සම්බන්ධතා එනම් දෙමාපියන් හා දරුවන් අතර සම්බන්ධතාවය ඉතා වැදගත්ය. (Keran Horney (1885-1952), one of the first feminist psychologists, developed a theory of personality development and pathology based on the social relationship between the parent and child) හෝර්නි පෙන්වා දී තිබෙන ආකාරයට මූලික කාංසාවට හේතුව වන්නේ දෙමාපියන් විසින් ළමයින්ව ප්‍රතික්ෂේප කිරීම හෝ දැඩි ආරක්ෂාවයි. (Horney argued that the cause of behavior pathology is basic anxiety, a distarbarce of the child's security resulting from parental rejection or over protection) කෙසේ නමුත් පවුල් සංස්ථාව තුළ දෙමාපියන්ගෙන් ළමයින්ට ලැබෙන ආදරය (loving) හෝ එදිරිවාදීකම (hostile) හෝ ප්‍රතික්ෂේප කිරීම (rejection) දැඩි රැකවරණය (over protection) හා ස්වාමිත්වය (possessive) ළමයාගේ පෞරුෂ සංවර්ධනයට බලපායි. මේ නිසා දෙමාපියන් විසින් තම දරුවන්ගේ අවශ්‍යතා පිළිබඳ හැඟීමකින් යුතුව කටයුතු කිරීම මෙන්ම ඔවුන්ගේ නිදහස, ස්වාධීනත්වය පිළිබඳ හැඟීමකින් යුතුව කටයුතු කළ යුතු වේ.

පවුල මෙන්ම සංස්කෘතිය (culture) සමාජ පන්තිය (social class), ද පෞරුෂ සංවර්ධනය සම්බන්ධයෙන් ඉමහත් බලපෑමක් ඇතිකරයි. පුද්ගලයාට තමා අයත්වන සංස්කෘතිය බලපායි.

සංස්කෘතියක කිසියම් ආයතනයක ස්වරූපයක් මෙන්ම එයට අදාළ හැසිරීමේ කිසියම් නීතිරීති සමූහයක් ද ඇත. හැම කෙනෙකුම කිසියම් සමාජයක ජීවත්විය යුතුය. සංස්කෘතිය නිර්මාණය වන්නේ සමාජයකය. කෙසේ නමුත් මාගරට් මීඩ්, රූත් බෙනඩික්ට්, වැලිනොවුස්කි වැනි අය පෞරුෂ සංවර්ධනයට බලපාන ප්‍රධාන සාධකය ලෙස සැලකුයේ සංස්කෘතියයි. එක් එක් ජාතියක් සම්බන්ධයෙන් ගත්විට වෙන වෙනම ගුණාංග සමූහයක් දැකිය හැකි වන්නේ සංස්කෘතිය හේතුවෙනි. කෙසේ නමුත් ඒ ඒ පුද්ගලයාට තමාටම ආවේණික වූ පෞරුෂයක් ද ඇත. සංස්කෘතිය එය සංවර්ධනය කිරීමට මෙන්ම මොට කිරීමට වුවද හැකිය. මෙයට ගතහැකි ප්‍රකට නිදසුනක් වන්නේ එකම ගින්දරට බටර් දිය කිරීමට ද බිත්තරය දැඩි කිරීමට ද හැකි බව කීමයි.

විශේෂයෙන් නවයොවුන් වියේ ළමයින් ගේ සමාජ සම්බන්ධතාවල සමවයස් කණ්ඩායම් (peer group) ප්‍රධාන තැනක් ගනී. මේ අවධියේ ළමයින් දෙමාපිය ආධිපත්‍යයෙන් මිදී ස්වාධීන වීමට උත්සාහ ගනී. නව යොවුන්වියට පෙර අවධිය වන ගැටවර අවධියේ දී ද සමවයස් කණ්ඩායම් ඇසුර දැකිය හැකි වන නමුත් නව යොවුන්වවි ප්‍රධානය. වැඩිහිටියන් හා බාලයින් අතර ඉහළ සිට පහළට යන සම්බන්ධතාවයක් පවතින නමුත් සමයවස් කණ්ඩායම්වල සිටින්නේ සමානයින්ට ඇතැම්විට දෙමාපියන් විසින් දරුවන් නොසලකා හැරීම, දැඩි දඬුවම් නිසා ද සමවයස් කණ්ඩායම්වලට එකතුවීමේ ප්‍රවණතාවයක් තිබේ. කෙසේ නමුත් පෞරුෂ සංවර්ධනයට මෙන්ම අව හැදියාවන්ට ද සමවයස් කණ්ඩායම් ඇසුර හේතුවිය හැකිය.

පෞරුෂ සංවර්ධනයට පාසල මෙන්ම නවීන සමාජයේ පූර්ව ළමාවිය සංවර්ධන මධ්‍යස්ථාන ද විශාල කාර්යභාරයක් ඉටුකරයි. නූතන පවුල න්‍යෂ්ටික පවුලකි. මේ පවුල් සංස්ථාව තුළ ළමයාගේ විවිධ හැකියා දක්ෂතා වර්ධනය වීමට අවශ්‍ය සම්පාදස්ථාදීන් ගේ ඇසුර ලබාගත හැක්කේ පූර්ව ළමාවිය සංවර්ධන මධ්‍යස්ථාන

මගිනි. පූර්ව ළමාවිය සංවර්ධන මධ්‍යස්ථානයෙන් පසුව ළමයා පාසලට ඇතුළු කරයි. වයස අවු: 6 යේ පමණ සිට 18 හෝ 19 පමණ වන තෙක් පාසැල් අධ්‍යාපනය ලබයි. ළමයාට පවුලෙන් හැකියා දක්‍ෂතා සංවර්ධනය කරගැනීමට අපහසුය. එය කළ හැක්කේ පාසලෙනි. පාසල් කාලය තුළ ගුරුවරුන් ලබාදෙන පුහුණුව ඒ පුහුණුව ලබාදෙන ආකාරයෙන් යන දෙකම ළමයාගේ පෞරුෂ සංවර්ධනයට බලපායි.

ඉහත අප සාකච්ඡා කළ සාධක මෙන්ම සන්නිවේදන මාධ්‍යය ද නවීන සමාජයට විශාල බලපෑමක් ඇතිකරයි. සන්නිවේදනය යනු පණිවුඩ හුවමාරු කරගැනීමයි. විශාල කණ්ඩායමක් සමඟ අදහස් ගනුදෙනු කරගැනීමට ජන සන්නිවේදනය යැයි කියනු ලැබේ. ජන සන්නිවේදනය සඳහා යොදාගන්නා ක්‍රම වලට ජනමාධ්‍යය යැයි කියනු ලැබේ. ඒවා මුද්‍රිත මාධ්‍ය හා විද්‍යුත් මාධ්‍ය වශයෙන් බෙදනු ලැබේ. ඒවායිනුත් විද්‍යුත් මාධ්‍ය වන ගුවන්විදුලිය, රූපවාහිනිය හා වෙනත් නවීන ක්‍රම ජන සමාජයට විශාල බලපෑමක් ඇතිකරයි. ජන සන්නිවේදනය මගින් දැනුම ලබාදීම් මත සකස් කිරීම් දැනුම පරම්පරාවෙන් පරම්පරාවට ගෙනයාම මෙන්ම විනෝදාස්වාදය ලබාදීම ද සිදුකරනු ලැබේ. ඇතැම්විට රටක ජනමාධ්‍ය තමන්ගේ කාර්ය නිසියාකාරව වටහා නොගැනීමේ හේතුවෙන් වැඩසටහන් සම්පාදනය කිරීම ළමා පෞරුෂයට බලපායි.

මේ සියලු සාධක වලට අමතරව රටක සමාජ වාතාවරණය, රාජ්‍ය පාලන ක්‍රමය මෙන්ම වෙනත් භෞතික සාධක ද පෞරුෂ සංවර්ධනයට බලපායි. රටක යුද්ධය වැනි වාතාවරණයක බිය, අවිශ්වාසය වැනි තත්ත්වයන් ප්‍රචණ්ඩත්වය, වෛරය, පළිගැනීම, කාංසාව වැනි තත්ත්වයන් වර්ධනය වීමට ද හේතුවිය හැකිය. පාලන ක්‍රමය ද එනම් ප්‍රජාතන්ත්‍රවාදී හෝ ඒකාධිපති ආදී වශයෙන් වන පාලන ක්‍රමය ද රටක වැසියන්ට බලපායි. ඇතැම්විට රාජ්‍ය පාලකයින්ගේ හැසිරීම මෙන්ම පෞරුෂය ද පෞරුෂ සංවර්ධනය කෙරෙහි බලපෑ හැකිය.

<u>ආශ්‍රිත ග්‍රන්ථ</u>

01. pervin, lawrence and others, 2005, persanality (theary and reserch) Jhon wiley & sons, new york
02. Ryckman, Richard, 2000, thearies of personality, wandswort, Australia
03. Zimbardo, Phillip, 1979,essentials of psychology and lif, scott, foresman and company, london.
04. Worthmany, Camille, and Loftus, Elizabeth, 1981, psychology, alfred a knopf, new york.
05. විදානගමගේ, කුලසේන සහ විදානගම, චාමලී රුවන්දිකා, 2010, පෞරුෂය සහ පෞරුෂ සංවර්ධනය, කතෘ ප්‍රකාශන.
06. සමාජ විද්‍යාව, 2009, අධ්‍යාපන ප්‍රකාශන දෙපාර්තමේන්තුව
07. Oxford Dictionary of psychology andrew M. Coman, 2001, oxford university press.
08. අතුකෝරාල, දයා සහ අතුකෝරාල, හදුන් රසාරි, 2008, පුද්ගල පෞරුෂය සංවර්ධනය හා මනෝවිද්‍යාත්මක උපදේශන න්‍යායන්, ශික්ෂා මන්දිර ප්‍රකාශන
09. කංකානම්ගේ, සුගත්, 2005, පෞරුෂ වර්ධනය, කර්තෘ ප්‍රකාශනයකි.

උපදේශන ක්‍රියාවලිය තුළ ජාතක කථාවල භාවිතාව පිළිබඳ තුලනාත්මක අධ්‍යනයක්

සහකාර කථිකාචාර්ය , ලියන්ගහවෙල ආනන්ද හිමි

උපදේශනයේ ඉතිහාසය විමසා බැලීමේ දී එහි ආරම්භය පිළිබඳ නිශ්චිත කරුණු දැක්විය නොහැකිය. නූතනයේ බටහිර මනෝ විද්‍යාත්මක ක්ෂේත්‍රය දියුණු වීමෙන් හටගත් උපදේශනය 1898 ජේ. සී. බී. ඩේවිස්ගේ මූලිකත්වයෙන් ආරම්භ වූවා යැයි සැලකේ. එහෙත් ඊට පූර්ව යුගයේ පටන් එනම් මානවයාගේ ප්‍රාථමික යුගයේ පටන් ම එකිනෙකා ලත් අත්දැකීම් පදනම් කරගෙන හා වැඩිහිටියාගෙන් බාලයාට ලැබුණු මඟපෙන්වීම තුළ උපදේශනය අන්තර්ගත විය. පෙර අපරදිග ඓතිහාසික යුගවල ස්වභාවයන් විමසීමේ දී එය මනාව ස්ඵුට වේ.

ලොව සෑම රටකම පාහේ ප්‍රාථමික උපදේශන පද්ධතියක් දක්නට ලැබුණ ද විද්‍යාත්මක මනෝ විද්‍යා උපදේශනය ක්ෂේත්‍රය ආරම්භ වන්නේ 1898 ජේ.සී.බී. ඩේවිස් ගේ මූලිකත්වයෙනි. මුලින් එය මාර්ගෝපදේශන ස්වරූපයෙන් ව්‍යාප්ත වූ අතර එය 1905 ෆ්‍රෑන්ක් පාසන් විසින් ආරම්භ කරන ලදි.

මෙම උපදේශනය පිළිබඳව ඇමරිකාව තුළ නව පීවයක් ලබාදීමේ දී සිග්මන් ෆොයිඩ්, ජේ.බී. වොට්සන්, ජෝන් ඩිවී, ක්‍රිස් කෙනාස්, කොනන් හොයිට්, විලියම් ජේම්ස් වැනි විද්වතුන්ගේ චින්තනය මහත් පිටුබලයක් ලබා දෙන ලදි.උපදේශන න්‍යායන් ගොඩනැගීමේ දී ගෙස්ටෝල්ට්වාදීන් වන මැක්ස් වෛතමර්, ෆෙඩ්රික් පල්රිස් මෙන්ම සංඥප්තිකවාදීන් වන බින්ස් වැග්නර්, වික්ටර් ෆ්‍රෑන්කර් වැනි මනෝ චින්තකයන්ගේ අදහස් ද වැදගත් වේ. මේ හැර විශාදය වැනි සංකීර්ණ මනෝභාවයන් සඳහා ප්‍රතිකාරයේ දී ආරොන් ටී, වෙක්, ඇල්බට් එලිස්, මාටින් ෂලිග්මාන්ගේ දායකත්වයන් ද අමතක කළ නොහැක.

සංස්: ගලගම කරුණාකර හිමි, සූරියවැවේ සුගතසිරි හිමි, "චරණ" හත්වන කලාපය, භික්ෂු සංගමය, ශ්‍රී ජයවර්ධනපුර විශ්වවිද්‍යාලය, ගංගොඩවිල, 2015

මනෝ විද්‍යා උපදේශනය නව මාවතකට ගෙන එන ලද්දේ කාල් රොජර්ස්, රොබට් කර්කොෆ්, කාලිෂ් සහ ජෙන්ඩ්ලින් විසිනි. ඔවුන් විසින් ඉදිරිපත් කරන ලද පුද්ගල කේන්ද්‍ර උපදේශන න්‍යාය උපදේශන ක්ෂේත්‍රයේ වඩාත් පුළුල් ලෙස භාවිතා වන උපදේශන ක්‍රමවේදයත් වේ.

පුද්ගල කේන්ද්‍ර උපදේශන න්‍යාය සඳහා ඒබ්‍රහම් මාස්ලොව් ගේ මිනිස් අවශ්‍යතා පිරමීඩය පාදක විය. උපදේශනයේ අවසාන ඉලක්කය වන ආත්ම පූර්ණත්වය (Self – Actualization) ඉදිරිපත් කරන ලද්දේ මාස්ලොව්ගේ පිරමීඩ ඇසුරෙනි. උපදේශනයේ දී මහාචාර්ය විලියම් ජේම්ස් ගේ බලපෑම ද මෙහිදී සැලකිල්ලට ගත යුතුය. මිනිසා වනාහි චිත්තාවේගයන්ගෙන් යුත් සතෙකි. යන විලියම් ජේම්ස් ගේ අදහස උපදේශනයේ දී ගුරු කොට ගනු ලබයි.[1]

බෞද්ධ මනෝ චිකිත්සාවේ අරමුණු

බෞද්ධ උපදේශනයේ ප්‍රධාන මෙන්ම අවසානික අරමුණ වන්නේ නිර්වාණය යි. එය පරම සුඛය ලෙස ද දක්වා තිබේ. "නිබ්බානං පරමං සුඛං"[2] එමෙන්ම සත්ත්වයා නිවන් අවබෝධ කරගන්නා තෙක් ලෞකික ජීවිතයක් ගතකරන බවත් එය සාර්ථක කරගැනීමට මඟ පෙන්වීමත් මීට අමතරව මනෝ චිකිත්සාවේ අරමුණු ලෙස

01. රෝගියා තුළ පවත්නා උද්වේගකර තත්ත්වය (ආතතිය) හෝ අවපාතය අඩු කිරීම.
02. රෝගියාට මානසික විරේචනය (Catharsis) ඇති කිරීම.
03. රෝගියා හා වෛද්‍යවරයා අතර විශ්වාසනීයත්වය වර්ධනය කිරීම.
04. රෝගියා හා වෛද්‍යවරයා අතර සන්නිවේදනය වර්ධනය කිරීම.
05. රෝගියා අසම්පජානයෙහි (Unconscious) ඇති කරුණු

ඉස්මතු කර ගැනීම.

06. රෝගයේ හේතු කාරකයන් හඳුනා ගැනීම. රෝගයට හේතු වූ ප්‍රධාන කෙලෙස් දැකීම හා හඳුනා ගැනීම.

07. කායික හා මානසික වශයෙන් රෝගියා ශක්තිමත් කිරීම.

08. තමාගේ කය හා සිත ගැන සෝදිසියෙන් හෙවත් විමසිල්ලෙන් සිටීමට භාවනා ක්‍රමයකට අවතීර්ණ වීම.

09. රෝගියා පුනරුත්ථාපනය.[4]

මේ ආදී අරමුණු පෙරදැරි කරගෙන බෞද්ධ චිකිත්සාව ගොඩනැඟී ඇති අතර එම අරමුණු සාක්ෂාත් කර ගැනීම බෞද්ධ උපදේශනයේ මූලික කාර්යය වී ඇත.

ජාතක කතා වලින් නිරූපිත උපදේශනය

බෞද්ධ උපදේශන ස්වභාවය විමසීමේ දී ජාතක කතා වලට හිමිවන්නේ සුවිශේෂී ස්ථානයකි. සමාජයේ පවතින නොයෙකුත් අර්බුධ අවස්ථාවන් පදනම් කරගෙන එම ජාතක කතා බිහි වී ඇති අතර එහිලා සුවිශේෂී වශයෙන් එම සිද්ධිය වටා ගොඩනැඟී ඇති චරිතයන් හි මනෝභාවයන් පිළිබඳ පුළුල් විශ්ලේෂණයක් ඉදිරිපත් කර ඇත. මූලික වශයෙන් ජාතක ඉදිරිපත් කර ඇත්තේ අරමුණු කිහිපයක් පෙරදැරි කරගෙනය. එනම්,

01. කරන ලද්දේ හොඳ හෝ නරක දෙයක් බව අවබෝධ කරවීම.
02. අපගාමී චර්යා නම් චරිත තවත් තිබූ බව ඒත්තු ගැන්වීම.
03. අපගාමී චර්යාවන් හටගැනීම පුහුදුන් මනුෂ්‍ය ලක්ෂණ බව අවබෝධ කරවීම.
04. මනුෂ්‍යයා වනාහි වැරදි නැවත නැවත කරන්නෙකු නොවන බව ඒත්තු ගැන්වීම.
05. එම වරද සකසා ගැනීමට ඔබට අවස්ථාවක් ඇති බව පසක් කිරීම.
06. එම වරදින් මිදෙන ආකාරය පෙන්වා දීම.

07. වරදින් මිදුණු පසු පත්වන තත්ත්වය පිළිබඳ අවබෝධයක් ලබාදීම.

යන ක්‍රමවේදය ඒ තුළ අන්තර්ගත වේ.

විෂාදය -මණිකුණ්ඩල ජාතකය

මෙම ජාතකයේ දී එක් ඇමතියෙකුගේ පෙළඹවීම මත කොසොල් රජු බරණැස් පුරයට පහර දී බ්‍රහ්මදත්ත රජු සිරකර තබයි. බ්‍රහ්මදත්ත රජු කිසිඳු වික්ෂේපයක් නොමැතිව දඟගෙයි දී සිටී. ඒ අතර තුර රජු ධ්‍යාන උපදවා ගනී. කොසොල් රජුට ටිකෙන් ටික යථාර්ථය අවබෝධ වන්නට විය. පසුතැවෙන්නට විය. එය බලවත් වී රජු දැවෙන්නට විය. මෙය බුදුදහම අනුව ශෝකාග්නියෙන් දැවීමකි. බටහිරට අනුව විෂාදමය තත්ත්වයකි.

මෙහිදී කොසොල් රජුට පවතින ප්‍රශ්නය වන්නේ රාජ්‍ය වස්තුව ආදී දේවල් අහිමිව පවතින මොහොතක බ්‍රහ්මදත්ත රජු සතුටින් සිටින්නේ කෙසේද කියා ය. ඔහු සෘජුවම එය විමසයි. සංවාදයකට එළඹේ. බ්‍රහ්මදත්ත රජු කොසොල් රජුගේ මානසික තත්ත්වය වහා අවබෝධ කර ගනී. බ්‍රහ්මදත්ත රජු පියවර කිහිපයක් අනුගමනය කරයි. ඒ අනුව,

1 පියවර

තමා මෙපමණ කරදර පැමිණියත් සතුටින් සිටින්නේ කෙසේ ද යන්න පවසයි.

2 පියවර

නුවණැති මිනිසෙකු විසින් නොකළ යුතු ක්‍රියා කිහිපයක් දක්වයි.

3 පියවර

එයින් වැළකුණු පුද්ගලයාට ලැබෙන ප්‍රතිඵල දක්වයි.

යනුවෙන් වෙන්කල හැකිය.

1 පියවරේදී බ්‍රහ්මදත්ත රජු තමන්ට මේ සා විශාල හානියක් සිදුවී

තිබෙන අවස්ථාවක තම පෞරුෂය ගොඩනගා ගත් අයුරු දක්වයි. එහිදී තමන්ට එම වස්තූන්හි පවත්නා අස්ථිර බව, පුද්ගලයන්ගේ තිබෙන අස්ථිර බව සිතූ ආකාරය දක්වයි. එය සනාථ කරගැනීම උදෙසා බාහිර සමාජයේ පවත්නා වෙනස්වීමට මනාව පිළිබිඹු වන සිද්ධි කිහිපයක් ගෙන තහවුරු කරගත් අයුරු දක්වයි. බුදුන් වහන්සේ පුද්ගල සන්තානයේ පහළ වන අපගාමී ලක්ෂණ ප්‍රහීන කිරීමට යොදාගත හැකි පියවර 7 ක් සබ්බාසව සූත්‍රයේ දී දක්වන ලදි. එනම්,

1. ආර්ය දර්ශනයෙන් - චතුරාර්ය සත්‍ය අවබෝධයෙන් හා සංයෝජන දුරු කිරීමෙන්
2. සංවර භාවයෙන් - ඉන්ද්‍රිය සංවරයෙන්
3. යොනිසොමනසිකාරයෙන් - නුවණින් සලකා පරිභෝග කිරීමෙන්
4. ඉවසීමෙන් - බාහිර බාධකයන් ඉවසීම
5. වීර්යයෙන් - කෙලෙස් ප්‍රකෝප කරන කාරණා වලින් මඟහැරීම
6. දුරුකිරීමෙන් - නුසුදුසු ස්ථාන, පුද්ගලයන් ආදියෙන් දුරුවීම
7. භාවනාවෙන් - කුසල ධර්මයන් වර්ධනය කිරීම්

• වශයෙන් ඉහත දක්වන ලද ක්‍රමයට සමාන ක්‍රමයක් භාවිතා කොට බෝසතුන් මනා පෞරුෂයක් ඇතිකර ගත් අයුරු රජුට කියා දේ.

2 පියවරේදී රජු කරන්නේ වරදක් බව අවබෝධ කරදෙයි. එහිදී අනුවණයෙකුගේ ලක්ෂණ කිහිපයක් ප්‍රකාශ කරයි.

කම්මැලි බව
ඉඳුරන් නොදැමුණු බව
අන් අයගේ බස් අසා සිතාමතා වැඩ නොකරන බව(රැවටෙන බව)
කෝප ගැනීම
අපරීක්ෂාකාරී බව

යන කරුණු දක්වා රජුට තමන් පිළිබඳ ස්වයං විවේචනයකට මඟපාදා දෙන ලදි. එහිදී අන්තරාවලෝකනයට මඟ පාදයි. බෝසතුන් මෙම ක්‍රමයෙන් තමා කරන්නේ වරදක් බවත් එය අනුවණයෙකුගේ ලක්ෂණ බව රජුට අවබෝධ කරවීමට සමත් වෙයි.

3 වන පියවරේ දී වරද අවබෝධ කරගෙන සිටින රජුට ධනාත්මක උත්තේජනයක් ලබා දෙයි. එහිදී යහපතෙහි හැසිරීමෙන් තමන්ට ලැබෙන ප්‍රතිඵල කිහිපයක් පෙන්වා දේ. එහිදී බෝසතුන් රජුගේ නෛසර්ගික ආශාවවන් වූ යසස, කීර්තිය වැඩෙන අයුරු උපමාවක් මඟින්ද පෙන්වා දේ. සංවාදය අවසානයේ දී කොසොල් රජු තමා කරන ලද වරද පිළිබඳ අවබෝධ කරගෙන ප්‍රකෘති තත්ත්වයට පත්ව සිය රටට යයි. ඒ අනුව බෝසතුන් කොසොල් රජුගේ එම මානසික තත්ත්වය මනාව හඳුනාගෙන ස්වයං අවබෝධයෙන් නැගී සිටීමට අවශ්‍ය උපදෙස් ලබාදෙන ලදි.

බටහිර මනෝ උපදේශනය තුළ විෂාදය බහුල මනෝ රෝගයක් ලෙස හඳුන්වා තිබෙන අතර එය වළක්වා ගැනීමට/ මිදීමට පියවර 4ක් යෝජනා කර ඇත. එනම්,

1. තමන්ට දැඩි මානසික පීඩාවක් ඇතිවන බව දැනෙනා විට නිවාඩුවක් ගත කිරීම, සුපුරුදු පරිසරය වෙනස් කිරීම, දින කිහිපයකට විදේශීය හෝ දේශීය සංචාරයක හෝ වන්දනා ගමනක යෙදීම.
2. වෙනත් සමාජශීලී කටයුත්තක යෙදීම, සමිති සමාගම් වල ක්‍රියාශීලී සහභාගීත්වය, ශ්‍රමදාන, සමාජ සේවා, භාවනායෝගී හා ආගමික කටයුතු වලට ඇබ්බැහි වීම.
3. තමන්ගේ හොඳම මිතුරාට, හිතවතාට තම ප්‍රශ්නය හෝ ගැටලු මුල සිට අග දක්වා කිසිවක් නොසඟවා සියලු දේ පැවසීම, තමන්ගේ වරද පිළිබඳ පාපොච්චාරණය හෝ නිවැරදි බව පිළිබඳ මෙවැනි හෙළිදරව්වකින් අනතුරුව තමන්ගේ දුක් බර සැහැල්ලු වේය යන හැඟීම ඇති වීමෙන් පුද්ගලයාට සන්සුන්

විය හැකිය.

4. එසේ වුව ද විෂාදය වැඩි දියුණු වී උග්‍ර වූ අවස්ථාවක දී ගැටලුව එසේ ලුහුඩින් විසඳාගත නොහැකි වනු ඇත. මේ අවස්ථාවේ දී ස්ථිර වශයෙන්ම යම් බාහිර සහයෝගයක් අවශ්‍ය කෙරේ. මේ සඳහා මනෝ චිකිත්සක වරයෙකු හෝ මනෝ වෛද්‍යවරයෙකු හමුවීම ඉතා අවශ්‍ය වේ. එහිදී ප්‍රත්‍යක්ෂ ප්‍රති විෂාදීය ඖෂධ ලබා ගැනීමෙන් පහසුවෙන් විෂාද තත්ත්වයෙන් අත්මිදිය හැකිය.[6]

විෂාදය සඳහා කරනු ලබන ප්‍රතිකාර වර්ග කර දැක්වීමේ දී එය

i. මනෝ ප්‍රතිකාරය (පුද්ගලයා තුළ රෝපණය වී ඇති සෘණාත්මක සිතුවිලි ඉවත් කර ධනාත්මක සිතුවිලි ඇති කිරීම)

ii. ඖෂධ ප්‍රතිකාර (මනෝ වෛද්‍ය උපදෙස් මත ප්‍රතිවිෂාදීය ඖෂධ (Antidepressive Drugs) ලබාදීම.)

iii. විද්‍යුත් ප්‍රතිකාර (ඉහත ප්‍රතිකාර නොසෑහෙන විට ඉතා සරල විද්‍යුත් කම්පන ධාරාවක් රෝගියාගේ හිසට එල්ල කර කරනු ලබන ප්‍රතිකාරය)

මේ ආකාරයට බටහිර දී විෂාදය වලක්වා ගැනීමට නොයෙකුත් ක්‍රමයන් දක්වා ඇති වුවත් බෝසතුන් වහන්සේ මෙම ජාතක කතාවේ දී ඉතා සරල ක්‍රමයක් භාවිතා කර සාකච්ඡා එක් වටයක් පමණක් පවත්වා සෘජු ප්‍රතිකාරයක් ලබාදීමට සමත් වී ඇත.

ක්ලමතය - අවාරි ජාතකය

අවාරි ජාතකය තුළ දී එක් තොටියෙකු ගේ ක්‍රියා කලාපයක් පිළිබඳ විමසා බැලේ. තොටියා මිනිසුන් තොටුපලෙන් එගොඩ කළ පසු මුදල් නොදී පලායනු දුටු තාපස තුමන් එය වළක්වා ගන්නා ආකාරය පිළිබඳ උපදෙස් ලබා දේ. තොටියා එයට කිපී තාපසයාට බැණ වදී. එය දුටු තොටියාගේ බිරිඳ තාපසතුමා ගේ හා රජ තුමාගේ සම්බන්ධය නිසා සමාව ගන්නා මෙන් ඉල්ලයි. එයට කෝප වන

තොටියා බිරිඳට පහර දී මරණයට පත් කරයි.

ඒ අනුව තොටියා කෝපවන අවස්ථා 2 ක් ඇත. එනම්,

1. තාපස තුමාට කෝප වී පහර දීම
2. බිරිඳට කෝප වී පහර දී මරණයට පත් කිරීම.

ඍාතක කතාව තුළ දී මෙම සිද්ධීන් දෙකෙන් පසුව එතන සිටි පිරිස මිනීමැරු තැනැත්තා යැයි අල්ලා පහර දී රජුට ඉදිරිපත් කර දඬුවම් ලබාදීම දක්වයි. එහෙත් එම පුද්ගලයා එම සිද්ධීන්ට බදුන්වීමෙන් අනතුරුව පුද්ගල මානසිකත්වයට බලපෑමක් කළ බව නොදැක්වේ. මන්ද ඒ වන විට ඔහු රාජ්‍ය දඬුවමට යටත් වී සිටි බැවිනි. බුදුන් වහන්සේ පවා භික්ෂූන්ට රාජ නීතියට අනුව කටයුතු කරන ලෙස දක්වා ඇත. එහෙත් ඔහුට එවන් අවස්ථාවක දී උපදේශනය රජතුමාගේ චරිතය යොදාගෙන සියුම්ව ඉදිරිපත් කිරීමට ජාතක කතා කරුවා විචාරශීලී වී ඇත. එය රජුටත් වඩා ගැලපෙන්නේ තොටියාට ය. රජුට දෙන අවවාදය වන්නේ,

"රජ්ජුරුවන් වහන්ස, කාටත් නොකිපුන මැනව, කා කෙරෙත් කෝපය නොකළ මැනව, එසේ වූ කෝප නොවන්නා වූ රජ්ජුරුවන්ගේ යසස සදිසාන්තයේ පූජ්‍ය වන්නේය. තවද ග්‍රාමයෙහි නැවත වනයෙහි, ජලයෙහි ද, භූමායෙහි ද යන සියල්ලෙහිම මෛත්‍රීය මිසක් කෝපයක් කා කෙරෙත් නොකළ මැනව"[7] යනුවෙන් අවවාද කරයි. මෙම අවවාදය කෝපය නොගැලපෙන්නක් බව එය අහිතකර ප්‍රතිඵල රාශියක් උදාකරන බව එයින් වැලකුණ තැනැත්තාට ලැබෙන ප්‍රයෝජන දක්වා තිබේ. බුදුන් වහන්සේ පුද්ගල මනස තුළ කෝපය හටගත් විට ඒ පිළිබඳ ක්‍රියා කරන ආකාරය අනුව පෞරුෂ වර්ග 03 ක් ඇති බව දක්වා තිබේ.[8] එනම්,

i. පාෂාණ ලේඛුපමො පුග්ගලො - නිතර කිපෙයි කෝපය දිගුකල් පවතියි.

ii. පඨවි ලේඛුපමො පුග්ගලො - නිතර කිපෙයි කෝපය දිගුකල් නොපවතියි.

iii. උදක ලේඛුපමො පුග්ගලො - අප්‍රිය කර්කශ අවස්ථාවල දී නොකිපෙයි. කෝපය සැනෙකින් පහව යයි.

වශයෙනි. මෙම ජාතක කතාවේ ප්‍රධාන චරිත දෙකකි. එනම් රජු හා තොටියා ය. ඔවුන් දෙදෙනා ඉහත දක්වන ලද එක් කරුණකට අයත් ය.දෙදෙනාටම තාපසතුමා එකම දේශනාව සිදුකරන ලදි. එහෙත් දෙදෙනා ප්‍රායෝගික භාවිතය ආකාර දෙකකට සිදුකරන ලදි. එයින් රජු යහපතටත් තොටියා භාවිත නොකිරීම නිසා අයහපතටත් පත්විය. අං. නි. පටිභාණ සූත්‍රයේ දී ප්‍රායෝගික කුසලතාවය පෞරුෂ වර්ධනයට හේතුවන අයුරු අංශ 4 ක් යටතේ දක්වා ඇත.[9]

1. යුත්ත පටිභානො න මුත්ත පටිභානො

අර්ථාන්විතව යමක් වටහා ගැනීමේ හැකියාව ඇත. එහෙත් එය ගැටලු නිරාකරණය පිණිස යොදා ගැනීමේ හැකියාව නැත.

2. මුත්ත පටිභානො න යුක්ත පටිභානො

ගැටලුව නිරාකරණය පිණිස දැනුම යොදා ගැනීමේ හැකියාව ඇත. එහෙත් අර්ථාන්විතව වටහා ගැනීමේ හැකියාව නැත.

3. යුත්ත පටිභානො ච මුත්ත පටිභානො ච

යමක් අර්ථාන්විතව වටහා ගැනීමට හා එය ගැටලු නිරාකරණය කිරීමට යොදාගත හැකිය.

4. නෙව යුක්ත පටිභානො ච නෙව මුත්ත පටිභානො ච

මුලින් දැක්වූ හැකියාවන් දෙකම නැත.

මෙයින් රජතුමා 03 වන කොටසටත් තොටියා 4 වන කොටසටත් අයත් බව පෙනේ. ඒ අනුව අර්ථාන්විතව වටහා ගැනීම හා ගැටලු නිරාකරණය පිණිස එය යොදා ගැනීමේ නොහැකියාව

තිබූ එමෙන්ම නිතර කිපෙයි කෝපය බොහෝ කල් පැවතී තොටියා මානසික අසහනයට අහිතකර හැසිරීමක යෙදුණු බව පෙන්වාදිය හැකිය. තාපසතුමා මොහුගේ මෙම අසහනකාරී අතෘප්තකාරී බව දැක එයට හේතුව මිනිසුන් මුදල් නොදී යෑම බව අනුමාන කර එයට උපදෙස් ලබාදෙන ලදි. එහෙත් තොටියා එය මැනවින් අවබෝධකර නොගැනීම හේතුවෙන් ව්‍යසනකාරී තත්ත්වයට පත්විය.

බටහිර මනෝ විද්‍යා විෂය ක්ෂෙත්‍රයේ දී මෙය ක්ලමථය ලෙස හඳුන්වයි. ඒදිනෙදා ජීවිතයේ මුණගැසෙන වෙනස්කම් දරාගත නොහැකිව පිළිගැනීමට අකමැති වීමෙන් ඇතිවන මානසික කම්පනය හෙවත් පීඩනය ක්ලමථය යි. තොටියා ද තම වෘත්තීය පිළිබඳ කලකිරී සිටි අයුරු පෙනේ. මෙය හටගැනීමට මානසික ආතතිය, පීඩනය, කෝපය, කම්පනය බලපායි. සමස්තයක් ලෙස ක්ලමථය හටගැනීමට ප්‍රධාන හේතු 03 කි.

1. බරපතල විපත්තිදායක අත්දැකීම්
2. ජීවිතයේ සිදුවන වෙනස්කම් දරාගත නොහැකි වීම
3. ඒදිනෙදා ජීවිතය

බටහිර උපදේශනයට අනුව ක්ලමථය පාලනය කර ගැනීම පුද්ගල පෞරුෂය මත රඳා පවතී. එයට තමන්ටම උවමනාවක් තිබිය යුතුය. මෙම තත්ත්වයෙන් මිදීමේ ප්‍රබලතම ඖෂධය වන්නේ ධනාත්මක චින්තනය යි. මීට අමතරව මෙය පාලනය කර ගැනීමට උපක්‍රම භාවිතා කළ හැකිය.

01. තමන්ට තර්ජනයක් වූ සිදුවීම් මඟහැරීම

පාසල, රැකියාව, පදිංචි (ගම, නගරය හෝ රට පවා) ස්ථාන මාරුව, වෙන්වීම, දික්කසාදය, අතහැරයාම, පලායාම ආදී වශයෙන්

02. වැඩි ප්‍රබලතාවය අඩු කිරීම/ සාධාරණීකරණය කිරීම

එය ගණන් නොගැනීමෙන්/ එහි ප්‍රබලතාවය අඩුවන විදියට හෝ සාධාරණීකරණය වන විදියට සමන් සම කොට තර්ක කරමින්

කාරණාව සමහන් කිරීම. තමන් අන්‍ය පාර්ශවයට ආරූඪ වී ප්‍රශ්නය දෙස යලි සලකා බැලීම."[10]

වැනි ක්‍රම භාවිතා කරනු ලැබේ. මෙම බටහිර හා බෞද්ධ උපදේශනයේ මූලික සිද්ධාන්ත පදනම් කරගෙන තාපසතුමා උපදේශනය සිදුකළ ද තොටියාගේ නොපිළිගැනීම හේතු කරගෙන දුකට පත් වූ බව පෙන්වා දිය හැකිය.

විෂාදය - සෝමදත්ත ජාතකය

එක් මහළු භික්ෂූන් වහන්සේ කෙනෙක් තම අත් පා මෙහෙවරෙහි යෙදුණු සාමණේර නමක් කළුරිය කිරීම නිසා අඬාවැලපීම ආදී ශෝකයන් පීඩිතව කටයුතු කිරීම පදනම් කරගෙන මෙම ජාතකය දේශනා කර ඇත. එහිදීද එක් තාපසයෙක් තම ආරාමයෙහි සිටි සෝමදත්ත නම් අලි පැටවා මරණයට පත්වීම නිසා හටගත් තත්ත්වයක් විස්තර කරයි. මෙම ඇත් පැටවා මරණයට පත් වූ විට මහත් ශෝකයෙන් නොකා නොබී අඬා වැළපෙන්නට විය. මෙය දුටු ශක්‍රයා බමුණු වේශයක් මවාගෙන එතනට පැමිණේ. පැමිණ තාපසයා හා සංවාදයක යෙදේ. බමුණාගේ මූලික අරමුණ මෙම ශෝකී තත්ත්වයෙන් තාපසයා මුදවා ගැනීමය. ප්‍රිය විප්‍රයෝගය නිසා හටගත් මෙම බලවත් ශෝකය එකවර ඉවත් කළ නොහැක. එමනිසා පියවර කිහිපයක් අනුගමනය කරයි. එහිදී ප්‍රශ්න කිහිපයක් අසා එය සිදු කරයි.

බමුණ	-:	අඹු දරුවන් කෙරෙහි ආලය අතහැර ආ නුඹ ඇතෙකු නිසා අඬන්නේ ඇයි.
තාපසයා	-:	එක තැන වාසය කර වියෝගයක් පැමිණි කළ ඇඬීම ලෝක ධර්මය යි. එබැවින් හඬමි.
බමුණා	-:	නුඹ අඬන බව මළ කෙනා දන්නෙහි ද?
තාපසයා	-:	නැත
බමුණා	-:	එසේ නම් එය තමන් ශරීරයට දුක් පමුණුවා ගන්නා ක්‍රියාවක් පමණක් නේ දැයි විමසයි.

තාපසයා -: එය පිළිගනී

බමුණා -: ඇඬීම මඟින් මළ පුද්ගලයා නැවත උපදීනම් දෙදෙනාම එකට එකතු වී අඬමු කියා යෝජනා කරයි.

එම යෝජනාවත් සමඟ තාපසයාට කරුණු වැටහේ. බමුණා මෙය වටහා දීමේ දී එකවරම එය කළේ නම් අසාර්ථක වේ. එය අදියර කිහිපයකින් සිදු කරයි. ඒ අනුව,

1. තමන් කව්ද කියා මතක් කරදීම.
2. ලොව පනවා ගැනීමක් බව අවබෝධ කරවීම.
3. මෙම උත්සාහය නිරර්ථක ක්‍රියාවක් පමණක් බව අවබෝධ කරවීම.
4. තමන් භාවිත ක්‍රමවේදය ගැන තමන්ගෙන් ප්‍රශ්න කර නිෂ්ඵල බව අවබෝධ කරවීම.

මීට සමානම අවස්ථාවක් මට්ටකුණ්ඩලී වත්ථුවේ ඇත. එහිදී අදින්නපුබ්බක හා මට්ටකුණ්ඩලී දෙවියා අතර සංවාදයේ දී මෙම හැඬීම බාල ක්‍රියාවක් බව දක්වයි.

ගමනාගමනම්පි දිස්සති - වණ්ණධාතු උභයත්ථ වීථියො
පෙතොපන කාලකතො න දිස්සති - කොනිධ කන්දතං බාලතරො"

මේ ආකාරයට ප්‍රශ්න කිරීමේ දී එම ප්‍රශ්න වලට පිළිතුරු දීමට සිතන්නට සිදුවේ. එවිට විතර්කය ගොඩනැගේ. එවිට මෙම සිදුවීම පදනම් කරගෙන ගොඩනැගී ඇති මෝහ අන්ධකාරය බිඳ වැටේ.එවිට යථාර්ථය අවබෝධ වීමට පටන් ගනී.

ජාතක කතා කරුවා මෙම ක්‍රමය භාවිතා කර දෙදෙනාගේම මනස අවධි කරන ලදි. එය තාවකාලික ප්‍රතිකර්මයක් නොව යථාර්ථාවබෝධයකින් ලත් විසඳුමක් කරා මෙහෙයවන්නක් වේ. එමනිසා ම ජාතක කතාව අවසානයේ "තොප මාගේ පුත්‍ර ශෝකාග්නි නිවූ නියා ඉතා යහපතැයි වදාරාලා තෙල වත් කොට

දල්වන්නා වූ ගින්නක් නිවූ කලක් පරිද්දෙන් ශෝකය තුනී කරන ලද යම් සේ පයක ඇනුනා වූ හුලක් ඇර දුනමනා කලක් මෙන් මාගේ ළෙහි තිබූ ශෝක නැමති උල උදුරාපූ ද අද පටන් ශෝකත් නොකරමි. නාඬමි. නොදොඩමි." සත්සිදුනු සේක.

මෙය බටහිර ක්‍රමයට අනුව විශාදය යි. මෙම විශාදයට පත් වූ පුද්ගලයා අත්පත් කර ගන්නා ලද අසරණභාවය (Learned Helplessness) පදනම් කරගෙන ම පීඩාකාරී තත්ත්වයෙන් මිදීමට කිසිදු උත්සාහයක් නොදරණ බව සෙලිග්මාන් පවසයි.[12] මෙම විශාදය මඟහරවා ගැනීමට ඖෂධ ප්‍රතිකාර ආදිය භාවිත වුවද මෙම ජාතක කතාවට අනුව යොදාගෙන තිබෙන්නේ අන්තර් පුද්ගල ප්‍රතිකාරය යි. විශාදයෙන් පෙළෙන්නා තුළ බිඳ වැටී ඇති අන්තර් පුද්ගල සබඳතාව තරකොට ඔහුගේ පසුගාමීත්වය නිරීක්ෂණය කර උපදේශනය ලබාදිය යුතුය.

සිග්මන් ෆොයිඩ් ට අනුව නිදහස් සංගමනය (Free Association) සහ කථන නිරාවරණය (Narative Exposive) වැනි ප්‍රතිකාර ක්‍රම ද මෙම ක්‍රමය හා යම් සමානත්වයක් දක්වයි.

එහෙත් මෙම උපදේශන මාර්ග දෙක තුළ දී බුදු දහම රෝගයට නොව රෝග නිදානය සොයා එයට පිළියම් කිරීම නිසා එය වඩාත් සාර්ථක උපදේශනයක් බව පෙන්වා දිය හැකිය.

ඩිස්ලෙක්ෂියා - නංගුලීස ජාතකය

කාළුදායි තෙරුන් මඟුල් තැන අවමංගල කරුණුත් අවමංගල තැන මඟුල් කරුණුත් කීම යන ස්ථානයට නුසුදුසු ලෙස ධර්මය දේශනා කිරීම නිසා මෙම ජාතකය දේශනා කරන ලදි. දිසාපාමොක් ඇදුරුතුමා වෙත පැමිණි සුවච, කීකරු, සියලු වැඩෙහි දක්ෂ එහෙත් ශාස්ත්‍ර ඉගෙන ගත නොහැකි වූ තැන ගුරුවරයා අනුකම්පා කොට කවර උපායක් හෝ භාවිතා කර ශාස්ත්‍රය ඉගැන්වීමට සැරසේ. එහිදී උපමා භාවිතයෙන් අවබෝධය ලබා දීමට සිතුවේය. ඔහු කැලයට

ගොස් පැමිණි පසු ශිෂ්‍යයා දුටු දේවල් විමසයි. එවිට, සර්පයා, ඇ.ා, උක් දණ්ඩ, නගුලිසක් වැනි බව පවසයි. එවිට ගුරුවරයා පැහැදුණු අතර පසුදා කෑ කිරි හා බත් කෙබඳු දැයි අසයි. එයද නගුලිසක් වැනි යැයි පවසයි. ගුරුවරයා කෙබඳු උපායකින් වත් මොහුගේ මෙම නුවණ මද ස්වභාවය සකස් කළ නොහැකි බව දැන අත්හරින ලදි. කාළුදායි තෙරුන් ප්‍රතිභාවය අතින් ඉතා උසස් වුවද මෙම දුර්වලතාවය සකස් කිරීමට නොහැකි විය. එය බුදුන් වහන්සේ දිසාපාමොක් ආචාරියාට අතවැස්සා අතහැරීමට සිදුවූවා සේ දක්වා එය සකස් කළ නොහැකි බව පෙන්වා දේ.

නූතන මනෝ විද්‍යාව තුළ ද ඩිස්ලෙක්ෂියා (Deslectshia) හෙවත් මන්ද මානසික බව නිට්ටාවට සුවකළ නොහැකිය. එහිදී අධ්‍යාපනඥයන්ට, මනෝ විද්‍යාඥයන්ට, වෛද්‍යවරුන්ට හා දෙමාපියන්ට කළ හැකි වන්නේ ඔවුන්ගේ ජීවන තත්ත්වය වර්ධනය කර ගැනීමට සහය දීම පමණි. එමෙන්ම ස්වයං රැකියා සඳහා පුහුණු කළ හැකිය. මෙසේ මෙය සම්පූර්ණ වශයෙන් සුවකළ නොහැකි වී ඇත්තේ එය ඇති වීමට බලපානු ලබන ජීව විද්‍යාත්මක සාධක නිසා බව මනෝ උපදේශකයින් පවසයි. මේ ආකාරයට බුදු දහම තුළ විවිධ මනෝ භාවයන් නිසා හටගන්නා රෝග තත්ත්වයන්ගෙන් මිදී යහපත් මනෝභාවයක් උපදවාගෙන සෞඛ්‍ය සම්පන්න ජීවිතයක් උදෙසා අවශ්‍ය උපදේශනය සිදුකළ ආකාරය ජාතක කතා සාහිත්‍ය විමසීමේ දී ස්ඵුට වේ. සෑම ජාතක කතාවකදී ම පෙන්නුම් කරන ලද කරුණක් නම් සෑම රෝගයකටම එයට ආවේනික වූ මනෝ විද්‍යාත්මක බලපෑමක් ඇත. එය මනාව වටහා ගත් ජාතක කතා කරු එම අහිතකර බලපෑම ඉවත් කිරීම තුළින් ධනාත්මක ජීවන වෙනස් වීමට ශක්තිය ලබා දී ඇත. බටහිර මනෝ විද්‍යා උපදේශනය හා සසදා බැලීමේ දී දැකිය හැකි විශේෂත්වය වන්නේ නිවැරදිව මූලික හේතු කාරක සොයාගෙන හේතුවට සුදුසුම ප්‍රතිකාරය නිවැරදිම ක්‍රමවේදයක් ඔස්සේ භාවිතා කිරීම නිසා එය නිට්ඨියාවට සනීප කර ගත හැකි විය.

ආන්තික සටහන්

1. ජයතුංග එම්. රුවන්, මනෝ විද්‍යාත්මක උපදේශනය හා මනෝ ප්‍රතිකාරය. 20 පිටුව.
2. ඛු. නි. II, ධම්මපදය, සුඛ වග්ග්‍ය, 8 ගාථාව.
3. අං. නි. v, ව්‍යග්ඝපජ්ජ සූත්‍රය, 239 පිටුව. බු.ජ.මු. 2005
4. නිශ්ශංක එම්.එස්.එස්, බෞද්ධ මනෝ චිකිත්සාව, 10 පිටුව. 2003
5. ම. නි. I, සබ්බාසව සූත්‍රය, 18 පිටුව. බු.ජ.මු. 2005
6. අබේපාල රෝලන්ඩ් සහ අබේපාල අරුන්දතී, මානසික අක්‍රමිකතා හා ඉන්මිදීම, 78 පිටුව. 2011
7. අවාරි ජාතකය, පන්සිය පනස් ජාතක පොත් වහන්සේ, බෞද්ධ සංස්කෘතික මධ්‍යස්ථානය, 726 පිටුව. 2003
8. අං. නි. I, හරණඩු වග්ගය නවම සූත්‍රය, 511 පිටුව. බු.ජ.මු. 2005
9. අං. නි. II, පටිභාණ පුද්ගල සූත්‍රය, 260 පිටුව. බු.ජ.මු. 2005
10. අබේපාල රෝලන්ඩ් සහ අබේපාල අරුන්දතී, මානසික අක්‍රමිකතා හා ඉන්මිදීම, 64 පිටුව. 2011
11. මට්ටකුණ්ඩලී ජාතකය, පන්සිය පනස් ජාතක පොත් වහන්සේ, බෞද්ධ සංස්කෘතික මධ්‍යස්ථානය, 15 පිටුව. 2003
12. ජයතුංග එම්. රුවන්, මනෝ විද්‍යාත්මක උපදේශනය හා මනෝ ප්‍රතිකාරය. 160 පිටුව. 2005

සංවර්ධනය: අරමුණු හා ප්‍රතිඵල

__කථිකාචාර්ය අනුර ජයසිංහ__

හැඳින්වීම

ගෝලීය වශයෙන් රටවල් සංවර්ධිත, සංවර්ධනය වෙමින් පවතින හෝ ඌන සංවර්ධිත රටවල් වශයෙන් වර්ගීකරණය කළ හැකිය. මේ අනුව සංවර්ධිත රටවල් හා අනෙකුත් රටවල් අතර පැහැදිලි ලෙස හඳුනාගත හැකි වෙනස්කම් පවතීද? යන්න සැලකිය යුතු කරුණකි. ඇතැම් සංවර්ධනය වෙමින් පවත්නා රටවල සංවර්ධිත රටවල පැවැතිය යුතු ලක්ෂණ පවතී. සංවර්ධිත රටවල සංවර්ධනය වෙමින් පවත්නා රටවලදී පවතින ඇතැම් ලක්ෂණ හඳුනා ගත හැකිය. රටවල් සංවර්ධිත මට්ටම අනුව කාණ්ඩ කර දැක්වීම සඳහා භාවිතා කරනු ලබන නිර්ණායකයන් අනුව මෙම වර්ගීකරණය සිදු කරනු ලැබුව ද නිශ්චිත වශයෙන් හඳුනා ගත හැකි රේඛාවක් මඟින් සංවර්ධිත හා සංවර්ධනය වෙමින් පවත්නා රටවල් වශයෙන් රටවල් කාණ්ඩ කිරීම දුෂ්කර ක්‍රියාවලියකි. රටවල් අනුව සංවර්ධනය පිළිබඳ ස්වභාවය එසේ වුව ද ගෝලීය වශයෙන් සංවර්ධනය කෙසේ වේද? සංවර්ධනය සඳහා ගමන් කරනු ලබන දිශාව නිවැරදි ද? ගමනාන්තය සංවර්ධිතභාවය ද යන ප්‍රශ්න පිළිබඳව අවධානය යොමු කිරීමට වර්තමානය ඉතා සුදුසු ම කාලය වේ. එයට හේතු වන්නේ ලෝකය තුළ සංවර්ධනය පිළිබඳව පවතින අවධානය හා පෙර කරන ලද සංවර්ධන ක්‍රියාදාමයන්ගේ යම් යම් ප්‍රතිඵල වර්තමානයේදි භුක්ති විඳීම සිදුවීමත්ය.

සංවර්ධනයේ ඉලක්ක හා අරමුණු

සංවර්ධනය පිළිබඳ සංකල්පය ආර්ථික වර්ධනය වෙනුවට යෙදීම වඩාත් කැපී පෙනෙන්නේ 1980 දශකයට පසුවයි. සංවර්ධනය පිළිබඳව ගෝලීය වශයෙන් පවත්නා අරමුණු පුළුල්

සංස්: ගලගම කරුණාකර හිමි, සූරියවැවේ සුගතසිරි හිමි, ''වරණ'' හත්වන කලාපය, භික්ෂු සංගමය, ශ්‍රී ජයවර්ධනපුර විශ්වවිද්‍යාලය. ගංගොඩවිල, 2015

පරාසයක පැතිර පවතී. එක්සත් ජාතීන්ගේ සංවිධානය සහස්‍ර සංවර්ධන ඉලක්ක ඉදිරිපත් කර ගෝලීය වශයෙන් සංවර්ධන අරමුණු හඳුන්වා දෙන ලදී. ගෝලීය වශයෙන් පවත්නා සංවර්ධන අරමුණු ඊට වඩා පුළුල් ස්වභාවයක් පැවතීම වර්තමානයේ දී දැකිය හැකිය. රටවල් වශයෙන් සැලකීමේ දී එක් එක් රට සංවර්ධන අරමුණුවලට ලබා දී ඇති ප්‍රමුඛභාවයේ සුවිශේෂී ලෙස වෙනස් වීම දැකිය හැකිය. කෙසේ වුව ද සංවර්ධනය යනු රටක ජාතික ධනය වර්ධනය කිරීම, ජනගහණයෙන් බහුතරයක සුභ සාධනය ඉහළ නැංවීම, පුද්ගල නිදහස තහවුරු කිරීම, පුද්ගල ආර්ථික සුරක්ෂිතතාවය ඇති කිරීම වැනි පුළුල් පරාශයක පැතිර පවත්නා සංකල්පයක් වී තිබේ.

එක්සත් ජාතීන්ගේ සංගමයට අනුව පුද්ගල ආයු අපේක්ෂාව වැඩිහිටි සාක්ෂරතාව තෘතීය මට්ටම දක්වා අධ්‍යාපනය ලබාගැනීමට පවත්නා හැකියාව තෝරා ගැනීමේ නිදහස කෙරෙහි බලපානු ලබන පුද්ගල ආදායම් මට්ටම යන සාධකයන්ට අනුව රටක සංවර්ධනය මැනීම සිදු කළ හැකිය. පුළුල් අර්ථයෙන් සැලකීමේ දී මානව සංවර්ධනය යන අදහස පුද්ගල දේශපාලන හා ආර්ථික නිදහස මත තීරණය වන පුද්ගල ජීවන මට්ටම කෙරෙහි බලපානු ලබන සියලු ම අංගයන් ලෙස හඳුනා ගත හැකිය. 1998 මානව සංවර්ධන වාර්තාවට අනුව ආර්ථික වර්ධනයේ අවසාන කාලය මානව සංවර්ධනයයි.

එම කරුණ තහවුරු වන්නේ ආර්ථික වර්ධනය තුළින් රටක ජාතික ධනය වර්ධනය කිරීම විභව දරිද්‍රතාවය අවම කිරීම හා සමාජ ගැටලු විසඳීමට හැකිවීම හේතුවෙනි. නමුත් ඉතිහාසය තුළින් පෙන්නුම් කරනු ලබන උදාහරණයන්ගෙන් ඇතැම් ඒවා මගින් ආර්ථික වර්ධනය හා මානව සංවර්ධනය සමගාමීව ගමන් නොකරන බව හඳුනාගත හැකිය. එනම් ආර්ථික වර්ධනයත් සමග සමාජ විෂමතාවය ඉහළ යාම, සේවා වියුක්තිය, දුර්වල ප්‍රජාතන්ත්‍රවාදය, සංස්කෘතිකමය අනන්‍යතාවය හා අධික සම්පත්

පරිහරණය යන ලක්ෂණ ඉස්මතු වීම සිදුව තිබේ.

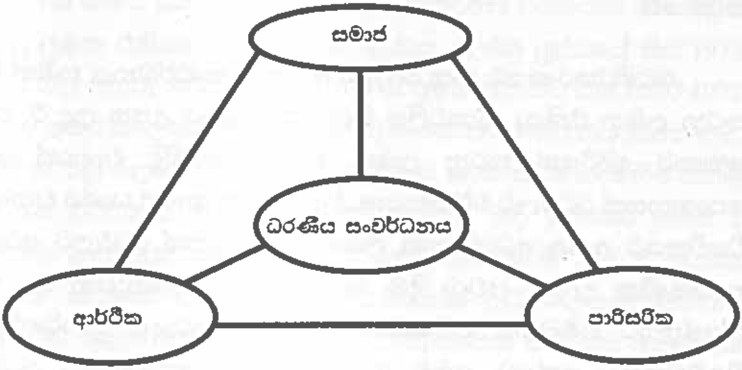
මේ අනුව පැහැදිලි වන්නේ ආර්ථික වර්ධනය පමණක් මානව සංවර්ධනයට හේතු නොවන බවයි. ආර්ථික වර්ධනය තුළින් මානව සංවර්ධනය අත්පත් කර ගැනීමට නම් ආර්ථික වර්ධනය හා සමගාමීව ශ්‍රමිකයින්ගේ දැනුම වර්ධනය කිරීම තුළින් සම්පත් උපයෝජනය කාර්යක්ෂම කිරීමට යොමු වීම, වඩාත් ඵලදායි රැකියා අවස්ථාවන් බිහි කිරීම, නව ව්‍යාපාර ආරම්භ වීමට අවශ්‍ය හිතකර තත්ත්වයන් ආර්ථිකය තුළ ඇති කිරීම හා සියලු ම තීරණ ගැනීමේ ක්‍රියාවලිය තුළ ප්‍රජාතන්ත්‍රවාදය තහවුරු කිරීම සිදු කළ යුතු බවයි. මේ අනුව පැහැදිලි වන කාරණයක් වන්නේ මානව සංවර්ධනය කෙරෙහි ආර්ථික වර්ධනය අත්‍යවශ්‍ය සාධකයක් වුව ද ප්‍රමාණවත් සාධනයක් නොවන බවයි.

ධරණීය සංවර්ධනය

ආර්ථික වර්ධනය, මානව සංවර්ධනය ලෙසටත් ඉන් පසුව ධරණීය සංවර්ධනය ලෙසටත් ගෝලීය වශයෙන් මෙම සංකල්පය වර්ධනය වී තිබේ. ආර්ථික වර්ධනය ප්‍රමාණවත් නොවන බැවින් මානව සංවර්ධනය කෙරෙහි මූලික අවධානය යොමු කරන ලදී. පසුව ධරණීය සංවර්ධනය පිළිබඳ අදහසට අවධානය යොමු වේ.

1987 එක්සත් ජාතීන්ගේ ලෝක පාරිසරික හා සංවර්ධන කොමිසම පෙන්වා දෙන පරිදි මානව සංවර්ධනය ධරණීය වීමට නම් වර්තමාන සම්පත් පරිභෝජනය හා අනාගත සම්පත් පරිභෝජනය සමඟ තුලනය වීම අවශ්‍ය වේ. එනම් ධරණීය සංවර්ධනය යනු අන්තර්පරාවර්ත සම්පත් උපයෝජනයේ පොදු එකඟතාවයක් වශයෙන් හඳුනා ගත හැකිය. අනාගත පුද්ගල අවශ්‍යතා සඳහා අවශ්‍ය සම්පත් වර්තමානයේ දී උපයෝජනය තිරසාර සංවර්ධනය අරමුණට එරෙහි වන්නකි. මෙය එක් රටක ක්‍රියාවලියක් අනෙක් රටට බලපානු ලබන්නකි. උදාහරණයක් ලෙස ඇමේසන් ගංගාව ආශ්‍රිතව වනාන්තරවල සිදුවන ආර්ථික

ක්‍රියාකාරකම් හේතුවෙන් සිදුවන අධික සම්පත් උපයෝජනය ඒ තුළ පවත්නා හඳුනා නොගත් ඖෂධීය ශාක විනාශ වීමට හේතුවේ. මෙම ශාකයන් තුළ AIDS වැනි ගෝලීය වශයෙන් පවත්නා බරපතල අර්බුදයන්ට අවශ්‍ය විසඳුම් ලබා ගැනීමට අවශ්‍ය ඖෂධ නිපදවීමට හැකියාව පැවතිය හැකිය. එක් කොටසක සිදුවන ආර්ථික ක්‍රියාකාරකම් ගෝලීය වශයෙන් අර්බුදයන්ට හේතු විය හැකි බව මේ තුළින් පැහැදිලි වේ. වෙනත් උදාහරණයක් ආශ්‍රයෙන් මෙම කරුණ සනාථ කළ හැකිය. හරිතාගාර වායු විමෝදනය බහුල වශයෙන් සිදු කරනු ලබන්නේ කාර්මික රටවල් වුව ද ඒ තුළින් ගෝලීය උණුසුම ඉහළ යාම ගෝලීය වශයෙන් අර්බුද ඇති කිරීමට හේතු වේ. මේ නිසා තිරසාර සංවර්ධනය සංකල්පයේ වැදගත්කම ඉස්මතු වේ.



මූලාශ්‍රය : සංවර්ධනය හා පරිසරය සඳහා වූ ජාත්‍යන්තර කොමිසම - 1987

ඉහත රූප සටහනට අනුව තිරසාර සංවර්ධනය තුළ දී ආර්ථික වර්ධනයට අමතරව සමාජ හා පාරිසරික තත්ත්වයන් පිළිබඳව ද අවධානය යොමු කරන තිබේ. මෙම එක් අංශයක බිඳ වැටීම මානව සංවර්ධන ක්‍රියාවලිය බිඳ දැමීමට හේතු වේ.

මිනිසා උදෙසා සංවර්ධනය

ගෝලීය සංවර්ධන ක්‍රියාවලිය මෙහෙය වන්නේ මිනිසා විසින් වුව ද මිනිසා යනු ස්වභාව ධර්මයේ එක් අපූර්ව නිර්මාණයක් පමණක් වන අතර මිනිසාට ස්වභාව ධර්මය පාලනය කිරීමේ අයිතිය නොමැත. ඉහත සඳහන් කරන ලද ආර්ථික වර්ධනය මානව සංවර්ධනය හා තිරසාර සංවර්ධනය හා බටහිර සංකල්පය තුළ මේ පිළිබඳව අවධානය යොමු කර තිබෙන්නේ ද යන්න ගැටලුවකි. මිනිසා විසින් මිනිසා උදෙසා සිදුකරනු ලබන බව කියන බටහිර සංවර්ධන සංකල්පයේදී අවසාන ප්‍රතිඵලය මිනිසාට අහිතකර වන අවස්ථා බහුලය. මේ අනුව මිනිසා විසින් සිදුකරන ලද සංවර්ධනය මිනිසා උදෙසා වන්නේ ද යන ගැටලුවට විසඳුම් සෙවීම අධ්‍යයනය කිරීම වේ.

බටහිරකරණයට නතු වී ඇති ලෝකය සංවර්ධනය නමින් සිදු කරනු ලබන ඊනියා ක්‍රියාවලිය පිළිබඳව බටහිර උපත ලද ඊ. එෆ්. ෂුමාකර් ඉදිරිපත් කරනු ලබන අදහස් මෙහිදී වැදගත් වේ. පොහොසත් රටවලට වර්තමානයේ දී පවතින කාර්ය භාරය වන්නේ විවේකයට අදාළ අධ්‍යාපනය ලබාදීම හා දුප්පත් රටවලට අවශ්‍ය තාක්ෂණික දැනුම පවරා දීම බව ආර්ථික විද්‍යාඥයින් හා එම ක්ෂේත්‍රයට සම්බන්ධ ප්‍රවීණයින් දක්වන මතවාදය ෂුමාර්කර්ගේ විවේචනයට ලක්වේ. මෙම අදහසට අනුව පොහොසත් රටවල් සංවර්ධනය වී තිබේ නම් එම රටවල සමාජමය හා ආර්ථිකමය ගැටලු ඇති වන්නේ කෙසේදැයි ෂුමාකර් විසින් ප්‍රශ්න කරනු ලබයි. ෂුමාකර් පෙන්වා දෙන්නේ බටහිර සංවර්ධන සංකල්පය වෙනුවට පෙරදිග සංවර්ධන සංකල්පය ආශ්‍රයෙන් ගොඩනගන ලද ක්‍රියාවලිය සමාජ ආර්ථික හා පාරිසරික සංවර්ධනය සඳහා විසඳුම් සපයන බවයි.

ෂුමාකර්ට අනුව බටහිර ආර්ථික විද්‍යාඥයින් මූලධනය හා ආදායම එකිනෙකට සමාන බවට සැලකීම මෙම ඊනියා

සංවර්ධනයට මිනිසා ඉක්මවා යාමට බලපා තිබේ. යම් නිෂ්පාදන ක්‍රියාවලියක යෙදවුම් යනු මිනිසා විසින් නිර්මිත හා මිනිසා විසින් සෘජුව නිෂ්පාදන ක්‍රියාවලියට යොදා ගනු ලබන දෙයට වඩා ඉතා විශාල ප්‍රමාණයක් වේ . එම මූලධනය පිළිබඳව නොසලකා ගණනය කරනු ලබන යෙදවුම් මත තීරණ ගැනීම බරපතළ ගැටලු ඇති කිරීමට හේතු වේ. යම් නිෂ්පාදන ක්‍රියාවලියකට පරිසරය දක්වන දායකත්වය නොසලකා හැරීම අතිශය ඛේදනීය තත්ත්වයකි.

බටහිර සංවර්ධන සංකල්පයට අනුව "නිෂ්පාදන ගැටලුව විසඳා තිබේ" යනුවෙන් සැලකීම යම් නිෂ්පාදන ක්‍රියාවලියක් හේතුවෙන් මූල ධනය වේගයෙන් ක්ෂය වන බව අවබෝධ කර ගැනීම තුළින් නිෂ්ප්‍රභ වේ. තිරසාර සංවර්ධන සංකල්පය යනු සීඝ්‍රයෙන් ක්ෂය වන මූලධනය සඳහා විසඳුමක් වශයෙන් පෙන්නුම් කරනු ලබන ඊනියා සංකල්පයකි. දෙවන ලෝක යුද්ධයේ සිට 1972 දක්වා ගල් අඟුරු ටොන් කෝටි 700 ක් ප්‍රයෝජනයට ගත් අතර 1972 - 2000 අතර කාලයේ එමෙන් තුන් ගුණයක් පරිභෝජනය කරන ලදි. 2000 න් පසු ලෝකය ගල් අඟුරු භාවිතය අවම කරමින් ඛනිජ තෙල් භාවිතය වර්ධනය කිරීමට අනුබල සපයන ලදි. ෂුමාකර් මෙහි දී පෙන්වා දෙන්නේ ගල් අඟුරු පරිභෝජනය අවම කළ ද නැවත වෙනත් ස්වභාව ධර්මයේ හිඟ සම්පතක් අධික උපයෝජනයට ලක්කිරීම තුළින් තිරසාර සංවර්ධනයක් අත්පත් කර ගත නොහැකි බවයි. මෙම ක්‍රියාවලියේ අවසානය කොතනද යන්න කිසිවෙකු නොදනී. වර්තමානයේදි ඛනිජ තෙල් සම්පත හිඟවීම දැනෙනා විට න්‍යෂ්ඨික බලශක්තිය වෙත අවධානය යොමු කෙරේ. මේ ආකාරයට දිගින් දිගටම සිදු කරනු ලබන ස්වභාව ධර්මය අධික උපයෝජනය තුළින් සංවර්ධනය අත්කර ගැනීම උගහටය. එහි සීමාව නොදනිතත් කාලය සීමිත බව අවබෝධ කර ගැනීමට ආර්ථික දැනුම අත්‍යවශ්‍ය නොවේ.

විකිරණශීලි රසායනික ද්‍රව්‍ය භාවිතය වේගයෙන් ඉහළ යමින් පවතින අතර මේ සම්බන්ධ විශේෂඥයින් ප්‍රකාශ කරනු ලබන

ආකාරයට විකිරණශීලි ද්‍රව්‍ය ප්‍රවාහනයේදි ගබඩා කිරීමේදි හා භාවිතයේ දී කිසිදු හානියක් නොමැති ලෙස සිදු කිරීමට විද්‍යාඥයින් සමත් වේ. කෙසේ වුව ද ඇමෙරිකානු ජනාධිපති විද්‍යා උපදේශක ආචාර්ය එඩ්වඩ් ඩි. ඩේවිඩ් (1970) දක්වන ආකාරයට ඉවතලන විකිරණශීලි ද්‍රව්‍ය කිසිඳු හානියක් සිදුනොවන ආකාරයට ඉවත් කිරීමට නම් පොළොව යට වසර 25000ක් පමණ වළලා තැබීම අවශ්‍ය වේ. කිසිවෙකුට අවු 25000 ක් ගතවන තෙක් පොළව යට වළලන ලද විකිරණශීලි ද්‍රව්‍ය වගකීම් සහතිකයක් ලබාදිය හැකිද? අද සිදු කරනු ලබන ආර්ථික කටයුත්ත අහිතකර බලපෑම ඉදිරි පරම්පරාවන් ගණනාවකට බලපානු ලබන විට අන්තර් පරම්පරික සංවර්ධනය හෙවත් ධරණීය සංවර්ධනය අරමුණු ඉටු වේද?

බටහිර සංවර්ධන ක්‍රියාවලිය ප්‍රශ්න කිරීමේදි එම මතවාදය දරන්නන් නැවත විමසන ලද ප්‍රශ්නයන් කිහිපයකි. පෙරට වඩා ඉහළ අධ්‍යාපනයක් දැන් නොලැබෙන්නේද? පෙරට වඩා ගුණාත්මක හා ප්‍රමාණාත්මකව ඉහළ ආහාර ඇඳුම් පැළඳුම් ලෝකයේ සියලු පුද්ගලයන් නොලැබෙන්නේද? අන් කවරදාකවත් නොතිබු නිවාස හා යානවාහන භුක්ති විඳින්නේ නැතිද? අන් කවරදාටත් වඩා විශ්වය පිළිබඳව පරිසරය පිළිබඳව දැනුමක් පුද්ගලයාට නොමැතිද? යන්න එම ප්‍රශ්නයන්ය. නමුත් ෂුමාර්කර් විමසන්නේ පෙරට වඩා ඉහළ අපරාධ, අබින් වැනි මත් ද්‍රව්‍ය වලට ඇබ්බැහිවීම, කලාත්මක වස්තූන් විනාශ කිරීම, මානසික රෝග, කැරලි ගැසීම්, පරිසර දූෂණය වැඩි වී නැති ද ? යනුවෙනි. එසේ නම් සංවර්ධනයේදි ප්‍රතිඵල සැබවින් ම පුද්ගලයාට හිතකර ද? යන ගැටලුවට වර්තමාන සමාජය මුහුණ දී තිබේ.

බෞද්ධ ආර්ථික විද්‍යාව

බෞද්ධ ආර්ථික විද්‍යාව පෙරදිග බිහිවූ දර්ශනයක් තුළින් ගොඩනැගුණ ආර්ථික ක්‍රම වේදයකි. පෙරදිග ආර්ථික දර්ශනය අපරදිග ආර්ථික දර්ශනයෙන් වෙනස් වන කරුණු රාශියක් පවතී.

ස්වාභාවික සම්පත් උපයෝජනය බටහිර ආර්ථික දර්ශනයට අනුව සිදුවන ආකාරය පිළිබඳව බට්රන්ඩ් ද ජුවානල් නමැති සුප්‍රසිද්ධ දේශපාලනික දාර්ශනිකයා ඉදිරිපත් කරනු ලබන විස්තරය තුළින් පැහැදිලි වේ. හේ (බටහිර ආර්ථික විද්‍යාඥයා) මිනිස් ප්‍රයත්නය හැර අන් කිසිවක් වැයමක් ලෙස නොගැනීමට හුරුකමක් දක්වයි. කොතරම් ඛනිජ ද්‍රව්‍ය අපතේ යවනු ලැබේද? යන කරුණු හේ ගණන් නොගනි. අපමණ ජීවීන් සංඛ්‍යාවකින් සෑදි ජීවී පරිස්ථිති පද්ධතියක මානව ජීවිතය ද එය මත ම රඳා පවත්නා කොටසක් බව ඔහුට අවබෝධ නොවන්නාක් සේ පෙනේ. ලෝකය පාලනය කරන්නේ මිනිසුන් හැර අන් ආකාරයේ ජීවීන් ගෙන් වෙන් වී ඇති මිනිසුන්ගේ නගර වලින් නිසා ජීවී පරිස්ථිති පද්ධතියට ජීවීන් ද අයිතිය යන හැඟීම නැවත ඇති වන්නේ නැත. අපට මූලික වශයෙන් වුවමනා කරන ජලය ගස්වැල් ආදිය බඳු දේ ගැන දුර දිග නොබලා ඉතා අවිචාරවත් අන්දමින් සැලකීමයි මෙහි ප්‍රතිඵලය.

බෞද්ධ ආර්ථික විද්‍යාව තුළ උගන්වන්නේ සචේතනික සතුනට පමණක් නොව ගස්වැල්වලට ද ගෞරවය දක්වමින් හිංසාවෙන් තොර පැවැත්මක් පෑ යුතු බවකි. මේ තුළ තිරසාර සංවර්ධනය පිළිබඳව අදහස ගැබ්ව නොතිබේ ද? ස්වාභාවික සම්පත් අතරින් තෝරා ගැනීම් සිදු කිරීමේ දි පිරිවැය පිළිබඳව සලකා බලන බටහිර ආර්ථික විද්‍යාඥයා ගල් අඟුරු ඛනිජ තෙල් හා දර ආදී එකිනෙකට යම්තාක් දුරකට ආදේශ කළ හැකි ඉන්ධන වර්ගයන් සැලකීමේ දි පිරිවැය අව ම ඉන්ධන වර්ගය තෝරා ගනී. එය තාර්කික පාරිභෝගික හා නිෂ්පාද තීරණයයි. එසේ නොවන විට එය ආර්ථිකයේ අකාර්යක්ෂමතා ඇති කරනු ලබන අතාර්කික තීරණයකි. බෞද්ධ මතය අනුව නම් විය යුත්තේ පුනර්ජනනීය බලශක්ති ප්‍රභවයන් හැකිතාක් භාවිතා කිරීම හා එසේ කළ නොහැකි විටක පමණක් පුනර්ජනනීය නොවන ප්‍රභවයයන් කාර්යක්ෂම භාවිතා කිරීමයි. මේ අනුව බෞද්ධ ආර්ථික විද්‍යාව ඊනියා බටහිර තිරසාර සංවර්ධනයට වඩා කෙතරම් වෙනස් වේ ද?

බටහිර ආර්ථික ක්‍රමවේදයට අනුව වැදගත් වන්නේ මනුෂ්‍යයාට වඩා භාණ්ඩයයි. නිෂ්පාදන ක්‍රියාවලියයි. නමුත් බෞද්ධ ආර්ථික විද්‍යාව අරමුණු කරනු ලබන්නේ මනුෂ්‍යයායි. බෞද්ධ ආර්ථික විද්‍යාව තුළ කාන්තාව ගෘහස්ත කටයුතු වෙනුවෙන් විශේෂිකරණය වේ. මෙය සමාජමය වශයෙන් පවතින අර්බුද රාශියකට විසඳුම් සපයනු ලබයි. ෂුමාකර් දක්වන ආකාරයට දක්ෂ කාර්මික ශිල්පියෙකු යුධ කිරීමට යෙදවීම වැනි නිරර්ථක ක්‍රියාවකි කාන්තාව කම්හල්වල සේවය කිරීම.

ෂුමාකර් තවදුරටත් පෙන්වා දෙන පරිදි භෞතිකවාදි බටහිර ආර්ථික දර්ශනය භාණ්ඩ පිළිබඳව සැලකිල්ල දැක් වුව ද බෞද්ධ ආර්ථික දර්ශනය විමුක්තිය මත කේන්ද්‍ර ගත වේ. ධනය ඉපයීමට බෞද්ධ ආර්ථිකයේ කිසිදු තහනමක් නොමැති නමුත් ධනයේ ඇලීම ප්‍රතික්ෂේප කරනු ලබයි. සුඛෝපභෝගී භාණ්ඩ පරිහරණය වැරදි නොවන නමුත් ඒ සඳහා පවතින අධික ආශාව බෞද්ධ ආර්ථික දර්ශනය අනුමත නොකරයි. ෂුමාකර්ට අනුව සමාජ අර්බුද අවම කරමින් පුද්ගල සන්තුෂ්ටිය උපරිම කිරීමට බෞද්ධ ආර්ථික දර්ශනය ඉවහල් වේ.

බෞද්ධ ආර්ථික දර්ශනය ගැන අදහස් දක්වන ආර්ථික විද්‍යාඥ ජේ .සී කුමාරප්පා දක්වන්නේ "වැඩවල ස්වභාවය හරිහැටි තේරුම්ගෙන යොදනවා නම් භෞතික ශරීරයට ආහාර සම්බන්ධ වන්නා සේ එය ඉහළ චිත්ත ප්‍රභයකට එලෙසින් ම සම්බන්ධ වී පවතින්නේය. උතුම් මිනිසත් බව පෝෂණය කර ප්‍රාණවත් කරවයි. හැකි ඉහළ ම තත්ත්වය ගෙන හැර දැක්වීමට මිනිසා දිරි ගන්වයි. ඔහුගේ නිදහස් චින්තනය යහමඟ යවමින් මෘග ගතිය ප්‍රගතිශීලි මාර්ගවල හික්මවා ගනු ලබයි. ඔහුගේ සාර ධර්මයන්ගේ පරිමාතය ප්‍රදර්ශනය කිරීමට හා පෞරුෂ්‍ය වර්ධනය කිරීමට එය ඉතා අගනා පසුබිමක් සලසන්නේය."

සංවර්ධන ගමනාන්තය

සංවර්ධනය වූකලී මිනිසා විසින් මිනිසා උදෙසා සිදු කරනු ලබන්නකි. මේ තුළ පරිසරය හා වෙනත් ජීවීන් ද වැදගත් වේ. කෙසේ වුව ද වර්තමාන සංවර්ධන ක්‍රියාවලිය විවිධ සංකල්පීය වෙනස්කම් සිදු කරමින් ඉදිරියට ගමන් කරනු ලබන අතර මිනිසුන් වෙනදාට වඩා ඉහළ පරිභෝජනයක් සිදු කරනු ලබයි. ඉහළ ජීවන මට්ටමක් භුක්ති විඳිනු ලබයි.

නමුත් ඒ සමඟ ම සමාජ අර්බුද පාරිසරික ගැටලු අත්වැල් බැඳ ගැනීම සංවර්ධන ක්‍රියාවලිය ප්‍රතිශෝධනය කිරීමේ අවශ්‍යතාවය මතු කරනු ලබයි. බටහිර ආර්ථික දර්ශනය උගත් බටහිර චින්තකයෙකු වන ෂුමාකර් මෙහිදී බටහිර ආර්ථික දර්ශනය වෙනුවට පෙරදිග ආර්ථික දර්ශනයේ පවත්නා සුවිශේෂිතාවය පිළිබඳව අවධානය යොමු කරනු ලබයි.

බටහිර ආර්ථික දර්ශනයේ පවත්නා භෞතිකවාදි සංවර්ධනය වෙනුවට පෙරදිග පවත්නා මානුෂීය සංවර්ධන සංකල්පයේ වැදගත්කම ඔහු ඉස්මතු කරයි. මෙහිදී වැදගත් වන කරුණ වනනේ බටහිර චින්තනය හැඳෑරීමට යොමු වීමයි. මිනිසා විසින් සිදුකරනු ලබන සංවර්ධන ක්‍රියාවලිය තුළින් මිනිසාට අහිතකර ප්‍රතිඵල භුක්ති විඳීමට සිදුවන්නේ නම් යන මෙම සංවර්ධන ක්‍රියාවලියේ ගමනාන්තයක් නොමැති වීම නිසා පුද්ගලයා පත්වන අතෘප්තිකර ස්වභාවය පිළිබඳව සැලකීමේදි සංවර්ධනයේ ප්‍රතිඵල භුක්ති විඳින්නේ කවුරුන් ද? යන ප්‍රශ්නය මතු වේ.

මේ සඳහා විකල්පයක අවශ්‍යතාවය මතු වී ඇති අතර ෂුමාකර්ට අනුව එයට විකල්පය වන්නේ මිනිසා වෙනුවෙන් පමණක් නොව සියලු ජීවීන් හා පරිසරය පදනම් කර ගනිමින් ක්‍රියාත්මක වන පෙරදිග චින්තනයයි. වර්තමාන සමාජය තුළ බෞද්ධ ආර්ථික දර්ශනය ඇතුළු පෙරදිග චින්තනය පිළිබඳව නැවත කියවීමක්

අවශ්‍ය කරනු ලබන කාලය එළඹ ඇති බව මේ තුළින් පැහැදිලි වේ.

ආශ්‍රිත

ෂූමාකර්, ඊ. එෆ්. (1985) පුංචි නම් ලස්සනයි, කරුණාරත්න, එම්. ඩබ් (පරිවර්තක); සර්වෝදය, රත්මලාන

World Bank, *Beyond Economic Growth*, Available form: http://www.worldbank.org/depweb/beyond/beyondco/beg_01.pdf (2015.03.21)

විනය පිටකය පිළිබඳ ව සංක්ෂිප්ත හැඳින්වීමක්

ජ්‍යෙෂ්ඨ කථිකාචාර්ය දුනේෂ් ඉන්ද්‍රරත්න ගුණතිලක

සම්බුදු සසුනේ ශ්‍රාවකයන්ගේ හික්මීම, කෙලෙස් ධර්මයන්ගේ යටපත් කිරීම සහ සද්ධර්මයේත් සංඝ ශාසනයෙත්, චිරස්ථිතිය රඳා පවතින ප්‍රධාන මෙවලම වන්නේ බුදුරජාණන් වහන්සේ දේශනා කොට ඇති විනය යයි. ශ්‍රාවකයන්ගේ කාය වාග් සංවරය සහ සදාචාරය මෙන් ම සංඝ ශාසනයේ පැවැත්ම තීරණය වන ධර්ම ඇතුළත් පිටකය විනය පිටකය වශයෙන් සැළකේ. මුල් කාලයේදී "විනය" යන්නෙන් "ශික්ෂාපද" යන්නවාච්‍ය නොවීය. ශික්ෂා පදයන් පැනවූයේ විනය ආරක්ෂා කරගනු පිණිසය.[1] භික්ෂු භික්ෂුණියන්ගේ කාය වාග් සංවරයට අදාළ ශික්ෂාපද ඇතුළත් ග්‍රන්ථයන් විනය පිටකය වශයෙන් පිළිගනී. මේ අනුව විනය පිටකය තුළ ඇතුළත් විනය සහ ශික්ෂා පද යනු සමානාර්ථවත් පද දෙකක් වශයෙන් පිළිගනී. බුදුරජාණන් වහන්සේට විනය පිටකයෙහි අන්තර්ගෘහිත ශික්ෂා පද පැණවීමට හේතු සාධක වූ කරුණු දහයක් දක්වේ.

01. සංඝයාගේ හිත සුව පිණිස
02. සංඝයාගේ පහසු බව පිණිස
03. දුශ්ශීල පුද්ගලයන්ට නිග්‍රහ පිණිස
04. ප්‍රියශීලී භික්ෂූන්ගේ පහසු බව පිණිස
05. මෙලොව වශයෙන් උපදින ආශ්‍රවයන් දුරලනු පිණිස
06. පරලොව වශයෙන් ඇතිවන ආශ්‍රවයන් දුරලනු පිණිස
07. නොපැහැදුනුවුන්ගේ පැහැදීම පිණිස
08. පැහැදුනුවුන්ගේ පැහැදීම වැඩිවනු පිණිස
09. සද්ධම්මයේ චිරකල් පැවැත්ම පිණිස
10. විනයානුග්‍රහය පිණිස

යනුවෙනි. විවිධ නය ඇති බැවින් ද විශේෂණය ඇති බැවින් ද කය, වචන දෙක හික්ම වන බැවින් ද විනය නම් වන බව අට්ඨකථා

---

[1] සංඝ: ගලගම කරුණාකර හිමි, සූරියවැවේ පුගනසිරි හිමි, "චරණ" හත්වන කලාපය, භික්ෂු සංගමය, ශ්‍රී ජයවර්ධනපුර විශ්වවිද්‍යාලය. ගංගොඩවිල, 2015

විග්‍රහයයි.[2] මේ අනුව "විනය" යන්නෙන් අර්ථ තුනක් (03) විද්‍යමාන වේ.

01. විවිධ නය අර්ථය
02. විශේෂ නය අර්ථය
03. ශික්ෂණාර්ථය

යනුවෙනි.

01. විවිධ නය අර්ථය

මෙහි විවිධ නය යනු ප්‍රාතිමෝක්ෂය, උද්දේස, ආපත්ති-ස්කන්ධ, මාතෘකා විභංගාදී ප්‍රභේදනයන්ගෙන් යුක්ත වීමයි. මෙම විවිධ ප්‍රභේද (විවිධ නය) ඇති බැවින් විනය නම් වේ.[3]

02. විශේෂ නය අර්ථය

මෙහි විශේෂ නය යනු විශේෂ ක්‍රම යන්නයි. ඒ අනුව දළ හික්මීම (දෘඩි කිරීම) සිථිලකරණ (ලිහිල් කිරීම) ආදි අනුප්‍රඥප්තීන් ඇතුළත් විශේෂ ක්‍රම ඇති හෙයින් විනය නම් වේ.[4]

03. ශික්ෂණාර්ථය

කාය වචන දෙකෙහි හික්මවීම විනය නම් වේ.[5] මේ අනුව විනය යනු සදාචාරයෙහි පදනමයි.

විනය ශබ්දය වි පූර්ව √නී (පාපුණනෙ - පැමිණවීමේ) යන ධාතුවෙන් පරව "සබ්බ තොණ්වුවුත්වාච්ච" යන කච්චායන සූත්‍රයෙන් අ ප්‍රත්‍ය යොදාගෙන නිෂ්පාදනය කර ගත් කෘදන්ත නාමයකි.[6] මෙහි නී ධාතුවේ අර්ථය පැමිණ වීම යනුයි."වි" යන්නෙන් විශේෂ හෝ විශිෂ්ට යන අරුත් සැපයේ. මේ අනුව විනය යනු විශේෂ පැමිණ වීම හෙවත් විශ්ෂ්ට පැමිණවීම අර්ථවත් වේ. අටුවාචාර්යවරු විශිෂ්ට බවට පැමිණවීම[7] විශේෂ වූ පිරිසිදු බවට පමුණු වන[8] හෙයින් විනය නම් වන බව විවරණය කර ඇත.

විනය යන්නෙහි තවත් වෙනම ම අර්ථ දෙකක් විද්‍යමාන වන

බව අටුවාචාර්යවරු පෙන්වා දෙති.

01. විනාශාර්ථය
02. ව්‍යුපශමාර්ථය

විනාශනාර්ථය යනු දුරු කිරීම විනාශ කිරීම' සහ කෙළෙස් පක්ෂය විනාශ කිරීම"[10] යන අර්ථයි. කෙලෙස් යටපත් කිරීම සන්සිඳුවීම" යනු ව්‍යුපශමාර්ථයයි. මේ අනුව විනය යනු කෙළෙස් විනාශ කරන සහ කෙලෙස් යටපත් කරවන ධර්මතා වශයෙන් හැඳින්වේ. විනය යනු කෙළෙලස් යටපත් කරන නැතහොත් කෙලෙස් දුරු කරන සීලමය ප්‍රතිපදාවයි. සීලය යනු සමාධියේ පදනමයි. සමාධිය ප්‍රඥාවේ පදනමයි. ප්‍රඥාව යනු නිවන් අවබෝධයට අවශ්‍ය ඥාන ශක්තියයි. ඒ අනුව විනය යනු සීල සමාධි ප්‍රඥාවේ පදනමයි. නැතහොත් නිවන් අවබෝධ කර ගැනීමට අවශ්‍ය ශක්තිය සපයන ශික්ෂණයයි. විනය සතුව පවතින මෙම විමුක්තිගාමිත්වය නිසාම විනය සියල්ලට ම පළමුවත් සියල්ලෙහි ම ප්‍රමුඛ වචක් සළකනු ලැබේ.

විනය යනු හැදෑරිය යුත්තක් නොවේ. පිළිපැදිය යුත්තකි. විනය යනු දේශනා කළ යුත්තක් නොවේ. ආදර්ශයට නැංවිය යුත්තකි. භික්ෂූන් වහන්සේගේ පද්මාකාර ජීවිතය බබුළුවන්නේ විනය මඟිනි.[12] ගිහි විනය සහ පැවිදි විනය වශයෙන් විනය ප්‍රධාන කොටස් 02කට බෙදනු අතර ගිහි විනය සිඟාලෝවාද සූත්‍රාදියෙහි ඇතුළත් වී ඇත. පාරාජිකාපාළි, පාචිත්තිය පාළි, චූල්ලවග්ගපාළි, මහාවග්ගපාළි, පරිවාරපාළි යන ග්‍රන්ථ පහේ ඇතුළත් වී ඇත්තේ පැවිදි විනය වන අතර උක්ත කෘති සහ පහ හඳුන්වන පොදු ව්‍යවහාරය "විනය" පිටකය නම් වේ. ප්‍රථම සංගීතිකාරකයන් වහන්සේලා විනය පිටකය පළමුව බෙදන ලද්දේ කොටස් තුනකට ය.

