චර්‍යා

(මංගල කලාපය)

සංස්කාරකවරු
පූජ්‍ය මඩවලතැන්නේ පඤ්ඤාරතන හිමි
පූජ්‍ය කට්ටකඩුවේ චන්දවිමල හිමි

භික්ෂු සංගමය
ශ්‍රී ජයවර්ධනපුර විශ්වවිද්‍යාලය

193224

චරණ

ශාස්ත්‍රීය සංග්‍රහය

''දෙරණට ලබා දෙනු රිසියෙන් බොදුසරණ
අරණක සුවය ගෙන ඔබ වෙත එයි චරණ''

ශ්‍රී ජයවර්ධනපුර විශ්වවිද්‍යාලයීය

භික්ෂු සංගමයෙන්

පුස්තකාලයට කරනලද පරිත්‍යාගයකි.

20 - 08 - 2008

Library - USJP
193224
193224

2011
2013
2020

ගරු අනුශාසක මණ්ඩලය

ආචාර්ය පූජ්‍ය නායිම්බල ධම්මදස්සි හිමි

ආචාර්ය පූජ්‍ය මාගම්මන පඤ්ඤානන්ද හිමි

ජ්‍යෙෂ්ඨ කථිකාචාර්ය පූජ්‍ය දඹර අමිල හිමි

ජ්‍යෙෂ්ඨ කථිකාචාර්ය පූජ්‍ය පින්නවල සංඝසුමන හිමි

කථිකාචාර්ය පූජ්‍ය කොස්ගොඩ චන්දජෝති හිමි

කථිකාචාර්ය පූජ්‍ය මීපිටියේ සීලරතන හිමි

කථිකාචාර්ය පූජ්‍ය කුඹුකේ චන්දාලෝක හිමි

කථිකාචාර්ය පූජ්‍ය මැස්ටියේ උපනන්ද හිමි

කථිකාචාර්ය පූජ්‍ය එළමල්දෙණියේ සාරානන්ද හිමි

ගෞරව ශාස්ත්‍රවේදී පූජ්‍ය කුඩාකත්නෝරුවේ විනීත හිමි

ගෞරව ශාස්ත්‍රවේදී පූජ්‍ය ශ්‍රාවස්තිපුර ශාන්තසිරි හිමි

P
CHA

193221

චර්යා

ශාස්ත්‍රීය සංග්‍රහය

සංස්කාරකවරු

පූජ්‍ය මඩවලතැන්නේ පඤ්ඤාරතන හිමි

පූජ්‍ය කට්ටකඩුවේ චන්දවිමල හිමි

ප්‍රකාශනය

භික්ෂු සංගමය,

ශ්‍රී ජයවර්ධනපුර විශ්වවිද්‍යාලය.

ප්‍රථම මුද්‍රණය : ශ්‍රී බුද්ධ වර්ෂ 2551 ක්‍රි.ව. 2008 ජූලි

චරණ ශාස්ත්‍රීය සංග්‍රහය

සංස්කාරකවරු : මඩවලතැන්නේ පඤ්ඤාරතන හිමි

කට්ටකඩුවේ චන්දවිමල හිමි

ISSN - 1800 - 4393

පරිගණක වර්ණ යෝජනය : ධම්මිකා සිරිවර්ධන

පිටකවරය : උදයංගනී සිරිවර්ධන

ප්‍රකාශනය : භික්ෂු සංගමය,

ශ්‍රී ජයවර්ධනපුර විශ්වවිද්‍යාලය

මුද්‍රණය : සංදේශා මුද්‍රණ හා ප්‍රකාශන ආයතනය,

අංක 38, යටවතුර,

කහවල,

පාදුක්ක.

දුරකතන : 011-2858162 /0774805717

සංස්කාරක සටහන

භික්ෂු අධ්‍යාපනයේ කේන්ද්‍රස්ථානයක් වූ විද්‍යොදය පිරිවෙණ මුල් කරගනිමින් 1959 දී ආරම්භ කළ අප විද්‍යොදය සරසවිය සුවිශේෂී වූ බෞද්ධ අනන්‍යතාවකින් හෙබි උසස් අධ්‍යාපන මධ්‍යස්ථානයකි. ශ්‍රී ජයවර්ධනපුර විශ්වවිද්‍යාලයීය භික්ෂු සංගමය යනු මෙම සරසවියේ උසස් අධ්‍යාපනය සඳහා නන්දෙසින් පැමිණෙන සියලු භික්ෂූන් වහන්සේලාගේ එකතුවකි. අප භික්ෂු සංගමය මගින් සරසවිය තුළ සිදු කරනු ලබන ජාතික, ආගමික, සාමාජික හා සංස්කෘතික මෙහෙවර සුවිශාලය. එකී මෙහෙවර තවදුරටත් වර්ධනය කරමින් ශාස්ත්‍රීය සංග්‍රහයක් එළිදැක්වීමට නව නිලධාරී මණ්ඩලය තීරණය කරන ලදි. ඒ අනුව අනුශාසක හිමිවරුන්ගේ පූර්ණ මගපෙන්වීමක් යටතේ ''චරණ'' නමින් ශාස්ත්‍රීය සංග්‍රහයක් වාර්ෂික ව එළිදැක්වීමට කටයුතු කළ අතර, එහි මංගල කලාපය මෙලෙස ඔබ අතට පත්කිරීමට හැකිවීම ගැන බෙහෙවින් ම අපි සතුටුවෙමු.

මෙම සත්කාර්ය ආරම්භයේ දී අර්ථාන්විත නාමයක් අප සඟරාවට සකසා දුන් ශ්‍රී ජයවර්ධනපුර විශ්වවිද්‍යාලයේ භාෂා හා සංස්කෘතික අධ්‍යයනාංශයේ ආචාර්ය සමන් චන්ද්‍ර රණසිංහ ඇදුරුතුමන් මෙහි දී කෘතවේදී ව සිහිපත් කරමු. එසේ ම විවිධ මාතෘකා යටතේ ශාස්ත්‍රීය ලිපි ලබාදෙමින් මෙම කාර්ය සාර්ථක කර ගැනීම සඳහා ක්‍රියා කළ සියලු විශ්වවිද්‍යාලවල මහාචාර්ය, ආචාර්ය, කථිකාචාර්ය හැමදෙනාටමත් හෘදයාංගම ස්තුතිය පළකොට සිටිමු. මෙම කාර්යය ආරම්භයේ සිට ම නිරන්තරයෙන් අපව දැනුවත් කළ භික්ෂු සංගමයේ අනුශාසක ස්වාමීන් වහන්සේලාට ද කෘතඥතාව පළ කොට සිටිමු.

''චරණ'' ශාස්ත්‍රීය සංග්‍රහයේ මුද්‍රණ කටයුතු සඳහා විශාල බරපැනක් දැරීමට අපට සිදුවිය. ඒ සඳහා මූල්‍යමය දායකත්වය ලබා දුන් සැමට කෘතඥතා පූර්වක පුණ්‍යානුමෝදනාව පළකර සිටිමු. එසේ ම අවශ්‍ය මුදල් සපයා ගැනීම සඳහා භික්ෂු සංගමය

මගින් සංවිධානය කළ චිත්‍රපට ප්‍රදර්ශනයට හා දින දර්ශන අලෙවියට දායකත්වය ලබා දුන් සැමදෙනා ද මෙහි දී සිහිපත් කරමු.

''චරණ'' ශාස්ත්‍රීය සංග්‍රහය මෙලෙසින් සාර්ථක ව එළිදැක්වීම සඳහා නන් අයුරින් සහාය ලබා දුන් භික්ෂු සංගමයේ සභාපති, ලේකම් ඇතුළු නිලධාරි මණ්ඩලයටත්, සියලුම සාමාජික හිමිවරුනුත් මෙහි දී කෘතඥතා පූර්වක ව සිහිපත් කරමු. එසේ ම මෙම සඟරාවේ පරිගණක වර්ණ යෝජනය සිදු කළ ධම්මිකා සිරිවර්ධන මෙනෙවියටත්, පිටකවරය නිර්මාණය කර දුන් උදයාංගනී සිරිවර්ධන මහත්මියටත්, මෙහි මුද්‍රණ කටයුතු මැනවින් සිදුකර දුන් 'සංදේශා' මුද්‍රණකරුවෝ සහ ප්‍රකාශන ආයතනයෙහි අධිපතිතුමා ඇතුළු කාර්ය මණ්ඩලයටත් අපගේ කෘතඥතාව පළකර සිටිමු.

විවිධ අභියෝග මධ්‍යයේ අප භික්ෂු සංගමය මගින් එළිදක්වන ලද ''චරණ'' ශාස්ත්‍රීය සංග්‍රහය සකල විද්‍යාර්ථීන්ගේ නැණ පහන් දල්වන ප්‍රඥා ප්‍රදීපයක් වේවා යන්න අපගේ පැතුමයි.

සංස්කාරකවරු

පටුන පිටුව

බෞද්ධ දර්ශනය

01. කර්ම විපාකය 01-12
ආචාර්ය නෙළුවේ සුමනවංස හිමි

02. මහායාන බුදුදහමේ මූලික ඉගැන්වීම් 13-24
ආචාර්ය මාගම්මන පඤ්ඤානන්ද හිමි

03. තණ්හාය ජායතී සෝකෝ 25-32
මහාචාර්ය දේවාලේගම මේධානන්ද හිමි

04. භාෂා ව්‍යවහාරය පිළිබඳ බෞද්ධ ආකල්ප 33-41
ජ්‍යෙෂ්ඨ කථිකාචාර්ය මකුරුප්පේ ධම්මානන්ද හිමි

05. සර්වාස්තිවාදී ආගම සාහිත්‍ය 42-50
කථිකාචාර්ය විමල් හේවාමානගේ

06. බුදුසමය සහ අනුභූතිවාදය 51-60
ගෞරව ශාස්ත්‍රවේදී කුඩාකත්නෝරුවේ විනීත හිමි

07. මාධ්‍යමික දර්ශනයේ ප්‍රභවයට බලපෑ හේතු සාධක 61-73
කට්ටකඩුවේ චන්දවිමල හිමි

08. **Dissemination of Buddhism through modern technology** 74-85
Dr. Ven. Naimbala Dhammadassi

09. **Buddhism in response to religion and materialism** 86-95
Prof. Oliver Abenayake

10. **The history of evolution of Abidhamma** 96-103
Asst. Lecturer Ven. Muthukeliyawe Indarathana

බෞද්ධ ශිෂ්ටාචාරය

11. ආදිකාලීන බෞද්ධ කලාවේ බුද්ධ සංකේත 104-113
මහාචාර්ය බෙල්ලන්විල විමලරතන හිමි

12. අග්ගඤ්ඤ සූත්‍රයෙන් හෙළිවන සමාජ සංස්ථාවන්ගේ ප්‍රභවය හා පරිණාමය 114-124
මහාචාර්ය චන්දිම විජේබණ්ඩාර

13. ත්‍රිවිධ චෛතිය පූජනීය වස්තු ද? දර්ශක ද? 125-129
මහාචාර්ය චන්ද්‍රා වික්‍රමගමගේ

14. සමාජ සැකැස්ම පිළිබඳ බෞද්ධ ආකල්පය 130-141
ජ්‍යෙෂ්ඨ කථිකාචාර්ය කේ.ඒ. වීරසේන

15. ත්‍රිපිටකයෙන් හෙළිවන බුද්ධකාලීන භාරතයේ සභ්‍යාචාර 142-152
ජ්‍යෙෂ්ඨ කථිකාචාර්ය ඒ. ජී සිරිනාම බණ්ඩාර

16. විකිරණය භාවිත කිරීම, පරිසරය හා බුදු දහම 153-160
ජ්‍යෙෂ්ඨ කථිකාචාර්ය බෙලිගල්ලේ ධම්මජෝති හිමි

17. බුදුදහම හා සාපේක්ෂතාවාදය 161-169
ආචාර්ය ප්‍රසන්න මධුරංග

18. මුල් බුදුසමයේ දැක්වෙන පුඤ්ඤ සංකල්ප හා එහි පසුකාලීන සංවර්ධනය 170-188
ජ්‍යෙෂ්ඨ කථිකාචාර්ය උඩුහාවර ආනන්ද හිමි

19. සංවිධාන-ශ්‍රමික-කළමනාකරණ සම්බන්ධතාවක් උදෙසා පඤ්චශීල ප්‍රතිපදාවේ උපයෝගීතාව 189-200
ජ්‍යෙෂ්ඨ කථිකාචාර්ය කේ. එච්. හේමන්ත කෝට්ටවත්ත

20. අටමහා පින්කම් අතර කඨින චීවර පූජාවේ උත්තරීතරත්වය 201-209
ශාස්ත්‍රපති අනුර බමුණුසිංහ

පාලි

21. චීන ධම්මපදයේ ආවේණික පද්‍ය 210-228

සහකාර කථිකාචාර්ය අරුණ කේ. ගමගේ

22. ථෙරගාථාවලින් නිරූපිත සංකේතාර්ථ 229-242

සහකාර කථිකාචාර්ය මැදගම්පිටියේ විජිතධම්ම හිමි

23. බුද්ධඝෝෂාචාරීන්ගේ අට්ඨකථා පිළිබඳ විමසුමක් 243-254

පහළගම ධම්මික හිමි

24. **Commentarial characteristics Found in early buddhist discourses** 255-262

Ven. Madawalathanne Pannnarathana

සංස්කෘත

25. රාමායණය, එහි කර්තෘත්වය හා කාලනිර්ණය263-287

ආචාර්ය සමන් චන්ද්‍ර රණසිංහ

26. රසවාදයේ ඉතිහාසය හා භරතයේ රස සූත්‍රය 288-299

ගෞරව ශාස්ත්‍රවේදී ශ්‍රාවස්තිපුර ශාන්තසිරි හිමි

සිංහල

27. සංස්කෘත කාව්‍ය විචාරවාදවලින් පෝෂණය වූ සම්භාව්‍ය සිංහල ගීතය 300-323

ආචාර්ය ඉඳුරාගාරේ ධම්මරතන හිමි

28. මහ කවි මග ගත් සුළු කළිඟු දා වත 324-339

ජ්‍යෙෂ්ඨ කථිකාචාර්ය මොරකන්දේගොඩ අරියවංස හිමි

29. **Myth as a charter for a radio play** 340-349

Senior Lecturer Saliya Kularathna

දර්ශනය හා මනෝවිද්‍යාව

30. මානසික අවපීඩනයෙන් මිදීමේ ක්‍රමෝපායන් 350-352
මහාචාර්ය ඥානදාස පෙරේරා

31. පුද්ගල මානසික ගැටලු හා වික්ටර් ෆ්‍රැන්කල්ගේ ආධ්‍යාත්මික ප්‍රතිකාර 353-360
ජ්‍යෙෂ්ඨ කථිකාචාර්ය යාපාරත්න වීරසේකර

32. පෞරුෂ වර්ධනයට බලපාන බෞද්ධ මනෝවිද්‍යාත්මක සංකල්ප 361-371
සහකාර කථිකාචාර්ය රන්ජන් ලාල් ගම්මැද්දගේ

33. රේනේ ඩෙකාර්ට් නූතන බටහිර දර්ශනයේ පියා ලෙස සැලකිය හැකි ද? 372-383
සහකාර කථිකාචාර්ය සුමේධ වීරවර්ධන

34. **Aristotle and plato's literary theories on 'Drama' and its impact on society** 384-395
Asst. Lecturer Sepali Bamunusinghe

ඉතිහාසය හා පුරාවිද්‍යාව

35. ලොව පළමු සැලසුම් සහගත නගරය අනුරපුරය ද? 396-407
ජ්‍යෙෂ්ඨ කථිකාචාර්ය පී.බී. මණ්ඩාවල

36. සමුද්‍ර පුරාවිද්‍යාවේ ඉලක්ක සෙවීමේ විද්‍යාත්මක ශිල්ප ක්‍රමය 408-422
ජ්‍යෙෂ්ඨ කථිකාචාර්ය දඹර අමිල හිමි

37. පකිස්තානය බිහිකිරීමට මුල් වූ ඉන්දීය මුස්ලිම් ලීගයේ ප්‍රභවය 423-431
සහකාර කථිකාචාරිණී යූ.එන්.කේ. රත්නායක

සමාජ විද්‍යාව

38. නූතන සමාජයේ භික්ෂූන් වහන්සේගේ කාර්ය භාරය 432-437
මහාචාර්ය බී. ඒ. ටෙනිසන් පෙරේරා

39. අපේ දැනුම වර්ධනය කිරීම 438-442
මහාචාර්ය නලින් ද සිල්වා

40. සමාජය, සංස්කෘතිය හා නායකත්ව ගුණාංග 443-461
ආචාර්ය ජයන්ත ජයසිරි

41. නූතන ත්‍රස්තවාදයේ ස්වරූපය 462-480
ලුණුගම්වෙහෙරේ රතනසිරි හිමි

කතු මණ්ඩලය

1. **ආචාර්ය නෙළුවේ සුමනවංස හිමි** - පීඨාධිපති - භාෂා අධ්‍යයන පීඨය - බෞද්ධ හා පාලි විශ්වවිද්‍යාලය.
2. **ආචාර්ය මාගම්මන පඤ්ඤානන්ද හිමි** - ජ්‍යෙෂ්ඨ කථිකාචාර්ය, පාලි හා බෞද්ධ අධ්‍යයන අංශය, ශ්‍රී ජයවර්ධනපුර විශ්වවිද්‍යාලය.
3. **මහාචාර්ය දේවාලේගම මේධානන්ද හිමි** - අධ්‍යයනාංශ ප්‍රධාන, පාලි හා බෞද්ධ අධ්‍යයනාංශය, කැළණිය විශ්වවිද්‍යාලය.
4. **මකුරුප්පේ ධම්මානන්ද හිමි** - ජ්‍යෙෂ්ඨ කථිකාචාර්ය, පාලි හා බෞද්ධ අධ්‍යයනාංශය, කැළණිය විශ්වවිද්‍යාලය.
5. **විමල් හේවාමානගේ** - කථිකාචාර්ය, බෞද්ධ අධ්‍යයන ඒකකය, කොළඹ විශ්වවිද්‍යාලය.
6. **කුඩාකත්නෝරුවේ විනීත හිමි** - ගෞරව ශාස්ත්‍රවේදී නිබන්ධක, පාලි හා බෞද්ධ අධ්‍යයනාංශය, ශ්‍රී ජයවර්ධනපුර විශ්වවිද්‍යාලය.
7. **කට්ටකඩුවේ චන්ද්‍රවිමල හිමි** - බෞද්ධ දර්ශනය (විශේෂ) උපාධි අපේක්ෂක, සිව්වන වසර, ශ්‍රී ජයවර්ධනපුර විශ්වවිද්‍යාලය.
8. **Ven. Dr. Naimbala Dhammadassi** - Head, Department of Pali and Buddhist Studies, University of Sri Jayewardenepura.
9. **Prof. Oliver Abenayaka** - Senior Professior, Faculty of Buddhist Studies, University of Buddhist and Pali.
10. **Ven. Muthukeliye Indarathana** - Assistant Lecture, Department of Buddhist Studies,University of Peradeniya.
11. **මහාචාර්ය බෙල්ලන්විල විමලරතන හිමි** - කුලපති, ශ්‍රී ජයවර්ධනපුර විශ්වවිද්‍යාලය.
12. **මහාචාර්ය චන්දිම විජේබණ්ඩාර** - හිටපු උපකුලපති, ශ්‍රී ජයවර්ධනපුර විශ්වවිද්‍යාලය.
13. **මහාචාර්ය චන්ද්‍රා වික්‍රමගමගේ** - හිටපු පීඨාධිපති, ශාස්ත්‍ර පීඨය, ශ්‍රී ජයවර්ධනපුර විශ්වවිද්‍යාලය.

14. **කේ.ජ්. වීරසේන** - ජ්‍යෙෂ්ඨ කථිකාචාර්ය, පාලි හා බෞද්ධ අධ්‍යයනාංශය, ශ්‍රී ජයවර්ධනපුර විශ්වවිද්‍යාලය.

15. **බෙලිගල්ලේ ධම්මජෝති හිමි** - ජ්‍යෙෂ්ඨ කථිකාචාර්ය, බෞද්ධ අධ්‍යයනාංශය, රුහුණු විශ්වවිද්‍යාලය.

16. **සිරිනාම බණ්ඩාර**, ජ්‍යෙෂ්ඨ කථිකාචාර්ය, බෞද්ධ අධ්‍යයනාංශය, රුහුණු විශ්වවිද්‍යාලය.

17. **ආචාර්ය ප්‍රසන්න මධුරංග** - ජ්‍යෙෂ්ඨ කථිකාචාර්ය, භෞතික විද්‍යා අධ්‍යයනාංශය, ශ්‍රී ජයවර්ධනපුර විශ්වවිද්‍යාලය.

18. **උඩුහාවර ආනන්ද හිමි** - ජ්‍යෙෂ්ඨ කථිකාචාර්ය, බෞද්ධ අධ්‍යයන ඒකකය, කොළඹ විශ්වවිද්‍යාලය.

19. **හේමන්ත කෝට්ටවත්ත** - ජ්‍යෙෂ්ඨ කථිකාචාර්ය, මානව සම්පත් කළමනාකරණ අධ්‍යයනාංශය, ශ්‍රී ජයවර්ධනපුර විශ්වවිද්‍යාලය.

20. **අනුර බමුණුසිංහ** - උපකුලපති පෞද්ගලික ලේකම්, ශ්‍රී ජයවර්ධනපුර විශ්වවිද්‍යාලය.

21. **අරුණ කේ. ගමගේ** - සහය කථිකාචාර්ය, පාලි හා බෞද්ධ අධ්‍යයන අංශය, කැළණිය විශ්වවිද්‍යාලය.

22. **මැදගම්පිටියේ විජිතධම්ම හිමි** - සහය කථිකාචාර්ය, බෞද්ධ අධ්‍යයනාංශය, පේරාදෙණිය විශ්වවිද්‍යාලය.

23. **පහළගම ධම්මික හිමි** - පාලි (විශේෂ) උපාධි අපේක්ෂක, තෙවන වසර, ශ්‍රී ජයවර්ධනපුර විශ්වවිද්‍යාලය.

24. **Ven. Madawalathanne Pannarathana** - Buddhist Philosophy (Special), 4th Year, University of Sri Jayewardenepura.

25. **ආචාර්ය සමන්චන්ද්‍ර රණසිංහ** - අධ්‍යයනාංශ ප්‍රධාන, භාෂා හා සංස්කෘතික අධ්‍යයනාංශය, ශ්‍රී ජයවර්ධනපුර විශ්වවිද්‍යාලය.

26. **ශ්‍රාවස්තිපුර සාන්තසිරි හිමි** - ගෞරව ශාස්ත්‍රවේදී නිබන්ධක, භාෂා හා සංස්කෘතික අධ්‍යයනාංශය, ශ්‍රී ජයවර්ධනපුර විශ්වවිද්‍යාලය.

27. **ආචාර්ය ඉඳුරාගාරේ ධම්මරතන හිමි** - අංශාධිපති, සංස්කෘත අංශය, කැළණිය විශ්වවිද්‍යාලය.

28. **මොරකන්දේගොඩ අරියවංස හිමි** - ජ්‍යෙෂ්ඨ කථිකාචාර්ය, සිංහල අධ්‍යයනාංශය, රුහුණු විශ්වවිද්‍යාලය.

29. **Saliya Kularatne** - Senior Lecturer, Head- Depatment of Sinhala, University of Peradeniya.

30. **මහාචාර්ය ඥානදාස පෙරේරා** - පාලි හා බෞද්ධ අධ්‍යයනාංශය, ශ්‍රී ජයවර්ධනපුර විශ්වවිද්‍යාලය.

31. **යාපාරත්න වීරසේකර** - ජ්‍යෙෂ්ඨ කථිකාචාර්ය, පාලි හා බෞද්ධ අධ්‍යයනාංශය, ශ්‍රී ජයවර්ධනපුර විශ්වවිද්‍යාලය.

31. **රන්ජන් ලාල්** - සහය කථිකාචාර්ය, සිංහල අංශය, පේරාදෙණිය විශ්වවිද්‍යාලය.

32. **සුමේධ වීරවර්ධන** - සහය කථිකාචාර්ය, දර්ශනය හා මනෝවිද්‍යා අධ්‍යයනාංශය, පේරාදෙණිය විශ්වවිද්‍යාලය.

33. **Sepali Bamunusinghe** - Assistant Lecturer, Department of Accounting, University of Sri Jayewardenepura.

34. **පී.බී. මණ්ඩාවල,** අධ්‍යයනාංශ ප්‍රධාන, ඉතිහාස හා පුරාවිද්‍යා අධ්‍යයනාංශය, ශ්‍රී ජයවර්ධනපුර විශ්වවිද්‍යාලය.

35. **දඹර අමිල හිමි** - ජ්‍යෙෂ්ඨ කථිකාචාර්ය, ඉතිහාසය හා පුරාවිද්‍යා අධ්‍යයනාංශය, ශ්‍රී ජයවර්ධනපුර විශ්වවිද්‍යාලය.

36. **යූ.එන්.කේ. රත්නායක** - සහය කථිකාචාරිණී, ඉතිහාසය හා පුරාවිද්‍යා අධ්‍යයනාංශය, ශ්‍රී ජයවර්ධනපුර විශ්වවිද්‍යාලය.

37. **මහාචාර්ය ටෙනිසන් පෙරේරා** - සමාජ විද්‍යා හා මානව විද්‍යා අධ්‍යයනාංශය, ශ්‍රී ජයවර්ධනපුර විශ්වවිද්‍යාලය.

38. **මහාචාර්ය නලින් ද සිල්වා** - අධ්‍යයනාංශ ප්‍රධාන, ගණිත අධ්‍යයනාංශය, කැලණිය විශ්වවිද්‍යාලය.

39. **ආචාර්ය ජයන්ත ජයසිරි** - සමාජ විද්‍යා හා මානව විද්‍යා අධ්‍යයනාංශය, ශ්‍රී ජයවර්ධනපුර විශ්වවිද්‍යාලය.

40. **ලුණුගම්වෙහෙරේ රතනසිරි හිමි** - අපරාධ විද්‍යාව (විශේෂ) උපාධි අපේක්ෂක, සිව්වන වසර, ශ්‍රී ජයවර්ධනපුර විශ්වවිද්‍යාලය.

නිලධාරී මණ්ඩලය - 2007 වර්ෂය

ගරු සභාපති - පූජ්‍ය මහකච්චකොඩියේ පඤ්ඤාසේකර හිමි (තෙවන වසර)

ගරු ලේකම් - පූජ්‍ය පහළගම ධම්මික හිමි (තෙවන වසර)

ගරු උපසභාපති - පූජ්‍ය මීගොඩ සුමනරතන හිමි (තෙවන වසර)

ගරු උපලේකම් - පූජ්‍ය සියඹලාගොඩ ධම්මින්ද හිමි (දෙවන වසර)

ගරු ජ්‍යෙෂ්ඨ භාණ්ඩාගාරික : ජ්‍යෙෂ්ඨ කථිකාචාර්ය පූජ්‍ය දඹර අමිල හිමි (ඉතිහාසය හා පුරාවිද්‍යා අධ්‍යයන අංශය)

ගරු කණිෂ්ඨ භාණ්ඩාගාරික - පූජ්‍ය මාවතාගේ ඛේමින්ද හිමි (දෙවන වසර)

කාරක සභාව

පූජ්‍ය ලුණුගම්වෙහෙරේ රතනසිරි හිමි	(සිව්වන වසර)
පූජ්‍ය මූදියල චන්දවිමල හිමි	(සිව්වන වසර)
පූජ්‍ය දඹරැල්ලේ භාරත හිමි	(තෙවන වසර)
පූජ්‍ය කුඹුගොඩආරේ ධම්මාලෝක හිමි	(තෙවන වසර)
පූජ්‍ය වරාපිටියේ මංගල හිමි	(දෙවන වසර)
පූජ්‍ය ඉදිගස්තුඩුවේ සුනීත හිමි	(දෙවන වසර)
පූජ්‍ය සෙවනගල උපනන්ද හිමි	(පළමු වසර)
පූජ්‍ය මුල්ලේගම ධම්මරක්ඛිත හිමි	(පළමු වසර)

සඟරා සංස්කාරකවරු

පූජ්‍ය මඩවලතැන්නේ පඤ්ඤාරතන හිමි	(සිව්වන වසර)
පූජ්‍ය කට්ටකඩුවේ චන්දවිමල හිමි	(සිව්වන වසර)

කර්ම විපාකය

ආචාර්ය නෙළුවේ සුමනවංශ හිමි

කර්මය යනු අප විසින් සිතා මතා කරන කියන හා සිතන දේ ය.[1] ඊට සරිලන පරිදි හොඳ ක්‍රියාවන් සඳහා හොඳ ප්‍රතිඵල ද නරක ක්‍රියාවන් සඳහා නරක ප්‍රතිඵල ද ලැබීම කර්ම විපාක යන්නෙන් අදහස් කෙරේ. මෙය ලෝකයේ පැවැත්මට අදාළ වූ නියාම ධර්මයක් ද වේ.[2] කර්මානුරූපීව විපාක ලැබීම සනාතනික සත්‍යතාවකි. සංයුත්ත නිකායේ පච්චය සූත්‍රයේ දී තථාගත තෙමේ ඉපදුණ ද නැත ද කර්මවිපාක න්‍යාය එලෙස ම පවතින බව සඳහන් වේ. මෙහි ලා බුදුවරයකු විසින් කරනුයේ කර්ම හා ඊට ලැබෙන ප්‍රතිඵල ලෝකයා වෙත නිරාවරණය කිරීම යි. ගැඹුරින් විමසා බලන විටක දී කර්ම විපාක යනු හේතු ඵල ධර්මය ම බව පෙනී යයි. කර්මය හේතුව වන අතර විපාකය ඵලය වේ. පටිච්ච සමුප්පාදයේ දී 'සංඛාර' යනුවෙන් සඳහන් වන්නේ කර්මය යි.[3] කාය සංඛාර, වචී සංඛාර හා මනෝ සංඛාර යනුවෙන් ධම්මදින්නා මෙහෙණිය කර්ම හඳුන්වා දී ඇත.[4] බුදුදහම ලෝක ක්‍රියාකාරීත්වය පඤ්චනියාම ධර්ම අනුව සිදුවන බව පෙන්වා දෙයි. ඒවා අතුරෙන් සත්ත්ව ජීවිතය සඳහා කර්ම නියාමය බලපායි. ඇතැම්හු ඒ බව හරිහැටි නොදන ඊශ්වරයෙකුට හෝ නොපෙනෙන බලවේගයකට හෝ එම බලය පවරා ඇත.

කර්ම කරනුයේ කය, වචන හෝ සිතෙනි. චේතනාවක් ඇතිවීමෙන් එම ක්‍රියා කර්ම සංඛ්‍යාවට වැටේ.[5] යමක් පරිත්‍යාග කිරීමට සිතීම චේතනාවයි. ඒ අනුව පරිත්‍යාගය කිරීම කර්මය වේ. චේතනාව පමණක් ඇතිකර ගතහොත් එවිට කර්මය සම්පූර්ණ වූයේ නොවේ. සසර සැරිසරන සත්ත්වයාට ඒ ඒ තන්හි දී ස්කන්ධ පඤ්චකය ලබා දෙනුයේ කර්මයෙනි.[6]

නයිදං අත්තකතං බිම්බං - නයිදං පරකතා අඝං
හේතුං පටිච්ච සම්භූතං - හේතු භඞ්ගා නිරුජ්ඣති

අපගේ සියලු ක්‍රියාකාරිත්වයන් සිත තුළ තැන්පත්ව තිබේ. මිනිසා මරණයට පත්වීමේ දී චුතියත් සමග ම නිරුද්ධ වන කර්ම ශක්තිය ප්‍රතිසන්ධි නම් අවස්ථාවට පැමිණ අනතුරුව භවාංග සිතේ ආරක්ෂා වී පවතියි. කර්ම විපාක වශයෙන් ලැබෙන දේ පිළිබඳ සංයුත්ත නිකායේ කෝසල සංයුත්තයේ සඳහන් වේ. ඒවා නම් ආයුෂ, නිරෝගිකම, ශරීරවර්ණය, ස්වර්ගය, උසස් කුලවත් බව යන මේවා ය.[7]

අටුවාචාරීහු කර්මය දෙයාකාරයකින් දක්වති. එනම් කර්ම භව හා උත්පත්ති භව වශයෙනි.[8] මෙහි කර්මභව යනුවෙන් ගම්‍ය කෙරෙන්නේ විපාක ලැබීමට හා විඳීමට අවශ්‍ය සත්ත්ව, පුද්ගල අනන්‍යතාවක් තම තමන් විසින් ම නිර්මාණය කරගැනීම යි. කර්ම භවයක් නැතිනම් එතන්හි උත්පත්ති භවයක් ද පහළ නොවේ. මෙහි උත්පත්ති භව යනුවෙන් ගම්‍ය කෙරෙන්නේ මිනිස්, තිරිසන් අසුර, ප්‍රේත ආදී පැවැත්මට පමුණුවන භවයන් ය. මධුපිණ්ඩික හා මහා තණ්හා සංඛය සූත්‍රයේ දී කර්මය වනාහි විඤ්ඤාණ බීජය රෝපණය වන කුඹුර හෙවත් ක්ෂේත්‍රය යැයි ද තෘෂ්ණාව වනාහි තෙතමනය යැයි ද දක්වා ඇත.[9] කර්මය හා විපාකය යනු හේතුඵල සහයෝගීතාවකි. නැතහොත් අන්‍යෝන්‍ය සාපේක්ෂතාවකි යන විශ්ව නියාමතාව නැතහොත් බුද්ධ වචනයේ ඇති මූලික හරය කියාපායි. ''යේ ධම්මා හේතුප්පභවා - තෙසං හේතුං තථාගතො ආහ''[10] යනුවෙන් බුදුවදන්හි අන්තර්ගත මූලික හරය මේ කර්මය හා එහි විපාකයට අදාළව ප්‍රකාශ වී ඇත.

කර්ම රැඳී පවත්නා තැන කොතනදැයි යන ප්‍රශ්නයට පෙළ දහමෙහි පිළිතුරු ලැබෙන්නේ එය උපාදාන විඤ්ඤාණය ඇසුරු කොටගෙන පවත්නා බව යි. කර්ම භවය හේතුකොට ගෙන උත්පත්ති භවය වේය යන අරුතින් ''භව පච්චයා ජාති'' යැයි පටිච්ච සමුප්පාදය විග්‍රහ කොට දක්වයි. ''භවෙ බො සති ජාති හොති'' යනුවෙන් කර්මභවය ඇති කල්හි උත්පත්ති භවය වේය යනුවෙන් ද මහා කම්මවිභංග සූත්‍රයෙහි කියැවෙයි.[11] අනෙක් අතට

මෙහිදී උත්පත්ති භවය යනුවෙන් සැලකෙන්නේ නාම-රූප හෙවත් සිත හා චෛතසිකත් විඤ්ඤාණයත් අතර පවත්නා අන්‍යොන්‍ය පෝෂණ ශක්තිය යි. ''විඤ්ඤාණයට නාමරූපත් නාමරූපයන්ට විඤ්ඤාණයත් යන අන්‍යොන්‍ය සහයෝගීතාව මහා නිදාන සූත්‍රයේ ප්‍රකාශ වේ.[12] කර්ම ශක්ති නාමරූප හා විඤ්ඤාණයේ අන්‍යොන්‍ය ප්‍රතිබද්ධතාව තිබෙන තාක් විඤ්ඤාණය නාමරූපයෙන් ගිලිහී නොයන බව ද එහි කියවේ. කර්මයෙන් පෝෂිත විඤ්ඤාණය නිසා ඉපදීම, දිරායාම, මියයාම, චුතවීම හා නැවත ඉපදීම සිදුවේ යැයි එහි කියැවේ.[13]

මිනිසාට ඒ ඒ තැන උපත ලබා දෙන්නේ ද කර්මවිපාක වශයෙනි. ''ජනක කර්ම'' යන විශේෂ නාමයෙන් එය හඳුන්වා ඇත.[14] ඉපදීමෙන් පසුව විවිධ පීඩා කරදර ගෙන දෙන්නේ උපපීළක කර්මයෙනි. කර්මය වනාහි නිතරම විපාක ලබා දෙනුයේ ඊට සරිලන ආකාරයකිනි.[15] සැවැත් නුවර විසූ ''අපුත්‍රක'' සිටුවරයෙක් පෙර භවයේ තමා වෙත පැමිණි පසු බුදුවරයකුහට දන් දුන්නේ ය. ඒ පිනෙන් ඔහුට කෝටි ගණන් ධනය උරුම විය. එහෙත් දන් දී පසුව ඒ පිළිබඳ මේ ආහාර පාන වෙන අයකුට දුන්නේ නම්, මිට වඩා වටින්නේ යැයි සිත දූෂ්‍ය කර ගත්තේ ය. එහි විපාක වශයෙන් ලද ධනයෙන් ප්‍රයෝජන ගැනීමට ඔහුට නොහැකි විය.[16] සිල්වත්, ගුණවත් උතුමන් කෙරෙහි වැරදි ලෙස සිතතොත් එහි දරුණු විපාක උඩු සුළඟට දැමූ සියුම් දුහුවිලි මෙන් තමන් වෙත ආපසු එන බව සඳහන් වේ.[17] නිවැරදි අය කෙරෙහි වැරදි ලෙස ක්‍රියාකරන්නන්ට එහි විපාක වශයෙන් ඇතිවන පීඩාවන් 10ක් පිළිබඳ තොරතුරු ධම්මපදයේ දී හමු වේ.[18]

* දරුණු වූ ශාරීරික වේදනා හා ධනය විනාශ වීම
* ශරීරය බිඳී යාම
* දරුණු රෝගාබාධ ඇතිවීම
* උමතු වීම
* රජයෙන් විවිධ දඬුවම් ලැබීම
* හේතු රහිතව දෝෂාරෝපණවලට ලක්වීම

* ඥාතිවර්ගයා විනාශ වී යාම
* තමන් සතු භවභෝග සම්පත් විනාශ වී යාම
* තම ගේ දොර ගින්නෙන් විනාශ වීම
* මරණින් මතු නිරයේ ඉපදීම

මෙවන් විවිධ පීඩාවන්ට මුහුණ දීමට මිනිසාට සිදු වේ. එහෙත් ඊට අදාළ වන හේතුව විද්‍යාවට අසුකර ගත නොහැක. මනෝමය පර්යේෂණ හෝ මෝහන විද්‍යාවට ලක් කිරීමෙන් බොහෝ රෝගාබාධ සඳහා බලපා ඇති හේතූන් නිරාවරණය කරගත හැක. එඩ්ගාකේසිගේ වාර්තා මේ පිළිබඳ අගනා නිදර්ශනයක් වේ. එහි දී පරීක්ෂණයට ලක් කළ බොහෝ දෙනා ඔවුන් මුහුණ දී ඇති විවිධ තත්ත්වයන්ට ඔවුන් කළ කර්මයන් සෘජුව ම බලපා ඇති බව ප්‍රකාශ කර ඇත.[19]

විමානවත්ථු හා පේතවත්ථු යන ග්‍රන්ථ දෙක ම කුසල අකුසල යන කර්මයන්හි විපාක දැක්වීම සඳහා ත්‍රිපිටක ග්‍රන්ථයෙන්ගෙන් ගත හැකි නිදර්ශනයන් වේ. අසූමහා ශ්‍රාවක චරිතාපදානයන් මෙන් ම ජාතක කථා පරිශීලනය කරන විට පැහැදිලි වන්නේ කර්මය හා විපාකය දැඩි ලෙසින් මිනිස් ජීවිතයට සම්බන්ධ වන බවයි. ''සසර සබඳතා හා මිනිස් සිතේ අසිරිය'' කෘතියේ දී රිචර්ඩ් ඇල්පර්ට් මෙසේ පවස යි. ''මගේ අනාගත මිනිස් ජීවිතයේ මට ලැබිය යුතු මව්පියන් මෙසේ විය යුතු ය. මගේ ශරීර ස්වභාවය මෙසේ විය යුතු ය. කර්ම බලවේගයට අනුව මගේ ඇසක් අන්ධ විය යුතු ය. නැත්නම් කකුලක කොරයක් ඇතිව ඉපදිය යුතු ය. මගේ මරණය රිය අනතුරකින් හෝ දියේ ගිලීමෙන් සිදුවිය යුතු ය.'' මෙසේ ඒ ඒ පුද්ගලයාගේ අතීත කර්මවලට අනුරූප වන පරිද්දෙන් අතිකුත් පුද්ගලයන් සමග ඇති ගනුදෙනු පියවීමට හැකිවන පරිද්දෙන් උපත තෝරා ගැනීමේ අයිතිය ඒ පුද්ගලයාගේ ආත්මය සතුවන බව මම විශ්වාස කරමි.[20] මෙයින් අවධාරණය වන්නේ උපත මරණය පමණක් නො ව, ඒ අතරතුර සිදුවන දේ ද මරණින් මතු ස්වරූපය ද කර්ම විපාක වශයෙන් තීරණය වන බවයි.

කර්ම විපාකයට අදාළව බුද්ධ භාෂිතයෙහි ප්‍රකාශිත අදහස සරලව දක්වන්නේ නම් කුසලයට යහපත් විපාකයන්, අකුසලයට අයහපත් විපාකත් ලැබේ.[21] සංසාරික දුක්ඛතාව වනාහි හුදෙක් කාය, වාක්, මනෝ සංස්කාර හෙවත් කාය කර්ම, වචී කර්ම, මනෝ කර්මයන්ගේ බලපෑමෙන් ඇතිවන ඵලදායිතාවකැයි පෙළ දහමෙහි කියවෙයි. ඒ අනුව කම්මක්ඛය වූ කලී දුක්ඛක්ඛය ම වන්නේ ය. සුත්තනිපාත මේඝිය සූත්‍රයෙහි මෙසේ සඳහන් වේ.

යං කිඤ්චි දුක්ඛං සම්භොති - සබ්බං සංඛාර පච්චයා
සංඛාරානාං නිරොධෙන - නත්ථි දුක්ඛස්ස සම්භවො[22]

මෙහි කියවෙන අන්දමට යම් කවර හෝ දුක්ඛයක් හට ගන්නේ නම්, ඊට හේතු ප්‍රත්‍යය වන්නේ කර්මයන් ය. කර්මයන්ගේ නිරෝධයෙන් ම දුක්ඛ සංභවයක් නොවන්නේ යැයි ද කියවෙයි. කර්මක්ෂය වූ කලී 'සබ්බසංඛාරසමථ' යන නමින් ද ප්‍රකාශ වේ. සබ්බසංඛාර සමථය ම කර්මක්ෂය බවත්, කර්මක්ෂය වනාහි දුක්ඛක්ෂයම වන බවත් මේඝිය සූත්‍රයේ තවදුරටත් සඳහන් වේ.

කර්මයන්ගේ රැස්කිරීම ලෝභ ද්වේෂ මෝහාදි අකුශල චෛතසික මුල්වන අතර, එකී අකුශල මූලික චෛතසිකයන් මුලිනුපුටා දැමීමෙන් ද කර්මක්ෂය සිදුවේ.

''යේන ලෝභෙන ලුද්ධා තෙ - ස්ත්තා ගච්ඡන්ති දුග්ගතිං
තං ලොභං සම්මදඤ්ඤාය - පජහන්ති විපස්සිනො
පහාය න පුනායන්ති - ඉමං ලෝකං කුදාචනං''

කර්ම විපාක වශයෙන් ලැබෙන තත්ත්වයන් 14 පිළිබඳ මජ්ඣිම නිකාය චූළ්ලකම්මවිභංග සූත්‍රයේ සඳහන් වේ.[23] අල්පායුෂ්ක, දීර්ඝායුෂ්ක, අල්පාබාධ, බහ්වාබාධ, දුර්වර්ණ, වණ්ණවන්ත, අල්පභෝග, මහාභෝග, නීචකුලීන, දුප්පඤ්ඤ, පඤ්ඤාවන්ත යන මේවා ඇති වන්නේ ඊට අදාළව සිදුකර ඇති කර්මයන්ගේ විපාක වශයෙනි. මිනිසාගේ හොඳ - නරක ක්‍රියා කලාපය මිනිසාට අයහපත හෝ යහපත උදාකරන බව මින් පැහැදිලි ය.

සත්ත්ව හිංසාව නිසා ඇතිවන විපාක රාශියකි. එය අත්හැරීමෙන් උදාවන ඉෂ්ට විපාක 18 ක් දක්වා තිබීමෙන් තහවුරුවන්නේ කර්ම - විපාක එකිනෙකට සාපේක්ෂ වන බව ය. බුදුරදුන් ජීවමාන කාලයේ සිටි බව සඳහන් වන අමිත භෝගී සිටුවරුන් පස්දෙනා ම එම තත්ත්වයට පත්ව ඇත්තේ පුරාකෘත කුශල කර්මයන්ගේ විපාක වශයෙන් බව නිසැක ය.[24] දිවිමග සකස් කරගැනීමෙහි ලා කර්මය බලපාන ආකාරය ඉතා පුළුල් විෂය ක්ෂේත්‍රයකි. කර්ම විපාකය ජීවිතයට සම්බන්ධ වන ආකාරය අනුව සමස්ත මානව සමාජය ම මෙසේ වර්ග කිරීමට පුළුවන.

I. උට්ඨානඵලූපජීවී න කම්මඵලූපජීවී - කර්මවිපාක සහායක් නොමැතිව උත්සාහයෙන් පමණක් ජීවත් වන්නා

II. කම්මඵලූපජීවී න උට්ඨානඵලූපජීවී - උත්සාහයෙන් තොරව කර්ම ඵලයෙන් පමණක් ජීවත්වන්නා

III. උට්ඨානඵලූපජීවී කම්මඵලූපජීවී - උත්සාහයෙන් හා කර්මයෙන් යන දෙකින් ම ජීවත්වන්නා

IV. න උට්ඨානඵලූපජීවී න කම්මඵලූපජීවී - උත්සාහයෙන් හෝ කර්මඵලයෙන් ද තොරව ජීවත්වන්නා[25]

මොවුන් අතුරෙන් ප්‍රථමයා උත්සාහයෙන්, දහදිය මහන්සියෙන් යමක් හම්බ කරගෙන අපහසුතා මධ්‍යයේ ජීවත්වන්නේ වේ. මොහුට පූර්වයේ කරන ලද කර්මයන්ගේ ඵලදීමක් සිදුනොවේ. ජනක කර්මය සුබ විපාක ලබාදීමට අසමත් වේ. දෙවැන්නා පෙර කරන ලද කර්මයන්හි ඵල විපාක විඳින තැනැත්තේ ය. වැඩි වෙහෙස මහන්සියකින් තොරව වුවත් මහත් සැප සම්පත් විඳිමින් දිවි ගෙවීමේ භාග්‍යය ඔහුට උදා වේ. සියලු උපභෝග පරිභෝග සම්පත් වැඩි මහන්සියකින් තොරව උදා කරගත හැක. සීවලී තෙරුන්ගේ කථාව නිදසුන් ලෙස දැක්වීමට පුළුවන. ඔහු මව්කුස පිළිසිඳ ගත් දා පටන් විවිධ සම්පත් මවට පවා ගලා ආවේ ය. පසු කල මුන්වහන්සේ සම්බුද්ධ ශාසනයේ ලාභීන් අතර අගතනතුරට ද පත්වූහ.[26]

තුන්වැන්නා උත්සාහයෙන් හා කර්මඵලයෙන් යන දෙකින්

ම මිශ්‍ර ප්‍රතිඵල ලබමින් ජීවත්වන්නා ය. උත්සාහයේ ප්‍රතිඵල මෙන් ම කර්මයන්ගේ ප්‍රතිඵල ද නො අඩුව ලැබෙන නිසා යහපත් ජීවිතයක් ගත කිරීමට මොහුට අවස්ථාව උදා වේ.

කර්මය වනාහි කළ අවස්ථාවේ ම ඇතැම් විටක දී විපාක දේ. තවත් විටෙක දී කළ අවධියේ සිට සසර ගමන නිමා කරන තෙක් ම තමා පසුපස එමින් ඉඩ ලද විටෙක විපාක ලබාදෙයි. ඒ නිසා ම කුශල කර්මය සෙවනැල්ල මෙන් ද අකුසල කර්මය ගොනා පසුපස යන කරත්ත රෝදය මෙන් ද මිනිසා පසුපස පැමිණෙන බව සඳහන් වේ.[27] ඒ අනුව විමසා බලන විට කර්ම විපාක දීම සතරාකාරයකින් සිදුවන අයුරු දැක්විය හැක.

I. දිට්ඨධම්මවේදනීය කම්ම - මෙලොවදීම විපාක ලැබෙන කර්ම, අභිධර්ම විග්‍රහයන් අනුව පුද්ගලයකුගේ කර්ම විපාකයන්ගෙන් 1/7 ක් තරම් වූ ප්‍රමාණයක් මෙලොවදී ම විපාක ලැබේ.

II. උප්පජ්ජවේදනීය කම්ම - දෙවන ආත්මභාවයේ විපාක ලැබෙන කර්මයන් ය. ආනන්තරීය කර්ම පහ අකුශල පක්ෂයෙන් ද, ධ්‍යාන පහ කුශල පක්ෂයෙන් ද ඊළඟ භවයේ දී විපාක ලැබේ.

III. අපරාපරියවේදනීය කම්ම - මුල් සහ දෙවන කොටසේ දී විපාක නුදුන් කර්ම නිවන් අවබෝධ කොට පිරිනිවන් පානා තෙක් ම ඒ ඒ තන්හි දී විපාක ලබා දේ.

IV. අහෝසි කම්ම - විවිධ හේතුන් නිසා විපාක දීමට නොහැකි වූ ඇතැම් කර්මයන්ගේ විපාක අහෝසි බවට පත්වේ. මෙලොව දී විපාක ලැබිය යුතු යම් කර්මයක් විපාක නුදුන්නේ නම් අහෝසි කම්ම බවට පත්විය හැක. ඉහත තුන් අවස්ථාවේ දී ම විපාක නුදුන් කර්ම මේ සංඛ්‍යාවට ඇතුළත් වේ.

සංසාරය හා පුනර්භවය සිදුවන්නේ කර්ම විපාක වශයෙනි. එක භවයක කළ කර්මය එහිදී ම විපාක නොදෙන්නේ නම් ඉක්බිති ජීවිතයක හෝ ජීවිත ගණනාවක දී සිදු වේ.[28]

කර්ම විපාක වශයෙන් ඉපදීමට සිදුවන ස්ථාන පහකි. නිරය, තිරිසන් ලෝකය, ප්‍රේත ලෝකය, මනුෂ්‍ය ලෝකය හා දිව්‍ය ලෝකය යනු ඒවා යි.[29] දේවදූත සූත්‍රයේ දී අපායට යන තැනැත්තාහට යම රජු කරන ප්‍රකාශයක් හමු වේ. වෙන කිසිවෙකු කළ දෙයකින් නොව තමා ම කරගත් දෙයෙහි ප්‍රතිඵල ලෙස අපායට පැමිණීමට සිදුවන බව යි. එහි දී කර්මානුකූලව ලැබෙන ඉතා භයානක දුක් රැසක් ද විස්තර කෙරේ.[30] මුළු මහත් ලෝකය ම කර්මය අනුව පවතියි. සකල මනුෂ්‍ය ප්‍රජාව ද එසේ ම ය. ගමන් ගත් රථය හා එහි කඩ ඇණය මෙනි. සියලු සත්ත්වයෝ කර්මය සමඟ බැඳී ඇත්තා හ.

කම්මනා වත්තතී ලොකො - කම්මනා වත්තතී පජා
කම්මනිබන්ධනං සත්තා - රථස්සාණීව යායතො[31]

මීට අමතරව මහා කම්මවිභංග සූත්‍රයෙහි සහ ඉතිවුත්තක සුබමානවක සූත්‍රයෙහි ද කර්මය වනාහි තමා විසින් වපුරන ලද අස්වැන්නට තමා ම උරුම කරුවෙකි යන අදහස දෙමින් සත්ත්වයා කර්මය උත්පත්ති මූලය කොටගෙන, ඥාතියා කොටගෙන ද, පිළිසරණ කොටගෙන ද, දායාද කොටගෙන ද මෙලොව උපදින බව තහවුරු කෙරෙයි.[32]

''යං කම්මං කරිස්සාමි කල්‍යාණංවා පාපකං වා තස්ස දායාදො භවිස්සාමි'' හෙවත් යම් හොඳ හෝ නරක කර්මයක් කරන්නේ මම ඊට දායාදයෙක් වන්නෙමි යනුවෙන් පැවිද්දෙකු විසින් ස්වකීය ජීවන චර්යාව ප්‍රත්‍යවේක්ෂා කළ යුතු බව දසධම්ම සූත්‍රයෙහි ප්‍රකාශ වේ.[33]

කර්මයට විපාක ලැබෙන්නේ සමාන අයුරකිනි. හොඳ නරක ක්‍රියාවනට එබඳු ම ප්‍රතිඵල උදාවේ.[34] කර්මය කළ පසු එහි විපාකයෙන් ගැලවී සිටීමට තැනක් තුන්ලොවෙහි ම නැත.[35] කර්මය කුඹුරකට ද ඊට අවශ්‍ය ජලය තෘෂ්ණාව වන බව ද එහි රෝපණය කරන බිජුවට විඤ්ඤාණය වන බව ද බුදුරදුන් පෙන්වා දී ඇත.[36] වපුරන දේ අනුව අස්වැන්න මෙන් ප්‍රතිඵල ලැබෙන බව 'කම්ම සරික්ඛ' කර්මය හා විපාකයේ සමානතාව යනුවෙන් විමානවත්ථු අට්ඨකථා 06 හි දී දැකගත හැක.[37]

මිනිසාගේ ජීවිතය තුළ සැප - දුක් ඇති කරන්නේ කර්මවිපාක වශයෙන් වුව ද සියල්ල ම පෙර කර්මයෙන් සිදුවේය යන පුබ්බේකත හේතුවාදය බුදුසමය බැහැර කර ඇත.[38]

සමහර විටෙක කුසල කළ අය දුගතියේ ද, අකුශල කළ අය සුගතියේ ද ඉපදීමට පුළුවන.[39] කර්ම විපාක ඇති කිරීම සම්බන්ධයෙන් ද ප්‍රභේද හතරක් දැක්වීමට පුළුවන.

දුක් ඇති කරන කර්ම කොට එහි විපාක වශයෙන් දුකට පත්වීම, සුව ඇති කරන කර්ම කොට එහි විපාක වශයෙන් සැපයට පත්වීම, දුක සැප ඇති කරන කර්ම කොට එහි ප්‍රතිඵල වශයෙන් දුක් සැප දෙක ම ලැබීම හා දුක් ඇති නොකරන සුව ඇති කරන කර්ම කොට දුක් නොවූ සුව විපාක ලැබීම මේ අනුව කර්මයෙන් සිදුවන බව පැහැදිලි ය.[40] ලෝකය ඊශ්වර නිර්මාණයක් නොවන නිසා පිහිට රහිත තැනකි යන්නෙන් බුදුරදුන් කර ඇති ප්‍රකාශයෙන් මිනිසාගේ ස්වාමිත්වය මිනිසාට ම පවරා ඇත. තමා කරන හොඳ දෙකින් යහපත හෝ අයහපත උදාකර ගැනීමට ඒ අනුව හැකියාව ලැබේ.

මහායාන බුදුසමයේදී ද කර්මවිපාකය පිළිගෙන තිබේ. ලෝකයේ විවිධත්වය හා විචිත්‍රත්වය කර්මය අනුව සිදුවන බව අභිධර්මකෝෂ සඳහන් කරයි.[41] සෞත්‍රාන්තිකයෝ කර්මබීජ කුශලාකුශල වශයෙන් මිනිස් සිතේ රැඳී පවත්නා බව පිළිගෙන ඇති අතර යෝගාචාර විඥානවාදීහු එම අදහස ආලය විඥානය දක්වා ඉදිරියට සංවර්ධනය කළහ.[42] මාධ්‍යමිකයෝ බෞද්ධ කර්මඵල විචාරයට ලක් කරමින් ශූන්‍යතාවාදය ඉදිරිපත් කළහ.[43] මූලමාධ්‍යමිකකාරිකාහි කර්මඵල පරීක්ෂා විවරණයේ දී විපාක දෙන තුරු කර්මය රැඳී පවත්නේ නම් එය ශාස්වත නොවන්නේදැයි ප්‍රශ්න නගා තිබේ. සියල්ල ස්වභාව ශූන්‍යතාවයෙන් යුක්තවන හෙයින් කර්මඵලය මිරිගුවක් ස්වප්නයක් වැනි යැයි ඔවුහු නිශ්චය කරති.

මෙහි දැක්වෙන අධෝලිපි PTS ග්‍රන්ථමාලාවෙන් බව සැලකිය යුතු ය.

ආන්තික සටහන්

1. M.A. III.p. 54 ·
2. Dhs A.P. 272
3. The Path of Purification XVIII; 44-45; P. 604
4. M.I. P. 302
5. (A. III. P. 415) "චේතනාහං භික්ඛවෙ කම්මං වදාමි. චෙතයිත්වා කම්මං කරොති කායෙන වාචාය මනසා, ඛුද්දක නිකාය, චතුක්ක නිපාත, චේතනා සූත්‍රය"
6. S.I.P. 134
7. Ibid. P. 86
8. Vbh A.P. 182
9. A.I.P. 224 "කම්මං ඛෙත්තං විඤ්ඤාණං බීජං තණ්හා සිනේහො"
10. Mhv. III. P. 84 (මහාවග්ග 84)
11. S.II. P. 5, 25
12. D.II. P. 56 දීඝ නිකාය මහා නිදාන "පච්චුදාවත්තති ඉදං විඤ්ඤාණං නාමරූපං න පරං ගච්ඡති එත්තාවතා ජායති, ජීයති, ජීයති, උප්පජ්ජාති
13. Paccudavttati idam vinnanam namarupam na Param gacchati, ettavata jayati, Jiyati miyati, gacchati, uppajjati, Ibid. P. 62
14. See, Narada Mahalhera. A Manual of Abhidhamma. p. 250
15. Dhs A. P. 273
16. S.I.P. 89
17. Dh. ix. 10.p.78
18. Ibid.x.9-12. p. 85-87
19. Sumanagala, K. Samsāra Mandira. Pp. 44-56
20. Atula Mancanayaka. A.J. sasara sabadata ha Minis site asiriya. p.54
21. Dh-I-17-18Pp.11-12
22. Sn.p. 143
23. M. III.p.203
24. A.A.I.p. 220 see. Malalasekara, G.P., Dictionary of pali proper names. vol. II. p. 931, 968

25. A.II.p. 132, see.. Kamma.buddhist Doctrine of Action and Consequensce p.16
26. A.A.I.p. 242
27. Dh. I.I.p.3
28. "Kamma" Buddhist Doctrine of Action and cones Quence-p.17
29. A. III. p. 415
30. M. III. p. 180
31. S.p. 654
32. S.I.p. 227, A.I.p. 223 "කම්මස්සකතා මානව සත්තා කම්මයෝනි, කම්මබන්ධූ, කම්පටිසරණා, කම්මං සත්තේ විභජති යදිදං හීනප්පණීතතා"
33. Catubhanavara pali -p
34. Vima A.p.6
35. Natthi Loke raho nama - papakammam Pakubbato, A.I.p. 149
36. A.I. p. 223 "ඉති ඛො ආනන්ද කම්මං කෙත්තං විඤ්ඤාණං බීජං තණ්හා සිනෙහො"
37. Vima A.p.6
38. S.IV.p. 230 සීවක සූත්‍රය
39. M.III.p.p. 209-215
40. A.II.p. 230 M.I.p. 389 "නත්ථි නොකෙ රහො නාම - පාපකම්මං පකුබ්බතො"
41. Ak.vi.I
42. Hajime Nakamura, Indian Buddhism.p. 126
43. Mmk.XVII.33p.262

කෙටි කිරීම්

M	-	Majjimanikaya
Dhs	-	Dhammasangini
A	-	Anguttaranikaya
S	-	Samyuttanikaya

Vbh	-	Vibhanga
Mhu	-	Mahavaggapali
D	-	Dighanikaya
Dhs A	-	Dhammasangini Atthakatha
Dh	-	Dhammapada
Sn	-	Suttanipata
AA	-	Anguttaranikaya Atthakatha
Vima A	-	Vimanavatthu Atthakatha
Ak	-	Abhidharmakosha
MMk	-	Mulamadhtamaka Karika

මහායාන බුදුදහමේ මූලික ඉගැන්වීම්

ආචාර්ය මාගම්මන පඤ්ඤානන්ද හිමි

ප්‍රවේශය :-

මුල් බුදුදහමේ ඇතැම් ඉගැන්වීම් කෙරෙන් කාලයාගේ ඇවෑමෙන් උපන් මතවාද කරණකොට ගෙන හීනයාන හා මහායාන යන සම්ප්‍රදායද්වය ප්‍රභවය වීය. බුදුන් ජීවමාන සමයේ ම භික්ෂු සංස්ථාව තුළ යම් යම් කරුණු පදනම් කරගෙන මතවාද උපන්නේ ය.[1] එහෙත් එහි වඩාත් උච්චතම අවස්ථාව උදාවන්නේ සම්බුද්ධ පරිනිර්වාණයෙන් වසර සියයක් පමණ ඉක්මයාමෙන් පසුව යි.[2] එකල පවත්වන ලද දෙවන ධර්ම සංගායනාවෙන් අනුමත කරගන්නා ලද ඇතැම් කාරණාවන් විෂයෙහි එකඟ නොවූ මහා සාංඝිකයන් ශාසනයෙන් වෙන්ව ගොස් වෙනම සම්ප්‍රදායක් ලෙසින් සංවිධානය විය. භික්ෂු ශාසනයේ බෙදීයාම එයින් ආරම්භ වුවත්, කාලයාගේ ඇවෑමෙන් වෙන්ව ගිය අය වඩාත් පුළුල් සංවිධානයක් බවට පත් වෙත් ම ඔවුහු මහායාන සම්ප්‍රදාය ලෙස හැඳින්වූහ. මුල් විනය නීති එලෙසින් ම පිළිගත් පිරිස හීනයාන සම්ප්‍රදාය නම් විය.

හීනයානය, ශ්‍රාවක යානය ලෙස ද හඳුන්වයි. මහායානිකයන් විසින් නාමකරණය කරන ලද 'හීනයානය' යන්නෙහි අර්ථය 'කුඩා යාත්‍රාව' යන්න යි. එයට ප්‍රතිවිරුද්ධ වූ 'මහායානය' නම් විශාල පිරිසක් සංසාරයෙන් එතෙර කළ හැකි මහායාත්‍රාව යන්න යි. ප්‍රධාන වශයෙන් හීනයානයට අයත් යැයි සැලකෙන ථේරවාදී, සර්වාස්තිවාදී හා සෞත්‍රාන්තික සම්ප්‍රදායන් අවධාරණය කරන්නේ රහත් භාවයෙන් නිර්වාණය සාක්ෂාත් කරගත හැකි බව යි. ඒ නිසාම, තත් සම්ප්‍රදායන් හීනයාන නම් විය. රහත්භාවය පමණක්

නොව, (බුදු, පසේබුදු, මහරහත්) තුන්තරා බෝධියක් ඇතැයි ද පසුකලෙක පිළිගෙන තිබේ. කෙසේ වෙතත් තමා ම පධන් වීර්ය වඩා අරහත්වයට පත්ව පසුව අන් අය සංසාරයෙන් එතෙර කරවීමට උත්සහවත් වීම හීනයානයේ මූලික ස්වභාවය යි.

මහායාන යන ව්‍යවහාරය පළමුව දක්නට ලැබෙන්නේ මහා කවි අශ්වඝෝෂයන්ගේ 'මහායාන ශ්‍රද්ධෝත්පාදයෙහි' ය.[3] ඔවුහු තමන් සංසාරයෙන් එතෙර වීමට පෙර අන් අය සංසාරයෙන් එතෙර කරන්නට උපකාර පිණිස ක්‍රියා කරති. මෙම සම්ප්‍රදායට අයත් ප්‍රධාන ආචාර්යවාද නම් මාධ්‍යමික හා යෝගාචාර ගුරුකුලයන්ය. අනතුරුව වජ්‍රයාන, කාලචක්‍රයාන, මන්ත්‍රයාන, තන්ත්‍රයාන ආදී පශ්චාත් ගුරු කුලයන්ගේ ප්‍රභවයට හේතු වන්නේ ද මහායාන සම්ප්‍රදාය යි.

ස්ථවිරවාදීන්ට විරුද්ධව නැගී සිටින මහායානිකයන් බුද්ධ ශාසනය ප්‍රමුඛ කරගත් සිය මතවාද තහවුරු කරගන්නට සංවිධානාත්මකව ක්‍රියාත්මක විය. බුදුන් වහන්සේගේ මූලික දේශනාවන් ලෙස පාලි (මාගධී) භාෂාවෙන් දේශනා කරන ලද සූත්‍ර හා විනය දේශනාවන් හීනයානිකයන් ප්‍රමාණත්වයෙන් සලකන්නට විය. එම නිසා මහායානිකයන් සිය භාෂා මාධ්‍යය ලෙස සංස්කෘත භාෂාව තෝරා ගත්තේ ය. ඒ අනුව බෞද්ධ සංස්කෘත සාහිත්‍යය ග්‍රන්ථ රචනා කරමින් සිය මූලික පිළිගැනීම් තහවුරු කරන්නට උත්සාහ ගත්තේ ය.

භාරතීය ආගමික පසුබිමෙහි මහායාන සම්ප්‍රදාය ප්‍රභවය වුවත්, කණිෂ්කාදී බලවත් රජුන්ගේ අනුග්‍රහය ද හිමි වූ බැවින් දේශ දේශාන්තරයන්හි ද ප්‍රචලිත විය.[4] ප්‍රධාන වශයෙන් චීනය, ටිබෙටය සහ ජපානය ආදී රටවල්වල එය මනාව ස්ථාපිත විය. මහායානය වෙනුවෙන් ආචාර්ය නාගාර්ජුන, අසඞ්ග, වසුබන්ධු, බෝධිධර්ම ආදී වියත්හු බොහෝ ග්‍රන්ථ සම්පාදනය කළහ. ඒවායෙහි දක්නට ලැබෙන ඇතැම් සංකල්ප, මුල් බුදුදහමේ ඉගැන්වීම් වෙනත් ආකාරයකට විග්‍රහ කරන්නට ගන්නා ලද උත්සාහයක් බව පෙනේ. කෙසේ වෙතත් එම සංකල්ප මුල් ඉගැන්වීම් හා තුලනය කොට විමසා බැලීමෙන් එය වඩාත් පැහැදිලි වේ.

මූලික ඉගැන්වීම්

පසු කලෙක වඩාත් සංකීර්ණත්වයටත්, විචිත්‍රත්වයටත් පත් ඇතැම් මහායාන සංකල්පයන්හි මූල බීජයන් ඓතිහාසික නිකාය ග්‍රන්ථයන්හි දක්නට ලැබෙන බව විද්වතුන්ගේ පිළිගැනීමයි. නාලිනාක්‍ෂදත්, මහාචාර්ය කීත්, මහාචාර්ය වෙන්කතරාමන් ඒ අතර ප්‍රධාන වේ. නලිකාක්‍ෂදත් පෙන්වා දෙන ආකාරයට හීනයානයෙන් මහායානය වෙන් කොට දැක්විය හැකි ප්‍රධාන සංකල්ප කීපයකි.[3]

ත්‍රිකාය සිද්ධාන්තය

බුද්ධ සංකල්පය

බෝධිසත්ත්ව සංකල්පය

පාරමිතා පූරණය

ධර්මශූන්‍යතා සංකල්පය

ත්‍රිකාය සිද්ධාන්තය

මහායානයේ පිළිගැනීමට අනුව බුදුරජාණන් වහන්සේ ත්‍රිවිධ කායකින් යුක්තය. එනම් :

1. ධර්ම කාය
2. සම්භෝග කාය හා
3. නිර්මාණ කාය යි.

සත් තිස් බෝධිපාක්ෂික ධර්ම හා වෙනත් බුද්ධ දේශනාවන්ගෙන් යුතු වූයේ ධර්ම කාය යි. 'තථතා' ලෙසින් ද හඳුන්වන මෙය අතිශය සූක්ෂ්ම ඉගැන්වීමකි. එය බුදුවරයෙකු කෙරෙන් වූ නියම ශරීරය යි. නාගාර්ජුන හිමියන් 'අෂ්ට සහශ්‍රිකා ප්‍රඥාපාරමිතා සූත්‍රයේ දී' බුදුවරයෝ ධර්මකාය ඇත්තෝ ය. මහණෙනි, මගේ මේ බාහිර ශරීරය ශරීරයක් ලෙස නොසලකම්. මහණෙනි, තථාගතයන්ගේ ශරීරය ධර්මයෙන් සෑදී තිබෙන ධර්මකායක් වශයෙන් සලකව්'' යනුවෙන් ධර්මකාය විශේෂ කොට දක්වා තිබේ. මෙය මුල් බුදුදහමේ ඇතැම් ඉගැන්වීම් පදනම් කරගෙන උපන් සංකල්පයක් බවට ඇතැම් වියතුන් කල්පනා කරයි.

දීඝ නිකායේ අග්ගඤ්ඤ සූත්‍රයේ ධර්මකාය, චාතුර්මහා භූතික කාය, මනෝමය කාය යනුවෙන් ත්‍රිවිධ කායක් පෙන්වා දී තිබේ.[6] එමෙන් ම 'තථාගතස්ස එතං අධිවචනං ධම්මකායෝ ඉතිපි බ්‍රහ්මකායෝ ඉතිපි ධම්මභූතො ඉතිපි....''[7] යනුවෙන් මජ්ඣිම නිකායේ ධම්මදායාද සූත්‍රයේ ද මේ හා සම්බන්ධ ප්‍රකාශයක් වේ. බුදුරජාණන් වහන්සේ වක්කලී හිමියන්ට 'යො ධම්මං පස්සති සො මං පස්සති' යමෙකු ධර්මය දකී නම් හෙතෙම මා දකී යනුවෙන් කරන පැහැදිලි කිරීම පසුකාලීනව මහායාන 'ධම්මකාය' සංකල්පය ගොඩනැගෙන්නට ඉවහල් වන්නට ඇතැයි විද්වත්හු කල්පනා කරති. ඒ කෙසේ වෙතත් මහායානිකයන්ට අනුව ත්‍රිවිධ කායන් අතරින් අතිශයින් වැදගත් වන්නේ 'ධර්මකාය' යි. එවැනි කාය ඇත්තේ එකක් ම පමණි.

සම්භෝග කාය වනාහි බුදුරදුන්ගේ සූක්ෂම ශරීරය යි. බුද්ධත්වයේ අනුපම සැපත ද ගුණ ධර්ම හා ඥාන බලයෙන් ලැබෙන සැපත ද විඳ ගන්නේ මේ ශරීරයෙනි. මේ ශරීරයේ සිට බුදුරදුන් පරමාර්ථ ධර්ම බෝසත්වරුන්ට දේශනා කරති. සම්භෝගකාය වූ කලී විශ්ව ශරීරයේ ඡායාවකි.[8] දෙව් මිනිසුන්ට ධර්ම දේශනා කිරීමෙන් ප්‍රීතිය භුක්ති විඳින හා නිර්වාණ සැපය අනුභව කරන ශරීරය මෙය යි. දෙතිස් මහා පුරුෂ ලක්ෂණ හා අසූවක් අනු ලක්ෂණ පරිහරණය කරන ශරීරය සම්භෝගකාය ලෙස හැඳින්වේ. අසහාය ශක්තියකින් හා ප්‍රාතිහාර්ය පෑමේ හැකියාව ඇති දීප්තිමත් සිරුරක් දරන සම්භෝගකායධාරී බුදුවරුන්ට එක් රෝම කූපයකින් දස දහසක් ලෝක ධාතුවල පහළ විය හැකි බව මහායානිකයන් පිළිගනී.

ථෙරවාදී මූලාශ්‍රවල යමක මහා ප්‍රාතිහාර්ය පෑමේ ශක්තිය ඇත්තේ බුදුවරයෙකුට ම බව පිළිගෙන තිබේ. එය මහායාන සම්භෝග කායට සමාන වූවකි. සතර ඍද්ධිපාද වැඩූ බුදුරදුනට කල්පයක් හෝ කල්පාවශේෂයක් වැඩ සිටිය හැකි බව ථෙරවාදයේ පිළිගැනීමයි. මහා පරිනිබ්බාණ සූත්‍රයේ මෙම අදහස දක්වා තිබේ. බුදුරදුන්ගේ ධාතු වන්දනා කරන තැනැත්තා ඒවාට ජීවමාන බුදුරදුන්ට සේ සලකා වැඳිය යුතු බව මහායාන ශ්‍රද්ධෝත්පාද

සූත්‍රයේ සඳහන් වේ. මෙම කරුණුවලින් බුදුරදුන් ගේ කල්පනාතීත ජීවන තත්ත්වය හෙළි වේ. එය කරජකායක් නොව සම්භෝග කාය වැනි ප්‍රීතිය භුක්ති විඳින ශරීරයකි. මහායානයේ සඳහන් සම්භෝගකාය සංකල්පය දියුණුවීමට මෙම කරුණු ඉවහල් වන්නට ඇත.

මහායානයේ එන නිර්මාණ කාය පිළිබඳ යම් අදහසක් ථෙරවාදී ග්‍රන්ථවල දක්නට ලැබේ. තව්තිසාවේ අභිධර්ම පිටකය දේශනා කරමින් සිටි බුදුරදුන් මනෝමය රූපයක් මවා එම දේශනාව අඛණ්ඩව පවත්වා ගෙනයෑමට සලස්වා මිනුලොව වැඩම කළ බව සඳහන් වේ.[9] මහායානිකයන් මෙය උපයෝගී කොටගෙන නිර්මාණකායධාරී බුදුවරයෙකුට නම් සිතැඟි පරිදි නිර්මාණ කායන් කෙතරම් සංඛ්‍යාවක් වුව ද, නිර්මාණය කළ හැකි බව දක්වයි.

''භගවා තුසිත භවනෙ නිබ්බත්තෝ තත්ථෙව වසති. මනුස්සලෝකං ආගච්ඡති. නිම්මාණ රූපං මනමත්තකං පනෙත්ථ දස්සති.''

කථාවත්ථු අටුවාවේ දක්වා ඇති මෙම මතය සම්මිතිය නිකායිකයන් ද පිළිගෙන තිබේ.[10] මහා පරිනිබ්බාණ සූත්‍රයේ ද මීට සමාන අදහසක් දක්නට ලැබේ. පිරිස් අටක් වෙත වැඩම කරන බුදුරජාණන් වහන්සේ ඒ ඒ පිරිසේ ස්වරූපයත් ස්වරයත් ගෙන ධර්මය දේශනා කර එයින් අතුරුදහන් වී යන බවත් ඒ කිසිවෙකුටත් තමන් කවරෙකු දැ යි හඳුනාගත නො හැකි බවත් සඳහන් කර තිබේ.[11] උන්වහන්සේගේ පැවැත්මේ නිර්මාණශීලී ස්වරූපයක් ගැන ථෙරවාදීන් තුළ ද කිසියම් අදහසක් තිබුණු බව මෙයින් හෙළි වේ.

බුද්ධ සංකල්පය

අවෛදික මෙන් ම අනාර්ය ප්‍රභවයකින් යුක්ත වූ භාරතීය බුද්ධ සංකල්පය ශ්‍රමණ සම්ප්‍රදායන්හි නිෂ්පත්තිය ලෙස සැලකිය හැකි ය.

මුනි සංකල්පය ද, පාදකවීමෙන් ගොඩනැගුණු බුද්ධ

සංකල්පය දේශ කාලගත විපර්යාසයන්ට ලක්වීමෙන් වඩාත් සංකීර්ණ විය. ප්‍රථම මහායාන යුගයේ දී හීනයාන හා මහායාන බෞද්ධ ආචාර්යවාද දියුණු කිරීමෙහි බෞද්ධ ආචාර්යවරු නිරත වූහ. ආචාර්ය නාගාර්ජුනයන්ගේ පහළ වීමත් සමග ම මහායාන සම්ප්‍රදාය විධිමත් ලෙස සංවර්ධනය විය. හීනයාන බුදුදහම අයත් යුගයේ දී බුදුරදුන්ට මහාපෞරුෂත්වයක් නිරූපණය කිරීමට දරූ උත්සාහයන් පෙළ දහමෙහි දක්නට ලැබේ. දේවාතිදේව, මාරාතිමාර, බ්‍රහ්මාතිබ්‍රහ්ම, අච්ඡරිය පුග්ගල යන හැඳින්වීම්වලින් ද දෙතිස් මහා පුරුෂ ලක්ෂණ අසීත්‍යානුබ්‍යඤ්ජන වැනි සුවිශේෂී මහා පුරුෂ ලක්ෂණයන්ගෙන් සමන්විත මහා පුරුෂ සංකල්පයට අදාළ මූලාශ්‍ර එම යුගයේ දක්නට ලැබේ. එසේ ම එම මහා පුරුෂ සංකල්පයට අදාළ මුලාශ්‍ර එම යුගයේ දක්නට ලැබේ. එසේ ම එම මහා පුරුෂ සංකල්පයට අදාළ කරුණු බුදුරජාණන් වහන්සේ විසින් පළමු වරට ඉදිරිපත් කර ඇති කරුණු ලෙස සඳහන්ව නැත. එමෙන් ම ඒවා ඉදිරිපත් කළ වූවන්ට ප්‍රතිවිරුද්ධව ද බුදුරදුන් කරුණු දක්වා ද නැත.[12] මේ නිසා ම මෙම අතිමානුෂික ස්වභාවයන්ට විරෝධයකින් තොරව ඉස්මතු වන්නට ඉඩ සැලසුණි.

උරුවේලාවට වැඩම වන විට උපක ආජීවකයාට තමන් වහන්සේ හඳුන්වා දෙමින්

'සබ්බාභිභූ සබ්බ විදූහමස්මිං - සබ්බේසු ධම්මේසු අනුප්පලිත්තො සබ්බං ජහෝ තණ්හක්ඛයො විමුත්තෝ - සයං අභිඤ්ඤාය කමුද්දි සෙයියං'' මෙය බුදුරදුන්ගේ මහාපෞරුෂත්ව නිරූපණයට බෙහෙවින් හේතු වන්නට ඇති අංගුත්තර නිකායේ එන ''සෙයථාපි බ්‍රාහ්මණ උප්පලං වා පදුමං වා පුණ්ඩරිකං වා උදකෙ ජාතෝ උදකේ සංවඩ්ඪෝ උදකං අච්චුග්ගම්ම දිට්ඨති එවමෙතං බ්‍රාහ්මණ මං ධාරෙහි''

මජ්ඣිම නිකායේ අච්ඡරිය අබ්භූත ධම්ම සූත්‍රයේ බෝධිසත්ත්වයන් තුසිත භවනෙහි සිට ම සම්‍යක් ශ්‍රැති සහ සම්‍යක් ප්‍රඥා ඇතිව කල්ගත කළ බව සඳහන් වේ. එතුමා මව්කුස පිළිසිඳගත් දින දස දහසක් ලෝ දා කම්පිත ප්‍රකම්පිත විය. සදාකාලික අඳුරෙන් පිරී ලෝකෝත්තර නරකයට ද මේ

මොහොතේ ආලෝක ධාරා විහිදුණි. උන්වහන්සේගේ ඉපදීම සාමාන්‍ය මිනිස් දරුවෙකුගේ ඉපදීමක් මෙන් නො ව, ලේ, සෙම් දිය ආදියෙන් අපවිත්‍ර නොවී ඉතා පිරිසිදුව වූවක් බව එම සූත්‍රයේ තවදුරටත් දක් වේ. මෙම අදහස ම මහාසාංඝික උප නිකායක් වූ ලෝකෝත්තරවාදීන්ට අයත් මහා වස්තුව නම් ග්‍රන්ථයේ මේ අයුරින් ම සඳහන් වේ.

මහායානයේ සඳහන් අසංඛ්‍ය බුදුවරුන් පිළිබඳ සංකල්පය ද හීනයානික පිටක ග්‍රන්ථයන්ගේ ප්‍රභවයක් ලෙස සඳහන් වේ. අතීත බුදුවරුන් හා අනාගත බුදුවරුන් පිළිබඳව දීඝ නිකායේ මහාපදාන සූත්‍රයේ තොරතුරු දක්වා තිබේ. විපස්සි, සිඛි, වෙස්සභූ, කකුසඳ, කෝණාගමන, කාශ්‍යප ආදී අතීත බුදුවරයන් වහන්සේලා පිළිබඳව එහි ඇතුළත් ය. අංගුත්තර නිකායේ ද මීට සමාන අදහසක් දක්නට ලැබේ.[13] මෙබඳු අදහස් උපයෝගී කරගනිමින් පසුකලෙක සූවිසි බුද්ධ සංකල්පය අටවිසි බුද්ධ සංකල්පය අනන්ත බුදුවරුන් පිළිබඳ සංකල්පය දියුණු වන්නට ඇත. බුද්ධ වංශයේ මෙම බුදුවරුන් පිළිබඳව තොරතුරු දක්වා තිබේ. අපදාන පාලිය ද 'ධම්ම රාජා අසංඛයා' යනුවෙන් අසීමිත බුදුවරුන් පිළිබඳව සංකල්පය ඉදිරිපත් කොට තිබේ. එසේ වුවත් අනාගත බුදුවරුන් ගැන ථේරවාදයේ දීඝ නිකායේ චක්ක වත්ති සීහනාද සූත්‍රයේ පමණක් සඳහන් වේ. එය ද මෛත්‍රී බුදුරදුන් පිළිබඳව පමණි.[14] මහායානයේ සඳහන් නොවූවත් ථේරවාදී පිටක ග්‍රන්ථවල පසේ බුදුවරුන් පන්සීයයක් පිළිබඳව තොරතුරු සඳහන් වේ. පසුකාලීන මහායානයේ අසංඛ්‍ය බුද්ධ සංකල්පයේ විකාශයට හීනයානයේ සඳහන් එම පච්චෙක බුද්ධ සංකල්පය ද පාදක වන්නට ඇත.

පශ්චාත් කාලීන හීනයාන ග්‍රන්ථයන්හි බුදුවරුන් හා උන්වහන්සේලා ගේ ජීවන චරිතය පිළිබඳව සමාන වූ ආකෘතියක් නිරූපණය කිරීමට උත්සාහ දරා තිබේ. බුද්ධවංස වර්ණනාවේ එම ආකෘතිය සවිස්තරව සාකච්ඡා කරයි. බුදුවරුන්ගේ කායික ස්වරූපය බුදුසිරිත වැනි කරුණු ගොනු කොට මෙම ආකෘතිය ඉදිරිපත් කොට තිබේ. එම ආකෘතිය තුළ බෝසතුන් මව්කුස පිළිසිඳ ගැනීම, අභීත සිංහනාදය, සතර පෙරනිමිති, පාමොක් දෙසීම, නිතොර සමවතට සමවැදීම, පිරිණිවන් පෑම, අසූ මහා ශ්‍රාවක

ශ්‍රාවිකාවෝ, අග්‍ර ශ්‍රාවිකාවෝ ආදී තොරතුරු රැසක් මගින් බුදුවරුන් පිළිබඳ සමාන ආකෘතියක් දක්නට ලැබේ. මෙසේ ආකෘතික වශයෙන් බුදුවරුන්ගේ සමානත්වයක් පශ්චාත් ථේරිය ග්‍රන්ථවල අසහාය ලක්ෂණයන්ගෙන් පිරී අති උත්තරීතර පුද්ගලයෙකු ලෙස බුදුවරුන් වෙත විරාභිවාදනය කිරීමට මහායානිකයන්ට අවශ්‍ය පසුබිම සැකසී තිබේ.

බුදුරජාණන් වහන්සේ මහාපෞරුෂත්වයකින් හා ආශ්චර්යමත් පුද්ගලයෙකුගේ ස්වරූපයෙන් මහායානිකයන් අභිවාදනයන් කරයි. බුදුරදුන් පිළිබඳ මෙම අධි නිර්මාණාත්මක සංකල්ප සංවර්ධනය වීමට බුදුරදුන් විසින් ම දේශනා කරන ලද ඇතැම් කරුණු පාදක කොට ගන්නට ඇත. බුදුවරයන් වහන්සේලාගේ දෙතිස් මහා පුරුෂ ලක්ෂණ අසූ අනු ව්‍යඤ්ජන ලක්ෂණ, දසබල, චතුර්වෛශාරද ඥානය වැනි අධිනිර්මාණාත්මක ස්වරූපයන් නිදසුන් දැක්විය හැකි ය.

බෝධි සත්ත්ව සංකල්පය සහ පාරමිතා පූරණය

බුද්ධත්වය පතා පෙරුම් පුරණ, වීර්ය වඩන, ඥානය සාරකොට සලකන්නා බෝධිසත්ත්වයා බව කථාවත්ථුව ද අර්ථකතා ද සඳහන් කරයි. ථෙරවාදීන්ට අනුව ගෞතම බුදුරදුන් දීපංකර බුදුරදුන්ගෙන් නියත විවරණ ලබා සාරාසංඛ්‍ය කල්ප ලක්ෂයක් මුළුල්ලේ දානා දී බුද්ධ කාරක ධර්මයන් පූරණය කර ඇත. දුකට පත්වූවන් ඉන් මිදවීම බෝධි චිත්තයෙහි ප්‍රභවයට මුල් වී ඇත. බුද්ධ පරිනිර්වාණයෙන් පසුව පැමිණි ශතවර්ෂ දෙක ඇතුළත ත්‍රිපිටකයට එක්වූවා යයි සලකුණු ලබන බුද්ධ වංසය, චරියා පිටකය, අපදාන පාලිය, ජාතක වැනි ථෙරවාදයට අයත් ග්‍රන්ථයන්හි බෝධිසත්ත්ව අදහස දක්නට ලැබේ.[15] එසේ ථේරීය නිකායික ග්‍රන්ථයන්හි පැවති බෝධිසත්ත්ව ධර්මය තවදුරටත් පෘථුල වීම කරන කොට ගෙන මහායාන බෝධිසත්ත්ව වාදය විකාශනය වන්නට ඇත. ථේරීය ග්‍රන්ථවලට අනුව බෝධිසත්ත්වයකු වීම සඳහා පිළිවෙළින් මනෝප්‍රණිධානය, වාග්ප්‍රණිධානය, අෂ්ට ධර්ම සමෝධානය, අභිනිහාර සහ නියත විවරණ සම්පූර්ණ කිරීම අවශ්‍ය වේ.[16]

බුදුබව පතනන බෝධිසත්ත්වයන් පිරිය යුතු බුද්ධ කාරක ධර්මයන් ථේරවාදීන් පාරමිතාවලට ම බෝධිසම්භාර අග්ගයානල යන නම් භාවිතා කරයි. එසේ ම බෝධිසම්භාර පිරිය යුතු කාල නියමයන් පිළිබඳ තොරතුරු චරියා පිටක අටුවාව වන පරමත්ථ දීපනියේ සඳහන් වේ. ථේරවාදීන්ට අනුව පාරමිතා දහයකි. ඒවා තවදුරටත්

1. පාරමිතා
2. උප පාරමිතා
3. පරමත්ථ පාරමිතා

යනුවෙන් ත්‍රිවිධ කොට ගැනීමෙන් පාරමිතා සංඛ්‍යාව තිහ දක්වා වර්ධනය කොට තිබේ. මහායානිකයෝ ද බුදුබව සඳහා සම්පූර්ණ කළයුතු පාරමිතා දහයක් ගැන සඳහන් කරති. ඒවා පාරමිතා, උපකාරක පාරමිතා වශයෙන් කොටස් දෙකකි. ප්‍රධාන පාරමිතා හයකි.

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

මේ ප්‍රධාන පාරමිතා හය සම්පූර්ණ කිරීමේ දී උපකාරක වන පාරමිතා හතරකි.

1. උපාය හෙවත් උපාය කෞශල්‍ය පාරමිතාව
2. ප්‍රණිධාන පාරමිතාව
3. බල පාරමිතාව
4. ඥාන පාරමිතාව

මෙහි සඳහන් මහායාන දස පාරමිතා අතරෙන් දාන ශීල, ක්ෂාන්ති, වීර්ය, ප්‍රඥා යන පස ථේරවාදීන්ගේ පළමුවන, දෙවන, සයවන, පස්වන හා හතරවන පාරමිතාවන්ට පිළිවෙළින් සමාන වේ.[17] එසේ ම මහායානිකයන් වෙන් ව ගෙන දක්වන ඥාන පාරමිතාව මහායාන ථේරවාද දෙපක්ෂය ම අවධාරණය කරන ප්‍රඥා පාරමිතාවට ම ඇතුළත් කොට දැක්විය හැකි ය.[18] උපාය කෞශලය පිළිබඳව ථේරවාදයේ සඳහන් වුවත් එය පාරමී ධර්මයක් වශයෙන් නො ව, පාරමී පිරීමට හේතුවන නිමිත්තක් වශයෙන් දක්වා තිබේ. මහායානිකයන් ප්‍රණිධාන යනුවෙන් දක්වා ඇත්තේ ථේරවාදීන්ගේ අධිෂ්ඨාන පාරමිතාව විය හැකි ය. අධිෂ්ඨානයත් ප්‍රණිධානයත් දෙක ම සිත පිහිටුවා ගැනීමට සම්බන්ධ ය.[19]

ධර්ම ශූන්‍යතා සංකල්පය

මහායානයේ ප්‍රධානත ම ගුරු කුලය වන මාධ්‍යමික දර්ශනයේ නිර්මාතෘ ආචාර්ය නාගාර්ජුන පාදයන් විසින් ධර්ම ශූන්‍යතා සංකල්පය අවධාරණය කළේ ය. උන්වහන්සේ විසින් ම සඳහන් කර තිබෙන්නේ තමන් වහන්සේ විසින් නවතම ඉගැන්වීමක් නොව මුල් බුදුදහමේ ධර්ම පිළිබඳ වූ ඉගැන්වීම් ම ඉදිරිපත් කරන බව යි.

"යඃ ප්‍රතීත්‍ය සමුප්පාදං
ශූන්‍යතාං තං ප්‍රචක්ෂ්මහේ
සා ප්‍රඥප්ති රූපදාය
ප්‍රතිපද් සෛව මධ්‍යමාඃ"[20]

යමක් ප්‍රතීත්‍ය සමුත්පන්න වේ නම් එය ම ශූන්‍යතාව බව පවසයි. ඒ අනුව මුල් බුදුදහමේ එන ප්‍රතීත්‍යසමුප්පාද දේශනාව, මධ්‍යම ප්‍රතිපදාව ආදී මූලික දාර්ශනික ස්ථාවරයට හානි නොවන සේ එය ම ශූන්‍යතා සංකල්පයෙන් ඉස්මතු කර දක්වයි.

ලොව සියල්ලෙහි ම යථාර්ථවත් ලෙස ගතහැකි කිසිවක් නොමැත. එය බුද්ධ දේශනාව යි. එහෙත් ථේරවාදී අභිධර්ම සම්ප්‍රදායන් විසින් පුද්ගල නෛරාත්මතාව දේශනා කරත් ම ධර්ම විශ්ලේෂණයේ දී එය අස්තිත්වයෙන් පිළිගෙන තිබේ. එහෙයින් නාගාර්ජුන හිමිවෙයා් 'ශූන්‍යතා' සංකල්පය තුළින් පුද්ගල

නෛරාත්මතාව සේ ම ධර්ම නෛරාත්මතාව ද අවධාරණය කළහ.

''න සංසාරස්‍ය නිර්වාණාත්
කිංචිදස්ති විශේෂණම්....''[21]

යනුවෙන් ශූන්‍යතාවට අනුව සංසාරය කෙරෙන් නිර්වාණයේ හෝ නිර්වාණය කෙරෙන් සංසාරයේ, මේ යැයි ගතහැකි විශේෂත්වයක් නොමැති බව අවධාරණය කරයි. විද්වතුන් පෙන්වා දෙන අන්දමට ථේරවාද හා මහායාන සම්ප්‍රදාය අතර වන ප්‍රධානත ම මතවාදී ගැටුම මෙය යි. ථේරවාදීන් නිර්වාණය සංසාරය කෙරෙන් විශේෂ කොට සලකයි. එහෙත් මහායානය එම ස්ථාවරය විවේචනය කරන බැවින් ශූන්‍යතා සංකල්පය ථේරවාදීන්ගේ නොමඳ විවේචනයට පාත්‍ර වේ.

සමාලෝචනය

මුල් බුදු දහමේ ඇතැම් ඉගැන්වීම් කෙරෙන් භික්ෂූන් වහන්සේලා අතර උපන් මතවාද කරණ කොටගෙන ශාසනය නිකාය වශයෙන් බෙදී ගියේ ය. එම නිකායයන් පසුකලෙක ප්‍රධාන සම්ප්‍රදායන් දෙකකට අයත් වන බවට විද්වත්හු පිළිගත් හ. එම සම්ප්‍රදායද්වය නම් හීනයානය හා මහායානය යි. මුල් බුදු දහමේ බොහෝ ඉගැන්වීම් එලෙසින් ම පිළිගන්නට උත්සාහ ගත් පිරිස හීනයානයට අයත් වේ. ධර්මයේ මූලික සංකල්ප පිළිගත් නමුත්, කාලදේශානුරූපීව ඇතැම් දේශනාවන් රිසි සේ විග්‍රහ කරගත් පිරිස මහායානයට අයත් වේ.

පූර්වෝක්ත මූලික සංකල්පයන්ට අනුව මහායානිකයන් විසින් සිය ආගමික හා දාර්ශනික ස්ථාවරය තහවුරු කරගන්නට අවශ්‍ය පරිදි මූලික සංකල්ප විග්‍රහ කරගෙන ඇති අයුරු දැකගත හැකි ය. එහෙත් චතුරාර්ය සත්‍යය, ආර්ය අෂ්ටාංගික මාර්ගය, ත්‍රිලක්ෂණය ආදිය මෙන් ම කර්මය හා පුනර්භවය ආදී මූලික සංකල්ප මෙම සම්ප්‍රදායද්වය ම අවිවාදයෙන් පිළිගනී.

ආශ්‍රිත සටහන්

1. නිකාය සංග්‍රහය, බෞද්ධ සංස්කෘතික මධ්‍යස්ථානය, දෙහිවල, 2000, 86 පිට.
2. පඤ්ඤාලෝක හිමි, වැලිවේරියේ, බෞද්ධ චින්තනයේ පසුබිම හා විකාශය, ශ්‍රී දේවී ප්‍රකාශන, දෙහිවල, 2001, 118 පිට.
3. පඤ්ඤානන්ද හිමි, මාගම්මන, බෞද්ධ සමාජ සමීක්ෂා, සරණ ප්‍රකාශන, 2004, 36 පිට.
4. ධම්මරතන හිමි, නාරාවිල, පඤ්ඤාලෝක හිමි, හැන්ඩිපනිල, භාරතීය දර්ශන, ගුණසේන සහ සමාගම, කොළඹ, 1969 403 පිට.
5. Dutt. N. Aspects of Mahayana Buddhism. p. 87
6. දීඝ නිකාය [redacted], අග්ගඤ්ඤ සූත්‍රය, බු.ජ.මු. (1976), 476 පිට.
7. මජ්ඣිම නිකාය, ධම්ම දායාද සූත්‍රය.
8. Dutt. N. Aspects of Mahayana Buddhism. p. 109.
9. කරුණාපුණ්ඩරීක සූත්‍රය, 103 පිට.
10. ශාසන රතන හිමි, මොරටුවේ, ලංකාදිව මහායාන අදහස්, විසිදුණු ප්‍රකාශන, කොළඹ, 1999, 241-242 පිටු.
11. දීඝ නිකාය, මහා පරිනිබ්බාණ සූත්‍රය, බු.ජ.මු. (1976) 330 පිට.
12. විමලරතන හිමි, බෙල්ලන්විල, බෞද්ධ මහා පුරුෂ සංකල්පය, බෞද්ධ සංස්කෘතික මධ්‍යස්ථානය, දෙහිවල, 2000, 34 පිට.
13. Dutt. N. Aspects of Mahayana Buddhism, New Edition, Delhi, 1977, p. 123.
14. දීඝ නිකාය, චක්කවත්ති සීහනාද සූත්‍රය, බු.ජ.මු. (1976), 246 පිට.
15. Hardayal, The Bodhisattva Doctrine, Delhi, 1978, P. 7
16. Ibid, p. 46
17. ශාසනරතන හිමි, මොරටුවේ, ලංකාදිව මහායාන අදහස්, විසිදුණු ප්‍රකාශන, කොළඹ, 1999, 241-242 පිටු.
18. එලියට්, චාල්ස්, හින්දු ධර්මය සහ බුද්ධාගම, (පරි) අධ්‍යාපන ප්‍රකාශන දෙපාර්තමේන්තුව, කොළඹ, 1967, 29 පිට.
19. ශාසනරතන හිමි, මොරටුවේ, ලංකාදිව මහායාන අදහස්, විසිදුණු ප්‍රකාශන, කොළඹ, 1999, 242-242 පිට.
20. මූලමාධ්‍යමික කාරිකා - ආර්ය සත්‍ය පරීක්ෂාව, (XXIV) 18 ගාථාව.
21. මූලමාධ්‍යමික කාරිකා - නිර්වාණ පරීක්ෂාව, (XXV), 19, ගාථාව.

තණ්හාය ජායතී සොකො

මහාචාර්ය දේවාලේගම මේධානන්ද හිමි

බෞද්ධ චින්තනය අනුව මිනිසා ඉදිරියේ ඇති ප්‍රමුඛතම ම මහා ගැටලුව නම් සංසාරගත දුක ය. ''දුක්ඛ'' යන පාලි ව්‍යවහාරය හුදෙක් මතුපිට තේරුමක් සඳහා පමණක් යෙදුනක් නො වේ. අමාරුව, කරදරය, කණගාටුව, අසන්තෝෂය, නොසතුට ආදී වචනවලින් කියැවෙනුයේ දුක්ඛ ශබ්දයෙහි මතුපිට අර්ථ පමණකි. එහි ගැඹුරු දාර්ශනික අර්ථය ම සලකා ගනිමින් දම්සක් පැවතුම් සූත්‍රාදියෙහි බුදුරදුන් විසින් දහම් දෙසන ලද්දේ ය. දුක්ඛ යන්න මිනිස් ජීවිතයේ යථාර්ථය ප්‍රකට කරන්නේ ය. එනම් මේ සංසාර ප්‍රවෘත්තියෙහි අසාරත්වය යි. අපරිපූර්ණ භාවය යි. බුදුන් වදාළ දුක්ඛාර්ය සත්‍යයෙන් ප්‍රකට කෙරෙන මෙකී සංසාරගත දුකෙහි හේතුව, මූල කාරණය නොවේ නම් සමුදය, දෙවැනි දුඃඛ සමුදයාර්ය සත්‍යයෙන් ප්‍රකාශිත ය. එනම් තණ්හාවයි. නැවත ඉපදීමට හේතුවන (පොනොභවිකා) නන්දිරාගයෙන් යුක්ත වන (නන්දිරාග සහගතා) ඒ ඒ අත්බැව්හි ඇලෙන (තත්‍ර තත්‍රාභිනන්දිනී) යම් තෘෂ්ණාවක් වේ ද එය යි.

''තෘෂ්ණාව යනු මනුෂ්‍ය දිව්‍ය බ්‍රහ්මාදි සත්ත්වයන් වශයෙන් පෙනෙන උපාදානස්කන්ධයන් කෙරෙහි හා රන් රිදී මුතු මැණික් ආහාර වස්ත්‍රාදි බාහිර රූපයන් කෙරෙහි ද ඒවා හොඳය, සිත්කලු යනාදි වශයෙන් පවත්නා වූ ඇල්මය. මෙය ආධ්‍යාත්මික ස්කන්ධයන්හි අතිශයින් බලවත්ව පවතී. පවත්නේ ද මාගේ ඇසය, මාගේ කණය, මාගේ දිවය, මාගේ හිසකෙස්ය, මාගේ හිසය, මාගේ අතය, මාගේ සැපය, මාගේ සිහියය, මාගේ නුවණය, මාගේ මෛත්‍රිය, මාගේ කරුණාවය, මාගේ වීර්යය, මාගේ ජීවිතයය යනාදීන් ඒ ඒ ස්කන්ධයන් කෙරෙහි වෙන් වෙන් වශයෙන් ද

193224

පවතී. මා ද ලෝකයෙහි එක්තරා කෙනෙකු වශයෙන් සිටින්නට ඕනෑ යැයි සකල ස්කන්ධ පඤ්චකය කෙරෙහි ම පවතී.''[1]

තෘෂ්ණාව යනු ඕනෑකම ය, අපේක්ෂාව ය. ඒ වූ කලි සමස්ත සත්ත්ව වර්ගයාගේ ම සන්තානගත ලක්ෂණයයි. එම අර්ථයෙන් දුකට හේතුව වන තෘෂ්ණාව පිළිබඳ බෞද්ධ ඉගැන්වීම් වනාහි මනෝවිද්‍යාත්මක හෙළිදරව්වකි. පුහුදුන් බව නො ඉක්ම වූ සියල්ලෝ තෘෂ්ණාව ඇත්තෝ ය. එය මිනිස් සිත් පත්ලෙහි මුල් බැස පවත්නේ ය. බුදුදහම අනුව එය ම පුනර්භවයෙහි හේතුවයි. ඒ හේතුවෙන් ම සසර නැවත නැවතත් උපදනා සත්ත්වයෝ ජරා, ව්‍යාධි, මරණාදී දුකට ම ගොදුරු වෙති. ''ලෝකයා නිබඳව ම මදිය, ඌණ යැයි සිතයි. ඔහුට ඇතිවීමක්, තෘප්තියක් නැත. හෙතෙම තණ්හාවට ම දාසව වහල්ව සිටී.''[2] තණ්හාවෙන් මුසපත්ව, මත්ව සිටින ලෝකයාට තමන් නිබඳව ම ජාති, ජරා, ව්‍යාධි මරණාදී දුකට ම කැඳවාගෙන යන බව නො පෙනේ. හෙතෙම පිහිටක් පිළිසරණක් නො ලබන්නේ ය. තමාගේ යැයි කිව හැකි කිසිවක් ඔහුට නැත. හෙතෙම සියල්ල හැර යන්නේ ය.[3] එහෙත් මෙකී ජීවන යථාර්ථය හෙතෙම නො දකියි. තණ්හාවෙන් මත්ව සිටින බැවිනි. මිනිස්සු නිබඳව ම නිරන්තරව ම නිමක් නො දක්නා සෙවිල්ලෙක නිරතව සිටිති. ඒ තණ්හාව හේතුවෙනි. බුදුසමය එම සෙවිල්ල දකින්නේ අනරිය පරියෙසනය යනුවෙනි. සසර උපදින්නෝ උපදින දේ ම සොයති. ජරාවට, මහළුබවට පත්වන ඔවුහු එබඳු ම වූ ජරාවට පත්වන දෙය ම සොයති. ව්‍යාධියට පත්වන රෝගී වන ඔවුහු රෝගී වන දෙය ම සොයති. මරණයට පත්වන, මැරෙන ඔවුහු මැරෙන දෙය ම සොයති. ශෝකයට පත්වන ඔවුහු ශෝක වීමට හේතුවන දේ ම සොයති. කිලිටිවන සිත් ඇති ඔවුහු සිත් කිලිටි වීමට තුඩු දෙන දෙය ම සොයති. ඒ සොයනුයේ අනෙකක් නොව අඹු දරුවන් ය. එළු කුකුළන් ය. ඇතුන් අසුන් ය. රන් රිදී මසු කහවනු ය. ඒ සියල්ල ජාති, ජරා, ව්‍යාධි, මරණාදියට ම බඳුන් වන්නේ ය. එබැවින් දුක ය. සියල්ලෝ අතෘප්තිමත් ව සිටින්නෝ තෙමේ දුකට පත්වන්නේ දුක ම සොයා යති.[4] ලෝකයා ස්වභාවයෙන් ම අනුසෝතගාමී ය. එනම් ගලන අතට ම ගලායයි.[5] තණ්හාවට ම ගිජු ව වහල් ව අතෘප්තිකරව අනේකවිධ වූ දේ සොයා යයි.

බුද්ධ වචනය අනුව අසාර වූ, අතෘප්තිකර වූ තුච්ඡ වූ මේ පැවැත්මට නොවේ නම්, දුකට මූල හේතුව නොවේ නම් ලොකු ම හේතුව මෙකී අසීමිත තණ්හාව ය. එහෙත් ලෝකයෙහි කිසිවක් තනිව නො පවතී. එක් දෙයක් පවත්නේ තවත් දෙයක් උපකාර කොට ගෙන ය. අපේක්ෂා කොට ගෙන ය. එබැවින් තණ්හාවට ද උපකාරී හේතුවක් තිබේ. ඒ වූ කලී වේදනාවයි.[6] වේදනාව ද ස්වාධීන වූවක් නො වේ. එය ස්පර්ශය උපකාර කොට පවතී.[7] ස්පර්ශය ද තනි ව නො පවත්නේ ය. එය සළායතන උපකාර කොට වේ.[8] සළායතනයෝ නාම රූප උපකාර කොට පවතිත්. නාම රූපයෝ විඤ්ඤාණය උපකාර කොට පවතිත්. සංස්කාරයෝ අවිද්‍යාව නිසා ම වෙත්.[9] දුක හටගැනීමේ පළමු හේතුව (මූල හේතු) හෝ එක ම හේතුව (එකහෙතු) තණ්හාව නොවේ. එය ප්‍රමුඛත ම හේතුව යි.

ආර්ය මාර්ගයෙහි ප්‍රමාද වන තැනැත්තාගේ තණ්හාව මාලුවා වැලක් මෙන් වැඩෙයි. හෙතෙම වනයෙහි ඵල ආශාවෙන් ගසින් ගසට දිව පැන යන වඳුරෙකු මෙන් භවයෙන් භවයට යයි.[10] තණ්හාව වූ කලී ලාමක ය. ඇලීම ස්වභාව කොට ඇත්තේ ය. එයින් මැඩී ගත් තැනැත්තාගේ ශෝකය මහ වැස්සෙන් වැවී වැඩෙන බොරු තණකොළ සේ වැඩෙන්නේ ය.[11] ගසෙක මුල දැඩි ව උපද්‍රව රහිතව තිබේ ද මුදුනින් කපා දැමුව ද එම ගස නැවත නැවතත් වැඩෙන්නේ ය. එසේ ම තණ්හාවේ මුල් උදුරා දමන තුරු මේ දුක නැවත නැවතත් වැඩෙන්නේ ය.[12] රූපාදී අරමුණුවල විසිර පවත්නා වූ තණ්හාවෙන් යුත් තැනැත්තාට සොම්නස් වේදනාවෝ උපදිති. එයින් හෙතෙම සැප සොයන්නේ ය. එහෙත් ජරාදි දුක් ම ඔහුට උරුම වෙයි.[13] තණ්හාවෙන් වෙළී ගත්තෝ මළ පුඩුවෙහි බැඳුණු සාවුන් මෙන් බියෙන් තැති ගන්නෝ ය. ඔවුහු නැවත නැවතත් දුකට ම පත්වන්නෝ ය.[14] මෙසේ ධම්මපදය නන් අයුරින් තණ්හාව එහි දුර්විපාක හා එයින් මිදීගත් කල්හි ලැබෙන නිදහස ද විස්තර කරයි.

මිනිස් සන්තානගත ඉහත කී තණ්හාව තුන් ආකාර යැයි වඩාත් පැරණි යැයි සැලකිය යුතු බුද්ධ දේශනාව පෙන්වා දෙයි.[15] එනම් කාම, භව, විභව යනුවෙනි. කාම යනු ඉඳුරන් පිනවීම ය. ඇස, කන ආදී ඉඳුරන් මඟින් රූප ශබ්දාදිය විඳ ගැන්මට ඇති

නිමක් නැති කැමැත්ත ය. වෙනත් වචනවලින් කිවහොත් පස්කම සැපයෙහි ඇති නොතිත් බව ය. එකී නොතිත් බව බොහෝ දුර්විපාකයන්ට මූල කාරණය වේ. කාමය නිසා ශෝකය ද බිය ද උපදී. ඉන් මිදී ගත්තහුට ශෝකය ද නැත. බිය ද නැත.[16] කාමයෙහි අවැඩදායක බව ප්‍රකට කෙරෙන උපමා රැසක් පෙළ දහමෙහි දක්නා ලැබේ. ආසිවිසෝපමාව ඉන් ප්‍රකට ය. එහි කියවෙන පරිදි ඉන්ද්‍රියයෝ විසකුරු සපුන් හා සම වෙති. ඉඳුරන් පිනවීමෙන් තෘප්තියක් සෙවීම සපුනට උවටැන් කරමින් ඔවුන් තෘප්තිමත් කිරීමට දරන උත්සාහයක් බඳු ය. ඉන් ගැලවීමෙක් නො ලැබේ. භාග්‍යවතුන් වහන්සේ විසින් ''කාමයෝ අල්පාස්වාද ඇත්තාහු යැයි ද බොහෝ දුක් ඇත්තාහු යැයි ද, බොහෝ දැඩි වෙහෙස ඇත්තාහු යැයි ද, එහි ආදීනව බොහෝ යැයි'' ද වදාරන ලද හ. භාග්‍යවතුන් වහන්සේ විසින් ''කාමයෝ ඇටසැකිල්ලකට බඳු උපමා ඇත්තා හ. මාංස පේශියකට බඳු (මස් වැදෑල්ලක් වැනි) උපමා ඇත්තා හ. තණ හුළකට බඳු උපමා ඇත්තා හ. ගිනි අඟුරුවළකට බඳු උපමා ඇත්තා හ. සිහිනයට බඳු උපමා ඇත්තා හ. නයට ගත් වස්ත්‍රයකට බඳු උපමා ඇත්තා හ. රුක් පලයකට බඳු, අසිපත හා මස් ලොඹුවකට බඳු, අඩයටි හුලකට බඳු, සර්ප හිසකට බඳු උපමා ඇත්තා හ''යි වදාරන ලද හ.[17] පස් කම් සුවයෙහි ම ගිජුව එහි ම ඇලී එයින් සෑහීමක් නැති ව එය ම සොය සොයා යන්නා මරු වසඟයට යන්නේ ය.[18] මෙකී කාමය දුක්ඛ සමුදයාර්ය සත්‍යයෙහි දක්වන ලද තණ්හාවේ පළමු ප්‍රභේදය වේ.

භව තණ්හාව දෙවැනි ප්‍රභේදය යි. භව යනු වීම නොවේ නම් පැවැත්ම ය. එනම් ආත්මයෙක පැවැත්ම ය. එබඳු ආත්මයක් ඇතැයි සලකා ගනිමින් එහි පැවැත්ම පිළිබඳ ව පවත්නා ඕනෑකම භව තණ්හා නම් වේ. මේ අනුව භව තණ්හාවේ පදනම ශාස්වත දෘෂ්ටියයි. බෞද්ධ දේශනාවෙහි ම විටෙක එය ම භව දිට්ඨි නමින් ද දක්වා තිබේ.[19] ආත්ම යන්නෙහි මූලිකාර්ථය නම් 'මම' යන්නයි. පුහුදුන් සත්ත්වයෝ නිබඳව ම මගේ ය, මම වෙමි, මේ මගේ ආත්මය වේ යැයි සලකා ගනිති. පෘථග්ජනයා විසින් සිය පැවැත්ම සලකනු ලබන්නේ මාගේ පැවැත් ම ලෙස ය. මම සිටිමි. මම පවතිමි. මාගේ ආත්මය පවතී යැයි මෙතෙම නිබඳව ම කල්පනා කරයි. එය භව දෘෂ්ටිය හෙවත් ශාස්වත දෘෂ්ටිය යි. නොවේ නම්

පැවැත්ම පිළිබඳ අදහස යි. එබඳු භවයක පැවැත්මක්, ආත්මයක හෙවත් මම කෙනෙකුගේ පැවැත්මක් අපේක්ෂා කරනු ලැබීම භව තණ්හාව ය. මෙය ද මනෝවිද්‍යාත්මක විවරණයකි.

දම්සක් පැවතුම් සූත්‍රය අනුව තණ්හාවේ තෙවැනි ප්‍රභේදය නම් විභව තණ්හාව ය. විභව යනු 'නො වීම' නොවේ නම් නො පැවැත්ම ය. එනම් ආත්මයෙහි නො පැවැත්ම ය. ආත්මයක් ඇත එහෙත් එය මරණින් මතු නැත. ඇත්තා වූ ඒ ආත්මය මරණින් කෙළවර වේ යැයි සලකා ගැනීම විභව දෘෂ්ටිය යි. එනම් උච්ඡේද දෘෂ්ටිය යි. යම් හෙයකින් "පින්වත, මේ ආත්මය රූපී වේ ද, සතර මහා භූතයන්ගෙන් හටගත්තේ වේ ද, මව්පියන්ගේ එක්වීමෙන් උපන්නේ ද, කාය බිඳීමෙන් සිඳේ ද, වැනසේ ද, මරණින් මතු නොවේ ද, පින්වත මෙපමණකින් මේ ආත්මය මුළුමණින් ම සිඳී ගියේ වේ." යැයි උච්ඡේදවාදීහු සිතති. එබඳු විභවයක් මරණින් කෙළවර වීමක් ආත්මය අරභයා උපමනා වීම විභව තණ්හාව ය. ඇති පැවැත්ම මරණින් මතු නැත. මම හෙවත් ආත්මය ඇත. එහෙත් එය තාවකාලික යැයි සලකා ගන්නේ ද ආත්මවාදය ම පිළිගනී. මම ය මාගේ ය යන හැඟීම ඇත්තේ ය. ඔවුන් සක්කාය බියෙන් සක්කාය පිළිකුලෙන්, සක්කාය වටා ම දිවෙනුයේ ද, සවි ඇති කණුවකට රැහැනින් බැඳි සුනඛයෙකු එම කනුව වටා ම දිවෙන්නාක් මෙනි. කරකැවෙන්නාක් මෙනි. ඔවුහු භව විභවය ම පණවත්.[20] එකී භව විභවය අපේක්ෂා කරනු ලැබීම විභව තණ්හාව ය. එය ද මනෝ විද්‍යාත්මක විවරණයෙකි.