01. උභතොවිභංග (සුත්තවිභංග)
02. ඛන්ධක
03. පරිවාර

උභතොවිභංගය භික්ඛු විභංගය සහ භික්ඛුණී විභංගය යන කොටස් දෙකින් යුක්ත වන අතර පාරාජිකා පාළිය සහ පාචිත්තිය පාළිය ඊට අයත් වේ. මහාවග්ගපාළිය සහ චුල්ලවග්ග පාළිය "ඛන්ධකවල" ඇතුළත් වී ඇත. පරිවාර තුළ පරිවාර පාළිය ඇතුළත්ව ඇත. පළමු සංගීතියේ දී උක්ත පරිදි උභතොවිභංග, ඛන්ධක, පරිවාර වශයෙන් අංග 03 බෙදුණු විනය පිටකය ග්‍රන්ථාරූඪ සංගීතියේ දී පාරාජිකා පාළි, පාචිත්තියපාළි, මහාවග්ග පාළි, චුල්ලවග්ග පාළි, පරිවාර පාළි වශයෙන් පොත් පහකට බෙදන ලදී.[13]

උභතොවිභංගයට හෙවත් සුත්තවිභංගයට ඇතුළත් පාරාජිකා පාළිය හා පාචිත්තිය පාළිය වෙසෙසින්ම උපසම්පන්න භික්ෂුවගේ පෞද්ගලික වගකීම පෙන්වා දෙයි. එනම්, සතර පාරාජිකාදී ශික්ෂා ප්‍රඥප්තීන් රැකීමයි.[14] සංඝකර්මාදී භික්ෂුවක සතු සාමූහික වගකීම ඛන්ධකයට අයත් චුල්ලවග්ග පාළි සහ මහාවග්ග පාළියෙහි ඇතුළත් වෙයි. පාරිවාර පාළියෙහි භික්ෂුවගේ පෞද්ගලික මෙන් ම සාමූහික වගකීම ද අර්ථවත් වෙයි. සුත්තවිභංගය විරති ශික්ෂා ස්වරූපයෙන් යුතුය. එයින් දක්වෙන්නේ නොකළ යුතු දේයි. ඛන්ධකය සමාදාන ශික්ෂා ස්වරූපයක් ගනී. කළ යුතු දේ එයින් දක්වනු ලැබේ. පරිවාර පාළිය මිශ්‍ර ස්වරූපයක් ගනී. එයින් විරතිය මෙන් ම සමාදානය ද ප්‍රකට වන්නේ ය.[15] මේ අනුව විරති සමාදාන සංඛ්‍යාත විනය යනු සංවරය ඇති කරවන්නකි. භික්ෂුවගේ පෞද්ගලික මෙන්ම පොදු සංඝ සමාජයේ සංවරය ගොඩනැගීම විනයෙහි අරමුණු අතර ප්‍රධාන වන බව පෙනේ.

පාරාජිකා පාළි

විනය පිටකයෙහි මුල් ම කෘතිය වන මෙය මුල් කාලීනව අයත් ව තිබුණේ උභතොවිභංගය තුළය. උභතොවිනය, සුත්තවිභංග යනු ඊට පර්යාය නාමයන්ය. පාරාජිකා පාළිය සමඟ පාචිත්තිය පාළිය ද උභතොවිභංගයෙහි නියෝජනය වන බව ඉහතින් දක්විය. පාරාජිකාපාළියෙහි පාරාජිකා, අනියත සංඝාදිසේස, නිස්සග්ගිය

පාචිත්තිය යන විනය ශික්‍ෂා ගැන කරුණු ඇතුළත් ය. පාරාජික පාළියෙහි නාමය සකස් වීමට ඊට ඇතුළත් වී ඇති සතර පාරාජිකා ශික්‍ෂා පද මුල් වී ඇති බව පැහැදිලි ය.[16]

මෙම සතර පාරාජිකා ශික්‍ෂාපදයන් ඇතුළත් වන නිසා විනය පිටකයේ මුල් ම කෘතිය පාරාජිකා පාළිය නමින් හැඳින්වේ.

පාරාජිකා පාළිය "කාණ්ඩ" වශයෙන් පරිච්ඡේද පහකින් සමන්විතය.

01. වේරඤ්ජා කාණ්ඩය
02. පාරාජිකා කාණ්ඩය
03. සංඝාදිසේස කාණ්ඩය
04. අනියත කාණ්ඩය
05. නිස්සග්ගිය කාණ්ඩය

වශයෙනි.

වේරඤ්ජා කාණ්ඩයෙන් පාරාජික පාළිය ආරම්භ වන අතර මෙහි සෑම ශික්‍ෂා පදයක ම නිදාන කතාව ඇතුළත් වෙයි. පාරාජිකා කාණ්ඩයේදී සතර පාරාජිකා ආපත්ති පිළිබඳ ව සාකච්ඡා කෙරේ. මෛථුන සේවනාදි සතර වැදෑරුම් ආපත්තිවලට යම් භික්ෂුවක් ලක් වන්නේ ද හෙතෙම පරාජය වූයේ වෙයි. පරාජයට පැමිණියේ වෙයි. එහෙයින් පාරාජික නම් වෙයි.[17] එබඳු භික්ෂුවක් සමඟ අනෙක් භික්ෂූන්ට සමඟ වාසයක් නොමැත හෙවත් පාරාජිකා ඇවැතකට ලක් වූ අයෙකු ආශ්‍රය කිරීම නොකළ යුතුය.[18] සතර පාරාජිකාපත්තීන් පහත දැක්වේ.

01. මෛථුනධම්ම පාරාජිකපත්තිය
02. අදින්නාදාන පාරාජිකාපත්තිය
03. මනුස්සවිග්ගහ පාරාජිකාපත්තිය
04. උත්තරිමනුස්සධම්ම පාරාජිකාපත්තිය

වශයෙනි. තෙවැනි සංඝාදිසේස කාණ්ඩයේ දී සංඝයා වහන්සේලා විසින් මානත් පුරා අබ්භානගහනය කොට කළයුතු විනය කර්ම හෙවත් සංඝාදිසේස ආපත්ති ඇතුළත් වේ. සංඝාසේස හෙවත් සඟවෙසෙස් තීක් මෙහි ඇතුළත් වේ.[19]

01. සුක්කවිසට්ඨි සිකාඛාපදං
02. කායසංසග්ග සික්ඛාපදං
03. දුට්ඨුල්ලාවාචාසික්ඛාපදං
04. අත්තකාමපාරිචරියා සික්ඛාපදං
05. සඤ්චරිත්ත සික්ඛාපදං
06. කුටිකාර සික්ඛාපදං
07. විහාරකාර සික්ඛාපදං
08. පඨමදුට්ඨදෝස සික්ඛාපදං
09. දුතියදුට්ඨදෝස සික්ඛාපදං
10. පඨමසංඝභේද සික්ඛාපදං
11. දුතියසංඝභේද සික්ඛාපදං
12. දුබ්බච සික්ඛාපදං
13. කුලදූසක සික්ඛාපදං

වශයෙනි. සිව් වැන්න අනියත කාණ්ඩය වන අතර අනියත ආපත්ති දෙකකි.[20] පස්වැන්න නිස්සග්ගිය කාණ්ඩය වන අතර නිස්සග්ගපාචිත්ති 30කි.[21] නිස්සග්ගපාචිත්තිය ශික්ෂා පද දහය බැගින් වූ කාණ්ඩය තුනකින් යුක්තය.

01. චීවරවග්ගය
02. කෝසියවග්ගය
03. පත්තවග්ගය

වශයෙනි.

පාචිත්තිය පාළි

පාචිත්තිය පාළිය යනු විනය පිටකයේ විභංග කොටසේ (උභතොවිභංග, සුත්ත විභංග) දෙවැනි ග්‍රන්ථයයි. පාචිත්තිය (92) පාටිදෙසනිය (04) සේඛියා (75) අධිකරණසමථ (07) යන විනය ශික්ෂා ගැන කරුණු පාචිත්තියපාළියෙහි ඇතුළත්ව ඇත.

පාචිත්තියපාළිය භික්ඛු විභංග සහ භික්ඛුණි විභංග වශයෙන් කොටස් දෙකකින් ද සමන්විතය.

මෙහි ග්‍රන්ථ නාමය සැකසී ඇත්තේ පාචිත්තිය ශික්ෂා පදවලින් මෙය ආරම්භ වන නිසාය. ප්‍රාතිමෝක්ෂාගත පාරාජිකා ආපත්ති සහ සංඝාදිසේස ආපත්ති පාරාජිකා පාළියෙහි ඇති බැවින් එය පාරාජිකා පාළිය වූ අයුරින් ම මෙය ද පාචිත්ති ආපත්තිවලින් ආරම්භ වන හෙයින් පාචිත්තිය පාළිය නම් වේ. පළමු කොටම පාචිත්ති ආපත්ති 92 වග්ග නවයක් ඔස්සේ පෙළගස්වා ඇත.

01. මුසාවාද වග්ග 10
02. භූතගාම වග්ග 10
03. භික්ඛුණෝවාද වග්ග 10
04. භෝජනවග්ග 10
05. අචේලගවග්ග 10
06. සුරාපානවග්ග 10
07. මජ්ජමාන වග්ග 10
08. සහධම්මිකවග්ග 12
09. රත්න වග්ග 10

වශයෙනි. දෙවනුව ඇවැත් දෙසා ගෙන පිරිසිදු බවට පත් කර ගත හැකි ශික්ෂා හෙවත් පාටිසෙනීය ආපත්ති සතර මෙහි දක්වේ. භික්ෂූන් වහන්සේලා දෛනික දිවිපෙවෙත තුළ පුහුණු කළ යුතු" සේඛියා ධර්ම 75ක් අනතුරු ව වග්ග හතක් තුළ පාචිත්යපාළියෙහි ඇතුළත් වේ.

සඟ සසුනේ විවිධාකාරයෙන් හටගන්නා විවිධාකාර වූ ආරවුල්, මත ගැටුම් ආදිය නිරාකරණය කරන අධිකරණසමථ හත ද පාචිත්තිය පාළියෙහි ඇතුළත් වේ. පාරාජිකා පාළිය සහ පාචිත්තිය පාළිය තුළ අන්තර්ගත වන්නේ හෙවත් උභතොවිභංගයෙහි ඇතුළත් වන්නේ ප්‍රාතිමෝක්ෂාගත ශික්ෂා පදයන් පිළිබඳ විස්තරාර්ථ බව මෙ

අනුව පෙනේ. පාරාජිකා පාළිය සහ පාචිත්තිය පාළිය යනුවෙන් ග්‍රන්ථ දෙකක් වශයෙන් පෙනී සිටිය ද මෙයින් සිදු කරන්නේ ප්‍රාතිමෝක්ෂාගත ශික්ෂා පදවලට විස්තර කථන සැපයීම බැවින් උක්ත පාරාජිකා පාළිය සහ පාචිත්තිය පාළිය එක ම ග්‍රන්ථයක් වශයෙන් සැළකීම සුදුසුය. ග්‍රන්ථ දෙකක් වශයෙන් සැළකිය හැකි ස්වාධීන ලක්ෂණ එහි විද්‍යමාන නොවේ.[23] පාරාජිකා පාළිය සහ පාචිත්තිය පාළිය යන ග්‍රන්ථ දෙක සමකාලීන භික්ෂු භික්ෂුණියන්ගේ විෂමාචාරයන් දැන ගැනීම පිණිස ද වැදගත් වෙයි.[24] පාරාජිකා පාළියේ ත් පාචිත්තිය පාළියේත් විනය ශික්ෂා පදවලට අමතරව ඒවායෙහි නිදාන කථා ඇතුළත් වන නිසා එකල භික්ෂු භික්ෂුණියන්ගේ ශික්ෂණයට බාධා කරවූ ඔවුන් අතරම ව්‍යාප්තව තිබුණු ප්‍රතිපත්ති මැඩ පැවැත්වීම සඳහා බුදුරජුන් විනය ශික්ෂාපද පනවා ඇති බව විද්‍යමාන වේ.

මහාවග්ග පාළි

මහාවග්ග පාළිය සහ චුල්ලවග්ග පාළිය යනු "ඛන්ධක" කොටසේ දැක්වෙන ග්‍රන්ථ ද්වයයි. මේ අනුව ඛන්ධකයේ පළමු කෘතිය මහාවග්ග පාළිය බව පෙනේ. මහාවග්ගයේ ඛන්ධක දහයක් සංග්‍රහ වී ඇත.

01. මහා ඛන්ධක
02. උපෝසථක ඛන්ධක
03. වස්සූපනායික ඛන්ධක
04. පවාරණ ඛන්ධක
05. චම්මක ඛන්ධක
06. භේසජ්ජක්ඛන්ධක
07. කඨිනනක්ඛන්ධක
08. චීවරක්ඛන්ධක
09. චම්පෙය්‍යනක්ඛන්ධක
10. කොසම්භක්ඛන්ධක

වශයෙනි.

මෙහිදී මහාවග්ග පාළියේ පළමු ඛන්ධකය නම් කර ඇත්තේ මහාඛන්ධකය නමිනි. මෙම පළමු කොටස ඛන්ධක යන නම භාවිතා කරන බැවින් මෙයට මහා ඛන්ධකය යන නාමය ලැබී ඇති බව පෙනේ. තව ද ඛන්ධක යනු "වග්ග" යන්නෙහි පර්යාය පදයක් බවද

පෙනේ. මහාඛන්ධකයේදී පැවිද්ද උපසම්පදාව, උපජ්ඣාය, සද්ධිවිහාරික, ආචරිය ආදි තනතුරු සාකච්ඡා කෙරේ.

ත්‍රිපිටක කෘතීන් අතුරින් දීර්ඝත ම බුද්ධ චරිත ප්‍රවෘත්තිය ඇතුළත් වී ඇත්තේ මහාවග්ගයේ මහාඛන්ධයේ ය.[25] උපෝසථ කර්මය පිළිබඳව නිදානය, ප්‍රාතිමෝක්ෂය දේශනා කිරීම, සීමා බැඳීම ආදි උපෝසථ කර්ම පිළිබඳව තොරතුරු ඇතුළත් වන්නේ මහාවග්ගයේ දෙවැනි ඛන්ධකය වන උපෝසථක ඛන්ධයේ ය. වස් එළඹීම පිළිබඳව නිධාන කථාව, රාජ නියෝගයෙන් වස් එළඹෙන දිනය වෙනස් කිරීම, වස් විසීමට භව්‍ය සහ අභව්‍ය ස්ථාන ආදි කරුණු තෙවැනි වස්සූපනායිකක ඛන්ධකයේ සඳහන් වේ. වස් කාලය ගෙවීමෙන් පසු වස් පවාරණය කළ යුතු සැටි පවාරණඛන්ධකයේ දැක්වේ. සමින් කළ භාණ්ඩ භාවිතාව පිළිබඳව විධි නියමයන් පස් වැනි චම්මක ඛන්ධකයෙන් දැක්වේ. විවිධ බෙහෙත් වර්ග හා ඒවා පිළියෙළ කිරීම, පාවිච්චි කිරීම, විවිධ රෝගාබාධ සහ භික්ෂූන් විසින් නොවැළඳිය යුතු මස් වර්ග, කැප ආහාර යන කරුණු සය වැනි භේසජ්ජක්ඛන්ධකයේ දැක්වේ. කඨිනය පිළිබඳ ව නිදාන කථා, කඨින අනුසස් ආදිය සත් වැනි කඨිනක්ඛන්ධකයේ ගෙනහැර දක්වා ඇත. ගෘහපති චීවරය, පංශුකූල චීවරය, අකැප චීවර හා වස්ත්‍ර සිවුරු පිළියෙළ කරන අයුරු ජීවක සහ විශාඛා පිළිබඳව තොරතුරු ආදිය අට වැනි චීවරක්ඛන්ධකයෙහි සඳහන් වේ. විනය කර්ම කළ යුතු සැටිත් ඒවායෙහි ස්වභාවයත් නව වැනි චම්පෙය්‍යකඛන්ධයේ දැක්වේ. ධර්මවාදියා හඳුනා ගැනීම, කළහකාරී භික්ෂූන් කෙරෙහි පිළිපැදිය යුතු අයුරු, සංඝසාමග්‍රිය ආදිය දසවැනි කොසම්බක්ඛන්ධකයේ සඳහන් වේ. බුදුන් වහන්සේ පාරිලෙය්‍යක වනයට වැඩම කොට හුදෙකලාව විසීම ආදිය ද මෙම දසවැනි ඛන්ධකයට ඇතුළත් ය.

චුල්ලවග්ග පාළි

චුල්ලවග්ග පාළියේ ඛන්ධක ගණන 12කි. මහාවග්ග පාළියේ

ඛන්ධක ගණන 10කි. මේ අනුව බැලූ විට මහාවග්ග පාළියට වඩා ඛන්ධක දෙකක් චුල්ලවග්ග පාළියේ වැඩියෙන් ඇති නිසා චුල්ලවග්ග පාළිය "මහාවග්ග පාළිය" යන නමින් හැඳින්විය යුතුය. කෙසේ වෙතත් ඛන්ධක අඩු ප්‍රමාණයක් ඇතුළත් වී ඇති ඛන්ධකය මහාවග්ග පාළිය ලෙසත් ඛන්ධක වැඩි ප්‍රමාණයක් ඇතුළත් වී ඇති ඛන්ධකය චුල්ලවග්ග පාළිය යනුවෙන් හඳුන්වා ඇත්තේ බාහිර ස්වභාවය අනුව නොවන බව පෙනේ. මහාවග්ග පාළියේ මුල් ම ඛන්ධකය යනු ත්‍රිපිටකයේ දීර්ඝතම බුද්ධ චරිත විස්තරය ඇතුළත්ව ඇති කොටසයි. තව ද භික්ෂු ජීවිතය හා සබැඳි ප්‍රධාන කරුණු රැසක් මහාවග්ගපාළියේ ඇති අතර චුල්ලවග්ග පාළියේ සාකච්ඡා කෙරෙන්නේ ඊට සාපේක්ෂ ද්විතීය කරුණු නිසා එය ඛන්ධක සංඛ්‍යාවෙන් වැඩි වුවත් අභ්‍යන්තර කරුණු අනුව දෙවැනි කොට සළකා ඇති බව පෙනේ. චුල්ලවග්ග පාළියේ ඛන්ධක (වග්ග) 12 පහත පරිදි දැක්විය හැකිය.

01 කම්මක්ඛන්ධක	07 සංඝභේදක්ඛන්ධක
02 පරිවාසක්ඛන්ධක	08 වත්තක්ඛන්ධක
03 සමුච්චයක්ඛන්ධක	09 පාතිමොක්ඛඨපනක්ඛන්ධක
04 සමථක්ඛන්ධක	10 භික්ඛුනීක්ඛන්ධක
05 ඛුද්දකවත්ථුක්ඛන්ධක	11 පඤ්චසතිකක්ඛන්ධක
06 සේනාසනක්ඛන්ධක	12 සත්තසතිකක්ඛන්ධක

වශයෙනි.

ශාසන ඉතිහාසයෙහි පරිවර්තනීය අවස්ථා දෙකක් වන i සංගායනාව සහ ii සංගායනාව පිළිබඳ ව පිළිවෙළින් මෙහි පංචසතිකක්ඛන්ධකයෙන් සහ සත්තසතිකක්ඛන්ධකයෙන් විද්‍යමාන වේ. තව ද මෙම ඛන්ධක දොළොහයෙන් මුල් ඛන්ධක දහය නම් කර ඇත්තේ එහි අභ්‍යන්තර විෂය මූලික කරගෙන වන අතර එකොළොස්වැන්න ප්‍රථම සංගායනාවට රහතන් වහන්සේලා පන්සියයක් වැඩි නිසා ද දොළොස්වැන්න රහතන් වහන්සේලා හත්සියයක් වැඩි නිසා ද ඒ නම් යොදා ඇත. මේ අනුව අවසාන

ඛන්ධක දෙක නම් කර ඇත්තේ සංගායනාවලට සහභාගී වූ රහතන් වහන්සේලාගේ ප්‍රමාණය අනුවය. චුල්ලවග්ගපාළියේ වග්ග හෙවත් ඛන්ධක පිරික්සීමේදී නව වැන්න වන්නේ භික්ඛුණික්ඛන්ධකයයි. මෙහිදී භික්ඛුක්ඛන්ධය නමින් ඛන්ධකයක් නොපෙනේ. මේ අනුව භික්ෂුණීයන් පිළිබඳව පමණක් වෙනම ම ඛන්ධකයක් චුල්ලවග්ගපාළියට එකතු කර ඇති බව පෙනේ. භික්ඛුක්ඛන්ධක නමින් වෙනම ම භික්ෂූන්ට ඛන්ධකයක් ඇති බව නොපෙනෙන්නේ මහාවග්ගපාළියේ සහ චුල්ලවග්ගපාළියේ ඛන්ධක විසි දෙකෙන් විසි එකක් ම භික්ෂූන් පදනම් කොට ගෙන ඇති බැවින් විය යුතු ය.

මේ අනුව විනය පිටකයේ ඛන්ධක විසි දෙකෙන් විසි එකක භික්ෂු ජීවිතයත් චුල්ලවග්ග පාළියේ භික්ඛුණී ඛන්ධකයේදී භික්ෂුණී සමාජය පිළිබඳවත් තොරතුරු ඇතුළත් වන බව පෙනේ. මහාවග්ග පාළියේ සහ චුල්ලවග්ග පාළිය් ඛන්ධක ග්‍රන්ථ බුද්ධසමයේ පැරණි ඓතිහාසික වාර්තා හැටියට අගය කළ යුතු දහම් කොටස් බව හඳුනාගත හැකිය.[26] භික්ෂු භික්ෂුණී ශ්‍රාවක සමාජයේ වර්ධනය මෙන් ම බුදුරඳුන්ගේ චරිතයත් ඒ අතර ප්‍රධාන වන බව පෙනේ.

පරිවාරපාළි

පරිවාරය විනය පිටකයේ අවසාන කෘතියයි. එය විනය පිටක පර්යාපන්න කෘතියක් බව අටුවාචාර්යවරු පවසති.[27] පරාවාර පාළිය විනය පිටකයේ ග්‍රන්ථ පහ අතුරින් අවසානයට සම්පූර්ණ වූ කෘතිය වශයෙන් පිළිගනී. බොහෝ විට පරිවාර පාළිය ලංකාව තුළ සකස් වූවක් යැයි ද පිළිගනී. ඒ සඳහා පරිවාර පාළියෙහි ම දක්වෙන "තම්බපණ්ණි ද්වීපයෙහිදී විනය පිටකය වාච්‍ය කළහ."[28] යන ප්‍රකාශයෙන් තහවුරු වෙයි. තව ද පරිවාර පාළියේ ග්‍රන්ථාරම්භයේම එන පහත සඳහන් ගාථාවෙන් ද ඒ බව තහවුරු වේ.

"තතො මහින්දොඉට්ටියො උත්තියො සම්බලො තථා භද්දනාමෝ ච පණ්ඩිතො එතෙ නාගා මහාපඤ්ඤා ජම්බුදීපා

ඉධාගතා"[29]

මෙහි මහින්ද හිමියන් ඇතුළු පිරිස දඹදිවින් ලංකාවට පැමිණි බව දක්වෙයි. මෙහි "ඉධ" යන්නෙහි අදහස් වන්නේ ලංකාවයි. ලංකාවේ සිට රචනා කරනු ලබන කෘතියක හැර මෙවැනි සටහනක් තිබිය නොහැක. මේ අනුව ද පරවාර පාළිය ලංකාවේ දී සකස් වූ බව පෙනේ. ඉහත "තම්බපණ්ණි" යන්නත් මෙහි "ඉධ" යන්නත් දෙකෙන් ම වාච්‍ය වන්නේ ලංකාව බැවින් පරිවාරපාළිය ලංකාවේ කෘතියක් බව පිළිගැනීමට සිදුවේ. පරිවාර පාළියේ ගාථා බාහුල්‍යතාවය ද මෙය පසුකාලීනව සකස් වූවක් බව තහවුරු කරයි. මුල් විනය කෘති හතර තුළ දීර්ඝ පද්‍ය භාවිතාවක් නොවූ අතර පරිවාර පාළියේ පමණක් දීර්ඝ පද්‍ය භාවිතා කර තිබීම පරිවාරපාළිය මුල් කෘති සතරෙන්වෙන් කරවා ගැනීමට පසු මාර්ගයකි. මේ අනුව පරිවාර පාළිය විනය පිටකයේ ඇතුළත් විනය කරුණු ඇතුළත් පරිබාහිර සංග්‍රහයක් වශයෙන් හැඳින්විය හැකිය. පරිවාර පාළිය වරින් වර කොටස් එකතු වීමෙන් සංග්‍රහ කෘතියක් බවට ද සාධක ලැබේ.[30] පරිවාර පාළියෙහි අරමුණු වූයේ උභතොවිභංගය (පාරාජිකාපාළිය සහ පාචිත්තිය පාළිය) සහ ඛන්ධකයට (මහාවග්ග පාළිය සහ චුල්ලවග්ග පාළිය) අයත් වූ කෘති පිළිබඳව සමාලෝචනයක නිරත වීමටය. ඉහත විනය පිටකාගත මූලික කෘති හතරෙහි ඇතුළත් විනය කරුණු පරිවාර පාළියෙහි දී පරිච්ඡේද 21කට බෙදා දක්වා ඇත.

01. මහාවිභංග
02. භික්ඛුණී විභංග
03. සමුට්ඨානසීස්සංඛේප
04. අන්ත පෙය්‍යාල
05. සමථභෙද
06. ඛන්ධකපුච්ඡා
07. එකුත්තරික
08. උපොසථාදි විස්සජ්ජනා

09. ගාථා සංගණික
10. අධිකරණභේද
11. අපගාථා සංගණික
12. චෝදනා කණ්ඩ
13. චූලාසංගාම
14. මහාසංගාම
15. කඨින භේද
16. උපාලිපඤ්හ
17. සමුට්ඨාන
18. දුතියගාථා සංගණික
19. සෙදමොචක ගාථා
20. කම්මවග්ග
21. අත්ථවසවග්ග
22. පඤ්ඤත්තිවග්ග
23. පඤ්ඤත්තවග්ග
24. නවසංගහවග්ග"

වශයෙනි.

පරිවාර පාළියෙහි ශික්ෂාපද පෙළ ගස්වා ඇති ආකාරය නිරීක්ෂණය කිරීමෙහි විද්‍යමාන වන්නේ මෙහි "පඤ්හාපුච්ඡක" න්‍යාය භාවිතා කර ඇති බවය. මුලින් ප්‍රශ්න අසා පසුව පිළිතුරු දීම මෙහි දක්වේ. බුදුන් වහන්සේ ප්‍රථම පාරාජිකාපත්තිය කොතැනක? කවරෙකු අරභයා ද? ආදි වශයෙන් පඤ්ඤත්ති අනුපඤ්ඤත්ති, අනුප්පන්නපඤ්ඤත්ති, සබ්බත්ථපඤ්ඤත්ති උභතොපඤ්ඤත්ති ආදි ප්‍රඥප්ති මොනවාද යන්න දක්වා පසුව ඒවාට පිළිතුරු සැපයීම වශයෙන් මෙහි විනය කරුණු පෙළ ගස්වා ඇත.

සමස්ත පරිවාරපාළිය ම රචනා වී ඇත්තේ ප්‍රශ්නෝත්තර ක්‍රමයට අනුකූලවය. මේ අනුව විනය පිටකයේ මුල් කෘති සතර පෙරමුණේ තබාගෙන ඒවාට ලංකාවේදී කරන ලද සංග්‍රහ ග්‍රන්ථයක් වශයෙන් (විනය සංග්‍රහයක්) පරිවාරපාළිය සැළකිය හැකි අතර මුල්

කෘතිවල නොමැති කිසිඳු විනය ශික්‍ෂා පදයක් මෙහි නොමැති බැවින් පරිවාර පාළිය විනය පිටකයට කළ විනය සංග්‍රහයක් බවත් මුල් කෘතිවලට පසුකාලීන බවත් අනාවරණය කර ගත හැකිය.

<u>ආන්තික සටහන්</u>

01. අබේනායක, ඔලිවර්, "ථේරවාද විනය පිටකයට ප්‍රස්තාවනාවක්" බෞද්ධ විනය අධ්‍යයනය, 2006, සංස්, k. රාහුල හිමි, රජමහා විහාරය කෝට්ටෙ, 19 -65 පිටු.
02. "විවිධ විසෙස නයන්තා විනයතො චෙව කායවචනා තං විනයත්ථ විදූහි අයං විනයො විනයොති අක්ඛාතො" සුමංගලවිලාසිනීය, බු.ජ.ත්‍රි. 13 පිට.
03. "විවිධා නයා එත්ථාති විනයො", විනයාලංකාරටීකාව
04. "විසෙසා නසා එත්ථාති විනයො", විනයාලංකාරටීකාව
05. "විනෙති සික්ඛයතීති විනයො", සාරත්ථදීපනී
06. විජිතධම්ම හිමි, මැදගම්පිටියේ, බෞද්ධ විනය කර්ම, 2006, සදීප ප්‍රකාශන, 01 පිටුව.
07. "විසිට්ඨං වා නයතීති විනයො" ඉතිවුත්තක අට්ඨකථාව.
08. "විසුද්ධං වා නයතීති විනයො" පටිසම්භිදාමග්ග අට්ඨකථාව.
09. "විනයති විනාසෙතීති විනයො" පපංචසූදනී අට්ඨකථා
10. "සංකිලෙස පක්ඛං විනාසෙතීති විනයො" මහානිද්දේස අට්ඨකථාව.
11. "විනයනතො විනයොති වුච්චති" මූලපණ්ණසක වණ්ණනා.
12. අබේනායක. ඔලිවර්, 19-65 පිටු.
13. විමලජෝති හිමි, මාදිපොල, "විනය පිටකය පිළිබඳ කෙටි හැඳින්වීමක්", බෞද්ධ හා පාලි අධ්‍යයන, 2014, සංස් - G. මංගල හිමි, M. විමලජෝති හිමි, ගොඩගේ සමාගම, 488-494 පිටු.
14' fiOdkJo ysñ" foajdf,a.u" —úkh tys wruqKq iy iajNdjh˜" fn!oaO úkh wOHhk" 2006" ixia - K. රාහුල හිමි, රජමහා විහාරය කෝටෙටෙ, 109-122 පිටු.
15. මේධානන්ද හිමි, දෙවාලේගම, 109-122 පිටු.
16. "තත්‍රිමෙ චත්තාරො පාරාජිකා ධම්මා උද්දෙසං ආගච්චන්ති" පාරාජිකාපාළි, 28 පිටු.
17. "පාරාජිකො හොතී'ති පාරාජිතො හොති පරාජයමාපන්නෝ" කංඛාවිතරණීපාතිමොක්ඛට්ඨකථාව, 24 පිටුව.
18. "පාරාජිකො හොති අසංවාසො" මෙථුනධම්මපාරාජිකාපත්තිය.
19. "ඉමෙ ඛො පනායස්මන්තො තෙරස සංඝාදිසේසා ධම්මා උද්දෙසං ආගච්චන්ති", පාරාජිකාපාළි, 256 පිට.

20. "ඉමෙ ඛො පනායස්මන්තෝ දෙව අනියතා ධම්මා උදෙදසං අගච්චන්ති" පාරාජිකාපාළිය.
21. "ඉමෙ ඛො පනායස්මාන්තෝ තිංස නිස්සග්ගියා පාචිත්තියා ධම්මා" පාරාජිකා පාළිය.
22. බුද්ධදත්ත හිමි, පොල්වත්තේ, පාලි සිංහල අකාරාදිය 1998, බෞද්ධ සංස්කෘතික මධ්‍යස්ථානය, දෙහිවල. 558 පිටු.
23. අබේනායක, ඔලිවර්,19 -65 පිටු.
24. 19 -65 පිටු.
25. 19 -65 පිටු.
26. 19 -65 පිටු.
27. 19 -65 පිටු.
28. "විනයං තෙ වාචයිංසු පිටකං තම්බපණ්ණියං"
"විනයං දීපෙ පකාසෙසුං පිටකං තම්බපණ්නියං"පරිවාර පාළිය, 03 පිටුව.
29. පරිවාර පාළිය, 203 පිටුව.
30. අබේනායක, ඔලිවර්,19 -65 පිටු.
31. 19 -65 පිටු.

ගන්ධවංසය පිළිබඳ කෙටි හැඳින්වීමක්

මහාචාර්ය මැදගම්පිටියේ විජිතධම්ම හිමි

මෙම ලිපිය ගන්ධවංසය නම් වූ පාලි ග්‍රන්ථය පිළිබඳ සංක්ෂිප්ත හැඳින්වීමකි. එය පාලි ග්‍රන්ථයන්ගේ වංශය හෙවත් පරපුර ප්‍රකාශ කරනු ලබන ග්‍රන්ථයකි. ග්‍රන්ථනාමයෙහි ගන්ධ යනු ගන්ථ යන වචනයමැ යි. ලන්ඩන් පාලි ග්‍රන්ථ සමාගමෙහි පාලි ඉංග්‍රීසි ශබ්දකෝෂයට අනුව ගන්ධ යනු ගන්ථ යන වචනයේ සාවද්‍ය බුරුම පුස්කොළ පිටපත් ව්‍යවහාරයකි.[1] ගන්ථ හෝ ගන්ධ යන්නෙහි නූතන අර්ථයක් සේ උක්ත ශබ්දකෝෂය ද දක්වා ඇති ප්‍රබන්ධය, කෘතිය යන අර්ථය[2] රැගෙන මිනායෙෆ් 'ගන්ධවංස' යන්න ඉංග්‍රීසියට පරිවර්තනය කර ඇත්තේ Book History යනුවෙනි.[3] ඒ අතර කේ.එල්. හසා ඒ සඳහා The History of Books යන්න යොදා ගෙන ඇත.[4] පාලි සාහිත්‍යාගත ග්‍රන්ථ පිළිබඳ ධුරාවලියක් ඉදිරිපත්වන පළමු කෘතිය ද මෙය යි.

ග්‍රන්ථාරම්භක[5] හා ග්‍රන්ථාවසාන[6] ගාථාවල දී තමන්ගේ කෘතිය 'ගන්ධවංස' නමින් හැඳින්වීමට කතුවරයා පෙළඹී ඇතත් ඒ ඒ පරිච්ඡේදය කෙළවර දක්වා ඇති පරිච්ඡේදාවසාන සමාප්ති සටහන්වල දී භාවිත කර ඇත්තේ 'චුල්ලගන්ධවංස' යන නාමය යි.[7] මෙම චුල්ලගන්ධවංස යන වචනයෙන් හැඟවෙන්නේ මහාගන්ධවංසයක් ද තිබූ බව යි. මෙ බව පිරික්සීම සඳහා ගන්ධවංසයේ දෙවැනි ගාථාවෙහි එන 'ගන්ධවංසූපනිස්සාය ගන්ධවංසං පකට්ඨිස්සං' යන පාඨය ඉතා වැදගත් වේ. එහි අර්ථය ගන්ධවංසය ආශ්‍රය කරගෙන ගන්ධවංසය ප්‍රකාශ කරන බවයි. මේ ආශ්‍රිත ගන්ධවංසය මහාගන්ධවංසය විය හැකිය. ආශ්‍රේය ගන්ධවංසය මෙම චුල්ලගන්ධවංසය සේ සලකනු වටියි. ඇතැම්විට චුල්ලගන්ධවංසය මහාගන්ධවංසයේ සංක්ෂිප්තයක් විය හැකි ය. එහෙත් එම්. වින්ටර්නිට්ස්ගේ අදහස මහාගන්ධවංසය වෙන ම ග්‍රන්ථයක් බව යි.[8]

සංස්: ගලගම කරුණාකර හිමි, සූරියවැවේ සුගතසිරි හිමි, "චරණ" හත්වන කලාපය, භික්ෂු සංගමය, ශ්‍රී ජයවර්ධනපුර විශ්වවිද්‍යාලය. ගංගොඩවිල, 2015

එම්. එච්. බෝදේ ඉදිරිපත් කර ඇති අදහස් අනුව ගන්ධවංසය රචනා වී ඇත්තේ ක්‍රි.ව. 17 වැනි සියවසේ දී ය.' මේ අතර එන්. ආර්. රේ ද සාසනවංසය හා ගන්ධවංසය සන්සන්දනය කරමින් ගන්ධවංසය සාසනවංසයට පෙර 17 වැනි සියවසේ රචනා කර ඇතැයි සඳහන් කරයි.[10]

ගන්ධවංසයේ කර්තෘත්වය පැවරෙන්නේ බුරුම ජාතික භික්ෂුවක් වන නන්දපඤ්ඤ තෙරුන්ට ය. ග්‍රන්ථාවසානයේ ඇති කර්තෘ සන්දර්ශන ගාථාවලට අනුව සද්ධා, සීල, විරිය ආදි ගුණාංගවලින් යුක්ත වූ උන්වහන්සේ හංසරට (හංසවතී නුවර) උපන් අයෙකි.[11] එමෙන් ම උන්වහන්සේ අරණ්‍යවාසී බව ග්‍රන්ථය කෙළවර ඇති ග්‍රන්ථ සමාප්ති වාක්‍යයෙන් කියවේ.[12] ජඞ්සදාස නම් පුද්ගලයෙකුගේ ඇරයුමෙන් ගන්ධවංසය රචනා කරන බව ග්‍රන්ථාරම්භක ගාථාවල දී සේ ම ග්‍රන්ථාවසාන ගාථාවලදී ද කතුවරයා සඳහන් කර ඇති බැවින් වෙනත් පුද්ගලයෙකුගේ මෙහෙයවීමෙන් මෙම ග්‍රන්ථය සම්පාදනය වී ඇති බව පැහැදිළි ය. ග්‍රන්ථ සමාප්ති සටහනෙන් පැවසෙන ආකාරයට නන්දපඤ්ඤ තෙරුන් ගන්ධවංසය රචනාකර ඇත්තේ ජනතාව තුළ ප්‍රමෝදය ජනනය කරනු පිණිස ය. එය වංසකථාකරුවන්ගේ ප්‍රමුඛ පරමාර්ථයක් බව දීපවංසයේ දෙවැනි ගාථාවෙන් ද පැහැදිළි වේ.[13] එමෙන්ම මහාවංසයේ සෑම පරිච්ඡේදාවසානයකදී මත් ඒ බව පැවසෙන වාක්‍ය දක්නට ලැබේ.[14] අනෙක් අතට පාලි ග්‍රන්ථවංශය පිළිබඳ දුර්මත දුරු කිරීමේ පරමාර්ථයක් ද ගන්ධවංස කතුවරයාට තිබූ බව ගන්ධවංසයේ දෙවැනි ගාථාවෙන් ප්‍රකට වේ.

ගද්‍යමය ආකෘතියකට සමීපවන ගන්ධවංසයේ ආරම්භයේ සහ අවසානයේත් පළින් පළ ග්‍රන්ථ මධ්‍යයේත් එතරම් ව්‍යක්ත නොවන පද්‍ය ද ඇතුළත්ව තිබේ. රත්නත්‍රය ප්‍රණාමය සඳහා රචිත නමස්කාර ගාථාවත් සමග ග්‍රන්ථාරම්භයේ ගාථා සතරකි. ඒ ඒ නිකාය හැඳින්වීම සඳහා රචිත ගාථා පහක් ද පළමු පරිච්ඡේදයේ ඇත. පස්වන පරිච්ඡේදය ආරම්භයේ ඇත්තේ ගාථාවක් බව මගේ විශ්වාසය යි.

එහි ම පුස්තකාරෝපණය දැක්වීම කෙළවර ගාථා දෙකක් ඇත. අනතුරුව පස්වන පරිච්ඡේදය කෙළවර ගාථා තුදුසකි. කර්තෘ සන්දර්ශන ගාථා දෙක ද සමග ගන්ධවංසය සතු සම්පූර්ණ ගාථා ගණන විසි අටකි.

කුඩා කෘතියක් වුව ද ගන්ධවංසයේ පරිච්ඡේද පහකි. සිව්වැනි හා පස්වැනි පරිච්ඡේදවල ඉතා කුඩා අනුපරිච්ඡේද ද ඇත. ඒ අනුව ගන්ධවංසයේ පරිච්ඡේද බෙදීම මෙසේ ය.

1. පිටකත්තයදීපක - ත්‍රිපිටක බෙදීම පිළිබඳ කරුණු ඉදිරිපත් කිරීම
2. ගන්ධකාරකාචරියදීපක - ග්‍රන්ථ කර්තෘවරුන් හා ඔවුන්ගේ නිර්මාණ ඉදිරිපත් කිරීම
3. ආචරියානං සංජාතට්ඨානදීපක - ආචාර්යවරුන්ගේ උත්පත්තිස්ථාන ඉදිරිපත් කිරීම
4. ගන්ධකාරකාචරියදීපක - ග්‍රන්ථ කර්තෘවරුන්ගේ නම්, ඔවුන්ගේ කෘති, එම කෘති රචනා කිරීමට ආරාධනා කළ පුද්ගලයින් ආදිය ඉදිරිපත් කිරීම
    i. බුද්ධඝොසාචරියගන්ධදීපන - බුද්ධඝෝෂ ආචාර්යයන්ගේ ග්‍රන්ථ දැක්වීම
    ii. බුද්ධදත්තාචරියගන්ධදීපන - බුද්ධදත්ත ආචාර්යයන්ගේ ග්‍රන්ථ දැක්වීම
    iii. ධම්මපාලාචරියගන්ධදීපන - ධම්මපාල ආචාර්යයන්ගේ ග්‍රන්ථ දැක්වීම
5. පකිණ්ණකදීපක - විවිධ කරුණු දැක්වෙන්නකි.
    i. ධම්මක්ඛන්ධනාමදීපන - ධර්මස්කන්ධයන්ගේ නම් දැක්වීම
    ii. පොට්ඨකෙ ආරොපනදීපික - ග්‍රන්ථාරූඪ කිරීම දැක්වීම
    iii. ගන්ධකාරලෙඛෙ ලෙඛාපනානිසංසදීපන - ග්‍රන්ථ රචනා කිරීමේ, කරවීමේ ආනිසංශ දැක්වීම

මෙම පරිච්ඡේදවල සැලැස්ම පිරික්සීමේ දී ගන්ධවංස කතුවරයාගේ සූක්ෂම විශ්ලේෂණ ශක්තිය උද්දීපනය වේ. පළමු පරිච්ඡේදය ත්‍රිපිටක සංඛ්‍යාත බුද්ධවචනය පිළිබඳ බුද්ධඝෝෂ අට්ඨකථා අශ්‍රිත වර්ගීකරණයෙහි පුනර්කථනයකි.[13] ඒ අනුව එහි බුද්ධවචනය පිළිබඳ රස, ධම්මවිනය, පිටක, නිකාය, අංග, ධම්මක්ඛන්ධ යන බෙදීම් විස්තර වේ.

ගන්ධකාරකාචරියදීපක නම් වූ දෙවැනි පරිච්ඡේදයෙහි කාලය හා දේශය අනුව ග්‍රන්ථ කතුවරුන් වර්ගකර තිබේ. ඒ අතරින් කාලානුක්‍රමයට අදාළ ග්‍රන්ථ කතුවරුන් ත්‍රිවිධ වේ. ඒ පෝරාණාචරිය, අට්ඨකථාචරිය හා ගන්ධකාචරිය යනුවෙනි. මෙහි පෝරාණාචරිය යනු මුල් ධර්ම සංගායනා තුනට සහභාගී වූ දෙදහස් දෙසිය විස්සක් වූ මහ රහතන් වහන්සේලා ය. එහි දී විශේෂයෙන් මහාකච්චායන මහරහතන් වහන්සේ පෝරාණ ආචාර්යත්වයෙන් ඉවත් කර තිබේ. මෙම පෝරාණාචාර්යවරු අට්ඨකථාචාර්යවරු ද වෙති. තෙවැනි ගන්ධකාචාර්යවරුන් සේ ගැනෙන්නේ බුද්ධඝෝෂාදී නොයෙක් ආචාර්යවරුන් ය. පෝරාණ ආචාර්යවරුන්ගෙන් ඉවත් කළ මහකච්චායන මහරහතන් වහන්සේ මෙම තුන් කොටසට ම අයත් වේ.

ආචාර්යවරුන්ගේ උත්පත්තිස්ථාන දක්වන තෙවැනි පරිච්ඡේදයේ ජම්බුදීපිකාචරිය (දඹදිව් වැසි ආචාර්යවරු) හා ලංකාදීපිකාචරිය (ලක්දිව් වැසි ආචාර්යවරු) යන ආචාර්යවරුන් පිළිබඳ ව සඳහන් වේ. එහි දී මහාකච්චායන හා බුද්ධඝෝෂ යන ජම්බුදීපික ආචාර්යවරු දෙදෙනාගේ උත්පත්ති ස්ථාන දක්වා සෙසු ජම්බුදීපිකාචාර්යවරුන්ගේ නාම පමණක් ඉදිරිපත් කර ඇත. ලංකාදීපික ආචාර්යවරුන්ගේ උත්පත්ති ස්ථාන කිසිවක් නොදක්වා කර්තෘ නාම මාලාවක් පමණක් දක්වා ඇත.

සිව්වැනි පරිච්ඡේදයේ දී ග්‍රන්ථ රචනය සඳහා ඒ ඒ ග්‍රන්ථ කතුවරුන්ට ග්‍රන්ථකරණයට ආරාධනා කළ පුද්ගලයින් පිළිබඳවත් ඒ

ඒ ග්‍රන්ථ රචනා කළ ස්ථාන පිළිබඳවත් තොරතුරු දැක්වේ. එහි සඳහන් පරිදි ගන්ධවංස කතුවරයා එකතු කරගත් ග්‍රන්ථ අතරින් 42 ක් පමණ ආරාධිතයෙකුගේ ආරාධනයෙන් රචනා කර තිබේ. ග්‍රන්ථ කර්තෘගේ ගුරුවරුයා හෝ ශිෂ්‍යයා, සංඝනායක හිමිනමක් හෝ වෙනත් භික්ෂුවක්, රජ කෙනෙක්, ඇමතියෙක්, සෙන්පතියෙක් හෝ උපාසකයෙක් ආරාධකයින් අතර වේ. ආරාධනයකින් තොරව ස්වකීය කැමැත්ත අනුව ඒ ඒ රචකයින් විසින් රචිත කෘති සංඛ්‍යාත්මකව 169 කි. ග්‍රන්ථරචකයින්ගෙන් වැඩි ප්‍රමාණයක් භික්ෂූන් ය. එහෙත් ඒ අතර රජවරු හා ඇමතිවරු ද සිටිති. සද්දබින්දුව හා පරමත්ථබින්දුව රචනා කරන ලද්දේ බුරුමයේ ක්‍යච්වා නැමැති රජු ය. අභිධානප්පදීපිකා ටීකාව හා දණ්ඩීප්‍රකරණයේ පාලි ටීකාව රචනා කරන ලද්දේ සීහසූර රජුගේ ඇමතියෙකු විසිනි.

පස්වැනි පරිච්ඡේදයේ ඇත්තේ ත්‍රිපිටක පාලි ග්‍රන්ථවල පොදු නාමයන් සකස්වීමේ තොරතුරු, ඒවා පොත්වල ලියවීම සම්බන්ධ තොරතුරු හා ග්‍රන්ථ ලිවීම, ලියවීම, ඒ සඳහා විවිධ ද්‍රව්‍ය පූජා කිරීම ආදියෙන් ලැබෙන ආනිසංශ පිළිබඳ විවරණයකි. ආනිසංශ පිළිබඳ ගද්‍යයෙන් ඉදිරිපත් කරන අදහස් අවධාරණය කරනු පිණිස නැවත පද්‍යයට ද නගා තිබේ.

සංශයස්ථාන

ගන්ධවංසය පාලි සාහිත්‍යයේ ග්‍රන්ථ පිළිබඳ ධූරාවලියක් ඉදිරිපත් කළ පළමු අවස්ථාව සේ ප්‍රශස්තව අගය කළ යුතු ය. එහෙත් කතුවරයාගේ නොදැනීම හෝ අවිචාරශීලීත්වය හෝ ඒ වන විට බුරුම සම්ප්‍රදාය විසින් වරදවා සම්ප්‍රේෂණ කර තිබූ ඉතිහාස තොරතුරු නිසා හෝ මෙහි සඳහන් ඇතැම් විවරණ සැකයට භාජනය වේ. ලක්දිව දී ලියැවුණු සමන්තකූටවණ්ණනා නැමැති කෘතිය දේව නම් ආචාර්යයන්ගේ බව දෙවැනි පරිච්ඡේදයේ දී දක්වන ගන්ධවංස කතුවරයා නැවත තෙවැනි පරිච්ඡේදයේ දී ඒ රාහුල නම් තෙරුන් විසින් අයදනා ලදුව වාචිස්සර ආචාර්යයන්

විසින් රචිතයැ යි දක්වයි. මෙම අදහස පරස්පර විරෝධී වෙයි. සිංහල සම්ප්‍රදායයේ පිළිගැනීම අනුව මෙම සමන්තකූටවණ්ණනාව වේදේහ හිමියන්ගේ කෘතියකි. අපදාන අට්ඨකථාව බුද්ධඝෝෂ තෙරුන් විසින් රචිත බව ගන්ධවංසයේ දෙවැනි පරිච්ඡේදයේ දැක්වෙතත් එම අදහස වෙනත් කිසිදු මූලාශ්‍රයක සඳහන් නොවේ. වැලිවිටියේ සෝරත මාහිමියන්ට අනුව අපදාන අට්ඨකථාවේ කතුවරයා ගැන සඳහන් කරන පළමු ග්‍රන්ථය ද ගන්ධවංසය යි."[16]

දූර්වලතා

ගන්ධවංසය වඩා නූතන වංසකථාවක් වෙයි. ග්‍රන්ථ කර්තෘගේ පාලි භාෂාඥානයේ ප්‍රාමාණිකත්වය අනුව මෙය සම්පාදනය වී ඇති හෙයින් ඇතැම් භාෂාත්මක දූර්වලතා ද දක්නට ලැබේ. ග්‍රන්ථය පරිශීලනය කරනු ලබන විද්‍යාර්ථීන් අරමුණු කරගෙන ගන්ධවංසයේ දූර්වල භාෂා ව්‍යවහාර කිහිපයක් ඉදිරිපත් කිරීම වඩා යෝග්‍ය වේ.

උක්තාඛ්‍යාත සම්බන්ධයේ සාවද්‍යතා ඒ අතර එක් දූර්වලතාවකි. 'නවො විමලබුද්ධාචරියො ජම්බුදීපිකො හෙට්ඨාවුත්තප්පකාරෙ ගන්ධෙ පත්‍යනගරෙ අකංසු.' යන වාක්‍යයේ 'විමලබුද්ධාචරියො' යනු උක්ත කර්තෘ පදය යි. එය පඨමා විභක්ති ඒකවචන වේ. ඊට ගැළපෙන සේ ක්‍රියාව ඒකවචනයෙන් තිබිය යුතු වුවත් මෙහි ඇත්තේ බහුවචනයෙනි.

විභක්ති රූපයන්ගේ සාවද්‍ය යෝජනය තවත් දූර්වලතාවකි. 'රාජ' ශබ්දයේ පඨමා විභක්ති රූපයක් සේ 'රඤ්ඤො' යන්න යොදා ගැනීම එවැන්නකි. නිදසුන් ලෙස ' ක්‍යච්චාරඤ්ඤො සද්දබින්දු නාම පකරණං අකාසි.' යන වාක්‍යය දැක්විය හැකිය. මෙම වැකියේ ක්‍රියාව 'අකාසි' යන්නයි. එමෙන්ම එය සර්මක ක්‍රියාවකි. එහි අර්ථය 'කළේය' යනු යි. මෙම ක්‍රියාවෙන් උක්ත වී ඇත්තේ 'ක්‍යච්චාරඤ්ඤො' යන පදය යි. එමනිසා එය වාක්‍යයේ කර්තෘ වෙයි. පාලියෙහි කර්තෘ පඨමා විභක්තියෙන් තැබීම නීතියකි.

එහෙත් රාජ ශබ්දයේ පඨමා විභක්තිය සඳහා 'රඤ්ඤො' යනුවෙන් වරනැගෙන ශබ්ද රූපයක් නැත. ඒ සඳහා ඇත්තේ 'රාජා' යන ශබ්ද රූපයයි. 'රඤ්ඤො' යන රූපය චතුත්ථී හා ඡට්ඨී යන විභක්තිවල ඒකවචනයේ වරනැගෙන ශබ්ද රූපයකි. එහෙයින් ඉහත දැක්වූ ගන්ධවංස වාක්‍යය ව්‍යාරකණානුකූලව සාවද්‍ය වෙයි.

කාරක විභක්ති ප්‍රයෝග නිවැරදිව භාවිත නොකිරීම තවත් දුර්වලතාවකි. කාලාර්ථයේ දී නාමයත් ඒ සමග යෙදෙන කෘදන්තයත් සත්තමී විභක්තියෙන් යෙදීම පාලි ව්‍යාකරණයේ නීතිය වුවත් ගන්ධවංසයේ එන ' භගවතො පරිනිබ්බුතෙ පඨමසංගායනාකාලෙ ආරොපිතං.' යන වැකියේ දී නාමය ඡට්ඨී විභක්තියෙන් යෙදී කෘදන්තය සත්තමී විභක්තියෙන් යෙදී තිබේ. එය සම්මත පාලි ව්‍යාකරණ නීති අනුව යෙදිය යුත්තේ 'භගවති පරිනිබ්බුතෙ .....' ආදි වශයෙනි.

ස්වකීය පාලි භාෂා ඥානය අනුව බුරුම දේශයේ හංස රටෙහි උපන් නන්දපඤ්ඤ තෙරුන් විසින් රචිත ගන්ධවංසය ඉතා මෑත කාලීන කෘතියක් වුවත් පාලි සාහිත්‍යයේ නව්‍ය නිර්මාණයක් ලෙසත් පාලි ග්‍රන්ථයන්ගේ ධුරාවලිය සටහන් කරන්නනට පෙළඹුණු පළමු නිර්මාණය ලෙසත් අගය කළ යුතු වේ.

ආන්තික සටහන්

1. Pali English Dictionary, Ed. by Rhys Davids and W. Stede, First Indian Edition, 1993,p.243
2. Ibid, (only in late Pali and Sanskrit) Composition, text, book
3. Minayeff, "Gandhavamsa", Journal of the Pali Text Society, 1886, London, p. 54
4. Hazra, K.L., Pali Language and Literature VoL II, New Delhi, 1994, p. 673
5. ගන්ධවංසූපනිස්සාය ගන්ධවංසං පකට්ඨිස්සං

තිපිටකසමාහාරං සාධූනං ජවිසදාසකං
විමතිනොදමාරබ්භං තං මෙ සුණාථ සාධවො - ගන්ධවංසය 1 පරිච්ඡේදය 2 ගාථාව

6 සන්තිභාවං නිබ්බානං ගවෙසන්තො පුනප්පුනං
වසන්තො තං මනොරම්මං පිටකත්තයසංගහං
ගන්ධවංසං ඉමං බුද්දං නිස්සාය ජවිසදාසකන්ති - එම, කර්තෘ සන්දර්ශන ගාථා

7 ඉති චුල්ලගන්ධවංසෙ පිටකත්තයදීපකො නාම පඨමො පරිච්ඡෙදො

8 Winternitz. M., History of Indian Literature Vol II, Delhi, 1977, p.219

9 Bode, M.H., The Pali Literature of Burma, London, 1909, p.x

10 Ray, N.R., An Introduction to the Study of Theravada Buddhism in Burma, Calcutta University, Calcutta, 1946, pp. 91-92

11 එසො හංසරට්ඨජාතො නන්දපඤ්ඤොති විස්සුතො
සද්ධාසීලවිරූපෙතො ධම්මසාරගවෙසනො

12 ඉති පාමොජ්ජත්ථායාරඤ්ඤවාසිනා නන්දපඤ්ඤාචරියෙන කතො චුල්ලගන්ධවංසො නිට්ඨිතො.

13 පීතිපාමොජ්ජ ජනනං පසාදෙයඃං මනොරමං
අනෙකාකාර සම්පන්නං චිත්තීකත්වා සුණාථ මෙ
දීපවංස 1 පරි 2 ගාථාව

14 ඉති සුජනප්පමොදත්ථාය කතෙ මහාවංසෙ......

15 විස්තර සඳහා බලන්න. සමන්තපාසාදිකා බාහිරනිදානවණ්ණනා, සුමංගලවිලාසිනි ගන්ථාරම්භකථා හා අත්ථසාලිනී ගන්ථාරම්භකථා

16 අපදානට්ඨකථා, සංස්. වැලිවිටියේ සොරත හිමි, හේ.මු. 1930, සංඥාපනය, පි. iv

අථර්වවේදයේ ග්‍රන්ථ වින්‍යාසය හා අන්තර්ගතය

සහය කථිකාචාර්ය වැල්ලවායේ නන්දරතන හිමි

අථර්වවේදයේ ශාඛා රාශියක් තිබෙන්නට ඇතැ යි විශ්වාස කළ හැකි ය. ශාඛා නවයක නාම චරණව්‍යූහයේ සඳහන් වේ. එනම් පෛප්පල, ශෞනකීය, දාමෝද, තොත්තායන, ජායල, බ්‍රහ්මපලාශ, කුනකී, දෙවදර්ශී, චාරණවිද්‍යා යන ශාඛාවන් ය.[1] මෙයින් බොහෝ ශාඛාවන්ට අයත් ග්‍රන්ථ අද විද්‍යමාන නොවේ. විෂ්ණුපුරාණයෙහි ද අථර්වවේදය නොයෙක් ශාඛාවන්ට බෙදී ගිය අකාරය දැක්වා ඇත.[2] දැනට හමු වී ඇත්තේ ශාඛා දෙකකට අයත් භූර්ජ පත්‍රයන් ය. පෛප්පලා ද, ශෞනක යන ශාඛා ද්වයට අයත් එම ග්‍රන්ථ ද්වය අථර්වවේදයේ ප්‍රධාන ග්‍රන්ථ වශයෙන් ද වර්තමානයේ සැලකේ. මෙයින් පෛප්පලාද ශාඛාවට අයත් ග්‍රන්ථය බූහ්ලර් විසින් කාශ්මීර දේශයෙන් සොයා ගෙන ඇත. මේ පිළිබඳ විස්තරය රොථාචාර්ය විසින් 1825 දී ඉදිරිපත් කොට ඇත. එහෙත් මෙහි සම්පූර්ණ මුද්‍රණයක් මෙතෙක් සකස් වී නොමැත. ශෞනක ශාඛාවට අයත් අථර්වවේද කෘතිය විට්නි හා රොථාචාර්ය යන දෙපළ විසින් 1826 දී පළ කොට ඇත. ඒ හා සම්බන්ධ සායනාචාර්ය යාස්ක විසින් සැකසූ සත්නය භාරතීය වියතුන් සංස්කරණය කොට වර්තමානයේ පල කොට ඇතත් එහි අන්තර්ගත නොයෙක් පාඨයෝ විට්නි හා රොථාචාර්ය විසින් ප්‍රකාශයට පමුණුවන ලද කෘතියේ එන පාඨ හා සන්සන්දනය නොවෙති.[3] මේ අනුව අථර්වවේදය අධ්‍යයනය කිරීමේ දී අත්පොත වශයෙන් වර්තමානයේ ගත හැකි වන්නේ උක්ත ශෞනක ශාඛාව හා සම්බන්ධ පැරණි පිටපත හා සායන භාෂ්‍යය යන ග්‍රන්ථ ද්වය යි. ශෞනක සංහිතාව වශයෙන් ද මෙම ග්‍රන්ථය ව්‍යවහාරප්‍රාප්ත ය. මෙම අථර්වවේද සංහිතාව කාණ්ඩ 20කින් සමන්විත ය. ප්‍රපාඨක 34කි. අනුවාක 111කි. සූක්ත 730කි. මන්ත්‍ර 5849කි. අථර්වවේදයේ අධික ප්‍රමාණයක් පද්‍යාත්මක ය.

සංස්: ගලගම කරුණාකර හිමි, පූරියවැවේ සුගතසිරි හිමි, ''චරණ'' හත්වන කලාපය, භික්ෂු සංගමය, ශ්‍රී ජයවර්ධනපුර විශ්වවිද්‍යාලය. ගංගොඩවිල, 2015

ස්වල්ප ප්‍රමාණයක් ගද්‍යාත්මක ය. ප්‍රමාණාත්මක ව බැලීමේදී අථර්වවේදයේ එන 06න් 1ක් පමණ ගද්‍යාත්මක ය. 15 වන කාණ්ඩය සම්පූර්ණ ගද්‍යාත්මක ය. 16 වන කාණ්ඩය ගද්‍ය හා පද්‍ය මිශ්‍ර වන අතර අනෙකුත් කාණ්ඩයන්හි ද ඇතැම් තැන්හි ගද්‍ය කොටස් දැකිය හැකි ය. අථර්වවේදයේ කාණ්ඩ 20ක් යැයි සම්මතයක් පැවතුණ ද එහි සංවර්ධනීය අවස්ථා ඇති බවට වියතුන් කරුණු පෙන්වා දී ඇත. එහි දී පළමු වන කාණ්ඩයේ සිට දහතුන් වන කාණ්ඩය දක්වා වූ කොටස් එක්තරා පිළිවෙළකට සකස් වී ඇති අතර අවශේෂ කාණ්ඩ, මුල් කාණ්ඩ දහතුනේ සැකැස්මට වඩා වෙනස් ය. එයින් පෙනී යන්නේ මුල් කාණ්ඩ පළමුව සකස් වී පසුව අනෙකුත් කාණ්ඩ එයට එකතු වන්නට ඇතැයි යන්න බව, වියතුන්ගේ අදහස යි. අථර්වවේදයේ ගී ප්‍රමාණයෙන් 1200 ක් පමණ ඍග්වේදයෙන් උපුටාගෙන ඇති අතර එසේ උපුටා ගත් බෙහෝ ගී අන්තර්ගත වන්නේ අවසන් කාණ්ඩයන්හි ය. මෙවන් සාධක ඔස්සේ මුල් කාණ්ඩ දහතුන අනෙකුත් කාණ්ඩයන්ට වඩා පැරණි යැයි අනුමාන කිරීමෙහි වරදක් නොමැත. විශේෂත්වයක් පෙනෙන හෙයිනි. මුල් කාණ්ඩ දහතුනේ සැකැස් ම මෙසේ ය.

- පළමු කාණ්ඩයේ සූක්තයක් ගී සතරකින් යුක්ත ය. අන්තර්ගත මුලු සූක්ත ප්‍රමාණය 35කි.
- දෙ වැනි කාණ්ඩයේ සූක්තයක් ගී පහකින් යුක්ත ය. සූක්ත ප්‍රමාණය 36කි.
- තෙ වැනි කාණ්ඩයේ සූක්තයක් ගී සයකින් යුක්ත ය. සූක්ත ප්‍රමාණය 31කි.
- සිව් වැනි කාණ්ඩයේ සූක්තයක් ගී හතකින් යුක්ත ය. සූක්ත ප්‍රමාණය 40කි.
- පස් වැනි කාණ්ඩයේ සූක්තයක් ගී අටකට නොඅඩු ව හා දහඅටකට නොවැඩි ය. සූක්ත ප්‍රමාණය 31කි.
- හය වැනි කාණ්ඩයේ සූක්තයක් ගී තුනකින් යුක්ත ය. සූක්ත ප්‍රමාණය 142කි.

- හත් වැනි කාණ්ඩයේ අඩකට වඩා සූක්තයන් ගී එකකින් යුක්ත ය. සූක්ත ප්‍රමාණය 123කි.
- අටේ සිට දහතුන දක්වා කාණ්ඩයන් දීර්ඝ ගීවලින් යුක්ත ය. අට වන කාණ්ඩයේ සූක්ත ප්‍රමාණය 10කි. නව වැන්නෙහි 15කි. දස වැන්නෙහි 10කි. එකොළොස් වැන්නෙහි 10කි. දොළොස් වැන්නෙහි 11කි. දහතුන් වැන්නෙහි 09කි.

සෙසු කාණ්ඩයන් අතර දහහතර වැනි කාණ්ඩයේ ඍග්වේදයෙන් උපුටා ගන්නා ලද මංගලෝත්සව පිළිබඳ ගීවලින් යුක්ත ය. එහි සූක්ත දෙකක් පමණක් අන්තර්ගත ය. පහළොස් වැනි කාණ්ඩයේ "ව්‍රාත්‍ය" නම් වූ පරමාත්මයාට කරන ස්තුති ගීවලින් යුක්ත ය. සූක්ත 18කි. දහසය වැනි හා දහහත් වැනි කාණ්ඩයන්හි අන්තර්ගත ගී ප්‍රමාණය ඉතා ස්වල්පයකි. දහසය වැන්නෙහි ඇත්තේ සූක්ත 09කි. දහහත් වැන්නෙහි ඇත්තේ ගී 30කින් සමන්විත එක් සූක්තයකි. එම කාණ්ඩ ද්වයෙහි අන්තර්ගත වනුයේ වර්ශීකරණ මන්ත්‍රයෝ ය. දහඅට වැනි කාණ්ඩයේ අවමංගල චාරිත්‍ර හා පිතෘ ගණයා පිළිබඳ සඳහන් වේ. මෙහි ද බොහෝ මන්ත්‍ර ඍග්වේදයේ දස වැනි මණ්ඩලයෙන් ගෙන ඇත. අන්තර්ගත සූක්ත ප්‍රමාණය 04කි. දහනව වැනි කාණ්ඩයේ දූෂිත පෙළ සහිත ගී එකතුවක් දැකිය හැකි අතර සූක්ත 72කින් යුක්ත ය. විසි වැනි කාණ්ඩයේ ඉන්ද්‍ර දෙවියා සම්බන්ධ සෝම යාගය වර්ණිත ය. මෙහි සූක්ත ප්‍රමාණය 143කි. එයින් සූක්ත 12ක් හැරුණු කොට අනෙකුත් සියලු සූක්ත ගෙන ඇත්තේ ඍග්වේදයෙන් ය. මෙහි එන 127-136 දක්වා වූ ගී කුන්තාප ගී යනුවෙන් හැඳින්වෙන අතර ඍග්වේදයේ එන දානස්තුති සූක්තයන්ට සමාන ය.

මේ අයුරින් අථර්වවේදයේ මුල් කාණ්ඩ සෙසු කාණ්ඩයන්ට වඩා විශේෂත්වක් පෙන්නුම් කරයි. මීට අමතර ව අථර්වවේදයේ කාණ්ඩ වෙනත් ස්වරූපයකින් ද විමසා බැලිය හැකි ය. එහිදී 1-7 දක්වා සූක්ත විවිධ විෂය සඳහා නිර්මිත කෙටි සූක්තවලින් ද, 8-12

දක්වා සූක්ත විවිධ විෂය සඳහා නිර්මිත දීර්ඝ සූක්තවලින් ද, 13-18 දක්වා සූක්ත එක් එක් විෂය සඳහා නිර්මිත දීර්ඝ සූක්තයවලින් ද සමුපේත ය. අථර්වවේදයේ අවසාන කාණ්ඩ ද්වය බෙහෙවින් පසුකාලීන ව නිර්මාණය වූ කාණ්ඩ දෙකක් යැයි නිගමනය කළ හැකි ය. අථර්වවේද ප්‍රාතිශාඛ්‍යයෙහි ද මෙම කාණ්ඩ ද්වය (19-20) පිළිබඳ කිසිදු සඳහනක් දැකිය නොහැකි ය.

අථර්වවේදයේ ග්‍රන්ථ වින්‍යාසය එවන් ස්වරූපයක් ගන්නා අතර මෙම වේදයේ අන්තර්ගත විෂය පිළිබඳ ද සංක්ෂිප්ත ව මෙසේ විමසා බැලිය හැකි ය.

අථර්වවේදයේ අන්තර්ගතය රටා කිහිපයක් යටතේ විමසා බැලිය හැකි ය. එසේ රටා කිහිපයක් යටතේ අධ්‍යයනය කිරීමට හැකියාව ඇත්තේ අථර්වවේදයේ අන්තර්ගතය විවිධාකාර ස්වරූපයක් ගැනීම ය. එහිලා ඇතැම් තැනක අථර්වවේදයේ සම්පූර්ණ අන්තර්ගතය ග්‍රන්ථ වශයෙන් පහකට බෙදා ඇත.

- නක්ෂත්‍ර කල්ප
- වෛතාන කල්ප
- සංහිතා කල්ප
- අඞ්ගිරස කල්ප
- ශාන්තී කල්ප'

මෙවන් අයුරින් අථර්වවේදය ප්‍රභේද කොට ඇත්තේ එහි අන්තර්ගත විවිධාකාර වූ විෂය නිසා බව උක්ත ප්‍රභේදගත කිරීමෙන් වටහාගත හැකි ය. නැකැත් ශාස්ත්‍රය සම්බන්ධ ව අථර්වවේදයේ එන කරුණු ඉතා අධික ය. එහෙයින් එය නක්ෂත්‍ර කල්ප වශයෙන් නම් කොට ඇත. වෛතාන, සංහිතා, අඞ්ගිරස, ශාන්තී යන නාම සහිත ව විෂය කරුණු ප්‍රභේදගත කිරීම ද එවන් නාමාර්ථාවේනික විෂය ඇති හෙයින් ම සිදු වී ඇත.

මීට අමතර ව අථර්වවේදයේ සමස්ත අන්තර්ගතය කොටස් දෙකක් වශයෙන් ප්‍රතිවීත විචාරකයකු වූ ෆ්‍රේෂර් පෙන්වා දී ඇත.

- ශුභකාමනා (White magic)
- අශුභකාමනා[5] (Black magic)

උක්ත ප්‍රභේද ද්වය අථර්ව හා අඞ්ගිරස් යන පද ද්වය සම්බන්ධ ව දක්වා ඇති සාම්ප්‍රදායික අදහස ම අර්ථවත් කරන අපර නාම ද්වයකි. එහිදී ශුභකාමනා යනු යහපත් දේ සඳහා යහපත් අයුරින් දෙවියන්ගේ උපකාරය පතමින් නිර්මිත මන්ත්‍රයෝ ය. එවන් මන්ත්‍ර අථර්වවේදයේ නොයෙක් තැන දැකිය හැකි ය. ප්‍රතිපක්ෂ සත්ත්වයකුට හිංසාවක්, පරපීඩනයක් නොවන ආකාරයෙන් ඍග්වේදාදියෙහි මෙන් දෙවියනට ප්‍රතීයමාන අයුරින් ආයාචනය කරන එවන් මන්ත්‍ර විධි අථර්වවේදයට වේද තත්ත්වය ලබාදීම සඳහා හේතු පාදක වී ඇති මන්ත්‍රයෝ ය. 20 වැනි කාණ්ඩයේ එන කුන්තාප ගීත, 04 වැනි කාණ්ඩයේ එන වරුණ සූක්ත ය. 14 වැනි මණ්ඩලයේ එන විවාහ මංගලෝත්සව පිළිබඳ ගීතාකා ආදිය එහිලා නිදසුන් ය. උක්ත වරුණ සූක්තය සම්බන්ධ ව අදහස් දක්වමින් ජර්මන් ජාතික රොථාචාර්ය පවසා ඇත්තේ දෙවියන්ගේ සර්වඥතාව එවන් ආහ්ලාදජනක අයුරින්, සිත් කාවදින අයුරින් ප්‍රකාශ වෙන වෙනත් සූක්තයක් වේද සාහිත්‍යයෙහි දැකිය නොහැකි බව ය. එහෙත් එහි අගය ප්‍රලය මන්ත්‍රයක ප්‍රස්තාවනාවක් ලෙස පහත හෙළා ඇති බව ද ඔහු වැඩිදුරටත් දක්වා ඇත. අථර්වවේදයේ තවත් නොයෙක් කාණ්ඩයන්හි වෙළෙඳාම, ගොවිතැන, දේශපාලනය හා සම්බන්ධයෙන් රචිත යහපත් සූක්ත දැකිය හැකි ය. එසේ ම මහජන ප්‍රසාදය ලබා ගැනීම, දරු සම්පත් ලබා ගැනීම, විනාශ වන්නට යන ගැබ් ආරක්ෂා කිරීම, දීර්ඝායුෂ හා සැප සම්පත් ආඪ්‍යය කර ගැනීම, වර්ෂාව ලබා ගැනීම ආදි අරමුණින් දෙවියන්ට කරනු ලබන නොයෙක් ආයාචන සූක්තයන්හි ද සංසුන් හා සාමකාමී වාගාර්ථයන් දැකිය හැකි ය. එවන් සූක්තයන්හි අන්‍යයන්ට අනර්ථයක් කොට තමාට යහපතක් බලාපොරොත්තු වී නොමැත. ශුභකාමන යනුවෙන් ෆ්‍රේෂර් ප්‍රභේද කොට ඇත්තේ එවන් මන්ත්‍රවිධි ය. නිදසුනක් වශයෙන් සිව් වන මණ්ඩලයේ එන වර්ෂා

ගීතය පෙන්වාදිය හැකි ය. එය ශුභකාමී අභිලාසයන්ගෙන් හා වාගාර්ථයන්ගෙන් යුක්ත ව කාව්‍යාත්මක ස්වරූපයකින් දෙවියන් ආමන්ත්‍රණය කළරමණීය සූක්තයකි. එවන් සූක්තයන්හි අනිෂ්ටඵලාභිලාසයක් හෝ පරහිංසනයක් දැකිය නොහැකි ය.

"සමුත්පතන්තු ප්‍රදිශො නභස්වතීඃ සමභ්‍රාණි වාතජූතානි යන්තු මහඍෂභස්‍ය නදතො නභස්වතො වාශ්වා ආපඃ පෘථිවීං තර්පයන්තු"

"සමීක්ෂයන්තු තවිෂාඃ සුදානවො'පාං රසා ඔෂධීභිඃ සචන්තාම් වර්ෂස්‍ය සර්ගා මහයන්තු භූමිං පෘථග්ජායන්තාමොෂධයො විශ්වරූපාඃ"

"හඬදෙනු ගුගුරු වනු කළඹනු මහ මුහුද
නහවනු පැජුනි, බිම ඔබ කිරි දියෙනි සොඳ
බොහො වැසි එවනු සිටි හට ඔබ පිහිට යැද
යා දෙනු නිවෙස කුදු ගව රළ හිමි හට ද"

පසුකාලීන ව අථර්වවේදයට එකතු වූවේ වැයි පවසන මන්ත්‍රයන්හි බහුල වශයෙනුත්, අවශේෂ කාණ්ඩයන්හි දුලබ වශයෙනුත් යථෝක්ත ශුභාර්ථකාමී සූක්ත දැකිය හැකි ය. 17 වන මණ්ඩලයේ සමස්ත ගී තිහ ම උපයෝගී කර ගනිමින් දීර්ඝායුෂ පතා කළ සකලාර්ථයෙන් ඉෂ්ටවත් වූ ආයාචනයක් හමු වේ.

ෆ්‍රේෂර් දක්වන අනෙක් ප්‍රභේදය නම් අශුභකාමනා මන්ත්‍රවිධි ය. මෙහිදී මෙම මන්ත්‍ර මගින් අපේක්ෂා කොට ඇත්තේ අශුභ අර්ථයක් බලාපොරොත්තු වීම නොව අශුභ ආකාරයෙන් පරහිංසනය, පරපීඩනය ඔස්සේ ස්වාර්ථයක් බලාපොරොත්තු වීම ය. එවන් මන්ත්‍ර ඉතා බහුල වශයෙන් අථර්වවේදයේ දැකිය හැකි ය. නිදසුනක් වශයෙන් රෝගයක් සුව කර ගැනීමට දෙවියන් අමතන යාඥයා එම රෝගය මගහරවා ගැනීම සර්වශුභාකාර ව අපේක්ෂා කොට නොමැත. එම රෝගයෙන් තවත් කෙනකු පීඩාවට පත්

කරමින් සිය රෝගනිවාරණය අපේක්ෂා කොට ඇත. පස් වන මණ්ඩලයේ එන තක්මන් නම් උණ රකුසා සම්බන්ධ ව ගැයෙන තක්මනාශන සූක්තය එවන් වූවකි. උණ රකුසා අමතා පවසන්නේ අනිෂ්ට වාගාර්ථයන්ගෙන් සමුපේත වාගාලාපයකි.

"තක්මන් මූජවතො ගච්ඡ බල්හිකාන් වා පරස්තරාම්
ශූද්‍රාමිච්ඡ ප්‍රඵර්ව්‍යං තාං තක්මන් වීව ධූනුහි"

"තක්මන්, මූජවත් වෙත යව, (නො එසේ නම්) ඉතා ඈත බහ්ලිකයන්[10] වෙත හෝ යව, කාමාසක්ත වූ ශූද්‍රාවක පතව, තක්මන්, ඇය සොලවා ලව."[11]

"තක්මන්භ්‍රාත්‍රා බලාසෙන ස්වස්‍රා කාසිකයා සහ
පාප්මා භ්‍රාතෘව්‍යෙණ සහ ගච්ඡාමුමරණං ජනම්"[12]
"තක්මන්, තගේ සොහොවුරු කාසය හා තා තගේ සොහොවුරිය වූ කැස්ස ද, තගේ බෑණා වූ විසර්පය (විසප්පු) ද කැටි ව අන් ජනයකු කරා පහ ව යව."[13]

රෝගනාශක සූක්ත අතර පරපීඩනයකින් තොර ව සිය අභිමතාර්ථය බලාපොරොත්තුවෙන් ගැයුණු ගීතිකා ද ඇතැම් තැන්හි දැකිය හැකි ය. එහෙත් එවන් ගීතිකාවන්හි ද වාඞ්මාලාවෙහි සෞම්‍ය බව ඉතා අල්ප ය.[14] අනර්ථකාරී ස්වරූප ඇති තවත් මන්ත්‍ර රාශියක් අථර්වවේදයේ විවිධ අභිමතාර්ථාපේක්ෂාවෙන් නිර්මාණය වී ඇත. අනවින-කොඩිවින ඔස්සේ විවාහයන් කඩා කප්පල් කිරීම, ගර්භපාතනවිධි, ස්ත්‍රියක වඳ බවට පැමිණවීම, පුරුෂයකුගේ උත්පාදක ශක්තිය නැති කිරීම ආදිය ඒ අතර දැකිය හැකි ශාපගර්භ මන්ත්‍රවිධි ය.[15]

ෆ්‍රේෂර් අථර්වවේදයේ අන්තර්ගත සූක්ත තවත් ප්‍රභේද දෙකක් යටතේ ද දක්වා ඇත. මෙවන් ප්‍රභේද දෙකක් දැක්වීමට හේතුව නම් අථර්වවේදීය ජනයා ක්‍රමෝපාය දෙකක් ඔස්සේ සිය අභිමතාර්ථයන් ඉටු කර ගැනීමට උත්සාහ කොට ඇති බව

අථර්වවේදයෙන් පෙනීයාම ය. එහෙයින් අථර්වේදයේ සමස්ත මන්ත්‍රවිධි මෙසේ විශේෂ ප්‍රභේද දෙකක් වශයෙන් පෙන්වා දීමට උක්ත විද්වතා පෙළඹී ඇත.

- අනුකරණාත්මක ගුප්ත බල සහිත මන්ත්‍ර (Sympathetic Magic)
- ස්පර්ශජ ගුප්ත බල සහිත මන්ත්‍ර (Contagious Magic)[16]

මෙහි පළමු ප්‍රභේදයට අයත් වනුයේ අනුකරණමය ස්වරූපයකින් සිය අභිමතාර්ථ ඉෂ්ටප්‍රාප්ත කර ගැනීම සඳහා උත්සාහ කළ ආකාරය දැක්වෙන මන්ත්‍රවිධි ය. එවන් මන්ත්‍රවිධි අථර්වවේදයෙන් සොයා ගැනීම එතරම් අපහසු නැත. තමා කැමති වන යමක් වේ නම් එය අනුකරණාත්මක ස්වරූපයෙන් ගුප්ත බලය භාවිතයට ගෙන ළඟා කර ගැනීම මෙවන් මන්ත්‍රවිධිවල මූලික ලක්ෂණය වී ඇත. නිදසුන් වශයෙන් තමාගේ ප්‍රතිපක්ෂ සතුරකු වේ නම් එම සතුරා සංකේතවත් කරමින් යම් ද්‍රව්‍යයක් ඔස්සේ සතුරාගේ රුව නිර්මාණය කොට, තද් අනුකරණාත්මක නිර්මාණයට තමා සතුරාට කිරීමට බලාපොරොත්තු වන දෙය කිරීමෙන් ඉෂ්ටප්‍රාප්තිය ලබා ගත හැකි යැයි එවන් අනුකරණාත්ම ක්‍රියා මගින් විශ්වාස කොට ඇත. අල වර්ග වැනි ද්‍රව්‍ය එස්සේ එවන් සතුරු ශරීර නිර්මාණය කොට තද් අනුකරණාත්මක ශරීරයේ විවිධ ස්ථානවලට හෙවත් විශේෂයෙන් මිනිස් ශරීරයේ වැදගත් ස්ථාන වශයෙන් සැලකෙන හදවත, හිස වැනි ස්ථානවලට ඉදිකටු ගසා ගින්නෙහි දැවීම, මඩෙහි පෑගීම ආදිය සිදුකොට ඇති ආකාරය අථර්වවේදාගත ඇතැම් සූක්තයන්හි දැකිය හැකි ය. ඇතැම් පුරුෂයන් තමා අභිප්‍රේත ප්‍රියාව ලබා ගැනීම සඳහා ප්‍රියාවගේ රුව මැටියෙන් තනා ගිනියම් කළ අනඟ හීයෙන් හදවත සිදුරු කිරීම සංකේතවත් කරමින් සිය ප්‍රියාව ලබා ගැනීමට සහ ඇයට කාමාසක්ත බව ඇති කිරීමට උත්සාහ කොට ඇත. තෙවැනි කාණ්ඩයේ එන පහත සූක්තය එවන් වූවකි.

"උත්තුදස්ත්වොත්තුදතු මා ධෘථාඃ ශයනෙ ස්වෙ
ඉෂුඃ කාමස්‍ය යා භීමා තයා විධ්‍යාමි ත්වා හෘදි"[17]

"ප්‍රහාරකයා තොපට පහර දේවා! තොපගේ ශයනයෙහි තොප රැඳිය නොදේවා! කාමයාගේ බිහිසුණු
හීවලින් තොපගේ හදවත විදාළමි!"[18]

"අධීපර්ණා කාමශල්‍යාමිෂුං සංකල්පකුල්මලාම්
තාං සුසංනතාං කෘත්වා කාමො විධ්‍යතු ත්වා හෘදි"[19]

"ආශාව නමැති පර්ණ ඇති, කාමය නැමති උලෙකින් යුත් සංකල්පය නමැති මිටක් ඇති ඒ ඊය මැනවින් පිහිටුවා කාම තෙමේ තොපගේ හෘදය විදළාවා!"[20]

"යා ප්ලීහානං ශොෂයති කාමස්‍යෙෂුඃ සුසංනතා
ප්‍රාචීනපක්ෂා ව්‍යො තයා විධ්‍යාමි ත්වා හෘදි"[21]

"කාමයාගේ (අනංගයා) සුසංනත වූ යම් හීයක් ප්ලීහාන (ඇලදිව) වියළවා ද යමෙක පක්ෂයෝ (පියාපත්) ඉදිරි බලා දවමින් දිව යෙත් ද ඒ හීයෙන් තොපගේ හදවත විදළමි."[22]

මේ අයුරින් ම ස්ත්‍රී පක්ෂය ද තමා බලාපොරොත්තු වන පුරුෂයාගේ ආකර්ෂණය ලබා ගැනීම හා කාමාසක්ත බව ඇති කිරීමට අනුකරණාත්මක ගුප්ත මන්ත්‍රබල භාවිත කොට ඇත.[23] ඒ අනුව අනුකරාණාත්මක ගුප්ත බලය ඔස්සේ සිය අභිමතාර්ථයන් ඉටුකර ගැනීමට ජනයා උත්සාහවත් වූ ආකාරයක් අථර්වවේදයේ නොයෙක් මන්ත්‍රපාඨයන්ගෙන් පසක් වන හෙයින් උක්ත විශේෂ නාමයෙන් ප්‍රභේදගත කිරීමට ෆ්‍රේෂර් පෙළඹී ඇත.

යථෝක්ත විද්වතා පෙන්වා දී ඇති අනෙක් ප්‍රභේදය නම් ස්පර්ශජ ගුප්ත බලය උපයෝගී කොටගෙන සිය අභිමතාර්ථයන් ඉටු කර ගැනීමට උත්සාහවත් වූ පිරිසනට අයත් මන්ත්‍රවිධි ය. එවන් ස්වරූපී මන්ත්‍රවිධි ද අථර්වවේදයේ නොයෙක් තැන්හි දැකිය හැකි ය. ස්පර්ශජ වස්තු ඔස්සේ මෙහි ඵලප්‍රාප්තිය අපේක්ෂා කොට ඇත. එනම් නිය, කෙස්, දත්, පයට පෑගුණු වැලි, ඇඳුම්වල නූල්,

පෙකිණිවැල යනාදි වෙනත් කෙනකුගේ වස්තුද්‍රව්‍යාදිනට මන්ත්‍රබල උපයෝගයෙන් පීඩා පැමිණවීම හා වසඟයට ගැනීම ආදිය යි. අදට ද මෙවන් මන්ත්‍රවිධි දෙස්-විදෙස් රාජ්‍යයන්හි සුලභ ව දැකිය හැකි ය. එහෙයින් තමාගේ සිරුරෙන් ඉවත් කරන නිය කෙස් ආදිය මෙන් ම දරුවකු උපන් අවස්ථාවේ ඉවත් කරන පෙකිණිවැල ආදිය සුරක්ෂිත ස්ථානයන් කරා බැහැර කිරීමට ජනයා පෙළඹී ඇත. යටත් පිරිසෙන් ගවයකුගේ පෙකිණිවැලක් පවා සුරක්ෂිත ව වෘක්ෂාදි උස් ස්ථානයක එල්ලා තැබීමට හුරු පුරුදු වී ඇති ආකාරය ගැමියන් අතර අදට ද දැකිය හැකි ය. තව ද ශාරීරික වස්තූන්ට හැර වෙනත් විශේෂ ඛාද්‍යභෝජ්‍යාදි ද්‍රව්‍යනට ද මන්ත්‍රබල ගැන්වීම කොට ස්පර්ශජ ශක්තිය භාවිතය ගත් අවස්ථා ද දැකිය හැකි ය.

උක්ත ප්‍රභේදයන්ට අමතර ව අථර්වවේදයේ අන්තර්ගත මන්ත්‍රවිධි සියල්ල තවත් විශේෂ ප්‍රභේද යටතේ දක්වා ඇති අවස්ථා ද නොයෙක් වියතුන්ගේ පර්යේෂණ මූලාශ්‍රයන්හි දැකිය හැකි ය. අථර්වවේදයේ සූක්තයන්හි අන්තර්ගත විෂයානුකූලතාව අනුව මෙසේ වර්ග කළ හැකි ය.

- භෛෂජ්‍ය සූක්ත (රෝග නිවාරණ මන්ත්‍රවිධි)
- පෞෂ්ටික සූක්ත (කෘෂිවණික් ආදි වෘත්තිමය අභිවෘද්ධිය සඳහා නිර්මිත මන්ත්‍රවිධි)
- ආයුෂ්‍ය සූක්ත (දීර්ඝායුෂ හා සෞඛ්‍යාරක්ෂාව සම්බන්ධ මන්ත්‍රවිධි)
- රාජකර්ම සූක්ත (රාජ්‍යතාන්ත්‍රික ක්‍රියානුබද්ධ මන්ත්‍රවිධි)
- ප්‍රායස්චිත්ත සූක්ත (විවිධ පාපකර්ම ශමනය සඳහා නිර්මිත ව්‍රත හා යාගමය මන්ත්‍රවිධි)
- ස්ත්‍රීකර්ම සූක්ත (විවාහය, ප්‍රේමය, පුත්‍රලාභය, ප්‍රසූතිය, ගර්භපාතන ආදි ස්ත්‍ර්‍යානුබද්ධ මන්ත්‍රවිධි)

ඉහත දක්වන ලද ප්‍රභේද යටතේ ඉතා විශාල ප්‍රමාණයක් අථර්වවේදයේ සූක්ත දැකිය හැකි අතර ශත්‍රුනාශන, රාක්ෂෝඝ්න

ආදි විශේෂ නාමයන්ගෙන් හැඳින්වෙන සූක්තයන් ද දැකිය හැකි ය. තව ද සෞන්දර්යාත්ම අගයෙන් යුක්ත මෙන් ම දාර්ශනික අගයෙන් යුක්ත සූක්ත ද විශේෂ වශයෙන් යාගක්‍රියා හා පූජාකර්ම සමග සෘජු සම්බන්ධයක් දක්වන සූක්ත ද දැකිය හැකි ය.

මීට අමතර ව සෑම දර්ශනයකින් බලාපොරොත්තු වන මූලික අභිප්‍රේතාර්ථ අනුව ද අථර්වේදාගත මන්ත්‍රවිධි ප්‍රභේදගත කළ හැකි ය. ත්‍රිවේදාගත දර්ශනය, බ්‍රාහ්මණ දර්ශන, උපනිෂද් දර්ශනය ආදිය මෙන් අථර්වවේදයේ අන්තර්ගත සමස්තය අථර්වවේදාගත දර්ශනය වශයෙන් පෙන්වා දිය හැකි ය. දර්ශනයක මූලික ලක්‍ෂණත්‍රයක් ප්‍රාචීන වියතුන් පෙන්වා දී ඇත. එනම්,

- ආධ්‍යාත්මික විද්‍යාව
- ඥානවිභාගය
- ආචාරවිද්‍යාව

උක්ත විෂයපථ ත්‍රයට ම අදාළ ව නිර්මාණය වූ සූක්ත අථර්වවේදයෙන් සොයාගත හැකි ය. ආධ්‍යාත්මික විද්‍යාව සම්බන්ධ ව විමසීමේදී ස්වරූප දෙකක් යටතේ ආධ්‍යාත්මික පාරිශුද්ධිය සොයාගිය පිරිස් අථර්වවේදාගත සූක්ත පාඨයන්ගෙන් හමු වේ. එහිදී බොහෝ පිරිසක් මන්ත්‍රවිද්‍යාත්මක අනවින, කොඩිවින, හදිහූනියම් හා මන්ත්‍රවිද්‍යාත්මක ශුභාශුභ රාජකර්ම, භෛෂජ්‍යකර්ම, ස්ත්‍රීකර්ම ආදිය ඔස්සේ ආධ්‍යාත්මික ස්වස්ථතාව අපේක්‍ෂා කොට ඇත. මෙය ඉතා පැරණිතම භාරතීය ආධ්‍යාත්මික චින්තනය බව ද පූර්වාපර වියතුන්ගේ අදහස යි. අථර්වවේදාගත සූක්ත බොහෝමයක අන්තර්ගත වනුයේ යථෝක්ත ආධ්‍යාත්මික චින්තනය යි. තවත් ස්වරූපයකින් ආධ්‍යාත්මික ස්වස්ථතාව අපේක්‍ෂා කළ පිරිසක් ඉතා සුළු සූක්ත ප්‍රමාණයකින් දැකගත හැකි ය. එනම් ත්‍රිවේදාගත යාගහෝම, පූජාකර්ම ඔස්සේ සම්භාවිත දේවමණ්ඩලය ප්‍රතීයමාන අයුරින් ආරාධනය කොට ආධ්‍යාත්මික සුවය ප්‍රාර්ථනය කළ පිරිස ය. මෙවන් සූක්ත අථර්වේදයට පසුකාලීන ව එකතු වූ සූක්ත බව බහු විද්වත් මතය යි. කෙසේ වුව ද අථර්වවේදාගත සූක්තයන්හි විවිධාකාර ස්වරූපයෙන් ආධ්‍යාත්මික සුවය සෙවූ පිරිසක් දැකගත හැකි ය.

අථර්වවේදයේ අන්තර්ගත සූක්ත තවත් ප්‍රභේදයකට අතුළත් කළ හැකි ය. එනම් දාර්ශනික නොහොත් ඥානවිභාගාත්මක ව ය. ඍග්වේදය ආදි වේදයන්හි ද නොයෙක් සූක්තයන්හි ඥානවිභාගාත්මක කරුණු අන්තර්ගත ය. විශ්වය සම්බන්ධ ව, විශ්වයේ ආරම්භය සම්බන්ධ ව, පුනරුත්පත්තිය සම්බන්ධ ව සාකච්ඡා වී ඇති නාසදීය,[24] හිරණ්‍යගර්භ[25], පුරුෂ[26] ආදි සූක්ත මෙන් ම ඉෂ්ටාපූර්ත යම සූක්තය[27] ආදිය එහිලා ප්‍රබල නිදසුන් කිහිපයකි. මෙවන් දාර්ශනික කරුණු පිළිබඳ සාකච්ඡා වූ ඇතැම් සූක්ත අථර්වවේදයෙන් ද හමු වේ. කාලය පිළිබඳ ගැයෙන දහනව වන කාණ්ඩයේ එනහෘගු ඍෂිගේ 'කාල' සූක්තය,[28] දහතුන් වන කාණ්ඩයේ එන අධ්‍යාත්මය පිළිබඳ සාකච්ඡා වී ඇති බ්‍රහ්මා ඍෂිගේ 'අධ්‍යාත්ම(රෝහිත)' සූක්ත,[29] හතර වන කාණ්ඩයේ එන වෘෂභයා පිළිබඳ බ්‍රහ්මා ඍෂිගේ 'ස්වාපන(වෘෂභ)' සූක්තය,[30] දහවන කාණ්ඩයේ එන ගවදෙන පිළිබඳ කාශ්‍යප ඍෂිගේ 'වශා ගෞ' සූක්තය[31] එහිලා නිදසුන් ය. මෙහිලා විශ්වයේ ආරම්භය සම්බන්ධ ව සාකච්ඡා කිරීමේදී කාලවාදය සම්බන්ධ සංකල්පය ඉතා පැරණි වූ සංකල්පයකි. ඍග්වේදයේ ද අඝමර්ෂණගේ විශ්වයේ ආරම්භය සම්බන්ධ කාලවාද සූක්තයක් දැකිය හැකි ය.[32] අථර්වවේදයේ එන කාලවාදය සම්බන්ධ ව කරන විවරණයේදී සූක්තකරු ප්‍රකාශ කර සිටින්නේ කාලය සියල්ල නිර්මාණය කරන බව ය. සූර්යයා, පෘථිවිය ඇතුළු මේ විශ්වයේ විද්‍යමාන සියල්ලෙහි ම නිර්මාණකරු කාලය බව පැහැදිලි ව දක්වා ඇත.

"කාලො'මූං දිවමජනයත්කාල ඉමාඃ පෘථුවිරුත
කාලො හ භූතං භව්‍යං චෙෂිතං හ වි තිෂ්ඨතෙ"[33]

"කාලය අර අහස පහළ කළේ ය. කාලය මේ පොළොව ද පහළ කළේ ය. පැවති දෙයත්, මතුවට පවත්නා දෙයත් කාලය විසින් මෙහෙයවනු ලැබ විස්තාරයට පැමිණෙයි."[34]

"කාලො භූතිමසෘජත කාලෙ තපති සූර්යඃ
කාලෙ හ විශ්වා භූතානි කාලෙ චක්ෂුර්වි පශ්‍යති"[35]

"කාලය පොළොව මැවී ය. කාලය තුළ සූර්යයා දැවේ. කාලයෙහි සියලු සත්ත්වයෝ (වෙසෙති). කාලයෙහි ඇස ඇත බලයි."[36]

19 වන කාණ්ඩයේ 54 වන සූක්තයේ ද අන්තර්ගත වනුයේ කාලවාදය පිළිබඳ ම විවරණයකි. එය ද රචනා කොට ඇත්තේ භෘගු ඍෂි විසින් ම ය. උක්ත කාලය සම්බන්ධ දාර්ශනික මතවාදය වර්තමානයේ ද විද්‍යාඥයන්ගේ පවා සාකච්ඡාවට බඳුන් වන දාර්ශනික සිද්ධාන්තයකි. එහි ආරම්භක අවස්ථාව ඍග්වේදයේ හා අථර්වවේදයේ ප්‍රථම වරට සාකච්ඡා වී ඇති ආකාරය දැකිය හැකි ය. එහෙත් අථර්වවේදයේ එන කාලය සමබන්ධ සූක්තයේ සංකල්පය ඉතා වැදගත් වුවත් එහි විද්‍යමාන වන්නේ දාර්ශනික භාෂා ශෛලියක් නොව යෝගියකුගේ භාෂා ශෛලියක් බව වින්ටර් නීට්ස් දක්වා ඇත.[37] අථර්වේදයේ එන උක්ත අනෙකුත් සූක්තයන්හි ද දාර්ශනික අගය සම්බන්ධ ව වින්ටර් නීට්ස් කරුණු දක්වා ඇත.[38] මීට අමතර ව අථර්වවේදයේ නොයෙක් තැන බ්‍රහ්මන්, ආත්මන්, තපස්, අසත්, ප්‍රාණ, මනස් වැනි දාර්ශනික සිද්ධාන්ත ද සාකච්ඡා වී ඇත. නිදසුනක් වශයෙන් චතුර්ථ කාණ්ඩයේ ප්‍රථම හා ද්විතීය සූක්ත ද්වය ම වේන නම් ඍෂි විසින් බ්‍රහ්මවිද්‍යාව හා ආත්මවිද්‍යාව පිළිබඳ කරුණු දක්වා ඇති සූක්ත ද්වයකි. යථොක්ත අයුරින් අථර්වවේදයේ සූක්ත අතර ඥානවිභාගය සම්බන්ධ ව සාකච්ඡා වී ඇති සූක්ත ද ඇතැම් ස්ථානයන්හි දැකිය හැකි ය.

ආචාරවිද්‍යාත්මක වටිනාකමකින් යුක්ත සූක්ත ද අථර්වවේදයේ නොයෙක් තැන දැකිය හැකි ය. සදාචාරධර්ම, ගුණධර්ම අගය කළ පිරිසක් සිටි බව එවන් සූක්තයන්ගෙන් පසක් වේ. ආචාරවිද්‍යාත්මක අගයකින් යුත් එවන් සූක්තයනට ප්‍රබල නිදසුනක් වශයෙන් තෙවන කාණ්ඩයේ එන සූක්තයක් පෙන්වාදිය හැකි ය. කෙතරම් ආචාරවිද්‍යාත්ම පසුබිමක සේයාව මෙම සූක්තයේ තැවරී ඇත්තේ ද යන්න පහත දැක්වෙන තත් සූක්තාගත වරණිය ගී කිහිපයක අර්ථයෙන් මැනවින් පසක් වේ.

"සහෘදයං සාංමනස්‍යමවිද්වෙෂං කෘණෝමි වඃ
අන්‍යෝ අන්‍යමභිහර්යත වත්සං ජාතමිවාඝ්න්‍යා"[39]

"ඇති කොට සුහද බව සහ හිතවත් මනස
කරනෙමි නිදොස් පහ කොට ඔබ සිතෙහි දොස
ගව දෙන බිළිඳු වසු හට පානා විලස
අනෙකකු තවෙකකුට පෑ යුතු ය සෙනෙහස" [40]

"අනුව්‍රතඃ පිතුඃ පුත්‍රෝ මාත්‍රා භවතු සංමනාඃ
ජායා පත්‍යෙ මධුමතීං වාචං වදතු ශාන්තිවාම්"[41]

"වේවා පුතා කීකරු තම පියා හට
එලෙස ම හෙතෙම පවතීවා මෑණි හට
මී පැණි කැවුණු තෙපුලින් සෙත් පෙරටු කොට
පතිනිය බෙණේවා නිති තම හිමි සඳුට" [42]

"මා භ්‍රාතා භ්‍රාතරං ද්වික්ෂන් මා ස්වසාරමුත ස්වසා
සම්‍යඤ්චඃ සව්‍රතා භූත්වා වාචං වදත භද්‍රයා"[43]

"සොහොවුරු එකෙක් නො කිපේවා අනෙකා ට
සොහොවිරි එකක රොස නො නැඟෙත් අනෙක හට
ඔහු හැම එක මැ හදැති ව විඳිමින් සතුට
කුලුණැති බස මැ වහරත්වා සොඳුරු සෙට" [44]

මේ අයුරින් අථර්වවේදයේ සූක්ත විෂයපථය අනුව විවිධාකාරයෙන් ප්‍රභේදගත කළ හැකි ය. සමස්තයක් වශයෙන් අථර්වවේදයේ අන්තර්ගතය පිළිබඳ විමසීමේදී උක්ත කරුණු විශේෂ ස්ථානයක් ගනී. අථර්වවේදය සම්බන්ධ ව පෙර-අපර නොයෙක් වියතුන් අදහස් පළ කොට ඇත. එවන් ප්‍රකාශ ඔස්සේ ද අථර්වවේදයේ ස්වරූපය තවදුරටත් මැනවින් වටහාගත හැකි ය. පහත දැක්වෙනුයේ ඉන් කිහිපයකි.

"'අථර්වවේදයේ ග්‍රන්ථ වින්‍යාසයෙන් පැහැදිලි ව පෙනුණු එක වැදගත් කරුණක් නම් අථර්වවේදය 'පොදු ජනයාගේ වේදය'

බවට පත්වීම පමණක් නොව මිථ්‍යා මත, භූත විශ්වාස, ජන සම්මත ඇදහිලි යනාදිය සිත්හි ඇතිකරගෙන ජීවත්වන නූගත් ජනයාගේ අප්ත ග්‍රන්ථයක් බවට ද පරිවර්තනය වීම ය.'

'අනෙක් වේදතුනෙහි පෙනෙන සංස්කෘතියේ හා සභ්‍යත්වයේ ලක්ෂණවලට සාමාන්‍යයෙන් වෙනස් වූ පරිසරයක් අථර්වවේදයේ නිරූපණය වේ.'

'ඍග්වේදයෙහි පෙනෙන සංස්කෘතිය හා සභ්‍යත්වය ආර්යයන්ගේ කතු විදහා දක්වන බව නිගමනය කළහොත් අථර්වවේදයෙහි දැක්වෙන සමාජය හා තත්ත්වය ආර්ය නොවූ ඒ පැරැණි, ප්‍රථම භාරත දේශවාසීන්ගේ ජීවිතය විස්තර කරන්නකැ යි පැවසීමට සමහර සාක්ෂ්‍ය සැහෙන තරම් ය.'

'අථර්වවේදයේ දැක්වෙන සාමාජික කතු ඉතා වැදගත් වන්නේ, ඇතැම් විට අනෙකුත් වේදත්‍රයෙන් හෙළිවන කරුණුවලටත් වඩා වැදගත් වන්නේ එහි විස්තර වන පරිසරයේ විවිධත්වය හා පෘථුලත්වය නිසා යැ යි නිගමනය කළ හැක්කේ ය.'"[45] (ජයදේව තිලකසිරි)

"ඍග්වේදයේ සූක්ත නිරවුල් කළ නොහැකි සේ අවුල් වී තිබීම; පූර්ව යුගයක දේවතාවන් ආකුල කර ගෙන තිබීම; යළිත් ඔවුන් දැනට සම්පූර්ණ ව පවත්නා දේවතා ගණයකට මිශ්‍ර කර ගැනීම; අපූර්ව දෙවියන් වැද්ද ගැනීම; වද දෙන නිරයක් පිළිගැනීම; බෙහෝ දේවතාවන් වෙනුවට සියලු දෙවියන් හා ස්වභාව ධර්මය දනිරූපණය කරන කෙනකු සිටීම; දුෂ්ට අභිප්‍රායයන් සඳහා ජපකිරීම් හා යහපත් අභිප්‍රායයන් සඳහා මන්ත්‍ර; 'මා ද්වේෂ කරන්නන්ට හා මට ද්වේෂ කරන්නන්ට විරුද්ධ ව එල්ල කළ හැකි ශාපවාචක තන්ත්‍ර; දරුවන් ලබා ගැනීමට, ආයුෂ දිගුකර ගැනීමට, දුෂ්ට මජාත්‍ර ගුරුකම් දුර ලීමට, විෂවලින් හා වෙනත් ආපදාවලින් ආරක්ෂාවීමට භූතවිද්‍යාමය ශ්ලෝක; යාගයේ 'අවශිෂ්ටය' දේවත්වයට නැංවීමෙන්

දැක්වෙන පූජාවිධිමය ගෞරවයේ අඩපණ කරවන අන්තගාමීත්වය; සර්පයන්ට, රෝගවලට, නින්ද, කාලය හා තරු සඳහා සූක්ත; 'දුෂ්ට පූජකයාට' ශාප කිරීම්, ඍග්වේදය කියවීමෙන් පසු අථර්වණය කියවීමෙන් ඇතිවන හැඟීම දළ වශයෙන් මෙ බඳු ය."[46] (හොප්කින්ස්)

"අථර්වවේදයේ ආගම වූ කලි ලෝකය විරූපී ප්‍රේතයන්ගෙන් හා මාරක භූතයන්ගෙන් පිරුණු, ප්‍රාථමික මනුෂ්‍යයාගේ ආගම ය."[47] (රාධාකෘෂ්ණන්)

"ඍග්වේදයේ ඍෂිවරුන් විසින් එතරම් විශ්වාසදායක ලෙසත් කෘතඥලෙසත් අමතනු ලැබූ පරෝපකාරී දෙවියන්ගේ දීප්තිමත් ප්‍රතිදායක දේවතා මණ්ඩලයට විරුද්ධ ව මෙන් මෙහි දී අපට, ආර්ය පරිකල්පනයතුළින් කිසිදිනෙක මතු නොවූ අන්දමේ නීච භයක් ඇති කරවන, භීෂණ යකුන්ගේ අද්භූත, ජුගුප්සාජනක ලෝකයක් හමුවේ."[48] (රගොශිං මැතිණිය)

"ප්‍රධාන වශයෙන් අථර්වවේදය පූජක ආගමකට වඩා පොදු ජන ආගමක් බව පෙනී යයි; එසේ ම එය වෛදික යුගයෙන් නවීන යුගයට පරිවර්තනය වීමේදී අතර පියවරක් වන්නේ බ්‍රාහ්මණයන්ගේ උදාර සර්වේශ්වරවාදයට වඩා නූගත් පොදු ජනයාගේ අසංස්කෘත ප්‍රතිමා වන්දනාවට හා මිථ්‍යා මතවලට ය."[49] (විට්නි)

"පණ්ඩිතයන් අතින් නොසකස් වූ, සාමාන්‍ය මිනිසාගේ භූතයන් ඇදහීම, බලි බිලි පිදවිලි ආදිය කරණකොටගෙන අථර්වවේදය මානව ධර්ම විද්‍යාඥයාට අත්‍යන්තයෙන් අගනේ යි."[50] (පැරණි දඹදිව සාහිත්‍යය)

"අථර්වවේදයෙහි, භාෂා රීතිය, ශබ්දශාස්ත්‍රය අනුව විමසන විට, ඍග්වේදීය භාෂා රීතියට වඩා, ඉතා නවීන ය යි ද, බ්‍රාහ්මණ ග්‍රන්ථාගත භාෂා රීතියට වඩා, ඉතා පුරාතනය' යි ද, කිය යුතු ය. එහෙත් අනික් සංහිතාවන්හි නොයෙදුණු සර්වසාධාරණ වූ කිසි

ශබ්ද කෙනෙක් අථර්වවේදයෙහි දක්නට ලැබෙති."[51] (චතුර්වේදය)

උක්ත ප්‍රකාශන ඔස්සේ මෙන් ම අවශේෂ සාධක ද ඔස්සේ අථර්වවේදයෙහි දැකිය හැකි විශේෂතා කිහිපයක් සංක්ෂිප්ත ව මෙසේ දැක්විය හැකි ය.

- අථර්වවේදයේ සමස්ත අන්තර්ගතය සෙසු වේදත්‍රයේ මෙන් බහුල ව දෙවියන්ට ප්‍රතීයමාන අයුරින් කරනු ලබන ආයාචනා පාඨයන්ගෙන් බැහැර වී ඇත. යක්‍ෂ, ප්‍රේත, පිශාචාදීන් මෙන් ම විවිධ අනවිනවලින් හා ගුප්ත ක්‍රියාවන්ගෙන් යුක්ත ය. මෙය සෘජු ව අථර්වවේදයේ පමණක් දැකිය හැකි ලක්‍ෂණයක් නොවේ. ආදිතම වේදය වශයෙන් ගැනෙන ඍග්වේදයේ ද ඇතැම් තැන්හි එවන් ගුප්ත ක්‍රියා සඳහන් වේ. ගෘහවාසීන් නිදිගන්වන සොරුන්ගේ මනත්‍ර,[52] පාපකාරී භූතයන් විසින් අඟනුන් ගබ්සා කිරීමෙන් වළක්වන මන්ත්‍ර,[53] රෝග නිවාරණය කරන මන්ත්‍ර,[54] නිමිති කීමේ මන්ත්‍ර,[55] ආදී එහි ලා නිදසුන් ය.[56] එවන් ස්වරූපී ක්‍රියා පිළිබඳ අල්ප ව්‍යවහාරයක් ඍග්වේදාදියෙහි දක්නට හැකි වුව ද අථර්වවේදයේ අඩකටත් වඩා අන්තර්ගත වන්නේ එවන් ගුප්ත මන්ත්‍රවිධි ය. තව ද ඍග්වේදයේ අන්තර්ගත යථොක්ත ක්‍රියා බොහොමයක් සඳහන් වනුයේ ඍග්වේදයට පසුකාලීන ව එක් වූයේ යැ යි සැලකෙන දශ වන මණ්ඩලයෙහි වීම ද විශේෂතාවකි.
- අථර්වවේදයේ බොහෝ ප්‍රමාණයක් මන්ත්‍ර සකස් වී ඇත්තේ ආධ්‍යාත්මික පක්‍ෂයේ සාර්ථකත්වය සඳහා නොවන බව ඉතා පහසුවෙන් අවබෝධ කරගත හැකි ය. ලෞකික පක්‍ෂයට හෙවත් මෙලොව ජීවිතයේ සාර්ථකත්වයට විශේෂ ස්ථානයක් දී ඇත. ලෞකික ජීවිතය හා එහි සාර්ථකත්වය ඇති කර ගැනීම සඳහා මඟ පෙන්වා දී ඇත. එය සෙසු වේදයන්ට වඩා විශේෂ වශයෙන් දැකිය හැකි ලක්‍ෂණයකි. අථර්වවේදය පිළිබඳ දක්වා ඇති නිර්වචනයන්ගෙන් ද එය මැනවින් පසක් වේ.

"විශෙෂතො ලෞකිකාය පායීතො ගද්‍ය පද්‍ය කදම්බො'ථර්වා නාම"[57]

"ලොකෙ මඞගලාය අර්ච්‍යතෙ ප්‍රස්තුයතෙ යත් - අථර්වා"[58]

- දේවතා මණ්ඩලයේ යම් විශේෂතා මෙන් ම විපර්යාස ද අථර්වවේදයේ දැකිය හැකි ය. ඍග්වේදයේ රුද්‍ර යනු ගවයන් විනාශ කරන නපුරු දෙවියෙකි.[59] එහෙත් අථර්වවේදයේ රුද්‍ර දෙවියන් පශුපති වශයෙන් ගවයන්ගේ ප්‍රධාන ආරක්ෂකයා වී ඇත. තව ද ඍග්වේදයේ ශිව යනුවෙන් ශුභ යන අර්ථයක් ලබා දුන්න ද අථර්වවේදයේදී ශිව යන්න දෙවියකු බවට පත් වී ඇත.[60]
- අථර්වවේදයේ විද්‍යමාන වන ඇතැම් මානව ක්‍රියාකාරකම් ආර්යන්ගේ ක්‍රියාකාරකම්වලට වඩා ආර්යන් භාරතයට පැමිණෙන අවධියේ භාරතයේ සිටි දස්‍යුන් නම් දේශීය ජනයාගේ ආචාරධර්ම හා පුදචාරිත්‍ර පෙන්නුම් කරයි. ඒ අනුව සෙසු වේදයන්ට වඩා අථර්වවේදය භාරතයේ ආදි ජනයාගේ ක්‍රියාකාරකම් හා සමාජ තත්ත්වය පිළිබිඹු කරන වේදයක් වශයෙන් ද පෙන්වාදිය හැකි ය.

ඉහත දක්වන ලද්දුයේ විශේෂිත හා ඉතා වැදගත් කරුණු කිහිපයකි. තව ද සුලු සුලු විශේෂතා අථර්වවේදයෙන් පිළිබිඹු වේ. අථර්වවේදය හා එහි අන්තර්ගතය පිළිබඳ සංක්ෂිප්ත ව එසේ පෙන්වාදිය හැකි ය.

<u>ආන්තික සටහන්</u>

1 ධම්මකුසල හිමි, අම්බලන්ගොඩ, <u>චතුර්වේදය</u>, වාස් යන්ත්‍රාලය, (ස්ථානය සඳහන් නොවේ), 1946, 20 පිටුව.

2 සේනානායක, පී. එස්. බී, <u>සංස්කෘත සාහිත්‍යය</u>, ඇම්. ඩී. ගුණසේන සහ සමාගම, 1960, ද්විතීය (විස්තෘත) සංස්කරණය, <u>36 පිටුව.</u>

3 ධම්මකුසල හිමි, අම්බලන්ගොඩ, <u>චතුර්වේදය</u>, 58-59 පිටු.

4 සේනානායක, පී. එස්. බී, <u>සංස්කෘත සාහිත්‍යය, 36-37 පිටු.</u>

5 Fraser, A.G, <u>Magic and Religion</u>, (Thinker's Library No - 100) London, 1944, 61 Page.

6 <u>අථර්වවේද සංහිතා,</u> සංස්: ශ්‍රීපාදශර්ම, ස්වාධ්‍යාය මණ්ඩල, භාරතමුද්‍රණාලය, ඉන්දියා, 4-15-1,2.

7 වින්ටර්නිට්ස්, ඉන්දීය සාහිත්‍ය ඉතිහාසය, 01 කාණ්ඩය, 01 කොටස, සිංහල පරිඃ අධ්‍යාපන ප්‍රකාශන දෙපාර්තමේන්තුව, ලංකාණ්ඩුවේ මුද්‍රණාලය, 1967, ප්‍රථම මුද්‍රණය, 102 පිටුව.

8 අථර්වවේද සංහිතා, සංස්ඃ ශ්‍රීපාදශර්ම, 17 කාණ්ඩය.

9 අථර්වවේද සංහිතා, සංස්ඃ ශ්‍රීපාදශර්ම, 05-22-07.

10 සේනානායක, පී. එස්. බී, සංස්කෘත සාහිත්‍යය, 40 පිටුව. (මූජවත්, බල්හිකයන් යනු පහත් ගෝත්‍රයනට අයත් මිනිසුන් ය).

11 වින්ටර්නිට්ස්, ඉන්දීය සාහිත්‍ය ඉතිහාසය, 01 කාණ්ඩය, 01 කොටස, සිංහල පරිඃ අධ්‍යාපන ප්‍රකාශන දෙපාර්තමේන්තුව, 97 පිටුව.

12 අථර්වේද සංහිතා,සංස්ඃ ශ්‍රීපාදශර්ම, 05-22-12.

13 වින්ටර්නිට්ස්, ඉන්දීය සාහිත්‍ය ඉතිහාසය, 01 කාණ්ඩය, 01 කොටස, සිංහල පරිඃ අධ්‍යාපන ප්‍රකාශන දෙපාර්තමේන්තුව, 97 පිටුව.

14 අථර්වවේද සංහිතා, සංස්ඃ ශ්‍රීපාදශර්ම, 04-12/06-105.

15 එම, 01-14,/.06-138,/07-35,/07-90.

16 Fraser, A.G, Magic and Religion, (Thinker's Library No - 100) 61 Page.

17 අථර්වවේද සංහිතා, සංස්ඃ ශ්‍රීපාදශර්ම, 03-25-1.

18 වින්ටර්නිට්ස්, ඉන්දීය සාහිත්‍ය ඉතිහාසය, 01 කාණ්ඩය, 01 කොටස, සිංහල පරිඃ අධ්‍යාපන ප්‍රකාශන දෙපාර්තමේන්තුව, 105 පිටුව.

19 අථර්වවේද සංහිතා, සංස්ඃ ශ්‍රීපාදශර්ම, 03-25-2.

20 වින්ටර්නිට්ස්, ඉන්දීය සාහිත්‍ය ඉතිහාසය, 01 කාණ්ඩය, 01 කොටස, සිංහල පරිඃ අධ්‍යාපන ප්‍රකාශන දෙපාර්තමේන්තුව, 105 පිටුව.

21 අථර්වවේද සංහිතා, සංස්ඃ ශ්‍රීපාදශර්ම, 03-25-3.

22 වින්ටර්නිට්ස්, ඉන්දීය සාහිත්‍ය ඉතිහාසය, 01 කාණ්ඩය, 01 කොටස, සිංහල පරිඃ අධ්‍යාපන ප්‍රකාශන දෙපාර්තමේන්තුව, 105 පිටුව.

23 අථර්වවේද සංහිතා, සංස්ඃ ශ්‍රීපාදශර්ම, 4-130/ 4-138. -වින්ටර්නිට්ස්, ඉන්දීය සාහිත්‍ය ඉතිහාසය, 01 කාණ්ඩය, 01 කොටස, සිංහල පරිඃ අධ්‍යාපන ප්‍රකාශන දෙපාර්තමේන්තුව, 106 පිටුව. (සිංහලානුවාදය සඳහා බලන්න)

24 ඍග්වේද සංහිතා, සංස්ඃ ශ්‍රීපාදශර්ම, ඖන්ධ්, 1940, දෙවන මුද්‍රණය, 10-129.

25 එම, 10-121.

26 එම, 10-90.

27 එම, 10-14.

28 අථර්වවේද සංහිතා, සංස්ඃ ශ්‍රීපාදශර්ම, 19-53.

29 එම, 13. (මෙහි සූක්ත සියල්ල බ්‍රහ්මා නම් ඍෂි විසින් රචනා කොට ඇති අතර, ඒ සියල්ලෙහි සාකච්ඡා වී ඇත්තේ අධ්‍යාත්මය පිළිබඳයි.)

30 එම, 04-05.

31 එම, 10-10.

32 ඍග්වේද සංහිතා, සංස්ඃ ශ්‍රීපාදශර්ම, 10-190.

33 අථර්වවේද සංහිතා, සංස්ඃ ශ්‍රීපාදශර්ම, 19-53-05.

34 වින්ටර්නිට්ස්, ඉන්දීය සාහිත්‍ය ඉතිහාසය, 01 කාණ්ඩය, 01 කොටස, සිංහල

පරිඃ අධ්‍යාපන ප්‍රකාශන දෙපාර්තමේන්තුව, 113 පිටුව.
35 අථර්වවේද සංහිතා, සංස්ඃ ශ්‍රීපාදශර්ම, 19-53-06.
36 වින්ටර්නිට්ස්, ඉන්දීය සාහිත්‍ය ඉතිහාසය, 01 කාණ්ඩය, 01 කොටස, සිංහල පරිඃ අධ්‍යාපන ප්‍රකාශන දෙපාර්තමේන්තුව, 113 පිටුව.
37 එම, 113 පිටුව.
38 එම, 113-117 පිටු.
39 අථර්වවේද සංහිතා, සංස්ඃ ශ්‍රීපාදශර්ම, 03-30-01.
40 වින්ටර්නිට්ස්, ඉන්දීය සාහිත්‍ය ඉතිහාසය, 01 කාණ්ඩය, 01 කොටස, සිංහල පරිඃ අධ්‍යාපන ප්‍රකාශන දෙපාර්තමේන්තුව, 104 පිටුව.
41 අථර්වවේද සංහිතා, සංස්ඃ ශ්‍රීපාදශර්ම, 03-30-02.
42 වින්ටර්නිට්ස්, ඉන්දීය සාහිත්‍ය ඉතිහාසය, 01 කාණ්ඩය, 01 කොටස, සිංහල පරිඃ අධ්‍යාපන ප්‍රකාශන දෙපාර්තමේන්තුව, 104 පිටුව.
43 අථර්වවේද සංහිතා, සංස්ඃ ශ්‍රීපාදශර්ම, 03-30-03.
44 වින්ටර්නිට්ස්, ඉන්දීය සාහිත්‍ය ඉතිහාසය, 01 කාණ්ඩය, 01 කොටස, සිංහල පරිඃ අධ්‍යාපන ප්‍රකාශන දෙපාර්තමේන්තුව, 104 පිටුව.
45 තිලකසිරි, ජේ, වෛදික සාහිත්‍යය, විද්‍යාලංකාර මුද්‍රණාලය, 1958, පළමුවැනි මුද්‍රණය, 64-66 පිටු.
46 රාධාකෘෂ්ණන්, ඉන්දීය දර්ශනය, 01 කාණ්ඩය, සිංහල පරිඃ අධ්‍යාපන දෙපාර්තමේන්තුව, රජයේ මුද්‍රණාලය, 1970, ප්‍රථම මුද්‍රණය, 82 පිටුව.
47 එම, 84 පිටුව.
48 එම.
49 එම, 85 පිටුව.
50 හෙට්ටිආරච්චි, ඩී. ඊ, පැරණි දඹදිව සාහිත්‍යය, සීමාසහිත ප්‍රින්ටර්ස් සහ ජ්වෙෂනර්ස් සමාගම, මරදාන, 1946, 41 පිටුව.
51 ධම්මකුසල හිමි, අම්බලන්ගොඩ, චතුර්වේදය, 68 පිටුව.
52 ඍග්වේද සංහිතා, සංස්ඃ ශ්‍රීපාදශර්ම, 05-55.
53 එම, 10-122.
54 එම, 10-163.
55 එම, 02-42,43.
56 එම, 01-191/10-162/10-164/10-145/10-183/10-58,60 යන ස්ථානයන්හි ද එවන් ස්වරූපී දෑ අන්තර්ගත ය.
57 ධම්මකුසල හිමි, අම්බලන්ගොඩ, චතුර්වේදය, 19 පිටුව.
58 එම.
59 ඍග්වේද සංහිතා, සංස්ඃ ශ්‍රීපාදශර්ම, 01-114-8/04-3-6.
60 රාධාකෘෂ්ණන්, ඉන්දීය දර්ශනය, 01 කාණ්ඩය, සිංහල පරිඃ අධ්‍යාපන දෙපාර්තමේන්තුව, 86 පිටුව.

සංස්කෘත සාහිත්‍යය තුළ පිළිඹිබු වන දේශපාලන දර්ශනය

ශාස්ත්‍රපති රාජකීය පණ්ඩිත මුලටියන ධම්මසෝම හිමි

මිනිසා ශිෂ්ට සම්පන්න සමාජයක් ගොඩනඟා ගත් දා පටන් දේශපාලනය එහි ප්‍රධානත ම සාධකයක් විය. එදා පටන් මිනිසා දේශපාලන ලොව ප්‍රධාන සාධකය වශයෙන් ක්‍රියා කරයි. එබැවින් මිනිසා හා දේශපාලනය අතර පවතිනුයේ අවියෝජනීය බැඳීමකි. ඇරිස්ටෝටල් පවසන අන්දමට "මිනිසා යනු ස්වභාවයෙන් ම දේශපාලනික සත්ත්වයෙකි".[1] මිනිසාගෙන් තොර දේශපාලනය ගැනත් දේශපාලනයෙන් තොර මිනිසා ගැනත් කතා කිරීමට නොහැකි තරම්ය. මිනිසාගේ සරල ම ක්‍රියාවේ සිට ඉහළ ම ක්‍රියාව දක්වා දේශපාලනය සම්බන්ධ වන බව දාර්ශනිකයන්ගේ අදහස් වලට අනුව එළඹිය හැකි සරල ම නිගමනය වේ. ඒ අනුව සලකා බලන කළ මිනිසාගේ ශරීරාංගයක් තරමට ම දේශපාලනය ඒකාබද්ධ වී ඇත්තා සේ ම සෑම සමාජයක් තුළ ම මාතෘකාවක් වශයෙන් හුදෙක් සාකච්ඡාවට බඳුන් වෙයි.

දේශපාලනය සමාජ සංකල්පයක් වශයෙන් ව්‍යවහාරයට පැමිණි කාල වකවානුවක්, ශිෂ්ටාචාරයක් ස්ථිරව තීරණය කළ නොහැක. නමුත් මෙම සංකල්පය පෙරදිග මෙන් ම අපරදිග ලෝකය තුළ ඉතා සීඝ්‍රයෙන් සංවර්ධනය වූ අංශයක් ලෙස සැලකිය හැක. පෙරදිග දේශපාලනය විශේෂ වශයෙන් භාරත දේශය මූලිකත්වයෙහි ලා සාකච්ඡා කෙරේ. එහි ආරම්භක අවස්ථාවක් පිළිබඳව තොරතුරු දෘශ්‍යමාන නොවුන ද යම්තාක් දුරකට සංවර්ධනීය අවස්ථාවන් පිළිබඳව පැරණි මූලාශ්‍රයවලින් තහවුරු කොට ගත හැක. ඒ අනුව ප්‍රධාන වශයෙන් පැවති පාලන තන්ත්‍ර දෙකකි. එක් පුද්ගලයෙකුගේ අදහසට ප්‍රමුඛත්වය දෙමින් රට පාලනය කිරීම රාජාණ්ඩු නමින් ද පුද්ගලයන් සමූහයකගේ ඒකමතික අදහස් වලින් රට පාලනය කිරීම ගණනාණ්ඩු නමින් ද

සංස්: ගලගම කරුණාකර හිමි, සූරියවැවේ සුගතසිරි හිමි, "චරණ" හත්වන කලාපය, භික්ෂු සංගමය, ශ්‍රී ජයවර්ධනපුර විශ්වවිද්‍යාලය. ගංගොඩවිල, 2015

පැවති දේශපාලන තන්ත්‍ර දෙකක් පිළිබඳ ව සාකච්ඡා වේ.

මෙම පාලන තන්ත්‍රයන් දෙක ම සමාජයේ බලය නො අඩුව තහවුරු කරගත් අතර ම පාලනයේ සාර්ථක හා අසාර්ථක බව පාලනය කරන පුද්ගලයා හෝ පුද්ගලයන්ගේ ක්‍රියාකාරීත්වය මත තීරණය වී ඇත. භාරතයේ පැවති සමාජ ස්ථරායනය නිසාවෙන් රාජ්‍ය පාලන බලය හිමිවූයේ ක්ෂත්‍රිය වංශයට පමණි. නමුත් ඔවුන්ගේ පාලනයට අනුශාසනා කරන්නේ බ්‍රාහ්මණ වංශිකයෝ ය. සමාජයේ ඉහළ යැයි සම්මත කරගත් බ්‍රාහ්මණ සමාජය ධර්මයෙන් අර්ථයෙන් නිරතුරුව ම පාලකයාට හා රටවැසියාට මඟ පෙන්වන්නන් වූහ. පාලන තන්ත්‍රයේ දී පාලකයා විසින් එය කෙසේ සිදුකළ යුතු ද යන්න බ්‍රාහ්මණ පිරිසගේ නියමයෙන් නිර්ණය කොටගත් නීති රීතිවලට අනුව සිදු වූවකි. මෙසේ අනුශාසනා කිරීමේ ක්‍රමයක් පැවති බවටත් එය සාධාරණ නීති රීති මාලාවකින් යුක්ත වූ බවටත් සනාථ කිරීමට තරම් සාක්ෂ්‍ය සහිත මූලාශ්‍රය භාරත දේශයෙන් හමු වී ඇත. එම මූලාශ්‍රය අතර සංස්කෘත, ප්‍රාකෘත, පාලි ආදී භාෂාවන්ගෙන් ලියැ වූ ග්‍රන්ථයන් බොහෝමයක් දෘශ්‍යමාන ය. එම දෘශ්‍යමාන ග්‍රන්ථයන් අතුරින් සංස්කෘත භාෂාවෙන් රචිත අර්ථ ශාස්ත්‍රය, පඤ්චතන්ත්‍රය හා මුද්‍රාරාක්ෂසය යන කෘතීන් ඇසුරු කොටගෙන පාලන තන්ත්‍රයේ පැවති දර්ශනය පිළිබඳව සාකච්ඡා කිරීම මෙහි අරමුණයි.

චන්ද්‍රගුප්ත අධිරාජ්‍යයාගේ අනුශාසක වශයෙන් සිටියේ යැයි සැළකෙන කෞටිල්‍ය හෙවත් චාණක්‍ය විසින් 'අර්ථශාස්ත්‍රය' නම් කෘතිය සංග්‍රහ කොට ඇත. අර්ථ යන්නට බොහෝ අර්ථයන් ඇත. ඒ ඒ ස්ථානයන්හි යෙදීම අනුව එය විවිධාර්ථවත් වන බව සැළකීම වඩාත් උචිත ය. අර්ථ යන්න භාරතීය ශාස්ත්‍ර ග්‍රන්ථ තුළ අදහස් කොට ඇත්තේ "ධනය" යනුවෙනි. කෙසේ වෙතත් කෞටිල්‍ය විසින් අදහස් කොට ඇති අන්දමට මෙහිදී අර්ථ යනුවෙන් දක්වා ඇත්තේ "මනුෂ්‍යයන් වාසය කරන පෘථිවි ලාභය හා පාලනය පිළිබඳ ශාස්ත්‍රය යි".

පෘථිව්‍යාඃ ලාභ පාලනෝපායඃ ශාස්ත්‍රමර්ථශාස්ත්‍රමිති[2]

මෙම විග්‍රහයට අනුව දේශපාලනය සම්බන්ධව විශේෂ තොරතුරු ඉදිරිපත් කරන මෙහි මුඛ්‍ය අරමුණු දෙකක් සාක්ෂාත් කරගැනීමට උත්සාහ ගෙන ඇත.

- රට ආරක්ෂා කර ගැනීමට රජුට අවවාද අනුශාසනා කිරීම.
- වෙනත් රටක් අල්ලා ගැනීමට උපක්‍රම දැනුම ලබාදීම.

රාජ්‍ය පාලනයේදී අභ්‍යන්තරව හා බාහිරව බලපාන කරුණු රාශියක් මෙහි සාකච්ඡාවට බඳුන් වෙයි. රජු හා මැති ඇමතිවරුන්ගේ ක්‍රියා කලාපය කෙසේ විය යුතු ද, රටේ අණ පනත් කෙසේ විය යුතු ද, රට තුළ නීතිය ක්‍රියාත්මක කිරීම, අපරාධ මර්දනය, රජයට පැමිණෙන බාධකයන්ගෙන් ජයගත යුතු ආකාරය, රාජ්‍යය තුළ මුදල් පරිහරණය කිරීම, සතුරු රජවරුන් පරාජය කළ යුතු ආකාරය, යුධ කිරීම, ඒ සඳහා සේනාව යෙදවීම හා උචිත කාලය දැන ගැනීම, ආක්‍රමණ ක්‍රම, සතුරු සේනාව දුර්වල කිරීම, ගුප්ත උපක්‍රම යෙදීම ආදී වශයෙන් විශාල කරුණු ප්‍රමාණයක් අධිකරණ 15 ක් යටතේ සාකච්ඡා කොට ඇත.

රාජ්‍ය පාලනයේ දී රජු එහි ප්‍රධානියා ලෙස කොතරම් විශාල කාර්යභාරයක් ඉටුකළ යුත්තේ ද යන්න පැහැදිලි ව දක්වන මෙහි රට වැසියාගේ ශුභ සිද්ධිය, යහපත රජුටත් යහපත වන බවත් රජුගේ යහපත පමණක් ඉටුකර නොගත යුතු බවත් පැහැදිලි ව දක්වා ඇත.

ප්‍රජා සුඛෙ සුඛං රාඥඃ ප්‍රජානාං ච හිතෙ හිතම්
නාත්මප්‍රියං හිතං රාඥඃ ප්‍රජානාං තු ප්‍රියං හිතම්[3]

රාජ්‍ය පාලනයේ දී වැරදිකරුවන්ට දඬුවම් ලබාදිය යුත්තේ ගැළපෙන පරිදි ය. වැරදිකරුවා විනාශයට පත් කිරීමේ අරමුණින් දඬුවම් නියම කිරීම නුවණැති රජ කෙනෙකුගේ කාර්යභාරය නොවේ. එබැවින් ඥාන පූර්වකව වැරදිකරුවන්ට දඬුවම් ලබාදිය යුතු ය.

සුවිඥාතප්‍රණීතො හි දණ්ඩඃ ප්‍රජා ධර්මාර්ථකාමෛර්යොජයති'

අමාත්‍යවරුන් හෙවත් රජුගේ සේවයට උර දෙන්නන් පත්කිරීම පිළිබඳව කෞටිල්‍ය අදහස් කොට ඇත්තේ ඉහළ මිනුමක සිටය. අමාත්‍යවරයා යනු රජුගේ කාර්යභාරය සාර්ථක වීම කෙරෙහි චර්යාවෙන් වගකිව යුතු පිරිසකි. ඔවුන් උතුම් කුලවලට අයත් ප්‍රඥාවෙන් යුක්ත, පිරිසිදුකම, ශූරකම හා ස්වාමියාට අනුරාගය ඇති අය විය යුතු ය. ප්‍රඥාශෞචශෞයනුරාගයුක්තානමාතහන්තුර්වීත ගුණප්‍රාධාන්‍යාත් ඉති'

අමාත්‍යවරුන් පත් කිරීමෙන් අනතුරුව රාජ්‍ය පාලනයට වගකිව යුතු ඊළඟ තනතුරු වන්නේ මන්ත්‍රී හා උපදේශක හෙවත් පුරෝහිත යන ඒවාය. උසස් මන්ත්‍රීවරයා දුර්ගුණයෙන් තොර, ශිල්ප දත්, අර්ථශාස්ත්‍රය උගත්, බුද්ධිමත්, උත්සාහවත් මිත්‍ර ගුණවලින් යුක්ත, චපල බවෙන් තොර විය යුතු අතර පුරෝහිතයා ශීලයෙන් ගුණයෙන් මෙන් දැනුමෙන් යුක්ත විය යුතු ය. එවිට රාජ්‍යයකට ආයුධ යොදා ජයග්‍රහණය කළ නොහැකි දේ ප්‍රයෝගයෙන් ජයග්‍රහණය කළ හැක.

ජයත්‍යජිතමත්‍යන්තං ශාස්ත්‍රානුගමශස්ත්‍රිතම්'

පාලන තන්ත්‍රය යහපත් අයුරින් පවත්වා ගැනීමත් අසල්වැසි රාජ්‍යයන් කෙරෙහි අවධානය යොමු කිරීමත් දේශපාලන න්‍යාය තුළ සාකච්ඡා වන ප්‍රධාන කාරණයක් ලෙස සැළකිය හැක. නිකොලොයි මැකියාවලී නම් දාර්ශනිකයා ඉදිරිපත් කරනු ලබන අර්ථකථනයට අනුව "දේශපාලනය යනු රාජ්‍ය බලය අල්ලා ගැනීම සඳහා පුද්ගලයන් අතර හා පුද්ගල කණ්ඩායම් අතර පවතින බල අරගලයයි." එක රටක් හෝ පළාතක් පාලනය කරන තැනැත්තාට වෙනත් ප්‍රදේශ බලයක් අල්ලා ගැනීමට නම් වැඩි අවදානමක් ගැනීමට සිදු වේ. ඒ තමාගේ ඉලක්කය වී ඇති සතුරාගේ බලය දැන ඔහු අසමත් කිරීමට අවශ්‍ය විධි විධාන යෙදීමයි. පරාජය කිරීමට

නොහැකි තරම් බලයක් හිමි අයෙකු නම් ඔහු සමග සමගි සන්ධාන වීම හෝ පලායාම කෞටිල්‍ය නිර්දේශ කොට ඇත.

සංධෙයාතාමාත්මනඃ පරස්‍ය චොපලසාප සංධීත
විපර්යෙ වික්‍රමෙණ සංධිමපසාරං මා ලිප්සෙත[7]

රටේ සිදුවන එහෙත් පාලකයාට දැනගැනගැනීමට අවස්ථාව නොලැබෙන රහස්‍ය කුමන්ත්‍රණයන් හෝ වෙනයම් අකටයුතු වේ නම් ඒවා දැනගැනීමට විධි විධාන සම්පාදනය කළ යුතු ය. වර්තමාන දේශපාලන ලෝකය තුළ බුද්ධි අංශය නමින් ක්‍රියාත්මක වන එම සේවාව කෞටිල්‍ය චරපුරුෂයන් යෙදවීම නමින් අදහස් කොට ඇත. චරපුරුෂයා චචනාර්ථයෙන් ම සළකන ආකාරයට කාපටික, උදාස්ථික, ගෘහපති, වෛදේහක, තාපස, සත්‍රී, තීක්‍ෂණ, රසද හා භික්‍ෂු ආදී වශයෙන් වේ. මොවුන් ඒ ඒ ලක්‍ෂණයන්ගෙන් යුක්ත චරපුරුෂයන් බව දත යුතු ය. ඒ ඒ කාර්යය ඉටුකිරීමට ඒ ඒ කාර්යයන්හි ප්‍රගුණ තැනැත්තාට පාලකයා විසින් චරපුරුෂ තත්ත්වය ප්‍රදානය කොට ඇත.

වර්තමාන පාලන තන්ත්‍රය තුළ විද්‍යමාන අමාත්‍යංශ ලේකම් තනතුර කෞටිල්‍යයන් දක්වා ඇත්තේ අධ්‍යක්‍ෂ යන නාමයෙනි. ඒ අනුව රාජකීය බද්ද අධ්‍යක්‍ෂක, සුරා අධ්‍යක්‍ෂක ආදී වශයෙන් විවිධ අංශයන්ට යොමු වූ කාර්යභාරයන් විමසා බැලීමට අධ්‍යක්‍ෂකවරුන් පත්කර ඇත. එසේ ම ප්‍රාදේශීය පාලකයන් පත් කිරීම, සේනාපතිවරු පත් කිරීම, ඒ ඒ වැරදිවලට දඬුවම් නියම කිරීම ආදී වශයෙන් පාලන තන්ත්‍රයේ වැදගත් අංශයන් කෙරෙහි වඩාත් අවධානය යොමුකොට ඇත. පාලන තන්ත්‍රයට යටත් සාමාන්‍ය මිනිසාගේ අවම ක්‍රියාවේ පටන් පාලකයාගේ ඉහළ ම ක්‍රියාව දක්වා ම අවධානය යොමු කරමින් දේශපාලනය පිළිබඳ ව සවිස්තරාත්මක සාකච්ඡා කරන කෘතියක් ලෙස අර්ථශාස්ත්‍රය ඒ අනුව සැලකිය හැකිය. එහි සර්වකාලීනමය දේශපාලන වටිනාකමින් හෙබි කරුණු රාශියක් අන්තර්ගතව ඇත.

සංස්කෘත සාහිත්‍යයෙහි උපදේශ කාව්‍ය ගණයට වැටෙන පංචතන්ත්‍රය ද දේශපාලනික වශයෙන් වැදගත් වන න්‍යායන් රැසක් ම ඉදිරිපත් කරනු ලබන කෘතියකි. පැරණි භාරතීය පාලන තන්ත්‍රය තුළ පුරෝහිත (බමුණා) තනතුරට කෙතරම් බලයක් පැවතියේ ද යන්න මෙම කෘතිය විශ්ණුශර්මන් නම් බ්‍රාහ්මණයා විසින් රචනා කිරීමෙන් සනාථ වෙයි. එය වඩාත් සාර්ථක නිගමනයක් වනුයේ මොහු අමරශක්ති රජුගේ පුත්‍රයන්ට අර්ථ, ධර්ම, නීති ශාස්ත්‍රයන් ඉගැන්වීමට මෙම ග්‍රන්ථය රචනා කරන ලද නිසාවෙනි. ඒ අනුව මෙම ග්‍රන්ථය බොහෝ දුරට රටක පාලකයෙකු කුමන ලක්ෂණයන්ගෙන් යුක්ත විය යුතු ද එසේ ම ඔහු කෙසේ සමාජ ස්ථරයන් සමග සබඳතා පැවැත්විය යුතු ද යන කාරණාවන් පිළිබඳව සාකච්ඡාවට භාජනය කරයි. එපමණක් නොව රාජ්‍ය සේවකයා ද පාලකයා කෙරෙහි පැවතිය යුතු ආකාරය පැහැදිලිව විනිශ්චය කොට ඇත.

ජනතාව පාලනය කරන්නා උසස් ගුණාංගයන්ගෙන් හෙබි පුද්ගලයෙක් විය යුතු ය. ඔහු ජනතාව පීඩනයට පත්කරන්නෙකු නොවිය යුතු ය. එසේ ම දැනුමෙන් හා බුද්ධියෙන් යුක්ත වූවෙකු විය යුතු ය. ඔහු සේවකයන් සමග සම්බන්ධ වීමේ දී ඒ ඒ පුද්ගලයාට සුදුසු තනතුර දිය යුතු ය. එය අතිශයින්ම වැදගත් කාරණයකි. මන්දයත් ආභරණයන් නියමිත ස්ථානයන්හි පැළඳූ විට පුද්ගලයා ලස්සනට දැකිය හැක. අනුචිත ස්ථානයන්හි පැලඳීම තුළින් විකාර ස්වරූපයක් ජනිත වෙයි. සේවකයන් යෙදීමේ දී ද එම ක්‍රමය ම අනුගමනය කළ යුතු ය.

ස්ථානේෂ්වේව නියෝක්තව්‍යා භෘත්‍යාස්චාභරණානි ච'

රජුට සේවය කරන්නා ද මානුෂීය ගුණධර්මයන්ගෙන් හෙබි රජුට පක්ෂපාතී මිතුරු ගුණයෙන් යුතු අවැඩෙහි පිහිටවන්නෙකු විය යුතු ය. ඔහු රාජ්‍යය හෙවත් රජු රඳා පැවතීමට ප්‍රබලතම සාධකය වේ. එය විශාල කණු මන්දිරයක් දරා සිටින්නාක් මෙනි.

මන්ත්‍රිහිර් ධාරයතේ රාජ්‍යන් සුස්තම්භෛරිව මන්දිරම්[9]

රජු ඉවසිලිමත්ව ක්‍රියා නොකිරීම, නුවණ මද කම, වැරදි පුද්ගලයන් විශ්වාස කිරීම, සේවකයාගේ ගුණ දැන ක්‍රියා නොකිරීම, කළ ගුණ නොසැලකීම ආදී කාරණාවන් නිසාවෙන් රාජ්‍යයන් පරිහානියට පත්වන ආකාරය ද පංචතන්ත්‍රයේ සාකච්ඡාවට බඳුන් වී ඇත. සේවකයා ද රජුට එරෙහිව කටයුතු කිරීම, තමාට අයිති කටයුත්තෙහි නිසියාකාරව නොයෙදීම, රජුගේ භාර්යාවන් හා අනවශ්‍ය සබඳතා පැවැත්වීම ආදිය නිසාවෙන් පරිහානියට පත්වෙයි. නමුත් ඥානවන්ත සේවකයා තම අදහස් වලට අනුව ක්‍රියා කිරීමට රජු පොළඹවා ගනියි. මෙම ලක්ෂණය සර්වකාලීනව දක්නට ලැබෙන දේශපාලන ක්‍රියාවකි.

අනුප්‍රවිශ්‍ය මේධාවී ක්ෂිප්‍රමාත්මවශං නයේත්[10]

ස්වාමියා හා සේවකයා අතර පවතින සබඳතාවය අවියෝජනීය වූවක් බව කතුවරයා නොයෙකුත් ස්ථානවල දී දක්වා ඇත. සේවකයා නැතිව ස්වාමියාටත් ස්වාමියා නැතිව සේවකයාටත් පැවැත්මක් නොමැත. මෙම කාරණය තවදුරටත් විමර්ශනය කිරීමේදී වඩාත් ඉස්මතුව පෙනෙනුයේ රටක ජනතාව නිසාවෙන් පාලකයෙකු බිහිවන බවත් පාලකයාගේ ක්‍රියාකාරීත්වය ජනතාවට අතිශයින්ම වැදගත් වන බවත් ය. යම් සේවකයෙක් තමා ලද තානාන්තර නිසාවෙන් අහංකාර කම් නොකරයි ද ඔහු සේවයට සුදුසු බව දක්වා ඇත.

න ගර්වං කුරුතෙ මානේ[11]

මේ ආකාරයෙන් පංචතන්ත්‍ර කතුවරයා පාලකයා හා සේවකයා අතර පවතින සම්බන්ධතාවය පිළිබඳව විවිධාකාරයෙන් විස්තර කොට ඇත. පාලකයාගේ හා පාලිතයාගේ ආධ්‍යාත්මික ගුණ වගාව සංවර්ධනය විය යුතු ආකාරය පංචතන්ත්‍රය තුළින් ඉස්මතු කොට දැක්වීමට කතුවරයා වඩාත් උත්සුක වී ඇති බවක් දෘශ්‍යමාන ය.

පාලන තන්ත්‍රය පිළිබඳව සංස්කෘත සාහිත්‍යයෙහි දක්නට ලැබෙන තොරතුරු ප්‍රායෝගිකව ක්‍රියාත්මක වන අවස්ථාවක් ලෙස විශාඛදත්ත විසින් රචිත මුද්‍රාරාක්ෂසය පෙන්වා දිය හැක. නව වන සියවසේ මැද භාගයේදී පමණ රචිත යැයි පිළිගැනෙන මෙම කෘතිය තත්කාලීන සැබෑ දේශපාලන තොරතුරු අනාවරණය කරන්නක් බව විද්වත් පිළිගැනීමයි. නන්ද රාජ පරම්පරාව අවසන් කොට ගුප්ත රාජ පරම්පරාව ආරම්භ කිරීම මෙම නාට්‍යයෙහි විස්තර වන ඓතිහාසික තොරතුරකි. ගුප්ත පරපුරට එම අවස්ථාව ලබාදීමට සියලු කටයුතු සම්පාදනය කළේ චාණක්‍ය හෙවත් කෞටිල්‍ය බමුණාය. බොහෝ දෙනාගේ පිළිගැනීමට අනුව මොහු අර්ථ ශාස්ත්‍රය රචනා කරන ලද තැනැත්තා ම විය යුතුය. කෞටිල්‍ය තමාට කළ අපකීර්තියට පළිගැනීමක් වශයෙන් නන්ද රාජ පරම්පරාවට රාජ්‍ය බලය අහිමි කරයි. නමුත් නන්ද රජුට සේවය කළ රාක්ෂස ඇමතිවරයා නොපසුබටව අහිමි වූ රජකම නන්ද පරපුරේ මලයකේතුට ලබාදීමට උත්සාහ කරයි. ඔහුගේ කාර්ය ඉටු කරගැනීම උදෙසා විධි විධාන සංවිධානය කිරීමත් එම විධි විධාන වලට එරෙහිව කෞටිල්‍යයන්ගේ බුද්ධිමත් ප්‍රතික්‍රියාවන්ගෙනුත් නාට්‍යයෙහි සන්දර්භය සැකසී ඇත.

කෞටිල්‍යයන් අර්ථ ශාස්ත්‍රයේදී පෙන්වා දෙන දේශපාලන න්‍යාය වඩාත් සම්බන්ධ කොට ක්‍රියාත්මක වන මෙහි යාවත්කාලීනව වටිනාකමකින් යුත් කරුණු කිහිපයක් පමණක් ඉස්මතු කොට දක්විය හැක.

චරපුරුෂයන් යෙදවීම.
ප්‍රතිසංවිධානය.
අමාත්‍ය තනතුර පත්කිරීම.

නාට්‍යයෙහි කුතුහලය උපදවන ප්‍රබල කාරණය ලෙස චරපුරුෂයන් යෙදවීම පෙන්වාදිය හැක. ඒ අනුව මෙහි ජීවසිද්ධි භික්ෂුව, භාගුරායණ, ශකටදාස, සිද්ධාර්ථක, සමෘද්ධාර්ථක, නිපුණක,

විරාධගුප්ත යන චරපුරුෂයන් හත්දෙනා නාට්‍යයෙහි වඩාත් ඉස්මතුව පෙනේ. අර්ථශාස්ත්‍රයෙහි දක්වෙන චරපුරුෂයන් සතුවිය යුතු ලක්‍ෂණයන් මොවුන් සතුය. දැනුම, බුද්ධිය, පරිකල්පන හැකියාව, ස්ථානෝචිත ප්‍රඥාව, විමසිලිමත්භාවය, පැවරුණු කාර්ය නිසිපරිදි ඉටුකිරීම යන විශේෂ ලක්‍ෂණයන් ඔවුන්ගේ චරිත තුළ ගැබ්ව ඇත. කෞටිල්‍යයට මෙන් ම රාක්‍ෂසට ද චරපුරුෂයන් සිටි අතර ඔවුන්ගෙන් වඩාත් බුද්ධිමත්ව ක්‍රියාත්මක වූ පිරිස අවසන සාර්ථකත්වයට පත්වෙයි. රට තුළ හා බාහිර තොරතුරු දැන තම ස්වාමියාට පැවසීම තුළින් රජු අවදානමක් සහිත අංශයන් නිශ්චිතව හඳුනාගෙන ඒවා මර්දනයට නියමාකාර උපක්‍රම යොදයි. ගුප්ත රජුගේ ප්‍රධාන අමාත්‍යවරයා වූ කෞටිල්‍ය ඒ කාර්ය චරපුරුෂයන් ලවා විධිමත්ව සිදුකරන අයුරු විශේෂයෙන් කැපී පෙනෙයි. නවීන දේශපාලන තන්ත්‍රය තුළ බුද්ධි අංශයේ කාර්යභාරය ද මෙම ලක්‍ෂණයන්ගෙන් සමන්විත වේ.

තමා නියෝජනය කරන පාර්ශවය හෝ තමාගේ ස්වාමියා බලයෙන් පහවූ පසු ඔහුට නැවත බලය ලබාදීමට උත්සාහ කිරීම හෝ ඒ සඳහා උදව් කිරීම යහපත් සේවකයාගේ වගකීමයි. තමාට යම් වාසියක් ලැබෙන්නේ තම ස්වාමියාට බලය ඇති නම් පමණි. ඔහුගේ බලය තමාගේ ද බලය වේ. බලය පැවති කළ ස්වාමියාගෙන් ලද ප්‍රතිලාභ පිළිබඳව සිතන විට සේවකයාට ඉමහත් කණගාටුවක් සිතට දැනෙයි. වත්මන් බලය හිමි පිරිසට එකතු වීමට හැකියාව ඇති නමුත් ගුණගරුක සේවකයා එසේ නොකරයි. ඔහු තම ස්වාමියා බලයට ගෙන ඒම සඳහා තම දිවි පරදුවට තබා හෝ වෙහෙස වෙයි. නමුත් එවැනි සේවකයන් දුර්ලභය. කෞටිල්‍ය පවසන පරිදි රාක්‍ෂස ද එවැන්නෙකි.

භර්තුර්යෙ ප්‍රලයෙපි පූර්වසුකෘතාසඞ්ගෙන නිඃසඞ්ගයා
භක්තයා කාර්‍යධූරාං වහන්ති කෘතිනස්තෙ දුර්ලභාස්ත්වාදෘශා[12]

බලය නම් දේශපාලනයේ ජීවයයි.[13] බලය හිමි තැනැත්තා

දේශපාලන ක්ෂේත්‍රය තුළ ඉහළට යයි. බලය තිබී නැති වූ විට එම බලය නැවත ලබාගැනීමට විශාල ප්‍රයත්නයක යෙදිය යුතුය. එය එසේ කිරීමට නම් ප්‍රතිසංවිධානය විය යුතුය. දේශපාලනය කරන පුද්ගලයා හෝ කණ්ඩායම් එසේ කිරීම සාමාන්‍ය කාරණයකි. මුද්‍රාරාක්ෂසයේ රාක්ෂස චරිතය එම කාරණයට වඩා උචිත අතීත දේශපාලන චරිතය ලෙස සැළකිය හැක. නමුත් ඔහුගේ චරිතය දේශපාලන ක්ෂේත්‍රයෙහි සජීවීය.

කෞටිල්‍ය අර්ථශාස්ත්‍රයෙහි දක්වන අමාත්‍යවරුන් පත්කිරීම ප්‍රායෝගිකව සිදු කිරීමෙන් ඇති වටිනාකම මුද්‍රාරාක්ෂසයෙන් සනාථ කරයි. ගුණයෙන් බුද්ධියෙන් යුක්ත මිතුරන් වැනි අය අමාත්‍ය ධූරයට පත්කිරීම තුළින් පාලකයාගේ බලය කීර්තිය ගුණ යහපත් බව පමණක් නොව රාජ්‍යය ද ආරක්ෂා වේ. ඔහු තවදුරටත් සතුරු උවදුරු වලින් පාලන ප්‍රදේශය ආරක්ෂා කරගනියි. ඉදිරියෙහි පැමිණෙන බාධාවන් දෙස පූර්වයෙන් නිරීක්ෂණය කොට කටයුතු සම්පාදනය කරයි. ස්වාමියාගේ බලය කොපමණදැයි දන ප්‍රබල සතුරා සමඟ උපක්‍රමශීලිව ගැටීමට අවශ්‍ය විධි විධාන සම්පාදනය කරයි. එපමණක් නොව ස්වාමියාගේ සියලු කටයුතු වලදී මනාව අනුශාසනා කරයි. කෞටිල්‍ය චන්ද්‍රගුප්ත රජුට සිටි ප්‍රධාන අමාත්‍යවරයාය. ඔහු එම තනතුරෙහි කාර්යභාරය නිසියාකාරව ඉටු කරයි. ඔහුගේ බුද්ධිය හමුවේ ප්‍රබල සතුරා පසුබසී. නමුත් රාක්ෂස ද අවශ්‍ය ලක්ෂණයන්ගෙන් යුක්ත යහපත් අමාත්‍යවරයෙකි. දුර්වල ස්වාමියාගේ පැවැත්ම නිසාවෙන් ඔහුගේ ප්‍රතිසංවිධාන කටයුතු නිරර්ථක වෙයි. නමුත් කෞටිල්‍යය ද අනුමත කරනුයේ රාක්ෂස චන්ද්‍රගුප්තගේ ඇමතිවරයා විය යුතු බවයි.

රටක, ජාතියක යහපත් පාලනයට පෝෂණයට පැවැත්මට අදාළ වන සෑම ක්‍රියාවක් ම දේශපාලනයට අයත් වේ.[14] මිනිසා විසින් ම නිර්මාණය කොට ගත් මෙම සම්ප්‍රදාය රටේ ජාතියේ යහපතට හෝ අයහපතට ප්‍රධාන සාධකය වේ. නවීන ලෝක දේශපාලන තන්ත්‍රයේ ජනතාවට සෙත සළසන පාලන තන්ත්‍රයන් දැකිය

හැක්කේ අල්ප වශයෙනි. මුල්කාලීනව පාලකයා පත්කිරීමේ අරමුණ වූයේ ජනතාවට රටට යහපත උදාකිරීම වුව ද වර්තමානය වනවිට එම අදහස් සම්පූරණයෙන් ම විකෘති වී ඇති බවක් පෙනේ. පාලන බලය හිමිකර ගන්නා තැනැත්තා එය තමා ලද රැකියාවක් පමණක් යැයි සිතා කටයුතු කිරීමට පෙළඹෙයි. මෙහි දී සාකච්ඡාවට බඳුන් නොවුන ද මනුස්මෘතිය නම් ග්‍රන්ථයෙහි දක්වා ඇත්තේ පාලකයාගේ යුතුකම නම් "රට වැසියා පෙළීම නොව ඔවුන් රැකීමයි".[15] එසේ ම තවත් බොහෝ සෙයින් සංස්කෘත සාහිත්‍යය තුළ රාජ්‍ය තන්ත්‍රික තොරතුරු රාශියක් දෘශ්‍යමාන වේ. එම ග්‍රන්ථයන් අතුරෙන් දේශපාලනයේ අභ්‍යන්තර හා බාහිර සැකැස්ම පිළිබඳ ව මනාව සාකච්ඡා කරන අර්ථශාස්ත්‍රයත් පාලකයාගේ හා පාලිතයාගේ ආධ්‍යාත්මික ගුණ ධර්මයන් පිළිබඳ ව සාකච්ඡා කරන පඤ්චතන්ත්‍රයත් වැදගත් වේ. එසේම සංස්කෘත සාහිත්‍යයෙහි දක්වෙන දේශපාලන ක්‍රියාකරකම් ප්‍රායෝගිකව ක්‍රියාත්මක කළ හැකි වැදගත් න්‍යායක් බව මුද්‍රාරාක්ෂසය සනාථ කරයි.

<u>පාදක සටහන්</u>

1 Aristotle's Politics. Benjamin Jowett. Oxford. 1921. pg.1.2
2 අර්ථශාස්ත්‍රය 15.01
3 අර්ථශාස්ත්‍රය 01.19.34
4 අර්ථශාස්ත්‍රය 1.4.11
5 අර්ථශාස්ත්‍රය 1.8.26
6 අර්ථශාස්ත්‍රය 1.9.11
7 අර්ථශාස්ත්‍රය 3.17 හා 18
8 පඤ්චතන්ත්‍රය මිත්‍රභේදය 13 පිට .සංස්. කෙරමිණියේ පිනානන්ද හිමි
9 පඤ්චතන්ත්‍රය මිත්‍රභේදය 22 පිට .සංස්. කෙරමිණියේ පිනානන්ද හිමි
10 පඤ්චතන්ත්‍රය මිත්‍රභේදය පිට 12 .සංස්. කෙරමිණියේ පිනානන්ද හිමි
11 පඤ්චතන්ත්‍රය මිත්‍රභේදය 15 පිට .සංස්. කෙරමිණියේ පිනානන්ද හිමි
12 මුද්‍රාරාක්ෂසය පළමු අංකය. 14 ශ්ලෝකය.
13 14 භික්ෂුවගේ උරුමය රාහුල හිමි වල්පොළ සවැනි මුද්‍රණය කොළඹ 2012. පිට 105
15 මනුස්මෘතිය 5.2.3

උපනිෂද් සාහිත්‍යය

ගෞරව ශාස්ත්‍රවේදී මස්පන්නේ හේමරතන හිමි

බටහිර හා චීන දාර්ශනික සම්ප්‍රදායනට වඩා පෙරදිග භාරතීය දාර්ශනික සම්ප්‍රදායේ අඛණ්ඩ වර්ධනයක් දක ගත හැකිය. ඓතිහාසික වශයෙන් භාරතීය දර්ශනයෙහි ආරම්භය කවදා වූවාදැයි නිශ්චිතව කිව නොහැකිය. භාරතයට සංක්‍රමණය වූ ආර්යයෝ ගංගා හා යමුනා නදී දෙක ආශ්‍රිතව ජනාවාස පිහිටුවා ගත්හ. ඔවුන් තුළ පැවති විවිධ ආගමික ඇදහිලි සිරිත් විරිත් පුද පූජා වර්ධනය වීමත් සමඟ සංස්කෘතියකට පසුබිමක් සැකසුනි. එයට පදනම සැකසෙන්නේ අව්ව වැස්ස ඉර හඳ ගස් වැල් ගංගා ඇළ දොල සුළඟ ආදී පාරසරික සංසිද්ධීන් හා වස්තූන්ට දේවත්වය ආරෝපණය කොට වැඳුම් පිදුම් කිරීමට යොමු වීමත් සමගය.[1] මේ ආකාරයට ගොඩ නඟා ගන්නා ලද සංස්කෘතිය පදනම් කොට ගත් ආගමික හා දාර්ශනික සංකල්ප වර්ධනය වන්නට විය. වසර දහස් ගණනක් පුරා වර්ධනය වූ එම දර්ශනය භාරතීය දර්ශනය වශයෙන් හඳුනාගත හැකිය. මෙම දර්ශනයේ අරම්භක යුගය ප්‍රධාන වශයෙන් යුග හතරකට බෙදා දක්වයි.

- වේද යුගය
- බ්‍රාහ්මණ යුගය
- ආරණ්‍යක යුගය
- උපනිෂද් යුගය[2]

භාරතීය දර්ශනයෙහි ආරම්භක යුගය ලෙස වෛදික යුගය සලකනු ලබයි. එහෙත් මෙම යුගයෙහි කාලය පිළිබඳ පෙර අපර දෙදිග උගතුන් විවිධ අදහස් පළ කරති.

යුග ගණනාවක් පුරා වර්ධනය වූ මෙම සාහිත්‍යය වෛදික

සංස්: ගලගම කරුණාකර හිමි, සූරියවැවේ සුගතසිරි හිමි, "චරණ" හත්වන කලාපය, භික්ෂු සංගමය, ශ්‍රී ජයවර්ධනපුර විශ්වවිද්‍යාලය, ගංගොඩවිල, 2015

සාහිත්‍යය ලෙස හඳුන්වනු ලබන අතර ඍෂිවරුන් විසින් කට පාඩමින් රැගෙන එන ලදි. එසේ ගෙන එන ලද ග්‍රන්ථ සමූහය වේද සාහිත්‍යය, සංහිතා ලෙස ද හඳුන්වනු ලැබේ. සංහිතා යන්නෙන් අර්ථවත් වන්නේ එකට තැබීම, එක් රැස් කිරීම යන්නයි. වෛදික යන්න විද් (ඥානෙ) ධාතුවෙන් නිපන්නකි. මින් උත්කෘෂ්ට ඥානය යන්න අර්ථවත් වේ.

ඍග්වේදයේ පටන් අථර්වන් වේදය දක්වා වූ සංහිතා යුගයේ අවසානයත් සමඟ බ්‍රාහ්මණ ග්‍රන්ථ යුගය ආරම්භ වේ. සංහිතා යුගයේ දී භාවිතා වූ ස්තෝත්‍ර ව්‍යාඛ්‍යාන කරනු ලැබීම නිසා "බ්‍රාහ්මණ" ග්‍රන්ථ ඇති විය.[3] වේදයට අටුවා පොත් (භාෂ්‍ය) ලෙස ගැනෙන මේ කෘතිවල යොදා ඇත්තේ ගද්‍ය භාෂාව ය.[4]

වෛදික යුගයේ අපර භාගය ලෙස සලකනු ලබන්නේ ආරණ්‍යක යුගය යි. බ්‍රාහ්මණ යුගයට වඩා ප්‍රබුද්ධ අවස්ථාවක් පෙන්නුම් කරන ආරණ්‍යක යුගයේ විශේෂත්වය වන්නේ වනයෙහි උගත යුතු හෝ හැදෑරිය යුතු වූ රහස් ධර්මයන් අඩංගු වූ ද එවැනි ධර්මයන් නොදත් අයට හානි කර වූ ඉගැන්වීම් වලින් යුක්ත වූ ද ග්‍රන්ථ සමූහයක් ආරණ්‍යක යන නමින් හැඳින්වේ.[5] වනගතව රහසිගතව ගැඹුරින් සාකච්ඡා කරන විවිධ විෂයන් මෙම යුගයට අයත් වේ. එතෙක් පැවති ඍග් වෛදික මතයන් මෙන් ම බ්‍රාහ්මණික මතවාදයන් ද අභිබවා මිනිසාගේ අභ්‍යන්තර පාරිශුද්ධිය අපේක්ෂාවෙන් මෙසේ ඉදිරිපත් වී ඇත. පාරම්පරික ආගමික මතවාදයන් හා සංකල්පයන් සමඟ ගැටෙන අවස්ථා ආරණ්‍යක යුගයේ හමුවීම විශේෂ අවස්ථාවකි. මෙය තත්කාලීන විප්ලවීය ස්වභාවයක් ගන්නට ඇත. මෙම යුගය වන විට මිනිස් චින්තනය වඩාත් ප්‍රශස්ත මට්ටමෙන් වර්ධනය වෙමින් පැවතුණි. මේ නිසා ම එතෙක් පැවති ආගමික මතවාද හා පුද පූජා විධි ආදියට වැඩි වටිනාකමක් දෙනවා වෙනුවට ඒවායෙන් මතු වූ යම් යම් දාර්ශනික සංකල්පය වඩාත් ගැඹුරින් සාකච්ඡා කරන්නට විය. එසේ වුව ද වෛදිකයෙන් වර්ධනය වූ බ්‍රාහ්මණ ග්‍රන්ථයන්හි අන්තර්ගතව පැවති

සංකල්ප වඩාත් වර්ධනය වන්නට ආරණ්‍යක යුගය ඉවහල් වී තිබේ. ඒ සඳහා බ්‍රාහ්මණ ග්‍රන්ථයන් තුළ දක්වෙන සංකල්ප වර්ධනය කරමින් එම නාමයන්ගෙන් ම ආරණ්‍යක ග්‍රන්ථ ද රචනා කරන ලදි. ඓතරේය, කෞෂීතකී, තෛත්තරීය, ශතපත, බෘහත්, ඡාන්දෝග්‍ය ආදී ආරණ්‍යක ග්‍රන්ථ ඊට උදාහරණ වේ. ලෝක නිර්මාණය, ඥානය, කර්මය, පුනර්භවය, ආත්මය, සංසාරය, මරණය ආදී වූ ගැඹුරු කාරණා වඩාත් පළල් ලෙස මෙහිදී සාකච්ඡා කොට තිබේ. මෙම දාර්ශනික සංකල්ප බීජයන්ගේ ප්‍රරෝහණය නිසා උපනිෂද් නමින් තවත් දාර්ශනික යුගයක් බිහි විය.

උපනිෂද් සාහිත්‍ය

වෛදික, බ්‍රාහ්මණ, ආරණ්‍යක යුගයන්හි සංකල්ප මිශ්‍රවීමෙන් බිහි වූ භාරතීය දර්ශනයේ සුවිශේෂී යුගයක් ලෙස උපනිෂද් යුගය හඳුනාගත හැකිය. බ්‍රාහ්මණ ග්‍රන්ථ ආරණ්‍යක ස්වරූපයට පරිවර්තනය වූ ආකාරයට ම ආරණ්‍යක ග්‍රන්ථ උපනිෂද් ග්‍රන්ථ බවට පත්විය. වෛදිකයේ අවසන් යුගය ලෙස හැඳින්වෙන උපනිෂද් යුගය සුවිශේෂී සන්ධිස්ථානයකි. උපනිෂද් යන්නෙහි අර්ථය වන්නේ ළඟ හිඳුවා කියාදීම යන්න යි. උපනිෂද්වලට භාෂ්‍ය සපයන සංකරාචාර්යවරයා මෙයට නෛසර්ගික අවිද්‍යාව විනාශ කරන්නේ යන අරුතින් උපනිෂද් නාමය වන බව සඳහන් කරයි. "රහස්‍ය" ශබ්දය "ඉති රහස්‍යං" වශයෙන් යෙදී ඇති බැවින් උපනිෂද් වන බව තවත් අදහසකි. උප+ නි + සද් ධාතුවෙන් හිඳීමෙහි යන පද සංකලනයෙන් ඇති වූ බව බොහෝ දෙනාගේ පිළිගැනීමයි.

දීර්ඝ කාලයක් තිස්සේ නා නා දාර්ශනිකයන් විසින් යම් යම් ගැඹුරු දේ පිළිබඳව ඉදිරිපත් කරන ලද දාර්ශනික අදහස් කිහිපයක් මෙහි අන්තර්ගත වී ඇත. උපනිෂද් යුගය, කාල අනුව යුග 3 කට බෙදෙන අතර උපනිෂද් ග්‍රන්ථ ඒ අනුව වර්ග කරයි. උපනිෂද් ග්‍රන්ථ පිළිබඳව ද විවිධ මති මතාන්තර පවතී. බොහෝ දෙනාගේ පිළිගැනීම අනුව උපනිෂද් 108ක් පමණ බිහි වී ඇතත් ඒවායෙහි

අගයන් විමසා බලා ඉන් උපනිෂද් 12ක් පමණ ප්‍රධාන කොට සලකයි. මෙහි විශේෂත්වය වන්නේ වෛදිකයේ පටන් යුගයෙන් යුගය වර්ධනය වෙමින් පැමිණි ග්‍රන්ථයන් ම ප්‍රධාන කොට සැලකීම යි. කෙසේ වෙතත් උපනිෂද් යුගය පිළිබඳව අදහස් දක්වන්නන් එම යුගය ප්‍රධාන උපනිෂද් තෙළෙස ආශ්‍රයෙන් යුග හතරක් ඔස්සේ වර්ග කර දක්වයි.

<u>ප්‍රථම යුගය : (ක්‍රි : ව 700-600)</u>

1. ඊශෝපනිෂද්
2. ඡාන්දෝගෙ‍ය්‍යාපනිෂද්
3. බෘහදාරණ්‍යකෝපනිෂද්

<u>ද්විතීය යුගය</u>

1. ඓතරේයොපනිෂද්
2. තෛත්තිරීයෝපනිෂද්
3. ප්‍රශ්නෝපනිෂද්
4. කෙනෝපනිෂද්
5. කඨෝපනිෂද්
6. මුණ්ඩකොපනිෂද්
7. මණ්ඩුක්‍යෝපනිෂද්

<u>චතුර්ථ යුගය</u>

1. කෞෂීතක්‍යෝපනිෂද්
2. මෛත්‍රී උපනිෂද්
3. ශ්වේතාශ්වතරෝපනිෂද්

එසේ ම උපනිෂද් නූතන හා පැරණි වශයෙන් වර්ග කළ නොහැකි බව පවසමින් ඇතමෙක් මුලු මහත් උපනිෂද් ග්‍රන්ථාවලිය ම කොටස් හතරකට බෙදා දකිවා තිබේ.

වේද	බ්‍රාහ්මණ	ආරණ්‍යක	උපනිෂද්
ඍග්	1. ඓතරේය 2. කෞශිතකී	1. ඓතරේය 2. කෞශිතකී	1. ඓතරේය 2. කෞශිතකී
සාම	3. පඤ්චවිංසා 4. ඡාන්දෝග්‍ය 5. තලවකාර		1. ඡාන්දෝග්‍ය 2. කේන
යජුර් { කෘෂ්ණ / ශුක්ල }	1. තෛත්තිරීය 2. ශතපථ	1.තෛත්තිරීය 1. බෘහත්	1. තෛත්තිරීය මහානාරායණ 2. කඨක 2. මෛත්‍රායණීය ශ්වේතාශ්වතර 1. බෘහදාරණ්‍යක 2. ඊෂා
අථර්ව	ගෝපථ		1. මුණ්ඩක 2. ප්‍රශ්ණ 3.මාණ්ඩූක්‍ය[8]

1. පැරණිතම ගද්‍ය උපනිෂද්
2. පැරණි පද්‍ය උපනිෂද්
3. පශ්චාත්කාලීන ගද්‍ය උපනිෂද්
4. අවෛදික හෙවත් අථර්ව වේද උපනිෂද්

එසේ ම වෛදික ග්‍රන්ථයන්ගේ පටන් පැවතගෙන පැමිණි සාහිත්‍ය බ්‍රාහ්මණ ආරණ්‍යක ආදී යුගයක් පසු කරමින් පාමිණියේ ය. එසේ පැමිණි සාහිත්‍ය සංවර්ධනය වී උපනිෂද් බිහි වූ ආකාරය දැක ගත හැකිය.

උපනිෂද් ප්‍රථම යුගය(ක්‍රි : පූ 700)

01) ඊශෝපනිෂද් : ශ්වෙත යජුර්වේදයට අයත් වූවකි. එහි අවසාන පරිච්ඡේදය ලෙස පිළිගනු ලැබේ. කුඩා ග්‍රන්ථයක් වන මෙහි ශ්ලෝක දහ අටක් අන්තර්ගත වේ. වේදාන්ත දර්ශනහේ මූල

ධර්මයන් අන්තර්ගතව ඇත. මෙහිදී කර්මය හා ඥානය පිළිබඳව විස්තර කෙරේ. ඊශ්වරයා හැම තැනම පැතිර ඇති බව, අවිද්‍යාවට වඩා බ්‍රහ්ම විද්‍යාව උසස් බව ආදී තොරතුරු ද මෙහි විස්තර වේ.

02) ඡාන්දොගෙහ්‍යාපනිෂද් : මෙය සාම වේදයට අයත් බ්‍රාහ්මණ ග්‍රන්ථයන්ගේ අවසාන කෘතියකි. ඡාන්දෝග්‍ය නම් ඍෂිවරයෙකු විසින් කරන ලදැයි පිළිගැනීම යි. මෙහි අධ්‍යාය දහ අටකි. සාමන් පිළිබඳ විස්තරයක් ද වේ. ඕම් කාරයේ ප්‍රභවය, ආගමික ජීවිතයේ ත්‍රිවිධ අවස්ථාවන් ද විස්තර වේ. මනස භෞතික බව මෙහි එක් ඉගැන්වීමකි. මෙහි ප්‍රධාන දාර්ශනිකයා උද්දාලක ආරුණේය ඍෂිවරයා යි. බ්‍රහ්ම ඥානය ලැබූවන් කමල පත්‍රයෙහි ජලය මෙන් පාපයෙහි නො ඇලෙන බව දක්වයි. එසේ ම පුනර් ජන්මය හා කර්මය පිළිබඳව මුලින් ම දක්වෙන්නේ මෙහිදී ය. කර්ම විපාක නිසා විවිධ තිරිසන්ගත සත්ත්වයින් පවා විය හැකි බව දක්වා තිබේ. අද්වෛත වාදය පිළිබඳව ද විස්තර වේ. මෙහිදී ප්‍රධාන යාන දෙකක් ගැන කියවේ. එනම්

පිතෘ යානය
දේව යානය' යි.

යහපත් අයහපත් කර්ම අනුව පැවැත්ම වන බව ද මෙහි ඉගැන්වීමකි. එසේ ම ශඞකරාචාර්යවරයා තම අද්වෛත වාදය සඳහා දක්වන මහා වාක්‍ය ඛණ්ඩ හතරින් දෙකක් ම මෙයින් උපුටාගෙන තිබේ.

බෘහදාරණ්‍යකොපනිෂද් (ක්‍රි: පූ 600)

ශුක්ල යජුර්වේදය ශතපථ බ්‍රාහ්මණයට අයත් වූවක් ලෙස සළකනු ලැබේ. මෙය ආරණ්‍යකයක් මෙන්ම උපනිෂදයක් ලෙස ගනී. උපනිෂද් අතර උසස් ස්ථානයක් මෙයට හිමි වේ. යාඥවල්ක්‍ය මෙහි දාර්ශනික මත ඉදිරිපත් කරන ඍෂිවරයෙකි. මෙම උපනිෂදය

කොටස් තුනකට බෙදා දක්වා තිබේ. එම එක එක කොටස නැවත පරිච්ඡේද දෙකකට බෙදේ. ඒ අනුව මෙහි අධ්‍යාය හයකි.

- මධු කාණ්ඩ
- යාඥවල්ක්‍ය කාණ්ඩ
- යාඥවල්ක්‍ය ජනක රජ සංවාද

ද්විතීය තෘතීය චතුර්ථ අධ්‍යාය මෙහි දාර්ශනික වශයෙන් වැදගත් වේ. තුන්වැන්නේ යාඥවල්ක්‍යගේ දර්ශනය වේ. පිළිවෙළින් ජනක රජුට දුන් අවවාදත්, ධර්ම ආචාර ආදිය, ගො මාංශ භක්ෂණය ආදිය විස්තර වේ. එසේ ම ලෝකය හා බ්‍රහ්මය, ලෝකයේ මූල ආදිය පිළිබඳවත් විස්තර වේ.

උපනිෂද් ද්විතීය යුගය (ක්‍රි : පු 600-500)

04) ඓතරේයොපනිෂද් : මෙය ඍග් වේදයට අයත් වූවකි. ඓතරේය බ්‍රාහ්මණයෙත් ආරණ්‍යකයේත් රචකයා මහිදාස ඓතරේය නැමැත්තෙකි. එබැවින් මෙනම ගනී. මෙය කුඩා කෘතියක් වන අතර කොටස් තුනකින් යුක්ත වේ. ප්‍රථම කොටසෙහි බ්‍රහ්ම විසින් ලෝකය නිර්මාණය කළ ආකාරය විස්තර වේ.දෙවන කොටසෙහි ජන්ම තුන පිළිබඳව විස්තර වේ. තුන්වැන්නේ බ්‍රහ්ම ඥාන චෙතනා පිළිබඳව විස්තර වේ.

05) තෛත්තිරීය උපනිෂද් : කෘෂ්ණ යජුර් වේදයෙහි තෛත්තිරීය ආරණ්‍යකයෙහි අවසාන භාගය යි. මෙහි අධ්‍යාය හෙවත් වල්ලි තුනකි. බ්‍රහ්මය, නිර්වාණය, ආනන්ද සීමාව, ආචාර්යෝපදේශ ආදිය මෙහි විස්තර වේ. ශිෂ්‍යයන්ට උපදෙස් දෙන මෙහි ප්‍රකට මෙම පාඨය අන්තර්ගත වේ. සත්‍ය කියනු. ධර්මය කරනු. උගනීමෙහි ප්‍රමාද නොවනු. ආචාරීන්ට ප්‍රිය වූ ධනය ගෙන එනු. දේව පිතෘ කාර්යයන්හි ප්‍රමාද නොවනු. මව් දෙවියෙකු කොට සළකනු. පියා දෙවියෙකු කොට සලකනු. යම් කර්මයක් නිවැරදි නම් ඒ කර්ම කරනු. අනිත් කර්ම නොකරනු.

උපනිෂද් තෘතීය යුගය (ක්‍රි : පූ 530-400)

06) ප්‍රශ්නෝපනිෂද් : අථර්ව වේදයට අයත් කෘතියක් ලෙස මෙය ටීකාචාර්යයන් විසින් දක්වා ඇත. මෙය ප්‍රශ්න උත්තර සංග්‍රහයකි. ඍෂිවරුන් හය දෙනෙකු විසින් පිප්පලාද නම් ඍෂිවරයාගෙන් අසන ලද ප්‍රශ්නවලට දුන් පිළිතුරු මෙහි සඳහන් වේ. මෙහි ප්‍රශ්න හයක් අසා තිබේ. ඒ අනුව මෙහිදී විශේෂයෙන් ම ලෝක උත්පත්තිය හා විමුක්තිය සම්බන්ධව සාකච්ඡාකර තිබේ. ඒ අනුව පිප්පලාද ඍෂි ලෝකය දෙකක් කොට බෙදන ලදි.

07) කේන උපනිෂද් : මෙය කේන යන්නෙන් ආරම්භවන බැවින් මෙනම ගනී. මෙය පැරණි ගද්‍යමය ග්‍රන්ථයකි. මෙහි පරිච්ඡේද හතරකි. ප්‍රථම පරිච්ඡේද දෙක පද්‍යයෙනි. සෙස්ස ගද්‍යයෙනි. සාම වේදයට අයත් කෘතියක් ලෙස සලකනු ලැබේ. ස්වභාව ධර්මය පිළිබඳ බ්‍රහ්ම සත්‍ය ද මනුෂ්‍යා පිළිබඳ බ්‍රහ්ම සත්‍ය ද සකල බ්‍රහ්ම සත්‍ය ද මෙහි දී විස්තර වේ.

08) කඨෝපනිෂද් : මෙය උපනිෂද් සාහිත්‍යයේ අමරණීය කෘතියක් ලෙස සලකනු ලැබේ. කෘෂ්ණ යජුර්වේදයට අයත් කඨ ශාඛාවට අයත් බැවින් එනම ම ගෙන තිබේ. මෙය පද්‍යමය කෘතියකි. අධ්‍යාය දෙකකි. එක් අධ්‍යායකට වල්ලි තුනකි. මරණින් පසු ජීවිතයේ පැන නඟින ප්‍රශ්න මෙහිදී සාකච්ඡා කොට තිබේ. නචිකේත කථාව මෙහි ප්‍රධාන කථාවයි. පරම තත්ත්වය අවිනාශ ආත්මය පිළිබඳ අවධානය යොමු කර තිබේ.

09) මුණ්ඩකෝපනිෂද් : අටුවාචාරීන් විසින් මෙය අථර්ව වේදයට අයත් කොට තිබේ. මුණ්ඩක යන්නෙන් හිස මුඩු කළ යන අර්ථය දේ. ඒ අනුව භික්ෂු සන්‍යාසීන් පිළිබඳ අදහස් මෙහි අන්තර්ගත වේ. මෙය බුද්ධ කාලයට අයත් වූවක් ලෙස සලකනු ලැබේ. වේදයේ කර්ම කාණ්ඩය, ද්වෛතවාදය, ලෝක නිර්මාණය වැනි කරුණු සාකච්ඡා කොට තිබේ.

10) මාණ්ඩූක්‍යෝපනිෂද් (ක්‍රි : පූ 500-400) : අථර්ව වේදයට අයත් වූවක් ලෙස සළකනු ලැබේ. සංකරාචාර්යන් විසින් මෙම උපනිෂදය දක්වා නැත. ගෞඩපාදයන්ගේ කාරිකාවෙන් මෙය බිහිවුණි. කාරිකා හයකින් යුක්ත වූවකි. ශ්ලොක දෙසීයකට අධික වූවකි. මෙය ද බුද්ධ කාලයට අයත් වූවක් ලෙස සලකනු ලැබේ. ඕං කාරයට දාර්ශනික පදනමකි දීමට මෙමගින් උත්සාහ දරා ඇත.

උපනිෂද් චතුර්ථ යුගය (ක්‍රි : පූ 200-100)

11) කෞෂීතකී උපනිෂද් : බුද්ධ කාලයට පසුව රචනා වූ බව සළකනු ලැබේ. මෙය කෞෂීතකී බ්‍රාහ්මණයේ කොටසකි. අධ්‍යාය හතරකි. ප්‍රථම අධ්‍යායෙහි පිතෘ යානය දේව යානය පිළිබඳව විස්තර වේ. දෙවන අධ්‍යායෙහි කැමති සේ පුත්‍ර දනාදිය ලැබීමේ ක්‍රමය දක්වා තිබේ. තෙවැන්නේ ඉන්ද්‍ර හා කළ සාකච්ඡාවක් විස්තර වේ. ඉන්ද්‍ර පිළිබඳ විස්තර මෙහි වැඩි වශයෙන් විස්තර වේ. ප්‍රඥාව හා ප්‍රාණය එක්ව වාසය කොට එක්ව විසිර යන බව මෙහිදී දක්වා තිබේ.