ඉහත කී කාම, භව, විභව යැයි තුන් ආකාර වූ තණ්හාව සංසාරගත දුකට මූලික වූ හේතුව වන්නේ ය. එමතුදු නො ව, අනේකාකාර වූ සමාජගත ගැටලු, අසහන, දුක් පීඩා විෂයෙහි ද තණ්හාව මූල කාරණයක් වේ. මිනිස් සමාජයේ ප්‍රභවයත්, එහි ප්‍රත්‍යාකාර වූ පරිණාමයත් ඒ ඔස්සේ විවිධ විෂමතා, සංකීර්ණතා දුක් පීඩා ජනිත වීමත් සිදුවන ආකාරය පැහැදිලි කළ බුදුන් වහන්සේ එහිලා තණ්හාව කේන්ද්‍රීය කාර්යභාරයක් ඉටු කරන බව පෙන්වා දුන්හ. "පරිණාමීය ක්‍රියාවලියේ මුල් අවස්ථාවේ දී ම තෘෂ්ණාව මඟින් සිදු කෙරෙන කේන්ද්‍රීය කාර්යය මෙහි දී වැදගත් වශයෙන් ම සනිටුහන් කර ගත යුතු ය. බුදුසමයට අනුව මූලික වූ ද කේන්ද්‍රීය වූ ද නරක ම දෙය නම්, පාපය නම් තෘෂ්ණාව ය.

නිමක් නැති කැමැත්ත ය. වෙනත් වචනවලින් කිවහොත් පස්කම් සැපයෙහි ඇති නොතිත් බව ය. එකී නොතිත් බව බොහෝ දුර්විපාකයනට මූල කාරණය වේ. කාමය නිසා ශෝකය ද බිය ද උපදී. ඉන් මිදී ගත්තහුට ශෝකය ද නැත. බිය ද නැත.[16] කාමයෙහි අවැඩදායක බව ප්‍රකට කෙරෙන උපමා රැසක් පෙළ දහමෙහි දක්නා ලැබේ. ආසිවිසෝපමාව ඉන් ප්‍රකට ය. එහි කියවෙන පරිදි ඉන්ද්‍රියයෝ විසකුරු සපුන් හා සම වෙති. ඉඳුරන් පිනවීමෙන් තෘප්තියක් සෙවීම සපුනට උවපැන් කරමින් ඔවුන් තෘප්තිමත් කිරීමට දරන උත්සාහයක් බඳු ය. ඉන් ගැලවීමෙක් නො ලැබේ. භාග්‍යවතුන් වහන්සේ විසින් ''කාමයෝ අල්පාස්වාද ඇත්තාහු යැයි ද බොහෝ දුක් ඇත්තාහු යැයි ද, බොහෝ දැඩි වෙහෙස ඇත්තාහු යැයි ද, එහි ආදීනව බොහෝ යැයි'' ද වදාරන ලද හ. භාග්‍යවතුන් වහන්සේ විසින් ''කාමයෝ ඇටසැකිල්ලකට බඳු උපමා ඇත්තා හ. මාංස පේශියකට බඳු (මස් වැදූල්ලක් වැනි) උපමා ඇත්තා හ. තණ හුළකට බඳු උපමා ඇත්තා හ. ගිනි අඟුරුවළකට බඳු උපමා ඇත්තා හ. සිහිනයට බඳු උපමා ඇත්තා හ. නයට ගත් වස්ත්‍රයකට බඳු උපමා ඇත්තා හ. රුක් පලයකට බඳු, අසිපත හා මස් ලොඹුවකට බඳු, අඩයටි හුලකට බඳු, සර්ප හිසකට බඳු උපමා ඇත්තා හ''යි වදාරන ලද හ.[17] පස් කම් සුවයෙහි ම ගිජුව එහි ම ඇලී එයින් සෑහීමක් නැති ව එය ම සොය සොයා යන්නා මරු වසඟයට යන්නේ ය.[18] මෙකී කාමය දුක්ඛ සමුදයාර්ය සත්‍යයෙහි දක්වන ලද තණ්හාවේ පළමු ප්‍රභේදය වේ.

භව තණ්හාව දෙවැනි ප්‍රභේදය යි. භව යනු වීම නොවේ නම් පැවැත්ම ය. එනම් ආත්මයෙක පැවැත්ම ය. එබඳු ආත්මයක් ඇතැයි සලකා ගනිමින් එහි පැවැත්ම පිළිබඳ ව පවත්නා ඕනෑකම භව තණ්හා නම් වේ. මේ අනුව භව තණ්හාවේ පදනම ශාස්වත දෘෂ්ටියයි. බුදු දේශනාවෙහි ම විටෙක එය ම භව දිට්ඨි නමින් ද දක්වා තිබේ.[19] ආත්ම යන්නෙහි මූලිකාර්ථය නම් 'මම' යන්නයි. පුහුදුන් සත්ත්වයෝ නිබඳව ම මගේ ය, මම වෙමි, මේ මගේ ආත්මය වේ යැයි සලකා ගනිති. පෘථග්ජනයා විසින් සිය පැවැත්ම සලකනු ලබන්නේ මාගේ පැවැත් ම ලෙස ය. මම සිටිමි. මම පවතිමි. මාගේ ආත්මය පවතී යැයි හෙතෙම නිබඳව ම කල්පනා කරයි. එය භව දෘෂ්ටිය හෙවත් ශාස්වත දෘෂ්ටිය යි. නොවේ නම්

පැවැත්ම පිළිබඳ අදහස යි. එබඳු භවයක පැවැත්මක්, ආත්මයක හෙවත් මම කෙනෙකුගේ පැවැත්මක් අපේක්ෂා කරනු ලැබීම භව තණ්හාව ය. මෙය ද මනෝවිද්‍යාත්මක විවරණයකි.

දම්සක් පැවතුම් සූත්‍රය අනුව තණ්හාවේ තෙවැනි ප්‍රභේදය නම් විභව තණ්හාව ය. විභව යනු 'නො වීම' නොවේ නම් නො පැවැත්ම ය. එනම් ආත්මයෙහි නො පැවැත්ම ය. ආත්මයක් ඇත එහෙත් එය මරණින් මතු නැත. ඇත්තා වූ ඒ ආත්මය මරණින් කෙළවර වේ යැයි සලකා ගැනීම විභව දෘෂ්ටිය යි. එනම් උච්ඡේද දෘෂ්ටිය යි. යම් හෙයකින් ''පින්වත, මේ ආත්මය රූපී වේ ද, සතර මහා භූතයන්ගෙන් හටගන්නේ වේ ද, මව්පියන්ගේ එක්වීමෙන් උපන්නේ ද, කාය බිඳීමෙන් සිඳේ ද, වැනසේ ද, මරණින් මතු නොවේ ද, පින්වත මෙපමණකින් මේ ආත්මය මුළුමණින් ම සිඳී ගියේ වේ.'' යැයි උච්ඡේදවාදීහු සිතති. එබඳු විභවයක් මරණින් කෙළවර වීමක් ආත්මය අරභයා උවමනා වීම විභව තණ්හාව ය. ඇති පැවැත්ම මරණින් මතු නැත. මම හෙවත් ආත්මය ඇත. එහෙත් එය තාවකාලික යැයි සලකා ගන්නේ ද ආත්මවාදය ම පිළිගනී. මම ය මාගේ ය යන හැඟීම ඇත්තේ ය. ඔවුන් සක්කාය බියෙන් සක්කාය පිළිකුලෙන්, සක්කාය වටා ම දිවෙනුයේ ද, සවි ඇති කණුවකට රැහැනින් බැඳි සුනඛයෙකු එම කනුව වටා ම දිවෙන්නාක් මෙනි. කරකැවෙන්නාක් මෙනි. ඔවුහු භව විභවය ම පණවත්.[20] එකී භව විභවය අපේක්ෂා කරනු ලැබීම විභව තණ්හාව ය. එය ද මනෝ විද්‍යාත්මක විවරණයෙකි.

ඉහත කී කාම, භව, විභව යැයි තුන් ආකාර වූ තණ්හාව සංසාරගත දුකට මූලික වූ හේතුව වන්නේ ය. එපමණකුදු නො ව, අනේකාකාර වූ සමාජගත ගැටලු, අසහන, දුක් පීඩා විෂයෙහි ද තණ්හාව මූල කාරණයක් වේ. මිනිස් සමාජයේ ප්‍රභවයත්, එහි ප්‍රත්‍යාකාර වූ පරිණාමයත් ඒ ඔස්සේ විවිධ විෂමතා, සංකීර්ණතා දුක් පීඩා ජනිත වීමත් සිදුවන ආකාරය පැහැදිලි කළ බුදුන් වහන්සේ එහිලා තණ්හාව කේන්ද්‍රීය කාර්යභාරයක් ඉටු කරන බව පෙන්වා දුන්හ. ''පරිණාමීය ක්‍රියාවලියේ මුල් අවස්ථාවේ දී ම තෘෂ්ණාව මගින් සිදු කෙරෙන කේන්ද්‍රීය කාර්යය මෙහි දී වැදගත් වශයෙන් ම සනිටුහන් කර ගත යුතු ය. බුද්ධමතයට අනුව මූලික වූ ද කේන්ද්‍රීය වූ ද නරක ම දෙය නම්, පාපය නම් තෘෂ්ණාව ය.

තෘෂ්ණාව නම් මූලික පාපය ක්‍රියාත්මක වීම නිසා පුද්ගලයෝ මානසික වශයෙන් මෙන් ම භෞතික වශයෙන් ද පරිහාණියට පත්වන්නට පටන් ගනිති.''[21] මිනිස් සමාජයේ ප්‍රභවයත් පරිණාමයත් එක්තරා වෘත්තාන්ත ශෛලියෙකින් ප්‍රකාශ කරන බුදුන් වහන්සේ ආරම්භයේ දී පැවැති සාමකාමී ප්‍රීතිමත් හා විෂමතා ගැටලු විරහිත සමාජය විවිධ ගැටුම් දුක් ගැහැට අප්චාර හා විෂමතාවලින් ගහන වීමට එක් පුද්ගලයෙකු තුළ උපන් තණ්හාවත් එයින් පොළඹවන ලද ඔහුගේ ක්‍රියාවලියත් සෙස්සන් ඔහු අනුව යාමත් හේතු වූ බව පෙන්වා දෙති.[22]

සමාජගත ගැටලු විෂයෙහි තණ්හාව කේන්ද්‍රීය වූ මූල කාරණයක් වන අයුරු සවිස්තරව පෙන්වා දෙන තවත් අවස්ථාවක් මැඳුම් සඟියෙහි හමුවෙයි. ''මහණෙනි, කාමයන් හේතු කොටගෙන, මූලකාරණය කොටගෙන, කරුණු කොටගෙන රජහු ද රජුන් සමඟ විවාද කෙරෙත්. ක්ෂත්‍රියයෝ ද ක්ෂත්‍රියයන් සමඟ විවාද කෙරෙත්. ඔවුහු කලහ විග්‍රහ විවාදයනට පැමිණියාහු ඔවුනොවුන්ට අතින් ද, කැට කැබිලිත්තෙන් ද, දඬු මුගුරුවලින් ද, අවි ආයුධවලින් ද පහර දෙති. ඔවුහු මරණයට ද මරණ සමාන දුකට ද පත්වෙති. එමතුදු නොවේ මේ කාම තණ්හාව නිසා ඊතල විදිනු ලබන කල්හි, අඩයටි හෙළනු ලබන කල්හි, කඩු ඔබමොබ පෙරළෙන කල්හි, කඩුව හා පලිහ ගෙන කඳවුරු බැඳගෙන දෙපක්ෂයක් වී රණබිමට වදිත්. ඊතලයෙන් ද අඩයටියෙන් ද විදිති. කඩුවෙන් ද හිස සිඳිති. මරණයට ද පැමිණෙති. මරණ සමාන දුකට ද පැමිණෙති.'' ... කාම හේතුවෙන් කයින් දුසිරිත් කරති. වදනින් දුසිරිත් කරති. සිතින් දුසිරිත් කරති''....[23]

වේදනාව ද එය ප්‍රත්‍ය කොටගත් තණ්හාව ද මූලකාරණය කොටගෙන මෙලෙසින් ම කලි, කලහ, විග්‍රහ, විවාද හටගන්නා සැටි තවත් තැනක බුදුදහම මෙසේ පෙන්වා දෙයි. ''මෙසේ වේදනාව (සුව දුක් විඳීම්) නිසා තෘෂ්ණාව වේ. තෘෂ්ණාව නිසා සෙවීම (අරමුණු සොයා යාම) වේ. සෙවීම නිසා ලැබීම වේ. ලැබීම නිසා විතර්ක විනිශ්චය (ලැබුණු දෑයෙහි ඉටු අනිටු බව නිශ්චය කිරීම) වේ. විනිශ්චය නිසා ඡන්දරාගය (විනිශ්චිත වස්තුවෙහි ඇල්ම) වේ. ඇල්ම නිසා (මමය මාගේ යැයි) අයත් කර ගැන් ම වේ. අයත් කර ගැන්ම නිසා මසුරුකම වේ. මසුරුකම

නිසා රැකවරණය යෙදීම වේ. රැකවරණය නිසා දඬු මුගුරු දැරීම, අවි දැරීම, කලහ, විග්‍රහ (විරෝධය පෑම) විවාද, ඇණුම්, බැණුම්, කේලාම්, බොරු කීම් ආදී නොයෙක් ලාමක අකුසල ධර්මයෝ උපදිත්.''[24]

මෙසේ කාම, භව, විභවාදී වශයෙන් ප්‍රභේදගත කොට දක්වන ලද මේ තණ්හාව සන්තානගත වූ ද සාමජගත වූ ද අනේකවිධ දුක් දොම්නස්හි මූලකාරණය වේ. එබැවින් එය නිරවශේෂ වශයෙන් ප්‍රහීණ කළ යුතු යැයි බුද්ධදහම නිබඳවම අවධාරණය කරයි.

ආන්තික සටහන්

01. චන්ද්‍රවිමල හිමි, රේරුකානේ, චතුරාර්‍ය සත්‍යය, පිට 107.
02. ඌනො ලොකො අතිත්තො තණ්හා දාසො,
    ම.නි. 2, රට්ඨපාල සූත්‍රය, පිට 440.
03. උපනීයති ලොකො අද්ධුවො-
    අත්තනො ලොකො අනභිස්සරො
    අස්සකො ලොකො සබ්බං පහාය ගමනීයං - එම -
04. අත්තනා ජාති ධම්මෙ සමානො ජාති ධම්මයෙඤෙව පරියෙසති
    අත්තනා ජරා ධම්මෙ සමානො ජරා ධම්මයෙඤෙව පරියෙසති
    අත්තනා ව්‍යාධි ධම්මෙ සමානො ව්‍යාධි ධම්මයෙඤෙව පරියෙසති
    අත්තනා මරණ ධම්මෙ සමානො මරණ ධම්මයෙඤෙව පරියෙසති
    ම.නි. අරියපරියෙසන සූත්‍රය, පිට 396.
05. පටිසොතගාමිං නිපුණං,
    මහාවග්ග පාලි 1, පිට 10.
06. වෙත්තමුනි, ආර්.ජී. ද එස්, බුද්ධදහම සහ එය ආගමටත් විද්‍යාවටත් සම විසම වන අයුරු, පිට 188.
07. ඵස්ස පච්චයා වෙදනා.
08. සළායතන පච්චය ඵස්සො
09. අවිජ්ජා පච්චයා සංඛාරා.
10. මනුජස්ස පමත්තචාරිනො - තණ්හා වඩ්ඪති මාලුවා විය ධම්මපද 24-1.
11. යං එසා සහතී ජම්මී - තණ්හා ලොකෙ විසත්තිකා
    - එම- 24-2.

12. යථාපි මූලෙ අනුපද්දවෙ දළ්හෙ -
ඡින්නොපි රුක්ඛො පුනරෙව රූහති - එම - 24 - 5.

13. සරිතානි සිනෙහිතානි ච - සොමනස්සානි භවන්ති ජන්තුනො,
- එම - 24 - 8.

14. තණ්හාය පුරක්ඛතා පජා - පරිසප්පන්ති සසොව බාධිතො,
- එම - 24 - 9.

15. යායං තණ්හා පොනොභවිකා නන්දිරාග සහගතා තත්‍ර තත්‍රාභිනන්දිනී.
සෙය්‍යථිදං කාම තණ්හා භව තණ්හා විභව තණ්හා.
සං.නි. 5, ධම්මචක්කප්පවත්තන සූත්‍රය, පිට 20.

16. තණ්හාය ජායති සොකො - තණ්හාය ජායති භයං, ධම්මපදය 16 - 8,

17. අට්ඨිකඞ්කලූපමා කාමා, මංසපෙසූපමා කාමා, තිණුක්කූපමා කාමා
අඞ්ගාරකාසූපමා කාමා, සුපිනකූපමා කාමා, රුක්ඛඵලූපමා කාමා
අසිසූනූපමා කාමා, සත්තිසූලූපමා කාමා....

18. පුප්ඵානි හෙව පචිනන්තං - බ්‍යාසත්ත මනසං නරං,
ධම්මපදය - 4 - 4.

19. භික්ඛවෙ දිට්ඨියො භව දිට්ඨි ච විභව දිට්ඨි ච,
ම.නි. මූලසීහනාද සූත්‍රය, පිට 158.

20. තෙ සක්කාය භයා සක්කාය පරිජෙගුච්ඡා සක්කායඤ්ඤෙව.
අනුපරිධාවන්ති අනුපරිවත්තන්ති.

21. ධර්මසිරි ගුණපාල, බෞද්ධ සදාචාරයේ මූලධර්ම, පිට 70.

22. දී. නි. අග්ගඤ්ඤ සූත්‍රය, පිට 145.

23. පුන ච පරං භික්ඛවෙ කාමහෙතු කාමනිදානං කාමාධිකරණං
කාමානමෙව හෙතු රාජානොපි රාජූහි විවදන්ති. ඛත්තියාපි
ඛත්තියෙහි විවදන්ති....
ම.නි. 1, මහාදුක්ඛක්ඛන්ධ සූත්‍රය, පිට 204.

24. වෙදනං පටිච්ච තණ්හා තණ්හං පටිච්ච පරියෙසනා පරියෙසනං
පටිච්ච ලාභො ලාභං පටිච්ච විනිච්ඡයො විනිච්ඡයං පටිච්ච
ඡන්දරාගො ඡන්දරාගං පටිච්ච අජ්ඣොසානං අජ්ඣොසානං පටිච්ච
පරිග්ගහො පරිග්ගහං පටිච්ච මච්ඡරියං මච්ඡරියං පටිච්ච ආරක්ඛො
ආරක්ඛාධිකරණං පටිච්ච දණ්ඩාදාන සත්ථාදාන කලහ විග්ගහ විවාද
තුවං තුවං පෙසුඤ්ඤ මුසාවාදා අනෙකෙ පාපකා අකුසලා ධම්මා
සම්භවන්ති.
දී. නි. 2. මහානිදාන සූත්‍රය, පිට 86.
(ආශ්‍රය - බුද්ධ ජයන්ති ත්‍රිපිටක ග්‍රන්ථ මාලාව).

භාෂා ව්‍යවහාරය පිළිබඳ බෞද්ධ ආකල්පය

ජ්‍යෙෂ්ඨ කථිකාචාර්ය මකුරුප්පේ ධම්මානන්ද හිමි

මිනිසා යමක් හේතු කොටගෙන තම සිත තුළ උපන් අදහස් ප්‍රකාශ කෙරේ නම් එය භාෂාව නම් වේ. මානව ඉතිහාසයේ මිනිසා විසින් කරන ලද අතිවිශිෂ්ට නිර්මාණය ලෙස ද භාෂාව සලකනු ලැබේ. කුමක් නිසා ද යත් ලෝකයේ මිනිසුන් අතර සියලු අවශ්‍යතා සපුරා ගැනීම හා ලෝකයේ ප්‍රගමනය භාෂාව නිසා සිදුවන හෙයිනි. එහෙයින් ම පෙරදිග පඬිවරු භාෂාවේ ප්‍රසාදයෙන් ලෝක යාත්‍රාව පවතින්නේ යැයි ද යම් හෙයකින් ඒ ශබ්ද නැමති ආලෝකය ලෝකයෙහි ව්‍යාප්තව නො පවතී නම් එකල්හී මේ මුළු ලෝකයම ඝනාන්ධකාර වන්නේ යැයි ද කීහ.[1] මේ නිසා භාෂාව සන්නිවේදනය විෂයෙහි අත්‍යවශ්‍ය අංගයක් බව අමුතුවෙන් කිවයුතු නොවේ. භාෂාව සම්බන්ධයෙන් විමසන විට අක්ෂර, පද, වාක්‍ය යන මේවා පිළිබඳව මූලික අවබෝධයක් තිබිය යුතු ය. අක්ෂර කීපයක එකතුවෙන් පදයක් සෑදෙන අතර පද කීපයක එකතුවෙන් වාක්‍යයක් ගොඩනැගේ. පාලියේ අක්ඛර යන්නට බ්‍යඤ්ජන (සලකුණ) යන්න ද යෙදේ. සැබැවින් ම අක්ෂරයක් යනු සලකුණකි. නිදසුනක් ලෙස 'ක' යන්න හැඳින්වීමට සිංහල ''ක'' යන සලකුණ යොදන අතර ඉංග්‍රීසි භාෂාවෙහි 'K' යන සලකුණ ද, දෙමළ භාෂාවෙහි "க" යන්න ද, හින්දි භාෂාවෙහි 'क' යන්න ද යෙදේ. මේ අනුව අක්ෂරය යනු සලකුණක් ප්‍රඥප්තියක් හෙවත් පැනවීමක් මිස පරමාර්ථයක් නොවේ. එහෙත් දෛනික ජීවිතයේ ව්‍යවහාරයන් සඳහා පමණක් නොව දාර්ශනික විග්‍රහයන් උදෙසා ද භාෂාව උපයෝගී වේ. මිනිස් හදවතේ පහළ වන හැඟීම් තවෙකෙකුට සන්නිවේදනය කිරීමට භාෂාව යොදාගත හැකි නමුත් එය සර්වප්‍රකාරයෙන් ම දැන්වීමට භාෂාව යොදා ගත

නො හැකි ය. නිදසුනක් ලෙස යමෙකුගේ හදවත තුළ පහළ වන අධික සතුටක් හෝ දුකක් ''මට හරි සතුටුයි'' හෝ ''මට හරි දුකයි'' යනුවෙන් ප්‍රකාශ කළ හැකි නමුත් එම සතුටෙහි හෝ දුකෙහි ප්‍රමාණය එයින් හැඟවිය නො හැකි ය. මේ නිසා භාෂාවෙන් සියල්ල කළ හැකි යැයි සිතීම මිථ්‍යාවකි. දාර්ශනික සන්දර්භයක දී භාෂාවේ උපයෝගිතාව පිළිබඳ මෙම සත්‍යය සිහෙහි තබා ගෙන ලෞකික ලෝකයෙහි ව්‍යවහාරයන් උදෙසා භාෂාවේ වැදගත්කම පිළිබඳව හඳුනා ගත යුතු ය.

බුදුන් වහන්සේ තම ප්‍රථම ශ්‍රාවක හැට නම අමතා ස්වකීය ධර්මය සන්නිවේදනය කිරීමෙහි ලා භාෂාව විධිමත් ලෙස භාවිත කරන ආකාරය පහදා දුන්හ. ''දෙසෙථ භික්ඛවෙ ධම්මං ආදිකල්‍යාණං මජ්ඣෙ කල්‍යාණං, පරියොසානෙ කල්‍යාණං සාත්ථං සබ්‍යඤ්ජනං කෙවලං පරිසුද්ධං බ්‍රහ්මචරියං පකාසෙථ''[1] යනුවෙනි. මේ ප්‍රකාශය අනුව එහි දී අනුදත් භාෂාවේ පහත සඳහන් ලක්ෂණ ලැබිය යුතු ය. 1. මුල යහපත් වීම, 2. මැද යහපත් වීම, 3. අග යහපත් වීම, 4. අර්ථවත් වීම, 5. අක්ෂර පාරිශුද්ධියෙන් යුක්ත වීම, 7. හුදෙක් පිරිපුන් වීම. මේ අනුව සන්නිවේදකයා අක්ෂර උච්චාරණයේ සිට අර්ථය දක්වාත් සමස්ත දේශනයේ පිරිපුන්භාවය කෙරෙහිත් අවධානය යොමු කළ යුතු ය. බුදුන් වහන්සේ භාෂාව භාවිත කිරීමෙහිලා විශ්වයේ පහළ වූ අග්‍රගණ්‍ය උතුමන් වහන්සේ බව සම්ප්‍රදාය විසින් පිළිගනු ලැබේ. ''වදතංවරො'' යනුවෙන් විශේෂණය බුදුරදුන්ට පර්යාය නාමයක් වූයේ එහෙයිනි. මඤ්ජුස්සරො, (මිහිරි හඬ ඇති) කරවීකභාණී (කෝකිලයෙකුට බඳු මධුර කථා ඇති) යනාදී පදවලින් මෙන් ම ''පදක'' යන නමින් ද බුදුරදුන් හඳුන්වා තිබීම වැදගත් ය.

පද පිළිබඳව පමණක් නොව අර්ථය කෙරේ ද බුදුන් වහන්සේගේ විශේෂ අවධානය යොමු වූ බව කිව යුතු ය. 'අත්ථඤ්ඤු' යන වෙසෙසීම උන්වහන්සේට වූයේ එහෙයිනි. නිකාය සාහිත්‍යගත තොරතුරු අනාවරණය කරන පරිදි බුදුන් වහන්සේ අන්‍යාගමිකයන් සමඟ වුව ද සිත් ගන්නා සුළු භාෂණයක නිරත වූ කෙනෙකි. බොහෝ සූත්‍රවල දක්නා ලැබෙන පරිදි බුදුන් වහන්සේ නමත් හමුවීමට පැමිණි කවුරුන් සමඟ වුව ද ප්‍රියශීලි පිළිසඳරක

මෙයදී ඇත. ඒ බව "සම්මෝදනීයං කථං සාරාණීයං වීතිසාරෙත්‍වා" සඳහුවෙන් සඳහන් වේ. මෙහි 'සම්මෝදනීයං' යන්නෙහි තේරුම 'සතුටු විය යුතු' යන්නයි. 'සාරාණීයං' යනු 'සිහිකටයුතු' අර්ථ ඇති පදයකි. ඉන්පසු කරන ලද දේශනයට බොහෝ ශ්‍රාවකයෝ 'අභික්කන්තං භො ගොතම, අභික්කන්තං භො ගෞතම' යනාදී වශයෙන් තම අපමණ සතුට පළ කළහ. නිසරු කථාවෙන් ශ්‍රාවකයන් සමග කාලය නො ගෙවූ බුදුන් වහන්සේ දැහැමි කථාවෙන් ඔවුන් ප්‍රමෝදත්‍වයට පත් කළ බව සූත්‍රවල සඳහන් වන 'ධම්මියා කථාය සන්දස්සෙසි සමාදපෙසි" යනාදී ප්‍රකාශයෙන් පැහැදිලි වේ. සැබැවින් ම බුදුරදුන්ගේ මෙබඳු දේශනා ශ්‍රාවකයා මුළුමණින් ම ග්‍රහණය කරගන්නා ලද්දේ වේ. අර්ථයෙන් මෙන් ම වාග් චාතුර්යයෙන් ද යුක්ත වූ එබඳු දේශනා කවර ලබ්ධිකයකු විසින් වුව ද විස්මයට පත් කළ බවට සැක නැත. බ්‍රහ්මජාල සූත්‍රය අත්ථජාල, ධම්මජාල, දිට්ඨිජාල හා අනුත්තරසංගාමවිජය යන අපර නාමයන් කීපයකින් හඳුන්වා තිබීමත් මහා සීහනාද සූත්‍රය, ලොමහංසපරියාය සුත්ත නමින් හඳුන්වා තිබීමත් මෙයට කදිම නිදසුනකි. එසේම මජ්ඣිම නිකායේ එක් සූත්‍රයක් 'මී පිඬක් වැනි' යනු අරුත් දෙන 'මධුපිණ්ඩික' යන නමින් හඳුන්වා ඇත. පපඤ්චසූදනී අටුවාහි බුදුරදුන් ව්‍යවහාර කළ භාෂාවේ අංග අටක් දක්වා ඇත. ඒ අනුව 1. විස්සට්ඨ (පැහැදිලි), 2. මඤ්ජු (මිහිරි), 3. විඤ්ඤෙය්‍ය (පහසුවෙන් අවබෝධ කරවිය හැකි), 4. සවනීය (නොකඩවා ඇසීමට සිතෙන), 5. අවිසාරී (නො විසිරුණු), 6. බින්දු (සම්පිණ්ඩිත), 7. ගම්භීර (ගැඹුරු), 8. නින්නාද (ප්‍රතිරාව නගන) යන ලක්ෂණ බුද්ධ දේශනාවේ අන්තර්ගත වේ.[1] ත්‍රිපිටක සාහිත්‍ය පිරික්සීමෙන් බුදුන් වහන්සේගේ දේශනාව තුළ දැකිය හැකි තවත් භාෂාමය සුවිශේෂතා හඳුනා ගැනීමට හැකියාව තිබේ. ඒවා අර්ථය පමණක් නොව ශබ්දය ඇසුරු කළ ඒවා ද වේ. අනෙලගල (කඩතොලු නො වූ), කණ්ණසුඛ (කන්කළු), රජනීය (ඇලුම් කටයුතු), සුචි (පිරිසිදු), මුදු (මෘදු වූ), ව්‍යත්ත (ව්‍යක්ත), වාචාපෙය්‍ය (ප්‍රියවචන ඇති), වග්ගු (සුන්දර), නින්නාදී (එකනින්නාද දෙන) කරවීකසදිස (කොවුලෙකුට බඳු මිහිරි හඬ ඇති) යනාදියයි.

බුදුන් වහන්සේ සිය ශ්‍රාවකයන් විසින් ද ප්‍රියශීලී වසක්

කථා කරනු දැකීම ප්‍රිය කළහ. මිහිරි වදන් ඇති භික්ෂූන් අතර බක්කුල තෙරුන් ද, විසිතුරු කථා ඇත්තන් අතර කුමාරකාශ්‍යප තෙරුන් ද අගතැන් පැමිණවීමෙන් ඒ බැව් තහවුරු වේ.[5] එසේ ම මුසාවාදා-පිසුණාවාචා-ඵරුසාවාචා හා සම්පප්ඵලාප යන ශික්ෂාපද සූත්‍රවල විවරණය වන තැන් පිරික්සීමෙන් වඩාත් තහවුරු වේ. ඒ අනුව "නෙළා කණ්ණසුඛා පෙමනීයා හදයංගමා පොරී බහුජනමනාපා"[6] යනාදී නයින් දැක්වූ හෙයින් මිහිරි කන්කළු ප්‍රේමනීය හා හදවත් දක්වා විනිවිද යන්නා වූ ද ශිෂ්ට හා බොහෝ ජනයාට ප්‍රියමනාප වූ ද බසක් හැසිරීමට උපදෙස් දී ඇත. අධ්‍යාත්මික වර්ධනයක් මෙබඳු භාෂාවක් හසුරුවන ගිහි පැවිදි කවරෙකු තුළින් වුව ද විද්‍යමාන වනු නො අනුමාන ය. විශේෂයෙන් අධ්‍යාත්මික විමුක්තිය සඳහා මෙහෙයන ලද සිත් ඇති අයට තහනම් කරන ලද තිරශ්චීන කථා නමින් හඳුන්වන ලද කථා දෙතිසක් ද රාජකථා-චොරකථා-මහාමච්චකථා-සෙනාකථා, භයකථා, යුද්ධකථා, අන්නකථා, ගාමකථා යනාදී වශයෙන් දක්වා ඇත. ඒ වෙනුවට කෙරෙන අල්පේච්ඡතාව පිළිබඳ කථා (අප්පිච්ඡකථා), ලද දෙයින් සතුටුවීම පිළිබඳ කථා (සන්තුට්ඨිකථා), උතුම් විවේකය පිළිබඳ කථා (පවිවෙකකථා), සමූහයෙහි නො ඇලීම පිළිබඳ කථා (අසංසග්ගකථා), වීර්යාරම්භය පිළිබඳ කථා (විරියාරම්භකථා), ශීලය පිළිබඳ කථාව (සීලකථා), චිත්තෛකග්‍රතාවය පිළිබඳ කථා (සමාධිකථා), විමුක්තිය පිළිබඳ කථා (විමුත්තිකථා) හා විමුක්තිඥාන දර්ශනය පිළිබඳ කථාව (විමුත්තිඤාණදස්සනකථා) අතිශයින් ඇගයුමට ලක් කොට ඇත.

පිරිස් වශයෙන් එකතු වූ විට නිසරු කථාවලින් වැළකිය යුතු යැයි වදාළ බුදුන් වහන්සේ ධර්මානුකූල යමක් ගැන කථා කරන ලෙසත් එසේ නොමැති නම් උතුම් නිහඬ බව සුරකින ලෙසත් අවවාද කළහ. (ධම්මී වා කථා අරියො වා තුණ්හීභාවො.) භාෂාව පිළිබඳ බෞද්ධ ආකල්පය විමසන කවරෙකු විසින් වුව ද බුදුදහම අර්ථය එහි වැදගත් ම අංගය ලෙස සලකන බවත්, අනෙක් සියලු අංග ඒ සඳහා ම උපයෝගී වන ද්විතීයික අංග බවත් පැහැදිලිව හඳුනාගත යුතු ය. "අනර්ථවත් වචන දහසක් කීමට වඩා අර්ථවත් වූ එක පදයක් කීම ශ්‍රේෂ්ඨ ය." යනුවෙන් ධම්මපදයේ

සහස්ස වග්ගයේ එන ප්‍රකාශයෙන් එය තහවුරු වේ. අස්සජි මහ රහතන් වහන්සේගෙන් ධර්මය ඇසීමට ප්‍රිය ඉපද වූ උපතිස්ස පිරිවැජියා ප්‍රකාශ කළේ "අත්ථෙනෙව මෙ අත්ථො - කිං කාහසි බ්‍යඤ්ජනං බහුං" යනුවෙන් තමාට අර්ථයෙන් ම ප්‍රයෝජනයක් ඇති බවත් බොහෝ කොට කීමෙන් ප්‍රයෝජනයක් නැති බවත් ය.[7] දාර්ශනික ප්‍රස්තුත විෂයෙහි දී මෙන් ම උසස් ජන සමාජයෙහි දී අර්ථවත් ව්‍යවහාරයේ උපයෝගිතාව මෙයින් අනාවරණය වේ. ප්‍රතිසම්භිදාප්‍රාප්ත උතුමෙකු තුළ දැකිය හැකි ලක්ෂණ හතරක් 1. අත්ථ, 2. ධම්ම, 3. නිරුත්ති, 4. පටිභාන නමින් සූත්‍රවල දැක්වේ. ප්‍රතිසම්භිදා ප්‍රාප්ත රහතන් වහන්සේ නමක වීමට අවශ්‍ය කරුණු දක්වන පටිසම්භිදාමග්ග අටුවාවේ පුබ්බයොග, බහුසච්ච, දෙසභාසා, ආගම, පරිපුච්ඡා, අධිගම, ගරුසන්නිස්සය, මිත්තසම්පත්ති යන කරුණු විවරණය කර ඇති ආකාරය බැලීමෙන් මෙය තවදුරටත් පැහැදිලි වේ.[8] ඇතැම් පෙරදිග පඬිවරු ශබ්දය මුලින් පැන නගින බවත් අර්ථය ඊට පසුව පැන නගින බවත් එහෙයින් ශබ්දය ප්‍රධාන බවත් කියති. එහෙත් බෞද්ධ අලංකාර ශාස්ත්‍රයේදීවත් ශබ්දාලංකාර අර්ථාලංකාරයට වඩා වැදගත් කොට නො සැලකේ. අර්ථය ම මූලික කොට සැලකීම පෙළ සාහිත්‍ය ක්‍රමයෙන් අවධාරණය කළ ක්‍රමයයි. අංගුත්තර නිකායේ වාද සූත්‍රයේ පුද්ගල වර්ග සිව්දෙනෙක් පෙන්වා දේ.

1. අර්ථ පමණක් දන්නා තැනැත්තා
2. පද පමණක් දන්නා තැනැත්තා
3. අර්ථයත් පදයත් දෙක ම නොදන්නා තැනැත්තා
4. අර්ථය හා පද යන දෙක ම දන්නා තැනැත්තා යනුවෙනි.

මෙයින් සිව්වැනි පුද්ගලයා බුදුන් වහන්සේගේ වඩාත් ඇගයුමට ලක් වේ. භාෂාවේදියෙකුට අර්ථය හා පදය යන දෙකින් එකක් හුදු ඒකකයක් වශයෙන් ගෙන එකක් අනෙකට වඩා උසස් යැයි කිව නො හැක. ඊට හේතුව ඒ දෙකෙහි අවියෝජනීය සම්බන්ධය යි. බුදුදහම ද මෙම අදහසට පටහැනි නැති බව ඉහත දැක්වූ පුද්ගලයන් සිව්දෙනාගේ විභාගයෙන් පැහැදිලි වේ. මජ්ඣිම නිකායේ අරණවිභංග සූත්‍රය භාෂාව පිළිබඳව වැදගත් ම අදහසක්

සපයන බව ඉතා ප්‍රකට ය. එම සූත්‍රය අනුව යමේලු, තේකුල යන බ්‍රාහමණ ජාතික භික්ෂූන් දෙනම බුදුවදන ඡන්දයට නැගීමට අවසර ඉල්ලූහ. එහි දී එය අනුමත කරන බුදුහු 'අනුජානාමි භික්ඛවෙ සකාය නිරුත්තියා බුද්ධවචනං පරියාපුණිතුං' යනුවෙන් තම තමන්ගේ භාෂාවලින් බුද්ධ වචනය හැදෑරීමට උපදෙස් දුන්හ. එසේ ම එම සූත්‍රයේ දී විවිධ ජනපදවල පාත්‍රය හැඳින්වීම සඳහා පත්ත, පාති, පොණ, පිසිල, සරාව, ධාරොප ආදි වචන යෙදෙන නමුත් එහි දී නම පසුපස නොයන ලෙසත් අර්ථය සැලැකිල්ලට ගන්නා ලෙසත් උපදෙස් දී ඇත.[9] (සාමඤ්ඤං නාතිධාවෙය්‍ය උත්තමත්ථං සංගණ්හෙය්‍ය). ව්‍යාකරණයකින් සිදු කෙරෙනුයේ භාෂාවේ පද පිළිබඳ විස්තර විභාගයයි. ව්‍යාකරණය නොදන්නා පදයක් පිළිබඳ විභාගය නොදනී. පද විභාගය නොදන්නා කල්හි අර්ථය පිළිබඳ සැක උපදවා ගැනීමට සිදු වේ.

''යො නිරුත්තං නජානාති - ජානාති පිටකත්තයං
පදෙ පදෙ විකඛ්ඛෙය්‍ය - වනෙ අන්ධ ගජො විය''

යනුවෙන් ව්‍යාකරණය නොදන්නා තැනැත්තා අන්ධ හස්තියා වනයෙහි පියවරක් පාසා හැපෙන්නා සේ අර්ථය සම්බන්ධයෙන් ගැටලුවකට මුහුණ දෙන බව පවසා ඇත.

ත්‍රිපිටක සාහිත්‍යය තුළින් අනාවරණය වන තවත් කරුණක් නම් බුදුන් වහන්සේ ද ප්‍රහේලිකා ස්වරූපයේ දේශනාවන් කර ඇති බව ය.

''අස්සද්ධො අකතඤ්ඤූච - සංධිච්ඡෙදො ච යො නරො
හතාවකාසො වන්තාසො - සවෙ උත්තම පොරිසො''

(ශ්‍රද්ධාව නැති, ආකෘතඥ, ගෙවල් බිඳින ඉඩ නැති කළ ගා වැමෑරූ දේ කන යම් මිනිසෙකු වේද ඔහු උතුම් පුරුෂයෙකි.)

''වනං ඡින්දථ මා රුක්ඛං - වනතො ජායති භයං
ඡෙත්වා වනං ච වනථඤ්ච - නිබ්බානා හොථ භික්ඛවො''

(මහණෙනි, වනය සිඳිව්, ගස් නොකපව්, වනයෙන් බිය උපදී. වනයත් වන ලැහැබත් සිඳ නිවුණෝ වවු.)

"මාතරං පිතරං හන්ත්වා - රාජානො ද්වෙ ච ඛත්තියෙ
රට්ඨං සානුචරං හන්ත්වා - අනීඝො යාති බ්‍රාහ්මණො"

(මව ද පියා ද ක්ෂත්‍රිය රජවරු දෙදෙනා ද අනුචරයන් සහිත රට ද නිසා බ්‍රාහ්මණ තමේ නිදුක් බවට යෙයි.)

මෙකී ප්‍රහේලිකාවල පද වශයෙන් වැදගත්කම අඩු ය. එහෙත් අර්ථ වශයෙන් විශාල වැදගත්කමක් ඇත. ඒ නිසා ධර්ම විරෝධී ඉහත ප්‍රකාශනවල ධර්මය වැදගත්කම සෙවිය යුත්තේ අර්ථය දෙස බැලීමෙනි.

බුදුන් වහන්සේ සිය දේශනාවල දී ලෝක ව්‍යවහාරය අනුව යමින් යථාර්ථය වශයෙන් වැරදි වූ සම්මුති වචන භාවිත කළහ. පුද්ගල, ගස, ගෙය, ඇඳ, පුටුව වැනි වචන ලෝකයා විසින් සම්මත කොට පනවා ගත් වචනය. මේවා දෛනික ව්‍යවහාරයේ දී වැදගත් ය. එවා යමක් හැඳින්වීම උදෙසා සමාජය විසින් පනවා ගත් සංකේත නිසා පාලියේ මේවාට සංකේත වචන යන නම යෙදේ. ඒ නිසා සම්මුති - සංකේත වචන - පඤ්ඤත්ති යන වචන පර්යාය පද වේ. පරමාර්ථ වශයෙන් කොට ගත් කල්හි මේවා සියල්ල සෑදී ඇත්තේ සතර මහා භූතවලින් හෝ ස්කන්ධ, ධාතු, ආයතන යන මේවායේ සමවායෙනි. ඒ නිසා මිනිස්සු යති යනුවෙන් කිවයුතු කල්හි "ස්කන්ධයෝ යති" යැයි කිව නොහැක.[10] කුමක් නිසා ද යත් අර්ථය මනාව සන්නිවේදනය නොවන හෙයිනි. මේ නිසා සම්මුතිය ද පරමාර්ථය ද යන දෙක ම සත්‍ය ලෙස සැලකේ. සම්මුතිය හෙවත් සංකේත වචන සත්‍යයක් වන්නේ එය ලෝක සම්මතය හෙයිනි. පරමාර්ථ සත්‍යයක් වන්නේ ධර්මයන්ගේ හෙවත් භෞතික ද්‍රව්‍යයන්ගේ යථාර්ථය හෙවත් සත්‍යය එයින් හෙළිවන හෙයිනි.

"සංකෙත වචනං සච්චං - ලොකසම්මුතිකාරණා
පරමත්ථවචනං සච්චං - ධම්මානං තථලක්ඛණා"[11]

නෙයයාර්ථ හා නීතාර්ථ යන ක්‍රම දෙක හැදෑරීමෙන් මෙය තවදුරටත් අනාවරණය වේ. ඒ දේශනා ක්‍රම දෙකට ම 'අර්ථ' යන පදය සම්බන්ධ ය. නෙයයාර්ථ දේශනාවල අදහස තේරුම් ගත

හැක්කේ අර්ථය බැහැරින් පැමිණවීමෙනි. එනම් සත්ත - පුග්ගල -ලොක යනාදී පිටකාගත පදවල බන්ධ ධාතු ආයතනාදීන්ගේ සංයුතිය ද අන්තර්ගත බව තේරුම් ගත යුතු ය. නීතත්ථ දේශනා යනු අර්ථය පමුණුවා කළ දේශනා ය. තිලක්ඛණ - සච්ච - පටිච්චසමුප්පාදාදිය ඊට අයත් ය. ඒවා වෙනස් කිරීමට අපට අයිතියක් නැත. කුමක් නිසා ද යත් අර්ථය ඒ තුළ කුළු ගැන්වෙන හෙයිනි.[12]

මේ නිසා බුදුදහම අර්ථය ප්‍රධාන කොට ගත් සන්නිවේදාත්මක භාෂා ව්‍යවහාරය අගය කෙරේ. විශේෂයෙන් අභිධර්ම විවරණවල දී අර්ථයට හානි නොවන පරිදි භාෂාව මෙහෙයවීමට සැලකිලිමත් වේ. කර්තෘ සාධන, කර්ම සාධන හා භාව සාධන යනුවෙන් භාෂා ව්‍යවහාර තුනක් වේ. කර්තෘ සාධන වාක්‍යයකින් කර්තෘ හෝ කරන්නෙක් ඇති බව සාධනය වේ. ''සො ධම්මං සුණාති'' යන මෙය කර්තෘ සාධන වාක්‍යයකි. ''සුණාති'' යන ක්‍රියාපදයෙන් බණ අසන්නෙක් ඇති බව සනාථ වේ. කර්ම සාධන වාක්‍යයක කර්මය තුළින් කර්තෘ කෙනෙකු වාච්‍ය වේ. ''තෙන රුක්ඛො ඡින්දීයතෙ'' මේ දෙකෙන් ම පුද්ගලයකුගේ අස්තිත්වයක් තහවුරු වේ. බුදුදහම පුද්ගලයකු නැති බව හෙවත් පුද්ගලනෛරාත්මතාව පිළිගන්නකි. එහෙයින් අභිධර්මයේ දාර්ශනික විග්‍රහවල දී භාව මාත්‍රය හෙවත් වීම් මාත්‍රය පමණක් තහවුරු වන භාව සාධනය උපයෝගී කොට ගැනේ. ''චින්තනමත්තං චිත්තං'' ''සිතීමේ මාත්‍රය සිත නම් වේ'' යන මෙයින් කර්තෘ අවාච්‍ය වේ. මේ නිසා අභිධර්ම විග්‍රහවල දී හුදෙක් භාවසාධන ශෛලියක භාෂාවක් භාවිත වන බව හඳුනාගත යුතු ය. සූත්‍ර දේශනා ශෛලිය තුළ අනෙක් ක්‍රම දෙක ද උපයෝගී කොට ගෙන ඇත. භාෂාව පිළිබඳ වුව ද ආදානග්‍රාහී ක්‍රමවේදයක බුදුහු පිහිටා නො සිටියහ. තව ද භාෂාවේ අර්ථය සම්බන්ධයෙන් දත යුත්තක් ඇත. එනම් අර්ථය තේරුම් ගත යුත්තේ එය යෙදෙන පරිසරය අනුව ය. ශාරිපුත්‍ර මාහිමියන් විසින් මෙය නිදසුනක් මගින් පෙන්වා දී ඇත. ''සෛන්ධවමානය'' යන මෙහි සෛන්ධව යන්නෙහි අශ්වයා හා ලුණු යන අරුත් දෙක ම ඇත. යුද අවස්ථාවක රජෙකු විසින් 'සෛන්ධමානය' යැයි කී විට එහි තේරුම

'ලුණු ගෙනෙව' යන්න යි.[13] මේ අනුව ආදානග්‍රාහිත්වයකින් තොරව භාෂාවේ පද හා අර්ථ ගත යුතු ය. ඉතා ලිහිල් ව හා රළුව භාෂාව සම්බන්ධයෙන් ක්‍රියා නො කළ යුතු ය. ව්‍යාඝ්‍රීපෝතක න්‍යාය මෙයට සුදුසු ය. ව්‍යාඝ්‍ර ධෙනුව පැටවා තම මුවින් රැගෙන යද්දී ලිහිල් ව ගතහොත් පැටවා වැටේ. රළු ලෙස තදින් ගතහොත් තුවාල වේ. මේ නිසා ඇය සිය පැටවා මේ ස්වභාව දෙකෙන් ම තොරව මධ්‍යස්ථව අල්වා ගනී. භාෂාවේ පද - අර්ථ ආදී කිසිවක් පිළිබඳ දෘඪ ප්‍රතිපත්තියක පිහිටීම ධර්ම විග්‍රහයන් කෙරේ අයුතු බලපෑමක් කරන හෙයින් යථාර්ථය මතු කිරීමට උපයෝගී වන අයුරින් භාෂාව පරිහරණය කිරීම වැදගත් වේ.

ආන්තික සටහන්

1. කාව්‍යාදර්ශය, 4 වන ශ්ලෝකය බලන්න.
2. මහාවග්ගපාළි, බු.ජ.මු. 1957, 42 පිට.
3. මජ්ඣිම නිකාය, 2,1,1 බලන්න.
4. පපඤ්චසූදනී, බ්‍රහ්මායුසුත්තවණ්ණනා බලන්න.
5. අංගුත්තරනිකාය, ඒකකනිපාත එතදග්ගපාළි බලන්න.
6. මජ්ඣිම නිකාය, 1, 3, චූල්ලහත්ථිපදොපමසූත්‍රය බලන්න.
7. මහාවග්ගපාළි බු.ජ.මු. 1957 86 පිට
8. පුබ්බයොගො බාහුසච්චං - දෙසභාසා ච ආගමො
   පරිපුච්ඡා අධිගමො - ගරු සන්නිස්සයො තථා
   මිත්තසම්පත්ති චේවාති - පටිසම්භිදපච්චයා - පටිසම්භිදාමග්ග 4 පිට බලන්න.
9. මජ්ඣිම නිකාය, අරණවිභංග සූත්‍රය බලන්න.
10. සාරත්ථප්පකාසිනී, සගාථවග්ගට්ඨකථා, අරහන්තසුත්තවණ්ණනා බලන්න.
11. පඤ්චප්පකරණට්ඨකථා, පුග්ගලකථා බලන්න.
12. අංගුත්තර නිකාය 2,3, 5.
13. පයොගසිද්ධි, සංස්. ඤාණාලොක නාහිමි, කෝදාගොඩ, 1974, 28 පිට.

27 AUG

සර්වාස්තිවාදී ආගම සාහිත්‍යය*

කථිකාචාර්ය විමල් හේවාමානගේ

පාලි ත්‍රිපිටකය මෙන්ම සංස්කෘත ත්‍රිපිටකය ආගම, විනය, අභිධර්ම යන පිටකයන්ගෙන් යුක්ත වේ. සංස්කෘත ත්‍රිපිටකයේ සම්පූර්ණ පිටපතක් සොයා ගැනීමට නැති නමුත් එවැන්නක් අත්‍යවශ්‍යව පවතී. එසේ වුවත් ඉන් සමහරක් අත් පිටපත්වල ශේෂ වී ඇති අතර අනෙක් කොටස් සොයා ගත නොහැකි සේ අතුරුදහන්ව ඇත. වාසනාවකට විනය පිටකයේ විශාල කොටසක් ගිල්ගිට්වලින් (Gilgit) සොයා ගත් අතර දත් (Dutt) විසින් එය සංස්කරණය කරන ලදී.

සූත්‍ර පිටකය (The Basket of Discourses) කුඩා සහ විශාල ධර්මය පිළිබඳ විවරණයන්ගේ එකතුවකි. සූත්‍ර සාමාන්‍යයෙන් ගද්‍යයෙන් යුක්ත වන අතර ඇතැම් අවස්ථාවල අතරින් පතර පද්‍යයෙන් ද සමුපලක්ෂිත ය. එවා බෞද්ධ සාහිත්‍යයේ ඉතා වැදගත් සාහිත්‍යාත්මක නිර්මාණයෝ ය. මහාචාර්ය වින්ටර්නිට්ස්ගේ මතය අනුව විනය පිටකය සංඝයා පිළිබඳ උසස් ම මූලාශ්‍රය වේ. එනම් පැරණි බෞද්ධ ශාසනයේ පිළිවෙල හා භික්ෂූන්ගේ ජීවිතය යි. එම නිසා සූත්‍ර පිටකය ධර්මය සම්බන්ධ වඩා විශ්වාස කළ හැකි මූලාශ්‍රය යි. එනම් බුදුන් වහන්සේගේ ආගම හා උන්වහන්සේගේ ශ්‍රාවකයන් ය.

දීර්ඝාගම, මධ්‍යමාගම, සංයුක්තාගම සහ එකෝත්තරාගම ලෙස සංස්කෘත ආගම පොත් හතරකට බෙදා දක්වනු ලැබේ. මේවා පාලි නිකාය ග්‍රන්ථ වන i. දීඝ නිකාය, ii. මජ්ඣිම නිකාය,

---

* Anukul Chandra Banerjee **Sarvstivda Literature** ග්‍රන්ථයේ (Calcutta:, 1957) ***The gamas*** නම් තුන්වන පරිච්ඡේදයෙහි අනුවාදයකි.

iii. සංයුක්ත නිකාය සහ iv. අංගුත්තර නිකායට අනුරූපී වේ. ක්ෂුද්‍රක ආගමය ශ්‍රාවක පිටකයේ පස්වන ආගම ග්‍රන්ථය ලෙස 'හියුං සියැං' (Hiuen Tsang) සඳහන් කරයි.

රාහුල සංස්කෘතායන විසින් අභිධර්මකෝෂ හැඳින්වීමෙහි දක්වන පරිදි ක්ෂුද්‍රකනිකාය ස්ර්වාස්තිවාදීන්ගේ ත්‍රිපිටකයෙහි වෙන ම නිකායයක් ලෙස සැලකුව ද බහුල වශයෙන් දක්වා තිබෙන්නේ සතර ආගම් පිළිබඳව යි. මේ ක්ෂුද්‍රකාගමය පාලි ඛුද්දක නිකායට සමරූපී වේ. පාලි ත්‍රිපිටකයේ පස්වන නිකාය වන ඛුද්දක නිකායට අයත් සියලු ග්‍රන්ථ මේ ආගම ග්‍රන්ථයන්ට ඇතුළත් කළ අපි නවමත් අදුරේ සිටිමු. එහෙත් සංස්කෘත ත්‍රිපිටකයේ උදාන, ධර්මපද, ස්ථවිරගාථා, විමානවස්තු, ප්‍රේතවස්තු සහ බුද්ධවංශ යන කෘති පාලි ත්‍රිපිටකයේ උදාන, ධම්මපද, ථෙරගාථා, විමානවත්ථු, පෙතවත්ථු සහ බුද්ධවංස යන කෘතිවලට සමාන වේ. සත්‍ය වශයෙන් ම පාලි සුත්ත නිපාතයට සමාන සංස්කෘත සූත්‍ර නිපාතයක් එහි දක්නට නැත. එහෙත් නැගෙනහිර තුර්කිස්තානයෙන් සොයා ගෙන තිබෙන ආගම ග්‍රන්ථයන්හි අට්ඨක හා පාරායන වැනි වග්ගවල කොටස් දක්නට ලැබේ. සූත්‍රනිපාත, උදාන, ධර්මපද, ස්ථවිරගාථා, විමානවස්තු සහ බුද්ධවංශ යන කෘති සර්වාතිවාදී ගුරුකුලයට අයත් වූ බව මහාචාර්ය එස්. ලෙවි පවසයි. සර්වාස්තිවාදී ගුරුකුලයට අයත් ග්‍රන්ථයක් වන දිව්‍යාවදානයෙහි සතර ආගම පිළිබඳ නිතර සඳහන් කරයි. (ආගම චතුෂ්ටයං) එසේ ම මහාව්‍යුත්පත්තිය ආගමික ග්‍රන්ථ නාමාවලිය දක්වන විට (සද්ධර්මනාමානි) සතර ආගමය ගැන පමණක් දක්වයි. නාගාර්ජුනකොණ්ඩ සෙල්ලිපිවල ද ආගම හතරක් ගැන සඳහන් වන අතර පස්වැන්නක් දක්නට නැත. දීඝනිකාය අට්ඨකථාව වන සුමංගලවිලාසිනියේ හැඳින්වීමෙහි (නිදාන කථාවෙහි) ඒ ඒ නිකාය හෝ ආගම ග්‍රන්ථ ආරක්ෂා කිරීම සඳහා විවිධ පුද්ගලයන් පත් කරගත් ආකාරය ප්‍රථම සංගායනා වාර්තාවෙන් අපි දැන ගනිමු.

ආනන්ද හිමි	- දීඝ නිකාය
සැරියුත් හිමිගේ සිසුන්	- මජ්ඣිම නිකාය
මහකසුප් හිමි	- සංයුක්ත නිකාය
අනුරුද්ධ හිමි	- අංගුත්තර නිකාය

එහෙත් ඛුද්දක නිකාය භාර කළ අයෙකු පිළිබඳ එහි සඳහනක් නොමැත. යැංග් චිවාංග්ගේ (Yuan Chwang) ප්‍රථම සංගීති වාර්තාවෙහි පස්වන නිකාය ලෙස ඛුද්දකනිකාය දැක්වීම පැහැරහැර ඇති අතර නිකාය හතරක් ගැන පමණක් සාකච්ඡා කරයි. ''හීනයානිකයන්ගේ සූත්‍ර'' **(Sutrs of the Hínayna)** යන මාතෘකාව යටතේ නන්ජියෝගේ සූචි වාර්තාවෙහි දීර්ඝාගම, මධ්‍යමාගම, සංයුක්තාගම සහ එකෝත්තරාගම ලෙස ආගම හතරක් පමණක් දක්වන අතර පස්වන ආගමය ලෙස එන ක්‍ෂුද්‍රකාගමය මෙහි දක්නට නොලැබේ. එනිසා සූත්‍ර පිටකය ආගම හතරකට බෙදන ලද බවත් පහකට නොබෙදන ලද බවත් එය සාක්ෂි වශයෙන් ඉදිරිපත් කෙරේ.

චීන දේශාටක (වන්දනාකරු) යුුං චිවැංග් ඉන්දීය සංචාරයෙන් අනතුරුව නැවත චීනයට යන විට සංස්කෘත පොත් හයසිය පණස් හතක් චීනයට ගෙන ගොස් චීන අධිරාජයාගේ අනුදැනුම පරිදි චීන භාෂාවට පරිවර්තනය කළේය. එම නිසා සර්වාස්තිවාදීන්ගේ ත්‍රිපිටකයට අයත් විශාල ග්‍රන්ථ ප්‍රමාණයක් චීනයේ ආරක්ෂිතව පවතී. දීර්ඝාගමයේ සංගීති සූත්‍රය, දසුත්තර සූත්‍රය, මධ්‍යමාගමයේ උපාලි සූත්‍රය හා සුක සූත්‍රය සංයුක්තාගමයේ සහ එකෝත්තරාගාමයේ චන්ද්‍රෝපම සූත්‍රය හා ශක්ති සූත්‍රය වැනි සූත්‍රයන්ගේ ශේෂයන් මධ්‍ය ආසියාවෙන් සොයා ගෙන ඇත.

1. සංගීති සූත්‍රය අංගුත්තරනිකායේ අංකගතව වර්ග කරන ලද ආකාරයට බුද්ධධර්මයට අදාළ මාතෘකා පිළිබඳ විශ්ලේෂණයකි. එය දීඝනිකායේ තිස්තුන් වන සූත්‍රය යි. (PTS Vol. III ,207-7I) මේ සූත්‍රයේ සංස්කෘත පිටපතෙහි ශේෂයන් පාලි හා චීන ග්‍රන්ථයන් සමඟ සමීප එකඟතාවක් නොදක්වයි. බුද්ධයශ තෙරුන් විසින් සංගීති සූත්‍රය චීන දීර්ඝාගමයේ නම වැන්න ලෙස පරිවර්තනය කරන ලදී. දානපාල විසින් පරිවර්තනය කරන ලද වෙන ම කෘතියක් ද තිබේ. කෙසේ නමුත් එය පසුකාලීන පරිවර්තනයකි.

2. අටානාටිය සූත්‍රය ගාන්ධර්ව, යක්ෂ ආදී භූත බලවේගයන්ගේ පාපී බලපෑම් ඉවත් කිරීමේ මන්ත්‍රවලින් යුක්ත වේ. එය පාපී බලවේගවලින් ආරක්ෂා වීම සඳහා ආරක්ෂක මන්ත්‍රයකි.

(රක්‍ෂා මන්ත්‍ර) මේ සූත්‍රය පාලි සූත්‍රයට සමීප සේ සමාන නොවන අතර චීන දීර්ඝාගමයේ සම්පූර්ණයෙන් ම හමු නොවේ.

3. උපාලි සූත්‍රය නිඝණ්ඨනාථපුත්තගේ අනුගාමිකයෙකු වූ උපාලි හා බුදුන් වහන්සේ අතර වන සාකච්ඡාවකි. මෙය මජ්ඣිම නිකායේ පණස්හය වන සූත්‍රය යි. (PTS Vol. I. PP ,371-387) නන්ජියෝගේ සූචියෙහි එකසිය තිස්තුන් වන ග්‍රන්ථය යි. (No 54 col 131) මෙහි සංස්කෘත පිටපත පාලි පිටපතෙන් සැලකිය යුතු ලෙස වෙනස් වන අතර චීන පිටපත හා තරමක් දුරට සමාන වේ.

4. ශුක සූත්‍රයෙහි කර්මය පිළිබඳ සාකච්ඡා වේ. එය මජ්ඣිම නිකායේ එකසිය තිස්පස් වන චූල්ලකම්මවිභංග සූත්‍රය වන අතර චීන මධ්‍යමාගමයේ එකසිය හැත්තෑ වන සූත්‍රය යි. සංස්කෘත පිටපත පාලි පිටපත හා තරමක් දුරට සමාන වුවත් වචන යොදා ඇති ආකාරය පුළුල් ලෙස වෙනස් වේ. කෙසේ හෝ චීන පිටපතෙහි වචන යොදා ඇති ආකාරය ද සමාන වේ.

5. ප්‍රවාරණ සූත්‍රය වරද පිළිගැනීම හා සම්බන්ධ වේ. එය වස් කාලය තුළ කරන ලද වැරදි පිළිගැනීම වෙනුවෙන් කෙරෙන කටයුත්තකි. මෙම උත්සවය කරන පිළිවෙල පිළිබඳ තොරතුරු විනය පිටකයේ අන්තර්ගත වේ. (PTS vol. I. PP,157-178) එය පාලි පොත් සමාගමේ ෆියගේ සංස්කරණය වන වංගීසත්ථෙර සංයුක්ත නම් අට වන ග්‍රන්ථයෙහි හත් වන ඡේදය යි. සංස්කෘත පිටපත පාලි පිටපත හා තරමක් දුරට සැසඳේ. නන්ජියෝගේ සූචියෙහි මේ සූත්‍රය පිළිබඳ විශේෂයක් දක්වා නැත.

6. චන්ද්‍රෝපම සූත්‍රය සන්තුෂ්ටිය හා බැඳේ. මෙය සංයුත්තනිකායේ කස්සප සංයුත්තයෙහි තෙවන සූත්‍රය යි. (PTS Vol. II. PP,197-200) සංස්කෘත පිටපත පාලි පිටපතට වඩා විශාල වන අතර චීන පිටපත පාලි පිටපතට වඩාත් සමීප වේ. නන්ජියෝගේ සූචිය මේ සූත්‍රය පිළිබඳ කිසිවක් නොදක්වයි.

7. ශක්ති සූත්‍රය මිත්‍රශ්‍රී හඳුවන හා බැඳේ. එය සංයුක්තනිකායෙ ඕපම්ම වග්ගයේ පස් වන සූත්‍රය යි. සංස්කෘත පිටපත පාලි පිටපතෙන් වෙනස් වේ. නන්ජියෝගේ සූචියෙන් මේ ගැන කිසිවක් දැනගත නොහැකි ය. තව ද මධ්‍ය ආසියාවෙන් සොයා ගන්නා ලද සූත්‍රයන්ගේ ශේෂයෙන් පාලි ග්‍රන්ථයන්ගෙන් වෙනස් වන ආකාරය අපි දුටිමු. එසේ වුවත් එහි ප්‍රධාන වශයෙන් බොහෝ එකඟතා පවතී. මේ සඳහන් කළ ග්‍රන්ථයන්ට අමතරව ඔවුන්ගේ පිටපත්වලට සමාන ආකාරයේ තවත් ග්‍රන්ථ කිහිපයක් අපට හමු වී තිබේ. එය පහත සඳහන් වේ.

1. උපසෙන සූත්‍රය සංයුක්තාගම 35.69 උපසෙන
2. ධර්මචක්‍රප්‍රවර්තන සූත්‍රය සංයුක්තාගම 56. 11-12 තථාගතෙනවුත්ත (12)
3. කිම්බිල සූත්‍රය සංයුක්තාගම 54. 10 කිම්බිල
4. වජ්ජිපුත්‍ර සූත්‍රය අංගුත්තරාගම III 83 වජ්ජිපුත්ත
5. පංකධා සූත්‍රය අංගුත්තරාගම III 90 පංකධා
6. පූර්ණික සූත්‍රය අංගුත්තරාගම 83 පුණ්ණිය
7. කොකනද සූත්‍රය අංගුත්තරාගම 96 කොකනද
8. දෘෂ්ටි සූත්‍රය අංගුත්තරාගම 93 දිට්ඨි

නන්ජියෝගේ සූචියෙහි **"හීනයානිකයන්ගේ සූත්‍ර"** (Sutras of the hinayana) යන මාතෘකාව යටතේ සතර ආගම හැර තවත් සූත්‍ර කිහිපයක් ගැන දක්වා තිබේ. එහි සියලු සූත්‍ර පණස් හයක් වන අතර විවිධ ආගමවලට අයත් වෙනස් සූත්‍රයන්ගේ පැහැදිලි පරිවර්තනයක් හමුවේ. කෙසේ නමුත් මේ සූචියෙහි **හීනයානිකයන්ගේ සූත්‍ර** යන මාතෘකාව යටතේ සතර ආගම හා චීන කෘති ඇතුළත් කොට ඇති බව සඳහන් කළ යුතුය. සම්පූර්ණයෙන් ම මේවා සර්වාස්තිවාද හෝ වෛභාෂික සම්ප්‍රදායට අයත් වේ. ටිබෙට් බෞද්ධයන්ගේ ත්‍රිපිටක සූචියෙහි ද (The catalogue of the Tibetan Buddhist canon) සර්වාස්තිවාද ග්‍රන්ථ පිළිබඳ සැලකිය යුතු ආලෝකයක් දක්නට නැත.

චීන දීර්ඝාගමය, පාලි දීඝ නිකායේ සූත්‍ර තිස්හතර වෙනුවට සූත්‍ර තිහකින් පමණක් යුක්ත වේ. පහත දැක්වෙන සූත්‍ර හය චීන දීර්ඝාගමයේ දක්නට ලැබේ.

1. චතුර්වර්ණ 2. එකොත්තර ධර්ම

3. ත්‍රිසාලි ධර්ම 4. ඕතෝයි (නගරය)

5. පාරිශුද්ධත්වය 6. ලෝක වාර්තාව

පාලි දීඝ නිකායේ ඇතැම් සූත්‍ර දක්නට නැති අතර ඇතැම්වා වෙනත් නමකින් සොයා ගත හැකි ය. එසේ ම පහත සඳහන් සූත්‍ර දහය චීන දීර්ඝාගමයේ දක්නට නොලැබේ.

1. මහාලි සුත්තන්ත 2. ජාලිය සුත්තන්ත

3. සුභ සුත්තන්ත 4. මහාසුදස්සන සුත්තන්ත

5. මහාසතිපට්ඨාන සුත්තන්ත 6. පාටික සුත්තන්ත

7. අග්ගඤ්ඤ සුත්තන්ත 8. පාසාදික සුත්තන්ත

9. ලක්ඛණ සුත්තන්ත 10. ආටානාටිය සුත්තන්ත

කෙසේ හෝ අවසාන සූත්‍රයේ ශේෂයන් මධ්‍ය ආසියාවෙන් සොයාගෙන තිබේ. මහාචාර්ය තන්ජියෝගේ ගවේෂණයන්ට අනුව දීර්ඝාගමයේ අංක පන්සිය හතළිස් පහ (545) දරන සූත්‍රය පාලි පෙළ සමග නිරවද්‍ය ලෙස සන්සන්දනය කළහොත් මේ සමහරක් සූත්‍ර දැනටමත් සොයා ගෙන තිබිය හැක.

පාලි මජ්ඣිම නිකායේ සූත්‍ර එකසිය පණස්දෙක වෙනුවට මධ්‍යමාගමයේ සූත්‍ර දෙසිය විසිදෙකක් ඇතුළත් වන අතර එයින් දහනවයක් චීන පිටපතෙහි දක්නට නොලැබේ. මධ්‍යමාගමය හා එකෝත්තරාගමය එක ම හෝ සමාන සූත්‍ර භාගයකින් සමන්විත වේ. චීන සංයුක්තාගමය වග්ග පණහකට බෙදන විට පාලි සංයුත්ත නිකාය වග්ග හො පරිච්ඡේද පහකට බෙදයි.

අවසාන වශයෙන් පාලි අංගුත්තර නිකාය නිපාත එකොළහකින් හා පරිච්ඡේද එකසිය හැටනවයකින් යුක්ත වන විට එකෝත්තරාගමය වග්ග පණස්දෙකකින් යුක්ත වේ.

මහාචාර්ය නන්ජියෝ සංයුක්තාගමය හැර සෙසු ආගම ග්‍රන්ථ තුන පිළිබඳ විෂය ප්‍රමාණය දක්වා තිබේ. ඉන් බොහොමයක් අපි අන්තර්ගතයෙන් දැන ගතිමු. සතර ආගමයන් පාලි නිකාය සමග තුලනය කරන විට එකඟතා හා විරුද්ධතා සහිත බොහෝ කරුණු ප්‍රකට වේ. මහාචාර්ය අනේසකි (Anesaki) සර්වාස්තිවාදීන්ගේ චතුරාගමය පාලි නිකාය ග්‍රන්ථ හා තුලනය කර තිබේ. මහාචාර්ය සී. අකනුමා (C. Akanuma) ද මේ පිළිබඳ දීර්ඝ වශයෙන් විස්තර දක්වා තිබේ. එහි ප්‍රතිඵලය වන්නේ දීඝ නිකායේ විස්තර හා සැසඳෙන අතර අනෙක් ආගම ග්‍රන්ථ දෙක පිළිබඳ සැලකියයුතු වෙනස්කම් දක්නට ලැබීම ය. සූත්‍රවල පිළිවෙල පාලි සූත්‍රවලින් වෙනස් වේ. චීන දීර්ඝාගමයේ දහවන සූත්‍රය වන දශෝත්තරධර්ම සූත්‍රය පාලි දීඝ නිකායේ අවසාන හෙවත් තිස්හතර වන සූත්‍රය ලෙස (දසුත්තර) එයි. චීන පිටපතෙහි දෙවන මහාපරිනිර්වාණ සූත්‍රය පාලි පිටපතෙහි දහසය වන (මහාපරිනිබ්බාන) ස්ථානය ද චීන දීර්ඝාගමයේ පළමු වන මහාප්‍රධාන සූත්‍රය පාලියෙහි දාහතර වන ස්ථානය ද ආදී ලෙස නම් කර ගනී. මෙය මධ්‍යමාගමය සමග ද බැඳුණු ගැටලුවකි. සූත්‍ර අංක එකසිය අනූව සහ එකසිය අනූඑක (චූලශූන්‍යතා-මහාශූන්‍යතා) අංක එකසිය විසිඑක හා එකසිය විසිදෙකක (චූළසුඤ්ඤත හා මහාසුඤ්ඤත), සූත්‍ර අංක එකසිය තිස්තුන (උපාලි) අංක පණස්හය (උපාලි) ද පාලි මජ්ඣිම නිකායේ හිමි කර ගෙන තිබේ. දීර්ඝාගමයට වඩා මධ්‍යමාගමයේ තොරතුරු වෙනස් වේ. මධ්‍යමාගමයේ අංක අනූහත, එකසිය තිස්පහ වැනි සූත්‍ර පාලි දීඝ නිකායේ හමු වේ. එසේ ම බොහෝ සූත්‍ර සංයුක්ත සහ අංගුත්තර නිකායන්හි ප්‍රතිලෝම වශයෙන් හමු වේ. චීන සංයුක්තාගමයේ ද සංයුක්ත හෝ වග්ග තරමක් දුරට වෙනස් වේ. තව ද පාලි සංයුත්ත නිකායෙහි නැති ඇතැම් සංයුත්ත හා වග්ග චීන සංයුක්තාගමයේ දක්නට ලැබේ. සංයුක්තාගමයේ සගාථවර්ගය සූත්‍ර තුන්සිය දහඅටකින් යුක්ත වන අතර පාලි පිටපතෙහි සූත්‍ර දෙසිය හතළිස් හතරක් පමණක් ඊට ගැළපේ.

සංයුක්තාගමයේ අඩක් පමණ සූත්‍ර බොහෝ දුරට මධ්‍යමාගමයේ හා එකෝත්තරාගමයේ සූත්‍ර හා ගැළපෙන බව අප

සොයා ගෙන තිබේ. එකෝත්තරාගම හා අංගුත්තර නිකාය යන අවසාන කෘති දෙක පිළිබඳ සැලකිය යුතු විෂමතා පවතී. දැනටමත් දක්වා ඇති පරිදි අංගුත්තර නිකාය නිපාත එකොළහකින් හෝ වග්ග එකසිය හැටනවයකින් යුක්ත වන විට එකෝත්තරාගමය වග්ග පණස්දෙකකින් යුක්ත වේ. සර්වාස්තිවාද ආගම සහ ථේරවාද නිකාය අතර ප්‍රධාන එකඟත්වය හා ප්‍රතිවිරුද්ධත්වය වෙනස් ගුරුකුල විසින් ත්‍රිපිටකය සංග්‍රහ කිරීමේදී පොදු තොරතුරු සම්භාරයක් ප්‍රයෝජනයට ගෙන ඇති බවත් එහෙත් සූත්‍ර වෙනස් ආකාරයකට වර්ග කර ඇති බවත් සනාථ කරයි. සම්ප්‍රදාය දෙකෙහි ම තොරතුරු බොහෝසේ සමාන බවත් පෙළගැස්ම වෙනස් බවත් අනෙසකි කියයි. චීන ත්‍රිපිටකය එම කෘතියෙහි ම ඇතුළත් කළ වෙනස් පරිවර්තනවලින් ද යුක්ත වේ. දීර්ඝාගමයේ බ්‍රහ්මජාලසූත්‍රය සහ මහා පරිනිර්වාණසූත්‍රය ද මධ්‍යාගමයේ සංයුක්තාගමයේ හා ඒකෝත්තරාගමයේ බ්‍රහ්මචරිය සූත්‍රය අනුපා(ත)සූත්‍රය සහ අන්‍ය සූත්‍ර ද සංඛ්‍යා වශයෙන් විශාල බැවින් මෙහි සඳහන් කිරීම අපහසු බව සටහන් කළයුතු ය. මහාපරිනිර්වාණ සූත්‍රයට ස්වාධීනව කරන ලද පරිවර්තන දහයක් වේ. ඉන් තුනක් හීනයාන සම්ප්‍රදායට අයත් වන අතර හතක් මහායාන සම්ප්‍රදායට අයත් වේ. ඒ අනුව චතුරාගමයේ ඇතුළත් වැදගත් සූත්‍ර පමණක් චීන පරිවර්තකයන් විසින් පරිවර්තනය කළ බැව් අපට පෙනේ.

චීන ආගම

තයිෂො ත්‍රිපිටකයේ (Taisho) ප්‍රධාන ග්‍රන්ථයේ පළමු වන වෙළුම් දෙකෙහි චීන ආගම ඇතුළත් වී තිබේ. සූත්‍රයන්ගේ පාරිභාෂික පද හා නාම රෝමන් අකුරින් පාලියෙන් පාදක සටහන්හි ලියා තිබේ. බුන්යිඋ නන්ජියෝගේ (Bunyiu Nanjio) බෞද්ධ ත්‍රිපිටකයේ චීන පරිවර්තනය නම් සූචියෙහි (Catalogue of the Chinese translation of the Buddhist Tripitaka) චීන ආගමට ඇතුළත් පොත් පිළිබඳ ලේඛනයක් අපට ලබා දෙයි. සූත්‍රයන්ගේ කාණ්ඩ ටිබෙට් පොත් සමග සර්ව සම වුවත් චීනයෙහි තන්ත්‍ර ග්‍රන්ථයන්හි එය දක්නට නැත. එහෙත් පැරණි ගුරුකුලවල හීනයාන සූත්‍ර මෙන් ම විනය හා අභිධර්මය ද සම්පූර්ණයෙන් ආරක්ෂා

කොට තිබේ. පී.සී. බග්චිගේ (P.C.Bagchi) Le Canon Bouddbique en Cbine නම් ග්‍රන්ථය මේ විෂයට වැදගත් දායකත්වයක් සපයයි. චීනයේ මෙන් ටිබෙටයේ ආගම ග්‍රන්ථයන්හි සම්පූර්ණ පිටපතක් ආරක්‍ෂා වී නැත. එසේ වුවත් (Bkah-hgyur (Kanjur) ටිබෙට් භාෂාවට පරිවර්තනය කරන ලද සූත්‍ර කිහිපයක් සොයා ගත හැකි ය.

නන්ජියෝගේ සූචියෙහි විනය හා අභිධර්ම සාහිත්‍යය අයත් වූ ගුරුකුල චීන පරිවර්තකයින් දක්වතත් ආගම පිළිබඳ එසේ අවධානයට ලක්කොට නැත. අභිනිෂ්ක්‍රමණ සූත්‍රයේ චීන පරිවර්තනයේ ග්‍රන්ථාවසාන වාක්‍යයේ මෙසේ දැක්වේ. එක ම කෘතිය හැඳින්වීමට පංචවිධ ගුරුකුල පංචවර්ගික සිරස්තල යොදා ගෙන තිබේ.

1. මහාසංඝික - මහාවස්තු
2. සර්වාස්තිවාද - මහාව්‍යූහ හෝ ලලිතවිස්තර
3. කාශ්‍යපීය - අවදාන හෝ බුදුන්ගේ පූර්ව නිදාන
4. ධර්මගුප්ත - බුද්ධචරිත
5. මහීශාසක - විනය පිටක මූල

ඉහත සඳහන් කරුණු අනුව විවිධ ගුරුකුල විසින් සියලු ආගම පිළිගත් අතර සූත්‍රයන්ගේ ප්‍රමාණයන්ගෙන් (අංකයෙන්) පමණක් ඒවා වෙනස් විය. ඒ ඒ ගුරුකුල පිළිගත් මතවාදයන්ට අනුකූල සූත්‍ර පමණක් ඔවුහු තෝරා ගැනීම ඊට හේතුව ය.

ධර්මපදයේ හා උදානවර්ගයේ සංස්කෘත පිටපත් පවා අංකයෙන් හා පිළිවෙලින් වෙනස් වුව ද පද්‍යයන්ගේ මුල් මූලාශ්‍ර පාලි ග්‍රන්ථ හා සමාන වේ. අවසාන වශයෙන් සර්වාස්තිවාදීන්ගේ ප්‍රාතිමෝක්‍ෂ සූත්‍රයේ ශේෂයන්, එසේ ම විනය පිටකයේ සෙසු ග්‍රන්ථ හා විවිධ ආගමයන්ගේ මෑතකදී මධ්‍යම ආසියාවෙන් සොයාගත් අත්පිටපත්හි අසම්පූර්ණ කොටස් බෙහෙවින් සමාන වේ.

බුදුසමය සහ අනුභූතිවාදය

ගෞරව ශාස්ත්‍රවේදී කුඩාකත්නෝරුවේ විනීත හිමි

ප්‍රවේශය

මිනිසා ඥානය හෙවත් දැනුම ලබාගන්නේ කෙසේද, විවිධ ඥාන මාර්ගයන්ගෙන් ලබන ඥානයේ සප්‍රමාණතාව කවරේ ද යන්න විමසා බැලීම දර්ශන (Philosaphy) විෂය ක්ෂේත්‍රයට අයත් ඥාන විභාගය (Epistemology) යටතේ සිදු වේ. දර්ශනය පදනම් වී තිබෙන්නේ ඥාන ගවේෂණය නැතහොත් ඥාන විභාගය මත යි.[1] යන පිළිගැනීමෙන් ද ඥානය හා සම්බන්ධ විමර්ශනය දර්ශනයේ ප්‍රධානත ම කාර්යය බව පැහැදිලි ය. එනිසා පෙරදිග මෙන් ම අපරදිග දර්ශනයේ ද ඥානයේ සප්‍රමාණතාව පිළිබඳ සාකච්ඡා වී තිබේ.

ඥානයේ සප්‍රමාණතාව කෙරෙන් වූ ඉගැන්වීම් පදනම් කරගෙන පෙරාපර දෙදිග දර්ශනයේ විවිධ ගුරුකුල බිහිවී තිබේ. ඒ අතර බුද්ධිවාදීන් (Rationalists) හා අනුභූතිවාදීන් (Empericists) ප්‍රධාන වේ. ඒ අනුව ඥානය පිළිබඳ මුල්ම අවස්ථාව නියෝජනය කරන බුද්ධිවාදීන් තර්කය මත පදනම් ව 'බුද්ධියේ ආලෝකයෙන් හෙළිකර ගන්නා නිගමන පොදු සත්‍යය ලෙස පිළිගත යුතු ය.'[2] යි ප්‍රකාශ කළේ ය. ඒ අනුව රූපික (නිගාමී) ලෙස තහවුරු වන දැනුම පමණක් සත්‍යය ලෙස ඔවුහු පිළිගත් හ. බටහිර දර්ශනය රෙනී ඩේකාට්, ස්පිනෝසා හා ලයිබ්නීස් මෙම ගුරු කුලය පෝෂණය කළ අය ලෙස කැපී පෙනේ. කාලාම සූත්‍රයේ තක්ක හේතු, නය හේතු, ආකාර පරිවිතක්ක හා දිට්ඨිනිජ්ඣානක්ඛන්ති[3] යනාදී වශයෙන් දක්වෙන්නේ පෙරදිග

දර්ශනයේ බුද්ධිවාදී ගුරුකුලය නියෝජනය කළ ආගම් ය. ඔවුහු ද බුද්ධියේ මහිමයෙන් ලබන තාර්කික ඥානය සප්‍රමාණතාවයෙන් පිළිගත් හ.

බුදුරජාණන්වහන්සේ සංගාරව සූත්‍රයේ දී සංගාරව බමුණාට එවකට පැවති ආගම් හෝ දර්ශනවාද පිළිබඳව පැහැදිලි කළ හ. ඒ අනුව කේ. එන්. ජයතිලක මහතා භාරතීය ආගම් ප්‍රධාන ගුරුකුල තුනකට බෙදා දක්වයි.[4]

ඒ අතර

I සම්ප්‍රදායවාදී චින්තකයෝ

II බුද්ධිවාදී චින්තකයෝ සහ

III අනුභූතිවාදී චින්තකයෝ වෙති.

එහිදී සම්ප්‍රදායවාදීන් ලෙසින් හඳුනා ගන්නේ දෙවියන්වහන්සේගේ අධිකාරයට යටත් ව දේවනියමයන් පාරම්පරිකව පිළිගනිමින් එයම සත්‍යය ලෙස පිළිගත් පිරිස යි. කාලාම සූත්‍රයේ 'අනුස්සව' නමින් දක්වෙන බමුණු ආදීන් ද මෙයට ම අයත් වේ.[5] තර්කයෙන් සත්‍යය ඥානය ලද හැකි බව පිළිගත්තෝ බුද්ධිවාදීහු ය. ඉන්ද්‍රිය ප්‍රත්‍යක්ෂය ඥානයේ සප්‍රමාණතාව කෙරෙන් පිළිගත්තෝ අනුභූතිවාදීහු ය. ඔවුන් පෙරදිග මෙන් ම අපරදිග දර්ශනයේ ද දක්නට ලැබේ.

අනුභූතිවාදය

පෙරපරදෙදිග දර්ශන ඉතිහාසයෙහි අනුභූතිවාදීන් හෙවත් අනුභවවාදීන් ලෙස හඳුනා ගනු ලබන්නේ අනුභූත ඥානය හෙවත් ඉන්ද්‍රිය ප්‍රත්‍යක්ෂයෙන් ලබන ඥානය සත්‍යය ලෙස පිළිගත් පිරිසයි.[6] 'ධර්ම සමය සිංහල ශබ්දකෝෂය' පවසන්නේ ද අත්දැකීම්, දැනගැනීම, අනුභූතිය නම් වන බව යි.[7] ඉංග්‍රීසි භාෂාවේදී 'Empericism' යනුවෙන් භාවිත කෙරෙන්නේ ද එම අර්ථයෙන් ම බව Longman[8], Oxford[9] ආදී ශබ්ද කෝෂ පෙන්වා දෙයි. කෙසේ වෙතත් එම වචනාර්ථය දාර්ශනික ගුරුකුලයන්හි විකාශයත්

සමග විවිධාකාරයෙන් විග්‍රහ වන අයුරු පෙරදිග මෙන් ම අපරදිග දර්ශනවාදයන් විමර්ශනයෙන් තහවුරු වේ.

17 වන සියවසින් පසු බේකන්, ජෝන් ලොක් ආදීන් විසින් බටහිර දර්ශනයෙහි අනුභූතිවාදය ගොඩනගන ලදැයි පිළිගැනේ.[10] එහි දී ජෝන් ලොක් අවධාරණය කරන්නේ 'ඉන්ද්‍රියානුභූතියෙන් ම පමණක් සියලු ඥානයන් ලබන බවත් ඉන්ද්‍රිය ක්‍රියාකාරීත්වයකින් තොරව කිසිදු ඥානයක් නොලබන බවත් ය.[11] එමෙන් ම ඉන්ද්‍රියානුභූතියෙන් තොරව සත්‍යය ඥානයක් නොමැති බවත් බාහිර වස්තූන්ගේ පැවැත්ම ද ප්‍රත්‍යක්ෂය මත පදනම් වන බවත් ජෝර්ජ් බර්ක්ලේ පවසයි.[12] කෙසේ වෙතත් මෙම බ්‍රිතාන්‍ය අනුභූතිවාදය සංවර්ධනය කිරීමේ ගෞරවය හිමිවන්නේ 'ඩේවිඩ් හ්‍යුම්'ට ය. වහා ඇතිවන ඉන්ද්‍රිය ඥානය දැනුමේ ප්‍රාථමික මාධ්‍යය බවත් එය මතකයෙන් හෝ අදහස්වලින් මතුවන බවත් හෙතෙම ප්‍රකාශ කළේ ය.[13] එය මානව දැනුමේ ප්‍රාථමික අවබෝධය පිළිබඳ කතිකාවතකට ද උපකාර වූ බව පැවසේ. එනිසා ම එය අනුභූතිවාදයේ උසස් ම අවස්ථාව හැටියට ද සලකනු ලබයි.[14] මේ අනුව ලොක්, බර්ක්ලේ සහ හ්‍යුම් බටහිර අනුභූතිවාදය නියෝජනය කළ ප්‍රාථමික ඉංග්‍රීසි දාර්ශනිකයන් ලෙස සලකනු ලැබේ.[15] බුද්ධිවාදය සහ අනුභූතිවාදය යන දෙක ම පිළිගනිමින් 'ප්‍රාගානුභූතිවාදය' ඉදිරිපත් කරන ලද්දේ 'එමැනුවෙල් කාන්ට්' විසිනි.[16] මෙම පිළිගැනීම් සමග නවීන බටහිර අනුභූතිවාදීහු තාර්කික අනුභූතිවාදීන් ලෙස හැඳින්වෙති.[17] මෙලෙසින් බටහිර අනුභූතිවාදී චින්තනය ක්‍රමයෙන් විවිධ අර්ථකථනයන්ට ගොදුරු වන අයුරු දක්නට ලැබේ.

භාරත දර්ශන ක්‍රමයෙහි චාර්වාකයෝ ප්‍රධාන අනුභූතිවාදී ගුරුකුලය ලෙස විද්වත්හු හඳුනා ගනිති.[18] එහෙත් ඇතැමුන් මධ්‍යකාලීන හා මෑතකාලීන බොහෝ උපනිෂද් මුනිවරුන් ඇතැම් ආජීවකයන් සහ ජෛනයන් ද මේ කොටසට අයත් වන බව පවසයි.[19] මේ අතර සිංහල විශ්වකෝෂයේ දැක්වෙන්නේ චාර්වාක භෞතිකවාදීන් හා බෞද්ධයෝ ඉන්දියාවේ ප්‍රාථමික ඉන්ද්‍රියානුභූතිවාදීන් වශයෙන් පිළිගන්නා බවයි.[20] බුදුසමයේ

ඇතැම් දේශනා පාදක කරගනිමින් ඇතැම් වියතුන් එය අනුභූතිවාදයක් ලෙස හඳුනා ගනී. එහෙත් පූර්වෝක්ත අනුභූතිවාදීන් හා බුදුදහම කෙතෙක් දුරට එකඟවන්නේ ද යන්න විමසා බැලීම අගනේ ය.

අනුභූතිවාදය සහ බුදුසමය

සත්‍යාවබෝධය පිණිස ආගම් විවිධ වූ ඥානමාර්ග ඉදිරිපත් කරයි. ඒ අනුව ලොව ආගම් හෝ දර්ශනවාද ප්‍රධාන සම්ප්‍රදාය කීපයකට බෙදා දැක්වේ.[21] බුදුන් වහන්සේ ද ප්‍රාග් බෞද්ධ හා සමකාලීන භාරතීය ආගම්, ඒවායෙහි මූලික ඉගැන්වීම් අනුව කාණ්ඩ කිහිපයකට බෙදා දැක්වූ හ.[22] ඒ අතර බුදුදහම කිනම් කොටසකට අයත් වන්නේ ද යන්න ගැන විද්වතුන් අතර විවිධ පිළිගැනීම් වන බව පෙනේ. බෞද්ධ දර්ශනය පිළිබඳ පසුකාලීන අධ්‍යයනයන්ගෙන් බුදුරජාණන්වහන්සේගේ (සිදුහත් ගෞතමයන්ගේ) ඉගැන්වීම් අනුභූතිවාදී දාර්ශනික ස්වරූපයෙන් ද දුරස් නොවන බවට හේතු සොයාගෙන ඇති බව කේ.එන්. ජයතිලක මහතා පවසයි.[23]

බුදුරජාණන්වහන්සේගේ ධර්මය සාර්ථක වශයෙන් ගත් විට ප්‍රත්‍යක්ෂ වශයෙන් නොදත හැකි සියල්ලක් ප්‍රතික්ෂේප කරන දහමක් වශයෙන් හැඳින්විය හැකි බව 'හිරියන්න' පවස යි.[24] මෙහි දී ප්‍රත්‍යක්ෂය ලෙසින් අදහස් කරන්නේ අපරදිග අනුභූතිවාදී පිළිගැනීම නම්, එය බුදුදහමට කෙතෙක් දුරට සාධාරණ ද, යන්න විමසා බැලිය යුතු ය. බුදුදහමේ ප්‍රත්‍යක්ෂය හෙවත් අනුභූතිය කෙරෙන් ඇති ස්ථාවරය එයට ම සුවිශේෂ වූවකි. එහෙයින් බුදුදහමේ ඉන්ද්‍රිය ප්‍රත්‍යක්ෂයෙන් ලබන ඉන්ද්‍රියානුභූතිමය ඥානය හා අතීන්ද්‍රිය ප්‍රත්‍යක්ෂයෙන් ලබන අතීන්ද්‍රිය ඥානය ලෙස දෙවැදෑරුම් වේ.[25] යැයි විද්වත්හු පෙන්වා දෙති. එහෙයින් බටහිර අනුභූතිවාදය සහ බුදුදහම සමාන නොවේ. පුළුල් විග්‍රහයක් ඉදිරිපත් කොට බුදුදහම අනුභූතිවාදයක් යැයි සැලකීමට කෙනෙකුට අවකාශ ඇත. එහෙත්........ අතීන්ද්‍රිය ප්‍රත්‍යක්ෂයට ගෝචර වන කරුණු ද සැලකිල්ලට ගතහොත් එම නිගමනය එතරම් සම්පූර්ණ ප්‍රකාශයක් නොවන බව පෙනී යයි.''[26] යනුවෙන් ගල්මංගොඩ මහතා

පවසන්නේ ද එහෙයිනි. මේ අනුව බුදුදහමේ අනුභූතිවාදී ස්ථාවරය කවරාකාර ද යන්න විමසා බැලිය හැකි ය.

බුදුදහම අනිත්‍යය, දුක්ඛ සහ අනාත්ම යන ත්‍රිලක්ෂණයට යටත්ව ලොව සියල්ල පවත්නා බව පෙන්වා දෙයි.[27] එය ඉන්ද්‍රියානුභූතියෙන් ම වටහාගත හැකි ය. යථාවබෝධය සඳහා එය අවශ්‍ය ය. ඒ වෙනුවෙන් ගුප්ත, පාරභෞතික තත්ත්වයන් කෙරෙහි අවධානයක් අවශ්‍ය නොවේ. සියලු සංස්කාර ධර්ම ඉන්ද්‍රිය ගෝචර ප්‍රමාණයෙන් ම අනිත්‍යය, එනිසාම දුක් සහගත ය. වඩාත් මැනවින් විභජනය කරන කල්හි සියල්ලම අනාත්ම ය. මේ අනුව යථාවබෝධය පිණිස වූ ප්‍රාථමික ඥානය ඉන්ද්‍රියානුභූතියෙන් ම ලබාගත යුතු බව පැවසේ.

බුදුරජාණන්වහන්සේ ඉන්ද්‍රියානුභූතිය ක්‍රියාත්මක වන ආකාරය ද මධුපිණ්ඩිකාදී සූත්‍ර දේශනාවන්හී තවදුරටත් විග්‍රහ කර තිබේ. ''.....චක්ඛුං ච පටිච්ච රූපෙච උප්පජ්ඣති චක්ඛු විඤ්ඤාණං තිණ්ණං සංගති ඵස්සො.......''[28] ඇස, කණ, නාසය, දිව සහ කය (සම) යන පංචේන්ද්‍රියන් බාහිර වස්තූන් හා සංස්පර්ශයෙන් විඤ්ඤාණය ඇති වේ. එහිදී ද ලබන ඉන්ද්‍රියානුභූතිය වඩාත් නිවැරදි වනු පිණිස වන කාරණාවන් තුනක් 'මහාහත්ථි පදොපම' සූත්‍රයේ දී පෙන්වා දී තිබේ. 'අජ්ඣත්තිකං චේව චක්ඛුං අපරිභිණ්ණං හොති.......'[29] යනුවෙන් නොබිඳුණ හෙවත් විපරීත නොවූ ඉන්ද්‍රියන්, බාහිර වස්තූන් හා සංස්පර්ශය වෙත් ම, එම ක්‍රියාවලිය කෙරෙහි වූ අවධානය යන කාරණාවන් සම්පූර්ණ විය යුතු බව පෙන්වා දෙයි. එවිට ඵස්ස, වේදනා, සංඡාන, විතක්ක, පපඤ්ච, සඤ්ඤා හා සංස්කාරාදිය මගින් පුද්ගලයාගේ සංසාර පැවැත්ම ද වේ. එය ම ලොක සමුදය ලෙසින් බුදුදහම පෙන්වා දෙයි. එම නිරෝධය ම පුද්ගලයාගේ නිරෝධය ද වෙයි. මෙලෙසින් පුද්ගලයාගේ සංසාර පැවැත්ම විෂයෙහි ද ඉන්ද්‍රියානුභූතික ක්‍රියාවලිය ඉවහල් වන ආකාරය පෙන්වා දෙයි.

බුදුදහම සංසාරික ජීවිතය යහපත් වනු පිණිස ඉන්ද්‍රිය සංවරය අවධාරණය කරයි. පුද්ගලයා තිදොරින් ම යහපත් කටයුතු කළ යුතු ය. ඒ වෙනුවෙන් ඉදිරිපත් කෙරෙන ආර්ය අෂ්ඨාංගික

මාර්ගය ද ප්‍රායෝගික පිළිවෙතකි.[30] ඒවා 'සම්මා' යනුවෙන් විශේෂ කොට දක්වන්නේ ද යහපත්, නිවැරදි පිළිවෙත් වන බැවිනි. එයින් ලබන ප්‍රත්‍යක්ෂය යහපත් ප්‍රතිඵල උදාකරන්නට හේතු වේ. එමෙන් ම එම ඉන්ද්‍රිය ක්‍රියාකාරිත්වයන් හොඳ හෝ නරක වශයෙන් හඳුනා ගැනීමට ඉදිරිපත් කෙරෙන නිර්ණායකය ද සාමාන්‍ය ප්‍රත්‍යක්ෂ ඥානයෙන් වටහාගත හැකි ය. අම්බලට්ඨික රාහුලෝවාද සූත්‍ර දේශනාවේ දී තමන් කරන ක්‍රියාවන්ගෙන් තමන්ටත් අනුන්ටත් අහිත පිණිස නොවන ක්‍රියාවන් ම හොඳ වේ[31], යැයි පවසයි. එමෙන් ම සත්‍යාවබෝධය පිණිස වූ ත්‍රිවිධ ශික්ෂාවක් දේශනා කළ හ. එනම් ශීල, සමාධි සහ ප්‍රඥා යන තුනයි.'' .... අනුපුබ්බ සික්ඛා, අනුපුබ්බ කිරියා, අනුපුබ්බ පටිපදා.....''[32] අනුපිළිවෙළින් හික්මීමත්, ක්‍රියාත්මකවීමත් සහ ප්‍රතිපදාවත් යන පිළිවෙළින් මෙලොව වශයෙන් ම නිර්වාණාවබෝධය වේ. මෙනිසා සදාචාරවත් ගමන් මගක අවසන් ප්‍රතිඵලය ලෙස නිර්වාණාවබෝධය වන බවත් තම අනුභූති ඥානයෙන් ම සත්‍යාවබෝධ කරගත යුතු බවත්.....'' සයං අභිඤ්ඤා සච්චිකත්වා උපසම්පජ්ජ විහරති.....'' යනුවෙන් දේශනා කර තිබේ.

තව ද යමෙකුට බුදුදහම පෙන්වා දෙන සත්‍යය කෙරෙන් පූර්වාවබෝධයකට ත්‍රිවිධ රත්නය පමණක් නො ව, තථාගතයන් වහන්සේ ද අනුභව ඥානයෙන් ම පූර්ව විනිශ්චයකට ගන්නා ලෙස ද වීමංසන සූත්‍ර දේශනාවේ දී වදාළ හ.[33] මේ අනුව බුදුදහම පුද්ගලයාගේ සාමාන්‍ය ඉන්ද්‍රිය අනුභව ඥානය යථාවබෝධය පිණිස වන ආකාරය පිළිගෙන ඇති බව පැහැදිලි ය.

පෙරදිග අනුභූතිවාදී චින්තනය බටහිර ප්‍රාථමික අනුභූතිවාදීන්ගේ චින්තනයට දුරස්වන ප්‍රධානතම අවස්ථාව අතීන්ද්‍රිය ප්‍රත්‍යක්ෂය පිළිබඳ වූ පෙරදිග අවධානය යි. එය බුදුදහමට පමණක් අනන්‍ය වූවක් නොවේ. පෙරදිග දර්ශනයේ ප්‍රාග්බෞද්ධ යුගයේ පටන් ම පැවති බොහෝ ආගම්වල අතීන්ද්‍රිය ප්‍රත්‍යක්ෂය පිළිබඳව වූ විශ්වාසයන් පැවතියේ ය. බුදුරජාණන්වහන්සේ ම සාමඤ්ඤඵල සූත්‍ර දේශනාවේ දී ඒ බව වදාළ හ.[34] එපමණක් නොව, තමන් වහන්සේ ද එම ඇතැම් ශාස්තෘන්ගේ ඇසුර ලද බව වදාළ හ.[35] බුදුන්වහන්සේ, ජ්‍යෙෂ්ඨ සමකාලීන ශාස්තෘන් වූ ආළාර කාලාම, උද්දකරාම පුත්ත ආදීන්ගෙන් තමන්වහන්සේ ද

නේවසඤ්ඤානාසඤ්ඤායතනය තෙක් ධ්‍යානලාභී වූ බව ද දේශනා කළහ.

තව ද බුදුන්වහන්සේගේ අතීන්ද්‍රිය ප්‍රත්‍යක්ෂ ඥානය පිළිබඳ අරිය පරියේසන සූත්‍රයේදී දේශනා කර තිබේ.[36] අනතුරු ව තමන් වහන්සේ ම අභිඥාවන් උපදවා ගත් ආකාරය සංගාරව සූත්‍ර දේශනාවේ දී පැහැදිලි කර තිබේ.[37] බුදුරජාණන්වහන්සේ අතීන්ද්‍රිය ප්‍රත්‍යක්ෂය පිළිගැනීමේ දී එය වෙනත් සමයවාදයන් ඉක්මවා ගිය අවස්ථාවක් නියෝජනය කරන බව පෙනේ. සමථ හා විදර්ශනා යන භාවනා මාර්ග දෙක ප්‍රගුණ කිරීමෙන් මෙම අතීන්ද්‍රිය ප්‍රත්‍යක්ෂය වේ. ඒ අනුව උපදවා ගන්න ඉද්ධිවිධ ඥානයෙන් අහසින් ගමන් කිරීම ආදී සාමාන්‍ය ඉන්ද්‍රිය ක්‍රියාවන් ඉක්මවා ගිය ප්‍රාතිහාර්යයන් පෑමේ හැකියාව ඇති වේ.[38] සාමාන්‍ය මිනිස් කනට ගොදුරු වන සීමාව ඉක්මවා ගිය දුරක ශබ්දයක් වුව ද, ශ්‍රවණය කිරීමේ හැකියාව දිබ්බසොත ඥානය යි. සාමඤ්ඤඵල සූත්‍ර දේශනාවේ විස්තර කරන ආකාරයට අන් අයගේ සිත් කියවීම හෙවත් වෙනත් කෙනෙකුගේ සිතේ උපදින හැඟීම් ඒ අයුරින් ම දැන ගැනීමේ ශක්‍යතාව පරචිත්ත විජානනය යි. පුබ්බේ නිවාසානුස්සති ඥානය නම් පෙරවිසූ කඳපිළිවෙළ හෙවත් කෙනෙකු පූර්වාත්මභාවයන් හි උපන් අවස්ථාවන් පිළිවෙළින් දැනගන්නා ඥානය යි. චුතූපපාත ඥානය නම් කෙනෙකු මරණින් පසුව ඉපදීමත් එහි උස් පහත් බවත් හැඳින ගන්නා ඥානය යි. මෙම අතීන්ද්‍රිය ඥානයන් පංචාභිඥාවන් නමින් හඳුන්වයි. එයින් ලබන ඥානය හෙවත් ප්‍රත්‍යක්ෂය අතීන්ද්‍රිය ප්‍රත්‍යක්ෂය යි.

පූර්වෝක්ත අතීන්ද්‍රිය ප්‍රත්‍යක්ෂයන් පිළිගත් බුද්ධකාලීන සෙසු ශ්‍රමණ සම්ප්‍රදායට අයත් ආගම්හි ශාස්තෲන් හෝ අනුගාමිකයන් සිටි බවට සාධක පවතී. එහෙත් බුදුදහමට ම අනන්‍ය වූ ඥානය 'ආසවක්ඛය ඥානයයි'. බුදුදහමේ මුඛ්‍යාර්ථය වූ 'ජාතිය' ක්ෂය කිරීමේ ඥානය හෙවත් නිර්වාණාවබෝධය එනමින් අදහස් වේ. එහෙත් නිර්වාණය වස්තවික සත්තාවක් නොවේ. එය අනුභූතිවාදී ව විස්තර කළ නොහැකි අතර ඉන්ද්‍රියානුභූතිය ඉක්මවූවක් බැවින් එය අධිගම කළ යුත්තකැයි ද කේ.එන්. ජයතිලක මහතා පවසයි.[39] එහෙත් අනිර්වචනීය වූ නිර්වාණය ද ආනුභවිකය, ප්‍රාග්ආනුභූතික ඥානයක් නොවේ. පශ්චාත් ආනුභූතිකය' යි පවසයි.[40] 'පච්චත්තං

වේදිතබ්බෝ විඤ්ඤූහි යනුවෙන් තමන් ලබන තත්වාවබෝධය තමන් විසින් ම ප්‍රත්‍යක්ෂයෙන් හෙවත් අනුභූතියෙන් අවබෝධ කරගත යුත්තක් බව අවධාරණය කරන්නේ එහෙයිනි.

සමාලෝචනය

බුද්ධිවාදයට එරෙහිව දාහත්වන සියවස දී පමණ බටහිර දර්ශනයේ අනුභවවාදීන් බිහිවිය. එහෙත් භාරතීය දර්ශනය තුළ එම ප්‍රවණතාව ඇතිවන්නේ ප්‍රාග් බෞද්ධ චාර්වකාදී ආගම් හෝ ඊටත් පෙර පැවැති දර්ශනවාදයන්ගෙනි. ඉන්ද්‍රියානුභූතික ප්‍රත්‍යක්ෂය පිළිගැනීම ඔවුන්ගේ මූලිකම ලක්ෂණය යි. එහෙත් පෙරාපර දෙදිගම දර්ශනවාදයන්හි එම පිළිගැනීම ඒ ඒ දාර්ශනිකයන්ට අනුව වෙනස් වී තිබේ. ඒ අතර පෙරදිග දර්ශනය තුළ බොහෝ අනුභූතිවාදීන් ඉන්ද්‍රිය ප්‍රත්‍යක්ෂය සේ ම අතීන්ද්‍රිය ප්‍රත්‍යක්ෂය ද පිළිගනී. බුදුදහම ද ලෝකය හා සත්ත්වයා පිළිබඳ වූ යථාර්ථය ආනුභූතිකව සත්‍යක්ෂණය කළ යුතු බව අවධාරණය කරයි.

මේ අනුව බලන විට බුදු දහම වනාහී බටහිර දර්ශනයේ අනුභූතිවාදී දෘෂ්ටියෙන් බලා ඒ හා සමානත්වයෙන් ගැනීම අපහසු ය. එය යථාභූත ඥානය සත්‍යක්ෂණය කිරීමට ආනුභූතික සත්තාවන් පිළිගන්නා නමුත්, ඉන්ද්‍රියානුභූති ඥානය මෙන් ම අතීන්ද්‍රිය අනුභූති ඥානය ද අවශ්‍ය බව පිළිගනී. එහිදී ද සමකාලීන සෙසු ආගම්වලින් පිළිගන්නා සීමාව ඉක්මවා ගිය තත්ත්වයන් පිළිගැනීමෙන් බුදුදහම එයට ම අනන්‍ය වූ අනුභූතිවාදී පදනමක යථාර්ථ ඥානයට මග පෙන්වන දහමක් බව පැහැදිලි ය.

ආන්තික සටහන්

1. සේනානායක, ජී.එස්.බී, දර්ශන ප්‍රවේශය, ගුණසේන සහ සමාගම, කොළඹ, 1962, 13 පිට.
2. මංගල හිමි, ගොඩගම, නූතන සමාජය සඳහා බෞද්ධ ජීවන දර්ශනය, සමූපකාර මුද්‍රණාලය, පොල්ගොල්ල, 1998, 104 පිට.
3. දීඝ නිකාය III, කාලාම සූත්‍රය, 322 පිට, බු.ජ.මු.

4. Jayatilaka, K.N. Early Buddhist theory of knowledge, London, Allen an unwin, 1963, P. 170.
5. විජේබණ්ඩාර චන්ද්‍රිම, මොරටුවගම, එච්.එම්, ආදි බෞද්ධ චින්තනය, එස්. ගොඩගේ සහ සහෝදරයෝ, කොළඹ, 1995, 8-9 පිටු.
6. ඥානාරාම හිමි, පාතේගම, මුල් බුදුසමය හා විවරණ ගැටලු, මැක්වර්ක්ස්, කොළඹ, 1996, 25 පිට.
7. සොයිසා, ඒ.පී. ද, ධර්ම සමය සිංහල ශබ්දකෝෂය, කොළඹ, 1948, 125 පිට.
8. Longman - Dictionary of Contemporary English, Orient Longman, Ltd, N.K. 1987, p. 333.
9. Oxford, Advanced Learners's, (Ed) A.S. Hornby, Oxford University Press, 2000, P. 1718.
10. ඥානාරාම හිමි, පාතේගම, මුල්බුදු සමය හා විවරණ ගැටලු, මැක්වර්ක්ස්, කොළඹ, 1996, 25 පිට.
11. Schwegler Albert, modern phylosophy, Translated by James Hutichison Stirling, K.P. New Delhi, 1982, p. 39.
12. ධම්මදස්සි හිමි, නායිම්බල, ඥානවිභාගය - විෂය හා සීමාව, චින්තන ධාරා, ශ්‍රී ජයවර්ධනපුර විශ්වවිද්‍යාලයේ දර්ශනය හා මනෝවිද්‍යා සංගමයේ ප්‍රකාශනය, 2008.
13. Encyclopaedia of Buddhism, voi. V. (Ed) Weeratunga, W.G, State Printing Corporation, 1990, p. 64.
14. Ibid
15. සිංහල විශ්වකෝෂය, පළමුවැනි කාණ්ඩය, (සංස්.), ඩී.ඊ. හෙට්ටිආරච්චි, සංස්කෘතික කටයුතු දෙපාර්තමේන්තුව, 1963, 366 පිට.
16. ධම්මදස්සි හිමි, නායිම්බල, ඥානවිභාගය - විෂය හා සීමාව, චින්තන ධාරා, ශ්‍රී ජයවර්ධනපුර විශ්වවිද්‍යාලයේ දර්ශනය හා මනෝවිද්‍යා සංගමයේ ප්‍රකාශනය, 2008.
17. සිංහල විශ්වකෝෂය, පළමුවැනි කාණ්ඩය, (සංස්.), ඩී.ඊ. හෙට්ටිආරච්චි, සංස්කෘතික කටයුතු දෙපාර්තමේන්තුව, 1963, 366 පිට.
18. සේනානායක ජී.එස්.බී, දර්ශන ප්‍රවේශය, ගුණසේන සහ සමාගම, කොළඹ, 1962, 18 පිට.
19. Jayatilaka, K.N. Early Buddhist theory of knowledge, London, Allen an unwin, 1963, P. 170.

20. සිංහල විශ්වකෝෂය, පළමුවැනි කාණ්ඩය, (සංස්.), ඩී.ඊ. හෙට්ටිආරච්චි, සංස්කෘතික කටයුතු දෙපාර්තමේන්තුව, 1963, 366 පිට.
21. විජේබණ්ඩාර චන්ද්‍රිම, මොරටුවගම, එච්.එම්., ආදි බෞද්ධ චින්තනය, එස්. ගොඩගේ සහ සහෝදරයෝ, කොළඹ, 1995, 5 පිට.
22. අං, නි, I, තිකනිපාතය, කාලාම සූත්‍රය, 338 පිට, බු.ජ.මු.
23. Jayatilaka, K.N. Early Buddhist theory of knowledge, London, Allen an unwin, 1963, P. 170.
24. සංක්ෂිප්ත ඉන්දීය දර්ශනය, හිරියන්න, ඇම්.බී. (පරි) අධ්‍යාපන ප්‍රකාශන දෙපාර්තමේන්තුව, 1970. 118 පිට.
25. මේධානන්ද හිමි, දේවාලේගම, බුදුසමය හා විවරණ ගැටලු, දීපානි ප්‍රකාශන, නුගේගොඩ, 1982, 29 පිට.
26. ගල්මංගොඩ, සුමනපාල, ආදි බෞද්ධ දර්ශනය, සරස්වතී ප්‍රකාශන, දිවුලපිටිය, 2007, 184 පිට.
27. ඛුද්දක නිකාය, ධම්මපදය (20), මග්ග වග්ගය, 5, 6, 7 ගාථා.
28. ම. නි. I, මධුපිණ්ඩික සූත්‍රය, 280 පිට, බු.ජ.මු.
29. ම.නි. II, මහාහත්ථිපදෝපම සූත්‍රය, 456 පිට, බු.ජ.මු.
30. ම.නි. III, සච්චවිභංග සූත්‍රය, 215 පිට, බු.ජ.මු.
31. ම.නි. II, අම්බලට්ඨික රාහුලෝවාද සූත්‍රය, 137-138 පිටු, බු.ජ.මු.
32. ම.නි. I, 479 පිට.
33. ම.නි. II, වීමසංක සූත්‍රය, 752 පිට, බු.ජ.මු.
34. දී.නි. I, සාමඤ්ඤඵල සූත්‍රය, 88 පිට, බු.ජ.මු.
35. ම.නි. I, අරිය පරියේසන සූත්‍රය, 424 පිට, බු.ජ.මු.
36. ම.නි. I, අරියපරියෙසන සූත්‍රය, 424 පිට, බු.ජ.මු.
37. ම.නි. II, සංගාරව සූත්‍රය, 738 පිට, බු.ජ.මු.
38. දී.නි. I, සාමඤ්ඤඵල සූත්‍රය, පි. 132, බු.ජ.මු.
39. Jayatilaka, K.N. Early Buddhist theory of knowledge, London, Allen an unwin, 1963, P. 171.
40. මේධානන්ද හිමි, දේවාලේගම, බුදු සමය සහ විවරණ ගැටලු, දීපානි ප්‍රකාශන, නුගේගොඩ, 1982, 30 පිට.