12) මෛත්‍රී උපනිෂද් (ක්‍රිඃ පූ 200-100) : මෙම උපනිෂදයෙහි අධ්‍යාය හතකි. එයින් මුල් අධ්‍යාය හතරෙන් දාර්ශනික තොරතුරු සාකච්ඡා කෙරේ. සෙසු අධ්‍යායන්ගෙන් ෂඩ් යොගය ද, බෘහස්පතීන් පිළිබඳව ද, ජ්‍යෝතිෂයෙහි එන ශනි රාහු කේතු පිළිබඳව ද විස්තර වේ.

13) ශ්වේතාශ්වතර උපනිෂද් (ක්‍රි : පූ 200-100) : මෙහි ශ්වේතාශ්වතර මුනි ඍෂිවරයෙකුගේ කෘතියකි. පද්‍යයෙන් රචනා කොට ඇති මෙහි අධ්‍යාය හයකි. ද්වෛතවාදය, යෝග වර්ණනය, ජීවාත්ම හා පරාත්මය, ඥානයේ ප්‍රධානත්වය, පීවාත්මහේ ස්වරූපය, ලෝක නිර්මාණය හා බ්‍රහ්ම ඥානය පිළිවෙලින් මෙම අධ්‍යායන් හයෙහි විස්තර වේ.

මේ ආකාරයට වර්ධනය වූ උපනිෂද්හි සාකච්ඡාවට ලක්වන ප්‍රධාන අංශ 2ක් හඳුනාගත හැකිය.

පරා විද්‍යාව
අපරා විද්‍යාව[10]

ආත්මය හා ස්වච්ඡන්දතාව මෙන් ම ඊශ්වරයා පිළිබඳ යන අංශ පදනම් කොටගත් සංකල්ප උපනිෂද්හි සාකච්ඡා කොට ඇත. මෙම සංකල්ප අතරට බ්‍රහ්මන් හා ආත්මන් සංකල්පය ප්‍රධාන සංකල්පයක් වන අතර බ්‍රහ්මන් වනාහි ආත්මයමැයි යන අදහස උපනිෂද්හි මූලික විය. එම අදහස ප්‍රස්තුත 3ක් ඔස්සේ විහිදී යන අතර එයින් මුලු උපනිෂද් දර්ශනය ම ගොඩනැගී ඇත. එසේ ම ආගම සමඟ ද උපනිෂද්හි සම්බන්ධයක් පෙන්නුම් කෙරේ. එම සෑම සම්බන්ධයක් සමඟම බැඳී පවත්නා ගුණාංග කිහිපයක් උපනිෂද්වලින් හඳුනාගත හැකිය.

1. ආධ්‍යාත්මික භාවය
2. දාර්ශනික ඉගැන්වීම් හා ජීවිතය අතර පවත්නා සාමග්‍රිය
3. ආචාර ධර්ම හා මනෝ විද්‍යාව
4. විඥානවාදී භාවය
5. අභිඥාව
6. අධිකාරය පිළිගැනීම
7. ප්‍රායෝගිකත්වය
8. මෝක්ෂය
9. කර්මය හා පුනරුත්පත්තිය
10. වර්ණ භේදය[11]

මේ ආකාරයට ගොඩ නැගුණු උපනිෂද් සාහිත්‍ය කොටස් තුනක් හඳුනා ගත හැකිය. ගද්‍ය පද්‍ය හා මිශ්‍ර වශයෙන් ඒවා රචනා වී තිබේ. මෙවායේ භාවිත උපමා රූපක ආදිය කරුණු විස්තර කිරීමේ දී මත්‍රාව උපයෝගී වී තිබේ. කෙසේ වෙතත් මෙම විශිෂ්ට ලක්‍ෂණවලින් හෙබි මෙම උපනිෂද් ග්‍රන්ථාවලිය අගනා සාහිත්‍යයක් ලෙස අගය කළ හැකිය.

ආන්තික සටහන්

1. බෂාම්. ඒ. එල්. අසිරිමත් ඉන්දියාව, පිටු 301-313
2. පඤ්ඤාලෝක හිමි, වැයිහේනේ, වෛදික යුගයෙන් බෞද්ධ යුගයට, පිටුව 15
3. වීරසිංහ එස්, පී, එම්, උපනිෂද් දර්ශනය, පිටුව 1
4. තිලකසිරි, ජවදේව, වෛදික සාහිත්‍ය, පිටුව 73
5. තිලකසිරි, ජවදේව, වෛදික සාහිත්‍ය, පිටුව 90
6. ධර්ම කීර්ති හිමි, නාරාවිල,පඤ්ඤාලෝක හිමි, හැඩිපන්නල, භාරතීය දර්ශනය, කොළඹ, 1969,පිටුව 182
7. (සංස්)කැකුනාවල, සුමනලාල්, කඨෝපනිෂද්, කොළඹ, පිටුව පද්‍ය
8. සේනානායක, පී, එස්, බී, සංස්කෘත සාහිත්‍ය, කොළඹ, පිටුව 89
9. ධර්ම කීර්ති හිමි, නාරාවිල, පඤ්ඤාලෝක හිමි, හැඩිපන්නල, භාරතීය දර්ශනය, කොළඹ, 1969,පිටුව 186
10. නිවන් මඟ. 42 කලාපය, පිටුව 2
11. එදිරිසිංහ දයා, ප්‍රියදර්ශන වසන්ත, ඉලංගකෝන් සමන්ත, බෞද්ධ දර්ශනය හා භාරතීය ශ්‍රමණ සම්ප්‍රදාය, දෙහිවල, පිටු 7-11

ආශ්‍රිත ග්‍රන්ථ නාමාවලිය

1. එදිරිසිංහ, දයා, ප්‍රියදර්ශන වසන්ත, ඉලංගකෝන් සමන්ත, බෞද්ධ දර්ශනය හා භාරතීය ශ්‍රමණ සම්ප්‍රදාය, වත්මා ප්‍රකාශකයෝ, දෙහිවල, ප්‍රථම මුද්‍රණය, 2008
2. කළුපහන, ඩී, ජේ, භාරතීය දර්ශන ඉතිහාසය, රාජ්‍ය භාෂා දෙපාර්තමේන්තුව, 1963
3. කැකුලාවල, සුමනලාල්.(පරි)කඨෝපනිෂදය, ඇම්, ඩී, ගුනසේන සහ සමාගම, කොළඹ, පළමු මුද්‍රණය, 1961
4. කීත් ඒ, බී,(පරි) සේනානායක පී, එස්, බී, සංස්කෘත සාහිත්‍ය ඉතිහාසය, ඇම්, ඩී, ගුනසේන සහ සමාගම, කොළඹ, 1928
5. තිලකසිරි, ජයදේව, වෛදික සාහිත්‍ය, එස්. ගොඩගේ සහ සහෝදරයෝ, කොළඹ 10, තෙවන මුද්‍රණය, 1988
6. ධම්මරතන හිමි, නාරාවිල, පඤ්ඤාලෝක හිමි, හැඩිපන්නල, භාරතීය දර්ශනය, ඇම්, ඩී, ගුනසේන සහ සමාගම, කොළඹ, දෙවන මුද්‍රණය, 1957
7. පඤ්ඤලෝක හිමි වැයිහේනේ, වෛදික යුගයෙන් බෞද්ධ යුගයට, ඇම්, ඩී, ගුනසේන සහ සමාගම, කොළඹ, ප්‍රථම මුද්‍රණය, 1960
8. බෂාම්, ඒ, එල්, අසිරිමත් ඉන්දියාව, අධ්‍යාපන ප්‍රකාශන දෙපාර්තමේන්තුව, 1995

9. සේනානායක, පී.එස්. බී, සංස්කෘත සාහිත්‍ය, ඇම්. ඩී. ගුනසේන සහ සමාගම, කොළඹ, දෙවන මුද්‍රණය, 1960සෝමාරාම හිමි, ගල්ගමුවේ, සංස්කෘත සාහිත්‍ය, කැළණියේ විද්‍යාලංකාර යන්ත්‍රාලය, 1952
10. සෙනෙවිරත්න, සී. ඒ. දෝන්, උපනිෂද්, ඇම්. ඩී. ගුනසේන සහ සමාගම, කොළඹ, දෙවන මුද්‍රණය, 1961
11. වින්ටර්නිට්ස්, එම්, ඉන්දීය සාහිත්‍ය ඉතිහාසය, (පළමු කාණ්ඩය) අධ්‍යාපන ප්‍රකාශන දෙපාර්තමේන්තුව, 1967
12. වීරසිංහ, එස්. පී. එම්, උපනිෂද් දර්ශනය, වතුර මුද්‍රණාලය, වැල්ලම්පිටිය, ප්‍රථම මුද්‍රණය, 1992

සඟරා

1. චන්දරතන හිමි,පිටවල, "බුද්ධ කාලීන භාරතය උපනිෂද් යුග ප්‍රවනතා" නිවන් මග, හතළිස් දෙවන කලාපය, සංස්: එච්. එම්. ගුනතිලක,ශ්‍රී ලංකා රජයේ මද්‍රණාලයීය බෞද්ධ සංගමය, 2011,1-6 පිටු

උපනිෂද් දර්ශන සාහිත්‍යයෙන් ප්‍රකට වන ආචාර ධර්ම

මහාචාර්ය සමන් චන්ද රණසිංහ

භාරතීයයන්ගේ පැරණි ආගමික සාහිත්‍යය පිළිබඳ අධ්‍යයනයක යෙදෙන ඕනෑම අයකුට සමුවන කඩ ඉම් සතරෙක් වෙයි. ඒ සංහිතා, බ්‍රාහ්මණ, ආරණ්‍යක හා උපනිෂද් යන සාහිත්‍ය චතුර්ථය යි. භරතීය ආර්යයන්ගේ ඥානය වේද නමින් හැඳින්වෙන ප්‍රධාන ග්‍රන්ථ ත්‍රයක් තුළ සංගෘහීත ය. දේව ස්තෝත්‍ර ඥානය අතුළත් ඍග්වේද සංහිතාව ඉන් පළමුවැන්න යි. ඍච් හෙවත් ගීතිකා ඇතුළත් ගායන ඥානය ප්‍රකට කෙරෙන සාමවේද සංහිතාව දෙවැන්න යි. යාගය පිළිබඳ ඥානය ඇතුළත් යජුර්වේද සංහිතාව තෙවැන්න යි. ත්‍රිවේදය ලෙස ප්‍රචලිත ව ඇත්තේ මේ සංහිතා ග්‍රන්ථ ත්‍රය යි. පසු කාලීන ව එක් වූ අථර්වේද සංහිතාවත් සමග ත්‍රිවේදය චතුර්වේදය බවට පත්විය.

සංහිතා යුගයෙන් පසු එළඹෙන්නේ බ්‍රාහ්මණ ග්‍රන්ථ යුගයට යි. ඒවා වේද ග්‍රන්ථයනට කරන ලද භාෂ්‍ය සේ සැලකීම සුදුසු ය. මෙම බ්‍රාහ්මණ ග්‍රන්ථවල එකල යාග විදිය හා බැඳී පැවති ආගමික ඇදහිලි පිළිබඳ කරුණු විස්තර වෙයි. ශතපථ බ්‍රාහ්මණය, කෞශිතකී බ්‍රාහ්මණය, තාණ්ඩ්‍ය මහාබ්‍රාහ්මණය ආදිය බ්‍රාහ්මණ ග්‍රන්ථවලට නිදර්ශන යි.

මෙයිනික්බිති අපගේ අධ්‍යයනයට ලක්වන්නේ ආරණ්‍යක ග්‍රන්ථ යි. බ්‍රාහ්මණ ග්‍රන්ථවල විස්තර කැරෙන යාගය මුල් කොටගත් ආගමික ඇදහිලි දෙස දාර්ශනික ඇසකින් බැලීමට යොමුවීමේ ප්‍රවණතාව මේවායේ දක්නට ලැබේ. ආරණ්‍යක යන වචනයෙන් ද හැඟවෙන පරිදි ලෞකික ජීවිතයෙන් ඈත් ව ආරණ්‍යගත ව ලෝකය පිළිබඳ ව නිදහසේ කල්පනා කළ චින්තකයන් අතින් ආරණ්‍යක ග්‍රන්ථ බිහිවන්නට ඇත. ඓතරේය ආරණ්‍යකය සහ

සංස්: ගලගම කරුණාකර හිමි, පූරියවැවේ පුගතසිරි හිමි, "චරණ" හත්වන කලාපය, භික්ෂු සංගමය, ශ්‍රී ජයවර්ධනපුර විශ්වවිද්‍යාලය. ගංගොඩවිල, 2015

තෛත්තිරීය ආරණ්‍යකය ආරණ්‍යක ග්‍රන්ථවලට දිය හැකි නිදසුන් දෙකකි.

තදනන්තර ව එළඹෙන උපනිෂද් යුගය භාරතීය චින්තන විකාශයෙහි උත්කෘෂ්ට අවස්ථාවකි. 'උප' සහ 'නි' යන උපසර්ග ද්වය පූර්වයෙන් යෙදී 'සද්' යන ධාතුවෙන් නිපන් 'උපනිෂද්' යන පදයෙන් අදහස් කෙරෙන්නේ සමීපයෙන් හිඳ ගැනීම යි. එසේ හිඳ ජීවිතය ගැන අධ්‍යයනය කිරීම යි. ජීවිතයේ යථාර්ථය සොයා ගිය අය, උපනිෂද් ගුරුවරුන් හමු ව ඔවුන් සමීපයේ හිඳ ජීවිතයේ අර්ථය පිළිබඳ ව ගැඹුරින් සාකච්ඡා කළ හ.

පූර්ව වෛදික යුගයේ පටන් හුදු භෞතික ආගමික ක්‍රියාවක් ව පමණක් ව පැවති යාගයෙන් සෑහීමට නොපත් උපනිෂද් සත්‍ය ගවේෂකයෝ ජීවිතය පිළිබඳ ප්‍රශ්න කළහ. මේ විශ්වයේ හේතුව කුමක් ද; ඒ බ්‍රහ්මන් ද; අප කුමන තැනකින් පැමිණියේ ද; අප ජීවත් වන්නේ ඇයි; අපේ අවසානය කොතැන ද; අප සැපෙන් හා දුකින් වෙළී සිටිනුයේ කවරකුගේ අණින් ද ආදි වශයෙන් තමා තුළ ඇති වූ විවිධ ප්‍රශ්න පිළිබඳ ව ගැඹුරින් සාකච්ඡා කිරීමට තත් කාලීන චින්තකයන් යොමු වූ බවට ශ්වේතාශ්වතරෝපනිෂදය බඳු උපනිෂද් ග්‍රන්ථයකින් අපට කරුණු මතු කොට ගත හැකි වෙයි.

"කිං කාරණං බ්‍රහ්ම කුතඃ ස්ම ජාතාඃ
ජීවාම කෙන ක්ව ච සම්ප්‍රතිෂ්ඨා
අධිෂ්ඨිතාඃ කෙන සුඛෙතරෙෂු
වර්තාමහෙ බ්‍රහ්මවිදො ව්‍යවස්ථාම්"[01]

සමාජයේ තහවුරු ව පැවති ආගමික ඉගැන්වීම්, සංකල්ප ආදිය ඒ ආකාරයෙන් පිළිනොගෙන ඒවා පිළිබඳ ප්‍රශ්න කිරීමේ ප්‍රවණතාව උපනිෂද් දර්ශනයේ විශේෂ ලක්ෂණයකි. මෙතෙක් විවිධත්වයෙන් දුටු ලෝකය තුළ කිසියම් ඒකත්වයක් වේ ද, සංකීර්ණ වූ දෙය පිටුපස සරල තත්ත්වයක් වේ ද, යන කරුණු පිළිබඳවත් උපනිෂද් සත්‍ය ගවේෂකයෝ සිය අවධානය යොමු කළහ.

'දෙවැන්නක් නැති එකමැ යි' යන අදහස රැගත් උපනිෂද් මහා වාක්‍යය වන 'ඒකමේවාද්විතීයම්'[02] යන පාඨයෙන් ද 'සියල්ල බ්‍රහ්මන් ය' යන අර්ථවාහී 'සර්වං ඛල්විදං බ්‍රහ්ම'[03] යන පාඨයෙන් ද යට කී අරුත ම ධ්වනිත වන බව පෙනේ.

උපනිෂද් ග්‍රන්ථවල කියැවෙන පරිදි 'බ්‍රහ්මන්' යන පදය කිසිඳු පදයකින් පැහැදිලි කළ නොහේ. එසේ ම මිනිසා පිළිබඳ අවසන් සත්‍යය වන 'ආත්මන්' යනු විශ්වය පිළිබඳ අවසන් සත්‍යය වන 'බ්‍රහ්මන්' ම මිස අන් කිසිවක් නොවේ. මෙය තවදුරටත් පැහැදිලි කළ හොත් 'ප්‍රත්‍යගාත්මය' යනු මිනිසා පිළිබඳ සත්‍යය යි. අවසන ප්‍රත්‍යගාත්මය යනු ජගදාත්මය ම බව අවබෝධ කොට ගැන්ම උපනිෂද් විමුක්තිය යි.

මෙකී අවබෝධය කෙනකු තුළ, තමා ලෝකය වෙතිනුත්, ලෝකය තමා වෙතිනුත් වෙන් කළ නොහැකි ය යන හැඟීම උපදවයි. තදවබෝධය මෙතෙක් තමාගේ බිරිඳ, තමාගේ රැකියාව, තමාගේ දරුවන් ආදි වශයෙන් ආත්ම කේන්ද්‍ර කොට ගත් ලෝකය වෙනස් ඇසකින් අවලෝකනය කිරීම වෙත කෙනකු යොමු කරනවා ඇත.

මෙවන් දැක්මක් සහිත උපනිෂද් සාහිත්‍යයට අයත් ග්‍රන්ථ පිළිබඳ ව කිසියම් හැඳින්වීමක් හෝ කරනු වටී.

භාරතයේ චින්තන පිළිගැනීමට අනුව උපනිෂද් ග්‍රන්ථ සංඛ්‍යාව 108 කි. මින් ප්‍රධාන උපනිෂද් ලෙස සැලකුණේ ස්වල්පයකි. ශංකරාචාර්යයන් විසින් ඊශ, කෙන, කඨ, ප්‍රශ්න, මුණ්ඩක, මාණ්ඩූක්‍ය, තෛත්තිරීය, ඓතරෙය, ඡාන්දෝග්‍ය, බෘහදාරණ්‍යක සහ ශ්වේතාශ්වතර යන උපනිෂද් එකොළසට ව්‍යාඛ්‍යාවන් සපයා තිබේ. එස්. රාධාක්‍රිෂ්ණන් මෙම උපනිෂද් එකොළසටත් තවත් උපනිෂද් ග්‍රන්ථ සතකටත් ඉංග්‍රීසි පරිවර්තන සපයමින් උපනිෂද් ග්‍රන්ථ 18 ක් අප හමුවේ තබයි. එහෙත් "The thirteen principal Upanishads" නම් ග්‍රන්ථය සම්පාදනය කළ ආර්. ඊ. හියුම් ප්‍රධාන

ලෙස සලකන්නේ ශංකාචාර්යයන් විසින් ව්‍යාඛ්‍යාන සපයන ලද ග්‍රන්ථ එකොළස සහ කෞෂිතකී, මෛත්‍රායණී යන උපනිෂද් ද්වය යි.

මිනිසා නිදහස් කැරෙන දහමක් රැගත් උපනිෂද් ග්‍රන්ථවල 'දුර්දර්ශං' 'ගුඪං' 'රහස්‍යං'"[64] වැනි වචන ද සඳහන් වෙයි. මෙය කෙනකුට ගැටලුවක් විය හැකි ය. එහෙත් යට කී වදන් සඳහන් වූ පමණින් උපනිෂද් ඉගැන්වීම් ගුඪ දහමක් කොට තැකිය යුතු නොවේ. ඒ ගුරුවරයා වෙත පමණක් රැඳුණු රහස් දහමක් වූයේ ඔවුන් විසින් සුදුසු යැයි විශ්වාස කරන ලද ශිෂ්‍යයා හෝ ශිෂ්‍යයන් හමු වන තෙක් පමණි. සත්‍යගවේෂී ශිෂ්‍යයා හමු වූ මොහොතේ ගුරුවරයා තමා ලත් දැනීම, ප්‍රඥාව ප්‍රකාශ කළ බව පෙනේ. එහෙත් මෙහිදී ශිෂ්‍යයාට ඉහළින් පෙනී සිටින ගුරුවරයෙක් දැකිය හැකි නොවේ. උපනිෂද් අධ්‍යයනය කරන විට පෙනී යන්නේ ගුරු-ශිෂ්‍ය දෙපිරිස ම තුළ උදාවිය යුතු අවබෝධයක් පිළිබඳ ව එම සාහිත්‍යයේ අවධානය යොමු ව ඇති බව යි. මේ විමුක්ති චාරිකාවේ දී ගුරු-ශිෂ්‍ය දෙපිරිස විසින් ම එක් ව ප්‍රාර්ථනා කරනු ලබන්නේ හේ අප දෙදෙනා ම රකීවා! පෝෂණය කරාවා! යනුවෙනි. එසේ ම දෙදෙනා ම එක් ව උත්සාහ කොට ඉගෙන ගත් දෙය දෙදෙනා තුළ ම ශක්තිමත් කරගත යුතු ය යන්න අවධාරණ කෙරේ. මෙකී ගුරු-ශිෂ්‍ය ප්‍රාර්ථනය අවසන් කැරෙන්නේ 'අපි දෙදෙනා එකිනෙකට ද්වේෂ නොකරම් වා' යන හෘදයංගම භාෂිතයෙනි.

"සහ නාවවතු, සහ නෞ භුනක්තු, සහ වීර්යං කරවාවහෛ, තේජස්වී නාවධීතමස්තු, මා විද්විෂාවහෛ"[65]

සැබවින් ම මේ වූ කලී ආචාර ධර්ම සහිත ව ගුරු-ශිෂ්‍ය දෙපිරිස විසින් ම ජීවිතයේ අර්ථය සොයා කරනු ලබන විමුක්තියේ චාරිකාවකි. ආචාරධර්මවලින් තොර ව මෙමඟ චාරිකාවක් ඵලදායී අවසානයකට පත් කොට ගත හැකි නොවේ. උපනිෂද් දර්ශනය තුළ ආචාරධර්මවලට සැලකිය යුතු ඉඩකඩක් වෙන් ව ඇත්තේ ඒ නිසා විය හැකි ය.

පළමු ව ආචාර ධර්ම යන වචනය පිළිබඳ විග්‍රහයක් කිරීම සුදුසු ය. 'ආචාර' යන වචනය සැදෙන්නේ වෙතට-සමීපයට-තෙක් වැනි අර්ථයන්හි යෙදෙන 'ආ' යන අව්‍යපදය මුලින් යෙදී 'හැසිරීම' යන අර්ථයෙහි යෙදෙන 'චර්' ධාතුවෙනි. 'ධර්ම' යන වචනය සැදෙන්නේ 'දරා ගැනීම' යන අර්ථවාචී 'ධෘ' ධාතුවෙනි. ගහකොළ, ඇළදොළ මිනිසා ඇතුළු සත්වග දරා සිටින්නී යන අරුතින් මහ පොළොවට 'ධරණී' යැයි කියනු ලැබේ. එපරිද්දෙන් ජීවිතය නිරවද්‍ය ලෙස දරා සිටීමට උපකාරී වන කරුණු වෙත සමීප ව ඒවා හදවතට ම ගෙන ඒ තුළ වන හැසිරීම් 'ආචාර ධර්ම' ලෙස අපට නිර්වචනය කළ හැකි ය. ඉංග්‍රීසි භාෂාවේ මේ අර්ථය දීම සඳහා ඇති වචනය වන්නේ Ethics යන්න යි. ඊට අනුව සදාචාර මූලධර්ම ක්‍රමවේදය ආචාර ධර්ම යි. 'සදාචාර විද්‍යාව' යන්න ද Ethics යන්නෙන් අර්ථවත් වේ. එසේ ම දර්ශන සම්ප්‍රදායේ එක් ශාඛාවක් ද එම වචනයෙන් ම හඳුන්වා තිබේ. මේ සෑම විග්‍රහයකින් ම අපට පැහැදිලි වන්නේ 'යහපත් හැසිරීම' ආචාර ධර්ම ලෙස හැඳින්විය හැකි බව ය. තමා යහපතෙහි හිඳිමින් ලෝකය යහපත වෙත කැඳවීමට ද ආචාර ධර්ම තුළ හැසිරෙන මනුෂ්‍යයා සමත් වෙනවා ඇත. එබඳු ආචාර ධර්ම උපනිෂද් දර්ශනයෙහි අන්තර්ගත ය. තෛත්තිරීය උපනිෂදයේ එන පහත සඳහන් පාඨය එම සාහිත්‍යයෙහි අන්තර්ගත ආචාර ධර්ම පැහැදිලි කිරීම සඳහා දිය හැකි කදිම නිදසුනකි.

"...සත්‍යං වද, ධර්මං චර, සත්‍යාන්න ප්‍රමුදිතව්‍යම්, ධර්මාන්න ප්‍රමාදිතව්‍යම්, කුසලාන්න ප්‍රමාදිතව්‍යම්, දෙවපිතෘ කාර්යාභ්‍යාං න ප්‍රමාදිතවන්‍යම්, මාතෘ දෙවො භව, පිතෘ දෙවො භව, ආචාර්ය දෙවො භව, අතිථී දෙවො භව, යාන්‍යයවද්‍යානි කර්මාණි තානි සෙවිතව්‍යානි නො ඉතරාණි..."[06]

මින් කියවෙන්නේ සත්‍යය පැවසිය යුතු බව යි, ධර්මයෙහි හැසිරිය යුතු බව යි, සත්‍යයෙහි මෙන් ම ධර්මයෙහි ලා ප්‍රමාද නොවිය යුතු බව යි, එසේ ම මව-පියා-ගුරුවරයා මෙන් ම ආගන්තුකයා දේවත්වයෙහි ලා සලකන්නැ යි පවසන උපනිෂද්,

අනතුරුව ආයාචනය කරන්නේ නිරවද්‍ය ක්‍රියාවන් මිස සාවද්‍ය ක්‍රියා නොකට යුතු බව ය.

දානය, ඉන්ද්‍රියදමනය මෙන් ම දයාව දැක්වීම ද උපනිෂද් ආචාර ධර්ම යි. බෘහදාරණ්‍යක උපනිෂදයේ එන දැමෙන්න, දෙන්න, දයාව දක්වන්න යන අදහස රැගත් 'දදද' පාඨය ලෙස ප්‍රචලිත පහත සඳහන් උපනිෂද් ප්‍රකාශය ඊට නිදර්ශන යි.

"දාම්‍යත, දත්ත, දයධ්වමිති, තදෙතත් ත්‍රයං ශික්ෂෙත්, දමං දානං දයාමිති"[07]

මෙතැන පැහැදිලි වශයෙන් ම උපනිෂද් ආචාර ධර්ම ත්‍රයක් තිබේ. එහි ලා ශික්ෂණය එනම් හික්මිය යුතු ය යන අදහස උපනිෂද් අවධාරණ කරයි. ඒ බව ප්‍රකාශ කිරීම සඳහා මෙහිදී යොදාගෙන ඇත්තේ 'හික්මීම' යන අර්ථයෙහි යෙදෙන 'ශික්ෂ' ධාතුවෙන් සැදෙන 'විධිලිඞ්' ක්‍රියා රූපය යි. එයට ත්‍රයාකාරයක අර්ථ දැක්විය හැකි ය. ඒ හික්මෙන්නේ ය, හික්මෙනු ඇත සහ හික්මිය යුතු ය වශයෙනි. මෙතැනට වඩාත් ගැළපෙන්නේ හික්මිය යුතු ය යන්න යි. පැහැදිලි ව පිහිටිය යුතු ආචාර ධර්මයක් ගැන ඉන් කියැවෙයි.

වඩාත් වැදගත් වන්නේ යථෝක්ත කාරණා කිසියම් ආගමකට හෝ දර්ශනයකතට අයත් කාරණා ලෙස ගෙන ඒවාට ගරු කිරීම නොව ඒවා අපගේ ම ජීවිතවලින් ප්‍රකාශයට පත් වන චරණ බවට පත් කොට ගැනීම ය. සැබෑ ආචාර ධර්ම රැකීම යනු එය යි. උපනිෂද් ආචාරවරුන් සේ අපට දැනෙන හැඟෙන ආලාරකාලාම, උද්දකරාමපුත්‍ර, භාර්ගව බඳු ආධ්‍යාත්මික ගුරුවරුන් ද ආචාර ධර්මවල පිහිටා සිටි බව පෙනේ. කලක් ඔවුන්ගේ ශිෂ්‍ය භාවයෙහි සිටි සිද්ධාර්ථ තරුණයා, ගුරු ආචාර ධර්ම ද සමතික්‍රමණය කරන්නේ බුද්ධත්වය ලැබ විජ්ජාචරණ සම්පන්න ගුණය සිය ජීවිතයෙන් ප්‍රකාශයට පත් කරමිනි. ඒ අනුව චරණ හෙවත් හැසිරීම් ජීවන ප්‍රතිපදාව බවට පත් කොට ගැන්ම ම අප

විසින් කළ යුතු කාර්යය වෙයි. ඒ හැසිරීම අප තුළ ඇති වන්නේ ආත්මාර්ථයෙන් තොර වූ විට ය. උපනිෂද් ආචාර ධර්ම විසින් කරනු ලබන්නේ ඒ ආත්මාර්ථයෙන් තොර ජීවන ප්‍රතිපදාවක් උදෙසා අප කැඳවීම ය. අසත්‍යයෙන් සත්‍යය වෙතත්, අන්ධකාරයෙන් ආලෝකය වෙතත්, මරණයෙන් අමරණීයත්වය වෙතත් මා ගෙන යනු මැනවි' යන අදහස රැගත් මෙහි මතු සඳහන් උපනිෂද් පාඨය යථාර්ථයක් බවට පත් කොට ගත හැක්කේ ද අප ආචාර ධර්ම මතුපිටින් නොව හදවතින් ම ජීවිතයට සමීප කොට ගත් විට ය.

"අසතො මා සද්ගමය. තමසො මා ජ්‍යොතිර්ගමය. මෘත්‍යුර් මා අමෘතං ගමය."[08]

ආචාර ධර්මයෙන් තොර උගත්කම් කෙනකු තුළ මමායනය ඇති කරනු විනා ඔහු තුළ 'ජීවන වෙනසක්' ඇති නොකර යි. අධ්‍යාපනයෙන් සිදුවිය යුත්තේ මනුෂ්‍යයා තුළ වෙනසක් ඇති කිරීම ය. දොළොස් වසක් වේද අධ්‍යයනය කොට පැමිණි ශ්වේතකේතු නම් තරුණයා, තමා සතු වේද දැනුම නිසා උඩඟු ව සිටි යි. ඔහුගේ මේ උද්දච්ඡ ස්වභාවය උදෙසා උපනිෂදහි සඳහන් වන්නේ 'දැඩි මාන ඇති' යන අර්ථය දෙන 'ස්තබ්ධමානී'[09] යන වචනය යි. උගත් වුවත් ආචාර ධර්මයන්ගෙන් තොර සිය පුතු ආත්ම ඥානය ලබා නොමැති බව තේරුම් ගන්නා ශ්වේතකෙතුගේ පියා වන උද්දාලක, ශ්වේතකේතුගෙන් අසන්නේ යමක් කරණ කොට ගෙන අප නොඇසූ දෙය ඇසූ බවටත් සිතිය නොහැකි දේ සිතිය හැකි බවටත් නොදත් දෙය දැනගත හැකි බවටත් පත් කළ හැකි ඥානය ඔබ උගත්තෙහි ද"[10] යනුවෙනි. මේ ප්‍රශ්නයත් සමග තමා කොතෙක් ඉගෙන ගත්තත් ජීවිතය සම්බන්ධයෙන් උගත යුතු ම ඥානය ලබා නොමැති බව ශ්වේතකේතු අවබෝධ කොට ගනියි. අනතුරුව ආචාර ධර්ම සහිත උගත්කම ද ගුණවත්කම ද ඇති උද්දාලක, ආදරණීය වූත්, ප්‍රඥාවන්ත වූත් සොබාදහම හා බැඳුණු ක්‍රමවේදයකින් සිය පුතු තුළ ජීවිත පරිඥානය ඇති කිරීමට සමත් වෙයි.

උපනිෂද් ගුරුවරුන්ගේ වචන ද චර්යාව ද සත්‍යගවේෂකයනට, සත්‍ය ගවේෂිකාවනට කැඩපත් වූ බව පෙනේ. විශ්වය තුළ පවත්නා ඒකත්වය අවබෝධ කොට ගැන්මට ශ්වේතකේතුට කැඩපත වූයේ ඔහුගේ පියා ය. ආත්මාවබෝධය ලැබීමෙහි ලා නචිකේතස්ට යම ද, මෛත්‍රෙයීට සිය සැමියා වන යාඥවල්ක්‍ය ද කැඩපත් වූහ.

උපනිෂද් චින්තකයන් ජීවිතය බරක් කොට සැලකූ බවක් නොපෙනේ. උපනිෂද් ඉගැන්වීම් මාර්ගයෙන් ඔවුන් පෙන්වා දෙන්නේ ජීවිතයෙන් පලා යෑමට මාර්ගයක් නොව වඩාත් සරල ලෙස ආදරයෙන් යුතු ව ජීවත් වීම උදෙසා වන මාර්ගයකි. තමා සියල්ල තුළත්, සියල්ල තමා තුළත් වේය යන ඉගැන්වීමක් කෙනකු තුළ සිය ජීවිතයටත්, අන් ජීවිතවලටත් වැඩි ආදරයක් ජනිත කරවීමට හේතු විය හැකි ය. මේ අවබෝධය ලද අය පාණ්ඩිත්‍යය හැර කුඩා දරුවන් සේ ජීවත් වෙති. එතැන ඇත්තේ ද උපනිෂද් චින්තාව හා බැඳුණු ආචාර ධර්මයකි.

"තස්මාද් බ්‍රාහ්මණඃ පාණ්ඩිත්‍යං නිර්විද්‍යා බාල්‍යෙන තිෂ්ඨයෙත්"[11]

බෘහදාරණ්‍යක උපනිෂදයේ එන එක් පාඨයකින් ගම්‍ය වන්නේ යහපත් දෙය කරන තැනැත්තා සාධුජනයකු බවටත් පව්කම් කරන තැනැත්තා පාපියකු බවටත් පත්වන බව ය. එය වෙනස් ආකාරයකින් ආචාර ධර්ම සහිත ජීවිතය අගයා ඉන් තොර ජීවිතය ප්‍රතික්ෂේප කිරීමක් වෙයි.

"යථාකාරී යථාචාරී තථා භවති, සාධුකාරී සාධුර්භවති. පාපකාරී පාපො භවති..."[12]

ආචාර ධර්ම සහිත ව ජීවත් වන විට හිංසාවට ඉඩක් නොලැබෙයි. මේ සම්බන්ධයෙන් ශ්‍රාවස්තිපුර ශාන්තසිරි හිමියන්ගේ උපනිෂද් පිළිබඳ ව එන ලේඛනයක අන්තර්ගත පහත සඳහන් ප්‍රකාශයට අපගේ අවධානය යොමු කිරීම සුදුසු ය.

"තමත් අනෙකාට සෙනෙහස දක්වන්නේ දෙදෙනා තුළ පවත්නා පොදු මූලය නිසා ය. අනෙක් අතට අනෙකාට කරන හිංසනය තමාට ම හිංසා කර ගැනීමකි. යාඥවල්ක්‍ය මිනිසා කෙරෙහි පමණක් නොව අනෙක් සතුන් කෙරෙහි ද මේ තත්ත්වය සමාන ලෙස ආරෝපණය කරයි. සැම දෙන එක ම පොදු ජගදාත්මයේ ප්‍රභේද නම් සැම වෙත කරුණාව, දයාව, ආචාරශීලී භාවය දැක්විය යුතු ය."[13]

උපනිෂද් ආචාර ධර්ම ලෙස දකින්නේ මතු පිටින් පෙනෙන්නට තිබෙන භෞතික කාරණා පමණක් නොවේ. කිසියම් කෙනෙක් වංකකම ඇති සමාජයක අවංක ව ද, අසත්‍ය පවතින සමාජයක සත්‍යවාදී ව ද, මායාවෙන් තොර ව ද ජීවත්වෙත් නම් ඔවුහු ම බ්‍රහ්ම ලෝකයේ හිමි කරුවෝ වෙති. එසේ ජීවත් වීම ම ආචාර ධර්ම සහිත ජීවිතය ලෙස අර්ථකථනය කළ හැකි වෙයි.

"තෙෂාමසෞ විරජෝ බ්‍රහ්මලොකො න යෙෂු ජිහිමමනීතං න මායා වෙති"[14]

අවංකකම වූ කලී උපනිෂද් ඉහළින් සැලකූ ආචාර ධර්මයකි. සත්‍යකාම නම් තරුණයා, ගෞතම නම් ගුරුවරයා වෙත ගොස් පවසන්නේ තමා ශිෂ්‍යයකු කොට ගන්නා ලෙස ය. ඔබ පෙළපත කුමක් දැ යි ඇසූ විට සත්‍යකාම පවසන්නේ ඔහුගේ මව වූ ජාබාලා කී සත්‍ය වචනය යි. ජාබාලා තරුණ වියේ දී අභිසාරිකාවක ලෙසින් ජීවත් වූ බැවින් සිය පුතුගේ පිතෘත්වය පිළිබඳ පැහැදිලි අදහසක් කිව නොහැකි ය. සත්‍යකාම සිය ගුරුවරයා ඉදිරියේ ප්‍රකාශයට පත් කරන්නේ ඒ සත්‍ය යි. ඒ සත්‍යගරුක හැසිරීම-අවංකභාවය අගයන ගුරුවරයා, සිය ශිෂ්‍යයකු ලෙස එම තරුණයා බාර ගනියි. ඔහු 'සත්‍යකාම' බවට පත්වන්නේ ද ඒ අනුව ය.

සත්‍යවාදී අවංක මනුෂ්‍යයකුගේ සමස්ත ජීවිතය ම ආචාර ධර්මයන්ගේ ප්‍රකාශයට පත් වීමක් ලෙස සැලකිය හැකි ය. එබඳු තැනැත්තකුගේ ජීවිතය හා බැඳුණු තපස, දානය, ඍජු බව, අහිංසා ගුණය මෙන් ම සත්‍ය වචනය ඔහු ලෝකයට දෙන දක්ෂිණාව ලෙස

සැලකිය යුතු යැ යි ඡාන්දෝග්‍ය උපනිෂදය කියයි.

"අථ යත්තපො දානමාර්ජවමහිංසා සත්‍යවචනමිති තා අස්‍ය දක්ෂිණාඃ"[15]

මෙහි ඇති ආචාර ධර්ම පැහැදිලි කොට ගැන්මෙහි ලා අපට එස්. කැකුළාවලගේ පහත සඳහන් ප්‍රකාශය ද කිසියම් ආලෝකයක් ලබා දෙයි.

"මේ අනුව යාග පැවැත්වීම සඳහා බාහිර පූජා විධියක් අවශ්‍ය නොවේ. කෙනකුගේ ජීවිතයේ ඒ ඒ කටයුතු ම යාගය වෙයි. එහෙත් එබන්දකු තුළ පවත්නා තපස, දානය, ඍජු බව, අහිංසාව, සත්‍ය වචනය යන මෙතෙක් ගුණාංග ඔහුගේ දක්ෂිණාව යැයි පැවසීමෙන් හැඟෙන්නේ ආචාර ධර්මාන්විත ගුණාංගයන් පිළිබඳ ව උපනිෂද් යුගයේ දී යොමු කැරුණු දැඩි අවධානය යි.

තපස, දානය, දයාව, දමනය, අහිංසාව, බ්‍රහ්මචර්යය, මෞනය, ඍජු බව, සත්‍ය වචනය යනාදි ආචාර ගුණ රැසක් ම යථාර්ථය පතන්නා තුළ තිබිය යුතු බව උපනිෂදයන්ගෙන් හෙළි වෙයි"[16]

එසේ ම ඇතැම් උපනිෂදයක් අවධාරණයෙන් කියා සිටින්නේ දුශ්චරිතයෙන් වෙන් නොවූ ඉන්ද්‍රිය දමනයෙන් තොර, වික්ෂිප්ත සිත් ඇති, අශාන්ත මනසකින් හෙබි තැනැත්තා ආත්මාවබෝධය නොලබන බව ය.

"නා විරතො දුශ්චරිතාත් -
නා ශාන්තො නා සමාහිතඃ
නා ශාන්තමානසො වාපි
ප්‍රඥානෙනෛනමාප්නුයාත්"[17]

උපනිෂද් ආචාර ධර්ම, උපනිෂද් ප්‍රඥාව අප කැඳවන්නේ මිනිසා මිනිසා සමග පමණක් සහජීවනයෙන් ජීවත් වන ප්‍රතිපදාවක් වෙත නෙවේ. එය මිනිසා මෙන්ම ගහ කොළ- සත්වග වෙත ද

සෙනෙහස විහිදුවන ස්නේහ ප්‍රතිපදාවකි. එහෙත් ඒ සෙනෙහස පෞද්ගලික භාවයක් වෙත නොරැඳ මුළු ලෝකය වෙත විහිදෙයි. මෙයට වර්ෂ දහස් ගණනකට පෙර ජීවත් වූ උපනිෂද් චින්තකයෝ තමා පරිසරයේ ස්වාමියා නොව පරිසරයේ අවියෝජනීය අංගයක් බව මැනවින් දැන සිටියහ. ඒ අර්ථයෙන් ගත් කළ ද සැබෑ පරිසර හිතකාමීත්වය හා බැඳුණු ආචාර ධර්ම පැවතියේ අතීතයේ ජීවත් වූ ඔවුන් ළඟ මිස දියුණු වර්තමානයක ජීවත් වන බව කියන අප ළඟ නොවේ. නලින්ද සිල්වාගේ පහත සඳහන් ප්‍රකාශයට අපට අද දවසේ වඩාත් වැදගත් වන්නේද ඒ අනුව ය.

''පරිසරය රැකිය හැක්කේ, එනම් ස්ථානීය මෙන්ම සමස්ත පාරිසරික ගතික සමතුලිතතාව නොබිඳ පවත්වා ගෙන යා හැක්කේ මිනිසා ස්වභාව ධර්මයෙහි ස්වාමියා නොව ස්වභාව ධර්මයෙහි කොටසක් වේය යන ආකල්පය ඇති කර ගැනීමෙනි. ස්වභාව ධර්මය හා සහ ජීවනයෙනි. එක්වීමෙනි. එහි දී ''දියුණුව'' යන්නට වෙනස් අර්ථ කථනයක් දිය යුතු අතර, සංවර්ධනය පිළිබඳ නව ආකෘතියක් ඇති කර ගත යුතු ය. මෙරට පරිසරවේදීන් කළ යුත්තේ ඊනියා රාජ්‍ය නොවන සංවිධානවල මුදල් පසුපස ගොස් ඔවුන්ට අවශ්‍ය අන්දමට ''පරිසරය රැකීම'' සඳහා ව්‍යාපෘති සකස් කිරීම නොව ඉර හඳ පවත්නා තෙක් සතා, සරුපයා සහ ගහකොළ සමග ජීවත් වීම සඳහා අපේ සම්ප්‍රදාය හදාර ඉන් පාඩම් ඉගෙනීමය.''[8]

මෙහි අවසන සඳහන් කරුණ එනම් සහජීවනයේ පාඩම උපනිෂද් චින්තාවක් සේ ම චරණයක් ද වූ බව පෙනේ. උපනිෂද් චින්තනය සියලු භූතයන් තමා තුළත් තමා සියලු භූතයන් දකින්නේ ය යන අර්ථය රැගත් පහත සඳහන් ඊශෝපනිෂද පාඨය ඊට නිදර්ශන යි.

''යස්තු සර්වාණි භූතානි
ආත්මාන්‍යේවානු පශ්‍යති
සර්වභූතෙෂු චාත්මානං
තතො න විජුගුප්සතෙ''[9]

මෙහි 'භූත' යන වචනයෙහි පෘථුල අර්ථයක් නැත. "වීමෙහි" යන අරුතෙහි යෙදෙන 'භූ' ධාතුවෙන් සැදෙන අතීත කෘදන්ත පදයකි. මෙය මේ අනුව, වූ සෑම දෙයක් ම සෑම කෙනෙක් ම භූතයකි. සකස් වූ, හැදුණු, වූ සියල්ල 'සංස්කාර' යන්නෙන් අර්ථවත් වන්නා සේ වූ, සැදුණු සියල්ල 'භූත' යන්න තුළ අන්තර්ගත වෙයි. ලෝකය තමාගෙන් පිටස්තර වූ දෙයක් ලෙස නොදැක, තමා තුළ ලෝකයත් ලෝකය තුළ තමාත් ඇකීම ම අචාර් ධර්මයකි.

උපනිෂද් අචාරධර්ම පිළිබඳ ව කැරෙන අධ්‍යයනයක දී ඒ පිළිබඳ ව ද සතිමත් වීම වටී. සාමාන්‍යයෙන් වෛදික, බ්‍රාහ්මණ, ආරණ්‍යක ආදි වශයෙන් විකාසයට පත් වූ භාරතීය චින්තන ප්‍රවාහයේ මල් ඵල ගැනුණු යුගය ලෙස සැලකෙන්නේ උපනිෂද් යුගය යි. ගෞතම බුදුන් වහන්සේගේ පහළ වීම සිදුවන්නේ ඊටත් පසුව ය. එසේ නම් බුද්ධෝත්පත්තිය සැලකිය යුත්තේ අරවින්දයක උදාවීම ලෙස යි. ඒ බුද්ධාරවින්දය වූ කලී ආචාර ධර්මයන්ගේ උපරි ප්‍රකාශනය යි.

බුදුන් වහන්සේගේ චරිතයෙහි ඇති අප්‍රමාණ ගුණ අතර එන එක් විශේෂ ගුණයක් වන්නේ 'විජ්ජාචරණ සම්පන්න භාවය යි' උන් වහන්සේගේ ඒ උතුම් ගුණයට ගරු කරන අතර ම ඒ ගුණයෙන් අල්ප මාත්‍රයක් හෝ අපේ ජීවිත සමග ගළපා ගත නොහැකි ද?

'විජ්ජා' යන වචනයේ සංස්කෘත රූපය වන්නේ 'විද්‍යා' ය. එය සැදෙන්නේ 'දැනීම' හා 'දැකීම' යන අර්ථයේ යෙදෙන 'විද්' ධාතුවෙනි. මේ දැනීම මෙන් ම දැකීම අප තුළ ඇති කරන්නේ විද්‍යාවයි. 'චරණ' යනු හැසිරීම යන අරුත් දෙන 'චර්' ධාතුවෙන් සැදෙන වචනයකි. එම වචනය පාලි, සිංහල, සංස්කෘත යන භාෂාත්‍රයෙහි ම භාවිතය අනුව 'චරණ' යනු හැසිරීම යි. 'සම්පන්න' යන වචනය සැදෙන්නේ 'සැමතින්ම' 'යහපත්ව' 'එක්ව' යන අරුත් දෙන 'සම්' උපසර්ගය මුලින් යෙදී 'පැමිණීම' 'ගමන් කිරීම' යන අර්ථයෙහි යෙදෙන 'පද්' ධාතුවෙනි. පාලි භාෂා අර්ථ සමග ද

ගැළපිය හැකි යට කී සංස්කෘත මූලයන් සැලකිල්ලට ගෙන 'විජ්ජාචරණ සම්පන්න' යන වචනය දෙස බලන අපට ඉන් පහැදිලි අරුතක් මතුකොට ගත හැකි ය. එනම් දැනීමත් දැකීමත් ලැබ ඒ දැනීම - ඒ දැකීම තුළ 'හැසිරීම' ඒ දැනීමට - දැකීමට පැමිණීම ඒ තුළ ජීවත් වීම 'විජ්ජාචරණ සම්පන්න භාවය' ලෙස අර්ථ දැක්වීමෙනි. ජීවිතය දැන - දැක ඒ ලද ආලෝකය ම අපගේ චරණය - හැසිරීම ආචාර ධර්මය බවට පත් කොට ගෙන අපට ජීවත් විය නොහැකි ද?

මෙසේ දැනීම සහ දැකීමත් සමග ඇතිවන අලෝකය විසින් අප හැසිරිය යුත්තේ කෙසේ ද යන්න පැහැදිලි වෙනවා ඇත. එවිට අප විසින් අධ්‍යයනය කරනු ලබන උපනිෂද් පාඨයක වේවා තෙවළා දහම් පදයක ගැඹුරු අරුත් දරාගෙන එය අපගේ ම හැසිරීම් ලෙස ජීවිතයෙන් ප්‍රකාශයට පත් කිරීමට අපට හැකිවනු ඇත. ඒ ජීවිතය සරල ය, ඒ ජීවිතය ගැඹුරු ය, අප විසින් කටයුතු කළ යුතු ව ඇත්තේ එබඳු ජීවිතයක් උදාකොට ගැනීම උදෙසා ය. එවිට මෙහි කලින් සඳහන් දැමෙන්න, දෙන්න, දයාව දක්වන්න" බඳු උපනිෂද් ආචාර ධර්ම පාඨ මෙන් ම අසන්න, දරන්න, දහමෙහි හැසිරෙන්න යන අර්ථය රැගත් 'සුණාථ, ධාරේථ, චරාථ ධම්මෙ බඳු සරල වූත් ගැඹුරු වූත් අකාලික වූත් ධර්ම පාඨ අප විසින් අගය කළයුතු, ගෞරව කළයුතු ධර්ම පාඨ බවට පමණක් පත් නොවී අපගේ ජීවිතවලින් ම ප්‍රකාශයට පත්කළ යුතු ආචාර ධර්ම බවට පත් වනවා ඇත.

<u>පාදක සටහන්</u>

1. <u>ශ්වේතාශ්වතර උපනිෂද්</u>, 1.1
   <u>The principal Upanisads</u>, edited by S. Radhakrishnan, London, 1953.
2. <u>ඡාන්දොග්‍ය උපනිෂද්</u> VI. 2. 1.
   <u>ඡාන්දොග්‍ය උපනිෂද්</u>, සානුවාද ශාංකරභාෂ්‍ය සහිත, ප්‍රකාශනය: ගොවින්ද භවන, ගෝරඛ්පුර, 1993.
3. එම. III. 14. 1.
4. <u>Kathopanisad</u>, I. II. 12. Kathopanisad, edited by Swāmi Sarawānanda, Madras, 1975, page 41.

5. එම, සමාරම්භක පාඨය.
6. තෛත්තිරීය උපනිෂද් I. II. I. 2. The principal Upanisads, edited by S. Radhakrishnan, London, 1993.
7. බෘහදාරණ්‍යක උපනිෂද්, V. 2. 3. බෘහදාරණ්‍යක උපනිෂද්, සානුවාද ශඞ්කරභාෂ්‍යසහිත, ප්‍රකාශනය: ගොවින්ද භවන, 1995, 1183 පිටුව.
8. එම, I. 3. 28.
9. ඡාන්දොග්‍ය උපනිෂද් I. 6. 2.
10. එම, I. 6. 3.
11. බෘහදාරණ්‍යක උපනිෂද්, III. 5.
12. එම, IV. 4. 5.
13. ශාන්තසිරි හිමි, ශ්‍රාවස්තිපුර, බෘහදාරණ්‍යක උපනිෂදයෙහි විද්‍යමාන දාර්ශනික සංකල්ප කිහිපයක් පිළිබඳ විමසුමක්, ඥානාඤ්ජලී, වැලිගම ශ්‍රී ඥානරතනාභිධාන මහානායක ස්වාමීන්ද්‍ර ප්‍රශංසා, සංස්: රණස්ගල්ලේ ඥානවීර හිමි සහ ජී. ඒ. ගාමිණී රත්න ශ්‍රී, නුගේගොඩ, 2007, 524 - 525 පිටු.
14. ප්‍රශ්නෝපදනිෂද් I. 16. ප්‍රශ්නෝපනිෂද්, සංස්: පෙළ සහිත සිංහල පරිවර්තනය: නවගමුවේ රේවත හිමි, කැළණිය, 2009, 81 පිටුව.
15. ඡාන්දොග්‍ය උපනිෂද් III. 17. 4.
16. කඨෝපනිෂදය, සිංහල අනු: සුමනලාල් කැකුලාවල, කොළඹ, 1961, xLix-LII පිටු.
17. Kathopanisad, I.II. 24.
18. සිල්වා, නලින් ද, පරිසරය හා බටහිර ආකල්ප, මහරගම, 2006, 109 පිටුව.
19. Īśa Upanisad with the commentary of Sankarācarya, Trans: by Swāmi Gambhirānanda, Calcutta, 1996, page 13.

ජයදේවයන්ගේ ගීතගෝවින්දය පිළිබඳ විමසුමක්

ජ්‍යෙෂ්ඨ කථිකාචාර්ය මීපිටියේ සීලරතන හිමි

සංස්කෘත සාහිත්‍යය

ධා ධාතුවෙන් සිද්ධ ත ප්‍රත්‍යාන්ත අතීත කෘදන්ත පදයක් වන "හිත" යන්නෙහි අර්ථය රැස් කළ, තැන්පත් කළ යන්න යි.[1] සහිත යනු මනාව කියන ලද දේ හෙවත් ක්‍රමානුකූල ව සකස් කරන ලද දේ රැස් කොට තැබීම, තැන්පත් කොට තැබීම යන්න යි. " සාහිත්‍යය " සහිත ශබ්දයෙන් සිද්ධ තද්ධිත පදයකි. (සහිතස්‍ය භාවඃ සාහිත්‍යම්) ඒ අනුව ' ක්‍රමානුකූල ව පිළිවෙලට රැස් කරන ලද දේ සහිත වූයේ යමක් ද එය සාහිත්‍යය යි '. ගද්‍ය පද්‍ය රචනා සමූහය සාහිත්‍යය බව තවත් අර්ථකථනයක දැක්වේ.[2] උක්ත අර්ථකථනවලට අනුව සංස්කෘත භාෂාවෙන් රචිත ගද්‍ය පද්‍ය රචනා සමූහය සංස්කෘත සාහිත්‍යය වශයෙන් සැලකිය හැකි ය. මිනිසා ප්‍රමුඛ සත්ත්ව වර්ගයාගේ සිත, සිතිවිලි හා ක්‍රියාකාරකම් විග්‍රහ කරමින් ලියන ලද දේ සාහිත්‍ය ගණයට අයත් වේ.

ආගමික රාමුවෙන් මිදී විවිධ විෂයක්ෂේත්‍ර විෂයයෙහි යොමු ව ක්‍රි.ව. 600 සිට වර්තමානය දක්වා සංස්කෘත භාෂාවෙන් රචනා වී ඇති සාහිත්‍ය කෘති දහස් ගණනකි. ලෞකික සංස්කෘත භාෂාව මාධ්‍ය කොට රචිත එකී නිර්මාණ අනෙකප්‍රකාර ශාඛා ප්‍රශාඛා මගින් වර්ධනය විය.

සංස්කෘත කාව්‍ය සාහිත්‍යය

වෛදික නිබන්ධවලින් බැහැර වූ රචනාවලිය කාව්‍ය සාහිත්‍යය යන්නෙන් අර්ථවත් වේ. එය ලෞකික සංස්කෘතය යැයි ව්‍යවහාරයට එයි. කෘ ධාතුවෙන් සිද්ධ ය ප්‍රත්‍යාන්ත කෘත්‍ය

සංස්: ගලගම කරුණාකර හිමි, සූරියවැවේ සුගතසිරි හිමි, "චරණ" හත්වන කලාපය. භික්ෂු සංගමය, ශ්‍රී ජයවර්ධනපුර විශ්වවිද්‍යාලය. ගංගොඩවිල. 2015

කෘදන්ත පදයක් වන 'කාව්‍ය' යන්නෙහි අර්ථය වන්නේ වර්ණනා කළ යුත්ත යන්නයි.[3] සාහිත්‍යයික වශයෙන් හෝ වචනයෙහි පුළුල් අර්ථයෙන් ගතහොත් කවියාගේ කෘතිය කාව්‍යය බව වියරණ ඇදුරන්ගේ අදහස යි. ඒ බැව් කාව්‍යය යන්නට දී ඇති අර්ථකථනයෙන් තහවුරු වේ. 'කවනීයං කාව්‍යම් ඉති ලොචනකාරඃ' - වර්ණනා කළ යුත්ත කාව්‍යය යි. 'කවයති ඉති කවිඃ තස්‍ය කර්ම කාව්‍යම් ඉති විද්‍යාධරඃ -' වර්ණනා කරන්නා, සැරසීම් කරන්නා කවියා ය. ඔහුගේ කෘතිය හෙවත් කාර්යය කාව්‍යය යි.[4]

'ශබ්ද අර්ථ දෙකේ සුසංයෝගය කාව්‍යය' බව භාමහගේ අදහස යි.[5] 'කවියාගේ ඉටු අරුත් පළකරන පදවැල කාව්‍යය' යැයි දණ්ඩින්[6] දක්ව යි. උසස් හැඟීම් මෙන් ම ජීවිතයේ දී අත්දකින්නට ලැබෙන ආත්මය පුබුදු කරවන උත්තරීතර වේදනාවන් ප්‍රකාශයට පත් කරවන නිර්මාණ කාව්‍යය වශයෙන් මම්මටාචාර්ය[7] පවසයි. කාව්‍යය වනාහි මනුෂ්‍ය ජීවිතය පිළිබඳ සූක්ෂ්ම විවේචනයකි. කවියකුගේ මාහාත්ම්‍යය, උසස් බව රඳා පවතින්නේ ජීවිතය පිළිබඳ අදහස් ප්‍රබල ලෙසත් මනෝඥ ලෙසත් යෙදිය හැකි ශක්තිය කෙරෙහි ය යන බටහිර උගතුන්ගේ කාව්‍ය සම්බන්ධ අර්ථකථනය ද මම්මටගේ අදහස හා සමගාමී වේ.

සංස්කෘත කාව්‍ය සාහිත්‍යය ශාඛා අනුශාඛා ඔස්සේ විකාශනය වූවකි. කාව්‍යය පොදුවේ, ශ්‍රව්‍ය (ඇසිය හැකි) හා දෘශ්‍ය (දැකිය හැකි) යනුවෙන් දෙවැදෑරුම් වේ.[8] වචනාර්ථ වශයෙන් මේ පද දෙක කාව්‍යය හා රූපක වශයෙන් ගැනේ. ශ්‍රව්‍ය කාව්‍ය, ගද්‍ය හා පද්‍ය ලෙසින් දෙපරිදි වන බව විශ්වනාථගේ[9] අදහස යි. (ශ්‍රව්‍යං ශ්‍රොතව්‍යමාත්‍රං තත් පද්‍යගද්‍යමයං ද්විධා) දණ්ඩින් කාව්‍යාදර්ශයේ දී පෙන්වා දෙන්නේ කාව්‍යය, ගද්‍ය පද්‍ය හා මිශ්‍ර යනුවෙන් තෙවැදෑරුම් වන බව යි.[10] ඡන්දසින් හෙවත් අක්ෂර නියමයෙන් හෝ මාත්‍ර නියමයෙන් බඳනා ලද පාද ඇත්තේ පද්‍ය කාව්‍යය යි. පද්‍ය කාව්‍යය වෘත්ත පද්‍ය හා ජාති පද්‍ය[11] වශයෙන් නැවතත් වර්ගීකරණය කෙරේ. වර්ණ ඡන්දසින් බැඳි පද්‍ය කාව්‍ය වෘත්ත පද්‍ය නම් වේ.

මාත්‍රා ඡන්දසින් බැඳි පද්‍ය කාව්‍ය ජාති නම් වේ.

'අපාදඃ පද සන්තානො ගද්‍යම්'[12] ඡන්දෝ බද්ධ ශ්ලෝක චතුර්ථාංශ ස්වරූප පාද නැති පද සමූහය ගද්‍ය කාව්‍යය යි. පද්‍ය බන්ධනයක් නොවූ හෙවත් ඡන්දසට නොනැගූ ශ්‍රව්‍ය කාව්‍යය ගද්‍ය නම් වේ. ආඛ්‍යායිකා හා කථා වශයෙන් එහි ප්‍රභේද ද්වයකි. රචනා ශෛලිය පදනම් කොට ගෙන ගද්‍ය කාව්‍ය සිවුවැදෑරුම්[13] වේ. මුක්තක, වෘත්තගන්ධි, උත්කලිකාප්‍රාය, චූර්ණක වශයෙනි. ගද්‍ය පද්‍ය දෙකින් මිශ්‍ර ශ්‍රව්‍ය කාව්‍ය චම්පූ[14] නමින් හැඳින්වේ. නාටක ප්‍රකරණ ආදි රූපක 10 ක් හා නාටිකා ත්‍රෝටක ඈ උපරූපක 18 ක් ඇතුළත් දෘශ්‍ය කාව්‍ය මිශ්‍ර කාව්‍ය[15] (මිශ්‍රාණි නාටකාදීනි) නම් වේ. ඒ අනුව වීරකාව්‍යයන්ගේ පටන් විවිධ ආකෘති හා ප්‍රභේද යටතේ නිර්මාණය වූ කෘති සංඛ්‍යාව දහස් ගණනක් ලෞකික සංස්කෘත සාහිත්‍යය තුළ ඇතුළත් ව ඇත.

ලඝු කාව්‍ය යනු පද්‍ය කාව්‍ය ප්‍රභේදයකි. එය පහත දැක්වෙන ආකාරයට වර්ග කර ගත හැකි ය.[16]

i. නීති
ii. ස්තෝත්‍ර
iii. ගීතමය
iv. සන්දේශ
v. චිත්‍ර
vi. සුභාෂිත

සංස්කෘත සාහිත්‍යයෙහි ලඝුකාව්‍යය ඉතා උසස් තැනක් ගන්නා අතිශය ජනප්‍රිය කාව්‍ය ප්‍රභේදයකි. බාලයාගේ අධ්‍යාපනයත්, තරුණයාගේ රතියත්, වෘද්ධයාගේ විරතියත් ප්‍රකාශයට පත් කෙරෙන්නේ ලඝුකාව්‍ය මගිනි. පැරණි භාරතීයයා, සැපෙහි දී සිනාසීමටත්, දුකෙහි දී ඇඬීමටත්, ගිහිගෙයි කම්කටොලුවලටත්, ආශ්‍රමයෙහි තපෝ සුවයටත් ඉවහල් කර ගත්තේ මේ කාව්‍ය සමුදාය

බැව් පෙනේ. භාරතීයයාගේ පරිපාක දාර්ශනික චින්තාවෙහි එක් අවස්ථාවක් වශයෙන් මේ කාව්‍ය සමූහය බිහි විය. මේ සෑම කෘතියක ම සමීපස්ථ වශයෙන් හෝ දූරස්ථ වශයෙන් පදනම වී ඇත්තේ නීතිය ය, නැතහොත් ශාන්තිය ය, නොඑසේ නම් විරතිය ය, එසේ නොවේ නම් ලෞකික ජීවිතයෙහි නිසරු බව ය. සිතෙහි සමාධිය ලබා ගැනීම හෝ උත්පත්ති මරණ දෙකේ ගැහැටවලින් මිදීම හෝ සම්පත් විපත් සමාන ව විඳීම හෝ හොඳ නරක දෙක වෙන් කර පෙන්වීම හෝ ලෞකික ලෝකෝත්තර තත්ත්වයන් පැහැදිලි කිරීම හෝ ශාන්තිය හා උපේක්‍ෂාව මූලධර්ම වශයෙන් පෙන්වීම හෝ මෙමම කෘති සමූහයෙහි ගැබ් වී ඇති පරමාර්ථ වේ."[17]

ගීතගෝවින්දයේ දෘශ්‍යමාන වන විවිධ ආකාර හේතුවෙන් එය විවිධ කාව්‍යප්‍රභේද ගණනාවකට අයත් කර හඳුන්වා යි. මෙය ගීත කාව්‍යයක් ලෙස ප්‍රචලිත ය. එමෙන් ම මෙය දෙවොලක් අබියස ගායනා කර ඇති නිසාත් ක්‍රිෂ්ණයන් පිළිබඳ වර්ණිත නිසාත් භක්ති කාව්‍යයක් ලෙස ද හඳුන්වා යි. සර්ගවලට බෙදා වෙන් කරන ලද කාව්‍යයක ස්වරූපය ගත් මෙය නාටකයක ආකාරය ද පෙන්වන හෙයින් දෘශ්‍යකාව්‍යයක් ලෙස ද දක්වා යි. භාරතයේ වංග ප්‍රදේශයේ ප්‍රචලිත යාත්‍රා නම් ගීත නාටක ලක්‍ෂණයන් දැකිය හැකි බැවින් එනමින් හැඳින්වෙන ගැමි නාටකයක් ලෙසත් බටහිර විචාරකයෝ මෙය හඳුන්වති. මේ කවර ලෙසකින් හැඳින්වුවත් නිර්මාණාත්මක බවින් අපූර්වත්වයට පත් කාව්‍යයකි, ගීතගෝවින්ද ය. තුරුලතා, ලියමඩුලු, නදීදිය ආදි සොබාදහම හා බැඳුණු විශ්වීය ප්‍රේමයේ ගීතවත් ම ස්වරූපය ගීතගෝවින්දයේ දී අපට හමුවේ. එය කිසිසේත් වෙසෙසින් වර්ග කළ නො හැකි කාව්‍යයකි.

ගීතගෝවින්දය ජයදේවගේ කෘතියකි. ජයදේව නමින් කවියෝ තිදෙනෙක් සිටි බව පෙනේ. ප්‍රසන්නරාඝව නාටකය ලියන ලද්දේ ජයදේව නමැත්තෙකි. මහාදේවගේ හා සුමිත්‍රාවගේ පුත් වූ ඔහු කෞණ්ඩින්‍ය ගෝත්‍රිකයෙකි. ශෘඞ්ගාර මාධවී චම්පූ කාව්‍යයෙහි කර්තෘ ජයදේව තවකෙකි. මොහුගේ ගෝත්‍රය හෝ මව්පියන් ගැන

තොරතුරු අප්‍රකට ය. කෘෂ්ණදාස නමැති ආරූඪ නාමයෙන් පෙනී සිටි ඔහු ද වියත් කවියෙකි. ගීතගෝවින්ද කර්තෘ ජයදේව වූ කලී බෙංගාලයේ රජකළ කවියෙකු වූ ලක්‍ෂමණසේන රාජසභාවෙහි වුසූ කවීන් පස් දෙනාගෙන් එක් කෙනෙකි. මොහු හා විසූ අනිත් හතර දෙන උමාපතිධර, ශරණ, ගෝවර්ධන, ධෝයි වෙති. මොවුන් අතුරින් ජයදේව ශබ්දර සයෙන් මෙන් ම අර්ථ රසයෙන් ද පිරිපුන් කාව්‍යකරණයෙහි සමතෙකි.[18] ගීතගෝවින්ද කර්තෘ ජයදේවයන්ගේ පියා භෝජදේව නම් බමුණෙකි. මව රාමාදේවී නම්.[19] බිරිඳ පද්මාවතී නම්. කින්දුවිල්ව ගම උපත ලද මොහුට පරාශර නම් යහළුවෙක් ද විය.[20] ලක්ෂ්මණසේන රජු විසුයේ 12 වන සියවසේ බැවින් ජයදේව ද දොළොස්වන සියවසට අයත් වෙයි.

ශ්‍රීමච්චන්ද්‍රදත්තයන්ගේ භක්තමාලාව ජයදේව පිළිබඳ තොරතුරු දක්වෙන මූලාශ්‍රයයකි. එහි සර්ග තුනක ජයදේව ගැන සඳහන් වේ. ඒ අනුව උත්කල නම් පෙදෙසැ ජගන්නාථ නම් පුරය අසල බින්දුවිල්ව නම් බමුණු ගමෙහි උපන් ජයදේව විෂ්ණු භක්තිකයෙකි. එගමැ ම දේවශර්ම නම් බමුණෙක් විය. ඔහුට දරුවෝ නො වූහ. පරපුර පවත්වා ගෙන යාමට දරුවන් නොමැතිකමින් මහත් ශෝකයට පත් ව එහි වූ විෂ්ණු දෙවොලකට ගොස් දරුවන් පතා නාරායණ දෙවියන් පුදා පළමු දරුවා දෙවියනට කැප කරන බවට බාරයක් විය. කලකට පසුව ඔහුගේ බිරිඳ දියණියක ප්‍රසව කළා ය. ඇය පුතුන් ද ලැබුවා ය. පළමු ව ලත් දියණියට පද්මාවතී යැයි නම් තබා දෙවියනට බාරය ඉටු කළේ ය. දෙවියා එදින ම රාත්‍රියෙහි සිහිනෙන් පූජකයාට හා දේවශර්මට පෙනී සිට පද්මාවතී ජයදේවයනට විවාහ කරදෙන ලෙස දන්වී ය. දේවශර්ම ද තම බිරිඳ සමග ගොස් පද්මාවතී ජයදේවයනට විවාහ කර දීමට පැමිණ බව දන්වී ය. හේ තම දිළිඳු බව දන්වා එයට අකැමැති බව පැවැසී ය. පද්මාවතීගේ දෙමාපියෝ ඔහුගේ අකැමැත්ත නො සලකා දියණියන් ඔහුට භාර කළහ. පසුව ජයදේව තම දෙමාපියනට ඒ බැව් දන්වා කුල සිරිත් අනුව ඇය විවාහ කර ගත්තේ

ය. කලෙක දී ගීතයෙන් විෂ්ණු හෙවත් හරි පුදමි යැයි සිතා ගීතගෝවින්දය ලියා විෂ්ණු දෙවොලක් අබියස හිඳ මිහිරි සරින් ගායනා කළ බවත් එසේ ගයද්දී ඔහු බිරිඳ පද්මාවතී රමණීය නර්තනයක යෙදුණු බවත් කියවේ.[21]

කෘෂ්ණ දෙවියන් පිළිබඳ ව ලියැවුණු ගීතගෝවින්ද භක්තිකාව්‍යය තුළින් ජයදේව මිනිස් ලොව වෙත ගෙන එන්නේ දිව්‍යමය ප්‍රේමය යි. මේ ප්‍රේමය මූර්තිමත් කරන යුග බන්ධනය වන්නේ ශ්‍රී ක්‍රිෂ්ණ හා රාධා ය. හින්දු සාහිත්‍යයට අනුව අධර්මය බලවත් වන සෑම යුගයක දී ම ධර්මය ලොව ප්‍රතිෂ්ඨාපනය කරනු වස් ශ්‍රී විෂ්ණු දෙවි විවිධ වේශවලින් ලොව පහළ වෙයි. මෙසේ ඔහු පහළ වන ස්වරූප හෙවත් අවතාර දහයක් පිළිබඳ හින්දු සාහිත්‍යයෙහි සඳහන් වේ.[22] ශ්‍රී ක්‍රිෂ්ණ වූ කලී විෂ්ණු දෙවියන් ලොව පහළ වන අටවන ආකාරය යි. මිනිස් දරුවකු ලෙස උපත ලබන ක්‍රිෂ්ණ ගොපලු ජනයා අතර හැදී වැඩෙයි. බාල වියේ පටන් ම කෙළිලොල් දිවියකට හුරුවන ක්‍රිෂ්ණ යොවුන් වියට පත් කල්හි ගොපලු ලියන් හා කෙළිකවටකම් කරයි. ඔහු සිය දිව්‍යමය ප්‍රේමය පුද කරන්නේ ද ගොපලු යුවතියක වූ රාධාට යි. දෙදෙනා නිතර මුණ ගැසෙන ස්නේහයේ බිම්කඩ යමුනා ගංතෙර යි. ක්‍රිෂ්ණ රාධා ප්‍රේමය පිළිබඳ සුචරිත ගම්ලත් දක්වන අදහස මෙබඳු ය. " .... ලාලසාව යනු සාමාජික මිනිසා ස්වකීය සමස්ත කයින් හා අධ්‍යාත්මයෙන් කිසියම් නිශ්චිත වස්තුවක් අරා සිටීම යි. ප්‍රේමය යනු එවැනි ලාලසාවකි. ජයදේවයන් මෙම ලාලසාව කොයිතරම් තීව්‍රතර ප්‍රකාශනයකට භාජන කොට තිබේ ද යත හොත් එය තත්කාලීන සීමාවලින් විනිර්මුක්තව එතෙක් මෙතෙක් පැවති යුග පවුරු පදනම් විනිවිද අපගේ අධ්‍යාත්මයට අමතා එය පුබුදුවයි තවයි දවයි කුලුණින් තෙත් කරයි. සාහිත්‍ය කෘතියක් හැඳින්වෙන ප්‍රමුඛ ලක්ෂණය මෙය යි."[23]

ප්‍රේමයේ සත්‍ය වූ ස්වභාවය අත් විඳීමට නම් පවිත්‍ර වූ අධ්‍යාත්මයක් තිබිය යුතු ය යන හැඟීම භාරතීයයන් තුළ පැවැති බව

පෙනේ. සීමා බන්ධනවලින් බැඳෙන සිතකට ඒ අත් විඳිය නො හැකි යැයි සිතූ ඔවුහු ශ්‍රී කෘෂ්ණ චරිතය තුළින් එකී සීමා බිඳ දැමූහ. මෙ අනුව ක්‍රිෂ්ණ තුළින් නිරූපණය වන්නේ රාධා වෙත පමණක් ප්‍රේමය රඳවාලීමෙන් නො නැවතී මුළු ලොව වෙත ම ආදරය පතුරුවාලන චරිතයකි. රාධා වූ කලී ඒ විශ්වීය ආදරයේ සහකාරිය යි. ක්‍රිෂ්ණගේ ඇතැම් චරිතාංග නිසා මුල දී වේදනාවට පත් වුවත් ඔහුගේ සත්‍ය ස්වභාවය තේරුම් ගන්නා රාධා ද ලෝකය වෙත ගලා යන ක්‍රිෂ්ණගේ අසීමිත ආදරය තමා තුළින් ද ප්‍රකාශයට පත් කරවන චරිතයක් බවට පත් වෙයි. ඒ අනුව අවසානයේ රාධා-ක්‍රිෂ්ණ දෙදෙනාගේ ප්‍රේමය ඔවුනොවුන් වෙත පමණක් බැඳුණු පෞද්ගලික ප්‍රේමයක් නොවී ලෝකය හා බැඳෙයි. ලැසන් පඬිවරයා රාධා - ක්‍රිෂ්ණ ප්‍රේමය පිළිබඳ සඳහන් කරන්නේ ද මෙම සත්‍ය මුසු වූ අදහසකි. " මගේ මතය නම් ක්‍රිෂ්ණ මොලොවට පහළ වූ දිව්‍ය ආත්මයක් බව ය. දිව්‍යමය වූ ආරම්භය සම්බන්ධයෙන් පවත්නා හැඟීම් සිත තුළ තැන්පත් වී තිබේ. මොලොව ඇති ශෝභන දර්ශනයන්ගෙන් ද ඒ දර්ශනයන්ගෙන් ඇති වන ප්‍රීතියෙන් ද පසිඳුරන් පිනවීමෙ කම් සැපතින් ද සිත තින්දෙහි යෙදෙන විට වරින් වර එය අවදි වන්නේ පිරිසිදු සිතෙකැ මිහිරි සන්සුන් බව යළි ලබා ගැනීමේ ඉමහත් ම ආශාවෙනි. සිත හොඳ නරක වෙන් කර ගැනීමේ ප්‍රයත්නයක යෙදෙන විට එහි මූලික ප්‍රතිපත්තියක් වන ප්‍රේමය හිස් වූ ද නිරර්ථක වූ ද දෙය පිළිබඳ ව යෙදූ වෙහෙස වරදක් බව අවබෝධ කර ගනී. ඉක්බිති මිථ්‍යා වූ ද කාම තෘෂ්ණාවෙන් යුක්ත වූ ද ස්ථිර නොවූ දෑය පිළිබඳ ව නො ඇලී සත්‍ය වූ සදාකාලික ප්‍රීතිය ගෙන දෙන යමක් කෙරෙහි තම ආදරය යෙදවීමට චිත්තය බලාපොරොත්තු වෙයි....."[24]

ගීතගෝවින්දය සර්ග දොළොහකින් සමුපේත ය. එහි ප්‍රථම සර්ගය "සාමෝද දාමෝදර" නම් වෙයි. 'සාමෝද' යනු සතුටින් යුක්ත බව යි. 'දාමෝදර' යනු ක්‍රිෂ්ණට යෙදෙන තවත් නාමකි. රාධා - ක්‍රිෂ්ණ දෙදෙනාගේ ප්‍රේමණීය සංසර්ගය හෙවත් යහපත් එක්වීම දිනේවා යන ප්‍රාර්ථනාත්මක පද්‍යයෙන් ගීතගෝවින්දය ආරම්භ

වෙයි. දෙවනුව කතුවරයා පිළිබඳ ව විස්තර කෙරේ. තෙවනුව ශ්‍රී විෂ්ණු දශ අවතාරවලින් ලොව පහළ වූ ආකාරය වර්ණිත ය. අනතුරුව ප්‍රථම සර්ගාවසානය තෙක් රාධා ක්‍රිෂ්ණ ප්‍රේමය රමණීය පද්‍ය රැසකින් වර්ණනා කෙරේ.

"උක්ලේශ කේශව" යනු ද්විතීය සර්ගය යි. මින් අදහස් වන්නේ ක්ලේශයන්ගෙන් තොර ක්‍රිෂ්ණ යි. රාධා තමාට සේ ම අන් ලියනට ද ක්‍රිෂ්ණ ආදරය කරන බව දැන ශෝකයට පත් වූවා ය. ක්‍රිෂ්ණ සැම දෙනාට ම එක් බඳු වූ ප්‍රේමයකින් යුතු ය. රාධා මුල දී වේදනාවට පත් වන්නේ ක්‍රිෂ්ණගේ සීමා විරහිත ප්‍රේමය තේරුම් ගත නො හැකි වූ බැවිනි. ක්‍රිෂ්ණ වෙත බැඳි ප්‍රේමයෙන් යුතු රාධා ඔහුගේ ප්‍රේමය තමා වෙත පමණක් නොරැඳී ලෝකය වෙත ගලා යාම ගැන චෝදනා කරමින් සිය යෙහෙළියට කරුණු පවසයි. එසේ ම ඔහු සමග ගත කළ මධුර වූ වින්දනීය ජීවිතය ගැන ද කරුණු දක්වයි. මේ සඳහා කවියා රමණීය පද්‍ය රැසක් වෙන් කරයි.

තෘතීය සර්ගය "මුග්ධ මධුසූදන" නම් වෙයි. එහි අදහස මුළාවට පත් වූ ක්‍රිෂ්ණ යනු යි. ක්‍රිෂ්ණ රාධා වෙත විශේෂයෙන් ප්‍රේමයෙන් බැඳෙන ආකාරය විස්තර වේ. තමා නොතකා අන් ලියන් වෙත යාම ගැන වේදනාවට පත්වන රාධා, ක්‍රිෂ්ණගෙන් වෙන් ව යයි. අන් ගොපලු ලියන් හා පිළිසඳර කථාවෙන් පසුවන ක්‍රිෂ්ණ ද ඇයට යන්නට හරියි. පසුව අන් ලියන් වෙතින් ඉවත් ව හුදෙකලා වන ක්‍රිෂ්ණට දුකේදීත් සැපෙදීත් තමා හා එක් ව සිටි තැනැත්තිය නො වේ ද මා අත් හළේ යන පසුතැවිල්ල ඇති වෙයි. ඔහු රාධාගේ ගුණ ගයමින් වැලපෙයි.

ගීතගෝවින්දයේ චතුර්ථ සර්ගය "ස්නිග්ධ මධුසූදන" හෙවත් ස්නේහවත් ක්‍රිෂ්ණ යි. රාධාගේ යෙහෙළිය වසන්තී, ක්‍රිෂ්ණ වෙත පැමිණ විරහය නිසා රාධා ව පත් ව සිටින දුක්මුසු තත්ත්වය විස්තර කරයි. එය අසන ක්‍රිෂ්ණගේ සිත රාධා පිළිබඳ වූ මෘදු හැඟීම්වලින් පිරෙයි.

පංචම සර්ගය "සාංකාංක්‍ෂා පුණ්ඩරීකාක්‍ෂ" නම් වෙයි. බලාපොරොත්තු සහගත ක්‍රිෂ්ණ යනු එහි අදහස යි. ක්‍රිෂ්ණ, රාධාව කැඳවාගෙන එන ලෙස වසන්තිය යවයි. ඇය රාධා වෙත ගොස් විරහයට පත් ක්‍රිෂ්ණගේ ශෝචනීය තත්ත්වය විස්තර කරයි. මින් රාධා සිත ක්‍රිෂ්ණ පිළිබඳ වූ මෘදු හැඟුමින් පිරෙයි. රාධා - ක්‍රිෂ්ණ වෙන් ව නොසිටිය යුතු දෙදෙනෙක් ය යන හැඟීම වසන්තිය තුළ ඇති වෙයි. විරහයට පත් ව සිටින රාධා - ක්‍රිෂ්ණ එක් කරලීම සඳහා ඇය ඉදිරිපත් වන්නී ය.

ගීතගෝවින්දයෙහි ෂෂ්ඨ සර්ගය "සොත්කණ්ට ධන්‍යවෛකුණ්ඨ" නම් වේ. 'සෝත්කණ්ඨ' යනු උකටලී බව සහිත යන අදහස යි. 'ධන්‍ය' යනු භාග්‍යවන්තයා යි. 'වෛකුණ්ඨ' යනු ක්‍රිෂ්ණ උදෙසා යෙදෙන තවත් නාමයකි. වසන්තිය විරහයෙන් පීඩිත රාධාවගේ තත්ත්වය පිළිබඳ කියනු වස් පෙරළා ක්‍රිෂ්ණ වෙත යයි. රාධා, ක්‍රිෂ්ණ සිහි කරමින් තිබඳ වැලපෙන ආකාරය වසන්තිය පවසයි.

සප්තම සර්ගය "නාගර නාරායණ" නම් වෙයි. 'නාගර' යන්න නගරයේ උපන්, නගරයට අයත් , දක්‍ෂ තියුණු යන අදහස හඟවයි. 'නාරායණ' යනු ක්‍රිෂ්ණට යෙදෙන තවත් නාමයකි. ක්‍රිෂ්ණ තමා වෙත ඒම පමාවනු දුටු රාධා මහත් ශෝකයෙන් වැලපෙන ආකාරයත් ජීවිතාශාව පවා කෙමෙන් ඇ කෙරෙන් පලා යන ආකාරයත් අන් යුවතියන් හා ඔහු කෙළි දෙලෙන් පසු වේ ද යනුවෙන් රාධා තුළ ඇති වන සැක මුසු සිතිවිලි සමුදායත් මෙහි වර්ණනාවට ලක් කෙරේ.

"විලක්‍ෂ්‍ය ලක්ෂ්මීපති" යනු අෂ්ටම සර්ගය යි. 'විලක්‍ෂ්‍ය' යනු ලජ්ජිත බව යි. 'ලක්ෂ්මීපති' යනු ශ්‍රී විෂ්ණු යි. එහෙයින් එය ක්‍රිෂ්ණ උදෙසා යෙදෙන අපරනාමයක් ද වේ. ඔහු රාධා වෙත ගොස් ආයාචනාත්මක ව තමා කළ වැරදි ගැන පවසා ඇගෙන් සමාව අයදියි. මා වෙත නොපැමිණ සෙසු ලියන් හා සුවසේ හිඳින්නැයි

රාධා, ක්‍රිෂ්ණට චෝදනාත්මක ව පවසයි.

නවම සර්ගය "මුග්ධ මුකුන්ද" යනු යි. මුළාවට පත් වූ ක්‍රිෂ්ණ යනු එහි අදහස යි. මෙහි දී රාධා ව වෙත පැමිණෙන ඇගේ යෙහෙළිය වසන්ති ඔබ මානය දුරැර ක්‍රිෂ්ණ හා බැඳෙන්නැයි පවසයි. එසේ ම ඔබ ශෝකය දුරැර තමා වෙත පැමිණි ක්‍රිෂ්ණට ප්‍රේමය දක්වන්නැයි ඇ වැඩිදුරටත් කියයි.

ගීතගෝවින්ද කාව්‍යයේ දශම සර්ගය "චතුර චතුර්භුජ" යන්න යි. දක්ෂ ක්‍රිෂ්ණ යනු එහි අදහස යි. ක්‍රිෂ්ණ සන්ධ්‍යාවේ දී තවමත් මානය දුරු නො කළ රාධා වෙත පැමිණ පෙම්බස් දොඩයි. කෝපය මුදා මවෙත එන්නැයි කියයි. තමා වැළඳ ගන්නැයි රාධාට පවසයි.

ඒකාදශ සර්ගය "සානන්ද ගෝවින්ද" හෙවත් ආනන්දයෙන් යුතු ක්‍රිෂ්ණ නම් වෙයි. රාධාට සැනසිලි බස් දෙඩූ ක්‍රිෂ්ණ වනපෙතෙහි වූ ලිය ගොමුවකට යයි. වසන්තිය, රාධා වෙත පැමිණ ඔබ ද එහි ගොස් සැනසෙන්නැයි පවසයි. එසේ ම ඇය ක්‍රිෂ්ණගේ කේලිපරායණ රසික ජීවිතය ගැන පැසසුම් මුවින් කථා කරමින් රාධාව එම ලියගොමුවට යැවීමට වෙහෙසෙයි. අවසන ඇ සිය යෙහෙළිය එතනට කැඳවා ගෙන යාමට සමත් වෙයි. එහිදී මන බඳන රුවින් යුතු ආකර්ෂණීය ක්‍රිෂ්ණ ඔවුන් දැසට ලක්වෙයි. රාධා, ක්‍රිෂ්ණ අතට පත් වෙයි. ඔහු ඉතා ආදරයෙන් ඇ වැළඳ ගනියි.

මෙම මධුරගීතාවලියේ ද්වාදශ හෙවත් අවසාන සර්ගය "සුප්‍රීත පීතාම්බර" යි. අතිශය සතුටට පත් ක්‍රිෂ්ණ යනු එහි අර්ථය යි. කුසුම් යහනක වැතිරුණු සිය ප්‍රියාවට ක්‍රිෂ්ණ පෙම් වදන් තෙපලයි. ඇගේ බාහිර රූප සෝභාව ගැන පමණක් නොව ඇතුළු ගුණ ගැන ද ක්‍රිෂ්ණ ඉමහත් ස්නේහයෙන් වර්ණනා කෙරේ. අවසානයේ මහත් වූ ආනන්දයෙන් දෙදෙනා එක්වෙති. රමණීය පද්‍ය සමූහයකින් මෙ පිළිබඳ වර්ණනා කරන ජයදේව වෙන් ව පැවැති ද්වයක් ඒකීයත්වයට පත් වන මොහොතේ සිය මධුර ගීත කාව්‍යයේ

පරිසමාප්තිය දකියි.

සර්ග දොළහක් පුරාවට වර්ණිත රාධා - මාධවයන්ගේ සුරත ක්‍රීඩා වර්ණනය පිළිබඳ එඩ්වින් ආර්නෝල්ඩ් පඬිවරයා දරන්නේ මෙබඳු අදහසකි. "භාරතීය කවියාගේ ගතෙහි දක්වෙන කතා සිරුර භගවතෙහි දසවන සර්ගයෙහි සඳහන් වේ. එහෙත් අඩක් දිව්‍යමය වූ ද අඩක් මානුෂ්‍ය වූ ද කෘෂ්ණයන් පිළිබඳ කතා හින්දු සාහිත්‍යයෙහි ද මහ දනාගේ දිනපතා කතාහි ද හෙවත් ජනකතාහි ද නිතර පිරී පවතින හෙයින් රාධා හා කෘෂ්ණ යන දෙදෙනාගේ ප්‍රේමය පිළිබඳ ආගමික ගීතයන් බැඳීමේ දී එහි අර්ථය එකල වූවත් මතු නොව මතු ඇති වන්නන් විසින් ද අවබෝධ කරතැයි සිතන්නට ඇත. මෙකල ද මේ ගීතය මුළු භාරතයෙහි ම ප්‍රකට ව පවතී. එසේ එය ජනප්‍රිය වීමට හේතු වූයේ එහි ඇති කව් රසය හා සුහද පෙම් සිතියම විනා ගැඹුරු අරුත නො වේ."

දෙවියන් අතර පවත්නා ශෘංගාර චේෂ්ටා මානසික ය. එහෙත් ගීතගෝවින්දයේ දක්වා තිබෙන රාධා - ක්‍රිෂ්ණ දෙදෙනාගේ රතික්‍රීඩා විලාස අතිශයින් මානුෂික ය. එනම්, ශාරීරික ය. දෙවියන් මානව සමාජයට වැදගෙන මිනිසුන්ගේ ගතිගුණ ක්‍රියා සංකල්පනා, හැඟීම් හා ආශාවන් ඔවුන් කෙරෙහි ද රුවා පළමු කොට පෙන්වන ලද්දේ කාලිදාසයන් විසින් කුමාරසම්භවයෙහි දී ය. කාලිදාස රති - කාම දෙදෙනා හෝ උමා - ඊශ්වර දෙදෙන සම්පූර්ණයෙන් මිනිස් සමාජය ඉදිරියට නොගෙනා නමුදු මිනිස් ලොව මිනිසුන්ට හුරු පුරුදු ඉරියව්වලින් හැඳින්වි ය. ජයදේව තවත් පියවරක් ඉදිරියට තබා සම්පූර්ණ මානව සමාජයට, මිනිසුන්ගේ ගං වැලිතලාවලට, ගොපළු ස්ත්‍රීන් වෙතට දෙවියන් කැඳවා මානවීය සෞන්දර්යයෙන් වර්ණනා කළේ ය.

දැඩි විෂ්ණු භක්තිකයකු වූ ජයදේව, රාධා - මාධවයන්ගේ ප්‍රේමය අපූර්වත්වයෙන් කාව්‍යයට නගා ඇත. රාධාවන් තුළින් මිනිස් ස්වභාවය ද ක්‍රිෂ්ණ තුළින් දිව්‍යත්වය ද නිරූපිත කරමින් සීමා

බැඳීම්වලින් තොර ව ලොවට ප්‍රේරණය වන්නා වූ ප්‍රේමයේ උත්තුංග ඉසව් ගීතගෝවින්දය තුළින් අනාවරණය කරයි.

පෙර'පර දෙදිග විචාරක පැසසුමට ලක්වන ජයදේවයන්ගේ කවිත්වය ගීතගෝවින්දයේ පද්‍යයක් පද්‍යයක් පාසා ම ප්‍රකට වේ. ඔහුගේ රචනා ශෛලිය රාග හා තාල පිළිබඳ වූ සංගීතඥානය, බිය හා කෝපය, ප්‍රේමය හා කරුණාව, සංයෝගය හා වියෝගය ආදි ප්‍රේමයේ විවිධ අවස්ථා පද්‍ය දෙබස් මගින් විස්තර කරන ආකාරය විශිෂ්ට ය. ශෘඞ්ගාර රසය ඉපදවීමේ රසවත් පද්‍ය රචනය ගීතවත් විලාසය ජයදේවයන්ගේ රචනා කෞශල්‍යයට ම විශේෂ වූවකි.

බෙරිඩේල් කීත්[25] පවසන්නේ කාලිදාසයන්ගේ මේඝදූතය හැරුණු විට මෙවැනි ප්‍රේම ජවනිකා දක්නට ලැබෙන්නේ රෝමවරුන්ගේ කැටලස් හා ක්ලෝඩියාගේ ශෘඞ්ගාරාත්මක වෘත්තාන්තවල දී පමණක් බව යි. ජයදේවයන් සිය එකම කෘතියෙන් ම සංස්කෘත සාහිත්‍යයේ විශිෂ්ටත්වයට පත් වූ කවියකු බව දැක්විය හැකි ය. සංස්කෘත සාහිත්‍යයේ භක්ති කාව්‍ය රචනයට ජයදේවයන්ගෙන් ලද රුකුල සුවිශාල ය. සංස්කෘත සාහිත්‍යය පිරිහෙමින් තිබූ අවදියක ජයදේවයන් එහි අවසානය සනිටුහන් කරන ස්මාරකයක් වැනි යැයි ජයදේව තිලකසිරි[26] සඳහන් කරයි.

අතිශය භක්තියකින් යුතු ව ක්‍රිෂ්ණ දෙවියන්ගේ අනන්ත ගුණ මහිමය විස්තර කරමින් ඔහුගේ ජීවිතය මිනිස් දිවියකට සමාන බවත් දක්වයි. රාධා සමග ක්‍රිෂ්ණයන්ගේ ප්‍රේමය වර්ණනා කිරීමේ දී ජයදේවයන් උත්කර්ෂයෙන් යුතු ව ශෘඞ්ගාර රස උත්පාදනයෙහි ලා පෙළඹුණ ද එය ක්‍රිෂ්ණයන්ගේ උදාරත්වයට හානියක් නො වන ලෙස සංයමයෙන් යුතු ව ඉදිරිපත් කරයි.

ප්‍රේම කාව්‍යයක දක්නට ලැබෙන සුවිශේෂ ලක්ෂණයන්ගෙන් ද ගීතගෝවින්දය පරිපෝෂිත ය. රාධා - ක්‍රිෂ්ණ සම්භෝගය වර්ණිත අවස්ථාවන්හි දී ජයදේව, වාත්ස්‍යායන කාමසූත්‍රයේ දක්වන කාමාවස්ථා, ස්ත්‍රී පුරුෂ බෙදීම්, පෙම්වතුනට

උපදින සිතිවිලි, සංගම රිසිය, සුසුම් හෙළීම, නානාවිධ ආලිංගන, ස්ත්‍රී පුරුෂ සම්භෝගයේ දී විවිධ හාවභාවලීලා ආදී කරුණු උපයෝගී කොට ගෙන ශෘඞ්ගාර රස පෝෂණය කරයි.

අවස්ථෝචිත පරිදි කවියා විසින් යොදා ගනු ලැබූ රාග හා තාල නන්විධ ය. මාලව, ගුර්ජරී, වසන්ත, රාමකරී, මාලවගෞඩී, කර්ණාට, දේශාඛ්‍ය, දේශිවරාඩි, ගොණ්ඩකරී, මාලව, හෛරවී, වරාඩි, විරාස ආදි රාගයන්ගේ භේදයන් ද රූපක, නිඃසාර, යති, ඒකතාල, අෂ්ටතාල ආදි තාලයන් ද යොදා ගෙන ඇත. මෙම රාග හා තාල එකල භාරතීය ජනයා අතර ප්‍රචලිත ව පවතින්නට ඇතැයි විශ්වාස කෙරේ. ගීතගෝවින්දය තුළ යොදා ගත් රාග හා තාල සම්බන්ධ තොරතුරු සංගීතරත්නාකරය, සංගීතදාමෝදරය, සංගීතදර්පණය, රාගමාලය, රාගවිබෝධය යන ග්‍රන්ථයන්හි විස්තර වෙයි. එසේ වුවද දැනට මෙම රාග හා තාල භාරතයෙහි භාවිත වන බවෙක් නොපෙනේ. සර් විලියම් ජෝන්ස් පඬිවරයාට මේ සම්බන්ධයෙන් ඉන්දීය පඬුවන්ගෙන් දැනීමක් ලබා ගැනීමට නො හැකි වූ බව සඳහන් කරයි.[27] එසේ වන්නට ඇත්තේ භාරතීයයන් විසින් ඒවා කට පාඩමෙන් ගෙනා නිසා අභාවයට ගිය බැවිනැයි සිතිය හැක. වර්තමාන භාරතීයයන් අතර තවමත් ඔවුන්ගේ වීර සැහැලි වශයෙන් ඇති ධ්‍රැවපද් ද පෙම් කවි වන බීල්, සූසුල්, රේඛතාහ් ද රාත්‍රි ගීත වන දද්‍රාස් හා තුක්තාස් ද හින්දි හා පංජාබිය ඔටු එඬේරුන් ගයන තප්පා ද වචනයෙන් තොර ගී වන තරානා ද නැලවිලි ගී වන පාල්නා ද විවාහ මඞ්ගල්‍ය අෂ්ටක වන සොහ්ලා ද ප්‍රශස්ති ගී වන ස්තුති ද සිල් පිළිබඳ ගී වන සික්රි ද යන ගීතිකාවන් අතර සමහර විට ජයදේවයන්ගේ ගීතවල පිළිරුවක් ඇති විය හැකියැ යි ඇඩ්වින් අර්නෝල්ඩ් පඬිවරයා පවසයි.[28]

කාව්‍ය බන්ධනයේ දී විවිධ වෘත්ත භාවිත කොට ඇත. වසන්තතිලකා, දෘතවිලම්බිත, ශාර්දූලවික්‍රීඩිත, උපේන්ද්‍රවජ්‍රා, වංශස්ථ ආදිය ඒ අතර වේ. ජයදේවයන්ගේ රචනා ශෛලිය ද කාව්‍යයේ විශිෂ්ටත්වයට හේතු වන්නකි. පාඨ්‍යය හා ගීය ද කථනය

හා වර්ණනය ද දෙබස් ද සියුම් ලෙස යොදා ගත්තා අභිනව රීතිය පද්‍යයේ නව්‍ය ස්වරූපයක් ගෙන එයි. පද්‍ය බන්ධනයේ දී පද්‍යයෙන් පද්‍යයට දක්වා ඇති විවිධත්වය කවියාගේ ප්‍රතිභාව ම ප්‍රකට කෙරේ.

අනුප්‍රාස සහ එළිසම රසවත් ලෙස ද ඖචිත්‍යයෙන් යුතුව ද යොදා ගෙන ඇත. එය කාව්‍ය පුරාම පැතිරුණු ගීතවත් බවට ප්‍රභාවක් ගෙන දෙයි. ශබ්දානුප්‍රාසය බහුල ව දක්නට ලැබෙන ලක්ෂණයකි.

''චන්දනචර්චිතනීලකලෙවරපීතවසනවනමාලී
කෙලිචලන්මණිකුණ්ඩලමණ්ඩිතගණ්ඩයුගඃ ස්මිතශාලී''[29]

''කෙලිකලාකුතුකෙන ච කාචිදමුං යමුනාජලකූලෙ
මඤ්ජුලවඤ්ජුලකුඤ්ජගතං විචකර්ෂ කරෙණ දුකූලෙ''[30]

''ගොපකදම්බනිතම්බවතීමුඛචුම්බනලම්භිතලොභම්
බන්ධුජීවමධුරාධරපල්ලවමුල්ලසිතස්මිතශොභම්''[31]

කිසියම් පද්‍යයක් පදානුප්‍රාසය ජනිත වන ආකාරයට ද රචනා කොට ඇත.

''ශ්ලිෂ්‍යති කාමපි චුම්බති කාමපි කාමපි රමයති රාමාම්
පශ්‍යති සස්මිතචාරුතරාම පරාමනුගච්ඡති වාමාම්''[32]

''ත්වමසි මම භූෂණං ත්වමසි මම ජීවනං
ත්වමසි මම භවජලධිරත්නම්''[33]

ගීතගෝවින්දයේ එන සෑම පද්‍යක් ම පාහේ එළිසම සහිත ව රචනා කිරීමට කවියා උත්සුක වූයේ නෘත්‍යයට ගැලපෙන රිද්මය අවැසි බැවිනි. පාදාන්තයේ එළිසම යෙදීම ජයදේවයන්ට බොහෝ සෙයින් රුචි වූවකි.

''වසති දශනශිඛරෙ ධරණී තව ලග්නා
ශශිනි කලඞ්කකලෙව නිමග්නා''[34]

"විතරසි දික්ෂු රණෙ දිකපතිකමනීයම්
දශමුඛමෞලිබලිං රමණීයම්"[35]

පාද මධ්‍යයේ හා පාදාන්තයේ එළිසම සහිත පද්‍ය ද ගීතගෝවින්දයේ ඇතුළත් වේ.

"අලසනිමීලිතලොචනයා පුලකාවලිලලිතකපොලම්
ශ්‍රමජලසකලකලෙවරයා වරමදනමදාදතිලොලම්"[36]

"දහති ශිශිරමයූඛෙ මරණමනුකරොති
පතති මදනවිශිඛෙ විලපති විකලතරොති"[37]

ආදි, මධ්‍ය හා අන්තයේ එළිසම සහිත ව පද්‍ය බන්ධනයෙහි ජයදේවයන් පෑ කුශලතාව මොනවට ප්‍රකට වන අවස්ථාවකි, පහත දැක්වෙන්නේ.

"සමුදිතමදනෙ රමණිවදනෙ චුම්බනවලිතාධරෙ
මෘගමදතිලකං ලිඛති සපුලකං මෘගමිව රජනීකරෙ"[38]

"ඝටයති සුඝනෙ කුචයුගගගනෙ මෘදමදරුචිරූෂිතෙ
මණිසරමමලං තාරකපටලං නඛපදශශිභූෂිතෙ"[39]

එක ම ලකාරයකට අයත් ක්‍රියාපද බහුල ව යොදා ගැනීම ද ශබ්දරස ජනනෝපායක් වශයෙන් සැලකිය හැක.

"ධ්‍යානලයෙන පුරඃ පරිකල්ප්‍ය භවන්තමතීව දුරාපම්
විලපති හසති විසීදති රොදිති චඤ්චති මුඤ්චති තාපම්"[40]

ශෘඞ්ගාර රසයෙන් අනූන වූ ගීතගෝවින්දය අර්ථ රසයෙන් පරිපූර්ණ වූවකි. උපමා රූපකාදි අලංකාර භාවිත කොට ඇත. පළමු වන සර්ගය ශෘඞ්ගාර රසය වෑහෙන පද්‍යවලින් යුක්ත ය. රාධාව කාමයෙන් කුල්මත් කරවන අයුරින් වසන්තිය විසින් වසත් කාලය ගැන කදිම වර්ණනාවක් කරයි. නන් මලින් පිරි තුරු වදුලු අතර, නොයෙක් කුරවී නාදයන්ගෙන් යුත් මලය මාරුතය හමන, බමර

නදින් යුතු යමුනා නදී තීරයේ දී ක්‍රිෂ්ණ, යොවුන් අඟනන් සමග කෙළිබර ව ගත කරන ආකාරය යෙහෙළිය විසින් වර්ණනා කරනු ලබන්නේ රාධාගේ සිතේ තව තවත් ශෘඞ්ගාරාත්මක හැඟුම් ජනිත වන ආකාරයට යි.

> ''හෙතෙමේ එකියක වැළඳ ගන්නේ ය. තව එකියක සිප ගන්නේ ය. වෙනත් එකියක සහ හුරතල් කරන්නේ ය. හිනැහෙන අනික් සුරතියක් වෙත ඇස් හෙලන්නේ ය. කෙළිලොල් අනෙකක ලුහු බඳින්නේ ය.''

> ''ශ්ලිෂ්‍යති කාමපි චුම්බති කාමපි කාමපි රමයති රාමාම්
> පශ්‍යති සස්මිතතාරුතරාම පරාමනුගච්ඡති වාමාම්''[41]

රූ සපුවෙන්, නැඹුල්බවින්, විලාසිතා දක්මෙන්, අනුරාගයෙන් එකියක් අනෙකකුට නොපරදින නව යොවුන් ගොපලු යුවතියෝ ක්‍රිෂ්ණගේ සමාගමය ප්‍රිය කරති. හැම එකියකගේ ම ආශාව හා උත්සාහය ක්‍රිෂ්ණ තමා සන්තක කර ගැනීමට යි. ක්‍රිෂ්ණ තුළ එබඳු ආත්මාර්කාමී පටු අදහස් නොවීය. ඔහුගේ ආශාව ඔවුන් සියල්ල ම එකවිට ම පිණවීමට ය. තමාගේ ආලය සැම දෙනාට ම එකසේ පෙන්වීමට ය. එකදු ගොපලු ලියකවත් අත්හැර දැමීම ඔහුට කළ නොහැකි විය. ඔවුහු සියල්ලෝ ම එක සේ සුන්දර ය. එබැවින් ක්‍රිෂ්ණ එකියක වැළඳ ගන්නා ගමන් අනිකකගේ වත සිඹියි. වෙනත් එකියක සුරතලයෙන් කිතිකවයි. සිනාවෙන් තමා දෙස බලා සිටින සුන්දරියකගේ හද නෙත් පහරින් සිදුරු කරයි. තමා වෙතින් පැන යාමට උත්සාහ කරන අඟනක ඇල්ලීමට ලුහුබඳී යි.

ගීතගෝවින්දයේ දෙවන සර්ගයේ එන රාධා විලාපය විප්‍රලම්භ ශෘඞ්ගාරය ජනනය කරන සුළු ය. වසන්ත කාලයේ ලතා මණ්ඩප වදුල තුළ ඈ සමග කෝමල සිනාවෙන් කාලය ගත කළ ක්‍රිෂ්ණ අද ඇය අතැර ගොසිනි. පළමු සමාගම දිනයෙහි කෝලබියෙන් සිත ගැහි ගැහී මුවග මඳ සිනාවක් නංවාගෙන දුහුල් වස්ත්‍රයක් ඇඳගෙන ඈ සිටි තැනට පැමිණි ආදරවන්තයා

කෙළිකවට බසින් ඇගේ කෝලය දුරු කළේ ය. ක්‍රිෂ්ණගෙන් වෙන් වීම නිසා රාධාට දැනෙන විරහව ඇය සිය යෙහෙළියට පැවැසුවා ය.

"මගේ සයනය වූයේ ලා දළු රිකිලි ය. ඔහුගේ සයනය වූයේ මා පුන් පියොවුරු ය. මා ඇද බැඳ වැළඳ මුව මී බිව් ඔහු අද මා හට නොමැත."[42]

රාධාට දැණුනු විරහව වර්ණනා කිරීමේ දී කවියා උපමා රූපක භාවිත කරයි. සියල්ල ම පාහේ ස්වභාව පරිසරයේ වූ වස්තූන් ඇසුරින් නිර්මිත ය.

"රතියෙහි මුදුන් පත් වත් ම නෙළුම් පියැල්ලක් වැනි ඔහුගේ නෙත පියැවී ගියේ ය. අනඟ රස විඳීමෙන් වෙහෙසුන මගේ ශරීරය ඕජා සිඳී ගිය ලතාවක් වැන්න."[43]

සසර පුරා පැවත එන ප්‍රේමයෙන් රාධා හා වෙලුණු ක්‍රිෂ්ණ, සිය හැසිරීමෙන් සිත තැළී ගිය රාධා සිහිපත් ව සංවේගයට පත් වෙයි. සංසාර යදමෙන් බැඳී ගිය රාධා සිහිකරමින් ගොපලු ලියන් අත් හැරියේ ය. තමා කළ ක්‍රියාවන්ගෙන් පසුතැවිලි වෙමින් අනංග හී පහරින් පැලී ගිය ළය ඇත්තේ සිය ප්‍රියාව සොයමින් යමුනා නදී තීරයෙහි වූ ලිය ගොමුවට පැමිණියේ ය. ජයදේව එම අවස්ථාව දක්වන්නේ වරදෙන් නිදහස්වීමට තැත් කරන ප්‍රේමවන්තයකුගේ සිතිවිලි විදහා දක්වන්නාක් මෙනි. ක්‍රිෂ්ණගේ වැලපීම ද විප්‍රලම්භ ශෘඞ්ගාරාත්මක ය.

"මා හා පෙම් කෙළියෙහි යෙදුණු මගේ හදෙහි වසන සුන්දරිය කුමක් නිසා ප්‍රේමය කඩා බිඳ දමා මා හැර ගියා ද?"[44]

"පෙම්බරිය, ඔබ මා සමීපයෙහි හැසිරෙන්නාක් මෙන් මගේ ඇස් හමුවෙහි පෙනේ. අහෝ ප්‍රේමිය, පෙර දී මෙන් මා කුරුල්ලට විත් රස පහස නොදෙන්නේ කිම ද?"[45]

මෙම වර්ණනයෙහි ද කවියා රූපක භාවිත කෙරේ.

''රාධාවගේ බැමින් දුන්න සදා කන්වැල් දුනු දියට යොදා චංචල බැලුම් නමැති හීය විදින්නේ ය.''[46]

''ඇයගේ බැම නමැති දුනු දියෙහි නෙත් නමැති සැර යොදා පීඩා කෙරේවා.''[47]

රාධාගේ ශරීර අවයව එකින් එක සිහිපත් කරමින් හඩා වැලපෙන ක්‍රිෂ්ණ ඇගේ වියෝගයෙන් දැඩි ලෙස දුකට පත් ව ඇති ආකාරය කවියා තාත්වික ව ඉදිරිපත් කෙරේ.

''සුමිහිරි සුවඳින් සුවඳවත් වූ රත් නෙළුමක් වැනි මුහුණ ද, බිඹු පලයන් ගේ පැහැය පැහැරගත් ආශ්චර්යමත් දෙතොල ද, පෙම් දියෙන් තෙත් වූ දෙනයන ද, මිහිරි බස ද, මට කිසිලෙසකින් අමතක කළ නො හැකි ය. මෙයින් මා හද තුළ වියොගිනි පැතිර යන්නේ ය.''[48]

විරහයෙන් පීඩාවට පත් වූ රාධා ගැන ඇගේ යෙහෙළිය, ක්‍රිෂ්ණ ඉදිරියේ කරන ප්‍රකාශ රාධාගේ යථා ස්වභාවය ප්‍රකට කරන සුළු ය.

''තොප ඉතා ම ඈත වුව ද ඈ සලකන්නේ ඇයගේ සිත පත්ළේ තොප ඇති බව ය. ඈ ඉමහත් දුකින් වැළපෙන්නී ය. හිනැහෙන්නී ය. මැලවෙන්නී ය. චංචල වන්නී ය. ඇවිදින්නී ය.''[49]

''මාලාදාමයෙහි බර ඉසිලීමට පවා නොහැකි පරිද්දෙන් ඒ මනරම් තන්වංගිය වැහැරී ගොස් ය. තොපගේ විරහයෙන් ඇය මහත් දුක් විඳින්නී ය.''[50]

එම වර්ණනය පාඨක සිත් තුළ කරුණ රසය ජනනය කරන සුළු ය.

''ලොමු දෑහැගත් ඇගේ ගත සීතල බවට පත් වී ඇත. ඇයගේ

මුවින් නික්මෙන සුසුම් හඬ පැතිරෙයි. ඈ හිටි හැටියේ විලාප දෙන්නී ය. මොහොතකින් හිනැහෙන්නී ය. එම විට ම හඬන්නී ය. බිම වැද පෙරළෙන්නී ය. ඇය වැඩි කලක් ජීවත් නොවනු ඇත."[51]

එහි දී කවියා අර්ථාලංකාර (උපමා, රූපක) බහුල ව යොදා ගෙන ඇත.

" මිහිර වූ මලය සඳුන් කල්කය රුද්‍ර විසක් මෙන් "[52]
" අතින් වැසූ කොපුල සවස් කල අඩ සඳ වැනි ය"[53]
" ඇගේ සුසුම මදන ගින්න මෙනි "[54]
" ලපලු කුසුමින් සදන ලද යහන ඇයට දනෙන්නේ ගිණි සිළු ලෙස ය "[55]

"ඇගේ නිවස දූත් වන ලැහැබෙක. යෙහෙළියන් විසින් පළඳවන මාලා දාමයන් ඇය හඟින්නේ මළපුඩු ලෙස ය. ඇයගේ මුවින් නික්මෙන සුසුමයෝ ගිනිසිළු වැනියහ. තොපගේ වියෝ දුකින් පෙළෙන එම මුවැත්තිය බිළි කර ගනු සඳහා අනංග කොටියා ඉව කරමින් හැසිරෙන්නේ ය. "[56]

ප්‍රේමය, එහි ශෘඞ්ගාරාත්මක චමත්කාරය, විශ්වව්‍යාපී ප්‍රේමය, විරහව, විරහ වේදනාවෙන් පෙළෙන ස්ත්‍රීන්ගේ මානසිකත්වය ආදී විවිධ චේෂ්ටාවන් දිව්‍ය හා මනුෂ්‍ය චරිත මගින් ඉදිරිපත් කිරීමට ජයදේවයන් විසින් ගීතගෝවින්ද කාව්‍යය මගින් ගන්නා ලද ප්‍රයත්නය ඉතා ප්‍රශස්ත බවත් එමගින් ඔහුගේ සාහිත්‍යය, සංගීත, කලා විෂයයන් පිළිබඳ වූ විදග්ධභාවයත් මනාව ප්‍රකට වන බවත් පෙනේ.

<u>ආන්තික සටහන්</u>

1 Sanskrit English Dictionary , William , M.M. p
2 The Oxford English Dictionary p 325
3 Sanskrit English Dictionary , William, M.M. p

4 කාව්‍යාදර්ශය-සුබෝධිනී ව්‍යාඛ්‍යාව, 6 පිටුව
5 කාව්‍යාලංකාර I.16 (ශබ්දාර්ථෞ සහිතෞ කාව්‍යම්)
6 කාව්‍යාදර්ශය I. 10(ගද්‍යං පද්‍යං ච මිශ්‍රංච තත් ත්‍රිධෛව ව්‍යවස්ථිතම්)
7 කාව්‍යාප්‍රකාශ I.
8 සාහිත්‍යදර්පණ VI. 1(දෘශ්‍යශ්‍රව්‍යත්වභේදෙන පුනඃ කාව්‍යං ද්විධා මතම්.)
9 - එම - VI. 313 (ශ්‍රව්‍යං ශ්‍රෝතව්‍යමාත්‍රං තත්පද්‍යගද්‍යමයං ද්විධා)
10 කාව්‍යාදර්ශ I. 11(ගද්‍යං පද්‍යං ච මිශ්‍රං ච තත් ත්‍රිධෛව ව්‍යවස්ථිතම්)
11 - එම - I. 11 (පද්‍යං චතුෂ්පදී තච්ච වෘත්තං ජාතිරිති ද්විධා)
12 කාව්‍යාදර්ශ I. 23 (අපාදඃ පදසන්තානො ගද්‍යම්)
13 කාව්‍යාදර්ශය සුබෝධිනී ව්‍යාඛ්‍යාව 7 පිටුව
14 කාව්‍යාදර්ශ I ශ 31(ගද්‍යපද්‍යමයීකාචිච්චම්පූරිත්‍යභිධීයතෙ)
15 - එම - I. 31 (මිශ්‍රාණි නාටකාදීනි)
16 සෝමාරාම හිමි, ගල්ගමුවේ, සංස්කෘත කාව්‍ය සාහිත්‍යය, 369 පිටුව
17 සෝමාරාම හිමි, ගල්ගමුවේ, සංස්කෘත කාව්‍ය සාහිත්‍යය, 370 පිටුව
18 ගීතගෝවින්දකාව්‍යම් ෂග 7 පද්‍ය
19 - එම - 287 පද්‍ය ශ්‍රීභොජදෙවප්‍රභවස්‍ය රාමාදෙවීසුතශ්‍රීජයදෙවකස්‍ය
20 - එම - පරාශරාදිප්‍රියවර්ගකණ්ඨෙශ්‍රීගීතගොවින්දකවිත්වමස්තු
21 ගීතගෝවින්දකාව්‍යම් ෂ. 2 පද්‍ය
22 - එම - ෂ. 8 - 18 පද්‍ය
23 ශ්‍රී ජයදේවයන්ගේ ගීතගෝවින්දය, පරි. සුචරිත ගම්ලත්, කොළඹ, 1985, ප්‍රස්තාවනා 11 පිටුව
24 ගීතගෝවින්ද කාව්‍යය, සංස්. කුලතිලක, කේ.ඩී. කොළඹ, 1961. ප්‍රස්තාවනා (අ) පිටුව
25 සංස්කෘත සාහිත්‍ය ඉතිහාසය, බෙරිඩේල් කීත්
26 සංස්කෘත කාව්‍ය සාහිත්‍යය, ජයදේව තිලකසිරි,
27 ගීතගෝවින්ද කාව්‍යය, සංස්. කුලතිලක, කේ.ඩී. කොළඹ, 1961. ප්‍රස්තාවනා (උ) පිටුව
28 - එම -
29 ගීතගෝවින්ද I. 41 පද්‍ය
30 ගීතගෝවින්ද - I. 46 පද්‍ය
31 - එම - II. 4 පද්‍ය
32 - එම - I. 48 පද්‍ය
33 - එම - X. 4 පද්‍ය
34 - එම - I. 3 පද්‍ය
35 - එම - I. 7 පද්‍ය
36 - එම - II. 14 පද්‍ය
37 - එම - V. 3 පද්‍ය
38 ගීතගෝවින්ද VII. 22 පද්‍ය
39 - එම - 24 පද්‍ය
40 - එම - IV. 7 පද්‍ය
41 - එම - I. 7 පද්‍ය

42 ගීතගෝවින්ද II. 13 පදය
43 - එම - 17 පදය
44 - එම - III. 7 පදය
45 - එම - 8 පදය
46 - එම - 12 පදය
47 - එම - 13 පදය
48 - එම - 15 පදය
49 ගීතගෝවින්ද IV. 7 පදය
50 - එම - 11 පදය
51 - එම - 19 පදය
52 - එම - 12 පදය
53 - එම - 15 පදය
54 - එම - 13 පදය
55 - එම - 16 පදය
56 - එම - 10 පදය

උරුමය හා කෞතුකාගාරය

ආචාර්ය කේ. ඇම්. ඇලෙක්සැන්ඩර්

හැඳින්වීම

කෞතුකාගාරය ලොකයේ සෑම රටකම වාගේ වැදගත් මෙන්ම ජනප්‍රිය ආයතනයක් ලෙස හඳුන්වා දිය හැකිය. එසේම ලොව සෑම ජනකොටසක්ම කෞතුකාගාරවලට අතිමහත් ගෞරවාදරයක් දක්වති. තව ද දිනපතාම ලෝකයේ අළුත් කෞතුකාගාර නිර්මානය වීමේ මෙන්ම පවතින කෞතුකාගාර සීඝ්‍ර ලෙස සංවර්ධනය වීමේ ප්‍රවනතාවයක් ද පවතී. කෞතුකාගාරය රටක උරුමය එක්රැස්කරන, ආරක්ෂාකරන, ප්‍රදර්ශනයකරන හා ඒහා සම්බන්ධව පර්යේෂණයකරන ආයතනයකි. ඊට සාපේක්ෂව කෞතුකාගාරවිද්‍යාව ද වර්තමාන ලෝකයේ අතිශය ජනප්‍රිය හා සීඝ්‍රයෙන් දියුණුවෙමින් පවතින විෂයකි.

රටක උරුමය ගත් කළ එය ප්‍රධානවශයෙන් කොටස් දෙකකි.

- ❖ ස්වභාවික උරුමය (Natural Heritage)
- ❖ සංස්කෘතික උරුමය (Cultural Heritage)

මේ දෙආකාර උරුමයන් සම්බන්ධවම කෞතුකාගාර පවත්වාගෙන යනු ලැබේ. ඒ අනුව තම රටේ පෞඪත්වය, අභිමානය, අනන්‍යතාවය, අපේකම, ඉතිහාසය ආදී සියල්ල පිළිබඳවම මනා අවබෝධයක් ඉන් ලබා ගත හැකිය. රටක ස්වභාවික සම්පත්වලට ප්‍රමුඛත්වය දෙමින් ඒහා සම්බන්ධව වෙනම ම කෞතුකාගාර පවත්වාගෙන යනු ලබන අතර අතීත මානව උරුමයන් සම්බන්දව වෙනම ම කෞතුකාගාරව පවත්වාගෙන යනු ලැබේ. විශේෂයෙන් රටක ජාතික කෞතුකාගාරවල මෙම අංශ දෙකටම අදාළව (ස්වභාවික උරුමය හා සංස්කෘතික උරුමය) කටයුතු කරගෙනයනු දක්නට ලැබේ. ක්ෂේත්‍රයට ගොස් නැරඹීමට

සංස්: ගලගම කරුණාකර හිමි, සූරියවැවේ සුගතසිරි හිමි, ''චරණ'' හත්වන කලාපය, භික්ෂු සංගමය, ශ්‍රී ජයවර්ධනපුර විශ්වවිද්‍යාලය. ගංගොඩවිල, 2015

අපහසු එසේ නැරඹීමට යා නොහැකි හා දුර්ලබ ඝනයේ ස්වභාවික වස්තූන් ස්වභාවිකවිද්‍යා කෞතුකාගාරවලට එක්රැස් කරනු ලබන අතර සංස්කෘතිකමය වටිනාකමක් ඇති මානව මැදිහත්වීමෙන් නිෂ්පාදිත ඓතිහාසික හා පුරාවිද්‍යාත්මක අගයන්ගෙන් යුක්ත භාණ්ඩ වෙනම ම එක්රැස්කර ඊට අදාළ වන ආකාරයේ කෞතුකාගාර පවත්වාගෙන යනු ලැබේ.

කෞතුකාගාර වර්ග

කෞතුකාගාරවලට එසේ භාණ්ඩ අතපත්කරගැනීමේ ක්‍රියාපටිපාටියට අනුව කෞතුකාගාර වර්ග රැසක් ලෝකයේ විවිධ රටවල දක්නට ඇත. ඉන් කිහිපයක් පිළිබඳ නාමිකව සඳහන් කරන්නේ නම් ජාතික කෞතුකාගාර, ප්‍රාදේශීය කෞතුකාගාර, ක්ෂේත්‍ර කෞතුකාගාර, පුරාවිද්‍යා කෞතුකාගාර, නාණකවිද්‍යා කෞතුකාගාර, මානවවිද්‍යා කෞතුකාගාර, කලා කෞතුකාගාර, ආරක්ෂක අංශ සම්බන්ධ කෞතුකාගාර, (Army / Military / Police or Defense Museums) භූ විද්‍යා කෞතුකාගාර, පාෂාණවිද්‍යා කෞතුකාගාර, ස්වභාවිකවිද්‍යා කෞතුකාගාර, සත්වවිද්‍යා කෞතුකාගාර, පාරිසරික කෞතුකාගාර, ළමා කෞතුකාගාර, සිහිවටන කෞතුකාගාර ආදී වශයෙන් පෙන්වාදිය හැකිය.

කෞතුකාගාර නිර්වචන

1969 වර්ෂයෙහි දී ජාත්‍යන්තර කෞතුකාගාර සංගමය {International Council of Museums (ICOM)} මඟින් කෞතුකාගාරයක් යනු කුමක්දැයි නිර්වචනය කර ඇත. "මිනිසා හා ඔහුගේ පරිසරය පිළිබඳ ද්‍රව්‍යමය සාක්ෂි අත්පත්කර ගන්නාවූ, සංරක්ෂණය කරන්නාවූ, පර්යේෂණ පවත්වාගෙන යන්නාවූ හා ප්‍රදර්ශනය කරන්නාවූ ද මහජනයාගේ අධ්‍යනය, අධ්‍යාපනය හා සන්තෘෂ්ටිය උදෙසා විවෘතව පවතින සමාජයේ සේවයට හා

දියුණුවට පවත්වාගෙන යනු ලබන ලාබ නොලබන ස්ථිර ආයතනය කෞතුකාගාරයයි." ඉන් කෞතුකාගාරයක ක්‍රියාකාරීත්වය සිදුවියයුත්තේ කිනම් අරමුණු හා පරමාර්ථ පෙරදැරි කරගෙන දැයි හොඳින් අවබෝධකර ගත හැකිය.

මේ අතර ජාත්‍යන්තර කෞතුකාගාර සංගමය මඟින් 1969 වර්ෂයේ දී ම කෞතුකාගාර හා සම්බන්ධව භාවිත කරන **Meseology** හා **Meseography** යන වචන ද්විත්වය පිළිබඳව ද වැඩිදුර අර්ථ විග්‍රහයක් කර ඇත.

ඒ අනුව,

- **Museology** - (Museology is Museum Science) කෞතුකාගාරවිද්‍යාව. නැතහොත් කෞතුකාගාරවිද්‍යාව හා සම්බන්ධව පවතින විෂයක්ෂේත්‍රයයි.
- **Meseography** - (Meseograph is the body of techniques related to the Museology. It covers methods and practices in the operation of museums) යනු කෞතුකාගාරයක් පවත්වාගෙන යාම සඳහා කෞතුකාගාර විද්‍යානුකූලව අනුගමනය කරනු ලබන තාක්ෂණික ක්‍රමශිල්ප නැතහොත් ප්‍රායෝගික ක්‍රියාදාමයයි යනුවෙන් පැහැදිලි කළ හැකිය.

ජාත්‍යන්තර කෞතුකාගාර සංගමය මඟින් නැවතත් 2007 වර්ෂයේ දී නවීනතම අර්ථ විග්‍රහයක් ඉදිරිපත්කිරීම සඳහා 1969 කරන ලද අර්ථ විග්‍රහය සංශෝධනයට ලක්කර ඇත. එනම් "මිනිසා හා ඔහුගේ පරිසරය හා උරුමය පිළිබඳ ස්පර්ශ හා අස්පර්ෂ සාක්ෂි (*Tangible and intangible heritage of humanities*) අත්පත්කර ගන්නාවූ සංරක්ෂණය කරන්නාවූ හා පර්යේෂණ පවත්වාගෙන යන්නාවූ ද ප්‍රදර්ශනය කරන්නාවූ මහජනයාගේ අධ්‍යනය, අධ්‍යාපනය හා සන්තෘෂ්ටිය උදෙසා විවෘතව පවතින සමාජයේ සේවයට හා දියුණුවට පවත්වාගෙන යනු ලබන ලාබ නොලබන ස්ථිර ආයතනය කෞතුකාගාරයයි." මින් පැහැදිලිවන්නේ 1969 වන

විට විශේෂයෙන් අවධානයට ලක් කර තිබූ ද්‍රව්‍යමය (ස්පර්ෂ/භෞතිකමය) සාධක හෙවත් භාණ්ඩ පමණක් නොව ඊහා සමාන වැදගත්කමක් අස්පර්ෂමය (අභෞතිකමය) සාක්ෂි සඳහා ද ලබා දියයුතු බවයි. ඒ අනුව උරුමයන් සම්බන්ධව අස්පර්ෂමය සාක්ෂි කෙරෙහි ද වර්තමානයේ කෞතුකාගාර විද්‍යාඥයින් විසින් දැඩි උනන්දුවක් දක්වනු ලැබේ. උදාහරණ ලෙස ද්‍රව්‍යමය සාක්ෂියක් ලෙස බෙරයක් වැනි භාණ්ඩයක් කෞතුකාගාරයක ප්‍රදර්ශනය කෙරෙන්නේ නම් එම බෙරයෙන් වැයු පද එම වාදනයන්ට අනුව නැටූ නැටුම් හා ගායනා කළ පද්‍යයන් ද උරුමය හා සම්බන්ධ වැදගත් සාධක වේ. ඒ අනුව බෙර ප්‍රදර්ශනය කෙරෙන කෞතුකාගාර මැදිරියක ශ්‍රව්‍ය දෘශ්‍ය මාධ්‍ය භාවිතාකරමින් එම අස්පර්ශ සාධක ප්‍රේක්ෂකයින්ට නැරඹීමට සැලැස්විය හැකිය. තවත් උදාහරණයක් ගෙන බැලුවහොත් හේනක කුඹුරක වැනි කෘෂිකර්මාන්ය හා බැඳුණු චාරිත්‍ර වාරිත්‍ර ගැමිසිරියාව හා ඒ හා බැඳුණු ගී සී පද කෘෂිකර්මාන්තය හා සම්බන්ධ ප්‍රදර්ශන මැදිරියකට ඇතුලත් කර සාර්ථක ප්‍රදර්ශනයක් නිර්මාණය කළ හැකිය. කොළඹ ජාතික කෞතුකාගාරයේ දැනට එවැනි ප්‍රදර්ශන මැදිරියක ශ්‍රී ලංකාවේ කෘෂිකාර්මික ජීවනරටාව විදහාදැක්වීමට අස්පර්ෂමය සාක්ෂි ඇතුලත් ප්‍රදර්ශනයක් ස්ථාපිත කර ඇත. නවීන ලෝකයේ දියුණු වී ඇති විවිධාකාර වූ තාක්ෂණික හා විද්‍යාත්මක ක්‍රමශිල්ප උපයෝගීකරගෙන ලෝකයේ විවිධ රටවල එවැනි කෞතුකාගාර රැසක් නිර්මාණය කර තිබේ.

කෞතුකාගාරයක ප්‍රධාන කාර්‍ය භාරය

කෞතුකාගාරයක ප්‍රධාන කාර්‍ය භාරයන් රැසක් පවතී. එනම් කෞතුක වස්තු,

- අත්පත්කර ගැනීම
- වර්ගීකරණය
- ලියාපදිංචිය හා ලේඛනගත කිරීම
- ගබඩාකරණය

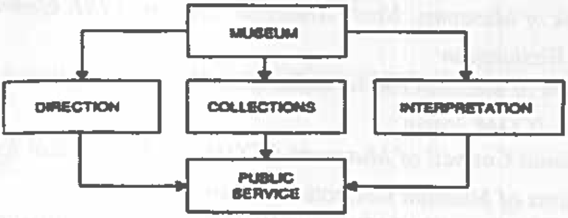
- ❖ සංරක්ෂණය
- ❖ ප්‍රදර්ශනය
- ❖ කෞතුකාගාර සන්නිවේදනය
- ❖ ආරක්ෂණය
- ❖ අධ්‍යයනය, අධ්‍යාපනය හා පර්යේෂණය
- ❖ වෙළඳපළ වට්නාකම
- ❖ පරිපාලනය /කළමණාකරණය

ඉහතින් සඳහන් එම කාර්‍ය භාරයන් විවිධාකාර විෂය ක්ෂේත්‍ර ගණනාවක් ඔස්සේ දියුණුකරගෙන කෞතුකාගාරතුළ ක්‍රියාවට නංවමින් පවතී. මෙම කාර්‍ය භාරයන් කෞතුකාගාරවිද්‍යාව හා සම්බන්ධව සලකා බලන කළ එම ක්ෂේත්‍රය තුළ පවතින වෙන වෙනම දියුණුවී ඇති විෂය ඒකකයන්ය. මෙම එක එක් විෂය ඒකකයන් ගත් කළ ඒ හා සම්බන්ධ තවත් ක්ෂේත්‍ර ගණනාවකටම ඒවා විහිදී යයි. ඊට අමතරව එවන. කාර්‍ය භාරයන් පවත්නාගෙන යෑම සඳහා ඊට ගැලපෙන වාස්තු විද්‍යාත්මක ක්‍රමශිල්ප අනුගමනය කරමින් කෞතුකාගාරවලට ම සුවිශේෂිවු ඉදිකිරීම් (Museum Architect) ද ඇත.

භාණ්ඩවල වැදගත්කම

කෞතුකාගාරයක හදවත එම කෞතුකාගාරය සතු භාණ්ඩ එකතුවයි. (The heart of any museum is its collection) ඒ අනුව කෞතුකාගාරයක සියළුම කාර්‍යයන් සිදුවන්නේ හා සිදුවිය යුත්තේ එම භාණ්ඩවල එකතුවත් සමඟය. කෞතුකාගාරය කුමන වර්ගයේ කෞතුකාගාරයක් ද ඉන් ඉටුවන සේවය කුමක්ද යන්න පැහැදිලිවන්නේ එම කෞතුකාගාරය සතු භාණ්ඩ එකතුවට අනුවයි. එනිසා ඕනෑම කෞතුකාගාරයක පැහැදිලි දැක්මක් කාර්‍ය භාරයක් නැතහොත් මෙහෙවරක් හා ප්‍රතිපත්තියක් (Vision Mision and Policy) තිබිය යුතුය. කෞතුකාගාරයක භාණ්ඩ අත්පත්කර ගැනීම හා ඉන් අනතුරුව කෞතුකාගාරයේ එම භාණ්ඩ හා සම්බන්ධව

සිදුවන සියළුම කටයුතු ඊට අනුගතව සිදුකළ යුතුය.



කෞතුකාගාරයක භාණ්ඩ සමග කෞතුකාගාරයක ක්‍රියාකාරිත්වය

අනාදිමත් කාලයක පටන් ලොව ඕනෑම රටක ඔවුන්ගේ අතීත මුතුන් මිත්තන් විසින් දායාද කළ අනර්ඝවූ පෞරාණික උරුමයන් මෙන් ම රැකගෙන පැමිණි ස්වභවික උරුමයන් ද රැසක් වේ. ඒවා එම රටේ අභිමානය කියාපාන කැඩපතක් බඳු ය. ඒවා පුරාවිද්‍යාත්මක හෝ පෞරාණික වටිනාකමින් යුක්ත බැවින් පුරාවස්තු හෝ කෞතුක වස්තු ලෙසටත් ස්වභාවිකවිද්‍යා වටිනාකමින් යුක්ත දේවල් ස්වභාවිකවිද්‍යා ආදර්ශ හැටියටත් හැඳ.න්වීමට පුළුවන. ඒවා එක්රැස්කොට ප්‍රදර්ශනය කිරීම හා පර්යේෂණය කිරීම විශේෂයෙන් කෞතුකාගාර තුළ සිදුවේ.

පුරාවස්තු හෙවත් කෞතුක වස්තු ලොවපවත්නා වෙනත් කිසිඳු දෙයක් සමඟ සැසඳිය නොහැකිය. ඒවා ඒවාට ආවේණික වූ ගුණාංගයන්ගෙන් හා වටිනාකම්වලින් යුක්තය. අපසතුව පවතින අප නිර්මාණය කරන යම්කිසිවවක් විනාශ වුවහොත් නැවත් ඒවා ප්‍රතිනිර්මාණය කළහැකිය. නමුත් කෞතුක වස්තු කිසිවිටෙකත් නැවත ප්‍රත.නිර්මාණය කළ නොහැකිය. එනිසා ඒවා රැක ගැනීම හා මතු පරපුරට දායාද කරදීම කෞතුකාගාරය සතු ප්‍රධාන වගකීමකි. ඒ අනුව බලන කල කෞතුකාගාරය රටක උරුමය කළමණාකරණය කරන ප්‍රධාන ආයතනයක් හැටියට සැලකිය හැකි අතර කෞතුකාගාරවිද්‍යාව ඊට සාර්ථක මාවත පාදාදෙයි.

ආශ්‍රයමාර්ග

Guthe, C. E; 1964, The Management of Small History Museum, American Association for State and local History, Washington

Handbook of Museums, North American Indians, 1981, Genera l - Ed. S. William, Washington

Hand Book of Museum Public Relations, 1996, International Council of Museums, ICOM, Paris

International Council of Museums (ICOM) 1970: "Ethical Rules of Acquisitions of Museum Collections" New York

International Council of Museums (ICOM) 1990: "Acquisitions of Museum Collections" Paris Cord of Professional Ethics, ICOM, Section 3, Paragraph 3.1.27

International council of Museums (1990) Statutes, Paris, ICOM: article 2, paragraph 1 - 1990: Paris

Timothy Ambrose and Crispin Paine; 1993, Museum Basics, ICOM, in Conjunction with Rutledge, London and New York.

පැරණි ලංකාවේ ක්‍රියාත්මක වූ දකුණු ඉන්දියානු වෙළඳ සංවිධාන

ආධුනික කථිකාචාර්ය උදය නෙළුම් රත්නායක

හැඳින්වීම

ශ්‍රී ලංකාව දූපතක් වශයෙන් පිහිටීමත් ඉන්දියානු උපමහාද්වීපයට දකුණින් පිහිටා තිබීමත් මෙන්ම පෙර අපර දෙදිග පැරණි වෙළඳ මාර්ගයේ මධ්‍යස්ථානයක් ලෙස පිහිටා තිබීමත් ආසියාවේ රටවල් සමඟ වෙළඳ සම්බන්ධතා පැවැත්විය හැකි මධ්‍යස්ථානයක් ලෙස පැවතීමත් නිසා අනුරාධපුර අවධියේ මුල් භාගයේ සිටම විදේශ සබඳතා අංශයෙන් කැපී පෙනෙන සාර්ථකත්වයක් ලබා තිබිණි. මුහුදු මාර්ග ඔස්සේ පැවති වෙළඳ සබඳතා මෙන්ම ථේරවාදී බෞද්ධ මධ්‍යස්ථානයක් වශයෙන් ලංකාවට ලැබුණු ප්‍රසිද්ධියත් ඉන්දියාව හා ලංකාව අතර අතීතයේ සිට පැවති සංස්කෘතික සම්බන්ධතාවයත් මෙරට විදේශ සබඳතා කෙරෙහි තීරණාත්මක ලෙස බලපෑවේ ය.

පැරණි ලංකාව සමඟ පැවැත්වූ එකී සම්බන්ධතා ක්‍රි.ව 8-9 සියවස් වනවිට කැපී පෙනෙන ලක්ෂණ කිහිපයකින් යුක්ත විය. ඒ අතරින් ආර්ථික කටයුතු සඳහා මෙරටට පැමිණි ඉන්දියානු වාණිජ ප්‍රජාව මෙරට ජන සමාජයට මුසු වී දේශීය නායකයින් අභිබවා ස්වකීය ආර්ථික හා දේශපාලන බලය පුළුල් කර ගැනීමට සමත්වීම ප්‍රධාන ලක්ෂණයකි. අතීතයේ සිට ම බොහෝ දුරට ඉන්දියානු සම්බන්ධතා දකුණු ඉන්දියානු භූගෝලීය කලාපයට සීමා වුවත් ක්‍රි.ව 13-15 සියවස් වනවිට එය උතුරු ඉන්දියානු රාජවංශ දක්වා ව්‍යාප්තවීම තවත් විශේෂතාවයකි. එසේම දේශපාලන මැදිහත්වීම්වලට අමතර ප්‍රස්තුත අවධියේ ඉන්දියාව සමඟ පැවැත් වූ සම්බන්ධතා වාණිජ ක්ෂේත්‍රයේ දී විශේෂ වනුයේ රජරට යටත්

සංස්: ගලගම කරුණාකර හිමි, සූරියවැවේ පුගතසිරි හිමි, "වරණ" හත්වන කලාපය, භික්ෂු සංගමය, ශ්‍රී ජයවර්ධනපුර විශ්වවිද්‍යාලය. ගංගොඩවිල, 2015

කරගෙන සිටි චෝළවරුන් ගේ ආර්ථික ප්‍රතිපත්තියේ ප්‍රතිඵල ලෙස මෙරට ක්‍රියාත්මක වූ විශාල වාණිජ කණ්ඩායම්වල ක්‍රියාකාරීත්වය සම්බන්ධයෙනි.

වෙළඳ සංවිධානවල ක්‍රියාකාරීත්වය හා එහි ව්‍යාප්තිය

බෙංගාල සාගරික කලාපයේ වාණිජ ආධිපත්‍ය සඳහා දකුණු ඉන්දියානු වෙළඳ සමාගම් කිහිපයක්ම සක්‍රියව කටයුතු කිරීම ක්‍රිස්තු වර්ෂ දොළොස් වැනි සියවස පමණ සිට දක්නට ලැබේ. එම තත්ත්වය තුළ එකී වෙළඳ සංවිධාන ලංකාව සමග සම්බන්ධතා පැවැත්වීමට යොමු වූයේ නිතැතිනි. දකුණු ඉන්දියාවේ ආන්ද්‍ර ප්‍රදේශය, කේරළය, මහාරාෂ්ට්‍රය, තමිල්නාඩුව යන ප්‍රදේශවල මෙම වෙළඳ කණ්ඩායම්වල ආරම්භය සනිටුහන් වේ. ද්‍රවිඩ වෙළඳ කණ්ඩායම් ලංකාව තුළ සිය වෙළඳ ආධිපත්‍ය හිමිකර ගැනීමට කටයුතු කිරීම පිළිබඳ සෙල්ලිපි සාධකයෝ බොහෝය. (වගුව අංක 01) මෙකී සෙල්ලිපිවල ව්‍යාප්තිය ලංකා සිතියමක් ඇසුරින් අධ්‍යයනය කිරීමේ දී පැහැදිලි වනුයේ ඒවා වියළි කලාපය තුළට පමණක් සීමා වූ ආකාරයකි. මෙම කණ්ඩායම් බෙංගාල සාගරික වාණිජ ආධිපත්‍ය සඳහා කටයුතු කළ පිරිසක් වන බැවින් දකුණු ඉන්දියාව, අග්නිදිග ආසියාව හා ලංකාවේ වියළි කලාපය මෙකී වෙළඳ සංවිධානවල වාණිජ ජාලය ව්‍යාප්ත වූ ප්‍රදේශ වශයෙන් වුවද සැලකිය හැකිය.

ලංකාවේ උතුරු දෙසින් හමුවන විහාරහින්න සෙල්ලිපිය මධ්‍ය කාලීන අවධියේ මෙරට ක්‍රියාත්මක වූ වෙළඳ කණ්ඩායම් පිළිබඳ තොරතුරු හෙළි කරන වැදගත් මූලාශ්‍රයකි. (Subbarayalu Y., Karashima N.,2002,37-36pp)මෙහි එම වෙළෙඳුන් ගමන් ගත්තා ලද "වෙට්ටි කුලම්"නමින් හඳුන්වන ලද ප්‍රදේශ 18ක් පිළිබඳ සඳහන් කර ඇත. මෙම විහාරහින්න සෙල්ලිපිය,.(Vellappullai A.,1971,46-57pp)වාහල්කඩ සෙල්ලිපිය හා පදවිය සෙල්ලිපිය හා

සමකාලීනව ක්‍රිස්තු වර්ෂ දොළොස්වැනි සියවසට දින නියම කර තිබේ. මෙහි සඳහන් වන ආකාරයට මෙම වෙළඳ කණ්ඩායම් සඳහා නොයෙකුත් රටවල වෙළෙඳුන් අන්තර්ගතව ඇති බව පැහැදිලිය. මෙහි 18 පට්ටනම්, 32 වෙළඳ නගර හා 64 ක් වූ කතිකයි තවලම් පිළිබඳ තොරතුරු ඉදිරිපත් කර තිබේ. මෙම ලිපියට අනුව මේ අවධියේදී රටේ අභ්‍යන්තර මෙන්ම බාහිර වශයෙන් ද වාණිජ සංවිධාන හරහා විදේශ වෙළඳ කටයුතු පවත්වා ගෙන ගොස් ඇති බව තහවුරු වේ. (Karashima N.,2002,03-09pp)

ක්‍රිස්තු වර්ෂ දහවැනි සියවසේ මධ්‍ය භාගයේ ද චෝළ පාලනයේ ව්‍යාප්තියත් සමග ඉන්දියාවේ මධ්‍ය පරිපාලන කටයුතු විධිමත් හා සංකීර්ණ වූ ආකාරයක් දක්නට ලැබේ. ක්‍රිස්තු වර්ෂ දහවැනි සියවසේ දී දකුණු ඉන්දියාවේ වෙළඳ සංවිධාන, ශිල්ප ශ්‍රේණි ආදි ලෙස ව්‍යාප්ත විය. මෙම වාණිජ කටයුතු මෙහෙයවූ පිරිස ද චෝළවරුන් ගේ දිග් විජය ප්‍රතිපත්තිය ඉදිරියට ගෙනගිය පිරිසක් වශයෙන් ද සැලකිය හැකිය. ක්‍රිස්තු වර්ෂ හත/අට සියවස් වනවිට ආරම්භ වී පසුව ක්‍රමයෙන් ඉතා ශක්තිමත් සංවිධාන බවට පත්වූ වෙළඳ ශ්‍රේණි කිහිපයක් ම දකුණු ඉන්දියාවේ දී දක්නට ලැබේ. එබදු වෙළඳ සංවිධාන අතර අයින්නූරුවර්, වීර වලන්සියාර් හෙවත් වලන්සියාර්, නානාදේසි හෙවත් නානාතේසියාර්, මනිග්‍රාමම් සහ නකරතාර් යන සංවිධාන නිදසුන් වශයෙන් පෙන්වාදිය හැකිය. බුරුමය, තායිලන්තය, ඉන්දුනීසියාව හා චීනය ආදි අග්නිදිග ආසියාතික ප්‍රදේශවලද මොවුන්ගේ ව්‍යාප්තිය පිළිබඳ වරින්වර වාර්තා වී ඇත. මෙම ශිල්ප ශ්‍රේණි බෙංගාල සාගරික කලාපයේ වාණිජ ආධිපත්‍ය පැවති අවධියේ දී හා ඉන් පසුව එනම් ක්‍රිස්තු වර්ෂ දොළොස් වැනි සියවස අග භාගයේ පටන් පැහැදිලි වර්ධනයක් පෙන්නුම් කරයි.

කාලපරිච්ඡේදය	ඉන්දියාව	ලංකාව	අග්නිදිග ආසියාව	චීනය
ක්‍රිව. 1101-1200	76	11	0	0
ක්‍රිව. 1201-1300	90	01	01	0
ක්‍රිව. 1301-1400	25	02	0	0
ක්‍රිව. 1401-1500	20	0	0	0
මුළු එකතුව	211	14	01	01

වගු අංක 01- වෙළඳ ශ්‍රේණිවල වර්ෂ අනුක්‍රමයෙන්
රටරටවල ශිලාලේඛන ව්‍යාප්තිය

වෙළඳ සංවිධාන දකුණු ඉන්දියාව පුරා ව්‍යාප්තවීමත් සමග ක්‍රිස්තු වර්ෂ දොළොස් වැනි සියවස පමණ සිට එකී දකුණු ඉන්දියානු වාණිජ සංවිධාන ලංකාවේ වාණිජ කටයුතු සඳහා සෘජුව මැහදිත්වු බව සෙල්ලිපි සාධක ඇසුරින් පැහැදිලි වේ. ඉහත වගු අංක 01 ප්‍රකාර ව මෙම වෙළඳ ශිල්ප ශ්‍රේණි ලංකාව, සියම, සුමාත්‍රාව, බුරුමය ඇතුලු අග්නිදිග ආසියාතික ප්‍රදේශවල හා චීනය පුරා සීමාසහිත ව ව්‍යාප්ත ව පැවති බව අනාවරණය වේ. (Chakravarthi Ranabir,2001,339p) මෙම වාණිජ සංවිධාන නැගෙනහිර ඉන්දියානු සාගරයේ විශේෂ ආධිපත්‍යයක් මෙහෙයවු පිරිසක් බව පැහැදිලිය. විශේෂයෙන් කර්ණාටක දිස්ත්‍රික්කයේ ශිමෝනා සෙල්ලිපිය, තමිල්නාඩුවේ රාමනාතපුරම් දිස්ත්‍රික්කයේ පිරන්මාලෙල සෙල්ලිපිය හා ශිකාර්පුර් සෙල්ලිපිය මේ සඳහා නිදසුන් කිහිපයකි. (Ibid., 339p., SII., Vol.III, No. 422)

ලංකාව තුළ වෙළඳ සංවිධානවල ක්‍රියාකාරීත්වය

ලංකාවේ අභ්‍යන්තරික වෙළඳ ශ්‍රේණි අනුරාධපුර අවධියේ සිට නගර ප්‍රධාන කර ගනිමින් වාණිජ කටයුතු මෙහෙයවා ඇත.

මෙම නගරවල සිට වරාය තොටමුණු වෙත වෙළඳ භාණ්ඩ ප්‍රවාහන කටයුතු හා කඩවත් ක්‍රියාත්මක විය. හතර වැනි උදය රජුගේ (ක්‍රි.ව 946-954) හෝපිටිගමුව සෙල්ලිපිය අනුරාධපුර රාජ්‍ය අවසාන සමයේ ඉතා සක්‍රීය ව ක්‍රියාත්මක වූ වාණිජ නගරයක් පිළිබඳ පැහැදිලි සාක්ෂියකි. (E.Z., Vol.V,182p) වෙලඳ කටයුතුවල යෙදුණු ජනයා ජීවත් වන නගර එරිවීර පට්ටනම් හෙවත් සාමාන්‍යයෙන් වෙළඳ නගර ලෙස වර්ධනය වූ බව වෙළඳ ශ්‍රේණි පිළිබඳ දැක්වෙන සෙල්ලිපි පරීක්ෂා කිරීමෙන් පැහැදිලි වන කරුණකි. අයින්නූරුවරු පිළිබඳ සටහන් වන ලිපිවල එරිවීර පට්ටනම් ලෙස සඳහන්වීමෙන් මේ බව තහවුරු වේ. (E.C., Vol. VIII, No.89, 78 p)ලංකාවේ දී මෙම නගර හැඳින්වීම සඳහා විවිධ වූ නම් යොදා ගෙන ඇත. වාහල්කඩ සෙල් ලිපිය මේ සඳහා වැදගත් නිදසුනකි. මෙහි නගර "කත්තනේරි" ලෙස හඳුන්වා ඇති බව කේ. ඉන්ද්‍රපාල සඳහන් කර තිබේ. (Indrapala K., 2000, 153-160 pp)මෙකල ලංකාවේ එක් නගරයක සිට තවත් නගරයකට වෙළඳ කටයුතු තවලම් මගින් සිදුකර ගෙන ගිය බවට සාධක හමු වේ. ලංකාවේ බෙන්තොට අසල පැවති තවලමක් පිළිබඳ ගලපාත විහාර ලිපියේ සඳහන් කර ඇත.(E.Z., Vol. IV, 205p)මේ අනුව රට අභ්‍යන්තරයේ සිදුකරන වෙළඳ කටයුතු මෙතමින් හැඳින්වුයේ යැයි විශ්වාස කළ හැකිය. විශේෂයෙන් වෙළඳ සංවිධාන මගින් රට අභ්‍යන්තරයේ වෙළඳ මධ්‍යස්ථානවල භාණ්ඩ බෙදා හැරීම හා හුවමාරුව තවලම් ඔස්සේ සිදුකරන්නට ඇති බව පැහැදිලි ය.

දකුණු ඉන්දියාවේ වෙළඳ සංවිධාන ලංකාවේ ක්‍රියාකාරකම්වල නිරත වූ බවට සාධක හමුවන සෙල්ලිපි රැසක් ලංකාවේ විවිධ ප්‍රදේශවලින් සොයා ගැනීමට හැකිවීම විශේෂත්වය කි. උතුරු, උතුරු මැද, මධ්‍යම හා නැගෙනහිර ප්‍රදේශවල මෙම සෙල්ලිපි වැඩි වශයෙන් ව්‍යාප්තියක් දැකිය හැකිය. දකුණු ඉන්දියාවේ විවිධ වෙළඳ සංවිධාන විසින් සිදු කරන ලද වෙළඳ කටයුතු මෙන් ම වෙළඳ භාණ්ඩ පිළිබඳ ව ද පැහැදිලි විස්තරයක්

මෙම සෙල්ලිපි මගින් ලබාගත හැකි ය. එයට අමතර ව මොවුන් ලංකාවේ විහාරාරාම, දානශාලා, ගිමන්හල්, තානායම් ආදිය ඉදිකිරී ම පිළිබඳ ව සාධක මෙහි අන්තර්ගත වෙයි. තන්කු තන්තාර් නම් වෙළඳ සංවිධානය අනුරාධපුරයේ බෞද්ධ විහාර තැනීම සඳහා පරිත්‍යාග සිදුකිරීම මෙහිලා වැදගත් සාධකයකි. (E.Z., Vol. IV, 205p) එමෙන්ම ලීලාවතී රැජිණගේ (ක්‍රි.ව. 1197-1200, 1209-1210, 1211-1212) රාජ්‍ය අවධියේ දී නානාදේසීන් විසින් ඔවුන්ගේ ක්‍රියාකාරකම්වලට අමතර ව දානශාලා, ගිමන්හල් හා තානායම් ඉදිකිරීම සිදුකළ අතර රේගුවලින් උත්පාදිත මුදල් අනුරාධපුර දානශාලා වේ නඩත්තුව සහ ඒ සඳහා කුළුබඩු සැපයීම සහ අනෙකුත් අවශ්‍යතා සඳහා ඇති බවට සාධක හමුවේ.(EZ., Vol. I, No.180, 112 p)

ලංකාතිලක සෙල්ලිපිය* ක්‍රිස්තු වර්ෂ දාහතර වැනි සියවස වනවිට ලංකාව ජාත්‍යන්තර වශයෙන් වෙළඳ කටුයතු පවත්වා ගෙන ගිය බවට පැහැදිලි සාක්ෂිය කි. වෙළඳ ශ්‍රේණි විසින් ලංකාතිලක විහාරස්ථානයට ලබා දී ම සඳහා මුහුදු තොටුපොළ නවයකින් සහ රටවල් දහ අටකින් සම්මුතියක් ඇතිකිරීම පිළිබඳ ව මෙහි තොරතුරු අන්තර්ගත වේ.*(Paranavithana S., U.C.R, Vol. XVIII, No.01 & 02, 16-26 pp,A.S.C.A.R., 1911-1912)මෙම සෙල්ලිපිවලින් ලංකාව සමකාලීන ඉන්දියාව, අග්නිදිග ආසියාව සිට චීනය දක්වා ව්‍යාප්ත වෙළඳ කණ්ඩායම් සමග පැහැදිලි ව සුහදතාවයක් පවත්වාගෙන ගිය බව පෙන්නුම් කරයි.

ලංකාව තුළ හා ඉන්දියාව අතර පැවති වාණිජ කටයුතු <u>හැඳින්වීම</u>

ක්‍රි.ව 13 සියවස වනවිට දේශපාලනික වශයෙන් ඉන්දියාව පිරිහීමට ලක් වූ අතර මුස්ලිම්වරුන්ගේ පාලන බලය ක්‍රමයෙන් වර්ධනයවෙමින් පැවති නිසා ඔවුන් ගේ දේශපාලන බලවේගයන්ට

නතුවීමේ අවස්ථාවක් දක්නට ලැබේ. එබැවින් දේශීය පිරිසට වඩා අරාබි වෙළඳුන් ඉන්දියාවේ දී සක්‍රිය විය. එනිසා මෙකල ලංකාවේ ඇතුන් වෙළඳාමේ දී වැඩි ම ඇතුන් ප්‍රමාණයක් දිල්ලි සුල්තාන් රාජ්‍ය සමඟ වෙළහෙළඳාම් සඳහා යොදා ගෙන ඇත. (සිරිවීර ඉන්ද්‍රකීර්ති., 1971, 141 පිටුව) ඒ අනුව මේ අවධියේ දී ලංකාව විදේශ වෙළඳාම සඳහා තෝරාගත් රටවල් ගණනාවක් පමණක් නොව ඉන්දියානු සාගරයේ වෙළඳ ආධිපත්‍ය හිමිකර ගෙන සිටි බලවතුන් සමඟ පවා කටයුතු කර ඇත. යාපහුවේ පළමුවැනි බුවනෙකබාහු රජු විසින් මිසරයට යවන ලද ලේඛනයේ ද මෙරට වෙළඳ භාණ්ඩ ඉන්දියානු වෙළඳුන් හරහා වෙනත් රාජ්‍යයන්ට රැගෙන යැමේ තත්ත්වයක් ක්‍රියාත්මක වූයේ යැයි තහවුරු වේ. (Codrington H.W., J.R.A.S, (CB), Vol. XXVIII, No.72, 1919, 82-85pp)

වාණිජමය වශයෙන් ලාභ මූලික පරමාර්ථ නිසා සංවිධානාත්මක හා ක්‍රමානුකූල රටාවකට මෙම වෙළඳ කටයුතු දෙරට අතර සිදුකර ගෙන ගොස් ඇත. කෞටිල්‍ය අර්ථ ශාස්ත්‍රයේ සඳහන් කරන ආකරයට වෙළඳ කටයුතු ප්‍රත්‍යන්ත ප්‍රදේශවලින් නගරයට රැගෙන එන වෙළඳ ද්‍රව්‍යන්ගෙන් ද නගරය තුළින් පිටතට ගෙන යන වෙළඳ භාණ්ඩ ද ඒ ඒ රටවලින් විදේශවලට යවන වෙළඳ භාණ්ඩවලට ද තීරු බදු අයකළ යුතු බව විස්තර වේ. (කෞ.අ.ශා, 121 පිටුව) අනුරාධපුරය, පොළොන්නරුව වැනි රජරට අද්‍යතන රාජ්‍යවල දී මෙන් ම සිංහල රාජධානි නිරිතදිග ප්‍රදේශයට විතැන්වීමෙන් පසුව ද මෙකී වාණිජ ප්‍රතිපත්තිය අඛණ්ඩව ක්‍රියාත්මක විය. සිරිවීර ඉන්ද්‍රකීර්ති., 288-303 පිටු) මෙම යුගයට අදාළ ඡේගු බදු අයකිරී ම පිළිබඳ දඹදෙණි රාජධානියේ දෙවැනි පරාක්‍රමබාහු රජුගේ දෙවුන්දර ලිපියෙන් තොරතුරු ඉදිරිපත් වේ.(Paranavithana S., 1953, 63-64pp)

එහි පෙර සිරිත් පරිදි තිලය දරු අය විසින් නියම කරන ලද නියමිත බදු ප්‍රමාණය අයකර අක්‍රමිකතාවලින් තොරව වාණිජ

කටයුතු සිදුකිරී ම පිළිබඳ එහි විස්තර වේ. එහි "මහ පඩිතෙ " නම් ප්‍රධානියා නූතන රේගු අධිකාරිවරයා ගේ රාජකාරි කටයුතු ඉෂ්ටකර ඇත. ඔහු යටතේ බදු අය කිරීමටත් තොටමුණු ආරක්ෂා කිරීමටත් සේවක පිරිසක් වූහ.පිටරටින් මෙරටට පැමිණෙන වෙළඳුන් බොහෝ අවස්ථාවල අක්‍රමිකතා සිදු කිරීමට පෙළඹීමත් ඒ සඳහා අවස්ථාව පැවතින නිසා හොර බදු රැගෙන ඒම, නීති විරෝධී භාණ්ඩ ප්‍රවාහනය, නිසි පරිදි බදු ප්‍රමාණ නොගෙවීම, මිත්‍රත්වය මත රාජකාරි ඉටු නොකිරී ම වැනි අකටයුතු සිදු නොවීමට සේවකයින් වගබලා ගතයුතු වන සේම එවැනි ක්‍රියා සඳහා කිසිඳු අවස්ථාවක අනුබලයක් ලබා නොදීම ද අවශ්‍ය විය. රාජකීය නිලධාරීන් ගේ අවසරයකින් තොරව විදේශ රාජ්‍යවලින් පැමිණි වෙළඳුන්ට මෙරට දී වාණිජ කටයුතුවල යෙදී ම තහනම් වුවාසේ ම විදේශ වෙළඳුන් ගෙන් තෑගි භෝග හා වෙනත් පාරිතෝෂිත ලබා ගැනීම නොකළ යුතු බව ද අවධාරණය කර ඇත. මෙරටින් වෙනත් රටවලට භාණ්ඩ හා සේවා සපයන දේශීය අපනයනකරුවන් ද රාජ්‍ය ප්‍රතිපත්තිවලට යටත් ව නියමිත තීරු බදු ප්‍රමාණයන් ගෙවීමට සිදු විය. එබැවින් සමකාලීන අවධියේ පැවති ජාත්‍යන්තර වෙළඳාමේ දී ලංකාව අනුගමනය කරන ලද වාණිජ ප්‍රතිපත්තිය ක්‍රමානුකූල එකක්ම විය. (Paranavithana S., 1953, 63-64pp)

දාහතර වැනි සියවසේ පසු කාලයේ ලංකාවේ අධිශ්වරයා ව සිටි අලකේශ්වරයන් ගේ පවුලේ ආරම්භකයා වෙළෙන්දෙක් වශයෙන් සැලකේ. ඔහු වණික් වංශයට අයත් වූ බව නියම්ගම්පාය සෙල්ලිපියේ පැරණි පිටපතක සඳහන් වේ. (ලං.වි.ලං.ඉති., 683 පිටුව, ජයතිලක ඩී.බී., 1935 ජුනි, 79-85 පිටු, නන්දසේන මුදියන්සේ., 1961, 12-24 පිටු)

ක්වේරෝස් නැමති පෘතුගීසි ඉතිහාසඥයා විසින් ලියා ඇති පරම්පරාගත කථා පුවතෙන් ද මෙය තහවුරු වී ඇත.(De Queyroz, CGovernment Press, 1916)අලකේශ්වරයන් සමඟ ම එක ම

සෙල්ලිපියේ වර්ණනා කරන ලද ජයමහලේ සිටාණන් ද වෙළඳ කුලයට අයත් බව සිටාණ යන්නෙන් පැහැදිලි වේ. ගම්පොළ රජ වාසල වැදගත් නිලධාරියෙක් නගරම් සිටුවිය. (J.R.A.S. (CB)., XXXII, No.86, 247p) දකුණු ඉන්දියාවේ චෙට්ටියාර්වරුන් ගේ වෙළඳ ශ්‍රේණිවලට දුන් නගරම් යනුවෙන් හඳුන්වයි. එසේ ම වෙළඳුන් එක් රැස්ව වාසය කළ වැදගත් මුහුදු තොටවල් විශේෂ නිලධාරියෙකු භාරයේ තිබුණි. දෙවැනි පරාක්‍රමබාහු රජ සමයේ දෙවිනුවර තොට එබඳු මහා පණ්ඩිත උපාධිය ලද නිලධාරියෙකු අත තිබිණි.(Paranavithana S., 1953, 63-64pp)රජයට තීරු බදු නොගෙවා සිටීමට වෙළඳුන් නොයෙක් ප්‍රයෝග යෙදූ නිසා මොහුට විශාල රාජකාරියක් පැවරිණි. එබැවින් දෙවැනි පරාක්‍රමබාහු රජුට වෙළඳ ආඥාවක් ඇතුලත් ව්‍යවස්ථාවක් ද පැනවීමට සිදුවිය.

අටලොස් රටකින් එනම් ඒ වනවිට ලෝකයේ සොයා ගෙන තිබූ සෑම පැත්තකින් ම වෙළඳුන් පැමිණි නැව්තොටවල් නවයක් (නව තොටමුණු) ගැන ලංකාතිලක ශිලාලිපියේ සඳහන් වේ.(J.R.A.S (CB)., Vol. X, No.34, 88-92 pp,. Pathmanadan S., 2002, 36-47 pp)රැගෙනා හෝ යැවූ වෙළඳ බඩුවල වටිනාකම අනුව බදු අය කරන ලදී. අලුතින් ඉදිකරන ලංකාතිලක විහාරයේ වැඩ කටයුතු සඳහා සියලු ආනයන හා අපනයන වලින් සියයට කාලක විශේෂ බද්දක් අයකර ඇත. එනිසා ම ගම්පොළ යුගයේ දී ඇතුළු මඩිහේ හා පිට මඩිහේ යනුවෙන් රේගු දෙකක් තිබිණි.

ලංකාවේ ව්‍යාප්ත දකුණු ඉන්දියානු වෙළඳ සංවිධාන

<u>අයින්නූර්රුවර්</u>

අයින්නූර්රුවරු සංවිධානය වෙළඳ කටයුතු සඳහා විශාල දායකත්වයක් සැපයූ කණ්ඩායමක් වශයෙන් සැලකේ. මෙම වෙළඳ සංවිධානය අනෙකුත් වෙළඳ සහ වෘත්තීය කණ්ඩායම් සමඟ සම්බන්ධ වී ඇත. ලංකාවේ වාර්තාවන්හි මෙම සංවිධානයෙහි ඉතා ශක්තිමත් වෙළඳුන් පිළිබඳ ව තොරතුරු අන්තර්ගත වේ. වාහල්කඩ,

විහාරහින්න, පදවිය, ඉලක්කත්තු, අතරගල්ල හා අනවුලුන්දව යන ප්‍රදේශ මේ සඳහා නිදසුන් වශයෙන් දැක්විය හැකිය. අයින්නුර්රුවරු සංවිධානය සම්පාදිත මණ්ඩල කිහිපයක් පහතින් දැක් වේ. එනම්

1. තවල වෙත්ති
2. වෙත්ත පුත්තිරන්
3. කාවරයි
4. කත්රිපන්
5. කමුන්දස්වාමි
6. ඔතාන් (පණිවිඩකරුවන්)
7. උල්පාවුන් පයික්කරාන්
8. අන්කකරාන් (සෙන්පතියන්)
9. විරාන් (සෙන්පතියන්)
10. පාවඩි විරාන් (සෙන්පතියන්)
11. කාලුදායි (බුරුවන් පදවන්නන්)

ප්‍රධාන වූ බව එම සෙල්ලිපි අධ්‍යයනය කරන විට පෙනීයයි. එමෙන් ම බුදුමුත්තැව සෙල්ලිපියේ* (EZ., Vol. II: 242-255 pp)

අයින්නුරුර්වර් යනුවෙන් හඳුන්වන ලද වෙළඳ කණ්ඩායම් පිළිබඳ තොරතුරු ඇතුලත් වේ. මෙම සෙල්ලිපිය ප්‍රශස්තිමය ස්වරූපයෙන් රචනා කර ඇති අතර මේ හා සමාන ප්‍රශස්ති ඇතුළත් සෙල්ලිපියක් අයින්නුරුවාර්වරුන් ගේ වීරකෝති ප්‍රශස්තිවල දක්නට ලැබේ. (Pathmanathan S., 1994, 15-30 pp) මෙම සෙල්ලිපිද්වයෙහි ඉතා ළඟ සම්බන්ධයක් ඇති බව පද්මනාදන් ගේ අදහස වේ. කෙසේ නමුත් වීරකෝති හා බුදුමුත්තැව ලිපිවලින් වෙළඳුන් හමුදාමය බලඇණි සහිත ව ප්‍රාදේශීය වශයෙන් වෙළඳාමේ ව්‍යාප්ත වූ පිරිසක් බව පැහැදිලි ය. අයින්නුරුවාර්වරු වෙළඳ සමාගමක් වශයෙන් මෙම බෞද්ධ විහාර ප්‍රතිසංස්කරණය කිරීම සහ පාලනය සිදුකර ඇති බව මෙම ලිපියෙන් පැහැදිලි

වේ.(Subbarayalu Y., Karashima N., 2002, 72-88pp)

මෙම සංවිධානය රටේ බෞද්ධ විහාර, ප්‍රතිමා හා ගිමන්හල් පිහිටුවීම සිදුකර ඇති බව සෙල්ලිපි මගින් තහවුරු වේ. අයින්නුර්වරු පිළිබඳ සඳහන් කරන දකුණු ඉන්දියානු සෙල්ලිපි මේ සඳහා පැහැදිලි සාධකයකි.(S.I.I., Vol. IV, No. 1415) මෙම ශිලාලිපි අයින්නුරුවාරුන් ගේ නවාතැන් සහ ගිමන්හල් ගොඩනැගීමක් පිළිබඳ ව සඳහන් වන අතර මෙම ගොඩනැගිලි අයින්නුරුවාර් අම්බලම් ලෙස හඳුන්වා ඇත.(Ibidib)

වීරකෝති

වීරකෝති යනු පුද්ගල කණ්ඩායමකි. ක්‍රිස්තු වර්ෂ දොළොස් වැනි සියවස වනවිට වීරකෝති හෙවත් වීරකෝතියාර්වරු ලංකාවේ ක්‍රියාත්මක වූ වැදගත් වෙළඳ සංවිධානයක් බවට තොරතුරු අනාවරණය වී ඇත. ලංකාවේ බුදුමුත්තැව(E.Z., Vol. III, 303-312 pp)ගලකෙන්පිටිය (E.Z., Vol. III: 119-123 pp)පදවිය,වවුනියාව, ත්‍රිකුණාමලය හා අනුරාධපුර යන දිස්ත්‍රික්ක හමුවන ස්ථානයේ මෙම ප්‍රදේශය පිහිටා ඇත. ඉතා දරුණු ලෙස විනාශ වූ මෙම ලිපිය ක්‍රිස්තු වර්ෂ 12-13 වන සියවස්වලට දින නියම කර ඇත. (Paranavithana S., 1963, 262-264 pp) අනුරාධපුර දිස්ත්‍රික්කයේ යාන් ඔය සමීප වාහල්කඩ දී එම ලිපි සොයා ගෙන ඇත. පේළි 36කින් යුත් දීර්ඝ අසම්පූර්ණ මෙම ලිපිය වේලුපිල්ලෙ මහතා ප්‍රථම වරට (Ceylon Tamil Inscription Vol. I)යටතේ ප්‍රකාශ කර ඇත.

මෙම සෙල්ලිපි වීරකෝතිවරු පිළිබඳ සඳහන් කරන තොරතුරු අතරින් වැදගත් කරුණු කිහිපයක් වේ. වීරකෝතිවරු පිළිබඳ සඳහන් වන තවත් දෙමළ සෙල්ලිපියක් ක්‍රිස්තු වර්ෂ 1969 දී හලාවතට නුදුරු ඉල්ලකත්ත ප්‍රදේශයෙන් සොයා ගෙන ඇත.(Subbarayalu Y., Karashima N., 2002, 27-36pp)මෙහි

පතිනෙම්පුම් වීරකෝති යනුවෙන් සඳහන් වේ. මෙම නාමය දකුණු ඉන්දියානු සෙල්ලිපි කිහිපයක සඳහන් වන අතර ඉතා පැහැදිලි ලෙස වෙළඳ සංවිධානයක් වශයෙන් කරුණු අනාවරණය නොවන බව ඉන්ද්‍රපාල සඳහන් කර තිබේ. (Indrapala K., Vol. II, No.02, 25-39pp)

සෙල්ලිපි සාධකවලට අනු ව මෙම සංවිධානය හමුදාමය සංවිධානයක් වශයෙන් ද ක්‍රියාකරන්නට ඇතැයි කරුණු අනාවරණය වන බව පත්මනාදන් සඳහන් කරයි.(Pathmanadan S., 2002, 62-71 pp)මෙම සෙල්ලිපියේ සඳහන් තොරතුරුවලට අනුව මොවුන් වෙළඳ කටයුතුවලට සම්බන්ධ හමුදාමය වෘත්තිකයන් බව එහි දී පැහැදිලි කර ගෙන ඇත. දකුණු ඉන්දියාවේ සමුත්තිරපති සෙල්ලිපියේ (S.I.I., Vol.III,No.86,43-45pp) අයින්නුර්රුවාර් පිළිබඳ තොරතුරු ඉදිරිපත්කරන අවස්ථාවේදී වීරකෝතියාර්වරුන් අයින්නුර්රුවාර්වරුන් ගේ රාජ්‍යාරක්‍ෂක භටයන් ලෙස හඳුන්වා දී ඇත. එමෙන්ම වීරකෝතියාර්වරු ඔවුන්ගේ විරුද්ධවාදීන් සමඟ සටන් කිරීමෙන් ගෞරවයට පාත්‍ර ව ඇත. ලංකාවේ විහාරහින්න සෙල්ලිපිය ද මෙයට කදිම නිදසුනක් වේ.(Subbarayalu Y., Karashima N., 2002, 27-39 pp)මේ අනුව වීරකෝතිවරු යනු වෙළඳ ආරක්ෂක බල ඇණියක් බව තහවුරු වේ.

වීරමකලම්

බුදුමුත්තෑව වීරකෝති සෙල්ලිපියේ වීරමකලම් පිළිබඳ සඳහන් කරයි.(Pathmanadan S., 2002, 62-71 pp) මෙය හමුදාමය සංවිධානයක් බව ඉතා පැහැදිලි ය. මෙම බුදුමුත්තෑව සෙල්ලිපියේ විවිධ සංකේත නිරූපණය කර ඇත. එහි කඩුව, කඩු කොපුව, මඩිස්සලය, දිග් පිහිය ආදි වූ ආයුධ සංකේත කිහිපයක් දක්නට ලැබීම නිසා මෙම සංවිධානය හමුදාමය සංවිධානයක් වශයෙන් ඉතා පැහැදිලි ව හඳුනාගත හැකි ය. මෙම ලිපියෙන් මෙම වෙළඳ

සංවිධානය පිළිබඳ තොරතුරු ඉදිරිපත් කර තිබේ. පොළොන්නරුව මහා විජයබාහු රජුගේ වේලෙක්කාර සෙල්ලිපියේ ද මෙවැනි වීරකෝති හා වීරමකලම් යන අභිධාන පිළිබඳ සඳහන්වීම පිළිබඳ තවත් නිදසුනකි.(E.Z., Vol. II, 242-255 pp)ඒ අනුව මෙම වෙළඳ සංවිධානය ද වෙළඳ ආරක්ෂක බල ඇණියක් වශයෙන් මේ අවධියේ දී කටයුතු කර ඇති බව එම තොරතුරු ඇසුරින් ගම්‍ය වේ.

වලංසියාර් සහ වේලෙක්කාර

වලංසියාර් හෙවත් වලංජියාර්වරු ඉතා ප්‍රබල වෙළඳ කණ්ඩායමක් වශයෙන් සැලකේ. පොළොන්නරුවේ වේලෙක්කාර සෙල්ලිපිය වලංසියාර්වරු පිළිබඳ දීර්ඝව සාකච්ඡා කර ඇති මුලාශ්‍රයකි. (පද්මනාදන් එස්., 2004, 176-199 පිටු)වාහල්කඩ සෙල්ලිපියේ වලංජියාර් සේනාපතිවරයෙකු පිළිබඳ සඳහන් වේ.(Ceylon Tamil Inscription., Vol.I , 51p)"විට්ටන් විට්ටන් වලංජියාර් චේනාපති"එසේ ම මෙම පිරිස පෞද්ගලික අවශ්‍යතා මත හමුදා සේනාංක (අන්තක්කාර්වරු- පෞද්ගලික ආරක්ෂක නිලධාරීන්) ස්වකීය ආරක්ෂාව වෙන්වෙන්ව තබා ගත් ප්‍රභූ පිරිසකි. මෙම හමුදාව එකල සිටි ආරක්ෂක ප්‍රධානි වේලෙක්කාර සේනාංක සමඟ එක් ව කටයුතු කරනන්ට ඇතැයි විශ්වාස කළ හැකි ය. වලංජියාර්වරුන් හා වේලෙක්කාරවරුන් අතර පැවති සම්බන්ධතාව කුමක් ද යන්න විමසා බැලීම වැදගත් ය. එහි දී වේලෙක්කාරවරු පිළිබඳ වැදගත් තොරතුරු ප්‍රමාණයක් උක්ත සඳහන් කළ පොළොන්නරුව වේලෙක්කාර ලිපියෙන් අනාවරණය වේ. ඒ අනුව වේලෙක්කාරවරුන් ගේ ප්‍රධානීන් වශයෙන් කටයුතු කර ඇත්තේ වලංජියාර්වරුන් ය.(E.Z., Vol. II, 242-255pp., E..I., Vol. XVIII, 337p) එසේ ම නානාදේසිවරුන් සමඟ ද මෙම වලංජියාර්වරු සමීප සම්බන්ධතාවයක් පවත්වා ගෙන ගොස් ඇත. ඒ බව සෙල්ලිපි සාධක මගින් තහවුරු වේ. නානාදේසි වෙළඳ කණ්ඩායම් මගින් වේලෙක්කාර හට පිරිස් ලබා දී ම පිළිබඳ

තොරතුරු දැක් වේ. (E.Z. Vol. I, 34-35pp., Indrapala K., 2000, 153-160 pp)

මහාතන්තිරම් රැස්වීම් සඳහා වලංජියාර් හා නගරත්තාර් යන වෙළඳ ශ්‍රේණි සඳහා කැඳවීම් සිදු කරන අවස්ථාවේ දී වේලෛක්කාර හට සේනාවෝ ඊට සහභාගි වී ඇත. (පද්මනාදන් එස්., 2004, 176-199 පිටු)

එහි දී සඳහන් වන ආකාරයට මෙම වෙළඳ ශ්‍රේණි හා වේලෛක්කාර සේනාවන් අතර පැවති සම්බන්ධතාවය විග්‍රහ කිරීමේ දී එය භෞතික වශයෙන් ගොඩනැගී තිබූ සම්බන්ධතාවයකට වඩා ආත්මීය හෝ ආයතනික වශයෙන් පැවති සබඳතාවයක් විය හැකි බව විශ්වාස කෙරේ. අයිවෝල් නැමති වෙළඳ ශ්‍රේණිය සිය කුලී හේවායන් ලෙස වේලෛක්කාර හටයින් යොදා ගෙන ඇත.(Karashima N., 2002, 03-09 pp)

මෙහි දී වේලෛක්කාරවරුන් වෙළඳ කටයුතු සඳහා පමණක් ආරක්ෂාව ලබාදුන්නේ ද යන්න විමසා බැලීමේ දී එසේ නොවන බව තහවුරු වේ. පොළොන්නරුවේ වේලෛක්කාර ලිපියට අනුව ඔවුන් දළදා මාළිගයේ ආරක්ෂාව සැපයීම මුල්කර ගත් පිරිසකි. රාජ්‍ය නිලධාරීන් ප්‍රාදේශීය නායකයින් සහ මුගලන් මහතෙරුන් ඇතුළු පිරිස වේලෛක්කාර හමුදාව සමඟ ඇතිකර ගත් ගිවිසුම මත දළදාවේ භාරකාරත්වය ඔවුනට පවරා ඇත. (E Z., Vol. II, 242-255pp., E..I., Vol. XVIII, 337p)මෙ අනුව රට අභ්‍යන්තරයේ ප්‍රධාන වෙළඳ ශ්‍රේණි සඳහා මෙන් ම රාජ්‍ය පාලකයින් ගේ විවිධ ආරක්ෂක කටයුතු පවත්වාගෙන යෑම්වල දී මොවුන් හමුදා බල ඇණියක් වශයෙන් සේවය සැපයූ බව ඉතා පැහැදිලි ය. විශේෂයෙන් ම වලංජියාර් යන වෙළඳ ශ්‍රේණිය සඳහා ප්‍රධාන වශයෙන් ආරක්ෂාව සැපයීම වේලෛක්කාර පිරිසට පැවරුණේ යැයි විශ්වාස කල හැකි ය. එහි දී වේලෛක්කාර හටසේනා හා වෙළඳ සංවිධාන අතර සම්බන්ධතාවය විමසා

බැලීමේ දී එය දෙවැදෑරුම් සම්බන්ධතාවයක් යැයි සැලකේ. එහිදී වෙළඳ සංවිධානයෙහි නායකත්වය හා උසස්භාවය පිළිගත්තා අතරම වේලෙක්කාරවරුන් වෙළඳ සංවිධානවලට ආරක්ෂා සපයන කුලී හේවා වශයෙන් ද කටයුතු කර ඇත. අයියාවෝල් නැමති දකුණු ඉන්දියානු වෙළඳ ශ්‍රේණියේ කුලී හේවායන් ලෙස ද වේලෙක්කාරවරු කටයුතු කළ බවට තොරතුරු හමුවේ.(පද්මනාදන් එස්., 2004, 176-198 පිටු)

දහතුන් වැනි සියවසින් පසු ව ලංකාවේ සාහිත්‍ය මූලාශ්‍රවල හා අභිලේඛන මූලාශ්‍රයවල වේලෙක්කාර හට සේනාවන් පිළිබඳ තොරතුරු සඳහන් නො වේ. දහතුන් වැනි සියවසින් පසු ව රජරට ප්‍රදේශයේ ආරම්භ වූ දේශපාලන, සමාජ, ආර්ථික ක්ෂේත්‍රයන් හි වෙනස්වීම් හා දකුණු ඉන්දියානු ද්‍රවිඩ රාජධානිවල මෙන් ම ලංකාවේත් වේලෙක්කාර සේනා හමුදා ක්‍රියාකාරිත්වයෙන් ඉවත්වීම මෙ සඳහා හේතු කාරක වන්නට ඇත.

"තෙණ්ණිලඞ්කෛයි වලඤ්ජියාර්"** තෙණ්ණිලංකෛක්කොන් යනුවෙන් රාවණා රජුව හඳුන්වා ඇත. එසේම පඬුවස්නුවර සෙල්ලිපියේ පරාක්‍රමබාහු නිශ්ශංකමල්ල පාලකයා ද මෙකී පූර්ව පදය භාවිතා කර තිබේ., (ම.කා.ලං.ඉති, 124 පිටුව, T.D.P.R.D., 98-100 pp) නමින් හැඳින් වූ වෙළඳ ශ්‍රේණියකට අයත් පුද්ගලයින් දහතුන් වැනි සියවස මධ්‍ය භාගයේ දී එනම් චෝළ රාජ්‍යයේ තුන්වැනි කුලෝත්තුංග (ක්‍රිව.1178-1218), පාණ්ඩ්‍ය රාජ්‍යයේ පළමු වැනි මාරවර්මන් සුන්දර පාණ්ඩ්‍ය (ක්‍රිව. 1216) සහ වීර පාණ්ඩ්‍ය (ක්‍රිව 1253/1254) රාජ්‍ය වර්ෂවල්දී චෝළ හා පාණ්ඩ්‍ය රාජ්‍යවල දේවස්ථාන සඳහා සිදුකරන ලද පූජෝපහාර පිළිබඳ වාර්තාවක් ඇත.(A.R.S.I.E., No. 505, 1922) අමරදාස ලියනගමගේ සඳහන් කරන ආකාරයට මෙම වාණිජ පිරිස ලංකාවෙන් පැමිණි වෙළඳුන් වශයෙන් හඳුන්වා දෙනු වෙනුවට දකුණු ලංකාවෙන් පැමිණි වෙළඳුන් ලෙස හඳුන්වාදී ම විශේෂ අවධානයකට ලක්කළ යුතු කරුණක් වන බව ය.එනම් ප්‍රාදේශීකත්වය විශේෂයෙන් සඳහන් කිරීම කුමන අවශ්‍යතාවයකට

සිදු වී ද යන්න සලකා බැලිය යුතු බව ය. නමුත් මෙහි දී ඉන්දියානු අර්ධද්වීපයේ දකුණු දිගින් පිහිටියෙ ලංකාව බැවින් එම විශේෂ පදය යෙදූ බව අදහස විය.