මාධ්‍යමික දර්ශනයේ ප්‍රභවයට බලපෑ හේතු සාධක

පූජ්‍ය කට්ටකඩුවේ චන්දවිමල හිමි.

සෑම සමයක ම පාහේ විකාශය වීමේ දී විවිධ නිකායන්, සම්ප්‍රදායන් බිහිවීම සාමාන්‍ය තත්ත්වයකි. එය ප්‍රධාන ලෝක ආගම් තුළ මෙසේ හඳුනාගත හැකි ය.

- බුදු සමය. ස්ථවිරවාදී මහායාන
- ක්‍රිස්තියානි සමය. කතෝලික ප්‍රොතෙස්තන්ත්‍ර
- ඉස්ලාම් සමය. ශුන්නි ශියා
- හින්දු සමය. ශිව විෂ්ණු

මෙම ප්‍රධාන භේදයනට අමතරව තවත් බොහෝ කුඩා බෙදීම් රාශියක් ද විද්‍යමාන වේ. ධර්මයේ ව්‍යාප්තිය නිකාය භේදයට මෙන් ම නිකාය භේදය ධර්මයේ ව්‍යාප්තියට ද අන්‍යෝන්‍ය වශයෙන් බලපෑ බව ද සඳහන් කළ හැකි ය. මේ අනුව විවිධ නිකායන්, සම්ප්‍රදායන් බිහිවීම සාමාන්‍ය තත්ත්වයකි. ධර්මතාවකි. මාධ්‍යමික දර්ශනය ද එලෙස බිහි වූ දර්ශන සමප්‍රදායකි.

අනෙක් පසෙකින් ගත් කල්හි කිසිදු ආගමක් හෝ දර්ශන සම්ප්‍රදායක් ආකස්මිකව පහළ වුවේ නොවේ. ඒ සඳහා දේශ, කාල, සමාජ හා ආර්ථික පරිසරය ඍජුව ම බලපානු ලැබේ. මාධ්‍යමික දර්ශන සම්ප්‍රදාය ද බිහිවුයේ තත්කාලීන බෞද්ධ දර්ශන විෂය ක්ෂේත්‍රයෙහි උද්ගතව තිබූ ආගමික හා දාර්ශනික අවශ්‍යතා රැසක් සපුරාලීම අරමුණු කරගෙන ය. එලෙස මාධ්‍යමික දර්ශනය බිහිවීමට බලපෑ හේතුසාධක ප්‍රධාන වශයෙන් කොටස් දෙකකට බෙදා දැක්විය හැකි ය.

1. අබෞද්ධ හේතු
2. බෞද්ධ හේතු

01. අබෞද්ධ හේතු

මෙම යුගය වනවිට වෛදික චින්තන ධාරාව වැටි වැටී නැගිටින ස්වරූපයක් ඉසිලීය. අවෛදික චින්තන ධාරාව පසුබෑමකට ලක්ව තිබුණි. එසේ ම ධර්ම සංකල්ප පද්ධතියේ එක්තරා ආකාරයක පුනරුත්ථානයක් ද දක්නට ලැබේ. මෙහි ඵලයක් ලෙස බෞද්ධ හා ජෛන මත ඛණ්ඩනයට හින්දු උගතුන් උත්සාහ කරන ලදී. බෞද්ධ නොවන චින්තකයන් අනිත්‍යාදී සංකල්ප ප්‍රතික්ෂේප කරන ලදී. ජෛනයෝ පවා මේ සඳහා තර්ක ඉදිරිපත් කළහ.

මෙකල ඇති වූ තවත් ප්‍රධාන ලක්ෂණයක් ලෙස සත්වාද හා අසත්වාද යන බෙදීම දැක්විය හැකි ය. සදාතනික පදාර්ථයක් ඇත යන අධිභෞතිකවාදී ඉගැන්වීම සත්වාද නම්. ශාස්වතවාදය යනු ද මේ සඳහා භාවිත තවත් නමකි. පුද්ගලයා පිළිබඳ ද්වෛතවාදී විග්‍රහය ලෙස හැඳින්වෙන මෙය වෛදික, උපනිෂද්, ජෛන ආදී ආගම්වල එන මතය ලෙස දැක්විය හැකි ය. මෙම සංකල්පයේ මුල් අවස්ථාව ලෙස බෞද්ධ සූත්‍රවල එන ''අඤ්ඤං ජීවං අඤ්ඤං ශරීරං'' යන්න දැක්විය හැකි ය. මෝක්ෂ යනු ආත්ම පරිශෝධනය යි. ඒ සඳහා ගමන් කළ යුතු විමුක්ති මාර්ගය අත්තකිලමතානුයෝගය යි. එනම් ශරීරයට දැඩි දුක් දී ආත්මයේ ස්වතන්ත්‍ර බව සාක්ෂාත් කර ගැනීම යි. එහෙත් එම අත්තකිලමතානුයෝගය බුදුන් වහන්සේ ප්‍රතික්ෂේප කරනුයේ ''අනරියො අනත්ථ සංහිතො''[1] යනුවෙනි.

අසත්වාද යනු ලෝකය පිළිබඳ භෞතිකවාදී විවරණයකි. මේ විවරණය යටතේ පුද්ගලයාගේ ශරීරය හා ආත්මය යන අංග දෙක ම එකක් ලෙස දැක්වේ. එකිනෙකට අනන්‍ය ලෙස සලකනු ලැබේ. එය මුල් බුදුසමයේ විග්‍රහ වන්නේ ''තං ජීවං තං ශරීරං'' යනුවෙනි. මෙම සංකල්පය ද මුල් බුදුසමයේ දී දශ අව්‍යාකෘත යටතේ බැහැර කරන ලදී. භෞතිකවාදීහු මරණයේ දී විනාශවන ආත්මයක් ගැන විශ්වාස කළහ. එනිසා මොවුන්ගේ ඉගැන්වීම්

උච්ඡේදවාදයක් ලෙස ද දැක්වේ. මෙම ඉගැන්වීම්වලට අනුව මිනිසා තම ක්‍රියාවනට වගකිව යුතු නොවේ. කර්මය, පුනර්භවය ආදී සංකල්ප මොවුහු ප්‍රතික්ෂේප කළහ. මෙම සංකල්ප දෙකෙහි වර්ධනය ද මාධ්‍යමික දර්ශනය බිහිවීම සඳහා ප්‍රබල ලෙස බලපාන ලදී.

මෙයට අමතරව මාධ්‍යමික දර්ශනය බිහිවීම සඳහා බලපෑ ප්‍රධාන හේතුවක් ලෙස හිඳූන් ඉදිරිපත් කළ ෂඩ් දර්ශනය දැක්විය හැකි ය. සම්බුද්ධ පරිනිර්වාණයෙන් පසුව රජ පැමිණි පිතෘඝාතක රාජ පරම්පරාවේ පාලනයත් සමග බුදුසමයේ යම් ආකාරයක පරිහානියක් දැකිය හැකි ය. එම අවසරයෙන් හිඳූන් විසින් ෂඩ් දර්ශනය නමින් නව දර්ශන සම්ප්‍රදායන් හයක් හඳුන්වා දෙන ලදී. එම දර්ශන සම්ප්‍රදායන් හිඳුසමය තුළ පැවති යම් යම් අඩුලුහුඩුකම් මගහරවාගෙන දාර්ශනික ස්වරූපයකින් ඉදිරිපත් කළහ. හිඳූන්ගේ ෂඩ් දර්ශනයන් මෙලෙස හඳුනාගත හැකි ය.

1) ගෞතම අක්ෂපාදයන්ගේ න්‍යාය දර්ශනය
2) පතඤ්ජලීගේ යෝග දර්ශනය
3) කපිලගේ සාංඛ්‍ය දර්ශනය
4) උද්දාලගේ වෛශේෂික දර්ශනය
5) ජෛමිනීගේ කර්ම (පූර්ව) මීමංසා දර්ශනය
6) බාදරායනගේ අපර (උත්තර) මීමංසා දර්ශනය

'මෙම දර්ශන මගින් ඇති කරන ලද නව අර්ථකථන සඳහා මුල් බුදුසමයේ අන්තරගත ඉගැන්වීම් ප්‍රමානවත් නොවේ' යයි තත්කාලීන භික්ෂූන් තුළ පැවති සිතිවිල්ල ද මාධ්‍යමික ආදී නව දර්ශන සම්ප්‍රදායන් බිහිවීම සඳහා හේතු විය. එහි දී මුල් බුදුසමයේ ප්‍රතික්ෂේප කරන ලද තර්කය ද උපයෝගී කරගෙන නවමු සංකල්ප ඔස්සේ ධර්මය විශ්ලේෂණය කිරීමට ගන්නා ලද උත්සාහයේ ඵලයක් ලෙස මාධ්‍යමිකාදී විවිධ දර්ශන සම්ප්‍රදායන් බිහිවිය.

මේ ආකාරයට මාධ්‍යමික දර්ශනය බිහිවීම සඳහා පදනම්, වූ අබෞද්ධ හේතුසාධක තත්කාලීන භාරතයේ පැවැති බව මැනවින් හඳුනාගත හැකි වේ.

02. බෞද්ධ හේතු

මාධ්‍යමික දර්ශනය බිහිවීම සඳහා බලපෑ හේතු විමසීමේ දී අපගේ අවධානය මුලින් ම දිවයන්නේ මුල් බුදුසමය වෙතට ය. මුල් බුදුසමය බෙහෙවින් ම සරල හා සුගම විය. බුදුරජාණන් වහන්සේගේ පරමාර්ථය වූයේ අනෙකුත් සමයන් සමග තරග කිරීම නොව මොහඳුරට පත් මිනිසා එම දුකින් මුදවා ගැනීම ය. එය ධර්මය සරල වීම සඳහා හේතු විය. එහෙත් කාලයාගේ ඇවෑමෙන් භික්ෂුව විදර්ශනා ධුරය බැහැර කොට ග්‍රන්ථධුරය සඳහා යොමු විය. මෙහි ඵලයක් ලෙස මුල් බුදුසමයේ දී ප්‍රතික්ෂේප කළ තර්කය ද උපයෝගී කරගෙන සරල ධර්ම කරුණු දාර්ශනිකව විග්‍රහ කිරීමට භික්ෂූහු පෙලඹුණ හ. ඒ සඳහා මුල් බුදුසමයෙන් ද අවශ්‍ය නිදහස ලබා දී තිබීම හේතු වීය. එනම්

"තථාගතප්පවෙදිතො ධම්මවිනයො භික්ඛවෙ විවටො විරොචති. නො පටිච්ඡන්නො"[2]

යනුවෙනි. මෙම අවසරයට අනුව භික්ෂූහු ධර්මය බැබළවීමේ අරමුණෙන් විවිධ අයුරින් ධර්මය විග්‍රහ කිරීමට කටයුතු කළහ. එය මාධ්‍යමික දර්ශනයේ ප්‍රභවයට එක් හේතුවක් විය.

බුදුරජාණන් වහන්සේ තමාගේ ඇවෑමෙන් පසු ශාස්තෘවරයා ලෙස ධර්මය පත් කිරීම ද සුවිශේෂී සිදුවීමකි. මෙම පැණවීමත් සමග ධර්මය මැනවින් සුරක්ෂිත කිරීම සඳහා භික්ෂූහු බෙහෙවින් ම උත්සුක වූහ. ඒ බව පරිනිර්වාණයෙන් පසුව අප්‍රමාදීව ධර්ම සංගායනාවක් පැවැත්වීමෙන් ම පැහැදිලි වේ. නමුත් ධර්මය ශාස්තෘත්වයට පත් කිරීමේ පැණවීම, මාධ්‍යමික ආදී විවිධ දර්ශන සම්ප්‍රදායන් බිහිවීමට හේතු විය. ඒ බව මෙලෙස විමසා බැලිය හැකි ය. ප්‍රථම ධර්ම සංගායනාවේ දී සංගීතිකාරක භික්ෂූන් පළමුව ධර්මය සංගායනා කළ අතර ධර්ම ගෞරවය මැනවින් රැකීම සඳහා බුද්ධානුබුද්දක ශික්ෂාපද පවා වෙනස් නො කිරීමට තීරණය කළ හ. බුදුරජාණන් වහන්සේ බුද්ධානුබුද්දක ශික්ෂාපද වෙනස් කිරීමට ලබාදුන් අවසරය ද නොතකා ගත් මෙම තීරණය නිකාය භේදයට සෘජුව ම බලපාන ලදී.[3] දෙවන ධර්ම සංගායනාව සඳහා බලපෑ වජ්ජිපුත්තක භික්ෂූන්ගේ දස වස්තුව බිහි වූයේ ද පළමු

සංගීතියේ දී එළඹි එම තීරණය හේතුවෙනි. එම දස වස්තුව මෙසේ දැක්විය හැකි ය.

1 අඟක ලුණු තබා ගැනීම කැප ය.
2 ඉර අවරට ගොස් දැඟුලක් ගත වූ පසු ආහාර වැළඳීම කැප ය.
3 වෙනත් ගමකට ගොස් දෙවන වරට ආහාර වැළඳීම කැප ය.
4 එකම සීමාව තුළ විවිධ ආවාසවල උපොසථය කැප ය.
5 පසුව අනුමැතිය ගැනීමේ අපේක්ෂාවෙන් සංඝකර්ම කිරීම කැප ය.
6 චිරාගත දේ පූර්වාදර්ශ වශයෙන් ගැනීම කැප ය.
7 කිරිත් නොවූ දීත් නොවූ කිරි පානය කිරීම කැප ය.
8 නොපැසුණු සුරා කැප ය.
9 දාවළු නැති ඇතිරිලි කැප ය.
10 රන් රිදී මසු කහවනු කැප ය.[4]

වජ්ජිපුත්තක භික්ෂූන් තර්ක කළේ ''තමන් මෙම දස වස්තුව සම්මත කරගන්නා ලද්දේ බුදුරජාණන් වහන්සේගෙන් බුද්දානුබුද්දක ශික්ෂාපද වෙනස් කිරීම සඳහා ලැබුණු අවසරය මත බව'' පවසමිනි.

එසේ ම 'මහාවස්තුව' නම් මහායාන ග්‍රන්ථයේ දැක්වෙන්නේ මහාදේව හිමියන්ගේ පඤ්ච වස්තුව දෙවන ධර්ම සංගායනාව සඳහා පදනම් වූ බව යි. මහාදේව හිමියන්ගේ එම පඤ්ච වස්තුව මෙසේ ය.

1 රහතන් වහන්සේට කාමය තිබිය හැකි ය.
2 රහතන් වහන්සේට අවිද්‍යාව තිබිය හැකි ය.
3 රහතන් වහන්සේ තුළ සැකය තිබිය හැකි ය.
4 සත්‍යාවබෝධයේ දී උන් වහන්සේලාට අන් අයගේ සහාය අවශ්‍ය ය.
5 විමුක්තිය ලැබීමේ දී 'අහෝ 'වැනි ප්‍රකාශයක් කිරීම උන් වහන්සේලාගේ සිරිත බව ය.[5]

මෙය විමසා බලන කල්හි හැඟීයන්නේ රහතන් වහන්සේලාගේ ධර්ම ඒකාධිකාරය බිඳීම සඳහා මෙම පඤ්ච වස්තුව ඉදිරිපත් කරන ලද බව යි. ඒ තුළින් පැහැදිලි වන්නේ රහතන් වහන්සේලාගේ ඒකාධිකාරය බිඳ දමා, ඉන්පසුව හෝ බුද්ධානුබුද්ධක ශික්ෂාපද වෙනස් කිරීමේ අවශ්‍යතාව තත්කාලීන භික්ෂූන් තුළ පැවති බව යි. මෙම පසුබිම ද මාධ්‍යමික දර්ශනය බිහිවීම සඳහා හේතු වීය.

මාධ්‍යමික දර්ශනයේ ප්‍රභවයට බලපෑ තවත් හේතුවක් ලෙස ධර්ම ප්‍රවචය සංකලපයේ සංවර්ධනය දැක්විය හැකි ය. එය ආරම්භ වූයේ ස්ථවිරවාදීන්ගේ අභිධර්මයේ ප්‍රභවයත් සමගිනි. දෙවන ධර්ම සංගායනාවෙන් පසුව අභිධර්මය සංවර්ධනය විය. පළමු සංගායනාවේ දී හමු නොවන එහෙත් තෙවන සංගායනාව වන විට සම්පූර්ණව පැවති අභිධර්ම පිටකය, පසුකාලීන ඉගැන්වීමක් බව බොහෝ විචාරක මතය යි. ධර්මය හා විනය සම්බන්ධයෙන් බෞද්ධ නිකායන් අතර ඇත්තේ බෙහෙවින් ම සමාන බවකි. එහෙත් අභිධර්මය සම්බන්ධයෙන් ඒ සමතාව දැකිය හැකි නොවේ. කෙසේ නමුත් අභිධර්මයේ ප්‍රභවය මුල් බුදුසමය, බෞද්ධ දර්ශනය දක්වා විකාශය වීමට හේතු වීය.

මාධ්‍යමික දර්ශන සම්ප්‍රදාය පහළවීම සඳහා බලපෑ තවත් ප්‍රබල හේතුවක් ලෙස මුල් බුදුසමයේ සිට ධර්මයේ සිදු වූ ක්‍රමික විකාශය දැක්විය හැකි ය. එම විකාශය පියවර වශයෙන් මෙසේ දැක්විය හැකි ය.

❖ මුල් බුදුසමය

මුල් බුදුසමයේ එන ඉගැවීම් තුළ ඇත්තේ පුද්ගල නෛරාත්ම්‍ය හා ධර්ම නෛරාත්ම්‍ය වාදයකි. එනම් ආත්ම වශයෙන් ගත හැකි පුද්ගලයෙක් හෝ ධර්මයක් නො මැති බව යි. පුද්ගලයා යන්න විග්‍රහ කරන්නේ ස්කන්ධ, ආයතන හා ධාතු සමවායෙන් නිපන්නක් ලෙසිනි. ඒ බව පහත ගාථාවෙන් පැහැදිලි වේ.

"යතාහි අංග සමභාරා හොති සද්දො රථො ඉති
එවං සංඛාර භූතෙසු හොති සත්තොති සම්මුති" [6]

එසේ ම බුදුරජාණන් වහන්සේ 'ධර්ම' යන්න විග්‍රහ කරන්නේ පරමාර්ථ සත්‍යයක් ලෙස නොව, බැහැර කළ යුත්තක් ලෙසිනි. අලගද්දූපම සූත්‍රයේ දී එය මෙසේ දක්වේ.

''කුල්ලූපමං වො භික්ඛවෙ ධම්මං දෙසිස්සාමි. නිත්ථරණත්ථාය නො ගහනත්ථාය. තං සුනාථ සාධුකං මනසිකරොථ භාසිස්සාමීති''[7]

ධර්මය යනු පරමාර්ථ වශයෙන් ගතයුත්තක් නොව තම අවශ්‍යතාව සඳහා යොදාගෙන, කාර්ය අවසන් වූ පසු ව බැහැරකළ යුත්තක් ලෙසිනි. මුල් බුදුසමයට අනුව සියලු ධර්ම අනාත්ම බව දක්වේ. නිර්වාණය පවා ධර්ම සංකල්පයකි. ශාස්‍රව-අනාස්‍රව, කණ්හ-සුක්ඛ, සංකිලේස-නික්කිලේස, කුසල-අකුසල ආදී වශයෙන් ධර්ම වර්ගීකරණයක් පැවතුණ ද එය හුදෙක් උපාය මාත්‍රයක් පමණක් බව මුල් බුදුසමයේ විග්‍රහ කෙරෙයි. තව ද මජ්ඣිම නිකායේ මහා තණ්හාසංඛය සූත්‍රයේ දී අවධාරණය කෙරෙනුයේ

''සංකිලේස ධර්ම දුරුකොට නික්කිලේස ධර්ම ග්‍රහණය කිරීම ද ශාස්‍රව ධර්ම දුරුකොට අනාස්‍රව ධර්ම ග්‍රහණය කිරීම ද අකුසල ධර්ම දුරුකොට කුසල ධර්ම ග්‍රහණය කිරීම ද ශ්‍රාවකයා විසින් නො කළ යුතු ය.''

යනුවෙනි. මේ අනුව මුල් බුදුසමය තුළ ධර්ම නෛර්ත්මා‍ය වාදයක් මිස ධර්ම පරමාර්ථ වාදයක් පිළිබඳව සඳහන් නොවේ. එසේ ම මුල් බුදුසමය තුළ 'ධර්ම' ප්‍රමාණ වශයෙන් නො පිළිගනී. ධර්ම සංඛත හා අසංඛත වශයෙන් කොටස් දෙකකට බෙදා දක්වන අතර එම අංශ දෙක ම අනාත්ම බව දක්වේ. ''සබ්බෙ සංඛාරා අනිච්චා. සබ්බෙ ධම්මා අනත්තා.'' මෙහි දී ධර්ම යන්නෙන් විග්‍රහ වන්නේ නිවන ද ඇතුළත්ව ය. මේ අකාරයට මුල් බුදු සමය තුළ හමුවන පුද්ගල නෛරාත්ම්‍ය හා ධර්ම නෛරාත්ම්‍ය සංකල්පය හඳුනාගත හැකි ය.

❖ ස්ථවිරවාදය

මුල් බුදුසමයේ පැවති පුද්ගල නෛරාත්ම්‍ය සංකල්පය ස්ථවිරවාදය තුළ දී ද ඒ ආකාරයෙන් ම නො වෙනස්ව පැවතුණි. එහෙත් මුල් බුදුසමයේ පැවති ධර්ම නෛරාත්ම්‍ය සංකල්පය වෙනසකට භාජනය වීය. ස්ථවිරවාදීන් ධර්මය විග්‍රහ කළේ

පරමාර්ථ වාදයක් ලෙසිනි. සප්ත ප්‍රකරණයකින් යුත් අභිධර්ම පිටකය හඳුන්වා දුන් මොවුහු ධර්මය, පරමාර්ථ හතරක් ඔස්සේ විග්‍රහ කළ හ. එනම්

1 චිත්ත

2 චෛතසික

3 රූප

4 නිබ්බාණ

යනුවෙනි. මුල් බුදුසමයට අනුව පැවතියේ එක් පරමාර්ථයක් පමණි. එනම් නිර්වාණය යි. ක්ෂණයක් ක්ෂණයක් පාසා වෙනස් වන චිත්ත, චෛතසික ආදිය පරමාර්ථ වශයෙන් සැලකීමට මුල් බුදුසමයෙන් අවසරයක් නො ලැබේ. එහෙත් ස්ථවිරවාදයේ දී එය ධර්ම පරමාර්ථ වාදයක් බවට පත් විය. මෙම ඉගැන්වීම මුල් බුදුසමයෙන් වෙනස් වන අවස්ථාවකි.

❖ සර්වාස්තිවාදය

සර්වාස්තිවාදය හැඳින්වීම සඳහා භාවිත තවත් නාමයක් ලෙස වෛභාෂික යන්න දැක්විය හැකි ය. ඒ බව බලදේව උපාධ්‍යායන්ගේ බෞද්ධ දර්ශනය නම් ග්‍රන්ථයේ දී දක්වා ඇත්තේ ශංකරාචාර්යයන්ගේ හා වාචස්පතිමිශ්‍රගේ අදහස් ද සලකා බැලීමෙන් පසුව ය.[8] අභිධර්මය සඳහා රචනා කරන ලද අටුවා විභාෂා නම්. එම විභාෂා හෙවත් අභිධර්මය ප්‍රමාණත්වයෙන් ගෙන ක්‍රියා කරන බැවින් මොවුහු වෛභාෂික නමින් හැඳින්වේ. අභිධර්මය සඳහා භාවිත තවත් නමක් ලෙස ශාස්ත්‍ර යන්න ද දැක්වේ. ඒ අනුව සර්වාස්තිවාදීන් හැඳින්වීම සඳහා 'ශාස්ත්‍රප්‍රාමාණික' යන වචනය ද භාවිත විය. මොවුහු ස්ථවිරවාදීන්ගෙන් වෙනස් වන අවස්ථාවක් ලෙස අභිධර්ම ග්‍රන්ථ හත සඳහා කර්තෘවරුන් සත්දෙනෙක් නම් කිරීම දැක්විය හැකි ය. එය මෙලෙස විමසා බලමු.

1 ඥාන ප්‍රස්ථාන පාද - ආර්ය කාත්‍යායනී පුත්‍ර ස්ථවිර

2 ප්‍රකරණ පාද - ආර්ය වසුමිත්‍ර ස්ථවිර

3 විඥානකාය පාද - ආර්ය දේවශර්ම ස්ථවිර

4 ධර්මස්කන්ධ පාද - ආර්ය ශාරිපුත්‍ර ස්ථවිර

5 ප්‍රඥප්ති ශාස්ත්‍ර පාද - ආර්ය මෞද්ගල්‍යායන ස්ථවිර

6 ධාතුකාය පාද - ආර්ය පූර්ණ ස්ථවිර

7 සංගීති පර්යාය පාද - ආර්ය මහා කෞෂ්ටිල්‍ය ස්ථවිර[9]

''සර්වං සර්වදා අස්ති'' යනුවෙන් සර්වාස්තිවාදීන් තම ඉගැනවීම දක්වා ඇත. සියල්ල සියලුකල ඇත යන්න එහි සරල අර්ථය යි. ඒ අනුව ස්ථවිරවාදීන් ඉදිරිපත් කළ ධර්ම පරමාර්ථ වාදය තවදුරටත් සංවර්ධනය විය. සියල්ල සියලු කල ඇති බැවින් යමක් බාහිර වශයෙන් ප්‍රත්‍යක්ෂ කළ හැකි බව මොවුහු පිළිගත් හ. මෙහි දක්වෙන පරිදි සියල්ල යන්නෙන් ධර්ම විස්තර වේ. ඒ අනුව ධර්ම අතීත, වර්තමාන හා අනාගත යන කාලත්‍රයෙහි ම විද්‍යමානය. කාලත්‍රයේ ම ධර්ම බාහිර වශයෙන් ප්‍රත්‍යක්ෂ කළ හැකි බැවින් මොවුන් බාහ්‍යාර්ථ ප්‍රත්‍යක්ෂවාදීන් ලෙස හැඳින්වේ. එහෙත් මුල් බුදුසමයේ එන පුද්ගල නෛරාත්ම්‍ය සංකල්පය නො වෙනස්ව ඒ ආකාරයෙන් ම මොවුහු ද පිළිගත් හ.

❖ සෞත්‍රාන්තික

සර්වාස්තිවාදීන්ගේ අභිධර්මය ප්‍රතික්ෂේප කරමින් සූත්‍ර පිටකය ම ප්‍රාමාණිකත්වයෙන් ගෙන කරුණු ඉදිරිපත් කළ දර්ශන සම්ප්‍රදාය සෞත්‍රාන්තික නම් වේ. ආචාර්ය යශෝමිත්‍ර පාදයන් ස්ඵුටාර්ථා නම් ග්‍රන්ථයේ දී සෞත්‍රාන්තික යන්න විග්‍රහකොට ඇත්තේ මෙලෙසිනි.

''කඃ සෞත්‍රාන්තිකාර්ථඃ, යෙ සූත්‍ර ප්‍රාමාණිකා නතු ශාස්ත්‍රප්‍රාමාණිකාස්තෙ සෞත්‍රාන්තිකාඃ''[10]

මොවුන්ගේ නාමකරණයෙන් ද පෙනී යන්නේ සූත්‍ර (සූත්‍රාන්ත) ම ප්‍රාමාණික සේ පිළිගත් බව ය. ස්ථවිරවාදීන්, සර්වස්තිවාදීන් මෙන් ම මොවුහු ද ධර්මය තේමා කරගෙන තම ඉගැන්වීම් ඉදිරිපත් කිරීමට උත්සාහ කළ හ. ධර්ම යනුවෙන් නිශ්චිත පදාර්ථ ඇත. නමුත් ඉන් පරිබාහිර කිසිවක් නැත. සමස්ත විශ්වයත් පුද්ගලයාත් නිර්මාණය වී ඇති ආවසාතික ගඩොල් ලෙස ධර්ම

යන්න හඳුන්වා ඇත. ධර්ම යන්න නිර්වචනය කළේ ''අත්තනො සවභාවං ධාරෙන්තීති ධම්මො'' යනුවෙනි. ධර්මයන්ගේ ස්වභාවය විස්තර කරනුයේ ''සබ්බං ක්ෂණිකං ක්ෂණිකං'' යනුවෙනි. සියල්ල ක්ෂණික බැවින් කිසිම වස්තුවක ස්වරූපය පිළිබඳ ප්‍රත්‍යක්ෂ අවබෝධයක් ලැබිය නො හැකි ය. එනිසා බාහ්‍යාර්ථයේ සත්තාව ප්‍රත්‍යක්ෂ ගම්‍ය නොවී අනුමාන ගම්‍ය වන බව මොවුනගේ අදහසයි. මෙම ඉගැන්වීම සෞත්‍රාන්තිකයන්ගේ ප්‍රධාන සිද්ධාන්තයක් ලෙස ගැනෙන බාහ්‍යාර්ථ අනුමේය වාදය යි. ධර්ම සංකල්පය මෙලෙස වෙනස්ව ඉදිරිපත් කළ ද පුද්ගල නෛරාත්ම්‍ය සංකල්පය නො වෙනස්ව මුල් බුදුසමයේ දී මෙන් ම පැවතුණි.

❖ පුද්ගලවාදය

මුල් බුදුසමයේ පැවති ධර්ම නෛරාත්ම්‍ය සංකල්පය ස්ථවිරවාදයේ සිට ම ධර්ම පරමාර්ථ වාදයක් ලෙසට විකාශය විය. එහෙත් පුද්ගල නෛරාත්ම සංකල්පය සෞත්‍රාන්තික දර්ශන සම්ප්‍රදාය දක්වා නො වෙනස්ව පැවතුණි. එහෙත් පුද්ගල වාදීන් විසින් එම සංකල්පය පුද්ගල පරමාර්ථ වාදයක් දක්වා විකාශය කරන ලදී. ''මුල් බුදුසමයේ විග්‍රහ කළ පඤ්චස්කන්ධයට අමතරව නිත්‍ය, අවිනශ්වර, සදාකාලික පුද්ගලයෙක් ඇත'' යන්න මොවුන්ගේ ඉගැන්වීම විය. පුද්ගලවාදීන් පුනරුත්පත්තිය, කර්ම විපාක, ස්මෘතිය, සදාචාරය වැනි සංකල්ප අර්ථවත් කිරීම සඳහා පුද්ගලවාදය ඉදිරිපත් කළ හ. ත්‍රිපිටකය තුළ පුද්ගල යන වචනය භාවිත වූ බැවින් බුදුන් වහන්සේ ද පුද්ගලවාදය පිළිගත් බව පවසමින්, පුද්ගලවාදීන් තම මතය සනාථ කිරීමට උත්සුක විය. එහි දී මුල් බුදුසමයේ එන 'අත්ථි පුග්ගලො අත්ත හිතාය පටිපන්නො', 'එකො පුග්ගලො උප්පජ්ජමානො උප්පජ්ජති බහුජනහිතාය බහුජනසුඛාය ලොකානුකම්පාය' ආදී බුද්ධ දේශනාවන් ඔවුහු උදාහරණ ලෙස දැක්වූහ. එපමණක් නොව ස්වමතය තහවුරු කරණු පිණිස සංයුක්ත නිකායේ ඛන්ධ සංයුක්තයේ එන භාරහාර සූත්‍රය ද ගෙනහැර දැක්වූහ.

''කතමො භික්ඛවෙ භාරො? පංචුපාදානක්ඛන්ධා ති'සස වචනීයං.

කතමො ච භික්ඛවෙ භාරහාරො? පුග්ගලොතිස්ස වචනීයං, යො'යං ආයස්මා

එවනනාමො එවංගොත්තො. අයං වුච්චති භික්ඛවෙ භාරහාරො.''[11]

නමුත් බොහෝ විචාරකයන් විසින් පුද්ගලවාදීන් හඳුන්වා ඇත්තේ ''අභ්‍යන්තර තීර්ථක'' යනුවෙනි. මෙලෙස හැඳින්වූයේ බුදුසසුන තුළ ම හැසිරෙන තීර්ථකයන් යන අදහසිනි. පුද්ගලවාදය යනු ''අන්‍ය සාමයිකයන්ගේ ආත්ම සංකල්පය බුදුසමය තුළට වැද්දාගැනීමකි'' යනුවෙන් ඇතැම් විචාරකයන් විසින් හඳුන්වන ලදී. මෙලෙස විචාරකයන් විවිධ අයුරින් විග්‍රහ කළ ද පුද්ගලවාදීන් තම සංකල්පය ආත්ම සංකල්පය සමග සුළු වශයෙන් හෝ සමාන නොවන බව දැක්වීමට විවිධ කරුණු ඉදිරිපත් කළ හ.

මෙලෙස බුදුසමයේ සිදු වූ විකාශය ද මාධ්‍යමික දර්ශනය බිහිවීමට හේතු විය. මාධ්‍යමික දර්ශනය විමසා බලන කල්හි අපට හැඟීයන්නේ එය බෙහෙවින් ම මුල් බුදුසමයට සමාන වන බවකි. මාධ්‍යමිකයන්, පුද්ගල පරමාර්ථ හා ධර්ම පරමාර්ථ යන සංකල්ප දෙකම ප්‍රතික්ෂේප කොට නැවතත් මුල් බුදුසමයට පිවිසී ඇත. ඔවුන් පවසන්නේ පරමාර්ථ වශයෙන් ගතහැකි පුද්ගල හෝ ධර්ම හෝ ස්වරූපයක් නොමැති බව යි. මේ අනුව අපට පසක් කරගත හැකි එක් සත්‍යයක් නම් මාධ්‍යමික දර්ශනය බිහිවීම සඳහා බුදුසමයේ සිදු වූ විකාශය හේතු වූ බව යි.

ලෝකය තුළ සැමදා පවත්නා ඉගැන්වීමක් ලෙස සත්වාද (Positive) හා අසත්වාද (Negative) යන්න දැක්විය හැකි ය. මාධ්‍යමික දර්ශනය පහළ වූ යුගය වන විට ද මෙම බෙදීම තත්කාලීන සමාජය තුළ විය. මුල් බුදුසමය තුළ බුදුරජාණන් වහන්සේ විසින් ද මෙම වාද දෙක ප්‍රතික්ෂේප කරන ලදී. එය සංයුත්ත නිකායේ, නිදාන සංයුක්තයේ දැක්වෙන කච්චාන ගොත්ත සූත්‍රයේ මෙසේ දැක්වේ.

''සබ්බං අත්ථීති ඛො කච්චාන අයමෙකො අන්තො. සබ්බං නත්ථීති ඛො අයං දුතියො අන්තො. එතෙ තෙ කච්චාන උභො

අනෙත අනුපගම්ම මජ්ඣෙන තථාගතො ධම්මං දෙසෙති. අවිජ්ජා පච්චයා සංඛාරා......'[12]

මාධ්‍යමික දර්ශනයේ මූලික ධර්ම ග්‍රන්ථය වන නාගාර්ජුන පාදයන්ගේ 'මූල මාධ්‍යමික කාරිකාව' සඳහා පදනම සැකසෙන්නේ මෙම කච්චාන ගොත්ත සූත්‍රයෙනි. එය මාධ්‍යමික කාරිකාවේ දක්වෙන පහත ශ්ලෝකයෙන් මෙලෙස පැහැදිලි කරගත හැකි ය.

''ශූන්‍යතා ච නචෝච්ඡෙදඃ සංසාරශ්ච න ශාශ්වතම්
කර්මණොවිප්‍රණාශශ්ච ධර්මෝ බුද්ධෙන දෙශිතම්''[13]

මේ අනුව තත්කාලීන සමාජය තුළ පැවති සත්වාද හා අසත්වාද ප්‍රතික්ෂේප කිරීම සඳහා ඉදිරිපත් කළ මාධ්‍යමික දර්ශනය බිහිවීම සඳහා මුල් බුදුසමයේ එන කච්චාන ගොත්ත සූත්‍රය ද හේතු වූ බව පැහැදිලි වේ.

මාධ්‍යමික දර්ශනය බිහිවීම සඳහා පදනම් වූ තවත් ඉගැන්වීමක් ලෙස ප්‍රඥා පාරමිතා සූත්‍ර සාහිත්‍ය දැක්විය හැකි ය. ප්‍රඥා පාරමිතා සාහිත්‍ය විචාරකයන් හඳුන්වන්නේ මහායාන දර්ශනයේ හරය යනුවෙනි. මාධ්‍යමික දර්ශනයේ මූලික ඉගැන්වීම ශූන්‍යතා සංකල්පය යි. එම ශූන්‍යතා සංකල්පයට මෙන් ම ධර්ම හා පුද්ගල නෛරාත්ම්‍ය සංකල්පයනට ද මූලබීජ ලබාගෙන ඇත්තේ ප්‍රඥා පාරමිතා සාහිත්‍යයේ මුල් ම ග්‍රන්ථය වන අෂ්ටසාහස්‍රිකා ප්‍රඥා පාරමිතාවෙනි. මේ අනුව මාධ්‍යමික දර්ශනය බිහිවීම සඳහා බලපෑ තවත් හේතුවක් ලෙස ප්‍රඥා පාරමිතා සාහිත්‍යයේ එන අෂ්ටසාහස්‍රිකා ප්‍රඥා පාරමිතා නම් කෘතිය දැක්විය හැකි ය.

මාධ්‍යමික දර්ශනය පහළ වූ යුගය වනවිට හින්දු හා ජෛන මතවාද කේන්ද්‍රකොට ගත් අස්තිත්ව හා නාස්තිත්ව වාද කරලියට පිවිසි යුගයකි. එසේ ම බෞද්ධ දර්ශන ක්ෂේත්‍රය තුළ පුද්ගලයා, ධර්මය, නිවන, පඤ්චස්කන්ධ ආදිය පිළිබඳව, විමුක්ති මාර්ගය පිළිබඳව, විමුක්තිය සාක්ෂාත් කරගත් උතුමන් පිළිබඳ ව පරස්පර විරෝධී මතවාද රාශියක් රැව් පිළිරැව් දුන් බව පෙනේ. බෞද්ධ චින්තනයේ මූලික දාර්ශනික චින්තනය සම්පූර්ණයෙන් වැසීයන

ආකාරයෙන් කරන විග්‍රහයන්ට පිළිතුරු ලෙස නාගාර්ජුන හිමියන්ගේ මූලිකත්වයෙන් මාධ්‍යමික දර්ශනය බිහිවිය.

සමස්තයක් ලෙස ගත්විට මාධ්‍යමික දර්ශනාගත ඉගැන්වීම් තුළින් මනාව පැහැදිලි වන්නේ, අධිභෞතික චින්තනයෙන් බෞද්ධ චින්තනය මුදවාගෙන ආදි බෞද්ධ චින්තනයේ මූලික ලක්ෂණ බුදුසමය තුළ නැවත සමර්ථනය කිරීමට ගන්නා ලද අපරිමිත උත්සාහයක් බව ය.

ආන්තික සටහන්

1. සං.නි. සච්චසංයුක්තය, ධම්මචක්කප්පවත්තන වග්ගය, ධම්මචක්කප්පවත්තන සූත්ත, 272 පිටුව, බු.ජ.මු.
2. අං.නි. තික නිපාතය, භරණ්ඩු වග්ගය, නවම සූත්‍රය, 510 පිටුව. බු.ජ.මු.
3. නානායක්කාර, සනත්. මුල් බුදුදහමේ සිට වජ්‍රයානය දක්වා සරල හැඳින්වීමක්, 26 පිටුව.
4. -එම- 27-28 පිටු.
5. -එම- 28 පිටුව.
6. සං. නි. භික්ඛුණී සංයුක්තය, වජිරා සූත්‍රය, 246 පිටුව, බු.ජ.මු.
7. ම.නි. මූල පණ්ණාසකය, ඔපම්ම වග්ගය, අලගද්දූපම සූත්‍රය, 336 පිටුව, බු.ජ.මු.
8. බෞද්ධ දර්ශනය, පඤ්ඤාකිත්ති හිමි, හිරිපිටියේ (සංස්). 155 පිටුව.
9. මේධානන්ද හිමි, දේවාලේගම. චතුර්විධ බෞද්ධ දර්ශන සම්ප්‍රදාය, 35 පිටුව.
10. බෞද්ධ දර්ශනය, පඤ්ඤාකිත්ති හිමි. හිරිපිටියේ (සංස්). 195 පිටුව.
11. සං.නි. ඛන්ධ සංයුක්තය, භාර වග්ගය, භාර සූත්‍රය, 46 පිටුව, බු.ජ.මු.
12. සං.නි. නිදාන සංයුක්තය, කච්චානගොත්ත සූත්‍රය, 28 පිටුව, බු.ජ.මු.
13. තිලකරත්න, අසංග. ශූන්‍යතාවාදයෙහි දර්ශනය හා චරණය, 17:20, 122 පිටුව.

Dissemination of Buddhism Through Modern Technology

Dr. Ven. Naimbala Dhammadassi

Summary

This paper attempts to explore, very briefly though, the relevance of modern scientific discoveries and the facilities provided by the tools in Information Technology, in understanding as well as the dissemination of Buddhist concepts and principles. The target audience is assumed to be made up of two categories; namely, on the one hand, the learned young generation who have pursued a university education and on the other hand, the young generation with only a general education but with exposure to modern IT techniques and its applications. A brief outline is given in this paper on the relevant scientific discoveries and the type of IT applications that could be utilized for the said purpose.

Background Remarks

The whole world today appears to be in deep turmoil, tension and instability, living in dignity is rapidly leaving the portals of human society, and we regularly encounter scenes of conflicts, aggressiveness, moral degradation, outrageous violence and mass destructions. It is high time to rethink and look out for suitable means to get away from these destructive circumstances in search of a better

environment of every individual living in peace and harmony both with the fellow beings as well as the surrounding in which he survives. The exquisite exhortations of the Lord Buddha who lived on earth more than two and a half millennium ago is replete with words of guidance on this direction.

According to Buddhist perspective, what requires is a radical transformation or revolution in the inner self of each and every individual in the society. The disappearance of conflicts, disputes etc., depends on the exact revolution of our own patterns of thinking, attitudes, and perceptions. To achieve this, we have to cultivate such noble qualities as tolerance, mutual trust, love, compassion, equality, compromise and consensus, all that are highlighted repeatedly in many a Buddhist discourse. In brief, as stated in *Dhammapada*,Ý If happiness is what man yearns for, he has to cultivate wholesome thoughts, deeds and words, which, in turn, bring about happiness effortlessly like the shadow that never leaves him".

Main Issues

1) The Young Generation of Today.
2) Current Discoveries of Science Relevant to Buddhist Concepts.
3) The Use of Information Technology.

1) Young Generation of Today

The young generation of today can be classified into two broad categories; namely, those who have acquired higher education and those who are devoid of it. Those who have received entry to Universities are today subjected to a

multitude of knowledge and experience that was unknown before. It is a common practice to impart depth of knowledge across quite a few major disciplines whatever the course of study one has to follow. Whether it is Technology or Philosophy, the cross-sectional knowledge demanded from today's students is quite daunting when compared to those of previous generations.

While this being the case in general, there is also common knowledge fundamental to most University courses. The most important common knowledge found in any discipline of study today is related to IT. The reason is that the world cannot function without the use of IT and related facilities.

Now, if we look at the students who do not pursue higher education today, yet again we find that they are subjected to a vast amount of multi-disciplinary information that was never known before. The main points to be noticed are:

a) Whatever the level of education the young generation of today is more knowledgeable than those of the past.

b) The young generation of today are full of information related to the world and worldly affairs.

c) There are skills to be mastered by the young ones of today, yet again never known before.

When we look at the above mentioned points one can safely assume that in the majority of cases, the younger generation is exposed to a wide range of disciplines crossing the boundaries of Philosophy, Science and Technology. There is one important feature related to the young ones of today that distinguishes them from those of Buddha's time. During

the Buddha's time, the young ones as well as the adults were mostly inclined towards the philosophy of the day and it could be assumed safely that they were willing to pursue any theory, any other path or any practice in the realization of Truth, the truth of life and the world around them.

Today, the youth have a completely different outlook towards their lives. They are quite hard pressed to make a success of their lives among a multitude of forces that drags them towards greed and worldly achievements. Their success tends to be measured in monetary terms rather than any on a spiritual basis. Hence the aspirations of the youth today can be regarded as working in a manner not so conducive to spiritual achievements.

So, the question that arises under these circumstances is how are we, as purveyors, to impart Buddhism and Buddhist principles to them. Should we stick to the age old methods used in the past over hundreds or thousands of years ago or develop new techniques that are more effective in addressing the young generation?

Buddha's great success as an eminent teacher was based on the fact that He addressed the audience knowing their capabilities and aspirations.

It can be stressed that only when we know the minds of the youth today that we can design and develop effective techniques of preaching the *Dhmma* to them. In this context we should take advantage of and make use of, the relevant scientific discoveries since science is a common thread that passes through all of our students from elementary Education. On the other hand, the tools make use of information technology are quite familiar to the youth of today and hence should be fully utilized towards the dissemination of religious knowledge..

2) Current Discoveries of Science Relevant to Buddhist Concepts

Both religion and science, evidently, aims at the discovery of truth and reality of man and the universe he dwells in. Modern science, it is well known, stems from the world view of 17th century Europe, which was deeply influenced by Christianity and ancient Greek philosophy. However, the conflict between religion and science stems from the incompatibility of theories related to man and nature, the former, rests primarily on a theistic grounds while the latter, purely on materialism. Buddhism, unlike Christianity and other theistic religions, affirms the non-existence of divine Creator and bears testimony for an unprecedented character. The most important fact to be emphasized is that, both Science and Buddhism possesses the elements of careful observation, rigorous analysis, and open-mindedness that allows one to question even one's most cherished assumptions. Anybody with inquisitive mind would, no doubt, agree with Stephen Jay Gould who emphasizes that "of religion, Buddhism is very much concerned with human purposes, meaning and value. But, like science, it is also concerned with understanding the realms of sensory and mental experience, and it addresses the questions of what the universe, including both objective and subjective phenomena, is composed of, and how it works.Ý (Gould, S. J. , Rocks of Ages: Science and Religion in the Fullness of Life, NY, Ballantine, 1999). In brief, there are elements of Buddhist theory and practice that may be deemed scientific. For example, Buddhism emphasizes that everything in this physical world is impermanent (*Anicca)*.or subject to change (*sabbe sankhara anicca*).

The question arises here is that how this very important concept should be convinced to a person whose mind is full of a multitude of knowledge, who posses an increasingly sharp enquiring mind bent more on this dynamic world of action, rather calm and serene, philosophically oriented world of Buddha's time. Such a person may accept that we are born and hence live and die and that is impermanence. But the oceans, the mountains and the world at large continue to sorrier on giving him rather a different picture. Here, this is where the relevance of scientific discoveries may be worthwhile. With regard to this, two areas of modern science namely" Quantum Physics" and "Cosmology" can be made use of as a platform for a beginner's lesson. Quantum Physics study the minutest things in the world, the things inside the Atom. Cosmology study the largest things in the Universe, the Planets, Galaxies etc.

Even if a lay person reads the modern findings of these two sciences and if he happens to be a Buddhist, he will be surprised that how closely Buddhist concepts unravel within the heart of science itself.

Just to mention briefly; Einstein's discovery that Space and Time are not separate entities and his finding that everything is relative and not absolute as we thought before shattered the Newtonian concepts of absolute Time and Space, that the scientists previously held. Thus, it is shown that there is no universal flow of time, and Space-Time form a four- dimensional continuum. The proven fact now is that there is no absolute Space or absolute Time. They are relative parameters in a changing world.

The preceding scientists, Ernest Rutherford, Niles Bohr, Werner Heisenberg and Wolfgang Paul, too made

tremendous progress in studying the behavior of the smallest of them all, the sub-atomic particles. They discovered that there is nothing identifiable as building blocks of matter that can be regarded as a separate mass, matter or particle. What they found inside the minutest atom was an eternally changing "forms' of some sort that come into existence, stay for a fraction of time and then destroyed. What they found out is that there are-only "processes' which are interlocked and interdependent with everything from the smallest sub-atomic level up to the cosmos.

They also discovered that our common sense, logic, reason or language is not sufficient to explain these so-called "processes" and the behavior patterns of the sub-atomic world as beyond common intellect. Furthermore, these processes made a unified whole with the universe. What is striking is the discovery that the whole universe, from the smallest to the gigantic is a process of "Creation, Existence and Destruction". This is exactly, what Buddha expounded as "*Arnica*" (impermanence) over 2500 years ago.

It was also realized, to their greatest surprise, that what we see and feel are not the real things. They are the creation of our own sensational forms, logic and reason. The universe is what we make out as the "observer" and the "observed". The scientific community was amazed by the discovery that there is no "observed" (any object) independent of the "observer" which is our consciousness. The observer, makes it all out; the forms, ideas, opinions etc according to his own vision of reality. This reality, of course, totally dependent on our five senses and mind. He is dragged by subjective sensuality as well as objective sensuality. Hence, in modern Physics, the universe is experienced as a dynamic,

inseparable whole which always include the observer in an absolutely essential way.

In this light, the traditional concepts of space, time, as isolated stable objects lose their meaning. Everything, physical things and every phenomenon belong to a process which gives only a transient existence, within the framework of "Creation, Existence and Destruction". In essence, modem physics in the twentieth century has revealed the intrinsically dynamic and transient nature of matter which Buddha discovered a long time ago.

A leading physicist in Quantum Physics states; "As a parallel to the lesson of atomic theory, we must turn to those kinds of epistemological problems with which already thinkers like Buddha and Lao Tzu have been confronted with-when trying to harmonize our position as spectators and actors in this great drama of existence."

In his repudiation of the long existing theory related to Soul or Self (attar, asthma), the Lord Buddha studied the "being" or human person his and its existence in the deepest level possible. He found that the input we received from birth from our five organs is what shapes our ideas, opinions and our whole vision of the world and its existence, but that doesn't give us the real picture. Instead, these inputs make us to form an illusion of the world, and its existence based on our own mind. He found the reality cannot be reached via the five senses. Refer Madhupindika suha of the Majjmima nikaya.

This is exactly where, cosmology and quantum physics moving towards now. Therefore it is justifiable to say that a lot in modern science can be at least partially utilized in understanding and dissemination of basic tenets of

Buddhism. With regard to younger generation this type of approach may prove more productive.

3) The Use of Information Technology

According to a definition provided by Google.com on Technology, it is described as "Human innovation in action that involves the generation of knowledge and processes to develop systems that solve problems, and extend human capabilities." The world is becoming day by day a smaller place. The radio, the telephone, the aero plane, the steam ship, the fax and internet have all help to break down the forces of isolation. It is important that the conquest of space and distance should help people closer and unite, not divide. Today interdependence is not just a slogan. It is a living reality and no country or no nation can live by itself. Radio is reaching the most parts of the globe. Television today is no doubt the greatest bridge-builder. It is said that 1.6 billon sets of colour televisions reaching 75 per cent of the world population. Science and Technology have brought about an unprecedented changes on the face of our planet, from astronomical discoveries made in ancient Greece, to recent advances such as genetic engineering. No doubt that we can make a thorough professional study as to how IT can be used for the dissemination of Buddhism. Observing at the types of Internet related methods that are commonly used today the following can be considered common.

a) E-Mail

b) Websites

c) Forums

d) Chat Rooms

e) Voice Transfer

f) Hot lines

a) Email

E-mail is probably the most common form of communication among the youth as well as the grown-ups today. It is commonly used to exchange information, greetings, picture of loved ones, jokes and news etc. However, it is also used to pass on to important documents of any nature to a multitude of parties living in different countries without much effort. All that is required is a computer-file of the document.

If the document is on hard paper it could easily be scanned and made to a computer-file. In this scanning process, documents in any language would be acceptable. If the material is on Buddhism in a mixture of languages such as Pali and English, there arise no problems. The main problem here is the fact that not many people are used to exchanging Buddhist information making use of this channel. However, there are simple Buddhist magazines that are circulated in this manner. But my feeling is that we haven't fully utilized this channel for this purpose.

b) Websites

This is again a common and a very popular mode of communication. Websites are largely used by commercial organizations including educational establishments. However, it is quite fashionable to maintain personal websites for the individuals, if they are in a professional field. It is also common practice in educational establishments for the Lecturers to maintain module-websites as part of an effective

tool in education. The Lecturer may keep all his notes, tutorials etc in his website giving students easy access from whatever the place they are residing.

As religious leaders we too can use the concept of Website for a mass education of people across the world.

c) Forums

These are extensions to the concept of Websites. Along with the Website one could maintain a forum for everybody interested to take part. These forums can be of different types. For example, if we are engaged in providing a platform for the dissemination of information on Buddhism, it can be made active by posting relevant material on the Website and allowing access to people across the world so that they make their own contribution by writing in directly to the site.

A forum is a place, where different people could contribute on a single point of discussion at a time. With time many different topics would be taken up, and thus making it a continuous process.

d) Chat Rooms

This is a very popular form of past time for many a Internet browser these days. They not only meet new people but also make long lasting relationships via chat rooms. However, there is also a downside to this sort of activity.

Chat Rooms are in my experience, provide an excellent facility to make the young people express their problems in understanding Buddhist concepts. In this way, a wider audience get the chance not only to know the problems of others, but also receive opportunities in expressing their own views. Also, as educators of Philosophy and Religion we

may get an opportunity to study very closely the interests, questions, and problems associated with the modern youth across the world.

The biggest problem in implementing such a facility is in getting the youth to take part voluntarily. It is my belief that once they are persuaded, they would take part as a matter of habit.

Then again, there are questions as to how, where, and who would maintain such a facility.

e) Voice Transfer

What is referred to here is something like the commonly known MP3 music downloading technique where Buddhist literature could be acquired at no cost. We could provide guided lessons, lectures, meditation techniques etc. to the interested parties. The contents of the material that can be disseminated in this way are limitless, while almost any language could also be used.

f) Hot lines

Using Hot lines has become very much popular in modern world in such areas like social service health care and automobile services. By way of Buddhist methods of counseling and problem solving, I strongly such as death of a beloved one, extreme desperation and suicidal attempts.

Buddhism in Response to Religion and Materialism

Prof. Oliver Abeynayake

In the era during which Buddhism emerged in India, the intellectual thought had polarized into two as religion and materialism. The Vedic tradition with all its offshoots including the Upanishad philosophy as well as some of the major trends of the movement of Sramanas fall into the category of religion which separated the soul from the body. In all these systems of religion, final emancipation was understood as liberating the soul from the body. This could have been achieved either through mortifying the body or through performing rites, rituals and ceremonies based on superstitious beliefs to satisfy the soul. Since materialism arose as an antithesis to religion, all materialist ideologies proclaimed that whatever is the soul, that is the body. As both the soul and the body are identical, an extra effort is not necessary to liberate the soul because it gets liberated automatically at the breaking up of the body, the death. Therefore, the materialists emphasized the gratification of sense faculties to the utmost. Since the soul gets liberated at the death, they argued, that the morality has no value. Whether one is morally good or bad, one is destined to end the existence. The emphatic message of the materialists was the enjoyment of present life disregarding the ethical responsibility.

What is to be reiterated here is that the exponents of both religion and materialism, even though they were in mutual conflict, had accepted the theory of soul in two different ways. Religion's position was that the soul survives after death while materialism declared that the soul gets annihilated at the death. Therefore, both religion and materialism were bound together on the basis of the theory of soul. If the soul survives after death, a means to stop the continuous survival had to be sought for. The moral values crept into the religion on this basis. As mentioned before, since there is' no survival after death, materialism was in a position to disregard morality. The intellectual option available for the individuals in the sixth century B.C. in India, therefore, was either to accept the theory of permanent soul with the prescriptions of self mortification, rites, rituals, ceremonies and moral responsibility or to accept the theory of temporary soul with the prescription of sense pleasure without any moral responsibility.

It is quite natural to emerge a critical response to this mutual conflict. The response so emerged was twofold. One was skepticism which suspended judgments and adherence to any view. The second was Buddhism which came forward with a rational and empirical view of the world of sense experience. There is no doubt that skepticism would not have satisfied the intellectuals who were looking for a new and radical ideology which could cater for their religious needs and philosophical aspirations. Doubt and suspension would not have taken them anywhere. Therefore, a cry for a .new movement which transcended all metaphysical views and a religion which provided verifiable answers to the perennial problems of man would have emerged and continued.

In the political arena, a great change occurred in North India during the seventh and sixth centuries B.C. with the establishment of the new nation states under great kings. Rhys Davids has, in the light of the Pali sources, collected "and summarized the information about the kings who ruled over North India during the time of the Buddha in the very first chapter in his "Buddhist India". He has pointed out that the four kingdoms had come to prominence among other states. They were Avanti, Vatsa, Kosala and Magadha. In fact, the kings of Kosala and Magadha had become the heirs of the political power during the time of the Buddha. This development culminated soon -after the Buddha's demise with the results that Magadha overpowered the entire North India. The political authority enjoyed by the kings in India in the sixth century B.C. is well manifested in the Canonical definitions assigned to the term "raja". The kings were considered as those who delight or charm others by righteousness. One of the attributes of a king was his lordship. This was based upon the power of the king's command. The king is said to have symbolized the state. The first and the foremost head of the people is the king. The king owns the state, while he is the only person who is empowered to punish the wrongdoers. The Pali Canon is the earliest literary source for this exalted position of the king. The consolidated rule of the monarchs of this calibre contributed immensely to the emergence of a society which India did not experience before.

The monarchical rule so blossomed and established by the time of the sixth century B.C.. in India paved the way for the disappearance of the tribal Republics. The Pali Canon witnesses only the remnants of the Republican system. With the rise of Magadha as a super power, the Republics disappeared in history forever. The monarchical system

became the trusted and tested way of administration for all ills of the society. It was so well organized that no religious leader including the Buddha challenged its validity and introduced a new system of administration. All attempts were to reform but not to replace the monarchical system.

Before and since the advent of Aryans in India, the Indian society became a playground for hostilities among the rival groups to capture political power. They were rampant among the tribal heads, the republican leaders and the kings who ruled over hundreds of small kingdoms scattered all over North India. With the emergence of the new nation states under great kings before and during the time of the Buddha, these hostilities ceased to a significant extent and, as a result, political stability dawned for the first time in the Indian society. No words are necessary to explain what usually follows with political stability everywhere at all times. All those, slowly and gradually, materialized in India in the society of the sixth century B.C..

The emergence of the nation states may have been only one aspect of a larger movement of social change spearheaded by the Kshatriya clan since the beginning of the seventh century B.C.. The supremacy that Brahmins enjoyed earlier was challenged by the Kshatriyas as reported in the Pali Canon. The Brahmins' claim that they are of the best social grade while others are low, and only Brahmins are of fair complexion while others are dark, and only the Brahmins have the capability of liberating themselves, not others was rejected and the supremacy of the Kshatriyas was reinforced. A new reading was suggested to the old social order. Accordingly, it was the Kshatriyas, not the Brahmins, who first came into existence in the process of social evolution. Therefore, they are supreme among the people. It

was further suggested that the Kshatriyas inherited the right to rule over others due to the fact that they were the senior most social group. The Kshatriyas were considered as the lords of the fields, the protection of which was the sole objective of changing the administrative machinery with the king on top. It is also suggested that the Kshatriyas are the noblest among the bipeds. A Kshatriya is not to be disregarded or despised thinking that he is youthful since as the lord of men he can bring disaster to his rivals. As Rhys Davids observes, the head of the four social grades were the Kshatriyas who claimed descent from the leaders of the Aryan tribes in their invasion of the continent of India. They were most particular as to the purity of their descent through seven generations, both on the father's and the mother's side and are described as fair in color, fine in presence and stately to behold.

Regarding the relationship between the Kshatriyas and Brahmins in the sixth century B.C. in India, the following observation of Rhys Davids should also be taken into consideration. The kings are their (the Brahmins') patrons to whom they look up, from whom they hope to receive approval and rewards. And it was not till the time we are now discussing that they put forward claims, which we find still vigorously disputed by all Kshatriyas.... We find, for instance, that the Jain books take it throughout as a matter of course, that the priests, as regards social standing, are below the nobles. This was the natural relation between the two as we find throughout the world. Accordingly, the social and political force of the day were the Kshatriyas. On the one" hand, they were the rulers and on the other, they were the defenders of religion and the benefactors of the national economy. Their presence and impact were felt everywhere.

The change that took place in the economic frontiers in the sixth century B. C. in India is interesting to note. It had direct bearings in the spheres of culture and religion. With the state patronage, a new clan of wealth and power came to the scene. The generic name given to them in the Buddhist sources is Setthi, the wealthy merchant. These men of trade started their activities well before the time of the Buddha. By the sixth century B.C., they had established their dominance and authority to the extent that their support was solicited by all social grades. The old system of conveying goods in carts was continued, but the ships (Nava) were used for intercity and international trade. It is generally believed that these traders introduced the system of writing and use of iron which they learnt, in their travels abroad, to the Indian society. It is legitimate to think that they were instrumental in introducing a monetary system so that people could buy what they wanted instead of exchanging goods that they had produced. The interesting stories about the Kahapanas, the gold coins, found in the Buddhist literature indicate the germinal stage of a market economy that was thriving for the first time.

The change from agriculture to commerce could not have been overlooked by the religious leaders who flourished in the sixth century B.C.. in India. This is well substantiated by the fact that even the Buddha, who claimed that he proclaims only the suffering and its cessation, took his time to elaborate the good qualities of competent traders. According to the Buddha, a trader should posses the qualities of shrewdness, capability and inspiration of confidence. Shrewdness is defined as the skills in buying and selling, capability as the sense of net profit and inspiration of confidence as ready sources for capital. The Buddha further

points out the importance of vigilance and dedication needed for a trader to maintain a successful career of an entrepreneur.

It is reported in the Pali Canon that the Buddha frequently visited Savatthi the capital city of Kosala and Rajagaha, the capital city of Magadha. These were the places where the traders had flourished with their business concerns. They lived in luxury mansions put up in the areas allocated for them in the cities. The Setthis of Rajagaha and Baranasi find mention in the texts. In the Canonical information, as popularly known, Anathapindika is pre-eminent among the traders. The female counterpart of Anathapindika was Visaka, the most popular woman in the entire Theravada tradition. The contribution that these traders made in fostering and popularizing Buddhism still reverberates in the hearts of the devout Buddhists. How effective they were in cultural and religious affairs is best exemplified in the story of Yasa. Yasa was the son of a great merchant. He had three mansions, one for the cold weather, one for the hot weather and one for the rains. Being ministered to by bands of female musicians for four months in the mansion for the rain he did not come down from that mansion. Then while Yasa was possessed of and provided with the five kinds of sense pleasures, and was being ministered to, he fell asleep first and his suite fell asleep later. That was the routine. One day Yasa got up early to see his own suite sleeping, one with a lute in the hollow of her arm, one with a tabor at her neck, one with a drum in the hollow of her arm, one with disheveled hair, one with saliva dripping from her mouth, muttering in their sleep like a cemetery before his eyes. Seeing this change in their appearance, a sudden dismay arose in Yasa. He decided to renounce the household life and started his journey to look

for solace. Finally, Yasa met the Buddha and became one of his early disciples. When his friends, fifty four in number heard the ordination of Yasa they exclaimed: Now this can be no ordinary doctrine and discipline, nor can this be an ordinary going forth, in that Yasa the young man of family, having cut of his hair and beard, having put on the yellow robes, has gone forth from home into homelessness. Having thought so, they also became the members of the community of monks. It is legitimate to think others also followed suit. Such was the impact that the traders had on the society in the sixth century B.C. in India.

The combination of the Kshatriya rulers and the altruistic new rich class gave rise to a cultural renaissance in the sixth century B.C. in India. They were not committed to a particular religion. They encouraged all religious systems and supported them equally by providing them with all requisites. The rulers had made arrangements for the religious representatives to reside together at the conference halls taking part in discussions and debates. The information preserved in the Pali Canon points to the fact that there was a conference hall of this nature in all principal cities throughout North India. The Sekha sutta of the Majjhimanikaya informs us that a new conference hall had been built in Kapilavatthu when the Buddha was staying in Nigrodha's monastery among his relatives. It is said that the conference hall had not yet been occupied by anyone before it was inaugurated by the Buddha on the invitation of his relatives. The indication of the sutta is that there was a residence in this conference hall, provided by the community, for recluses of all religious denominations. The rulers respected all religious leaders alike as almost all of them in the nation states paid their homage to the Buddha. This

tolerant attitude towards religion is well endorsed in Buddhism in the concepts of the Wheel Rolling Monarch and the seven conditions of welfare and progress, two basic teachings which deal with the Buddhist political philosophy.

The freedom of thought and expression that prevailed without any obstruction whatsoever marked the uniqueness of the Indian society in the sixth century B.C.. The absolute credit for maintaining democracy to such an exalted position should go to the rulers of the day. There was no political interference in the quest for truth. An open society filled with the determination to understand the true nature of man and his environment never existed before or after the sixth century B.C. anywhere at anytime in the world. There were developed, perhaps more developed, societies outside the Indian subcontinent. However, the circumstances were not ripen in those societies to produce an Enlightened One since the freedom of thought and expression was not so sacred in those societies as in the society of India in the sixth century B.C..

The migration of the Aryans from the Indus valley to the Ganges valley opened up a new chapter in the history of India. As a result, the Aryan culture that grew up in the Indus valley and the indigenous culture that survived and developed in the Ganges valley harmoniously mixed together giving rise to a new synthesized society. Not only the social order but also the social values prevailed in the Indus valley underwent a tremendous change in the Ganges valley. As mentioned before, the Kshatriya clan climbed the top of the social ladder overpowering the Brahmins who were all powerful in the Indus valley. The authority of the Vedas was questioned. The rites and rituals based on sacrifice were

condemned. A new trend of vegetarianism arose. The attire of men and women faced the climatic challenges. The cultivation of paddy replaced the cultivation of wheat and animal husbandry giving a sense of retribution of the physical, verbal and mental deeds. Women began to agitate for equality. The rigidity imposed on religion was loosened. As a result of these and more others, a new class of elite arose in and around the sixth century B. C. in India. In the Pali Canon, they are designated as vinnu purisa, the wise men. A religion which could satisfy these wise men had become the necessity of the day. Buddhism filled this vaccum.

The sources utilized:

1. De, G., Democracy in Early Buddhism, Calcutta, 1955.
2. Fick,R., The Social Organization of North-East India in Buddha's time, Calcutta, 1920. 3. Ghoshal,U.N., Hindu Political Theories, Calcutta, 1923.
4. Jayatileka, K,N., Early Buddhist theory of Knowledge, London, 1963.
5. Prasad,D., Theory of Government in Ancient India, Allahabad, 1927.
6. Rhys Davids,T.W., Buddhist India, London, 1903.
7. Sharma R.S., Aspects of Political Ideas and Institutions in Ancient India, Delhi, 195
8. Trevor Ling, The Buddha's Philosophy of Man, London, 1981.
9. Abeynayake, 0., Fundamentals of Buddhist Polity, Singapore, 1995.
10. Jayatileke, K.N., The Principals of International Law in Buddhist Doctrine, Vo I. II,
Extract from the "Recueil des cours", 1967.

The History of Evolution of Abhidhamma

Asst. Lecturer Ven.
Muthukeliyawe Indarathana

"Abhidhamma" the title given to the third collection or pitaka of th Buddhist canonical books. It is also a name for the specific method in which the Dhamma is set forth in those books, the subject matter thereof and the literature connected with it.

Both historically and logically the Abhidhamma represents a development of the Dhamma of the Buddha. It enjoys equal canonical authority with the Dhamma and its texts have been compiled into a separate pitaka traditionally the Abhidhamma pitaka is mentioned after the vinaya and sutta pitaka. It is probable that each of the early Buddhist schools had" its own Abhidhamma text. If not a whole Abhidhamma pitaka, but only two of them have handed down their complete Abhidhamma pitaka of these the Abhidhamma pitaka of the Sarvastivadins is preserved to us only in its Chinese and Tibetan translation. The Theravadins, alone have been able to preserve their Abhidhammapitaka in its original Pali version.

The Abhidhamma, which expounds the word of the Buddha in terms of and ethical realism, is a philosophy with an essentially religious basis. Especially among the

Theravada Buddhist is venerated as the finest flower of Buddhist philosophy, and both monks and laymen assiduously study and practice it throughout south-east Asia.

The meaning of the word Abhidhamma

The term Abhidhamma is a prepositional compound formed out of abhi and dhamma, and the fact clearly suggests that its origin and emergence are subsequent. to that of Dhamma. The term has obviously been coined to indicate a difference between what if denotes and the Dhamma. According to the commentator Buddhaghosa 'Abhi' where prefixed to dhamma conveys the sense of supplementary Dhamma and special Dhamma. "Kenatthena abhidhammo?" dhammatirekadhammavisesatthena atirekavisesatthadipako hi ettha abhisaddo". This well accords with what we know about the nature and character of the Abhidhamma texts. Tradition itself has recognized a distinction in style between the Dhamma and Abhidhamma. Thus the suttas embodying the Dhamma are said to be taught in the discursive style (Sappariyayadesana) which makes free use of the simile, the metaphor and the anecdote. This is contrasted with the non-discrusive style (Nipparyuyadesana) of the Abhidhamma which uses a very select and precise and, therefore, thoroughly impersonal, terminology which is decidedly technical in meaning and function.

The origin and development of the Abhidhamma

A critical study of the texts of early, medieval and modern Abhidhamma leads us to the conclusion that the origin and development of the Abhidhamma extended over a considerable period of gradual and systematic historical evolution.

Theravadins and sarvastivadins ascribed the Abhidhamma, both in regard to its historical origin as well as in regard to its literary form to the Buddha himself. from the Pali tradition we learn that the Buddha first delivered the Abhidhamma, to the Tavatimsa gods. At that time he was living with them on the Pandukambala rock at the foot of the Paricchattaka tree. On the Tavatimsa heaven during his visit to his mother there. He then preached it to Sariputta who very often used to meet the Buddha when he for meals came down to the Manasasoravara. Then Bhaddaji got it from Sariputta. Revata and others then received it through a succession of disciples. It took its final form in the third council. Ven Naradha Mahathera describes the origin of the Abhidhamma, according to the tradition, the Buddha as a mark of gratitude to his mother who was born Tusita Realm repaired thither and preached the Abhidhamma to the mother deva and others for three months. The topics (matika) of the discourses were later rehearsed to the Ven. Sariputta who subsequently elaborated them and composed the Abhidhamma pitaka. According to the Kashmirian Vaibhasikas, the Buddha gave his sermons to different persons at different places and defferent times. Afterwards the Arahants and Sravakas collected them and they then arranged them into Abhidhamma treatises.

The Buddhists believe that the Suttas were composed on observing the faces of the people while the Abhidhamma was composed of observing the Suttas. From it we can conclude that the Abhidhamma was composed on the basis of the Suttas. Thus we can say here that the suttas give the foundation of the Abhidhamma. The Abhidhamma deals with the same subject as the Suttapitaka but its treatment is more scholarstic than the latter.

There is a more positive kind of evidence which tends to confirm the critical opinion of modern scholarship in regard to the origin of the Abhidhamma. Buddhaghosa himself records that the ascription of the Abhidhamma to the Buddha had been questioned even in the early days of Buddhism. The monk Tissabhuti of mandalarama held the view that the Buddha did not preach the Abhidhamma and cited the padesavihara sutta as supporting him, while, on the other hand, the the monk sumanadeva tried to persuade his listeners about the Bduddha's outhorship of the Abhidhamma by citing the orthodox tradition.

It is generally accepted that the Abhidhamma originated and developed out of the Dhamma, here Dhamma it means, the entire teaching of the Buddha. The Dhamma was taught to composite audiences as and when occasion presented itself to the Buddha and the language used was largely non-philosophical with a fair admixture of the colloquial. As the understanding of the disciple became deeper the necessity arose for a more precise statement of the nature of reality. The Dhamma was capable of being understood and grasped only by the wise even though it was presented frequently in popular discourse. Hence there were occasions when the doctrine was not well grasped by some disciples even after the Buddha had taught the sermon. on such occations as the suttantas themselves record it was customary for these disciples to betake themselves again either to the Buddha or to one of his initiated disciples, who thereupon undertook a further detailed exposition of the knotty problems: involved. This detailed exposition and explanation actually took the form of a commentary and the beginning of the Abhidhamma can be partly traced to it.

When we concern the origin of the Abhidhamma, we noted that it was included in suttapitaka. In the early teachings of the Buddha, it is included as systematized doctrinal subjects. Matika, which are later developed as a special collection.

These Matikas precisely are have been discussed by the scholars. In certain contexts we find references to the terms dhammadhara, vinayadhara and mathikadhara, the last of which is understood to mean those who are experts in the lists of terms which later developed into the Abhidhamma. Therefore matikadharas are usually understood as referring to those who are skilled in systematized doctrinal subjects with an ability to improvise and creat throught the medium of the contents of these method that seem to have been employed in the compilation of composite lists of this nature.

i Mnemonic Summary

ii General summary by employing the principles of numerical association.

Examples for the : latter method are the sangitisutta, the Dasuttara Sutta, Kumarapanha and Mahapanha.

The Atthasalini refers to the matika of the Madupindika Sutta of the majjhima Nikaya as an example of how the disciples of the Buddha, based on the matikas given by the Buddha elaborated on the teaching. In this particular instance, the matika introduced by the Buddha is the following.

Bhikkhus, because of such causes manifold mental proliferations assail one if there is in them nothing to delight in, or assert, or cling to, that is the end of the latent biases of passion. Mahakacdma explained this matika in detail as the request of the Bhikkhus and the Buddha authorized mahakaccana's exposition. Thus some matikas are brief

expressions of the Buddha indication the subject matter. on which a long elaboration could be made depending on the preachers skills.

The Sangitisutta itself presents a list of about 818 doctrines. The Dasuttara Sutta also includes similar lists of doctrines. It is important to note that these two discourses were delivered by the Buddha's disciples. After the passing away of the Jain leader Nighantanataputtha, his disciples disputed over his teaching. The Ven Ananda, considering this incident asked the Buddha about the steps that should be taken if the same situation occurred after the Buddha's passing away. Following the Buddha's advice, the Ven Sariputta delivered theSangitisutta in order to prevent such disputes among the disciples. This is further confirmed by the re-current statements of the Sangiti Sutta after each and every list of doctrines that "all should not creat disputes on this set of doctrines".

In this mannaer the Abhidhamma pitaka was developed based on the matika. The Ven Moggaliputtatissa added the katavattupakarana to this literature at the third council and finalized the Theravadins canon of Abhidhamma which consists of seven texts.

i Dhamma Sangani

ii Vibhanga

iii Dhatukatha

iv Puggalapannatti

v Yamaka

vi Patthana

vii Kathavatthu

When considering this distinct nature of Abhidhamma as a historical development, it is generally accepted that it evolved as a special doctrine from the Suttas themselves. After the Buddha's passing away the main doctrines were separately collected in order to preserve their original intent. For the purpose of describing these doctrines, and impersonal language mainly consisting of technical terms was used. scholars reckon that the process of evolution of Abhidhamma seemed to have occurred in three stages.

i Classification

ii Analysis

iii The definition of dhammas

Accordingly there arose a range of literature in addition to the abhidhammic canon. Viz; the commentaries, the compendia, sub commentaries, the commentaries on the subcommentaries and the paraphrases.

Through this literature the concept Bhavanga and two truth evolved. The Buddha did not explain the bhavanga but when the Abhidhamma evolved, the Bhavanga concept also arose related to the mind. Bhavanga is a type of Vinnana. It is certainly not avinnana. According to the Abhidhamma citta belongs to one of the four absolute. Abhidhamm accept an intentional mode of consciousness. That is Savinnana according to the atthasalini the special characteristics of the mind is to be conscious about an object. If so the bhavanga also takes an object. We must not think that the bhavanga is avinnanika. The concept of citta was in the early teachings of th Buddha. But bhavanga concept was not there. It appears as a evolution of Abhidhamma.

Sammuti and paramattha are being used in Abhidhamma as two truths. sammuti is connected with convention. paramattha is connected with ultimate sense. If it is there is no clear evidence in the Nikayas to prove the fact that the Buddha's teachings are based on the theory of two truth.

The fifth Sutta in chapter 3 of the book of once of the Anguttara Nikaya refers to two kinds of discourses under the name Nitattha Suttanta and Neyyattha Suttanta. direct and indirect meaning. The former one was later known as paramattha desasa latter as sammuti desana. These two terms were used as only two kind of expression. But in are being used as two truth. This also can be seen as a evolution of Abhidhamma.

In this manner we can observe that how Abhidhamma was originated and evolved.

Bibliography

1 Galmangoda Sumanapal, Theravada Abhidhamma, Buddhist Reaearch Society, Singapore, 1998.

2. Hazra Kanai Lal, Pali language and literature, D. K. Printworld (P) Ltd, New Delhi.

3. Karunarathne, W. S, Buddhism its religion and philosophy, The Buddhist Research Society, Singapore, 1988

4. Buddhist Encyclopedia.

ආදිකාලීන බෞද්ධ කලාවේ බුද්ධ සංකේත

මහාචාර්ය බෙල්ලන්විල විමලරතන හිමි

බෞද්ධ කලාවේ අග්‍රඵලය ලෙස සැලකිය හැක්කේ බුද්ධ ප්‍රතිමාව යි. එහෙත් බුද්ධ රූපයක් පළමුවෙන් ම නිර්මාණය කිරීමට පෙර සිට ම භාරතයේ බෞද්ධ වූ කලා ශිල්ප සම්ප්‍රදායක් ඇති වූ බව සඳහන් කළ යුතු ය. එනම් බුදුන් වහන්සේ වෙනුවට ප්‍රතිමූර්තියක් නොයෙදූ වූ අවදිය යි. ගෞතම බුදුරජාණන් වහන්සේගේ අතීත බෝසත් චරිත හා අවසාන ජීවිතයට අදාළ චමත්කාර සිද්ධි වාර්තාගත අදහස්වලට සම්පූර්ණයෙන් එකඟ වන ලෙස එකල නිර්මාණ ශිල්පීහු විවිධ ආගමික ස්ථානවල කැටයම් කළහ.

සුත්ත නිපාත උපසීව සූත්‍රයෙහි බ්‍රාහ්මණයෙකුගේ ප්‍රශ්න කිහිපයකට පිළිතුරු දෙමින් බුදුන්වහන්සේ විසින් කරන ලද විශ්ලේෂණයක් ගැන සඳහන් කිරීම වැදගත් වේ යැයි සිතමි.

''වාත වේගයෙන් බැහැර කරන ලද ගිනිසිළුලක් යම් සේ අස්තයට යේ නම් (අසවල් දිසාවට ගියේ යයි) ව්‍යවහාරයට නොයේ නම් එහෙයින් ම ශෛක්ෂිය මුනි තෙම නාම කයින් මිදුනේ අස්තයට යෙයි. කිසිදු ව්‍යවහාරයකට නොයෙයි. උපසීවය, පරිනිර්වාණයෙන් පිරිනිවියා හට (රූපාදී) ප්‍රමාණයක් නැත. රාගාදී යම් ප්‍රමාණයකින් ඔහුට කියත් නම් ඒ ප්‍රමාණයට ඔහුට නැත. ස්කන්ධාදී සියලු ධර්මයන් නැසූ කල්හී සැම වාද පථයෝ ද නසන ලද වෙති.''

මෙබඳු ප්‍රකාශයක් දීඝ නිකායේ බ්‍රහ්මජාල සූත්‍රයෙහි ද ඇතුළත් වෙයි.

''මහණෙනි, තථාගත බුදුහුගේ ශරීරය මුළින් සිඳිනා ලද

භව ඇත්තේ සිටී. යම්තාක් කල් ඔහුගේ කය සිටින්නේ ද ඒ තාක් දෙව් මිනිස්සු ඔහු දක්නා හ. කය බිඳීමෙන්, ජීවිතයාගේ පරික්ෂීණවීමෙන් මත්තෙහි දෙව්මිනිස්සු ඒ බුදුහු නොදක්නා හ. මහණෙනි, යම් සේ අඹකැණ නටුවෙන ගිලිහුණ කල්හි, නටුව හා බැඳුණු යම් අඹ ඵල කෙනෙක වූහු නම් ඔහු හැම එය අනුව යන්නෝ වෙත් ද, එපරිද්දෙන් ම තථාගත බුදුහුගේ කය මුල් භවතෘෂ්ණා ඇත්තේ සිටී. යම්තාක කල් ඒ බුදුහුගේ කය සිටුනේ ද ඒ තාක් දෙව් මිනිස්සු දක්නාහ. කය බිඳීමෙන් ජීවිතය පරික්ෂීණවීමෙන් මත්තෙහි දෙව් මිනිස්සු නොදක්නා හ.''

මනුෂ්‍යයකුගේ හෝ වෙනත් ප්‍රාණියකුගේ ඒ ස්වභාවය පෙන්නුම් කරන නාමරූප, ජීව පදාර්ථයන් හෙවත් ධර්මතාවන් නවත්වා ගත්විට, ඉහත කී පරිපූර්ණ විමුක්තියට පත්වූ විට ඔහු 'ආකිඤ්චන' හෙවත් කිසිවක් ඉතිරි නොවූ තත්ත්වයට පත්වූවකු සේ සැලකිය හැක. නාමරූප යන බෞද්ධ සංකල්පයෙන් අදහස් කරන්නේ අප සත්ත්වයා, පුද්ගලයා යන්නෙන් අදහස් කරන දෙ ය. ඉහත කී අදහස නිසා ආදිකාලීන මූර්ති කලාවේ දී බුදුන්වහන්සේ මනුෂ්‍ය ස්වභාවයෙන් මූර්තිමත් කරනු වෙනුවට හිස් ස්ථානයක් තබා එතැන අර්ථවත් සලකුණු, සංකේත යොදා උන්වහන්සේ ධ්වනිත කිරීම සුදුසු යයි අදහස් කරන්නට ඇත. එම සංකේතවල උන්වහන්සේ සාක්ෂාත් කරගෙන තිබූ ඒ පරම සත්‍යය මැනවින් පිළිබිඹු විය. එම පරම සත්‍යය සමගම අනන්‍ය වූ යථා තත්ත්වයට මූර්තියකට වඩා හොඳින් ඒවායින් ප්‍රකාශිත විය. පසුව ප්‍රථම බුදුපිළිමය පිළිබඳ විවිධ ප්‍රබන්ධ කථා ගොතන ලදී. උන්වහන්සේගේ සත්‍ය ස්වභාවය පිළිබිඹු වන ප්‍රතිමූර්ති ඒ අනුව සකස් විය. නමුත් බුදු පිළිමය නිර්මාණය වූ ක්‍රි.ව. 100 අයත් වකවානුවේදීත් දෙවන සියවස කාලය තුළත් උන්වහන්සේගේ පුද්ගලභාව නියෝජනය සාමාන්‍යයෙන් පිළිගනු ලබන තෙක්, බෞද්ධ කලාවෙහි උන්වහන්සේගේ 'අප්පටිම' බව පිළිබිඹු කරනු ලැබුවේ පුද්ගලභාවයක් ආරෝපණය නො කරන ලද යම් යම් සලකුණු මගිනි.

එකී සමකාලීන ඉගැන්වීම සහ ප්‍රායෝගික කලාව අතර

බුදුන්වහන්සේගේ ජීවමාන කාලයත් ක්‍රිස්තු වර්ෂ පළමුවන ශත වර්ෂයත් අතර කාලය තුළ බෞද්ධයෝ ශාස්තෘන් වහන්සේගේ අභ්‍යන්තරික පුද්ගල ලක්ෂණ මිනිස් ප්‍රතිරූප මගින් නිරූපණය කිරීමට උත්සාහ නො කළහ. බ්‍රාහ්මණයින් සහ ජෛනයින් ද එසේ ය. ප්‍රථම බුදුපිළිමය සමග සමකාලීනව එවැනි ප්‍රතිමූර්ති නිර්මාණය ආරම්භ වූයේ ආගමික හා දාර්ශනික මත සහ අසමසම පෞරුෂය කෙරෙහි පැවති භක්තිමය ආකල්පයන් වෙනස්වීමත් සමග ය. සංකේත හා ලාංඡනයන් සංකීර්ණ ලෙස යොදා ගනිමින් උසස් අන්දමේ සංවිධානය වූ යාග පූජාවිධි කෙරෙහි බ්‍රහ්මාගමේ අවධානය යොමුවී තිබිණ. මෙය ප්‍රතිමා රහිත ප්‍රතිමා ශිල්පයක් විය. මේ සංඥා ක්‍රමය බුදුසමයටත් උරුම කරනු ලැබී ය. ක්‍රිස්තු පූර්ව දහවෙනි වසරේ අගභාගයේ කෘතිවල බෞද්ධ අබෞද්ධ වශයෙන් පැහැදිලි ලෙස බෙදිය නො හැකි සලකුණු දක්නට ලැබේ. සාරානාත්හි පිහිටුවා ඇති සිංහ හිස් සහිත මුදුන් ඇති ඒ ප්‍රසිද්ධ ගල්කණු ආරම්භයේ දී විශාලවූත් ගරාදි රාශියකින් යුත් චක්‍රවලින් වටකරනු ලැබ තිබුණි. මෙම ලාංඡනයන් මුලින් යොදන්නට ඇත්තේ පසුකාලීන අර්ථ නිරූපණයක් අනුව බුදුන්වහන්සේගේ ධම්මචක්ක ධර්ම දේශනාව පිළිබිඹු කිරීම සඳහා නොව අධිරාජ්‍ය පාලන බලය සංකේතවත් කිරීමේ අරමුණ ඇතිව යැයි බොහෝ දුරට සිතිය හැක.

එම ශතවර්ෂවල සිට ආගමික ප්‍රතිමූර්ති මනුෂ්‍ය ස්වරූපයෙන් නිර්මාණය කරන්නට විය. නාග දිව්‍යත්වය මූර්තිමත් කරන නාග නාගිනී සහ වෘක්ෂ දේවතා හෙවත් යක්ෂ යක්ෂිණී ප්‍රතිමූර්ති නිර්මාණය ජනප්‍රිය මට්ටමකින් පැවතිණ. ඒවා ආදිකාලයේ සිට ම වන්දනාවට පාත්‍ර විය. ආදි යුගයට අයත් සුළු ප්‍රමාණයෙන් දක්නට ලැබෙන මැටි රූපවලින් නිරූපණය වන්නේ මව් දේවතාවියක හෝ සශ්‍රීකත්වයේ මූර්තීන් විය හැකි ය. ක්‍රි.පූ. දෙවන සහ පළමුවන ශතවර්ෂයන් අතර කාලයට අයත් ලෙස සැලකෙන බුදුන්වහන්සේගේ ජීවිතයේ සහ අතීත ජාතක කතාවල අවස්ථාවන් නිරූපණය කරනු ලබන ගල් කැටයම්වල මිනිසුන්, දෙවිවරුන්, අර්ධදේව කොටස් ආදීන් ප්‍රතිමා ස්වරූපයෙන් පෙන්වා ඇතත්,

බුදුන්වහන්සේ පමණක් රූප ගතකොට නැත. එනිසා බුදුන් වහන්සේ මනුෂ්‍ය ස්වරූපයෙන් නිරූපණය කිරීම නො සිදුවූයේ, පිළිම නිර්මාණය කිරීමේ න්‍යායානුකූල තහනමක් හෝ මූර්ති කලාවට මනුෂ්‍ය ස්වරූපය ආරූඪ කිරීම විශ්ව ප්‍රතිපත්තියක් ලෙස පිළිගෙන නො තිබුණ නිසා නොව, උන්වහන්සේගේ නිර්වාණ සංකල්පය පිළිබඳ, දාර්ශනික විශ්ලේෂයන් අනුව දර්ශනයට අසුවන මනුෂ්‍ය ස්වභාවයෙන් අවබෝධ කරගත නො හැකි වූ නිසා ය.

සලකුණු භාවිතයේ වෘත්තාන්තය :

සිදුහත් තවුසාණන් බුදුබව ලබා නිර්වාණය අවබෝධ කරගැනීමට කලින් ජීවිත කථාව සම්බන්ධ අවස්ථා නිරූපණය කිරීමේ දී, එතුමා මිනිසුන් අතර සාමාන්‍ය මනුෂ්‍යයකු ලෙස පෙනී සිටිය ද, එතුමාගේ ස්වරූපය පුද්ගලභාවයෙන් මූර්තිමත් කොට නැති බව ද සැලකිල්ලට ගත යුතු කරුණකි. ලෝකෝත්තර නිර්වාණ සැපත අත්පත් කරගැනීමට පෙර වසර 35 ක කාලය තුළ එතුමන් ගෙවූයේ සාමාන්‍ය ජීවිතයක් බව තර්කානුකූලව යමෙකුට ඒත්තු ගත හැක. නමුත් බුද්ධත්වය පිළිබඳ සංකල්පය එතුමන් තුළ එම වකවානුවේ සිට ම ඇතුළත්ව තිබුණ නිසා උන්වහන්සේ සාමාන්‍ය ගුරුවරයෙකු හෝ වෙන ම සමාජයක් නිර්මාණය කරන්නකු ලෙස නොව, පසුකාලයේ මහායාන ධර්මයේ එන පරිදි ලෝකෝත්තර උත්තරීතර මනුෂ්‍යත්වයකින් යුත් 'බුද්ධතා' හෙවත් බෝධිචිත්තයේ කූටප්‍රාප්තිය ලෙස සලකනු ලැබී ය. ක්‍රි.පූ. තුන්වන සියවසේ අශෝක යුගයට අයත් සාහිත්‍යමය සාක්ෂ්‍ය අනුව ගෞතම බුදුන්වහන්සේට පෙර බුදුවරු හයදෙනෙකු ආදි යුගවල සිටි බව සඳහන් වේ. උන්වහන්සේලා ද නිරූපණය කරනු ලැබ ඇත්තේ සංකේත මාර්ගයෙනි. ඒ අනුව ගෞතම මුනිඳුන් ද අනිත් බුදුවරයන් මෙන් මිස සාමාන්‍යය දෛනික ජීවිත ගතකරන පුද්ගලයකු මෙන් නිරූපණය කිරීම නුසුදුසු බව සිතන්නට ඇත.

නාගර්ජුණකොණ්ඩවල කැටයම් අතර ඇති ප්‍රථම ස්නානය නිරූපණය වන කැටයමේ ගසක එල්ලෙමින් පවතින සැලෙන චාමරයක් සහ කුඩයක් සිදුහත් කුමරු ලෙස නිරූපණය කරනු ලැබ ඇත. ඒවා ගරු කළ යුතු පුද්ගලයන් ධ්වනිත වන ලාංඡනයන්

ය. ඉන්පසුව සිදුවන පළමු සත් පියවර එම කැටයම් මාලාවේ ඊළඟට ඇති කැටයම්වලින් නිරූපණය කෙරේ. ඒ සඳහා යොදා ඇත්තේ කුඩා පා සටහන් හතකි. පා සටහන් වැඩි වශයෙන් ම බුදුන් වහන්සේ සංකේතවත් කිරීමට යොදාගනු ලැබුවකි.

බුදුන්වහන්සේගේ ජීවිතය සම්බන්ධ සිදුවීම් රාශිය අතරින් වැදගත් ම ඒවා අපට තෝරා ගත හැක. ළදරු අවධියේ වප් මඟුල අවස්ථාවේ දී ජම්බු ගස මුල කරන ලද ප්‍රථම භාවනාව සම්බන්ධ සිද්ධියේ දී කුමාරයා අදෘශ්‍යමාන ලෙස වාඩිවී සිටිනවා යැයි සිතන හිස් සිංහාසනයක් පෙන්නුම් කර ඇත. රජ මැඳුර අතහැර යශෝධරාවන් ඇතුළු අන්තඃපුරයෙන් අභිනිෂ්ක්‍රමණය කිරීම නිරූපණය කර ඇත්තේ අශ්වයකු දෙවියකු විසින් අල්ලාගෙන සිටින රාජකීය කුඩයකින් පමණ ය. අශ්වයාගේ පාද හතර දෙවියන් හතර දෙනෙකු විසින් උසුලාගෙන සිටින ආකාරයක් පෙන්වයි. එයින් අදහස් වන්නේ ශ්‍රේෂ්ඨ වූ නික්මීමක් බව ඇඟවීමයි. වනාන්තරයේ දී සිදුහත් තවුසා සිය තලප්පාව ගලවා මනාව වැඩුණු කෙස් වැටිය කපා දමයි. ඒ දෙක ම දෙවියන් විසින් තවුතිසා දෙව්ලොවට ගෙන ගිය ප්‍රථම ධාතු ලෙස වන්දනා කරන ලද බව දැක්වෙයි.

බුද්ධ චරිතයේ උත්කෘෂ්ට අවස්ථාව ලෙස සලකන ලද පිප්පලී හෙවත් ඇහැටු බෝධිය පාමුල බුද්ධත්වය ලබාගැනීම නිරූපණය කර ඇත්තේ දිගටි තුඩු සහිත හෘදයාකාර සමාන රූපාකාර කොළ ඇති ගසින් පමණ ය. බොහෝවිට හිස් සිංහාසනය හෙවත් වජ්‍රාසනය එහි යට සවිකර ඇත්තේ විශ්වයේ මැද මධ්‍යස්ථානය එය බව පෙන්වීමට ය. එම ආසනය සාමාන්‍ය ගල් කැබැල්ලක් හෝ පිටුපස අලංකාර ලෙස කැටයම් කරන ලද සිහසුනකි. සමහරවිට පසුතලයට කොට්ට යොදා ඇත. එය ඉදිරිපස පාද තබා ගැනීමට ආසනයක් හා පාදලාංඡන දෙකක් ඇත. එයින් අදහස් වන්නේ බුදුන්වහන්සේගේ පෙනී සිටීම ය. ඒවා මත චක්‍ර දෙකක් සලකුණු කර ඇත. එයින් අදහස් වන්නේ බුද්ධ ධර්මය මුළු විශ්වය පුරාම ප්‍රවර්ධනය කෙරෙන බව ය. වෘක්ෂය, වජ්‍රාසනය, පාසලකුණ යන මේවායින් යුක්ත සමස්තය ම සිංහයන්වැනි

සත්ත්ව රූප විසින් අලංකාර කරනු ලැබ, බෝධි මණ්ඩ නමින් හැඳින්වේ. ආසියාවේ හැම ප්‍රදේශයකින් ම පැමිණෙන බැතිමතුන්ගෙන් පුද පූජා ලබන බුද්ධගයාව එවැන්නකට හොඳ නිදසුනකි. මෙහි බෝධි වෘක්ෂය බුදුන් වහන්සේ සඳහා වූ සංකේතයක් වශයෙන් යොදා ඇති බව 'භගවතො' යනුවෙන් ශිලා ලිපිවල ඒ සඳහා යොදා තිබීමෙන් පැහැදිලි වේ. දිව්‍යාවදානයෙහි (මනෝ නිබද්ධ වාසෝව්‍යා) 'මගේ ස්ථිර වාසය' යනුවෙන් බුදුන්වහන්සේ ගස විස්තර කර ඇත. නමුත් ඒ ආදිකාලීන ප්‍රතිමා ශිල්පකරණයේ දී හැම ගසක් ම යොදාගෙන ඇත්තේ ගෞතම බුදුන්වහන්සේ සහ බුද්ධත්වය පෙන්වීම සඳහා ම නොවේ. වෙනත් උද්භිද වර්ගයකට අයත් වෘක්ෂවලින් උන්වහන්සේට පෙර සිටි අතීත බුදුවරු හයදෙනා ධ්වනිත කරවයි. අඹ වැනි සමහර ගස් වෙනත් බුදුවරයෙකු හෝ ශාක්‍ය මුනිඳුන් සම්බන්ධ ප්‍රබන්ධ කතාවකට සම්බන්ධය, මෙසේ දී ඇති සිතුවම් නිවැරදි ව තේරුම් ගැනීමට නම් එම කාරණයට අදාළ කථාන්තරය පරිස්සමින් විග්‍රහ කර බැලිය යුතු ය. සමහර අවස්ථාවල වෘක්ෂය යොදාගෙන ඇත්තේ බුදුන් වහන්සේ සහ බුද්ධත්වයට පැමිණීමේ අවස්ථාව අරමුණු කරගත් සංකේතවලට ගෞරවය පිදීමට මිස, තථාගතයන් වහන්සේ නිරූපණය කිරීමට නොවේ. මෙසේ එන ජීවිත කතා විස්තර දර්ශනයක ඇතුළත් සලකුණුත්, එයට හිමි නිශ්චිත ස්ථානය සහ එහි මූලාරම්භය ගැනත් සලකා බැලීමෙන් පාථුල අර්ථයක් උකහා ගත හැක. එය ප්‍රධාන කථා වස්තුවෙන් වෙන්කර ගත්විට සිදුවිය නො හැක්කක් එසේ සිදුවී යැයි සැලකීමට, එනම් ඉතිහාසයෙන් ඔබ්බට යාමට සිදුවන්නේ එය ඊට සම්බන්ධතාවක් නැති බාහිර එකක් සේ පෙනෙන විට ය. උදාහරණයක් ලෙස බුදුන්වහන්සේගේ උත්පත්තිය සම්බන්ධ දර්ශනයේ ශාක්‍ය මුනීන්ද්‍රයන් නිරූපණය කිරීමේ දී හිස් සිහසුනක් සහ ඊට උඩින් ඡත්‍රයක් ද එය ඉදිරිපස පාද ලාංඡන ද යොදා ඇත. මේ අනුව බුදුන් සහ උන්වහන්සේගේ ජීවිත සම්බන්ධ විශේෂ සිදුවීම් නියෝජනය කිරීමට අවශ්‍ය වූ විට, ඊට අවශ්‍ය සංකේත නිදහසේ සොයාගත හැකිවූවක් සේ ම නව සංකල්ප හා අදහස් විවිධ සන්දර්භයන් යටතේ ඉදිරිපත් කිරීමට ඒවා යොදාගත හැකිවිය.

බුදුන්වහන්සේගේ රූපකාය වෙනුවට යොදාගත් අතිශයින් ම පැහැදිලි ලකුණක් නම් බුද්ධපාද හෙවත් ශ්‍රීපාද ලාංඡනය යි. සිංහාසනය ඉදිරිපස නේරංජන ගංගාව තරණය කරද්දී ඒ ජලය මතුපිට හෝ තම මියගිය මායා බිසවට ධර්මය දේශනා කර, තුසිත දෙවිවරුන්ගේ දිව්‍ය ලෝකයේ සිට පොළවට බැසීම සඳහා ඉන්ද්‍ර දෙවියන් විසින් නිර්මාණය කරන ලද හිණිමගෙන් බසින අවස්ථාවේදී ද පාද ලාංඡනය යොදා තිබේ. බෞද්ධ දෘෂ්ටිය පිළිබඳ ඉතිහාසයේ මෑත භාගයේ දී පාද ලාංඡනය යෙදීම, අතිශයින් ජනප්‍රිය වූවා සේ ම අතිරේක පරමාර්ථ ද එහි අඩංගු විය.

උත්පත්තිය සහ බුද්ධත්වයෙන් පසුව බුද්ධ චරිතයේ තුන්වන වැදගත් ම සිදුවීම නම් බරණැස සාරානාත්හි මිගදායේ දී පැවැත්වුණ ප්‍රථම ධර්ම දේශනය යයි. මේ ධර්ම දේශනාව ධර්ම චක්‍ර පරිවර්තනය නමින් හැඳින්විණ. මේ සඳහා භාවිතා කර ඇත්තේ සාමාන්‍යයෙන් ගරාදි හයකින් යුක්ත චක්‍රය යි. එය මුලදී සක්විති රජකුගේ සංකේතය වන චක්‍රවර්තීන් හෙවත් චක්‍රය ක්‍රියාත්මක කරන තැනැත්තා යන අදහස එකකි. එය බුදුන් වහන්සේට ආධ්‍යාත්මික ලෝකයේ පාලකයා ලෙස සාදෘශ්‍ය කර තිබේ. බොහෝවිට එම ලාංඡනය හිස් සිහසුනක් මත හෝ ඊට උඩින් පිහිටුවා, මිනිසුන්, දෙවිවරුන්, සතුන් සහ මුව උද්‍යානයේ නම ඇඟවීමට මෙන් සුවිශේෂ තත්ත්වයක් දෙනු ලැබූ මුවන් දෙදෙනෙකු විසින් වට කරනු ලැබ නමස්කාර කරමින් සිටින ස්වරූපයෙන් චිත්‍රගත කොට ඇත. බුදුරජාණන්වහන්සේගේ ජීවන චරිතය පිළිබඳ සන්දර්භයෙන් හා උන්වහන්සේගේ ප්‍රථම ධර්ම දේශනය පිළිබඳ කථාන්තරයෙන් බුදුන්වහන්සේගේ මූලික ඉගැන්වීම අකාලික වූ සද්ධර්මය ලෙස නිරූපණය කර ආසියාව පුරාම විශ්ව විශ්වසනීයත්වයක් ඇති කිරීමට මේ චක්‍රයට හැකිවිය. මුල්කාලීන ප්‍රතිමා ශිල්පකරණයේ දී කණු සහ ස්ථම්භ මත චක්‍ර සංකේතයක් සමහරවිට සිහසුනත් සමග සම්බන්ධ කරන ලද ලෙසටත් දක්නට ලැබේ. විශ්ව පාලනය සහ ධර්මය සංකේතවත් කරන චක්‍රය සහිත කුලුණුවලින් ධ්වනිත වන්නේ ලෝක අක්ෂය යි.

බුදුරජාණන්වහන්සේ ධර්ම දේශනා කරමින් සංචාරයේ යෙදුණ දීර්ඝ කාලය තුළ ඇති වූ සිදුවීම් රාශියකින් නිරූපණය කිරීමට අපූර්ව සංකල්පනාවක් උපයෝගී කරගෙන ඇත. චංක්‍රමණ හෙවත් සක්මන් මලුව, අහසෙහි එල්බෙමින් පවතින රශ්මි ධාරාවක් ලෙස බුදුන්වහන්සේ, මිථ්‍යා දෘෂ්ටිකයින් තම දර්ශනය කෙරෙහි යොමු කරවා ගැනීම සඳහා නේරංජන ගංගාවේ ජලය මත ඇවිදිමින් ප්‍රාතිහාර්ය පාන අවස්ථාවේ දී සංකේතවත් කර ඇත. මේ ලාංඡනය කරුණු දෙකක් අතින් අනික් ඒවායෙන් වෙනස් වෙයි. එකක් නම් එය වියුක්ත ලක්ෂණයකි. එනම් නිත්‍ය පවත්නා ද්‍රව්‍යයකින් ගත් ලක්ෂණයක් නොවේ. අනෙක නම් එයින් බුදුන්ගේ පුද්ගලභාවයක් හෝ ශරීරාංගයක පිහිටීමක් හෝ නිරූපණය නො කරන අතර, වෙනත් මූර්ති සලකුණක් මගින් සංකේතවත් කළ නො හැකි ක්‍රියාදාමයක් පිළිබිඹු වීමයි.

බුදුන්වහන්සේගේ අවසාන අවස්ථාව පරිනිර්වාණය නමින් හැඳින්වෙයි. කුසිනාරා නුවර දී සිදුවූ එම පරිනිර්වාණය ස්තූප සංකේතය මගින් පැහැදිලි කරයි. ගෞතම බුදුන් වහන්සේ පමණක් නොව, අතීත බුදුවරුන් ගැන ද මේ ආකාරයෙන් ම නිරූපණය කර තිබේ. ආරම්භයේ දී මුනිවරයන්, පාලකයන් වෙනුවෙන් සොහොන මත සාදන ලද ගොඩනැගිල්ල හෙවත් ස්තූපය පසුව ධාතු තැන්පත් කිරීමේ අරමුණ ඇතිව සැකසුන ස්තූපයක් බවට පත්විය. ධාතු කරඬුවක ස්වරූප ගත් එම ස්තූපය කලක් තිස්සේ එහි හැඩයේ නොයෙක් පරිණාමයන් ඇතිවෙමින් බෞද්ධ පුද සිරිත් සඳහා යොදා ගැනිණ. මේ ධාතුවල බුදුන්වහන්සේගේ ආධ්‍යාත්මික සාරගුණය අන්තර්ගත බව විශ්වාස කෙරේ. එනිසා ස්තූපය බුදුන් වහන්සේගේ පාරිශුද්ධ වූ පුද්ගලභාවය ලෙස ම හැඳින්විය හැක. ඒ සමග ම එය උන්වහන්සේගේ අවසාන අරමුණ වූ නිර්වාණාවබෝධය නිරූපණය සඳහා ද යෙදෙයි. මෙසේ එය පරමාර්ථ සත්‍යය මූර්තිමත් කරන ලද ස්මාරකයක් ලෙස වන්දනා කරනු ලැබූ අතර, අධික සැරසිලි සහ ආභරණ ආදියෙන් ද භූෂණය කරනු ලැබී ය. භාරුත්, සාංචි සහ කාර්ලි ශාලාවේ චෛත්‍යය ආදි ම යුගයට අයත් ය. එම ස්තූප පුදපූජා ලබන මධ්‍යස්ථානයක වශයෙන් පැවතුණ අතර, ඒවා විනීත, සරල බවක් පෙන්නුම් කරයි.

හදින සිත් ඇදගන්නා ස්මාරක ස්වරූපයක් ගත් බවත් කිව යුතු ය. නමුත් ඊට පසු කාලයට අයත් අමරාවතී, නාගාර්ජුනකොණ්ඩ වැනි ස්ථානවල ස්තූප ජනකතා හා සිදුවීම් නිරූපණය කෙරෙන කැටයම් සහිත ගල් පුවරුවලින් ආවරණය කරනු ලැබ ඇත. මුළු ස්තූපය ම සැරසිලිවලින් සිත්තම් කර තිබේ. එහි ශිලා පුවරු මේ ශිල්පකයන්ගේ නිසැක පහළවීම පිළිබඳ අනාවරණය ම විස්තර සපයයි. වර්ෂ දශක කිහිපයකට පසුව මේ ස්තූප කැටයම්වල බුදුන්වහන්සේගේ පිළිරුව මනුෂ්‍ය වේශයෙන් සංකේතවලින් නිරූපණය කිරීම වෙනුවට සංකේත යෙදීමට පුරුදු විය. සමහරවිට මෙයින් අදහස් කරන්නට ඇත්තේ උන්වහන්සේගේ නිරන්තර වාසය හැටියට සලකන ස්තූප අභ්‍යන්තරයේ ඇති ඒ ධාතූන් වහන්සේලාගේ ගෞරවනීය භාවය දෘශ්‍යමානාකාරයෙන් ගෙනහැර පෑම විය හැක.

ආදි කාලයේ ප්‍රතිමා ශිල්පකරණයේ දී යොදාගෙන ඇති ඒ වැදගත් සලකුණු දෙස බැලීමේ දී පෙනීයන එක් කරුණක් නම්, බුදුන් වහන්සේගේ නියම ස්වරූපය නිරූපණය කිරීම සඳහා විශ්ව සාධාරණ සංකේතයක් නොතිබුණු බව යි. නමුත් පා සලකුණු පාත්‍රය, චක්‍රය සහ ස්තූපය යන මේවා සමාන වැදගත්කමක් ඇති සංකේත ලෙස පොදුවේ යොදාගෙන ඇති බව පෙනේ. ඒවා වෙන් වෙන් වශයෙන් උන්වහන්සේගේ රූපකාය ලක්ෂණයක් වශයෙන් හෝ ආධ්‍යාත්මික ගුණ මහිමය සමග සම්බන්ධයක් ඇති යම් යම් ස්ථානයන් සතුව ඇති මහේශාක්‍යත්වයේ සංකේතයක් හැටියට හෝ පූජනීය ස්මාරකයක් හැටියට හෝ යොදාගන්නට ඇත. 'සක්මන් මග' වැනි ඒවා නිදහසේ නිර්මාණය කරන ලද ඒවා ය. මේ විවිධත්වයට හේතුව ඒ ඒ සංකේත සුවිශේෂ ජීවන සිද්ධියකට, එම සිද්ධිය සම්බන්ධ ස්ථානයට හෝ කිට්ටු සමීපතාවක් ඇති කිරීම නිසා ය. පැරණි බෞද්ධ කලාව තුළ තිබුණ මනංකල්පිත අර්ථකථනයට තිබුණ අභිරුචිය ද ඊට හේතු වන්නට ඇත. එසේ ම පැරණි බුදුසමය තුළ සිද්ධාන්ත සහ විනය නීති අලුතෙන් ප්‍රතිපාදනය කිරීමට තිබුණු අකමැත්ත ද හේතු වන්නට ඇත. මූලික සන්දර්භයෙන් තනි කරගත් සලකුණු, බුදුන්වහන්සේ සහ බෞද්ධ දර්ශනය ගෙනහැර පෑම සඳහා යොදා ගනු ලැබුවේ ඉතා

අප්‍රධාන වශයෙනි. පසුකාලයේ බුදුපිළිමය නිර්මාණය කරනු ලැබුවායින් පසු ධර්ම ග්‍රන්ථවල එන විස්තරවලට අනුව සාදන ලද බුදුපිළිමය විශ්ව වටිනාකමක් ඇති ඒවා බවට පිළිගැනිණ. ඒ අතර වජ්‍රාසනය මත අචල සමාධි ඉරියව්වෙන් වැඩ සිටින බුදුපිළිමය අනිකයින් ම පිළිගත් එකක් බවට පත්විය. එයින් බුදුන් වහන්සේ ගැඹුරු ස්වභාවයෙන් ම නිරූපිත ය. මූලික බුද්ධ ස්වභාවය සම්බන්ධ බාහිර මෙන් ම ආධ්‍යාත්මික පරිපූර්ණත්වය ඇඟවෙන මේ බුද්ධ රූපය ජීවන වෘත්තාන්තය හා දෘෂ්ටිගෝචර ලෝකයේ ඇති සියලු බන්ධනයන්ගෙන සම්පූර්ණයෙන් ම වියුක්ත ස්වරූපයක් ගන්නා බව අවධාරණය කළ යුතු ය. මෙය දෘෂ්ටිගෝචර ප්‍රතිමාවක් ඉක්මවා පංචේන්ද්‍රියයට අගෝචර වන ලෝකයකට එනම් උත්කෘෂ්ට නිර්වාණාවබෝධයකට ඉතා තියුණු සඟදතා ලක්ෂණයක් හා සමාන ය.

බුදුන්වහන්සේ පුද්ගල ස්වරූපයෙන් තොර ව ආදි සිත්තම්වල නිරූපණය කර තිබීම නිසා උන්වහන්සේගේ පවිත්‍ර ආධ්‍යාත්මික ඉගැන්වීම් සහ බුද්ධත්වය ගැන සංසාරගතව සිටින අනිකුත් සාමාන්‍ය පුද්ගලයන්ගෙන් වෙන් කොට හඳුනා ගැනීමට කලාකරුවනට හැකිවිය. මෙසේ රූප කාණ්ඩ රාශියක් අතර බුදුන්ගේ නිර්වාණ ස්වභාවය ඉතාමත් ගැඹුරු ආකාරයකින නිරූපණය කර, තවත් දහස් සංඛ්‍යාත මිනිස් රූප අතරින් එකතැන් කළ නො හැකි ලෙස ඒ නිර්වාණය පිළිබඳ විශ්වාසය ඇති කිරීමට ගත් උත්සාහය සාර්ථක වී ඇත. එසේ ම සාංචි ආදි පැරණි ස්තූපයනයේ ඒ සරල චාම් ගෝලාර්ධයන්ගෙන් මේ සංසාරික දෘෂ්ටිගෝචර ලෝකය අභිබවා ගිය ඒ පරම සත්‍යය ගැන අවබෝධයක් ලබාගත හැක. එය අනන්ත අප්‍රමාණ වැටකොටලු පරිධියක සීමා කරමින් නිවනට ඇතුළු වන ද්වාරයක් මෙන් ධ්වනිත වෙයි.

අග්ගඤ්ඤ සූත්‍රයෙන් හෙළිවන සමාජ සංස්ථාවන්ගේ ප්‍රභවය සහ පරිණාමය

මහාචාර්ය චන්දිම විජේබණ්ඩාර

මානව සමාජය තුළ විවිධ සමාජ සංස්ථාවන් පරිණාමයට පත් වූ ආකාරය පිළිබඳව කථාන්තර ස්වරූපයෙන් කරුණු ඉදිරිපත් කිරීම සෑම සමාජ දර්ශනයක ම පාහේ දක්නා ලැබෙන ලක්ෂණයකි. මෙම කථා ඉතිහාසඥයන් හා පුරා විද්‍යාඥයන් කරුණු දක්වන නිශ්චිත විද්‍යානුකූල ඓතිහාසික ස්වරූපය දරන්නේ නැත. හරියට ම අසවල් දින අසවල් පුද්ගලයන් අතර මෙසේ සිදු වී යැයි සනාථ කර දැක්වීමට හැකි වන්නේ ඓතිහාසික කරුණු පමණි. මානව විද්‍යාඥයන් ශිෂ්ටාචාරයෙහි පරිණාමය සිදුවීම පිළිබඳ තම නිරීක්ෂණ දක්වන්නේ එබඳු රටාවකින් නොව පුරාණ කථා (myth) ආකෘතියෙනි. එබඳු පුරාණ කථා ඇත්ත හෝ බොරු වශයෙන් විග්‍රහ කරනු නො ලැබේ. අතීතය පිළිබඳ ව ලැබෙන සීමිත සාධක ඔස්සේ විචාරාක්ෂිය යොමු කරන චින්තකයන්ගේ සියුම් පරිකල්පන ශක්තිය දාර්ශනික ය. එහි තාර්කිකත්වය හා සත්‍යානුරූපී බව තහවුරු වන්නේ ඉතිහාසය ඇසුරෙන් ම නොවේ. එහෙයින් ම ඒවා ඉදිරිපත් කරන ස්වරූපය බොහෝ විට කථාරූපි බවක් ගනියි. මානව සමාජයේ ආදී ම අවස්ථාවෙහි මිනිසා ක්‍රියා කළ අන්දම හා ක්‍රමයෙන් මානව සමාජය සංකීර්ණ වූ ආකාරය පිළිබඳ මේ පුරාණ කතා තුළින් වැදගත් කරුණු උකහා ගැනීම මිස කතාවේ අංගෝපාංග සැබෑදැයි විග්‍රහ කිරීම අනවශ්‍ය බව මානව විද්‍යාඥයෝ සිතති. මාක්ස්වාදීන් ආදිකාලීන සාමූහික සමාජය පිළිබඳව දක්වන පුරාණ කථාව මෙන් ම බුදුසමයෙහි එන අග්ගඤ්ඤ සූත්‍ර පුරාණ කථාව ද මෙබඳු මානව විද්‍යානුකූල කරුණු ප්‍රකාශ කරන පුරාණ කථා ය.