මනික්ග්‍රාමන් හෙවත් වණික්ග්‍රාම

මෙය වෙළඳ සංගමයක් බව නීලකණ්ඩ ශාස්ත්‍රී මහතා පෙන්වා දී ඇත. (ද.ඉ.ඉති., 548 පිටුව)හතරවන උදය රජුගේ (ක්‍රි.ව. 946-954) කාලයේ රචිත යැයි සැලකෙන හෝපිටිගමුව ලිපියේ වණික්ග්‍රාම පිළිබඳ සඳහනක් ඇත. (E.Z., Vol. V, 182 p) "ගැත්තන් ගමට් ආ කලැ මන්දුවින් වණික්ග්‍රාම (යන්) මහාග්‍රාමයන් හින්දෑ..." එම තොරතුර ලංකාවේ වෙළඳ සංගම ක්‍රියාත්මකවී ම පිළිබඳ ඉතා වැදගත් සාක්ෂියක් වශයෙන් වුව ද සැලකිය හැකි ය. ද්‍රවිඩ මනික්ග්‍රාම පිළිබඳ දකුණු ඉන්දියානු සෙල්ලිපිවල තොරතුරු අන්තර්ගත වේ. (E.I., Vol. IV,290 p) එසේ ම සියමේ තකුප ද්‍රවිඩ සෙල්ලිපිය ද මනික්ග්‍රාම් පිළිබඳ තොරතුරු ඉදිරිපත් කරන අග්නිදිග ආසියාතික රාජ්‍යයකට අයත් තවත් සෙල්ලිපියකි.(Sastri K.A.N., I 229-230 pp)

දකුණු ඉන්දියානු සුප්‍රකට ඉතිහාසඥයෙකු වන කේ. චම්පා ලක්ෂ්මි පෙන්වා දෙනුයේ මෙම වෙළඳ සමාජය කාවේරි පට්ටනම් තොටුපොළ ආශ්‍රිත ප්‍රදේශයේ ප්‍රභවය ලැබූ සංවිධානයක් බව ය. එසේ ම මෙම වෙළඳ ශ්‍රේණිය මනිග්‍රාමම්වරුන් ගේ වංශයෙන් පැවතෙන බව මොහු තවදුරටත් එහි දී විග්‍රහකර ඇත. (Champaka Lakshmi K., 1996, 46p) එසේ ම මෙම මනික්ග්‍රාමම් හෙවත් වණික්ග්‍රාම වෙළඳ ශ්‍රේණිය බොහෝ දුරට නැගෙනහිර ඉන්දියානු සාගරයේ බෙංගාල සාගරික කලාපය ආශ්‍රිත ව වඩාත් සක්‍රීය වූ සංවිධානාත්මක වෙළඳ ශ්‍රේණියක් වශයෙන් ද පිළිගැනේ.

චෙත්ති හෙවත් චෙට්ටියාර්වරු

මොවුන් පිළිබඳ තොරතුරු අනාවරණය වන සෙල්ලිපි කිහිපයක් ම ඇත. මොවුන් වෙළඳුන් මෙන් ම මුදල් ණයට දෙන පිරිසක් වශයෙන් ප්‍රසිද්ධියට පත්ව ඇත. "නත්තු චෙත්තියාර්"*(Appadorai A., 1936, 379-380pp)**Nakara Senapathi Nattucettiyarkku*...යන පදය ඉන්දුනීසියාවේ බාරුස් සෙල්ලිපියේ ද දක්නට ලැබේ.(Karashima N., 2002, 10-18pp)** *Val Viravalanceyar patinettu Pattinamum muppattirandu vela puramu m arupattu nanku katikaittavalamum tavalattuccetti*මෙය හුදෙක් ම නාමයක් නොව නගරයෙහි ප්‍රධානියා හැඳින්වීමට යොදන නිල නාමයක් බව සෙල්ලිපියෙන් තහවුරු වේ. රටවල් 18ක වෙළඳුන් හැඳින්වී ම පිණිස "පත්තිනෙන්භූමි චෙත්ති"**යන නාමය විහාරහින්න සෙල්ලිපියේ (Subbarayalu Y., Karashima N., 2002, 27-36pp)ද සඳහන් වී ඇත. මීට අමතර ව දෙටියාමුල්ල සෙල්ලිපියට (Ceylon Tamil Inscription., Vol.I , part II, 16-17pp)කුරුණෑගල ගිරිතලේ කෝරළයේ දේවමැදි හත්පත්තුවේ දෙටියාමුල්ල දාගැබට ආසන්නයේ මෙම ලිපිය පිහිටා ඇත. එය පඩුවස්නුවරට ආසන්න ප්‍රදේශයකි. මෙම ලිපිය ක්‍රිස්තු වර්ෂ 13 වැනි සියවසට දින නියම කර ඇත.

...Nutukamacetty... pulattukka...(15 පෙළ)
...Loga Minca Cettiyarku Tiruvillamana ka...(26 පෙළ)

අනුව ද මෙම චෙත්ති යන පදය 15 හා 26 වන පෙළෙහි සඳහන් ව ඇත. ඒ අනුව ද වෙළඳ සංගමයක් හැඳින්වී ම සඳහා මෙම චෙත්ති හෝ චෙත්තියාර් යන පදය භාවිතා කළ බව පැහැදිලි ය.

අන්ජුවන්නම්

දකුණු ඉන්දියාවේ ප්‍රභවය ලබා ලංකාවේ මෙන් ම අග්නිදිග ආසියාතික රටවල ක්‍රිස්තු වර්ෂ නව වැනි සියවසේ සිට දහතුන්වැනි සියවස දක්වා ක්‍රියාකාරී වෙළඳ සංවිධානයක් වශයෙන් මෙම

අනුජුවන්නම්වරු හැඳින්විය හැකි ය. මුල් අවස්ථාවේ දී මෙම වෙළඳ ශ්‍රේණියේ ක්‍රියාකාරීත්වය ඉන්දියාවේ බටහිර වෙරළ විශේෂයෙන් කේරළ තොටුපොළ අතර ප්‍රදේශයේ ව්‍යාප්ත විය. නමුත් පසුව ක්‍රමයෙන් ඉන්දියාවේ නැගෙනහිර වෙරළ තීරයත් ඉන් ඔබ්බට ලංකාව හා අග්නිදිග ආසියාව දක්වා මෙම වෙළඳ සංවිධානයේ ක්‍රියාකාරකම් පුළුල් වී ඇත.(Champakalakshmi K.,1996, 49p)ඇතැම් විද්වතුන් මෙම වෙළඳ ශ්‍රේණිය ඉන්දියානු සම්භවයක් සහිත පිරිසක් නොවන බවට අදහස් කර තිබේ.*ද්‍රවිඩ භාෂාව ව්‍යවහාර කරන මුස්ලිම්වරුන් මෙනමින් හැඳින්වී ය. සිංහලයේ දී මෙනමින් ද දමිළ භාෂාවේ දී තෝනකර් හෙවත් සෝනකර් යන නම්වලින් මොවුන් හඳුන්වා ඇත.

නමුත් දකුණු ඉන්දියානු කේරළ ලිපියක සඳහන් වනුයේ ක්‍රිස්තු වර්ෂ නව වැනි සියවස වනවිටත් මෙම අන්ජුවන්නම්වරු මරක්කලවරුන්* කෝනකර්වරු සමග එකතු ව ක්‍රියාකළ බව ය. (Indrapala K., 2005, 315p) තෙළිඟු ලිපිවලට අනුව මෙම අන්ජුවන්නම්වරු ක්‍රිස්තු වර්ෂ දොළොස්වැනි සියවස වනවිට ලංකාවේ මාතොට හෙවත් මාන්තායි තොටුපොළ දක්වා ව්‍යාප්ත වූ පිරිසක් වශයෙන් කටයුතු කර තිබේ.

නකරම් හෙවත් නගරම්

නගරම් යන පදය විවිධාර්ථ ගැන්වෙන පරිදි අවස්ථානුකූල ව යෙදී ඇත. එනම් නකරම වූ කලී විශේෂ වෙළඳ ශ්‍රේණියක් වශයෙන් ද භාණ්ඩ එකතු කිරීම සහ බෙදා හරින ස්ථානයක් ලෙසින් ද දේශීය හා විදේශීය වෙළඳුන් හමුවන ස්ථානයක් ලෙස ද වෙළඳ භාණ්ඩ හුවමාරු වන ස්ථානයක් ලෙසින් ද විවිධාර්ථ ගැන්වී ඇත. (Chakravarthi Ranabir., 2001,330p) මයුර සන්දේශයට අනුව ගම්පොළ රජවාසල ප්‍රධාන නිලධාරියෙක් නගරම් යනුවෙන් හඳුන්වා ඇත (මයුර සන්දේශය., 169 කවිය) මෙම නගරම් නැමති වෙළඳ සංවිධානයේ පරිණාමය සහ දේශීය කණ්ඩායම් සංවිධානය

දකුණු ඉන්දියාවේ දී සිදුවී ඇත. (Chakravarthi Ranabir., 2001,330p) පසුව මෙම සංවිධානය ඉතා ශක්තිමත් සංවිධානයක් වශයෙන් විවිධ රටවල වෙළඳුන් ඇතුළත් වන පරිදි විදේශීය වෙළඳ කටයුතු මෙහෙයවීමට සම්බන්ධ වී කටයුතු කර ඇති බව පැහැදිලි ය. ක්‍රිස්තු වර්ෂ දහතුන් වැනි සියවස වනවිට නකරම් නැමති සංචාරක වෙළඳුන් වාණිජ කටයුතු සඳහා යොදා ගත් භාණ්ඩ පිළිබඳ තොරතුරු හමුවේ. පිරන්මලෛ සෙල්ලිපිය මේ සඳහා වැදගත් දකුණු ඉන්දියානු මූලාශ්‍රයකි. (S.I.I., Vol. VIII, 442p) මෙම භාණ්ඩ බෙදා හැරීම නකරම් නම් සංචාරක වෙළඳුන් මාර්ගයෙන් හෝ ඔවුන්ගේ ඒජන්තවරුන් මාර්ගයෙන් සිදු වූ බව පැහැදිලි ය. මොවුන් හෝ වෙළඳ භාණ්ඩ අතර අත්‍යාවත් හා සුඛෝපභෝගී භාණ්ඩ ප්‍රධාන වශයෙන් තිබිණි. ඒ අනුව ලුණු, වී, සහල්, මුං ඇට, පරිප්පු, සුදුරු, පුවක්, මීපැණි, කපුරෙදි, සිල්ක්, මීපැණි, සුදුහඳුන්, කොමාරිකා, දැව, කැම්පර්, කැම්පර් තෙල්, රෝසවතුර, යකඩ, එළවන්, හරකුන් හා අසුන් පිළිබඳ ව දීර්ඝ ව සඳහන් වී ඇත.

නන්කුනතු

අනුරාධපුරයේ උතුරු කොටසින් ක්‍රිස්තු වර්ෂ 1893 දී පමණ හමුවූ ද්‍රවිඩ සෙල්ලිපියකනන්කුනතු*A.S.C.A.R., 1893* ...*nanku nattaraham amaikkappatta nalvarum (makkotaip) palliyil*...
** පළමු වැනි සේන (ක්‍රි.ව. 833-853), දෙවැනි සේන (ක්‍රි.ව. 853-887), තුන්වැනි සේන (ක්‍රි.ව. 938-946), හතරවැනි සේන (ක්‍රි.ව.954-956), පස්වැනි සේන (ක්‍රි.ව. 972-982)යන පදය සඳහන්ව ඇත. මෙම සෙල් ලිපිය ක්‍රිස්තු වර්ෂ නවවැනි සියවසින් පසු ව අයත් යැයි සැලකේ. මෙහි සඳහන් රජු සේනවර්මන් යනුවෙන් සඳහන් වන අතර මෙම කාලවකවානුවේ රජවරු පහකගේ සේනා යන නාමය භාවිතා කර ඇත.** නමුත් මෙහි සඳහන් වන නන්කු - නත්තාර් යන්න දකුණු ඉන්දියාවේ සම්භවය ලද වෙළඳ ශ්‍රේණියක ප්‍රධානියා ලෙස විශ්වාස කළ හැකි ය. දකුණු ඉන්දියාවේ ශිලාලේඛන වල මෙම නම සඳහන්වීමේ දී එය

එබඳු වෙළඳ ප්‍රධානීන් සඳහා ව්‍යවහාරය වී ඇති බව පැහැදිලි වන බැවින් මෙම නිගමනයට එළැඹීම වරදක් නැත.(S.I.I., Vol. V, 972-982pp)

නානාදේසී

තීලකණ්ඩ ශාස්ත්‍රී සඳහන් කරන ආකාරයට නානාදේසිවරු ස්වාධීන වෙළඳ කණ්ඩායමක් වශයෙන් කටයුතු කළ පිරිසකි. දේශපාලනමය වශයෙන් මොවුන්ට දේශසීමාවක් නොතිබිණි. වෙළඳාම සඳහා සියලු ම රටවල් බලා ගමන් කරන ලද අතර ඔවුන්ගේ බලය මධ්‍යම ආණ්ඩුවේ සිට ගම්සභා දක්වා ව්‍යාප්ත විණි.(Sastri K.A.N., 597p) මොවුනට ස්වාධීන කුලී හමුදාවක් විය. මෙම හමුදා මගින් මොවුන් ගේ වෙළඳ භාණ්ඩ ගබඩා කිරීම සහ ආරක්ෂා කිරීම සිදුකර ඇත. (Pathmanadan S., 1990, 139-150pp)නානාදේසීන්ට වෙන් වු වෙනම රේගු මධ්‍යස්ථාන තිබු බවට සෙල්ලිපි සාධක ඇත. (E.Z., Vol. I, 180p)

෴ ... පසින්දිනා පරිද්දෙන් ශාලාව සමීපයෙහි නානාදේශී ව්‍යාපාරයක් ලවා පල බලවීමෙදාවි...

කුරුණෑගල, අනුරාධපුරය සහ පදවිය යන ස්ථානයන් හි මොවුන් ක්‍රියාකාරී වු බව පැහැදිලි වීමෙන් තීලකණ්ඩ ශාස්ත්‍රී මෙම වෙළඳ සංවිධානය පිළිබඳ සිදුකළ පුළුල් විග්‍රහය නිවැරදි යැයි සැලකිය හැකි ය.

නානාදේසීවරුන් ලංකාවේ උතුරු ප්‍රදේශයේ සිය වාණිජ කටයුතු මෙහෙයවීම හා මෙරට පදිංචිවීම සමකාලීන ව සිදුවුයේ යැයි සැලකිය හැකි ය. බොහෝදුරට මෙම වාණිජ ශ්‍රේණිය පළමු වැනි රාජරාජ රාජ්‍ය සමයේ දී (ක්‍රි.ව.985-1014) ලංකාවට පැමිණියේ යැයි විශ්වාස කෙරේ. චෝලවරුන් යටතේ නානාදේසි, වීරවලන්ජියාර් යන ප්‍රධාන වෙළඳ සංවිධානවල වර්ධනය දැකගත

හැකි ය. ලංකාවේ වෙළඳ නගරවල ව්‍යාප්තවීම ක්‍රිස්තු වර්ෂ දොළොස්වැනි සියවසින් පසුව ඉතා ශීඝ්‍රයෙන් දක්නට ලැබීමෙන් මෙම කරුණු සනාථ වේ. පොළොන්නරුව සිංහල රාජධානිය ලෙස පැවති සමයේ දී නානාදේසිවරු අනුරාධපුරයේ සිය වාණිජ කටයුතු ස්ථාපනය කළ ආකාරයක් ඔවුන්ගේ සෙල්ලිපි ව්‍යාපතිය ඇසුරින් විග්‍රහ කරගත හැකි ය. ලීලාවතී රැජිණගේ සෙල්ලිපි හා අනෙකුත් පුරාවිද්‍යා ස්මාරක ඇසුරින් මේ පිළිබඳ සාක්ෂ්‍ය සපයා ගත හැකි ය. ලීලාවතී රැජිණගේ සෙල්ලිපිය* ඇසුරින් නානාදේසිවරුන් පිළිබඳ ඉතා පැහැදිලි චිත්‍රයක් මැවේ. මෙහි සඳහන් නානාදේශීවරුන් පොළොන්නරුවේ දානශාලා ඉදිකිරීමට සිය දායකත්වය සැපයූ බව සඳහන් වේ. එසේම මඩිගය පිහිටුවීම නානාදේසිවරුන් සිදුකරන ලද අතර මෙය පාලනය කිරීම ද ඔවුන් විසින් සිදුකර ඇති බව තවදුරටත් සඳහන් ය. මෙම මඩිගයට අනුව නානදේසි රේන්ද බදු එකතු කරන ලද අතර එහි පාලනය ද ඔවුන් විසින් සිදුකර ඇත. මෙම නානදේසිවරු භාණ්ඩ සැපයුම්කරුවන් වශයෙන් දේශීය හා විදේශීය වෙළඳ කටයුතුවල යෙදුණි. ක්‍රිස්තු වර්ෂ එකොළොස් වැනි සියවසසේ ද නානදේසිවරුන් පගාන්වල විහාරයක් පිහිටුවාලීමෙන් මෙම අදහස තවදුරටත් තහවුරු කර ගත හැකි ය. (E.I., Vol. IV, 197p) මහිෂමර්දනී නම් නානදේසි පිළිම ලංකාවේ ස්ථාන කිහිපයකින් සොයා ගැනීමට හැකිවීමෙන් ඔවුන්ගේ ව්‍යාප්තිය පිළිබඳ තොරතුරු ද ඒ ඇසුරින් අනාවරණය කරගත හැකි ය. හිටපු පුරාවිද්‍යා කොමසාරිස්වරයෙකු වූ බෙල් ථූපාරාමය වටා ඇති වාස්තු විද්‍යාත්මක ලක්ෂණ විග්‍රහ කිරීමේ දී එම දාගැබට ආසන්නයේ මහිෂමර්දනී නම් ගල් පිළිමයක් පිළිබඳ විස්තරයක් සපයා ඇත. ඒ ආකාරයේ ම මහිෂමර්දනී ගල් පිළිමයක් හම්බන්තොටින් ද හමු වී ඇත. (Pathmanadan S., 1990, 139-150pp)මෙ අනුව නානාදේසිවරුන් ලංකාවේ උතුරු හා නැගෙනහිර ප්‍රදේශය කේන්ද්‍ර කර ගනිමින් ව්‍යාප්ත වූ පිරිසක් වශයෙන් සැලකිය හැකි ය.

<u>ආශ්‍රිත ග්‍රන්ථ නාමාවලිය</u>

පද්මනාදන් එස්., මධ්‍යයතන ශ්‍රී ලංකාවේ සහ දකුණු ඉන්දියාවේ වෙළෙන්කාර භට සේනාවේ කාර්ය භාර්ය, අනුමෝදනා මහාචාර්ය අනුරාධ සෙනෙවිරත්න උපහාර ලිපි, සංස්. එම්. සෝමතිලක, එච්.එම්.ඩී.ආර්.හේරත්, කොළඹ, 2004

ජයතිලක ඩී.බී., ප්‍රභාෂෝදය. සංස්. වෙළුම II, අංක 06, 1935 ජුනි

නන්දසේන මුදියන්සේ., නියම්ගම්පාය ශිලාලිපිය, ඉතිහාසය, තුන්වැනි කාණ්ඩය, පළමු කලාපය, 1961

සිරිවීර ඉන්ද්‍රකීර්ති., රජරට ශිෂ්ටාචාරය හා නිරිතදිග රාජධානි, කොළඹ

සිරිවීර ඉන්ද්‍රකීර්ති., මධ්‍යතන ලංකාව, කොළඹ, 1971

ලංකා විශ්වවිද්‍යාලය ලංකා ඉතිහාසය.,පළමු කාණ්ඩය, දෙවන භාගය, විද්‍යාලංකාර මුද්‍රණාලය, 1972

ලියනගමගේ අමරදාස., මධ්‍යකාලීන ලංකා ඉතිහාසය, කොළඹ, 1998

Appadorai A., *Economic Condition in South India*, Vol. I, Madras, 1936, 379-380pp

**Nakara Senapathi Nattucettiyarkku...*

A.S.C.A.R., 1893

* *...nanku nattaraham amaikkappatta nalvarum (makkotaip) palliyil...*

** පළමු වැනි සේන (ක්‍රි.ව. 833-853), දෙවැනි සේන (ක්‍රි.ව. 853-887), තුන්වැනි සේන (ක්‍රි.ව. 938-946), හතරවැනි සේන (ක්‍රි.ව.954-956), පස්වැනි සේන (ක්‍රි.ව. 972-982)

Ceylon Tamil Inscription., Vol.I, part II

කුරුණෑගල ගිරිතලේ කෝරළයේ දේවමැදි හත්පත්තුවේ දෙවියාමුල්ල දාගැබට ආසන්නයේ මෙම ලිපිය පිහිටා ඇත. එය පඩුවස්නුවරට ආසන්න ප්‍රදේශයකි. මෙම ලිපිය ක්‍රිස්තු වර්ෂ 13 වැනි සියවසට දින නියම කර ඇත.

...Nutukamacetty...pulattukka...(15 පෙළ)

...Loga Minca Cettiyarku Tiruvillamana ka...(26 පෙළ)

Ceylon Tamil Inscription., Vol.I

"විට්ටන් විට්ටන් වලංජියාර් චේනාපති"

Champaka lakshmi K., *Trade Ideology and Urbanization*: South India 300B.C. to 300A.D, Oxford University Press, India, 1996

Chakravarthi Ranabir., *Trade in Early India*, Oxford University Press, New Delhi, 2001

Codrington H.W., A Sinhalaese Embassy to Egypt, J.R.A.S, (CB), Vol.

XXVIII, No.72, 1919

De Queyroz, Conquista Temporal e Espiritual de Ceylao, Government Press, 1916

Ephigraphya Zeylanica., Vol.V

Ephigraphya Zeylanica., Vol. IV

Ephigraphya Zeylanica., Vol. I, No.180

Ephigraphy Ceylon., Vol. VIII, No.89

"ගැත්තන් ගමට් ආ කලූ මන්දඩින් වණික්ග්‍රාම (යත්) මහාග්‍රාමයත් හින්දූ..."

E.I., Vol. IV,290 p

Indrapala K., *Some Medieval Mercantile Communities of South India and Ceylon*, Journal of Tamil Studies, Vol. II, No.02

Indrapala K., *South Indian Mercantile Communities in Ceylon Cire 950-1250*, 2000

Indrapala K., *The Evolution of an Ethnic Identity the Tamil in Sri Lanka C. 300BCE to C.1200 CE*, Published by MV Publication for the South Asian Studies Center, Sydney,2005

J.R.A.S. (CB)., XXXII, No.86, 247p

J.R.A.S (CB)., Vol. X, No.34,

Karashima N.,*South Indian and Sri Lankan Inscription relating to the Merchant Guilds, Ancient and Medieval Commercial Activities in the Indian Ocean: Testimony of Inscriptions and Ceremic-Sherds.*, Ed. Noboru Karishma, Report of the Taisho University Research Project , Taisho University, India, 2002

Muller E., *Ancient Inscription in Ceylon.*, London, 1988

Paranavithana S., *Lankathilaka Inscriptions,* University of Ceylon Review, Vol. XVIII, No.01 & 02, 16-

Paranavithana S., *Memories of Archaeological Survey of Ceylon* , Vol. VI, Department of Archaeology, Colombo, 1953

Paranavithana S., *Sanskrit Inscription from Padaviya*, J.R.A.S (CB) (NS),. Vol. VIII, Part II, 1963

Pathmanathan S., *The Tamil Slab Inscription of the Virakkoti at Budumuttava, Nikaweratiya Urbanization at Magala*, The Sri Lanka Journal of Humanities, (S.L.J.H), 1994

Pathmanadan S.,*Trade and Urbanization in Medieval Sri Lanka: The Virakoti Inscription at Budumuttava*, 2002

Pathmanadan S., *The Bronze seal of the Nanadesis from Hambantota (Sri Lanka) , In Asian History: Past and Present*, Ed: K.M. De Silva, S. Kiribamiune and C.R. De Silva, 1990

Pathmanadan S., *The Lankathilaka Temple Inscription of a Merchant Community*, A.M.C.A.I.O., 2002,

Sastri K.A.N., *The Colas*, Vol.II, Part II, University of Madras, India, 1960

Sastri K.A.N., *The Takua-Pa (Siam) Tamil Inscription*, Journal of Oriental Research Takua-pa and its Tamil Inscription, Vol.VI

South Indian Inscription. Vol. III, No. 86,

SouthIndian Inscriptions. Vol.III, No. 422

Subbarayalu Y., Karashima N., *the Trade Guide Inscription from Viharahinna in Sri Lanka., Ancient and Medieval Commercial Activities in the Indian Ocean: Testimony of Inscriptions and Ceremic-Sherds.*, Ed. Noboru Karishma, Report of the Taisho University Research Project, Taisho University, India, 2002

Subbarayalu Y., Karashima N.,*Ainnuruvar: A Supra- local Organization of South Indian and Sri Lankan Merchants*, 2002

Vellappullai A., *Ceylon Tamil Inscription*, Part I, Peradeniya, 1971

ඓතිහාසික යුගයේ ආරම්භයේ සිට ආරක්ෂක මධ්‍යස්ථානයක් ලෙස ප්‍රභවයවීම තෙක් යාපහුව හා තදාශ්‍රිතයේ ඉතිහාසය

කථිකාචාර්ය කැලේගම ජිනරතන හිමි

හැඳින්වීම

යාපහුව පුරාවිද්‍යා ස්මාරක ස්ථානය හා තදාශ්‍රිත කලාපය මෙරට දේශපාලන ඉතිහාසය තුළ සුවිශේෂී බවකින් යුතු වූ ප්‍රදේශයක් වශයෙන් බොහෝ දෙනාගේ අවධානයට යොමුව ඇති ප්‍රදේශයකි. ඒ මෙරට රාජධානි නිරිත දිගට සංක්‍රමණයවීමේ දී එහි දෙවැන්න වශයෙන් පැවත තබීම නිසාවෙනි. මෙම ප්‍රදේශය ක්‍රි:ව 13 වන සියවසේ දී පමණ මෙරට ප්‍රධාන රජුගේ පාලන මධ්‍යස්ථානය බවට පත්වී ඇත්තේ වුව ද මෙම ප්‍රදේශය ජනාවාසවීම අතින් ඉතා දිගු ඉතිහාසයකට හිමිකම් කියනු ලැබේ. පුරාවිද්‍යාත්මක පර්යේෂණයන්ට අනුව මෙරට ඓතිහාසික යුගයේ ආරම්භයට පෙර පැවති මූල ඓතිහාසික යුගය වශයෙන් සැලකෙන යකඩ භාවිතයට මිනිසුන් පෙළඹි අවධිය දක්වා ම මෙහි ජනාවාසවීම දිවෙන බව තහවුරු වී ඇත. එසේ ම මෙතෙක් මතුපිට පමණක් සිදු කර ඇති පුරාවිද්‍යාත්මක පර්යේෂණයන්ට අනුව එම අවස්ථාව මෙරට මධ්‍ය ශිලා යුගය පැවති කාලවකවානුව දක්වා ම දිවෙන බවට ද පිළිගැනීමක් ඇත. එම නිසා මෙම ප්‍රදේශය මෙරට ඉතිහාසයේ සුවිශේෂී ස්ථානයක් හිමිකරගෙන ඇති බව පැහැදිලි ය.

මෙම අධ්‍යයනයේ දී මෙම ප්‍රදේශයෙහි ඉතිහාසය පිළිබඳව පූර්ණ සඳහනක් සිදුනොවන අතර මෙරට ඓතිහාසික අවධියේ ආරම්භයේ පටන් 13 වන ශතවර්ෂයේ දී ආරක්ෂක මධ්‍යස්ථානයක් වශයෙන් ප්‍රභවය වීම තෙක් ඉතිහාසය පිළිබඳව දළ විමසුමක් පමණක් සිදු කර ඇත. ඒ යාපහුව පුරාවිද්‍යා ස්මාරක ස්ථානය හා

සංස්: ගලගම කරුණාකර හිමි, පූරියවැවේ සුගතසිරි හිමි, "චරණ" හත්වන කලාපය, භික්ෂු සංගමය, ශ්‍රී ජයවර්ධනපුර විශ්වවිද්‍යාලය, ගංගොඩවිල, 2015

අවට ප්‍රදේශය මෙරට ප්‍රාග් ඓතිහාසික අවධියේ පටන් ඉංග්‍රීසි ජාතික සුදු නිලධාරීන්ගේ පාලනයෙන් අත්මිදීම දක්වා වන දීර්ඝ ඉතිහාසයකින් යුතුවන බැවිණි. මෙම අධ්‍යයනය මෙම ප්‍රදේශයෙහි ඉතිහාසය පිළිබඳව විස්තර සැපයෙන පුරාවිද්‍යාත්මක හා සාහිත්‍ය යන මූලාශ්‍රයන් ද්විත්වය අනුසාරයෙන් පමණක් සිදු වේ.

ඓතිහාසික යුගයේ දී ජනාවාසවීම හා ව්‍යාප්තිය

ලක්දිව ඓතිහාසික යුගයට අයත් පෞරාණිකත්වය අතින් වඩාත් පැරණිතම ජනාවාසයන් පිහිටා පැවතියේ වයඹදිග හා ගිනිකොණදිග පිහිටි ශුෂ්ක පෙදෙස් වශයෙන් ගැනෙන සීමාවෙහිය. මින් වයඹදිග ප්‍රදේශයට අයත් භූමිය භූවිෂමතාවය අතින් වැඩි වශයෙන් සමතලා භූමියකි. මෙම ප්‍රදේශය හරහා තරමක විශාල ඩෙල්ටාවන්ගෙන් යුතු මෝයවල් සහිත ගංගා රැසක් ද ගලා බසිනු ලැබේ. මෙම ප්‍රදේශයෙහි පරිසර තත්ත්වය වී ගොවිතැන වෙනුවෙන් වඩාත් උචිත වන අයුරින් භාවිත කළ හැකිවන ආකාරයෙන් සැකසී පවතී. මෙහි ඩෙල්ටා පෙදෙස් හා ගංගා ඉවුරු දෙපස සමතලාව බෙහෙවින්ම ස්වභාවයෙන් ම වී ගොවිතැන සඳහා සුදුසු පරිදි සැකසී ඇත. මෙහි පරිසර තත්ත්වය වී වගා නොකරන සමයන්හි දී වෙනත් ධාන්‍ය වගා කිරීමට ද සුදුසු වන අයුරින් සැකසී තිබීම මෙම පෙදෙස් ඈත අතීතයේ පටන් ජනාවාසවීම සඳහා බෙහෙවින් බලපා ඇත. යාපහුව ආශ්‍රිත ප්‍රදේශය ද මෙම කලාපයෙහිම පිහිටා තිබීම සුවිශේෂය.

මෙරට පළමු වරට භික්ෂු මහා සංඝරත්නය වෙනුවෙන් විහාරාරාමයන් නිර්මාණය කරනු ලැබූයේ ක්‍රි:පූ 3 වන සියවසේ දී පමණ සිදුවූ මහින්දාගමනයත් සමගය. මෙහි දී පළමුව සිදුකරන ලද නිර්මාණයන් අතර ස්වභාවික ගල්ලෙන් සුවිශේෂය. ඒ අනුව ඉතාම පහසුවෙන් සකස්කර ගතහැකි ගල්ලෙන් පිරිසිදු කොට ඒවා සඳහා ආරක්ෂිත කටයුතු ද සම්පාදනය කර ඇත. විශේෂයෙන් පර්වත දිගේ පහළට ගලා එන ජලය ලෙන් තුළට ගලා ඒම වැලැක්වීම සඳහා

ඒවාට ඉහළින් කටාරම් ද කොටන ලද අතර එම කටාරම් කෙටවූ පුද්ගලයින්ගේ නම් ද ඒවායෙහි කොටවා ඇත. මෙලෙස ස්වභාවික ලෙන් වාසයට සුදුසුවන අයුරින් සකසාදීම මගින් එම ලෙන් විශාල කාල පරිච්ඡේදයක් මුළුල්ලේ භික්ෂූන් වහන්සේලාගේ අවශ්‍යතාවයන් වෙනුවෙන් වෙන්වී පැවතිණි .

මෙම තත්ත්වය යාපහුව හා ඒ අවට කලාපය ආශ්‍රයෙන් සලකන කල මූළ ඓතිහාසික අවධියේ අවසන් භාගයේ යාපහුව පර්වතය මූළාශ්‍රකරගෙන විශාල පරිමාණයේ සංඝාරාමයක් පැවති බව පර්වතය මත්තෙහි හා ඒ වටා ඇති කටාරම් කොටා සකසන ලද ගල්ලෙන්වලින් 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 සුදුසු වන 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 බව ය. පුරාවිද්‍යාත්මක සාධයන් අනුසාරයෙන් ද මෙම අදහස ගම්‍ය වේ.

ඈත අතීතයේ දී පාලනයේ පහසුව සඳහා භූගෝලීය වශයෙන් මෙරට රුහුණු, මායා, පිහිටි යනුවෙන් ප්‍රදේශ තුනකට බෙදා දක්වා පැවත තිබී ඇත. මින් පිහිටි රට ''රාජරට්ඨ'' යනුවෙන් ද හැඳින්වේ. රජරට හෙවත් අතීත හඳුනාගැනීම වන රාජරට්ඨය ප්‍රධාන දිශාවන් හතර අනුව නම් කරන ලද දිශා හතරකට බෙදා පැවතිණි. මින් ඉතා වැදගත් ප්‍රදේශයක් වශයෙන් දක්ඛිණ පස්සය හෙවත් දක්ඛිණ දේශය එවක සලකා ඇත. අනුරාධපුර නගරයට දකුණින් පිහිටා පැවති දක්ඛිණ පස්ස හෙවත් දක්ඛිණ දේශ නම් වූ පෙදෙස යනුවෙන් මුල දී හඳුන්වන ලද්දේ අනුරාධපුර දකුණු වාසල් දොරටුවෙහි සිට දකුණේ දුදුරු ඔය අසබඩ පිහිටියා යැයි සැලකෙන ''මංගල'' නම් වූ ස්ථානය දක්වා පැවති ප්‍රදේශයයි. ඒ බව වංසත්තප්පකාසනියේ සාලිය කුමරු

පිළිබඳව දැක්වෙන විස්තරයෙන් පැහැදිලි වේ.

ක්‍රිස්තු වර්ෂ හයවැනි ශතවර්ෂයේ අවසාන කාලච්ඡේදයේ දී පටන් මෙම ප්‍රදේශය උප රජු යටතට පත්කොට පැවතිණි. දක්ඛිණ දේශය මහපාගේ හෙවත් මහයාගේපාලන ඒකකය වශයෙන් මහුට පැවරීමේ සම්ප්‍රදාය දොළොස් වන සියවස දක්වා ම පැවතිණි. දොළොස් වැනි ශතවර්ෂයේ අගභාගයේ දී මෙම නාමකරණයන්ගේ වෙනසක් සිදුව ඇති බව පෙනී යයි. දක්ඛිණ දේශය හා මලය දේශය එක්කොට ''මායා රට්ඨ'' (මායා රට, මායා රජය) යන නම යොදා ඇත. මෙම නම භාවිතකොට ඇත්තේ එය මහාදිපාද (මහයා, මායා, මහපා) ගේ යටතේ පැවති ප්‍රදේශය වූ බැවිණි. 9 - 10 සියවස් පමණ වන විට අනුරාධපුර රාජධානියේ දකුණුදිග ප්‍රදේශය යුවරාජ හෙවත් මහාදිපාද යටතේ පාලනය කිරීම පිළිගත් සම්ප්‍රදායයක් බවට පත්ව තිබිණි. යාපහුව හා ඒ තදාසන්න ප්‍රදේශය මායා රජ්‍යට අයත්ව පැවති ප්‍රදේශයක් වශයෙන් හැඳිනගෙන ඇත. එමෙන් ම විටෙක පිහිටි රටේ කොටසක් වශයෙන් ද මෙම ප්‍රදේශය පැවත තිබී ඇත. කෙසේ වුව ද 12 වන සියවස පමණ වනවිට ''යුවරාජ රට්ඨ'' යන නමින් හඳුන්වන ලද දක්ඛිණ දේශය, මලය දේශය හා එක්කොට මෙම දෙකොටස ම ''මලය'' යන පොදු නාමයකින් හඳුන්වන ලද්දේ පළමුවන පැරකුම් රජුගේ සමයේ දී පටන් බව පිළිගැනේ.

මායා රටේ දේශ සීමාවන් පිළිබඳව හැදෑරීමේ දී කඩ ඉම් පොත්වල පවත්නා තොරතුරු පිළිබඳව ද අවධානය යොමු කළ යුතු වුව ද ඒවායෙහි විශ්වසනීයත්වය පිළිබඳව ගැටලු පවතී. මෙම පොත්වලින් බොහෝමයක් නුවර යුගයේ දී හා ඉන් පසුව ලියැවී තිබීම ඒ සඳහා හේතු වී ඇත. මින් ''ත්‍රි සිංහලේ කඩ ඉම් සංස්කරණය'' තුළ මායා රටට අයත් නුවරවල් පිළිබඳව සටහන්කර ඇත. මෙය සංස්කරණය කිරීම සඳහා මාතලේ අළුවිහාරයට අයත් පුස්කොළ පොත, බ්‍රිතාන්‍ය කෞතුකාගාරයේ ඇති හියු නෙවිල් පොත් එකතුවට අයත් අංක 6607 (2) පුස්කොළපොත, ලංකා විශ්වවිද්‍යාලයේ දොස්තර ගුණතිලක පුස්කොළපොත් එකතුවට

අයත් අංක 277681 (2) දරණ පුස්කොල පොත, ගම්මුල්ලේ රත්නායක මුදියන්සේට අයත් පුස්කොළපොත, මාරඹේ රටේ මහත්තයා සංස්කරණයකර ඇති ''කඩඉම් හා විත්ති'' යන පොතට ඇතුළත් ''ත්‍රි සිංහලේ කඩ ඉම්පොත'' යනාදිය මෙම ග්‍රන්ථය සංස්කරණය සඳහා යොදාගෙන ඇත. මෙම කෘතියෙහි දක්වී ඇති පරිදි ''මායා රට නුවරවල් නම් කෙසේ ද යත්... කුරුණෑගල් නුවර, දඹදෙණිනුවර, දෙවමැදෙ නුවර, පොල නුවර, කඥෙ නුවර, යාපහු නුවර, පඬුවස්නුවර...''යනාදී වශයෙන් තවත් නුවරවල් කිහිපයක් දක්වී ඇත. එමෙන් ම ''ලක්විදිය'' නමැති කඩඉම් කෘතිය ද යාපහුව හා ඒ තදාසන්න කලාපය පිළිබඳව අධ්‍යයනය කළහැකි තතු සපයන්නකි. මෙහි පිහිටි රටට අයත් දනවු පිළිබඳව දක්වී ඇති තැන යාපහුව පිළිබඳව අධ්‍යයනය කළහැකි තතු සපයන්නකි. මෙහි ''පිහිටි රටට වෙං වූ දනවුනං.... අස්ගිරිය. හිරියාලය, මාගලලය, සුළුගල්ලය, කුරුණෑගලලය....'' මෙහි පිහිටි රටට අයත් යැයි දක්වෙන සියලුම ස්ථානයන් යාපහුව වටා පවත්නා ස්ථානයන් වන බැවින් මෙම සමය වන විට යාපහුව ද මෙම ප්‍රදේශයට අයත්ව පැවති බව සිතිය හැකි ය.

මෙයට අමතරව ''ශ්‍රී ලංකාදීපයේ කඩඉම්'' නමැති කෘතිය මගින් ද මෙහි දේශ සීමාවන් පිළිබඳව අදහසක් මතුකරගත හැකිව පවතී. මෙම කෘතිය සංස්කරණය කිරීම සඳහා ද වෙනත් පිටපත් හා ග්‍රන්ථ කිහිපයක් භාවිතකොට ඇත. මෙහි මායා රට , පිහිටි රට හා දක්ෂිණ දේශය පිළිබඳව වෙන වෙන ම කරුණු සඳහන්ව ඇත. මායා රට යටතේ පැවති ප්‍රදේශයන් දක්වීමේ දී ''... තව ද මායා රට කඩවසම් කෙසේ ද යත් කළු ගඟ පටන් මාවැලි ගඟ ගංතුඩුව හා රුහුණු රට කොත්මල් පටන් මහවැලි ගඟ මැණික් ආකරය පටන් කළු ගඟ වැටුණු මූදේ කළුතොට හා බටහිර දදුරු හොය මුහුදට වැටුණු මෝදර මහනවංතොට හා පිහිටි රට කඩීයන්දළුව පර්වතය හා දෙවමැදි රටකි කඩවසම් හා කුරුණෑගල්බොඩ හා සිරියල් ගලට මැද පිහිටි ගල්ටැම් හා මාදුරයට කී කඩවසම් මාතලේ රටට කී කඩඉම් හා

මතුරට රුහුණට ශුද්‍ධ කඩවසම් හා රුහුණු ගොඩරටට කී කඩවසම් හා රුහුණු කටුපුළු රටට මහවැලි ගඟ හා කොත්මලේ රටට මහවැලි ගඟ හා සමනල දෙරට තුන් රටටම සාදාරණවන්නේය මහවැලි ගඟ තුන් රාජ්‍යට ම සාදාරණවන්නේය... කැලණි ගඟ මායාරටටමයි දතයුතු, මායා රාජ්‍යයෙහි අට විසි රටට ම අයිති ගම් දෙලක්‍ෂ පණස් දහසක් ඇත්තේය.'' එසේම මෙම ලේඛණයෙහි පිහිටි රටට අයත් ස්ථානයන් වශයෙන් දක්වන සිරියාල රට, මහගුල් රට, සුළු ගළු රට යනාදිය පිහිටා ඇත්තේ ද යාපහුව ආසන්නයේ ය. මෙම කරුණු පිරික්සීමෙන් පෙනී යන්නේ යාපහුව ප්‍රදේශය මායා රාජ්‍යයේ කොටසක් වුව ද ඇතැම්විට පිහිටි රාජ්‍යයේ කොටසක් වශයෙන් ද සලකා ඇති බව ය.

මෙම මූලාශ්‍රයන්ට අමතරව ''කුරුණෑගල විස්තරය'' නම් පුස්කොල පොතෙහි ද මායා රාජ්‍ය පිළිබඳව කරුණු දක්වී ඇත. මෙම කෘතියෙහි දක්වෙන ඇතැම් කරුණු අද්භූතජනක හා විශ්වසනීයත්වයෙන් බැහැර කළ යුතු වුව ද එහි දක්වී ඇති විස්තරයන් සිත්ගන්නාසුළුය. මායා රාජ්‍ය විජය රජු හා සම්බන්ධකර ඇති මෙම කෘතියෙහි මායා රාජ්‍යයේ විජය රජු පාලනකටයුතු මෙහෙයවන කල එහි අගනගරය වී ඇත්තේ කුරුණෑගලය. එමෙන් ම මායා රාජ්‍යයට ගම් අනූ දහසක් අයත්ව පැවති බව ද එහි දක්වී ඇත. මෙහි මායා නුවර යන නම ප්‍රභවය වී ඇත්තේ බොහෝ නුවණ මායම් තිබෙන නිසාවෙන් බව ද දක්වා ඇත.

මායා රට ඉතා දිගු ඉතිහාසයකට හිමිකම් කියනු ලබනා ප්‍රදේශයකි. භාරතයේ සිට මෙරටට සංක්‍රමණය වූ ආර්යයන් විසින් මෙරට විවිධ ප්‍රදේශයන්හි උපනිවේශයන් පිහිටුවාගන්නට යෙදුණු ආරම්භක අවධියෙහි ම මායා රටේ ඇතැම් ප්‍රදේශයන්හි ද සිය වාසය සඳහා ජනපදයන් ස්ථාපිත කොටගෙන ඇති බව ආදිත ම බ්‍රාහ්මී අක්‍ෂරයන්ගෙන් ලියන ලද ශිලා ලේඛනයන් එම ප්‍රදේශයේ පැතිර තිබීමෙන් පැහැදිලි වේ. භික්‍ෂූන්වහන්සේලා වුදෙසා 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. මෙහි විසිර පවත්නා බොහෝමයක් වන ශිලා ලේඛනයන්ගෙන් පශ්චාත් අනුරාධපුර යුගයට හා පොළොන්නරු යුගයට අයත් සෙල්ලිපි මගින් මෙම ප්‍රදේශය දකුණුපස, ගල්වල, මායා රට, හා මායා රජය යන නම්වලින් හඳුන්වා ඇත.

මෙරට ලියැවුණු පැරණිතම ලිපි ලෙසින් සැලකෙන ආණමඩුව ප්‍රදේශයේ පිහිටි පිච්චන්දියාව ලිපි (දේවානම්පියතිස්ස රාජ්‍ය සමය), හා එම ප්‍රදේශයේ ම පිහිටි තෝනිගල (දුටුගැමුණු රාජ්‍ය කාලය), රිදී විහාරය, දෙල්විට, කුඹුරුලෙන, නුවරන්ද, සංගමු විහාරය, හිපව්ව, රන්ගිරිමඩ, නයින්දනාව, දාගම, ගනේකන්ද, කරගස්වැව, කදුරුවැව, සැස්සේරුව, තෝරවමයිලෑව, දියබැටේ විහාරය ආදී ස්ථානයන්හි සේ ම වෙනත් ස්ථානයන් රැසක ම මෙම ප්‍රදේශයට අයත් මෙරට ලියැවී ඇති පැරණිතම ලිපි දැකිය හැකිය. එසේ ම ක්‍රිස්තු වර්ෂ ආරම්භයේ සිට ක්‍රි:ව හය වන සියවස දක්වා පමණ වනතුරු අනුරාධපුර යුගය පිළිබඳව වන සමාජ, ආර්ථික, දේශපාලනික හා ආගමික සිදුවීම් පිළිබඳව හැදෑරිය හැකිවන එම කාලච්ඡේදයන්ට අයත් ශිලාලේඛනයන් රැසක් ද මෙම පෙදෙසෙහි පිහිටා ඇත. ගිරිබාව, තෝරවමයිලෑව, කයිකාවල විහාරය, හීනුක්වැව, කරඹෙ, බිම්පොකුණ, එරියාව, සැස්සේරුව, රත්දෙණිගම, අඹගස්වැව, මැදගමකන්ද, නුවරකන්ද, වෙළන්ගොල්ල, මැටියගනේ, ගනේගොඩ විහාරය, වැල්ලැගල ආදී ස්ථානයන්හි පියිටා ඇති ලිපි ඒ අතර විශේෂය. මින් කයිකාවල, කරඹෙ, බිම්පොකුණ, එරියාව, හීනුක්වැව, වෙළන්ගොල්ල, යනාදී ස්ථානයන් යාපහුව හා සමීපයෙන් ම පිහිටි ස්ථානයන් ය.

එමෙන් ම ක්‍රිස්තු වර්ෂ 7-10 සියවස් අතරට ගැනෙන ලිපි බොහෝ ප්‍රමාණය ක් ද මෙම ප්‍රදේශයෙන් දැකිය හැකිව පවතී. යාපහුව, කරඹෙ, තිල්ලක්ගම, රාජංගනේ, ගල්කැටියාගම, අඹගස්වැව, මැදගමකන්ද, දොරබාවිල, ගොන්නව දේවාලය,

පඬුවස්නුවර, මරළුවාව, රත්කරව්ව, නයින්දනාව, වාඩියගොඩ, මකුලාන, ගවරගනේ, බළල්ල, යනාදී ස්ථානයන්හි දැකිය හැකිය. මෙයට අමතරව ක්‍රිස්තු වර්ෂ 11-16 වන සියවස් අතරට ගැනෙන ශිලාලේඛනයන් රැසක් ද මෙම ප්‍රදේශයෙහි පිහිටා ඇත. යාපහුව, බුද්දමුත්තාව, නාකොළගනේ, සංගමුවිහාරය, බතලගොඩ, පඬුවස්නුවර, මල්අස්න, නාගොල්ල විහාරය, වැනි ස්ථානයන්හි එවැනි ලිපි පිහිටා ඇත. මෙම ප්‍රදේශය පළමු වරට මායා රට යනුවෙන් ශිලා ලේඛනයක සඳහන් වන්නේ i වන පැරකුම් (1153-1186) රජුට අයත් පුත්තලම ඉහළ පුලියන්කුලමේ පිහිටි සෙල් ලිපියක ය. මෙම ලිපි මගින් මෙම ප්‍රදේශය අනුරාධපුර යුගයේ ආරම්භක අවස්ථාවේ පටන් එහි අවසන් අවස්ථාව දක්වා ම ජනාවාසව පැවති බව මනාව පැහැදිලි වේ.

එමෙන් ම කටුවන්නාව ආසනසරය, තිල්ලක්ගම බෝධිසරය, නාගොල්ල, අරන්කැලය, මාළිගාතැන්න ආදී ස්ථායන්හි පිහිටි පධානසර, මාළිගාතැන්න චංකමනසරය ආදී සුවිශේෂී ස්මාරකයන් මෙන් ම රැස්වෙහෙර, ගල්ගිරි කන්ද, දාගම, ගනේවිහාරය, කිනවැව විහාරය, වෙළන්ගොල්ල, කබල්ලෑලෙන ආදී ස්ථානයන්හි පිහිටි ක්‍රිස්තු පූර්ව අවධියේ පටන් පැවතෙන ලෙන් විහාර හා දාගැබ් රැසක් ද, ගොන්නව, විල්බාව, මල් අස්න ආදී ස්ථානයන්හි පිහිටි දේවාල, ආදී අති පෞරාණික පුරාවිද්‍යාත්මක වටිනාකම් සහිත ස්මාරකයන් රැසක් හා පසු කලෙක නිමවා ඇති ටැම්පිට විහාරයන් රැසක් ද යාපහුව ආශ්‍රිත ප්‍රදේශයෙහි පිහිටා ඇත. මෙවැනි ආකාරයෙන් ස්මාරකයන් විශාල ප්‍රමාණයක් මෙම ප්‍රදේශයේ පිහිටා පැවතීමෙන් පෙනීයන්නේ මෙම ප්‍රදේශයේ විසූවන් සතුව පැවති ආර්ථික දියුණුව හා සමෘද්ධිය පිළිබඳ ව ය. එසේ ම මෙම ස්මාරකයන් අනුසාරයෙන් ද මෙම ප්‍රදේශයෙහි ඓතිහාසික තත්ත්වය හඳුනාගැනීම සඳහා මනා පිටුබලයක් ලබාගත හැකිව පවතී.

පුරාවිද්‍යාත්මක සාධකයන් මතින් හෙළිවන්නා සේ ම සාහිත්‍යමය සාධකයන් අනුසාරයෙන් ද මෙම ප්‍රදේශය විශාල කාල

පරිච්ඡේදයක් මුළුල්ලේ ජනාවාසව පැවති බැව් පැහැදිලි වේ. දීපවංසය හා මහාවංසය වැනි පුරාණ වංසකතාවල හා රසවාහිනිය, සීහළවත්ථුප්පකරණය, සහස්සවත්ථුප්පකරණය, වැනි පාළි සාහිත්‍යය කෘතීන්හි සේ ම පූජාවලිය, නිකාය සංග්‍රහය වැනි සිංහල සාහිත්‍යය ග්‍රන්ථවල ද මායා රටේ ඉතිහාසය හැදෑරිය හැකි කතු බොහෝ සෙයින් සංගෘහිත ව ඇත. මින් දීපවංශය, මහාවංශය හා එහි ටීකාව වන වංසත්ථප්පකාසිනිය, සීහළවත්ථුප්පකරණය, සහස්සවත්ථුප්පකරණය හා රසවාහිනිය යන සාහිත්‍ය මූලාශ්‍රයන් හි පුරාණ මායා රට හඳුන්වා ඇත්තේ මලය හා මලය දේශය යන නාමයන්ගෙනි. මහාවංසයේ දෙවන හා තෙවන කොටස්හි මෙම ප්‍රදේශය විස්තරකර ඇත්තේ දක්ඛිණ මලය, දක්ඛිණ පස්ස. මායා රට්ඨ යන නාමයන්ගෙනි. පූජාවලිය, නිකායසංග්‍රහය, සඟ සරණ, එළු අත්තනුගලුවංසය, සද්ධර්මාලංකාරය වැනි සිංහල සාහිත්‍ය ග්‍රන්ථයන්හි 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.

සංඝමිත්තා මහරහත් තෙරණිය විසින් මෙරටට වැඩමවන ලද ශ්‍රී මහ බෝධියෙන් හටගන්නා ලද අෂ්ටඵලරුහ බෝධීන් වහන්සේලාගෙන් නැවත හටගන්නා ලද දෙතිස්ඵලරුහ බෝධීන් වහන්සේලා රෝපණය කරන ලද ස්ථානයන් පිළිබඳ ව දක්වන සිංහල බෝධිවංසය ඉන් එක් බෝධීන් වහන්සේ නමක් යාපවු සුන්දරගිරි පව්වෙහි රෝපණය කරවන ලද බව දක්වයි. මෙහි යාපහුව පිළිබඳව සෘජුව ම සඳහන් වන අතර ඉන් පෙනී යන්නේ යාපහුව මෙම අවධිය වනවිට ජනාකීර්ණ තත්ත්වයක පැවති බවය. එයට අමතරව යාපහුව තදාසන්න ප්‍රදේශයේ පිහිටි සුලුගල්ල (නිකවැරටිය ප්‍රදේශයේ පිහිටි හුලුගල්ල), රුස්වේරු (ගල්ගමුව ප්‍රදේශයේ පිහිටි රුස්වෙහෙර), යන ස්ථානයන්හි ද මෙම දෙතිස්ඵලරුහ බෝධීන් වහන්සේලා රෝපණය කරවන ලද බව

දක්වයි. මින් පැහැදිලි වන්නේ මෙම බෝධීන් වහන්සේලා රෝපණය කරවන ලද ක්‍රි:පූ 3 වන සියවස පමණ වනවිට මෙම ප්‍රදේශය ජනාවාසව බෞද්ධ පසුබිමකින් යුතුව පැවතිබව ය. සිංහල බෝධිවංශය කුරුණෑගල්පුර යුගයේ දී රචනාවී ඇත්තේ වුව ද එය රචනා කිරීමට පාධක කරගනුලැබූ පාලි බෝධිවංසය අනුරාධපුර යුගයේ අවසන් භාගයට අයත් වන්නක් නිසාවෙන් මෙම මූලාශ්‍රය විශ්වසනීය මූළාශ්‍රයක් වශයෙන් සැලකිය හැකි ය.

අනුරාධපුර රාජධානිය ඇරඹීමෙන් අනතුරුව කාලයාගේ ඇවෑමෙන් මෙරට දකුණු හා නිරිතදිග ප්‍රදේශවල වැදගත්කම වැඩි දියණු වූ අතර සිංහල රජවරු ඒ බව වටහාගෙන ඇත. ඒ නිසාවෙන්ම අනුරාධපුරයෙහි රාජ්‍යත්වයට පත් දුටුගැමුණු මහ රජු (ක්‍රි:පූ 161-137) සිය පුත්‍රයා වූ සාලිය කුමරු හට අනුරපුර දකුණු වාසල් දොරටුවේ පටන් මංගල නම් ස්ථානයක් දක්වා වන දක්ෂිණ ප්‍රදේශය පාලන කටයුතු සඳහා පවරා ඇත. ඔහුට මෙම ප්‍රදේශය පැවරූ බව වංසත්ථප්පකාසිනියේ හා රසවාහිනියේ සඳහන්ව ඇත. මෙම මංගල නම් පෙදෙස මෙතෙක් නිශ්චිතව හඳුනාගෙන නැතත් කාවන්තිස්ස රජු දවස සද්ධාතිස්ස කුමාරයාට මෙම මංගල පෙදෙස පැවරූ බව ද වංසකතාව තුළින් පැහැදිලි වේ. එම නිසා මෙම පෙදෙස දැදුරු ඔය අසබඩ පිහිටා පැවති ස්ථානයක් යැයි ද සිතිය හැකිය. වළගම්බා රජු (ක්‍රි:පූ 89-77) සොළීන්ගෙන් ආරක්‍ෂාවී ඇත්තේ ද මෙම ප්‍රදේශයේ සිට බැව් වංසත්ථප්පකාසිනිය, පූජාවලිය, හා පුත්තලම ආසන්නයේ පිහිටි තෝනිගල ශිලා ලිපියෙන් පැහැදිලි වේ. මහසෙන් මහ රජු ද (ක්‍රි:ව 274-301) සිය පුත් ජෙට්ඨතිස්ස කුමරු මෙම ප්‍රදේශයට යවා දැදුරුඔය නිම්නයේ කෘෂිකර්මාන්තය දියුණුකර වූ බැව් දක්වී ඇත. එසේ ම සිලාකාල රජු ද (ක්‍රි:ව 522-535) සිය දෙවන පුත් දාඨාපභූති කුමරු ''මලය රාජ''නම් තනතුරට පත්කොට ඔහු දක්ෂිණ දේශයේ පාලකයා වශයෙන් පත්කොට යවා ඇත. පළවෙනි අග්ගබෝධි රජු (ක්‍රි:ව 575-608)''මලය රාජ'' පදවිය සිය සොයුරියගේ පුත්‍රයාට පවරා ඇත.

අනුරාධපුර යුගයේ දී මෙම ප්‍රදේශය හා පැවති සබඳතා පිළිබඳ ව අවධානය යොමු කිරීමේ දී ක්‍රි:ව හය වන සියවසේ රජ පැමිණි කුමාරදාස රජු බතලගොඩ වැව ප්‍රතිසංස්කරණය කරවා එය අසල මාළිගයක් ඉදිකර එහි වාසය කළ බවට පිළිගැනීමක් ද ඇත. එම ස්ථානය පරණගම්පිටිය යන නමින් අද්‍යතනයේ දී ප්‍රකටව ඇත. එම ස්ථානයෙහි පුරාවිද්‍යාත්මක වටිනාකම් සහිත නෂ්ටාවශේෂයන් ද දැකගත හැකිව පවතී. ක්‍රි: ව 7 වන සියවසේ දී රජ පැමිණි සංඝතිස්ස රාජ්‍ය සමයේ දී මොග්ගල්ලාන කුමරු රෝහණයේ සිට පැමිණ වත්මන් නිකවැරටිය නගරය සමීපයේ පිහිටි මාගල්ල නම් කඳවුර තමන් සතුකරගෙන ඇත.

භාතිය නමැති රජු (භාතිකාභය රජු විය හැකිය) දවස මෙම ප්‍රදේශයට එල්ල වූ දමිළ ආක්‍රමණයක් පිළිබඳව ''වන්නි උපත, වන්නි විත්තිය සහ වන්නි කඩඉම්පොත'' යන පුස්කොළ ලේඛනයෙහි දක්වී ඇත. මෙහි දක්වෙන කරුණුවල ඇති නිවැරදි භාවය පිරික්සිය යුතු වන්නේ මෙය ද මහනුවර යුගයේ දී ලියැවී ඇති ''කඩඉම් පොත්'' ගණයට ගැනෙන්නක් වන නිසාවෙනි. මෙහි නිවැරදි භාවය කෙසේ වුව ද භාතිය රජුගේ සමයේ දී කාකමුක්කරා නම් දමිළයෙකු මෙරටට පැමිණ ඔවුන්ගේ නලමුදලියා නමැති රජු හා එක්ව බොහෝ දෙමළ සේනාවක් සමග ගල්ගමුවට පැමිණ කලා ඔයෙන් මෙගොඩත් මා ඔයෙන් මෙගොඩත් අයත් කරගෙන එම අතර මැදි ප්‍රදේශය පාලනය කර ඇත. මෙම ඔයවල් දෙකට අතර මැදි ප්‍රදේශය මායා රටට අයත්වන බැවින් හා යාපහුව හා සමීප භාවයක් පැවතීම යන කරුණු පිළිබඳව අවධානය යොමු කිරීමේ දී මෙම සමය වන විට මෙම ප්‍රදේශයට දමිළ බලපෑමක් පැවතියා යැයි සිතිය හැකිය. එසේ සිතිය හැකි වන්නේ යාපහුව හා ඒ අවට ප්‍රදේශයේ ඇතැම් ස්ථානයන්ගෙන් හිංදු කලා ශිල්පවලට අයත් නටඹුන් හමුවන බැවිණි.

ආරක්ෂක මධ්‍යස්ථානයක් වශයෙන් ප්‍රභවයවීම හා එහි වර්ධනය

අනුරාධපුර යුගයේ දී මෙන් ම පොළොන්නරු යුගයේ දී ද එහි පාලකයන් මෙම ප්‍රදේශය වැදගත් සේ සලකා ඇති බැව් ඉතිහාසගත කරුණු පිරික්සීමෙන් පෙනී යයි. මෙරට ප්‍රධාන රජු මුල් වරට මෙම ප්‍රදේශය සිය වාසය සඳහා තෝරාගනු ලබන්නේ පොළොන්නරු අවධියේ මුල් කාලච්ජේදයේ දීමය. මහ විජයබාහු රජුගේ (ක්‍රි:ව 1055-1110) සොයුරු පළමු වන ජයබාහු (ක්‍රි:ව 1110-1111) රජු මෙරට ඔටුණු පළන් රජු වශයෙන් වාසය කරන ලද්දේ දක්ෂිණ දේශය තුළ ය. (සේනානායක,1993,පි:2). චෝළයන් වෙතින් පරාජයට පත් වූ පළමු වන විජයබාහු රජු ආරක්ෂාවීම සඳහා පලාගිය විල්ලිකාබාරට්ඨය වත්මන් වැඩවිල්ලි හත්පත්තුවට අයත්ව පවතී. එසේ ම මෙම රජු චෝළයන්ට එරෙහිව සිදු කරන ලද සටනේ දී සිය සේනාවන් රජරට දක්වා මෙහෙවන ලද මාර්ගයන්ගෙන් එකක් වැටී ඇත්තේ ද මෙම ප්‍රදේශය ඔස්සේ ය. ඉන් එක් පිරිසක් දක්ෂිණ දේශය හරහා අනුරාධපුරයට හා මහාතිත්තය දක්වා ගමන්ගත් අතර අනෙක් සේනාව මහාතිත්තයට යාමේ දී බදලත්තල (වත්මන් බතලගොඩ), වාපිනගර (කුරුණෑගල අසල වෙන්නරුව), තිලගල්ල (වත්මන් තලගල්ල), මාගල්ල (නිකවැරටිය අසල පිහිටියකි), මණ්ඩගල්ල (වත්මන් මඩගල්ල) යනාදී වන ස්ථානයන් පසුකරගෙන ගමන්කොට ඇත. මෙම මාර්ගය පිහිටා ඇත්තේ යාපහුවට බෙහෙවින් සමීපයෙනි.

ක්‍රි:ව 12 වන සියවස පමණ වන විට මෙරට ප්‍රාදේශීය රාජ්‍යන්ට බෙදීම නිසාවෙන් කිත්සිරි මෙඝගේ පාලන ප්‍රදේශය වූ දක්ෂිණ දේශයෙහි දේශ සීමාවේ පිහිටා පැවති බදලත්තලී නුවර වත්මන් බතලගොඩ බැව් හඳුනාගෙන ඇත. පළමු වන පරාක්‍රමබාහු දක්ෂිණ දේශයේ පාලකයා වශයෙන් පත් වී ඔහුගේ පාලන මධ්‍යස්ථානය වශයෙන් තෝරාගන්නා ලද පඬුවස්නුවර වර්තමාන

හෙට්ටිපොල ආසන්නයේ පිහිටියකි. මෙම කරුණු අනුව පෙනී යන්නේ රජරට රාජධානි දෙකෙහි ම පාලකයින් යටතේ මෙම ප්‍රදේශය වැදගත්කමක් ලබා පැවති බවය.

ක්‍රි.ව 1140 දී පළමුවන පැරකුම් රජු දක්ඛිණ දේශයේ පාලයා බවට පත්විය. මෙම රජු විසින් වත්මන් කුරුණෑගල දිස්ත්‍රික්කයට අයත් බිම් ප්‍රදේශයෙන් විශාල ප්‍රදේශයක් අයත් පඬුවස්නුවර, නිකවැරටිය, යාපහුව ආශ්‍රිත ප්‍රදේශයන්හි දවැන්ත වාරි සංවර්ධනයක් සිදුකොට ඇත. ඔහු විසින් සිදුකරන ලද වාරි මාර්ග කටයුතු ප්‍රධාන පියවරයන් දෙකකට වැටේ. ඒ ඔහු දක්ඛිණ දේශයේ පාලකයා වශයෙන් සිටිය දී සිදුකරන ලද එම ප්‍රදේශයට පමණක් සීමා වූ වාරිමාර්ග කටයුතු හා සමස්ත දිවයිනේ ම පාලකයා බවට පත් වූ පසු සිදු කරන ලද මහා පරිමාණ වාරි මාර්ග කටයුතු යනුවෙනි. ඔහු සිය පාලන ප්‍රදේශය වූ දක්ඛිණ දේශය එනම් කලා ඔය හා කළු ගඟ අතර ප්‍රදේශයේ සිදු කරන ලද කටයුතු අතර ප්‍රමුඛ වූයේ දැදුරු ඔයේ ජලය ප්‍රයෝජනයට ගැනීමය. "අහසින් වැටෙන ජල බිඳක් හෝ මිර්සාගේ ප්‍රයෝජනයට නොගෙන මුහුදට ගලා නොයා යුතුය" යන ප්‍රකාශය මොහු විසින් සිදුකර ඇත්තේ මෙම ප්‍රදේශයේ පාලකයා වශයෙන් සිටිය දී ය.

දැදුරු ඔය මුල් කරගෙන සිදු කරන ලද වාරි ව්‍යාපෘතියේ පහළ ම වේල්ල කොට්ඨබද්ධය. දෙවන ව්‍යාපෘතිය ලෙස එම වේල්ලට ඉහත්තාවෙන් පිහිටි එබවල නම් ස්ථානයෙන් තනන ලද වේල්ලේ සිට දූනට රිදී බැදි ඇළ යනුවෙන් හඳුන්වන්නා වූ ඇළ මාර්ගය ඔස්සේ නිකවැරටිය ආසන්නයේ පිහිටි මාගල්ල වැවට ජලය ගෙනයාමය. මෙහි තෙවැන්න වන්නේ හක්වටුනා ඔය හා කිඹුල්වානා ඔය යන දැදුරු ඔයේ ශාඛා එකට එක්වෙන දෙමෝදර නම් ස්ථානයේ වෙල්ලක් බැද ඇළ මාර්ගයක් මගින් තිලගල්ල වැවට ජලය ගෙන ගොස් අතිරික්ත ජලය තිලගල්ල ඇළ ඔස්සේ නැවත දැදුරු ඔයට මුදාහැරීම ය. මොහු මෙම ප්‍රදේශයේ වැව් 53 ක් පමණ ප්‍රතිසංස්කරණය කර ඇත. මෙලෙස මෙම රජු වැව් ප්‍රතිසංස්කරණය

කිරීමෙන් පැහැදිලි වන්නේ ඔහු පැමිණෙන විටත් මෙම පෙදෙසෙහි වැව් මූලික කරගත් වාරි පද්ධතියක් පැවති බව ය.

පැරකුම් රජු දක්ඛිණ දේශයේ පාලකයා වශයෙන් සිටිය දී මායා රට ආර්ථික වශයෙන් දියුණු කළා පමණක් නොව එම ප්‍රදේශයේ සිටි මාණ්ඩලිකයින් යටතේ ප්‍රබල දේශපාලන සංවිධානයක් ද බිහිකර ඇත. නිශ්ශංකමල්ල රජු සිය කටුගහගල්ගේ ලිපියේ දී මායා රජයෙහි වැසියන් ප්‍රසංශාවට ද ලක්කර ඇත. ඒ පැරකුම් රජු විසින් ඇති කරන ලද පාලන සංවිධානය යටතේ ආර්ථික හා දේශපාලනමය වශයෙන් තෘප්තිමත් බවකින් වාසය කළ නිසාවෙන් විය යුතු ය. කාලිංග මාඝ පොළොන්නරුව යටත්කරගෙන රජරට පාලන බලය ලබා ගත් නමුදු මායා රට යටත්කරනො ගතහැකි වූයේ පැරකුම් රජු විසින් නිර්මාණය කරන ලද මෙම ප්‍රබල දේශපාලන සංවිධානය පසුව සිටි විවිධ නායකයින් විසින් ද එලෙසින් ම ආරක්‍ෂාකරගත් නිසාවෙන් විය යුතු ය.

අනුරාධපුර යුගය අවසාන වන විට දක්ඛිණ දේශය හෙවත් පසු කාලයන්හි දී විශාල ප්‍රදේශයක් ඇතුළත් වන පරිදි පුළුල් අර්ථයකින් හැඳින්වුනු මායා රට වැදගත්කම අතින් විශේෂ ස්ථානයක ලා සලකා ඇත. මෙම ප්‍රදේශයෙහි වැදගත්කම වඩාත් වැඩි වූ තවත් හේතුවක් වන්නේ පළමුවන පැරකුම් රාජ්‍ය සමයේ දී මෙරට එක්සත් කිරීමට පඬුවස් නුවර මූලස්ථානය ලෙසින් යොදා ගැනීම හේතුවෙනි. ඒ යටතේ පළමු පියවර වශයෙන් මලය දේශය දක්ඛිණ දේශයේ කොටසක් බවට පත් කිරීම ඔහු සිදුකර ඇත. ඔහු මෙරට එක්සත් කිරීමෙන් පසු පොළොන්නරුව මූලස්ථානය කරගත් කේන්ද්‍රගත පාලනයක් යටතේ මායා රට සෘජුව ම පාලනය කර ඇත. ඔහුගෙන් පසුව නිශ්ශංකමල්ල රාජ්‍ය සමයේ දී ද මායා රට ඔහුගේ ආධිපත්‍ය යටතේ පැවති බව ඔහුට අයත් ශිලා ලේඛනයන් විශාල ප්‍රමාණයක් මෙම ප්‍රදේශයෙන් හමුවීම තුළින් පැහැදිලි වේ. මෙම කරුණු අනුසාරයන් පෙනීයන්නේ ශත වර්ෂ ගණනාවක කාලයක් මුළුල්ලේ මායා රටේ වැදගත්කම වර්ධනය වෙමින් පැවති බව ය.

යාපහුව තදාශ්‍රිතය මූළ ඓතිහාසික අවධියේ පටන් ක්‍රි:ව 13-14 සියවස් පමණ වන තෙක් පුළුල් වශයෙන් ජනාවාසව පැවති බවට සාධක ඇති නමුදු අවම වශයෙන් 12ස් වන සියවස පමණ වනතෙක් මෙම පෙදෙස ස්ථිරව පැවති ජල සම්පාදන ක්‍රමයක් ඔස්සේ කෘෂි කර්මාන්තයෙන් ස්වයංපෝෂිතව පැවති බවක් නොපෙනේ. මෙම පෙදෙස දෑදුරු ඔය හා මී ඔය අන්තර් මධ්‍ය නිම්නයේ පැවතිය ද ඒවාගෙන් පෝෂණය ලැබීමට තරම් සුදුසු තත්ත්වයක් සෘජු වශයෙන් යාපහුව වෙත පැවති බව තහවුරු කරගත හැකි සාධක විරල ය. එයට හේතුව වන්නේ මෙම ස්වභාවික ජල මාර්ගයන් දෙකෙහි ම කිසිදු ශාඛාවක් මෙම ප්‍රදේශය ඔස්සේ ගලා නොයාම හා ඒවා ඔස්සේ කෘත්‍රිමව හෝ මෙම පෙදෙස කරා ජලය රැගෙන ආ බවක් නොපෙනීමය. මේ නිසා මෙහි කෘෂි ආර්ථිකය පූර්ණ වශයෙන් වැසි ජලය මත පදනම්ව ඒවා ගබඩාකරගැනීම තුළින් සිදුවන්නට ඇතැයි සිතිය හැකි ය.

දහතුන්වන සියවසේ දී මෙරට අගනගරය බවට පවා පත් වූ යාපහුව වැනි ප්‍රධාන ජනාවාසයක ප්‍රභවය හා පැවැත්ම සඳහා ඒ වටා පවත්නා ප්‍රදේශයේ ස්ථාවර හා ශක්තිමත් ආර්ථික ක්‍රමයක අවශ්‍යතාවය නිරායාසයෙන් ම 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 හැකි ය. දිවයිනේ වැඩි ම ගම් වැව් ප්‍රමාණයක් රාශිභූතව ඇත්තේ යාපහුව - පඬුවස්නුවර - නිකවැරටිය යන කලාපයන් ඇතුළත් බිම් ප්‍රදේශයෙහිය. එම නිසා යාපහුව වැනි නාගරික මධ්‍යස්ථානයක් පහළවීම සඳහා මෙලෙස පවත්නා වැව්වල සුලභත්වය හේතු වූවා විය හැකි ය. පළමුවන පැරකුම් රජු මෙම ප්‍රදේශයේ පාලකයා වීමෙන් පසුව මෙම ප්‍රදේශයේ පැවති වැව් විශාල ප්‍රමාණයක් ප්‍රතිසංස්කරණය කළ බැව් වංසකතාවේ සඳහන් ව ඇත. ඉන් පෙනී යන්නේ එම රජු මෙම ප්‍රදේශයට පැමිණෙන විටත් මෙම කලාපයෙහි පූර්වයෙහි නිමවන ලද වැව් පද්ධතියක් පැවති බවය.

මෙලෙස රජරට පෙදෙසින් රාජධානි තුරන්වීම සඳහා බලපාන ලද ආසන්නත ම හේතුව වන්නේ කාලිංග මාඝ විසින් පොළොන්නරුව ආක්‍රමණය කිරීම ය. මෙම ආක්‍රමණය සම්බන්ධව සාහිත්‍ය මූලාශ්‍රයන් රැසක කරුණු දක්වී ඇත. ඒ අතර මහාවංසය, පූජාවලිය, නිකායසංග්‍රහය, රාජරත්නාකරය, දළදා සිරිත යනාදී මූලාශ්‍රයන් ප්‍රධාන ය.

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 ලැබී ය. ඔහුගේ ක්‍රියාකාරිත්වය සම්බන්ධව''සතුරන් විසින් දුක්සේ නැංග 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 ශාසනය ද පාලනය කළේය'' යනුවෙන් මහාවංසයෙහි දක්වෙන පරිදි යාපහුව අවට ප්‍රදේශය තුළ ප්‍රාදේශීය පාලකයකු වශයෙන් කටයුතුකර ඇත.

වර්තමානයේ යාපහුව යනුවෙන් හැඳින්වෙන මෙම ස්ථානය පිළිබඳව ඓතිහාසික සාහිත්‍ය මූලාශ්‍රයක සඳහන් වන පළමු අවස්ථාව වන්නේ ද මහාවංසයෙහි සුභ සෙන්පතිවරයා විසින් මෙම ස්ථානයෙහි සිදු කරන ලද ක්‍රියාකාරකම් පිළිබඳ ව දක්වෙන අවස්ථාවෙහිය. පසු අවධියක දී මෙම ස්ථානය වඩාත් ශක්තිසම්පන්න, ආරක්ෂකවරණයෙන් අනූන ස්ථානයක් බවට පත්වූ අතර තත් කාලීන පාලකයින් විසින් ගොඩනඟන ලද යුද්ධ සංවිධානයේ ප්‍රධාන ස්ථානයක් බවට පත් වී පර සතුරන්ට ප්‍රහාර එල්ලකිරීමේ දී මෙම ස්ථානය බෙහෙවින් වැදගත් වී ඇත. මෙම ස්ථානය ආරක්ෂක මධ්‍යස්ථානයක් වශයෙන් පළමු වරට ගොඩනඟන ලද සුභ සෙන්පතිවරයා පිළිබඳ ව ඉහත දක්වී ඇති තොරතුරුවලට වඩා

වැඩි යමක් වංසකතාවෙහි දක්වී නැත. එසේ ම වෙනත් ලිඛිතමය මූලාශ්‍රයන්හි ද ඔහු පිළිබඳ ව සඳහන් ව නැත. ඔහු මාඝ ගේ සේනාවෙහි පීඩනය නිසාවෙන් රජරට ප්‍රදේශයෙන් පලා ආ සෙනවියෙකු විය හැකිය. ඔහුගේ පාලනබලයට යටත්ව පැවති ප්‍රදේශය නිශ්චිත වශයෙන් දක්වීම අපසු වුව ද කුරුණෑගල දිස්ත්‍රික්කයේ උතුරු කොටසේ විශාල ප්‍රදේශයක ඔහුගේ ආධිපත්‍යය පවතින්නට ඇත. කෙසේ වුව ද පසු අවධියකදී මෙරට ප්‍රධාන පාලන මධ්‍යස්ථානය බවට පත් වූ යාපහුව ආරක්ෂක මධ්‍යස්ථානයක් වශයෙන් නිර්මාණය කිරීම මෙම සෙනවිවරයා විසින් සිදු කරන ලද වැදගත් කාර්යයක් වශයෙන් හැඳිනගත හැකි ය.

සමාලෝචනය

ශතවර්ෂ පහළවකට අධික කාලයක් මෙරට ශිෂ්ටාචාරයේ තෝතැන්න වූ අනුරාධපුරය හා පොළොන්නරුව පදනම් කරගත් රජරට ප්‍රදේශ දහතුන් වන ශතවර්ෂයේ මධ්‍ය භාගයේ සිට දේශපාලනමය හා සංස්කෘතිකමය වශයෙන් වැඩි වටිනාකමක් නොමැති ප්‍රදේශ බවට පත්විය. දඹදෙණි, යාපහුව, කුරුණෑගල යනා දී ප්‍රදේශවල 13 වන ශත වර්ෂයේ සිට වර්ධනය වූ සංස්කෘතික හා ආර්ථික වර්ධනය අනුරපුර හා පොළොන්නරුව පාලන මධ්‍යස්ථාන වශයෙන් පැවති සමයන්හි දී ඒවායෙහි පැවති ආර්ථික හා සංස්කෘතික දියුණුව හා කිසිසේත් ම සැසඳිය නොහැකිය. මෙම ස්ථානයන් කේන්ද්‍රකරගෙන ඇති වූ පාලන මධ්‍යස්ථානයන් පැවතියේ ද කෙටි කාලයක් සඳහා පමණි. ඉතා දියුණු අන්දමින් පැවති රජරට ශිෂ්ටාචාරය බිඳවැටීම සඳහා හේතු වූ කරුණු රැසක් පිළිබඳ ව විවිධ අන්දමින් විද්වතුන් විසින් පෙන්වා දී ඇති අතර එච්.ඩබ්ලිව්. කොඩ්රිංටන්, සෙනරත් පරණවිතාන, අමරදාස ලියනගමගේ, කේ. ඉන්ද්‍රපාල, ජෝන් ස්ටිල්, එස්.වී. පියර්සන් වැනි විද්වතුන් මේ සම්බන්ධව දක්වා ඇත්තේ විදේශ ආක්‍රමණ හා යුද්ධ රජරටරාජධානියේ අවසානය ළඟා කළ බවය (සිරිවීර,2011,පි:108-109-112).

රජරට අවසන් රාජධානිය වූ පොළොන්නරුව බිඳී වැටීමේ සිට, එනම් 1215 වර්ෂයේ සිට දළ වශයෙන් අපර කාල සීමාව 1600 වර්ෂය තෙක් ගතහොත් මෙම කාලවකවානුව මුළුල්ලේ බොහෝ ඉතිහාසඥයින් විස්තරකරන ආකාරයේ රාජධානි පැවතියේ ද යන්න පිළිබඳ ව ගැටළුවක් පවතී. එලෙස මෙම කාලච්ඡේදයේ දී පැවති එක ම රාජධානිය සේ සැලකෙන්නේ 1597 දී අවසන් වූ කොට්ටේ රාජධානිය පමණක් බව ඇතැම් ඉතිහාසඥයින්ගේ අදහස වේ. 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 සමකළ නොහැකි බව මේ සඳහා හේතු වී ඇත. එසේ ම මෙම මධ්‍යස්ථානයන්හි පැවති බලකොටුවලින් යාපහුව හැර අනෙකුත් බලකොටු විනාශව පැවතීම ද මෙම මතය ඉදිරිපත් කිරීම සඳහා හේතු වී ඇත.

ආශ්‍රේය ග්‍රන්ථ නාමාවලිය

<u>ප්‍රාථමික මූලාශ්‍ර</u>

1. කුරුණෑගල විස්තරය, සංස්- නන්දසේන, මුදියන්සේ, ශාස්ත්‍රීය ලිපි සංග්‍රහය, ඇම්. ඩී. ගුණසේන සහ සමාගම, කොළඹ, පෑමු 1971.
2. නිකායසංග්‍රහය, සංස් - සමරනායක, ඩී.පී.ආර්, ඇම්. ඩී. ගුණසේන සහ සමාගම, කොළඹ, පෑමු 1966.
3. දළදාසිරිත, සංස්- ගුණවර්ධන, වී.ඩී.එස්, සමයවර්ධන පොත්හල, කොළඹ, පෑමු 2000.
4. පූජාවලිය, සංස්- ඥානවිමල හිමි, කිරිඇල්ලේ, ඇම්. ඩී. ගුණසේන සහ සමාගම, කොළඹ, 2004.
5. මහාවංශය (සිංහල), සංස්-සුමංගල හිමි,හික්කඩුවේ, දේවරක්ෂිත

පඬිතුමා,බටුවන්තුඩාවේ, බෞද්ධ සංස්කෘතික මධ්‍යස්ථානය, දෙහිවල, 2003.

6. රාජරත්නාකරය, සංස්- තිලකසිරි, සිරි. ඇස්. ගොඩගේ සහ සහෝදරයෝ, කොළඹ, පෘමු 2011.

7. වන්නි උපත, වන්නි විත්තිය සහ වන්නි කඩඉම්පොත, සංස්- ඔබේසේකර,ගණනාථ, ඇස්. ගොඩගේ සහ සහෝදරයෝ, කොළඹ, පෘමු 2005.

8. සිංහල බෝධිවංශය, සංස්- ගම්ලත්, සුචරිත, වික්‍රමසිංහ, ඊ.ඒ, ඇස්. ගොඩගේ සහ සහෝදරයෝ, කොළඹ, දෙෘමු 1999.

<u>ද්විතීකයික මූලාශ්‍ර</u>

9. අභයවර්ධන,එච්.ඒ.පී, කඩයිම්පොත් විමර්ශන, සංස්කෘතික කටයුතු දෙපාර්තමේන්තුව, කොළඹ, පෘමු 1978.

10. අමරසිංහ, මාලිංග, පුරාවිද්‍යා ලිපි 01, දයාවංශ ජයකොඩි සහ සමාගම, කොළඹ, පෘමු 2011.

11. ඉලංගසිංහ, මංගල, මධ්‍ය කාලීන ලංකාවේ ආගම, ඇස්. ගොඩගේ සහ සහෝදරයෝ, කොළඹ, පෘමු 2005.

12. ලියනගමගේ, අමරදාස, මධ්‍ය කාලීන ලංකා ඉතිහාසය, අධ්‍යාපන ප්‍රකාශන දෙපාර්තමේන්තුව, කොළඹ, පෘමු 1989.

13. සිරිවීර, ඉන්ද්‍රකීර්ති, රජරට ශිෂ්ටාචාරය සහ නිරිතදිග රාජධානි, දයාවංශ ජයකොඩි සහ සමාගම, කොළඹ, පෘමු 2011.

14. සේනානායක, පියතිස්ස, වයඹ පළාතේ සංස්කෘතික දායාද, සංස්කෘතික කටයුතු පිළිබඳ දෙපාර්තමේන්තුව, කොළඹ, පෘමු 1993.

<u>තෘතීයයික මූලාශ්‍ර</u>

15. දිසානායක, සෙනරත්, "භූ භෞතික හා ඓතිහාසික පසුබිම", වයඹ පුනු ප්‍රසාදිනී ශාස්ත්‍රීය සංග්‍රහය, මධ්‍යම සංස්කෘතික අරමුදල, කොළඹ, 2004.

16. නිකොලස්, සී.ඩබ්ලිව්, "චෝළ ආධිපත්‍ය හා පළමුවන විජයබාහු", පරි- කන්නන්ගර, පද්මසිරි, ලංකා විශ්වවිද්‍යාලය සංක්ෂිප්ත ලංකා ඉතිහාසයක්, මැන්දිස් රෝහණධීර පදනම, ශ්‍රී ජයවර්ධනපුර විශ්වවිද්‍යාලය, පෘමු 2004.

17. නිකොලස්, සී.ඩබ්ලිව්, "පොළොන්නරු යුගයේ ශිෂ්ටාචාරය", පරි- රෝහණධීර, මැන්දිස්, ලංකා විශ්වවිද්‍යාලය සංක්ෂිප්ත ලංකා ඉතිහාසයක්, මැන්දිස් රෝහණධීර පදනම, ශ්‍රී ජයවර්ධනපුර විශ්වවිද්‍යාලය, පෘමු 2004.

18. නිකොලස්, සී.ඩබ්ලිව්, "ලංකා ඉතිහාසයේ භූගෝලීය පසුබිම", ලංකා

විශ්වවිද්‍යාලයේ ලංකා ඉතිහාසය, සංස්- චන්ද්‍රරාය, හේම්, විද්‍යාලංකාර විශ්වවිද්‍යාලය, කැලණිය. දෙමු 2001.

19. රණවැල්ල, සිරිමල්, ''මායා රට ඉතිහාසය'', ආර්ය විභූෂණ මහාචාර්ය අභය ආර්යසිංහ අනුස්මරණ ග්‍රන්තය, සංස්- අමරසිංහ, මාලිංග, ඇස්. ගොඩගේ සහෝදරයෝ, කොළඹ, පැමු 2011.

20. සිල්වා, ද ඇස්.ඇස්. ''ලංකාවේ ඇතැම් අගනුවරවල් පිළිබඳ ඓතිහාසික භූමි ශාස්ත්‍රය'', පුරාණ යුගය ශාස්ත්‍රීය ලිපි - පළමු කාණ්ඩය, තිසර පොත් ප්‍රකාශන.

21. සුධර්මාවතී, ජේ.එම්. ''කුරුණෑගල රාජධානිය'', වයඹ පුත්‍ර ප්‍රසාදිනී ශාස්ත්‍රීය සංග්‍රහය, මධ්‍යම සංස්කෘතික අරමුදල, කොළඹ, 2004.

මඤ්ජුශ්‍රී භාෂිතවාස්තු විද්‍යා ශාස්ත්‍රයේ එන විහාරාංග

සහය කථිකාචාර්ය මහින්ද සුගත් කුමාර

භාරතීය ශිල්ප-ශාස්ත්‍ර අතර හින්දු වාස්තු විද්‍යාවට හිමිවන්නේ අද්විතීය ස්ථානයකි. හින්දු සමාජය තුළ දේව ප්‍රතිමා හා විවිධාකාර වූ දේවාල ආකෘති නිර්මාණය කිරීම මෙම හින්දු වාස්තුවිද්‍යා කෘතිවල අරමුණ වූ බැව් පෙනේ. නිවැරදි භූමි භාගයක් තෝරාගැනීමේ සිට දේවාලයක් හෝ දේවාල භූමියක්, ප්‍රතිමාවක් නිර්මාණය මෙම කෘතීන්හි ශාස්ත්‍රයනට අන්තර්ගත වේ. එම හින්දු වාස්තුවිද්‍යාව තුළ බෞද්ධ වාස්තුවිද්‍යා කරුණු පිළිබඳවත් ඉඳහිට කරුණු හමුවේ. ප්‍රතිමාමාන ලක්ෂණ හා සම්‍යක්සම්බුද්ධ-භාෂිත-ප්‍රතිමා ලක්ෂණ එවැනි ග්‍රන්ථ දෙකකි.[1] හින්දු සම්ප්‍රදාය තුළ ඉදිහිට බෞද්ධ වාස්තුවිද්‍යා කරුණු අන්තර්ගත කෘති හමුවන්නා සේ ම ශ්‍රී ලංකාවේ ද බෞද්ධ වාස්තුවිද්‍යා කෘති හමුවන අතර ඉදහිට හින්දු වාස්තුවිද්‍යා කරුණු අන්තර්ගත කෘති ද හමුවන බව පෙනේ. එසේ ලංකාවෙන් හමුවන වාස්තුවිද්‍යා කෘති අතුරින් සංස්කෘත භාෂාවෙන් රචිත මහායානීය වාස්තුවිද්‍යා කෘතියක් වූ මඤ්ජුශ්‍රීභාෂිත වාස්තුවිද්‍යාශාස්ත්‍රය ප්‍රධාන වේ. ලාංකික ඉතිහාසයේ සැඟවගිය වාස්තුවිද්‍යාත්මක ආරාම සංකීර්ණ රාශියක තොරතුරු හා ආරාම අභ්‍යන්තරයෙහි හා බාහිර සකස්විය යුතු ආකාරයත් චිත්‍ර හෝ මූර්ති පිළිබඳවත් මෙම කෘතියෙහි අවධානය යොමු කොට තිබේ.මෙම කෘතියෙහි වැදගත්ම කරුණ ලෙස වාස්තුවිද්‍යාව පිළිබඳ ව වන කොටස දැක්විය හැකි අතර චිත්‍රකර්මශාස්ත්‍රයට ද එයට සමගාමී වැදගත්කමක් හිමිවේ.

පරිච්ඡේද 18 ක් හා ශ්ලෝක 1600 කින් පමණ සමන්විත වන මඤ්ජුශ්‍රීභාෂිතවාස්තුවිද්‍යාශාස්ත්‍රය, මහාචාර්ය වෝල්ටර් මාරසිංහ විසින් "වාස්තුවිද්‍යාශාස්ත්‍රය" ලෙස පළමු පරිච්ඡේද තුන

---

[1] සංස්: ගලගම කරුණාකර හිමි, සූරියවැවේ පුගතසිරි හිමි, "චරණ" හත්වන කලාපය, භික්ෂු සංගමය, ශ්‍රී ජයවර්ධනපුර විශ්වවිද්‍යාලය. ගංගොඩවිල, 2015

වෙන්කොට දක්වන අතර 04 - 18 දක්වා වූ පරිච්ඡේද පහළොව "චිත්‍රකර්මශාස්ත්‍රය" ලෙසින් නම් කොට ඇත.[2] මෙසේ වෙන්කොට දක්වා ඇත්තේ සහේතුකව ය. මුල් පරිච්ඡේද තුනෙන් විස්තර වන්නේ වාස්තුවිද්‍යාත්මක ඉදිකිරීම්වන අතර සෙසු පරිච්ඡේද පහළොවෙන් විස්තරකරනු ලබන්නේ චිත්‍රකර්මය හා සම්බන්ධ කරුණු ය.මාරසිංහ විසින් මෙම කෘතිය, එකම පොතක කොටස් දෙකක් වශයෙන් සඳහන් කරනු කැමැති වුවද මේ පිළිබඳ ව අදහස් දක්වන ඇතැම් උගතුන්ගේ මතය වන්නේ මඤ්ජුශ්‍රීභාෂිත වාස්තුවිද්‍යා ශාස්ත්‍රය හා මඤ්ජුශ්‍රීභාෂිත චිත්‍ර කර්ම ශාස්ත්‍රය එකම කෘතියක් ලෙස සැලකීමට අපහසු බව යි.[3] මෙම කරුණ කෙරෙහි වන වාදවිවාද කෙසේ වුව ද වෝල්ටර් මාරසිංහ සූරීන්ගේ බෙදා දැක්වීම සාධාරණ බව සිතේ. ඒ අනුව මඤ්ජුශ්‍රීභාෂිතවාස්තුවිද්‍යා ශාස්ත්‍රයෙහි හමුවන විවිධ වාස්තුවිද්‍යා අංග කෙරෙහි සරල ව මෙහිලා අවධානය යොමු කිරීමට බලාපොරොත්තු වේ.

පරිච්ඡේද 18 කින් සමන්විත වන මඤ්ජුශ්‍රී භාෂිත වාස්තුවිද්‍යා ශාස්ත්‍රයෙහි පළමු පරිච්ඡේදය වෙන්කොට ඇත්තේ කෘතියෙහි සාරාංශය ඉදිරිපත් කිරීම සඳහා ය. බුදුරජාණන් වහන්සේට නමස්කාර කරමින් අරඹනු ලබන මෙය ශ්ලෝක 72 න් පමණ සමන්විත වේ. වාස්තුවිද්‍යාශාස්ත්‍රයේ නිෂ්පත්ති කතා, කර්තෘත්වය ආදිය පිළිබඳව තොරතුරු ඉදිරිපත් කිරීමෙන් අනතුරුව 06 - 12 දක්වා වූ ශ්ලෝකවලින් කෘතියේ අන්තර්ගත කරුණු පිළිබඳ ව සාරාංශයක් ඉදිරිපත් කරයි. මෙහි හමුවන වාස්තුවිද්‍යා ඉදිකිරීම්, ප්‍රධාන සහ වික්‍රාන්ත වශයෙන් කොටස් දෙකකින් යුක්ත වේ. මෙම ආරාම සැලසුම්, පීඨ (කෝෂ්ඨ නවයකින් යුතු) හා උපපීඨ (කෝෂ්ඨ විසිපහකින් යුතු) වශයෙන් මණ්ඩල දෙකකට අනුව සැලසුම් කරන ලද අතර එහිලා ප්‍රධාන ආරාම දොළොසෙන් හයක් පීඨ මණ්ඩලයට අනුව ඉදිකොට ඇති බවත් තවත් හයක් උපපීඨ මණ්ඩල අනුව ඉදිව ඇති බවත් පැහැදිලි ය. මෙම පීඨ හෝ උපපීඨ මත ඉදිකරන ලද සියලු වාස්තුවිද්‍යාත්මක ගොඩනැගිලි"මුඛ්‍ය" හා "ගෞණ" නමින්

කොටස් දෙකකට වෙන් කරන ලද අතර මුඛ්‍ය යනුවෙන් ප්‍රධාන වාස්තුවිද්‍යාත්මක ඉදිකිරීම් පහත් (පංචාවාස) ගෞණ නමින් සෙසු ගොඩනැගිලි විස්සත් අදහස් කරන ලදි.[4]

චෛත්‍යය, බෝධිය, ප්‍රතිමාගෘහය, සභාශාලාව හා ප්‍රාසාදය ආරාම සංකීර්ණයේ ප්‍රධාන වාස්තුවිද්‍යා ඉදිකිරීම් වන අතර මුඛ්‍ය නමින් හඳුන්වන ලද්දේ ද මේවා ය. මෙම ඉදිකිරීම් පහ ආරාමයකට අවශ්‍යම ඒවා වන බව ද පැහැදිලි ය. ඒ හැර සෙසු වාස්තුවිද්‍යාත්මක ඉදිකිරීම් විස්ස අතුරින් ධර්ම මණ්ඩපය, තර්ක-ව්‍යාඛ්‍යාන මණ්ඩපය, සණ්ටාර ශාලාව, භේරි ශාලාව, ධාන්‍ය ශාලාව, මුළුතැන්ගෙය, භෝජනාගාරය, රෝග ශාලාව, පුෂ්ප මණ්ඩපය, ප්‍රතිහර්ම්‍යය, හව්‍ය ශාලාව, උදක ශාලාව, ළිඳ, වැසිකිළිය, හා කැසිකිළිය යන මෙම ඉදිකිරීම් පහළොව ආරාමයකට අවශ්‍ය ඒවා වන බව පැහැදිලි වන අතර ඉදිකිරීම් පහක් පිළිබඳව අවිනිශ්චිත බවක් පෙනේ. එහෙත් මහායානික බලපෑම මත මෙකී ඉදිකිරීම් කරන ලදැයි සැලකීමෙන් යඥශාලය, හෝම ශාලාව, බලි පීඨය, දිව්‍ය මණ්ඩප හා නෘත්‍ය ශාලාව යන මේවා ද අවශ්‍ය වන්නට ඇති බව සිතිය හැක. මෙසේ ආරාම සංකීර්ණයක් සතුවිය යුතු වාස්තුවිද්‍යාත්මක ඉදිකිරීම් විසි පහක් (25) පිළිබඳ ව කරුණු දක්වනු ලබන අතර ඇතැම් වාස්තුවිද්‍යා ඉදිකිරීම් කුමන හේතුවක් වෙනුවෙන් ඉදිකරන ලද්දේදැයි පැහැදිලි නොවේ. අභ්‍යන්තර ඉදිකිරීම්වලට අමතරව ප්‍රාකාර, ප්‍රධාන හා ක්ෂුද්‍ර ද්වාර (දොරටු තුන), දිය අගල, මාර්ගය යන මේවාද ක්‍රමිකව ඉදිකරන ලද බව පෙනේ[5]. මෙකී සියලු ඉදිකිරීම් පිළිබඳ ව ම මඤ්ජුශ්‍රීභාෂිතවාස්තුවිද්‍යා ශාස්ත්‍රයෙහි දෙවැනි පරිච්ජේදයේ දී සාකච්ජා කරනු ලබන අතර ස්තූපය සඳහා පමණක් තෙවැනි පරිච්ජේදය වෙන් කොට තිබේ. ඒ අනුව ස්තූපයට විශේෂ තැනක් වාස්තුවිද්‍යාශාස්ත්‍රය ලබාදී ඇති බව පැහැදිලි වේ.

මෙහි රාජවෘක්ෂ නමින් හඳුන්වනු ලබන බෝධිය, ආරාම සංකීර්ණයේ විශේෂිත වූ ස්ථානයකි. බෝධිවේශ්ම නමින් ද මෙය හඳුන්වා ඇත. බොහෝ අවස්ථාවල මෙම බෝධිගෘහය පිහිටුවන

ලද්දේ ප්‍රධාන ප්‍රවේශද්වාරය අසුරු කොටගෙන ය. ප්‍රධාන ප්‍රවේශය තුළින් ඇතුළුවෙත් ම දකුණුපසින්, වම්පසින් හෝ ඉදිරියෙන් මෙම ඉදිකිරීම නිමවා තිබෙන්නට ඇති අයුරු දැකිය හැකි ය. එමෙන් ම බෝධිය වටා ගොඩනඟන ලද අලංකාර ප්‍රාකාරයක් හෙවත් වාස්තුවිද්‍යාත්මක ඉදිකිරීමක්ද දැකිය හැකි ය. උත්තරද්වාර හා පශ්චිමද්වාර සහිත හස්ත්‍යාරාම සැලසුම්වල ප්‍රධාන ප්‍රවේශයෙන් දකුණුපස වායු හා භෘංගරාජ කෝෂ්ඨවල බෝධිය හමුවන අතර පූර්වද්වාර හා දක්ෂිණද්වාර සැලසුම්වල විතථ හා නිර්ඍත යන වම්පසින් පිහිටි කෝෂ්ඨවල බෝධිය හමුවේ. දණ්ඩාරාම හා ගෝකුලාරාම සැලසුම්වල ප්‍රධාන ප්‍රවේශය ඉදිරිපිට විවත්ස්වත් හා භූධර කෝෂ්ඨවල බෝධිය හමුවේ. කෝෂ්ඨ නවයකින් යුක්ත හෙවත් පීඨ මණ්ඩල ආරාම සංකීර්ණවල ද බෝධියට ප්‍රධාන තැනක් හිමි ව ඇත. අන්වාරාම හා දක්ෂිණද්වාර සහිත පද්මාරාම සංකීර්ණයෙහි ද භික්ෂුණ්‍යාරාමයෙහි ද පූර්වද්වාර සහිත සිංහාරාම ආරාමවලද වම්පසින් පිහිටි කෝෂ්ඨයන්හි බෝධිය පිහිටුවා ඇති අතර පශ්චිමද්වාර සහිත සිංහාරාමයෙහි ද ශීතලාගුල්මයෙහි ද භුජංගඑණාරාම පූර්වද්වාර සහිත ආරාමවලද ප්‍රවේශයට දක්ෂිණ දෙසින් බෝධිය පිහිටා ඇති බවත් පැහැදිලිවන අතර භුජංගඑණාරාම පශ්චිමද්වාරයෙහි ප්‍රධාන ප්‍රවේශයෙහිම බෝධිය පිහිටා ඇති බවත් පෙනේ. මෙකී පිහිටීම් අනුව වාස්තුවිද්‍යා ඉදිකිරීම් අතුරින් බෝධියට විශේෂිත ස්ථානයක් හිමිව ඇති බව පැහැදිලි වන්නකි.

මඤ්ජුශ්‍රීභාෂිතවාස්තුවිද්‍යා ශාස්ත්‍රයෙහි පංචාවාසය අතුරින් ප්‍රතිමාගෘහය ද එකකි. ප්‍රතිමාලය, බිම්බාලය, ප්‍රතිමාවාස, මුනිවාස යන නම්වලින් හඳුන්වන්නේ ද ප්‍රතිමාගෘහය යි. භාරතීය කෘතිවල මෙබඳු වචනයක් හමු නොවීම විශේෂත්වයකි. මෙම ප්‍රතිමාලය, ආරාම සංකීර්ණයට එකතු වූයේ තරමක් පසුකාලීන ව බව වෝල්ටර් මාරසිංහ අදහස් කරයි.[3] කෙසේ වුව ද ප්‍රතිමාගෘහයට ආරාම සංකීර්ණය තුළ වැදගත් තැනක් ලැබුණ බව පැහැදිලි ය. ප්‍රාසාද යනු

භික්ෂු වාසස්ථානයකි. එය ඇතැම් විටෙක ප්‍රධාන භික්ෂූන් වහන්සේ නමක් හෝ එවැනි තනතුරක් දැරූ භික්ෂූන් වහන්සේ නමක් මෙහි වාසය කරන්නට ඇත. ප්‍රාසාදය කිසිදු විටෙක බ්‍රහ්ම කෝෂ්ඨය සඳහා නිර්දේශ කොට නැත.

මධ්‍ය කෝෂ්ඨය හෙවත් බ්‍රහ්ම කෝෂ්ඨය සඳහා නිර්දිෂ්ට සභාශාලාව සඳහා ආරාම සංකීර්ණයේ වැදගත් තැනක් ලැබී ඇති බව පෙනේ. එම නිසා ම එය මධ්‍ය කෝෂ්ඨයට යොදන්නට ඇත. බ්‍රහ්ම යනු හින්දූන්ගේ ප්‍රධාන මැවුම්කාර දෙවියා වන බැවින් මහායානික ඉගැන්වීම්වලටද එය එක්වන්නට ඇති අයුරුත්, එම නිසාම මධ්‍ය කෝෂ්ඨය බ්‍රහ්ම සඳහා ලබාදෙන්නට ඇති බවත් සිතිය හැකි ය. විටෙක මධ්‍ය කෝෂ්ඨය අන්‍ය ඉදිකිරීමක් සඳහා යොදාගෙන තිබේ. සිංහාරාම වික්‍රාන්තවල හා ගෝකුලාරාම ප්‍රධාන සැලැස්මෙහි ප්‍රතිමාලය ද ශීතලාගුල්ම ප්‍රධාන සැලැස්මෙහි චෛත්‍යය ද වික්‍රාන්තයෙහි බෝධිය ද පද්මාරාම සැලසුම්වල බිම්බාලය ද බ්‍රහ්ම කෝෂ්ඨය සඳහා නිර්දේශ කොට ඇති බැවින් සභා ශාලාවට ඉන් ඉවත් වීමට සිදුවිය. ඒ අනුව සභා ශාලාව ප්‍රධාන ප්‍රවේශයෙන් වම්පස හෝ දකුණුපසටත් නැතහොත් ප්‍රධාන ප්‍රවේශය වන කෝෂ්ඨයටත් ඇතුළත් කොට ඇති අයුරු දැකගත හැකි ය. පංචාවාසයන් අතුරින් සභා ශාලාව පිහිටි බ්‍රහ්ම කෝෂ්ඨයට ප්‍රාසාදය හැර සෙසු ප්‍රධාන ඉදිකිරීම් හතරම පැමිණ ඇති ආකාරය දැකිය හැකි අතර එය මෙහි විශේෂත්වයක් ලෙස ද සැලකිය හැක.

පංචාවාස අතුරින් මඤ්ජුශ්‍රීභාෂිතවාස්තුවිද්‍යාශාස්ත්‍රය, චෛත්‍යයට ලබා දෙන්නේ වඩා වැදගත් ස්ථානයකි. ශ්ලෝක 105 න් සමන්විත තෙවැනි පරිච්ඡේදය චෛත්‍යය වෙනුවෙන්ම වෙන් කොට තැබීම මඟින් කතුවරයා ස්තූපය කෙරෙහි කෙතරම් භක්තියකින් සිටින්නට ඇත්දැයි සිතිය හැකි ය. එසේම බ්‍රහ්ම කෝෂ්ඨයෙන් සභා ශාලාව ඉවත් වූ ඇතැම් විටෙක චෛත්‍යය එකී ස්ථානය ගැනීම ද (ශීතලාගුල්ම, අන්වාරාම, භික්ෂුණ්‍යාරාම) චෛත්‍යයට හිමි ස්ථානය පෙන්වා දෙන්නකි. සෙසු

ගොඩනැගිලිවලට වඩා ගෞරවයක් චෛත්‍යය කෙරෙහි කතුවරයා දැක් වූ බව තෙවැනි පරිච්ඡේදය අධ්‍යයනයෙන් පෙනේ. එහිලා ස්තූපයක් ඉදිකිරීමට සුදුසු භූමිභාග මොනවාද, ඒවා තෝරාගත යුත්තේ කෙසේ ද, භූමිය පරීක්ෂා කළයුත්තේ කෙසේද, ගර්භගෘහ හා යන්ත්‍රගල ආදිය පිළිබඳ ව වන වැදගත් තොරතුරු ද ඇතුළු ව ස්තූපය සඳහා භාවිත කළයුතු ගඩොල්වල දිග පළල ප්‍රමාණයන්ගේ සිට ඡත්‍ර නැංවීම දක්වා වූ සියලු විස්තර ඉදිරිපත් කරනු ලැබ ඇත. ගජස්තම්භය හා ඡත්‍රදණ්ඩ පිළිබඳවත් වැදගත් තොරතුරු රාශියක් දක්වා ඇති අතර හර්මිකාව පිළිබඳව සෘජු ප්‍රකාශයක් කරනු ලැබ නැත. නමුත් අවසානයෙහි මුතු, මැණික් හා මල් මාලාවලින් සැරසිය යුතු බවක් දැක්වීම සලකා බැලීම කෙරෙහි අවධානය යොමු කිරීමේ දී එසේ සරසන ලද්දේ ධාතූන් තැන්පත් කරන ලද හර්මිකාව බව පැහැදිලි ය. එය දැවයෙන් තනා තිබූ බව පැහැදිලි වන අතර වර්තමාන හතරැස් කොටුව එහි පරිණාමයක් වශයෙන් පෙන්විය හැකිය. එමෙන්ම ඡත්‍රය හෝ ඡත්‍රාවලිය ද වර්තමාන කොත් කැරැල්ල ඇසුරින් දැකිය හැකි ය.

මඤ්ජුශ්‍රීභාෂිතවාස්තුවිද්‍යාශාස්ත්‍රයෙහි මුඛ්‍ය යනුවෙන් හඳුන්වනු ලැබූ ඉදිකිරීම් පහ හැරුණ කල්හි ගෞණ නමින් හඳුන්වනු ලබන උපකාරක වාස්තුවිද්‍යා ඉදිකිරීම් විස්සක් පමණ හමු වේ. භෝජනාගාරය හා භක්තාලය ආරාම සංකීර්ණයක වඩා වැදගත් ස්ථානයන් වශයෙන් සැලකේ. මෙම ගොඩනැගිලි දෙක බොහෝවිට එක ළඟ පිහිටා ඇත. පූර්වද්වාර සහිත හස්ත්‍යාරාම සැලැසුමේ දී ප්‍රධාන ද්වාරයෙන් දෙපස කෝෂ්ඨ දෙකක් අතහැර ජයන්ත කෝෂ්ඨයෙහි භෝජනාලයත් අග්නි කෝෂ්ඨයෙහි භක්තශාලාවත් පිහිටා ඇති අතර උත්තරද්වාර සහිත දණ්ඩාරාම ප්‍රධාන සැලැසුමේ ද ප්‍රධාන ප්‍රවේශයෙන් දෙපස මුඛ්‍ය කෝෂ්ඨයෙහි භක්තාලයත් ඊශ කෝෂ්ඨයෙහි භෝජනාලයත් යෙදෙන අතර ඒ හැර විශාල වශයෙන් වෙනස්ව පිහිටා ඇති භොජනාගාරයක් හා මුළුතැන්ගෙයක් දැකගත නොහැකිය. එමෙන්ම බොහෝවිට

භෝජනාගාරය හා භක්තාලය යෙදෙන්නේ අදිති, ඊශ හෝ ජයන්ත යන කෝෂඨවලට ය. සුග්‍රීව හා නිර්ඍත කෝෂ්ඨයන් ද සෝම කෝෂ්ඨය ද ආපවත්ස, වායු හා වරුණ කෝෂ්ඨයන් ද ඇතැම්විටෙක භෝජනාලය හෝ භක්තාලය සඳහා යොදාගෙන ඇති ආකාරය දැකගත හැකිය.

ධර්ම මණ්ඩප නමින් හඳුන්වන ලද ඉදිකිරීමක් ද හමුවන අතර එය වර්තමානයේ හමුවන ධර්ම ශාලාව විය යුතු ය. තර්ක-ව්‍යඛ්‍යාන මණ්ඩප නමින් ද වාස්තුවිද්‍යාත්මක ඉදිකිරීමක් හමුවන අතර මෙය ව්‍යඛ්‍යාන මණ්ඩප නමින් බොහෝවිට හඳුන්වා ඇත. මෙය දේශන ශාලාවක් වශයෙන් මාරසිංහ[6] දක්වා ඇති අතර විවිධ ධර්ම සාකච්ඡා, දහම් ගැටලු හා නොයෙක් කරුණු පිළිබඳ වාද විවාද කොට විසඳගන්නා ලද්දේ මෙම ඉදිකිරීම් තුළ විය හැකිය. ව්‍යඛ්‍යාන යනු විස්තර කිරිම හෝ කතාවක් කිරීමයි.[7] ඒ අනුව යම් යම් ධර්ම කරුණු විස්තර කිරීම වෙනුවෙන් කරන ලද මණ්ඩපය මෙනමින් හඳුන්වන්නට ඇති බව පැහැදිලි ය. පුෂ්පමණ්ඩප, දිව්‍යමණ්ඩප හා නෘත්‍යමණ්ඩප නමින් හඳුන්වනු ලබන ඉදිකිරීම් තුනක් පිළිබඳව ද කරුණු දක්වා ඇත. පුෂ්පමණ්ඩපය නිතරම ඉදිකරන ලද්දේ සුග්‍රීව කෝෂ්ඨයේ බව පෙනේ. පුෂ්ප යනු මල් ය. ආරාමවාසී භික්ෂූන්ට පුද පූජා සඳහා අවශ්‍ය මල් සකස් කිරීමට හෝ මල් තැන්පත් කොට තබන ලද මණ්ඩපය හෝ පීඨය මෙනමින් අදහස් කරන්නට ඇත. දිව්‍ය මණ්ඩපය තනන්නට ඇත්තේ දෙවි-දේවතාවන් වෙනුවෙනි. නව හෝ පස්විසි දේවතාවන් මෙහිලා පුදපූජාවට පාත්‍ර වන්නට ඇත. එසේ නැතහොත් මහායානික දෙවි-දේවතාවන්ගේ ප්‍රතිමා, මේවාහි තැන්පත් කොට තිබෙන්නට ඇති අතර ඒ වෙනුවෙන් වූ චාරිත්‍ර වාරිත්‍ර කටයුතු ද මෙහි සිදුකරන්නට ඇත. නෘත්‍යමණ්ඩප නමින් ද ඉදිකිරීමක් මෙහිලා හමුවේ. නෘත්‍ය යනු නැටීම හෝ රඟපෑමයි.[8] ආරාම සංකීර්ණයක් තුළට නෘත්‍යශාලාවක් කුමකට ද යන ගැටලුව මෙහිලා මතු වෙයි. එහෙත් මහායානික මත, හින්දු සංකල්ප හා මුසුව මෙහිලා දිගහරින ලද බැවින් නෘත්‍යශාලාව තුළ

දෙවියන් වෙනුවෙන් කරන ලද නැටුම් පූජා හෝ ඒ සමාන වෙනත් කටයුත්තක් පවතින්නට ඇතැයි සිතිය හැකිය. මහායානික බලපෑම මත එවැනි ඉදිකිරීමක් ආරාම සංකීර්ණය තුළ ඉදිවන්නට ඇතැයි අනුමාන කළ හැකිය.

ආරාම සංකීර්ණයෙහි ප්‍රාසාදය ඉදිකරන ලද්දේ ප්‍රධාන භික්ෂූන් වහන්සේ නමක් වෙනුවෙන් බව ඉහත දැක්විමු. ප්‍රතිහර්ම්‍යය හෝ විටෙක හර්ම්‍යශාලා වශයෙන් නම්කොට ඇත්තේ ද ප්‍රාසාදයක් බඳු කිසියම් ඉදිකරීමක් බව අදහස් කරයි. වෝල්ටර් මාරසිංහ විසින් මෙම ඉදිකිරීම ආගන්තුක භික්ෂූන් වෙනුවෙන් ඉදිකරන ලද ආගන්තුක සත්කාරක ප්‍රාසාදය ලෙස හඳුනාගනී.[9] හර්ම්‍ය යනු මන්දිරය හෝ මාළිගය යි.[10] ඒ අනුව ආගන්තුක භික්ෂූන් වෙනුවෙන් කරන ලද මන්දිරය හෙවත් ආගන්තුක ආවාසය මෙමඟින් අදහස් කරන්නට ඇති බව සිතිය හැක. හව්‍යශාලා නමින් කරන ලද ඉදිකිරීමක් ද මේ තුළ හමුවේ. බොහෝ විට ගිනිකොණ දිශානුගතව ඉදිකරන ලද මෙම ඉදිකිරීම දෙවි-දේවතාවන් වෙනුවෙන් පූජා ඔප්පු කරන ලද ස්ථානය වශයෙන් දක්වා ඇත.[11] හව්‍ය යන්න වී. ජී. ආප්තේ (V.G. APTE) විසින් දක්වා ඇත්තේ Oblation යනුවෙනි.[12] "Oblation"යන්නට මලලසේකර ශබ්දකෝෂය ආගමික දේව පූජාව, සත්ප්‍රාසාදයේ පූජෝපහාරය, යාග හෝමය යන අර්ථ දක්වයි.[13] මෙම අර්ථයන් යක්‍ෂධාමය, බලි පීඨය, හෝමශාලාව යන ඉදිකිරීම් සමඟ සසඳා බැලූ කල්හි යාගහෝමය යන්න හව්‍ය යන්නට යෝග්‍යවන බව පැවැසිය හැකි ය. නමුත් බලි පීඨයක් හා හෝම ශාලාවක් වෙන ම ඉදිකොට තිබූ බැවින් එම අරුත් එක්වර ම යොදා ගැනීම සාධාරණ නොවන බව පෙනේ. දිව්‍යමණ්ඩප නමින් හඳුන්වන වාස්තු විද්‍යාත්මක ඉදිකිරීමක් ද හමුවන බැවින් එයට අදාළ ආගමික කටයුතු මෙහි සිදු කරන්නට ඇති බව සිතිය හැකි ය. ශබ්දකෝශගත ආගමික දේව පූජාව යන්න මේ අනුව හව්‍යශාලාව තුළ සිදුකරන්නට ඇතැයි සිතීම සාධාරණ ය. හව්‍යශාලා නොහොත් හව්‍යමණ්ඩප ඉදිකිරීම ගිණිකොණ දෙසට බොහෝවිට යොමුව ඇති

අතර භාශ කෝෂ්ඨය එහිලා ප්‍රධාන වන බව පෙනේ. යම, සවිතෘ, අග්නි, නිර්ඍත යන කෝෂ්ඨවල ද මෙය ඉදිකොට තිබේ. මේ අනුව දිව්‍ය මණ්ඩපයෙහි වූ දෙවි-දේවතාවන් වෙනුවෙන් කරනලද පුද පූජා මෙහිලා සිදුකරන්නට ඇති අතර හව්‍යශාලාව හෝ ප්‍රතිහර්ම්‍ය වැනි ඉදිකිරීම් කුමන කරුණක් වෙනුවෙන් ආරාම සංකීර්ණයට යොදාගත්තේ ද යන්න අපහැදිලි ය.

ආරාම සංකීර්ණයෙහි ඉදිකිරීම් අතර රෝග ශාලාවට හෙවත් රෝහලට ලැබෙනුයේ ප්‍රමුඛ ස්ථානයකි. එය මුඛ්‍ය කෝෂ්ඨයෙහි ස්ථාපිත කොට ඇත. ඇතැම් විටෙක සෝම (හස්ත්‍යාරාම වික්‍රාන්ත), වායු (පද්මාරාම) යන කෝෂ්ඨවල ද රෝග ශාලාව ඉදිකොට ඇත. කොෂ්ඨාගාරය හෙවත් ධාන්‍ය ගබඩාව ද ඉතා වැදගත් වූවකි. රෝග ශාලාව මගින් නීරෝගිමත් බව මෙන්ම ධාන්‍ය ගබඩාව මගින් දිවි පැවැත්ම සඳහා අවශ්‍ය වන්නා වූ මූලික අවශ්‍යතා පිරිමසාලන්නට ඇත. එදිනෙදා භික්ෂූන්ට ලැබෙන වියළි ආහාර හෝ විහාරස්ථාන සඳහා අතීතයේ දී ගම්බිම් හා කුඹුරු පවරාදී තිබූ බැවින් ඒවායෙන් ලැබෙන අස්වැන්න මෙම කෝෂ්ඨාගාරයෙහි තැන්පත් කොට තිබෙන්නට ඇත. මුළුතැන්ගෙය ද ආසන්නයේ පිහිටා තිබූ බැවින් කෝෂ්ඨාගාරයේ එදිනෙදාට අවශ්‍ය ධානය වර්ග ගබඩා කර තිබෙන්නට ඇති බව සිතිය හැක. භේරිශාලාව ද ආරාමයෙහි භාවිත තවත් ඉදිකිරීමකි. ආරාමයෙහි එදිනෙදා හෝ විශේෂ අවස්ථාවල භාවිත කරනු ලැබූ බෙර, දවුල්, සක් ආදිය මෙහි තැන්පත් කොට තිබෙන්නට ඇත. එසේ නැතහොත් මෙම ඉදිකිරීම විශේෂ අවස්ථාවල හා එදිනෙදා පුද පූජා කටයුතුවලදී තූර්ය වාදන ගෘහය වශයෙන් භාවිත කරන්නට ඇත. එම නිසා ම මෙය භේරිශාලා යන නමින් හඳුන්වන්නට ඇත. ඝණ්ටාරය සඳහා භාවිත කරන ලද ගෙය හෝ කුළුණ ගණ්ඩිශාලා යන නමින් හඳුන්වා ඇත. පශ්චිම ද්වාර හස්ත්‍යාරාම සැලසුමේ දී ගණ්ඩිශාලාව පිළිබඳ ව දක්වා ඇති අතර ශෝෂ කෝෂ්ඨය ඒ සඳහා නිර්දේශ කොට තිබේ.

වාරිශාලා හෙවත් උදකශාලාව, මාරසිංහ විසින් ජන්තාඝරය

ලෙසින් හඳුනාගනු ලැබේ.[14] මෙම ඉදිකිරීම භික්ෂූන්ගේ ස්නාන ආදී අවශ්‍යතා සඳහා හෝ උණුපැන්, ඔසුපැන් ආදී අවශ්‍යතා සඳහා භාවිත කරන්නට ඇතැයි සිතිය හැකිය. මෙය ආරාමයෙහි මිත්‍ර (උත්තරද්වාර සහිත හස්ත්‍යාරාම), වායු (පූර්වද්වාර හස්ත්‍යාරාම), භෘශ (ගෝකුලාරාම), වරුණ (දක්ෂිණද්වාර සහිත දණ්ඩාරාම) යන කෝෂ්ඨයන්හි භාවිත කොට ඇති ආකාරයත් දැකගත හැකිය. කෙසේ වුවද මෙම ඉදිකිරීම ද ආරාමයක ස්ථිර වශයෙන්ම භාවිතයට අවශ්‍ය වූ ඉදිකිරීමක් වශයෙන් දැක්වීම සාධාරණය. වාරි ශාලාව සඳහා මෙබඳු ස්ථාන කිහිපයක් නම් කොට දක්වා පැවතිය ද ළිඳ පිහිටුවීම සඳහා ප්‍රධාන දිශා හතර (පූර්වද්වාර සහිත සිංහාරාම වික්‍රාන්ත පූර්වද්වාර සහිත භික්ෂුණ්‍යාරාම) අනුදිශා හතර (දක්ෂිණද්වාර සහිත භික්ෂුණ්‍යාරාම, උත්තරද්වාර සහිත පද්මාරාම) හෝ ඇතැම් විටෙක දිශා අටම (උත්තරද්වාර සහිත හස්ත්‍යාරාම, උත්තරද්වාර සහිත දණ්ඩාරාම, දක්ෂිණද්වාර සහිත ගෝකුලාරාම) භාවිත කොට ඇතිබව පෙනේ. දක්ෂිණද්වාර සහිත දණ්ඩාරාම ප්‍රධාන සැලැස්ම තුළ ළිඳ ඉදිකිරීම සඳහා කෝෂ්ඨ එකොළහක් නිර්දේශ කොට ඇති බව පෙනෙන අතර මෙකී නිර්දේශයන් අතුරින් ආසන්න කෝෂ්ඨයන් පිළිබඳව ද සලකා වඩාත් සුදුසු තැන පමණක් ළිඳ ඉදිකොට ගන්නට ඇතැයි සිතීම සාධාරණ ය.

ආරාම සංකීර්ණය තුළ වැසිකිළි, කැසිකිළි පද්ධතියක් ද ස්ථිර වශයෙන් ම පවතින්නට ඇතිබව සිතිය හැකිය. දක්ෂිණද්වාර සිහිත ගෝකුලාරාම සැලසුමෙහි වායු කෝෂ්ඨය සඳහා කැසිකිළියත් වරුණ කෝෂ්ඨය සඳහා වැසිකිළියත් නිර්මාණය කරන ලෙස නිර්දේශ කොට ඇත. මෙම ආරාම සැලසුමේ පමණක් මෙකී ඉදිකිරීම් දෙක හමුවීම විශේෂත්වයකි. සෙසු ආරාමවල ද මෙම වාස්තුවිද්‍යා ඉදිකිරීම් දෙක නිශ්චිතවම ඉදිව තිබෙන්නට ඇත. උත්තරද්වාර හස්ත්‍යාරාම සැලසුමට අනුව ඉදිකරන ලදැයි සැලකෙන තොලුවිල ආරාම සංකීර්ණයේ ද වැසිකිළි හා කැසිකිළි අග්නි කෝෂ්ඨයෙහි ඉදිකර ඇති බව ඊ. ඩබ්ලිව්. මාරසිංහ දක්වා

ඇත.[15] එහි දක්නට ඇති මුත්‍රාගල ඉතා අලංකාර අයුරින් නිමකරන ලද්දක් බව ද සඳහන් කොට තිබේ. මේ අනුව බලන කල්හි වැසිකිළි පද්ධතිය හෝ කැසිකිළි පද්ධතිය සඳහා ඉදිකරන ලද වාස්තුවිද්‍යාත්මක ඉදිකිරීම් ඉතා අලංකාර අන්දමින් සෑම ආරාමයක් තුළ ම ඉදිකරන්නට ඇතැයි යන්න සිතීම යුක්ති සහගත ය.

මඤ්ජුශ්‍රීභාෂිතවාස්තුවිද්‍යාශාස්ත්‍රයෙහි එන ආරාම සැලසුම් මහායානික සම්ප්‍රදායන්ට ගරු කරමින් ඉදිකරන ලද ඒවා බව පැහැදිලි ය. එසේ වෙන්කොට හඳුනාගත හැකි ඉදිකිරීම් තුනක් ලෙස යක්‍ෂාලය, බලිපීඨය හා හෝමශාලාව දැක්විය හැකි ය. ආරාම සංකීර්ණයේ මුර කුටිය වශයෙන් යක්‍ෂාලය හැඳින්විය හැකිය. ආරාමයට ප්‍රවේශවන අයෙකුට කෙළින්ම හෝ ප්‍රවේශ ද්වාරයට ආසන්නයෙන් යක්‍ෂාලය හමුවේ. ප්‍රවේශ වන තැනැත්තාට ඉදිරිපසින් යක්‍ෂධාමය හමුවන අවස්ථා ලෙස පශ්චිමද්වාර හස්ත්‍යාරාම සැලැසුම, දක්‍ෂිණද්වාර හස්ත්‍යාරාම ප්‍රධාන සැලැසුම, පූර්වද්වාර සහිත හස්ත්‍යාරාම ප්‍රධාන සැලැසුම යන ආරාම සැලසුම්වල ප්‍රවේශ ද්වාරයෙන් අනතුරුව හමුවන දෙවන කෝෂ්ඨයෙහි යක්‍ෂධාමය පිහිටා තිබේ. අන්වාරාම ප්‍රධාන සැලැසුමෙහි ද, උත්තරද්වාර සහිත වික්‍රාන්ත සැලැසුමෙහි ද ප්‍රධාන ද්වාරයෙන් වම්පස යක්‍ෂධාමය පිහිටා ඇති අතර දක්‍ෂිණද්වාර සහිත හස්ත්‍යාරාම වික්‍රාන්තයෙහි ද පූර්වද්වාර සහිත හස්ත්‍යාරාම වික්‍රාන්තයෙහි ද ප්‍රධාන ප්‍රවේශයෙන් දකුණුපස යක්‍ෂාලය හමුවේ. ඇතැම් ආරාම සංකීර්ණවල ප්‍රධාන ද්වාරයෙන් පිවිසෙත්ම හමුවන්නේ යක්‍ෂාලයයි. සිංහාරාම සැලසුම් අතර පූර්වද්වාර ප්‍රධාන සැලසුම හා වික්‍රාන්ත යන දෙකෙහි ම ප්‍රවේශයේදීම යක්‍ෂාලය හමු වේ. මේ අනුව යක්‍ෂධාම යනුවෙන් ඉදිකරන ලද ගොඩනැගිල්ල ආරාමයක ස්ථිර වශයෙන්ම ඉදිකර පැවති බවත් ඍජුවම මහායානික බලපෑම මත එය ඉදිවන්නට ඇති බවත් සිතීම සාධාරණ වේ. හෝමශාලාව ද නිරතුරුව යක්‍ෂධාමය ආසන්නයෙහි ඉදිව ඇති අයුරු දැකිය හැක. හෝමශාලාව තුළ යක්‍ෂධාමයෙහි ස්ථාපිත යක්‍ෂ-

යක්ෂිණීන්ට අවශ්‍ය වන යාග හෝම කටයුතු සිදුකරන්නට ඇතැයි සිතේ. පූර්වද්වාර සහිත හස්ත්‍යාරාම වික්‍රාන්ත සැලැස්මෙහි දී ප්‍රධාන ප්‍රවේශයට වම්පසින් පිහිටි හෘෂ කෝෂ්ඨයෙහි හෝමශාලාව පිහිටා ඇති අතර යක්ෂාලය අභ්‍යන්තර කෝෂ්ඨයනට අයත් ආපවත්ස කෝෂ්ඨයෙහි පිහිටා තිබේ. එහෙත් එහිලා ද යක්ෂාලය, හෝමශාලාව අතර බලපීඨය පවතින බැවින් දුරස්ථභාවයක් ඇතැයි පැවසිය හැකි නොවේ. මේ අනුව හෝමශාලාව නිරතුරුවම යක්ෂධාමය ඇසුරුකොට ඉදිකරන ලද බව පැහැදිලිය. බලිපීඨය ද නිරතුරුව ඉදිකරන ලද්දේ යක්ෂධාමය ආසන්නයේ ය. යක්ෂධාමයට වම්පසින්, දකුණුපසින් හෝ පිටුපසින් බලිපීඨය බොහෝවිට ඉදිකර තිබෙන්නට ඇති බව දැකිය හැකිය. යක්ෂයන්ට හා මියගිය ප්‍රේතයන්ට නියමිත පිදේනි මෙහි තබන්නට ඇති බව මාරසිංහ අදහස් කරයි."[16] යක්ෂධාමයෙහි තැන්පත් කොට පැවති යක්ෂ-යක්ෂිණීන්ගේ යාග හෝම කටයුතු හෝම ශාලාවේ දී සිදුකරන ලද අතර ඔවුන් වෙනුවෙන් කරන ලද පිදේනි ලබාදීම හෝ වෙනත් බලි පූජා ලබාදීම බලිපීඨය තුළ සිදුකරන්නට ඇති බව සිතිය හැක. මේ අනුව බලන කල සෑම කල්හිම පාහේ යක්ෂධාමය, බලිපීඨය හා හෝම ශාලාව ආසන්නයෙන් පිහිටුවීම වඩාත් ක්‍රමානුකූලව කරන ලද්දකි.

එම තොරතුරු අතර ආරාමයෙහි පංචාවාස ලෙස සලකනු ලබන (වර්තමානයේ දී පංචාවාස ලෙස සලකනු ලබන ඉදිකිරීම් නොවේ) ප්‍රධාන වාස්තුවිද්‍යා නිර්මාණ පහක් ද උපකාරක ගොඩනැගිලි විස්සක් ද දැකිය හැකි අතර ඒ අතරත ආරාම සංකීර්ණයකට අවශ්‍ය වන ධර්මශාලා, උදකශාලා ආදී ඉදිකිරීම් ද මහායානික බලපෑම නිසා ඉදිකරන ලද යක්ෂාලය, බලිපීඨය ආදී ඉදිකිරීම් ද මේ තුළ දැකිය හැකිය. එසේ ම නෘත්‍යශාලා, දිව්‍ය මණ්ඩප හා ප්‍රතිහර්ම්‍ය වැනි ඉදිකිරීම් කුමන හේතුවක් නිසා ඉදිකරන ලද්දේ ද යන්න පැහැදිලි නැත. මෙකී ඉදිකිරීම් හැර ආරාමයට ප්‍රවේශ වන ප්‍රධාන ද්වාරය හා ක්ෂුද්‍ර ද්වාරය වශයෙන්

දොරටු දෙකක් ද හමුවන අතර ප්‍රධාන ද්වාරයෙන් ඇතුළුවන තැනැත්තාට ක්ෂුද්‍ර ද්වාරයෙන් පිටව යන්නට හැකිවන පරිදි මෙම ද්වාර නිර්මාණ කරන්නට ඇතැයි සලකණු ලැබූව ද ප්‍රධාන ප්‍රවේශ ද්වාරය හැර සෙසු ප්‍රධාන දිශාත්‍රයට ද ක්ෂුද්‍ර ද්වාර තුනක් පැවති බව වර්තමාන මඟුල් මහා විහාරය ආදී නිදර්ශනයන්ගෙන් පැහැදිලි වේ. එමෙන්ම ප්‍රධාන ප්‍රවේශය අත්‍යලංකාර නිර්මාණයක අන්දමින් පවතින්නට ඇති අතර ක්ෂුද්‍ර ද්වාරත්‍රය සාමාන්‍ය අයුරින් එක සමාන ව ඉදිකොට ඇති බව ද දැකිය හැකි ය.

මෙසේ සියලු ඉදිකිරීම් ඉදිකරන ලැබූවා සේම පංචාවාස ආදිය කෙරෙහි යොදාගත යුතු විවිධ මාන ක්‍රමයන්ද, කුළුණු, පඤ්ජර, තොරණ, අධිෂ්ඨාන ආදියෙහි නිර්මාණ විධි හා සාපේක්ෂගත මිණුම්ක්‍රම ද චෛත්‍යය ඉදිකිරීම් ආදී කරුණු කෙරෙහි ද ආදී වශයෙන් ඉතාමත් ක්‍රමානුකූල ව පිළිවෙළින් මඤ්ජුශ්‍රීභාෂිතවාස්තුවිද්‍යාශාස්ත්‍රය තුළ කරුණු පැහැදිලි කොට දක්වා තිබේ. එසේම ලාංකීය වාස්තුවිද්‍යා ශිල්පීය කෘති අතුරින් මෙකී මඤ්ජුශ්‍රීභාෂිතවාස්තුවිද්‍යාශාස්ත්‍රයට විශේෂ තැනක් ලැබෙන බව ඉතා පැහැදිලි ය. මෙහි එන වාස්තුවිද්‍යාත්මක සැලසුම් හා ඒ තුළ ඉදිකරනු ලබන වාස්තුවිද්‍යා නිර්මාණ අනුව එකී විශේෂතාව මඤ්ජුශ්‍රීභාෂිතවාස්තුවිද්‍යාශාස්ත්‍රයට ලැබේ. ඒ අනුව ලාංකික පබ්බතාරාම සංකීර්ණයන්හි ක්‍රමික හා සංවර්ධනාත්මක භාවිතයත් එහි ප්‍රායෝගිකතාවත් මෙම මඤ්ජුශ්‍රීභාෂිතවාස්තුවිද්‍යාශාස්ත්‍රයෙන් අවබෝධ කොට ගත හැක. වාස්තුවිද්‍යාශාස්ත්‍රය තුළ ප්‍රධාන ඉදිකිරීම් පහක් හා උපකාරක ගොඩනැගිලි විස්සක් පමණ මඤ්ජුශ්‍රීභාෂිතවාස්තුවිද්‍යාශාස්ත්‍රයෙහි දැක්වෙන අතර උපපීඨ මණ්ඩලයෙහි ඒවා කෝෂ්ඨයෙන් කෝෂ්ඨයට වෙන් වෙන්ව පිහිටුවන්නට ඇති බවත් පීඨ මණ්ඩලයෙහි දී කෝෂඨයකට ඉදිකිරීම් දෙකක් හෝ තුනක් ඇතුළත් වන පරිදි ඉදිකරන්නට ඇති අයුරුත් දැකගත හැකිය. මේ අනුව ලාංකික බෞද්ධ සංස්කෘත ශිල්ප ග්‍රන්ථ අතර ප්‍රමුඛස්ථානය මඤ්ජුශ්‍රීභාෂිත වාස්තු විද්‍යාශාස්ත්‍රයට ලැබෙන

බව ඉතා පැහැදිලි කරුණකි.

ආන්තික සටහන්

1. බිම්බමාන හෙවත් ශාරිපුත්‍රය, සංස්: හා පරි: වෝල්ටර් මාරසිංහ, පියසිරි ප්‍රින්ටින් සිස්ටම්ස්, 1993, ආමුඛය i.

2 සංවාදී (මංගල කලාපය), භාෂා හා සංස්කෘතික අධ්‍යයන සංසදය, ජ.පුර වි:වි:, 1992, 142පිටුව.

3 -එම -143පිටුව.

4 මඤ්ජුශ්‍රීභාෂිතවාස්තුවිද්‍යාශාස්ත්‍ර, සංස්: හා පරි: වෝල්ටර් මාරසිංහ, පියසිරි ප්‍රින්ටින් සිස්ටම්ස්, 1993, හැඳින්වීම xxx-xxxi.

5 -එම- හැඳින්වීම xxxiv.

6 -එම- හැඳින්වීම xxxvi.

7 සංස්කෘත ශබ්දාර්ණවය, (ද්විතීය භාගය), බෙල්ලන ඤාණවිමල හිමි, ප්‍රාචීන භාෂෝපකාර සමාගම, 1999, 503 පිටුව.

8 -එම- 420පිටුව.

9 මඤ්ජුශ්‍රීභාෂිතවාස්තුවිද්‍යාශාස්ත්‍ර, සංස්: හා පරි: වෝල්ටර් මාරසිංහ, පියසිරි ප්‍රින්ටින් සිස්ටම්ස්, 1993, හැඳින්වීම xxxv.

10 සංස්කෘත ශබ්දාර්ණවය, (ද්විතීයභාගය), බෙල්ලන ඤාණවිමල හිමි, ප්‍රාචීන භාෂෝපකාර සමාගම, 1999, 533පිටුව.

11 මඤ්ජුශ්‍රීභාෂිතවාස්තුවිද්‍යාශාස්ත්‍ර, සංස්: හා පරි:වෝල්ටර් මාරසිංහ, පියසිරි ප්‍රින්ටින් සිස්ටම්ස්, 1993, හැඳින්වීම xxxv.

12 The concise SANSKRIT-ENGLISH DIC:, V.G. Apte, Motilal banarsidass publishers, Delhi, 2010-2011, pag:363.

13 මලලසේකර ඉංග්‍රීසි සිංහල ශබ්දකෝෂය, ජී.පී. මලලසේකර, ගුණසේන සහ සමාගම, 2007, 985පිටුව.

14 මඤ්ජුශ්‍රීභාෂිතවාස්තුවිද්‍යාශාස්ත්‍ර, සංස්: හා පරි: වෝල්ටර් මාරසිංහ, පියසිරි ප්‍රින්ටින් සිස්ටම්ස්, 1993, හැඳින්වීම xxxv.

15 -එම- හැඳින්වීම xxxv-xxxvi.

16 -එම- හැඳින්වීම xxxv.

ශ්‍රී ලාංකේය බෞද්ධ සමාජ සදාචාරය කෙරෙහි සිදුවූ විදේශීය බලපෑම

(සහය කථිකාචාර්ය සංඛපාලේ පඤ්ඤාසාර හිමි)

ක්‍රි. පූ 03 වන සියවසෙන් ආරම්භ වූ මෙරට බෞද්ධ සමාජ සදාචාරය ක්‍රමිකව වර්ධනය වී සියවස් ගණනාවක් යම් යම් හැලහැප්පීම්වලට මුහුණ දෙමින් විකාශය විය. මෙරට බෞද්ධ සමාජ සදාචාරය කෙරෙහි එල්ල වූ තර්ජන අතර ප්‍රධාන වන්නේ දේශපාලනික ක්ෂේත්‍රයෙහි හා ආගමික ක්ෂේත්‍රයෙහි සිදු වූ වෙනස්වීම් ය. ඕනෑම රටක සමාජ ප්‍රගමනය කෙරෙහි ඍජු ලෙස ම හේතුවන සාධකය ලෙස ස්ථාවර දේශපාලන පසුබිම හැඳින්විය හැකිය. ස්ථාවර දේශපාලන පසුබිමක් ඇති රටක හෝ සමාජයක සාර්ථක සමාජාර්ථික හා ආගමික පසුබිමක් නිර්මාණය කළ හැකි ය. මෙම කරුණ මැනවින් අවබෝධ කළ ශ්‍රේෂ්ඨ ශාස්තෘවරයෙකු ලෙස බුදුරජාණන් වහන්සේ හැඳින්විය හැකි ය. තම ශ්‍රාවකයන් හට වාසය කිරීමට හා ධර්මය ප්‍රචාරය කිරීමට සුදුසු ප්‍රදේශ වශයෙන් බුදුරජාණන් වහන්සේ අනුදැන වදාළේ යහපත් පාලන තන්ත්‍රයක් පවතින ප්‍රදේශයන් ය. ඒ ඒ ප්‍රදේශවල පාලන ධර්මවලට ද භික්ෂුව අනුගත වියයුතු බව බුදුරජාණන් වහන්සේ විනයේ දී දේශනාකොට වදාළහ. සාමකාමී පසුබිමක් තුළ තමන් වහන්සේගේ ශාසන කාර්යභාරය මැනවින් සිදුකළ හැකි බව බුදුරජාණන් වහන්සේ අවබෝධ කොටගෙන තිබූ බව ඉහත දැක්වූ තොරතුරුවලින් පැහැදිලිය.

යහපත් සමාජ පසුබිමක් නිර්මාණය කිරීම විෂයෙහි අවශ්‍ය අනෙක් සුවිශේෂී සාධකය ලෙස ආගම දැක්විය හැකි ය. සමාජයක සාමාජිකයන් අතර සාමකාමී ආදර්ශ සම්පන්න අන්‍යෝන්‍ය සබැඳියාව ඇති කරනු ලබන්නේ ආගම විසිනි. කෙසේ හෝ ජීවත්වීමට නොව සාර්ථක ලෙස ජීවත්වීමට පුද්ගලයාට මාර්ගය

සංස්: ගලගම කරුණානන්ද හිමි, සූරියවැවේ සුගතසිරි හිමි, ''චරණ'' තුන්වන කලාපය,

කියාදෙන්නේ යථාර්ථවාදී ආගම් විසිනි. බමුණු ඉගැන්වීම් මගින් විෂම තත්ත්වයට පත්ව තිබූ භාරතීය සමාජය මෙන් ම ස්ථාවර ආගමක් නොවූ ශ්‍රී ලාංකේය ජන සමාජය ද ආදර්ශමත් සමාජ බවට පත් කිරීම විෂයයෙහි හේතු වූයේ බුද්ධදහම බව පැවසීම සාවද්‍ය නොවේ. සමාජ සදාචාර වර්ධනය උදෙසා අවශ්‍ය සදාචාර ධර්ම සමාජගත කිරීමේ වගකීම ආගම සතු ප්‍රධාන කාර්යභාරයයි.

මහින්දාගමනයෙන් පසු මෙරට තුළ ගොඩනැගුණු සමාජ සදාචාරය ස්ථාවරව පවත්වාගෙන යාමට ඇතැම් කාලවකවානුවල්දී නොහැකිවිය. ඒ කෙරෙහි බලපෑ ප්‍රධාන සාධක වූයේ ඉහතින් සඳහන් කළ ආගමික හා දේශපාලන ක්ෂේත්‍රයන්හි ඇති වූ විවිධ ගැටලුකාරී තත්ත්වයන් ය. අභ්‍යන්තර වශයෙන් රට තුළ පැවති බල අරගල, කැරලි කුමන්ත්‍රණ ආදියත් විදේශීය ආක්‍රමණ ආදියත් දේශපාලන අස්ථාවරත්වයට හේතු වූ කරුණුය. ආගමික වශයෙන් එල්ලවූ අභියෝග ලෙස ස්වදේශීය අන්‍යාගමික බලපෑම් හා විදේශීය අන්‍යාගමික බලපෑම් දැක්විය හැකිය. ඇතැම් අවස්ථාවල දී මෙරට සිංහල බෞද්ධ සදාචාරය කෙරෙහි එක්වර ම මෙම දෙඅංශයේ බලපෑම එල්ල වී ඇත. එයට කදිම නිදසුන ද්‍රවිඩ පාලකයන්ගේ ආක්‍රමණ සමග හින්දු දහම මෙරට සමාජයට ආභාසය වීමයි. මෙරට ආක්‍රමණය කළ ඉංග්‍රීසි, ලන්දේසි හා පෘතුගීසීන් විසින් මෙරටට ඔවුන්ගේ ආගම් හඳුන්වාදීම ද ඒ සඳහා නිදසුන් වශයෙන් දැක්විය හැකිය. මෙම මාතෘකාව යටතේ අධ්‍යයනය කෙරෙන්නේ මෙරට බෞද්ධ සිංහල ජන සමාජයේ සදාචාරය කෙරෙහි සිදුවූ විදේශීය බලපෑම පිළිබඳ අධ්‍යයනය කිරීමයි.

ඓතිහාසික තොරතුරුවලට අනුව ශ්‍රී ලංකාව නිරන්තරයෙන් ම විදේශීය බලපෑමට ලක්ව තිබේ. සාහිත්‍යගත තොරතුරුවලට අනුව විජය කුමරුගේ ලංකාවතරණය ද ආක්‍රමණයකි. ඔහු මෙරැටියන් ඝාතනය කොට රාජ්‍ය බලය ලබාගත් බව අප ඉහතදී සඳහන් කළෙමු. එතැන් සිට මහනුවර රාජධානිය තෙක් විවිධ විදේශීය පාලකයන් මෙරට ආක්‍රමණය කරමින් රාජ්‍ය පාලනය

ගෙනයන ලදි. මෙම විදේශීය බලපෑම මෙරට සමාජාර්ථික, දේශපාලනික, ආගමික, අධ්‍යාපනික හා සංස්කෘතික යන සෑම ක්ෂේත්‍රයක් විෂයෙහිම සෘජු ලෙස ම බලපානු ලැබීය. බුදුදහමේ උදාවෙන් පසු මෙරට තුළ ගොඩනැගී තිබුණු බෞද්ධ සමාජ සදාචාරය කෙරෙහි විශාල බලපෑමක් ඇති කිරීමට විදේශ බලපෑම්වලට හැකි විය.

ද්‍රවිඩ ජාතිකයන්ගේ බලපෑම

බුදුදහමේ සම්ප්‍රාප්තියෙන් පසුව විදේශීය ද්‍රවිඩ බලපෑම අවස්ථා කිහිපයකදීම මෙරටට එල්ල විය. ක්‍රි.පූ 2වන සියවසේ සූරතිස්ස රජු දවස[1] දකුණු ඉන්දීය ද්‍රවිඩ වෙළෙඳුන් දෙදෙනෙකු වූ සේන සහ ගුත්තික දෙදෙනාගේ ආක්‍රමණය (වර්ෂ 22ක් ලක් රජය පාලනය කිරීම), ඉන් පසු එළාර නම් දකුණු ඉන්දීය ද්‍රවිඩ රජු ලක්රජය අත්පත්කොට ගෙන වර්ෂ 44 පාලනය කිරීම,[2] ක්‍රි. පූ 89 -77 රජ කළ වළගම්බා රජු දවස පුලහත්ථ, බාහිය, පණයමාර, පිළියමාර, දාඨිය[3] යන ද්‍රවිඩයන් ලක්රජය වර්ෂ 14 ක් පාලනය කිරීම, ඉළනාග රජු දකුණු ඉන්දීය දෙමළ සේනාවක් මගින් ලම්බකරණයන් පරාජය කිරීම, ක්‍රි. ව 111 - 114 අතර රජකළ වංකනාසික තිස්ස රජු දවස කරිකාල නම් චෝල රජු මෙරට ආක්‍රමණය කොට මෙරට වැසියන් 12000 ක් රැගෙන යාම, මිත්තසේන රජු දවස (ක්‍රි.ව 428 - 429) පණ්ඩු, පාරින්ඩ, ඛුද්ද පාරින්ඩ, තිරීතර, දාඨිය සහ පීඨිය[4] නම් දෙමළ කුමාරවරු මෙරට ආක්‍රමණය කොට 25 වසක් පාලනය කිරීම, මොග්ගල්ලාන රජ දවස (ක්‍රි. ව 491 - 508) දකුණු ඉන්දියයන් 12 දෙනෙකු ගෙන්වා කාශ්‍යප රජු පැරද වීම,[5] 3 වන අග්ගබෝධි රජු (ක්‍රි. ව 629 - 639) ජෙට්ඨතිස්ස රජු පැරදවීමට ද්‍රවිඩයන් මෙරටට ගෙන්වා ගැනීම, දාඨාසිව රජු භාරතයේ සිට දෙවරක් ම අග්ගබෝධි රජු හා සටන් කිරීම එමෙන් ම අග්ගබෝධි රජු දාඨාසිවට පැරදී භාරතයට ගොස් ද්‍රවිඩ සේනා ගෙන නැවතත් දාඨාසිවට විරුද්ධව සටන් කිරීම, මානවම්ම රජු (ක්‍රි. ව 684 - 718) දකුණු ඉන්දීය පල්ලව රජුගේ ආධාර ඇතිව ලක්රජය දෙවරක් ආක්‍රමණය කිරීම මෙම

සිදුවීම හේතුකොටගෙන පල්ලව වංශිකයන්ගේ විරුද්ධකරුවන් වූ චාලුක්‍ය හා පාණ්ඩ්‍ය රජවරු ලක්රජය හා විරුද්ධ වීම, පළමු වන සේන රජු දවස (833 - 853) ශ්‍රීමාර ශ්‍රී වල්ලභ නම් පාණ්ඩ්‍ය රජ මෙරට කොල්ලකා විශාල ධනස්කන්ධයක් පැහැර ගැනීම, 4 වන මිහිඳු රජු දවස (956 - 972) පරන්තක චෝල රජු මෙරට ආක්‍රමණය කිරීම ආදී සිදුවීම් ගණනාවක් මෙරට ඉතිහාසයේ විදේශික බලපෑම යටතේ සිදුවිය.

මෙම විදේශීය ද්‍රවිඩ ජාතීන්ගේ ශ්‍රී ලාංකේය බලපෑම හරහා මෙරට බෞද්ධ සමාජ සදාචාරය කෙරෙහි යම් යම් බලපෑම් එල්ල වූ බව පෙනේ. ද්‍රවිඩ පාලකයෝ බොහෝදුරට හින්දු දහමට අනුව කටයුතු කළ අතර ඒ හේතුවෙන් හින්දු ආගමික ලක්ෂණ හා චාරිත්‍ර වාරිත්‍රාදිය සිංහල සමාජයට ද ආභාසය විය. ඇතැම්විට සිංහල සදාචාර ධර්ම වෙනස්කම්වලට පත්වීම ද සිදුවූබවට සාධක දක්නට ලැබේ. එච්. එම් මොරටුවගම මහතා පෙන්වා දෙන්නේ විදේශීය ද්‍රවිඩ ආක්‍රමණ හේතුවෙන් අනුරාධපුර යුගයේ මුල්කාලීනව පැවති සංහිඳියාව ක්‍රමයෙන් පිරිහෙන්නට වූ බවයි.

> ''අනුරපුර මුල් කාලයේ තිබුණු සෞභාග්‍යය ක්‍රමයෙන් අඩුවී ගොස් පොළොන්නරු අවසානය වනවිට ආර්ථික හා සාමාජික පිරිහීම් සියල්ලක් ම ඇතිවූයේ නොකඩවා සිදුවූ ආක්‍රමණකාරී ක්‍රියාවන් නිසා විය යුතුය.''[6]

ද්‍රවිඩ ජාතිකයන්ගේ හා හින්දු භක්තිකයන්ගේ බලපෑම මෙරට සමාජයට බලපෑව ද සදාචාර ම ය වශයෙන් විශාල පරිහානියක් ශ්‍රී ලාංකේය සිංහල බෞද්ධ සමාජය තුළ සිදුනොවිය. ඇතැම්විට සිංහල බෞද්ධ පාලකයන්ට වඩා ධාර්මික පාලන ප්‍රතිපදාවන් ගෙනගිය ද්‍රවිඩ පාලකයෝ ද මෙරට පාලනය සිදුකළ හ. එළාර රජු ද්‍රවිඩ පාලකයෙකු වුව ද ධාර්මික පාලකයෙකු සේ රාජ්‍ය විචාල බව වංශකථා සාහිත්‍යය වාර්තා කරයි. ආගමික වශයෙන්

හින්දු ආගමික ලක්ෂණ මෙරට තුළ වර්ධනය වීම සිදුවිය. හින්දු දහමට අනුව පූජනීය වස්තුවක් වූ ගවයා පොළොන්නරු සඳකඩ පහණින් ඉවත් කිරීමට තරම් හින්දු බලය වර්ධනය විය. එයට අමතරව ශ්‍රී ලංකාවේ පැවති දේව විශ්වාසය වෙනස්කිරීම විෂයෙහි ද මෙරට සාම්ප්‍රදායික සංස්කෘතික ලක්ෂණ යම් යම් විපර්යාසයන්ට ලක්වීම කෙරෙහි ද ද්‍රවිඩ ජාතියත් හින්දු ආගමත් බලපෑම් කර ඇත. ආගමික වශයෙන් හින්දු දේව විශ්වාස[7] හා මහායාන බුදුසමයට අයත් ආගමික හා සංස්කෘතික ලක්ෂණ[8] මෙරටට හඳුන්වාදීම දකුණු ඉන්දීය ද්‍රවිඩයන් හරහා සිදුවිය. එහෙත් විශාල වශයෙන් මෙරට ජනජීවිතයේ වූ සදාචාරධර්ම පරිහානියට පත්කිරීමට තරම් හින්දු දහම ප්‍රබලව බල නොපෑ බව විද්වත් මතයයි. මෙරට සිංහල වචනමාලාවට යම්යම් දෙමළ වචන එකතුවීම මෙන් ම දෙමළ සාහිත්‍ය කෘති කිහිපයක් බිහිවීම වැනි කාර්යයන් සිදුවුව ද එය සිංහල බෞද්ධ සමාජ සදාචාරය කෙරෙහි විශාල බලපෑමක් කිරීමට තරම් සමත් නොවීය.

මුස්ලිම් ජාතිකයන්ගේ බලපෑම

ශ්‍රී ලංකාවට පැමිණි විදේශීය ජාතියක් වශයෙන් මුස්ලිම් ජාතිකයන් ද නම්කළ හැකිය. වෙළඳාමට වඩාත් දක්ෂ පක්ෂ බවකින් යුත් ඔවුන් ලෝකයේ විවිධ රාජ්‍යයන් තුළ වෙළෙඳාම් කිරීම සාමාන්‍ය කාර්යයකි. මුස්ලිම්වරුන් ශ්‍රී ලංකාවට ද පැමිණෙන්නේ සිය වෙළඳාම් කටයුතු සඳහාය. මෙරට තිබූ කුළු බඩු (කුරුඳු, එනසාල්, කරාබුනැටි, සාදික්කා) මෙන් ම මුතු, මැණික් හා ඇත්දත් ආදිය ද මිලදීගැනීම මුස්ලිම් වෙළඳුන්ගේ පරමාර්ථය වී තිබුණි. ඈත අතීතයේ සිට ම මෙරටට මුස්ලිම් ජාතිකයන්ගේ සංක්‍රමණයන් සිදුවූ බවට ඓතිහාසික තොරතුරු වාර්තා කරයි. අනුරාධපුර යුගයේ අවසාන භාගයවන විට මහාතිත්ථ තොටුපොළ අවට මුස්ලිම්වරුන් පදිංචිව සිටිබව ඉතිහාසයේ සඳහන්වේ.[9] සමනොළ කන්දේ වූ පාද ලාංඡනය ආදම්ගේ පාද ලාංඡනය බව මුස්ලිම්වරු විශ්වාස කරති. වාර්ෂිකව එම පාද ලාංඡනය වන්දනා කිරීම සඳහා මුස්ලිම්

බැතිමතුන් සමනොළ කන්ද තරණය කරයි."[10]

ඉස්ලාම් ආගම ගරුකරන මුස්ලිම්වරු මෙරට පැවති දේශීය ආගම් ධර්ම කෙරෙහි බලපෑම් නොකළහ. සාමකාමී ලෙස ජීවත් වූ ඔවුන් ආගමික සහජීවනයෙන් යුක්තව සිය වාණිජ කටයුතු සිදුකොට ඇත. ඔවුන් සැමවිට ම සාමකාමීවීමට උත්සාහගෙන ඇත්තේ විරුද්ධවාදීන් ඇතිකරගතහොත් සිය වෙළඳාම් කටයුතුවලට බාධා එල්ලවේය යන අදහසිනි. මෙරට රාජ්‍යපාලනය කෙරෙහි ද තර්ජන එල්ලනොකළ මුස්ලිම් ජාතිකයන් ඇතැම් සිංහල පාලකයන්ට සේවා සැපයීම ද සිදුකොට ඇත. මහනුවර රාජධානියේ රජකළ සෙනරත් රජුට සේවය කළ මුස්ලිම්වරුන් කිහිපදෙනෙක් වූ බව ඓතිහාසික තොරතුරුවලින් වාර්තාවේ."[11] ඉස්ලාම් දහම ගරුකළ ද මුස්ලිම් වැසියන් මෙරට ප්‍රධාන ආගම වූ බෞද්ධාගමට හානි පැමිණවූ පුවතක් ඉතිහාසයෙන් සොයාගත නොහැකි බව විද්වත් මතයයි. මුස්ලිම්වරුන්ගේ ආගමික සහජීවන පිළිබඳ අදහස් දක්වන එච්. එම්. මොරටුවගම පහත පරිදි අදහස් දක්වා ඇත.

> "ඉස්ලාම් ආගම සහ ඉස්ලාම් සංස්කෘතිය දේශීය ආගම්වලට හා සංස්කෘතීන්ට බලපෑමක් ඇති නොකළේය. හුදෙක් මුස්ලිම් ජනතාව අතරත පමණක් එම ආගම හා සංස්කෘතිය ස්වාධීනව ආරක්ෂා වූයේ ය."[12]

මුස්ලිම් ජාතිකයන්ගෙන් මෙරට සිංහල බෞද්ධ ජනසමාජය කෙරෙහි කිසියම් හෝ අහිතකර බලපෑමක් සිදු වූයේ නම් ඒ ආර්ථික ක්ෂේත්‍රයේදී ය. ශ්‍රී ලංකාවේ ආර්ථික කටයුතු ක්‍රි. ව. 1505 දී පමණ මුස්ලිම්වරුන් විසින් පවත්වාගෙන ගිය අතර ඇතැම් වෙළඳුන් වංචනික ලෙස වෙළඳාම් කළ පුවත් ඉතිහාසයෙන් දැකගතහැකිය. මෙරට ආර්ථිකය තුළ ඒකාධිකාරී බවක් මුස්ලිම්වරුන් ගොඩනගාගෙන තිබුණි.

යුරෝපීය ජාතීන්ගේ බලපෑම

ශ්‍රී ලංකාවේ බෞද්ධ සමාජ සදාචාරය කෙරෙහි විශාල බලපෑමක් ද්‍රවිඩ ජාතිකයන්ගේ හා මුස්ලිම් ජාතිකයන්ගෙන් සිදු නොවුණ ද මෙරට ආක්‍රමණය කළ යුරෝපීය ජාතීන්ගේ බලපෑම ප්‍රබල වශයෙන් සිදුවූ බව ඓතිහාසික තොරතුරුමඟින් අනාවරණය කරගත හැකිය. ක්‍රි. ව 1505 දී සිදුවූ පෘතුගීසි ආක්‍රමණයත්, ක්‍රි. ව 1602 දී සිදු වූ ලන්දේසි ආක්‍රමණයත්, ක්‍රි. ව 1762 දී සිදුවූ ඉංග්‍රීසි ජාතිකයන්ගේ ආක්‍රමණයත් මෙරට තුළ විවිධ විපර්යාස ඇතිකිරීම කෙරෙහි දායක විය.

> ''යුරෝපීය ජාතීන්ගේ අර්ථ ක්‍රමය, පාලන ක්‍රමය, සමාජ චාරිත්‍ර - වාරිත්‍ර සංස්කෘතිය හා ආගමික විශ්වාසයන් අපට දූරස්ථ වෙයි. ආගන්තුක ස්වරූපයක් උසුලයි. මේ නිසා පෘතුගීසි, ලන්දේසි හා බ්‍රිතාන්‍ය යන ජාතීන්ගේ ඇසුර ලාංකික ආර්ථිකයේත් පාලනයේත් සංස්කෘතියේත් ජන ජීවිතයේත් ප්‍රකට විපර්යාසයන්ට තුඩු දුන් බව පිළිගැනීම සහේතුකය. සාධාරණය.''[1]

යුරෝපීය ජාතිකයන් ආර්ථික කටයුතු පිළිබඳ විශේෂ සැලකිල්ලක් දැක් වූ පිරිසකි. ඔවුන් සිය වෙළඳාම් කටයුතු සඳහා පෙරදිග කලාපීය රාජ්‍යයන් තෝරා ගැනීම හේතුවෙන් බොහෝදුරට ආසියාතික රාජ්‍යයන් කෙරෙහි ද ඔවුන්ගේ අවධානය යොමුව තිබේ. ශ්‍රී ලංකාව පෙරදිග ලෝකයේ මුතුඇටය, පෙරදිග ධාන්‍යාගරය යන විරුදාවලී ලබාගැනීමට හේතු වූයේ ද මෙරට පැවති ආර්ථික වටිනාකම හේතුවෙනි. යුරෝපීයයෝ ආර්ථික සම්පත් කොල්ලකෑමේ අදහසින් මෙරටට පැමිණි අතර ස්වකීය කාර්යය පහසු කරගැනීම සඳහා මෙරට පාලන බලය ද අත්පත් කරගැනීමට පෙළඹුණහ. යුරෝපීයයන් පෙරදිග රාජ්‍යයන් වෙත

පැමිණීම කෙරෙහි බලපෑ අනෙක් අරමුණ වූයේ යුරෝපීය රටවල් තුළ ක්‍රියාත්මක ආගම් ප්‍රචාරය කිරීමයි.මෙම අරමුණු ඉටුකර ගැනීම සඳහා ශ්‍රී ලංකාවට පැමිණි යුරෝපීය ජාතිකයන් තෙවර්ගයකි.

1. පෘතුගීසීන්
2. ලන්දේසීන්
3. ඉංග්‍රීසීන්

යුරෝපීයයන් මෙරට ආර්ථික කටයුතුවලට සේ ම දේශපාලනික, ආගමික, සංස්කෘතික ආදී සෑම අංශයක් කෙරෙහිම මැදිහත් වූ ආකාරය ඓතිහාසික තොරතුරුවලින් අනාවරණය කරගත හැකිය. මෙම මැදිහත්වීම ඍජු ලෙස ම මෙරට සමාජ සදාචාරය කෙරෙහි ද බලපෑම් එල්ලකළේය.

පෘතුගීසීන්ගේ බලපෑම

මෙරට ආක්‍රමණය කළ පළමු යුරෝපීය ජාතිකයන් වූ පෘතුගීසීන් ලක්දිව මුහුදුබඩ ප්‍රදේශ සියතට ගෙන පාලනය කළ අතර ඔවුන්ගේ ආභාසය මෙරට ජනසමාජය කෙරෙහි බලපෑම් කිරීමට තරම් ප්‍රමාණවත් විය. පෘතුගීසීන් බටහිර සිට පෙරදිග දෙසට සංක්‍රමණය වූයේ ප්‍රධාන අරමුණු දෙකක් ඉටුකරගැනීම සඳහාය. වෙළඳාම් කටයුතු හා ආගම් ප්‍රචාරය කිරීම ඔවුන්ගේ මූලික අරමුණු විය. ප්‍රසිද්ධ මුහුදු යාත්‍රාකරුවෙකු වූ වස්කෝ ද ගාමා කැලිකට්හි ගොඩබට අවස්ථාවේ සඳහන්කොට ඇත්තේ තමන් ක්‍රිස්තු භක්තිකයන් බවත් කුළුබඩු සොයා ආ බවත් ය. මෙයින් පෙනීයන්නේ මෙරට ආගමික ක්ෂේත්‍රයට කිසියම් බලපෑමක් සිදුකිරීමට පෘතුගීසීන්ගෙන් එල්ලවන්නට ඇති බවයි. ශ්‍රී ලංකාවට පැමිණි පෘතුගීසීන් මෙරට තුළ ස්වකීය බලය තහවුරු කරගැනීම සඳහා යෙදූ උපක්‍රමය වූයේ රෝමානුකතෝලික ආගම ව්‍යාප්ත කිරීමයි.

මෙරට කතෝලික දේවස්ථාන ඉදිකොට එම දේවස්ථාන

සඳහා පූජකවරු පත්කිරීම පෘතුගීසි පාලකයන්ගේ උපදෙස්මත සිදුවිය.[14] මොවුන්ගේ ආගමික ප්‍රචාරක කටයුතු කොතරම් බලවත් වී ද යන්න බුවනෙකබාහු රජු දවස (1521 - 1551) රජුට අයත් සියලු ප්‍රදේශවල කතෝලික ධර්මය ව්‍යාප්තකිරීමට පෘතුගීසීන්ට අවසර ලබාදීමෙන් පැහැදිලි කරගත හැකිය. රජු කතෝලික ආගමට හරවාගැනීමට උත්සාහ ගත්ත ද රජු එයට එකඟ නොවූයෙන් රජුගේ පුත්කුමරා හා රජවාසලෙහි අනෙක් පිරිස කතෝලික ආගමට හරවා ගත්හ. මෙතැන් සිට පෘතුගීසීන්ගේ බලය තවදුරටත් වර්ධනය වූ අතර ආර්ථික කටයුතු සිදුකරන අතරතුර ම සිය ආගම ද ප්‍රචාරය කිරීමට පෘතුගීසීහු දැඩිසේ උත්සාහ ගත්හ. ඒ පිළිබඳ අදහස් දක්වන එච්. එම්. මොරටුවගම මහතා පහත පරිදි අදහස් දක්වා තිබේ.

> ''රුදුරු ආගමික උන්මත්තක පිරිසකගේ ස්වරූපය ප්‍රදර්ශනය කරන පෘතුගීසීහු ලාංකික ජනතාව කතෝලික ආගමට හරවා ගැනීම සඳහා අපමණ වෙහෙසක් ගත්හ. ශ්‍රමයක් වැය කළහ. ධනයක් කැප කළහ.''[15]

මෙරට සිංහල බෞද්ධ සමාජ සදාචාරය කෙරෙහි පෘතුගීසීන්ගේ බලපෑම දැඩිව සිදු වූ බවට සාධක ඓතිහාසික තොරතුරු හරහා අනාවරණය වේ. පෘතුගීසීන් විසින් මෙරට භික්ෂූන් සතු දේපළ විනාශ කරමින් විශාල බෞද්ධ ව්‍යසනයක් සිදුකළහ. පෘතුගීසීන්ගේ දැඩි බලපෑම හේතුවෙන් බෞද්ධ භික්ෂූන්වහන්සේ කෝට්ටේ රාජධානියේ සිට සීතාවක ප්‍රදේශයට හා කන්ද උඩරටට පලාගොස් ඇත. 'පරංගි කෝට්ටේ' නම් ග්‍රන්ථයේ සඳහන් වන්නේ පෘතුගීසීන් විසින් බෞද්ධ වෙහෙර විහාර පමණක් නොව හින්දු ආගමික සිද්ධස්ථාන ද විනාශ කළ බවයි.

> ''ආගමික උන්මාදයෙන් යුතු පෘතුගීසීහු සඟ සතු දේපළ හා විහාරස්ථාන පමණක් නොව හින්දු කෝවිල් ද විනාශ කළහ.''[16]

මෙරට මුහුදුබඩ ප්‍රදේශ පාලනය කරමින් ගෙනගිය ආගමික ප්‍රචාරය හරහා විශාල කතෝලික බැතිමතුන් පිරිසක් බිහිකිරීමේ අවස්ථාව පෘතුගීසීන්ට උදාවිය. ලන්දේසීන් ලක්දිව ආක්‍රමණය කළ අවස්ථාව වන විට මෙරට මුහුදුබඩ ප්‍රදේශවල 250000 ක පමණ පිරිසක් කතෝලිකයන් වූ බව ලන්දේසි වාර්තාවල සඳහන් වේ. පෘතුගීසීන්ගේ පාලන සමය තුළ මෙරට සමාජය යම් යම් පරිවර්තනයන්ට ගොදුරුවිය. පෘතුගීසීන් මෙරට තුළ පාසල් ආරම්භ කළ අතර එම පාසල්වලින් ආගම, කියවීම, ලිවීම, ගායනය හා සදාචාරය පිළිබඳ අධ්‍යාපනය ලබා දී ඇත. කෝට්ටේ හා යාපනයේ ඔවුන් ඉදිකළ පාසල් විශාල ප්‍රමාණයක් විය. එම ප්‍රදේශවලට අමතරව කොළඹ, හලාවත, මාදම්පේ, ගම්පොළ, මල්වාන, මන්නාරම, ගාල්ල හා නවගමුව වැනි ප්‍රදේශවල ද පාසල් පවත්වාගෙන ගොස් ඇත.[17] මෙම පාසල් පවත්වාගෙන යාම හරහා එතෙක් මෙරට පැවති බෞද්ධ සිංහල අධ්‍යාපන ක්‍රමය ක්‍රමයෙන් පහත වැටී ඇත. රජයේ ද අනුමැතිය යටතේ සිදුකළ මෙම අධ්‍යාපනයේ මූලික අභිප්‍රාය වූයේ කතෝලික ආගම ව්‍යාප්ත කිරීමයි.

ශ්‍රී ලංකාවේ එතෙක් පැවති බෞද්ධාගමික සිංහල අධ්‍යාපන ක්‍රමය ක්‍රමයෙන් ප්‍රතික්ෂේප වන්නට විය. පෘතුගීසීන්ගේ පාලන ක්‍රමයේ වූ ආගමික හා අධ්‍යාපනික ක්‍රියාමාර්ග හේතුවෙන් මෙරට කාලාන්තරයක් මුළුල්ලේ පැවති සිංහල භාෂාව, සාහිත්‍ය හා කලාව බටහිර පන්නයට අනුව හැඩගැසිණි. සිංහල භාෂා ව්‍යාවහාරයට විදේශීය වචන එකතුවීම, මෙරට සිංහල බෞද්ධ නම් භාවිත කළ බොහෝ දෙනෙකු ස්වකීය නාමයන්ගේ මුලට බටහිර නම් යොදාගැනීම ද පෘතුගීසි බලපෑමෙන් සිදුවිය. පෘතුගීසීන්ගේ මෙරට පාලනය තුළ දක්නට ලැබෙන ඇතැම් වැදගත් ලක්ෂණ ද ඇත. මෙරට තුළ නාට්‍ය රඟදැක්වීම ආරම්භ කිරීම (අන්තෝනියෝ පෙස්සොටෝ පූජකතුමා ශාන්ත ජොන් බැප්ටිස්ට් චරිතය ඇසුරින් නාට්‍යයක් රචනා කිරීම), සාහිත්‍ය ග්‍රන්ථ නිර්මාණය (දොන් ජෙරනිමොගේ කොස්තන්තීනු හටන) ආදිය ඒ සඳහා නිදසුන් ය.

මෙරට පැවති සිංහල බෞද්ධ සමාජගත චාම් බවට හා සරල බවට පෘතුගීසීන්ගෙන් බලපෑම් එල්ලවී ඇත. සිංහලයන් ඇඳුම් පැළඳුම් භාවිතයේදී චාම් බව හා සරල බව පිළිබඳ සැලකිලිමත් විය. ලන්දේසීන් මෙරටට හුරුකරන ලද ඇඳුම් පැළඳුම් මෙරට ජනතාව සංකීර්ණත්වයට පත්කිරීමට සමත් විය.

පෘතුගීසීන්ගේ පාලන සමය තුළ සිදුවූ බරපතළ සදාචාර විරෝධී ක්‍රියාවක් ලෙස විදේශීයයන් පුරුදුව සිටි මත්පැන් භාවිතය මෙරටට හඳුන්වාදී ම පෙන්වාදිය හැකිය. පුද්ගල හා සමාජ සදාචාරය කෙරෙහි විශාල බලපෑමක් කිරීමට එය හේතු විය. අරක්කු පානය මෙරටට හඳුන්වාදුන් පෘතුගීසීන් එයින් ද නොනැවතී ගවමස් ආහාරයට ගැනීමට ද හුරුකරන ලදි. බෞද්ධ ආදර්ශයට අනුව මස් අනුභවයෙන් වෙන් ව දැහැමිව විසූ ලාංකේය සිංහල බෞද්ධ ජනතාව ගවමස් ආහාරයට හුරුකිරීම තුළින් එතෙක් පැවති ප්‍රාණඝාත විරහිත ධර්මය උල්ලංඝනය සිදුවිය.බෞද්ධ සදාචාර ධර්ම අතර සූදුවෙන් වෙන්වීම ද ප්‍රධානය පෘතුගීසීන් මෙරටට සූදු ව්‍යාපාරය ද හඳුන්වාදෙන ලදි. බටහිර ක්‍රමයට සුරාව හා සූදුව මෙරට තුළ ව්‍යාප්ත කිරීමේ ප්‍රතිඵලයක් ලෙස සමාජ ශාලා බිහිවීම ද සිදුවිය. මුල්පියවරේදී පෘතුගීසීන්ගේ ප්‍රභූන් පමණක් මෙම සමාජ විරෝධී ක්‍රියාවන්ට යොමු වුව ද එය ක්‍රමයෙන් මෙරට සාමාන්‍ය ජනතාව අතරට ද ව්‍යාප්ත විය. සැන්දෑයාමයේ සමාජ ශාලාවන්ට ඒකරාශිවන පෘතුගීසීන් ගවමස් කමින් සුරාපානය කිරීම ද සූදු ක්‍රීඩාවේ නියැළීම ද ප්‍රිය සම්භාෂණ පැවැත්වීම ද සාමාන්‍ය සිදුවීමක් ව පැවතුණි. එහි ආභාසයෙන් මෙරට ජනතාව ද ක්‍රමයෙන් එයට හුරුවූහ.

> ''ඉහළ පන්ති සමාජයෙහි සුඛෝපභෝගී වස්තුවක් ලෙස සැලකුණු මත්පැන් පානය අනුක්‍රමයෙන් සාමාන්‍ය පොදු ජනතාව අතරට ද පිවිසියේය. නගරයෙන් ගමට ද පහසුවෙන් සංක්‍රමණය විය. බෝතලේ මිතු දම ඥාතිත්වයට ද වඩා තහවුරු වීමේ

තත්ත්වයට පත් වූ බව සම්පාතීතයෙහි රජයට විශාල ආදායමක් මත්පැන්වලින් ලැබෙන බව මෙහිලා සඳහන් කළ යුතුය."[18]

සිංහල බෞද්ධ ජනසමාජයේ දෙමාපියන්ට හා වැඩිහිටියන්ට පැවතියේ ඉතා යහපත් පසුබිමකි. ඔවුන් ජීවිතාන්තය දක්වා රැකබලා ගැනීම පෝෂණය කිරීම මෙරට සංස්කෘතියේ ලක්‍ෂණයයි. බුදුසමයෙන් ලැබුණු සදාචාරාත්මක ශික්‍ෂණය එයට ප්‍රධාන පිටු බලයයි. එහෙත් පෘතුගීසීන් මෙරටට හඳුන්වාදුන් අනාථ නිවාස හා වැඩිහිටි නිවාස හේතුවෙන් එතෙක් දෙමාපියන්ට හා වැඩිහිටියන්ට පැවති රැකවරණය හා තත්ත්වය ක්‍රමයෙන් පිරිහෙන්නට විය. කොතරම් හැකියාව පැවතිය ද සිය දෙමාපියන් හා වැඩිහිටියන් මහලු මඩම්වලට හා අනාථ නිවාසවලට යොමුකිරීම නූතනයේ සිදුවේ. එය මෙරට පැවති සිංහල බෞද්ධ සදාචාරයට පටහැනි ක්‍රියාවකි. වැඩිහිටි නිවාස හා අනාථනිවාස මගින් එබඳු බලපෑමක් සිදුවුවද පෘතුගීසීන් විසින් හඳුන්වාදුන් ආරෝග්‍යශාලා ක්‍රමය මෙරට ජනතාවට මහත්වූ සම්පතක් විය. එහෙත් එතෙක් ලක්දිව පැවති දේශීය ආයුර්වේද ප්‍රතිකාර ක්‍රමයට එමගින් තර්ජන ඇතිවිය. මුල්යුගයේ පැවති දේශීය වෙද සේවය ද බෞද්ධ පදනමකින් ක්‍රියාත්මක වූ අතර පෘතුගීසී පාලනය යටතේ සිදුකළ වෙද සේවය හුදෙක් කතෝලික ආගමිකයන්ට වැඩි වරප්‍රසාද හිමිවන තත්ත්වයේ පැවතුණි.

ලන්දේසීන්ගේ බලපෑම

පෘතුගීසීන්ගෙන් පසුව මෙරටට බලපෑම්කළ දෙවන බටහිර ජාතීන් වූයේ ලන්දේසීන් ය. ක්‍රි. ව 1602 දී සිදු වූ ලන්දේසි ආක්‍රමණය තුළින් මෙරට මුහුදුබඩ ප්‍රදේශ පෘතුගීසීන්ගේ ග්‍රහණයෙන් ලන්දේසීන් අතට පත්විය. ලන්දේසීන් ද මෙරටට පැමිණ අපේක්‍ෂාකරනු ලැබූයේ සිය දේශපාලන බලය තහවුරු කරගැනීමට හා ආර්ථික කටයුතු සිදුකිරීම සඳහාය. ආර්ථික වාසි අත්පත්කර ගැනීම සඳහා මෙරටේ ජනතාවගේ ප්‍රසාදය හා පක්‍ෂපාතීත්වය

ලබාගැනීම සඳහා සාමකාමී බව රැකගතයුතු යැයි සිතූ ඔවුන් යුද කලකෝළාහල නොකළහ. නමුත් සිය ආගම ව්‍යාප්ත කිරීම සඳහා ද කටයුතු ඔවුන් විසින් සිදුකරනු ලැබීය. ලන්දේසීන් පැමිණෙන විට මෙරට තුළ ප්‍රධාන වශයෙන් බෞද්ධ, හින්දු හා කතෝලික යන ආගම් තුන පැවතුණි. ලන්දේසීන් විසින් මෙම ආගම්වලින් වැඩි තර්ජනයක් එල්ලකරනු ලැබූයේ කතෝලික ආගම සඳහාය. විවිධ නීති රීති ගෙන එමින් කතෝලික ආගමිකයන්ට විවිධ තහනම් කිරීම සිදු කළහ.

1959 දී රෝමානු කතෝලික ආගම ඇදහීම තහනම් කරමින් ලන්දේසීන් නීතියක් ගෙන ආවේ ය. කතෝලික ආගමික පූජාවන්, බෞතීස්ම කිරීම් මෙන්ම පූජකයන් හට සංග්‍රහ කිරීම හා නාවතැන්දීම ආදිය ද නීතියෙන් තහනම් විය. මෙම තත්ත්වය තවදුරටත් වර්ධනය වී 1711 දී හෙන්ඩ්රික් බෙකර් ආණ්ඩුකාරයා විසින් බෞද්ධ හා හින්දු ඇදහිලි ද තහනම් කරමින් ආඥාවක් නිකුත් කැරනු ලැබීය.[19] ලන්දේසි පාලනයට නතුව තිබූ පෙදෙස්වල ජනතාවට ඒ හරහා ස්වකීය ආගමට අදාළ පුද පූජා පැවැත්වීම තහනම් විය. මෙසේ අනෙකුත් ආගම් ඇදහීම තහනම් කළ ලන්දේසීන් පල්ලිය මගින් ආරම්භ කළ පාසල් හරහා මෙරට ළමුන් සඳහා රෙපරමාදු ක්‍රිස්තියානි ධර්මය ඉගැන්වීය. කුඩා අවදියේදී ම දරුවන්ට ක්‍රිස්තියානි ධර්මය කාවැද්දිය යුතුය යන්න ලන්දේසීන්ගේ අදහස වී තිබුණි. ලන්දේසීන්ගේ පාසල ජනතාව ආගමට හැරවීමේ ප්‍රධාන ම ක්‍රමය ලෙස භාවිත විය.[20] ස්වදේශීය භාෂාවෙන් සිදුකළ ලන්දේසි අධ්‍යාපනය වඩ වඩාත් සාර්ථකත්වයට පත්ව තිබූ බව ඓතිහාසික තොරතුරුවලින් අනාවරණය කරගත හැකිය. ස්කොලාකල් කොමිෂන් හා සෙමනේරි හඳුන්වාදීමත් සමග ලන්දේසි අධ්‍යාපනය තවදුරටත් ක්‍රමානුකූලත්වයට පත්ව ඇත. මෙම පාසල් පිහිටි ස්ථානවල පල්ලි ඉදිකිරීම පෘතුගීසීන්ගේ විශේෂ සැලැස්ම වී තිබුණි. නගරවලට සීමාවී තිබූ පෘතුගීසී අධ්‍යාපනය ගම්මාන වෙත ද ව්‍යාප්ත කළ අතර ගම්වල බොහෝ දෙනෙකු මෙම පාසල් හරහා ක්‍රිස්තියානි ආගම වැළඳගෙන ඇත.

මෙරට සිංහල බෞද්ධ ජනතාව සිය ආගම වෙත නම්මා ගැනීම සඳහා ලන්දේසීන් විසින් රැකියා අවස්ථා හඳුන්වා දුන් අතර රැකියා ලබාගැනීම සඳහා කතෝලික අධ්‍යාපනය ලැබීම අනිවාර්යය විය. ස්වදේශීය තරුණයන් පූජකවරුන්, දේශකවරුන්, මුදලිවරුන්, ගම්මුලාදෑනියන්, භාෂා පරිවර්තකයන් හා ඕලන්ද පෙරදිග ඉන්දීය වෙළඳ සමාගමේ සේවකයන් බවට පත්වීමේ අපේක්ෂාවෙන් බුදුදහම අතහැර ක්‍රිස්තියානි ආගම වැළඳගැනීමත් ක්‍රිස්තියානි අධ්‍යාපනය ලැබීමටත් විශාල වශයෙන් යොමු විය.