බුදුදහම මිනිසාගේ හෝ සත්ත්වයාගේ සම්භවය පිළිබඳ විද්‍යාත්මක න්‍යායක් ඉදිරිපත් නොකරන බව ප්‍රකට කරුණකි. ලෝකය ඉබේ ඇතිවී ද කවුරුන් විසින් හෝ මවන ලද ද, ප්‍රථම මිනිසා පහළ වූයේ කවරදා ද වැනි ප්‍රශ්න බුදු දහමේ විෂය ක්ෂේත්‍රයට නොගන්නා ලදි. මෙබඳු අතීත ගවේෂණ කාර්යයන් බුදුරජාණන් වහන්සේ විසින් ඉවත ලන ලද්දේ එයින් මිනිසාගේ විමුක්තිය විෂයයෙහි කිසි ම ප්‍රයෝජනයක් නැති බැවිනි. බුදුරදුන් විසින් පෙන්වා දී ඇත්තේ මිනිසා සසර දුකට මැදි වී මහත් ව්‍යසනයකට පත්ව සිටින හෙයින් ඔහු එයින් විමුක්තිය ලබා ගත යුතු බව ය. තමන් සසරට බැඳ තබන බැඳුම් මොනවාදැයි මැනවින් දැන ගැනීම තුළින් ඔහුට විමුක්තිය ලබා ගැනීමේ ශක්තිය ලැබේ. චතුරාර්ය සත්‍යය පිළිබඳ අවබෝධය මේ සඳහා හොඳට ම ප්‍රමාණවත් ය. එහෙයින් අනවශ්‍ය වූත් ඉන්ද්‍රිය ඥාන විෂයයෙන් (ඉඳුරන් මෙහෙයවා ප්‍රත්‍යක්ෂ කරගත හැකි දැනුම් පථයෙන්) පරිබාහිර වූත් කරුණු පිළිබඳ ගැටලු බුදුදහමෙහි 'අව්‍යාකෘත' ලෙස ඉවත ලා ඇත.

එසේ නම් සමජ සංස්ථාවන්ගේ පරිණාමය ගැන ප්‍රවාදරූපීව හෝ කථා කරන්නේ කුමටදැයි ප්‍රශ්නයක් මතු කළ හැකි ය. සමාජ විකාශය පිළිබඳව කරුණු පුරාණයක් වශයෙන් හෝ කථා කිරීමෙන් ප්‍රයෝජනයක් තිබේ ද? එය මිනිසාගේ විමුක්තියට අදාළ වන්නේ කෙසේ ද? ඒවා ගැන කථා නොකර විමුක්තිය ලද හැකිව තිබිය දී ඒ පිළිබඳව සාකච්ඡා කරන්නේ කුමට ද? මීට ම අදාළව නැගිය හැකි තවත් ප්‍රශ්නයක් නම්, එම දූරාතීත සිද්ධිය ගැන බුදුරදුන් ඉදිරිපත් කරන්නේ හුදු පරිකල්පනයෙන් ප්‍රබන්ධ කළ කථාවක් ද, නැතහොත් සර්වඥතා ඥානයෙන් දුටු යථාර්ථයක් ද යන්න යි. දෙවන ප්‍රශ්නයට මුලින් පිළිතුරු දීම වඩාත් යෝග්‍ය යැයි හැඟේ. සමාජ මානව විද්‍යාඥයන් හා දේශපාලන චින්තනයන් තම පුරාණ කථා ඉදිරිපත් කරන්නේ තමන් ලද විද්‍යානුකූල ශික්ෂණය හෝ තමන් පිළිගත් දේශපාලන න්‍යාය පදනම් කර ගත් තාර්කික පරිකල්පනය මගින් දක්නා යමක් බව සැබෑ ය. (එසේ වූ පමණින් එම අදහස් වැදගත්කමින් අඩු වන්නේ නැත) එහෙත් බුදුරදුන්ගේ නුවණට ගෝචර වන සත්‍යය ඊට වඩා යථාර්ථවත් වන්නේ

සර්වඥතා ඥානයට දීර්ඝ අතීතය සම්මර්ශනය කිරීමේ ශක්තියක් අන්තර්ගත නිසා ය. බුදුවරයකුට සත්ත්වයන් පිළිබඳ දීර්ඝ අතීත ඉතිහාසය ආවර්ජනා කිරීමේ කෞශල්‍යය ලැබේ. එමෙන් ම අනේක ධාතුක වූ මහා විශ්වය පිළිබඳව ප්‍රත්‍යක්ෂ ඥානයක් බුද්ධ ඥානයට අයත් ය. එහෙයින් සර්වඥයන් වහන්සේට පරිකල්පනයෙන් කරුණු ගොතන්නට අනවශ්‍ය ය. එහෙත් ඒවා ශ්‍රාවකයන්ට දේශනා කිරීමේ දී උන්වහන්සේට කාලයට අනුරූපව (කාලවාදී) ශ්‍රාවකයන්ගේ ආසය අනුසය විමසා ඔවුන්ගේ අවබෝධ ශක්තියට ගැලපෙන පරිද්දෙන් දේශනා කිරීමට සිදුවෙයි. සාමාන්‍ය පෘථග්ජන අසන්නන්ට මානව ඉතිහාසය හා විශ්ව විකාශය පිළිබඳ කරුණු ග්‍රහණය කරගැනීමට හැකියාව අඩු නම් ඔවුන්ට හුරු පුරුදු පුරාණ කථා ආකෘතිය තුළට මානව විද්‍යාත්මක කරුණු ආරෝපණය කර දේශනා කිරීම අවශ්‍ය වෙයි. එහෙයින් සන්නිවේදන ශිල්පයෙහි ඇති සූක්ෂ්ම කෞශල්‍යයෙන් අනූනව සිටි තථාගතයන් වහන්සේ විසින් තම ධර්මය ශ්‍රාවක ජනයාට අනුරූප වෙමින් භාරතීය ජනතාවට එවකට හුරුව පැවති ආකෘතියෙන් දේශනා කළ බව නිරතුරුව ම සිත්හි තබා ගත යුතු ය. උන්වහන්සේ විසින් විශ්වය පිළිබඳව වදාළ කරුණු විද්‍යානුකූල ව තිවැරදි යැයි මැනවින් සනාථ වී ඇති බව මෙහි දී සැලකිල්ලට ගැනීම ද වටියි.

සමාජ පරිණාමය ගැන පුරාණ කථා ස්වරූපයෙන් හෝ කරුණු දක්වන්නේ කුමට ද, එයින් විමුක්තියට කවර උපයෝගීතාවක් තිබේ ද යන ප්‍රශ්නය ගැන දැන් අපේ සිත් යොමු කළ හැකි ය. බුදුදහම මිනිසාගේ ආධ්‍යාත්මික විමුක්තිය ගැන මෙන් ම සමාජගත විමුක්තිය හෙවත් යහපත් සමාජයක් තුළ ප්‍රසන්න පරිසරයක ජීවත් වීමේ අවස්ථාව සලසා දීම ගැන ද උනන්දු වන බව මෙහි දී කිව යුතුව තිබේ. වෙනත් වචනවලින් කියතොත් පුද්ගලයාගේ සන්තානගත දුක මෙන් ම සමාජයේ සංස්ථාගත දුක ද නිවාරණය කිරීම බුදුදහමෙහි අරමුණ වෙයි. එහෙයින් සමාජයෙහි පවත්නා ජාති-කුලභේද, වර්ගවාදී ගැටුම්, අපරාධ, අයුක්තිය, අසාධාරණය, දිළිඳුකම වැනි ගැටලු කෙරෙහි යම් ආලෝකයක් ලැබෙන ඉගැන්වීම් ද බුදුදහම තුළින් ඉදිරිපත් කර ඇත. සමාජ සංස්ථාවන්ගේ පරිණාමය පිළිබඳ පුරාණ කථාව ඉදිරිපත් කර ඇත්තේ ද පූර්වෝක්ත අතිශය වැදගත් අරමුණ සනාථ

කර ගැනීමට මිස අසන්නන්ට රසවත් කතා පුවතක් මගින් විනෝදාස්වාදයක් සැපයීමට නොවේ. දීඝනිකායේ අග්ගඤ්ඤ සූත්‍රයෙහි ආරම්භය මගින් ම මෙය සනාථ කළ හැකි ය. වාසෙට්ඨ හා භාරද්වාජ නම් උපතින් බ්‍රාහ්මණයන් වූ හිමි දෙනමක් අමතා කර ඇති මෙම දෙසුම තුළින් මානව සමාජයේ සංස්ථාවන් සංකීර්ණ වූ ආකාරය පිළිබඳ කතා පුවත ඉදිරිපත් කර ඇත්තේ වර්ණ භේදය (කුල, ජාති, ගොත්ත ආදි වචනවලින් ද හඳුන්වා ඇති උපතින් මිනිසුන් උස්-පහත් වශයෙන් බෙදා දක්වන ක්‍රමය) පිළිබඳ දුර්මත නිරාකරණය කර චතුර් වර්ණයෙහි ජනයා ගේ සාම්‍යය තහවුරු කරනු පිණිස ය. එක් යුගයක දී කිසියම් කාලීන ප්‍රයෝජනයක් සඳහා ඇති කර ගත් සම්මුතියක් කලකට පසු විකෘති වී මූලික අරමුණින් ඈත් වී යල්පැන ගිය හා අහිතකර සංස්ථාවක් බවට පත් වූ ආකාරය එයින් පැහැදිලි කර ඇත. එමෙන් ම නීතිය, රාජ්‍යය, බදු ක්‍රමය, දණ්ඩනය ආදි සංස්ථාවන් ගේ ද මූලික අරමුණු පහදා දීම තුළින් තත්කාලීන සමාජ සංස්ථාවන් වෙත මාර්ගෝපදේශයක් සැපයීම ද එයින් ඉටු වෙයි. යම් යම් දේශපාලන හා සමාජ ආයතන වෙත එක එල්ලේ දැඩි විවේචන එල්ල කිරීම තුළින් සිදුකර ගත හැකි බව බුදුරජාණන් වහන්සේගේ දේශනාවලින් පෙනේ. උන්වහන්සේ ගේ මෙබඳු දේශනා මගින් තත්කාලීන සමාජ චින්තනයේ වෙනසක් සිදු වූ බව පසුකාලීන බ්‍රාහ්මණ ආගමික ලේඛන පවා කුලභේදය හා රාජ්‍යය වැනි විෂය පිළිබඳව කරුණු දැක්වීමේ දී පෙරට වඩා මෘදු වූත්, හිතකර වූත්, ස්වරූපයෙන් කරුණු දැක්වීමට පෙළඹීමෙන් පෙනේ. එහෙයින් බුදුරදුන් සමාජ සංස්ථාවන්ගේ ක්‍රම විකාශය පිළිබඳව වදාළ දේශන ඉතා වැදගත් සමාජ කාර්ය භාරයක් අරමුණු කරගත් අර්ථසම්පන්න දේශන බව කිව යුතු ව තිබේ.

අග්ගඤ්ඤ සූත්‍රය මෙම ප්‍රස්තුතය පිළිබඳ ප්‍රධානත ම මූලාශ්‍රය හෙයින් ඒ පිළිබඳව විධිමත් ව සාකච්ඡා කිරීම අවශ්‍ය ය. දීඝ නිකායෙහි එන මෙම සූත්‍රය බෞද්ධ සමාජ දර්ශනයෙහි මූලික සංකල්ප රාශියක් ඉතා රමණීය ආකෘතියකින් ඉදිරිපත් කරන දේශනයකි. මහාචාර්ය කේ.එන්. ජයතිලක මෙම සූත්‍රයෙහි ප්‍රධාන තේමා තුනක් දකියි.

1. වර්ණ භේද සංකල්පය උපකාරී කරගනිමින් බ්‍රාහ්මණයන් විසින් තමන් අන් අයට වඩා උසස් බව කියා ගැනීමෙහි සාවද්‍ය බව හෙළි කිරීම.

2. පොළොවෙහි ක්‍රම විකාශය දැක්වීම.

3. මානව ස්වභාවයෙහි ඇතිවන වෙනස්කම් හා භෞතික ආර්ථික සාධකයන්හි ඇතිවන වෙනස්කම් සදාචාර සංකල්පවලට බලපාන ආකාරය හෙළි කිරීම.

මේ කරුණු විවරණය කරන ආකෘතියෙහි ඇති නවත් සුවිශේෂ වැදගත්කමක් නම් අතීතයෙහි පැවති යම් යම් ව්‍යවහාර වර්තමානය දක්වා පැවත ඒමේ දී මූලික පැරණි ස්වරූපය අමතක කර බාහිර රූපය විසින් පමණක් පුරාණ දෙය (පෝරාණං අග්ගඤ්ඤං අක්ඛරං) පැවති ඇති අයුරු පෙන්වා දීම ය. මෙය මානව විද්‍යාඥයන් වත්මනෙහි බල්ලන් කවර තැනක නින්දට යතත් වට තුනක් කැරකී නිදන්නට යාම පිළිබඳව ඔවුන් වනචාරී සත්ත්වයන් ලෙස ජීවත් වූ යුගයෙහි කළ ක්‍රියාවක් දිගට ම අනුකරණාත්මක ව පවත්වා ගෙන ඒමක් සේ කරන විග්‍රහයට සම කළ හැකි ය. අග්ගඤ්ඤ සූත්‍රය එබඳු කරුණු හතක් මුල් කරගෙන අතීතය පිළිබඳ සමාලෝචනයක යෙදෙයි.

1. අහෝ රසං, අහෝ රසං (අනේ රසයි, අනේ රසයි)

2. අහු වත නෝ, අහායි වත නෝ (අපට තිබුණා, නැති වුණා)

3. වධුයා තිබ්බයිහමානාය... පංසුංඛිපන්ති, සෙට්ඨිං, ඛිපන්ති, ගොමයං ඛිපන්ති. (මනමාලියක කැඳවා ගෙන යන විට පස්, ගල්කැට, ගොම ආදියෙන් දමා ගසති.)

4. මහා සම්මත, ඛත්තිය, රාජ්‍ය (ක්ෂත්‍රිය)

5. බ්‍රාහ්මණ, ඣායක, අජ්ඣායක (බ්‍රාහ්මණ)

6. වෙස්ස (වෛශ්‍ය)

7. සුද්ද (ශුද්‍ර)

මෙම සමාලෝචනය කරනු ලබන්නේ පූර්වෝක්ත තේමාවන් මුල්කර ගනිමින් වර්තමාන සමාජයට අතිශයින් වැදගත් සමාජ දේශපාලන හා ආර්ථික විචක්ෂණයක් ලබාදීම සඳහා ය. වර්තමාන කුල භේදය වැරදි අරමුණක් සඳහා යොදාගත් දෙයක් බව එයින් පැහැදිලි කර දෙයි. පැරණි යුගයේ කුලභේදය එක්තරා ප්‍රායෝගික හේතු කීපයක් නිසා කාලීනව ඇති කරගත් සම්මුතියක් වශයෙන් එකලට අර්ථසම්පන්නව තිබුණත්, දැන් එහි අර්ථසම්පන්න බව ගිලිහී ඇති බව මැනවින් පහදා දී ඇත. එමෙන් ම රජ පදවිය මහජනතාව විසින් පොදු සම්මුතියක් මත ප්‍රජාතාන්ත්‍රික ලෙස ඇති කරගත් දෙයක් බව ද ගම්‍ය වෙයි. එය වැදගත් වන්නේ තත්කාලීන රජවරුන්ට තමන් ජනතාවට වගකිවයුතු බව එමගින් සිහිපත් කර දෙන හෙයිනි.

අග්ගඤ්ඤ සූත්‍රයේ දැක්වෙන කතා පුවත ඇරඹෙන්නේ ලෝකය විවට්ටමාන යුගයට පිවිසීමත් සමඟ ය. බෞද්ධ ලෝක විභාගයේ දැක්වෙන්නේ අප ජීවත්වන ලෝකය වරින් වර සංවට්ටනය (හැකිළීම) හා විවට්ටනය (විකසනය) වන බව ය. ලෝකය නම් විශ්වය යි. බුදුරදුන් දුටු විශ්වය චූලිනකා ලෝකධාතුව, මජ්ඣිමකා ලෝක ධාතුව හා මහා ලෝක ධාතුව වශයෙන් තුනකට බෙදේ. චූලනිකා ලෝක ධාතුව මෙයින් කුඩා ම ඒකකය යි. එහි අප වසන සෞරග්‍රහ මණ්ඩලය බඳු සෞරග්‍රහ මණ්ඩල රාශියක් අන්තර්ගත ය. නූතන විද්‍යාත්මක ව්‍යවහාරය හා සමකර බලන්නේ නම් එය ගැලැක්සියකට සම කළ හැක. එබඳු චූලනිකා ලෝක ධාතු සමූහයකින් මජ්ඣිමකා ලෝක ධාතුවක් සෑදේ. එය ගැලක්සි පොකුරක් හා සමාන ය. එබඳු මජ්ඣිමකා රැසක් එක් වී මහා ලෝක ධාතුව තැනී ඇත. මෙම ලෝක ධාතුවෙහි සංවට්ටමාන යුගය එහි ස්වභාවය මුළුමණින් ම විකෘති කරන්නකි. එබඳු යුගයක දී පෘථිවියේ සත්ත්ව ජීවිතය අපහසු යි. සත්ත්වයෝ ආභස්සර කායිකව (සූක්ෂ්ම ස්වරූපයකින්) රැකී සිට විවට්ටමාන යුගය පටන් ගත් විට පෘථිවියට එති. පෘථිවිය එකම ජල ගෝලයක් මෙන් අඳුරෙහි දිගු කලක් පවතියි. මෙහි වාසයට එන සත්ත්වයා අහසෙහි හැසිරෙන්නට සමත් මනෝමය සිරුරින් යුත්, ප්‍රීතිය ආහාර කරගෙන ජීවත් වන, සිරුරින් ආලෝකයක් විහිදුවන ජීවිහු වෙති.

මෙසේ කලක් ගත වූ පසු දිය මත රස තලය හෙවත් වර්ණවත් රසවත් සුවඳ පොළෝ තලයක් සැකසෙයි. මේ මිහිරි පෘථිවිය දක්නා එක් සත්ත්වයෙක් ස්වකීය ලොල් බව (ආශාව) නිසා පොළොවේ ඇඟිල්ල ගෑ රස බලයි. ඔහුට එය රසවත් ව මිහිරි ව දැනීමෙන් ඒ කෙරෙහි තෘෂ්ණාව උපදියි. අනිකුත් සත්ත්වයෝ ද එය රස විඳිති. හැමදෙනා ම ඊට ගිජුව අනුභව කරන්නට පටන් ගනියි. මෙහි ප්‍රතිඵලය වන්නේ ඔවුන්ගේ ශරීරවල ප්‍රභාව අතුරුදහන්වීමයි. ඉන්පසු ඔවුන් ආලෝකය දකින්නේ හිරු-සඳු ඇසුරෙනි. මෙසේ දිගු කලක් රස පොළොව අනුභව කරන සත්ත්වයන්ගේ ශරීර ක්‍රමයෙන් ගොරෝසු විය. සමහරුන් තුළ වර්ණවත් බව හා සමහරුන් තුළ දුර්වර්ණ බව ඇතිවිය. ඔවුනතුරෙන් වඩා පැහැපත් සිරුරු ඇත්තෝ පැහැපත් බවින් ඌන වූවන් හෙළා දක්නට පටන් ගත්හ. මෙම මානය හේතුවෙන් රස පොළොව අතුරුදහන් විය. (පොළොවේ රසය නැතිවිය.) එවිට මිනිස්සු තමන් කලින් අනුභව කළ රස පොළොව මතක් කරමින් ''අනේ රසයි, අනේ රසයි'' කියමින් රසය මතක් කරමින් දුක්වූහ. අද වුව ද රසවත් ආහාර අනුභව කරන ජනයා එය මතක් කරමින් ''අනේ රසයි'' අනේ රසයි'' යනුවෙන් සිහි කරන්නේ එම පැරණි වහර මතු කරමිනි. එය මතක් කළ ද අරුත නොදනිති.

අනතුරුව ඔවුන්ගේ ප්‍රයෝජනය පිණිස 'පප්පටක' නම් බිම් හතු වර්ගයක් පහළ විය. එය ද ඉතා වර්ණවත් සුවඳති රසවත් ආහාරයක් වූයෙන් සත්ත්වයෝ එය අනුභව කරමින් කලක් විසූහ. එහෙත් එහි ප්‍රතිඵලය වූයේ ඔවුන්ගේ ශරීර වඩාත් ගොරෝසු වීම ය. පැහැපත්-දුර්වරණ වෙනස්කම් ද වැඩිවිණි. පැහැපත් වූවෝ මානාධිකව පැහැපත් නොවූවන් හෙළා දුටහ. මෙම වර්ණ මානය නිසා භූමි පප්පටක ද අතුරුදහන් විය.

ඉන්පසු 'බදාලතා' නම් රසවත් වැල් වර්ගයක් පහළ වූයෙන් සත්ත්වයෝ එය අනුභව කරන්නට පටන් ගත්හ. එයින් ද වූයේ වර්ණ භේද වැඩිවීම යි. එයින් මානය වර්ධනය කරගත් පැහැපත් වූවන්ගේ නො මනා මානය නිසා එය ද අතුරුදහන් විය. එයින් තැවුලට පත් සත්ත්වයෝ එක් රැස් ව සාකච්ඡා කළහ. ''අපට තිබුණු දේ නැති වුණා'' යි ඔවුහු දුක්වූහ. වත්මන් මිනිස්සු ද

යමක් තිබී නැති වූ විට ''අපට තිබුණ දේ නැතිවුණා'යි දොම්නස් වෙති. එහෙත් එහි ආදි නිදානය නොදනිති.

අනතුරුව පොතු (දහයියා) නැතිව පැසෙන පිරිසිදු සුවඳ ඇල් හාල් වර්ගයක් ඇතිවිය. ඒ සුවඳ සහල් උදේ කපා ගත් විට සවසට යළි වැවෙයි. ඉවර නොවෙයි. හිඟ නොවෙයි. එය අනුභව කරමින් සත්ත්වයෝ බොහෝ කලක් සුවසේ විසූහ. එහි ප්‍රතිඵල ලෙස ශරීර වඩ වඩාත් රළු වූවා මෙන් ම ස්ත්‍රී හා පුරුෂ වශයෙන් ලිංග භේදය ද ප්‍රකට විය. මෙසේ ස්ත්‍රී පුරුෂ දෙවර්ගය වෙන වෙන ම පැහැදිලි වූ පසු ස්ත්‍රී පුරුෂයෝ ඔවුනොවුන් දෙස බොහෝ වේලා බලා සිටින්නට පටන් ගත්හ. එයින් ඔවුන්ගේ සිත් තුළ රාගය ඇති විය. ඔවුහු මෛථුන සේවනයෙහි යෙදුණාහ. මේ කවර විදියේ හැසිරීමක්දැයි නොදත් අය ''සත්ත්වයෙක් තවත් සත්ත්වයෙකුට මෙබඳු දෙයක් කරන්නේ කෙසේදැයි'' විමසමින් පසු, ගල්කැට, ගොම ආදියෙන් දමා ගැසූහ. නිග්‍රහ කළහ. අද වුව ද මනමාලියක ගෙන යන විට ඇතැම් සමාජවල මෙසේ පස්, ගල්කැට ගොම ආදියෙන් දමා ගසති. එහෙත් එම ක්‍රියාවෙහි ආදි අරුත නොදනිති. පසුව සත්ත්වයෝ එබඳු ක්‍රියාවක යෙදෙන අය වෙනුවෙන් වෙන ම පිළිවෙතක් යෙදූහ. එනම් මසක් දෙකක් ගම මැදට පිවිසෙන්නට ඉඩ නොතබා කොන් කිරීමයි. මේ දඬුවමින් මිදී ලිංගික හැසිරීම්වල යෙදෙනු කැමැත්තෝ රහසිගතව එය ඉටු කරගනු පිණිස ගෙවල් තනා ගත්හ.

මේ අතර එක් අලස පුද්ගලයෙක් වේලෙන් වේලට හැල් කපා ගෙන ඒම කරදරයක් සේ සිතා දෙතුන් වේලකට එක වැ කපා ගෙනවුත් ගබඩා කර ගත්තේ ය. මෙය දුටු අන්‍යයෝ ද එසේ කරන්නට පටන් ගත්හ. ඔවුන් මෙසේ රැස් කර ගබඩා කර ගැනීම (සන්ධිකරණය) ඇරඹූ පසු සහල්වල දහයියා හා කුඩු ඇතිවිණි. කැපූ තැන් වැවීම ද අඩුවිය. තැන තැන පාළු වී ගියේ ය.

මෙයින් දොම්නසට පත් ඔවුහු රැස්ව කතිකා කර සහල් කෙත් බෙදා මායිම් ගසා ගත්හ. එහෙත් එක් තෘෂ්ණාධික පුද්ගලයෙක් තම කොටස පරෙස්සම් කරගෙන අනුන්ගේ කෙතින් හැල් කපා ගත්තේ ය. ඔහු අල්ලා ගෙන තර්ජනය කළ නමුත්

දෙවන තෙවන වරට ද එසේ කළ හෙයින් අතින් පයින් හා පොලුවලින් ද පහර දෙන්නට සිදු විය.

මේ තත්ත්වය යටතේ මිනිසුන්ට නැවත රැස්ව කතා කරන්නට සිදුවිය. මෙය ඔවුන් සාමූහිකව රැස්ව සාකච්ඡා කළ තුන්වන වතාවයි. ''අප අතර පාපි හැසිරීම් හෙවත් අපරාධ ඇති වී තිබේ. නුදුන් දේ ගැනීම, ගැරහීම, බොරු කීම, දඬු මුගුරු (ආයුධ වශයෙන්) භාවිත කිරීම යන වැරදි වැඩ අප අතර පහළ වී ඇති හෙයින් හෙළා දැකිය යුත්තක් හෙළා දැක, ගැරහිය යුත්තන්ට ගරහා, පිටුවහල් කළ යුත්තක් පිටුවහල් කරන්නට සමත් එක් සත්ත්වයකු තෝරා ගනිමු. (සම්මත කර ගනිමු) අපි ඔහුට අපේ හැල් අස්වැන්නෙන් කොටසක් දෙමු''යි කතිකා කර ගත්හ. ඒ අනුව ඔවුහු අභිරූපි දර්ශනියතර, සිත් පහදන සුළු මහේශාක්‍ය පෙනුමක් ඇති පුද්ගලයෙකු තෝරා ඔහුට පූර්වෝක්ත කාර්යය පැවරූහ. මහජනතාවගේ සම්මතයෙන් පත් වූ හෙයින් මහා සම්මත යන නම ද කෙත් වතුවලට අධිපති ව ඒවායේ නිසි පරිහරණය සහතික කරන්නා හෙයින් ඛත්තිය යන නම ද ධර්මයෙන් අනුන්ගේ සිත් රංජනය (සතුටු කිරීම) කරන හෙයින් 'රාජා' යන නම ද මේ පුද්ගලයාට යෙදිණි. දැන් මේ වචන ක්ෂේත්‍රියයන් අරබයා යොදන නමුත් එහි මුල් අරුත් අමතකව ගොස් ඇති බව බුදුරදහු පෙන්වා දුන්හ. එසේ වුව ද ඒවා යෙදිය යුත්තේ ඒ පැරණි අයට ම සම එම ධර්මය ම අනුගමනය කරන සුදුසු ම අයට මිස නුසුදුස්සන්ට නොවන බව ද උන්වහන්සේ අවධාරණය කළහ.

අනතුරුව එම සත්ත්වයන් අතුරින් එක්තරා පිරිසක් ''අප අතර පාපි හැසිරීම් ඇති වී තිබේ. අපි ඒ පවුකම් බැහැර කළ යුත්තෝ වෙමු'' යි සිතූ හ. පව් බැහැර කරන්නෝ යන අරුතින් බ්‍රාහ්මණ නම් වූ ඔවුහු වනගතව කොළ අතුවලින් පන්සල් ඉදි කර ගෙන දිනපතා ගම් නියම් ගම් වැද පිඬු සිඟා වළඳමින් යළි වනයට පිවිසෙමින් භාවනා කිරීමේ යෙදුණහ. භාවනා හෙවත් ධ්‍යාන වඩන හෙයින් ඔවුහු 'ඣායක'' නම් වූහ. ඔවුනතුරෙන් සමහරු හරි හැටි භාවනා කරගන්නට අසමත්ව යළි ගම් නියම් ගම් වාසයට අවුත් පතපොත ලියමින් හදාරමින් වසන්නට පටන්

ගත්හ. ''ඣායනය'' හෙවත් භාවනාව අත්හළ නිසා ''අජ්ඣායක'' යන නම ඔවුනට යෙදිණි. එකල අජ්ඣායකතත්වය (භාවනාව වෙනුවට අධ්‍යයනය තෝරා ගැනීම) එතරම් වැදගත් පිළිවෙතක් නොවී ය. බුද්ධ කාලය වන විට එය ගෞරවනීය වූ බව සූත්‍රයෙහි කියැවේ. මෙම ව්‍යවහාරයන්ගේ ද නිසි අරුත් අමතක ව ගොස් හුදු ප්‍රඥප්ති වශයෙන් බුද්ධ කාලයෙහි ව්‍යවහාර වූ බව පෙන්වා දී ඇත.

මේ අතර විවාහ වී අඹු දරු පෝෂණය කරමින් විවිධ කර්මාන්තවල නිරත වූ පිරිස් ''වෛශ්‍ය'' නමින් හඳුන්වන ලදි. අතපය දැඩි සේ වෙහෙසමින් ගොරෝසු රළු රැකියාවල නිරත වූ සුළු ජනයා ''ශුද්‍ර'' නමින් හැඳින්විණි. මේ සියලු වහර එකල විශේෂ අර්ථ අරබයා යොදා ගත් නිසා ඒවා එබඳු අර්ථවත් පරිසරයක මිස නොයෙදෙය යුතු බව පැහැදිලි ය. මේ කවර වර්ගයක වෘත්තිය හා සමාජගත කාර්යයක නිරත වූ අයකු වුව ද ගිහිගෙයින් නික්ම ශ්‍රමණයන් බවට පත්වුවහොත් සියලු පෙර නම් ගොත් වෙනස් වී ''ශ්‍රමණ'' නමින් හැඳින්වෙයි. ගිහිගෙයි වසමින් සුසිරිතෙහි හැසිරෙන කවුරුන් වුව ද සුගතියෙහි ඉපදෙන අතර දුසිරිතෙහි හැසිරෙන කවුරුන් වුව ද දුගතියෙහි ඉපැදීම ස්වභාවය යි.

මේ දැක්වූයේ සමාජ විකාශය පිළිබඳ අග්ගඤ්ඤ සූත්‍රයෙහි ඉදිරිපත් වන පුරාණයයි. එය නූතන මානව විද්‍යානුකූල නිරීක්ෂණ හා සමගාමී වැදගත්කමක් දරන්නේ මානව ශිෂ්ටාචාරයෙහි ආර්ථික දේශපාලන සංස්ථාවන්ගේ පරිණාමය පිළිබඳ යථාර්ථවාදී රීතියකින් මූලික නැඹුරුවීම (උපනතීන්) පිළිබඳ පිළිගත හැකි විවරණයක් ඉදිරිපත් කරන නිසාත්, ඊශ්වර නිර්මාණය වැනි අධිභෞතික සංකල්පවලින් තොරව කරුණු ඉදිරිපත් කරන නිසාත් ය. එමෙන් ම දේශපාලන බලය මහජනතාව තුළින් මතුවන්නක් බව අතිශය ප්‍රජාතාන්ත්‍රික ස්වරූපයකින් ද දක්වන අතර සියලු සමාජ සංස්ථා සුනම්‍ය හා ප්‍රායෝගික බව ද එයින් ගම්‍යමාන වෙයි.

මූලික මිනිස් ස්වභාවයන් වූ තෘෂ්ණාව (ලෝල ජාතිකත්වය) අනුකරණය (දිට්ඨානුගති) සහ අලසකම සමාජ පරිණාමයෙහි ලා ක්‍රියාත්මක වූ ආකාරය මෙම පුරාණයෙන් සිත් ගන්නා සුළු අයුරින්

දක්වා තිබේ. මිනිසා සදාචාරය අතින් පිරිහෙන විට සොබා දහම ඔහුට දක්වූ දයාන්විත දායකත්වය හීන ව ගිය බව ද ජීවිතය වඩ වඩා කර්කශ වූ බව ද මේ සූත්‍රය පැහැදිලි කරයි.

මෙම සූත්‍රය මගින් දේපළ අයිතිය, රාජ්‍ය පාලනය, බදු ක්‍රමය, අධිකරණය වැනි සංස්ථා මෙන් ම පවුල් ජීවිතය සංවිධානය වූ ආකාරය ද යථාර්ථවාදී ලෙස විවරණය වෙයි. ලිංගික හැසිරීම් හේතුවෙන් ස්ත්‍රී පුරුෂයනට සහවාසය සඳහා ගෘහයක් අවශ්‍ය වූ බව කියැවේ. පවුල් ඒකක වශයෙන් සමාජය සංවිධානය වූ පසු පෞද්ගලිකත්වය වර්ධනය විය. සොරකම හා ආයුධ භාවිතය පැතිර ගියේ මෙම පෞද්ගලික අයිතිය පිළිබඳ සංකල්පයේ වර්ධනය සමග ය.

බුදුදහම අධිභෞතික සංකල්ප ප්‍රතික්ෂේප කරමින් ප්‍රතීත්‍ය සමුත්පාදයට අනුව සියලු සංසිද්ධීන් පිළිබඳ හේතු-ඵල විග්‍රහයක යෙදෙයි. යථාර්ථවාදී චින්තනයක් ඉදිරිපත් කරයි. එහෙයින් සමාජ සංස්ථාවන්ගේ විකාශය පිළිබඳ මෙම පුරාණ කථාව ද ඓතිහාසික වාර්තාගත ඉතිහාසයට අයත් නොවන ප්‍රාග්ඓතිහාසික ආදි කල්පිත සමාජයක් ගැන යථාර්ථවාදී නියාමයන් පැහැදිලි කරන ස්වරූපයෙන් ඉදිරිපත් වන්නක් බව කිව යුතු ය. අප එහි කතා පුවතට වඩා එයින් ධ්වනිත වන නියාම ධර්මයන් පිළිබඳව අවධානය යොමු කරන්නේ නම් බුදු දහමේ ගැබ්වන මානව විද්‍යාත්මක පරිඥානය පිළිබඳව වඩාත් නිවැරදි ඇගයුමක් කර ගන්නට හැකි වෙයි.

ත්‍රිවිධ චෛතිය පූජනීය වස්තු ද? දර්ශක ද?

මහාචාර්ය චන්ද්‍රා වික්‍රමගමගේ

ත්‍රිවිධ චෛතිය ලෙස සැලකෙන්නේ සාරීරික, පාරිභෝගික හා උද්දේසික චෛතිය තුනයි. සාම්ප්‍රදායික බෞද්ධ සංඝාරාමවල මේවා පූජනීය වස්තු ලෙස භාවිත වෙයි. එහෙත් ඉන්දියාවේ ආදි බෞද්ධ කලාවේ මේවා බුද්ධාලම්බන ප්‍රීතිය ඇති කරන වස්තු ලෙස පිළිගෙන තිබේ. එනිසා මේවා පූජනීය වස්තු ද? දර්ශක ද? යන්න විමසා බලමු.

සම්ප්‍රදායානුකූලව වැදගත්කම අතින් සාරීරික් චෛතිය මුල් තැන ගනී. සාරීරික චෛතිය ථෙරවාද සම්ප්‍රදායේ පිළිගෙන ඇති අන්දමට ඓතිහාසික බුදුන්වහන්සේගේ භෞතික ශරීරයේ කොටස් වූ කෙස්, දත් සහ අස්ථීන් ය. මේවා බුද්ධ ශරීරයේ කොටස් ලෙස සලකනු ලබන්නේ සම්මුති වශයෙන් පමණි. සත්‍ය නොවන දෙයක් සත්‍යයක් ලෙස සැලකීම සම්මුති සත්‍යය යි. බොහෝවිට එය සංකල්පීය වූවකි. ත්‍රිපිටකයේ එන සඳහන් අනුව පරමාර්ථ වශයෙන් බුදුන්වහන්සේ මනුෂ්‍යයෙකු හෝ දෙවියෙකු හෝ ගන්ධබ්බයකු හෝ යක්ෂයෙකු නොවන බව ඓතිහාසික බුදුන්වහන්සේ දෝණ බමුණාට ප්‍රකාශ කළහ. තවත් අවස්ථාවක උන්වහන්සේ වක්කලි හිමියන්ට ප්‍රකාශ කළේ ''මගේ මේ කුණු කයින් ඇති ප්‍රයෝජනය කුමක් ද? යමෙක් ධර්මය දකී නම් ඔහු තමන් වහන්සේ (බුදුන්වහන්සේ) දකින බව''යි. මේ අනුව බුද්ධ යනු ධර්මය මිස කෙස්, ලොම්, නිය, දත්, ඇට ආදිය නොවේ. නියම වශයෙන් බුද්ධ යනු පටිච්චය සමුප්පාදය බව ද උන්වහන්සේ දේශනා කළහ. මේ අනුව පරමාර්ථ වශයෙන් බුද්ධ යනු පටිච්චසමුප්පාදයයි. පටිච්ච සමුප්පාදය ඇසට පෙනෙන වස්තුවක් නොවේ,. පුද්ගලයෙක් ද නොවේ. යම්කිසි මනුෂ්‍යයෙකු විසින්

පටිච්චසමුප්පාදය අවබෝධ කරගෙන සිටී නම්, ඒ මනුෂ්‍යයාගේ භෞතික ශරීරය නොව ප්‍රතිභාවෙන් ඇති කරගත් පටිච්චසමුප්පාදය පිළිබඳ දැක්ම බුද්ධ ලෙස පිළිගෙන තිබේ. ඒ නිසා ඓතිහාසික සිද්ධාර්ථ ගෞතමයන් වහන්සේගේ පටිච්චසමුප්පාදය පිළිබඳ ඤාණය බුදුන්වහන්සේ ලෙස පිළිගැනීමට සිදුවෙයි. එවිට එම ඤාණය ලැබූ මනුෂ්‍යයාගේ භෞතික ශරීරය ඒ පටිච්චසමුප්පාදය නමැති බුදුවරයා වැඩ ඉන්නා වාසස්ථානය යි. එවැනි පූජනීය දෙවි කෙනෙකුත් හෝ බුදුවරයෙකු වැඩ ඉන්නා වාසස්ථාන දර්ශක මිස පූජනීය වස්තු නොවේ. ඒ දර්ශක මගින් අපේ සිහියට නංවන බුදුවරයාට හෝ දෙවියන්ටයි වැඳුම් පිදුම් කළ යුත්තේ. ඒ පූජනීය බුදුවරයා හෝ දෙවියන් වසන තැන පූජනීය වස්තුව නොවූවත් එයට වැඳීම සාම්ප්‍රදායිකව හුරුවී ඇති ක්‍රියාවකි. එවන් නිවාස ශුද්ධ ස්ථාන වශයෙන් සලකා චේතිය නමින් හඳුන්වනු ලැබේ.

මාගධී චේතිය හා අර්ධමාගධී චේඉය සංස්කෘත චෛත්‍යය යන්නෙන් බිඳී ආ වචන වන අතර, චෛත්‍යය යන්න ආදි ඉන්දු ආර්ය භාෂා ගණයටත් චේතිය හා චේඉය මධ්‍ය ඉන්දු-ආර්ය භාෂා ගණයටත් අයත් ය. සංස්කෘත චෛත්‍ය චිත් ධාතුවෙන් සෑදුණකි. ශුද්ධස්ථානය යන තේරුම ඉන් ලැබේ. චෛත්‍යය හෝ චේතිය ශුද්ධස්ථානයක් වන්නේ ප්‍රාග් බෞද්ධ කාලයේ සිට දේවස්ථාන එයින් අදහස් කරන ලද නිසයි. ත්‍රිපිටකයේ දැක්වෙන පරිදි වෙසාලියේ වූ එවැනි ශුද්ධස්ථාන වෘක්ෂ චෛත්‍යයෝ ය. චාපාල, ගෝතමක, සාරන්දද, බහුපුත්තක ඉන් කීපයකි. මීට අමතරව, ආරාම, පබ්බත වන චෛත්‍යය ද වීය. බැබිලෝනියන්වරු ද පර්වත දෙවියන් වසන තැන් ලෙස පිළිගෙන තිබුණි.

ගසක් දේවස්ථානයක් ලෙස පිළිගත හැක්කේ එයට අධිගෘහිත දෙවියෙකු සිටින බවට ඇති විශ්වාසය නිසයි. සුජාතා භාරවූයේ ගසට නොව එහි අදෘශ්‍යමානව වසන දෙවියන්ට ය. එනිසා ඇය භාර ඔප්පු කළේ ගසට නොව ගසේ දෙවියා යයි සිතා ගසයට හිඳි බෝසත් තවුසාට ය. මෙයින් සනාථ වන්නේ ප්‍රාග් බෞද්ධ යුගයේ සිට පැවති දේව වන්දනාව හා සම්බන්ධ චෛත්‍යය පිළිබඳ නිවැරදි අවබෝධයක් බෞද්ධයන්ට තිබුණ බවයි.

ගසක හෝ පර්වතයක අදෘශ්‍යමානව දෙවියන් වාසය කරනවාය යන විශ්වාසය බෞද්ධයන් අතරට ද පැමිණ තිබුණ බව ඉහත දැක්වූ කරුණුවලින් පෙන්වා දුනිමි. ඒ අනුව අදෘශ්‍යමාන බුදුන් වහන්සේ සිද්ධාර්ථ ගෞතමයන් වහන්සේගේ ශරීරය වාසස්ථානය කොටගෙන සිටි නිසා ඒ ශරීරය මරණයට පත්වීමෙන් ශේෂ වූ කෙස්, නිය, දත් හා ඇට චෛත්‍යය ගණයට අයත් විය. ඒ චෛත්‍යය වෙත පැමිණ ඒවා දකින විට බුදුන්වහන්සේ සිහිපත් වෙයි. එසේ සිහිපත් වන බුදුන්වහන්සේ අරමුණු කොටගන්නා කෙනෙකුට බුද්ධාලම්භන ප්‍රීතිය ඇතිවෙයි. එනිසා ඓතිහාසික සිද්ධාර්ථ ගෞතමයන් වහන්සේගේ භෞතික ශරීරයේ කොටස් දර්ශක ගණයට අයත් වෙයි. දර්ශකයකින් කෙරෙන්නේ අදාළ බුදුවරයා එය ඉදිරිපිට දී අපේ සිහියට නැංවීමයි.

පාරිභෝගික චේතිය

බෝධිය පාරිභෝගික වස්තුවකි. සිද්ධාර්ථ ගෞතමයන් වහන්සේ බුද්ධගයාවේ බෝගසක් යට දී බුද්ධත්වය ලැබූහ. ඒ නිසා කලින් අස්වත්ථ නමින් හඳුන්වන ලද ගස් විශේෂය බෝධි වෘක්ෂ නමින් හැඳින්වීමට පටන් ගත් බව පෙනීයයි. ඒ හැරුණ විට ඓතිහාසික බුදුන්වහන්සේ පාවිච්චි කළ පාත්‍රය හා සිවුරු වැනි වස්තු ද පාරිභෝගික චේතිය ගණයට අයත් ය. වටිනාකම අතින් පාරිභෝගික චේතිය දෙවන තැන හිමිකරගෙන තිබේ. බෝධිය ළඟට යන කෙනෙකුට බුදුන්වහන්සේ සිහිපත් වෙයි. ඒ අනුව ඔහුට බුද්ධාලම්බන ප්‍රීතිය ලැබේ. බෝධිය බුදුන්වහන්සේ ඇසුරු කළ වස්තුවක් නිසා එය දැකීමෙන් බුදුන්වහන්සේ සිහියට නගාගත හැකි ය. එවිට පූජනීය වන්නේ බෝධිය නොව, බෝධිය දර්ශකයක් වශයෙන් අපට සිහිපත් කර දෙන බුදුන්වහන්සේ ය.

උද්දේසික චේතිය

වටිනාකම අතින් තෙවන තැන හිමිවන්නේ උද්දේසික චේතියට ය. බෞද්ධ ඉතිහාසයේ මුල් කාලයේ උද්දේසික චේතිය ඇසට පෙනෙන වස්තුවක් නොවී ය. එය කල්පනා මාත්‍රයක් පමණක් විය. පසු ව සංකල්පීය වශයෙන් බුදුපිළිමය නිර්මාණය

වන්නට පෙර උද්දේසික චෛතිය ලෙස ඇසට පෙනෙන වස්තුවක් භාවිත විය. එය ඓතිහාසික බුදුන්වහන්සේ හිඳගත් ආසනය යි. එය සිංහාසනය ලෙස අපදානපාලියේ සීහාසන දායක ථෙරාපදානයෙන් අනාවරණය වෙයි. ඉන්දියාවේ හා ශ්‍රී ලංකාවේ එම ආසනය සඳහා ගෙවල් ද තනා තිබුණි. ඒවා ආසනඝර නමින් හැඳින්විණි. වඩාත් පැරණි ම ආසනවල සාරීරික ධාතූන් ද තැන්පත් කර තිබුණි. එසේ ඇතිවිට ඒ ආසනයට වැඩි වටිනාකමක් ලැබේ. ආසනය මත හිඳගත් කිසිවෙක් නැත. බෞද්ධයෝ ඒ ආසනයේ බුදුන්වහන්සේ අදෘශ්‍යමානව වැඩ ඉන්නා බව විශ්වාස කළ හ. තවත් කලකට පසුව සංකල්පීය බුදුන්වහන්සේගේ ප්‍රතිමාවත්, ඒ සඳහා ගෙයකුත් නිර්මාණය කරන ලදි. එයට පදනම් වූයේ රූපයක් නැති (අප්පටිම) බුදුන්වහන්සේට දෙතිස්මහා පුරුෂ ලක්ෂණ, අසීත්‍යනුව්‍යඤ්ජන, ව්‍යාමප්‍රභා, කේතුමාලා, ශරීරප්‍රභා, රංසිජාල හා කරුණාරංසිවලින් ද, 108 ක් මංගල ලක්ෂණයන්ගෙන් ද සමන්විත බුදුවරයෙකුගේ රූපයක් දී එය උද්දේසික චෛතිය ලෙස ඉදිරිපත් කරන ලදි. එය ද බුදුන්වහන්සේ නොවෙති. සංකල්පීය බුදුවරයකුගේ රූපයක් වන එය තුන්වන දර්ශකය යි. එය දැකීමෙන් ද කෙනෙකුට බුදුන්වහන්සේ සිහියට නගාගත හැකි ය. වැඳුම් පිදුම් කළ යුත්තේ අර දර්ශකයට නොව සිහියට නගා ගත් බුදුන්වහන්සේට ය.

බුදුන්වහන්සේ සිහියට නගා ගැනීම යන්නෙන් අදහස් වන්නේ පටිච්චසමුප්පාදය අරමුණු කරගැනීමයි. නියම බුදුවරයා වන පටිච්චසමුප්පාදය අවබෝධ කරගැනීමෙන් බුදුන් දැකිය හැකි ය. එසේ දකින බුදුන්වහන්සේට ගෞරවය දැක්වීම, වැඳුම් පිදුම් කිරීම අවශ්‍ය කෙනෙකු විසින් කළ හැකි ය. නමුත් වඩාත් වැදගත් වන්නේ බුදුන් දැකීමයි. එයින් පටිච්චසමුප්පාදය අවබෝධ කරගැනීමයි. එහෙත් අවබෝධ කරගැනීමට උත්සාහ නොකර පටිච්ච සමුප්පාදයට වැඳීම, පිදීම පිංකමක් විය හැකි ය. නිවන් දැකීමට අවශ්‍යවන්නේ පටිච්ච සමුප්පාදය අවබෝධ කරගැනීමයි.

බුදුන්වහන්සේ ධම්මභූත වෙති. එයින් අදහස්වන්නේ ධර්මයෙන් පහළ වූ බව නොව ධර්මය බවට පත් යන්න යි. එනිසා බුද්ධ, ධම්ම හා සංඝ යන තෙරුවන පිළිබඳ සංකල්පය සමග එහි

ගැටීමක් ඇතිවෙයි. සත්‍ය වශයෙන් බුද්ධ යනු ධර්මය ම වන නිසා ඇත්තේ රුවන් දෙකක් පමණි. නමුත් සම්මුති වශයෙන් බුද්ධ, ධම්ම, සංඝ යන ව්‍යවහාරයක් පවතී. බුදුදහමෙහි පරමාර්ථ හා සම්මුති සත්‍ය දෙක ම භාවිත වී තිබේ. පසුව පරමාර්ථය අභාවිත ව සම්මුතිය ඒ දෙකම වෙනුවට භාවිත වෙයි.

විද්‍යාව හා අවිද්‍යාව

පරමාර්ථ බුදුන්වහන්සේ නොදක දර්ශකවලට වැඳුම් පිදුම් කිරීමට සීමා වී සිටීම අවිද්‍යාවෙහි හිරවී සිටීමකි. මේ අවිද්‍යාත්මක හැසිරීමට හොඳ උපමා කථාවක් අට්ඨකථාවක සඳහන් වෙයි. එක්තරා පන්සලක ලොකු හාමුදුරුනමක් පිණ්ඩපාතෙ යාමට පළමු පාත්‍රය ඉර දෙසට අල්ලා එහි වූ සිදුර ඇති තැන සොයාගෙන එතනට ඇඟිල්ල තබාගෙන පිණ්ඩපාතයේ යාමට පුරුදු ව සිටියේ ය. ඒ හිමියන්ගේ අභාවයෙන් පසු ගෝල භික්ෂුවක් ගුරුවරයා මෙන් පාත්‍රය ඉරට අල්ලා බලා සිට පිණ්ඩපාතයේ යාමට පුරුදුව සිටියේ ය. නමුත් ගෝලයාගේ පාත්‍රයේ සිදුරක් නොවී ය. ඒ නිසා සිදුර වැසෙන සේ ඇඟිල්ල තබා ගැනීම ද අවශ්‍ය නොවී ය. මෙහි ඇත්තේ අවිද්‍යාවයි. සිංහල ව්‍යවහාරයේ 'කරන්නන්වාලේ කරනවා' යන්නයි මෙතන සිදුවූයේ. එය අවිද්‍යාවයි. අවබෝධයෙන් තොරව කරන හැමදෙයම අවිද්‍යාත්මක ලෙසත්, අවබෝධයෙන් යුතුව කරන දේ විද්‍යාත්මක ලෙසත් සැලකිය යුතු ය.

මෙහි විස්තර කළ ත්‍රිවිධ චෛතිය පිළිබඳ යථා තත්ත්වය පුරාවිද්‍යාත්මකවත් සනාථ වෙයි. එනිසා එම චෛතිය වෙත යන බුද්ධිමත් අප ඒවා දර්ශක බව දැනගෙන එම දර්ශක මගින් සිහිපත් කෙරෙන පටිච්චසමුප්පාදය අරමුණු කරගෙන භාවනා කොට ප්‍රතිභානයට ඉඩලබා දී එයින් පටිච්චසමුප්පාදය අවබෝධ කරගෙන බුදුන් දැකිය හැකි ය. එසේ කිරීමට ප්‍රඥාව නැති අය බුදුන් දැකීම වෙනුවට දර්ශක දැක වැඳ පුදාගෙන එපමණකින් සෑහීමට පත්වීමෙන් තෘප්තියට පත්විය හැකි ය. එයින් සිදුවන මනෝ චිකිත්සාව වුව ද සෞඛ්‍යයට බෙහෙවින් හිතකර ය.

සමාජ සැකැස්ම පිළිබඳ බෞද්ධ ආකල්පය

ජ්‍යෙෂ්ඨ කථිකාචාර්ය කේ.ඒ. වීරසේන

බුදුදහම ඉදිරිපත් කරන සමාජ සංකල්පය හුදෙක් මිනිසා පමණක් කේන්ද්‍රගත කර ගත්තක් නොවේ. එය ඉතා පුළුල් මට්ටමින් සමස්ත ජීවී සංහතිය ම නියෝජනය කරන්නකි. පෘථුල වශයෙන් ගත් කල සත්ත්වයා ම පමණක් නොවන වෘක්ෂලතා දී සියල්ල ම සමාජය වශයෙන් බුදුන්වහන්සේ සලකා ගත් බව පෙනේ. ධර්මය පිළිපැදීමෙන් ප්‍රයෝජන ලද හැකි අය වශයෙන් දෙවියන් හා මිනිසුන් වෙන් කොට හඳුන්වා දී තිබේ. එහෙයින් බුදුරදුන් ශාස්තෘවරයකු ලෙස හඳුන්වන විට උන්වහන්සේ 'සත්ථා දේව මනුස්සානං' සියලු දෙවි මිනිසුන්ගේ ගුරුවරයා වශයෙන් දක්වනු ලැබේ. එහෙත් මිනිසුන් වූ අපගේ ඍජු සම්බන්ධතා පැවැත්වෙන්නේ මිනිසුන් සමගම හෙයින් මානව සමාජය පිළිබඳ සැලසුම් වෙන ම සාකච්ඡා කර ඇති බව පැහැදිලිව ම පෙනේ. එහෙයින් බුද්ධ ශ්‍රාවක සමාජය පිළිබඳව පවත්නා විශේෂ සංකල්පය මිනිස් සමාජය පරිමිත කර ගනිමින් සිව්වනක් පිරිස ලෙස පෙළගස්වා තිබේ. ඒ අනුව බෞද්ධ සමාජය යනුවෙන් .අදහස් වන්නේ භික්ෂු, භික්ෂුණී, උපාසික, උපාසිකා යන සිව්වනක් පිරිසෙන් සැදුම්ලත් සමාජය යි.

බුද්ධ කාලීන භාරතීය සමාජය කුල භේදය පදනම් කරගත් සමාජයක් ව තිබූ නමුත්, බුදුන්වහන්සේ සකල මානව වර්ගයා අතර සහෝදරත්වය තහවුරු වන පරිද්දෙන් සියලු උස් පහත් භේද බැහැර කොට සමානාත්මතාවයෙන් එක ම සමාජයක් පිළිබඳ හැඟීමෙන් ධර්මය දේශනා කර තිබේ. බුදුන්වහන්සේ විසින් එක ම සමාජයක් පිළිබඳ සංකල්පය භික්ෂු සමාජය තුළින් ආදර්ශවත් කර පෙන්වූහ. අග්ගඤ්ඤ සූත්‍රයේ[1] අවසානයේ බුදුන්වහන්සේ

පෙන්වා දෙන පරිදි සතර කුලයෙන් ඕනෑම අයෙකුට සංඝ සමාජයට ඇතුළත් විය හැකි ය. කුමන කුලයකින් ආයේ වී නමුදු තම ශාසනයට වන් විට එක ම ආර්ය කුලයට අයත් වන බව පැහැදිලි කළ හ. ගංගා, යමුනා, අචිරවතී, සරභූ යන සිව් මහා ගංගාවන්ගෙන් ගලා එන ජලය මහ මුහුදට වන් විට එක ම ලවන රසයෙන් යුක්ත වන්නා සේ කුමන කුලයකින් නමුත් සසුනට වන් විට එකම ආර්ය කුලයට අයත් වන බව බුදුහු පැහැදිලි ලෙස ම වදාළහ.[2]

බෞද්ධ සමාජ සැලැස්ම මැනවින් නිරූපණය කොට ඇත්තේ සිඟාලෝවාද සූත්‍රයෙනි. එහි දක්වන සදිසා සමාජය සියළු ම සමාජ සංස්ථා නිරූපණය වන අයුරින් සකස් වී ඇත. පුද්ගලයා යුතුකම් තුළින් සමාජ සැලැස්මට බැඳී ඇති අයුරු මැනවින් ඉගැන්වෙන සදිසා සමාජ සැලසුමට අසු නොවන පුද්ගලයෙක් නැත. එම යුතුකම් ඉටු කිරීමට පෙර පුද්ගලයා පිරිසිදු තත්ත්වයට පත්විය යුතු බව බුදුන්වහන්සේ පෙන්වා දී තිබේ. ඒ සඳහා ප්‍රාණඝාතය, අදත්තාදානය, කාමමිච්ඡාචාරය, මුසාවාදය යන සතර කර්මක්ලේශයන්ගෙන් සහ ඡන්දය, ද්වේශය, භය, මෝහය යන සතර අගතිවලින් ද රහමෙර පානය, අකාලයෙහි වීථි සංචාරය, සමජ්ජාභි චරණය, දූ කෙළිය, පාපමිත්‍ර සේවනය සහ අලස බව යන භෝග විනාශ මුඛ හයෙන් ද යන තුදුස්ලාමක ධර්මයන්ගෙන් පුද්ගලයකු වෙන් විය යුතු ය.[3] සතර අගතියෙන් යුත් පුද්ගලයා සමාජයේ පිරිහීමට පත් වන්නේ කළුවර පක්ෂයේ සඳමෙනැයි දක්වා තිබේ. බෞද්ධ සමාජ සැලැස්මේ අපේක්ෂාව වන්නේ පුද්ගලයින් එම තත්ත්වයෙන් මුදවා ගැනීම යි. සියලු ලෝ සතුන් කෙරෙහි එක ම කාරුණික හැඟීමෙන් යුතුව මෙත්තා, කරුණා, මුදිතා, උපේක්ඛා යන සතර බඹ විහරණ හෙවත් උත්තරීතර හැසිරීම් ඇතිකර ගැනීම දානය, ප්‍රිය වචනය, අර්ථචර්යාව, සමානාත්මතාවය යන සතර සංග්‍රහ වස්තූන්හි පිහිටීම සත්පුරුෂ සමාජයක උත්තරීතර පුරුෂාර්ථ වේ.[4] එම සතර සංග්‍රහ වස්තු අනුගමනය කරන පුද්ගලයා කීර්ති අත්පත් කරගන්නේ පුර පක්ෂයේ සඳමෙනැයි දක්වා තිබේ. සතර සංග්‍රහ වස්තු සමාජ සැලැස්මේ අනිවාර්ය අංගයක් ලෙස දක්වමින් උපමා කර ඇත්තේ සමාජය

නමැති රථයේ කඩ ඇණය වශයෙනි.[5] එනම් සමාජයේ ආරක්ෂාව සැලසීමේ දී සතර සංග්‍රහ වස්තු දැඩි බලපෑමක් කරන බව පෙන්වා දීම සඳහා ය.

සමාජයක ජීවත් වන සියලු දෙනාගේ ම ජීවිත සුරක්ෂිතවීමට සැපවත්වීමට, පහසුවීම, කාර්යක්ෂම වීම, සැහැල්ලු සහ සාමකාමී තත්ත්වයෙන් පවත්වා ගැනීමට ඉදිරිපත් කරන ඉතා හොඳ සමාජ සැලැස්මකි පංචශීල ප්‍රතිපත්තිය. බුදුසමයේ දැක්වෙන හැම ශික්ෂා පදයක ම චාරිත්‍ර වාරිත්‍ර යනුවෙන් කළ යුතු හා නොකළ යුතු අංශ දෙකක් පෙන්වා දෙති. ශික්ෂා පදයක් පිරීම සම්පූර්ණවන්නේ මෙ අංශ දෙක ම පූරණය වූ විට ය. පංචශීලය සම්බන්ධයෙන් ද ඇත්තේ එම තත්ත්වය යි. සෑම ප්‍රාණියෙකුගේ ම ජීවත්වීමේ ආරක්ෂාව නිදහස තහවුරු කිරීම ප්‍රථම ශික්ෂා පදයෙන් ද, දෙවන ශික්ෂා පදයෙන් පුද්ගලික හා සාමූහික දේපළ පරිහරණය පිළිබඳ අයිතියත්, තෙවැන්නෙන් මූලික සමාජ ඒකකය වන පවුල සුරක්ෂිතවීම හා ගෘහ ආශ්‍රිත පවුල් ජීවිතයෙහි ස්වාධීනත්වය හා ශිෂ්ටත්වයත්, හතරවැනි ශික්ෂා පදයෙන් සත්‍ය සන්නිවේදනයේ අයිතියත් පිළිගැනේ. පස්වෙනි ශික්ෂා පදය මිනිසාට සිහි ඇතිව කටයුතු කිරීමේ මග පාදා දේ. මේ ආකාරයට සමාජය සමග ප්‍රසන්න හා අර්ථසම්පන්න සම්බන්ධතා සමූහයක් ඇතිකර ගැනීමට සුදුසු පරිසරය බුදුදහමින් සැකසේ.

පවුල් සංස්ථාවේ අන්‍යොන්‍ය සහ ජීවන මාර්ගය හා ඒකීය භාවය තහවුරු කෙරෙන ජීවන රටාවක් සංකේතවත් වන ෂඩ්විද ශාඛාවන් සිඟාලෝවාදයෙහි සදිසා සංකල්පයෙන් විවරණය වෙයි. එයින් විග්‍රහ වන්නේ සුචරිතවත් බෞද්ධ සමාජයක අඛණ්ඩ ව්‍යූහය යි.[6] සදිසාවට ගරු කිරීම නම් සමාජයේ පවත්නා වූ ප්‍රධාන පන්ති හයට නියම පරිදි ගෞරව සැලකිලි කිරීමයි.[7] සමාජයක ජීවත්වන සෑම කෙනෙක් ම එම සමාජයේ තවත් කොටසක් සමග දැඩි සබඳතාවකින් බැඳී සිටිති. මෙම සබඳතාවන් අවබෝධයකින් යුතුව මනාව පවත්වා ගැනීම සමාජයක ක්‍රමවත් බවත්, ප්‍රියමනාප බවත් ඇතිවීමට තුඩුදෙයි.[8] සදිසාවට තම යුතුකම් ඉටු කළ විට සෑම පුද්ගලයෙකුගේ ම අයිතිවාසිකම් සුරැකෙන හෙයින් හැමදෙනා

ම සතුටින් වෙසෙති. එම යුතුකම් තුළ ගුණධර්ම පමණක් නොව, ආර්ථික, දේශපාලන හා වෘත්තීය අයිතිවාසිකම් ද අන්තර්ගත වී ඇත. එම යුතුකම් පද්ධතිය සමාජයේ අවශ්‍යතා රාශියක් ගැන මැනවින් සිතා මතා සකස් කළ ආචාර ධර්ම මාලාවක් බව පැවසිය හැකි ය. මෙබඳු අන්‍යොන්‍ය යුතුකම් ජාලයක් තුළ පුද්ගලයා රඳවන ලද්දේ පුද්ගලයා විෂයෙහි සමාජ සන්දර්භය අතිශයින් වැදගත් වන බව පිළිගෙන ඇති හෙයිනි. පුද්ගලයකු ගුණයහපත්කමින් වැඩෙන්නේ තමා ජීවත් වන සමාජය වෙත නිවැරදි හා හිතකර ප්‍රතිචාර දක්වීම තුළිනි. සදිසා ව්‍යුහය තුළ දිසා හය ලෙස අනිවාර්යයෙන් සම්බන්ධ වන පුද්ගලයෝ හය කොටසක් වෙති.

1. නැගෙනහිර - මාපියන්
2. දකුණුදිග - ගුරුවරු
3. බටහිර - අඹුදරුවන්
4. උතුර - මිතුරෝ
5. යට දිශාව - සේවකයෝ
6. උඩ දිශාව - පැවිදි උතුමන්[9]

මෙම සමාජ විග්‍රහයට අනුව සමාජ සංස්ථාවේ ඉතා වැදගත් ම ඒකකය මව්පියන් ය. බෞද්ධ සමාජ සැලැස්ම තුළ දරුවන් වෙතින් දෙමාපියෝ ගෞරවය සහ ආදරය ලබති. සමාජයක යහපත් පැවැත්ම සඳහා මව්පිය දූදරු සම්බන්ධතාවය ශක්තිමත් පදනමකි. ඊට හේතු වන්නේ මව්පියන් හා දරුවන් අතර පවත්නා සම්බන්ධතාවය හැරත් බාහිර වූ ආර්ථික හෝ සමාජීය කරුණු මත පදනම් වූවක් නොව අධ්‍යාත්මික සම්බන්ධතාවයන්ගෙන් බැඳුණු දීර්ඝකාලීන සම්බන්ධතා නිසා ය. බෞද්ධ සමාජ විග්‍රහය අනුව මව්පියන් උපමා කර ඇත්තේ පෙරදිගට ය. එය එසේ වන්නේ පෙරදිගින් ලෝකයේ පැවැත්මට ලැබෙන ආකර්ශනයට සමාන බලයක් සමාජයේ පැවත්මට මව්පියන්ගෙන් ලැබෙන නිසා ය. මවුපියන් විසින් දූදරුවන් බිහි කිරීම පමණක් නොව ඔවුන් ඇති දැඩි කිරීම ද වැදගත් කරුණකි. මවුපිය දූ දරු සම්බන්ධතාව මැනවින් පවත්වා ගැනීම සඳහා මව්පියන් විසින් දරුවන්ටත්

දරුවන් විසින් මව්පියන්ටත් ඉටු කළ යුතු යුතුකම් පහ බැගින් ඉදිරිපත් කොට ඇත. එහි දැක්වෙන පරිදි මව්පියෝ දූ දරුවන්

පාපයෙන් වළක්වාලීම

යහපතෙහි පිහිටුවීම

ශිල්ප ඉගැන්වීම

සුදුසු කල්හි අවාහ විවාහ කටයුතු කරදීම

තම දායාද පවරාදීම[10]

යන කරුණුවලින් යුතුකම් ඉටුකළ යුතු ය. මව්පියන්ගේ යුතුකම්වලින් කරුණු දෙකක් පැහැදිලි වේ. එනම් කුඩා කල දරුවන් හදා වඩා ගත යුතු ආකාරය පළමුවැන්න යි. දෙවැන්න තරුණ වියට පත් වූ පසු ඔවුන්ගේ ජීවිතය නිරවුල් ව පවත්වාගෙන යෑමට කටයුතු කිරීමත් ය. සතර බ්‍රහ්මවිහරණයෙන් දරුවන් කෙරෙහි යුතුකම් ඉටුකරන දෙමව්පියන් බුදුදහමෙහි බ්‍රහ්ම යන නාමයෙන් උතුම් තත්ත්වයෙහිලා සඳහන් කොට ඇත.[11]

මේ ආකාරයෙන් ස්වකීය දරුවන්ගේ අනාගතය සඳහා වෙහෙසන මව්පියන් වෙනුවෙන් දරුවන් විසින් ද ඉටු කළ යුතු යුතුකම් පහකි.

මව්පියන් පෝෂණය කිරිම.

ඔවුන්ගේ කටයුතු කිරීම.

කුල වංශය රැකීම.

දායාදය ආරක්ෂා කිරීම.

මියගිය පසු පින් පෙත් අනුමෝදම් කිරීම[12]

දරුවන් ශක්තිමත් ව සිටිය දී වයෝවෘද්ධ මව්පියන් පෝෂණය නොකරන්නේ නම්, ඔහු සමාජයෙන් පහළ මට්ටමට ඇද වැටේ.[13] වයෝවෘද්ධ මව්පියන් නොසලකා හැරීම පෞද්ගලික වශයෙන් ද පරිහානියට හේතුවකි.[14]

බෞද්ධ සමාජ විග්‍රහයට අනුව ගුරුවරයා සමාජයක වැදගත් ම ඒකකයකි. රටේ දියුණුව සමාජයේ දියුණුව යන උභය දියුණුවට

ම මුල්වනුයේ නිසි ලෙස ඇති වූ ගුරු සිසු සබඳතාවය යි.[15] ගුරුවරුන් හා ශිෂ්‍යයන් අතර පවත්නා සම්බන්ධය ද මා පිය දූ දරු සම්බන්ධය තරම් ම උසස් එකක් බව බුදුසමය පිළිගත් බව පෙනේ. දෙමව්පියන් සම්බන්ධයෙන් කතා කරන විට දෙගුරුන් ලෙස හඳුන්වා ඇත්තේ ද ගුරුවරුන් ගැන කතා කරන විට පිය සෙනෙහසින් යුක්තව ගෞරව කළ යුත්තක් සේ දක්වා ඇත්තේ ද එහෙයිනි.

ගුරුවරයා දුක හුනස්සෙන් නැගිටීම

උපස්ථාන කිරීම

ගුරුවරයාට ඇහුම්කන්දීම

ගුරුවරුන්ගේ කටයුතු කිරීම

මනාව ශිල්ප ඉගෙනීම[16]

යනාදී අංශවලින් සැලකිය යුතු ය. ගුරුවරයා ද ශිෂ්‍යයාට

මනාව හික්මවීමෙන්

හොඳින් ඉගැන්වීමෙන්

අඩු නොකර ඉගැන්වීමෙන්

යහළු මිතුරන් හඳුන්වාදීමෙන්

හැමවිට ම රැකවරණය සැලසීමෙන්[17]

සමාජයේ පුද්ගල ජීවිතයේ සඵලත්වයට අඹු සැමි සම්බන්ධතාවය අත්‍යවශ්‍ය බව බෞද්ධ ඉගැන්වීමයි.[18] අඹු සැමි යුවළක් විසින් දරුවන් පෝෂණය කරමින් ගත කරන සාමූහික හැසිරීම් රටාව මානව සමාජයේ අන්‍ය හැම සංස්ථාවකට ම ආදර්ශය දී ඇත. එහෙයින් බෞද්ධ සමාජ සැලැස්ම තුළ විශේෂ වැදගත්කමක් දී ඇත්තේ පවුලට ය. අඹු සැමි වශයෙන් එක්වන ස්ත්‍රී පුරුෂයන් සද්ධා, සීල, චාග, පඤ්ඤා යන ගුණාංග හතරින් සමාන නම් මෙලොව පමණක් නොව, පරලොව ද එක්වීමක් අපේක්ෂා කළ හැකි බව බුදුන්වහන්සේ දක්වා ඇත. මේ සඳහා බුදුරදුන් විසින් අනුදත් ආචාරධර්ම 10ක් සිඟාලෝවාද සූත්‍රයෙහි දැක්වේ. ස්වාමිපුරුෂයා විසින් භාර්යාව කෙරෙහි

ගරු ලෙස කතා කිරීම

අවමන් නොකිරීම

පර ස්ත්‍රීන් සේවනය නොකිරීම

යස ඉසුරු පවරාදීම

ආභරණ ආදිය සපයාදීම[19]

යන කරුණු පහෙන් සංග්‍රහ කළ යුතු ය. එසේ සලකන ස්වාමිපුරුෂයාට භාර්යාව විසින්

ගෙදර දොර වැඩ කටයුතු මනාව කිරීමෙන්

ස්වාමියාගේ පරිවාර ජනයාට මනා කොට සංග්‍රහ කිරීම

පර පුරුෂයන් සේවනය නොකිරීම

සැමියාගේ වස්තුව ආරක්ෂා කරදීම

ගෙදර දොර සියලු කටයුතු අනලස්ව කිරීම[20]

දෙදෙනා අතර ඇතිවිය යුතු අන්‍යොන්‍ය ප්‍රේමය, අනුකම්පාව, කැප කිරීම, අවංකකම ආදිය විවාහ ජීවිතයේ දී බලපාන සියල්ල ඉහත කී උපදෙස් මත අඩංගුව ඇත. විශේෂයෙන් ස්ත්‍රී පුරුෂ දෙපිරිසට ම පරදාර සේවනය අයුතු දෙයක් බව නම් කොට තිබීමෙන් බෞද්ධ සමාජයක සදාචාරවත් බව තහවුරු කොට තිබේ. ලෝක සම්මත ධර්ම වශයෙන් බැලුවත් පර පුරුෂ ස්ත්‍රී සේවනය ඉතා පහත් ක්‍රියාවකි.[21] මෙය පවුලේ සමගියට මෙන් ම දූ දරුවන්ගේ අභිවෘද්ධියට ද බාධාවකි. දෙලොව පිරිහීමට හේතුවෙයි.

පවුලෙන් පිටතට විහිදෙන සමාජ සම්බන්ධතා අතරින් මිත්‍රත්වය ජන සමාජයක මානසික නිරෝගී බව මෙන් ම ආර්ථික දේශපාලන ප්‍රගමනය සඳහා ද බෙහෙවින් වැදගත් වන්නකි. මිතුරන් නැති පුද්ගලයාගේ ජීවිතය මිහිර නොවේ. මිත්‍රයන්ගේ සහයෝගය හා හිතවත්කම විමුක්ති මාර්ගයේ දී පවා අදාළ වන්නකි.

පුද්ගලයකුගේ පරිහානියට හෝ අභිවෘද්ධියට ඔහු ආශ්‍රය කරන මිත්‍රයන්ගේ ස්වභාවය දැඩිව බලපාන බව බුදුසමය අවධාරණයෙන් ම දක්වයි. බුදුසසුනෙන් අඩක් රඳා පවතින්නේ

කල්‍යාණ මිත්‍රතාව මත යයි ආනන්ද හිමියන් පැවසූ විට මුළු සසුන ම රඳා ඇත්තේ කල්‍යාණ මිත්‍රත්වය මත බව බුදුරදන් වදාළේ මිතුරන්ගේ වැදගත්කම අවධාරණය කරනු පිණිස යි.

ඇසුරට සුදුසු යැයි තමන් විසින් තෝරාගන්නා යහපත් මිත්‍රයන්ට සංග්‍රහ කළ යුතු ආකාරය බුදුරජාණන් වහන්සේ මෙසේ දක්වූ හ.

දානයෙන්

ප්‍රිය වචනයෙන්

අර්ථ චර්යාවෙන්

සමානාත්මතාවයෙන්

නොරැවටීමෙන්[22]

මෙසේ කරුණු පහකින් සංග්‍රහ ලබන හිතමිතුරන් ඔවුන්ගේ මිත්‍රයන්ට නැවත කරුණු පහකින් සංග්‍රහ කළ යුතු ය.

අප්‍රමාදව මිතුරා ආරක්ෂා කිරීම

පමා වූ මිතුරාගේ වස්තුව ආරක්ෂා කිරීම

බියට පත් කල පිහිටවීම

විපතේ දී අත් නොහැරීම

දරු මුණුබුරන් ආදීන්ට සංග්‍රහ කිරීම[23]

යමෙකු වෙත මෙම ගුණධර්ම ඇතොත් ඔහුට දිනෙන් දින මිතුරන් වැඩෙන බව කිව යුතු ය. මිත්‍රත්වය තහවුරු වීම සඳහා ලාභ ප්‍රයෝජන ප්‍රධාන නැතත්, දානය ඒ අතර පළමුවැන්න යි. යහපත් වචන භාවිතය ද පරිත්‍යාගයකි. මසුරු මලින් යුත් ලෝභී පුද්ගලයන් අතර ප්‍රියවචනය ද විරල ය. මිතුරන් වෙනුවෙන් කොපමණ ධනය කැප කළත්, ප්‍රිය වචනයෙන් තොර නම් මිතුරෝ ඈත් වෙති. මිතුරාගේ යහපත සලසන අර්ථ චර්යාවෙන් ඈත් වූ විට ද මිත්‍රත්වය රඳා නොපවතියි. එබැවින් මිතුරාගේ සැපතේ දී සතුටුවීමත්, දුකේ දී පිහිටවීමත් මගින් ඔහුට යහපත සලසාදීමයි. මිතුරාගේ ධනය, උගත්කම, බලය ආදිය දෙස තමාගේ තත්ත්වය හා සසඳා බැලීම මානය යි. මෙවැනි මානයන්ගෙන් ඈත් වී

සාමාන්‍ය ලෙස කටයුතු කිරීම මිත්‍රත්වය ආරක්ෂා කරගැනීමට හේතු වේ. ලාභය සඳහා හෝ වෙනත් දෙයක් අපේක්ෂා කර හෝ මිත්‍රයා රැවටීම මෝඩකමකි. තමන් රැවටුණු බව දැනගත් පසු මිත්‍රකම දෙදරා ගොස් විරුද්ධකම් කිරීමට පෙළඹෙන අවස්ථා ද නැත්තේ නොවේ. මිතුරාගෙන් බලාපොරොත්තු විය යුත්තේ හුදෙක් ආර්ථික ලාභ පමණක් නොවේ. වරදට පෙළඹුණු මිතුරා එයින් මුදවා ගැනීමත් විපතේ දී පිහිටවීමත් මිතුරෙකුට කළ හැකි උසස් ම සංග්‍රහ දෙකකි. සිඟාලෝවාද සූත්‍රයේ එන ප්‍රමාද වූ මිතුරා රැක ගැනීම ඔහුගේ වස්තුව රැක ගැනීම විපතේ දී පිහිට වීම යන කරුණුවලින් අදහස් කරන්නේ එයයි. දරු මුණුබුරන්ට සංග්‍රහ කිරීම ඒ හා සමාන වූ සාරධර්ම දෙකකි.

ස්වාමි සේවක දෙපක්ෂය අතර සම්බන්ධය බෞද්ධ සමාජ සැලැස්ම තුළ ඉතා විශේෂ තැනක් හිමි කොට ගනී. සමාජයක ප්‍රගතියට එය බෙහෙවින් ම හේතු වේ. ස්වාමි සේවක දෙපක්ෂය ඔවුනොවුන්ට යුතුකම් මනාව ඉටු කරන්නේ නම් රටක් ආර්ථික, සාමාජික වශයෙන් දියුණු වේ. ලෝකයේ ඇති උසස් ම සම්පත ශ්‍රමය යි. ශ්‍රමය පරිත්‍යාග කිරීම හෝ ලබා ගැනීම අර්ථවත් ලෙස කිරීම ස්වාමි සේවක සම්බන්ධතාවය පවත්වා ගෙන යාමයි. මෙම සම්බන්ධතාවය තහවුරු වන අයුරින් උපරිම සේවයක් ලබා ගැනීම පිණිස සිඟාලෝවාද සූත්‍රයෙන් දෙන උපදේශයන් ඉතා වැදගත් ය. ස්වාමියෙකු විසින් සේවකයන් කෙරෙහි කරුණු 5 න් සංග්‍රහ කළ යුතු ය.

කළ හැකි ප්‍රමාණයට වැඩ පැවරීම

සුදුසු ලෙස ආහාර පාන වැටුප් දීම

රෝගී වූ කල පිළියම් කිරීම

විශේෂ දුර්ලභ ආහාර ලැබුණු විට බෙදා දීම

සුදුසු කාලයේ විවේක දීම[24]

යන කරුණුවලින් සංග්‍රහ කරන විට ඔවුන්

පළමුව අවදිවීම

පසුව නිදා ගැනීම

දූන් දේ ගැනීම

කටයුතු සැලකිල්ලෙන් කිරීම

ස්වාමියාගේ ගුණ සිහි කිරීම[25]

බව සිඟාලෝවාද සූත්‍රයෙහි සඳහන් වේ. සමාජ සැලැස්ම තුළ මානව අයිතිවාසිකම්වල ඇති වැදගත්කම බුදුන්වහන්සේ පෙන්වා දෙන ලදි. උන්වහන්සේ එය දේශනා කළේ මානව අයිතිවාසිකම් යටපත් කොට ගෙන සිටි සමයක දී ය. එනමුත් සිඟාලෝවාද සූත්‍රයේ එන සේව්‍ය සේවක යුතුකම් ජාත්‍යන්තර මට්ටමින් ද අද පිළිගෙන ඇත. සේවකයන්ට කළ යුතු වැඩ දිය යුතු වැටුප්, වෛද්‍ය පහසුකම් පිළිබඳව පනවා ගත් සම්මතයන් අනුව වර්තමානයේ කටයුතු කෙරේ. සේවක ජනයා යට දිශාව වශයෙන් සඳිසාවේ දක්වා ඇත්තේ ඔවුන් පහත් කොට සැලකීම පිණිස නොවේ.

පුද්ගලයා හා සමාජය සම්බන්ධ වන සය වන ප්‍රාකාරය නම් ආගමික වශයෙන් තම ආගමට අනුරූප පරිදි පූජ්‍ය පූජක ගණයට ගැනෙන ශ්‍රමණ බ්‍රාහ්මණාදීන් හා ඇති සබඳතාවයි. ගෘහස්ථයන් විසින් ස්වකීය ආගමික පැවිදි උතුමාණන්ට සංග්‍රහ කළ යුතු ආකාරය සමාජ සැලැස්ම තුළ නිර්දේශ කර ඇත්තේ මෙසේ ය.

මෛත්‍රී සහගතව ක්‍රියා කිරීම

මෛත්‍රී සහගතව කතා කිරීම

මෛත්‍රී සහගත සිතුවිලි ඇතිකර ගැනීම

නිවසෙහි දොර විවෘත කර තැබීම

ආමිසයෙන් සංග්‍රහ කිරීම[26]

මෙසේ පැවිදි පක්ෂය වෙත ගෘහස්ථයන් සංග්‍රහ කරන විට පැවිදි පක්ෂය ද තම කෘතවේදීත්වය දක්වන්නේ සය ආකාරයකින් ක්‍රියාකිරීමෙනි.

පවෙන් වළක්වයි

සුචරිතයෙහි යොදවයි

යහපත් සිතින් අනුකම්පා කරයි

නොදත් දේ කියා දෙයි

දන්නා දේ වඩාත් තහවුරු කර දෙයි

දෙව්ලොව උපදින මග කියාදෙයි[27]

මෙලොව ජීවිතයෙහි ප්‍රශ්න විසඳා ගැනීමට සුදුසු පරිදි අනුශාසනා පැවැත්වීමෙන් ද පරලොව සැප සඳහා පුණ්‍ය ක්‍රියාවන්හි යෙදවීමෙන් ද ශ්‍රමණ බ්‍රාහ්මණයෝ ගිහි ජනතාවට උපකාර කරති. එබැවින් එතුමන් කෙරෙහි මෛත්‍රියෙන් යුතුව කටයුතු කිරීම ගිහියාගේ යුතුකම යි. ශ්‍රමණ බමුණන් කෙරෙහි ද්වේශ සිතින් කටයුතු කිරීම අපවාදයට හා අපකීර්තියට හේතු වේ. ශ්‍රමණයන් දැකීම මංගල කරුණක් ලෙස ද බුදුදහම පෙන්වා දෙයි.[28]

මෙසේ පැවිදි පක්ෂය ගිහියාට අර්ථයෙන් ධර්මයෙන් අනුශාසනා කිරීමටත් ගිහියා විසින් පුදනු ලැබීමටත් සුදුසු තත්ත්වයක සිටීම ඉතා වැදගත් ය. එය පැවිදි පක්ෂය සතු වගකීමකි. සිල්වත්කම හා ගුණවත්කම මෙහි දී ප්‍රධාන තැනක් ගනී. මෙසේ පුද්ගලයෙකු තම සමාජයට යුතුකම් මනාව ඉටු කිරීම තුළින් සිදුවන්නේ ඔහුගේ ආර්ථික සමාජමය හා ආධ්‍යාත්මික සුරක්ෂිතතාව හා ප්‍රගතිය සලසා ගැනීම යි. එලෙස ම බෞද්ධ සමාජ සැලැස්මක අපේක්ෂාව ශිෂ්ට සම්මත අන්‍යොන්‍ය ගෞරවයෙන් යුතු මිනිස් සමාජයක් බිහි කිරීම යි.

ආන්තික සටහන්

1. දීඝ නිකාය III අග්ගඤ්ඤ සූත්‍රය, බුද්ධ ජයන්ති ත්‍රිපිටක ග්‍රන්ථ මාලා පුනර් මුද්‍රණය - බෞද්ධ සංස්කෘතික මධ්‍යස්ථානය, දෙහිවල. 2004, 164 පි.
2. ඛුද්දක නිකාය, උදාන පාළි - බුද්ධ ජයන්ති ත්‍රිපිටක ග්‍රන්ථමාලා පුනර් මුද්‍රණය - බෞද්ධ සංස්කෘතික මධ්‍යස්ථානය, දෙහිවල. 2004, 236 පි.
3. දීඝ නිකාය - සිඟාලෝවාද සූත්‍රය - පෙර සඳහන් මූලාශ්‍රය, 290 පි.
4. පඤ්ඤාලෝක හිමි, මීගොඩ - බුදුදහම හා ජන ජීවිතය, බෞද්ධ

සංස්කෘතික මධ්‍යස්ථානය, දෙහිවල, 1997, 109 පි.
5. දීඝ නිකාය - සිඟාලෝවාද සූත්‍රය - පෙර සඳහන් මූලාශ්‍රය, 310 පි.
6. අභයසුන්දර, ප්‍රණීත් - බෞද්ධ සමාජ පාලනය හා අපරාධ විද්‍යාව, එස්. ගොඩගේ ප්‍රකාශන, 1993, 75 පි.
7. ධර්මසිරි, ගුණපාල - බෞද්ධ සදාචාරයේ මූලධර්ම - බෞද්ධ සංස්කෘතික මධ්‍යස්ථානය, දෙහිවල. 1996, 84 පි.
8. වීරරත්න, ඩබ්.ජී. - බුදුදහම සහ එහි ආගමික පසුබිම - එස්. ගොඩගේ ප්‍රකාශන, 1977, 160 පි.
9. දීඝ නිකාය - සිඟාලෝවාද සූත්‍රය - පෙර සඳහන් මූලාශ්‍රය, 308 පි.
10. දීඝ නිකාය - සිඟාලෝවාද සූත්‍රය - පෙර සඳහන් මූලාශ්‍රය, 304 පි.
11. අංගුත්තර නිකාය II - සබ්‍රහ්ම සූත්‍රය - බුද්ධ ජයන්ති ත්‍රිපිටක ග්‍රන්ථමාලා පුනර් මුද්‍රණය - බෞද්ධ සංස්කෘතික මධ්‍යස්ථානය, දෙහිවල. 132 පි.
12. දීඝ නිකාය - සිඟාලෝවාද සූත්‍රය - පෙර සඳහන් මූලාශ්‍රය, 304 පි.
13. සුත්ත නිපාතය, පරාභව සූත්‍රය - බුද්ධ ජයන්ති ත්‍රිපිටක ග්‍රන්ථමාලා පුනර් මුද්‍රණය - බෞද්ධ සංස්කෘතික මධ්‍යස්ථානය, දෙහිවල. 2005, 32 පි.
14. සුත්ත නිපාතය - වසල සූත්‍රය - එම - 40 පි.
15. ඤාණරතන හිමි, වැලිගම - ගිහි විනය - පියසිරි ප්‍රින්ටින්, 1996, 109 පි.
16. දීඝ නිකාය - සිඟාලෝවාද සූත්‍රය - පෙර සඳහන් මූලාශ්‍රය, 304 පි.
17. - එම - 304 පි.
18. පඤ්ඤාකිත්ති හිමි, කොටහේනේ, ආගම හා සමාජය, විද්‍යාලංකාර මුද්‍රණාලය, 1990, 46 පි.
19. දීඝ නිකාය - සිඟාලෝවාද සූත්‍රය - පෙර සඳහන් මූලාශ්‍රය, 306 පි.
20. - එම - 306 පි.
21. සුත්ත නිපාතය - පරාභව සූත්‍රය - පෙර සඳහන් මූලාශ්‍රය, 34 පි.
23. - එම - 306 පි.
24. - එම - 308 පි.
25. - එම - 308 පි.
26. - එම - 308 පි.
27. - එම - 308 පි.
28. සුත්ත නිකාය මංගල සූත්‍රය - පෙර සඳහන් ග්‍රන්ථය 82 පි.

ත්‍රිපිටකයෙන් හෙළිවන බුද්ධකාලීන භාරතයේ සභ්‍යාචාර

ජ්‍යෙෂ්ඨ කථිකාචාර්ය ඒ.ජී. සිරිනාම බණ්ඩාර

ලෝකයේ එක් එක් සමාජයට ආවේණික වූ සභ්‍යාචාර විධි පවතියි. එක් සමාජයක සභ්‍යාචාර විධියක් තවත් සමජයක අසභ්‍යාචාර විධියක් සේ සැලකිය හැකි ය. ශිෂ්ට සමාජය මෙම සභ්‍යාචාර විධි මගින් පාලනය වෙයි. යම් සමාජයක සභ්‍යාචාර විධියක් යමකු කඩ කරන්නේ නම් ඔහු සමාජ ගර්හාවට භාජනය වෙයි.

මෙම සමාජ සභ්‍යාචාර විධි සැමදා ම එක ම ආකාරයකට නො පවතියි. ඒවා කාල දේශ වශයෙන් වෙනස්වීම්වලට ලක්වෙයි. එම නිසා පැරණි සමාජයක සභ්‍යාචාර විධි පිළිබඳ දැනගත හැක්කේ ලිඛිත වාර්තාවක් ආරක්ෂා වී තිබුණහොත් පමණි. බුද්ධකාලීන සමාජයේ පැවති සභ්‍යාචාර විධි පිළිබඳව දැනගැනීමට දැනට ඉතිරිව ඇති ලිඛිත වාර්තාවන් අතර ත්‍රිපිටකයට ලැබෙන්නේ සුවිශේෂ ස්ථානයකි. එම ත්‍රිපිටක වාර්තා පදනම් කොටගෙන බුද්ධකාලීන භාරතයේ පැවති සභ්‍යාචාර විධි පිළිබඳව විමසා බැලීම මෙම ලිපියේ අරමුණයි.

මෙම ආචාර විධි සමහරවිට කායික ඒවා වෙයි. සමහරවිට වාචසික ඒවා වෙයි. අපට උදෑසන යමකු හමුවූ විට ආයුබෝවන් කියා හෝ සුබ උදෑසනක් කියා හෝ ආචාර කිරීම සිරිත යි. බුද්ධකාලීන භාරතයේ උදෑසන යමෙක් හමු වූ විට අසන ප්‍රශ්නයක් නම්, ඊයේ රෑ හොඳින් සැතපුණේ ද? යන්නයි. බුදුරජාණන් වහන්සේ හමුවීමට මුලින් ම යන අනාථපිණ්ඩික සිටුවරයාට සුදත්ත මෙහි එන්න යැයි කියයි. එහි දී තමන්ගේ නමින් ම ඇමතීම ගැන

සතුටු වන සිටුවරයා භාග්‍යවතුන් වහන්සේට වැඳ "ස්වාමීනි කෙසේ ද? භාග්‍යවතුන් වහන්සේ සැපසේ සැතපුණේදැයි අසයි. (කච්චිභන්තෙ භගවා සුඛමසයිත්ථ)'[1] මෙයින් අපට එම කාරණය පැහැදිලි වෙයි.

සමාජය පිළිගත් පුද්ගලයකු හමුවූ විට ඔහුට සුදුසු අයුරින් ආචාර සමාචාර පැවැත්වීම සභ්‍යාචාරයකි. ඒ ඒ පුද්ගලයාගේ ස්වභාවය අනුව තමන් හා ඒ හමුවුණු පුද්ගලයාගේ තරාතිරම සලකා කරන ආචාර සමාචාර විධි විවිධ වෙයි. බුදුරජාණන් වහන්සේ හමුවට පිරිසක් පැමිණි විට එම පිරිසේ අය විවිධ ක්‍රමයන්ගෙන් ආචාර සමාචාර පැවැත්වූ බව සූත්‍ර දේශනාවන්ගෙන් පෙනී යයි.

සමහරු වැඳ සතුටු විය යුතු සිහිකළ යුතු කථා නිමවා එකත්පස්ව හිඳිති. සමහරු ඇඳිලි බැඳ එකත්පස්ව හිඳින සමහරු තමන්ගේ නම්ගොත් කියා එකත්පස්ව සිටිති. සමහරු නිහඬව ම එකත්පස්ව සිටිති. මෙහි දී ඒ ඒ පුද්ගලයාගේ ආචාර ක්‍රමය වෙනස් වන්නේ ඒ ඒ අයගේ ආකල්ප අනුවයි.[2]

සාමාන්‍ය ක්‍රමය නම් පිදිය යුතු තැනැත්තාට අභිවාදනය කිරීම හෙවත් වැඳීමයි. වැඳීමේ දී ක්‍රම කීපයකට එය කළ බව පෙනී යයි. අට්ඨකථාවල, අභිවාදෙත්වා යන්න විග්‍රහ කොට ඇත්තේ 'පඤ්චපතිට්ඨිතෙන වන්දිත්වා' යනුවෙනි.[3] එනම් පසඟ පිහිටුවා වැඳීමයි. දණ දෙකත් අත් දෙකත් නළලත් යන ස්ථාන බිම වදින සේ වැඳීම මෙයින් අදහස් කෙරෙයි. කොසොල් රජතුමා බුදුරදුන් ඉදිරිපිට දී ශ්‍රමණයන් සමූහයකට වඳින්නේ මෙම ආකාරයට නොවෙයි. "දක්ඛිණ ජානුමණ්ඩලං පඨවියං නිහන්ත්වා... තෙනඤ්ජලිං පණාමෙත්වා" යනාදී වශයෙන් ඔහු වැඳි ආකාරය දක්වා ඇත.[4] එහි දැක්වෙන ආකාරයට පසඟ පිහිටුවන්නේ නැතිව දකුණු දණමඬල පමණක් බිම වදින සේ හිඳ ඇඳිලි බැඳීම මෙහි දී සිදුවෙයි. එම අභිවාදනය පසඟ පිහිටුවා වැඳීම තරම් උසස් නොවෙයි.

වඩාත් ගෞරවයෙන් කරන වැඳීම මීටත් වඩා වෙනස් වෙයි. ධම්ම චේතිය සූත්‍රයේ දක්වෙන කොසොල් රජතුමාගේ වැඳීම

එබඳු අතිශය ගෞරවයකින් කරන වැඳීමකි. එහි දී භාග්‍යවතුන් වහන්සේගේ පාදයන්හි තම සිරස තබා පාදයත් මුඛයෙන් සිඹිමින් අත්දෙකින් පිරිමදිමින් 'ස්වාමීනි, මම පසේනදී කෝසලය. මම පසේනදී කෝසලය'' යනුවෙන් තම නම කියමින් ඔහු බුදුරජාණන් වහන්සේට වදියි. (භගවතො පාදෙ සිරසා නිපතිත්වා භගවතො පාදානි මුඛෙන පරිචුම්භති පාණිහි ච පරිසම්භාහති නාමඤ්ච සාවෙති රාජාහං භනෙත පසෙනදී කොසලො රාජාහං භනෙත පසෙනදී කොසලෝති)[5]

මෙසේ අභිවාදනය කිරීමෙන් පසු සතුටු සාමීචි කතා කිරීම සිදුවෙයි. සම්මොදි යනුවෙන් එය සඳහන් වෙයි. ආගිය තොරතුරු කතා කිරීම මෙයින් අදහස් වෙයි. මෙසේ කරන කතාව සම්මොදනීයං කථා සාරාණීයං යනුවෙන් දැක්වෙයි. ප්‍රීතිප්‍රමෝදය සංඛ්‍යාත සතුටු වීම ඇති කරන නිසාත් සතුටුවිය යුතු බව නිසාත් සම්මෝදනීයං වේ. අර්ථව්‍යඤ්ජන මධුරතාවෙන් බොහෝ කලක් පැවැත්වීම සුදුසු බැවිනුත් සිහිකළ යුතු බැවිනුත් සාරාණීයං වේ. ඇසීමට සැප නිසා සම්මෝදනීයං වේ. සිහිකිරීමට සැප නිසා සාරාණීය වේ. ව්‍යඤ්ජන පාරිශුද්ධතාවෙන් සම්මෝදනීයං වේ. අර්ථ පාරිශුද්ධතාවෙන් සාරාණීයං වේ.[6] අභිවාදනය කරන තැනැත්තා මෙසේ සතුටු සාමීචි කථා කිරීම ද සිදු කරයි. එය ප්‍රධාන කාරණයට එළඹීමට පූර්ව කටයුත්තක් සේ සැලකිය හැකි ය.

මෙසේ පරිපූර්ණව කරන වැඳීමට අමතරව ඇඳිලි බැඳීම ද එකල පැවති ආචාර ක්‍රමයකි. එහි දී පසඟ පිහිටුවීම සිදු නො කරයි. දෑතේ ඇඟිලි එකතු කොට සිරසේ තබා වැඳීම ඇඳිලි බැඳීම හෙවත් අඤ්ජලී කර්ම නම් වෙයි. එය යමින් සිටිමින් හිඳිමින් වැතිර සිටිමින් යන කුමන අයුරකින් හෝ කළ හැකි ය.[7] දීඝනිකායට්ඨකථාවේ සඳහන් වන ආකාරයට සමහරු බුදුහිමියන්ට ඇඳිලි බැඳීම කරන්නේ මිථ්‍යාදෘෂ්ටිකයන් ඇයි ඔබ ශ්‍රමණ භවත් ගෞතමයන්ට වැන්දේ යැයි ඇසුවහොත් ඇඳිලි බැඳීම පමණකින් වැඳීමක් වනවා දැයි ඇසීමටත් සම්‍යග්දෘෂ්ටිකයන් ඇයි නොවැන්දේ යැයි ඇසුවහොත් කෙසේ ද හිසින් පොළවට ඇනීම පමණක්

වැඳීම වනවා ද ඇඳිලි බැඳීම වන්දනාවක් වන්නේ නොවේ ද යනුවෙන් උභය පක්ෂයට ම පිළිතුරු දීම සඳහා ය.[8] අද ද සමහරු මාන්නක්කාරකම නිසා මෙසේ ඇඳිලි බැඳීම පමණක් කරනු දැකිය හැකි ය.

ආචාර කිරීමකින් තොර ව තමාගේ නම් ගොත් ප්‍රකාශ කිරීම ද එකල පැවති ක්‍රමයකි. ගෞරවනීය පුද්ගලයාට තමන් හඳුන්වා දෙමින් හිතවත්කම් ඇතිකර ගැනීම සඳහා මෙය සිදු කරන්නට ඇත. අට්ඨකථාවේ සඳහන්වන්නේ මම අසවලාගේ පුතා දත්තය, මිත්තය යනා දී වශයෙන් කීම නම් ප්‍රකාශ කිරීමයි. මම වාසෙට්ඨ නම් වෙමි. කච්චායන නම් වෙමි. යනාදී වශයෙන් කීම ගෝත්‍රය ප්‍රකාශ කිරීමයි යනුවෙනි. එසේ කරන්නේ දිළිඳු, වයසට ගිය කුලපුත්‍රයෝ නම්ගොත් වශයෙන් පිරිස මැද ප්‍රකට වීම සඳහා බව එහි තවදුරටත් සඳහන් වෙයි. අට්ඨකථාව ප්‍රකාශ කරන අන්දමට කෛරාටිකයෝත් අඥබාලයෝත් මේ කිසිවක් නොකොට නිහඬව සිටිති. කථා සල්ලාපයක් ඇති වුවහොත් විශ්වාසවන්ත බවට පැමිණි විට දානයක්වත් දීමට සිදුවේ යැයි සිතා මෙසේ කළ බව එහි සඳහන් වෙයි.[9]

මෙසේ පැමිණි පිරිස් ආපසු යන විට ද මේ ආකාරයට ම ආචාර සමචාර කිරීම සිරිතකි. සමහරු අභිවාදනය කොට පමණක් නොව ප්‍රදක්ෂිණා කොට ද යති. සාමඤ්ඤඵල සූත්‍රයේ සඳහන් වෙන ආකාරයට අජාසත් රජතුමා සාකච්ඡාවෙන් අනතුරුව බුදුරජාණන් වහන්සේට වැඳ ප්‍රදක්ෂිණා කොට ගියේ ය. (අභිවාදෙත්‍වා පදක්ඛිණංකත්‍වා පක්කාමි)[10] මෙහි ප්‍රදක්ෂිණා කොට යාම වශයෙන් දක්වා ඇත්තේ තුන්වරක් බුදුරජාණන් වහන්සේ වටා ප්‍රදක්ෂිණා කොට දසැඟලි එකතු කොට සිරසේ තබාගෙන පෙනෙන තෙක් මානයට පිටුපසට ගොස් අවසානයට දකින තැන දී පසඟ පිහිටුවා වැඳ පිටත් ව යාමයි.[11] අතිශය ගරු කළ යුත්තන්ගෙන් සමුගෙන යාමේ දී මෙසේ කළ බව පෙනී යයි.

සමහරවිට යම් කෙනෙක් හමුවී ආචාර කරන විට වෙනත් අයකු විසින් ඔහු හඳුන්වා දීම ද කළ බව සමහර වාර්තාවලින් පෙනී යයි. බුදුරජාණන්වහන්සේ පිරිනිවන් පෑමට වැඩ සිටි

අවස්ථාවේ දී පැමිණි මල්ලයන් කුල පරපුර වශයෙන් සිටුවා ආනන්ද හිමි ''ස්වාමීනි මේ නම් ඇති මල්ල ජාතිකයා බිරිඳ හා පුතුන් සහිතව පිරිස සහිතව ඇමතියන් සහිතව භාග්‍යවතුන් වහන්සේට හිස බිම තබා වඳී'' යැයි කියමින් වැන්දවී ය.[12] මෙය වර්තමානයේ කෙනෙක් හඳුන්වා දීමට සමාන ය. නමුත් මෙය විශේෂ අවස්ථාවක දී කළ දෙයක් බව පෙනී යයි.

ඒ අතර ම තමාගේ ආචාරය වෙන කෙනෙකු අත යැවී ම ද එකල පැවති සිරිතකි. සුප්පාවාසා උපාසිකාව ස්වකීය සැමියා අමතා බුදුරජාණන් වහන්සේ වෙත ගොස් වැඳ ''ස්වාමීණී සුප්පාවාස කෝලිය දියණිය භාග්‍යවතුන් වහන්සේගේ පා සිරසින් වඳියි. ආබාධ නැති ද කියා ද රෝග නැති ද කියා ද සැහැල්ලු පැවතුම් ඇති ද කියා ද ශරීර බලය හා සැපවිහරණය පිළිබඳව ද විචාරයි'' යනුවෙන් මගේ වචනයෙන් කියන්නැයි පිටත් කර යවයි. ඔහු ද ඒ ආකාරයට ම ගොස් තම ආචාරයන් තම බිරිඳගේ ආචාරයන් බුදුරජාණන්වහන්සේට පුද කළේ ය.[13] මේ ආකාරයට ම මල්ලිකා දේවිය තම ආචාරය නාළිජංඝ බමුණා මගින් බුදුරජාණන් වහන්සේ වෙත යවන අවස්ථාවක් ද[14] කොසෙල් රජතුමා එක්තරා පුරුෂයකු මගින් බුදුන් වහන්සේ වෙත ස්වකීය ආචාරය යවන අවස්ථාවක් ද[15] ඔහු ම ආනන්ද හිමියන් වෙත ස්වකීය ආචාරය යවන අවස්ථාවක් ද[16] ත්‍රිපිටකයේ දක්නට ලැබෙයි. මෙය අද දවසේ කෙනෙක් හමුවීමට තව කෙනෙක් යන විට ''අපිත් මතක් කළා කියන්න'' යනුවෙන් කියා යැවීමට සමාන කමක් දක්වයි. වෙනස ඇත්තේ බුද්ධකාලීනව එසේ ආචාරය යවන්නේ තමන් නොගොසින් කිසියම් දෙයක් දැනගැනීම ආදී කාරණයක දී වීම තුළ ය.

අද දවසේ යම් රාජකාරි බහුල විශේෂ පුද්ගලයකු හමුවීමට යාමට පෙර වෙලාවෙ වෙන්කර ගැනීම කරයි. බුද්ධ කාලයේ ද එසේ හමුවීමට පෙර තමන් පැමිණෙන බව දන්වා යැවීමේ සිරිතක් පැවතුණි. පසේනදී කොසොල් රජතුමා ''ස්වාමීනී අද පාතරාසය නිමවා පසුවෙන් වේලාවේ කොසොල් රජතුමා භාග්‍යවතුන් වහන්සේ දැකීමට පැමිණෙන්නේ යැයි'' එක්තරා පුද්ගලයකු අත කියා යැවූ බව කණ්ණකත්ථල සූත්‍රයේ සඳහන් වෙයි.[17]

දන්නා හඳුනන කෙනෙකු පාරේ දී මුණ ගැසුණු විට 'කොහෙද යන්නෙ? හෝ 'කොහෙද ගියේ?'' කියා අපි ප්‍රශ්න කරමු. මෙය සුදුසු නොවන්නාක් බවත්, පෞද්ගලිකත්වයට අතපෙවීමක් බවත්, සමහරු ප්‍රකාශ කරති. මෙසේ ඇසීම පැරණි ඉන්දීය සමාජයේ ද තිබූ බව ත්‍රිපිටකය විමසා බැලීමෙන් පෙනී යයි. ජානුස්සෝණි බ්‍රාහ්මණයා එන්නා වූ පිලෝතික පරිබ්‍රාජකයා දැක 'වාත්සයායනය මේ දවාලේ කොහි සිට එන්නේදැයි ප්‍රශ්න කරයි. මම ශ්‍රමණ භවත් ගෞතමයන් සමීපයේ සිට එන්නෙමි' යි පිලෝතික පරිබ්‍රාජකයා පිළිතුරු දෙයි.[18] ඒ අනුව මෙම සිරිත පැරණි ඉන්දීය සමාජයේ සිට පැවත එන්නක් බව පෙනී යයි. එහි දී බොහෝ විට එසේ අසන්නේ හිතවත්කමට යමක් කථා කිරීමට මිස ගිය තැන දැන ගැනීම සඳහා ම නොවේ.

පිරිසක් රැස්ව කථා කරමින් සිටින විට එකවර ම එතැනට යාම සුදුසු නොවෙයි. කථාව අවසන් වූ විට එහි යාම සුදුසු ක්‍රමය යි. එමෙන් ම වසා ඇති දොරක් එක්වර ම ඇරගෙන ඇතුළු වීම සුදුසු නොවන අතර දොරට තට්ටු කොට ඇතුළත සිටින අයගෙන් අවසරයක් ලැබුණු විට එහි යාම සුදුසු ක්‍රමය යි. බුදුරජාණන් වහන්සේත් උන්වහන්සේ හමුවට පැමිණි අයත් මෙම සභ්‍යාචාර විධිය අනුගමනය කළ බව ත්‍රිපිටක වාර්තාවන්ගෙන් පෙනී යයි. එක් අවස්ථාවක බුදුරජාණන් වහන්සේ රම්මක බමුණාගේ ආශ්‍රමයට යන විට එහි රැස් වූ භික්ෂූන් වහන්සේලා කිසියම් කථාවක නිරතව සිටිති. එහි දී බුදුරජාණන් වහන්සේ ඒ කථාව අවසන් වනතුරු බිහිදොර කොටුවෙහි වැඩහුන් සේක. එසේ සිට කථාව අවසන් බව දැනගත් විට උගුර පාදා දොරට තට්ටු කළ සේක.[19]

කිසියම් දේශනයක් හෝ වෙනත් කටයුත්තක් හෝ යම් තැනක පැවැත්වෙන විට අතරමැද එම ස්ථානයට ඇතුළු වීම සුදුසු නොවෙයි. ඒ බව බුද්ධකාලීන සමාජයේ ද සලකා ඇති බව පෙනී යයි. බුදුරජාණන් වහන්සේ නන්දක නම් භික්ෂුව ධර්ම දේශනා කරමින් සිටින අවස්ථාවේ එම ස්ථානයට වැඩම කොට ධර්ම දේශනය අවසන් වන තෙක් බිහිදොර කොටුවෙහි වැඩහුන් සේක.[20]

බුදුරජාණන් වහන්සේ පමණක් නොව එකල ගිහියෝ ද මේ ක්‍රමය අනුගමනය කළහ. බුදුරජාණන් වහන්සේ මුණගැසීමට යන කොසොල් රජතුමා නිශ්ශබ්දව විහාරයේ ආලින්දයට ගොස් උගුර පාදා දොරට තට්ටු කළ බව ධම්මචේතිය සූත්‍රයේ සඳහන් වෙයි.[21] අජාසත් රජතුමා ද එසේ ම කළ බව සමඤ්ඤඵල සූත්‍රයේ සඳහන් වෙයි.[22] මෙසේ බුද්ධකාලීන සමාජයේ යම් තැනකට ප්‍රවේශවීමේ දී අනුගමනය කළ ක්‍රමය අද දවසේ ආචාරශීලී ක්‍රමය වශයෙන් සැලකෙන ක්‍රමය ම බව පැහැදිලි වෙයි.

එකල ගොඩනැගිල්ලකට ඇතුළුවන්නෝ පාදෝවනය කොටගෙන ඇතුළු වූහ. පාගමනින් ගිය පිරිස් දූවිලි මඩ සහිත පාවලින් ගොඩනැගිල්ලකට ඇතුළු වුවහොත් එය අපවිත්‍ර වන නිසා එසේ කරන්නට ඇත. බුදුරජාණන් වහන්සේ එසේ පා දෝවනය කොටගෙන කපිලවත්ථුවේ සන්ථාගාරයට ඇතුළු වූ බව මජ්ඣිම නිකායේ සඳහන් වෙයි.[23] අද ද භික්ෂූන් වහන්සේලා දානයකට වඩම්මවා ගන්නා විටත් මනාලයකු ගෙදරට ගන්නා විටත් පා දෝවනය කිරීම සිරිතකි. නමුත් අද එය කරනු ලබන්නේ ගෞරවය සඳහා ය.

තමන් සිටින ස්ථානයට ආගන්තුකයකු පැමිණි විට ආ එක හොඳයි කියා ඉතා හිතවත්ව පිළිගැනීම එකල සිරිතක් විය. බුදුරජාණන් වහන්සේ සහ ආනන්ද හිමි වෙනත් ආගමිකයන්ගේ ආශ්‍රමවලට වැඩම කළ අවස්ථාවන්හි දී වඩින්න ඔබ වැඩිය එක හොඳයි. බොහොම කාලයකින් ඔබවහන්සේ වැඩියේ ස්වාමීනි වැඩ ඉන්න මේ අසුන් පනවා ඇත, යනුවෙන් පිළිගත් බව සඳහන් වේ.[24]

එසේ පැමිණෙන අය සමඟ සාද සාමීචි කතා කොට සුවදුක් විචාරීම ද එකල සිරිතකි. ඒ ඒ පුද්ගලයාගේ ස්වභාවය අනුව සුවදුක් විචාරීම සිදුකොට ඇත. බුදුරජාණන් වහන්සේ වෙත පැමිණි ශ්‍රාවකයන්ගෙන් කෙසේද භික්ෂුව ඉවසිය හැකි ද යැපිය හැකි ද දිගු ගමනක් ඇවිදින් ක්ලාන්ත නො වුණි ද පිණ්ඩපාතයෙන් අඩුවක් වුණා ද යනාදී වශයෙන් අසා ඇත.[25] එසේ නැතහොත් කෙසේද ඔබලා කිරි හා දිය මෙන් සමගිව සතුටුව වාසය කරන්නාහුදැයි

අසා ඇත.[26] මෙසේ ඒ ඒ අවස්ථාවට හා පුද්ගලයාට සුදුසු පරිදි තමා වෙත පැමිණි අයකුගෙන් සුවදුක් විචාරීම එකල සිරිතක් විය. තවුසෙක් වෙත යන වේදේහ රජු අසන්නේ කෙසේ ද යැපිය හැකි ද? ශරීර වාතයේ විසම බවක් නැති ද නිදුකින් ජීවත් වෙන්නේ ද පිණ්ඩපාතය ලැබෙන්නේ ද අල්පාබාධ ඇත්තේ ද ඇස්වල අමාරුවක් නැති ද? යනාදී වශයෙනි. තවුසා අසන්නේ. පසල් දනවු වැසියෝ නොකිපේ ද බල සෙනග යානවාහන නිරෝග ද වාහනය හොඳ ද ශරීරය තවන රෝග තිබේ ද යනාදී වශයෙනි.[27]

යම්කිසි කටයුත්තක් සඳහා කෙනෙකු කැඳවා යවන්නේ නම් එය විනීත ලෙස කිරීම ද එකල පැවති ක්‍රමයකි. එක් අවස්ථාවක කොසොල් රජතුමා ආනන්ද හිමියන් කැඳවා පණිවුඩයක් යවන ආකාරය විමසීමෙන් එය පෙනී යයි. ඉදින් ස්වාමීනි ආයුෂ්මත් ආනන්දයන් වහන්සේට විශේෂ කටයුත්තක් නොමැති නම් අනුකම්පා උපදවා මොහොතක් පැමිණෙත්වා' යනුවෙන් ඉතාමත් ආචාරශීලී ලෙස රජතුමා ආනන්ද හිමියන් කැඳවා යවයි.[28]

පූජනීය ස්ථානයකට යාමේ දී අනුගමනය කළ ආචාරවත් ක්‍රමයක් එකල පැවතුණි. ආරාමය තෙක් ම යානයෙන් යාම සිදුකොට නැත. යානයෙන් යා හැකි දුර යානයෙන් ගොස් එයින් බැස පා ගමනින් ආරාමයට ගොස් ඇත. කොසොල් රජතුමා මේදකළුම්ප ගමේ ආරාමයට යන විට අනුගමනය කරන්නේ[29] අජාසත් රජතුමා ජීවක අඹවනයට යන විට අනුගමනය කරන්නේත්[30] මෙම ක්‍රමයයි.