ලන්දේසීන් ද පෘතුගීසීන් මෙන් මෙරට තුළ සමාජ සදාචාර විරෝධී ක්‍රියා රාශියක් සිදුකළ හ. අප ඉහතින් සඳහන් කළ සුරාව, සූදුව, සමාජ ශාලා ආදිය තවදුරටත් වර්ධනය වූවා මිස අඩුවීමක් සිදුනොවිණි. පෘතුගීසීන් හා ලන්දේසීන් හරහා සිදුවූ තවත් සදාචාර විරෝධී ක්‍රියාවක් ලෙස මෙරට කාන්තාවන් හා දරුවන් අනාථභාවයට පත්කිරීම දැක්විය හැකිය. සිය රටින් කාන්තාවන් ගෙන්වා ගැනීම වෙනුවට මෙරට ස්ත්‍රීන් සමග තාවකාලික සබඳතා පැවැත්වීම හේතුවෙන් විශාල සමාජ ව්‍යසනයක් සිදුවිය. කාන්තාවන් අනාථවීම පමණක් නොව ඔවුන්ට දාව උපදින දරුවන්ට නිසි පියෙකු නොමැතිකමින් එම දරුවන් අනාථයන් බවට පත්වීම සිදුවිය.ලන්දේසීන්ගෙන් මෙරටට සිදුවූ යහපත් සේවාවක් ලෙස සදාචාර සම්පන්න ක්‍රියාවක් ලෙස ව්‍යවස්ථාගත නීතිරීති මාලාවක් හා දඬුවම් මාලාවක් හඳුන්වාදී තිබීම ඇගයීමට ගත්කළ හැකිය. බටහිර ජාතීන්ගේ පැමිණීමට පෙර මෙරට තුළ වූ රාජ නීති හා දඬුවම් ව්‍යවස්ථාගත නොවුණි. එ නිසා රජු ඒකාධිපති ස්වරූපයෙන් නීති පැනවීම හා ක්‍රියාත්මක කිරීම, දඬුවම් දීම කාලාන්තරයක් මුළුල්ලේ පැවතුණි. මෙම රාජ්‍ය බලය හේතුවෙන් ඇතැම් විට ජනතාවට දැඩිසේ කරදරවලට ලක්වීමට සිදුවිය. එහෙත් ලන්දේසි ක්‍රමය යටතේ නීතිරීති මාලාවන් හඳුන්වාදීම තුළ විනිවිද බවක් දක්නට ලැබේ. එහෙත් ලන්දේසීන්ගේ නීතිරීති බොහෝදුරට මෙරටවියන්ට අවාසි සහගත වී ඇත.

ඉංග්‍රීසීන්ගේ බලපෑම

ශ්‍රී ලංකාව තෙවැනි වරට ආක්‍රමණය කළ යුරෝපීය ජාතිකයන් වූයේ බ්‍රිතාන්‍ය ජාතිකයන් ය. 1762 දී ඔවුහු මෙරට පහතරට මුහුදුබඩ පළාත් ආක්‍රමණය කළහ. මොවුන්ගේ ආක්‍රමණය එයට පෙර සිදුවූ පෘතුගීසි හා ලන්දේසි ආක්‍රමණවලට වඩා විශේෂ වූවකි. එයට හේතුව පෘතුගීසීන්ට හා ලන්දේසීන්ට යටත්කර ගැනීමට නොහැකි වූ උඩරට පළාත ද ඉංග්‍රීසීන්ට යටත්කරගැනීමට හැකිවීමයි. 1815 පෙබරවාරි 15 දින කන්ද උඩරට ගිවිසුමෙන් පසු සමස්ත ශ්‍රී ලංකාවේම බලය බ්‍රිතාන්‍ය ජාතිකයන් සතු විය. බ්‍රිතාන්‍ය ජාතිකයන් ශ්‍රී ලංකාව ආක්‍රමණය කරනු ලැබූයේ ද ක්‍රිස්තියානි දහම ව්‍යාප්ත කිරීමේ අදහසිනි. පහසුවෙන් ක්‍රිස්තියානි දහම ශ්‍රී ලංකාව තුළ ව්‍යාප්ත කිරීමට හැකිවන්නේය යන විශ්වාසය ඉංග්‍රීසීන්ට පැවතුණි. ආගම පැතිරවීම විෂයෙහි මිෂනාරි නායකයන් කිහිපදෙනෙකු මෙරටට එවූ බව ඓතිහාසික තොරතුරුවලින් අනාවරණය වේ. ඉංග්‍රීසීන්ගේ මෙම උත්සාහය එතරම් පහසු වූවක් නොවීය. පහතරට ජනතාව හා කන්ද උඩරට රජු හා පැවති සබඳතාව මෙන් ම බෞද්ධ භික්ෂූන් වහන්සේලා හා ජනතාව අතර වූ අන්‍යෝන්‍ය බැඳියාව එයට හේතුවයි.

බෞද්ධ ආභාසයේ ප්‍රතිඵලයක් වශයෙන් මෙරට සිංහල බෞද්ධයන් තුළ ගොඩනැගී තිබුණු සහයෝගය, මිත්‍රත්වය, ගිහි පැවිදි සබඳතාව සදාචාර ධර්ම හේතුවෙන් ඉංග්‍රීසීන්ගේ අදහස් ඉටුකරගත නොහැකි විය. මෙරට සිංහල ජනතාව අතරවූ සමගිය සහජීවනය තමන්ගේ පාලනයට බාධාවක් බව අවබෝධ කරගත් බ්‍රිතාන්‍ය ජාතිකයන් එය බණ්ඩනය කිරීමට සැලසුම් කළහ. බෞද්ධ භික්ෂූන් වහන්සේ හා ගිහි ජනතාව අතර සුහදත්වය නැතිකිරීම මෙන් ම බෞද්ධ භික්ෂූන්ගේ ප්‍රසාදය බ්‍රිතාන්‍ය ජාතිකයන් වෙත දිනාගැනීමේ පරමාර්ථයෙන් භික්ෂූන්ට විවිධ නම්බුනාම පිදීම හා ගිහියන්ට තනතුරු තාන්නමාන්න ලබාදීම ඔවුහු සිදුකළහ.

> "බ්‍රිතාන්‍යයන්ට ශ්‍රී ලංකාවේ දේශපාලන බලය පූර්ණ ලෙසින් ග්‍රහණය කිරීමට ඇති එකම බාධාව බෞද්ධ භික්ෂූන් වහන්සේගේ බලය බව වැටහිණ. ගිහි පැවිදි සම්බන්ධය තහවුරුව පවත්නා තෙක් මෙය කළ නොහැකියි තේරුම්ගත් නිසා ඉතා සියුම් ලෙස ඉංග්‍රීසීහු මෙය විනාශ කළහ."[21]

පෘතුගීසීන් හා ලන්දේසීන් විසින් සිදුකළ ආකාරයට ම ඉංග්‍රීසීන් ද මෙරට ජනතාව ක්‍රිස්තියානි ආගම වෙත හරවා ගැනීම සඳහා ක්‍රිස්තියානි ඉංග්‍රීසි අධ්‍යාපනය භාවිත කරන ලදී. රජයේ ද අනුග්‍රහය යටතේ ලංකාවේ විවිධ ප්‍රදේශවල පාසල් ඉදිකොට (19 වැනි සියවසේ තුන්වැනි දශකය වන විට බැප්ටිස්ට්වරුන්ගේ පාසල් 16 ක් ද වෙස්ලියන්වරුන්ගේ පාසල් 81 ක් ද චර්ච් මිෂන් සභාවට අයත් පාසල් 36ක් ද ඇමරිකන් මිෂන් සභාවේ පාසල් 96 ක් ද කතෝලික පාසල් 61 ක් ද පෞද්ගලික පාසල් 40 ක් ද විය)[22] එම පාසල්වල ක්‍රිස්තියානි ධර්මය ඉගැන්වී ය. මේ හරහා මෙරට තුළ ක්‍රිස්තියානි ධර්මය ප්‍රගුණ කළ ඉංග්‍රීසි භාෂාව දත් සිංහල පිරිසක් බිහිවිය. බටහිර සංස්කෘතියට අනුව හැඩගැසුණු සිංහලයන් ක්‍රමයෙන් වර්ධනය විය. මෙම යුගය තුළ ඉංග්‍රීසි අධ්‍යාපනය නොමැතිව රජයේ රැකියා ලබාගත නොහැකි වූ අතර ලාංකිකයන් බොහෝ දෙනෙකු රැකියා අපේක්ෂාවෙන් ක්‍රිස්තියානි පාසල්වලට ගොස් ඉංග්‍රීසි භාෂාව ප්‍රගුණ කළේය. මෙහි අවසාන ප්‍රතිඵලය වූයේ බොහෝ දෙනෙක් ක්‍රිස්තියානි ආගම වැළඳ ගැනීමයි.ඉංග්‍රීසීන්ගේ පාලන සමය මෙරට සිංහල බෞද්ධ සමාජයට විශාල බලපෑමක් එල්ල වූ යුගයකි. පෘතුගීසීන්ගෙන් හා ලන්දේසීන්ගෙන් නොවූ විරූ සමාජ හා සංස්කෘතික විපර්යාසයක් මෙරට තුළ සිදුවිය.

> "කෙසේ වුවද බ්‍රිතාන්‍ය සමය තුළ පෘතුගීසි, ඕලන්ද යන දෙජාතීන්ට ම කළ නොහැකි වූ සංස්කෘතික වූත් සමාජමය වූත් ආර්ථිකමය වූත් විපර්යාසයක් බ්‍රිතාන්‍යයෝ කළහ."[23]

ඉංග්‍රීසීන්ගේ පාලන සමය මෙරට සිංහල බෞද්ධ සමාජ සදාචාරය කෙරෙහි සෘජු ලෙස ම බලපෑවේ ය. ඉංග්‍රීසි භාෂාවට සුවිශේෂී බවක් ලබාදීම හේතුවෙන් මෙරට තුළ එතෙක් පැවති සිංහල භාෂාවට නව ඉංග්‍රීසි වචන මාලාවක් එක්විය. මෙරට පැවති සාම්ප්‍රදායික භාෂාව්‍යවහාරයේ යම්යම් වෙනස්කම් ඇතිවීම උදෙසා එය බලපෑවේය. කථා ව්‍යවහාරයේදී මෙරටුන් අතර වූ සභ්‍යත්වය, ගෞරවාන්විත බව, සුහදශීලීත්වයට ඉංග්‍රීසි වචන එකතුවීම විශාල බලපෑමක් විය. උදාහරණයක් ලෙස හමුවීමකදී සිංහල මිනිසුන් ආයුබෝවන් (ආයු බෝ වේවා) යන්න භාවිත කරයි. එය අර්ථාන්විත මෙන් ම කාලෝචිත අපේ ම ක්‍රමයකි. එහෙත් ඉංග්‍රීසි භාෂාව යටතේ හමුවීමක දී උදෑසනට එක් අයුරකින් ද දහවලට තවත් අයුරකින් ද රාත්‍රියට වෙනත් අයුරකින් ද සුභපැතීමේ ක්‍රමය දැක්විය හැකිය.

ඉංග්‍රීසි පාලන සමයේ මෙරට සමාජයට සිදුවූ විශේෂ සේවාවක් වශයෙන් පොත්පත් මුද්‍රණය හා පුවත්පත් මුද්‍රණය හඳුන්වාදීම දැක්විය හැකිය. පුස්කොළවල පැවති ධර්මය පොත්පත්වල සටහන් කිරීම මෙරට බෞද්ධ ජනතාවට සිදුවූ මහගු සේවාවකි. එයට අමතරව මෙරට තුළ සිංහල බෞද්ධ පුවත්පත් බිහිවීම ද සිංහල බෞද්ධයන්ගේ සැනසීමට හේතුවකි. පුවත්පත් හරහා බෞද්ධ ජනතාව දැනුවත් කරමින් මෙරට සිංහල බෞද්ධ පුනරුද ව්‍යාපාරය වර්ධනය කිරීමේ හැකියාව පුනරුද ව්‍යාපාරයේ නායකයන්ට හැකිවිය. ඉංග්‍රීසි අධ්‍යාපනික ආයතනවලට සමාන්තරව සිංහල බෞද්ධ අධ්‍යාපන ආයතන මෙම යුගයේදී ආරම්භ කිරීමට ද බෞද්ධ පුනරුද ව්‍යාපාරයේ නායකත්වය ගත් මෙරට වියත්හු කටයුතු කළහ.

බ්‍රිතාන්‍යයෝ මෙරට පාලනය කිරීමේ පහසුව සඳහා උඩරට හා පහත රට වශයෙන් ජනතාව තුළ භේද භින්නබවක් වර්ධනය කළහ. එය බෙදා වෙන්කොට පාලනය කිරීමේ න්‍යායට අනුව සිදුවූවකි. ඉංග්‍රීසිහු බුදුසමයේ ආභාසයෙන් සමගි සම්පන්නව සිටි සිංහල ජනතාව තුළ මෙම භේදය නිර්මාණය කිරීම හරහා උඩරට

මිනිසුන් තුළ තමන් උසස් පිරිසක් බවත් පහතරට මිනිසුන් පහත් පිරිසක් බවත් සිතීමට අවශ්‍ය මඟපෙන්වීම් සිදුකළහ. එයට අමතරව මෙරට ජනතාව තුළ ජාති ආගම් භේද මෙන් ම කුල භේදය ද උලුප්පා අසමගි කළහ. මෙරටුන් අතර අතිමානය හා හීනමානය නමැති සදාචාර විරෝධී දුර්ගුණ වර්ධනය වීමට ඉංග්‍රීසීන්ගේ ක්‍රියාකලාපය දැඩිව හේතු විය.

ඉංග්‍රීසි පාලන ක්‍රමයෙන් පසු බටහිර සංස්කෘතිකාංග රාශියක් මෙරටට පැමිණියේය. සාම්ප්‍රදායික සරල ක්‍රමයකින් පැවති මෙරට විවාහ වීමේ ක්‍රමය සංකීර්ණ ආටෝප සාටෝපයෙන් යුක්ත තත්ත්වයට පත්විය. විවාහ උත්සව සිය නිවසේදී සිදුකිරීම වෙනුවට හෝටල් තුළ එය සිදුකිරීමට මෙරටුන් යොමු විය. කොතරම් අගහිඟකම් පැවතිය ද ණය වී හෝ සිය විවාහ උත්සවය හෝටලයක සිදුකිරීමට මෙරට ජනතාව පෙළඹිණි. විවාහ ගිවිසගැනීමේදී දෑවැදි මුදල් ලබාදීමේ ක්‍රමයක් ද මෙරට තුළ වර්ධනය විය. ඉංග්‍රීසි අධ්‍යාපනය ලබා රජයේ උසස් නිලතල ලැබූ ධනපති පාන්තික තරුණයන්ට ස්ත්‍රීන් විවාහ කරදීමේදී එම ස්ත්‍රීන් සමග දෑවැදි දීම සිදුවිය. එම ක්‍රමය මෙරට සාමාන්‍ය ජනතාව අතරට ද පිවිසියේය. සිංහල බෞද්ධ ක්‍රමය යටතේ සමාජ මෙහෙවරක් සඳහා සිදුවන විවාහ ගිවිස ගැනීම බටහිර සංස්කෘතියේ ආභාසය හේතුවෙන් ලාභ සත්කාර ලබාගැනීම අරමුණු කරගත් ක්‍රමයක් බවට විවාහය පත්විය.සරල දිවිපෙවෙතක් ගත කළ සිංහල බෞද්ධ ජනතාව සිය මූලික අවශ්‍යතාවන්ට පමණක් සීමා වූ බඩු භාණ්ඩ පරිහරණය කළ අතර බටහිර සංස්කෘතියේ බලපෑම හේතුවෙන් බහුභාණ්ඩික සංකීර්ණ පිරිසක් බවට පත්විය. සරලත්වය සංකීර්ණත්වයට ක්‍රමයෙන් පෙරළිණ. මේහේතුවෙන් ජනතාව අතර තරඟකාරී බව ඇතිවූ අතර අනුකරණය කිරීමට ද මිනිසුන් හුරුවිය. ඇඳුම් පැළඳුම් පිළිබඳ විමසා බැලුව ද බටහිරින් මෙරටට දායාද කළ සංස්කෘතියේ ස්වරූපය මනාව පැහැදිලි වේ. විවිධ මෝස්තර හා විලාසිතා කෙරෙහි මෙරට ජනතාව ඇබ්බැහි කිරීමට එය සමත්විය. මෙම පරිසරය තුළ සාමකාමී සැහැල්ලු මනසකින් යුත් සිංහල බෞද්ධ ජන

සමාජය මානසික අසහනයෙන් පිරි කාර්යබහුල සංකීර්ණ තත්ත්වයට පත්විය. මානය, ඊර්ෂ්‍යාව, ක්‍රෝධය වැනි සදාචාර විරෝධී ධර්මයන් සමාජගත වන්නට විය.

පෘතුගීසීන් හා ලන්දේසීන් මෙන් ම ඉංග්‍රීසීන් ද සුරාව, සූදුව, ප්‍රිය සම්භාෂණ, සමාජ ශාලා සංස්කෘතිය ගරුකළහ. එහි ප්‍රතිඵලයක් ලෙස මෙරට තුළ ඒවායෙහි භාවිතය වර්ධනය විය. ඉංග්‍රීසීන් කොළඹ රේස් පිටියේත් නුවරඑළිය රේස් පිටියේත් අශ්ව රේස් පැවැත්වීමෙන් එකී කරුණ තහවුරු වේ. බ්‍රිතාන්‍ය ජාතිකයෝ මුල්දී මෙම සූදු ක්‍රීඩාව කළ ද ක්‍රමයෙන් එයට ශ්‍රී ලාංකේය ජනතාව ද ඇබ්බැහි වූහ.

> "විශේෂයෙන්ම වතුකරයේ පාලකයෝත් බ්‍රිතාන්‍ය වෙළෙඳ ව්‍යාපාරිකයෝත් ඊට ඇබ්බැහි වූවෝය. එකල මුළු රට පුරාම මේ කෙරෙහි විශාල උද්යෝගයක් ඇති විය."[24]

රේස් ක්‍රීඩාව මෙන් ම බූරු ගැසීමේ සූදුවද මෙරටට බටහිර ආභාසයෙන් පැමිණි සදාචාර විරෝධී ක්‍රියාවන්ය. රජයෙන් අවසර ලත් සමාජ ශාලා ගොඩනඟා එම සමාජ ශාලා තුළ විවිධ සූදු ක්‍රීඩා සිදුකිරීම මෙන් ම සුරා හා දුම්පානයට අවස්ථාව සලසාදීම වැනි කටයුතු හේතුවෙන් මෙරට සිංහල බෞද්ධ ජනතාවට එතෙක් ආරක්ෂාකොට පවත්වාගෙන ආ සදාචාර ධර්ම අමතක කරන්නට සිදුවිය. වැඩිහිටියන්ට හා දෙමාපියන්ට බ්‍රිතාන්‍ය ජාතිකයන් ද සැලකුයේ ලන්දේසීන් හා පෘතුගීසීන් පරිදිය. වයස්ගත වූ පසු අනාථ නිවාස හෝ වැඩිහිටි ඔවුන්ට උරුම කරදීම බටහිර සංස්කෘතියේ ලක්ෂණයකි. අද දක්වාත් ශ්‍රී ලංකාව තුළ මෙකී ලක්ෂණ ක්‍රියාත්මක වනු දැකගත හැකිය.බ්‍රිතාන්‍යයන් මෙරටට ව්‍යවස්ථාපිත නීතිරීති මාලාවක් හා යුක්තිය පසඳලීමේ අධිකරණ ක්‍රමයක් හඳුන්වා දුන් අතර මෙරටට ව්‍යාවස්ථාපිත නීතිරීති හා අධිකරණ හඳුන්වාදීම පැසසිය යුතු කරුණක් වුවද එම නීතිරීති හා උසාවි හරහා

මෙරටුන්ට සහනයක් යුක්තිය පසිඳලීමක් සිදුනොවීම හෙළාදැකිය යුතු කරුණකි. මිනිසුන්ගේ ධනය සූරාකෑමේ තවත් එක් උපාය මාර්ගයක් වශයෙන් වර්තමාන මිනිසුන්පවා අවලාද නගයි. බුදුදහමේ ආභාසයෙන් පෝෂණය වූ ශ්‍රී ලාංකේය සිංහල බෞද්ධ සමාජය ඉහතින් සඳහන් කළ විජාතික බලපෑම් හේතුවෙන් ක්‍රමයෙන් පරිහානියට පත්වූ අතර සමාජයේ කාලාන්තරයක් මුලුල්ලේ පැවති සදාචාර ධර්ම දිනෙන් දින ශෝධාපාලුවීමට ලක්විය. නූතනය වනවිටත් අප අභියස විද්‍යමානවන සමාජ විෂමාචාරයන් බොහොමයක් විජාතික බලපෑමේ ප්‍රතිඵලයන් බව අවබෝධ කර ගැනීම සුකර නො වේ.

ආන්තික සටහන්

1 මහත් බලයක් ඇති සේනය ගුත්තිකය යන අස් නාවි පුතුන් ඒ සූරතිස්ස රජහු ගෙණ දෙවිසි අවුරුද්දක් දැහැමින් රජය කරවූය. මහාවංශය, 1922, 21 වන පරිච්ඡේදය, 10 - 11 ගාථා, 89 පිටුව.

2 සෘජු ස්වභාව ඇති එළාර නම් දෙමළ තෙමේ රාජ්‍ය පිණිස සොළී රටින් මෙහි අවුත් අසේල රජු අල්වාගෙන හතළිස් හතර අවුරුද්දක් රාජ්‍ය කළේය. මහාවංශය, 1922, 21වන පරිච්ඡේදය, 13 - 14 ගාථා. 89 පිටුව.

3 මහාවංශය, 1922, 33 වන පරිච්ඡේදය, 39 - 40 ගාථා. 153 පිටුව.

4 එම, 38 වන පරිච්ඡේදය, 29 - 34 ගාථා. 176 පිටුව.

5 එම, 39 වන පරිච්ඡේදය, 21 - 24 ගාථා. 182 පිටුව.

6 ශ්‍රී ලංකාවේ සංස්කෘතික උරුමය, 1977,79 පිටුව.

7 උපුල්වන්, නාථ, ඊශ්වර (ශිව), කාලි, පත්තිනි, විශ්ණු, ලක්‍ෂමී වැනි දෙවි දේවතාවියන් පිළිබඳ විශ්වාසය මෙරටට හඳුන්වාදීම, ශිවදේවාල, ශිව ලිංග පූජාව හඳුන්වාදීම වැනි කාර්යය හින්දු දහමේ බලපෑම මත ද්‍රවිඩ පාලකයන් විසින් සිදුකළ බව විද්වත් මතයයි.
ශ්‍රී ලංකාවේ සංස්කෘතික උරුමය, 1977, 87 පිටුව.

8 දකුණු ඉන්දිය කාවේරි පටුනේ විසූ සංඝමිත්‍ර නම් ද්‍රවිඩ භික්‍ෂුව මහසෙන් රජ දවස (ක්‍රි.ව 276 - 303) ශ්‍රී ලංකාවට පැමිණ මෙරට මහාවිහාරය විනාශකොට වෛතුල්‍යවාදි මත මෙරට තුළ පැතිරවීමේ සිදුවීම දකුණු ඉන්දිය ද්‍රවිඩ බලපෑමක් වශයෙන් හැඳින්විය හැකිය.
ශ්‍රී ලංකාවේ සංස්කෘතික උරුමය, 1977, 86 - 87 පිටුව.

9 ශ්‍රී ලංකාවේ සංස්කෘතික උරුමය, 1977, 87 පිටුව

10 ලංකා ඉතිහාසය, 1 කාණ්ඩය, 370 පිටුව.

11 ශ්‍රී ලංකාවේ සංස්කෘතික උරුමය, 1977, 91 පිටුව.
12 ශ්‍රී ලංකාවේ සංස්කෘතික උරුමය, 1977, 92 පිටුව.
13 එම,95 පිටුව.
14 එම,97 පිටුව.
15 එම, 98 පිටුව.
16 පරංගි කෝට්ටේ, 1966, 196 පිටුව.
17 ශ්‍රී ලංකාවේ සංස්කෘතික උරුමය, 1977, 108 පිටුව.
18 එම, 136 පිටුව.
19 එම, 101 පිටුව.
20 එම, 109 පිටුව.
21 එම, 104 පිටුව.
22 එම, 104 - 105 පිටුව.
23 ශ්‍රී ලංකාවේ සංස්කෘතික උරුමය, 1977, 206 පිටුව.
24 එම, 137 පිටුව.

Analysis on technology of Sri Lankan Fortress and their Evaluation

Asoka Karunarathne

Introduction

The government of Sri Lankan has undergone specific transformation in different ages. This can be concluded by examining pre-colonial and post-colonial forms of government local rulers have been in formed by the ideology. Known as "Kautiliya arthasastra" which was found in idea. This influence can be basically seen in the fortress building and the mechanisms before the arrival of the Europeans.

The intention of constructing fortress was Maintenance of defense against the local and foreign invasion, to secure the trade - Authority, to accommodate the soldiers, officers their families who belong to V.O.C company to function as a headquarter which controls the state power. The following factors were taxes in to account in the pre-colonial fortress building technology huge Rocks, inland of the country. Mountain and plate surrounded by river. this theory is popular in historical inland scape, such as in Anuradhapura, Polonnaruwa, Dambhadeniya, Yapahuwa and Kurunegala with the migration of Europeans. This technology was influence by western mythology. They mainly focused the coastal area many fortresses were constructed using coral reef

සංස්: ගලගම කරුණාකර හිමි, සූරියවැවේ සුගතසිරි හිමි, "චරණ" හත්වන කලාපය, භික්ෂු සංගමය, ශ්‍රී ජයවර්ධනපුර විශ්වවිද්‍යාලය, ගංගොඩවිල, 2015

and Rocks... etc. with the migration of Europeans. It is not only the structure but also the material and usage under changes. In constructing fortresses local leaders target was local defence where as the Europeans were aware of both the local and foreign invasions and attention.

The fortress technology before the arrival of the European, in Sri Lanka According to the Kautiliya Arthasastra, In that book mention like that theoretic Rulars. In all four guarters on the frontiers of the country. He should cause a natural made fortress eguipped for tight to be made a water fort (either) an Island in the midst of water or high land shout in by water or a mountain fort (either) consisting of rocks or a cave a desert (either) one without water and shrubs or a salty region. A jungle fort (either) a marshy tract with water or a thicket of shrubs.

Among them a river fort and a mountain fort are places for the protectors of the country a desert fort and a Jungle fort are places for fortresses or places of retreat in times of calamity. In the center of the country. He should lay out a sthamya the head quarters for revenue, on a site recommended by experts in the science of building at the confluence of rivers or on the bank of a lake that never dries up. Natural lake or, tank, round, rectangular or square, in accordance with the nature of the building site. With water flowing from left to right, a market Town. Served by a land - route and a water route.

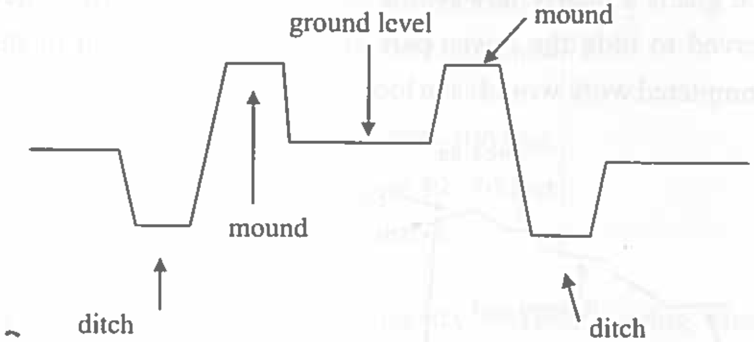
He should cause three moats to be dug round it, at a distance of one danda from each other, fourteen, twelve and ten danda broad, three quarters, a half of the breadth deep, one third at the bottom, square with the bottom, paved with stones, with the sides (only) build of stone, bricks, Reaching down to (Natural springs of) water or filled with water comming from elsewhere, with draining excess waker, and stocked with lotuses and crocodiles.

It recommended of four dandas form the moat, should cause a rampart to be made out of the earth day, six dandas high, made compact, twice that in breadth, piled up wards with a plat form like (flat) surface, with a Jug-like side, pounded by elephants and bullocks, having (on the sides) clusters of throng bushes and poisonous creepers.

He should cause tracks to be made of a width of one danda, two danda, and in an unassailable place a run-way and an exit-door, turrets to be made, sguare with the breadth, provided with steps for going down (of the) same (length) as the height, and at a distance of thirty dandas form each other.

According to the above theoretic because bund the following steps were taken to build the forts after the arrived of Europeans. Constructing forts using the natural Rocks, Yapahuwa, Dabadeniya and Sigiriya. Anuradhapura Kindom establishment confluence of River in center of Malwathu Oya basing so can see water tank around the city.

The Europeans fortresses technology is different Sri Lankan ancient fortress technology. First, the surrounding ditch would have been dug say 200 feet long on each side of a square, with the earth thrown upon the edge of the "Island" inside. It, the ditch might have been dug: say 50 feet wide and 20 feet deep the piled up earth on the inner side, perhaps 15 feet high, would be leveled and shaped inside and out to the natural fall of the earth to give a section like this.

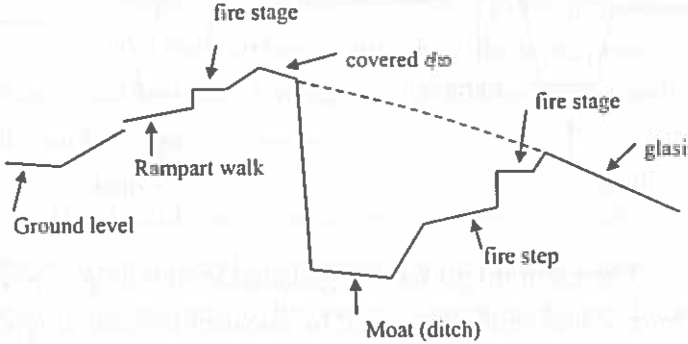


The earth might have logs laced in to it help cohesion and once it had settled it would be encased in stone to give it permanent form the stone work would be similarly stone lined this arrangement. If the ditch were left dry had the advantage of crating a "sunk wall" for would be scales to climb in this case 35 feet.

The fort was how ever not meant to four-sided corner projections termed bastions and was provided with thick earth and stone parapets "In place of the old style stone battlements" Over which musketeers could fire the whole fort would be laid

out geometrically so that all ground outside. It could be fired on. If possible from several directions at once. the ditch would be crossed by a bridge. Probably interrupted by a drawbridge at the center of one of the sides the gateway would be arched for strength the plan might be.

An essential part of such an artillery fort from, say about 1600 onwards was on the four side of the ditch. This was the glacis a gently downward slopping bank of earth which served to hide the lower part of the fort the section of the completed work would then look like this.



Base on the external appearence these fortress can be categorized as fellow, with two bastion (Poonarin, Katuwana, and Elephant Pass) with four bastion (Baticola, Mannar, Kalpitiya) with five bastion (Jaffna, Matara) with multi bastion (Galle Fort)

Negombo Fort was probably next in Importance after Colombo, Jaffna and Galle. In the fluctuating fortunes of the

Portuguese and the Dutch. It changed hands several times. Basically, the Rebuilding scheme was similar to that adopted at Colombo. It also had two gate the main entry was on the east bastion were of a size similar to those of Jaffna Ceylon's for most fortification: the following particulars give an Indication of its large and solid size

Bastions	-	Lengths of face 120 - 150 feet.
	-	length of flanks 50 – 8feet
	-	Number of embrasure 78
Rampart	-	lengths 200 - 300 feet
	-	Thickness 50 - 70 feet
	-	embrasure - 07

Both cannon and musketry were arranging close groupings, the guns being mounted on low platforms and the musketry fire steps being restricted to the salients of the bastion.

Jaffna was the capital of an Independent mediaeval kingdom and later the key northern city of the Portuguese and the Dutch. Nelson said: It was, as a technical fortress the Nether lander's ideal the final result was the strongest fortress in the East, the perfect defensive design in the days of powerful and destructive soil shot artillery of limited effective range.

The main measurement of Jaffna fort, taken from the

Survey department's map are approximately (length of each of the five fronts)

(Sure the shorter south)

Outer circuit - 370 yards

Inner circuit - 300 yards

Raveling

lengths of faces 160 feet

depths from point to rear - 130 Feet

Widths of ditch

Before ramparts 200 feet

Before bastion 130 feet

Length of each rampart of the inner circuit

Bastion

lengths of face 200 feet

lengths of flanks 60 feet

depths from point to rear

Inner court

maximum width 280 yards

circuit 1/2 mile

Circuit of outsides of fortifications

Outer circuit 1 mile

Inner circuit 3/4 mile

This short description clearly leaves much untouched. Even so this much can be said.

This construction technology of dutch fort in Galle such as, complex plan, Establishment of war bastions. Building a city inside the fortress protect from the sea on the three side. The rulers in the ancient Sri Lanka confronted most only the Internal strife's and conflicts. There fore the fort were internally constructed were as in the aftermath of the European invasion the led to build forts in the coastal area to mitigate their Influence.

Bastions	Protection
Sun bastions Moon bastion Star bastion	Internal protection
Fesh mark bastion Commandment bastion Elose bastion Clipen burge bastion Neptune bastion Triton bastion Plug bastion Utrech Bastion Aurora bastion Akarloose bastion	External protection

(Bastion of Galle Dutch Fort)

Geometry was mainly considered to build the forts as the safety could be more assured as a result.

With compare to Sri Lankan fortress construction

technology highly similar to Europeans fort construction technology fort George may fairly be compare in some respect with Galle and Sri Lankan largest surviving forts, which are of approximately compare size, the height and the thickness of the bastion and ramparts are similar to those of Galle main north fort.

It would not be right to describe artillery forts building Sri Lanka without mentioning the place that is one of the largest is probably the most striking and taking de fences and building together is undoubtedly the best preserved such fort in Europe fort George, lying on the coast between Inverness and Nairn but considerably nearer to the latter. Their technology and architecture features are highly similar to Sri Lankan fortress.

The forts condition has remained good because the material of which they built so sound most are made of coral stone work. This is not the valuable and beautiful underwater pink variety we usually associate with that name. It is a plentiful light grey land stone of the same original derivation smooth and without grain and easily cut any shape desired. Also it weathers well and does not readily fly in to fragments. So it ideal for the stone casing in which the forts are enclosed.

The other stone widely used is called late rite, which is common in hot. Humid countries and is found in the more southerly part of the Island. This is soft when first cut but later hardness like iron. Bricks is used comparatively little in the

forts moat made from local limestone is excellent.

Another factor that has assisted their remarkable state of preservation is the absence of forests. Which in Erope have so often led to the disruptive swelling of ice within the walls of old.

Conclusion

The main expectation of that study, can categorize like that. Identify the technology and the establishment of the forts in Sri Lanka, study of principles in building forts as indicated in the literary sources and technology used in forts after the migration of the Europeans. An analysis of material and their usage. A comparative analysis of the European and Sri Lankan forts. Strategic construction as appropriate to the tropical countries.

Reference

1. The Dutch forts of Sri Lanka, W. A. Nelson, 1984.
2. Authorize, R. G. The Dutch in Ceylon, Vols. I and II C.A.C. Press, 1929, Colombo.
3. R. K. de Silva, W. G. M. Beumer, Illustrations and views of Dutch Ceylon, (1602-1796), 1988, Serendib Publications, London.
4. Raven-Hart, R. The Dutch wars with Kandy, (1064-1766), Colombo, 1964.
5. Pieris, P. E. The Dutch Power of Ceylon, 1929, (Reprint 1973).
6. Pieris, P. E., Dutch Painting, 1966, JRASCB, 38, 105, (1948).
7. Pieris, P. E. Ceylon, and the Hollanders, 1658, 1796, Tellippalai, 1918.
8. Goonawardena, K. W. A, A new Netherland in Ceylon, (JHSS, 1959)

Siri jayawaddanapura Vissavijjalam

Äcariyo Witarandebiye Chandasiri Thero

hikkaduwa nama game
uppajji puttamuttamam
so sumangala namena
pabbaji sasanambare

mahapaggo mahaviro
pitakattaya kovido
sasanam abhivaddhetum
cintesi ayamevaso

imasmim sabbalokasmim
varasaddhamma desitum
aneka visaye samma
chekakanam adassayi

akasi rammakolambe
vijeramati vissuto
samghamhi bhumibhagamhi
nikhilavijjalam pana

sorato nama so bhikkhu
veḷivitoti gamajo
sambuddha sasane ceva
iccesi abhivuddhiyam

vidyodayoti namena
pakatosi tada ayam
jayawaddhana namena
puroti bhavati pana

සංස්: ගලගම කරුණාකර හිමි, සූරියවැවේ සුගතසිරි හිමි, "චරණ" හත්වන කලාපය, භික්ෂු සංගමය, ශ්‍රී ජයවර්ධනපුර විශ්වවිද්‍යාලය. ගංගොඩවිල, 2015

pali sakkata bhasa ca
bhuddhadhammam ca pakuta
bhikkuna mugganhapetum
mahathamam akasi so

pabbajita gahattha te
ubhaye ajja samyuta
ugganhanti samaggena
tesanam visaye api

dayaparohi sissesu
sakalavidya paragu
acariya mandalam atthi
dipantaresu vissutam

vijja uppatatam settha
patena nama pakato
vissavijjalamata te
dassenti loka ambare

aloka jananatthaya
mohandakara nasitum
bhanuno kirabam assa
ciram titthatu bhutale

Sogata palli vissavijjale pali ajjanamse adunikena kathikacariyena acariyena vitarandebiye chandasiri nama therena visati sahassa solasame vasse anutthubha chandasena viracitamidam.

මත්ද්‍රව්‍යවල ස්වභාවය හා ඉතිහාසය පිළිබඳ බෞද්ධ විග්‍රහය

කථිකාචාර්ය ජන්ජනී මලිවි පතිරණ

හැඳින්වීම

මත්ද්‍රව්‍ය භාවිතය වර්තමාන ලෝකයේ මහා ව්‍යසනයක් බවට පත්ව ඇත. මිනිසාගේ කායික මානසික ක්‍රියාකාරීත්වයට හා ඔහුගේ චර්යාවන්ට බලපාන, මිනිසාගේ සාමාන්‍ය තත්ත්වය වෙනස් කරන රසායනික ද්‍රව්‍ය සියල්ල මත්ද්‍රව්‍ය ලෙස හැඳින්විය හැකි ය. මත්ද්‍රව්‍යවල ස්වභාවය හා එහි ඉතිහාසය පිළිබඳව අධ්‍යයනය කිරීමෙන් මත්ද්‍රව්‍ය නිවාරණයට අවශ්‍ය ප්‍රතිපත්ති සකස් කිරීමට මහා පිටුබලයක් ලැබේ. මත්ද්‍රව්‍යවල හා මත්පැන්වල ආරම්භය පිළිබඳ ඉතා පැහැදිලිව සඳහන් කර ඇති බුදුදහම එහි ආදීනව ද දක්වා ඇත. එබැවින් බුදුදහම ඇසුරින් මත්ද්‍රව්‍ය පිළිබඳව හඳුනා ගැනීම වඩා වැදගත් වේ. මත්ද්‍රව්‍ය යන වචනය පමණක් මෙහි දී භාවිත කළ ද එමගින් ඝන හා ද්‍රව මත්ද්‍රව්‍ය යන දෙඅංශය ම අවධාරණය කරන බව සඳහන් කළ යුතු ය.

මත්ද්‍රව්‍යවල ස්වභාවය

මත්ද්‍රව්‍ය පිළිබඳව නිශ්චිත පැහැදිලි නිර්වචනයක් ඉදිරිපත් කිරීම අසීරු ය. එහෙත් විවිධ දෘෂ්ටිකෝණ ඔස්සේ මේ පිළිබඳව ඉදිරිපත් වී ඇති අදහස් අනුව මත්ද්‍රව්‍යවල ස්වභාවය හඳුනාගත හැකි ය. මෙම ප්‍රස්තුතයට විශේෂයෙන් ම අදාළ වන්නේ විෂ මත්ද්‍රව්‍ය පිළිබඳ ගැටලුව යි. නො එසේ නම් පුද්ගලයාට හානිකර මත්ද්‍රව්‍යවල ස්භාවය හඳුනාගැනීම මෙහි දී විශේෂයෙන් ම වැදගත් වේ.

1. නීත්‍යානුකූල මත්ද්‍රව්‍ය
2. නීති විරෝධී මත්ද්‍රව්‍ය[1]

පංඝ: ගලගම කරුණාකර හිමි, සූරියවැවේ සුගතසිරි හිමි, ''චරණ'' හත්වන කලාපය, භික්ෂු සංගමය, ශ්‍රී ජයවර්ධනපුර විශ්වවිද්‍යාලය, ගංගොඩවිල, 2015

යනුවෙන් මත්ද්‍රව්‍ය වර්ග කර ඇති ආකාරයෙන් ද උක්ත අදහස ගම්‍ය වේ. ඉංග්‍රීසි භාෂාවේ මත්ද්‍රව්‍ය හැඳින්වීම සඳහා භාවිත කරන්නේ "Drugs" යන පදය යි. මත්ද්‍රව්‍ය භාවිතයට ඇබ්බැහිවීම "Drug Addiction" නමින් හඳුන්වයි. එහෙත් යට කී 'ඩ්‍රග්ස්' යන පදය විවිධ අර්ථකථනයන් ඔස්සේ විග්‍රහ කරන ආකාරය අනුව එය පුද්ගලයාට අහිතකර වන්නේ කෙසේදැයි හඳුනාගත හැකි ය. බෞද්ධ අර්ථකථනය, නීතිමය අර්ථකථනය, වෛද්‍ය විද්‍යාත්මක අර්ථකථනය, මානව - උද්භිත විද්‍යාත්මක (Ethno - Botany) අර්ථකථනය හා මානසික ක්‍රියාත්ම අර්ථකථනය (Psycho Active) ආදිය මගින් එය හඳුනාගත හැකි ය.

"විෂ මත් ද්‍රව්‍ය යනු මිනිසා ප්‍රමාදයට පත් කරන කෑම බීම සහ අන්‍ය සියලු දේ ය." [2]

මේ අනුව මත්ද්‍රව්‍ය මගින් මිනිස් හැසිරීමෙහි ප්‍රමාදයක් ඇති කරයි.

"නීතියෙන් තහනමකට ලක්ව ඇති ද නැද්ද යන්න මත එම ද්‍රව්‍ය මත්ද්‍රව්‍යයක් ද නැද්ද යන්න තීරණය වේ." [3]

මෙම නිර්වචනය අනුව මත්ද්‍රව්‍ය යනු නීතියෙන් තහනමකට ලක් වූ දේ ය. එහෙත් ශ්‍රී ලංකාව තුළ පවා නීතියෙන් තහනමකට ලක් නො වූ මත්ද්‍රව්‍ය වර්ග ද දැකිය හැකි ය.

"නීතියෙන් තහනම් කොට ඇති රසායනික ද්‍රව්‍ය හෝ වෛද්‍යමය මගපෙන්වීම නැතිව මිලට ගන්නා රසායනික ද්‍රව්‍ය නීතිමය මත්ද්‍රව්‍ය වේ." [4]

මේ නිර්වචනය අනුව නීතියෙන් තහනම් කොට ඇති ගංජා, අබිං, හෙරොයින්, කොකේන් ආදී ද්‍රව්‍ය මෙන් ම වෛද්‍යමය උපදේශයකින්, නිර්දේශයකින් තොරව භාවිත කරන රසායනයන් ද මත්ද්‍රව්‍ය ලෙස හඳුනාගත හැකි ය. මෙම නීතිමය නිර්වචනය රටින්

රටට ද වෙනස් වෙයි. උදාහරණයක් වශයෙන් චීනයේ අබිං භාවිතය නීතියෙන් තහනම් කොට නැත.[5] මේ අනුව මෙම නීතිමය අර්ථකථය මගින් ඉතා පැහැදිලිව මත්ද්‍රව්‍ය යනු කුමක්දැ'යි හඳුනා ගත නො හැකි ය. වෛද්‍ය විද්‍යාවට අනුව මෙසේ සඳහන් කළ හැකි ය.

"මත්ද්‍රව්‍ය යනු ජීවීන්ගේ හා ජීව වස්තූන්ගේ ක්‍රියාකාරීත්වයට බලපාන රසායනික ද්‍රව්‍යයන් ය."[6]

වෛද්‍ය විද්‍යාවට අනුව වෛද්‍ය උපදේශයකින් තොරව ඖෂධ ලබා ගන්නා විට පහත කරුණු කෙරෙහි සැලකිල්ලක් දැක්විය යුතු ය.

1. එම ඖෂධය ආරක්ෂා සහිතව ප්‍රයෝජනයට ගන්නේ කෙසේ ද?
2. එම ඖෂධ ප්‍රයෝජනයට ගත යුත්තේ කවර අවස්ථාවල දී ද?
3. එම ඖෂධ භාවිත කරන අතරවාරයේ දී නැවැත්විය යුත්තේ කවර අවස්ථාවක ද?
4. එම ඖෂධය කුමන ප්‍රමාණයක් ගත යුතු ද?[7]

මේ අනුව කිසියම් ඖෂධයක් වුවද අප භාවිත කළ යුත්තේ සුදුසුකම්ලත් වෛද්‍යවරයෙකුගේ නිර්දේශය මත ය. එබැවින් මත්ද්‍රව්‍ය භාවිතය ද නුසුදුසු බව පැහැදිලි ය. මානසික ක්‍රියාත්මක අර්ථය පිළිබඳ විමසන විට මිනිසාගේ මානසික ක්‍රියාකාරීත්වයට බලපාන, ඒ තුළින් මිනිසාගේ ඒ ඒ මානසික අවස්ථා වෙනස් කරන ද්‍රව්‍ය මත්ද්‍රව්‍ය වෙයි.[8] මෙම අර්ථයෙන් විමසන විට 'මෙතඩෝන්' යනු මත්ද්‍රව්‍යයක් නො වේ. එහෙත් එය නීතිමය දෘෂ්ටිකෝණයෙන් විමසන විට මත්ද්‍රව්‍යයකි. මානව උද්භිත විද්‍යාත්මක නිර්වචනය අනුව මිනිසා තම ස්වාභාවික පරිසරය තුළින් තම අවශ්‍යතා ඉටුකර ගැනීමේ දී භාවිත කරනු ලබන ද්‍රව්‍යවලින් තම මිනිස් මානසිකත්වය වෙනස් කිරීමට සමත් ද්‍රව්‍යයන් මත්ද්‍රව්‍ය වේ.[9] මේ අනුව සමස්තයක් වශයෙන් රා, කසිප්පු, අරක්කු, ගංජා, මරිජුවානා, හෙරොයින්, හෂිෂ්,

පෙන්සිලින්, ඉන්සියුලින්, මෝර්ෆීන්, නිදිපෙති ආදී ද්‍රව්‍ය මෙන් ම විෂ හතු වර්ග, ස්වභාවික ඇට, කොළ, ගෙඩි වර්ග ආදී සියල්ල මත්ද්‍රව්‍ය හා මත්පැන් ලෙස හඳුනාගත හැකි ය. මේවා භාවිතය මගින් පුද්ගල මානසිකත්වයට මෙන් ම චර්යාවන්ට ඇතිවන බලපෑම සමාජයට ද හානිකර බව පැහැදිලි කරුණකි. එබැවින් මත්ද්‍රව්‍ය හා මත්පැන් කෙරෙහි සමාජය තුළ යහපත් ප්‍රතිචාරයක් දැකිය නො හැකි ය. යුරෝපීය අභාසය හේතුවෙන් ලංකාව තුළ මත්ද්‍රව්‍ය භාවිතය ව්‍යාප්ත වූ අතර එය නාගරික පරිසරය තුළ වඩාත් ජනප්‍රිය විය. එහෙත් වර්තමානය වන විට ග්‍රාමීය ප්‍රජාව පවා විෂ මත්ද්‍රව්‍ය කෙරෙහි නැඹුරුවීමක් දැකිය හැකි ය. බෞද්ධ සංස්කෘතියේ බලපෑම මත මත්ද්‍රව්‍ය හා මත්පැන් කෙරෙහි යොමුවීමෙහි ප්‍රතිශය අඩු වුවද මේ වන විට ලක්දිව කාන්තාවන් පවා මීට ඇබ්බැහි වූ තත්ත්වයක් දැකිය හැකි ය. විශේෂයෙන් ම පාසල් දරුවන් අතර ශීඝ්‍රයෙන් ව්‍යාප්ත මෙමින් පවතින මත් පෙති භාවිතය හේතුවෙන් ද මෙම ගැටලුව වඩාත් තීව්‍ර වී ඇත.

මත්ද්‍රව්‍යවල විශේෂත්වය වන්නේ ඉතා කුඩා ප්‍රමාණයක් ශරීරගත වුව ද එමගින් ජෛව පද්ධතිය තුළ ක්‍රියාකාරීත්වය අඩු වැඩි කිරීමක් හෝ වෙනස් කිරීමක් සිදු වීම ය. මෙම මත් ද්‍රව්‍ය භාවිතය ඇබ්බැහි වීමක් බවට පත්වන අතර, එය 'සරණතාවය' ලෙස හැඳින්වේ. එවැනි සරණතාවයක් (Dependence) ඇති කරවන රසාදක 'සරණතාජනක රසාදක' ලෙස හැඳින්වේ. මත්ද්‍රව්‍ය "ඩ්‍රග්ස්" යන්නට සමාන පදයක් ලෙස යොදා ගැනීම අනුචිත ය. එයට හේතුව ඕනෑ ම රසායනික ද්‍රව්‍යයක් හැඳින්වීමට මෙම පදය භාවිත වීම ය. වෛද්‍ය විද්‍යාවට අනුව ඩ්‍රග්ස් යන්න සඳහා ඖෂධ යන අර්ථය භාවිත කරයි. "කෙනෙකුගේ සාමාන්‍ය ශරීර පැවැත්ම හා කාර්යයන් යම්කිසි තත්ත්වයකට පත් කිරීමේ හැකියාව ඇති රසායනික ද්‍රව්‍ය ඖෂධ වශයෙන්"[10] හඳුන්වයි. රෝග නාශක ඖෂධ විද්‍යාවේ දී මත්ද්‍රව්‍ය නිර්වචනය කරනුයේ රෝග ශෛලවලට බලපාන ඕනෑ ම කාරකයක් වශයෙනි." එසේ ම බොහෝ රෝග

සඳහා වෛද්‍යවරයා නිර්දේශ කරන පෙනිසලීන්, ඇස්ප්‍රීන්, ඉන්සියලීන්, ඩිජිටාලිස්, එස්ට්‍රොජන් පමණක් නොව විටමින් වර්ග ද මාත්‍රාව (Dosage) ඉක්මවා ගැනීමෙන් මත්ද්‍රව්‍ය බවට පත් කර ගැනීම සිදු වෙයි.[12] මෙම ඖෂධ මත්ද්‍රව්‍ය ලෙස භාවිත කළ ද වෛද්‍ය නිර්දේශය මත රෝගීන්ට ලබා ගැනීමට ඇති හැකියාව නිසා නීති විරෝධී මත්ද්‍රව්‍ය ගණයට අයත් නො වේ.

වෛද්‍යවරුන් ලෙඩ සුව කිරීම සඳහා ඕනෑ ම රසායනික ද්‍රව්‍යයක් රෝගියාට ලබාදෙන අතර, වර්තමානයේ සමහර පුද්ගලයන් මත්ද්‍රව්‍ය ලෙස පිළිගැනෙන රසායනික ද්‍රව්‍යයන් මිනිසුන්ගේ ලෙඩ සුව කිරීමට නොව මනස තුළ විකෘතිතාවයන් ඇති කරවීමට භාවිත කරන ආකාරය දකිය හැකි ය. එමගින් මානසිකව පමණක් නොව කායිකව ද විකෘතිතාවයන් ඇති කරයි. මේ අනුව මත්ද්‍රව්‍ය වනාහි පුද්ගලයාගේ කායික හා මානසික තත්වයන් ඍජුව ම වෙනස් කිරීමට හේතුවන ද්‍රව්‍යයක් ලෙස හඳුන්වාදිය හැකි ය.

මෙලෙස වර්තමානය වන විට ඝන හෝ ද්‍රව වශයෙන් ලොව දැකිය හැකි මත්ද්‍රව්‍ය හා මත්පැන් වර්ග රාශියකි. (උදා. හෂීස්, හෂීස් තෙල්, කොකේන්, මෝර්ෆීන්, කොඩේන්, හෙරොයින්, හයිඩ්‍රො මොර්ෆන්, මෙපිරිඩීන්, මෙතඩෝන්, ක්ලෝරල් හයිඩඩ්රේඩ්, බාර්බියුරේටස්, බෙක්සොඩිෂනින්, මෙතකියුලෝන්, ග්ලුටෙතිමයිඩ්, පෙන්මෙත්‍රෂීන්, මීතයිල් පෙනිඩේට්, මෙස්ටිකන් සහ පෙයොට්, ඇමෙපෙටමින් වේරියන්ස්, පෙන්සයික්ලිඩයිස් මරිජුවානා, පෙන්සයික්ලිඩයිස් ඇනලොග්ස්, ටෙට්‍රාහයිඩෝකැනබිනල්, ඇසිටෝන්, ටොලුජන්) මෙවැනි අන්තරායකාරී විෂ මත්ද්‍රව්‍යවලට අමතරව වාෂ්පශීලී ද්‍රාවක වන පෙට්‍රල්, ටිනර්, භූමිතෙල්, ස්ප්‍රීට් වර්ග, සර්ජිකල් ස්ප්‍රීට්, තීන්ත වර්ග, පොලිෂ් හා වේදනා නාශක සඳහා භාවිත කරන ඇස්ප්‍රීන්, ඩිස්ප්‍රීන් වැනි පෙති වර්ග ද සාම්ප්‍රදායික නො වන මත්ද්‍රව්‍ය ලෙස හඳුන්වා ඇත. මෙසේ සාම්ප්‍රදායික නො වන හා සාම්ප්‍රදායික මත්ද්‍රව්‍ය

අතරින් කවර ආකාරයක හෝ මත්ද්‍රව්‍ය භාවිතයට ගැනීම තුළින් සිදුවන්නේ මිනිස් ශරීරය තුළ කායික හා මානසික වශයෙන් අමතුලිතතාවයන් ඇති කිරීම හා එමගින් පුද්ගල ජීවිතය පරිහානියට පත්වීම ය.[13]

මත්ද්‍රව්‍ය පිළිබඳ පිළිබඳ බෞද්ධ අර්ථකථනයට අනුව මත්ද්‍රව්‍ය වර්ග දෙකකි. එනම්,

1. සුරාව
2. මේරය යි.[14]

ස්වාභාවික ලෙසින් හෝ සකස් කර ගැනීමෙන් හෝ පිළියෙල කරගන්නා මද්‍ය 'සුරා' නාම වේ. මල් පැණි ආදියෙන් සාදාගත් සුරාව 'මේරය' නම් වේ. මෙම දෙ වර්ගය ම භාවිතයෙන් මදය හා ප්‍රමාදය හෙවත් කායික මානසික විපර්යාසයන් සිදු වේ.[15] රහමෙර පානය කළ පුද්ගලයාගේ ආරක්ෂාවට යහළුවෙකු සිටිය යුතු වේ. කළයුත්ත හා නො කළයුත්ත පිළිබඳ අවබෝධය නැති වී ගොස් ආදීනව රැසක් හිමි වේ.[16] වලාකුළෙන් වැසුණු ඉර, හඳ නො බැබළෙන්නාක් මෙන් ගුණ ලෝකයෙහි නො බැබළේ.[17] ගුණ නැතියෙන් ලමු වූවකු (ඡවෙ) බවට පත් වේ.[18] බිය හා වෛරය ඇති වීම සඳහා ද රහමෙර පානය හේතු වේ.[19] කාබුන් මරණින් මතු දුග්ගති වූ අපාගාමී වීම සඳහා ද රහමෙර පානය හේතු වේ.[20] රහමෙරෙන් වැළකීමෙන් පෙර කී අනතුරුවලින් වැළකී සිටිය හැකි ය. දීර්ඝායුෂ, ශෝභා සම්පන්න බව, තීක්ෂණ ප්‍රඥා ආදී ප්‍රතිලාභ රැසක් ලැබිය හැකි ය.[21] රහමෙර පානයෙන් තොර තැනැත්තා තමන්ටත් අනුන්ටත් හිත සුව පිණිස පිළිපන් අයෙකි.[22] මත්ද්‍රව්‍ය නිවාරණය තුළින් ජාත්‍යන්තර සාමය (චක්‍රවර්ති රාජ්‍ය) උදා කර ගත හැකි ය.[23] රහමෙරින් වැළකීම හේතුවෙන් කාබුන් මරණින් මතු සුගති වූ සගලොවට පැමිණේ.[24] මදයට කරුණු වූ දහම්හි නො ඇලෙන ලෙස සිත ආරක්ෂා කර ගත යුතු ය.[25] ප්‍රමාදී බව, සත්‍ය නො දැනීම සඳහා හේතු වෙයි.[26] මද්‍ය හා ප්‍රමාදයට හේතු වන සිතිවිලි උපන්

පුද්ගලයා එය නැති කර ගැනීම සඳහා කැමැත්ත (ඡන්ද), වීර්යය (වීරිය), සිත (චිත්ත), විචක්ෂණශීලී බව (විමංස) යන සතර ඍද්ධිපාද වැඩිය යුතු ය.[27]

මත්ද්‍රව්‍ය භාවිතය පිළිබඳ වැඩිදුර කරුණු අධ්‍යයනය කිරීමේ දී බුදුරදුන් භික්ෂූන් වහන්සේලා උදෙසා රහමෙර පානයෙන් වැළකීම පිළිබඳ ශික්ෂා පදය පැනවීමේ දී දක්වා ඇති කරුණු වැදගත් වේ.[28] මද්‍යයෙහි මද්‍ය සංඥා ඇතිව හෝ විමති සංඥා ඇතිව හෝ අමද්‍ය සංඥා ඇතිව කුසතණගිනිදු පානය කිරීම වරදකි (පචිති ඇවැතකි). අමද්‍යයෙහි මද්‍ය සංඥා ඇත්තේ නම් විමති ඇතියේ නම් එය ද වරදකි (දුකුලා ඇවතකි). අමද්‍යයෙහි අමද්‍ය සංඥා ඇතියේ නම් වරදක් නො වේ. මද්‍ය වර්ණය ඇති, මද්‍ය ගන්ධය ඇති, මද්‍ය රසය ඇති, අමද්‍යයක් වේ ද එය පානය කෙරේ නම් වරදක් නො වේ. මේ ආකාරයට තවදුරටත් මත්ද්‍රව්‍ය හා මත් පැන් පිළිබඳව බුදුදහම මගින් විග්‍රහ කොට ඇත. එසේ ම එහි ඉතිහාසය පිළිබඳව මුල් වරට සඳහන් කරන්නේ ද බෞද්ධ සාහිත්‍යයෙහි ය.

මත්ද්‍රව්‍ය භාවිතයේ ඉතිහාසය

මේ පිළිබඳ ඉතා පැරණි වෘත්තාන්තය සඳහන් වන්නේ ජාතකපාලියෙහි ය. එහි කුම්භ ජාතකය බුදුරජාණන් වහන්සේ දේශනා කරන්නේ විශාකාවගේ යෙහෙළියන් වූ සුරාපානය කළ පන්සියයක් ස්ත්‍රීන් අරමුණුකොට ගෙන යි. එම අවස්ථාවේ දී විශාකාව අසන්නේ 'ස්වාමීනී මේ හිරි ඔතප් බිඳිනා වූ මත් පැන් කවරදාක උපන්නේ ද?'[29] යන්නයි. මත්ද්‍රව්‍ය මගින් පුද්ගලයෙකුගේ ලජ්ජාව හා භය නැති කරන බව මින් ගම්‍ය වේ. ඒ අනුව බුදුරජාණන් වහන්සේ කුම්භ ජාතකය දේශනා කළහ. එමගින් සුරා නැමැති වැද්දා මත්පැන් මුල් වරට සොයා ගත් ආකාරය විස්තර කරයි. වනාන්තරයේ දී ස්වභාවිකව ගස් බෙනයක සකස් වූ දියරයක් පානය කිරීමෙන් මත් බවට පැමිණෙන වැද්දා අනතුරුව වරුණ නම් තාපසයෙකුට ද එම පානය හඳුන්වා දෙයි. එබැවින් එයට 'සුරා'

යනුවෙන්ද 'වාරුණී'[30] යනුවෙන් ද නම් ලැබෙයි. වැද්දා තම ප්‍රදේශයට පැමිණ කෘත්‍රිමව සුරාව නිෂ්පාදනය කොට රට වැසියාට ලබා දෙයි. සුරාපානය නිසා වැසියෝ දිළිඳුභාවයට පත්වෙති. එසේ ම ඉන් අනතුරුව ඇති වූ කායික, මානසික, සාමාජික හා ආර්ථික ගැටලු පිළිබඳව ද ඉතා දීර්ඝව විස්තර කරමින් මත්පැන් හෝ මත්ද්‍රව්‍ය සමාජයට අහිතකර බව සක් දෙවිඳුන් බමුණෙකුගේ වේශයකින් පැමිණ රටෙහි රජුට පෙන්වා දෙන ආකාරය ජාතකපාලියෙහි දැක්වේ.

" මහරජ, මේ කළය ගිතෙල් කළයක් නො වෙයි. තල තෙල් කළයක් ද නො වෙයි. උක්සකුරු කළයක් ද නො වෙයි. මී පැණි කළයක් ද නො වෙයි. මේ කළය පිළිබඳ නොයෙක් ආදීනවයෝ ඇත්තාහ. කළයෙහි වූ බොහෝ දෝසයන් අසවු.
යම් සුරාවක් පානය කොට ගමන් කරන්නේ පියවරක් පාසා පෙරළෙන්නේ ද, ප්‍රපාතයට ද, වළට ද, ගුහාවට ද, අපිරිසිදු මඩවළට ද, ගවරවළට ද වැටෙන්නේ ද, අනුභව නො කටයුතු බොහෝ දෙයත් අනුභව කරන්නේ ද, ඒ සුරායෙන් පිරුණු මේ කළය මිළදී ගනිවු.

යම් සුරාවක් පානය කොට තම සිතෙහි අධිපති බව නැත්තේ සුරා කසට අනුභව කරන්නා වූ ගවයකු මෙන් ඇවිදී ද, අනාථයෙකු මෙන් ගයන්නා වූ අනෙකකු දැක ගායනය කෙර්ද? නැටීමත් කෙරේ ද? ඒ සුරාවෙන් පිරුණු මේ කළය මිලදී ගනිවු.

යම්බඳු සුරාවක් පානය කොට නිර්වස්ත්‍ර තවුසෙකු මෙන් ගමෙහි හා වීථි අතරෙහි හැසිරේද, ඉතා මුළා වූ සිතැතිව බොහෝ වේලා සයනය කෙරෙද්ද, ඒ සුරායෙන් පිරුණු මේ කළය මිලදී ගනිවු.

යම්බඳු සුරාවක් පානය කොට නැගිට හෙතෙම වෙවුලමින් හිස ද අත ද දිගු කරමින් දැවමුවා යන්ත්‍රරූපයක් මෙන් නටයි

ද, එයින් පිරුණු මේ කළය මිලදී ගනිවු.

සුරාවක් පානය කොට ගින්නෙන් දැවුණක්හු (මෙන්) ශයනය කෙරෙත් ද, වැලිදු සිඟාලයෙන් විසිනුත් කනුලබත් ද වන්ධනයට ද වධයට ද සම්පත් පිරිහීමට ද පත්වෙත් ද ඒ සුරායෙන් පිරුණු කළය මිලදී ගනිවු.

යම්බඳු සුරාවක් පානය කොට නො කියයුත්ත කියන්නේ ද, සභායෙහි හුන්නේ පහවූ වස්ත්‍ර ඇත්තේ ද කුණු තැවරීම් සහිතව සිය වමනයෙහි ගැලුණේ ව්‍යසනයට පැමිණියේ වේ ද, ඒ සුරායෙන් පිරුණු මේ කළය මිලදී ගනිවු.

යම්බඳු සුරාවක් පානය කොට මම හැමට ම වඩා උත්කෘෂ්ඨ වෙමි යි සිතා ද, කැළැඹුණු ඇස් ඇත්තේ ද, සියලු පෘථිවිය මාගේ යයි හඟී ද සතර දිශාවට අධිපති රජෙක් ද මා හා සම නො වේයයි සිතා ද ඒ සුරායෙන් පිරුණු මේ කළය මිලදී ගනිවු.

යම් සුරාවක් පානය කොට මානය ඇත්තාහු අධික මානය ඇත්තාහු අධික මානය ඇත්තාහු වෙද්ද, කලහ ඇත්තාහු කේලාම් කියන්නාහු වෙද්ද, අයහපත් වර්ණ ඇත්තාහු නග්නභාවය ඇත්තාහු පලායන්නෝ ද, සොරුන්ගේත් ධූර්තයන්ගේත් නිෂ්පත්තියට නිවාසස්ථාන වේ ද, එබඳු සුරායෙන් පිරුණු මේ කළය මිලදී ගනිවු.

සුරාපානය කළා වූ යම් කුලයෙක්හි ධාන්‍ය ද ධනය ද රන්රිදී ද කෙත් ද ගවයෝ ද යන මේ වස්තුහු ද විනාශයට යෙත් ද, යමක් පොහොසත් කුළයන්ගේ විනාශය ඇති කෙරේ ද, එබඳු සුරායෙන් පිරුණු මේ කළය මිලදී ගනිවු.

ලෙව්හි නොයෙක් දහස් ගණන් ධනය ඇති සමෘද්ධ වූ වස්ත්‍රාලංකාරාදියෙන් පිරීගියා වූ යම් කුළයෝ වූහු ද, ඒ

සියල්ල මේ සුරායෙන් සිඳුණු ධනය ඇති කුල බවට පමුණුවන ලද්දේ ය. ඒ සුරායෙන් පිරුණු මේ කළය මිල දී ගනිවු.

යම් සුරාවක් පානයට කොට දුෂ්ට ස්වභාව ඇති පුරුෂ තෙම පියාට ද මවට ද ආක්‍රොෂ කෙරේ ද, නැන්දනිය ද භාර්යාව යයි සිතා අතින් අල්ලාගන්නේ ද, ලේලිය ද භාර්යාව යයි සිතා අතින් අල්ලාගන්නේ ද එබඳු සුරායෙන් පිරුණු මේ කළය මිලදී ගනිවු.

යම් සුරාවක් පානය කොට දුෂ්ට ස්භාව ඇති ස්ත්‍රී තොමෝ මාමාට ද ස්වාමිපුරුෂයා හට ද ආක්‍රොෂ කරන්නී ද, දාසය ද සමීපයෙහි හැසිරෙන තැනැත්තා ද ස්වාමි පුරුෂයා යයි (කෙලෙස් වශයෙන්) ගන්නී ද, ඒ සුරායෙන් පිරුණු මේ කළය මිලදී ගනිවු.

යම් සුරාවක් පානය කළ පුරුෂ තෙම දහම්හි හැසිරෙන ශ්‍රමණයෙකුට හෝ බ්‍රාහ්මණයෙකුට හෝ හිංසා කෙරේද, ඒ හේතුවෙන් අපායට යන්නේ ද, ඒ සුරායෙන් පිරුණු මේ කළය මිලදී ගනිවු.

යම් සුරාවක් පානය කොට කයින් හෝ සිතින් හෝ දුසිරිත්හි හැසිරෙත් ද, දුසිරිත්හි හැසිර නිරයට යෙද්ද, ඒ සුරායෙන් පිරුණු මේ කළය මිලදී ගනිවු.

පෙර බොහෝ වූ රන් පරිත්‍යාග කරමින් යදින්නා වූ නමුත් යමකු ලවා බොරු කියැවීම නො ලබත් ද, හෙතෙම ඒ සුරාව පානය කොට බොරු කියා ද, එබඳු සුරායෙන් පිරුණු මේ කළය මිලදී ගනිවු.

යම් සුරාවක් පානය කොට ඉක්මන් කටයුත්තක් ඇති කල්හි පණිවුඩ යැවිය යුතු කරුණෙක්හි ලා පණිවුඩය සඳහා යවනු

ලබන්නේ (කුමක් පිණිස ආයෙහි දැ යි) විචාරන ලද්දේ කියන ලද කරුණ නොදනී ද එබඳු සුරායෙන් පිරුණු මේ කලය මිලදී ගනිවු.

ලජ්ජා සහගත සිත් ඇත්තාහු ද, සුරාමදයෙන් මත්වූවාහු නිර්ලජ්ජාගතිය පහළ කෙරෙත් ද, ධීරවූවත් බොහෝ කොට බෙණෙද්ද, එබඳු සුරායෙන් පිරුණු මේ කළය මිලදී ගනිවු.

යම් සුරාවක් පානය කොට ඌරු පැටවුන් මෙන් පහත් කුල ඇත්තවුන් සමගත් එක්රැස් වූවාහු නිරාහාරව බිම දුක්සේ සයනය කෙරෙද්ද, දුර්වර්ණ භාවයට හා නින්දිවටත් පැමිණෙත් ද, එබඳු සුරායෙන් පිරුණා වූ මේ කළය මිලදී ගනිවු.

ඉදින් යම් සුරාවක් පානය කොට පාශයෙන් පෙළුණු ගවයන් මෙන් කරබාගෙන හොවිත් ද, ඒ සුරාපාන වේගය මිනිසා විසින් නො ඉසිලිය හැක්කේ ය.

මනුෂ්‍යයෝ යම් සුරාවක් විෂ ඝොර සර්පයෙකු මෙන් දුරු කෙරෙද්ද, ලෝකයෙහි විෂ හා සම එය කවළු මිනිසෙක් පානය කරන්නට සුදුසු වේද?

යම් සුරාවක් පානය කොට අන්ධක වෙණ්හුපුත්ත නම් දසබෑ රජ දරුවෝ මුහුදු තෙර හැසිරෙන්නාහු මොහොලින් ඔවුනොවුන්ට පහර දුන්නාහු ද එබඳු සුරායෙන් පිරුණු මේ කළය මිලදී ගනිවු.

ඉදින් යම් සුරාවක් පානය කොට ප්‍රමාදපත්න වූ මායා සහිත අසුරයෝ ශාස්වත යයි සම්මත වූ (තව්තිසා) දෙව් ලොවින් චුත වූවාහු ද, මහරජ, ඒ මේ සුරාව එබඳු නිරර්ථක එකෙකැයි දත්තේ (නුඹ වැන්නෙක්) කෙසේ නම් පානය කෙරේ ද?"[31]

මේ අනුව සුරාවෙහි ආරම්භය මෙන් ම එහි ස්වභාවය හා අදීනව ද මෙමගින් මැනවින් විග්‍රහ කොට ඇත.

මුල්කාලීන භාරතයේ වෛදික පිළිගැනීම අනුව ශරීරය මත් කරන සුරාපානය මගින් දෙවියන් සමග එක්විය හැකි බව සඳහන් වේ. ක්‍රිස්තියානි ආගම තුළ ද රුධිරය යැයි සිතා වයින් බොන තැනැත්තා දෙවියන්ගේ ආත්මය සමග එක් වන බවට පිළිගැනීමක් ඇත. මුස්ලිම්වරුන්ගේ ඇතැම් උත්සව අවස්ථාවල ද 'සබිකී' නම් කංසාවලින් නිපදවා ගන්නා පානයක් භාවිත කරනු ලබති. මත්ද්‍රව්‍ය පිළිබඳ ලක්දිව ඓතිහාසික තොරතුරු අධ්‍යයනයේ දී ද පැහැදිලි වන්නේ ක්‍රි.ව. පස්වන සියවසේ සිට ම ඇතැම් සිංහල වැසියන් තල් ගසින් සුරා පෙරා ගෙන බීම වැනි මත්ද්‍රව්‍ය හා මත්පැන් භාවිතයට පෙළඹී තිබෙන බව යි.[32] ලක්දිව ඉතා පැරණි සාහිත්‍යය කෘතිවල ද මත් ද්‍රව්‍ය හා මත්පැන් සම්බන්ධ තොරතුරු බොහෝමයක් අන්තර්ගත වේ.[33] එහෙත් ඉපැරණි සමාජය තුළ වර්තමානයේ මෙන් සමාජ ගැටලුවලට මුල් වන අහිතකර තත්ත්වයක් වශයෙන් මත්ද්‍රව්‍ය භාවිත නො වූ බව පැහැදිලි ය.

කෙසේවුවද මත්ද්‍රව්‍ය ජාතික හා ජාත්‍යන්තර වශයෙන් ව්‍යාප්ත වීම මත වර්තමානය වන විට එය මහා සමාජ ව්‍යවසනයක් බවට පත්ව ඇත. මේ වන විට ශ්‍රී ලංකාවේ හෙරොයින් භාවිතය වසරකට 1000Kg කි.[34] දුම්බීම නිසා ඇති වන පිළිකා රෝගීන්ගේ ප්‍රතිශතය ද දිනෙන් දින වැඩි වේ. 2014 වර්ෂයේ මත්ද්‍රව්‍ය නිසා බන්ධනාගාරගත වූ ප්‍රමාණය 11,990කි. එය 2013 වර්ෂයට වඩා 13%ක වැඩිවීමකි. මත්ද්‍රව්‍ය වැරදි සඳහා අත්අඩංගුවට ගත් ප්‍රමාණය 67,025කි. ලංකාවේ මත්ද්‍රව්‍ය සඳහා යන වියදම දිනයකට මිලියන 450කි. ඒ නිසා වසරකට මිය යන ප්‍රමාණය 40,000කි.[35] මේ අනුව මත්ද්‍රව්‍ය භාවිතය ආර්ථික, සමාජ, අධ්‍යාපන හා සෞඛ්‍යය ආදී සියලු ක්ෂේත්‍රවලට බලපාන මහා ව්‍යසනයක් බවට පත්ව ඇත. එහෙත් බෞද්ධ සදුපදේශයන් ඇසුරෙන් මේ පිළිබඳ සාකච්ඡා කොට විසඳුම් ලබා ගත හැකි බව උක්ත කරුණු මගින් ගම්‍ය වේ.

අන්ත සටහන්

1. ධර්මප්‍රිය ජේ.ඩී., මත්ද්‍රව්‍ය හා සමාජය, ආරිය ප්‍රකාශකයෝ, වරකපොළ, 2001, පි. 9
2. රත්නපාල නන්දසේන, විෂ මත්ද්‍රව්‍ය හා ඔබේ දරුවා, (කතෘ ප්‍රකාශන), සිටි ප්‍රින්ටර්ස්, මොරටුව, 1986, පි. 10
3. Rathnapala Nandasena, Drug and Narcotic Dependence in Sri Lanka, City Printers, Moratuwa, 1986, p.01
4. රත්නපාල නන්දසේන, විෂමත්ද්‍රව්‍ය සමාජය හා ඔබේ දරුවා, පි. 16
5. Solaman H. Snydere and Malcolm H. Leader, The Encyclopedia of Psychoactive Drugs (Heroin) Burke Publishing Company Ltd, London, 1988
6. The New Encyclopedia of Britanica - vol. 17, Encyclopedia Pharmacology Ltd. 1968, p.493
7. රත්නපාල නන්දසේන, විෂමත්ද්‍රව්‍ය සමාජය හා ඔබේ දරුවා, පි. 15
8. කරුණානායක යූ.පී.ඒ.ඩී.කේ.පී, ශ්‍රී ලංකාවේ විෂ මත්ද්‍රව්‍යවලට ඇබ්බැහි වූවන් පුනරුත්ථාපනය කිරීම පිළිබඳ සමාජ හා මනෝවිද්‍යාත්මක අධ්‍යයනයක්, සමාජයීය විද්‍යාපති ප.නි., කැලණිය වි.වි., 2000, පි 38
9. එම, පි 38
10. එම.
11. Merton rebert K. and Nisbet, Social Problem- Drugs, New York, 1976, pp.143,147,
12. මතින් තොර ශ්‍රී ලංකාවක් කරා, අන්තරායකර ඖෂධ පාලක මණ්ඩලය, පි.22
13. Carries Study of Heroine user in Sri Lanka, National drug control board, 1993, p.1-2
14. පාචිත්තිය පාළිය, භික්ඛු විභංගය, පි.300
15. "පමත්තං රක්ඛන්ති, පමත්තස්ස සාපතෙය්‍යං රක්ඛන්ති" - දී.නි. 3, සිඟාලක සුත්‍රය, පි.306
16. "ඉමෙ ඛො ගහපති ඡ ආදීනවා සුරාමෙරය මජ්ජපමාදට්ඨානානුයෝගෙ" - දී.නි. 3, සිඟාලක සුත්‍රය, පි.292
17. "සන්ති භික්ඛවේ ඒකේ සමණබ්‍රාහ්මණා සුරං පිවන්ති මෙරයං........" - අ.නි. 2, උපක්කිලේස සුත්‍රය, පි.104
18. "කථඤ්ච ගහපතියෝ ඡවො ඡවායා සද්ධිං සංවසති........" - දී.නි. 2, පඨම සංවාස සුත්‍රය, පි.112
19. "සුරාමෙරය මජ්ජපමාදට්ඨායී සුරාමෙරය මජ්ජපමාදට්ඨාන පච්චයා...." -

සං.නි. 2, අනාථ පිණ්ඩිකස්ස සුත්‍රය, පි.212

20. "පඤ්චහි භික්ඛවෙ ධම්මෙහි සමන්නාගතො මාතු ගාමො...." - සං.නි. 4, පඤ්චවේර සූත්‍රය, පි. 458

21. "පඤ්ච සීලානි ගෝපෙත්වා තයෝ හේතු ලබාමහං
දීඝායුකෝ මහා භොගො තික්ඛ පඤ්ඤා භවාමහං " - අ.පා. 1, පඤ්චසීල සමාදානීය, පි.136

22. 12"කථඤ්ච භික්ඛවේ පුග්ගලෝ අත්තහිතාය පටිපන්නෙනා......" - අ.නි. 2, සික්ඛාපද සුත්‍රය, පි.188

23. "තෙරජානං චක්කවත්තිං උපසංකමිත්වා......." - දී. නි. 3, චක්කවත්ති සීහනාද සුත්‍රය, පි.104

24. "පඤ්චහි භික්ඛවේ ධම්මෙහි සමන්නාගතො........" - සං.නි. 4, පඤ්චසීල සූත්‍රය, පි.465

25. "මා මේ මදනී යේ සු ධම්මේසු චිත්තං මජ්ජති..." - අ.නි. 2, ආරක්ඛ සූත්‍රය, පි.232

26. "ධම්මානං අපාතුභාවා පමාද විහාරීංත්වා........" - සං.නි. 4, පමාද විහාරී සූත්‍රය, පි.322

27. "ඡන්ද සමාධි පධාන සංඛාර සමන්නාගතං ඉද්ධිපාදං......" - අ.නි. 2, චතුරිද්ධිපාද සූත්‍රය, පි.496

28. පාචිත්තිය පාලි, භික්ඛු විභංගය, සුරාපාන ශික්ෂා පදය, බු.ජ.ත්‍රි.ග්‍ර., පි.301

29. ජාතකට්ඨකථා V (සිංහල පරි.), බෞද්ධ සංස්කෘතික මධ්‍යස්ථානය, දෙහිවල, පි. 257

30. එම.

31. "න සප්පිකුම්භා නපි තෙලකුම්භා - න ඵාණිතස්ස න මධුස්ස කුම්භො,
කුම්භස්ස වජ්ජානි අනප්පකානි - දොසෙ බහු කුම්භගතෙ සුණාථ.
ගලෙය්‍ය යං පිත්වා පතෙ පපාතං - සොබ්භං ගුහං චන්දනියොළිගල්ලං
බහුම්පි භුඤ්ජෙය්‍ය අභොජනෙනෙය්‍යං - තස්සා පුණ්ණං කුම්භමිමං කිණාථ."
ආදි ගාථා , ජජතකපාලි 2, කුම්භ ජාතකය, පිටු 94 - 101

32. ජයසිංහ ආර්.ජී. රට සංවර්ධනයට මත්පැන් අවශ්‍ය ද?, 1972, පි. 01

33. බෞ.ශ.කෝ., 2, පි. 888 - 980

34. **hhtp:// www.nitta.lk/let - save the country, 28.03.2016, 3.55 pm**

35. අන්තරායකර ඖෂධ පාලක මණ්ඩලයේ වාර්තාව, 2014.

❖ ත්‍රිපිටක මූලාශ්‍රය බුද්ධ ජයන්ති පුනර් මුද්‍රණ ඇසුරිනි.

An Overview the Ramsar Convention on Wetlands and Their Treats Significance of Sri Lanka

Thisra Sathsara
Research assistant

Introduction

Early period, people saw wetland as unproductive land, difficult to access, difficult to farm and source of disease and flooding. But presently attitudes have been changed. Wetlands play vital role, protect biodiversity, Erosion regulation, Natural hazard regulation, Recreational, Aesthetic and Educational services are among others.

Presently wetland doing significance services it also fundamental human needs, reducing poverty and support to people's livelihood. Despite it was small wetland can be a vital resource providing for peoples who living nearby, providing water for them, a source of food and fish, may be giving in addition income based on recreational activities such as wildlife tourism.

Lots of wetland areas can be significance in world wide. The largest wetlands are Okavango delta in Botswana and Pantanal in Brazil famous for wildlife tourism. The Nile delta in Egypt, Ganges Delta in India and the Mekong Delta in Vietnam highly support to human activates. Wetlands are an integral part of Sri

---

සංස්: ගලගම කරුණානන්ද හිමි, සූරියවැවේ පුගතසිරි හිමි, "වරණ" හත්වන කලාපය, භික්ෂු සංගමය, ශ්‍රී ජයවර්ධනපුර විශ්වවිද්‍යාලය, ගංගොඩවිල, 2015

Lanka's unique ecological and biological diversity, and are vital habitats for a large variety of fauna and flora. The conservation of wetlands has been established based on fauna and flora protection Ordinance in 1938.

Definition of wetlands

Wetlands play a fundamental role in the hydrological cycle. They are natural harvesters of rainwater, acting as sinks into which surface water and, or groundwater flows from the surrounding catchment. Wetlands store this water for varying amounts of time. Some replenish groundwater and some regulate river flows. Some also clean water, removing pollutants and sediment. Impact of this affected in the Convention on Wetland being adopted Ramsar convention in 1971 that meeting held on in Ramsar, Iran. The convention proposed a broad definition for wetland.

"Areas of marsh, fen, peat land or water, whether natural or artificial, permanent or temporary with water that is static or flowing, fresh, brackish or salt, including areas of marine water the Depth of which at low tide does not exceed six metres.."

The Ramsar Convention in 1971.

In Sri Lanka Wetland " may incoparate riparian and coastel zone adjacent to the wetland, and island or bodies of marine water deeper than six metres at low tide laying within the wetlands"

The Ramsar Convention on Wetlands

The destruction of wetlands has led to several initiatives to protect and restore them. The most significant of these is the Ramsar Convention on Wetlands. Established in 1971 in Iran, the Ramsar Convention on Wetlands initially aimed to conserve wetland ecosystems, in particular for their importance as a habitat for birds.

Since then, the Ramsar Convention on Wetlands has shifted focus; it now seeks to protect wetlands not only for their value to wildlife, but also for the benefits they provide for humans, particularly people living in poverty. This is a key aspect of the principle of 'wise use' that the Ramsar Convention on Wetlands advocates.

Signatories to the Ramsar Convention on Wetlands are obliged to designate at least one wetland in their country as protected – this is added to the Ramsar List of Wetlands of International Importance. In addition, they are obliged to promote the wise use of all the wetlands in their territory, including those that have not been designated as Ramsar sites. The most recent signatory was South Sudan in 2013.

Source: www.ramsar.org

- According to Ramsar Defination can be divided Sri Lankan's wetland three major types as follow.
- Inland natural fresh water wetlands (e.g. rivers, stream, marshes, swamp forests and *villus*)

- Marine and salt water wetlands (e.g. lagoons, estuaries, mangroves, sea grass beds, and coral reefs)
- Man-made wetlands (e.g. tanks, reservoirs, rice fields and salterns)

Important of wetland

To a large extent, the services that a wetland provides stem from its biodiversity and its 'ecological character' – the structure and inter-relationships between its biological, chemical and physical components. These can be classified into four broad groups: provisioning services, regulating services, cultural services and supporting services

Wetland services

Services	**Comments and examples**
Provisioning	•
Food	Production of fish, wild game, fruits and grains
Fresh water	Storage and retention of water for domestic, industrial and agricultural use; supply of drinking water
Fibers and fuel	Production of logs, fuel wood, peat and fodder
Biochemical	Extraction of medicines and other materials from flora and fauna
Genetic material	Genes for resistance to plant pathogens, ornamental species, etc.

Regulating

Climate regulation

Source and sink for greenhouse gases, including carbon; influence on local and regional temperature, precipitation and other climate processes

Water regulation (hydrological flows)

Groundwater recharge/discharge

Water purification and waste treatment

Retention, recovery and removal of excess nutrients and other pollutants

Erosion regulation

Groundwater recharge/discharge

Natural hazard regulation

Flood control and storm protection

Pollination

Retention of soils and sediments

Habitat for pollinators

Habitat for pollinators

Cultural

Spiritual and inspirational ecosystems

Source of inspiration; many religions attach spiritual and religious values to aspects of wetland

Recreational

Opportunities for recreational activities, such as wildlife tourism

Aesthetic

Many people find beauty or aesthetic value in aspects of wetland ecosystems.

Educational

Source of inspiration; many religions attach spiritual and religious values to aspects of wetland

Supporting

Soil formation

Sediment retention and accumulation of organic matter.

Nutrient cycling

Storage, recycling, processing and acquisition of nutrients.

Biodiversity

Wetlands are highly productive and provide a wide range of ecological niches,

Threats to wetlands in Sri Lanka

Wetlands are dynamic ecosystems it is changing naturally as a consequence of processes such as erosion, sedimentation and coastal flooding. However, human

activities, either within the wetland or in the catchment, in which they are situated, can alter these natural processes or accelerate the rate of change, threatening the wetland's continued existence.

Agriculture and husbandry are considered to be most significance. When increase population people try to increase agricultural productivity. Then has to find another agriculture land for cultivation, husbandry activities such as grazing livestock and fisheries and other hand Agricultural practices may also increase surface runoff and soil erosion, thereby increasing the amount of sediment entering a wetland.

Habitat degradation is other major threat in significance: many wetland face harmful human activities as result deterioration and degradation of the quality of wetland.

Increasing unsuitable development projects: presently doing many development project based on urban areas as a result can be significance deterioration wetland. Overexploitation of wetland resources, Garbage disposal and Mining are other significant Threats effect on wetland. Mean while Wetlands are threatened by natural phenomena as well.

Domestic wetlands and their current status

Most of the wetlands in Sri Lanka under threat due to adverse anthropogenic activities such as urbanization, hunting, and development activities, There for biological resources and water resource has to protect wisely. The list of

island wetland sites which are current threatened status is presented by IUCN Sri Lanka and the Central Environmental.

Site	District	Overall Threat Status
Anaiwilundawa tank sanctuary	Puttalam	Moderate
Anaiwilundawa tank sanctuary	Puttalam	Moderate
Batticaloa estuary	Batticaloa	Moderate
Bellanwila-Attidiya marshes	Colombo	High
Bentota estuary	Kalutara and Galle	Moderate
Bolgoda wetlands	Kalutara	High
Bundala National Park	Hambantota	Moderate
Colombo flood detention areas	Colombo	High
Giant's tank	Mannar	Low
Gregory's lake	Nuwara Eliya	High
Gulf of Mannar reefs	Puttalam and Mannar	Moderate
Hikkaduwa National Park	Galle	High
Horton Plains National Park	Nuwara Eliya	Low
Inginimitiya reservoir	Puttalam and Kurunegala	Low
Jaffna lagoon	Jaffna	Moderate
Hambantota	Moderate	Moderate
Kalaoya estuary	Puttalam	Low
Kalawewa tank	Anuradhapura	Low
Kantale tank	Trincomalee	Low
Kaudulla tank	Polonnaruwa	Low
Koggala lagoon	Galle	High
Kotmale reservoir	Kandy and Nuwara Eliya	Moderate
Lahugala and Kitulana tank	Ampara	Low
Lunama-Kalametiya lagoons	Hambantota	High
Lunugamvehera reservoir	Moneragala and Hambantota	Moderate
Maduganga estuary	Galle	Moderate
Reservoirs of Maduruoya	Ampara and Badulla	Low
Maha and Karagan lewaya	Hambantota	High
Mahaweli flood plains	Trincomalee and Polonnaruwa	High
Minneriya reservoir	Polonnaruwa	Low
Mundel lake	Puttalam	High
Muthurajawela marshes	Gampaha	High
Nachchaduwa tank	Anuradhapura	Moderate
Negombo estuary	Gampaha	High
Nuwarawewa tank	Anuradhapura	Moderate
Padaviya tank	Anuradhapura	Low
Palatupana lagoon	Hambantota	Low
Palk bay and Vidattaitivu lagoon	Mannar, Kilinochchi and Jaffna	Moderate
Parakrama samudraya	Polonnaruwa	Moderate
Pasikudah-Kalkudah reef	Batticaloa	Moderate
Sinnakarachchi lagoons	Periyakarachchi and Trincomalee	Moderate
Pigeon island National Park	Trincomalee	Moderate
Polhena reef	Matara	High
Pottuvil lagoon	Ampara	Moderate
Puttalam estuary	Puttalam	High
Rekawa lagoon	Hambantota	Moderate
Ruhuna National Park	Moneragala and Hambantota	Low
Rumassala Marine Sanctuary	Galle	High
Senanayake samudraya	Moneragala and Ampara	Low
Tabbowa tank	Puttalam	Low
Thalangama tank	Colombo	Moderate
Udawalawe reservoir	Ratnapura and Moneragala	Low
Unawatuna reef	Galle	High

Vankalai triangle	Mannar	Low
Victoria Randenigala Rantambe reservoirs	Kandy, Nuwara Eliya and Badulla	Moderate
Wahalkada tank	Anuradhapura	Low
Walauwatta Wathurana swamp	Kalutara	High
Weerawila-Tissa-Debara-Yoda tanks	Hambantota	Moderate
Weligama reef	Matara	High
Wilpattu National Park	Puttalam and Anuradhapura	Low
Yala East National Park	Ampara	Low

References

1. Adams, W.A: Aveling, R, Brockington, D: Dickson B: Elliot J: Hutton J, Roe, D. Vira, B; Wolmer W; Biodiversity conservation and the education of poverty, Science 306 (5699): 1145-1149
2. Bellio M. Kingsford R.T. 2013 Alteration of wetland hydrology in Coastal lagoons: Implication for Shorebird Conservation and wetland restoration at a Ramsar Site in Sri Lanka, Biological conservation 167: 57-68
3. Chase J.M Kinght T.M 2003- Drought - Induced mosquito outbreaks in Wetland, Ecological, letters 6: 1017-1024
4. Finayson C.M. Davidson, N.C Spiers A.G. Stevenson N.J. 1999 Global wetland inventory - Status and priorities marine and freshwater Research 717-727

ක්ෂු සංගමය
ජයවර්ධනපුර විශ්වවිද්‍යාලය

SSN : 1800 - 4393

මි.ල.රු.750