කෙනෙක් සමඟ කථා කිරීමේ දී ආචාරශීලී ලෙස කථා කළ යුතු ය. ඉඳගෙන සිටින කෙනා සමඟ ඉඳගෙනත් සිටගෙන සිටින කෙනා සමඟ සිට ගෙනත් කථා කිරීම ආචාරශීලී ක්‍රමය බව එකල පිළිගෙන තිබුණි. එසේ නොමැති ව ඉඳගෙන සිටින කෙනා සමඟ සිටගෙන හෝ ඇවිදිමින් කථා කිරීම අසභ්‍යාචාරයක් ලෙස සැලකූ බව අම්බට්ඨ සූත්‍රයෙන් පෙනී යයි. අම්බට්ඨ මානවකයා බුදුරජුන්ට ගෞරවයක් නොමැති නිසා එසේ කළ ආකාරය එහි දක්වා ඇත.[31] එසේ ම දෙදෙනෙක් හෝ කීපදෙනෙක් කථා කරමින් සිටින විට

මැදට පැන කථා කිරීම ආචාරශීලී නොවන දෙයක් සේ සලකා ඇත. කාපටික බමුණු තරුණයා එසේ බුදුරජාණන් වහන්සේ සහ බමුණු පිරිසක් කථා කරමින් සිටින විට මැදට පැන කථා කළේ ය. එහි දී එය නොකළ යුතු බව කියා බුදුරජාණන් වහන්සේ ඔහු බැහැර කළ සේක.[32]

තමා අතින් වරදක් සිදුවුවහොත් එයට සමාව ගැනීමත් අනෙකා විසින් එයට සමාව දීමත් එකල පිළිගත් ආචාර විධියක් විය. එක් අවස්ථාවක භික්ෂූන් දෙදෙනෙක් කළහ කොටගෙන පසුව එක් නමක් සමාව ඉල්ලුවේ ය. අනික් භික්ෂුව ඔහුට සමාව නුදුන්නේ ය. එහි දී බුදුරජාණන් වහන්සේ ප්‍රකාශ කරන්නේ තමන්ගේ වරද නොදක්නා තැනැත්තාත් කළ වරදට සමාව නො දෙන්නාක් යන දෙදෙනා ම බාලයන් බවත් තමාගේ වරද දක්නා තැනැත්තාත් කළ වරදට සමාව දෙන තැනැත්තාත් යන දෙදෙනා පණ්ඩිතයන් බවත් ය.[33]

මෙසේ තමා ම සමාව ගැනීම මෙන් ම අනිකකු වෙනුවෙන් සමාව ගැනීමත් එකල සිදුවිය. පොක්ඛරසාති බමුණා අම්බට්ඨ මානවකයාට ක්ෂමා කරන ලෙස ඉල්ලන ආකාරය අම්බට්ඨ සූත්‍රයේ දැකගත හැකි ය.[34] එහි දී බුදුරජාණන් වහන්සේ බ්‍රාහ්මණය, අම්බට්ඨ මානවකයා සැපවත් වේවායි ප්‍රාර්ථනා කරයි. මෙසේ අනිකකු වෙනුවෙන් සමාව ගැනීමත් ඒ අනුව සමාව දීමත් එකල පැවති බව පෙනී යයි.

කිසියම් සාකච්ඡාවක් කරමින් සිට එය නිමා කිරීමේ ශිෂ්ට සම්මත ක්‍රමයක් එකල පැවතිණි. එහෙනම් මං යන්නම් යැයි කියනවා වෙනුවට එකල පැවති ක්‍රමය වන්නේ සාකච්ඡාව නිමා කිරීමට හේතුවක් කීමයි. එහෙනම් ස්වාමීනි අපි යන්නෙමු අපට බොහෝ වැඩ බොහෝ කළයුතු දේ ඇතැයි පැවසීම සාකච්ඡාවක් අවසන් කිරීමේ ක්‍රමය විය. (හඳචදානි මයං භනෙත ගච්ඡාම බහුකිච්චා මයං බහුකරණීයා) එහි දී එය අනුමත කරන්නේ ඔබ යායුතු කාලය දැනගන්නැයි කීමෙනි. (යස්සදානි ත්වං මහාරාජ කාලංමඤ්ඤාසි)[35]

මෙසේ ශිෂ්ට සමාජයක පැවතිය යුතු සභ්‍යාචාර විධි එකල භාරතයේ පැවති බව පෙනී යයි. එම සභ්‍යාචාර විධි අද දවසේ ශිෂ්ට යැයි සම්මත සභ්‍යාචාර විධීන්ට බොහෝ සෙයින් සමාන වෙයි. සමහර සභ්‍යාචාර විධි අද දවසේ ද ආදර්ශයට ගතයුතු ඒවා බවත් නමුත් අද වන විට ඒවා නැතිව ගොස් ඇති බවත් කිව හැකි ය. මේ අනුව අපට පෙනී යන්නේ බුද්ධකාලීන සමාජය ශිෂ්ටසම්පන්න වූ කායික වාචසික සභ්‍යාචාර විධි අනුගමනය කළ දියුණු සමාජයක් බව යි.

ආන්තික සටහන්

1. සංයුත්තනිකාය, 1 භාගය, 378 පිට, බුද්ධ ජයන්ති ත්‍රිපිටක මුද්‍රණය.
2. දීඝනිකාය, 1 භාගය, 236 පිට, බුද්ධ ජයන්ති ත්‍රිපිටක මුද්‍රණය.
3. මහානිද්දේසට්ඨකථා, 218 පිට, හේවාවිතාරණ මුද්‍රණය.
4. සංයුත්ත නිකාය, 1 භාගය, 146 පිට.
5. මජ්ඣිමනිකාය, 11 භාගය, 552 පිට, බුද්ධ ජයන්ති ත්‍රිපිටක මුද්‍රණය.
6. සංයුත්තනිකායට්ඨකථා, 1 භාගය, 101 පිට, හේවාවිතාරණ මුද්‍රණය.
7. මජ්ඣිමනිකායට්ඨකථා, IV භාගය, 199 පිට, හේවාවිතාරණ මුද්‍රණය.
8. දීඝනිකායට්ඨකථා, 203 පිට, හේවාවිතාරණ මුද්‍රණය.
9. එම
10. දීඝනිකාය, 1 භාගය, 148 පිට.
11. දීඝනිකායට්ඨකථා, 165 පිට.
12. දීඝනිකාය, 11 භාගය, 232 පිට.
13. ඛුද්දක නිකාය භාගය, 158-160 පිට, බුද්ධජයන්ති ත්‍රිපිටක මුද්‍රණය.
14. මජ්ඣිම නිකාය, II භාගය, 532 පිට.
15. මජ්ඣිම නිකාය, II භාගය, 562 පිට.
16. මජ්ඣිම නිකාය, II භාගය, 540 පිට.
17. මජ්ඣිම නිකාය, II භාගය, 562 පිට.
18. මජ්ඣිම නිකාය, I භාගය, 426 පිට.
19. මජ්ඣිම නිකාය, I භාගය, 396 පිට.
20. අංගුත්තර නිකාය, V භාගය, 380 පිට, බුද්ධ ජයන්ති ත්‍රිපිටක මුද්‍රණය.

21. මජ්ඣිම නිකාය, II භාගය, 352 පිට.
22. දීඝනිකාය, I භාගය, 154 පිට.
23. මජ්ඣිම නිකාය, II භාගය, 352 පිට
24. දීඝනිකාය, I භාගය, 388 පිට, III භාගය, 62 පිට, මජ්ඣිම නිකාය, I භාගය, 508 පිට.
25. ඛුද්දක නිකාය, I භාගය, 244 පිට.
26. මජ්ඣිම නිකාය, I භාගය, 496 පිට.
27. ජාතක පාළි, III භාගය, 192-194 පිටු, බුද්ධ ජයන්ති ත්‍රිපිටක මුද්‍රණය.
28. මජ්ඣිම නිකාය, II භාගය, 540 පිට.
29. මජ්ඣිම නිකාය, II භාගය, 552 පිට.
30. දීඝනිකාය, I භාගය, 88 පිට.
31. දීඝනිකාය, I භාගය, 154 පිට.
32. මජ්ඣිම නිකාය, II භාගය, 426 පිට.
33. සංයුත්තනිකාය, I භාගය, 426 පිට.
34. දීඝනිකාය, I භාගය, 218 පිට.
35. දීඝනිකාය, I භාගය, 148 පිට.

විකිරණය භාවිත කිරීම, පරිසරය හා බුදුදහම

ජ්‍යෙෂ්ඨ කථිකාචාර්ය බෙලිගල්ලේ ධම්මජෝති හිමි

වඩා වඩාත් සුඛෝපභෝගී ජීවන රටාවක් සඳහා මිනිසා විසින් බොහෝ දේ නිපදවා ඇත. විද්‍යාවේ හා තාක්ෂණයේ බලයෙන් නිපදවන මෙවලම් හා විවිධ ශක්තීන් මගින් බලාපොරොත්තු වූයේ ස්වර්ණමය යුගයකි (Golden Age). එහෙත් බොහෝ නිමැවුම්වල හා යෙදවුම්වල සීමාව නොදන්නා හෙයින් අසීමිත ආශාවන් සංතෘප්ත කිරීමට යාමේ දී මිනිසා තමාටත්, තමා වටා ඇති පරිසරයටත් බරපතළ තර්ජන එල්ල කොට ඇත.

එක්ස් කිරණ

1895 දී රොඑන්ට්ජන් (Roentgen) විසින් එක්ස් කිරණ (X-Rays). සොයා ගැනීම වෛද්‍ය විද්‍යාවේ සන්ධිස්ථානයක් වීය. විවිධ වෛද්‍ය කටයුතු සඳහා එක්ස් කිරණ යොදාගත් අතර කළල රූප නිර්ණය කිරීම සඳහා ද යොදා ගැනීමත් සමග යම් යම් උපද්‍රව ද වාර්තා විණි.

රූප ලාවණ්‍යය

ඇමරිකා එක්සත් ජනපදයේ වෛද්‍යවරයෙක් වූ ඇල්බට් ගෙයිසර් (Dr. Albert Geyser) විකිරණ යොදා ගනිමින් විශේෂ ප්‍රතිකාර ක්‍රමයක් ආරම්භ කරන ලදී. එය ''ට්‍රයිකෝ ක්‍රමය' (Tricho System) නම් විය. රූපලාවණ්‍ය මධ්‍යස්ථානවල (Beauty Parlors) ආරම්භ කළ විශේෂ විකිරණ ප්‍රතිකාර ක්‍රමයක් මගින් කාන්තාවන්ගේ අනවශ්‍ය රෝම ඉවත් කිරීම පටන් ගන්නා ලදී. මෙම විකිරණ ප්‍රතිකාරය (Radiation Treatment) සඳහා සති දොළහක (12) කාලයක් අවශ්‍ය වූ අතර, දහස් ගණන් කාන්තාවෝ

වෛද්‍ය ඇල්බට් ගෙයිසර්ගේ ප්‍රතිකාර පතා පැමිණිය හ. වැඩි කලක් නොගොස් විකිරණ ප්‍රතිකාර ගත් කාන්තාවන්ට ගෙඩි, වණ, පිළිකා හා වෙනත් අසාධ්‍ය සෞඛ්‍ය තත්ත්වයන්ට ගොදුරු වීමට සිදුවූ අතර බොහෝ දෙනාට මරණයට ද මුහුණ දීමට සිදුවිය.

සූර්ය විකිරණය

සූර්යාගෙන් මිනිසාට, සතුන්ට, පරිසරයට ලැබෙන සූර්ය විකිරණය (Solar Radiation) අත්‍යවශ්‍ය දෙයකි. ඕසෝන් වායු පටලය හරහා අපට සූර්ය විකිරණය ලැබෙන්නේ සොබාදහමේ ස්වාභාවික පාලනයට යටත් කිරීමෙන් අනතුරුව ය. එය සොබා දහමේ දහම යි. ඇල්පා, බීටා, ගැමා හා ඩෙල්ටා වශයෙන් නම් කළ විකිරණ වර්ග කිහිපයකි. (Alpha radiation - composed of the nuclei of Helium, Beta radiation - consisting of positrons, Gamma radiation - high - energy electro magnetic waves, Delta radiation - Very fast electrons). සීමාව දැන භාවිතා කිරීමෙන් හා නිවැරදි යෙදීමෙන් විකිරණ මගින් ප්‍රයෝජන ගත හැකි ය. එය මිනිස් ඥානය යහපතට යෙදීමකි. එහෙත් බොහෝ විට සිදුවී ඇත්තේ විකිරණ භාවිතාවේ වැරදි යෙදීම යි.

ජාන වෙනස්කම්

විකිරණය ශරීර ශෛල හරහා යනවිට සියුම් ශෛල අණු පරම අණු (Ions) බවට පත් වේ. විවිධ විකිරණ විවිධ ජීව විද්‍යාත්මක ප්‍රතිඵල ජනිත කරයි. ජීව විද්‍යාත්මක දෘෂ්ටි කෝණයෙන් විකිරණ බලපෑම් මෙසේ වර්ග කළ හැකි ය.

I. ශරීරය කෙරෙහි බලපෑම් - Somatic effects
II. ජාන කෙරෙහි බලපෑම් - Genetic effects

ජාන කෙරෙහි ඇතිවන විකිරණ බලපෑම ජාන වෙනස්වීම හා ජාන විකෘති වීම සඳහා හේතු වේ.

"Rad" ඒකක

'Rad' යනු උරාගන්නා වූ විකිරණ ප්‍රමාණය මනින ඒකකය

යි. (Rad = Radiation Absorbed Dose) පහත සඳහන් සටහනින් විකිරණ මගින් අපට ඇතිවන බලපෑම වටහා ගත හැකි ය.

Rad ඒකක ප්‍රමාණය		ප්‍රතිඵලය
Rad 25 අඩු	-	බලපෑමක් නැත
Rad 50	-	ලේවල වෙනස්වීම්
Rad 100	-	වෙහෙස දැනීම, වමනය
Rad 250	-	මාරාන්තිකයි
Rad 1000	-	අනිවාර්ය මරණය.

Rad 100 ප්‍රමාණයට වැඩි විකිරණ ශරීරයට උරා ගතහොත් ''විකිරණ රෝගය'' (Radiation sickness) සැදේ. එවිට පැය කීපයක් තුළ දී බඩ දැගලීම (Nausea), වෙහෙස (Fatigue), හා වමනය (Vomiting) ඇති වේ. දින දෙකක් පමණ ගතවන විට ලේවල රතු රුධිරාණු සෛල හා සුදු රුධිරාණු සෛල අඩු වේ. සති කීපයක් ගිය කල්හි ලේ අඩුවීම, බැක්ටීරියා විෂවීම හා අනතුරුව මරණයට ද පාත්‍ර වේ. නොමැරී ජීවත් වුවහොත් එම තැනැත්තාට මරණාසන්න රෝග වන ලියුකේමියාව (Leukemia), පිළිකාව (Cancer), හෘදධමනි රෝග (Cardio-Vascular disorders) වැළ දේ.

හිරෝෂිමා - නාගසාකී

දේශපාලන නායකයන් සතර අගතියෙන් කටයුතු කරන කල්හි ලෝකයට ඉමහත් විපත් පැමිණේ. එබඳු සතර අගතියේ ප්‍රතිඵලයකි ජපානයට බෝම්බ හෙළීම. ජපානයේ හිරෝෂිමා හා නාගසාකී නගරවලට ඇමෙරිකාව එදා හෙළූ බෝම්බ නිසා මුක්ත වූ විකිරණ මගින් සිදුවූ විනාශය විස්තර කළ නොහැකි තරම් ය.

1945 අගෝස්තු 06 දා ජපානයේ හිරෝෂිමා නගරයට ඇමෙරිකන් හමුදාව විසින් හෙළූ බෝම්බය "Little Boy" (කුඩා ළමයා) නම් විය. එයින් සිදු වූ මරණ සංඛ්‍යාව 1,40,000ක් විය. ඊට

දින තුනකට පසු එනම්, 1945 අගෝස්තු 09 දා නාගසාකි නගරයට හෙලූ බෝම්බය "Fat Man" (මහත මිනිසා) නම් විය. එයින් සිදු වූ මරණ සංඛ්‍යාව 74,000 කි.

එම අවස්ථාවේ මිය නොගොස් ඉතිරි වූ අයට පිළිකා, ලියුකේමියා, ජාන විකෘතීන් හා අස්වාභාවික හැසිරීම්වලින් යුක්තවීම ආදී රෝගවලට පාත්‍රවීමට සිදුවී තිබිණ. ද්වේෂ සහගතව සාමාන්‍ය ජනතාව මත හෙලූ "Little Boy" සහ "Fat Man" මගින් නිකුත් වූ විකිරණ ශක්තිය කොතරම් හානියක් සිදු කරන ලද්දේ ද යන්න ඉතා පැහැදිලි ය.

පර්යේෂණ

මෙලෙස සිදු වූ මහා මිනිස් සංහාරයෙන් අනතුරුව 1948 දී ඇමෙරිකාව හා ජපාන විද්වතුන් එකතුව පර්යේෂණ සභා දෙකක් සම්බන්ධ වී පරමාණු බෝම්බ අනතුරු කොමිසම (Atomic Bomb Casualty Commission) පිහිටුවා ගන්නා ලදී. එහෙත් 1950 සිට ඇමෙරිකාව, සෝවියට් සමූහාණ්ඩුව, ප්‍රංශය හා චීනය මගින් විවිධ අවස්ථාවල දී න්‍යෂ්ටික අවි පර්යේෂණ අත්හදා බැලීම් කරන ලදී. එම අත්හදා බැලීම් මගින් නිකුත් වන විකිරණය මානව සංහතියට ම හානිදායක ය. මුළු මහත් මානව සංහතියේ සෞඛ්‍ය හා පාරිසරික ජීවීන්ගේ පැවැත්ම පරදුවට තබා කළ න්‍යෂ්ටික අවි පර්යේෂණවල පදනම වී ඇත්තේ බිය (භය) සහ මෝඩකම (මෝහ) නොවේ ද?

විශේෂයෙන් පරිසරයට මුක්ත වන විකිරණ අපද්‍රව්‍ය එළකිරි මගින් ශරීරගත වී වවිධ අස්ථිරෝග ද ඇති කරන බව පර්යේෂණ මගින් ඔප්පු වී ඇත. ඇමරිකාවේ නිව්යෝක්හි කිරිවල "Sr" සහ "Cs" නම් විකිරණ අඩංගු වී තිබුණේ 1957, 1958, 1961, 1962 යන වර්ෂවලදී අභ්‍යවකාශයේ සිදු කළ න්‍යෂ්ටික අවි පර්යේෂණ අත්හදා බැලීම් නිසා යැයි විශ්වාස කෙරේ.

විකිරණයෙන් ආරක්ෂාව

විකිරණ ප්‍රතිඵල පිළිබඳ පර්යේෂණ පදනම (Radiation Effects Research Foundation) මගින් කළ පර්යේෂණවලින් හෙළි

වී ඇත්තේ විකිරණය මිනිස් හා සත්ත්ව ජීවතවලට ඉතා ම විනාශකාරී ප්‍රතිඵල ජනිත කරවන බව යි. 1928 දී විකිරණයෙන් මනුෂ්‍ය වර්ගයා ආරක්ෂා කිරීම සඳහා විවිධ ජාතීන්ට සම්බන්ධ විද්වතුන්ගෙන් සමන්විත වූ ''විකිරණ ආරක්ෂණ ජාත්‍යන්තර කොමිසම'' (International Commission on Radiological Protection) පිහිටුවා ගන්නා ලදී. ඇමෙරිකා එක්සත් ජනපදයේ පිළිකා නිසා වාර්ෂිකව මරණයට පත්වන සංඛ්‍යාව ලක්ෂ තුනකටත් වඩා අධික අතර, එයින් වැඩි පිරිසක් මරණයට පත්වන්නේ විකිරණය ශරීරගත වීමෙනි.

න්‍යෂ්ටික උද්‍යාන

ලොව බොහෝ රටවල ඇති න්‍යෂ්ටික බලශක්ති කම්හල් මගින් විකිරණ අපද්‍රව්‍ය පරිසරයට මුක්ත වේ. ලොව පුරා පාරිසරික සංවිධාන මෙම න්‍යෂ්ටික බලශක්ති කම්හල්වල (Nuclear Power Plants) විරුද්ධ විය. මෙම නිසා න්‍යෂ්ටික කටයුතු සඳහා ම වෙන් වූ විශාල ගොඩනැගිලි සහිත න්‍යෂ්ටික උද්‍යානික ප්‍රදේශ (Nuclear Parks) බිහිවන්නට විය. න්‍යෂ්ටික බලශක්ති ක්ෂේත්‍රය පිළිබඳ දැකිය හැකි හාස්‍යජනක කරුණ නම් න්‍යෂ්ටික බලශක්ති පර්යේෂණ කරන විද්‍යාඥයින් අතරත් න්‍යෂ්ටික බලශක්ති පර්යේෂණයන්ට ප්‍රතිවිරුද්ධ පාරිසරික සංවිධානවලත් නොබෙල් ත්‍යාගලාභී විද්‍යාඥයින් (Nobel-Prize-Winning Scientist) සිටීම යි.

විකිරණ අපද්‍රව්‍ය

විකිරණ බල ශක්තිය ඉතා වැදගත් වන අතර, වඩාත් ලාභදායක ය. එහෙත් එයින් ඇතිවන භයානක අනතුරු (Serious risks) තක්සේරු කළ නොහැකි තරම් ඉතා ම හානිදායක ය. විශේෂයෙන් විකිරණ අපද්‍රව්‍ය මහපොළොව මතට හෝ සයුරට හෙළීමේ දී ඉතා දැඩි පාරිසරික ප්‍රශ්න ඇතිකරවයි. ''ජපානය හරියට වැසිකිළියක් නැති මාළිගාවක් වැනි'' යැයි එකල ව්‍යවහාර කළේ න්‍යෂ්ටික අපද්‍රව්‍ය හෙළීමට සුදුසු තැනක් සොයා ගෙන නො තිබීම නිසා ය. වරක් ඉන්දියාවේ ''භෝපාල්'' න්‍යෂ්ටික බලාගාරය

තුළ ඇති වූ පිපිරීම් හේතුවෙන් විකිරණ මුක්ත විය. තවත් අවස්ථාවක රුසියාවේ ''චෙර්නෝබිල්'' න්‍යෂ්ටික බලාගාරය තුළ පිපිරීමකින් විකිරණ මුක්ත විය. මේ අවස්ථා දෙකේ දී ම මිනිස් ජීවිත දහස් ගණනක් බිලි වූ අතර, මිනිසුනට මාරාන්තික රෝගවලට පාත්‍රවීමට ද සිදු විය. එයින් පරිසරයට හා අනෙක් සතුනට සිදු වූ හානියෙහි ඍජු තක්සේරු කිරීමක් හෝ ගණනයක් සිදු නොවී ය. න්‍යෂ්ටික බලශක්ති කම්හල් මගින් නිකුත් වන විකිරණ කාරක අපද්‍රව්‍ය වසර දහස් ගණනක් ගිය ද විනාශ නොවී පැවතීම අතිශයින් ම භයානක තත්ත්වයකි.

න්‍යෂ්ටික අවි හා බෝම්බ

1950 සිට ලොව බලවත්තු අතර වර්ධනය වූ න්‍යෂ්ටික අවි හා බෝම්බ අත්හදා බැලීමේ හේතුවෙන් දැනටමත් අප වසන ජීව ගෝලය න්‍යෂ්ටික අපද්‍රව්‍යකරණයට ලක් වී ඇත. එම ප්‍රමාණය මනුෂ්‍ය වර්ගයාගේත් සත්ත්ව වර්ගයාගේත් ස්වාභාවික ජානවලට හානිදායක තත්ත්වයක් (Genetic Damage) ඇතිකර තිබේ. රුසියාව හා ඇමෙරිකාව ප්‍රධාන බලසම්පන්න ජාතීන් විසින් සිදු කළ න්‍යෂ්ටික අවි අත්හදා බැලීම් නොකළ යුතු ය යන මහජන මතය හා විද්වත් මතය වර්ධනය වීමේ ප්‍රතිඵලයක් ලෙස 1963 දී න්‍යෂ්ටික අවි පර්යේෂණ තහනම් ගිවිසුමක් (The Nuclear Test Ban Treaty) ඇතිකර ගන්නා ලදී.

B - 52 බෝම්බ භාරක යානය

1962 දී විශ්මයජනක සිදුවීමක් ඇමෙරිකාවෙන් වාර්තා විය. B -52 නම් බෝම්බභාරක යානය (B - 52 Bomber) උතුරු කැරොලිනාවේ 'ගෝල්ඩ්ස්බොරෝ' (Goldsboro) අහසේ පියාසර කරමින් තිබුණි. එයට හිරෝෂිමා බෝම්බය මෙන් 1800 ගුණයක පිපිරීමේ හානියක් කළ හැකි 24 මෙගැටන් බෝම්බය (24 Megaton Bomb) හෙළීමට ඉහළින් අණක් ලැබිණ. අණ පරිදි ආරක්ෂක උපක්‍රමයන්ට අදාළ විදිලු යතුරු (Switches) හය ක්‍රියාත්මක කරන ලදී. විශ්මයකට මෙන් ඉන් ක්‍රියාත්මක වූයේ පහක් පමණි. එකම

විදුලි යතුරක් (Single Switch) අක්‍රියකාරී වීම නිසා ලෝකයේ මහා විනාශයක් ඉන් වැළකී ගියේ ය. මෙසේ පෘථිවිය හා මනුෂ්‍ය වර්ගයා සමග සෙල්ලම් කිරීමට න්‍යෂ්ටික පර්යේෂණවලට ඉඩ දිය යුතු ද?

ශක්ති සමබරතාව

1990 පර්යේෂණ මගින් හෙළි වී ඇත්තේ පාරිසරික දේශගුණික වෙනස්වීම්වලට හා පෘථිවියේ ශක්ති සමබරතාවට (Energy Balance) මෙම විකිරණ අපද්‍රව්‍ය හේතුවන බව ය.

බෞද්ධ මතය

කුමන පර්යේෂණයක් හෝ ''ධම්ම'' යුක්ති සහගත භාවය නම් වූ සීමාව ඉක්මවා යන්නේ නම් එය ලෝකයාට අයහපතකි. එමෙන් ම ලෝකය, පරිසරය හා සමාජය වෙනස්වීම ස්වාභාවික ය. කිසිදෙයක් කිසිතැනක එකසේ නොපවතී. වෙනස් වීම ස්වාභාවික ය ධර්මානුකූල ය ; එහෙත් මනුෂ්‍යයාට හානිදායක වූ අනාර්ය පර්යේෂණයන් (අනරිය පර්යේෂණ) කිසිවිටක සැප පිණිස නො පවතී.

බුදුසමය අනුබල දෙන්නේ ''පොදු මිනිස් සැපය'' සඳහා හේතුවන අවශේෂ සත්ත්ව ලෝකයට හා පරිසරයට හානිදායක නොවන පර්යේෂණයන්ට පමණි. එහෙයින් නූතන විද්‍යාව හා තාක්ෂණය යෙදීමේ මිණුම් දණ්ඩ විය යුත්තේ, ''පොදු මිනිස් සැපය'' යි.

ඡන්දා - දොසා - භයා - මෝහා යන සතර අගතියෙන් පරිපීඩිත වූ අයට න්‍යෂ්ටික අවි නිපදවීමත්, අත්හදා බැලීමත්, එකම පෘථිවියේ එකට වසන තම මිනිස් සොහොයුරන් වෙත ඒවා හෙළීමත් විනෝදජනක ක්‍රියාවක් වූ බව ලෝක ඉතිහාසයෙන් හෙළි වේ. මෙය ''අත්තූපනායික ධර්ම පර්යාය'' නොදන්නා මෝහයෙන් මුළා වූ මිනිසුන්ගේ අපරාධකාරී ක්‍රියාවකි.

තමා හා තමා අවට පරිසරය සුරැකිය යුතු ය. පරිසරයට හිතෛෂී විය යුතු ය. පරිසරයට මාතෘ සෙනෙහසක් දැක්විය යුතු

ය. පරිසරයට අප හෙළන විකිරණ වැනි අපද්‍රව්‍ය අපට ම යළි යළිත් විවිධ භයානක ලෙඩරෝග, පිළිකා, ලියුකේමියා හා මරණය කැඳවයි. මේ විකිරණ අවභාවිතාවේ (Misuse) පාරිසරික ප්‍රතිචාරයයි.

විකෘති දෘෂ්ටිය (Perverted view)මගින් වැරදි ලෙස මෙහෙය වූ ඥාණය උපදවයි. (Misguided Knowledge). එම වැරදි ඥාණය සදාචාර විරෝධී දූෂ්පර්යේෂණ (Unethicalmal-researches) සඳහා මග පෙන්වයි. එය මහපොළොවට, මිනිසාට පරිසරයට අහිතකර ය. දුක්ඛ වේදනා සහිත ය.

සීලයෙහි හෙවත් සදාචාරයෙහි පිහිටා විපරීත දෘෂ්ටි දුරලා යථාර්ථය අවබෝධ කොට නිවැරදි ඥාණය මගින් මෙහෙය වුණ සදාචාර සම්පන්න සම්‍යක් පර්යේෂණ සඳහා පෙළඹීම බුද්ධිමත් නූතන මිනිසාගේ කාර්යභාරය විය යුතු බව බෞද්ධ මතය යි.

ආශ්‍රිත ග්‍රන්ථ

1. Coleman J.W. & Cressgy, D.R. - "Social Problems", USA, 1980.
2. Hodges, Laurent, "Environmental Pollution", USA, 1977.
3. Sutta Nipata, Khuddaka Nikaya, P.T.S. London

බුදුදහම හා සාපේක්ෂතාවාදය

ආචාර්ය ප්‍රසන්න මධුරංග ප්‍රනාන්දු

ප්‍රථමයෙන් ම දැනුම (knowledge) යනු කුමක් ද යි මා ඔබෙන් ඇසුව හොත්, ඔබ එක් එක් ආකාරයේ පිළිතුරු සපයනු ඇත. මා පෞද්ගලික ව දකින ආකාරයට දැනුම යනු අප ජීවත්වන සංස්කෘතියෙන්, එසේත් නොමැති නම් අපගේ අතීත අත්දැකීම් ආභාසයෙන් මනස මගින් පරිකල්පනය කර, එක් එක් පුද්ගලයන් විසින් ගොඩනගා ගෙන ඇති දෙයකි. මෙය සමහරවිට මතකය (Memory) ඇසුරින් ගබඩා වී ඇත. තවත් සමහර විට චින්තනය හෙවත් සිතීම ඇසුරින් ගබඩා වී ඇත. කෙසේ හෝ වේවා මෙම දැනුම පුද්ගලයාගෙන් පුද්ගලයාට වෙනස් වේ. කිසියම් විෂය ක්ෂේත්‍රයක් දිගින් දිගට ම හදාරන විට, ඔහුට වටහා ගත හැකි එක් කරුණක් ඇත. එය නම් ඔහු එම විෂය ක්ෂේත්‍රය තුළ දන්නා ප්‍රමාණයට සාපේක්ෂ ව නොදන්නා ප්‍රමාණය අනන්ත අප්‍රමාණ වන බවයි. මෙම කරුණ සැමට ම වටහා ගැනීමට නොහැකි බව මම දනිමි. මේ හේතුව නිසා අපට සැබෑ උගතුන් හඳුනා ගැනීමට කදිම ලක්ෂණයක් භාවිතා කළ හැකි ය. ඒ ඔවුන් ඉතා නිහතමානී අය ලෙස ජීවත්වීම යි. මක් නිසාද යත් ඔවුන් තමන් නොදන්නා බව අවබෝධ කරගෙන ඇති නිසා. මේ අනුව සලකන කල මීට වසර දෙදහකටත් ප්‍රථම ජීවත් වූ ''සොක්‍රටීස්'' පඬිතුමා අපට සාපේක්ෂ ව කොපමණ දෑ දැනගෙන සිටියාදැයි, අපට ඔහුගේ මෙම කියමන සාක්ෂි දරනු ඇත. ඔහු වෙත පැමිණි එක් පුද්ගලයෙක්, ''ඔබතුමා දන්නේ මොනවා ද?, ඔබතුමා හැම දෙයක් ම දන්නවා ද?'' යනුවෙන් ඇසූ විට, සොක්‍රටීස් පඬිතුමාගේ පිළිතුර වූයේ ''මම එක දෙයක් පමණක් දනිමි. ඒ මම කිසිවක් නොදන්නා බව යි'' යන්න යි. නමුත් මෙම ලිපිය ලියන මා තව ම අවබෝධ කරගෙන ඇත්තේ භෞතික විද්‍යාව හා බුදුදහම නොදන්නා බව

පමණි. එසේ නම් මට තවත් කොපමණ දෑ අවබෝධ කරගැනීමට තිබේ ද?

අනෙක් කාරණය, කිසියම් විෂය ක්ෂේත්‍රයක් දිගින් දිගට ම අධ්‍යයනය කරන තැනැත්තෙකුට එය යම් මට්ටමක දී අවබෝධ වේ. ඒ නිසා ලෝකයේ එක ම කරුණ විවිධ ආකාරයෙන් පවසන විද්වත්හු අපට හමුවෙති. නිදසුන් ලෙස ඔබ අරාබි දාර්ශනික ඛලීල් ජිබ්රාන්ගේ දර්ශනය අධ්‍යයනය කළොත් එය සම්පූර්ණයෙන් ම බුදුන්වහන්සේගේ දර්ශනයේ ම කිසියම් කොටස් කිහිපයක් ම නේද්ද යි පැහැදිලි වනු ඇත. මෙය ම ඔහු වෙනත් ආකාරයකට ඉදිරිපත් කොට ඇත. මෙයට ඔබට දිය හැකි පිළිතුරු දෙකක් ඇත.

ඉන් පළමුවැන්න ජිබ්රාන් බුදුන් වහන්සේගේ දර්ශනය හොරෙන් පැහැරගෙන ඉදිරිපත් කරනවා යන්න යි. දෙවැන්න, සත්‍ය එක්තරා මට්ටමක දී සම්පූර්ණයෙන් ම අවබෝධ කරගත නොහැකි වුවත්, ඉන් සමහර කොටස් සෑහෙන දුරට අවබෝධ කරගත හැකි බව යි. පළමුවැන්න සත්‍යය යැයි සිතීමට තරම් මා ග්‍රාම්‍ය නොවන නිසා මම දෙවැන්න විශ්වාස කරමි. මෙයට තවත් නිදසුන් බොහෝ ගණනක් ඉදිරිපත් කළ හැකි නමුත් ඉන් කිහිපයක් පමණක් ඉදිරිපත් කරමි. සිග්මන් ෆ්‍රොයිඩ්, ජාක් ඩෙරීඩා, බර්ට්‍රන්ඩ් රසල්, ඇල්බට් අයින්ස්ටයින්, ක්‍රිස්තුස් වහන්සේ, ඕෂෝ ආදීන්ගේ දර්ශන සලකන විට, ඒවා සම්පූර්ණයෙන් ම පාහේ බුදුන්වහන්සේගේ දර්ශනයේ හෙවත් ත්‍රිපිටකයේ උපකුලක වන්නේ ය. (නුගේගොඩ නගරය ශ්‍රී ලංකාව නමැති ප්‍රධාන කුලකයේ, උපකුලකයකි.) මේ අනුව මම පෞද්ගලික ව විශ්වාස කරන දෙයක් ඇත. එනම් දැනුම සොයාගෙන ගිය විට කිසියම් මට්ටමක දී අප සියලු දෙනාගේ දැනුම් මට්ටම සමාන වේ. ඒ ශූන්‍යතාව (null) අවබෝධ කරගැනීම නිසා විය හැකි ය. සමහරවිට එම මට්ටමට ආ අයට පිරිනැමීමට දර්ශනසූරි නම් උපාධිය (Ph.D) තැනුවා විය හැක. කුමන විෂය ක්ෂේත්‍රය තුළ ඉදිරියට ඉගෙන ගත්තත් අවසානයේ දී ලබාගත හැකි උපාධිය දර්ශනසූරි උපාධිය ලෙස නම් කර ඇත්තේ ඒ නිසාවෙන් විය හැක. නමුත් වර්තමානයේ

නම් එම උපාධිය ගත් පමණින් ඔහු හෝ ඇය මෙසේ එම සමාන මට්ටමට පැමිණ ඇතැයි විශ්වාස කළ නොහැක. මක්නිසාද යත් එය ලබාගත් සමහර අය තමන් සියල්ල දන්නේ යැයි සිතා සිටින බැවිනි. ඒ කොතන වූ වරදක් නිසාදැ යි මම හරියාකාරව නොදනිමි. එම මට්ටමට වඩා ඉහළ මට්ටමක්ද ඇතැ යි මම විශ්වාස කරමි. ඒ බුදුන්වහන්සේ සිටි මට්ටම යැයි අපට විශ්වාස කළ හැක. ඒ උන්වහන්සේ එම සියලු දාර්ශනිකයන් පැවසූ දේවල් ඇතුළු ව ඊට අමතර ව තවත් බොහෝ දෑ ද පවසා ඇති නිසා ය. මේ සියල්ල ශූන්‍යතාව ගැන බව කිව යුතු යි.

අප විද්‍යාවේ දී සත්‍ය යැයි සලකන සියලු දේවල් පරීක්ෂා කළ හැකි විය යුතු යි. එනම් මුළු විද්‍යාව ම ගොඩ නැගී ඇත්තේ පරීක්ෂණය, නිරීක්ෂණය හා නිගමනය මත ය. මෙම දුර්වලතාව නිසා ම විද්‍යාවට ගෝචර වන්නේ පංච ඉන්ද්‍රියයන්ට ගෝචර වන දෑ පමණි. එනම් විද්‍යාවෙන් අප කිසියම් දෙයක් පරීක්ෂා කිරීමට නම්, එම දෙය මැනිය හැකි ග්‍රාහකයන් (detectors) තිබිය යුතු යි. නමුත් අවාසනාවට විද්‍යාවට බොහෝ දේවල් මැනීමට සංවේදක හෝ ග්‍රාහකයන් නොමැත.

මේ හේතුවෙන් දුක, සතුට, ආදරය, මෛත්‍රිය, කරුණාව, උපේක්ෂාව ආදී දැනෙන දේවල් හෝ සිත, විඤ්ඤාණය ආදී දේවල් විද්‍යාවෙන් මැනිය නොහැක. මා පෞද්ගලික ව සිතන ආකාරයට සිත හෝ විඤ්ඤාණය හෝ මැනීමට විද්‍යාවට කවදාවත් ම හැකි නොවනු ඇත. මේ කරුණු හේතු කොට ගෙන අපගේ සමහර හාමුදුරුවන් වහන්සේලා හා සමහර විද්‍යාඥයන් ලෙස ප්‍රචලිත පිරිස් විද්‍යාවෙන් බුදුදහම පැහැදිලි කිරීමට උත්සාහ කිරීම සංවේගජනක කරුණක් බව සඳහන් කළ යුතු යි. බුදුදහම පමණක් නොව වෙනත් කිසිදු දහමක් පවා විද්‍යාවෙන් පැහැදිලි කළ නොහැක. ඕනෑ ම දහමක් විද්‍යාවට වඩා ඉහළින් පවතී. ඕනෑ ම දහමක එම දහම සත්‍ය යැයි ස්ථිරව ම පවසයි. එහෙත් විද්‍යාව බොරු යයි විද්‍යාව ම පවසයි. විද්‍යාව හොඳින් අවබෝධ කරගෙන ඇති ඕනෑ ම කෙනෙකු, විද්‍යාව බොරු බව දනී. විද්‍යාවේ අද සත්‍යය යැයි පිළිගනු ලබන දෙය හෙට අසත්‍යය වේ. ඒ වෙනුවට

තවත් සත්‍යයක් ලොවට ඉදිරිපත් වේ. තවත් ටික කාලයක දී නැවතත් එය ද අසත්‍ය වේ. ඒ වෙනුවට තවත් සත්‍යයක් ලොවට ඉදිරිපත් වේ. නමුත් කිසිදු දහමක බොරු යැයි පිළිගන්නා දේවල් නැත. අඩු ම තරමින් හැම දහමක ම එහි ඇති දේවල් සත්‍යය යැයි පිළිගනී.

බුදුදහමේ සහ විද්‍යාවේ සමාන්තර ව යන දේවල් තිබිය හැකි ය. ඉන් කියවෙනුයේ සමහර දේවල් විද්‍යාවෙන් හා බුදුදහමෙන් යන දෙකෙන් ම එක ම ආකාරයකට විස්තර කළ හැකි බවයි. විද්‍යාව බිහි වී ඇත්තේ අපගේ පංච ඉන්ද්‍රියයන්ට ගෝචර වන දෑ ඒ ආකාරයෙන් සිදුවෙනුයේ මන්ද යන්න විස්තර කිරීමට මොඩලයන් (models) සෑදීමට වේ. එම සියලු ම මොඩලයන් සත්‍ය නොවන බව කිව යුතු යි. නිදසුනක් ලෙස පොල් ගහකින් ගිලිහෙන ගෙඩියක් බිමට වැටේ. එයට හේතුව විද්‍යාවේ දී ගුරුත්වාකර්ෂණය (Gravity) නමින් සාදන ලද මොඩලයකින් පැහැදිලි කෙරේ. එහෙත් සත්‍ය නම් ගුරුත්වාකර්ෂණයක් ලොව නැත. එම පොල්ගෙඩිය බිමට වැටෙනුයේ, ඉබේ සිදුවන ක්‍රියාදාමයක් හේතු කොට ගෙන ය. අපි කැමති වුවත් නැතත්, අපට අවශ්‍ය වුවත් නැතත් පොල්ගෙඩිය බිමට වැටේ. එම වැටෙන සිදුවීම පැහැදිලි කරන ආකාරය විද්‍යාවේ දී ගුරුත්වාකර්ෂණය යන මොඩලයෙන් සිදු කෙරේ. බුද්ධ දර්ශනයේ දී ත්‍රිපිටකයේ මෙය වෙනත් ආකාරයකට ගැඹුරු ලෙසින් පැහැදිලි කෙරේ. එම පැහැදිලි කිරීම සංකීර්ණ බැවින් මෙහි සඳහන් නොකරමි. එහෙත් බුදුදහම සහ විද්‍යාව සමාන්තර ව ගමන් කරන අවස්ථා ද ඇත. විද්‍යාවෙන් පරිසරයේ පවතින දෑ පැහැදිලි කරයි. බුදුන්වහන්සේ ද පරිසරය හා එහි පැවැත්ම පැහැදිලි කරති. මේ හේතුවෙන් දෙකේ ම සමාන්තර තැන් අපට හමු වේ. ඔබ මාගෙන් ඇසුවහොත් නිවැරදි දෙය බුදුදහම ද කියා, මට දිය හැකි පිළිතුර වනුයේ මම නොදනිමි යන්න යි. මක්නිසාද යත්, බුදුදහම නියම ආකාරයට වටහා ගතහොත් 'නිවන්' අවබෝධ කරගත හැක. එසේ වූවා නම් මා මෙම ලිපිය ඔබට නොලියනු ඇත. නමුත් බුදුදහමින් යමක් විස්තර කරන බව පමණක් මා අවබෝධ කරගෙන ඇත. ඒ ගැඹුරු දෙය කුමක් දැයි මට පැවසිය නොහැක. නමුත් යථාර්ථය

බුදුදහමින් පැහැදිලි කරන බව එය යම් දුරකට හඳාරන ඕනෑ ම කෙනෙකුට පැහැදිලි වේ. එමෙන් ම සැබෑ බුදුදහම පවතිනවා නම් පවතිනුයේ ත්‍රිපිටකයේ පමණකි. අප අසන බුදුදහම, සැබෑ බුදුදහමට බොහෝ සෙයින් වෙනස් ය. එය හරියාකාර ව පැහැදිලි කිරීමට නම් නිවන් අවබෝධ කරගත් ගුරුවරයෙක් සිටිය යුතු යි යන්න මාගේ විශ්වාසය යි.

සාපේක්ෂතාවාදය දෙයාකාරයකින් දැකිය හැකි ය. එනම් පෙරදිග සාපේක්ෂතාවාදය (Eastern Relativity) හා අපරදිග සාපේක්ෂතාවාදය (Western Relativity) යනුවෙනි. පෙරදිග සාපේක්ෂතාවාදයේ පියා මීට වසර 2550කට ඉහත විසූ බුදුන් වහන්සේ ය. උන්වහන්සේ ලොව පවතින සියල්ල අනිත්‍ය බව පවසා ඇත. මේ අනුව නිත්‍ය කිසිදු දෙයක් ලොව නැත. ඒ නම් සියල්ල වෙනස් වේ. හෙවත් සියල්ල සාපේක්ෂය යන්න යි. මුළු බුදුදහමින් ම උගන්වනුයේ මෙම දර්ශණයයි. බුදුදහම අනුව එක ම නිත්‍ය දෙය දුක නැති කිරීම තුළින් ලබන ලොව්තුරා සුවය වන නිවන යි. නිවනට පත් වූ පසු මුකුත් නැත යන්න අවබෝධ කර ගත හැකි ය, යන්න උන්වහන්සේගේ දර්ශනය යි. අපරදිග සාපේක්ෂතාවාදයේ පියා මීට වසර 100 කට පමණ ඉහත විසූ ඇල්බට් අයින්ස්ටයින් ය. ඔහු ලෝකයේ පවතින බොහෝ දේවල් සාපේක්ෂ බව පෙන්වා දුන්නේ, අතීත විද්‍යාඥයන්ගේ ද අත්දැකීම් භාවිත කරමිනි. 1905 වසරේ දී ඔහු විශේෂ සාපේක්ෂතාවාදය ලොවට ඉදිරිපත් කළේ ය.

මා ඔබෙන් 'කාලය යනු කුමක් ද?'' යන ප්‍රශ්නය ඇසුවහොත් ඔබට එම ප්‍රශ්නයට හිනා යාවි. ඒත් ඔබ බොහෝ දෙනෙකුට එම ප්‍රශ්නයට පිළිතුරු දීමට උත්සාහ කළ විට, ඔබ අසරණ වේවි. කාලය යනු ''කිසියම් සිදුවීම් දෙකක් අතර පරතරය හෙවත් වෙනස මැනීමට ඇති භෞතික රාශිය යි.'' මෙම කාලය අර්ථ දැක්වීම ද මුලින් ම පැවසුවේ බුදුන්වහන්සේ විසිනි. අද දක්වා ම එම අර්ථකථනය එලෙස ම පවතී. විශේෂ සාපේක්ෂතාවාදය යටතේ අයින්ස්ටයින් කතා කරනුයේ ඒකාකාර හෙවත් නියත වේගයෙන් ගමන් කරන (ත්වරණයකට භාජනය නොවන) වස්තූන් සම්බන්ධ

ව ය. අයින්ස්ටයින්ගේ මතයට අනුව ලොව නිරපේක්ෂ එක් දෙයක් ඇත. එය ආලෝකයේ වේගය යි. ඔහු ආලෝකයේ වේගය කොහේ දී මැන්නත් නියත යැයි විශ්වාස කළේ ය. ඔහුගේ සාපේක්ෂතාවාදය කුමක් ද යි යන්න වටහා ගැනීමට දැන් උත්සාහ කරමු.

මෙය සරල නිදසුනක් ඇසුරින් අවබෝධ කර ගනිමු. වේගයෙන් ගමන් කරන දුම්රියක A නම් මගියකු සිටින අතර, දුම්රිය නැවතුම්පොළේ B නම් මගියා සිටින්නේ යැයි සිතමු. දුම්රිය මැදිරි තුළ සිටින කුඩා දරුවකු බෝලයක් ඉහළට විසි කරන අතර, එම බෝලය ඉහළ ගොස් නැවත පහළට චලනය වී (දුම්රිය මැදිරියේ) බිම පතිත වේ. මෙම සිදුවීම සඳහා ගත වූ කාලය A හා B දෙදෙනා විසින් තමන් ළඟ ඇති විරාම ඝටිකාවන් (Stop - Watches) මගින් මැන්නේ යැයි සිතමු. ඔබට සිතෙන්නේ මෙම කාලයන් දෙක සමාන බව යි. එහෙත් මෙම කාල දෙක සමාන නොවන බව අයින්ස්ටයින් පෙන්වා දුන්නේ ය. චලනය වන දුම්රියේ සිටින A විසින් මැන්න කාලය, දුම්රිය නැවතුමේ සිටින B විසින් මැන්න කාලයට වඩා අඩු අගයක් පෙන්වයි. (එනම් $t_A<t_B$) දුම්රියේ වේගය ඉතා විශාල වන විට මෙම අගය නිරීක්ෂණය කළ හැකි ය. ඉතා සරල ව, සාපේක්ෂතාවාදය යනු මෙය බව වටහා ගත්තාට කම් නැත. මෙය සරල ව පැවසුවහොත්, ''යම් කාලාන්තරයක් මනින විට එය මනින රාමුව මත රඳා පවතී. හෙවත් එම මනින කාලාන්තරය රාමුවෙන් රාමුවට වෙනස් වේ.'' යන්න යි.

මෙලෙස ම ඔහු දිග, ස්කන්ධය, ශක්තිය, ගම්‍යතාව වැනි රාශීන් ද මැන්න විට එක් එක් රාමුවේ දී විවිධ අගයන් පෙන්වන බව ද විශේෂ සාපේක්ෂතාවාදය මගින් ඉදිරිපත් කළේ ය. ඒවා ඉතා කෙටියෙන් මෙලෙස ඔබට ඉදිරිපත් කරමි.

* වේගයෙන් ගමන් කරන රථයක සිටින නිරීක්ෂකයෙක් මනින, තම රථය ගෙවා ගිය දුරට වඩා පොළව මත සිටින නිරීක්ෂකයා මනින, එම රථය ගමන් කළ දුර වැඩි ය. එනම් රථයක් වේගයෙන් ගමන් කරන විට එයට දැනෙන පෙනෙහි දිග අඩු ය.

කිසියම් රථයක් වේගයෙන් ගමන් කරන විට එම රථයේ ස්කන්ධය වැඩිවීමක් පෙන්වයි. මෙලෙස ස්කන්ධය වැඩි වී පෙනෙනුයේ, රථයේ චාලක ශක්තියෙන් කිසියම් කොටසක් ස්කන්ධය බවට පරිවර්තනය වන නිසා ය. එබැවින්, ස්කන්ධය සම්බන්ධ වන ඕනෑ ම රාශියක් මෙලෙස ම වෙනස් වේ.

එලෙස ම ඔහු ආලෝකයේ හැසිරීම පිළිබඳව ද නව අර්ථකථනයක් කළේ ය. එය ප්‍රකාශ විද්‍යුත් ආචරණය ලෙස ඔහු හැඳින්වී ය. මෙමගින් ආලෝකයේ අංශුමය ගුණය ඔහු පෙන්වා දුන්නේ ය.

1915 දී ඔහු සාධාරණ සාපේක්ෂතාවාදය (General theory of Relativity) ලොවට ඉදිරිපත් කළේ ය. මෙහි දී ඔහු විසින් කථා කරන ලද්දේ ත්වරණයෙන් ගමන් කරන වස්තූන් හෝ පද්ධතීන් ගැන ය. මෙමගින් බොහෝ කරුණු ලොවට ඉදිරිපත් කළේ ය. මෙය ඉතා සංකීර්ණ න්‍යායක් වන අතර, මෙමගින් විශේෂයෙන් ඔහුගේ ගණිතය පිළිබඳ ඇති දක්ෂතාව මනාව පිළිබිඹු වීය. මේ යටතේ මූලික ම ඉදිරිපත් කිරීමක් ලෙස ආලෝකය ගුරුත්වාකර්ෂණය හමුවේ නැමීම පැවසිය හැකි ය. එනම් ආලෝක කිරණයක් එක් ස්ථානයක සිට තවත් ස්ථානයකට ගමන් කරන විට දී, එම ගමන් මාර්ගය අතරමැද යම් විශාල ස්කන්ධයක් තිබුණහොත් එම ආලෝක කිරණය සරල රේඛීය ව ගමන් නොකරන අතර, ස්කන්ධය නිසා ඒ දෙසට වක්‍ර වී ගමන් කරයි. තව ද, ඔහු විශ්වය ගැන විග්‍රහ කළ හැකි නව වාදයක් ද ඉදිරිපත් කළේ ය.

අයින්ස්ටයින් සාපේක්ෂතාවාදය ඉදිරිපත් කළ අවධියේ එය අනෙක් විද්‍යාඥයන්ගේ සැකයට භාජනය වී තිබුණි. එම සැකය දුරුකොට සාපේක්ෂතාවාදයට ප්‍රධාන වශයෙන් ශක්තියක් ලබා දීමට හේතුඵලවාදය (Causality) හේතු විය. හේතුඵලවාදය ද මුලින් ම ලොවට ඉදිරිපත් කළේ බුදුන්වහන්සේ ය. ''සෑම ඵලයකට ම මුල් වූ හේතුවක් ඇත.'' එනම් හේතුව මුලින් ම හටගන්නා අතර ඉන්පසු ඵලය බිහි වේ. බුදුන්වහන්සේගේ කාලය හැඳින්වීම

අනුව, හේතුව හා ඵලය සිදුවීම් දෙක හැටියට සැලකූ විට බුදුන්වහන්සේගේ කාලය හැඳින්වීම අනුව, හේතුව හා ඵලය අතර කාලපරතරයක් ඇත. එනම් සෑමවිට ම හේතුවකට පසු ව එම හේතුව නිසා හටගත් ඵලය පවතී. මින් අදහස් වන්නේ කිසි ම විටක ඵලය හේතුවට කලින් ඇතිවිය නොහැකි බව යි. මෙය කුමන ස්ථානයක සිට සිදුවුවත් සත්‍යය වේ. මෙම සිදුවීම, සාපේක්ෂතාවාදය සත්‍ය බව ලොවට පෙන්වීමට විශාල ශක්තියක් ලබා දුනි.

බුදුදහම විද්‍යාවට ද අඩිතාලම දමා ඇති බව කිව යුතු ය. එනම් විද්‍යාවේ සෑම පර්යේෂණයක් ම කරන ප්‍රධාන ආකාරය අත්හදා බැලීම හා දෝෂය සැලකීමේ ක්‍රමය (Trial and Error method) වේ. මෙය ලොවට මුලින් ම ඉදිරිපත් කරනු ලැබුවේ බුදුන්වහන්සේ විසිනි. උන්වහන්සේ බුදුවීම සඳහා සම්පූර්ණයෙන් ම අනුගමනය කරනු ලැබුවේ මෙම අත්හදා බැලීම හා දෝෂය සැලකීමේ ක්‍රමය යි. නිදසුන් ලෙස සිදුහත් කිසියම් දෙයක් හරි යැයි සිතූ අතර එම ක්‍රියාව දිගට ම කළේ ය. ලැබෙන ප්‍රතිඵල සාර්ථක නම් එම ක්‍රියාව දිගට ම අනුගමනය කළේ ය. ලැබෙන ප්‍රතිඵලය අසාර්ථක නම් ක්‍රියාව වෙනස් කළේ ය. මෙසේ අවසාන ප්‍රතිඵලය සාර්ථක වන තුරු ම මෙම ක්‍රියාදාමය සිදු කරන ලදි. සිදුහත් වසර හයක් දුෂ්කර ක්‍රියා කළේ ද, මේ අනුවය යි. ඉන් අවසාන ප්‍රතිඵලය අසාර්ථක බව දැනගත් සිදුහත් ක්‍රියාව මැදුම් පිළිවෙතට වෙනස් කළේ ය. බුද්ධත්වයට පත්වන තුරු සිදුහත් එය දිගට ම අනුගමනය කළේ ය. බුදුන්වහන්සේ කිසාගෝතමියට නොමළ ගෙයකින් අබ මිටක් ගෙනෙන්නැ යි පැවසුවේ ද, කිසාගෝතමියට අත්හදා බැලීම හා දෝෂය සැලකීමේ ක්‍රමය අනුව සත්‍යය අවබෝධ කරවීමට යි. බුදුන්වහන්සේ මෙම ක්‍රමය වෙනත් අයට කියා දුන් බොහෝ අවස්ථා බුද්ධ චරිතයෙන් අපට නිදසුන් සපයයි.

මේ අනුව සලකන කල බුද්ධ දර්ශනය පවා විද්‍යාවට ඉතා විශාල ශක්තියක් වූ බව අප අමුතුවෙන් කිවයුතු නැත. එහෙත් අවාසනාවට අප බුදුදහම යයි දන්නේ බෞද්ධ සාහිත්‍යය මිස,

ත්‍රිපිටකයේ අඩංගු බුද්ධ දර්ශනය නොවේ. බෞද්ධ සාහිත්‍යය ඇත්තේ දනුම අඩු අයට බුදුදහම වටහා ගැනීමට හා යහපත් ලෙස ජීවත්වීමට අවශ්‍ය උපමා උපමේයයන් ය. නමුත් අප සැබෑ බුද්ධ දර්ශනය පවා කතා කළ යුතු යැයි මම තරයේ විශ්වාස කරමි. මක්නිසා ද යත් සැබෑ දර්ශනය ඇත්තේ එතන වන අතර; අනෙක් කාරණය විමුක්තිය ද ඇත්තේ එතන වන නිසාවෙනි. මා කාරුණික ව පාඨක ඔබට ආයාචනය කොට සිටින්නේ, ඔබ විද්‍යාව ඉගෙන ගත යුතු වනවා සේ ම, ත්‍රිපිටකය ද හැදෑරිය යුතු යි. එවිට ඔබට සත්‍යය අවබෝධ කරගැනීමට යායුතු මාර්ගය ගැන යම් අදහසක් ලබාගත හැකි ය. එමගින් ලොව පවතින සියල්ල වෙනස් වන බව, නිත්‍ය නොවන බව, සාපේක්ෂ බව ඔබට වටහා ගැනීමට හැකිවේවි !

මුල් බුදුසමයේ දැක්වෙන 'පුඤ්ඤ' සංකල්පය හා එහි පසුකාලීන සංවර්ධනය

ජ්‍යෙෂ්ඨ කථිකාචාර්ය උඩුහාවර ආනන්ද හිමි

හැඳින්වීම

බුදුසමය තුළ එයට ම විශේෂ වූ ආචාර විද්‍යාත්මක, මනෝ විද්‍යාත්මක හා දාර්ශනික පදනම් දක්නට ලැබේ. එහි අවසාන අපේක්ෂාව වන්නේ සසර දුකින් මිදී නිර්වාණය සාක්ෂාත් කිරීමයි. ඉහත කී පදනම් ආර්ය අෂ්ඨාංගික මාර්ගය යටතේ අවධාරණය කෙරේ. මෙහිදී අපගේ අවධානය යොමුවන්නේ බුදුසමයේ ආචාර විද්‍යාත්මක පදනම හා ඒ හා සම්බන්ධ ඉගැන්වීම් කෙරෙහි ය. ඒ යටතේ කිසියම් ක්‍රියාවක් යහපත ද (කුසල) අයහපත් ද (අකුසල) යන්න විමසීම සඳහා අවශ්‍ය ක්‍රමවේදයක් මෙන් ම පොදුවේ එම ක්‍රියාව හැඳින්වීම සඳහා වඩාත් අර්ථ සම්පන්න වචන රාශියක් ද ආදි බුදුසමයෙහි යෙදී තිබේ. බාහිර වශයෙන් සලකන විට මෙම වචන, වෙනත් සමය සම්ප්‍රදායයන්හි දැක්වෙන සදාචාරත්මක ක්‍රියා හැඳින්වීම සඳහා යෙදෙන වචන හා සමාන බවක් පෙන්වන නමුත් අර්ථමය හා සංකල්පීය වශයෙන් ඒවා බුදුසමයට ම පමණක් ආවේණික වූ ලක්ෂණවලින් යුක්ත වේ. බෞද්ධ ආචාර විද්‍යාත්මක ඇගයුම් සඳහා. යෙදෙන එවැනි වචන රාශියක් පෙළ ග්‍රන්ථ ආශ්‍රයෙන් අනාවරණය කර ගැනීමට පුළුවන. ඒ අතර

කුසල - අකුසල, පුඤ්ඤ - පාප, සාධු - අසාධු, අනවජ්ජ- සාවජ්ජ, පණීත - හීන, සම්මා - මිච්ඡා, කල්‍යාණ - පාප, කරණීය - අකරණීය, අරිය - අනරිය, සුඛ- දුක්ඛ, ධම්ම - අධම්ම, අත්ථසංහිත - අනත්ථසංහිත, හිත - අහිත'

ආදී ඇගයුම්ශීලී වචන ප්‍රධාන වේ. මෙයින් අපගේ අවධානය යොමු කරන්නේ "පුඤ්ඤ" සංකල්පය පිළිබඳ ආදි බුදුසමයේ ඉගැන්වීම් හා එහි පසුකාලීන වර්ධනය කෙරෙහිය. මෙම අධ්‍යයනයේ දී ථෙරවාදී සම්ප්‍රදායට අයත් පාලි පිටක ග්‍රන්ථ හා තදනුබද්ද අට්ඨකථා සාහිත්‍ය ප්‍රධාන මූලාශ්‍ර වශයෙන් භාවිතා කෙරේ. එම මූලාශ්‍ර බුද්ධ ජයන්ති ත්‍රිපිටක ග්‍රන්ථ මාලාවට අයත් සංස්කරණයන් හා හේවාවිතාරණ අට්ඨකථා සංස්කරණයන්ය.

ආදි බුදුසමයේ දැක්වෙන පුඤ්ඤ සංකල්පය

මූලික සූත්‍ර දේශනාවල 'පුඤ්ඤ' යන්නෙන් අදහස් වන්නේ එහි විපාක වශයෙන් සාංසාරික පැවැත්ම තුළ පුද්ගලයා විසින් වින්දනය කරනු ලබන සැප දායක තත්වයකි. මේ නිසා 'පුඤ්ඤ' හා "පාප" යන ආචාර විද්‍යාත්මක සංකල්ප නිවැරදිව හඳුනාගැනීමට සංසාරය හා කර්මය පිළිබඳ ඉගැන්වීම් ආශ්‍රය කරගත යුතුවේ. නිර්වාණය අවබෝධ කරගන්නා තෙක් සාංසාරික වශයෙන් සැපදායක තත්ත්වයක් නිර්මාණය කරගැනීමටත් එම සැපදායක ආත්මභාවය තුළ පිහිටා 'කුසල' ප්‍රතිපදාව වැඩීමටත් පුද්ගලයාට උපකාරීවන්නේ 'පුඤ්ඤ' ප්‍රතිපදාවයි. එබැවින් පෙර කරන ලද පින බුදුසමයෙහි මංගල කරුණක් වශයෙන් පිළිගනී.[2] මෙලොව ජීවිතය සැපවත් කරගැනීම සඳහා පෙර කරන ලද පින එක් හේතුවක් වන අතර ම වර්තමාන ජීවිතය තුළ සිදුකරන පින් පරලොව ජීවිතයේ පිහිට සඳහා ඉවහල් වෙයි.[3]

සාංසාරික සැපය හා ඍජු සම්බන්ධයක් තිබෙන 'පුඤ්ඤ' සැපය සඳහා යෙදෙන අධිවචනයක් වශයෙන් දැක්වේ (සුඛස්සේතං අධිවචනං). එබැවින් 'පුඤ්ඤ' රැස්කිරීම කෙරෙහි බිය නොවිය යුතු යැයි බුදුන්වහන්සේ දේශනා කළහ.[4] 'පුඤ්ඤ' කුඩා යැයි එයට නොගැරහිය යුතු ය. කුඩා ජල බින්දු එකතු වී අවසානයේ කලයක් පිරෙන්නාක් මෙන් කුඩා ප්‍රමාණයේ 'පුඤ්ඤ' එකතු වී අවසානයේ එය පුණ්‍යස්කන්ධයක් බවට පත්වේ. එසේ ම නැණවතා විසින් ටිකෙන් ටික පින් රැස් කළ යුතුයි.[5] පින් රැස්කිරීමෙහි නැවත නැවතත් උනන්දු වියයුත්තේ පින් රැස්වීම සැපයක් වන බැවිනි (සුඛො පුඤ්ඤස්ස උච්චයො).[6]

සාංසාරික පැවැත්ම තුළ 'පුඤ්ඤ' පුද්ගලයාට සුගති සංඛ්‍යාත භවයක සැප විපාක ලබාදෙන අතර "පාප" දුගතිගාමී වීමට හා දුක්විපාක විඳීමට හේතුවේ.[7] පරලොව යන පුද්ගලයාට මරණින් මතු පිහිටවන්නේ ඔහු විසින් රැස් කළ පින පමණි. එය පරලොව දී ස්වකීය යහළුවකු සෙයින් ඔහුගේ පිහිටට පැමිණේ (සයං කතානි පුඤ්ඤානි තං මිත්තං සම්පරායිකං).[8] පුද්ගලයා අනුව යන සෙවණැල්ල සෙයින් පින ඔහු අනුව ගමන් කරයි.[9]

පින් රැස්කිරීම මත ස්වර්ගයේ උපත තීරණය කෙරෙන[10] අතර ස්වර්ගය ඇතුළු ආයු, වර්ණ, යසස, කීර්තිය, උසස් කුලයක උපත යනාදිය පින් කිරීමෙන් තොරව ප්‍රාර්ථනා කිරීමෙන් පමණක් ලබාගත නොහැකි ය.[11] නිර්වාණය අවබෝධකර ගන්නා තෙක් සැපවත් ජීවිතයක් ගත කිරීම සඳහා පින් රැස් කිරීම හේතුවේ. මෙනිසා දෙවියන්ට ද, මිනිසුන්ට ද, පැවිද්දන්ට ද පින මතුවට උපකාරීවන දෙයක් වශයෙන් පිළිගෙන තිබේ.[12] මූලික මිනිස් අවශ්‍යතා සම්පූර්ණ නොවූ සමාජයක සදාචාරය අර්ථවත් නොවේ. බුදුසමය ආධ්‍යාත්මික දියුණුව මෙන් ම භෞතික දියුණුවත් අවධාරණය කරන්නේ එහෙයිනි. කුසගින්න පරම රෝගය (ජිඝච්ඡා පරමා රෝගා)[13] වශයෙන් දකින බුදුසමය සියලු සත්ත්වයින් ආහාරය මූලික කරගෙන පවතින බව පිළිගනී (සබ්බෙ සත්තා ආහාරට්ඨිතිකා).[14] කුස ගින්න රජයන සමාජයක සදාචාරාත්මක ශික්ෂණයට වඩා ආදිතැන ලබාදෙන්නේ කුස ගින්න සංසිඳවා ගැනීම කෙරෙහි ය.

මිනිසාගේ මූලික අවශ්‍යතාවන් සම්පාදනයෙහිලා අවශ්‍ය මනෝවිද්‍යාත්මක පදනම පුණ්‍ය ක්‍රියා මගින් අවධාරණය කෙරේ. කිසියම් පුද්ගලයෙක් ප්‍රාණඝාතාදි දශ අකුශල චර්යාවලින් ඉවත්වී ශ්‍රමණයෙකුට හෝ බ්‍රාහ්මණයෙකුට ආහාර පාන, වස්ත්‍ර, යාන, මාලාගන්ධවිලෙපන, සයනාසන, ආවාස හා ප්‍රදීප පරිත්‍යාග කරන්නේ නම් ඔහු මරණින් මතු මනුෂ්‍ය ලෝකයක ඉපදීමෙන් මනුෂ්‍ය ආත්මය හා සම්බන්ධ පංචකාම වස්තූන්ගෙන් සමන්විත සැප විඳින්නෙකු බවට පත්වේ. යම් හෙයකින් දෙවියෙකු බවට පත්වන්නේ නම් ඔහු දිව්‍යමය පංචකාම සැප විඳින්නෙකු බවට පත්වේ.[15]

සමාජ විසමතාව කෙරෙහි ඉවහල් වන හේතු අතර කර්මය ද එකක් වශයෙන් බුදුසමය පිළිගනී (චූල්ලකම්මවිභංගසුත්ත). ඒ අනුව යම් පුද්ගලයෙක් ත්‍රිවිධ පුණ්‍ය ක්‍රියා වඩන ප්‍රමාණය අනුව මරණින් පසු දිව්‍ය හෝ මනුෂ්‍ය ආත්මයක් ලබාගන්නේ නම් ඔහු ආයු, වර්ණ, සැප, යසස, නායකත්වය, හා රූප, ශබ්ද, ගන්ධ, රස, ස්පර්ශ ආදියෙන් ද විශේෂිත පුද්ගලයෙක් බවට පත්වෙයි.[16] සමශ්‍රද්ධා, සමශීල හා සමප්‍රඥා සහිත පුද්ගලයන් දෙදෙනෙකු අතුරෙන් එක් අයෙකු දන් දීම පුරුදු කරන අතර අනෙකා දන් දීම පුරුදු නොකරයි. මේ දෙදනා අතර විශේෂත්වයක් පවතීදැයි සුමනා රාජකුමාරිය බුදුන්වහන්සේගෙන් විමසුවා ය. ඔවුන් දෙදෙනා දෙව් ලොව ඉපදුණ ද, මිනිස් ලොව ඉපදුණ ද අදායක පුද්ගලයාට වඩා දන්දෙන පුද්ගලයා විශේෂත්වයකට පත්වෙන බවත් යම් හෙයකින් පැවිදි වන්නේ නම් සිව්පසය ලැබීමේ දී පවා ඔවුන් අතර වෙනසක් පවතින බවත් බුදුන්වහන්සේ ප්‍රකාශ කළ හ.[17]

පුණ්‍ය කර්ම හා ප්‍රාර්ථනා කිරීම් අතර සම්බන්ධයක් පවතින බව ඇතැම් සූත්‍ර පාඨවලින් පැහැදිලි වේ. රහතුන් විෂයෙහි කළ පුණ්‍ය කර්මයේ බලයෙන් තම සුන්දරිය සමඟ සහවාසය සිදුවේවා යැයි පංචසික ප්‍රාර්ථනා කළ අයුරු සක්කපඤ්හ සූත්‍රයේ දැක්වේ.[18] යම් පුද්ගලයෙක් ශ්‍රමණ බ්‍රාහ්මණයන් උදෙසා යමක් පරිත්‍යාග කොට එය නැවත ප්‍රාර්ථනය කරයි ද එයින් ඔහුගේ ප්‍රාර්ථනා සමෘද්ධ වේ. නැවත නැවත එම ප්‍රාර්ථනයෙහි ම සිත යෙදීමෙන් ඔහු අපේක්ෂිත ස්ථානයේ ම මතු උපත සිදුවෙයි. එහෙත් එය සිල්වත් පුද්ගලයා සම්බන්ධයෙන් මිස දුසිල්වත් සරාගි පුද්ගලයාට අදාළවන්නක් නොවේ.[19] ප්‍රාර්ථනාව හා පින අතර සම්බන්ධය තුළින් පැහැදිලිවන තවත් කරුණක් නම් එය ආශ්‍රව සහිත එකක් බවයි. ප්‍රාර්ථනාව වනාහි ලෝභයේ හෝ තෘෂ්ණාවෙහි නිෂ්පාදනයකි.

පුණ්‍ය ක්‍රියාවල ප්‍රතිඵලයක් වශයෙන් දෙව්ලොව හෝ මිනිස් ලොව උපදී. ඒ සඳහා ඉවහල් වන චර්යා ධර්ම පද්ධතියක් මූලික සූත්‍ර දේශනාවල ඇතුළත් වේ. දේවදූත සූත්‍රයේ[20] සඳහන් පුණ්‍ය ක්‍රියා ගණයට ඇතුළත් වන්නේ කාය, වචී, මනෝ සුචරිත ක්‍රියා,

රහතුන්ට උපවාද නොකිරීම, සම්‍යග්දෘෂ්ටිය, සම්‍යග්දෘෂ්ටික කර්ම සමාදානය, මව කෙරෙහි වරදවා නොපිළිපැදීම, පියා කෙරෙහි වරදවා නොපිළිපැදීම, මහණුන් කෙරෙහි වරදවා නොපිළිපැදීම, ක්ෂීණාශ්‍රව වූ ශ්‍රමණ බ්‍රාහ්මණයන් කෙරෙහි වරදවා නොපිළිපැදීම, කුල දෙටුවන් කෙරෙහි අපචායනය කිරීම ආදිය යි. 'පුඤ්ඤ' කර්ම වශයෙන් චූල්ලකම්මවිභංග සූත්‍රය ඉදිරිපත් කරන්නේ ප්‍රාණඝාතයෙන් වැළකීම, සතුන්ට හිංසා කිරීමෙන් වැළකීම, ක්‍රෝධ නොකිරීම, ඊර්ෂ්‍යාවෙන් තොරවීම, මානයෙන් තොරවීම, කලින් කලට ශ්‍රමණ බ්‍රාහ්මණයන් වෙත ගොස් හොඳ නරක විමසා බැලීම ආදියයි. මහාකම්මවිභංග සූත්‍රය දක්වන දස 'කුසල' කර්ම පුද්ගලයා සුගතිගාමී වීමටත් දස 'අකුසල' කර්ම දුගතිගාමී වීමටත් හේතුවේ.[21] 'පුඤ්ඤ' සංඛ්‍යාවෙහිලා ඇතුළත් වෙනත් ක්‍රියාකාරකම් රැසක් ද විවිධ සූත්‍රවල දැක්වේ. ඒ අනුව මසුරුමළ දුරුකොට දන්දීම[22], පරිත්‍යාගය[23], මව්පියන් පිදීම, ශ්‍රමණ බ්‍රාහ්මණයන්ට හා කුල දෙටුවන්ට සැලකීම හා උපෝසථ සමාදනයත් 'පුඤ්ඤ' ක්‍රියාවන් වේ.[24] වඩාත් ප්‍රකට 'පුඤ්ඤ' ක්‍රියා වශයෙන් දක්වන්නේ දාන, සීල, භාවනා යන ත්‍රිවිධ චර්යාවන් ය.[25] පංචශීලය සමාදන්වීම,[26] අෂ්ඨාංගශීලය සමාදන්වීම,[27]මෙත් වැඩීම[28] ආදිය ද පුණ්‍යකර්ම වේ. පුණ්‍ය ක්‍රියා වශයෙන් සංයුත්ත නිකායේ වනරෝප සූත්‍රය ඉදිරිපත් කරන තොරතුරු බෙහෙවින් වැදගත් වේ. ආරාම වැවීම, වන වැවීම, හේදඬු පාලම් ඉදි කිරීම, පැන් හල් හා පොකුණු ඉදි කිරීම, නිවහන් සකස්කර දීම දිවා රෑ පින් වැඩෙන පින්කම් ය.[29]

මෙම ක්‍රියාකාරකම් විශ්ලේෂණය කළ විට පැහැදිලි වන්නේ ඒවා පුද්ගලයාගේ ආධ්‍යාත්මික හා භෞතික දෙඅංශයේ ම සංවර්ධනය සඳහා ඉවහල්වන බවයි. 'පුඤ්ඤ' වශයෙන් දැක්වෙන ඇතැම් ක්‍රියා අනුගමනය කිරීම පහසු වන්නේ ඒවා 'කුසල' ධර්ම මෙන් ආධ්‍යාත්මික වශයෙන් ගැඹුරු පුහුණුවක් යටතේ සිදුනොවන බැවිනි. එසේ ම 'පුඤ්ඤ' කර්ම පෞද්ගලික මට්ටමෙන් මෙන් ම පොදුවේ සමාජීය වශයෙන් ද ක්‍රියාත්මක කළ හැකි වේ. නමුත් 'කුසල' යටතේ දැක්වෙන ක්‍රියාකාරකම් බොහෝදුරට වර්ධනය කළ යුත්තේ පෞද්ගලික මට්ටමෙනි. එහෙත් එහි යහපත් ප්‍රතිඵල පුද්ගලයාට මෙන් ම සමාජයට ද එකසේ බලපායි. අනෙක් අතට

'පුඤ්ඤ' කර්ම කාමභෝගී ගෘහස්ථ ජීවිතය යටතේ පහසුවෙන් ප්‍රගුණ කළ හැකි නිසා ඒවා ඍජුව ම ගිහි ජීවිතය හා සම්බන්ධව පවතී.

පින් කිරීම ගිහියාගේ ජීවිතයේ අනිවාර්ය අංගයකි. ගිහි ප්‍රතිපදාව දක්වන කාමභෝගි සූත්‍රයත්, රාසිය සූත්‍රයත් පින් කිරීම එහි අනිවාර්ය අංගයක් වශයෙන් දක්වයි.[30] අණන සූත්‍රයෙහි දැක්වෙන භෝගසුඛය යටතේ පින් කිරීම ද එහි එක් අංගයක් වශයෙන් ඉදිරිපත් කර තිබේ (භොගෙ භුඤ්ජාමි පුඤ්ඤානිච කරොමි).[31] පත්තකම්ම සූත්‍රයෙහි සඳහන් වන්නේ ශ්‍රමණ බ්‍රාහ්මණයන්ට දක්ෂිණාව පැවරීම ගිහියාගේ පුණ්‍ය ප්‍රතිපදාව බවයි[32].

බෞද්ධ සමාජය තුළ භික්ෂුව පරමාදර්ශී පුද්ගලයෙකු වශයෙන් සැලකෙන අතර උන්වහන්සේ පූජ්‍යත්වයෙන් පිළිගැනෙති. මේනිසා භික්ෂුවට සිව්පසයෙන් උපස්ථාන කිරීම ගෘහස්ථයාගේ යුතුකමකි. ගිහියාගෙන් සිව්පසය ලබාගන්නා භික්ෂුව, ඔහු පින් කිරීම කෙරෙහි උනන්දු කළ යුතුයැයි අනුකම්පක සූත්‍රයේ දැක්වේ.[33] සිගාලෝවාද සූත්‍රයෙහි[34] ස්වර්ග මාර්ගය කියාදීමෙන් ගිහියාට උපකාරී වියයුතුයැයි වෙනත් වචනයකින් සඳහන් වන්නේ පින් කිරීමට ඔවුන් උනන්දු කිරීම පිළිබඳවයි. පින් කිරීම ගිහියාගේ අනිවාර්ය වගකීමක් වන අතර එවැනි ගිහියන් දෙවියන්ගේ ද ගෞරවයට භාජනය වේ.[35]

අනෙක් අතට භික්ෂුව ගිහියාට අනුත්තරවූ පුණ්‍යක්ෂේත්‍රයකි (අනුත්තරො පුඤ්ඤක්ඛෙත්තං). උන්වහන්සේ වෙත පිදෙන සිව්පසය දෙව් ලොව සැපත සඳහා ඉවහල් වන පුණ්‍ය කර්මයකි. සිල්වත් භික්ෂුව හමුවෙහි ශ්‍රද්ධාවත් ගිහියා විසින් සිත පැහැදීමෙන් ද, පිළිගැනීමෙන් ද වැඳීමෙන් හා අසුන් පැනවීමෙන් ද, මසුරුමල දුරුකොට යථා ශක්ති පරිද්දෙන් දන් පිළිගැන්වීමෙන් ද, විමසමින් හා ප්‍රශ්න කරමින් ධර්මය ඇසීමෙන් ද පින් රැස්කරගනු ලැබේ.[36] නැකත් තාරකා අතර චන්ද්‍රයා මෙන්ද තවන දෑ අතර සූර්යයා මෙන් ද පින් කැමැති යාගකරන්නන්ට (දන් දෙන්නන්ට) ඒකාන්ත වශයෙන් සංඝයා උතුම් වේ.[37] සිල්වත් භික්ෂුවක් ගමක් හෝ නියම්ගමක් ඇසුරුකොට වාසය කරන්නේ නම් එම භික්ෂුව

හේතුවෙන් එහි වාසය කරන්නෝ කායික, වාචසික හා මානසික වශයෙන් පින් සිදුකර ගිනිති.[38] භික්ෂුව ගෘහස්ථයාට පින් කෙතක් වන්නේ ආධ්‍යාත්මික ගුණ පදනම් කරගෙන ය. එම ආධ්‍යාත්මික ගුණ වශයෙන් සැලකෙන්නේ ඉන්ද්‍රිය සංවරය, ෂඩ් අභිඥා, චේතොවිමුක්ති, ප්‍රඥාවිමුක්ති ආදියයි.[39] මේ අනුව භික්ෂුව ආධ්‍යාත්මික ගුණ වැඩීම කෙරෙහි උනන්දුවීමෙන් ගිහියාගේ පුණ්‍ය ප්‍රතිපදාව වර්ධනය වීමට එය හේතුවක් වෙයි.

පින ගෘහස්ථ ජීවිතය හා ප්‍රතිබද්ධව පැවතීමත්, සාංසාරික පැවැත්ම එයින් තහවුරු කරන නිසාත් බුදුන්වහන්සේ සහ උන්වහන්සේගේ පැවිදි ශ්‍රාවකයෝ එය එක්තරා ප්‍රමාණයකට අවප්‍රමාණ කොට සැලකූහ. වරෙක ප්‍රධන්වීර්ය වඩන බෝසතුන් වෙත පැමිණි මාරයා උන්වහන්සේ අමතා

ඔබගේ මරණයට සහශ්‍රභාගයෙන් යුක්ත ප්‍රත්‍ය වෙයි. ඔබගේ ජීවිතය ඒකාංශ ඇත්තෙකි. භවත, ජීවත් වෙන්න ජීවිතය උතුම්. ජීවත් වෙමින් පින් කරන්න. බ්‍රහ්මචර්ය රකින්න. අග්නි හෝම කරන ඔබට බොහොමයක් පින් රැස් වේ. ප්‍රධන්වීර්යයෙන් කුමක් කරන්නේ ද?

යනුවෙන් ප්‍රකාශ කළේ ය. එය ප්‍රතික්ෂේප කරමින් බෝසාතාණන්වහන්සේ මෙසේ ප්‍රකාශ කළ සේක.

අනුමාත්‍ර වූ පිනකින් මට අර්ථයක් නැත. යමෙකුන් හට පුණ්‍ය සම්බන්ධයෙන් අර්ථයක් වේද මාරය (මෙය) ඔවුන්ට පවසන්න නිසි ය.[40]

දිනක් බුදුන්වහන්සේ වෙත පැමිණි උත්තර දේව පුත්‍රයා මෙසේ ප්‍රකාශ කළේ ය.

ජීවිතය ක්‍රමයෙන් මරණය වෙත පමුණුවයි. ආයුෂ ස්වල්ප ය. ජරාවෙන් මරණය කරා පමුණුවන තැනැත්තාට එයින් ආරක්ෂා වී සිටින්නට ස්ථානයක් නැත්තේ ය.මේ තුන් බිය මරණය පිළිබඳ දන්නා වූ පුද්ගලයා සැප ගෙන දෙන්නා වූ පින් දහම් කරන්නේ ය.

මෙයට පිළිතුරු දෙන බුදුන්වහන්සේ මෙසේ ප්‍රකාශ කළ සේක.

ජීවිතය ක්‍රමයෙන් මරණය කරා පමුණුවයි. ආයුෂ ස්වල්ප ය. ජරාවෙන් මරණය කරා පමුණුවන තැනැත්තාට එයින් වැළකී ආරක්‍ෂාවී සිටින්නට ස්ථානයක් නොමැත. මේ බිය තුන මරණය පිළිබඳ දකින්නා වූ නිවන් ප්‍රාර්ථනා කරන පුද්ගලයා ලෝකාමිසය දුරු කරන්නේ ය.[41]

මෙහි දැක්වෙන ලෝකාමිස යනුවෙන් අදහස් කරන්නේ පුණ්‍ය කර්ම රැස් කිරීම කෙරෙහි පවතින උනන්දුවයි. පින් රැස් කිරීම හේතුවෙන් පුද්ගලයාට සාංසාරික වශයෙන් ජරා මරණ ආදි දුක් සමූහයට මුහුණ දීමට සිදුවෙයි. එබැවින් සාංසාරික පැවැත්ම පිණිස හේතුවන පින් කිරීම කෙරෙහි පවතින උනන්දුව අත්හළ යුතුයැයි බුදුන්වහන්සේ මෙයින් පැහැදිලි කළහ.

ගිහි දිවිය අතහැර පැවිදි වීමට කල්පනා කළ රට්ඨපාල තරුණයාට ඔහුගේ දෙමාපියන්ගේ අවවාදය වූයේ,

පුත රට්ඨපාලය, එව කව බොව සිත් අලවා වාසය කළ මැනව. කමින් බොමින් සිත් අලවමින් කාමය පරිභෝග කෙරෙමින් පින් කෙරෙමින් රමණය කරව[42] යන්නයි.

මෙම සාධකවලින් පැහැදිලි වන්නේ තථාගතයන් වහන්සේ සහ පැවිදි ශ්‍රාවකයන් වහන්සේලා පින් රැස් කිරීමට වඩා 'කුසල' වැඩීම කෙරෙහි උනන්දු වූ බවයි. අනෙක් අතට බුදුන්වහන්සේ විසින් භික්‍ෂූන් අමතා කළ දේශනාවල දී අවධාරණය කර ඇත්තේ 'කුසල' වර්ධනය කිරීමයි.

'පුඤ්ඤ' භවගාමි වූවක් බව නිබ්බේධිකපරියාය සූත්‍රයේ දැක්වේ.

මහණෙනි ආශ්‍රවයන්ගේ විපාක කවරේද? මහණෙනි යම් හෙයකින් අවිද්‍යාගත සත්ත්වයා පුණ්‍යභාගීය හෝ අපුණ්‍යභාගීය හෝ ආත්මභාවයන් උපද වන්නේ ද එය ආශ්‍රවයන්ගේ විපාකයයි.[43]

මේ අනුව අවිද්‍යාව නිසා පුද්ගලයා ආශ්‍රව ධර්ම (කාමාසව, භවාසව, අවිජ්ජාසව) රැස් කරයි. එහි ප්‍රතිඵල වශයෙන් පුණ්‍යභාගීය

වූ හෝ අපුණ්‍යභාගීය වූ භව නිර්මාණය වෙයි. චේතනාවට අනුකූලව විඤ්ඤාණය සකස් වේ. ඒ අනුව අවිද්‍යාව හේතුවෙන් පුණ්‍ය චේතනා රැස් කරන ඔහුගේ විඤ්ඤාණය ද පුණ්‍ය සහගත වේ. අපුණ්‍ය චේතනා නිසා විඤ්ඤාණය අපුණ්‍ය සහගත වේ. රූපාවචර; අරූපාවචර ධ්‍යාන මූලික කරගත් චේතනා (ආනෙඤ්ජ) රැස් කරන්නේ නම් ඔහුගේ විඤ්ඤාණය ඒ අනුව සකස් වේ.[44] මෙමගින් අවිද්‍යාව හා සාංසාරික පැවැත්ම අතර සම්බන්ධය පැහැදිලි වේ. අවිද්‍යාව යනු පංචස්කන්ධයත් එහි හටගැනීමත් (සමුදය), එහි නිරෝධයත් (නිරෝධ), නිරෝධ මාර්ගයත් මැනවින් අවබෝධ නොවීමයි.[45] සියලු සංස්කාර අවිද්‍යාව නිදාන කොට පවතී. ප්‍රතීත්‍යසමුත්පාදය යටතේ අවිද්‍යාව සාංසාරික පැවත්ම සඳහා පදනම්වන ආකාරය විවරණය වේ. පංචස්කන්ධය ආත්මීය වශයෙන් දකින පුද්ගලයා 'පුඤ්ඤ' හා "පාප" කර්ම රැස්කරන හෙයින් තථාගතයන්වහන්සේ පංචස්කන්ධයේ පවතින අනිත්‍යතාව දක්වමින් තම ශ්‍රාවකයන් හික්මවති.[46]

මේ අනුව 'පුඤ්ඤ' යනුවෙන් අදහස් කෙරෙන්නේ සාංසාරික පැවැත්ම තුළ ඉන්ද්‍රියානුබද්ධ ව සැපදායක විපාක ලැබෙන සදාචාරාත්මක වශයෙන් යහපත් ක්‍රියා බව පැහැදිලි ය. එය කාමභෝගී ගෘහස්ථ ප්‍රජාව සඳහා විශේෂ වශයෙන් නිර්දේශ කරන ලද යහපත් සදාචාර ධර්ම පද්ධතියක් වන අතර සමාජ සංවර්ධනයෙහිලා එහි උපයෝගීතාව බෙහෙවින් වැදගත් ය.

'පුඤ්ඤ' සංකල්පයේ සංවර්ධනය

ආදි බුදුසමයේ දැක්වෙන 'පුඤ්ඤ' සංකල්පය වර්ධනයෙහිලා විමානවත්ථු, පේතවත්ථු, අපදාන, බුද්ධවංස, චරියාපිටක, ජාතකපාලි, ඛුද්දකපාඨ ආදි ඛුද්දකනිකායට අයත් පෙළ ග්‍රන්ථ මෙන් ම එම අට්ඨකථා සාහිත්‍යය විසින් ද විශේෂ දායකත්වයක් සපයනු ලැබේ. මෙම ග්‍රන්ථයන්හී දැක්වෙන ඉගැන්වීම් පොදුජන ආගමික චින්තනය පෝෂණයෙහිලා විශේෂ වශයෙන් ඉවහල් වී තිබේ. 'පුඤ්ඤ' ප්‍රතිපදාව යටතේ ආදි බුදුසමයේ දැක්වෙන අදහස් එමගින් තවදුරටත් වර්ධනය කළ අතර අභිනව සංකල්ප රැසක් ද හඳුන්වාදී තිබේ.

ආදි බුදුසමයට අයත් මහචත්තාරීසක සූත්‍රයෙහි[47] ආර්ය අෂ්ටාංගිකමාර්ගය උපයෝගී කරගනිමින් 'පුඤ්ඤ' හා 'කුසල' අතර පවතින වෙනස පැහැදිලි කෙරේ. කුශල නිර්වාණගාමී ප්‍රතිපදාව හා සම්බන්ධවන අතර පුණ්‍ය සාශ්‍රව වූ මතුවිපාක ලබාදෙන්නක් වශයෙන් දැක්වේ. ඒ යටතේ සම්මාදිට්ඨි, සම්මාසංකප්ප, සම්මාවාචා, සම්මාකම්මන්ත, සම්මාආජීව යන අංග පුණ්‍ය හා කුශල වශයෙන් ප්‍රධාන කොටස් දෙකකට බෙදා දැක්වේ. එහි පුණ්‍යභාගීය (පුඤ්ඤභාගියා) අංගය වශයෙන් දැක්වෙන්නේ,

1. සම්මාදිට්ඨි- දශ වස්තුක මිථ්‍යා දෘෂ්ටියෙන් ඉවත්වීම.
2. සම්මාකම්මන්ත- නෛෂ්ක්‍රම්‍යය, අව්‍යාපාදය, අවිහිංසා සංකල්පවලින් යුක්තවීම.
3. සම්මාවාචා- බොරුකීම, කේලාම්කීම, හිස්වචනකීම, පරුෂවචන කීම ආදියෙන් වෙන්වීම.
4. සම්මාකම්මන්ත- ප්‍රාණඝාතය, සොරකම් කිරීම, කාමමිථ්‍යාචාරය ආදියෙන් වැළකීම.
5. සම්මාආජීව- මිථ්‍යා ආජීවය දුරුකොට සම්මා ආජීවයෙන් යුක්තවීම හෙවත් වැරදි දිවිපැවැත්මෙන් ඉවත්වීම යනාදි චර්යා ය.

මහචත්තාරීසක සූත්‍රය දශවස්තුක සම්‍යක්දෘෂ්ටිය වශයෙන් දක්වන කරුණු සියල්ල ම සාලෙය්‍යක සූත්‍රයේ[48] සම්මාදිට්ඨිය විවරණය කිරීමේ දී ඒ අයුරින්ම යෙදී තිබේ. එහි අභිධ්‍යා, ව්‍යාපාද, මිථ්‍යාදෘෂ්ටියෙන් ඉවත්වීම මනෝසුචරිත වශයෙන් දැක්වේ. මෙම සූත්‍ර දෙකෙහි ම ඉදිරිපත් කරන කරුණුවලට අනුව ත්‍රිවිධ සුචරිත ක්‍රියා 'පුඤ්ඤ' වශයෙන් හඳුන්වා දී තිබේ. මෙම ත්‍රිවිධ සුචරිත ක්‍රියාවලට අයත් කරුණු ඒ ආකාරයෙන් ම මහාකම්මවිභංග[49] හා දේවදූත[50] ආදී සූත්‍රවල ද ඉදිරිපත් කෙරේ. මේ අනුව මෙම සූත්‍ර දේශනා සියල්ල ම ත්‍රිවිධ සුචරිත ක්‍රියා 'පුඤ්ඤ' වශයෙන් දක්වා තිබේ.

මෙයට අමතරව දීඝනිකායේ සංගීති සූත්‍රයෙහි[51] දාන, ශීල, භාවනා යන ත්‍රිවිධ චර්යා පුණ්‍යාක්‍රියා වශයෙන් හඳුන්වයි. චූළකම්මවිභංග සූත්‍රයෙහි[52] පුණ්‍ය කර්ම වශයෙන් දක්වන්නේ ප්‍රාණඝාතයෙන්, හිංසා කිරීමෙන්, ක්‍රෝධ කිරීමෙන්, ඊර්ෂ්‍යා කිරීමෙන් වැළකී දන්දීම, නිහතමානීගුණයෙන් යුක්තවීම, කලින් කලට ශ්‍රමණ බ්‍රාහ්මණයන් වෙත ගොස් හොඳ නරක පිළිබඳ අවබෝධයක් ලබාගැනීම ආදිය යි. මහාලක්ඛණ සූත්‍රයෙහි පුණ්‍ය කර්මවල දීර්ඝ ලැයිස්තුවක් දැක්වේ[53]. පෙර ආත්ම භවයන්හි එම ක්‍රියාකාරකම් අනුගමනය කිරීම නිසා බුදුන්වහන්සේගේ ශරීරයෙහි දෙතිස් මහා පුරුෂ ලක්‍ෂණ පහළවූ බව එහි දැක්වේ. ඒවා සතපුඤ්ඤලක්ඛණ වශයෙන් හඳුන්වා තිබේ.

සංයුත්තනිකායේ වනරෝප සූත්‍රයෙහි[54] දිවා රෑ පින් වැඩෙන පින්කම් වශයෙන් දැක්වෙන්නේ ආරාම වැවීම, වන වැවීම, හේදඬු පාලම් ඉදිකිරීම, පැන් හල් හා පොකුණු ඉදි කිරීම, නිවහන් සකස් කරදීම ආදියයි. ඉහතින් දැක්වූ සූත්‍රදේශනා අතරින් මුල් සූත්‍රදේශනාවල පුණ්‍ය වශයෙන් දක්වන්නේ ත්‍රිවිධ සුචරිතයට අයත් චර්යාවන් හා විශේෂ වශයෙන් ත්‍රිවිධ පුණ්‍ය ක්‍රියාය. මහලක්ඛණ සූත්‍රයෙහි එය තවදුරටත් වර්ධනය වී තිබෙන අයුරු දක්නට පුළුවන. මෙම සූත්‍රය හා විශේෂ වශයෙන් වනරෝප සූත්‍රයේ දැක්වෙන පුණ්‍යක්‍රියා පසුකාලීන වර්ධනයන් කෙරෙහි පදනම වී තිබෙන අයුරු අපදානපාලි හා විමානවත්ථුපාලි ආදී ග්‍රන්ථවලින් පැහැදිලිවේ.

මුල් සූත්‍රදේශනාවල ඇතුළත්වන පුණ්‍ය හා පාප ක්‍රියා ඛුද්දකනිකායට අයත් ඇතැම් ග්‍රන්ථවලින් තවදුරටත් වර්ධනයට පත්වී තිබේ. ශාස්ත්‍රීය වර්ගීකරණය අනුව ඛුද්දකනිකාය කොටස් තුනකින් සමන්විතවේ. "පාලි සාහිත්‍යයේ ඉතිහාසය" යන ග්‍රන්ථය සම්පාදනය කළ භරතසිංහ උපාධ්‍යාය පඬිවරයා ඛුද්දකනිකායට අයත් ග්‍රන්ථ ඓතිහාසිකත්වය අනුව කොටස් තුනකට බෙදා දක්වයි.[55] ඒ යටතේ අපදානපාලි, විමානවත්ථුපාලි, පේතවත්ථුපාලි, ඛුද්දකපාඨ ආදී ග්‍රන්ථ පශ්චාත්කාලීන කෘතීන්ය. මෙම ග්‍රන්ථවල දැක්වෙන 'පුඤ්ඤ' සංකල්පය පිළිබඳ ඉගැන්වීම් මෑත කාලයට

අයත්වේ. ආදි සූත්‍රදේශනාවල දැක්වෙන දානමය පුණ්‍යක්‍රියාව යථෝක්ත ග්‍රන්ථවල වඩාත් ප්‍රබල ආකාරයෙන් ඉදිරිපත් කෙරේ.

අපදානපාලියේ දැක්වෙන පුණ්‍ය කර්ම පිළිබඳ විමසීමේ දී පැහැදිලි වන්නේ ඒවා භික්ෂු භික්ෂුණීන්ගේ අතීත ජීවිත හා සිදුවීම් සමග සම්බන්ධකොට පවතින බවයි. විශේෂයෙන් ම සාංසාරික ජීවිතයේ දී ගිහියන් වශයෙන් කටයුතු කරන අවස්ථාවල දී සිදුකරන ලද විවිධ පින්කම් පිළිබඳ විස්තර මෙම අපදානපාලි කථාවලින් අනාවරණය වේ. දාන,[56] පූජා,[57] වන්දනා,[58] තිසරණයෙහි පිහිටීම,[59] ස්තූප වන්දනය,[60] බෝධිපූජා පැවත්වීම,[61] බෝධි රෝපණය,[62] බෝධියට පැන් ඉසීම,[63] එහි ආරක්ෂාව පිණිස වැටවල් ඉදි කිරීම,[64] ඇමදීම,[65] කොඩි එල්ලීම,[66] මල්මාලා පූජා කිරීම,[67] දාගැබ් ඉදිකිරීම[68] හා ඒවායේ හුණු පිරියම් කිරීම,[69] කල්පවෘක්ෂ පූජා[70] සහ බුදුන්වහන්සේගේ සිරිපතුල වන්දනා කිරීම[71] ආදිය මෙහි දැක්වෙන විශේෂ පින්කම්ය. ආදි බුදුසමයේ දැක්වෙන පුණ්‍යක්‍රියාවලට වෙනස් පුණ්‍යක්‍රියා රැසක් මෙම ග්‍රන්ථයෙන් හඳුන්වාදී තිබේ. ඉතා කුඩා පරිත්‍යාගයකින් නමුත් ලැබියහැකි විපුල ඵල මෙහි විවිධත්වයෙන් මෙන්ම අතිශයෝක්තියෙන් යුක්තව දැක්වේ. පුණ්‍ය කර්ම හා ප්‍රාර්ථනා කිරීම් පිළිබඳ නව අදහස් රැසක් ද මෙමඟින් ඉදිරිපත් කෙරේ.[72] මෙහි දක්නට ලැබෙන විශේෂත්වය නම් ආදි බුදුසමයේ දැක්වෙන ආධ්‍යාත්මික හා චර්යාමය සංවර්ධනය මූලික කරගත් 'පුඤ්ඤ' අපදානපාලි ආදී ග්‍රන්ථ මගින් බාහිර ආගමික වත්පිළිවෙත් දක්වා වර්ධනය වී තිබීමයි.

මෙහිදී විමානවත්ථුපාලියෙහි දැක්වෙන 'පුඤ්ඤ' සංකල්පය පිළිබඳ අවධානය යොමුකිරීමෙන් ද ඒ සම්බන්ධයෙන් ආදි බුදුසමයේ දැක්වෙන ඉගැන්වීම්වල වර්ධනය කෙසේ සිදුවී තිබේදැයි හඳුනාගැනීමට පුළුවන. විමානවත්ථු 'පුඤ්ඤ' සංකල්පයේ ආභාසය අර්ථකථා සාහිත්‍යයට මෙන් ම සිංහල සම්භාව්‍ය සාහිත්‍යයට ද ලැබී තිබේ.

ආදි බුදුසමයේ දක්වෙන ත්‍රිවිධ පුණ්‍යක්‍රියා අතරින් දානය හා ශීලය යන පුණ්‍ය ක්‍රියා දෙක මෙහිදී ඉස්මතුකර තිබේ. එම පුණ්‍ය කර්මවල ප්‍රතිඵලයක් වශයෙන් විවිධ පුද්ගලයන් දෙව්ලොව

ඉපිද ඔවුන් ලබාගත් දිව ඉසුරු (විමාන) විවිධත්වයෙන් යුක්තව දක්වා ඇත. මෙමඟින් පොදුජනයා තුළ පින් රැස් කිරීමෙහිලා කිසියම් පෙළඹවීමක් ඇතිකරයි. බුදුසමයේ ව්‍යාප්තියත් සමග ඇතිවන සමාජමය අවශ්‍යතා සපුරාගැනීමේ අරමුණින් මෙම කථා සම්පාදනය කරගත් බව පැහැදිලි ය. ආදි බුදුසමය පින් රැස් කිරීම සාංසාරික පැවත්ම සඳහා ඉවහල්වන හෙයින් එය ප්‍රමුඛත්වයෙහිලා සලකා නොමැත. එහෙත් විමානවත්ථුපාලියේ දැක්වෙන විමානකථා සියල්ලෙන් ම පින් රැස් කිරීමේ වැදගත්කම හා එහි යහපත් ප්‍රතිඵල සැකෙවින් විස්තර කෙරේ. ඒවායේ මූලික පරමාර්ථය පින් රැස් කිරීමෙහිලා පුද්ගලයා උනන්දු කිරීමයි. 'පුඤ්ඤ' ස්වර්ගයෙහි සැප විපාක ලබාදෙන්නක් වශයෙන් ආදි බුදුසමයේ දැක්වේ (සොවග්ගිකං සුඛ විපාකං සග්ග සංවත්තනිකං). විමානවත්ථුපාලිය මෙම අදහස තවදුරටත් වර්ධනයකර තිබෙන අයුරු විමාන පිළිබඳ කෙරෙන විවරණවලින් පැහැදිලි වේ.

"කුඩා පින්කමකින් නමුත් විශාල දෙයක් ලබාගත හැකිය" යන විමානවත්ථු පිළිගැනීම කෙරෙහි ධම්මපදයෙහි දැක්වෙන 'පුඤ්ඤ' පිළිබඳ ඇතැම් ඉගැන්වීම් හේතුවන්නට ඇත. ධම්මපදයෙහි දැක්වෙන්නේ පින කුඩා දෙයකැයි නොසැලකියුතු බවයි (මා පමඤ්ඤෙථ පුඤ්ඤස්ස). තමන් විසින් කරන ලද කර්මයට අනුරූපව ම විපාක ලැබේය යන අදහස ආදි බුදුසමයෙන් ප්‍රතික්ෂේප කෙරේ. බෞද්ධ කර්ම සංකල්පය පැහැදිලි කරන අංගුත්තරනිකායේ ලෝණඵල සූත්‍රයේ මෙන් ම මහා කම්මවිභංග, චූල්ලකම්මවිභංග ආදී සූත්‍ර දේශනා මගින් එම අදහස ප්‍රතික්ෂේප කෙරේ (පළමු පරිච්ඡේදයේ සාකච්ඡා කර ඇත). කරන කරන කර්මයට අනුරූපව ම විපාක ලැබේය යන අදහස පසුකාලයේ වර්ධනය වන "කම්මසරික්ඛතා" සංකල්පයේ[73] බලපෑම නිසා ඇතිවූවක් බව පැහැදිලි ය.[74] මෙමගින් කර්මය හා විපාකය අතර පවතින සාදෘශ්‍යතාව පිළිගෙන තිබේ.

ගැඹුරු ධර්මය තේරුම් ගැනීමට අපහසු උපාසක උපාසිකා පිරිස අරමුණු කරගෙන ඉදිරිපත්කෙරෙන විමානවත්ථු 'පුඤ්ඤ' සංකල්පය ආශ්‍රයෙන් පසුකාලීනව ආගමික වශයෙන් පූජා චාරිත්‍ර

රැසක් නිර්මාණය වී තිබෙන අයුරු දක්නට ලැබේ. මහාපරිනිබ්බාන සූත්‍රයේ දැක්වෙන ස්තූප වන්දනය සංස්ථාපිත බෞද්ධ ආගමික පූජා චාරිත්‍රයක් බවට පත්වන්නේ විමානවත්ථුපාලිය ආශ්‍රයෙනි.[75] එසේම ආදි සූත්‍ර දේශනාවල පුෂ්ප පූජා හා ධූප පූජා කර්මය පිළිබඳ අදහස් දක්නට නොමැත. ස්තූප වන්දනයත් සමගම වෛදික ආභාසය ලබමින් ඒවා පොදුජන ආගමික චාරිත්‍ර බවට පත්වන්නේ විමානවත්ථුපාලිය ආශ්‍රයෙනි.

ආදි බුදුසමයේ සීමා රහිතව දක්වන දානමය පුණ්‍ය කර්මය මෙහි දී භික්ෂූන්වහන්සේලා උදෙසා පිරිනමන දානය වශයෙන් සීමා සහිතව දක්වා තිබේ. විශේෂයෙන් ම සාංඝික දානය වැදගත්කමකින් ඉදිරිපත් කර ඇත. දානමය පුණ්‍යක්‍රියාවෙහිලා ඇතුළත් නොවන සදාචාරාත්මක වශයෙන් වැදගත් චර්යා රැසක් විමානවත්ථුපාලිය ආශ්‍රයෙන් හඳුනා ගැනීමට පුළුවන. පන්සිල් සුරැකීම (ද්විතීය පතිව්‍රතා විමාන),[76] පෙහෙවස් සමාදන්වීම (උත්තරා විමාන),[77] පින් අනුමෝදන්වීම (විහාර විමාන),[78] විහාර පූජාව (අම්බවිමාන),[79] දුර්ග මාර්ගයන්හී හේදඬු, පැන් හල්, ළිං ඉදිකිරීම හා ආරාමවතු වගාකිරීම (රේවතී විමාන),[80] දෙමාපියන් පෝෂණය කිරීම (චිත්‍රලතා විමාන),[81] මාර්ග සකස් කිරීම (මණිථූන විමාන)[82] ආදිය සාදාචාරාත්මක වශයෙන් අගය කළ හැකි පින්කම් ය.

විමානවත්ථුපාලිය දක්වන විමානකථා අතර "මණ්ඩූක"[83] හා "කන්තක"[84] විමානකථා මගින් පෙන්වා දෙන්නේ මිනිසුන් පමණක් නොව තිරිසන් සතුන් ද පින් කිරීමෙන් දෙව්ලොව උපන් බවයි. මෙම විමානකථා පසු කාලයේ ජනප්‍රිය බණ කථා බවට පත් වූ අයුරු සිංහල සාහිත්‍ය තුළින් වටහාගත හැකි ය. තිරිසන් සතුන්ට ද පින්කම් කළ හැකි නම් මිනිසුන් විසින් අනිවාර්යෙන් ම පින් රැස් කළ යුතු ය යන අදහස පැතිර යාමට මෙම කථා උපයෝගී වී තිබේ. එහෙත් තිරිසන් සතුන්ට පින්කිරීමට හැකියාවක් තිබෙන බව මුල් සූත්‍ර දේශනාවල දක්නට නොමැත.

ස්වර්ග මාර්ගය සඳහා උපදෙස් සපයන විමානවත්ථුව ගිහි ජීවිතය තුළ පහසුවෙන් අනුගමනය කළ හැකි චර්යා පද්ධතියක් 'පුඤ්ඤ' සංකල්පය යටතේ ඉදිරිපත් කරන නිසා උපාසක උපාසිකා

පිරිස කෙරෙහි පමණක් අවධානය යොමුකර තිබේ. රජ්ජුමාලා, සිරිමා වැනි විමානවත්ථු කීපයක් හැර එහි නිර්වාණගාමී ප්‍රතිපදාව සඳහා මගපෙන්වීමක් කෙරෙන්නේ අල්ප වශයෙනි. එබැවින් විමානකථා භික්ෂු, භික්ෂුණී දෙපිරිස කෙරෙහි අදාළත්වය අල්පවේ. පින් කිරීම උපාසක, උපාසිකා පිරිසට අයත් කාර්යක් වශයෙන් ආදි බුදුසමයෙහි ද දැක්වේ.[85] ගෘහ ජීවිතය තුළ පින් රැස් කිරීම සඳහා උපදෙස් සපයන විමානාවත්ථුපාලිය 'පුඤ්ඤ' සංකල්පය යටතේ දැක්වෙන චර්යා පද්ධතිය සමාජ සදාචාර විෂයෙහිලා බෙහෙවින් වැදගත් වේ.

'පුඤ්ඤ' සංකල්පය හා සම්බන්ධ පසුකාලීන අදහස් විමසා බැලීමේ දී බුද්දකපාඨයේ දැක්වෙන කරුණු ද වැදගත්වේ. "පත්තිදාන" සංකල්පය වර්ධනයෙහිලා එහි ඇතුළත් තිරෝකුඩ්ඩ සූත්‍රයේ දැක්වෙන සංකල්ප බෙහෙවින් බලපා තිබේ. නිධිකණ්ඩ සූත්‍රයෙහි[86] භෞතික වශයෙන් රැස්කරන ධනයට වඩා පුණ්‍යමය වශයෙන් රැස් කරන නිධානය උතුම් කොට සැළකේ. ඒ සඳහා දානය, ශීලය, සංයමය, ආත්ම දමනය ආදී පුණ්‍ය ක්‍රියා නිර්දේශ කෙරේ. මෙම ක්‍රියාකාරකම් හේතුවෙන් ප්‍රාර්ථනා සමෘද්ධ කරගැනීමට හැකිවන අතර ම වර්ණවත් බව, මධුරස්වරය, මනා අඟපසඟ, අධිපතිබව, පරිවාර සම්පත්තිය, ප්‍රදේශ රාජ්‍ය සම්පත්තිය, දීපචක්‍රවර්ති පදවිය, දෙව්ලොව සැපත ආදිය ද ලබාගත හැකි බව දැක්වේ. අධ්‍යාත්මික වශයෙන් ත්‍රිවිද්‍යා, අෂ්ඨසමාපත්ති ආදියට අමතරව සිව්පිළිසිඹියා සහිත රහත් බව, පසේ බුද්ධත්වය හෝ බුද්ධත්වය සාක්ෂාත් කළ හැකියැයි දැක්වේ. පින්කම් කිරීමෙන් බුදුබව සාක්ෂාත් කළ හැකිය යන අදහස මෙම සූත්‍රයෙන් ඉදිරිපත්කෙරන අභිනව අදහසකි. එවැනි පිළිගැනීමක් ආදි බුදුසමයේ දක්නට නොමැත.

ඉහතින් දැක්වූ කරුණුවලට අනුව ආදි බුදුසමයට අයත් සූත්‍ර දේශනාවලින් දැක්වෙන පුණ්‍ය ක්‍රියාවලට අමතරව 'පුඤ්ඤ' යටතේ අභිනව සංකල්ප රැසක් යථොක්ත ග්‍රන්ථ මගින් විවිධත්වයෙන් යුතුව හඳුන්වා දී තිබේ. පොදුජන ආගමික චින්තනය සකස්වීමෙහිලා මෙම ඉගැන්වීම් ඉවහල් වී තිබේ. ආදි බුදුසමයේ

යම් පමණකට අධ්‍යාත්මික සංවර්ධනයට සමීප බවක් දක්වන 'පුඤ්ඤ' සංකල්පය පසුකාලීන ව බාහිර ආගමික වත්පිළිවෙත් සමූහයක් දක්වා වර්ධනය වී ඇති අයුරු ඉහත සඳහන් කෘතිවලින් පැහැදිලි වේ.

ආන්තික සටහන්

1 දී.නි. 2, මහගෝවින්දසුත්ත, පිට 338.

2 සු.නි., මංගලසුත්ත, පිට 80. / අ.නි. 2, චක්කසුත්ත, පිට 66.

3 ස.නි. 1, මච්ඡරිසුත්ත, පිට 36. (පුඤ්ඤානි පරලොකස්මිං පතිට්ඨා හොන්ති පාණිනං)

4 අ.නි. 4, මාපුඤ්ඤභායිසුත්ත, පි 412.

5 ධම්මපදපාලි, පිට 52.

6 - එම-

7 අ.නි. 5, පුඤ්ඤාභිසන්දසුත්ත, පිටු 166-168.

8 ස.නි. 1, පියසුත්ත, පිට 36.

9 ස.නි. 1, මිත්තසුත්ත, පිට 66.

10 අ.නි. 5, පුඤ්ඤාභිසන්දසුත්ත, පිට 166.

11 අ.නි. 3, පඤ්චඉට්ඨධම්මසුත්ත, පිට 76.

12 අ.නි. 3, සුමනාසුත්ත, පිටු 50-52.

13 ධම්මපදපාලි, පිට 76,

14 දී.නි. 3 සඞ්ගීතිසුත්ත, පිට 358

15 අ.නි. 6, ජාණුස්සොනිසුත්ත, පිට 498.

16 අ.නි. 5, පුඤ්ඤකිරියවත්ථුසුත්ත, පිට 160.

17 අ.නි. 3, සුමනාසුත්ත, පිටු 50-52.

18 දී.නි. 2, සක්කපඤ්හසුත්ත, පිට 400.

19 අ.නි. 5, දානුප්පත්තිසුත්ත, පිටු 156-158.

20 ම.නි. 3, දේවදූතසුත්ත, පිට 384.

21 ම.නි. 3, මහාකම්මවිභංගසුත්ත, පිටු 444-456.

22 ස.නි. 1, අන්නසුත්ත, පිට 58.

23 අ.නි. 5, වාණිජ්ජාසුත්ත, පිට 242.

24 අ.නි. 1, (දේවදූතවග්ගො), සත්තමසුත්ත, පිට 260.

25 අ.නි. 5, පුඤ්ඤකිරියසුත්ත, පිට 158./ දී.නි. 3, සඞ්ගීතිසුත්ත, පිට 366.

26 අ.නි. 5, පුඤ්ඤාභිසන්දසුත්ත, පිට 166.

27 අ.නි. 5, විත්ථත අට්ඨංගුපොසතසුත්ත, පිට 184.

28 ඉතිවුත්තකපාලි, මෙත්තාචේතොවිමුත්තිසුත්ත, පිට 346.

29 ස.නි. 1, වනරොපසුත්ත, පිට 60.

30 අ.නි. 6, කාමභොගිසුත්ත, පිට 326. / ස.නි. 4, රාසියසුත්ත, පිට 604.

31 අ.නි. 2, අනණසුත්ත, පිට 130.

32 අ.නි. 2, පත්තකම්මසුත්ත, පිට 128.

33 අ.නි. 3, අනුකම්පකසුත්ත, පිට 428.

34 දී.නි. 3, සිගාලොවාදසුත්ත, පිට 308.

35 ස.නි. 1, සක්කනමස්සනසුත්ත, පිට 416.

36 අ.නි. 3, නිරොධසුත්ත, පිට 312.

37 සු.නි., සෙලසුත්ත, පිට 178.

38 අ.නි. 1, (චූලවග්ගො), ඡට්ඨමසුත්ත, පිට 274.

39 අ.නි. 4, ආහුණෙය්‍යවග්ගො, පිටු 2-8.

40 සු.නි., පධානසුත්ත, පිට 126.

41 ස.නි. 1, උත්තරසුත්ත, පිට 104.

42 ම.නි. 2, රට්ඨපාලසුත්ත, පිට 422.

43 අ.නි. 4, නිබ්බේධිකපරියායසුත්ත, පිට 206.

44 ස.නි. 2, පරිවීමංසනසුත්ත, 130.

45 ස.නි. 3, අවිජ්ජාසුත්ත, පිට 284.

46 ම.නි. 1, චූලසච්චකසුත්ත, පිට 456.

47 ම.නි.3, මහචත්තාරිසකසුත්ත, පිටු 212-216.

48 ම.නි. 1, සාලෙය්‍යකසුත්ත, පිටු 664-668.

49 ම.නි.3 මහාකම්මවිභංගසුත්ත, පිට

50 ම.නි. 3 දෙවදූතසුත්ත, පිට

51 දී.නි. 3, සංගීතිසුත්ත, පිට 366.

52 ම.නි. 3, චූළකම්මවිභංගසුත්ත, පිටු 432-440.

53 දී.නි. 3, ලක්ඛනසුත්ත, පිටු 240-282. "ප්‍රාණඝාතයෙන් වැළකීම, බොහෝදෙනාට අර්ථවත් ධර්මෝපදේශ සහිත වචන කථා කිරීම, භේද වූවන් සමගි කිරීම, බොරුවෙන් වංචා නොකිරීම, පරුෂ වචන නොකීම හිස්වචන නොකීම, ක්‍රෝධ නොකිරීම, හිංසා නොකිරීම, ප්‍රණීත

ආහාරපාන පරිත්‍යාග කිරීම, මිථ්‍යාආජීවයෙන් වැළකීම, සතර සංග්‍රහ වස්තුවලින් ජනයාට සංග්‍රහා කිරීම, මැනවින් ශිල්ප ඉගැන්වීම, ශ්‍රමණබ්‍රාහ්මණයන් වෙත ගොස් හොඳ නරක විමසා බැලීම, කුශල ධර්ම සමාදානය, උපෝසථ සමාදානය, මවට, පියාට, කුලදෙටුවන්ට සැලකීම ආදිය පුණ්‍ය කර්ම වශයෙන් දැක්වේ.

54 ස.නි. 1, වනරොපසුත්ත, පිට 60.

55 පාලිසාහිත්‍යයේ ඉතිහාසය, පිට 181.

56 අපදානපාලි 1, පිට 110.

57 -එම- පිට 102.

58 -එම- පිට 122.

59 -එම- පිට 132.

60 -එම- පිට 196, 294

61 -එම- පිට 376 'අපදානපාලි 2, පිට 116.

62 -එම- පිට 194.

63 -එම- පිට 228.

64 -එම- පිට 382.

65 -එම- පිට 140 අපදානපාලි 2, පිට 278.

66 අපදානපාලි 1පිට 130.

67 අපදානපාලි 2, පිට 134.

68 අපදානපාලි 1, පිට 196.

69 -එම- පිට 230.

70 අපදානපාලි 1 පිට 160.

71 අපදානපාලි 2, 98.

72 අපදානපාලි පිට 160. "ඉමාය පුප්ඵ පූජාය චෙතනාපණිධිහි ච දුග්ගතිං නාභිජානාමි පුප්ඵපූජායිදං ඵලං"

73 කම්මසරික්ඛතා යන්නෙන් අදහස් කෙරෙන්නේ කර්මයට අනුරූප විපාක ලැබීම යන්නයි. මෙය බුදුසමයේ
ව්‍යාප්තියත් සමග වර්ධනය වූ සංකල්පයකි. කරන ලද කුශලයට හෝ අකුශලයට නැතහොත් පුණ්‍ය හෝ පාපයට අනුරූපව විපාක ලැබෙන බව ඉස්මතුකර දක්වන්නේ පසුකාලීන බුදුසමයේ ය.

74 අත්ථසාලිනී (ධම්.ස. අ.), පිට 241,

75 විමානවත්ථුපාලි, පිට 86.

76 විමානවත්ථුපාලි, පිට 22.

77 විමානවත්ථුපාලි, පිට 28.

78 -එම- පිට 98.

79 -එම- පිට 186.

80 විමානවත්ථුපාලි, පිට 126.

81 විමානවත්ථුපාලි, පිට 180.

82 -එම- පිට 184.

83 විමානවත්ථුපාලි, පිටු 192-197.

84 -එම- පිටු 122-123.

85 ස.නි 4, රාසියසුත්ත, පිට 604/ අ.නි. 6, කාමභොගිසුත්ත, පිට 326/අ.නි. 2, පත්තකම්මසුත්ත, පිට 128

86 ඛු .නි ඛුද්දකපාඨ, නිධිකණ්ඩසුත්ත, පිටු 18-20.

සංවිධාන ශ්‍රමික - කළමනාකරණ සම්බන්ධතාවක් උදෙසා පක්ෂවශීල ප්‍රතිපදාවේ උපයෝගීතාව

ජ්‍යෙෂ්ඨ කථිකාචාර්ය කේ. එච්. හේමන්ත කෝට්ටවත්ත

හැඳින්වීම

ලොව සතු සම්පත් අතර මානව සම්පත ඉතා වැදගත් සම්පතක් වනුයේ එහි පවතින අද්වතීය ගුණාංග නිසාවෙනි[1,2,3]. මෙම අද්වතීය ගුණාංග අතර ජීවී ගුණය, සිතීමට ඇති හැකියාව හා ප්‍රතිචාර දැක්වීමට ඇති හැකියාව ආදිය නිසා මිනිස් සම්පතේ හැසිරීම හෙවත් චර්යාව සංකීර්ණ ස්වභාවයක් ගනු දකගත හැකිය.

සාමාන්‍යයෙන් මානවයා සංකීර්ණවීම සඳහා විවිධ සාධක බලපානු ලැබේ. මේ සඳහා විශේෂයෙන් ම ජීව විද්‍යාත්මක සාධක ඉවහල් වේ[4]. මිනිසාගේ ජීව පද්ධතිය මිනිසාගේ මිනිස් චර්යාව සඳහා බලපෑම් කිරීම නිසා මිනිසා විවිධ චර්යාවන් ජනිත කරයි. විවිධ සාධක මත මිනිස් චර්යාව ඉදිරිපත් කිරීමේ දී එය මනාවට විමර්ශනය කළ විට පෙනීයන ප්‍රධාන කරුණක් වනුයේ මිනිස් චර්යාව මිනිසාගේ සිත, කය හා වචනය මත පදනම්ව පවතින බවයි. මේ අනුව මිනිසාගේ දිගුකාලීන වූත් කෙටිකාලීන වූත් චර්යාවේ පදනම සිත, කය හ වචනය යන තුන් දොර වේ. මෙම සිත, කය හා වචනය යන තුන්දොර එකිනෙකට බැඳී ක්‍රියාත්මක වන නිසා සංකීර්ණත්වය වැඩිකරනු ලැබේ.

ඕනෑම මානවකයකුගේ චර්යාව සිත, කය හා වචනය මත පදනම් වූව ද මානවයාගෙන් මානවයාට චර්යාව වෙනස් වනුයේ ඇයි?. මානවයාගෙන් මානවයාට ඔවුන්ගේ මේ තුන්දොරේ

ක්‍රියාකාරිත්වය එකිනෙකට වෙනස්වන බැවිනි. එම නිසා යහපත් පුද්ගලයා යහපත් සිතුවිලි ද, ප්‍රිය වචන ද, යහපත් චර්යාවක් ද ඉදිරිපත් කරනු ලබන අතර අයහපත් චර්යාවක් හිමි මානවයා අයහපත් සිතුවිලි ද, අප්‍රිය වචන ද, අයහපත් චර්යාවක් ද ඉදිරිපත් කරයි. එම නිසා ලොව මානවයාගෙන් මානවයාට චර්යාව වෙනස් වේ.

මානව සම්බන්ධතා

තනි මානවයෙකුගේ චර්යාව තීරණය වනුයේ ඔහුගේ හෝ ඇයගේ සිත කය හා වචනය මතය. එසේ නම් පුද්ගලයන් දෙදෙනෙකුගේ චර්යාව තීරණය වනුයේ කෙසේ ද? එය ද සිත, කය හා වචනය මත තීරණය වේ. මෙහිදී පුද්ගලයන් දෙදෙනාගේ සිත, කය හා වචනය එකිනෙකා සමඟ ගනුදෙනු සිදුකරනු ලබයි. එක් මානවයකුගේ සිත, කය හා වචනය අනෙක් මානවයාගේ සිත, කය හා වචනය යන තුන්දොර සමඟ වෙන වෙනමත්, එකට ඒකරාශීවත් ක්‍රියාකරන නිසා දෙදෙනා අතර අන්තර් සම්බන්ධතාවය ඒ අනුව තීරණය වේ. මෙම අන්තර් සම්බන්ධතාවයේ ස්වභාවය තීරණය වනුයේ ද දෙදෙනාගේ සිත කය හා වචනය මතය. දෙදෙනා ම එක් සිතක්, එක් වචනයක් හා එක් චර්යාවක් පවතී නම්, එතැන අන්තර් සම්බන්ධතාවය ධනාත්මක වේ. එසේ නොවන සෑම තැනක ම අන්තර් සම්බන්ධතාවය ඍණාත්මකව ක්‍රියාත්මක වේ. අන්තර් සම්බන්ධතාවය අයහපත් නම්, එක් සිතක් නොමැති නිසාත්, එක් වචනයක් නොමැති නිසාත්, එක් චර්යාවක් නොමැති නිසාත් ගැටුම්, කෝළාහල, විරසකවීම් ආදී අහිතකර ප්‍රතිවිපාක ජනිතවනු දැකගත හැකිය.

ශ්‍රමික කළමනාකරණ සම්බන්ධතා පද්ධතිය

සමස්ත රටේ ම හෝ කර්මාන්තයක හෝ සංවිධානයක සේවක පාර්ශ්වයත්, සේවා යෝජක (කළමනාකරුවන්) පාර්ශවයත් අතර පවතින අන්තර් සම්බන්ධතාවය ශ්‍රමික - කළමනාකරණ සම්බන්ධතාවය ලෙසට හැඳින්වේ[5,6,7]. සංවිධානයක් තුළ හෝ

සමස්ත සංවිධාන වල එකතුවෙන් රටක් තුළ සේවකයින් - සේවකයින්, සේවක සංවිධාන, සේවකයින්, හා කළමනාකරුවන්, සේවක සංවිධාන - සේවක සංවිධාන හා සේවක සංවිධාන කළමනාකරුවන් අතර මෙම අන්තර් ගනුදෙනුව රඳා පවතී. මෙම අන්තර් පාර්ශව අතර ප්‍රබලතම පාර්ශවය වනුයේ කළමනාකරුවන් වන අතර සේවකයන්ගේ ප්‍රබලතාව සාපේක්ෂව අඩු මට්ටමක පවතී.

සංවිධානයක හෝ සමස්ත රටේ ම ඵලදායිතාව රඳා පවතිනුයේ මෙම දෙපාර්ශවය අතර පවතින අන්තර් සම්බන්ධතාවය මත ම ය. එම නිසා ම වරින් වර රජය හා රාජ්‍ය ආයතන මේ සඳහා මැදිහත්වීම දැකගත හැකි ය. රජයේ මැදිහත් වීම මත විවිධ නීති හා රීති ශ්‍රමික - කළමනාකරණ සම්බන්ධතාවය සඳහා වර්තමානයේ දී දායක වනු දැකගත හැකි ය.

සංවිධානයක හෝ වේවා කර්මාන්තයක හෝ වේවා සමස්ත රටේ ම හෝ වේවා ශ්‍රමික - කළමනාකරණ සම්බන්ධතාවය රඳා පවතිනුයේ ඉහත විස්තර කළ සිත, කය හා වචනය යන තුන් දොර තුළින් ය. ඒ ඒ පුද්ගලයන්ගේ හා පාර්ශ්වයන්ගේ සිත, කය හා වචනය අනුව සමස්ත ශ්‍රමික - කළමනාකරණ සම්බන්ධතා පරිචය තීරණය වනු දැකගත හැකි ය. එක් සංවිධානයක් තුළ එක් සිත් ඇති, එක් වචන ඇති එක් චර්යා ඇති සේවකයාගේ හා කළමනාකරුවන් සිටී නම්, එවිට එතැන මනා සේව්‍ය - සේවක සම්බන්ධතාවයක් ජනිත වේ.

පඤ්ච ශීලය

බුදුරජාණන් වහන්සේ විසින් ගිහි ජනයාගේ දෛනික චර්යාව පාලනය කිරීම සඳහා ඉදිරිපත් කළ ධර්මතා නීති පහක් සික පද පහ ලෙසට හැඳින්වේ. මෙම සික පද පහ පහත වේ.

- පාණාතිපාතා වේරමණී සික්ඛාපදං සමාදියාමි.
  (ප්‍රාණඝාතයෙන් වැළකීම වූ සික පදය සමාදම් වෙමි).
- අදින්නාදානා වේරමණී සික්ඛාපදං සමාදියාමි.
  අදත්තාදානයෙන් වැළකීම වූ සික පදය සමාදම් වෙමි).

- කාමේසුමිච්ඡාචාරා වේරමණී සික්ඛාපදං සමාදියාමි. (කාමයෙහි වරදවා හැසිරීමෙන් වැළකීම වූ සික පදය සමාදම් වෙමි).
- මුසාවාදා වේරමණී සික්ඛාපදං සමාදියාමි. (බොරුකීමෙන් වැළකීම වූ සික පදය සමාදම් වෙමි).
- සුරාමේරය මජ්ජපමාදට්ඨානා වේරමණී සික්ඛාපදං සමාදියාමි. (මදයට ප්‍රමාදයට හේතුවන සුරාමේරය පානය කිරීමෙන් වූ සික පදය සමාදම් වෙමි).

ප්‍රාණඝාතයෙන් වැළකීම

බෞද්ධයෙකු විසින් පිළිපැදිය යුතු පළමු සික පදය ප්‍රාණඝාතයෙන් වැළකීම වේ. ප්‍රාණ යනු සත්ත්වයෙකුගේ ජීවිතය පැවතිය යුතු තරම් පැවතෙන්නට නොදී යම්කිසි උපායකින් අතරමගදී විනාශ කිරීම වේ[8]. ප්‍රාණඝාතයක් සිදුවීමට අංග පහක් ඉටුවිය යුතුය. ඒවා නම්,

(1) පණ ඇති සතකුවීම

(2) පණ ඇති සතෙකු බව දැන ගැනීම

(3) මරණු කැමති සිත

(4) මරණයට උපක්‍රම කිරීම

(5) ඒ උපක්‍රම නිසා මරණය සිදුවීම

මෙම අංග පහ තුළ පළමු වන අංග හතරක් ආදල වනුයේ සිතට වේ. අවසාන අංගයටත්, හතර වන අංගයටත් (සමහර අවස්ථාවල) කය හා වචනය අවශ්‍ය වේ.

අදත්තාදානයෙන් වැළකීම

පඤ්ච ශීලයේ දෙවන සික පදය යනුයේ අදත්තාදානයෙන් වැළකීම වේ. අදත්තාදානය යනු අනුන් සතු වස්තුවක් හිමියාට සොරෙන් හෝ ඔහු රැවටීමෙන් හෝ බිය ගැන්වීමෙන් හෝ බලහත්කාරයෙන් හෝ ගැනීමය[9]. මේ අනුව අදත්තාදානය ජනිත වීමට අංග පහක් සම්පූර්ණ විය යුතුය.

1. අන්සතු වස්තුවක් වීම
2. අන්සතු වස්තුවක් බව දැනීම
3. පැහැර ගනු කැමති සිත
4. පැහැර ගැනීමට උපක්‍රම කිරීම
5. වස්තුව ගැනීම

මෙම අංග පහ අතරින් දෙවන, තෙවන යන අංග සිතට අදාල වන අතර පස්වන අංගය කය හා වචනයට අදාල වේ.

කාමයේ වරදවා නොහැසිරීම

පඤ්ච ශීලයේ තුන්වන සික පදය වනුයේ කාමයේ වරදවා නොහැසිරීම වේ. කාම මිථ්‍යාචාරය යනු ලෝක චාරිත්‍රයට අනුකූල නොවන පරිදි කාමයෙහි හැසිරීම ය. සැමියෙකු විසින් හෝ මා පිය සහෝදරාදීන් විසින් හෝ ආරක්ෂා කරන්නා වූ ස්ත්‍රියක් හා බලයෙන් හෝ සතුටු කරවා ගැනීමෙන් හෝ කාමයෙහි වරදවා හැසිරීමෙන් පුරුෂයන්ට කාමමිථ්‍යාචාර පාපය ඇති වේ. තමන් රක්ෂා කරන්නා වූ පුරුෂයෙකු සිටිය දී පරපුරුෂයන් හා කාමයෙහි හැසිරීමෙන් ස්ත්‍රීන්ට කාමමිථ්‍යාචාර පාපය ඇති වේ[10]. කාමයේ වැරදි ලෙසට හැසිරීමට අංග හතරක් ඉටුවිය යුතුය.

(1) සේවනය නොකළ යුතු ස්ත්‍රියක් හෝ පුරුෂයකු වීම
(2) සේවන චිත්තය ඇති වීම
(3) සේවනයට උත්සාහ කිරීම
(4) සේවනය ඉවසීම හෙවත් එහි ආශ්වාදය විඳීම

මෙම අංග හතරෙන් දෙවන අංගය සිත මතද, තෙවන හා අවසාන අංග සිත, කය හා වචනය අනුව ද පදනම් වේ.

මුසාවාදයෙන් වැළකීම

පඤ්ච ශීලයේ හතරවන සික පදය බොරු නොකීම වේ. අනුන් මුලා කරවන අදහසින් ඇති දෙය නැති යැයි ද, නැති දෙය

ඇතය යි ද, වූ දෙය නොවූයේය යි ද, නොවූ දෙය වූයේ යයි ද, වචනයෙන් හෝ ලිවීමෙන් හෝ හස්තවිකාරාදියෙන් හෝ අනුන්ට පැවසීම මුසාවාදය නම් වේ[11].

මුසාවාදය ඇති වීමට අංග හතරක් ජනිතවිය යුතුය.

- කියන කරුණ බොරුවක් වීම
- අනුන් රවටන අදහස
- ඇඟවීමේ උත්සාහය
- අනෙකා කී පදය තේරුම් ගැනීම

මෙහි පළමු අංග දෙක සිත මත ද, අවසාන අංග දෙක සිත, කය හා වචනය මත ද පදනම් වේ.

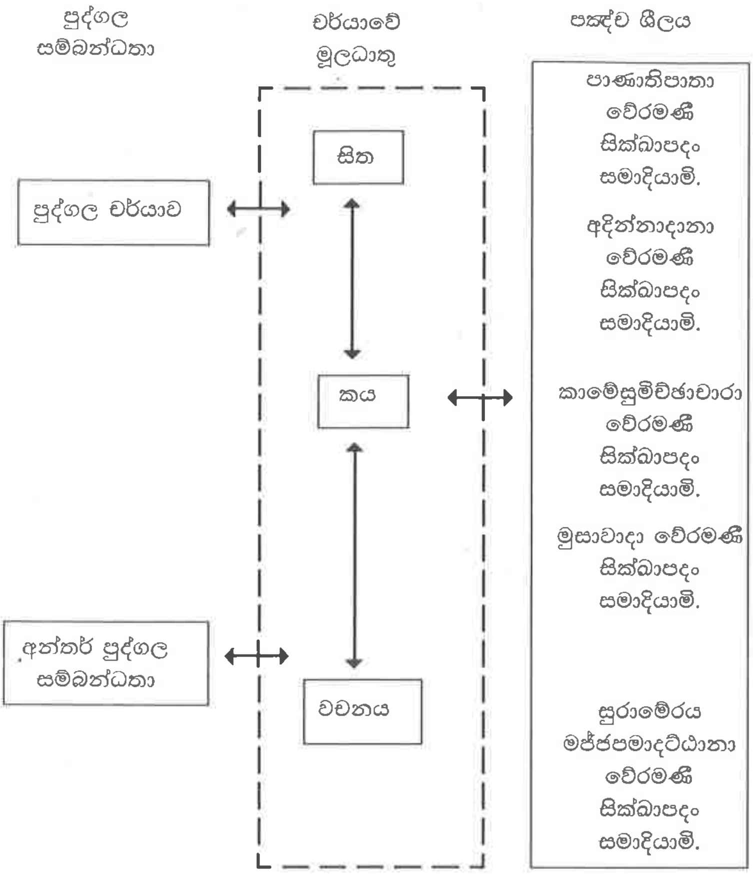
සුරාමේරයෙන් වැලකීම

පඤ්ච ශීලයේ අවසාන සික පදය සුරාපානයෙන් වැලකීම වේ. සුරාමේරය යනු මත් කොට මනුෂ්‍යයා ගේ ප්‍රකෘති ස්වභාවය නැති කරන්නා වූ රා අරක්කු ආදී පාන වර්ග බීම ද, දුම්වර්ග බීම ද, කෑම වර්ග කෑම ද, යන මේ සියල්ලය[12]. සුරාව සිදුවනුයේ සිතින්, කයින් හා වචනය යන ප්‍රධාන මූලධාතු තුන මත ය.

පඤ්ච ශීලය මත ගොඩනැගෙන සංවිධාන ශ්‍රමික - කළමනාකරණ සම්බන්ධතා පරිචය

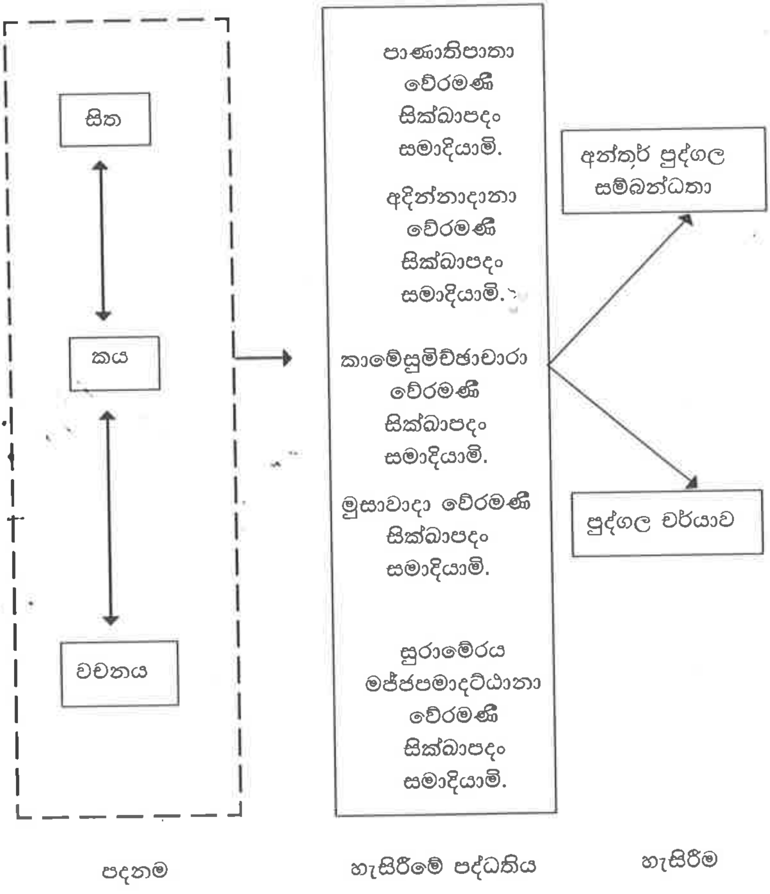
මේ දක්වා උත්සාහ ගත්තේ මිනිස් සම්බන්ධතා පිළිබඳව අධ්‍යයනයක් ලබා ඒ මත සංවිධාන ශ්‍රමික - කළමනාකරණ සම්බන්ධතාවය අවබෝධකර ගැනීමත්, බෞද්ධ දර්ශනය මත ගිහියෙකු විසින් පිළිපැදිය යුතු ධර්මතා පහක් වන පඤ්ච ශීලය පිළිබඳ අවබෝධය ලබා ගැනීමත් ය. මෙලෙස සාකච්ඡාවට භාජනය වූ මෙම සංකල්ප දෙකෙහි ම පදනම වනුයේ මිනිසාගේ සිත, කය හා වචනය යන මූලධාතු තුනය. මෙම මූලධාතු තුන පදනම්කර ගනිමින් ශ්‍රමික කළමනාකරණ සම්බන්ධතා පද්ධතියක පදනම පහත පරිදි රූප සටහනකින් (රූප සටහන් අංක 01) පෙන්වීමටට හැකිය.

රූප සටහන් අංක 01: පඤ්ච ශීලය හා ශ්‍රමික - කළමනාකරණ සම්බන්ධතාව



මෙම ආකෘතිය ප්‍රායෝගික ලෝකයේ දී ක්‍රියාත්මක වනුයේ පහත පරිදිය (රූප සටහන් අංක 02).

රූප සටහන් අංක 02: පඤ්ච ශීලය හා අන්තර් පුද්ගල සම්බන්ධතාව



මෙම ආකෘතීන්ට අනුව සිත, කය හා වචනය යන මූලධාතු තුන පදනම් ව පඤ්ච ශීල ප්‍රතිපදාව නිර්මාණය වී ඇත. පඤ්ච ශීල ප්‍රතිපදාව යනු ඕනෑම සමාජ පුද්ගලයකුට අනුගමනය කළ හැකි පද්ධතියක් වන නිසා එය සමාජයක සංවිධාන කළමනාකරණයට ද භාවිතා කළ හැකි වේ. විශේෂයෙන් ම සේව්‍ය - සේවක සම්බන්ධතාවය තීරණය වීමට බලපානු ලැබේ.

ප්‍රාණඝාතයෙන් වැළකෙන පුද්ගලයා සිත, කය හා වචනය යන තුන් දොරෙන් ම මිනිසාට (සත්ත්වයින්, ගහකොළ ආදිය ද

ඇතුළුව) ආදරය කරයි. අනුකම්පා ඇති කර ගනී. දයාව පෙන්වයි. ස්නේහය දක්වයි. උදව් උපකාර කරයි. සංග්‍රහ කරයි. මිනිසා කෙරේ සංවේදී වේ. අන් අයගේ සැපේ දී සතුටුවනවා මෙන් ම දුකේ දී දුක්වේ. එම නිසා ප්‍රාණඝාතයෙන් වැළකෙන පුද්ගලයා භාවාත්මක හැඟීම් ඇති පුද්ගලයෙකු වී මිනිස් සමාජයට ආදරය කරයි. එවිට එතන ක්‍රියාත්මක වන සිත, කය හා වචනයට පුද්ගලයා දැහැමි වේ. පුද්ගලයා දැහැමි වන විට අන් පුද්ගලයන් ද ඔහු සමඟ ගණුදෙනු කිරීමේ දී දැහැමි වේ. එවිට එකම පරිචය තුළ දී දැහැමි ගති ඇත්තෝ ගණුදෙනුකරන විට ශ්‍රමික - කළමනාකරණ පද්ධතිය ද දැහැමි වේ. සරල වේ. ගැටුම් නැතිවේ. වෛරය, ක්‍රෝධය, හිංසාව දුරු වේ. ඒ අනුව ආදරය හා අනුකම්පාව ආදිය ඇති වී කාර්මික සාමය ජනිත වේ. ඒ අනුව ප්‍රාණඝාතයෙන් වැලකෙන සමාජයක හෝ සංවිධානයක ශ්‍රමික - කළමනාකරණ පද්ධතිය ධනාත්මක වේ.

බොරුකීමෙන් වැළකීම සිදු කරන පුද්ගලයාගේ සිත කය හා වචනය යන තුන් දොරෙන් පුද්ගලයාව නිවන් දැක්මක් කරා ගමන් කරවයි, මිනිසාට සත්‍ය කියා බොරු නොකීමේ ප්‍රතිවිපාකය වන්නේ ලොව තුළ සාමය ඇතිවීම වේ. සත්‍ය දැනගත් විට මිනිසා සත්‍යයට නැමේ. එයට හේතුව සත්‍යය යනු ලොව ඇති ප්‍රබල ම මානව බලය වන නිසාවෙනි. සත්‍යයේ බලය නිසා මිනිසා ගැටුම් ඇති කරග නොගනි යී. වැරදි අදහස් අවම වී මත ගැටුම් හා විරසකවීම් අඩු වීම නිසා සාමයක් ජනිත වේ. මෙය සංවිධාන කළමනාකරණයට ද පොදු වේ. බොරු නොකීම නිසා සංවිධාන පාලනය ද පහසු වේ. කළමනාකරුවන් සේවකයින් අතර සංජානනීය ගැටලු නැති වී යයි. සත්‍ය වචනය නිසා අනන්‍යයන් කෙරේ විශ්වාසය ජනිත වේ. විශ්වාසය නිසා ගැටුම් නැතිවේ. විරුද්ධ මතවාද නැතිවේ. දෙපාර්ශවය තම තමන්ටත් අනෙක් පාර්ශවයටත් කීකරු වේ. එවිට පාර්ශව දෙක පරිනතව හැසිරෙන බව පෙනේ. අවසාන ප්‍රතිවිපාකය සංවිධානය තුළ සාමය ජනිතවීමයි.

කාමයේ වරදවා නොහැසිරීම සිදු කරන පුද්ගලයා තම ආශාව පාලනය කරගනී. අන් අයවලුන්ට ගෞරව කරයි. හැඟීම් හා දැනීම් ඇති පුද්ගලයකු වේ. චරිතවත් වේ. කාමය වැරදි ලෙස

යෙදෙන්නා සමාජයේ පරිභවයට ලක් වේ. විවේචනයට ලක් වේ. අපහාසයට ලක් වේ. අනුකම්පාව ඔහු කරා ගමන් නොකරයි. එම නිසාම ඔහුගේ හෝ ඇයගේ සමාජ සම්බන්ධතා පළුදු වේ. පිරිහීමට ලක් වේ. එම නිසා අවසන අන්තර් පුද්ගල සම්බන්ධතා පිරිහීමට ලක් වේ. මෙය සංවිධානයකට ද එක සමානව බලපැවැත්වේ. සංවිධාන සාමාජිකයෙකු කාමතුරයෙකු වන විට සංවිධානායේ දී ඔහුව පිළි නොගනී. පිළිකුල් කරයි. තම සත්‍ය බලය පිරිහී යයි. සේවක උසුළු විසුළු වලට ලක් වේ. විවේචනය කරයි. ගරහයි. මෙය සාධකයක් කර ඔහුගේ තනතුර හෑල්ලු කරයි. තීරණ පිළිනොගනී. නිවැරදිව ගන්නා තීරණ හා ක්‍රියා විවේචනය කරයි. ඒවා ද පිළිනොගනියි. වර්ජන ඇති වේ. ගැටුම් ඇති වේ. මේ අනුව කාමය වරදවා හැසිරෙන සංවිධානයක සේව්‍ය - සේවක සම්බන්ධතාවය සෘණාත්මක වේ.

සොරකමින් වැළකීම සිදුකරන පුද්ගලයා අවංක පුද්ගලයෙකි. වගකීමට බැඳෙන පුද්ගලයෙකි. විශ්වාසවන්ත පුද්ගලයෙකි. එසේ නම්, ඕනෑම කාර්යයක් විශ්වාසයෙන් පැවරිය හැකි වේ. ඕනෑම වස්තුවක් රැක දෙන මෙන් ඉල්ලා සිටීමට හැකි වේ. ඕනෑම තැනක සේවයේ යෙදවිය හැකි වේ. සොරකම් නොකරනු ලබන පුද්ගලයන් සිටින විට සමාජය ඔහුව පිළිගනී. ඔහුගේ / ඇයගේ වචන විශ්වාස කරයි. ගෞරව කරයි. වගකීම් පවරයි. මෙය සමාජ ප්‍රගමනයට බෙහෙවින් බලපානවා මෙන් ම සංවිධාන කළමනාකරණයේ දී ද වැදගත් වේ. සොරකම් නොකරනු ලබන පුද්ගලයා නිසා සංවිධාන සීමිත සම්පත් සුරැකේ. එම නිසාම පරමාර්ථ ඉටුකර ගැනීමට සංවිධාන වලට හැකිවේ. සේවකයෙකු සොරකම් නොකරන විට අනෙකා එම චර්යාවට පෙළඹේ. එවිට එය පාලනීය කාර්යයකි. සොරකම් නොකරන සේවකයෙකු සංවිධානය ඉතා ඉහළින් පිළිගනී, ඔහුට / ඇයට ගෞරව කරයි. ත්‍යාග ලබා දේ. වගකීම් ලබා දේ. විශ්වාසවන්තයන් ලෙස කටයුතු කරයි. එවිට ගැටුම් අවම වේ. අන්‍යෝන්‍ය බැඳීම වැඩි වේ. අධිකාරීත්වය පැවරීමට හැකි වේ, පාලනය අඩු වේ. මේ නිසා ගැටුම් අවම වේ. දුක්ගැනවිලි අවම වේ. අවසන සංවිධාන පරිචය තුළ කාර්මික සාමයක් ජනිත වේ.

සුරාවෙන් වැළකී සිටින පුද්ගලයා මනා සිහියකින් යුක්තය. ලෝකය පිළිබඳ පියවි දැනුමක් ඇත. සුරාපානය කරන්නෙකුට මනා ලෙස තීරණ ගත නොහැකි වේ. එම නිසාම සම්පත් විනාශ වේ. අනෙකුත් පුද්ගලයන් ඔහුව අප්‍රිය කරයි, ආශ්‍රයට කැමති නොවේ. ඉවත් කරයි. දෝෂ දර්ශනයට භාජනය කරයි. එවැනි පුද්ගලයන් සමාජයේ වැදගත් පුද්ගලයන් ලෙසට නොසලකයි. මෙය සංවිධානයකට ද එලෙසම ය. සංවිධාන සම්පත් විනාශ වේ, ඔවුන් පිළිකුල් කරයි, වගකීම් බාර නොදේ. පිළිනොගනී. අවිශ්වාසය ජනිත කරයි. අන් අයට මෙවන් අය නිසා දුක් ඇති වේ. අවසන සංවිධානයේ ගැටුම් ඇති වේ. මතභේද ඇති වේ. කාර්මික සාමය පළුදු වේ.

ඉහත විස්තර කළ පරිදි සංවිධානයක ශ්‍රමික කළමනාකරණ පද්ධතිය හරහා කාර්මික සාමය සඳහා පඤ්ච ශීල ප්‍රතිපදාව මහඟු පදනමක් නොවන්නේ ද?

ආශ්‍රිත ග්‍රන්ථ

1. ඔපාත, එච්. එච්. ඩී. එන්. පී. (1995) සේවාමණ්ඩල කළමනාකරණය. කර්තෘ: කොළඹ.
2. ඔපාත, එච්. එච්. ඩි. එන්. පි. (2003) සේවාමණ්ඩල කළමනාකරණය/මානව සම්පත් කළමනාකරණය. IMS: කොළඹ.
3. ඔපාත, එච්. එච්. ඩි. එන්. පි. (2007) සේවාමණ්ඩල කළමනාකරණය/මානව සම්පත් කළමනාකරණය. කොළඹ.
4. Moodhead, G and Griffin, R. W. (2001) Organizational behavior: Managing people and organizations. Third edition, Mumbia: Jaico Publishing House.
5. හේමන්ත, කෝට්ටවත්ත. එච්. කේ. (2006) මානව සම්පත් කළමනාකරණය. කර්තෘ: කොළඹ.

6. හේමන්ත, කෝට්ටවත්ත. එච්. කේ. (2003) සේවක දුක්ගැනවිලි කළමනාකරණය. කර්තෘ: කොළඹ.

7. හේමන්ත, කෝට්ටවත්ත. එච්. කේ. (2007) මානව සම්පත් කළමනාකරණය අත් පොත. කර්තෘ: කොළඹ.

8. රේරුකානේ චන්දවිමල මහාස්ථවිර. (1960) බෞද්ධයාගේ අත්පොත. මරදාන.

9. රේරුකානේ චන්දවිමල මහාස්ථවිර. (1960) බෞද්ධයාගේ අත්පොත. මරදාන.

10. රේරුකානේ චන්දවිමල මහාස්ථවිර. (1960) බෞද්ධයාගේ අත්පොත. මරදාන.

11. රේරුකානේ චන්දවිමල මහාස්ථවිර. (1960) බෞද්ධයාගේ අත්පොත. මරදාන.

12. රේරුකානේ චන්දවිමල මහාස්ථවිර. (1960) බෞද්ධයාගේ අත්පොත. මරදාන.

අටමහා පින්කම් අතර කඨින පූජාවේ උත්තරීතරත්වය

ශාස්ත්‍රපති අනුර බමුණුසිංහ

බුදු සසුනෙහි උසස් ම ආනිසංස දෙන අටමහා පිනකම් අතර කඨින චීවර පූජාව ප්‍රධානතම පින්කමක් ලෙස කඨින විනිශ්චයෙහි මෙසේ දක්වයි.

කඨිනට්ඨ පරික්ඛාරං වාස දානංච උත්තමං
බුද්ධපමුඛ සංඝස්ස දානං ධම්මස්ස ලේඛනං
ඛෙත්ත දානංච බුද්ධස්ස පටිමාකරණංපිච
කරණං වච්චකුටියා අට්ඨ පුඤ්ඤානි වුච්චරෙ[1]

අටමහ පින්කම් එසේත් නැතිනම් අටමහ කුසල් ලෙස සැලකෙන මේ පින්කම් මාලාවේ පළමු පින්කම කඨින පූජාවයි. අනෙකුත් පින්කම් භික්ෂූන් වහන්සේගේ පැවැත්මට උපකාරී වුවත්, ඒ සියලු ම පින්කම් පරදා කඨින චීවර පූජාව ප්‍රමුඛත්වය ගනී. එදා භාරතයේ වස්සාන කාලයෙහි අතිරේක වස්ත්‍රයක ඇති අවශ්‍යතාවයේ ප්‍රබලත්වය ම මෙය මහත්ඵල මහානිසංසවීමට හේතු වන්නට ඇත. යම්තාක් සියලු ආකාර පරිෂ්කාරයන් නිරන්තරයෙන් දිනපතා භික්ෂු සංඝයාට දුන්නත් එක් කඨින දානයකින් සොළොස් කලාවෙන් එක් කලාවක් තරම්වත් නොවටින බැව් නාගිතාපදානයේ සඳහන් වෙයි.[2] මේ නාගිතාපදානය කඨින පූජාවේ ආනිසංස ගෙනහැර දක්වූ කැඩපතක් බඳු විය. කඨින පූජාව එදා බුදුන් දවස සිට අද දක්වා පැවත එන අග්‍රගණ්‍ය පින්කමක් බැව් බෞද්ධ සැදැහැතියන්ගේ පිළිගැනීමයි.

එසේ ම මහාමේරු පර්වතය තෙක් උසට තුන්සිවුරු ගොඩගසා රැස්කොට භික්ෂු සංඝයාට පූජා කළත් එක් කඨින

දානයකින් ලබන ආනිසංසයෙන් සොළොස් කලාවෙන් එක් කලාවක් තරම්වත් නොවටිනා බැව් නාගිතාපදානයෙහි තවදුරටත් සඳහන් වෙයි.

යමෙකුට මහා පෘථිවිය කම්පා කළ නොහැක්කා මෙන් ද මහාමේරුව සුළඟකින් සෙලවිය නොහැක්කා මෙන් ද, මහා ඝන වජ්‍ර පර්වතයක් බිඳ විනාශ කළ නොහැක්කා මෙන් ද කඨින පූජාවේ ආනිසංස නොසෙල්වෙන ස්ථාවර කුසලානිසංසයක් හෙයින් ද ඒ නොසෙල්වෙන බැව් සලකා මෙයට කඨිනය ලෙස නම්කර ඇති අතර, කඨිනානිසංසයන් පිළිබඳව නාගිතාපදානයෙහි තවදුරටත් ආනිසංසයෙන් දක්වයි.[3]

නාගිත හිමියන්ගේ ආනිසංස කථාව බෞද්ධ සැදැහැතියන්ගේ සිත්සතන්වල ගැඹුරින් සටහන් වී ඇත. ඒ නිසාමදෝ කඨින පූජාවට දායකවීමට සෑම බෞද්ධ පින්වතෙකු ම පාහේ මහත් අභිරුචියක් දක්වති. විපස්සී බුදුරදුන්ගේ දවස බන්ධුමතී නුවර ප්‍රභූ පවුලක උපත ලැබ දානයෙහි ලැදිව තමන් වෙත පැමිණෙන අයට ආහාරපානාදිය, ඇඳුම් පැළඳුම් ආදිය, නිවාස, ඉඩකඩම් ආදී බොහෝ උපභෝග පරිභෝග වස්තු පරිත්‍යාග කරමින් පෙහෙවස් සමාදන්ව විපස්සී බුදුරජාණන් වහන්සේ වෙතින් බණ අසා බුදු සමයෙහි පැහැදුණේ ය. මෙසේ පැහැදුණ මේ ප්‍රභූවරයා බුදු පාමොක් සඟනට වැසි සමයෙහි වස් ආරාධනා කොට වස් කාලය මුළුල්ලෙහි දාන මානාදියෙන් සංග්‍රහ කොට වස් විසූ භික්ෂූන්ට කඨිනයක් පුදා මේ කුසල් මට ආසවක්ෂය ඥානය පිණිස හේතු වේවා! යි ප්‍රාර්ථනා කළේ ය.

ජන්මාන්තර ගතවීමෙන් අනතුරු ව කඨින දානයෙහි ආනිසංස බලයෙන් මහා කල්ප තිහක් පුරා නරකයන්හි හෝ ප්‍රේත, තිරිසන්, අසුර යෝනිවල නො ඉපිද ඒ කල්ප තිහක කාලයෙහි මනුෂ්‍ය ආත්මභාවයක් ලැබුවේ නම් උසස් සාරවත් කුලයන්හි ඉපදීමට මේ කුසලය හේතු වී ඇත. මනුෂ්‍ය ලෝකයෙහි ඉපදුණ කාලයෙහි අසූහතර වාරයක් සක්විති රාජ්‍ය සම්පත් ලැබූ අතර, ප්‍රාදේශීය රාජ්‍ය සම්පත් ලැබූ වාර නිමක් නැති බවත් නාගිතාපදානයෙහි සඳහන් වෙයි.

සදෙව්ලොව උපත ලත් වාර ගණන සඳහන් කරන නාගිත තෙරණුවෝ චාතුර්මහාරාජිකය, තව්තිසාව, යාමය, තුසිතය, නිර්මාණරතිය, පරනිර්මිත, වසවර්තිය යන දිව්‍යලෝකවල කල්ප දහඅටක් දිව්‍ය සම්පත් විඳිමින් තිස් හතර වාරයක් ශක්‍ර දේවේන්ද්‍ර ව උපත ලැබූ බවත් වැඩිදුරටත් සඳහන් කරති.

ප්‍රථම ශ්‍රාවක පිරිස ඇමතූ බුදුරජාණන් වහන්සේ චරථ භික්ඛවෙ චාරිකං බහුජන හිතාය.. ආදී වශයෙන් තමන් වහන්සේ විසින් අවබෝධ කරගත් චතුරාර්ය සත්‍ය දර්ශනය ලෝක සත්ත්වයා වෙත දේශනා කොට වදාරණ ලෙස අනුදත්හ. බුදු ඔවදන අනුව යමින් ශ්‍රාවකයින් වහන්සේලා ගමින් ගමට, නගරයෙන් නගරයට සැරසරමින් සියලු මිනිසුන්ගේ හිත සුව පිණිස ධර්මය දේශනා කරමින් චාරිකාවේ යන බෞද්ධ භික්ෂු සම්ප්‍රදායයක් ගොඩනැගුණි. ගිම්හාන ඍතුවේ දී වියළී කොළ සැලී පරඬැල් වූ ගහකොළ ද පිදුරු බවට පත්ව දූවිල්ලෙන් වැසී ගිය තණපතින් යුත් තණ පිට්ටනි ද වැසි කාලය එළඹෙත් ම ලා තණපතින් යුක්තව වැඩෙයි. මේ වැසි නොතකා බුදුරදුන්ගේ දහම් පණිවුඩය ලෝක සත්ත්වයා වෙත දායාද කරන්නට වෙර දරන මේ බෞද්ධ භික්ෂූන් වහන්සේ මේ සොඳුරුව වැඩෙන ලා තණ තිල්ල පාගමින් ඒකේන්ද්‍රිය ජීවීන් විනාශ කරමින් වැසිගැන නොතකා චාරිකාවේ හැසිරීම ගැන වැසියෝ නොසතුටු වූහ. භික්ෂූන්ගේ ඇවතුම් පැවතුම් ගැන නොපැහැදුණු ජෛන මහාවීරයන්ගේ ශ්‍රාවකයා ශාක්‍ය පුත්‍රීය ශ්‍රමණයෝ අහර පිණිස සිඟමින් එකෙන්ද්‍රිය ජීවීන් නසතියි චෝදනා කරති. මහජනතාව ද ඒ අනුව යමින් දොස් නගන්නට වූහ. මෙය බුදුරදුන්ට සැලවුණි.

මෙය මුල් කරගනිමින් භික්ෂූන් ඇමතූ බුදුරදුන් - අනුජානාමි භික්ඛවෙ වස්සං උපගන්තුන්ති යනුවෙන් මහණෙනි, වැසි සමයෙහි තොපට වස්වසන්නට අනුදනිමි යි විනය නීති පැනවූ සේක.[4] මෙසේ වැසි සමයෙහි වස්වසන කඨිනයක් අනුදන වදාරණතුරු අතිරේක සිවුරක් නොවී ය. වැසි සමයෙහි දියෙන් තෙත්වුණු සිවුරින් යුත් භික්ෂූන් වහන්සේලාගේ අපහසුව තේරුම් ගත් ජීවක වෛද්‍යවරයාණන්ගේ ඉල්ලීමට අනුව කඨින චීවරය අනුදන වදාළහ.[5]

කඨිනය යන්න සිවුරක් සඳහා භාවිත කරන්නට පටන් ගෙන ඇත්තේ බුදුරදුන් ජීවමාන කාලයේ ම බැව් මෙයින් අපට හොඳින් වැටහී යයි. කෙසේ වෙතත් මුල් යුගයේ කඨිනය ලෙස භාවිත වී ඇත්තේ සිවුර මැසීම සඳහා භාවිත කරන රාමුවක් වැනි උපකරණයකට ය. වස් වැස නිම කරන භික්ෂූන්ට බුදුරදුන් නියම කළ චීවරය මෙම උපකරණයෙහි බැඳ මසාගන්නා හෙයින් කඨින චීවර නාමයෙන් හැඳින්වුණු බවක් ද නොපෙනේ.[6]

මෙසේ මේ සිවුරු මසන උපකරණයේ ස්ථාවරව සිවුරු බැඳීමට වෙනස් නොවන ස්වරූපයක් ගන්නා හෙයින් කඨින චීවරයක් ඇතිරීමෙන් එම භික්ෂුවට වෙනස් නොවන ස්ථාවර ආනිසංස ලබාදෙන නිසා ම එයට කඨින නාමය භාවිත කළ බැව් පෙනේ.

මෙසේ සකස් කරගත් චීවරය වස්විසූ භික්ෂූන්ගේ පහසු විහරණය පිණිස තුන්සිවුරට අතිරේක ව ලබාගැනීමට අනුදත්හ. නොබිඳිය හැකි, නොසෙල්වන, කම්පා නොවන ස්ථාවර ආනිසංස ලබාදෙන බැවින් මෙම චීවරය කඨිනය ලෙස හැඳින්වූ අතර, වස්වසා නිම කළ භික්ෂූන් වහන්සේට පිළිගත හැකි අතර වස්වැසීමට ආරාධනා කළ පින්වතුන්ට හෝ වෙනත් සැදැහැවතෙකුට ඒ සඳහා දායක විය හැකි ය. කෙසේ වෙතත් වස් පවාරණය කළ භික්ෂූන්ට පමණක් කඨිනයක් ලබාගැනීමට අවසර ඇත. සාමාන්‍යයෙන් වස්වසා අවසන පවාරණයෙන් පසු චීවර මාසයේ වප්මස අව පැලවිය පටන් ඉල් පුර පසළොස්වක දක්වා කඨින චීවර පූජාව සිදුකිරීම චාරිත්‍රයක් ලෙස ස්ථාපිතව ඇත. කඨින චීවරය පූජා කෙරෙන්නේ අදාළ භික්ෂූන් වහන්සේ වස්විසූ විහාර සීමාව තුළය. යම් හෙයකින් නව ගෘහ මන්දිරයක භික්ෂූන් වහන්සේ වස්වසවා ගැනීමට ආරාධනා කළ හැකි අතර, එවැනි අවස්ථාවක දී එහි දී චීවර පූජාව සිදුකළ හැකි ය.

කඨින පින්කම ජනප්‍රිය පින්කමක් බවට පත්වූයේ ලක්දිව බුදුසසුන පිහිටුවීමෙන් අනතුරුව බැව් කිවහොත් එය යුක්ති යුක්තය. විශේෂයෙන් මිහිඳු මාහිමියන් වස්විසීම කඨිනය අනුදැනීම ප්‍රායෝගිකව ම දෙවන පෑතිස් රජු ඇතුළු පිරිසට මැනවින් පහදා

දුන්හ. මිහිඳු මාහිමියන් ලක්දිවට වැඩම කොට නුවරට ඉතා නුදුරු ඉතා නොළං තැනක මහමෙවුනා උයනෙහි පිහිටි රාජ මන්දිරයෙහි වැඩ විසූහ. රජතුමා උන්වහන්සේ වෙත ගොස් එතැන සැප පහසු තැනක්දැයි විමසා එසේ යයි වදාළ විට, රන් කෙණ්ඩියකින් මිහිඳු මාහිමියන් අත පැන් වත්කොට මහමෙවුනා උයන සංඝයාට පූජා කළේ ය.[7] මෙසේ මහමෙවුනාවේ වැඩවෙසෙමින් දින විසිහයක් පුරා ධර්ම දේශනා පවත්වමින් දහම් මාර්ගය කියාදෙමින් වැඩ සිට, රජතුමා ඇතුළු පිරිසට වස්සූපනායික ඛන්ධකය වදාරා විසිහත්වන දවසෙහි වස්විසීම සඳහා අනුරාධපුරයෙන් නික්ම මිහින්තලයට වැඩම කළහ. හැට නමක් වූ මේ ප්‍රථම භික්ෂු පිරිසට මිහින්තලයේ ආවසස්ථාන නොතිබූ බැවින් දේවානම්පියතිස්ස රජතුමා වර්තමාන කණ්ඨක චේතිය (කටුසෑය) අවට පිහිටි ගල්ලෙන් ශුද්ධ පවිත්‍ර කරවා ආවාස ලෙස සකස් කරවීය.[8] මුල්ම වස්කාලය අවසානයේ කඨින චීවර පූජාව සිදුකර ඇත්තේ දෙවනපෑතිස් රජතුමා විසිනි.[9] මේ ප්‍රථම වස්කාල පරිච්ඡේදය තුළ සංඝයාට සිව්පසයෙන් උපස්ථාන කිරීමට විධිවිධාන සලස්වනු ලැබී ය.[10]

වස්කාලය කුළුගැන්වුණේ කඨින පූජෝත්සවයෙනි. වස් තුන්මාසය අවසානයේ වස් වැස සිටින හැම භික්ෂුවකට ම කඨින චීවරය නම් වූ විශේෂ සිවුරක් පූජා කරන ලද්දේ ය.[11] කාලයක් ගතවන විට කඨින චීවර පූජාව වස් කාලය අළලා උත්සවශ්‍රීයෙන් සිදුකරන්නට බොහෝ රජවරු උනන්දුවනු දැකිය හැකි ය. තෙවන මුගලන් රජතුමා ලක්දිව වැඩ සිටින සියලු ම භික්ෂූන් වහන්සේලාට කඨින චීවර පූජා කළ බැව් සඳහන් වෙයි.[12] කෝට්ටේ රජ පැමිණි හයවන පරාක්‍රමබාහු රජතුමා රට පුරා වැඩ වෙසෙන සියලු භික්ෂූන් වහන්සේට තුන් සිවුරු විසිහයදහස් එකසිය හතළිහක් හා කඨින චීවර තුන්දහස් හාරසිය තිස්දෙකක් පූජා කළ බැව් මහාවංසයෙහි සඳහන් වෙයි. කඨිනානිසංසය නම් පොතක් කරවූ බැව් ද සඳහන් වෙතත් මෙය උගත් භික්ෂුවක් ලවා ලියවූ පොතක් ලෙස ගත හැකි ය. කඨින උපත, කඨින දානයෙ අනුසස් මෙහි දැක්වෙන අතර, කඨින පින්කම සඳහා රජවරුන්ගේ දායකත්වය මෙයින් මොනවට පැහැදිලි වෙයි. කීර්ති ශ්‍රී රාජසිංහ, රාජාධි රාජසිංහ ආදී මහනුවර යුගයේ රජවරු බුදුසසුන ස්ථාපිත කරමින්

උපසම්පදාව පිහිටුවන්නට උපකාර කරමින් තුන්සිවුරු හා කඨින චීවර පූජාවන් සිදු කර ඇති බැව් පෙනේ.

මහනුවර යුගයෙහි අසරණ සරණ සරණංකර සංඝරාජ මාහිමිපාණන් වහන්සේ විසින් නැවත උපසම්පදාව පිහිටුවා ශිෂ්‍යානුශිෂ්‍ය පරම්පරාවන් ලෙස ලක්දිව පුරා විහාරාරාමයන්ට භික්ෂූන් වහන්සේලා බලගැන්වීමෙහි ප්‍රතිඵලයක් ලෙස අද පවතින බෞද්ධ පුනර්ජීවනය සිදු වූ බැව් නො රහසකි.

වසර දෙදහස් පන්සියක සිට පැවත එන චීවර පරම්පරාවක් අප රට පැවතියත් නොයෙක් අභ්‍යන්තර අවුල් වියවුල් හේතුවෙන් කඨින පූජාවන් අඛණ්ඩව පවත්වාගෙන ආ බවක් පෙනෙන්නට නැත. කෙසේ වෙතත් ශාසන හිතකාමී රජවරුන්ගේ සමයන්හි භික්ෂු ශාසනය සඳහා මනා අනුග්‍රහයක් ලැබුණු අතර, භික්ෂූන් වහන්සේ කුලදේවතාවුන් ලෙස සලකන්නට පවා පෙළඹී ඇත.

කඨිනයක් දෙනු කැමති සැදැහැවත් දායකයෙක් විසින් පෙර වස් දිනය වූ ඇසල මස අව පැලවිය දිනයෙහි තමන් විසින් වස් එළඹවා ගන්නා ලද්දා වූ හෝ ඉන් අන්‍ය ක්‍රමයකින් පෙරවස් එළඹියා වූ හෝ වස් නොබිඳි වප්පුර පසළොස්වක දිනයෙහි පවාරණය කළ එක භික්ෂූන් වහන්සේ නමක් පවා ඇති විහාරස්ථානයකට පැමිණ තමන්ගේ පුණ්‍යකර්මයට එකී විහාරයෙහි භික්ෂූන් වහන්සේලා ප්‍රමාණවත් නොවෙයි නම් මහා ස්ථවිරයන් වෙත පැමිණ සංඝයා ලබාගත යුතු ය.[13] යනුවෙන් පුරාණ කඨිනා නිසංසයෙහි සඳහන් වෙයි.

කඨින පූජාව බෙහෙවින් ජනප්‍රිය පූජෝත්සවයක් වූයේ ශ්‍රී ලංකාවේ බෞද්ධයන් අතර ය. බුදුන් දවස වැඩි වශයෙන් සිදුවී ඇත්තේ වස්විසූ භික්ෂූන් වහන්සේලාට වස්සාවාසික සිවුරු පිදීම බැව් බුද්ධකාලීන තොරතුරුවලින් ස්ඵුට වෙයි. කඨින චීවර පූජාවට අමතරව වස් තුන්මාසය පුරා වස් පින්කම් මාලාවක් පැවැත්වීමේ සම්ප්‍රදායයක් අද අප විහාරස්ථානයන්හි ගොඩනැගී ඇත. වැසි සමය ඇරඹෙත් ම විහාරස්ථාන කරා ඇදී යන කඨිනයක් පූජා කිරීමට කැමති සැදැහැවතෙක් භික්ෂූන් වහන්සේ කෙනෙකු හමුවී කරුණු විමසා දැන සෙනසුන් පිළියෙළ කොට ඇසළ මස අව

පැලවිය දිනයේ දී උපසපන් භික්ෂූන් වහන්සේට ගෞරවයෙන් වස්වසන්නට ආරාධනා කරති. තමුන් විසින් මේ වස් කාලය පුරා සිව්පසයෙන් සංග්‍රහ කරමින් පැවිදි ජීවිතය සාර්ථක කරගැනීම සඳහා උපකාරී වන බවට මේ ආරාධනාවේ දී ම වෙසෙසින් මතක් කිරීම ද වස් ආරාධනයෙහි විශේෂත්වයකි.

සාමාන්‍යයෙන් ජූලි මාසයේ සිට ඔක්තෝබර් දක්වා යෙදෙන වස් කාලය මුළු රට ම ආගම භක්තියෙන් උදම් වී ගිය කාල පරිච්ඡේදයකි. වර්තමානයෙහි වස් තුන්මස මුල් කොටගෙන ලක්දිව විහාරස්ථානයන්හි නොයෙකුත් උත්සව සංවිධානය වෙනු දැකිය හැකි ය. වස් ආරාධනාවෙන් පසු ගමත්, පන්සලත් අතර සමීප සම්බන්ධය අළුත් වෙයි. වස් කාලය තුළ ධර්ම දේශනා, ගිලන්පස බුද්ධ පූජා, අටවිසි පූජා, පූජා බෝධි, පරිත්‍රාණ ධර්ම දේශනා ආදි වත් පිළිවෙත් පැවැත්වීම බොහෝ විහාරස්ථානයන්හි සිදු කෙරෙයි. මේ කාලයේ දී චෛත්‍ය, බෝධි ප්‍රාකාරය, සණ්ඨා කුළුණ, ප්‍රතිමාගෘහය ආවාසගෙය ආදි කොට ඇති විහාරංග සුණු පිරියම් කිරීමාදී ප්‍රතිසංස්කරණ කටයුතු ද දායක කාරකාදීන්ගේ අනුග්‍රහයෙන් සිදුකිරීමට බොහෝ විහාරස්ථානයන්හි කටයුතු කෙරෙයි. මේ වස් තුන්මාසය පුරා උදේ දහවල් දානයත් සවස් යාමයේ ගිලන්පස පූජාවත් ඒ ඒ දායක පේරුවිසින් මහත් ඕනෑකමින් භාරගෙන වස් තුන්මාසය මුළුල්ලේ මේ වස් පින්කමට දායක වන ආකාරය දැකිය හැකි ය. වස් තුන්මාසය අවසානයේ වස් පවාරණය කළ සංඝයාට චීවර මාසය ඇතුළත සිවුරකට ප්‍රමාණවත් රෙදි හෝ මසා නිම කළ තනිපට සිවුර, දෙපට සිවුර හෝ අඳන සිවුර යන තුනින් එකකින් කඨිනය පිදිය හැකි ය.[14] මේ අනුව මසා නිම කළ ප්‍රමාණවත් සිවුරක් ද කඨින චීවරය උදෙසා පිදිය හැකි බව මෙයින් පැහැදිලි වෙයි.

බොහෝ ප්‍රදේශවල විහාරස්ථානයන්හි දායක කාරකාදීන් අලුයම් වේලෙහි ගෞරව සහිතව පෙරහැරින් මෙම කඨිනය සඳහා යොදා ගැනෙන වස්ත්‍රය වඩමවාගෙන අවුත් සඟමැද තබා වස්ත්‍රයක් නම් ''ඉමං කඨින දුස්සං භික්ඛු සංඝස්ස දෙම'' යන වාක්‍ය තුන්වරක් කියා පිදිය යුතු ය. යම් හෙයකින් පූජා කරන්නේ

සිවුරක් නම් ''ඉමං කඨින චීවරං භික්ඛු සංඝස්ස දෙම'' යයි තෙවරක් කියා සංඝයාට පිදිය යුතු ය. වස්ත්‍රයක් පිදුවේ නම් එය මැසීම සඳහා අවශ්‍ය ඉඳිකටු, නූල් පඬු ආදිය පූජා කරති.

මෙසේ සංඝයා වහන්සේට භාරදුන් වස්ත්‍රය චීවරයක් කරගැනීම සඳහා අවශ්‍ය වන සංඝයා වහන්සේ රැස්කර ගැනීම සඳහා නායක මාහිමියන්ගේ අනුශාසනා පරිදි ආරාධනා කළ යුතු වෙයි. උන්වහන්සේලාට සිව්පසයෙන් සංග්‍රහ කළ යුතු වෙයි.

අනතුරුව එළඹෙන්නේ කඨින චීවරය වස් සමාදන් වූ භික්ෂූන් වහන්සේට පූජා කිරීමේ චාරිත්‍රයයි. මෙසේ සංඝයා වහන්සේ සකස් කර දුන් කඨින චීවරය නැවත පෙරහරින් දායක කාරකාදීන්ට අතගස්වා සඟසතු කොට පූජා කිරීමෙන් කඨින පින්කම නිමාවට පත්වෙයි. කඨින චීවරයත් සමග විහාරස්ථානයේ භික්ෂූන් වහන්සේගේ අවශ්‍යතා පිරිමැසෙන පරිදි අවශ්‍ය ගරු ලඝු භාණ්ඩ පූජා කිරීම ද විශේෂත්වයකි. කප්රුකක් ලෙස සාදා ගත් ගසක අත්තකට මේ පූජා භාණ්ඩ සම්බන්ධ කර පූජා කරන ආකාරය වර්තමානයෙහි දක්නට ඇති පූජා චාරිත්‍රයකි.

වසර දෙදහස් පන්සියයකට අධික ඉතිහාසයක් ඇති ශ්‍රී ලංකාවේ සියලු ම විහාරස්ථානයන්හි වාර්ෂිකව පැවැත්වෙන ප්‍රධානතම පින්කම් කඨින පින්කමයි. තවත් වසර දහස් ගණනක් කඨින පින්කම් බෞද්ධයින් පවත්වාගෙන යනු ඇත. බුදු සසුන පවතින තාක් කල් කඨින පූජාව ද පරපුරෙන් පරපුරට රැගෙන යන පින්කමක් වනු ඇත.

ආන්තික සටහන්

1. කඨින විනිශ්චය, 13 පිටුව.
2. නාගිතාපදානය, 30, 31 ගාථා.
3. නාගිතාපදානය 61 ගාථාව.
4. මහාවග්ගපාලි, චීවරක්ඛන්ධකය, 708 පිටුව.

   මහාවග්ගපාලි, චීවරක්ඛන්ධකය, 696 පිටුව.

   පඤ්ඤාලෝක හිමි, මීගොඩ, වස්සානය-සිවුරේ කථාව සහ කඨිනානාසංසය, ධර්ම ගවේෂණ සංසදය, 1987, 48 පිටුව.

7. මහාවංසය, 15 පරි. 14-15:24-25 ගාථා
8. මහාවංසය, 16 පි, 12 ගාථාව.
9. දීපවංසය, 21 පරි, 25 ගාථාව.
10. දීපවංසය, 21, පරි, 25 ගාථාව
11. රාහුල හිමි, වල්පොළ, ලක්දිව බුදුසමයෙහි ඉතිහාසය, 297 පිටුව.
12. මහාවංසය, 44 පරි, 48 ගාථාව.
13. පුරාණ කඨිනානිසංස තුනක්, මීගොඩ පඤ්ඤාලෝක හිමි සංස්, ධර්ම ගවේෂණ සංසදය, 1997, 58 පිටුව.
14. පඤ්ඤාලෝක හිමි, මීගොඩ, වස්සානය-සිවුරේ කථාව සහ කඨිනානාසංසය, ධර්ම ගවේෂණ සංසදය, 1987, 100 පිටුව.

චීන ධම්මපදයේ ආවේණික පද්‍ය

සහකාර කථිකාචාර්ය අරුණ කේ. ගමගේ

මහාචාර්ය (ක්වාලාලම්පූර්) ධම්මජෝති හිමියන් විසින් ස්වකීය ආචාර්ය උපාධිය සඳහා The Chinese Version of Dhammapada යනුවෙන් කැලණිය විශ්වවිද්‍යාලයේ පශ්චාත් උපාධි අධ්‍යයන ආයතනය වෙත රාජ්‍ය වර්ෂ 1990 දී ඉදිරිපත් කරන ලද පර්යේෂණ නිබන්ධයෙහි චීන ධම්මපදයට ආවේණික වූ (එහෙත් පාලි ධම්මපදයෙහි දක්නට නො ලැබෙන) පද්‍ය 116 ක් පමණ දක්නා ලැබේ. උන්වහන්සේ විසින් චීන පිටපත් ආශ්‍රයෙන් ඉංග්‍රීසි භාෂාවට පරිවර්තනය කරන ලද එම පද්‍යවල අන්තර්ගතය විමසන විට පැහැදිලි වන කරුණක් නම්, එමගින් චීන බුදුදහම ව්‍යාප්ත වූ සමාජ පසුබිම ආශ්‍රය කොට ගනිමින් පැන නැගුණු නව්‍යතා ලක්ෂණ ප්‍රකට කරන බව යි. එසේ වුව ද මුල් බුදුසමයට බොහෝ සෙයින් අනුගත වූ මහාර්ඝ ධර්මෝපදේශයන් එමගින් සම්ප්‍රදානය වන බව ද සැලකිය යුත්තකි. ඇතැම් පද්‍යයකට සුභාෂිත රත්නභාණ්ඩාගාර වැනි සංස්කෘත උපදේශ ග්‍රන්ථයන්ගේ ආභාසය ලැබී ඇති බව පෙනේ. එසේ ම ඇතැම් පද්‍යයක අර්ථය ප්‍රගතිශීලී ලක්ෂණ ප්‍රකට කරයි. මෙවන් මාහැඟි ශාස්ත්‍රීය ව්‍යායාමයක් විද්වත් ලෝකයට දායාද කිරීම සම්බන්ධයෙන් උන්වහන්සේට අපගේ කෘතඥතාව පළ කෙරෙන අතර එම චීන ධම්මපදයේ දක්නා ලැබෙන එම ආවේණික පද්‍ය සඳහා යථා ශක්තියෙන් ඉදිරිපත් කරන ලද සිංහල පරිවර්තනයක් මෙහි දැක්වේ. ඒ ඒ වග්ගයෙහි අදාළ පද්‍යය නියෝජනය කරන්නා වූ ස්ථානය වරහන් තුළ ඇති ඉලක්කම් මගින් නිරූපණය වේ.

යමක වග්ගය

1. (3) ධර්මය නො පිළිගන්නා අයහපත් මානසික තත්ත්වයෙන් යුතු අඥානවන්ත වූ මානාධික පුද්ගලයා අඳුරට ම පිවිසෙයි. එවැනි තැනැත්තා සුභාෂිතය (සද්ධර්මය) කෙසේ හඳුනා ගන්නේ ද?

2. (4) වෛරයෙන් තොර යහපත් මනසින් හා නිරවුල් අවබෝධයක් ඇති තැනැත්තා සුභාෂිතය (සද්ධර්මය) ක්ෂණිකව වටහා ගනී.

3. (15) දුගඳින් යුතු යමක් ඒ අසල ඇති අනෙක් වස්තූන් ද දූෂණයට පත් කිරීමට සමත් වන්නා සේ පාපකාරී පුද්ගලයාගේ චර්යාව (ඔහුට සමීපව ඇසුරු කරන) අන් අයට (අයහපත්) බලපෑම් ඇති කරයි. (ඔහු අසුරු කරන්නෝ) නිරායාසයෙන් මුළාවට පත්ව දුසිරිත් ප්‍රගුණ වී ඉක්මණින් පාපකාරී පුද්ගලයන් බවට පත් වෙති.

4. (16) සුචරිතවත් පුද්ගලයාගේ චර්යාවෙන් අන් අයට කෙරෙන බලපෑම සුගන්ධවත් වස්තුවක් ඒ අසල ඇති අනෙක් වස්තූන්ට කරන බලපෑමට සමාන ය. ඔහු ඇසුරු කරන්නා නැණ දියුණු කොට, සුචරිතය ප්‍රගුණ කොට ඔහුගේ චර්යාවන් පිරිසිදු හා සුගන්ධවත් කොට ගනී.

අප්පමාද වග්ගය

5. (10) මුළා වූ පුද්ගලයා අධික බර ඇති පර්වතයක් බඳු වූ අලසකමින් මැඩගෙන සිටී. සුව සේ වැතිර සිටිමින් (ලොව) දුකක් නැතැයි වරදවා වටහා ගන්නා ඔහු නැවත නැවත මව් කුසට පිවිසෙයි.

6. (11) සන්සිඳුණු මනසක් ඇති ආස්‍රව ක්ෂය කිරීමේ හැකියාව ඇති පුද්ගලයාට කම් සුවයෙහි ගැලීමට අවකාශ නැත. යමකු කම් සුවයෙහි ගැලේ නම් ඒ මොහොතේ දී, මුවකු ඩැහැගැන්මට රැක සිටින සිංහයකු සේ මාරයා සිය අවස්ථාව ලබා ගනී.

7. (12) කම් සුවයෙහි නො ගැලුණු පුද්ගලයා සංවර භික්ෂුවක ලෙස හැඳින්විය හැකිය. සිය හැඟීම් මැනැවින් සංවර කළ තැනැත්තා සිය වචනය රැක ගනී.

8. (19) කිසිවකුට හිංසා නො කරන, මරණය හමුවේ ශෝකයට පත් නො වන, නිර්භීත තැනැත්තා යථාර්ථය අවබෝධ කළ අයෙකි. අන් අය දුකට පත් වන අවස්ථාවල දී ඔහු දුක් නො වේ.

9. (7) බුදුරජාණන් වහන්සේ විසින් මනසෙහි විවිධ ස්වභාවයන් දේශනා කරන ලද නමුත් ඒවා දුරවබෝධ වන අතර පාරමාර්ථික වශයෙන් සත්‍යය නො වේ. (එහෙයින් පුද්ගලයා) කාම සංකල්පනාවන්ගෙන් ආරක්ෂා විය යුතු ය. රිසි සේ ක්‍රියා කිරීමට මනසට අවකාශ නො දිය යුතු ය.

10. (8) දහම පසක් කරමින් සොම්නසින් පසු විය යුතු ය. එවිට (ඔහුගේ යහපත්) පරමාර්ථයන් ඉටු වේ. නුවණැත්තෝ සියුම් (හානිකර) හැඟීම්වලින් සිත රැක ගනිමින් සසර දුකට හේතු වන සාධක බිඳ දමති.

පුප්ඵ වග්ගය

11. (3) ලොව පවත්නා සියලු දේ ක්ෂණභංගුර ලෙස ද මැටි බඳුන් සේ බිඳෙනසුලු හා මායාකාරී ලෙසින් ද වටහා ගන්නා පුද්ගලයා මාරයාගේ මල් විනාශ කොට ඔහුට තවදුරටත් දැකිය නො හැකි තත්ත්වයට පත් වන්නේ ය.

බාල වග්ගය

12. (13) පෙර භවය පිළිබඳ සිතමින් සිටින්නා වූ අඥානවන්තයා තමා දුක වෙතට ගමන් කරන බව නො දකී. (එහෙත්) ඔහු විපතට ඇද වැටීමට ආසන්න වූ විට තමාගේ ක්‍රියා පටිපාටිය යහපත් නො වන බව වටහා ගනී.

13. (17) ඉරියව් පිළිබඳ විමසිල්ලෙන් පසුවීමෙන්, ආඥානවන්තයා හඳුනා ගත යුතු ය. ඔහු කිසිවක් කිසිවකුට නො දෙයි. (එහෙත්) බොහෝ දේ අනුන්ගෙන් බලාපොරොත්තු වෙයි. සුචරිතය හා ප්‍රඥාව ඇති තැන්වලට නො යන ඔහු, පාපකාරී ක්‍රියාවන් සමග නිබඳව සම්බන්ධ වෙයි.

14. (21) (එහෙයින්) නුවණැත්තෝ රාගය හා ලෞකික ප්‍රතිපදාවන් හැර පියා බුදුරදුන්ගේ ශ්‍රාවකයින් බවට පත් වෙති. ඔහු කිසි කලෙක සංසාර චක්‍රය නමැති උගුලට හසු නො වන්නාහ.

පණ්ඩිත වග්ගය

15. (1) යහපත හා පාපය පිළිබඳ ගැඹුරින් විමර්ශනය කරන පුද්ගලයා බිය විය යුතු දේ හා බැහැර කළ යුතු දේ පිළිබඳ හදවතින් ම දනී. (පාපක්‍රියා සිදු කිරීමට ඇති) බිය නිසා ඔහු කිසිවිටෙක (සදාචාරය) උල්ලංඝනය නො කරයි. එහෙයින් නිරතුරුව ඔහු දුකින් තොරව සොම්නසින් ගත කරයි.

16. (2) පෙර භවයෙහි කළ පින් ඇති පුද්ගලයා ස්මෘතියෙන් යුක්ත ව මේ භවයේ දී ද සුචරිත ප්‍රගුණ කළ යුතු ය. එම පුණ්‍ය මහිමය ඔහුගේ අභිමතාර්ථ සාධනයට හේතු වන අතර අභිවෘද්ධිය සිදු කරයි.

17. (3) පින පිළිබඳ විශ්වාසය ඇති කොට ගෙන එහි නිරත වන්න. පින් රැස් කිරීමෙන් සෑහීමට පත් නො වන්න. යහපත් ක්‍රියාවල ප්‍රතිඵලය පිළිබඳ විශ්වාසය තබන්න. අවසානයේ දී සියල්ල පවිත්‍රත්වයට පත් වනු ඇත.

18. (6) ධාර්මික වූ නුවණැත්තෝ ශික්ෂා පද සුරකිමින් ආර්ය මාර්ගය අනුගමනය කරත්. තරු පිරිවරා ගත් පුන් සඳක් මෙන් ඔවුහු ලොව ප්‍රභාවත් කරත්.

19. (12) ස්ථාවර අදහස් නොමැති තැනැත්තා වැල්ලෙහි සිටුවන ලද ගසක් මෙන් චලනය වෙතැයි නුවණැත්තෝ දනිති. මනස ස්ථාවර ලෙස පිහිටුවා නො ගත් ඔහු හිතමිතුරන් අතරෙහි දී ඔවුන්ගේ චරිත ස්වභාවයන්ට අනුව වෙනස් වී පිරිහීමට පත් වෙයි.

පාප වග්ගය

20. (7) අන් අයට පහර දෙන්නා (අනුන්ගෙන්) පහර ලබයි. වෛර කරන්නා වෛරයට ලක් වෙයි. පරිභව කරන්නා පරිභවයට පත් වෙයි. කෝප කරන්නා (අන් අයගේ) කෝපයට ලක් වෙයි.

21. (8) අඥානවන්ත ලෞකික කාම විෂයෙහි ආසක්ත වූ තැනැත්තෝ සද්ධර්මය වටහා නො ගනිති. අපගේ මෙලොව ජීවිතය ඉතා කෙටි ය. (එබැවින්) පාපක්‍රියාවල නියුක්ත වීම යහපත් වන්නේ කෙසේ ද?

22. (11) යමෙක් යහපත් හෝ අයහපත් ක්‍රියාවක් කරයි ද, එයට වගකිව යුත්තා ඔහු ය. මරණයේ දී එහි ආදීනවය අහෝසි වී නො යයි.

23. (12) අන් සතු දේ ගැනීමට කැමැත්තක් දක්වන්නා එහි වරදක් නැතැ යි සිතයි. (එහෙත්) ඔබ අන් සතු දේ ගන්නේ නම්, ඔවුහු ද ඔබ සතු දේ ගන්නාහ.

24. (5) පාප ක්‍රියාවල යෙදෙන්නා, හමුදා බල ඇණියකින් අවහිර කරන ලද කලෙක මෙන් (ලෝකයේ) අභිවෘද්ධියට පත් නො වෙයි. (පාපයේ ආදීනවයන්ට හසුව එහි) බලපෑමට පත් වූ ඔහු තමා අයහපත් තත්ත්වයකට පත් වී ඇති බව වටහා ගනී. මුලින් කරන ලද පාපයන්හි විපාක විඳිමින් ඔහු දුකට පත් වේ.

25. (16) තුවාලයක විෂ ආලේප කරනු ලැබූ සේ ද නෞකාවක් දිය සුළියකට හසු වූ කලෙක පරිද්දෙන් ද පාප ක්‍රියා අධික වන විට සැමට එය හානිකර වේ.

26. (18) සිදු වූ කිසියම් ප්‍රමාද දෝෂයක් ඒකාන්තයෙන් ම, පාපයක් නො වේ. යමකු ඒ (තමා අතින් සිදු වූ ප්‍රමාද දෝෂය) පිළිබඳ පශ්චාත්තාප වේ නම්,

(එවැනි වරදක් නැවත තමා අතින් සිදු නො වීමට කටයුතු කරන්නේ නම්) එවැන්නා වළා ගැබින් මිදුණු සූර්යයා සේ ලොව ප්‍රභා සම්පන්න කරයි.

27. (19) මනුෂ්‍යයකු යම් කර්මයක් සිදු කළේ ද එහි ඵලය ඔහුට ම හිමි වන්නේ ය. යහපත් ක්‍රියාවන් යහපත් ප්‍රතිඵල ද අයහපත් ක්‍රියාවන් අයහපත් ප්‍රතිඵල ද ගෙන දේ.

28. (22) ජරාවෙන් හා මරණයෙන් ගැලවී සිටීමට නො හැකි වන බැවින් සියලු සත්ත්වයෝ ම එක සේ දුකට පත් වේ. අන් අය සේ පාප ක්‍රියාවලට නැඹුරු නො වී, බුද්ධිමතුන් සහ ඥාතීන් පමණක් ඇසුරු කළ යුතු ය.

දණ්ඩ වග්ගය

29. (10) (අනුන්ට) පහර නො දෙන, (අන්සතු දෑ) පුළුස්සා නො දමන, අන් අය ජය ගැනීමට අපේක්ෂා නො කරන, සියල්ලන්ට ම සෙනෙහස දක්වන තැනැත්තාට සතුරන් නොමැත්තේ ය.

30. (14) සත්වයන් සැමට අවිහිංසාව දක්වන පුද්ගලයා හට කිසි විටෙක හිංසා නො පැමිණේ. නිබඳව සැමට කාරුණික වේ නම් එවැන්නාට සතුරු වන්නේ කවුරු ද?

ජරා වග්ගය

31. (12) විය පත් වීමේ දී මනුෂ්‍යයා සරත් ඍතුවෙහි ශාක පත්‍ර මෙන් පැහැය වෙනස් වෙයි. අපවිත්‍ර බවට පත් වෙයි. වැරහැලි ඇඳුම් අඳියි. උපතේ පටන් මේ ජීවිතය වහ වහා වෙනස් වෙයි. එයින් කණස්සල්ලට පත්වීමෙන් ඵලක් නැත.

32. (13) ජීවිතය දිවා සහ රාත්‍රී වශයෙන් වේගයෙන් ඉක්ම යයි. (එහෙත්) කාලය තව ම පවතී. දිරියෙන් කාර්යයෙහි නියුතු වන්න. අනිත්‍යතාව හැර ලොව පවත්නේ කුමක් ද? මුළා නො වන්න. අඳුරට නො යන්න.

33. (14) සිත නමැති ප්‍රදීපය දැල් වීමට ඉගෙන ගන්න. (ඔබේ) ඥානය ලබා ගැනීමට ඔබ ම අභ්‍යාසයෙහි යෙදෙන්න. සදොස් දේවලින් ඈත් වන්න. චරිතය කෙලෙසා නො ගන්න. සිත නමැති ප්‍රදීපය දරමින් දියුණුවේ භූමිය සොයන්න.

අත්ත වග්ගය

34. (4) තමාගේ යහපත සලසා ගැනීමට අපොහොසත් තැනැත්තා අනුන්ගේ යහපත කෙසේ නම් සිදු කරයි ද? යමකුගේ මනස සංවර නම්, ශරීරය සංයත නම්, ඔහුට ළඟා විය නො හැකි ඉලක්කය කුමක් ද?

35. (11) තමාගේ හිත කැමති දෙව්ලොව උපත ලැබීමට රුචි කරන පුද්ගලයන් විසින් ගෞරවයෙන් යුක්තව සද්ධර්මය ශ්‍රවණය කළ යුතු ය. බුදු රජුන්ගේ උපදේශනය සිහි කළ යුතු ය.

36. (12) තමාගේ ශ්‍රමය නිරර්ථක ලෙස වැය නො වීම පිණිස කිසියම් වගකීමක් දැරීමට පෙර ඒ පිළිබඳව හොඳින් සිතා බැලිය යුතු ය. යෝනිසෝ මනසිකාරය ප්‍රගුණ කිරීම යහපත් ය. කිසිදු වගකීමක් පැහැර නො හළ යුතු ය.

37. (13) තම වෙහෙසීම මැනවින් ප්‍රගුණ කළ නැණැත්තා අපේක්ෂාවන් සාධනය කොට අර්ථ සිද්ධිය ඇති කර ගනී. ලැබූ අවබෝධය භාවිතයට ගනිමින් ඔහු ස්වකීය පරමාර්ථය සපුරා ගනී.

ලෝක වග්ගය

38. (1) සමතලා පුළුල් මාර්ග පසු කරමින්
මහමග ගමන් කරන කරත්තයක්
කුඩා අතුරු පාරකට පිවිස ගැටීමකට ලක්ව
බිඳී ගිය කල, ඒ රිය අකුරුවල බිඳී යාම සම්බන්ධයෙන්
ශෝකයක් හට ගන්නාක් මෙන්,

39. (2) ධර්මයෙන් ඉවත් වී, මරණය දක්වා
අධාර්මික කටයුතුවල නියුතු වෙමින් පසුවන
අඥානවන්තයා (සම්බන්ධයෙන් ද)
ශෝකයක් (අන් අය තුළ) ඇති වේ.

40. (5) යමකු (තණ්හාව නමැති) වෘක්ෂයේ මුල සිඳ දමමින් එයින් නික්මීමට හැකියාව ඇත් නම්, දිවා රාත්‍රිහි අප්‍රතිහත ධෛර්යයෙන් කටයුතු කරයි නම් ඔහු ඒකාන්තයෙන් ම සිතෙහි එකඟ බව ලබා ගන්නේ ය.

41. (6) ඇතැම් අය සොම්නසින් හා සැදැහැ සිතින් පරිත්‍යාග කරති. අනෙකෙක් විපිළිසර මනසින් භික්ෂූන් වහන්සේට දන් දෙති. එවැනි අයට දිවා කාලයේ හෝ රැයෙහි චිත්ත සමාධිය ලබා ගත නො හැක.

42. (7) නුවණැස විරහිත පුහුදුන් අය (ආර්ය) මාර්ගයෙහි අර්ථවත් බව නො දකිති. නිරවුල් දැක්මක් මඳ වශයෙන් හෝ ඇති අය විසින් යහපත් සිතුම් ප්‍රගුණ කළ යුතු ය.

43 (9) සියලු ලෝ වැසියෝ ඒකාන්තයෙන් ම මරණයට පත් වෙති. (කාම, රූප, අරූප යන) තුන් ලොවෙහි ම (එයින්) ආරක්ෂාවක් නොමැත. දෙවිවරු ඔවුනොවුන් කෙළි දෙලෙන් පසු වුව ද පුණ්‍ය ශක්තිය අවසන් වූ විට ඔවුහු ද මරණයට පත් වෙති.

44. (10) ලෝවැස්සන් දෙස බලනු මැනවි.
උපත මරණයෙන් අවසන් නො වේ.
සංසාර චක්‍රයෙන් නික්මීමට කැමැති තැනැත්තා විසින් නිවැරදි මග අනුගමනය කළ යුතු ය.

45. (11) අවිද්‍යාව මුළු ලොව ම වසා සිටී.
ලෝභය යහපත් දැක්ම දුරු කිරීමට මග පාදයි.
මිථ්‍යා දෘෂ්ටිය හා සැකය,
සත්‍යය බැහැර කිරීමට හේතු වෙයි.
දුකට පත් අනුවණයෝ මෙයට අවනත වෙති.

46. (13) යමකු දෙව් ලොව තෙක් උසට ධනය රැස් කළ ද ඒ ධනයෙන් ලොව පිරවූව ද
ආර්ය මාර්ගය පිළිබඳ විදර්ශනා ඥානය ලබා ගැනීම ඒ සැමට වඩා වැදගත් ය.

47. (14) අයහපත් දේ යහපත් ලෙස ද රාගය විරාගය ලෙස ද පෙනී සිටී. සොම්නස වෙනුවට දොම්නස ග්‍රහණය කරයි. විකල් වූ මනසක් ඇත්තා
මෙම මිථ්‍යා දෘෂ්ටියට පත් වෙයි.

බුද්ධ වග්ගය

48. (4) (මිනිසුන්ගේ) පඤ්චවිධ මාර්ගය නමැති සමුදුර තරණය කොට දුක දුරු කිරීම පිණිස
ලෝකය ඕභාසවත් කරමින් බුදුරජාණන් වහන්සේ ලොව පහළ වෙති. උන්වහන්සේ පිවිතුරු, නිර්මල, සත්‍යය පසක් කොට ඇත.

49. (5) මා හට ආචාර්යවරයකු හෝ සහායකයකු නො වී ය.
එක ම ප්‍රතිපදාවක් ප්‍රගුණ කිරීමෙන්
මම බුද්ධත්වය ලැබුයෙමි. ආර්ය අෂ්ටාංගික මාර්ගය
මා විසින් ප්‍රගුණ කරනු ලැබ ඇත.

50. (7) නොවියාවී දිය පහර තරණය කිරීමේ හැකියාව ඇත.
චිත්ත ධෛර්යය ඔහුට ඒදණ්ඩයක් සේ ක්‍රියා කරයි.
(ඇතැම්) මිනිසුන් කුලභේදවලින් වෙළී සිටිති. යමකු
(මෙම) ඕඝය තරණය කිරීමට සමත් වේ නම් ඔහු
වීරයෙකි.

51. (8) පාපය විනාශ කොට ඕඝය තරණය කළාහු බුදුවරයෝ
ය. (සසර නමැති) ගොඩ බිම වාසය කරන්නෝ
බ්‍රාහ්මණයෝ ය. (සමාජ) දුර්භික්ෂය දුරලන්නෝ
ධර්මය ප්‍රගුණ කළ අය යි. කුල භේද සිඳ දැමුවෝ
බුද්ධ ශ්‍රාවකයෝ ය.

52. (12) මම සම්මා සම්බුද්ධ වෙමි.
වීතරාගී වූ සියලු ආශ්‍රව ක්ෂය කොට ඇති මම
ශාක්‍යයින් අතර වීරයා ද වෙමි. සියලු දෙව් මිනිසුන්
මාගේ මනසට අනුකූල වූවාහු වෙති.

53. (13) සියලු අපේක්ෂාවන් සමෘද්ධ වන සතුට වනාහි
ඒකාන්තයෙන් ම පිනෙහි ප්‍රතිඵලයකි.
පුණ්‍යවන්තයා නො පමාව සැනසුමට පත් වෙයි.
එසේ ම නිවන ද පසක් කරයි.

54. (19) යමකු මධ්‍යස්ථ හා නිරවද්‍ය වේ ද
මසුරු බවින් තොරව සිත මනා කොට
මාර්ගයෙහි පිහිටුවා ද ඒකාන්තයෙන් ම ඔහු,
බුදුන් සරණ ගිය සන්තෘප්තිමත් තැනැත්තෙකි.

සුබ වග්ගය

55. (5) ලද දෙයින් සතුටු වෙමින් සරල දිවි පෙවෙතක්
ගත කරමින් අපි දැනුදු සුව සේ ජීවත් වෙමු.
මියුලු නුවර ඇති වූ ගින්න කෙසේ නම් අප දවා ද?

56. (8) කුඩා සැපයකින්, සුලු වාක් චාතුර්යයකින්,
අල්ප බුද්ධියකින් සැනීමකට නො පැමිණ
වැදගත් දේ පිළිබඳ සිත පිහිටුවන තැනැත්තා
එවැනි ම වූ උසස් දේ ලබයි.

57. (9) ලෝකයේ සම්මානයට පාත්‍ර වූ, සැම කල
(භව බන්ධනුවලින්) නික්මුණු,
ශෝක විරහිත තැනැත්තා මම වෙමි. මා විසින්,
තුන් ලෝකයෙහි පැවැත්ම ඉක්ම වන ලද අතර
තනිව ම මරුන් පරදවන ලද්දෙමි.

58. (11) සොම්නස නිවැරදි මාර්ගයට අවතීර්ණ වීමට හේතු වෙයි. සොම්නස යනු ධර්මයේ වැදගත් ඉගැන්වීම යි. ලෝකය සමග වාදභේද ඇති කර නො ගනිමින් ශික්ෂාපද සුරකිමින් නිබඳව සොම්නසින් විසිය යුතු ය.

59. (13) දිගු කල් ජීවත් වන්නෝ ටික දෙනෙකි.
ලොව හැර යන්නෝ බොහෝ ය. ජීවිතාන්තය දක්වා
සොම්නසින් පසු විය හැකි (යහපත්) මග
තම ශික්ෂණය මගින් ඇති කර ගත යුතු ය.

60. (14) අමෘතය රිසි අය සඳහා දුක්ඛ නිරෝධය හෙවත්
තණ්හාව ක්ෂය කිරීම ම පරම සැපත වේ.
සසර දුක් ඉක්ම වීමට රිසි අය
අමෘත රසය පානය කළ යුතු ය.

පිය වග්ගය

61. (12) නිවැරදි මාර්ගයට සමීප වූවෝ ද එසේ නො වූවෝ ද (මරණින් පසු) එකිනෙකාට වෙනස් ස්ථාන වෙත යන්නාහ. ආර්යය මාර්ගයට සමීප වූවෝ දෙව්ලොවට පත් වන අතර අන් අය නිරයගාමී වෙති.

කෝධ වග්ගය

62. (1) ක්‍රෝධයෙන් යුක්ත පුද්ගලයා ධර්මය නො දකී.
නිවැරදි මග නො දකී.
ක්‍රෝධය දුරු කිරීමට හැකියාව ඇති තැනැත්තා
පසු පස කුසලය ද සොම්නස ද ලුහුබඳියි.

63. (2) සරාගී තැනැත්තා ධර්මය නො දකී.
මුළාවට පත් මනස ඇති පුද්ගලයාගේ තත්ත්වය ද
එසේ ම ය. රාගය ද මෝහය ද
දුරලන්නාගේ කුසලය ඔහුට පුරෝගාමී වෙයි.

64. (17) ක්‍රෝධය පැන නගින මොහොතේ දී ම
එය දුරු කරන්නා ද රාගය සිතෙහි ඇති වන විට ම
එය මැඩ පවත්වන්නා ද
අවිද්‍යාව බැහැර කිරීමෙහි බල පරාක්‍රමය ඇත්තා ද
යන මේ සියල්ලෝ සොම්නස ලබන්නාහ.

65. (18) ක්‍රෝධය සිඳ දැමූ පුද්ගලයා සුව සේ පසුවෙයි.
වෛරය දුරු වන කළ දොම්නසක් නොමැත.
සියලු විනාශයන්ට එය මුල යි. මෘදු මනසින් හා
යහපත් වචනයෙන් යුතු ක්‍රෝධය දුරු කළ බ්‍රාහ්මණයා
කීර්තිය ලබන්නේ ය. (ඔහුට) දොම්නසක් නැත.

66. (19) සමාන අදහස් ඇති අය සමග එක් වන පුද්ගලයා
පව් කරයි. එහෙත් එහි විපාක ඵලදීමේ දී
පිරිසෙන් තොරව ම ඔහු එය විඳී.

67. (20) ගුණ ධර්මවලින් තොර වූ, (පවට) ලජ්ජා, බිය
නොමැති ශික්ෂා පද නො රකින ක්‍රෝධයෙන් යුතු
පුද්ගලයා එහි බලපෑමට යටත් ව
කිසි කලෙක සංසාරයේ නැවත නැවත ඉපදීමෙන්
වෙහෙසට පත් නො වේ.

68. (21) ශක්තිවන්තයා යුධ භටයන් වෙත ගොස් සටන් වදියි.
ප්‍රබල නො වූවෝ දුර්වලයන් වෙත එළඹෙති.
එහෙත් ඉවසීම ඒකාන්තයෙන් ම විශිෂ්ට ය.
නිරතුරුව දුර්වලයන් කෙරෙහි ඉවසීම දැක්විය යුතු
ය.

69. (22) බල සම්පන්න පුද්ගලයා,
සියලු දෙනාගේ ගර්හාවට ලක් වූ
(දුර්වල) පුද්ගලයා වෙත ඉවසීම දක්වයි.
ඉවසීම ඒකාන්තයෙන් ම විශිෂ්ට ය.
නිරතුරුව දුර්වලයන් කෙරෙහි ඉවසීම දැක්විය යුතු ය.

79. (12) කාමයෙන් ජරාව ඇති වේ. කෝපයෙන් ලෙඩ රෝග ද මෝහයෙන් මරණය ද ඇති වේ. මෙම දෝෂ තුන ඉවත් කළ පුද්ගලයා සිය අපේක්ෂාවන් තමා වෙත සමීප කර ගනියි.

80. (13) මුල අග සහ මැද (යන ස්ථාන) නිදොස් තැනැත්තා පරතෙරට පත් වෙයි. සියලු සංකල්පනාවන් නිරුද්ධ කළ විට ජරාවක් හෝ මරණයක් ඇති නො වන්නේ ය.

81. (17) මන්ද මාරුතය, වළාකුළු ඈතට පලවා හරින්නා සේ ගැඹුරු දියෙන් ඈත් වන්න. සියලු (මිථ්‍යා)
සංකල්පනාවන්ගෙන් තොර වූ විට
එය ඥාන දර්ශනයෙහි උදාව යැ යි කියනු ලැබේ.

82. (18) ඥානය ලොව අන් සියල්ල අතුරෙහි අගතැන් පත් ය. එය මනාව භාවිත කොට ප්‍රමෝදවත් ලෙසින්
අසංස්කෘත වූ නිවනෙහි සිත ඇලවිය යුතු ය.
උපතෙහි සහ මරණයෙහි අවසානය ඇති කරන්නා වූ සද්ධර්මය දත යුතු ය.

83. (23) මම සියලු කෙලෙසුන් සුපරා ප්‍රහාණය කළ තැනැත්තකු වෙමි. එසේ ම සසරට පැමිණීම නම් වූ උපතත් නික්මීම නම් වූ මරණයත් අවසන් කොට ඇත්තෙමි. නුවණැස යනු විමුක්තිය යි. කිසියම් පුද්ගලයකු විසින් විස්තර නො කරන ලද එය හුදු සංකල්පනයක් නො වේ.

84. 24) ගංගා මගින් මුහුදු පුරවන්නා සේ ජලය මගින් විවිධ ස්ථාන ක්ෂණිකව පුරවා ලයි.

එහෙයින් නැණවතුන් විසින් උගන්වා ඇති මාර්ගයෙන් සියල්ලන්ට අමෘතය (හෙවත් නිවන) වෙත එළඹිය හැක.

85. (25) බුදුරජාණන් වහන්සේ සත්ත්වයින් කෙරෙහි උපන් මහා කරුණාව හේතුවෙන් මෙතෙක් නො ඇසූ විරූ ධර්ම චක්‍රය ප්‍රවර්තනය කළහ. උන්වහන්සේ කෙරෙහි ශ්‍රද්ධාව ඇති කරගත්තා වූත් නමස්කාර කරන්නා වූත් තැනැත්තෝ තුන් ලෙවෙහි උපත ඉක්මවති.

86. (26) කුසල් සිතිවිලි තුන සිතෙහි ඇති කොට ගත යුතු ය. අකුසල් සිතිවිලි තුන සිතින් ඉවත් කළ යුතු ය. සිතිවිලිවලින් ක්‍රියාවන් ඇති වෙයි.
මෙම සිතිවිලි ජනිත නො වීම නියම විමුක්තියයි.

87. (27) සිතිවිලි වෙනස් කිරීමට හැකියාව ත්‍රිවිධ ධ්‍යානයන්ට ඇත. කාමයෙහි නිමග්න වීම අත් හරින්න. (මෛත්‍රිය) අප්‍රමාණව ප්‍රගුණ කරන්න.
මෙම ධ්‍යානත්‍රය පැමිණීමෙන් සිතෙහි ඇති
ත්‍රිවිධ ගුප්ත ස්වභාවයන් ඉවත් වෙයි.
සංයෝජනවලින් මිදීම පිණිස සිහියෙන් යුතු වන්න.

88. (28) ශික්ෂණයෙන් පාප බැහැර කිරීමට දන්නා
භාවනාවෙහි නියුතු වූ බුද්ධිමත්, සතිපට්ඨානයෙන්
සොම්නස් වන දක්ෂ තැනැත්තා
ලොව උදය ව්‍යය (ඇති වීම සහ නැති වීම) වටහාගෙන සිතිවිලි නිරුද්ධ කළ තැනැත්තා සියල්ලන්ගෙන් මිදුණු තැනැත්තෙකි.

පකිණ්ණක වග්ගය

89. (5) නුවණැති අධ්‍යාපනයෙහි නියුතු වීමට
ඉතා උද්යෝගි පුද්ගලයාගේ ඥානය
ගිතෙල් පිඬක් දියට දමූ කලෙක මෙන් අනුක්‍රමයෙන්
ව්‍යාප්ත වෙයි.

90. (6) බුද්ධියෙන් හීන, අධ්‍යාපනයෙහි නියුතු වීමට
කිසිදු උනන්දුවක් නො දක්වන පුද්ගලයාගේ ඥානය
දී කිරි පිඬක් ජලයට දමූ කලක මෙන් හැකිලී දුරු වී
යයි.

91. (10) ස්මෘති සම්පන්න විය යුතු ය.
ආහාරයෙහි පමණ දත යුතු ය.
එවිට කාම තෘෂ්ණාව අඩු වේ.
ආහාර ජීර්ණය ක්‍රමවත් වූ ඔහු දීර්ඝ ආයුෂ භුක්ති
විඳින්නෙක් වෙයි.

92. (12) භික්ෂුවට පිඬු සෙවීම දුෂ්කර ය. එවිට,
ඔබ ඔබේ සිත පාලනය කර ගන්නේ කෙසේ ද?
(චිත්ත) ශක්තිය හේතු කොට ගෙන ඔබට පහසුවක්
දැනෙනු ඇත. එවිට ඔබ අනුන්ගේ වස්තුවට
ගිජු නො වන්නෙක් වනු ඇත.

නිරය වග්ගය

93. (10) පාපයන් සිදු කළ හෝ කිරීමට බලාපොරොත්තු වන
පුද්ගලයාට එයට නියමිත විපාකයෙන්
නිදහස් විය නො හැක.
කර්ම විපාකය එලදීමට ආසන්න වූ විට
එයින් පළා යා නො හැක.

94. (11) අල්ලස් ලබා ගැනීමට බොරු සාක්ෂි සපයන
අවිධිමත් අධාර්මික දිවි පෙවෙතක් ඇති
යහපත් පුද්ගලයින්ට කෝපයෙන් හානි සිදු කරන,
විද්වතුන්ට අසාධාරණ ලෙස සලකන්නෝ ඔවුන්ගේ
ඒ පාප කර්මවලින් වෙළී නරකයට පතිත වෙති.

නාග වග්ගය

95. (16) විද්‍යාවෙහි හා චරණයෙහි පිහිටි
ඉවසිලිවත් භාවයෙන් ද මානසික ස්ථාවර භාවයෙන්
ද යුතු තැනැත්තා ඔහුට රිසි සේ දුකින් දුරු වෙයි.

තණ්හා වග්ගය

96. (4) ශෝකය, ඛේදය, දුක වැනි දේ ලොව පවතී.
මේවා එක් අයකුට පමණක් සාධාරණ නො වේ.
මේ සියල්ල ඇති වන්නේ අන් කිසිවක් නිසා නොව
තෘෂ්ණාව හේතුවෙනි. තෘෂ්ණාව නොමැති කල්හි
දුකක් නැත.

97. (5) යමකුගේ සිත සංසිඳී ඇත්නම්,
තෘෂ්ණාව අතහැර ඇත්නම්,
තෘෂ්ණාවෙන් තොරව ලොවක් කොහි ද?
ශෝකයට පත් නො වෙමින්, සරාගිකව (යම් යම්
දේ)
අපේක්ෂා නො කරන කල්හි, තෘෂ්ණාව නොමැති
ලොව එතැනින් කොතැනට යන්න ද?

98. (6) ඇතැම් ය මරණාසන්න අවස්ථාවේ දී දුක් වෙති.
ඔවුන්ට සිය සහලේ නෑයන් රැස් කිරීම අවශ්‍ය වේ.
දීර්ඝ සන්තාප ගමනක යෙදෙමින්
දැඩි ආසාවන් හේතු කොට ගෙන
තැවෙන ඔවුහු නිබඳව ව්‍යසනයට පත් වෙති.

99. (13) තෘෂ්ණාවෙන් පෝෂණය ලබමින්
ගංගාවෝ නිරතුරුව උපදිත්. අඥානයෝ
සතුරන් වැඩි කර ගැනීමටත් සොහොන්
වර්ධනය කර ගැනීමටත්
(එනම්, නැවත නැවත ඉපදීමට හා මිය යෑමට)
නිරතුරු පෙළඹෙති.

100. (16) කාන්තාවන්ගේ දැකීමත් සමග ඒ වෙත පෙළඹෙයි.
අනිත්‍ය ගැන නො සිතා, අඥාන වූ ඔහු
ඇයගේ රූමත් බව පිළිබඳ සිත යි.
ඇයගේ අනිත්‍යතාව පිළිබඳ ඔහු කෙසේ වටහා ගනියි ද?

101. (20) අනුවණයා තමා විසින් ම තෘෂ්ණා දැලෙහි පැටලෙයි.
කාම රාගයෙන් වැසෙයි.
දැලට හසු වූ මාළුවෙකු මෙන් ඔහු
කාම ආශාවෙහි වහලකු බවට පත් වෙයි.

102. (21) වසු පැටවුන් සිය මවගේ කිරි බලාපොරොත්තු වන්නා සේ ජරාව හා මරණය ස්වකීය අවස්ථාව එනතුරු බලා සිටියි. තෘෂ්ණාව ප්‍රහාණය කොට රාගය ජනිත වන මග දුරු කරන නුවණැත්තා (තෘෂ්ණාව) ජාලයේ බන්ධන (සිඳ දමා එයින්) නික්මෙයි.

103. (23) ධර්මයෙන් ඈත් වූවන්ට සමීප නො වන්න.
රාගයෙන් (සිය චරිතය) කිළිටි කර නො ගන්න.
(සක්කායදිට්ඨි) ආදි ත්‍රිවිධ අවස්ථාවන් සමුච්ඡේදනය නො කළ තැනැත්තා නැවත ශාස්වත දෘෂ්ටියට ඇද වැටෙනු ඇත.

104. (29) මනස යමකට රුචි කරයි ද එතැන තෘෂ්ණාව ඇත.
එහි ඇත්තේ පඤ්චවිධ කාමය ම ය.
යමකු ස්වකීය ඉච්ඡාවන් ද පඤ්චවිධ කාමය ද
සිඳ දමන්නේ නම් ඒකාන්තයෙන් ම ඔහු වීරයෙකි.

105. (31) එම්බා තෘෂ්ණාව, මම නුඹ උපදින ස්ථානය දනිමි.
නුඹ සිතෙහි ඇති වන විවිධ සිතිවිලිවලින් උපදියි.
නුඹ පිළිබඳ සිතන අවස්ථාව මම දුරු කළෙමි.
තව දුරටත් නුඹ (මසිතෙහි) නො සිටිනු ඇත.

භික්ඛු වග්ගය

106. (23) දියෙහි නො ගෑවෙන නෙලුම් මලක් මෙන්
පිවිතුරුව උඩඟු බවින් හා මුළාවෙන් තොර වන ඔහු
(නුවණැත්තා) උතුම් මග මෙය යැයි දැන
අකුසලය අත හැරීමට ශික්ෂණයෙහි යෙදෙයි.

107. (24) අපේක්ෂාවන්ගෙන් තොරව තෘෂ්ණාව ප්‍රහාණය
කොට නෙලුම් මලක් මෙන් නිර්මල වූ භික්ෂුව
එමගින් ඕඝය තරණය කරයි.
ආශාවන් ප්‍රහාණය වූ කළ ප්‍රඥාව උදා වෙයි.

108. (25) තෘෂ්ණාව නමැති දිය පහරවල් නවතන්න.
ඔබ ම (ඔබ පිළිබඳ) ප්‍රත්‍යවේක්ෂණයෙහි යෙදෙන්න.
කාම ආශාවන්ගෙන් ඔබේ සිත මුදවා ගන්න.
ඔබ කාම ආසාවන් සිඳ නො දූවමුවහොත්
ඒකාග්‍රතාවෙන් ඔබේ සිත ගිලිහී යනු ඇත.

109. (26) නැවත නැවත (කුසලයෙහි) යෙදෙන්න. ශක්තිමත්
ලෙස ඔබේ සිත ඔබ ම පාලනය කර ගන්න. ගිහි
ගෙය හැර ආ ඔබ මන්දොත්සාහි බවට පත්වනු ඇත.
ඔබේ මනස නැවත කෙලෙස්වලින් යුක්ත වනු ඇත.

110. (27) සිය ප්‍රතිපදාවන්හි නිරත වීමට මන්දෝත්සාහීව,
පීඩාකාරී සිතිවිලි (සිතෙන්) තිමා නොකරයි නම්
පිරිසිදු බඹසර නො හැසිරෙයි නම්
ඔහු උතුම් රත්නයට (නිවනට) කෙසේ ළඟා වෙයි ද?

111. (28) ශ්‍රමණය, ඔබ (මරණින් පසු) කොතැනට යාම සඳහා
කටයුතු කරන්නේ ද? ඔබේ මනස පාලනය වී
නොමැති නම් කම් සැපතට මඳින් මඳ ඇලෙන ඔබ
සරාගී සිතිවිලි මගින් ව්‍යසනයට පත් වනු ඇත.

112. (30) සිත දමනය නො වූ විට විනය (ශික්ෂාවන් සුරැකීම) දුෂ්කර වේ. එවිට ඔහු සැඩ සුළඟට හසු වූ දිරා ගිය ගසක් පරිද්දෙන් පිළිසරණ විරහිත වේ. ඔහුට තමාගේ රැකවරණය සඳහා කුමක් නම් කළ හැකි ද? එහෙයින් වීර්යය නො වඩන්නේ ඇයි?

113. (31) මානාධික, නො හික්මුණු තැනැත්තා
හිස මුඩු කළ පමණින් ශ්‍රමණයකු නො වේ.
ලෝභය ප්‍රහාරණය කරමින් ආර්යය මාර්ගයෙහි සිත
යොදවන්නේ නම්, උතුම් චරිතයක් ඇත්නම්
ඔහු ශ්‍රමණයෙක් වේ.

114. (32) ප්‍රමාදී, ශ්‍රද්ධා විරහිත තැනැත්තා හිස මුඩු කළ පමණින්
ශ්‍රමණයකු නො වේ. සියලු දුක් දොම්නස්
නිම කළ පුද්ගලයා උතුම් ශ්‍රමණයෙකි.

115. (6) යමකු හිස මුඩු කළ පමණින් හෝ
(වේද) මන්ත්‍ර සජ්ඣායනය කළ පමණින් බ්‍රාහ්මණයකු නො වේ. සියලු පාප බැහැර කළ තැනැත්තා අධ්‍යාත්මික ගුණ වගාවෙහි නියැලෙන්නකු යැයි හැඳින්විය හැකි ය.

116. (14) බුදුරජාණන් වහන්සේ කිසිවිටෙක,
අත්තුක්කංසනය, ආත්ම ප්‍රශංසාව වර්ණනා නො කරති. යමකු වංචාවෙන් තොර වේ ද සත්‍යයෙන් යුතු වේ ද
ඔහු බ්‍රාහ්මණයකු යැයි කියනු ලැබේ.

ථේරගාථාවලින් නිරූපිත සංකේතාර්ථ
(තෝරාගත් ථේරගාථා කිහිපයක් ඇසුරින් කෙරෙන විමර්ශනයක්)

සහකාර කථිකාචාර්ය

පූජ්‍ය මැදගම්පිටියේ විජිතධම්ම හිමි

1. ප්‍රවේශය

ථේරගාථා යනු සසර දොස් දක සසුන් වන් සව් කෙලෙස් පරයා විරාගීත්වයට පත් තෙරුවරුන් විසින් ගැයුණු ගාථා සමුච්චයකි. සත්‍ය ලෙස ම මෙම ගාථා භාවපූර්ණ නිර්ව්‍යාජ සංකල්පනා හරහා බිහි වූ ඒවා ය. විවේකීව කියවනු ලබන කල්හි මෙම භාව කථනයන්ගේ විශේෂතා දෙකක් හඳුනාගත හැකි වේ.

1. තෙරවරුන්ගේ අධ්‍යාත්මික සුවය පිළිබඳ භාව ප්‍රකාශන

2. උන්වහන්සේලා ජීවත් වූ සුන්දර පරිසරය පිළිබඳ භාව ප්‍රකාශන

මෙම දෙවර්ගයේ ම භාවප්‍රකාශන කියවීමේ දී පාඨකයා වඩාත් සැලකිලිමත් විය යුත්තේ එම ගාථාවන්හි ගැබ් වී ඇති සංකේතාර්ථ කෙරෙහි ය. සසරට බැඳ දමන සංයෝජනයන් ගලවා දමා නීවරණ ධර්මයන් පලවා හැර කෙලෙස් දුරු කිරීමෙන් තමාගේ සිතට දැනෙන සුවය නොසඟවා ප්‍රකාශ කිරීමේදීත් ස්වකීය හුදකලා ජීවිතයට සුන්දර වූ අස්වැසිල්ලක් ගෙනදුන් පරිසරය පිළිබඳ චමත්කාරජනක අත්දැකීම් වචන මාලාවක් බවට පත්කිරීමේදීත් ඒ ඒ තෙරවරුන් විසින් භාවිත කරන ලද විවිධ වස්තු තුළ බොහෝ සංකේතාර්ථ ගැබ් වී තිබේ. උචිත වූ ථේරගාථා කිහිපයක් ආශ්‍රය

කරගනිමින් ඒ පිළිබඳ විමර්ශනයක් කිරීම මෙම ලිපියෙහි අරමුණ යි.

2. ථේරගාථා හා භාව ප්‍රකාශන

බොහෝ විචාරකයින් පෙන්වා දී ඇති පරිදි ථේරගාථා තුළ භාවගීතාත්මක ලක්ෂණ දක්නට ලැබේ. භාවගීතයක උසස් ම ලක්ෂණය ව්‍යාජත්වයෙන් තොරවීමයි. විචාර මූලධර්ම අනුව භාව ගීතවල තිබිය යුතු ලක්ෂණ හයකි.[1]

1. සරලත්වය හා අව්‍යාජත්වය
2. භාවික හැඟීම්
3. සංවාදාත්මක හා දෘශ්‍ය කාව්‍ය ලක්ෂණ
4. ස්වභාව සෞන්දර්යය පිළිබඳ වර්ණනා
5. ධ්‍රැව පද හා පුනරුක්ත
6. ලයාන්විතව ගායනා කිරීමට හැකිවීම

මෙම ලක්ෂණ ථේරගාථාවල නො අඩුව දක්නට ලැබේ. බොහෝ භික්ෂූන් වහන්සේලා ගිහිගෙයි විසීම සම්බාධකර බවත්, කෙලෙස් ජනිතවීමට හේතුවක් බවත් වටහාගෙන නිදහස් වූ අනගාරිකත්වයට හෙවත් පැවිදි දිවියට පත්වී තිබේ.[2] එනිසාම සංස්කාරයන්හි අනිත්‍යතාව වටහාගෙන සාංසාරික ජීවිතය පිළිබඳ කලකිරීම (නිබ්බිදාව) ඇති කරගෙන වනගත වී හුදෙකලාව ජීවත් වූහ. සිතෙහි වූ හැඟීමක් උන්වහන්සේලා තුළ නොවී ය. විරාගී වූ ඔවුහු ශාන්ත වෙති. එමෙන් ම ගාම්භීර ද වෙති. අනාසකත් භාවය උන්වහන්සේලාගේ ජීවිතයේ මුඛ්‍ය ලක්ෂණය විය. ලෞකිකත්වයේ දී සැප හා දුක ලෙස ගැනෙන තත්ත්වයන් උන්වහන්සේලාට අර්ථහීන තත්ත්වයන් වෙයි. ශීතල මෙන් ම උණුසුම ද එක හා සමාන වෙයි. මෙවැනි මානසික පසුබිමක ජීවත් වූ රහතන් වහන්සේලාගේ මුවින් පිට වූ ප්‍රකාශන යථාර්ථවත්ව ය, එමෙන් ම අව්‍යාජ ය. ඉතා සරල වචන වැලකින් සමන්විත ය.

වනවච්ඡ තෙරුන් ප්‍රකාශ කරනුයේ ඉතා සරළ අදහසකි.

එහෙත් එය භාවපූර්ණය. 'මගේ ගුරුවරයා මට වනයට යමුයි කීය. මගේ කය ගමට කැමති වුවත් සිත වනයට ගියේ ය. නුවණැතියෝ කිසිවක ඇල්මක් නො කරති.'[3] මෙයින් ගම්‍ය වන අදහස නම් ලෞකික ලෝකයෙන් වෙන් ව විසීම ප්‍රඥාවන්තයන්ගේ ක්‍රියාවක් බවයි. සංසාර විමුක්තිය සලසා ගත් මෙම භික්ෂූන් වහන්සේලා ඉපදීම මරණය යන දෙක ම ප්‍රාර්ථනා නො කළ උතුමන් ය.

පිරිනිවන්පෑමට ආසන්න වූ සැරියුත් තෙරුන් ප්‍රකාශ කරන ලද්දේ 'මම මරණය නො කැමැත්තෙමි. මනා සිහි ඇතිව මේ ශරීරය ඉවත් කර දමමි.'[4] යනුවෙනි. මේ අතර අජිත තෙරුන් ප්‍රකාශ කරනුයේ මම මරණයට බිය නොවෙමි. ජීවත්වීමේ බලාපොරොත්තුවක් මට නැත. ''නිවැරදි ඥානයෙන් හා මනා සිහියෙන් යුත් මම මරණයට පත්වෙමි'' යන නිරාශාවයි. සාමාන්‍ය මිනිසා ජීවත්වීමට මිස මරණයට කැමති නැත.[5] මරණය යන වචනය ඇසෙන විට පවා ඊට බියවෙයි. එහෙත් අජිත තෙරුන් තමන් මරණය බලාපොරොත්තුව සිටින බව මෙයින් ප්‍රකාශ කරයි.

ස්ත්‍රීන් විසින් භික්ෂූන් වහන්සේලාව වරදට පොළඹවා ගැනීමට වෙර දැරූ නමුත් ඔවුන්ගේ පෙළඹවීම්වලට උන්වහන්සේලා යටත් නොවූ බව ඉතා සතුටින් ප්‍රකාශ කළ අවස්ථා ද ථෙරගාථා තුළින් අපට හමු වේ. පිඬු පිණිස හැසිරුණු නාගසමාල තෙරුන්ට විසිතුරු වස්ත්‍රාභරණයෙන් හා මල්දමින් සැරසී සඳුනින් ආලේපිත සිරුරු ඇතිව තූර්යවාදනයට අනුව රැඟුම් දක්වන කාන්තාවක් මහමග දී හමුවෙයි. උන්වහන්සේ ඇයව දුටුවේ මාරයා විසින් අටවන ලද මළපුඬුවක් සෙයිනි. එය ම අසුභය ලෙස ගෙන සිත වඩා රහත්වීමේ භාග්‍යය ද තමන් ලද බව නාගසමාල තෙරණුවෝ ප්‍රකාශ කළහ.[6] කුල්ල තෙරුන් අමුසොහොනෙහි හැරපියන ලද කෘමීන්ගෙන් ගැවසුණු කාන්තාවකගේ මළසිරුරක් දැක අනිත්‍යය හා අසුභය වඩා මග පල ලද බව උන්වහන්සේ ම වදාළහ.[7]

ඇතැම් තෙරවරු පැවිදිවීමට පෙර තමා ක්‍රියා කළ ආකාරයත් පැවිදි වූ පසු ක්‍රියා කරන ආකාරයත් සිහිපත් කරමින් ඉදිරිපත් කළ ප්‍රකාශන ද ථෙරගාථාවලින් අපට හමුවේ. ජෙන්ත තෙරුන්

පැවිදිවීමට පෙර පුරෝහිතයකුගේ පුත්‍රයෙක් වූ අතර ජාති, ඓශ්චර්ය හා රූප මදයන්ගෙන් යුක්ත වූවෙක් ද විය. බාල මහලු මව්පිය වැඩිහිටි කිසිවකුට ගරු බුහුමනක් වූ පසු තමා තුළ වූ සියලු මදයන් දුරු වූ බවයි.[8] මේ ආකාරයෙන් ම භද්දිය තෙරුන් ප්‍රකාශ කොට ඇත්තේ "මම ඇතු පිට නැඟී ඇවිද්දෙමි. ඉතා සියුම් වස්ත්‍ර දරුවෙමි. ඇල් හාලේ බත් අනුභව කළෙමි. දැන් ශ්‍රමණ ධර්මයෙහි නිරතව පිඩුසිඟීමෙන් යැපෙමින් පාංශුකූලිකාදී ධූතාංග වඩමින් ධ්‍යාන කරමි. රන්වන් වූ විසිතුරු වූ තලිය හැරදමා අද මම මැටි පාත්‍රයක් ගතිමි. මෙය මගේ දෙවන අභිෂේකය යි. පෙර මම උස් වූ පවුරින් ආරක්ෂා කරන ලද නමුත් බිය පත්ව වාසය කළෙමි. ඒ මම අද බියක් නොමැතිව හුදකලාව භාවනා කරමි. සීල සමාධි, ප්‍රඥා වර්ධනයෙන් සියලු සංයෝජන සිඳ දැමුවෙමි." යනාදිය යි.[9] බොහෝ .දෙනා සැපවත් යැයි ප්‍රකාශ කරනු ලබන ජීවන පැවැත්මට වඩා මානසික සැනසීමෙන් යුතු පැවිදි ජීවිතය කෙතරම් වටින්නේදැයි භද්දිය තෙරුන්ගේ මෙම භාව ප්‍රකාශනයෙන් කියවෙයි.

වීතරාගීන්ගේ අධ්‍යාත්මික ජීවිතයේ නොමැකෙන චිත්‍රයක් තාලපුට තෙරුන්ගේ භාව ප්‍රකාශන තුළින් නිර්මාණය වේ. එතුමන් සිය සිතට ආමන්ත්‍රණය කොට ස්වකීය ප්‍රීතිය ප්‍රකාශ කොට තිබේ.

"එම්බා සිත, ගිහිගෙයි විසීමෙන් පලක් නැතැයි මා මෙහි එවා පැවිදි බවට පත් වූ පසු ඒ ගැන ක්‍රියාත්මක නොවන්නට හේතුව කුමක් ද? තා විසින් වනයෙහි ගිරි කඳුරුවල භාවනා කරවයි මට විධාන කරන ලද්දේ නොවේ ද? එම්බා සිත, ඔබ මාගේ මිස අනෙකකුගේ නොවේ. සටන පටන් ගත් කල්හි හඬන්නේ මන් ද? මේ සියල්ල අනිත්‍ය යැයි සිතා ගිහිගෙයින් නික්මීමි, මොනරු, සැලලිහිණි දීපි ව්‍යාඝ්‍රයන් වසන මහ වනයේ වසන ඔබ ජීවිත ආශාව අත්හරව. මෛත්‍රියෙන් වාසය කරව. එම්බා සිත, ඔබ පෙරදී නිවන අරමුණු කළ ආර්ය අෂ්ටාංගික මාර්ගය වඩවයි මට අණ කළෙහි ය. ස්කන්ධයන්ගේ දුක නුවණින් බලව. තෘෂ්ණාව දුරු කරව. දුක කෙළවර කරවයි අණ කළේ ය. හිස මුඩු කොට කසාවත් හැඳ පාත්‍රයක් ගෙන බුදුවදන් අනුව

යවයි මට අණ කළෙහි ය. කුලයා කෙරෙහි නො ඇලී කාමයෙහි නො ඇලී පහ වූ වලා ඇති පුන්සඳ මෙන් හැසිරෙව. ආරණ්‍යක පිණ්ඩපාතිකාදී ධුතංග රකුවයි අණ කළේ ය. එල කැමති පුරුෂයෙක් ගසක් වවා එල හට ගැනීමට පෙර එය කපා දමන්නාක් මෙන් පැවිදි ව එහි එල නොගෙන ජීවිතය ද සිඳ දමන්නේ ද?''[10]

මේ තාලපුට තෙරුන්ගේ ආත්ම ප්‍රකාශන කිහිපයකින් අනුවාදිත අදහස් කිහිපයකි. සසර දුක දැන පැවිදි වූ නමුත් අසංවර සිත නිසා කලකිරුණු තාලපුට තෙරුන් සිතට කථා කොට එය සංවර කරගත් අයුරු ඉතා අගනේ ය. අධ්‍යාත්මික හැඟීම් ප්‍රකාශ කරන මෙබඳු භාව ප්‍රකාශන රාශියක් ම මෙම ථෙරගාථා පද්‍ය අතර විසිරී ඇති බව පෙනේ.

වින්ටර්නිට්ස්[11] ප්‍රකාශ කර ඇති පරිදි ථෙරගාථා පද්‍ය රාශියක් ම භාරතීය භාවගීත මුක්තාවලියේ විශිෂ්ටතම නිර්මාණ ලෙස ගැනෙනුයේ ඒවායේ සොබාදහම පිළිබඳ චමත්කාරජනක වර්ණනා ඇතුළත් වී තිබෙන බැවිනි. විමුක්ති සුවය අත්විඳි රහතන් වහන්සේලා මේඝ ගර්ජනා විදුලි කෙටීම් සහිත ධාරානිපාත වර්ෂා මධ්‍යයේ ගිරිගුහාවල වසමින් විඳිනු ලබන්නේ නිරාමිස සුවයකි. ස්වභාව සෞන්දර්යයෙන් උද්දාම වූ සිත් ඇති සියොතුන්ගේ මිහිරි නාදයෙන් සැනසුම් සුසුම් ලැබූ බොහෝ තෙරවරු තමන්ගේ ප්‍රකාශනවලින් ලෝකයට කියාපෑවේ එම නිරාමිස සුවය යි. බාහිර ලෝකය හැරදමා බවුන් වැඩීම සඳහා වනගත වූ සප්පක තෙරුන්ගේ අජකරණී නදී වැනුම චිත්තාකර්ෂණීය වෙයි. කළුපැහැ මේඝයෙන් බිය වූ සුදු පියාපත් ඇති කෙකිනියන් සිය වාසස්ථාන කරා ගමන් ගන්නා විට අජකරණී නදිය තමන් ව සතුටු කරවන බව උන්වහන්සේ පවසති.[12] සැරියුත් තෙරුන් වහන්සේ මුළු වනයෙහි ම සුන්දරත්වය කැටිකොට දක්වමින් එයින් විරාගී සුවයක් විඳින්නේ මෙසේ ය.

රමණීයානි අරඤ්ඤානි යත්ථ න රමති ජනො
වීතරාගා රමෙස්සන්ති න තෙ කාම ගවෙසිනො[13]

මෙහි දී උන්වහන්සේ භාවිත කොට ඇත්තේ රමණීයානි

අරඤ්ඤානි යන වචන දෙක පමණි. එම වචන දෙකින් මුළු මහත් වසත් කාලය ම අපගේ සිතට නංවාලයි. මෙම වන දෙකින් මුළු මහත් වසත් කාලය ම අපගේ සිතට නංවාලයි. මෙම වචන දෙක කණ වැකෙත් ම වසන්ත කාලයේ දී ඇතිවන මන්දමාරුතය, සුපිපි ගහකොළ, ගලා බස්නා කඳුරැළි, මධුර ව නදදෙන කුරුළු කෙවිළියන් ආදී සියල්ල චිත්‍රාකාරයෙන් මැවී පෙනෙනු නිසැක ය.

ප්‍රඥාසම්පන්න නිහතමානී භික්ෂුව සියලු පාපයන් විනාශ කරන්නේ ගසක තිබෙන පැසුණු කොළ සුළඟ විසින් බිම හෙළා ගසාගෙන යන්නාක් මෙනැයි මහා කොට්ඨිත හිමියන් සේ ම සැරියුත් හිමියෝ ද ප්‍රකාශ කරති.

උපසන්තො උපරතො - මන්තභාණී අනුද්ධතො
ධුනාති පාපකෙ ධම්මෙ - දුමපත්තංව මලුතො[14]

මහා කාශ්‍යප තෙරණුවෝ තමා අවට ඇති සෞන්දර්යය විරාගීත්වයෙන් බලමින් නිරාමිස ප්‍රීතියක් ලබන අයුරු ද මනහර ය. උන්වහන්සේ ගස් ගල් වන පර්වත ආදී අචේතනික වස්තූන් හා හස්ති සිංහල මයුර වානරාදී සචේතනික වස්තූන් වර්ණනා කරනුයේ නෙත් සිත් පිනායන ආකාරයෙනි.

කරෙරිමාලා විතතා භූමි භාගා මනොරමා
කුඤ්ජරාභිරුදාරම්මා තෙ සෙලා රමයන්ති මං[15]

පැතිරුණු ලුණුවරණ ගස් ඇති ඇතුන්ගේ නාදයෙන් රම්‍ය වූ මන නන්දනීය වූ ඒ පර්වත භූමිය තම සිත ඇදගන්නා බව මහා කාශ්‍යප හිමියෝ ප්‍රකාශ කරනයේ ප්‍රශංසාත්මකව ය. මනුෂ්‍ය වාසයෙන් තොර වන පියසට පිවිසි තෙරුන් වහන්සේලා ස්වභාව සෞන්දර්යයෙන් කුල්මත් ව සිටි ආකාරය එවැනි වදන්වලින් ප්‍රකාශ වේ.

එක්දහස් දෙසීය අනූ එකක් පමණ වූ ථෙරගාථා පද්‍යාවලියෙහි වීතරාගී උතුමන් විසින් ස්වකීය අධ්‍යාත්මික ශාන්තිය ප්‍රකාශ කිරීම් වශයෙන් හෝ ස්වභාව සෞන්දර්යය ප්‍රිය කිරීම්

වශයෙන් හෝ ප්‍රකාශිත භාව ප්‍රකාශන රාශියක් ම ඇතුළත් ව ඇති බව මේ අනුව වටහා ගත හැකි ය. මීළඟට එම භාව ප්‍රකාශනවල ඇති සංකේතාර්ථ මොනවාදැයි විමසා බැලිය හැකි ය.

3. ථේරගාථාවලින් නිරූපිත සංකේතාර්ථ

ස්වකීය ප්‍රකාශනවල දී තෙරුන් වහන්සේලා විවිධ වූ සංකේත භාවිත කොට ඇති බව ථේරගාථා පිරික්සා බැලීමේ දී අවබෝධ කරගත හැකි ය. ස්වභාවික පරිසරය වර්ණනා කිරීමේදීත් එසේ නැතහොත් ස්වකීය මානසික සුවය ප්‍රකාශ කිරීමේදීත් විවිධ තෙරුන් වහන්සේලා සරළ වාග් මාලාවක් පමණක් යොදාගෙන ඇති බව පෙනුණත්, එම වාග් මාලාව තුළ ඉතා ගැඹුරු දර්ශනයක් ඇතුළත් ව ඇති බව ද වටහා ගත යුතු ය. එය පද්‍යවල මතුපිට වචනවලින් ප්‍රකාශ නොවන අතර, සංකේතාර්තවලින් ම ධ්වනිත වෙයි. මීළඟට එවැනි සංකේත හා ඒවායේ අර්ථ පිළිබඳ විමර්ශනයක් කෙරෙයි.

3.1 ඒකක නිපාතාගත ථේරගාථා කිහිපයක ම[16] සඳහන් වන කුටි හෝ කුටිකා යන වචනය වැදගත් සංකේතයකි. ඒ සමග ම එක් ව යෙදී ඇති වර්ෂාවාචී ''දෙවෝ'' යන්න තවත් සංකේතයකි. කුටි හෝ කුටිකා යන්නෙන් විටෙක චිත්තය ද, තවත් විටෙක ශරීරය ද සංකේතිත ය. ''දෙවෝ'' යන්නෙන් සංකේතවත් කරනුයේ ආස්‍රවයන් ය. සුභූතා, ගොධික, සුබාහු, වල්ලිය ආදී තෙරවරුන්ගේ ප්‍රකාශනවල ඇති කුටිකා යන්නෙන් චිත්තතය (සිත) යන අර්ථය නිරූපණය වේ.

සුභූති -	ඡන්නා මෙ කුටිකා සුඛා නිවාතා වස්ස දෙව යථා සුඛං
ගොධික	වස්සති දෙවො යථා සුගීතං
සුබාහු	
වල්ලිය	ඡන්නා මෙ කුටිකා සුඛා නිවාතා (51-54)
උත්තිය	

මේ තෙරවරු පස්දෙන ම ප්‍රකාශ කරනුයේ තමාගේ කුටිය මනාව සෙවිලි කොට ඇති බවයි. සත්‍ය ලෙස ම මේ සෙවිලි කොට ඇත්තේ උන්වහන්සේලාගේ සිත් නමැති කුටියයි. කුටියක් මනාව සෙවිලි නොකළ විට මඳින් මඳ වැටෙන වැහි බිඳුව වුවත් ඒ තුළට කාන්දු විය හැකි ය. එය මනාව සෙවිලි කළ විට එසේ නොවෙයි. ධම්ම පදයේ දී බුදුරජාණන් වහන්සේගේ ම වචනවලින් මෙම අදහස අපට කියවිය හැකි ය.[17] එහි සඳහන් පරිදි නොවැඩූ සිත මනාව සෙවිලි නොකළ කුටියක් වැනි ය. සුභූති ආදි තෙරුන් වහන්සේලා පවසන පරිදි මනාව සෙවිලි කළ කුටියේ ලක්ෂණ දෙකකි. එනම් සුවදායක බව හා සුළඟින් පීඩා ඇති නොවන බව යි. අතරින් පතර සිදුරු ඇති සේ සෙවිලි කළ කුටියට අව්වැසිවලින් නිතර අපහසුකම් ඇති වේ. එය සුවයට බාධාවකි. එහෙත් මනාව සෙවිලි කළ කුටියට එවැන්නක් ඇති නොවේ. එපමණක් නො ව මනාව ආවරණය නොකළ කුටියට සුළඟින් ද පීඩා ඇති වේ. චණ්ඩ මාරුතයකින් අනාවරණිත කුටිය වහා විනාශ වී යා හැකි ය. ඒ පරිද්දෙන් ම මනාව ආවරණය නො කළ සිත ද සැපදායක නොවේ. ඒ තුළට කෙලෙස් නමැති වර්ෂාව කාන්දු වෙයි. එවිට ඊර්ෂ්‍යා මද මානාදී අකුසල ජලධාරාවෝ සිත තුළට ඇද වැටෙයි. ඉහතින් සඳහන් කළ පරිදි ම මේ තෙරවරුන් වැස්ස (දෙව) යන්නෙන් සංකේතවත් කරනුයේ ආස්‍රවයන් ය. වර්ෂාව මඳින් මඳ ලයාන්විත ව හෝ ධාරානිපාතව හෝ ඇද වැටෙයි. එමෙන් ම ආස්‍රවයන් ද ප්‍රිය ස්වරූපයෙන් හෝ අප්‍රිය ස්වරූපයෙන් සිත තුළට ගලාගෙන එයි.

මේ සියලු තෙරවරු සිත පිළිබඳ මනා වැටහීමකින් යුතු ව පංචනීවරණයන්ට ඊට ළංවන්නට ඉඩ නො දී උත්සාහවන්තව කෙලෙස් දුරු කළ වීරතාගීහු ය. මෙලෙස උන්වහන්සේලා සංකේත මගින් ප්‍රකාශ කරනුයේ තමන්ගේ ඒ වීතරාගී සිත තුළට කෙලෙස් ගලාගෙන නොඑන බව යි.

ඇතැම් තෙරවරු "කුටි" ශබ්දයෙන් සංකේතිත දෙවැනි අදහස ශරීරය යන්න ය. දුතිය කුටිවිහාරී තෙරුන්ගේ ප්‍රකාශනය මෙහි දී වැදගත් වේ.

අයමාහු පුරාණියා කුටි අඤ්ඤං පත්‍ථයසෙ නවං කුටිං
ආසං කුටිං පරාජය දුක්ඛා භික්ඛු පුන නවා කුටි[18]

මුන්වහන්සේ ප්‍රකාශ කරනුයේ 'මෙය පැරණි කුටියක් විය. දැන් ඔබ නව කුටියක් පතන්නෙහි ය. කුටිය පිළිබඳව ආශාව දුරු කරව. නව කුටියක් නැවතත් දුක් ඇති කරයි' යනුවෙනි. මෙහි පැරණි කුටිය යනු වර්තමානයේ පවත්නා වූ පංචස්කන්ධ සංඛ්‍යාත ශරීරය යි. කුටියක් නිර්මාණය කරනුයේ වැලි, මැටි දඬු දිය ආදී බොහෝ දෑ එකතු කිරීමෙනි. සත්වයන්ගේ ශරීරය නිර්මාණය වන්නේ ද රූප වේදනා සංඥා සංඛාර හා විඤ්ඤාණ යන ස්කන්ධ පසෙහි එකතුවෙනි. අනෙක් අතට ශරීරය යනු කුණප කොට්ඨාස දෙතිසක එකතුවකි. අනිත්‍යතාවෙහි ප්‍රතිමූර්තිය වන මෙම ශරීරය උපතෙහි පටන් මරණය දක්වා වූ කාලය තුළ ජරා ජීර්ණත්වයට පත් වේ. ළාබාල කාලයේ සිරුර මෘදු ගුණයෙන් යුක්ත ය. වයසින් වැඩිහිටි තත්ත්වයට පත්වත් ම සිරුර ද දිරායයි.[19] මේ තෙරුන් වහන්සේ පවසන පැරණි කුටිය යනු මේ වියපත් ශරීරය යි. කුටියක් පැරණිවත් ම වහලය දිරායයි. බිත්තීහු අබලන් වෙති. තැනින් තැන හුඹස් සිදුරුවලින් පිරී යයි. එමෙන් ම වියපත් සිරුරෙහි ද වෙනස්වීම් රාශියක් ඇති වේ. හිසකෙස් පැසී යයි. සම රැළි ගැන් වී අත් පා වාරු නැති වේ. දත් වැටී ඇස් ගිලී මුහුණ විරූපී වෙයි. ජරා ජීර්ණත්වයෙහි කෙළවර එම වියපත් සිරුර හැරදමා මේ භවයෙන් සමුගෙන වෙනත් භවයක නැවත ඉපදීම විමුක්තිය සාක්ෂාත් නොකළ සැම දෙනාගේ ම සිරිත යි. එය පැරණි කුටිය හැරදමා නව කුටියක් තනාගැනීම යි. මුන් වහන්සේ 'අඤ්ඤං පත්‍ථයසෙ නවං කුටිං' යන්නෙන් ප්‍රකාශ කළේ එම අදහස යි. මෙම කුටි සංඛ්‍යාත පඤ්චස්කන්ධය දුක්සහගත ය. සත්‍ය ලෙස ම දුක ඇත්තේ මෙම පඤ්චස්කන්ධය තුළ ම බව බුද්ධ දේශනාවයි.[20] එහෙයින් නැවත (ශරීරයක්) ඉපදීමක් බලාපොරොත්තු වීම යනු නැවත දුකට පත්වීමකි. මෙම රහතන් වහන්සේ 'දුක්ඛා භික්ඛු පුන නවා කුටි' යනුවෙන් ප්‍රකාශ කොට ඇත්තේ එම අදහසයි. එනිසා මෙහිදී කළ යුත්තේ කුමක් ද? පඤ්චස්කන්ධ සංඛ්‍යාත කුටියෙන් ඒ පිළිබඳ ආශාව ඉවත් කර දැමීමයි. (ආසං කුටියා විරාජය) මේ වීතරාගීහු කුටියක් පිළිබඳ ප්‍රකාශනයන් කළ නමුත් එයින්

සංකේතිත අදහස වන්නේ පඤ්චස්කන්ධ සංඛ්‍යාත සත්ව ශරීරය බව මේ අනුව පැහැදිලි වේ.

සිරිවඩ්ඪ තෙරුන් වහන්සේගේ ගාථාවෙන් තවත් සංකේතාර්ථයක් අපට හමුවේ. උන්වහන්සේ පවසන්නේ වේභාර පාණ්ඩව පාර්වත දෙක අතර විදුලි කොටන බවයි. ඒ අතර උන්වහන්සේ පර්වත ගුහාවෙහි බවුන් වඩති. මේ විදුලි කෙටීම (විජ්ජුතා අනුපතන්ති) ප්‍රඥා ප්‍රතිලාභයේ සංකේතයයි. බවුන් වඩන සිරිවඩ්ඪ තෙරුන්ට පහළ වූ ප්‍රඥාලෝකය ම මෙයින් සංකේතිත ය. ධර්මඥානය පහළවීම පිළිබඳව ප්‍රකාශ කිරීමේ දී ''ආලෝකෝ උදපාදි'' යන යෙදුම පෙළ සාහිත්‍යයෙහි භාවිත බව ද මෙහි දී කිව යුතු ය. එයින් පැහැදිලිවන්නේ ප්‍රඥාව හැඳින්වීම සඳහා ආලෝක යන පදය ද ව්‍යාහෘත බව යි. එනිසා මේ විදුලි කෙටීම යන්නෙන් සංකේතවත් කරනුයේ ප්‍රඥා ප්‍රතිලාභය ම බව වටහා ගත යුතු ය. ඝන අන්ධකාරය මධ්‍යයෙන් එකවිට පහළ වන ආලෝක ධාරාවෙන් මුළු මහත් පරිසරය ම ඒකාලෝක වෙයි. එවිට එතෙක් අඳුරින් වැසී තිබූ සියල්ල දැකගැනීමේ අවස්ථාව උදා වේ. මෙලෙසින් ම මෝහාන්ධකාරයෙන් වැසුණු සිත තුළ ප්‍රඥා ලෝකය පහළ වූ කල්හි සත්‍ය වූ ලෝක ස්වභාවය මනාව දැක ගැනීමට හැකියාව ලැබෙයි.

මෙවැනි ම ප්‍රකාශනයක් විමල තෙරුන්ගේ මුවින් ද පිටවෙයි. උන්වහන්සේ පවසනුයේ 'පොළව ද තෙමෙයි. සුළඟ ද හමයි. අහසෙහි විදුලිය ද කොටයි. ඒ අතර මාගේ විතර්ක සන්සිඳෙයි. සිත ද සමාධිගත වෙයි.''[21] යනුවෙනි. උන්වහන්සේගේ ප්‍රඥා ප්‍රතිලාභය බාධක මධ්‍යයේ වූවකි. ඒ බව හඟවන සංකේත දෙකකි. ''පොළොව ද තෙමෙයි. සුළඟ ද හමයි.'' (ධරණී ච සිඤ්චති වාති මාලුතො) යනු එම සංකේත දෙක යි. ඒවායින් ධ්වනිත අදහස වන්නේ ක්ලේශයන් ය. පොළොව තෙමෙන්නේ වර්ෂාවෙනි. වර්ෂාවෙන් කෙලෙස් පතනය සංකේතිත බව ඉහතදී ද සඳහන් කෙරිණ. සුළඟින් සංකේතවත් වන්නේ ද කෙළෙසුන් ම ය. සුළං හමා එන්නා සේ වහ වහා ක්ලේශයෝ ද හමා එති. වර්ෂා සුළං මධ්‍යයේ විදුලි කොටන අතරතුර තමාගේ විතර්ක පහ වූ බව

විමල තෙරුන් ප්‍රකාශ කරන නමුත් ඉන් ධ්වනිත අදහස වන්නේ තමා තුළට කෙලෙස් පැමිණෙද් දී ප්‍රඥාව ලැබුණු බව යි.

ගබ්භතීරිය තෙරණුවෝ මහ වනයෙහි බවුන් වැඩූහ. ඒ මැසි මදුරු ආදීන්ගේ පීඩා විඳිමිනි. ඒ බව එතුමා මෙසේ ප්‍රකාශ කොට තිබේ.

ඵුට්ඨො ඩංසෙහි මකසෙහි අරඤ්ඤස්මිං බ්‍රහාවනෙ
නාගො සංගාම සීසෙව සතො තත්‍රාධිවාසයෙ[22]

රණබිමෙහි සතුරන්ගේ ඊතල තෝමර ප්‍රහාර ඉවසාගෙන සටනෙහි නියුතු හස්තියෙක් මෙන් තමන් මැසි මදුරු පීඩා ඉවසමින් ක්‍රියා කරන බව උන්වහන්සේ ප්‍රකාශ කරති. මෙහි මැසි මදුරු පීඩාව යන්නෙන් සංකේතවත් වන්නේ පටිඝ, ක්‍රෝධ ආදී කෙලෙස් සමූහයෙන් එල්ලවන බලපෑම යි. මදුරු නාදය කණ වැකෙත් ම මනස කලබල කරගන්නා ආකාරය අපට ඉතා සමීප අත්දැකීමකි. නොසන්සුන් මනසින් පමණක් නොනවතින අපි මදුරුවන්ගේ දෂ්ට කිරීම් නිසා ද්වේශසහගත සිතිවිලි ද ජනිත කරගනිමු. අවසානයේ දී ප්‍රාණඝාත අකුසලය දක්වා එම සිතිවිලි ව්‍යාප්ත කරගැනීම ද මනුෂ්‍ය සිරිත යි. ගබ්භතීරිය තෙරුන් තුළ ද එවැනි අකුසල් ජනිත වූ බවයි මෙයින් ප්‍රකාශ වන්නේ. එහෙත් උන්වහන්සේ එම අකුසල්වලට යටත් වූයේ නැත. සිහි ඇතිව ඒවා විඳිමින් යටපත් කළ බව කදිම උපමාවක් මගින් ම ප්‍රකාශ කරති.

රට්ඨපාල, ආනන්ද, මහාමොග්ගල්ලාන යන තෙරුන් වහන්සේලා තිදෙනා විසින් ම භාෂිත ප්‍රකාශන දෙකක ම සිත්කළු සංකේතයක් අපට හමුවේ. ''මුව වැද්දා දැල දැමී ය. මුවා දැලට හසු නොවී ය. මුව වැද්දා හඬද් දී ගොදුර කා පිටත්ව යමු.''[23] මතුපිටින් පෙනෙන පරිදි මේ මුවන් ඇල්ලීමක් නොවෙයි. මේ තුළ දක්නට ලැබෙන්නේ සංකේතාර්ථයකි. මේ මුවවැද්දා යනු සත්ත්වයා සසරට ඇද දමන පාපී මාරයා යි. ඔහු සත්ත්වයන් සසර බැඳ තබන්නට පඤ්චකාම නමැති ගොදුරු වගා කොට මළපුඩු සකසයි. කවර ආකාරයකට මළපුඩුව දමා තිබුණ ද සිහි ඇති නුවණැත්තා ඊට හසු නොවෙයි. ඔහු පඤ්චකාමයෙන් පිරුණු ලොව තුළ ම සිටිමින්

ඒවා ද වින්දනය කරමින් ස්වකීය විමුක්තිය සාධනය කරන බවයි එයින් ගම්‍ය වන අදහස වන්නේ.

ලයාන්විත පද්‍ය බන්ධකයක යෙදුණු භූත තෙරණුවෝ අහසෙහි මේඝදුන්දුභි නද මැද වැසි වැටෙද්දී ගුහාවට වී බවුන් වැඩීම තරම් ප්‍රීතියක් තමාට තවත් නැති බව ප්‍රකාශ කරති.

යදා නභෙ ගජ්ජති මේඝදුන්දුභි
ධාරාකුලා විහගපථෙ සමන්තතො
භික්ඛුව පබ්භාරගතොව ඣායති
තතො රතිං පරමතරං න වින්දති[24]

මෙහි සඳහන් මේඝ දුන්දුභීන් මෙන් ම වැසි ධාරාවන් ද සංකේතවත් කරනුයේ ක්ලේශයන් ය. වසින්නට පෙර මේඝයෝ මහ හඬින් හඬ නගති. ඒ විගස ම වැසි ධාරාවෝ බිමට පතිත වෙති. සිත ක්ලේශ ධාරාවන්ගෙන් තෙමී යන්නේ ද මෙ පරිද්දෙන් ම බවයි භූත තෙරුන් ප්‍රකාශ කරනුයේ. රාගය පදනම් කොටගත් කාම සංකල්පනා නිසා සිත දෙදරා යයි. එය මේඝ ගර්ජනාවකටත් වඩා ඝෝරතර ය. කාමයෙන් මුසපත් වූ සිත එයට ම නතුවනු විනා සුභාෂිතාවවාදයන්ගෙන් සුවපත් නොවේ. රාගයෙන් තෙත් වූ සිත් ඇත්තාට දෙනු ලබන අවවාද ගඟට කැපූ ඉනි බඳු ය.

අජකරණී නදිය නිසා සතුටුවන සප්පක තෙරුන්ගේ භාව ප්‍රකාශය තුළ ද ගැබ් වී ඇතතේ සංකේතාර්ථයකි. සුදු පියාපත් ඇති කෙකිණියන් කළු වලාවන්ට බියෙන් තැතිගෙන සැඟවෙන තැන් සොයමින් කැදලි කරා පලායන විට අජකරණී නදිය තමන් ම සතුටු කරන බවයි සප්පක හිමියන් පවසනුයේ. මෙහි කළු වලා සංකේතය රාග ද්වේෂාදී කෙලෙස් නිරූපණය පිණිස යොදා ගත්තකි. කාල මේඝයක් අහසෙහි දිස්වන කල්හි මුළු මහත් පරිසරය ම අන්ධකාරයෙන් වැසී යයි. අද්භූත ගුප්තමය ස්වරූපයකින් ඇලලී යයි. රාගාදී අකුසලයන්ගෙන් සිත පිරී යන්නේ ද එලෙසින් ය. එවිට මුළු සිත ම අකුසලින් හරිත වෙයි. ඊළඟට සුදු පියාපත් ඇති කෙකණියන් සංකේතය ලෙස යොදාගෙන ඇත්තේ චිත්ත පාරිශුද්ධියෙහි යෙදෙන්නවුන් නිරූපණය කිරීමට යි. කළු වලාවට බියෙන් කෙකෙණියන් පලායන්නා සේ අකුසල් සිතිවිලි ජනිත වෙද්දී යෝගාවචරයෝ එවැනි සිතිවිල ජනිත කරවන කාමාදී

අරමුණුවලින් වහා වහා ඉවත් වෙති. සිතට අවශ්‍ය ඒකවරණය ලබාදෙති.

ක්ලේශ වර්ෂාවන්ට බියෙන් අධ්‍යාත්මික වූ සුවය සොයා යන නික්ලේශීත්වය කැමැති උතුමන් සිහි ගන්වන සප්පක තෙරුන්ගේ මෙම ප්‍රකාශනය ථෙරගාථාවන්හි එන සංකේතාර්ථයන් සඳහා දක්විය හැකි උත්කෘෂ්ඨ නිදර්ශනයකි. ථෙරගාථාපාලිය පුරා ම විවිධ වූ සංකේතාර්ථයන් ඉදිරිපත් කරන පද්‍ය හමුවන අතර, මෙහි දී පිරික්සන ලද්දේ ඉන් කිහිපයක් පමණි.

4. සමාලෝචනය

කුද්දුගොත් සඟියේ අටවැනි කෘතිය සේ සම්භාවිත ථෙරගාථාව වූකලී භාරතීය දර්ශන ඉතිහාසයේ සුපුෂ්පිත අග්‍රපුෂ්පය වූ බුද්ධ ධර්මය ප්‍රායෝගිකව අත්විඳි උතුමන්ගේ අව්‍යාජ සංකල්පනා සමුදායකි. අගාරිකව විවිධ වූ සමාජ තරාතිරම් භජනය කළ විවිධ පුද්ගලයන් අනගාරික වූ ශාසනයට ඇතුළත් ව සියල්ලෙන් අත්මිදී, වනගතව, බවුන් වඩා, කෙලෙස්වලින් මිදුණු සිතක් ලබාගත් අයුරු ථෙරගාථාවල නිතර ප්‍රකාශ වෙයි. තමන් ලබා ගත් ආධ්‍යාත්මික සුවය පිළිබඳව ප්‍රීතිමත්ව කරුණු කියූ තෙරවරු තමා ජීවත් වූ සොබාදහමෙන් ද උද්දාමයට පත්වූහ. එනිසා නිතර නිතර ඒ පිළිබඳව ද අර්ථවත් වූ කරුණු කියා පෑහ. මෙම තෙරවරුන්ගේ මුවින් පිට වූ අව්‍යාජ වූ එම ප්‍රකාශන හුදු ප්‍රකාශනයන් ම නො ව සංකේතානුසාරයෙන් ඉතා ගැඹුරු වූ දර්ශනයක් ද ඉදිරිපත් කෙරෙන විශිෂ්ට ප්‍රකාශනයන් බව අපි වටහා ගත යුත්තෙමු.

ආන්තික සටහන්

1. සාරදා 1963 කලාපය, විද්‍යාලංකාර මුද්‍රණාලය, කොළඹ, 1963, 37 පිට.
2. සම්බාධොයං ඝරාවාසො රජස්සායතනං පථො.
   අබ්භොකාසොච පබ්බජ්ජා ඉති දිස්වාන පබ්බජි.
3. ථෙරගාථාපාලි, බු.ජ.ත්‍රි. මුද්‍රණය, ලංකාණ්ඩුවේ මුද්‍රණාලය, කොළඹ, 1972, 8 පිට.

4. නාභිනන්දාමි මරණං නාභිනන්දාමි ජීවිතං
නික්ඛිපිස්සං ඉමං කායං සම්පජානො පතිස්සතො
ථෙරගාථා, 1001, 230 පිට.
5. ජීවිතුකාමො හොති අමරිතුකාමො
මජ්ඣිම නිකාය, බු.ජ.ත්‍රි. මුද්‍රණය, ලංකාණ්ඩුවේ මුද්‍රණාලය, කොළඹ, 1972, 8 පිට.
මහාධම්මසමාදාන සුත්ත.
6. ථෙරගාථා, 267-70, 94 පිට.
7. ථෙරගාථා, 393-98, 120 පිට.
8. ථෙරගාථා, 423-28p 1216 පිට
9. ථෙරගාථා, 842-865, 208-210 පිටු
10. ථෙරගාථා, 1096-1150, 250-260 පිටු
11. History of Indian Literature, vol II, Calcutta, 1993, p. 96
12. යථා බලාකා සුචිපණ්ඩරච්ඡදා - කාලස්ස මෙඝස්ස භයෙන තජ්ජිතා
පලෙහිති ආලය මාලයෙසිනි - තදා නදී අජකරණී රමෙති මං
13. ථෙරගාථා, 992, 218 පිට.
14. ථෙරගාථා, 1066, 232 පිට.
15. ථෙරගාථා, 1068, 244 පිට.
16. ථෙරගාථා, 1, 51, 52, 53, 54, 55, 56, 57, 59.
17. යථාගාරං දුච්ඡන්නං වුට්ඨී සමතිවිජ්ඣති
එවං අභාවිතං චිත්තං රාගො සමතිවිජ්ඣති
ධම්මපද, බු.ජ.ත්‍රි. මුද්‍රණය, ලංකාණ්ඩුවේ මුද්‍රණාලය, කොළඹ, 1960, 28 පිට.
18. ථෙරගාථා, 26 පිට.
19. අච්චෙන්ති කාලා තරයන්ති රත්තියෝ - වයොගුණා අනුපුබ්බං ජහන්ති
සංයුත්ත නිකාය, I, බු.ජ.ත්‍රි. මුද්‍රණය, ලංකාණ්ඩුවේ මුද්‍රණාලය, කොළඹ, 1960, 6 පිට.
20. ඉමස්මිඤ්ච පන බ්‍යාම මත්තෙ කාලෙබරෙ දුක්ඛඤ්ච පඤ්ඤපෙමි. දුක්ඛසමුදයඤ්ච ... අංගුත්තර නිකාය II, බු.ජ.ත්‍රි. මුද්‍රණය, ලංකාණ්ඩුවේ මුද්‍රණාලය, කොළඹ, 1962, 94 පිට.
21. ථෙරගාථා, 50, 22 පිට.
22. ථෙරගාථා, 31, 16 පිට.
23. ථෙරගාථා, 1024, 234 පිට, 1167, 264 පිට.
24. ථෙරගාථා, 522, 148 පිට.

බුද්ධඝෝෂාචාරීන්ගේ අට්ඨකථා පිළිබඳ විමසුමක්

පහළගම ධම්මික හිමි

පෙළ හෙවත් බුද්ධ වචනය තුළ ම අන්තර්ගත වන අටුවා පාළි අටුවා යනුවෙන් හැඳින්වේ. පෙළ තුළ අන්තර්ගත නොවන අටුවා පාළි මුත්තක අටුවාය. පාළි යනු පේළිය, බුද්ධ වචනය, පාලි භාෂාව වශයෙන් හඳුන්වනු ලබයි.[1] පාළි මුක්තක අටුවා යනු පෙළට හෙවත් ත්‍රිපිටක ග්‍රන්ථයන් සම්පාදනය කළ අටුවාවන් ය. බුද්ධදත්ත හිමියන් අටුවා යන්නට මෙසේ අර්ථ දක්වයි. අටුවාව, විස්තර කිරීම[2], හරිචන්ද්‍ර විජයතුංග මහතා මෙසේ දක්වයි. ත්‍රිපිටකයේ මුළු ග්‍රන්ථයන්හි දුෂ්කර පද විස්තර කිරීම සඳහා ලියූ ග්‍රන්ථ ගණය, අර්ථකතා,[3] වශයෙනි. සිරිලියනගේ මහතා මෙසේ දක්වයි. අර්ථ කතාව, අරුත් විවරණය, ගැටලුතැන් නිරවුල් කර විස්තර කරන ලද ව්‍යාඛ්‍යානය, ත්‍රිපිටකයට ලියන ලද විවරණය[4], එක් තිසක් වූ ත්‍රිපිටක ග්‍රන්ථයන්හි එන දුරවබෝධස්ථාන සුඛවබෝධය සඳහා රචිත ග්‍රන්ථ සමූහය අට්ඨකතා හෙවත් අටුවා යනුවෙන් හඳුන්වයි. පෙළ, අටුවා, ටීකා ග්‍රන්ථ එක් වී පාලි සාහිතයක් බිහි වී තිබේ.

අටුවා, ටීකාවල දී අටුවා නිර්වචනය කර තිබෙන අයුරු දැක ගැනීමට පුළුවනි. එහිදී අටුවා යන්න පිළිබඳව ඒකමතික තීරණයක් දක්නට නො ලැබුණත් එම නිර්වචන දෙස බැලීමෙන් යම් මතයක් සකසා ගැනීමට පුළුවනි. ඒ අනුව

'තත්ථ තත්ථ භගවතා පවත්තිත පකිණ්ණක දෙසනා අට්ඨකතා'[5]

බුදුරදුන් ඒ ඒ ස්ථානවලදී කළ ප්‍රකීර්ණක දේශනාව අටුවා වශයෙන් මෙහි දක්වයි. ''පකිණ්ණක'' යන්නෙහි අර්ථය තැන

තැන විසිරී ගියේ[6] එසේ නම් බුදුරදුන් විවිධ ස්ථානවල දී දේශනා කළ විවිධ විස්තෘත දේශනා වශයෙන් ගත හැකිය. මෙම මතය බුද්ධදත්ත හිමියන් පිළිනොගතී. එසේම ප්‍රකීර්ණක දේශනාවත් සුත්තානුලෝමයත් අට්ඨකතා යනුවෙන් තවත් මතයක් දක්නට ලැබේ. අර්ථය දක්වනු ලබන හෙයින් අට්ඨකතා යනුවෙන් ද තවත් මතයක් පවතී. මෙයින් එහාට ගිය අදහසක් නම්

''සුත්තාදීසු පන සුත්තං නාම තස්සො සංගීතියො
ආරුළ්හානී තිණී පිටකානි සුත්තානුලොමං නාම
අනුලොම කප්පියං ආචාරියවාදො නාම අට්ඨකතා'' [8]

ආචාර්යවාද අටුවා වන බව ඉන් ගම්‍ය වෙයි. උසස් ගුරුවරුන්ගේ මත පමණක් අටුවා වන බව මෙයින් ඉස්මතු මෙයි. වත්මන වන විට අටුවා යන්නට දිය හැකි කෙටිම පිළිතුර වන්නේ ත්‍රිපිටකයේ අරුත් විවරණය සඳහා රචිත ග්‍රන්ථ අර්ථකථා හෙවත් අටුවා වන බවයි.

අටුවා සම්පාදනය කරන විට එකී සම්පාදක මහ තෙරවරු යම්කිසි ක්‍රමානුකූල බවක් උපයෝගී කොට ගෙන එය සිදු කොට තිබේ. අටුවාකරණ සඳහා යොදාගත් එකී ක්‍රමවේදය නම්,

''සබබ්‍යථ අභිවණ්ණෙති
ව්‍යඤ්ජනත්තං පදානුගතං
නිධාන වත්‍ථු සමබන්‍ධං
එසා අට්ඨකථා මතා''

අටුවා තුළ මෙම අංග පහ අර්ථවර්ණනය සඳහා භාවිත කර තිබෙන බව පෙනේ.

1. ව්‍යඤ්ජනාර්ථය
2. පදගතාර්ථය
3. නිධාන
4. වස්තු
5. පූර්වාපර ගැලපීම, මෙම අංග පහ මූලික කර ගෙන අටුවා රචනා කර තිබේ.

ලක්දිව රචනා කරන ලද අටුවා මහානාම රාජ සමය ක්‍රි.ව. (410 - 432) පමණ ලක්දිවට පැමිණි බුද්ධඝෝෂ හිමියන් විසින් රචනා කළ බව සාම්ප්‍රදායික මතය වෙයි.[9] බුද්ධදත්ත හිමියන් ප්‍රකාශ කරන්නේ බුද්ධඝෝෂ හිමියන් ලක්දිවට පැමිණියේ උපතිස්ස රජු දවස බවයි. ක්‍රි. ව. (368 - 410) සේනාධීර පවසන්නේ වස්වන සියවසේ මුල් භාගයේ සිට හත්වන සියවස මුල් කාලය තුළ අටුවා රචනය සිදු කර ඇති බවයි. අටුවා අනුරපුර යුගයේ රචිත අතර එම අටුවා රචනායෙහිලා ලාංකේය තෙරවරුන්ගේ දායකත්ව ඉතා අඩු මට්ටමකින් ලැබී තිබෙන බව පෙනී යයි. දකුණු ඉන්දීය ආචාර්යයන් අටුවාකරණයේ දී වැඩි දායකත්වයක් දක්වා තිබේ. ඉපැරණි අටුවාචාරීන් වූයේ බුද්ධත්ත හිමියන්ය. කෙසේ වුත් අටුවා රාශියක් රචනා කර තිබෙන්නේ බුද්ධ ඝෝෂ හිමියන්ය. බුද්ධදත්ත හිමි, බුද්ධඝෝෂ හිමි, ධම්මපාල හිමි යන තිදෙනා දකුණු ඉන්දීය ආචාරවරු ය. මහානාම හිමි, උපසේන හිමි ලාංකික අටුවාචාරීන්ය. මෙම ආචාර්යවරු පස්දෙනාම ත්‍රිපිටකයේ විවිධ ග්‍රන්ථ සඳහා අර්ථ විවරණ සපයා තිබේ.

ත්‍රිපිටක ග්‍රන්ථ අතරින් භාගයකට ම අටුවා සම්පාදනය කර තිබෙන්නේ බුද්ධඝෝෂ හිමියන් ය. බුද්ධඝෝෂ හිමියන් ත්‍රිපිටක ග්‍රන්ථයන්ට රචනා කර තිබෙන අටුවා

1. සමන්තපාසාදිකා
2. සුමංගලවිලාසිනි
3. පපඤ්චසූදනී
4. සාරත්ථප්පකාසිනී
5. මනෝරථපූරනී
6. පරමත්ථජෝතිකා (ඛුද්දකපාඨ)
7. ධම්මපදට්ඨකතා
8. ජාතකට්ඨකතා
9. පරමත්ථජෝතිකා (සුත්තනිපාත)
10. අත්ථසාලිනී

11. සම්මෝහවිනෝදනී

12. පඤ්චප්පකරණට්ඨකතා (පුද්ගලපඤ්ඤත්ති, කථාවත්ථු, ධාතුකථා, යමක, පට්ඨාන)

සාම්ප්‍රදායික මතය මෙසේ වුවත් විමල චරණ ලෝ වැනි උගතුන් ප්‍රකාශ කර සිටින්නේ බුද්ධඝෝෂ නමින් ආචර්යවරු තිදෙනකු සිටි බවයි. කෙසේ වුවත් වැඩි දෙනෙක් පිළිගන්නා ආකාරයට බුද්ධ ඝෝෂ හිමියන් ත්‍රිපිටකයට අටුවා දොළහක් රචනා කර තිබේ.

පෙළ අටුවා සඳහා ලක්දිව පැවති හෙළ අටුවා මූලාශ්‍ර කොට ගෙන තිබේ. එම මූලාශ්‍ර අතර .මහාට්ඨකතාව, මහාපච්චරියට්ඨකතාව, කුරුන්දියට්ඨකතාව, අන්ධට්ඨකතාව, සංඛෙපට්ඨකතාව, පෝරාණට්ඨකතාව, පුබ්බට්ඨකතාව, මහාවිහාරිය මතයට ගරු කරමින් අටුවා සම්පාදනය කොට තිබේ. ත්‍රිපිටකයට රචිත අටුවා තුළින් ලක්දිව ආගමික, සමාජීය, ආර්ථික දේශපාලනික තොරතුරු රාශියක් සොයාගත හැකිය. එසේ ම අටුවා පාලි සාහිත්‍යය පෝෂණය කළ සාහිත්‍යාංගයක් ලෙස සඳහන් කළ හැකිය.

සමන්තපාසාදිකා (විනය පිටක අටුවා)

සමන්තපාසාදිකාව යනු විනයපිටක සඳහා රචනා කරන ලද අටුවාවයි. එය සාරත්ථපකාසිනියේ දක්වන්නේ මෙසේය.

"සමන්තතො සබ්බසො පසාදං
ජානෙතීති සමන්තපාසාදිකා"

හාත්පසින් ම ප්‍රසාදය උපදවන හෙයින් සමන්තපාසාදිකා යනුයෙන් නම් කොට තිබේ. හැම ආකාරයෙන් ම සතුට ගෙන දෙන නිසාය.[10] මහාවිහාරයට දකුණු පැත්තේ වූ ප්‍රධාන සරයෙහි මහා සාමි නමින් ප්‍රසිද්ධ වූ අමාත්‍යවරයා විසින් කරවන ලද ප්‍රාසාදයෙහි වැඩ වසමින් සිටි බුද්ධසිරි නම් තෙරුන්ගේ ආරාධනයෙන් සමන්තපාසාදිකාව සම්පාදනය කොට තිබේ.

"සීතච්ඡායතරූපෙතං - සමවිනතසලිලාසයං
වසතා තත්‍ර පාසාදෙ - මහානිගමසාමිනො
සුචිසීල රසමාචාරං - ථෙරං බුද්ධසිරිව්හයං
යා උද්දිසිත්වා ආරද්ධ - ඉදතධා විනය වණ්ණනා"[11]

මුළු විනය පිටකයට ම මෙම අටුවා කොට තිබේ. පාරාජිකා, පාචිත්තිය, මහාවග්ග, චූල්ලවග්ග, පරිවාර යන පෙළ ග්‍රන්ථ පහට ම අර්ථ වර්ණනාව සිදු කර තිබේ[12]. අටුවා අතරින් ඉතා විශාල ම අටුවාව මෙයයි. බුද්ධඝෝෂ හිමියන්ට මෙම අටුවාව සම්පාදනයට එක් වර්ෂයක් ගත වූ බව දක්වයි. සිරිනිවාස රජුගේ විසිවන රාජ්‍ය වර්ෂයේ දී පටන් ගෙන විසිඑක්වන වර්ෂය වන විට අවසන් කොට තිබේ.[13] ත්‍රිපිටක අටුවා අතර පළමු අට්ඨකතාව බුද්ධවංසට්ඨකතාව වුවත් සිරිසුමන හිමියන් දක්වන්නේ සමන්තපාසාදිකාව බවයි.[14] සමන්තපාසාදිකාව සඳහා මූලාශ්‍ර වශයෙන් ගෙන තිබෙන්නේ මහාට්ඨකතාව, මහාපච්චරියට්ඨකතාව, කුරුන්දි අට්ඨකතාව, සීහලට්ඨකතාවත් ය.[15]

අටුවාවක් වශයෙන් ඇති වැදගත්කමට අමතරව ඉන්දියාවේ සාමාජික, ආගමික, දේශපාලනික තොරතුරු රාශියක් සොයා ගත හැකිය. ක්‍රි. ව. 489 දී පමණ සංඝභද්‍ර හිමියන් විසින් චීන බසට පරිවර්තනය කොට තිබේ. ලක්දිව මහතෙරවරු විනය අටුවාවට ටීකා රාශියක් රචනා කොට තිබේ. සමන්ත පාසාදිකාව වනාහි බුද්ධඝෝෂ හිමියන්ගේ අද්විතීය නිර්මාණයකි.

සුමංගලවිලාසිනී (දීඝනිකාය අටුවා)

දීඝනිකායට කළ අර්ථවර්ණනාව සුමංගල විලාසිනී නම් වේ. මෙහි කර්තෘත්වය පිළිබඳව ඒකමතික තීරණයවන්නේ බුද්ධඝෝෂ හිමියන් බවයි. සුමංගල පිරිවෙන් වැසි දාඨානාග තේරුන්ගේ ආරාධනයෙන් රචනා කොට තිබේ.

"ආයාචිතො සුමංගල පරිවෙනනිවාසිනා ථෙරගුණෙන
දාඨනාග සංඝත්ථෙරෙන ථෙරවංසන්වයෙන
දිඝාගමස්ස දසබල ගුණගණ පිරිදීපනස්ස අට්ඨකතං
යං ආරභි සුමංගලවිලාසිනී නාම නාමෙන"[16]

මෙහි අන්තර්ගත විස්තරවලට අනුව පුරාණ නගර පිළිබඳව, රජවරුන්, ක්‍රීඩා, බුද්ධකාලීන භාරතීය සමාජ දේශපාලනික තත්ත්වය පිළිබඳවත් කරුණු සොයා ගැනීමට පුළුවනි. මෙය රචනය සඳහා මූලාශ්‍ර කොට ගෙන තිබෙන්නේ මහාට්ඨකතාව බව ග්‍රන්ථවාසනයේ දැක්වේ.

''සාහි මහාට්ඨකථාය සාරමාදාය ....
මූලට්ඨකථාය සාරමාදාය''[17]

මෙම අටුවාව රචනය සඳහා සුමංගල පිරිවෙන් වාසී දාඨානාග තෙරුන් ආරාධනා කළ හෙයින් එම පිරිවෙනේ නමින් සුමංගලවිලාසිනී නම් වූ බව සිතිය හැකිය.

පපඤ්චසූදනී (මජ්ඣිම නිකාය අටුවා)

මජ්ඣිමනිකාය සඳහා කරන ලද අටුවා පපඤ්චසූදනී නම් වෙයි. මෙම අටුවා සිදු කිරීමට ආරාධනා කොට තිබෙන්නේ මයුරපට්ටනයේ වාසය කළ බුද්ධමිත්ත තෙරුන් ය.

''ආයාචිතො සුමතිනා ථෙරෙන
භදන්ත බුදධ මිතතෙන - පුබ්බෙ මයුරරූප
පට්ටනමහි සද්ධිං වසන්තෙ ''[18]

එම ආරාධනය පිළිගෙන බුද්ධඝෝෂ හිමියන් අටුවා සිදු කොට තිබේ.

''විපුලවිසුද්ධබුද්ධිනා බුද්ධඝොඝොති ගරූහි
ගහිත නාමධෙය්‍යයෙන පන ථෙරෙන කතා
අයං පපඤ්චසූදනී නාම මජඣිමනිකායට්ඨකතා''[19]

සමන්තපාදාසිකාවේ ''පපඤ්චසූදනී මජඣිමනිකායටඨකතා[20]'' යනුවෙන් හඳුන්වා තිබේ. මෙයට මූලාශ්‍ර වී තිබෙන්නේ මහාට්ඨකතාවයි. ''මූලටඨකතාසාරං ආදාය මයා ඉමං කරොනතා'' [21] මධ්‍යම ප්‍රමාණයේ සූත්‍ර අන්තර්ගත පණ්ණාසක තුනකින් යුත් මජ්ඣිම නිකායට අර්ථවර්ණනය සඳහා මෙම අටුවාව සම්පාදනය කොට තිබේ.

සාරත්ථප්පකාසිනී (සංයුත්තනිකාය අටුවා)

සාරත්ථප්පකාසිනී අටුවාව වනාහි සංයුත්ත නිකායට කරන ලද අර්ථවිවරණයයි. ජෝතිපාල නම් තෙරකෙනෙකුගේ ආරාධනයෙන් බුද්ධඝෝෂ හිමියන් රචනා කොට තිබේ.

''ආයාචිතො සුමතිනා ථෙරෙන භදන්ත ජොතිපාලෙන
කංචීපුරාදීසු මායා පුබ්බෙ සද්ධිං වසන්තෙ''[22]

මෙම අටුවාව පිළිබඳව අනෙක් අටුවාවල තොරතුරු විරළ වෙයි. මහාවිහාරයේ මහාට්ඨකතාව මෙහි මූලාශ්‍ර මාර්ගය බව දක්වේ. ''සාහි මහටඨකථාය සාරමාදාය නිටඨිතා එසා''[23] මෙම අටුවාවේ අනෙකුත් අටුවාවල දී හමුනොවන කරුණු රාශියක් දැක ගැනීමට තිබේ. ගුල්හං විනය, වේතුල්හ පිටක, වණ්ණ පිටක, ගුල්හ වෙස්සන්තර, ගුල්හ මහෝසද, අංගුලිමාලපිටක, රට්ඨපාල ගජ්ජිත, ආලවක ගජ්ජිත යනාදී ය හමුවෙයි. සංයුක්ත නිකායේ සූත්‍රාර්ථ දක්වීම මෙහි මූලික ආධ්‍යාශය වෙයි.

මනෝරථපූරණී (අංගුත්තර නිකාය අටුවා)

අංගුත්තර නිකායට කළ අටුවාව මනෝරථපූරණී නමින් හඳුන්වයි. භදන්ත ජෝතිපාල තෙරුන්ගේ උපාසකයෙක් වූ ජීවක නැමැත්තාගේ ආරාධනයෙන් බුද්ධඝෝෂ හිමියන් විසින් රචනා කොට තිබේ.[24] මෙම අටුවාවේ බුද්ධශ්‍රාවකයින්ගේ අපදාන පිළිබඳ කරන විස්තරයක් දක්නට ලැබේ.[25] බුදුරදුන් වැඩ වාසය කළ ස්ථාන පිළිබඳව විස්තර හමුවෙයි. බුදුරදුන් පන්සාලිස් වසක් පුරා වස් විසූ ස්ථාන අතර මිගදාය, රජගහ, වේසාලිය, මංකුල මුඳුන, තාවතිංසය, සුංසුමාරගිරිය, කොසඹෑනුවර, පාලෙයයක වන ලැහැබ, නාල, වේරඤ්ජාව, චාලිය පර්වතය, ජේතවනය, කපිලවස්තුපුරය, ආලවීනුවර, රජගහනුවර, චාලිය පර්වතය, රජගහනුවර, සැවැත්නුවර, පූර්වාරාමය, බේලුවගම පිළිබඳව තොරතුරු හමුවෙයි.

මනෝරථපූරණී අටුවාව සම්පාදනය සඳහා මූලට්ඨකතාව මූලාශ්‍ර කරගත් බව ග්‍රන්ථාවසානයේ දක්වේ.[26] විශාල නිකායක් වූ අංගුත්තර නිකායට අත්ථවර්ණනාව මනා ලෙස බුද්ධඝෝෂ හිමියන් සිදු කොට තිබේ..

පරමත්ථජෝතිකා (ඛුද්දකපාඨ අටුවා)

ග්‍රන්ථ පහ ලොවක එක්කාසුවක් වූ ඛුද්දක නිකායේ ප්‍රථම ග්‍රන්ථය ඛුද්දක පාඨය යි. එයට කරන ලද අටුවාව ඛුද්දක පාඨ අටුවාව හෙවත් පරමත්ථජෝතිකා නමින් හඳුන්වයි. ''පරමත්ථ ජොතිකාය ඛුදදකටඨකථාය''[27] ග්‍රන්ථාරම්භ කරන්නේ තෙරුවන් ප්‍රණාම කරමින් ය.[28] ලක්දිව විසූ මහ තෙරනමකගේ රචනයක් බව බී. සී. ලෝ මහතා අදහස් කරයි. කෙසේ නමුත් ග්‍රන්ථාවසානයේ දක්වා තිබෙන්නේ බුද්ධඝෝෂ හිමියන් අර්ථවර්ණනාව කළ බව යි.[29] මෙහි අන්තර්ගත වන්නේ සරණාගමනය, සික්ඛාපද, ද්වතිංසාකාර, කුමාරපඤ්හ හා මංගල, රතන, තිරෝකුඩ්ඩ, නිධිකණ්ඩ, මෙත්ත යන සූත්‍ර පහක් පිළිබඳ අර්ථවර්ණනයයි. මෙහි දාර්ශනික ව යම් යම් කරුණු ඉදිරිපත් කර තිබෙන බව පෙනී යයි.

ජාතකට්ඨකථා (ජාතක පාළි අටුවා)

ජාතක පාළි සඳහා කළ අටුවාව ජාතකට්ඨකථා යනුවෙනි. මෙහි කර්තෘත්වය පිළිබඳ යම් ගැටලු සහගත තත්ත්වයක් පවතී. රචනා ශෛලිය හේතුකොට ගෙන එම ගැටලුව මතු වී තිබේ. මෙහි කර්තෘත්වය පිළිබඳ සාම්ප්‍රදායික මතය වන්නේ බුද්ධඝෝෂ හිමියන්ගේ බව යි. මෙය සම්පාදනයට ආරාධනය කර තිබෙන්නේ බුද්ධදේව, බුද්ධමිත්ත යන තෙරවරු දෙදෙනා ය.[30] ජාතකට්ඨකථාවේ කර්තෘත්වය බුද්ධඝෝෂ හිමියන්ට පැවරීමට මලලසේකර මහතා අකමැතිවෙයි.[31] එයට හේතුව ලෙස රචනා ශෛලිය දක්වනු ලබයි.

විමලකීර්ති හිමියන් ද මෙහි කර්තෘ බුද්ධඝෝෂ හිමියන් නොවන බව දක්වයි.[32] ජාතකට්ඨකථාව සඳහා වූ මූලාශ්‍රය ලෙස අදිකාරම් මහතා දක්වන්නේ ජාතක සංග්‍රහය නම් කෘතිය යි.[33] ඉතා රසවත් කථා රාශියකින් යුක්ත අටුවාවක් ලෙස මෙය හැඳින්විය හැකි ය.

ධම්මපදට්ඨකථා (ධම්මපද අටුවා)

ධම්මපද පාළිය සඳහා කර ලද අටුවාව යි. වග්ග වශයෙන් විසිහයක් වූ ගාථා හාරසිය විසිතුනක් වූ ධම්මපදය මුල් කරගෙන කථාවත්ථු රචනා කර තිබේ. සිරිකුඩ්ඩ නම් රජුගේ විහාරයේ වාසය කළ කුමාර කාශ්‍යප තෙරුන්ගේ ආරාධනයෙන් මෙය රචනා කොට තිබේ.[34] කර්තෘත්වය පිළිබඳ ඒකමතික නිගමනයක් දක්නට නැත. අදිකාරම් මහතා බුද්ධඝෝෂ කෘතියක් ලෙස පිළිගනී.[35] විමලචරණ ලෝ මහතා ප්‍රකාශ කරන්නේ මහාවිහාරයේ වැඩ සිටි චුල්ල බුද්ධඝෝෂ නම් තෙර කෙනෙකුගේ රචනයක් බව යි.[36] ධම්මපදට්ඨකථාවේ කර්තෘත්වය පිළිබඳ විවිධ මත දක්නට ලැබේ.

ධම්මපද පාළියේ ගාථා සියල්ලට ම කථා දෙසිය අනූනමක් රචනා කොට තිබේ. සෑම කථා පුවතක් ම අදාළ ගාථාවට ගැළපෙන අයුරින් රචනා කොට තිබෙන හෙයින් මෙම අටුවාව ඉතා ජනප්‍රියත්වයට පත් වී තිබේ.

පරමත්ථජෝතිකා (සුත්තනිපාත අටුවා)

ඛුද්දක නිකායේ සුත්ත නිපාතයට කළ අර්ථවර්ණනය පරමත්ථජෝතිකා නම් වෙයි. මෙම අටුවාව සුත්තනිපාතට්ඨකථා යනුවෙන් ද හඳුන්වනු ලබයි. මෙහි කර්තෘ බුද්ධඝෝෂ හිමියන් ය. ඒ බව ''බුද්ධඝොසොති ගරූහි .... ථෙරෙන කථායං''[37] මෙහි කර්තෘත්වය පිළිබඳ ව ඒකමතිකත්වයක් විද්වතුන් අතර දක්නට නැත. ආදිකාරම් මහතා පවසන්නේ ඛුද්දකපාඨ අටුවාවත් සුත්තනිපාත අටුවාවත් එක කර්තෘවරයකුගේ නොව කර්තෘවරු දෙදෙනෙකුගේ බව යි.[38] මෙම කෘතිය සම්පාදනය සඳහා කිසිවෙක් ආරාධනා කොට නැත.

පරම්මත්ථජෝතිකාව සඳහා මූලාශ්‍රය වී තිබෙන්නේ මහාට්ඨකථාව යි. ඊට අමතර ව අටුවාවේ ම දක්නට ලැබෙන ඛන්ධට්ඨකථාව, ජාතකට්ඨකථා, ජාතක නිධාන වැනි කෘති මූලාශ්‍රය කරගන්නට ඇතැයි අනුමාන කළ හැකි ය.

අත්ථසාලිනී (ධම්මසංගිනී අටුවා)

අභිධර්ම පිටකයේ ප්‍රථම ග්‍රන්ථය වූ ධම්මසංගිනී ප්‍රකරණය සඳහා කළ අර්ථවර්ණනය යි. මෙම අටුවාවේ කර්තෘත්වය සමහර උගතුන් බුද්ධඝෝෂ හිමියන් පවරන අතර තවත් සමහර උගතුන් මෙම අටුවාව ලාංකේය තෙරනමකගේ බව පවසයි. ඒ අතර ලබුහේනගොඩ චන්දරන හිමි, අදිකාරම් මහතා, බී. සී. ලෝ, ගුණපාල මලලසේකරාදී උගතුන්ගේ අදහස වන්නේ නිකාය ග්‍රන්ථවලට අටුවා කළ බුද්ධඝෝෂ හිමියන් මෙම අටුවා කරන්නට ඇති බව යි. නමුත් ඊට විරුද්ධ ව පොල්වත්තේ බුද්ධදත්ත හිමි, මැදඋයන්ගොඩ විමලකීර්ති හිමි වැනි උගතුන් බුද්ධඝෝෂ හිමියන්ගේ ආරාධනයෙන් වෙනත් තෙරනමක් අත්ථසාලිනිය රචනා කරන්නට ඇති බව පවසයි. ග්‍රන්ථාවංශයේ දක්වෙන්නේ බුද්ධඝෝෂ නම් තෙරනමකගේ ආරාධනයෙන් බුද්ධඝෝෂ හිමියන් විසින් අත්ථසාලිනිය රචිත බව යි.[39] මෙය රචනා කළ බුද්ධඝෝෂ අටුවාචාරි බුද්ධඝෝෂ හිමියන් ද යන සැකය මතු වෙයි. මූලාශ්‍රය කොටගත් කෘති වන්නේ, පෝරාණ, භාණක ග්‍රන්ථයන් ය. එවැනි මූලාශ්‍රයන් තුළින් මෙම අත්ථසාලිනී අභිධර්ම අටුවාව සම්පාදනය කොට තිබේ.

සම්මෝහවිනෝදනී (විභංග අටුවා)

අභිධර්මයේ දෙවැනි ප්‍රකරණය සඳහා කළ අටුවාව සම්මෝහවිනෝදනී නම් වේ. මෙම අටුවාවෙන් ලක්දිව ඓතිහාසික තොරතුරු රාශියක් දක්වේ. විභංග අටුවාව වඩා ප්‍රමාණාත්මක ව විශාල අටුවාවකි. මූලාශ්‍රය කරගත් කෘති අතර පෝරාණට්ඨකථාව ප්‍රධානවෙයි.[40] මෙම අටුවා නම් කර තිබෙන්නේ මුලාව, සිහිනැති බව දුරු කිරීම යනාර්ථයෙනි. එම නිසා සම්මෝහවිනෝදනී නම් වූ බව සිතිය හැකි ය.

පඤ්චප්පකරණට්ඨකථා

අභිධර්ම පිටකයට අයත් පුග්ගලපඤ්ඤත්ති, ධාතුකථා, කථාවත්‍ථු, යමක, පට්ඨාන යන ප්‍රකරණ පහට ම කළ අටුවාව පරමත්ථදීපනී හෙවත් පඤ්චප්පකරණට්ඨකථාව යි.[41] මෙය

චුල්ලබුද්ධඝෝෂ නම් තෙරකෙනෙකුගේ ආරාධනයෙන් බුද්ධඝෝෂ හිමියන් රචනා කොට තිබේ. මෙයට මූලාශ්‍රය වී තිබෙන්නේ දීපබසින් කළ අටුවාත් හා ආගමට්ඨකථාවන් ය. ත්‍රිපිටකයේ ග්‍රන්ථ රාශියක් එක්කොට සම්පාදනය කළ අටුවාවත් මෙය ම වෙයි.

ත්‍රිපිටකයේ නිකාය ග්‍රන්ථ සතරටත් ඛුද්දක නිකායේ ග්‍රන්ථ සතරකටත් විනය පිටකය හා අභිධර්ම පිටකය යන පිටක දෙකත් යන පෙළ ග්‍රන්ථ රාශියකට බුද්ධඝෝෂ හිමියන් අර්ථවිවරණ සම්පාදනය කොට බුදුදහම හැදෑරීම සඳහා මහඟු මෙහෙවරක් කොට තිබේ.

ආන්තික සටහන්

01. පාලි සිංහල අකාරාදිය - 339 පිටුව - පොල්වත්තේ බුද්ධදත්ත හිමි
02. - එම - 10 පිටුව
03. ප්‍රායෝගික සිංහල ශබ්ද කෝෂය I - 33 පිටුව, හරිචන්ද්‍ර විජයතුංග
04. බෞද්ධ ශබ්දකෝෂය I - 35 පිටුව, සිරිලියනගේ
05. සාරත්ථදීපනී, පඨමාදිවණ්ණනා, - 18 පිටුව, බිහල්පොල ධම්මකිත්ති හිමි (සංස්කරණ)
06. පාලි සිංහල අකාරාදිය - 281 පිටුව, පොල්වත්තේ බුද්ධදත්ත හිමි
07. අටුවා පරීක්ෂය හා අටුවාකථාවත්තු - 1, 2 පිටු පොල්වත්තේ බුද්ධදත්ත හිමි.
08. සුමංගලවිලාසිනී, මහාවග්ගය, මහාපරිනිබ්බාණසූත්‍ර වර්ණනාව, - 395 පිටුව, (හේවාවිතාරණ සංස්කරණ)
09. මහාවංසය - 37 පරිච්ඡේදය, 231 ගාථාව, හික්කඩුවේ සුමංගල හිමි (සංස්කරණ)
10. පාලි සිංහල අකාරාදිය - 506 පිටුව, පොල්වත්තේ බුද්ධදත්ත හිමි
11. සමන්තපාසාදිකාව - 1056 පිටුව (හේවාවිතාරණ සංස්කරණ) 1948
12. - එම - 1055, පිටුව
13. - එම - 1056 පිටුව

14. බෞද්ධ සංස්කෘතිය හා බුද්ධඝෝෂ හිමි - 94 පිටුව, මාවුස්සාගොල්ලේ සිරිසුමන හිමි
15. සමන්තපාසාදිකාව - 1056 පිටුව (හේවාවිතාරණ සංස්කරණ)
16. සුමංගලවිලාසිනී - 780 පිටුව (හේවාවිතාරණ සංස්කරණ)
17. සුමංගලවිලාසිනි - 1918 පිටුව (හේවාවිතාරණ සංස්කරණ)
18. පපඤ්චසූදනී - 224 පිටුව (හේවාවිතාරණ සංස්කරණ)
19. - එම -
20. සමන්තපාසාදිකාව I - 115 පිටුව (හේවාවිතාරණ සංස්කරණ)
21. පපඤ්චසූනී IV - 216 පිටුව (හේවාවිතාරණ සංස්කරණ) 1952
22. සාරත්ථප්පකාසිනී III - 235 පිටුව (හේවාවිතාරණ සංස්කරණ)
23. - එම - 235 පිටුව
24. මනෝරථපූරණී - 874 පිටුව (හේවාවිතාරණ සංස්කරණ) 1923
25. - එම - 84-247 පිටු
26. -එම- 875 පිටුව
27. පරමත්ථජෝතිකා (ඛුද්දක පාඨ අටුවා) -1 පිටුව (හේවාවිතාරණ සංස්කරණ) 1922
28. - එම -
29. - එම - 198 පිටුව
30. ජාතකට්ඨකතා - 1 පිටුව, (හේවාවිතාරණ සංස්කරණ) 1926
31. ලංකා පාලි සාහිත්‍යය - 89 පිටුව, ගුණපාල මලලසේකර, 1965
32. සාසනවංශ ප්‍රදීපය, - 78, 79 පිටු, මැදඋයන්ගොඩ විමලකීර්ති හිමි
33. පැරණි ලක්දිව බෞද්ධ ඉතිහාසය - 33 පිටුව, ඊ.ඩබ්ලිව් අදිකාරම්, 1963
34. ධම්මපදට්ඨකථා - 693 පිටුව (හේවාවිතාරණ සංස්කරණ) 1922
35. පැරණි ලක්දිව බෞද්ධ ඉතිහාසය - 32 පිටුව
36. අර්ථකථාචාර්ය බුද්ධඝෝෂ - 97 පිටුව, විමලවරණ ලෝ 1963
37. පරමත්ථජෝතිකා (සුත්තනිපාතට්ඨකථා) - 483 පිටුව (හේවාවිතාරණ සංස්කරණ)
38. පැරණි ලක්දිව බෞද්ධ ඉතිහාසය - 33 පිටුව, 1963
39. අත්ථසාලිනී - 352 පිටුව (හේවාවිතාරණ සංස්කරණ) 1940
40. සම්මෝහවිනෝදනී - 1 පිටුව (හේවාවිතාරණ සංස්කරණ) 1923
41. පඤ්චප්පකරණට්ඨකථා - 1 පිටුව, (හේවාවිතාරණ සංස්කරණ) 1936

Commentarial characteristics found in early Buddhist discourses

Ven. Madawalathanne Pannarathna

It is a clear fact that there are a number of difficult teachings of Buddha which can be understood only by intellectuals. There were disciples who couldn't understand the teachings of the Buddha in the Buddha's own life time[1]. So, some disciples try to define those teachings in wrong ways at their command. As a result of this process, a number of misinterpretations were inserted into the Buddhism. Later, the leading Mahatheras understood this situation well and tried to protect the purity of the Buddha's words. So they held councils (*Sangayana*) to protect the Buddha's words as they are. Later on, they wrote the Pali commentaries (*Atthakatha*) as a further development of this process. By these commentaries, they try to give accurate definitions for those teachings, words and terms found in discourses.

The Pali commentaries (*Atthakatha*) and Sub-commentaries (*tika*) have the opinion that Pali commentaries were prepared in the first council which was held three months after the Buddha's parinibbana in India.[2] Therefore they have the authority as the Pali cannon. Thus the authority of the commentaries is accepted in the Theravada tradition. What is said in the commentaries is equivalent to the words found in the Pali cannon. That is how the Theravada tradition believes about commentaries. The Theravada tradition further

believes that the earliest commentaries were preached by the Buddha himself.

"*Yadapi tattha tattha bhagavata pavattita pakinnaka desanava atthakatha*"[3]

Therefore the original commentaries called '*Pakinnaka desana*' (Miscellaneous sermons of the Buddha).There is a vagga called '*Pakinnaka*' in *Dhammapada*, because the stanzas incorporated in it cannot be inserted into any other *vaggas* of *Dhammapada*. They are all miscellaneous topics. '*Pakinnaka*' means the Buddha's definitions on his teachings. The commentary on sub commentary (*tika)* of *Dighanikaya* explains this well.[4] So according to the Theravada tradition, both Pali cannon and commentaries are the words of the Buddha. The above statement is in Pali commentaries to emphasize that they are words of the Buddha preached on various occasions.

It is a fact that the Pali commentaries were written after a number of centuries of the demise of the Enlightened One. But, a number of evidences can be found that the commentarial tradition goes far back to the time of the Buddha. There is no doubt about that. There are discourses in the Pali Nikayas which can be designated as commentaries. The best example for this is the '*Saccavibhanga sutta*' of *Majjhimanikaya*. What this discourse does, is that it comments all the words found in the *Dhammacakkappavattana sutta* which has been accepted as the very first discourse of the Buddha according to the Theravada school. Buddha has used various technical words and terms in this discourse. So some disciples could not understand it in a proper way. Therefore, in the *sacccavibhanga sutta*, ven. Sariputta has defined all the

terms found in the *Dhammacakkappavattana sutta*. In fact, *Saccavibhanga sutta* is a commentary on the *Dhammacakkappavattana sutta*. Another discourse is *Maharahulovada Sutta*. There, the Buddha gives a sermon about the worlds. It has completely commentarial characteristics.

There were disciples who were praised as they could explain the *Dhamma* in great details what the Buddha taught in short. For example, Ven. Mahakaccana could explain in details what the Buddha has said in short.

> "*Pahoti cayasma mahakaccana imassa bhagavata sankhittena uddesassa, addittassa, vittharena attham avibhattassa vittarena attam vibhajintu*"[5]

The best example for this is the *Madhupindika sutta* of *Majjhimanikaya*. In this discourse, the Buddha gives a sermon on sensory perception in short. But it could not be understood by the disciples. So they met ven. Mahakaccana and he was requested to explain what it was. So, ven. Mahakaccana explained to them about the Buddha's teaching on the sensory perception. Later on, the monks reported to the Buddha what the Mahakaccana said. The Buddha has accepted it as a correct comment on his teaching. Therefore in *Madhupindika sutta*, there is a short note of the Buddha and then the longer commentary of Ven, Mahakaccana. Ven. Sariputta is another disciple who was able to comment the Buddha's teaching in great details.

> "*Sariputto bhikkhave pahoti cattari ariyasaccani vittarena acikkhitum, desetum, pannapetum, pattapetum, vivaritum, vibhajitum, uttanikatumti*"[6]

During the time of the Buddha, there was a tradition of adding the commentarial remarks on the terms and teachings. There is a discourse called *Vammika* in the *Majjhimanikaya.* At the end of the *Vammika sutta*, there was a commentary on the topics discussed in the first part of the discourse.[7] If this commentarial part is not available in the discourse, the first part of the *Vammika sutta* cannot be understood. So, it is clear that the second part of the *vammika sutta* plays the role of a commentary to the first part of the *vammika sutta* which was preached by the Buddha himself.[8]

A most important part which is related to this topic is in *Majjhimanikaya.* It is the '*Vibhanga vagga*'. It has more discourses which have commentarial characteristics. There are a number of interpretations on '*Dhamma*' in *vibhanga vagga*.

When the most of the *vaggas* of the *Dhammapada* are taken into consideration, it is clear that there are commentarial characteristics in those *vaggas*. For an example, in the *Bhikkhu vagga* it can be seen that its stanzas explain the term '*Bhikkhu*'.[9]

The Buddha utilized the nine literary styles to preach the *Dhamma*. In the commentaries they are called "*Navanga sattu- sasana*". But this is not found in the Pali cannons. Four out of these nine are connected to the commentarial tradition. Those are *Udana, Itiuttaka, Jataka*, and *Veyyakarana.*

There are two texts called *Udana Pali* and *Itivuttaka Pali* in the *Khuddakanikaya* and what is incorporated in these two discourses are called *suttas*, that is, discourses. Even though they are *Udana* and *Itivuttaka*, they are called *suttas* also. In other words, *suttas* which can be identified as *Udana*

are incorporated in the *Udana Pali* and *suttas* which can be identified as *Itivuttaka* are incorporated in the *Itivuttaka Pali*. These *suttas* which have been incorporated in both *Udana* and *Itivuttaka* have the basic characteristics. It is that the discourse is a commentary on a stanza which was preached by the Buddha. The pivotal portion of all these discourses which are found in *Udana* and *Itivuttaka* are stanzas. So, around a stanza, a discourse is composed. Sometimes without a discourse the stanza is not properly understood. The discourse gives the origin and the circumstances under which the Buddha preached the stanza and various other pieces of information. So, these informational materials are applied in the discourse is essential for us to understand stanzas. Therefore, the discourse plays the role of commentary in the *Udana* and *Itivuttaka.*

Jataka stories are very important with regarding this topic. There is a text called *Jataka Pali* in the *Khuddakanikaya* of *Sutta pitaka*, and there is a commentary on these stanzas which is called *Jatakakatha.* It is very famous among the theravadins. The *Jataka Pali* cannot be understood without the Jataka commentary. Even a single stanza of the *Jataka Pali* cannot be understood without the Jataka commentary. Some scholars are on the opinion that both stanzas and stories were preached by the Buddha himself. According to them the *Jataka* stories found in the Jataka commentary are not works of monks. They are the stories made by the Buddha. So like this, we can see that the commentarial tradition goes back to the time of the Buddha.

Veyyakarana is a one of nine styles in *Navanga sattu sasana. Veyyakarana* means 'analyses'. The words found in the original texts are analyzed in the commentaries. Thus, it

can be seen that this characteristic is in most of the discourses in early Buddhism. The *Dhammacakkapavattana* is the commentary on the four noble truths and the *Brahmajala sutta* of *Dighanikaya* is the commentary on the heretical views which existed in the 6th century B.C. in India. *Veyyakarana* by definition is a commentary on the archaic words. Therefore, it is logical to believe that the Buddha has utilized these four styles which have commentarial characteristics.

There are two texts, which are of vital importance for our topic, in the *Khuddakanikaya*. They are the '*Niddesa*' and the '*Patisambhidamagga'*. The *Niddesa* has two parts: *Maha Niddesa* and *Culla Niddesa*. The very word '*Niddesa*' signifies the characteristics of the commentarial tradition; it means 'additional information on the selected stanza, word or topic.' What is additionally shown is the meaning of the word *Niddesa*. *Niddesas* were written as the commentaries on *Atthaka-vagga*, and *Parayana-vagga* of the *Suttanipata*. The authorship of the *Niddesa* is attributed to Ven. Sariputta. The commentary on the *Niddesa (Saddhammapajjotika)* definitely says that the *Niddesa* was written by Ven. Sariputta. We can remember that Ven. Sariputta was the disciple who suggested the short commentary of the *Dhammacakkapavattana Sutta* under the name *Saccavibhanga*. What is done in the *Niddesas*, is that every word which is found in the two *Vaggas* of the *Suttanipata,* is separately explained.

The very old portions of the Tripitaka are *Atthaka* and *Parayana vaggas*. They are considered as the oldest teachings of the Buddha. Some of the disciples and lay people could not understand the *Atthaka vagga* and *Parayana vagga*

properly. Because its language was archaic and the topics discussed were also archaic. Therefore, a necessity sprang up to write a commentary on those two *vaggas*. Ven. Sariputta would have considered this and wrote the *Maha Niddesa* and *Culla Niddesa* as now they exist. Therefore, *Niddesa* is no doubt a commentary even it is a canonical text.

As far as the above facts are concerned, it is clear that the early Buddhist discourses have much of commentarial characteristics. A number of discourses can be found as evidences for this topic. Some discourses can be considered as completely commentaries. Commentarial tradition is highly praised in the Theravada Buddhism. In most of the commentaries, it has emphasized that the facts of them are nothing new but the Buddha's own words. Anyhow, it is worthy to be noted here that the early Buddhist discourses have much of commentarial characteristics which the later commentators developed.

(Endnotes)

1. (For an example) "Nate Bhikkhu Bagavato Bhasitam Abhinandunti"- M.N. Mulapariyaya Sutta, p 8, Vol-I
2. "Atthappakasanattham atthakatha aditho vasisatehi pancahiya sangita anusangita ca paccapi" - Sumangalavilasini, 1p, Part I.
3. Saratthappakasini
4. "Sambuddenevahi tinnam pitakanam atthasanwannanakkamo bhasito ya pakinnaka desanati uccati"
5. M.N. Mahakaccanabhaddekaratta sutta ,194 p, Vol- III
6. M.N. Saccavibhanga Sutta , 248 p, Vol- II
7. "Kho dvidapatho......... Dvidhapathoti kho bhikkhu vicikicchayetam adhiv acanam ukkhittam dvidhapatham. Pajaha vicikiccham. Abhikkhana sumedha sattham âdayâti ayametassa attho". M.N. Vammika Sutta, 143-144 pp, Vol – I
8. See, M.N. Opamma vagga, 183-186 pp, Vol – I
9. Hatthaşannato Padasannato – Vacaya Sannato Sannatuttamo Ajjhattarato Samahito – Eko Santusito Tamahu Bhikkhu – Dhammapada, 25:3

(PTS books were utilized)

රාමායණය, එහි කර්තෘත්වය සහ කාල නිර්ණය

ආචාර්ය සමන් චන්ද්‍ර රණසිංහ

රාමායණය වූ කලී මහාකවි ශ්‍රී වාල්මීකි ඍෂිවරයා විසින් ලියන ලද සංස්කෘත වීර කාව්‍යය යි. ආදිකාව්‍යය නමින් ද ප්‍රචලිත මෙහි ශ්ලෝක 24,000 ක් අන්තර්ගත යි. රාම, සීතා හා රාවණ යන චරිතත්‍රය මුල් කොට ගනිමින් ලියැවුණු රාමායණයෙන් කියැවෙන්නේ රාමපත්නිය වූ සීතා, ලංකාධීශ්වර රාවණ විසින් පැහැර ගෙන එනු ලැබීමත් ඈ මුදාගැන්ම සඳහා රාම සිය සේනාව සමග දැරූ උත්සාහය සහ ඉන් ඔහු සාර්ථකත්වය ලැබූ ආකාරයත් ගැන යි.

මෙබඳු වූ රාමායණය බාල, අයෝධ්‍යා, අරණ්‍ය, කිෂ්කින්ධා, සුන්දර, යුද්ධ සහ උත්තර යන කාණ්ඩ සතෙන් සමුපේත වෙයි.

රාමායණයේ මුල් කොටස වන බාල කාණ්ඩයේ රාමායණ කථා සම්භවය සිදු වූ ආකාරය විස්තර කැරෙයි. රාම ප්‍රධාන සොහොයුරන් සිව්දෙනාගේ බාල කාලයත් ඔවුන්ගේ වීර ක්‍රියාත් ගැන අයෝධ්‍යා කාණ්ඩයෙහි දී වර්ණිත වෙයි. රාම සහ සොහොයුරන් යුග දිවි පත්වීම ගැන වර්ණනය කැරෙන්නේත් මෙම අයෝධ්‍යා කාණ්ඩයේ දී ය. එසේ ම රාමගේ පියා දශරථ රජු කෛකෙයී නම් බිසවට දුන් ප්‍රතිඥාවක් අනුව රාම සිය සොහොයුරු ලක්ෂ්මණ සහ සීතාව සමග වනවාස ජීවිතයක් වෙත යන ගමනත් මේ කාණ්ඩයේ දී ම විස්තර වෙයි.

නදී විල් අසල රැඳෙමින්, විවිධ මුනිවරුන් හමුවෙමින් පරිසරය හා සමීප වෙමින් රාම, ලක්ෂ්මණ හා සීතා දණ්ඩක ආරණ්‍යයෙහි ගත කළ සුන්දර ජීවිතය අරණ්‍ය කාණ්ඩයේ දී

ප්‍රකර්ෂයෙන් වර්ණනය කැරෙයි. රාවණ විසින් සීතාහරණය කරනු ලැබීම පිළිබඳ පුවත ඇතුළත් වන්නේ ද මෙම කාණ්ඩය තුළ යි.

පැහැර ගත් සීතා පෙරළා ලබා ගනු පිණිස රාම, සුග්‍රීව නම් වානර නායකයා හමුවීමට යන ගමන කිෂ්කින්ධා කාණ්ඩයේ දී වර්ණිත වෙයි. රාමායණ කථාවේ එන හනුමාන් නම් වූ අමතක නොවන ප්‍රබල වානර චරිතය අපට මුණගැසෙන්නේ ද මේ කොටසේ දී ය. එසේ ම සොඳුරු පරිසර වර්ණනා කීපයක් ද මේ කිෂ්කින්ධා කාණ්ඩය තුළ අන්තර්ගත වෙයි.

ලංකා කාණ්ඩය නමින් ද හැඳින්වෙන සුන්දර කාණ්ඩය වූ කලී රාමායණයේ පස්වන කොටස යි. හනුමාන්, සීතාව සොයා ලංකාවට පැමිණීම සහ ඔහුට සීතා හමුවීම ගැන තොරතුරු මේ කොටසේ ඇතුළත් වෙයි. හනුමාන්, රාවණ සේනාවේ ප්‍රබල රකුස් නායකයන් කිහිපදෙනකු මරා දැමීමත් රාවණ පුත්‍ර ඉන්ද්‍රජිත් විසින් හනුමාන් පරාජය කරනු ලැබීමත් පසු ව ඔහු කෙසේ හෝ ගැලවී පලා යෑම ගැන විස්තරත් සුන්දර කාණ්ඩයේ අන්තර්ගත යි.

යුද්ධ කාණ්ඩයේ දී රාම රාවණ මහා සංග්‍රාමය පිළිබඳ ව ප්‍රකර්ෂයෙන් වර්ණනය කැරෙයි. අතිදුෂ්කර සංග්‍රාමයකින් පසු රාවණ ලද පරාජය, ඔහුගේ බිරිඳ මන්දෝදරීගේ දුක්මුසු විලාපය, විභීෂණ ලංකා රාජ්‍යයෙහි අබිසෙස් ලැබීම ආදි තොරතුරු ඇතුළත් වන්නේ ද මෙම කොටසේ ය.

රාමායණයේ අවසන් කොටස වන උත්තර කාණ්ඩය ඊට පසු ව එක් කරන ලද්දකැ යි සැලකෙයි. රාම, සීතා හැර දැමීම, සීතා වන අරණක ගත කළ දුෂ්කර ජීවිතය, ඈ කුශ - ලව දෙපුතුන් ප්‍රසව කිරීම ආදි විස්තර මේ කොටසට ඇතුළත් වෙයි. රාමායණ කථා ශ්‍රවණයෙන් ලැබෙන මහඟු ඵල පිළිබඳ ව කැරෙන විචිත්‍ර වර්ණයකින් උත්තර කාණ්ඩයේ සේ ම රාමායණ වීරකාව්‍යයේ ද පරිසමාප්තිය සිදු වෙයි.

හර්මන් යැකෝබි සහ එම්. වින්ටර්නිට්ස් බඳු ජර්මන් පඬිවරු ද බෙරිඩේල් කීත්, ආතර් මැක්ඩොනල් වන් ඉංග්‍රීසි ජාතික පඬිවරු ද ජයදේව තිලකසිරි, ආනන්ද ගුරුගේ වන් ලාංකේය සංස්කෘත

විද්වත්තු ද රාමායණයේ කර්තෘත්වය සහ කාල නිර්ණය පිළිබඳ ව විමර්ශන ඉදිරිපත් කරති.

පෙරʼපර දෙදිග ම සංස්කෘත විද්වතුන්ගේ සම්භාවනයට පත් කෘතියකි. හර්මන් යැකෝබිගේ Das Ramayana. මෙය රාමායණය සම්බන්ධ විශිෂ්ට අධ්‍යයන අතුරින් එකකි. රාමායණ සංස්කරණ තුනක ඇති සමාන අසමානකම් විග්‍රහ කරමින් යැකෝබි සිය අධ්‍යයනය ඉදිරිපත් කරයි. ඔහුගේ පහත සඳහන් නිරීක්ෂණවලට අවධානය යොමු කරනු වටී.

1. රාමායණයේ I, VII කාණ්ඩ මුල් කතුවරයාගේ නිර්මාණයක් නො වේ.

2. රාමායණයේ වර්තමාන ස්වරූපය වීරකාව්‍ය සාහිත්‍ය සම්ප්‍රදායේ දීර්ඝකාලීන විකාශනයක ප්‍රතිඵලයකි. එහෙයින් ඒකකර්තෘක තත්ත්වයක් රාමායණයට ආරෝපණය කළ නොහේ.

3. රාමායණයේ වැඩි කොටසක් සකස් කරන්නට ඇතැ යි විශ්වාස කළ හැකි වාල්මීකි තත්කාලීන රාජ්‍ය පාලකයන් සමීප ව ඇසුරු කළ කෙනෙකි.[1]

බොහෝ දුරට මුල් කථා ශරීරයට හානියක් නොවන පරිද්දෙන් පරපුරෙන් පරපුරට රාමායණයට කොටස් එකතු වූ බව යැකෝබිගේ අදහස යි. බ්‍රාහ්මණික ආකල්ප තහවුරු කිරීම සඳහා මේ එකතු කිරීම් සිදු කැරෙන්නට ඇත.

රාමායණය සංගීත ඥානයක් තුබූ අය අතින් ගායනය කැරුණු ග්‍රන්ථයකි. කුශ සහ ලව යන රාම පුත්‍රයන්ගේ නම් අනුසාරයෙන් බිහිවුණු කුශීලව[2] යන්නෙන් අදහස් වන්නේ ද සංගීත ඥානය තිබූ මෙබඳු කණ්ඩායම් විය හැකි ය. අතීත යුගවල දී සංචාරක ගායකයන්, නළුවන්, ප්‍රබන්ධකරුවන්ගේ සංවාද තුළින් රාමායණයේ පැවැත්ම සිදුවන්නට ඇත.[3]

මේ වන විට රාමායණයේ ප්‍රථම සහ අවසාන කාණ්ඩ බිහිව නොතුබූ බව යැකෝබිගේ ද අදහස යි.

පළමු සහ අවසාන කාණ්ඩවල අන්තර්ගතය ගැන මෙහි නොහැඟවෙන හෙයින් කථා ශරීරය නිශ්චය කිරීම පළමු සහ අවසාන කාණ්ඩ බිහිවීමට පෙර සිදු ව තිබෙන්නට ඇත.[4]

යැකෝබිට අනුව කෘෂ්ණ හෙවත් ගෝපේන්ද්‍රත් (ගෝවින්ද) රාම හෙවත් රාඝවත් භාරතීය සමාජයෙහි සම්භාවිත දෙවිවරු දෙදෙනෙකි. මේ දෙදෙනා විෂ්ණුගේ පැවැත්මේ අවස්ථා දෙකක් ලෙස එක මූලයක් තුළ තහවුරු කැරෙන ආගමික ඉගැන්වීම් එකතු වන්නේ පසු ව යි.[5]

රාමායණයේ වර්තමාන මුහුණුවර වූ කලී දීර්ඝකාලීන විකාශනයක අවසන් ප්‍රතිඵලය යි. මෙයින් පසු එහි වෙනස්කම් සිදුවේ යැ යි සිතීම උගහට ය. ශ්ලෝක 24,000 කින් සමන්විත 'වාල්මිකී කෘත රාමායණය' පිළිබඳ අදහස දැන් තහවුරු ව ඇති බැවිනි.

පොදුවේ රාමායණයේ කර්තෘත්වය වාල්මීකිට පැවරීම ගැන යැකෝබි විරුද්ධ නො වේ. ඔහු වාල්මීකිට ප්‍රධානත්වය දෙන අතර ම පසු ව රාමායණ අනුකාරක කවීන් රැසකගේ දායකත්වය ද රාමායණයට ලැබුණු බව පවසයි. ප්‍රතිභාඥානයෙන් හෙබි වාල්මීකි කවියාගේ කවිත්වය ගැන සැක පහළ නොකරන යැකෝබි පවසන්නේ රාමායණයේ කර්තෘ වාල්මීකි ද නැද්ද යන්න ගැන සැක පහළ කිරීමට තරම් ප්‍රමාණවත් සාධක හෝ පසුබිමක් හෝ නොමැති බව යි.

කාව්‍යයේ කර්තෘත්වය ගැන සැක පහළ කරන්නට තරම් හේතු සාධක අපට නොමැත.[6]

රාමායණය බිහිවන්නට ඇත්තේ ඉක්ෂ්වාකු වංශිකයන් විසින් පාලිත අයෝධ්‍යාව ද පිහිටි කෝසල ප්‍රදේශය ආශ්‍රිත බිමක ය යන්න යැකෝබිගේ අදහස යි.[7]

රාමායණය සහ මහාභාරතයෙන් වඩා පැරණි කවරක් ද යන්න ගැන බොහෝ උගතුන්ගේ අවධානය යොමු විය. මේ පිළිබඳ ව තමාට පැහැදිලි පිළිතුරක් ඇති බව යැකෝබි පවසයි. ඔහුගේ අදහසට අනුව රාමායණයට පැහැදිලි සීමා ඇත. මහාභාරතය

රාමායණය බිහිවන විටත් පැවතියේ වර්ධනීය අවස්ථාවක යි. යැකෝබි මේ නිගමනයට බසින්නේ ප්‍රධාන කාරණා දෙකක් පදනම් කරගෙන යි.

1. මහාභාරතයේ එන වීරයන් ගැන රාමායණයේ සඳහන් නො වේ. එහෙත් රාමායණය පිළිබඳ ව මහාභාරතයේ සඳහන් වෙයි. රාමෝපාඛ්‍යානය ඊට ඇතුළත් ව තිබීම නිදර්ශන යි.

2. මහාභාරතයේ සත්වන කොටස් වාල්මීකිගේ රාමායණයෙන් ගත් උද්ධෘතයක් සත්‍යකී නම් චරිතයේ මුවට නංවා තිබේ.[8]

වීරකාව්‍ය ද්වයේ සම්භවය සම්බන්ධයෙන් වේබර් (Weber) ප්‍රධාන සෙසු විද්වතුන් දක්වන පහත සඳහන් අදහස් කෙරෙහි ද යැකෝබි අවධානය යොමු කරයි.

1. රාමෝපාඛ්‍යානය වූ කලී රාමායණයේ ද මූලාශ්‍රය යි.

2. පළමුවැන්න වූ කලී පසු ව බිහි වූ සංස්කරණයේ සාරය යි.

3. පළමුවැන්න වූ කලී අවසානයේ බිහි වූ සංස්කරණයේ සාරය යි.

4. මේ දෙක ම දැනට සොයා ගත නොහෙන නැති වූ මූලාශ්‍රයකින් බිහිවූවකි.[9]

වේබර් රාමායණය සම්බන්ධයෙන් නිශ්චිත නිගමනයකට නොඑළඹීම ගැන යැකෝබි චෝදනා කරයි. එහෙත් නිශ්චිත නිගමනයකට එළඹීමට තරම් තමාට සසාධක නොමැති විට එසේ කිරීම වරදක් නො වේ. සසාධක නිගමනයකට එළඹෙන යැකෝබි, රාමායණය, මහාභාරතයට වඩා පැරණි බවත් වාල්මීකි ආදිකාව්‍ය රචකයා ලෙස කියැවෙන සාම්ප්‍රදායික අදහසෙහි වරදක් නොමැති බවත් පවසයි.[10] මේ සම්බන්ධයෙන් යැකෝබි පළ කරන පහත සඳහන් අදහස් ද නොතකා හළ නොහේ.

සම්ප්‍රදායට අනුගත වෙමින් සිදුකැරෙන සාකච්ඡාවේ, ප්‍රථම, ඒකීය මනා ව සැලසුම් කළ සහ යුග බලපෑමක් ඇති කළ හැකි කාර්යයක් ලෙස රාමායණය ස්ථාපිත කිරීමේ උත්සාහයේ දී,

වාල්මීකිගේ සුමට සහ ප්‍රසාදජනක බසටත්, ඔහු විසින් ඉදිරිපත් කරන ලද මටසිලිටි විරිතටත් ආරම්භයේ සිට ම විශ්ව ප්‍රතිචාරයක් හිමි විය.

යැකෝබි රාමායණය පිළිබඳ ඉතා වැදගත් නිරීක්ෂණ පහක් ඉදිරිපත් කරයි.[11]

1. රාමායණයේ වර්තමාන ස්වරූපය මහාභාරතයට වඩා පැරණි ය.

2. එසේ නැතහොත් පළමු ව එය මේ ගණයට අයත් ඒ ඉක්මවා ගිය සජාතීය හා නිර්මාණිත කාව්‍යවල පූර්ව නිමිත්ත ලෙස සලකා සියල්ල එක ම ගොඩකට ඇතුළත් කොට ඇත.

3. කාව්‍ය උපක්‍රම ලෙස අලංකාර, භාෂාව, ඡන්දස ආදියේ සම්පූර්ණත්වය සලකන විට වාල්මීකී පශ්චාත්කාලීන ව උසස් වීරකාව්‍ය රචකයකු බවට පත් ව ඇත.

4. මහාභාරතයේ තේමාව ලෙස එහි පුරාවෘත්තයෙහි කියැවෙන වීරකාව්‍යය වාල්මිකී ප්‍රතිආකෘතිගත කරමින් උසස් කාව්‍ය සම්ප්‍රදායක ස්වරූපය හඳුන්වා දෙයි.

5. මෙය සිදුවූයේ රාමායණයේ සම්භවය සිදු වූ කෝසලයට අසල්වැසියන් වූ පාණ්ඩවයන් ගෞරව කරන පංචාල භූමියේ ය.[12]

වෙබ්, රාමායණයේ දක්නට ලැබෙන දසරථ ජාතකයට සදෘශ කථාව තුළ රාමායණ පූර්වගාමී ස්වභාවය දකියි. එහෙත් එම කතාව වාල්මීකිගේ රාමායණයට වඩා පූර්ව ය යන අදහස යැකෝබි නො පිළිගනියි.[13]

රාමායණයේ දී වාල්මීකි කතා කරන 'ලංකා' යන්න පිළිබඳ ව යැකෝබිගේ අවධානය යොමු වෙයි. ඔහු මෙය වර්තමාන ලංකාව ලෙස නො පිළිගනියි.[14]

යැකෝබි ඇතුළු වෙනත් විද්වතුන්ගේ මත ද සැලකිල්ලට ගනිමින් මහින්ද පලිහවඩන පවසන්නේත් රාමායණයේ කියැවෙන ලංකා වර්තමාන ලංකාව විය නොහැකි බව යි. 'ලංකා' ඉන්දියාවේ

පිහිටි ප්‍රදේශයක් ය යන්නට පලිහවඩන ද සිය අනුකූලතාව පළ කරයි.

අතීතයේ, රාමායණයේ සඳහන් වන ලංකාව ඉන්දියානු මහා භූමිය තුළ ම ස්ථාන ගතකිරීමට විවිධ ප්‍රයත්න දරා තිබේ. එය මහේන්ද්‍ර ගිරට ගිනිකොණ දෙසින් ඇති ඔරිස්සා ප්‍රාන්තයේ සෝනේපූර් සමීපයේ පිහිටි ස්ථානයක් මිස ලංකාව නො වන බව, අසූගණන්වල දී සුප්‍රකට භාරතීය ශාස්ත්‍රඥයන් තිදෙනකු විසින් ලියන ලද ලිපියක අදහස් දක්වා තිබේ.[15]

එහෙත් විජය දිසානායක ඉඟි කරන්නේ 'ලංකා' ශ්‍රී ලංකාව ලෙසත් රාවණ බුද්ධිමත්, ශිල්පීය අතින් දියුණු වූ නාගරික ශිෂ්ටාචාරයක අධිපතියා ලෙසත් ඓතිහාසික පුද්ගලයකු ලෙසත් හඳුනාගත යුතු බව ය. රාවණගේ නටබුන් වූ නගරය ලංකා භූමිය යට කොතැනක හෝ සැඟ ව ඇතැ යි ඔහු අනුමාන කරයි.[16]

'ලංකා' වර්තමාන ශ්‍රී ලංකාව බවට අදහස් දක්වන ආරියදාස සෙනෙවිරත්න, රාවණගේ ලංකාපුර රාජධානිය පිහිටියේ සීගිරියේ ය යන කරුණ අවධාරණ කරයි.[17] තලෙයිමන්නාරමේ සිට රාමේශ්වරම් දක්වා ගලින් ගලට පැන යා හැකි සේ නිර්මිත තැන්, අතීත ගල් පාලමක් පිළිබඳ හැඟීම ඇති කරවන බව සඳහන් කළ යුතු ය.

බොහෝ විද්වත්හු රාමායණයේ ඓතිහාසික තත්ත්වය ගැන සාකච්ඡා කිරීමට මැළි වෙති. මේ තත්ත්වය කොතරම් ද යත් පර්යේෂණ ක්‍රම විද්‍යාව පැහැදිලි කරන ගතාරේ ධම්මපාල හිමි පවසන්නේ 'ලංකාවේ රාවණ යුගය' ගැන පර්යේෂණයක යෙදෙන විද්‍යාර්ථියකුට එහි සාර්ථක අවසානයක් දැකිය නොහැකි බව යි.[18]

විද්වතුන් අතර මෙසේ රාමායණයේ ඓතිහාසික තත්ත්වය සම්බන්ධයෙන් විවිධ මත පවතිද්දී අපට ඒ ගැන නිහඬ වීමට සිදු වෙයි. මන්ද අනාවරණය නුවූ නමුත් කවදා හෝ අනාවරණය විය හැකි සේ පෙනෙන කරුණු ඇතැයි පෙනී යද්දී රාමායණයෙහි ඓතිහාසිකත්වය හෝ අනෛතිහාසිකත්වය ගැන පැහැදිලි ප්‍රකාශයක් කිරීම අයෝග්‍ය බැවිනි.

මෙයට අමතර ව රාමායණයේ එන සියලු නාම ආර්ය නාම වීම ද කිසියම් ගැටලුසහගත තත්තවයක් මතු කරයි. මෙය ආර්ය - අනාර්ය යන දෙපක්ෂය අතර ඇති වූ ගැටුමක් නම් රාම රාවණ දෙපක්ෂයට ම අයත් නාම ආර්ය වූයේ කෙසේ ද යන්න ගැටලුවකි. ආර්ය පක්ෂය නියෝජනය කරන දශරථ, රාම, ලක්ෂ්මණ, භරත, ශත්‍රුඝ්න, විශ්වාමිත්‍ර, වසිෂ්ඨ, සීතා, කෞසල්‍යා, කෛකෙයී, සුමිත්‍රා යන නම් පමණක් නො ව අනාර්ය පක්ෂයට අයත් රාවණ, මන්දෝදරී, කුම්භකර්ණ, විභීෂණ, ඉන්ද්‍රජිත්, ලංකා යන නම් ද ආර්ය වේ. මෙය සිදුවිය හැකි ක්‍රම දෙකකි.

1. වාල්මීකි ඍෂිවරයා මේ දෙපක්ෂයට ම ආර්ය නම් යොදා ඇති බව පිළිගැනීම.

එය එසේ විය හැකි ය. සංස්කෘතික වෙනස්කම් සිදුවන කාලවකවානුවල දී තැබූ අපරදිග නම්වලට පෙරදිග මුහුණුවරක් දීම මෙයට සමාන ය. හියුබර්ට් හියුබත් වීම, ප්‍රනාන්දු ප්‍රනන්ද වීම මීට නිදර්ශන යි.

2. රාමායණය, වාල්මීකි නම් ආර්ය සමාජයේ ජීවත් වූ රචකයාගේ ප්‍රබන්ධයක් බව පිළිගැනීම.

එය එසේ පිළිගතහොත් රාමායණයෙහි ඓතිහාසිකභාවය නිෂ්ප්‍රභ ව ගොස් නම් සම්බන්ධ ගැටලුව විසඳෙයි. මේ සම්බන්ධයෙන් අදහස් දක්වන වෝල්ටර් මාරසිංහ පවසන්නේ රාමායණයේ නම් මෙන් ම රාමායණ කතාව ද ආර්ය වාල්මීකි ප්‍රබන්ධයක් ලෙස සැලකීම සුදුසු බව ය.[19]

රාමායණයේ කාලනිර්ණය ගැන විමසීමේ දී ග්‍රීක වීරකාව්‍ය සමග එහි යම් සම්බන්ධයක් ඇද්ද යි සොයා බලනු වටී. රාමායණයේ දක්නට ලැබෙන ග්‍රීක සමාජය හා සම්බන්ධයක් දක්වන යවන, පහ්ලව, සක, තුෂාර වැනි වදන් නිදසුන් කොට ගනිමින් යැකෝබි මේ ගැන සාකච්ඡා කරයි.[20] ග්‍රීක වීරකාව්‍ය ද්වය වන ඉලියඩ් සහ ඔඩිසි මූලික ස්වරූපය සහ අන්තර්ගතය අතින් ද සැහෙන තරම් දුරට රාමායණය සහ මහාභාරතය සමග සාම්‍යයක් පෙන්වයි. ප්‍රේමය, යුද්ධය, ස්ත්‍රීහරණය, යුද්ධයට

දෙවිවරුන්ගේ මැදිහත්වීම යන කරුණු අතින් ග්‍රීක-සංස්කෘත වීරකාව්‍ය සතර සාම්‍යයක් දක්වයි. රාමායණයේ සීතාහරණය ගැන කියැවෙන අතර මහාභාරතයේ ද්‍රෞපදීහරණය සහ රුක්මිණීහරණය ගැන කියැවෙයි. 'ඉලියඩ්' හි එන පාරිස්, හෙලන් සමග ප්‍රේම සම්බන්ධයක් ගොඩ නගා ගෙන ඇය පැහැර ගෙන යයි. සීතාහරණය රාම-රාවණ යුද්ධයටත් හෙලන් පැහැර ගෙන යාම ට්‍රෝජන්පුර සංග්‍රාමයටත් හේතු වෙයි. හින්දු සම්ප්‍රදායට අයත් ඇතැම් දෙවිවරුන් රාමායණ යුද්ධයට මැදිහත් වන අයුරුත් ග්‍රීක දෙවිවරුන් ට්‍රෝජන්පුර යුද්ධයට වන් දෙපාර්ශ්වය අතරට තම තමන්ගේ රුචි අරුචිකම් අනුව මැදිහත් වන අයුරුත් දක්නට ලැබේ.

යුද්ධයේ ආචාරධර්ම අතින් ද මේ ග්‍රන්ථවල සමතාවක් දැකිය හැකි ය. ස්ත්‍රීහරණය මේ සංස්කෘති දෙක ම වරදක් කොට සලකයි. රාවණගේ හිතවතුන් එහි ප්‍රතිවිපාක පැහැදිලි කොට, ස්ත්‍රීහරණය රාවණගේ දුර්ගුණ අතුරින් එකක් ලෙස පෙන්වා දීම සහ හෙලන් පැහැර ගෙන ආ පාරිස් සිය නෑ හිතවතුන්ගේ පමණක් නො ව හෙලන්ගේ පවා උපහාසයට ලක්වීමෙන් පැහැදිලි වන්නේ එය යි.

යැකෝබි ග්‍රීක, සංස්කෘත වීරකාව්‍ය අතර සාම්‍යය දැක්වීමේ දී රාමායණයේ එන ඇතැම් සිදුවීම් ග්‍රීක 'ඔඩිසි' හා සම්බන්ධ කොට දක්වයි. ඇදීමට අතිශයින් දුෂ්කර වූ දුන්නක් ඇදීම රාමායණයේ රාමත් ඔඩිසිහි ඔඩිසීසත් එකට එක් කරන හුයකි.

රාමායණයේ පැරණි බව පිළිගන්නා එම්. වින්ටර්නිට්ස් ඊට පසු ව කොටස් එකතු වූ බව කියයි. ඔහු පවසන්නේ පුරාණ හෝ පසු අවධියකට හෝ අයත් වන්නේ කවර කොටස් ද සත්‍ය හෝ ව්‍යාජ වන්නේ කවර කොටස් ද යන්නත් තීරණය කළ හැක්කේ කාව්‍යයෙහි වස්තු විෂය සැකෙවින් සලකා බැලීමෙන් පසු ව බව යි. වින්ටර්නිට්ස් සිය විග්‍රහයේ දී බොහෝ විට යැකෝබිගේ අදහස් ප්‍රමාණ කොට ගනියි. මෙහි දී ඔහු යැකෝබිගේ ශිෂ්‍යයෙක් ය යන්නත් අමතක කළ නොහැකි වෙයි.

මහාභාරතයට වඩා රාමායණය පැරණි ය. රාමායණය

මහාභාරතයට වඩා කුඩා නිසා එය වර්ධනය වන්නට ගත වන්නේ මහාභාරතයට වඩා කෙටි කලකි. වින්ටර්නිට්ස්ට අනුවත් එහි මූලික වර්ධනීය අවස්ථා ඇත්තේ රාමායණයේ II සිට VI දක්වා වූ කාණ්ඩ තුළ යි. ඔහු ද, I, VII කාණ්ඩවල මුල් කාණ්ඩ පඤ්චකය හා නොගැළපෙන කෘත්‍රිම ව්‍යාජ ස්වරූපය දකියි.[21]

අවතාර සංකල්පයේ විකාශනය දෙස බැලුවත් රාම අවතාරය, කෘෂ්ණ අවතාරයට වඩා පැරණි ය. රාමායණයේ දී රාම හමු වන අතර කෘෂ්ණ හමුවන්නේ මහාභාරතයේ දී ය. එහෙත් යැකෝබිගේ අදහස් පාදක කොට ගනිමින් වින්ටර්නිට්ස් පවසන්නේ රාම, විෂ්ණු අවතාරයක් ලෙස පහළ වීම කෘෂ්ණ අවතාර සංකල්පයේ සාදෘශ්‍යයෙන් පසු කලෙක වුව සිදුවිය හැකි බව යි. වින්ටර්නිට්ස්, යැකෝබිගේ අදහස් පදනම් කොට ගත්තත් සැම විට ම ඔහුගේ මත පිළිගැන්මට සූදානම් නො වෙයි. මහාභාරතය වඩා පැරණි ය යන අදහස තහවුරු කිරීම ඔහුගේ අභිප්‍රාය යි. ඒ සඳහා ඔහු මෙසේ සසාධක නිගමනවලට එළඹෙයි.

1. යුද පිටියක ප්‍රචණ්ඩත්වය සියැසින් දුටු ස්වභාවයක් මහාභාරත වර්ණනා තුළ ඇත. රාමායණ වර්ණනා තුළ ඇත්තේ ආරංචිමාත්‍රානුසාරයෙන් කැරෙන යුද්ධ පිළිබඳ වාර්තා ය.

2. මහාභාරතයේ අර්ජුන සහ කර්ණ හෝ භීම සහ දුර්යෝධන හෝ අතර ඇති වන බිහිසුණු සටන් ගැන කියවද්දී පාඨක මනැසෙහි පවා වෛරය, ද්වේෂය වැනි හැඟීම් ඇති වෙයි. එහෙත් රාමායණයේ රාම සහ රාවණ අතර හෝ ලක්ෂ්මණ සහ ඉන්ද්‍රජිත් අතර හෝ ඇති වන සටන් එබඳු හැඟීම් නො දනවයි.

3. මහාභාරතයේ ද්‍රෞපදී විපත් පත් කල අතිශයින් ප්‍රචණ්ඩ වෙයි. තමාට විපත් කළ අයට ශාප කරන ඇය, ඔවුන්ගෙන් පලිගන්නා තෙක් නොඉවසිලිමත් වෙයි. එහෙත් රාමායණයේ සීතා තුළ බොහෝ විට දැකිය හැක්කේ පත් විපත් දරා ගනිමින් හුදෙකලාව වැලපෙන නිවුණු ගැහැණියකගේ ගති ලක්ෂණ යි.

4. මහාභාරතයේ කුන්තී සහ ගාන්ධාරී රණකාමී වංශයක මව්වරුන්ගේ වීරත්වය ප්‍රකට කරන මුත්, රාමායණයේ එන කෞසල්‍යා, සුමිත්‍රා වැනි දශරථ පතිනියන් තුළ එබඳු රණකාමිත්වය අගයන ස්වභාවයක් නැත.[22]

මහාභාරතය වඩාත් ග්‍රාම්‍ය, වඩාත් රණකාමී ප්‍රාථමික වකවානුවකට අයත් වන බවත්, රාමායණය වඩාත් ශිෂ්ට සංස්කෘතියකට අයත් වන බවත් අවධාරණ කිරීමට මෙසේ යත්න දරා ඇත. සැබැවින් ම ග්‍රාම්‍ය ස්වරූප ඇත්තේ යමක මුල් තත්ත්වය තුළ යි. සකස් වූ ප්‍රවණතා දැකිය හැක්කේ පසු කාලවකවානුවක යි. එහෙයින් වින්ටර්නිට්ස්ගේ යට කී අදහස් අපට බැහැර කළ හැකි නො වේ.

රාමායණයට බෞද්ධ පසුබිමක් නැත යන අදහස වින්ටර්නිට්ස් නො පිළිගනියි. බුදුන්ට ආවේණික රුව ගුණ ඇතැම් විට රාම චරිතයෙන් ප්‍රකාශයට පත්වීම තුළ ඇත්තේ බෞද්ධ ආභාසය විය හැකි බවට ඔහු තර්ක කරයි.[23] බෞද්ධ ත්‍රිපිටකය සකස් වෙමින් පවත්නා යුගයක රාමායණය බිහි වූ බවත් එහෙයින් අනියම් ආකාරයකින් හෝ බුදුසමයේ ආභාසය රාමායණයට වැටී ඇති බවත් සැලකිල්ලට ගත යුතු වෙයි.

රාමායණය අඩු ම වශයෙන් වක්‍රාකාරයෙන් හෝ බුදුසමයේ ආභාසය ලබා තිබේ. ඒ අනුව රාමායණය බිහිවූයේ නැගෙනහිර ඉන්දියාවේ බුදුදහම ඒ වන විටත් ප්‍රචලිත ව තිබූ මෙන් ම බෞද්ධ ධර්ම ග්‍රන්ථ සකස් වෙමින් තිබූ කාලයකැ යි කියා අපට තර්ක කළ හැකි ය.[24]

ග්‍රීක හා සංස්කෘත වීරකාව්‍ය අතර අන්‍යොන්‍ය ආභාසයක් දක්නට ලැබෙති යි යන අදහස වින්ටර්නිට්ස් අනුමත නො කරයි. කතාවක මූලික ස්වරූපය අතින් සහ අන්තර්ගතයේ යම් යම් කරුණු අතින් සමානත්වයක් තුබූ පමණින් එබඳු නිගමනයකට එළඹීම සුදුසු නො වේ ය යන්න ඔහුගේ අදහස යි.[25] රාමායණය වෛද යුගය සමග සම්බන්ධ කිරීමට ද වින්ටර්නිට්ස් මැලි වෙයි. සීතා, ජනක වැනි නම් කෘෂිකාර්මික ජීවිතය හා සම්බන්ධ කරමින්

වෛදික පුරාවෘත්ත සමග බද්ධ කිරීමේ ඇති තාර්කික බවක් ඔහු නො දකියි.[26]

විද්වත් මත සමාලෝචනයෙන් පසු වින්ටර්නිට්ස් නිගමන නවයකට එළඹෙයි.

1. රාමායණයෙහි පසුකාලීන කොටස් වන´ I, VII මුල් රාමායණයට අයත් II-VI දක්වා වන කාණ්ඩවලින් වෙන් වන්නේ දීර්ඝ කාල පරාසයකිනි.

2. මහාභාරතයෙහි වර්තමාන ස්වරූපය ඊට ලැබෙන්නට පෙර රාමායණය ප්‍රසිද්ධ කෘතියක් ව පැවතිණි.

3. ක්‍රි.ව. දෙවන සියවස වන විටත් රාමායණය තුළ ප්‍රමාණය හා විෂයය අතින් එහි වත්මන් ස්වරූපය තිබෙන්නට ඇත.

4. එහෙත් මහාභාරතයේ පුරාණ කේන්ද්‍රය රාමායණයට වඩා පුරාණ වීමට ඉඩ තිබේ.

5. රාමායණ වීරකාව්‍යය පිළිබඳ ව වේදවල දක්නට නො ලැබෙයි. රාම පුරාවෘත්තය පිළිබඳ වත් එහි ඇත්තේ අපැහැදිලි සටහන් මාත්‍රයකි.

6. බෞද්ධ ත්‍රිපිටකයට අයත් පැරණි කෘතිවල රාමායණය පිළිබඳ දැනුමක් නැත. එහෙත් රාම පුරාවෘත්තයේ ගීතයට නගා කැරුණු ආඛ්‍යාන පිළිබඳ යම් දැනුමක් ඇත.

7. රාමායණය බුද්ධ ධර්මය පිළිබඳ පැහැදිලි ලකුණක් නො පෙන්වයි. එහෙත් රාම චරිත නිරූපණය තුළ බෞද්ධ ආභාසයක ඡායාමාත්‍ර ලකුණු තිබේ.

8. රාමායණයට ග්‍රීක ආභාසයක් නැත. සත්‍ය රාමායණයෙන් ග්‍රීක සම්බන්ධතා හෙළි නො වෙයි.

9. පුරාණ ආඛ්‍යාන සිය පදනම ලෙස ගනිමින් වාල්මීකි විසින් රාමායණය ලියා තිබේ. මුල් රාමායණය ලියැවුණු කාලවකවානුව ලෙස සැලකිය හැක්කේ ක්‍රි.පූ. තුන්වන සියවස යි.[27]

රාමායණය මහාභාරතයට වඩා පැරණි බව බෙරීඩේල් කීත් ද පිළිගනියි. එහෙත් මහාභාරතය සකස් වූ කාලපරිච්ඡේදයේ දී මෙන් ම ඊට පසුත් රාමායණයට කොටස් එකතු වන්නට ඇතැ යි යන හැඟීම ඔහු තුළ ද වෙයි. ක්‍රි.පූ. 200ත් 400ත් අතර කාලවකවානුවක වාල්මීකි ප්‍රධාන ඔහුගේ අනුගාමික කවීන් අතින් රාමායණය සකස් වන්නට ඇතැ යි යන ඔහුගේ අදහස සැලකිල්ලට ගත යුතු වෙයි.[28]

රාමායණය පිළිබඳ යැකෝබිගේ අධ්‍යයනයේ ප්‍රාමාණිකත්වය පිළිගන්නා ආතර් මැක්ඩොනල්, මුල් රාමායණය II-VI කාණ්ඩ පහෙන් සමන්විත විය යුතු ය යන අදහස හා එකඟ වෙයි. උත්තර කාණ්ඩය නිසැකයෙන් ම පශ්චාත්කාලීන එකතු කිරීමකැයි යන අදහස අවධාරණ කරන මැක්ඩොනල්, සයවන කාණ්ඩාවසානය තුළ රාමායණයේ පරිසමාප්තිය දකියි.[29]

පළමු කාණ්ඩයේ ස්ථාන කීපයක් ම පසු ව එන කාණ්ඩවල අන්තර්ගතය සමග නොගැළපෙන බව මැක්ඩොනල් පෙන්වා දෙයි. පළමු කාණ්ඩය පසු ව එකතු කරන ලද්දක් ය යන අදහස ඔහු තුළ ද වෙයි.[30] රාමායණයේ II-VI දක්වා වන කාණ්ඩවල එන මිනිස් වීරයා I-VII කාණ්ඩ ද්වයේ දී දිව්‍යමය වීරයකුගේ තත්ත්වයට පත්වීම තුළ ඇත්තේ ද මේ වෙනස යි. ඉන් ප්‍රකට වන්නේ ද මුල් රාමායණය සහ පශ්චාත්තන එකතුවීම් අතර පැහැදිලි ව ම කර්තෘත්වයේ වෙනසක් ඇති බව යි. එසේ ම කලාත්මක වශයෙන් ද පරතරයක් ඇති බව යි.[31]

රාමායණයේ ප්‍රභවය සිදුවූයේ කෝසලයේ බව මැක්ඩොනල් පවසයි. ඉක්ෂ්වාකු වංශිකයන් විසින් සිය රාජ්‍ය බලය තහවුරු කොට ගෙන තිබූ කෝසලයේ අග්‍ර නගරය වූයේ අයෝධ්‍යාව යි.[32] 'යුධ්' ධාතුවෙන් සැදෙන 'යෝධ්‍ය' යන්නෙහි අදහස 'යුද කළ යුතු බව' යි. 'අයුධ්‍ය' යන්නෙහි අර්ථය යුද කොට ජයගත නොහැකි යනු යි. අයෝධ්‍ය යනු යුද කොට ජයගත නොහෙන නගරය යි. රාමගේ නගරය මේ නමින් හැඳින්වීමෙන් කවියා ප්‍රකට කරන්නේ රාම වීරත්වය යි. රාමායණයේ, මහාභාරතයේ මෙන් රණකාමිත්වයේ සාහසික ස්වභාවය දිස් නොවීම ද සැලකිල්ලට ගත යුතු වෙයි.

මහාභාරතයේ වර්තමාන ස්වරූපය සකස් වීමට පෙර රාමායණය බිහි වූ බව මැක්ඩොනල්ගේ අදහස යි. මහාභාරතය තුළ අන්තර්ගත 'රාමොපාඛ්‍යාණය' රාමායණය පදනම් කොට ගෙන බිහිවන්නට ඇති බව ඔහුගේ විශ්වාසය යි.[33] රාමායණයේ කාලය ගැන සාකච්ඡා කරන මැක්ඩෝනල්, බෞද්ධ සාහිත්‍යයේ ඊට ඇති සහසම්බන්ධය ගැනත් කතා කරයි. දසරථ ජාතකය සහ රාමායණ කතාව තුළ පැනෙන සාම්‍යතා අහඹුවක් ලෙස ඔහු නො පිළිගනියි.[34] එහෙයින් බෞද්ධ මූලයක් සහිත පුරාණ කථාවක් රාමායණයට බලපෑවේ ද යන්න ගැන අප විසින් සිතා බැලිය යුතු වෙයි.

මැක්ඩොනල්, කෝසලයේ අග නගරය ලෙස රාමායණයේ කියැවෙන 'අයෝධ්‍යා' දෙසට අපේ අවධානය යොමු කරවයි. බෞද්ධයන්, ජෛනයන් සහ ග්‍රීකයන් විසින් සාකේත නුවර ලෙස හඳුන්වා ඇත්තේ මෙය යි. ශ්‍රාවස්තිය ලෙස හැඳින්වුණේ ද මේ නගරය ම බව ඔහු සහේතුක ව පෙන්වා දෙයි.[35] මෙය රාමායණ කතාව දෙස ඓතිහාසික දෘෂ්ටි කෝණයකින් බැලීම වෙත අප යොමු කරවයි. අනතුරුව මැක්ඩොනල් තමාට පූර්වයෙන් රාමායණය පිළිබඳ අදහස් දැක් වූ විද්වතුන්ගේ අදහස් පිළිබඳ වත් විමර්ශනයක යෙදෙයි.

රාමායණය පිළිබඳ ව ලියැවුණු ප්‍රචලිත ග්‍රන්ථානුසාරයෙන් කරුණු දක්වන ජී.එස්.බී. සේනානායක රාමායණය, අධ්‍යාත්මවාදී ලෙසත් මහාභාරතය යථාර්ථවාදී ලෙසත් හඳුන්වයි.[36] අධ්‍යාත්මවාදී බව යථාර්ථයක් නො වේ ද යන ගැටලුව අප තුළ ඇති වෙයි. රාමායණය වෛදික යුගාවසානයේ ඇතිවී ය යන අදහස ඔහු ද ඉදිරිපත් කරයි. වෛදික යුගයේ ඉන්ද්‍ර සහ වෘත්‍ර අතර ඇතිවන ගැටුම රාමායණයේ දී රාම-රාවණ ගැටුම බවට පත් වෙයි. වෘත්‍ර ඉන්ද්‍රගේ දෙනුන් පැහැර ගැන්ම ද රාවණ, සීතා පැහැර ගැන්ම ද මෙහි දී සැලකිල්ලට ගත යුතු වෙයි. වෘත්‍ර හා දෙනුන් කෘෂිකර්මය හා සම්බන්ධ වන්නාක් මෙන් සීතාගේ නම ද කෘෂිකර්මය හා සම්බන්ධ වෙයි. සීතා යනු සී සෑම යි. ඇගේ මව මිහිකත යි. පියා ජනක හෙවත් උත්පාදක ශක්තිය යි. මෙයින් පැහැදිලි වන්නේ කෘෂිකාර්මික සංකල්ප ආශ්‍රයෙන් විවරණය කැරුණු වෛදික

ආගමික කරුණු රාමායණයේ වෙනත් ස්වරූපයකින් දක්නට ලැබෙන බව යි.

රාමායණයේ සම්භවය පිළිබඳ නව මතයක් පළ නොකරන ජයදේව තිලකසිරි මෙතෙක් පැවති විද්වත් මත සමාලෝචනය කරයි. ඔහු මහාභාරතයේ කර්තෘත්වයේ ආරම්භය යුදබිමේ සිදුවීම් විස්තර කළ සූතයන් වෙතත් රාමායණයේ ආරම්භක කර්තෘත්වය කුශීලව ගායකයන් වෙතත් ගෙන යයි. රාමායණය හා මහාභාරතය තුලනය කරන විට රාමායණයෙහි වීරකාව්‍යයක මුල් ස්වරූපය පහසුවෙන් වෙන් කොට හඳුනා ගත හැකි බව පවසන තිලකසිරි, මහාභාරතය වීරකාව්‍යයක් ලෙස හැඳින්වීම පවා දුෂ්කර බව කියයි.[37] මහාභාරතය ගැන එවන් සඳහනක් කිරීම යෝග්‍ය නොවන්නේ ඒ තුළ පැහැදිලි ව ම වීරකාව්‍ය ලක්ෂණ ප්‍රකට වන බැවිනි. එහෙත් තිලකසිරිගේ අදහස්වලට අනුව බැලුවහොත් ග්‍රීක වීරකාව්‍ය වන 'ඉලියඩ්' සහ 'ඔඩිසි' ද වීරකාව්‍ය ලෙස සැලකීම සුදුසු නො වේ.

රාමෝපාඛ්‍යානය වාල්මීකිගේ රාමායණයට මුල් වූ පැරණි ආඛ්‍යානය අනුව සකස් වූවක් ද නැතහොත් රාමායණයේ සාරාංශය දක්වන්නක් ද යන්න අවිනිශ්චිත ය යන නිගමනය ළඟ තිලකසිරි නවතියි. රාමායණය ඇසූ කතාවක් යැයි ද ග්‍රන්ථාරූඪවීමෙන් පසු එය නියම ස්වරූපයක් ගන්නට ඇතැයි ද යන වින්ටර්නිට්ස්ගේ අදහස ම ඔහු දරයි.

''මහාභාරතය, රාමායණයට වඩා පැරණි කෘතියක් නිසා රාමායණයෙහි විස්තර වන සමහර කරුණු අනුව එය භාරතීය සංස්කෘතියේ වඩා නූතන අවස්ථාවක් හෙළි කරන්නේ යැයි කිව හැකි ය.''[38]

රාමායණය සම්බන්ධයෙන් විමර්ශනය කළ බොහෝ විද්වතුන් පොදුවේ එළඹි නිගමනය වූයේ රාමායණය පැරණි බව ය. යැකෝබි, කීත්, මැක්ඩොනල්ඩ් වැනි පඬිවරු එසේ එක තලයක දී හමු වෙති. මහාභාරතයේ පෞරාණිකත්වය ගැනත් සිතීමට වින්ටර්නිට්ස් අප යොමු කරවයි. තිලකසිරි යට කී පරිදි වීරකාව්‍ය සම්බන්ධයෙන් නිගමනයක් දක්වන නමුත් ඊට හේතු සාධක නො

දක්වයි. එහෙයින් ඔහුගේ ප්‍රකාශය සහේතුක ශාස්ත්‍රීය නිගමනයක් සේ සැලකිය නොහේ.

ආනන්ද ගුරුගේ නිගමනවලට පිවිසෙන්නේ විවිධ විද්වතුන් රාමායණය ගැන දැක් වූ මත පිරික්සීමෙන් පසු ව යි.

I. ඉක්ෂ්වාකු, රාම, සීතා සහ ලක්ෂ්මණ යන නම් ඍග්වේදයේ දක්නට ලැබේ. ඒ අනුව රාමායණ කථාවේ මූලය වෛදික යුගය තෙක් විහිදී යයි.

II. අයෝධ්‍යාවේ පාලකයන් ලෙස සඳහන් ඉක්ෂ්වාකු වංශික නාමය සහ බෞද්ධ සාහිත්‍යයෙහි ඔක්කාක නරපති නාමය අතර සාම්‍යයක් පැනෙයි.

III. ජයද්දිස, සාම, දසරථ වැනි ජාතක සහ රාමායණය අතර ඇතැම් සමානකම් තුබුණත් රාමායණය ඒවායේ ආභාසය ලබා බිහි වූ බවක් විද්වත් මත පරිශීලනයේ දී පෙනී නො යයි.

IV. කතාවන්හි ඇතැම් සිදුවීම් අතර සහ ඇතැම් පුද්ගලචර්යා අතින් සමානකම් තුබුණත් රාමායණය ග්‍රීක ආභාසය ලබා බිහි වූවක් නො වේ.[39]

මෙම කරුණු සලකා බලා ගුරුගේ නිරීක්ෂණ පහක් ඉදිරිපත් කරයි.

I. සාහිත්‍ය ග්‍රන්ථ විමසන විට රාමායණ කතාවට සමීප විය හැකි කතාන්තර, පූර්ව වේද මිථ්‍යා කතාවල එයි. එහෙත් ඔප්පු කළ හැකි හඳුනා ගත් සාක්ෂියක් නැත. රාමායණ කතාව පිළිබඳ වෙද යුගයේ ඇති සලකුණු හුදෙක් සැක සහිත ඒවා පමණකි.

II. සුළු මවගේ පෙළඹවීමෙන් තම දරුවන් වනයට පිටුවහල් කළ දසරථගේ කතාව ජනශ්‍රැත්‍යාගත එකකි. රාමායණය මෙන් ම බ්‍රාහ්මණ, බෞද්ධ සහ ජෛන සම්ප්‍රදායට අයත් ග්‍රන්ථවල ද මෙබඳු පොදු කතා විද්‍යමාන යි.

III. රාමායණ ප්‍රධාන කතාවට ඇත්තේ ඉන්දීය සම්භවයකි. ඉන්දු-ඉරාණිය මිනිසුන් අතර හෝ ඉන්දු-යුරෝපීය මිනිසුන් අතර හෝ එවැන්නක් සොයා ගත් බවට සලකුණක් නොවීම ඊට හේතුව යි.

IV. රාමායණයේ අප දකින සෑම කරුණක් සම්බන්ධයෙන් නොවුණත් ඉක්ෂ්වාකු රාජවංශයේ සැබෑ චරිත වන රාම, ලක්ෂ්මණ, භරත, සීතා ආදීන් විසින් පොදුජන හදවත්වල නොමැකෙන සටහන් තබා තිබේ.

V. දකුණේ ආර්යාගමනයත් මුල් පදිංචිකරුවන් හා යුද වැදීමෙන් වූ දැඩි පීඩනයත් සමග එකල ව්‍යාප්ත ව පැවති බොහෝ කතන්දර ද සම්බන්ධ කොට ගනිමින් කවියකුගේ සිතෙහි අවසානයේ දී මේ ශ්‍රේෂ්ඨ පරිකල්පනය වඩාත් ප්‍රචලිත රාම සීතා කතාව ලෙස නිර්මාණය වන්නට ඇත.[40]

වීරකාව්‍ය සාහිත්‍ය යුගය ලෙස සැලකෙන්නේ සම්භාව්‍ය සංස්කෘත සාහිත්‍යයට පූර්වයෙන් සහ වෛදික යුගයට පසු ව එන කාලය යි. එම කෘතින්හි වෛදික භාෂාවට ආවේණික භාෂා ලක්ෂණ ඇත. සම්භාව්‍ය සංස්කෘත සාහිත්‍ය යුගය වන විට ව්‍යාකරණානුකූල ව සැකසුණු භාෂාවක් දැකිය හැකි ය. එහෙත් වීරකාව්‍ය ග්‍රන්ථවල යම් යම් ව්‍යාකරණාත්මක ගැටලු තිබේ.

ගුරුගේ, රාමායණයේ කාලය ගැන සිය නිරීක්ෂණ ඉදිරිපත් කරන්නේ ද ඒ තාක් බිහි වූ විද්වත් මත පරිශීලනයෙන් පසුව යි.

රාම චරිතය පසුබිම් කොට ගනිමින් වාල්මීකි අතින් ලියැවුණු රාමායණය වර්ෂ දශලක්ෂයක් පමණ ඈතට යන ත්‍රේතා යුගයට අයත් ය. මේ රාමායණය සම්බන්ධ සාම්ප්‍රදායික මතය යි. රාමායණය බුද්ධෝත්පත්තියට වර්ෂ 1848කට පෙර බිහි වූ බවට ද අදහසක් ඇත. එය බුද්ධ වර්ෂයෙන් 2432 සහ 2375 අතරට ගැනෙන කාලයකි. රාමස්වාමි ශාස්ත්‍රී එය ක්‍රි.පූ. 5000 සිට 6000 දක්වා කාලයකට අයත් කරයි. විලියම් ජෝන්ස් ක්‍රි.පූ. 2029 රාමායණ කාලය ලෙස සලකන අතර, ඒ.කේ. මජුම්දාර් එය ක්‍රි.පූ. 1435ට වඩා පසු කාලයක විය යුතු බවට තර්ක කරයි. ගොරෙසියෝ

(Gorresio) රාමායණය අයත් කරන්නේ ක්‍රි.පූ. 14 වන සියවසට යි.[41].

මේවා ශාස්ත්‍රීය වශයෙන් පිළිගත හැකි නිගමන නො වේ. යට කී විද්වතුන් නිගමන ඉදිරිපත් කොට ඇත්තේ රාමායණය ඒකපුද්ගල නිර්මාණයක් ය යන කරුණු සැලකිල්ලට ගනිමිනි.

රාමායණ කාලය ගැන ඉදිරිපත් ව ඇති ශාස්ත්‍රීය මත ගුරුගේ හකුළුවා දක්වයි. ඒ අනුසාරයෙන් මෙවන් සටහනක් සකස් කොට ගත හැකි ය.

1. ක්‍රි.පූ. 3 හෝ 4 වන සියවස - වීබර් ?
2. පැරණි ස්වරූපය ක්‍රි.පූ. 5 සියවසට පූර්ව යි. පසු සකස්වීම් ක්‍රි.පූ. 6 හෝ 8 සියවස තුළ දී යි. එසේ ම ප්‍රාග් බෞද්ධ යුගයකට අයත් ය. - හර්මන් යැකෝබි.
3. ක්‍රි.පූ. 5 වන සියවසට වඩා පසු කාලයකට අයත් කිරීම නුසුදුසු ය. ප්‍රාග් බෞද්ධ සේ ම ප්‍රාග් බ්‍රාහ්මණික යුගයකට අයත් කළ හැකි ය. - මොනියර් විලියම්ස්
4. රාමායණයේ ප්‍රාකෘත සම්භවයක් ඇත. - ග්‍රියර්සන්
5. රාමායණ හරය සකස් වූයේ ක්‍රි.පූ. 500 දී ය. නූතන කොටස් ක්‍රි.පූ. 200 වන තෙක් එකතු විය. - මැක්ඩොනල්
6. වර්තමාන රාමායණය ක්‍රි.පූ. 2 සියවස වන විට සකස් වී අවසන් විය. - සී.වී. වෛද්‍යා
7. රාමායණ ශෛලිය ක්‍රි.පූ. පළමුවන සියවසට අයත් ය. මුල් ග්‍රන්ථය ක්‍රි.පූ. 500 වන විට සකස් වී තිබේ. - බෙරිඩේල් කීත්
8. රාම චරිතය හමුවන්නේ බුදුන්ගේ කාලයෙන් වසර 700 කට පසුව යි. රාමායණයේ කතුවරයා කාලිදාසට වඩා වසර 100 කින් පමණ පැරණි ය. ඒ අනුව රාමායණ කවියා ක්‍රි.ව. 438 වර්ෂයට පමණ අයත් වෙයි. - පී.සී. සෙන්ගුප්ත

9. රාමායණය කාලිදාසට පූර්ව ය. කාලිදාස රාමායණය ගැන දැන සිට නැත.* ක්‍රි.පූ. 6 සහ ක්‍රි.පූ. 4 සියවස අතර කාලයක රාමායණය සකස් විය. - කුන්හැන් රාජා

10. ක්‍රි.පූ. 400 සිට ක්‍රි.ව. 400 දක්වා වූ කාලවකවානුවක රාමායණය සැකසිණි. - හෝප්කින්ස්

11. ක්‍රි.පූ. 5 සහ ක්‍රි.ව. 2 වන සියවස් අතර කාලය රාමායණය බිහි වූ සමය යි. - වී.ආර්.ආර්. දීක්ෂිතාර්

12. ක්‍රි.ව. 300 - ආනන්ද කුමාරස්වාමි

13. ක්‍රි.පූ. 600 සිට ක්‍රි.ව. 200 අතර කාලය - රාධා ක්‍රිෂ්ණන්[42]

මහාභාරතයේ එන රාමොපාඛ්‍යාණය රාමායණයේ කතාව හකුළුවා දක්වීමක් මිස, රාමායණය, රාමොපාඛ්‍යාණය දෙස බලා විස්තාරණය කරන ලද කතාවක් නොවේ. රාමායණය, මහාභාරතය සම්පූර්ණ වන්නට සියවසකට පමණ පෙර කාලයක නිමා වන්නට ඇත.

මේ සියලු විද්වත් මත පරිශීලනයෙන් පසු ආනන්ද ගුරුගේ ප්‍රශස්ත නිරීක්ෂණ හතරක් ඉදිරිපත් කරයි. ඔහුගේ මේ නිරීක්ෂණ තුළ රාමායණයේ කාලය සම්බන්ධයෙන් කළ හේතුයුක්ත දිගු විමර්ශනයක ප්‍රතිඵල දක්වෙයි.

ඒ අනුව අපේ විශ්ලේෂණය පහත සඳහන් කරුණු අනාවරණය කරයි.

1. රාමායණයේ අන්තර්ගත කරුණු යටත් පිරිසෙයින් ක්‍රි.පූ. 4

---

* මෙය පිළිගත නොහැකි ය. මන්ද කාලිදාසගේ මේඝදූතයේ ආරම්භක පද්‍යයේ දක්නට ලැබෙන 'රාමගිර්යාශ්‍රමේෂු' යන යෙදුමින් රාමගිරි අසපුවක් ගැන කියැවෙන බැවිනි. එසේ ම එම පද්‍යයේ 'ජනකතනයා' යනුවෙන් සීතා ගැන ද සඳහන් ය. ඒ අනුව මේ රාම සීතා ම බවට සැකයක් නැත. රාමායණයට මුල් වූ බව සිතිය හැකි මුල් කතා පුවතක් තුබුණත් කාලිදාසගේ අවධානයට ලක් වන්නට ඇත්තේ රාමායණය යි. කතා වස්තුව අතින් පමණක් නො ව ශෛලිය, කාව්‍යාලංකාර හා වර්ණනා අතින් ද කාලිදාසගේ කෘතිවල රාමායණ ආභාසය දක්නට ලැබෙන බැවිනි.

වන සියවසට අයත් බව හා මෙහි මුල් ස්වරූපය ක්‍රි.පූ. 300ට පෙර සකස් වූ බව,

2. වීරකාව්‍ය සංවර්ධනයේ තෙවන සහ සිව්වන අවස්ථා ක්‍රි.පූ. 300 සහ ක්‍රි.ව. 100 අතර කාලයකට අයත් කළහැකි බව.

3. උත්තර කාණ්ඩය ක්‍රි.ව. ප්‍රථම ශතවර්ෂය මැද භාගය වන විට බිහි වූ බව.

4. වාල්මීකි පිළිබඳ ආසන්නතම එකතු කිරීම් හා සිලෝ විරිත් ක්‍රි.ව. 2 සියවසේ දී භාවිතයට ආ බව.

මේ අනුව රාමායණයෙන් අප ලබාගන්නා දත්ත ක්‍රි.පූ. 400 හා ක්‍රි.ව. 200 අතර කාලය තුළ ඉන්දියානු සමාජ තත්ත්වය පිළිබිඹු කරන බව පිළිගැනීම අපට සාධාරණීකරණය කළ හැකි බව.[43]

රාමායණය ගැන අධ්‍යයන කළ බොහෝ විද්වත්තු එහි I සහ VII යන කාණ්ඩ ද්වයේ රාම චරිත නිර්මාණය තුළ ඇති දිව්‍යමය ලක්ෂණත් II සිට VI දක්වා වන කාණ්ඩ තුළ නිරූපිත රාම චරිතයේ මානුෂික ස්වභාවත් දකිති. මේ බොහෝ දෙනාට නොපෙනී ගිය කරුණ නම් II-VI කාණ්ඩ තුළ ගලා යන රාමායණයෙන් විශිෂ්ටත්වයට පත් කැරෙන රාවණ චරිතයේ ඒ විශිෂ්ටතාවලට හේතුව ඔහුගේ ගුණයක් නො ව, වෙනත් භීතියක් බව පෙන්වා දීමට දරා ඇති ප්‍රයත්නය යි. විශේෂයෙන් උත්තර කාණ්ඩය ලියා ඇත්තේ ඒ සඳහා බව පෙනේ. සීතා, සිය අන්තඃපුරය තුළ රඳවා නොගැන්මෙන් ඔප් නැංවෙන රාවණ ශ්‍රේෂ්ඨත්වය පහළට ඇද දැමෙන හේතු සාධක සැපයෙන්නේ උත්තර කාණ්ඩයේ දී ය. සීතාව පිටමං කිරීම වැනි ක්‍රියා තුළින් රාම ශ්‍රේෂ්ඨත්වය පහළට ඇද දමන සාධක ද උත්තර කාණ්ඩයේ දක්නට ලැබේ. එම කාණ්ඩය සම්බන්ධයෙන් බැස ගත හැකි නිගමනය වන්නේ එය රාමගේ දිව්‍යමය ලක්ෂණ හුවා දැක්වීමේ සහ රාවණ හෙළා දැකීමේ අදහසින් පසු කාලයක දී ලියැවුණු බව යි.

රාවණගෙන් පීඩිත වේදවතී නම් බ්‍රහ්මර්ෂි කන්‍යාව පිළිබඳ සිදුවීම් ද යට කී කරුණට සාක්ෂි දරයි. ඇය රාවණගේ අතවරයනට ලක් ව ඔහුට ශාප කොට පසු ව සීතා රූපයෙන් උපන් බව

කියැවෙයි.[44] රාමායණයේ මුල් කොටස්වලින් හෙළිවන පරිදි රාවණ, සීතා පැහැර ගෙන ආවේ, රාම-ලක්ෂ්මණ දෙදෙනා විසින් සිය සොහොයුරිය වූ ශූර්පණඛාවනට කළ හිරිහැරවලට පලිගැනීමක් වශයෙනි. මෙසේ රාවණගේ සීතාහරණය සාධාරණීකරණය වී තිබිය දී උත්තර කාණ්ඩය රාවණට චෝදනා සකස් කරයි. එහෙයින් මේ කොටස උත්තර කාණ්ඩය ලියූ පශ්චාත්කාලීන රචකයා තුළ තුබූ රාවණ විරෝධය සහ රාම පක්ෂපාතිත්වය හඟවන බව පෙනේ.

උත්තර කාණ්ඩයේ විසිහතර වන අධ්‍යාය ද මුල් කාණ්ඩ තුළ දී රාවණගේ විශිෂ්ටත්වය තහවුරු කරන අවස්ථා, එසේ නො වන බව කීම සඳහා සැකසෙන අධිචෝදනා පත්‍රයට කරුණු සපයයි. රාවණ විසින් බලහත්කාරයෙන් පැහැර ගන්නා ලද දේව කන්‍යාවන් ඔහුට ශාප කළ බව මෙහි සඳහන් ය. ඔවුහු පුතුන්, සොහොයුරන් සහ මව්වරුන් වෙතින් තමන් වෙන් කිරීම ගැන රාවණට ශාප කරති.[45] එහෙත් රාමායණයේ සුන්දර කාණ්ඩයේ දැක්වෙන්නේ රාවණ විසින් බලහත්කාරයෙන් ගෙන ආ කිසිදු ගැහැණියක් අන්තඃපුරයේ නොවූ බව යි; ඔහුගේ වීර්යය සහ ගුණය කරණ කොට ගෙන ම ප්‍රමදා ලාභය සිදු වූ බව යි.

"න තත්‍ර කශ්චිත් ප්‍රමදාං ප්‍රසහ්‍ය
වීර්යෝපපන්නේන ගුණේන ලබ්ධාඃ"[46]

මෙසේ ලියූ කතුවරයා ම ඒ ග්‍රන්ථයේ වෙනත් තැනක දී රාවණ බලහත්කාරයෙන් ගෙන ආ ගැහැණුන්ගේ ශාපයට ලක් වූ බව සඳහන් කරති යි සිතීම දුෂ්කර ය. එහෙයින් මෙය සැලකිය හැක්කේ පශ්චාත්කාලීන රචකයකු විසින් රාවණ අප්‍රසාදයට පත් කිරීම සඳහා එකතු කළ කොටසක් ලෙස යි.

මෙයට පසු ව එන අධ්‍යාය ද රාවණට විරුද්ධ ව කැරෙන යට කී චෝදනාව තහවුරු කිරීම සඳහා ම ලියැවුණු බව පෙනේ. එහි සඳහන් පරිදි රාවණ පරස්ත්‍රීහරණ දෝෂයෙන් කිලිටි වූවෙකි.[47] මෙතෙකින් නොනවතින උත්තර කාණ්ඩයේ නිර්මාතෘවරයා, රාවණ, රම්භා නම් අප්සරාවක බලහත්කාරයෙන් දූෂණය කළ බවත්, ඒ නිසා ඇගේ ස්වාමියා වන නලකුවේර, අනාගතයේ දී රාවණ ස්ත්‍රියක දූෂණය කළහොත් ඔහුගේ මරණය සිදුවන ලෙසට

ප්‍රබල ශාපයක් කළ බවත් සඳහන් කරයි.[48] යුද්ධ කාණ්ඩාවසානයෙහි දී ඔප් නැංවෙන රාවණ විශේෂතා නිෂ්ප්‍රභ කිරීම සඳහා උත්තර කාණ්ඩයේ දී රාවණ වෙත ඉදිරිපත් කැරෙන ප්‍රබල ම චෝදනාව මෙය යි.

රාවණ යටතේ සිටි කාලය තුළ සීතාගේ චරිතවත් බවට යම් හානියක් වී ද සැකය රාම තුළ වෙයි. සීතාට ගිනි වැද සිය පවිත්‍රතාව පෙන්වන්නැ යි රාම පවසන්නේ එහෙයිනි. මින් රාමගේ අධම ලක්ෂණ පිළිබිඹු වන බවක් පෙන්වන අතර, සීතා ගිනි නොගැන්මෙන් සනාථ වන්නේ රාවණගේ ශ්‍රේෂ්ඨත්වය යි. එහෙයින් මෙසේ තමා විසින් ම ඉහළට නැංවූ චරිතය ඒ කතුවරයා විසින් ම පහළට හෙළනු ඇතැයි සිතීම අසීරු ය.

රාමායණයේ මුල් කාණ්ඩවලට අනුව රාවණගේ පරාජය සහතික කැරෙන්නේ රාම අතින් පමණි. එහෙත් උත්තර කාණ්ඩයේ දී අර්ජුන අතින් ද වාලින් අතින් ද රාවණ පරාජය ලබයි. මුල් කොටස්වල දී නොලද පරාජයක් පසු ව රාවණ සමඟ සම්බන්ධ කෙළේ ඇයි ද යන්න පිළිබඳ ව අවධානය යොමු කළ යුතු ය. රාවණ සිතන තරම් ප්‍රබලයෙක් නො වේ ය යන හැඟුම පාඨක සිතෙහි ජනිත කරවීම පශ්චාත්කාලීන රචකයන්ගේ අභිප්‍රාය වූවා විය හැකි ය.

රාමපාක්ෂික හනුමාන් වැනි චරිතවල විශිෂ්ටත්වය තහවුරු කිරීමට යත්න දැරීමේ ප්‍රවණතාවක් ද උත්තර කාණ්ඩයේ ඇත. මුල් කාණ්ඩවල විස්තර කැරුණු හනුමාන්ගේ ඇතැම් ක්‍රියාවලට වීරත්වය ආරෝපණය කැරෙන්නේ මෙහි ය. රාවණගේත් වාලින්ගේත් බලය අතුල්‍ය යැයි කියැවෙයි. එතැන දී ම කතුවරයා පවසන්නේ මේ දෙදෙනාට ම වඩා හනුමාන් ප්‍රබල බව යි.[49] මෙය ගැටලු සහගත ය. හනුමාන් වරෙක රාවණට අතුල් පහරක් දීමට සමත් වෙයි. ඒ පහර විඳගන්නා රාවණ ''තෝ නම් පැසසුම් කටයුතු සතුරෙකි''[50] යි පවසමින් හනුමාන්ට පහර දී බල හීන කරයි. අවස්ථා කීපයක දී ම හනුමාන්, රාවණ සමග සටනට එළඹෙන මුත් ඒ සෑම අවස්ථාවක දී ම පරාජය ලබයි. එසේ පරාජය ලැබූ චරිතය උත්තර කාණ්ඩයේ දී පමණක් ජයග්‍රාහකයකුගේ තත්ත්වයට

පත්වීම තුළ අනුචිත ස්වභාවයක් දිස් වෙයි. එපමණක් නො ව, එය රාමායණයේ මුල් කොටස් සමග ද නො ගැළපෙයි. මින් පැහැදිලි වන්නේ ද උත්තර කාණ්ඩයේ ඇති පශ්චාත්කාලීන බව යි.

කිසියම් අසමාන ක්‍රියාවකින් කීර්තිය දිනා ගත් චරිතවල කීර්තිය රාම වෙත පැවරීමේ ප්‍රවණතාවක් උත්තර කාණ්ඩයේ ඇත. සුන්දර කාණ්ඩයට අනුව භාරතයේ සිට ලංකාව තෙක් සයුර මතින් සේතුවක් හෙවත් පාලමක් නිර්මාණය කරන්නේ නල යි. එහෙත් උත්තර කාණ්ඩයේ දී එහි ගෞරවය හිමි කොට දී ඇත්තේ රාමට යි.[51] මෙය ද උත්තර කාණ්ඩය රාමපාක්ෂික පශ්චාත්කාලීන රචකයකුගේ නිර්මාණයක් ය යන්නට සාක්ෂි දරයි.

රාමායණයේ කර්තෘත්වය සම්බන්ධයෙන් කිව හැක්කේ එහි II සිට VI දක්වා වන කාණ්ඩ වාල්මීකිගේ බව පිළිගන්නා අතර I සහ VII කාණ්ඩ ද්වය වාල්මීකි අනුව ගිය පශ්චාත්තන රචකයන්ගේ එකතුවක් ය යන අදහස හා අපට එකඟ විය හැකි බව යි. මෙහි දී කාලනිර්ණය සම්බන්ධයෙන් කිව හැක්කේ ආනන්ද ගුරුගේ විද්වත් මත පරිශීලනයෙන් අවස්ථා හතරකට ගොනු කොට කරනු ලබන පෙර දැක් වූ විමර්ශනය වඩා ප්‍රශස්ත වන බව යි.

ආන්තික සටහන්

1. The Ramayana : Das Ramayana : Das Ramayana of Hermann Jacobi : Translated from German by S.N. Ghosal, 1960, P 50, 51
2. කීත් ද මේ අදහස දරයි. The term Kuchilaca which occasionally denoted action is apparently derived from the Kuca and Lava of the Ramayana... Keith A.B, A History of Sanskrit Literature London, 1956.
3. Op.cit; p. 50
4. Jacobi, 1960, p. 49
5. Ibid
6. Jacobi, 1960; p. 52

7. Ibid
8. Jacobi, 1960, p. 54
9. Op. cit; p. 55
10. Op. cit; p. 62
11. Ibid
12. Jacobi, 1960; p. 64
13. Op. cit; p. 64
14. Op. cit, pp. 68-71
15. Somakandan N. Lanka and the Ramayana, මෙම ග්‍රන්ථයේ මහින්ද පලිහවඩන මහතාගේ නමින් ඇති ලිපිය; Chinmaya Mission, Sri Lanka, Colombo, 1996, p. 112, 113.
16. දිසානායක; විජය රාවණ විජය මිථ්‍යාවක් ද, කොළඹ, 1981, 139 පිටුව.
17. සෙනෙවිරත්න; ආරියදාස : ශ්‍රී ලංකා රාවණ රාජධානිය, කොළඹ, 1991, 135 පිටුව.
18. ධම්මපාල හිමි, ගතාරේ, පර්යේෂණ ක්‍රම විද්‍යාව, නුගේගොඩ, 1985, 11 පිටුව.
19. ශ්‍රී ජයවර්ධනපුර විශ්වවිද්‍යාලයේ සංස්කෘත පිළිබඳ හිටපු මහාචාර්යවරයකු වන වෝල්ටර් මාරසිංහ මහාත්මා සමග 2001-03-18 වන දින කරන ලද සම්මුඛ සාකච්ඡාවකිනි.
20. Jacobi. 1960, p.71
21. Winternitz, M.A. History of Indian Literature, London, 1956, p. 43
22. Winternitz, 1956, pp. 68-71
23. Op. cit. p. 510
24. Ibid
25. Winternitz, 1956, pp, 514, 515
26. Op, cit, pp, 515, 512
27. Op. Cit, pp. 516, 517
28. Keith, 1956. p. 43
29. Macdonell, A, A History of Sanskrit Literature, New Delhi, 1958, p. 304
30. Ibid

31. Macdonell, 1958. p. 305
32. Ibid
33. Macdonell, 1958, p. 305
34. Ibid
35. Macdonell, 1958, pp. 308, 309
36. සේනානායක, ජී.එස්.බී, සංස්කෘත සාහිත්‍යය, කොළඹ, 1960, 173 පිටුව
37. තිලකසිරි, ජයදේව සංස්කෘත කාව්‍ය සාහිත්‍යය, කොළඹ, 1961, 17 පිටුව.
38. එම, 35 පි.
39. Guruge, Ananda, The Society of the Ramayana, New Delhi, 1991, pp. 7, 9, 12
40. Guruge, 1991, pp. 17, 18
41. Op. cit. pp. 35, 36
42. Guruge, 1991, pp. 36-38
43. Op. cit, p. 41
44. රාමායණය 17, 27, 34 VII යන්නෙන් අදහස් වන්නේ රාමායණයේ සත්වන කාණ්ඩය වන උත්තර කාණ්ඩයයි. 17 අදහස් වන්නේ එම කාණ්ඩයේ 17 වන සර්ගය යි. 27 හා 54 යනු අදාළ පද්‍ය අංක යි. ඉදිරියේදීත් රාමායණ මූලාශ්‍රය සටහන් දමනු ලබන්නේ මේ ආකාරයට යි. එනම් පළමු ව කාණ්ඩය ද, දෙවනු ව සර්ග ද තෙවනු ව අදාළ පද්‍යය ද ඈ වශයෙනි.

    ශ්‍රීමද් වාල්මීකි රාමායණම් (මූලමාත්‍රම්) සංස්, රාමානාරයණ දත්ත - ශාස්ත්‍රී, ගෝරඛ්පූර්, 1963
45. එම. VII. 24, 13-24
46. එම, V. 9. 70
47. එම, VII. 25, 16, 17
48. එම, VII. 26, 40-56
49. එම, VII. 35.9
50. එම, VI, 59, 65
51. එම, VII, 43, 14

රසවාදයේ ඉතිහාසය සහ භරතගේ රස සූත්‍රය පිළිබඳ විමසුමක්

ගෞරව ශාස්ත්‍රවේදී ශ්‍රාවස්තිපුර ශාන්තසිරි හිමි

භාරතීය සාහිත්‍යය ක්ෂේත්‍රය තුළ 'රස' යන යෙදුම ඍග්වේද යුගයේ දී පවා භාවිත ව ඇත. භාරතීයයන් ගේ පැරණිතම සාහිත්‍යයික නිර්මාණය වූ ඍග්වේදයේ සෝම යාගය පිළිබඳ තොරතුරු පවසන විට 'සොමරස' යන යෙදුම දැකගත හැකි ය. එහි දී 'යූෂ' යන අරුතින් රස යන්න යෙදී ඇත. ඒ සමග ම ආහාර රස යන අරුත දීම පිණිස ද මෙය නිතර භාවිත ය. රස යන යෙදුම සහ එහි අරුත පිළිබඳ අදහස් දක්වන ඒ.වී. සුරවීර මහතා 'සංස්කෘත භාෂාවේ යෙදෙන ඉතා ම සරල වූ ද ඒ අතර ම අතිශයින් ව්‍යාකූල වූ ද යෙදුම නම් රස යන වචනය යි. එහි නිර්වචනයක් දීමට නුපුළුවන. එසේ ම නූගත් සාමාන්‍ය මිනිසකුට පවා එය තේරුම් ගත හැකි ය.' යනාදී ලෙසින් ප්‍රකාශ කරයි. 'අප්පරාවො' නමැති භාරතීය විද්වතා උපුටා දක්වමින් 'මේ වචනය අතිශයින් ව්‍යාකූල වන්නේ එය අනෙක් බසකට පෙරළීමට ගනු ලබන ප්‍රයත්නය සාර්ථක නො වන බැවිනි. රස යන්නෙහි පූර්ණ අර්ථය ඇඟවීම සඳහා ඉංග්‍රීසි භාෂාවෙහි කිසිදු වචනයක් හෝ යෙදුමක් ප්‍රමාණවත් නො වන බව අනාවරණය වී ඇත' යනුවෙන් 'රස' යන වදනෙහි සංකීර්ණ අර්ථවත් බව තවදුරටත් ප්‍රකාශ කරයි.

මෙලෙස රස යන පදය සංකීර්ණ, පැතිරුණු අරුත් සහිත වදනක් බවට පත්වනුයේ සාහිත්‍ය කලා වින්දන විචාර ක්ෂේත්‍රයේ භාවිත වන්නට පටන් ගත් පසු ය. භාරතීය රසවාදයේ සමාරම්භකයා වන භරතමුනීන් ගෙන් රස යනු කුමක් ද? යි විමසූ පැනයට දෙන පිළිතුරෙන් පවා මෙහි සංකීර්ණ බව ම ප්‍රකට වෙයි. 'රස එනම් ලබන්නේ ආස්වාදනය කරනු ලැබීමට සුදුසු

නිසා යැ'[3] යන ප්‍රකාශයෙන් පවා රස යන යෙදුම තුළ ඇති අර්ථ බහුත්වය ප්‍රකට වේ. ආර්යයා සෝම පානයෙන් ලබන ආස්වාදය, ක්ෂුධිතයා මිහිරි සූපයකින් ලබන ආස්වාදය, යෝගියා චිත්තසමාධියෙන් ලබන ආස්වාදය, සහෘදයා සුන්දර සාහිත්‍ය නිර්මාණයකින් ලබන වින්දනය ආදී කවරක් වුවත් රස නමින් හැඳින්විය හැකි බව උක්ත 'රස විවරණයෙන්' පෙනී යයි.

මෙලෙස පුළුල් ලෙස අර්ථ දැක්වෙන රස සාහිත්‍ය විචාර ක්ෂේත්‍රයෙහි භාවිතා කිරීම පිළිබඳ ඉදිරිපත් වෙන පළමු විද්‍යමාන සාක්ෂිය භරත මුනීන් ගේ 'නාට්‍ය ශාස්ත්‍ර' ය ලෙසින් සඳහන් කළ හැකි ය. එය ක්‍රි.ව. දෙවන සියවසේ දී පමණ රචනා වූයේ වේ.[4]

හුදෙක් කාව්‍ය විචාරය අරබයා ම නො ව නාට්‍යකරණය පිළිබඳ ශිල්ප ග්‍රන්ථයක් ලෙස රචනා වී ඇති මෙහි භාව, විභාව, අනුභාව ආදියෙන් රස නිපැයීම පිළිබඳ පූර්ණ විස්තරයක් අන්තර්ගත ය. නාට්‍ය ශාස්ත්‍රය තුළින් ම දැකගත හැකි යම් යම් තොරතුරුවලින් පෙනී යන්නේ රසවාදයේ ඉතිහාසය ඉන් ඔබ්බට දිව යන බව යි. රස පිළිබඳ සිය මත තහවුරු කිරීම් පිණිස භරත පෙර පටන් ප්‍රකට ව පැවති ශ්ලෝක කිහිපයක් උපුටා දක්වයි.[5] නමුත් ඒ කවරකු ගේ කෘතියකින් දැ යි නො පවසයි. රාජශේඛර කාව්‍යමීමංසාවේ දී ඒ ශ්ලෝක ''නන්දිකේශ්වර' ගේ කෘතියෙන් උපුටා ගැනිණැ යි පවසතත් නන්දිකේශ්වර කවර කලෙක විසුවේ ද ඔහු ගේ කෘතිය කවරක් දැ යි නො පවසයි.

මෙලෙස ක්‍රි.ව. දෙවන සියවසටත් පෙර පටන් භාරතයේ පැවති රස සංකල්පය භරත විසින් වඩාත් ප්‍රකට කරමින් කරළියට පැමිණ වූ නමුත් තවත් කලක් යන තුරු ම විචාරක අවධානය ඒ වෙත යොමු නො වුණි. රසය නාට්‍යයට ම ආවේණික සුවිශේෂ සංකල්පයක් ලෙස කවි - විචාරක දෙපිරිස විසින් සැළකී ම එයට හේතු වන්නට ඇත. භාමහ, දණ්ඩි, වාමන වැනි විචාර ක්ෂේත්‍රයේ පැරණිතමයින් රසය වෙත ස්වකීය කෘතීන් හි සුවිශේෂ අවධානයක් යොමු නො කරනුයේ එනිසා විය හැක. රසවදාලංකාරය, රසභාවනිරන්තරම්,[6] වැනි සීමිත අවස්ථා කිහිපයක දී භාමහ සහ දණ්ඩි රසය ගැන විමසන නමුත් අලංකාර ගුණ වැනි සංකල්ප

කෙරෙහි ඔවුන් දක් වූ අවධානය සමග සලකා බලන විට ඒ කිසිසේත් ප්‍රමාණවත් නො වන බව පැවසිය හැකි ය.

පසු අවදියක එනම් ක්‍රි.ව. අටවන සියවසෙන් පමණ පසු ව රසවාදය කෙරෙහි භාරතීය විචාරකයන් ගේ සුවිශේෂ අවධානය යොමු විය. ඒ අතර භට්ට ලොල්ලට, ශංකුක, භට්ටනායක ආදීහු මූලික වෙති. රස සංකල්පය නැවත නැවත විමසමින් විවරණ ග්‍රන්ථ සපයමින් විචාරවාදයක් ලෙස නගා සිටුවීමට ඔවුන් දැරූ තැත හඳුනාගත හැකිවන්නේ ග්‍රන්ථාන්තරයෙහි සඳහන් පුවත්වලින් පමණක් වීම, ඔවුන් ගේ මූලික කෘති නාමභාවොපශෙෂ වීම කණගාටුවට කරුණකි. අභිනව ගුප්ත ගේ අභිනව භාරතියෙහි ලොල්ලට ගේ උත්පත්තිවාදය ශංකුකගේ අනුමිතිවාදය භට්ටනායක ගේ භුක්තිවාදය ආදිය පිළිබඳ තොරතුරු හමු වේ. එලෙස ම එම කතුවරුන් ගේ ජීවන සමයන් පිළිබඳ තොරතුරු ද ස්වල්ප වශයෙන් දැකගත හැකි ය.[7]

රසවාදී ගුරුකුලයේ මී ළඟට හමුවන වැදගත් විචාරකයකු ලෙස භට්ටතෞත සඳහන් කළ හැකි ය. ඔහු ද භට්ටනයකට සමකාලීන ය. ''කවියා-පාත්‍රවර්ගයා-ප්‍රේක්ෂකයා හෙවත් රසිකයා ලෙසින් නිර්මාණ කාර්යයේ සහ රසවින්දනයේ පූර්ණ සබැඳියාව ප්‍රකට කරමින් පොදු වින්දනයක හවුල්කරුවන් වීම පිළිබඳ අදහස වඩාත් පැහැදිලි ව ඉදිරිපත් කිරීම ඔහු අතින් සිදු විය.

''නායකස්‍ය කවෙඃ ශ්‍රොතුඃ සමානොනුභවස්තුතඃ''

යන ලෙසින් කවියා ගේ අනුභූතීන් පාත්‍රයාට සේ ම රසිකයාට ද පොදු වන සේ ඉදිරිපත් විය යුතු ය යන අදහස භට්ටතෞත ඉදිරිපත් කරයි.

රස සංකල්පයේ අභිවෘද්ධිය පිණිස සුවිශාල මෙහෙවරක් කළ රාජශේඛර ද භට්ටතෞත භට්ටනායකාදීන්ට සමකාලීන ය. එනම් ක්‍රි.ව. නමය සියවසට අයත් ය. ඔහු 'කාව්‍ය මීමංසා' හි දී පළමු වරට 'රස ආත්මා' යනුවෙන් කාව්‍යයේ ආත්මය රසය යැ යි ප්‍රකාශ කරයි. එහි එන ආකාරයට 'සරස්වතී' සිය පුතු වන 'කාව්‍ය පුරුෂ' අමතා 'ශබ්දාර්ථෞ තෙ ශරීරං රස ආත්මා' යි ප්‍රකාශ කළා ය. කාව්‍යයේ ජීවය හෙවත් එහි විශේෂයෙන් අන්තර්ගත විය යුත්ත

රසය යි පවසන මෙම අවස්ථාව තුළින් රාජශේඛර විචාරවාද අතුරෙන් විශේෂ වූ ස්ථානයක් රසවාදයට ලබාදෙන්නට තැත් කරයි.

රසවාදයේ විකාශයට, සංවර්ධනයට විශාල දායකත්වයක් ලබා දුන් තවත් විචාරකයෙකු ලෙසින් 'ධනංජය' හඳුන්වා දිය හැකි ය. ඔහු විසින් සම්පාදිත විචාර ග්‍රන්ථය 'දශරූපය' යි. නමින් ම ප්‍රකට වන ආකාරයට එය නාට්‍ය කලාව ඉලක්ක කොට ගෙන රචනා වූවකි. එහි සතරවන අංකය රස සංකල්පය විස්තර කිරීම සඳහා ම වෙන් ව ඇත.

මහිමභට්ට ක්‍රි.ව. දහවන සියවසේ විසූ තවත් රසවාදියෙකි. ඒ යුගය වන විට ප්‍රචලිත වූ ධ්වනිවාදී අදහස්වලට එරෙහි ව රසවාදය වෙනුවෙන් මතවාදී ව ප්‍රබල ප්‍රහාරයක් මහිමභට්ට විසින් එල්ල කළ ආකාරය ඔහු ගේ අදහස් විමසන විට පෙනී යයි.

''කාව්‍යස්‍යාත්මනිසඥනි රසාදිරූපෙ න කස්‍යචිද්විමති''

යන ලෙසින් 'රසය කාව්‍යයේ ආත්මය ය' යන්න කිසිවෙකුට ප්‍රශ්න කළ නොහැකි බව ඔහු පවසන්නේ ධ්වනිවාදීන් රසය ධ්වනියේ අතුරු ඵලයක් ලෙස හැඳින්වීමට දැරූ උත්සාහයට එරෙහි ව යමිනි.

විචාර සිද්ධාන්තයක් ලෙසින් රස සංකල්පය තවදුරටත් දියුණු කිරීමට දායක වූ තවත් කාව්‍ය විචාරවාදියකු ලෙස ආනන්දවර්ධන හඳුන්වා දිය හැකි ය. කාව්‍යාලෝක සහෘදයාලෝක යන නම්වලින් ද හැඳින්වෙන ධ්වන්‍යාලෝකය ඔහුගේ කෘතිය යි. ආනන්දවර්ධන ගේ ජීවන සමය ක්‍රි.ව. 09 සියවස පමණ වේ. ධ්වනිවාදියෙකු ලෙස සුප්‍රකට ආනන්දවර්ධන ධ්වනිය පිළිබඳ ව විමසන හැම විටක ම පාහේ රසය ද සම්බන්ධ කරගනු දැකගත හැකි ය. ඔහු 'කාව්‍යස්‍යාත්මා ධ්වනි''[8] යනුවෙන් කාව්‍යයේ ආත්මය ධ්වනිය බැව් පවසන විට එමගින් රසය ද ගම්‍ය කැරෙන බව විචාරකයෝ පවසති. 'රසාදී අර්ථයන් වාච්‍යය සමග ම බැඳී ඇත. එය ප්‍රධාන වශයෙන් ප්‍රකාශ වේ නම් එය ධ්වනියෙහි ආත්මය වශයෙන් සැලකේ.''[9] යන ධ්වන්‍යාලෝක වෘත්ති පාඨයෙන් ආනන්දවර්ධන

රසය හා ධ්වනිය එක් ව ගත් ආකාරය පෙනී යයි. ඔහු ව්‍යාකරණ, අලංකාර වැනි ආකෘතිකමය සීමා ඉක්මවා ගිය විචාරවාදයක් පිළිබඳ ස්වකීය නව්‍ය වූ අදහස ධ්වනිවාදය ලෙස ඉදිරිපත් කරන්නේ නමුදු රසවාදය ද ඒ හා සම්බන්ධ කරගන්නා ආකාරය දැකගත හැකි ය.

භරත මුනිගේ 'නාට්‍ය ශාස්ත්‍රයට' සහ ආනන්දවර්ධන ගේ 'ධ්වන්‍යාලෝකයට' විවරණ ග්‍රන්ථ දෙකක් සැපයූ අභිනව ගුප්ත රස සිද්ධාන්තයේ වර්ධනයට විශේෂ දායකත්වයක් දැක්වූවෙක් ලෙස හඳුන්වා දිය හැකි ය. නාට්‍ය ශාස්ත්‍රයට ඔහු විසින් සැපැයුණු විවරණය 'අභිනව භාරතීය' යි. ධ්වන්‍යාලෝකයට කළ විවරණය 'ධ්වන්‍යාලෝකලෝචනය' යි. වෙන් ව පැවති රස සහ ධ්වනිවාදයන් ඒකාබද්ධ කළ ප්‍රථමයා වශයෙන් අභිනව ගුප්තට විශේෂ ගෞරවයක් හිමි වේ. ආනන්දවර්ධන ද පිළිගැනීමට මැළි වූ කාව්‍යයේ වැදගත් ම අංගය රසය බැව් මොහු ඍජු ව ප්‍රකාශ කර යි.

''රස එව වස්තුත ආත්මා වස්ත්වලංකාර ධ්වනි තු

සර්වථා රසං ප්‍රති පර්යවස්‍යතෙ''[10] යන ලෙසින් 'රසය ම කාව්‍යයේ ආත්මය බවත් ධ්වනිය හැමවිට ම රසය ඇසුරු කරමින් පවතින බවත් ඔහු පවසයි. මෙයින් රස ධ්වනි දෙකෙහි එක් බැඳි බවත් වැදගත්කමත් අවධාරිත ය. ඔහු විසින් ඉදිරිපත් කළ නව අදහස ඇසුරෙන් 'අභිව්‍යක්තවාදය' නම් රසවාදයේ විශේෂ ප්‍රභේදයක් බිහි විය.

''වාක්‍යංරසාත්මකං කාව්‍යම්'' යන ලෝක ප්‍රකට කාව්‍ය නිර්වචනය ඉදිරිපත් කළ 'විශ්වනාථ' රසවාදී ගුරු කුලයේ අවසන් විචාරකයා ලෙස හඳුන්වා දිය හැකි ය. ඔහුගේ විචාර ග්‍රන්ථය 'සාහිත්‍ය දර්පණය' යි. රාශශේඛර සහ අභිනවගුප්ත අනුව යමින් රසය ම වැදගත් බවත් කාව්‍යයක් වීමට නම් පදාර්ථයන් ගෙන් රස ජනනය වීම අත්‍යවශ්‍ය බවත් පැවසුවේ ය. එලෙස නිපැයෙන සාහිත්‍ය රසාස්වාදනය සියලු බැඳීම් සහ ලෞකික ආවේගයන්ට වඩා උසස් බැව් පැවසූ විශ්වනාථ ''බ්‍රහ්මාස්වාද සහෝදර'' යනුවෙන් එම ආස්වාදය හඳුන්වා ඇත. ඒ නිර්මාණ ක්ෂේත්‍රයේ දී

රසය පිළිබඳ කෙරුණු උසස් ම හැඳින්වීම ලෙස සඳහන් කළ හැකි ය.

මෙලෙස රසවාදයේ ඓතිහාසික වර්ධනය විමසා බැලීමෙන් අනතුරුව රස සිද්ධාන්තය හෙවත් රස නිපැයුම පිළිබඳ එකී විචාරවාදීන් ගේ සුවිශේෂ සංකල්ප විමසා බැලීම වටී. මෙහි දී විශේෂ අවධානය භරත ගේ 'රස සූත්‍ර' ය වෙත ම යොමු වුණු බැව් පැවසිය යුතු ය. භරත නාට්‍යශාස්ත්‍රයේ සයවැනි පරිච්ඡේදයේ දී සාහිත්‍යමය නිර්මාණ ඇසුරෙන් රස නිෂ්පාදනය පිළිබඳ විශේෂ අදහසක් ඉදිරිපත් කරයි. භරත ගේ රස සූත්‍රය ලෙස හැඳින්වෙනුයේ එය යි.

''විභාවානුභාව ව්‍යභිචාරී සංයෝගාද්‍රස නිෂ්පත්තිඃ'' (විභාව අනුභාව හා ව්‍යභිචාරීභාවයන් ගේ සංයෝගයෙන් රස නිෂ්පත්තිය වේ.[11])

යනු එම සූත්‍රය යි. එහි දී රස නිපැයුමට අවශ්‍ය අනුකලනයන් ගැන පැවසෙතත් රස බවට පෙරළෙන මූල පදාර්ථය පිළිබඳ කිසිවක් නො කියැවේ. එයින් පසු ව 'යම් සේ සකුරු ආදී ද්‍රව්‍ය, කුළුබඩු, බෙහෙත් පැළැටි ආදියෙන් රස - කැවිලි ආදී රසැති දෑ සාදනු ලැබේ ද, ඒ අයුරින් ම නා නා භාවයන් හා සංයෝග වූ ස්ථායි භාවයෝ රස බවට පත් වන්නාහ.''[12] යන ලෙසින් රස විෂයෙහි අතිශයින් වැදගත් සාධකය වන ස්ථායිභාවයන් පිළිබඳ හෙළි කරයි.

භාරත ගේ පටන් විශ්වනාථ දක්වා රස පිළිබඳ විමසූ සෑම විචාරකයෙක් ම මෙම භාව විභාව අනුභාව සහ ව්‍යභිචාරීභාව පිළිබඳ අදහස විවාදයකින් තොර ව ම පිළිගනිති.

''පදාථෛර් ඉන්ද්‍රනිවේද රෝමාඤ්චාදි ස්වරූපකෛඃ
කාව්‍යාද් විභාවසංචාර්ය නුභාව ප්‍රඛ්‍යාතාං ගතෛඃ
භාවිතඃ සවදතෙස්ථායි රසඃ ස පරිකීර්තිතඃ''

(ධනංජය - දශරූප)

විභාවෙනානුභාවෙන ව්‍යක්තඃ සංචාරිණා තථා
රසතාමෙති රත්‍යාදිඃ ස්ථායිභාවඃ සචෙතසාම්

(විශ්වනාථ - සාහිත්‍යදර්පණ)

යන ප්‍රකාශවලින් ඒ බැව් පෙනී යයි. මෙම අදහස්වලට අනුව රසයන් ගේ පදනම හෙවත් මූලය ස්ථායිභාවයන් බව පැනෙන අතර විභාව, අනුභාව සහ ව්‍යභිචාරී භාවයන් ඒ සමග සංයෝගයෙන් රස නිපැයෙන බව පැවසේ. රස නිෂ්පත්තිය පිළිබඳ විචාරකයන් ගේ මෙම අදහස පැහැදිලි ව අවබෝධ කරගන්නට නම් භාව විභාව අනුභාව සහ ව්‍යාභිචාරී භාවයන් යනු කවරෙ ද යි හඳුනා ගැනීම අතිශයින් ප්‍රයෝජනවත් ය.

ස්ථායීභාවයෝ :-

මනුෂ්‍ය සන්තානයෙහි හැමවිට ම පවත්නා ප්‍රබල භාව ආවේග ස්ථායීභාවයෝ නම් වෙති. භරතමුනීන් පවසන ආකාරයට ඒවා ගණනින් අටකි.

> ''රතිර් හාසශ්ච ශෝකශ්ච ක්‍රොධොත්සාහෞ භයං තථා
> ජුගුප්සා විස්මයශ්චෙති ස්ථායිභාවාඃ ප්‍රකීර්තිතාඃ''[13]

යන ශ්ලෝකයෙන් එම ස්ථායීභාව අට ප්‍රකාශ වේ. ඒ අනුව

රති
හාස
ශෝක
ක්‍රෝධ
උත්සාහ
භය
ජුගුප්සා

විස්ම යනු එකී ස්ථායීභාවයෝ ය. පසුකාලීන ව 'ශම' නම් ස්ථායීභාවයක් ඇතුළත්වීමෙන් එකී භාව 09 ක් විය. දශරූපයේ දී ධනංජය පවසනුයේ ''ඇතැමුන් ශම නමින් ස්ථායීභාවයක් ඇතැ යි පැවසුව ද එය නාට්‍යයෙහි අනුචිත බව'' යි.[14] මෙම ස්ථායීභාවයෝ සෙසු විභාවාදීන් ගෙන් ලැබෙන උපස්ථම්භනයෙන් රස බවට පෙරළෙත්. ඔවුන් ගේ වැදගත්කම, අද්විතීය භාවය ''මිනිසුන් අතර නරපති මෙන්, ශිෂ්‍යයන් මධ්‍යයේ ගුරුවරයා මෙන් සියලු භාවයන් අතර ස්ථායීභාවය ම ශ්‍රේෂ්ඨ වන්නේ ය''[15] යනුවෙන් භරත මුනිහු දක්වති. එකී භාවයන් ගෙන් හටගන්නා රසයෝ මෙසේ ය.

රති - ශෘංගාර
හාස - හාස්‍ය
ශෝක - කරුණ
ක්‍රෝධ - රෞද්‍ර
උත්සාහ - වීර
භය - භයානක
ජුගුප්සා - බීභත්ස
විස්ම - අද්භුත[16] යනු යි.

භරත මුනීන් නොදක්වන ශම නමැති භාවයෙන් ශාන්ත නම් රසය උපදින බව පසුකාලීනයෝ පවසති.

විභාව :-

ස්ථායීභාවයන් පුබුදුවන, උපස්ථම්භකයන් වූ හේතූන් විභාව ලෙස හැඳින් වේ. ආලම්බන සහ උද්දීපන යනුවෙන් විභාවයන් ද්විවිධ වේ. මනසෙහි නිලීන ව හෙවත් අප්‍රකට ව පවතින භාවයන් අවදි කිරීම මූලික ව සිදුකෙරෙන්නේ ආලම්බන විභාවයෝ ය. එකී භාව ප්‍රබෝධයට හේතුවන දෙවන පෙළ සාධකයන් ලෙස උද්දීපන විභාවයන් හඳුන්වා දිය හැකි ය. නිදසුනකින් මෙම ද්විවිධ විභාවයන් ගේ ස්වභාවය මැනවින් හඳුනා ගත හැකි ය. ''මේඝදූතයේ සඳහන් රාමගිරි අසපුවල තනිව හිඳිනා යක්ෂයා ගේ අවස්ථාව එයට කදිම පුවතකි. ඔහු එහි වෙසෙනුයේ රති සහ ශෝක යන භාවයන් ගෙන් පරිපීඩිත ව ය. ඔහු ගේ එකී භාව ප්‍රබෝධයට හේතු වූ මූලික කරුණු දෙකකි. පළමු ව සිය පියඹ පිළිබඳ ස්මරණයත්, දෙවනුව ජනක දූ නෑ පිවිතුරු ජලාශ, සමුදු තුරු සෙවන, ඇසළ මස පළමු මේ කුළ ආදියත් ඒ සඳහා දායක වේ. මෙහි දී රත්‍යාදී භාව ප්‍රබෝධයට තුඩු දුන් 'පියඹ පිළිබඳ ස්මරණය' ආලම්බන විභාවය වෙයි. ඒ මගින් මතුවුණු හුදෙකලා ශංකාසහගත, විරහී හැඟීම් උද්දීපනයට දෙවනු ව කී කරුණු හේතු වෙයි. ඒ උද්දීපන විභාවයෝ ය.

මේ අනුව ආලම්බන සහ උද්දීපන විභාවයන් කවරේ ද යි හඳුනා ගත හැකි ය. ඉන් තවදුරටත් පෙනීයන්නේ විභාව පුද්ගල

සහ පාරිසරික ලෙසින් දෙපරිදි වන බව ය. මේවා මූලික හේතු කාරක සහ පෙළඹුම් හේතුකාරක ලෙසින් හැඳින්වීමට හැකි බව හැස් නම් සාහිත්‍යධරයා ප්‍රකාශ කරයි.[17] එකී මූලික ප්‍රභේද ද්වය හැරුණු විට වෙනත් වර්ගීකරණයක් හෝ නාමකරණයක් දක්නට නැතත්, මානසික පෞද්ගලික සහ පාරිසරික හේතූන් කවරක් වුවත් විභාව ලෙස ක්‍රියාත්මක විය හැකි බව පෙනී යයි.

අනුභාව :-

"අනුභාව යනු කිසියම් හැඟීමක් නිසා ඇතිවන එමෙන් ම හැඟීම් ප්‍රකට කරන ශාරීරික විකෘත නොහොත් චේෂ්ටා ය."[18] විභාවයන් මගින් පිබිදූ හැඟීම්වල හෙවත් භාවයන් ගේ බාහිර ප්‍රකාශන ස්වරූපයන් ලෙසින් ආනුභාවයන් හඳුනාගත හැකි ය. එය ප්‍රේක්ෂකයා වෙත භාව ප්‍රබෝධනයෙහි සහ රස දනවීමෙහි ලා විශේෂයෙන් හේතු වේ. සාත්විකභාව නමින් ද හැඳින්වෙන ආනුභාවයෝ ප්‍රධාන වශයෙන් අටක් සහ අනු කොටස් විශාල ප්‍රමාණයක් නාට්‍යශාස්ත්‍රයෙහි දක්නට ලැබේ.[19]

"ස්ථම්භ, ස්වෙද, රොමාඤ්ච, ස්වරභේද, වෙපථු, වෛවර්ණ්‍ය, අශ්‍රු, ප්‍රලය" යනු එකී අනුභාව හෙවත් සාත්වික භාවයෝ ය. ධනංජය "අනුභාවො විකාරස්තු භාවසංසූචනාත්මකඃ"[20] යනුවෙන් ඒ පිළිබඳ හැඳින්වීමක් කරයි. ඒ අනුව "භාවයන් ප්‍රකට කරන බාහිර තත්ත්වයන්, ශාරීරික වෙනස්වීම්" අනුභාව නම් වේ. අනුභාව සහ සාත්වික භාව වෙනස් තත්ත්ව දෙකක් ලෙස පවසන ධනංජය විභාව සහ අනුභාව යනු හේතුව සහ ඵලය බඳු සබැඳියාවකින් යුතු කරුණු දෙකක් ලෙස දක්වයි. පාත්‍ර රසික දෙපිරිස වෙත දෙයාකාරයකින් ක්‍රියා කරන අනුභාව පිළිබඳ ව අදහස් දක්වන සුරවීර මහතා "පාත්‍රයන් කෙරෙහි භාව ප්‍රබෝධනයේ ඵලප්‍රාප්තියත් ප්‍රේක්ෂකයන් කෙරෙහි භාව ප්‍රබෝධනයත් යන දෙක ම මෙයින් සිදුවන බව" පවසයි.[21] තාත්වික චරිත නිර්මාණයක්, නිරූපණයක් සහ රසවින්දනයක් යන ත්‍රිවිධ පාර්ශ්වයක සම්බන්ධය රස නිෂ්පාදනයේ දී සම්බන්ධ වන ආකාරය මැනවින් ප්‍රකාශ වන අවස්ථාවක් ලෙසින් මෙම අනුභාව පිළිබඳ අදහස් දැක්වීම සඳහන් කළ හැකි ය.

ව්‍යභිචාරී භාව :-

ව්‍යභිචාරී භාවයෝ විභාව මෙන් බාහිර හේතු කාරක හෝ අනුභාව මෙන් බාහිර ප්‍රකට කිරීම් නො වෙති. ඒවා ස්ථායී භාව මෙන් සිතෙහි ම පවතියි. වරින් වර මතු වී යට වන ව්‍යභිචාරීභාව සමුදුරෙහි රළ මෙනි. හැමවිට ම ස්ථාවර ව සිතෙහි නොපවතින නිසා ස්ථායී භාවයන්ට සමතැන් නො ලබති. නාට්‍ය ශාස්ත්‍රයට අනුව මේවා ප්‍රමාණයෙන් තිස් තුනකි. ඉන් සමහරෙක් ආකල්පමය සහ කායික තත්ත්වයන් ලෙස ද ප්‍රකට වේ.

''විශේෂාදාභිමුඛ්‍යේන චරන්තො ව්‍යභිචාරිණඃ
ස්ථායින්‍යුන්මග්න නිර්මග්නාඃ කල්ලොලා ඉව වාරිධෞ''[22]

යන ලෙසින් දශ රූපයේ දී එකී ව්‍යභිචාරීභාව හඳුන්වාදෙමින් මෙලෙස නම් වශයෙන් ද දක්වා ඇත.

''නිර්වේදගලානිශඞ්කාශ්‍රමධෘතිජඩතාහර්ෂ දෛන්‍යෞග්‍රචින්තා
ස්ත්‍රාසෙර්ෂ්‍යාමර්ෂගර්වාඃ ස්මෘති මරණ මදාඃ සුප්ත නිද්‍රා විබෝධඃ
ව්‍රීඩාපස්මාරමොහාඃ සමතිරලසතා වෙගතර්කාවහිත්ථා
ව්‍යාධ්‍යුන්මාදෞ විෂදොත්සුකචපලයුතාස්ත්‍රිංශදෙතෙ ත්‍රයශ්ච''

යනු එම තිස් තුන යි. මේවා ව්‍යභාචාරී ලෙසින් හැඳින්වෙනුයේ 'ඇසුරෙහි හැසිරෙන' යන අරුතෙනි. ප්‍රධාන වූ ස්ථායීභාව ඇසුරෙහි මෙකී ව්‍යභිචාරී භාවයන් පැවතීම එයට හේතුව යි. තිස්තුනක් ලෙස ප්‍රමාණාත්මක ව දැක්වුවත් අවස්ථාවට උචිත ව මතුවිය හැකි වෙනත් අස්ථිර භාව බොහෝ තිබිය හැකි ය. ඇතැම් විටෙක පෙර කියූ ස්ථායීභාවයක් වුව ද ව්‍යභිචාරීභාවයක් ලෙස මතු වී නැති වී යමින් වෙනත් ස්ථායිභාවයක් සමග පැවතිය හැකි ය. නිදසුනක් ලෙසින් රති නැමති ස්ථායීභාවය දැක්විය හැකි ය. ශෘංගාර රස ජනනයේ දී ප්‍රධාන වන එය වීර වැනි රසයක් උපදින විට ව්‍යභිචාරී භාවයක් ව උත්සාහ නමැති භාවයත් සමග පැවතීමට ඉඩ ඇත. ''කවියා අභිමත නම් ව්‍යභිචාරී භාවයක් පවා මුඛ්‍ය රසයක් මතු කැරෙන භාවයක් ලෙසින් නිර්මාණයේ අන්තර්ගත කළ හැකි ය.''[23]

මේ ව්‍යභිචාරී භාවයන් කිහිපයක් වුව එකවර පාත්‍රයන් වෙත

පැවතිය හැකි ය. මෘච්ඡකටිකයෙහි චාරුදත්තගේ නිවසට සොරෙකු (ශාර්විලක) පිවිසීම මෙලෙස නොයෙක් ව්‍යභිචාරීභාවයන් එක් ව පැවතුණු අවස්ථාවකට කදිම නිදසුනකි. සිය පෙම්වතිය නිදහස් කරගැනීමේ චේතනාවෙන් ප්‍රබෝධවත් කෙරුණු 'උත්සාහ' නමැති ස්ථායීභාවය ගෙය බිඳීමට ඔහු පෙළඹ වූ ප්‍රධාන කරුණ යි. එහි දී රතිය සහ ත්‍රාස නමැති ස්ථායීභාවයන් ව්‍යභිචාරී භාව ලෙස මනසෙහි විටින් විට මතුවෙමින් පැවතුණි. කාරියෙහි තත්පර වීම හේතු කොටගෙන වෙසෙසින් ශ්‍රමයත්, ඖත්සුක්‍යය සහ මති (ආත්ම විශ්වාසය) වැනි ව්‍යභිචාරීභාවයන් ද සොරු කෙරෙන් ප්‍රකට වෙයි. සැණෙකින් ඇසෙන කටහඬක් නිසා වහා ම ශංකා, ත්‍රාස වැනි භාවයන් ව්‍යභිචාරී ව පහළ වෙයි. නමුත් ඒ හඬ මෛත්‍රය සිහිනෙන් දොඩවන හඬ ය. එවිට ත්‍රාසාදිය ඉවත් වී හර්ෂය හාස්‍ය පිවිසෙයි.

මෙලෙසින් විභාව අනුභාවදිය සමඟ යෙදෙන ව්‍යභිචාරී භාවයන් මගින් රත්‍යාදී ස්ථායිභාව ප්‍රබෝධනය කැරෙන බවත් ඒ මගින් ශෘංගාරාදී රස හටගන්නා බවත් ප්‍රකට වේ. ප්‍රකෘතියේ දී රුචි නොවන ඇතැම් හැඟීම් පවා සාහිත්‍ය නිර්මාණවල දී රසවත් වෙයි. භාව සහ රස අතර වෙනස පැහැදිලි වන්නේ ඒ පිළිබඳ විශේෂ අවධානය යොමු කළ කල්හි ය. ප්‍රකෘතියේ දී ශෝකය භය හෝ ජුගුප්සාව අත්විඳීමට අප කිසිසේත් රුචි නො කරමු. නමුත් විශිෂ්ට ලෙස ප්‍රතිනිර්මිත ශෝකරස ජනනය වන අවස්ථා අප කඳුළින් පිරී ගිය නෙත් ඇති ව හෝ නැවත නැවත විඳින්නට කැමැත්තෙමු. ශාකුන්තලයේ සතරවැනි අංකය, භවභූති ගේ උත්තරරාම චරිතය වැනි සකු නිර්මාණ පමණක් නො ව, වෙස්සන්තර ජාතක කාව්‍යය, යශෝදරාවත, කුවේණිඅස්න වැනි ජනසම්ප්‍රදායන්ගෙන් ඔපවත් වුණු නිර්මාණයන් අතිශය සංවේගාත්මක අන්තර්ගතයක් පවතිද්දී ජනවිඥ්ඥාණය තුළ පැළපැදියම් ව ඇත්තේ උක්ත කරුණ නිසා ය. ප්‍රකෘතියේ දී ඛේදජනක හෝ බියජනක අනුභූතියක් වුව ද කවියාගේ පරිකල්පනයෙන්, ප්‍රතිභාවෙන් පෝෂිත ව පෙර කී විභාවානුභාවාදිය සහිත ව රසික සන්තානගත භාවයන් උද්දීපනය කරන නිර්මාණයක් බවට පත්වෙමින් රස මවයි.

ආන්තික සටහන්

01. සුරවීර, ඒ.වී, ඇරිස්ටෝටල් සහ භරත, 32 පි. 2002, සරසවි, නුගේගොඩ
02. - එම - 32 පිට
03. භරත මුනි ප්‍රණීත නාට්‍ය ශාස්ත්‍රය, (සිං. පරි) වෝල්ටර් මාරසිංහ 142 පිට. ද්විතීය සංස්කරණය, 2004, ගොඩගේ, කොළඹ.
04. - එම - V පිට
05. - එම - VI, 32-33
06. කාව්‍යාදර්ශය I. 19
07. ඇරිස්ටෝටල් සහ භරත 191 පිට
08. සේනානායක; ජී.එස්.බී. ධ්වන්‍යාලෝක විවරණය, 01 පිට, 1969, ගුණසේන සහ සමාගම, කොළඹ.
09. ධ්වන්‍යාලෝකය I. 25
10. ඇරිස්ටෝටල් සහ භරත 194 පිට
11. නාට්‍යශාස්ත්‍රය VI. 31
12. - එම - 124 පිට
13. - එම - VI. 15, 121 පිට
14. ධනංජය රචිත දශරූප, (සිං. පරි) එස්. වීරතුංග, IV. 44, 1998, ගොඩගේ, කොළඹ.
15. නාට්‍ය ශාස්ත්‍රය VII. 8, 141 පිට
16. - එම - VI. 15, 121 පිට
17. ඇරිස්ටෝටල් සහ භරත, 41 පිට
18. විජයවර්ධන එච්, සංස්කෘත කාව්‍ය විචාර මූලධර්ම, 69 පිට, 1967, ගුණසේන, කොළඹ.
19. නාට්‍ය ශාස්ත්‍රය, VII. 94
20. දශරූප IV. 08
21. ඇරිස්ටෝටල් සහ භරත 42 පි.
22. දශරූප IV. 08
23. සං.කා.වි.මු. 71 පිට

සංස්කෘත කාව්‍ය විචාරවාදවලින් පෝෂණය වූ සම්භාව්‍ය සිංහල ගීතය

ආචාර්ය ඉඳුරාගාරේ ධම්මරතන හිමි

සම්භාව්‍ය සිංහල ගීතයේ ආකෘතිය හා සැකැස්ම ගැන විමසීමේ දී සංස්කෘත කාව්‍ය විචාරවාදයන්ගේ ආභාසය ඒ සඳහා බෙහෙවින් ම බලපා ඇති බව කිව හැකි ය. සංස්කෘත කාව්‍ය විචාර වාදයන් (8) අටක් පමණ දක්නට ලැබුණ ද සිංහල ගීතයට එම සියලු විචාර වාදයන්ගේ බලපෑම ලැබී නැති බව පෙනේ. එහෙත් බොහෝ විචාර වාද ගණනක ම ඍජු බලපෑම සිංහල ගීත විෂයෙහි දක්නට ලැබේ. විශේෂයෙන් ම කාව්‍යාලංකාරයන්ගේ ආභාසය එහිලා කැපී පෙනෙන්නකි. සෙසු (කාව්‍ය) ගුණ, ධ්වනි, වක්‍රෝක්ති ආදී වාදයන් ද ඒ සඳහා කිසියම් ප්‍රමාණයකින් හෝ බලපා ඇති බව පෙනී යයි. මේ සඳහා බොහෝ නිදසුන් වත්මන් සම්භාව්‍ය ගීත ක්ෂේත්‍රය තුළින් ඉදිරිපත් කළ හැකි ය.

රසවාදයේ බලපෑම :-

සම්භාව්‍ය සිංහල ගීතයට බොහෝ සෙයින් ම බලපා ඇති කාව්‍ය විචාර වාදයක් ලෙස 'රසවාදය' යන්න සඳහන් කළ හැකි ය. සංස්කෘත සාහිත්‍යයේ ආලංකාරිකයන් විසින් නැතහොත් විචාරවාදීන් විසින් කාව්‍ය රස (9) නවයක් දක්වා ඇත. ඇතැමෙක් එය දහයක් ලෙස ද දක්වති. ඒ කෙසේ වුව ද එම සියලු රසයන් පාහේ සම්භාව්‍ය සිංහල ගීතයට බලපා ඇති බව පෙනේ. එම කාව්‍ය රසයන් ලෙස ශෘංගාර, හාස්‍ය, කරුණ, රෞද්‍ර, වීර, භයානක, බිභත්ස්‍ය, අද්භුත, ශාන්ත, වත්සල යන දහය දැක්වේ. මෙකී කාව්‍ය රසයන් සනිදර්ශන ව විමසා බැලීම වැදගත් ය.

එහි මුල් ම රසය වන ශෘංගාර රසයේ බලපෑම ගැන සෙවීමේ දී අද්‍යතන සිංහල ගීතයේ වැඩි වශයෙන් ම අන්තර්ගත වී ඇත්තේ මෙකී රසය බව පෙනේ. සියලු ම ප්‍රේම ගීතයන්හි වැඩි අවධානයක් යොමු වී ඇත්තේ ශෘංගාර රසයට ය. බොහෝ ගීත රචකයන්ගේ ප්‍රධාන තේමාව වී තිබෙන්නේ ද ප්‍රේමය, විරහය වැනි සංකල්ප නිසා ඒවායෙන් නිතැතින් ම ශෘංගාරය ඉස්මතු වීම නොවැළැක්විය හැකි ය. මේ සඳහා සිංහල ගීත ක්ෂේත්‍රය තුළ අපමණ සාධක තිබුණ ද ඒවායෙන් එකක් පමණක් මෙසේ දැක්විය හැකි ය.

'වීණා වයමුව
රඟ දෙව් සබඳිනි
නුරා අග්නි ජාලේ
නගරය ඇවිලෙන්නා
අනුරා සිත් ගිනිගන්නා

ඇගේ උකුළු විලේ
සිත ගත සතපාලා
සිතින් ප්‍රලය වී
ගතින් වියරු වී
තාවතිංසයේ අමාජලේ නැහැවෙම්

ඇගේ සරා සයුරේ
පොඟවා ගත් සිරුරේ
හැඟුම් නලියනා
පැතුම් කැලඹෙනා
රැය දිගුවේවා පස් කම් රඟමඬලේ''

ආචාර්ය අජන්තා රණසිංහයන් විසින් රචිත ඩී.ආර්. පීරිස්ගේ සංගීතයට ජගත් වික්‍රමසිංහයන් විසින් ගයනු ලබන ඉහත සඳහන් ගීතය මුළුමණින් ම ශෘංගාර රස පිරි ගීයක් ලෙස සැලකිය හැකි ය. මෙහි ඇතැම් වචන පවා කවියා යොදාගෙන ඇත්තේ ශෘංගාරය ඉතා තදින් හැඟෙන අයුරින් ය.

හාස්‍ය රසය ද සිංහල ගීත ක්ෂේත්‍රය තුළ සුලභ ව දැකිය හැකි රසයකි. බොහෝ ගීත රචකයන් ඒ සඳහා වෙහෙස නොගත්ත

ද කිහිප දෙනෙකුගේ ම බොහෝ ගීත රැසක ම හාස්‍ය රසය ගැබ් වී ඇති බව කිව හැකි ය. හාස්‍ය රසය බෙහෙවින් ම යොදා ගත් රචකයින් හා ගායකයින් ලෙස ෆ්‍රෙඩී සිල්වා, නිහාල් නෙල්සන්, රෝහණ බැද්දගේ, බන්දුල විජේවීර ආදීන් දැක්විය හැකි ය. මෙහි දී රෝහණ බැද්දගේ හා බන්දුල විජේවීර ශිල්පීන් දෙදෙනා විසින් ගයනු ලබන පහත සඳහන් ගීතය ඒ සඳහා නිදසුන් ලෙස දැක්විය හැකි ය.

''පුල්ලි ගොනා ගෙට පැනලා කඹේ කඩාගෙන
ගෙදර උන්දෑ කොණ්ඩෙ බඳින හවරිය කාලා
කොණ්ඩෙ බඳින්නට විදිහක් නැතැයි කියාලා
මටයි දෝෂ කියන්නෙ මං මක්කරන්න ද
හත්වලාමෙ වෙච්ච දේට මක් කරන්න ද

උපන් දවසෙ සිට තණකොළ කණ ගෙරියට
කන්න දෙයක් නැතුව වාගේ හවරිය කාලා
කරුමෙක මහත නරක නාමෙ දැන් මට
හිතල කරපු දෙයක් යැ බැනල වැඩක් තියෙනවැ

මහා විසාලෙට දිගට කොණ්ඩෙ නැතිකොට
මගට බහින්නේ කොහොම ද කියල අහනවා
වයස ගිහිල්ලත් ගෙදර උන්දෑගෙ කෝලම්
මහ පාරේ යන්නට කොණ්ඩෙ නැතුව බැරුව යැ
හත්වලාමේ වෙච්චිදේට මක්කරන්න ද

ඉහත ගීතය පුරා හාස්‍ය රසය ඉස්මතු වේ. එහි සිද්ධි දාමය ඇසෙන කාට වුව ද නිරායාසයෙන් ම මුවගට හාස්‍යයක් නැගේ. එසේ ම ගායකයන් යොදන ඇතැම් වචන හා අභිරූපණ ආදිය නිසා එය වඩාත් තීව්‍ර කරනු ඇත.

කරුණ රසය ද සිංහල ගීත සාහිත්‍යයේ දැකිය හැකි ය. මේ සඳහා ද බොහෝ ගීතයන් සාධක ලෙස දැක්විය හැකි ය. සංගීත් නිපුන් සනත් නන්දසිරි ශිල්පියාගේ බුදුහාමුදුරුවො වැඩියා වගේ, ඇන්ටන් රුද්‍රිගු ශිල්පියාගේ ''දෑස නොපෙනුණත් මගේ', චන්ද්‍රසේන හෙට්ටිආරච්චි ශිල්පියාගේ 'සැඳෑ සමයයි ජීවිතේ'' ආදී ගීතවල

කරුණ රසය ගැබ් කර ඇත. ළමා ගීතයක් වන පහත සඳහන් ගීතය සඳහා ප්‍රබල නිදසුනකි.

''පාන තියා බුදු සාදුට හිමිදිරියේ
හැමදා දෙන්නා ගෙදරින් එනවා
ඇස් නොපෙනෙන අම්මා ගෙයි තනිකරලා
අපි කෝච්චියේ විරිඳු කියන්නට එනවා

ඉගෙන ගන්න ආස වුණත් ඉස්කෝලේ පහු කරලා
එන්නේ අපි ඒ දිහාවවත් නොබලා
අම්මා රැක ගන්නේ අපි කවි කියලා

ඊළඟ නැවතුම ආවම බැහැල යනවා නුවර බලා
ඇත්නම් සතයක් දමන්න පින් සලකා
අහිතක් නෑ කාසි නැතත් අපි යනවා''

මෙම ගීතය ඇසෙන විට ම කාගේ වුව ද සිත්වල හට ගන්නේ ගීතයේ කියවෙන අසරණ ළමයින් ගැන කරුණ හැඟුමකි. එබැවින් කරුණ රසය ඉස්මතු වීම ඉතා පහසුවෙන් සිදුවී ඇත.

රසවාදයේ බලපෑම ගැන බැලීමේ දී වීර රසය ද සිංහල ගීත සාහිත්‍යයට ප්‍රවිෂ්ඨ වී ඇති බව පෙනේ. සිංහල ඉතිහාස පොතේ, රණ බිම මැරුණේ සිංහලයෙකු නම්, තුන් හෙළේ කැලෑවල සිංහල පැටව්' ආදී ගීතවල මෙම රසය මනාව දිස් වේ. සී.ටී. ප්‍රනාන්දු ශිල්පියා විසින් ගයනු ලබන පහත සඳහන් ගීතය වීර රසයෙන් අනූන ය.

''හෙළ ජාතික අභිමානේ - වැඩූ වීරුවන්සේ පොරනේ
දිනූ මව්බිම සව් සිරියෙන් සරසව් - පිබිදෙව් පිබිදෙව් සැරසෙව්

වීරවිකුම් පෑ හෙළ දරුවෝ - දෙස රැස මුර කෙරුවෝ
ඒ ලෙය ඇති ඔබ සූර වීරුවෝ - නොමවව් ණයකරුවෝ
දූය දියුණට පැදයන නැවියා - ගොවියා බිම දෙවියා
විපතෙහි සැපතෙහි නොසැලෙයි - නොතැවෙයි
අට ලෝ දම හුරු හෙළයා

මුහුදට ඇදෙන මහ ගංගා - කුඹුරට යළි හරවා
ධාන්‍ය වගාකොට සිරිලක මේ - පෙරදිග කෙත කරවා
අරපිරි මැස්මට පුරුදු වෙලා - බිඳලව් දුක සංකා
පැරකුම් යුගයක් නැවතත් අරඹව්
නිජ භූමිතලේ ලංකා''

මෙහි පද මාලාව තුළ සැමතැන ම පාහේ සූරවීර හැඟුම් උපදවන සුලු ය. තව ද වීරෝදාර පැරකුම් වැනි වීරයින්ගේ තෙද බව ද සිහිගන්වනු ඇත.

බීභත්ස රසය ද සිංහල ගීතයට බලපා ඇතත් ඒ සඳහා සාධක ප්‍රමාණවත් ලෙස සොයාගත නො හැකි ය. එහෙත් මෑතක දී ආචාර්ය අජන්තා රණසිංහයන් අතින් ලියවුණු පහත ගීතය ඒ ගණයෙහි ලා සැලකිය හැකි තරමක සුදුසු නිදසුනක් සේ සොයාගත හැකි සම්භාව්‍ය ගීතයක් ලෙස අගය කළ හැකි ය.

''දන්සැල් ළඟ පෝලිම්වල
සෝපාකලා
සතර අපා ගිනි නිවෙනා දා
සුදහ ගින්දරේ බලා හිඳින්නෝ

නාවර පෙරෙනා මුහුණින්
කඳුළු මිදුණු ගිජු දෑසින්
දස දහසක් සක්වල වට
අමාවතුර ගලන දා''

පයිප්පයේ දුඹුරු වතුර
බෙලෙක් පිඟානේ පුරවා
මුවින් උරා බොන්නෝ සෝපාකලා

පදික වේදිකා නිවසේ
මව් සෙනෙහස විඳ නැතියෝ
සියල් සතට තුන් ලොවට ම
අමා මෑණී බිහිවූ දා
පුතේ කියා මවක මුවින්

කිරි වදනක් නෑසුවෝ
අදත් ඉඳිති නාඩා සෝපාකලා

මෙම ගීතයේ දෙවන කොටසේ එන නාවර පෙරෙනා මුහුණින්, කඳුළු මිඳුණු ගිජු දෑසින්, පයිප්පයේ දුඹුරු වතුර ආදී යෙදුම් පිළිකුල් බව දනවන වදන් ය.

සිංහල ගීතයට බොදු ගී ඇතුළත් වූයේ ගීත ක්ෂේත්‍රය ආරම්භයේදී ම ය. එබැවින් ශාන්ත රසය එයට අමුතු දෙයක් නො වී ය. සෑම බොදු ගීයක ම පාහේ ශාන්ත රසය ඇත. බුදුගුණ හා බොදු සිද්ධස්ථාන අළලා ලියවුණු ගීත ප්‍රමාණය අතිවිශාල වන අතර, ඒ සෑම නිර්මාණයකින් ම ශාන්ත රසය ඉස්මතු කිරීමට නිර්මාණකරුවෝ දක්ෂ වූ බව පෙනේ.

මේ සඳහා පණ්ඩිත් අමරදේවයන් විසින් ගැයෙන පහත සඳහන් ගීතය විශිෂ්ට ගණයේ ගීතයක් ලෙස සැලකිය හැකි ය.

''ඇසේ මතුවන කඳුළු බිඳු ගෙන
ඔබේ සිරිපා දොවන්නම්
හදේ මැලවෙන කැළෑ මල්ගෙන
ඔබේ සිරිපා පුදන්නම්

කෙලෙස් මල පිරි නුවර අතහැර
බවුන් වඩනට වනේ වැඩි ඔබ
සොයා ආවෙමි පොළෝ තලයේ
අනෙක් පිහිටක් නොමැති වූ විට

ඉහළ නිල්වන් අහස් විනිවිද
නැගෙන ඔබගේ යෝද බුදු බඳ
මගේ නෙත සිත මෝහනය කර
මගේ කුදු බව පසක් කර ඇත.''

මේ අතර සිංහල ගීතයට වත්සල රසය ද බෙහෙවින් ම බලපා ඇති බව පෙනේ. ඉන් පෝෂණය ලද බොහෝ ගීත සංඛ්‍යාවක් අද්‍යතන ගීත සාහිත්‍යය තුළ දැකිය හැකි ය. මෙහි දී විශේෂයෙන් ම දේශ වාත්සල්‍යය හා දාරක වාත්සල්‍යය ගැන

රචිත හෙළ ගී බොහොමයක් දැකිය හැකි ය. ලංකා ලංකා පෙම්බර ලංකා, රත්න දීප ජන්ම භූමි ආදී ගීතයන් ද රං ටිකිරිසිනා, කොටු වැටිච්ච පුංචි සරම, පුංචි සිතේ පුංචි සිනා' වැනි ගීතයන් ද එම කොටස් දෙකට අයත් වේ. පහත සඳහන් ගීතය විශාරද වික්ටර් රත්නායකයන් විසින් ගයනු ලබන දරු සෙනෙහස ගැබ් කළ එබඳු ගීතයකි.

''බණින්නෙපා පොඩි දෝනිට ගහන්නෙපා
හාල් මිටක් දුව අරගෙන ඇත්තේ
සෙල්ලම් බත් උයන්ටයි

දුරුතු පෝය දා කැලණි විහාරේ
වඳින්න ගොස් අපි එන ගමනේ
වළං මුට්ටි පොඩි අරගෙන දුන්නේ
සෙල්ලම් බත් උයන්ටයි

වළං මුට්ටි පොඩි ලිප උඩ තියලා
සෙල්ලම් බත් උයලා දෙන්ටයි
අපි දෙන්නාටත් ඒ බත් කට කට
දුවගෙ අතින් කවන්ටයි''

මෙසේ සැලකීමේ දී සංස්කෘත කාව්‍ය විචාර වාදයේ ඇතුළත් රසවාදය සිංහල ගීතයට ද පිවිසී ඇති බව මැනවින් පෙනේ. රසවාදය නිසා පෝෂණය ලැබූ මෙවැනි ගීතයන් රසිකයන්ගේ ද රසාස්වාදයට බෙහෙවින් ම හේතු වී ඇති බව ද කිව යුතු ය.

අලංකාරවාදයේ බලපෑම :-

සංස්කෘත අලංකාරවාදය තරම් හෙළ ගීයට බලපෑ වෙනත් වාදයක් නැති තරම් ය. හෙළ ගීයේ සෑම තැනක ම පාහේ කවර හෝ අලංකාර ස්වරූපයක් දක්නට තිබීම ඊට හේතුව යි. ඉහත කී කාව්‍ය රසයන් ද අලංකාරයක් ම ය. එම සියලු රසයන් රසාලංකාරය නමැති අලංකාර ගණයට වැටේ. එසේ වන්නේ රසය ද අලංකාරයක් නිසා ය. සකු විචාරවාදයේ ඇති (35) පන්තිසක් පමණ වූ අලංකාරයන්ගෙන් විශාල ප්‍රමාණයක් සිංහල සම්භාව්‍ය

ගීතයට ද පිවිස ඇත. එහෙත් ඒ සියල්ල දැක්වීම උගහට ය. එසේ ම මෙහි දී ඒ සියල්ල ම දැක්වීමට ඉඩකඩ මඳ හෙයින් එයට ප්‍රමාණවත් හා ප්‍රයෝජනවත් අලංකාර කීපයකට පමණක් නිදසුන් දැක්වීම උචිත යැයි සිතමි.

අලංකාරවාදයෙන් පෝෂණය ලැබූ සිංහල ගීතය ගැන බැලීමේ දී ප්‍රධාන වශයෙන් ම ශබ්දාලංකාරය හා අර්ථාලංකාරය ගැන සඳහන් කළ හැකි ය. ශබ්ද රසය ලබාදීම සඳහා මෙන් ම අර්ථ රසය ලබාදීම සඳහා ද නිර්මාණකරුවෝ වෙහෙසුණ හ. ඒ අනුව ඇතැම් රචකයන්ගේ කලා කෘතීන් තුළ ශබ්ද රසයට මුල්තැන දී ඇත. මඩවල එස්. රත්නායකයන්ගේ පහත සඳහන් ගීතය ශබ්ද රසයෙන් අනූන ය.

"බින්දු බින්දු රං ගෝමර මාලා
බන්දා ගෙල වට ඔමරි ලතාවට
කන්දෙන් පාවී ලන්දට බසිනා
රන්වන් රන්වන් මගෙ රන් කිකිළි
රන්වන් රන්වන් රන් කිකිළි

හුරුනැති මගක ගොස් උගුලක වැටෙනු එපා
කළුවර ගලද්දී තනිමග ඇදෙනු එපා
සිරිකත මැවූ සිරි දෙනයන මකනු එපා
පිරිවර සොයා මා තනිකර යන්න එපා

කුන්ද සමන් පෙති සුවඳ හලාලා
රන් හිරු රැස් කෙඳි දෙරණ සිඹින විට
මන්දයි තවමත් ලන්දට නාවේ
රන්වන් රන්වන් මගෙ රන් කිකිළි
රන්වන් රන්වන් රන් කිකිළි"

සියලු ම අලංකාර ශබ්ද හා අර්ථ වශයෙන් දෙකොටසකට බෙදෙන අතර, පන්තිස් අලංකාරයන් ම ඇතුළත්වන්නේ අර්ථාලංකාර විෂයෙහි ය.

ඊට හේතුව නම් සෑම අලංකාරයක ම පාහේ කවර හෝ අර්ථයක් තිබීම යි. මේ අතර තවත් ක්‍රමයකට සියලු අලංකාරයන්

ස්වභාවෝක්ති, වක්‍රෝක්ති යැයි ද බෙදේ. ස්වභාවෝක්තියේ දී යමක ඇති තතු ඒ අයුරින් ම කියවෙන අතර, වක්‍රෝක්තියේ දී ඇති දේ ව්‍යංග ව ප්‍රකාශවීම සිදු වේ.

මේ අනුව ස්වභාවෝක්ති අලංකාරය ගැන සැලකීමේ දී එය සිංහල ගීතයට බෙහෙවින් ම බලපා ඇති බව පෙනේ. වෙසෙසින් ම සිංහලයන්ගේ ජාතික උත්සව කාලය වන සිංහල අලුත් අවුරුදු කාලයේ දී දක්නට ලැබෙන වසන්ත සමයේ අසිරිය ගැන ගීත රැසක් ලියවී ඇති බව පෙනේ. ජෝතිපාලයන්ගේ කිරි ඉතිරේවා නව වසරේ, දයාරත්න රණතුංගයන්ගේ කිරි ඉතිරේවා නව වසරේ ගීතය ද, සංගීත් නිපුන් සනත් නන්දසිරි ශිල්පියාගේ කොහෝ කොහෝ කොහේ ඉඳන් කොහෝ කියනවදෝ යන ගීතය ද මෙහිලා විශේෂයෙන් වැදගත් ය. තව ද ස්වභාවෝක්තිය ගැන සැලකීමේ දී ඒ සඳහා බොහෝ නිදසුන් තිබුණ ද, සෝමතිලක ජයමහගේ මෙම ගීතය තරම් මේ සඳහා සුදුසු තවත් ගීතයක් නැතැයි කිව මනාය.

"කුසුම් පිපී තුරු මතේ සුවඳ හමයි දස අතේ
කෝකිල කූජනය නැගේ ලිය ගොමු අතරේ
මධුර වසන්තේ....

ගම්මානය කෙළවරේ පන්සල් බිම් බෝ රුකේ
සිලි සිලි ගා කොළ නැටවේ සම්බුදු මිහිරේ
මධුර වසන්තේ.....

අඹමල් පොකුරට වෙලා ලේනෙකු ටින් ටින් කියා
මධුරස ගී ගය ගයා අමරස වින්දේ
මධුර වසන්තේ.....

මෙම ගීතයෙන් වසන්ත කාලයේ ස්වාභාවික සිදුවීමක් සංස්කෘත ස්වභාවෝක්ති අලංකාරයෙන් පෝෂණය කර ඇත.

ස්වභාවෝක්තියට වඩා හෙළ ගීයට බහුල ව ම බලපෑවේ වක්‍රෝක්තිය යි. ඇති තතු ඇති අයුරින් නොකියා ව්‍යංගයෙන් කීම වක්‍රෝක්තිය වන අතර, අනෙක් සියලු අලංකාර මෙයට

ඇතුළත් වේ. ඒ අනුව සිංහල ගීත ක්ෂේත්‍රයේ බහුල ව ම දැකිය හැකි අලංකාරයක් ලෙස වක්‍රෝක්තිය සැලකිය හැකි ය. මේ සඳහා ප්‍රබල නිදසුනක් ලෙස දයාන් විතාරණයන් විසින් ගායනය කරනු ලබන පහත සඳහන් ගීතය දැක්විය හැකි ය.

"වැටෙන් එහා මල් පඳුරේ
ඔබ පිපී වැනෙයි අත නුදුරේ
මිලින වුවත් ගණ අඳුරේ
මල් නෙලන්න නම් තහනම්....

සුවඳ ඇදෙයි මුළු ලොවට හොරෙන්
නොවසා ඇති දොර කවුළු තුළින්
සුවඳ දිදී පිපුණත් මිදුලේ
මල් නෙලන්න නම් තහනම්

තෙමුණත් දොකොපුල් උණු කඳුළින්
ඇසුණත් කෙඳිරිය මුදු මුවගින්
පිපුණු නිසා අන් සතු උයනේ
මල් නෙලන්න නම් තහනම්....

අලංකාරවාදයේ බලපෑම ගැන කථා කිරීමේ දී උපමා අලංකාරය තරම් හෙළ ගීයට බලපෑ එක ද ලංකාරයක් වත් නැත. එම නිසා අද්‍යතන ගීත සාහිත්‍යයේ උපමාවට නොගත් වස්තුවක් දක්නට නැති තරම් ය. නිදසුනක් ලෙස 'මල්' උපමා කරගෙන ගීත නිර්මාණ විශාල සංඛ්‍යාවක් තිබෙන අතර, එහි දී උපමාවට නොගත් මලක් නැති තරම් ය. උපමා අලංකාරයට නිදසුන් ලෙස මහාචාර්ය සුනිල් ආරියරත්නයන්ගේ පහත සඳහන් ගීය දැක්විය හැකි ය. එම ගීයේ සෑම කොටසක ම උපමාලංකාරය දැකිය හැකි ය. බෝ රුකෙහි මල් නොමැති නිසාදෝ මෙහි දී බෝ කොළයක් සේ යැයි බෝ කොළය උපමාව සඳහා යොදාගෙන ඇත. මෙයින් පෙනී යන්නේ බෝධිය හා බෝ කොළය පවා පූජනීය වස්තුවක් වුව ද ප්‍රේම ගීත විෂයෙහි යොදාගෙන ඇති බව ය. එම ගීතය මෙසේ ය.

"කලා වැවෙන් ගත් දිය දෝතක් සේ
වටී වටී ඔබ මට ම වටී
බෝධියකින් වට බෝ කොළයක් සේ
අගේ අගේ ඔබ මටම අගී

කැටපත් පවුරින් ගිලිහුණු කවියක්
සොරකම් කරගත් සෙරක ලෙසින්
සඟවාගෙන ඔබ සුරකිමි හද ගැබ
තනිවම කියවමි පදරුත් පසිඳමි

සමනළ සිරසින් විහිදුණු බුදු රැස්
සියැසින් දැකගත් මෙහෙණක මෙන්
පරමානන්දය ලබමින් ඔබ ළඟ
සගමොක් සැපතෙහි අමරස වළඳමි"

උපමාව මෙන් ම රූපකය ද සිංහල ගීතයට ඉතා තදින් බලපෑ අලංකාරයකි. මේ සඳහා බොහෝ නිදසුන් සිංහල ගීතයෙන් උපුටා ගත හැකි ය.

"අජානේය ස්කූටර් තුරඟා පිට වඩිනා
කුමාරියනි වාත වේගයෙන් ඉගිලෙනු කොතැනා
බදා හිමි දෙවුර එසඳේ පුරවර සිරි බලනා
විලාසයට නුඹේ කිරුළ බිම වැටෙයි ද සිතුණා"

"නෙතු පියන් පියා - මුතු දසන් වසා
නිදි දූහැන් වැදී කුමරී
සිහිනයෙන් වඩී - මා ළඟින් ඉඳී
මව්පියන් බලා නොයිදී"

ඉහත ගීතවල නිර්මාණකරුවෝ රූපක ඇසුරින් වදන් වැල ගීතයට නගා ඇති බව මැනවින් දිස් වේ. අජානේය ස්කූටර් තුරඟා, වාත වේගයෙන් වැනි වචන ද නෙතු පියන්, මුතු දසන්, නිදි දූහැන් වැනි වචන ඒ සඳහා නිදසුන් ය.

අතිශයෝක්ති අලංකාරය ද හෙළ ගීයට බහුලව ම බලපෑ අලංකාරයකි. බොහෝ ප්‍රේම ගීතවල ඇත්තේ මෙම අතිශයෝක්තිය යි. මේ සඳහා අපමණ නිදසුන් ඇත. නූතන ගීත සාහිත්‍යයේ දක්නට ලැබෙන අහසේ සේ ඔබ අනන්තයි - සයුර සේ ඔබ

අනන්තයි, කුරුල්ලන්ට ගී ගයන්න ඔබෙ කටහඬ දෙන්න'' ආදී ගීත මුළුමණින් ම අතිශයෝක්තියෙන් බර ය. එසේ ම සප්ත කන්‍යා චිත්‍රපටයේ එන 'උන්මාද වූ ප්‍රේමාදරේ' ගීතයේ ඇති රළ පෙළ කැළඹේ හසඟන විලසේ, කිඳුරු කොදෙව්වේ කසුන් කුමාරිකාවී' ආදී යෙදුම් ද, අතිශයෝක්තියෙන් යුක්ත ය. එසේ ම විශාරද නන්දා මාලිනී ශිල්පිනියගේ ඔබයි රම්‍ය සඳ කිරණ ගණ අන්ධකාරේ ගීතය ද, රූකාන්ත චන්ද්‍රලේඛා යුවළගේ මට මුළු ලොව ම ඔබයි - මගේ මුළු ලොව ම ඔබයි' යන ගීය ද එබඳු අතිශයෝක්තියෙන් බර ගීතයන් ය. මේ අතර නව පරපුරේ ගායන ශිල්පියෙකු වන දයාන් විතාරණයන්ගේ මියුරු හඬින් ගැයෙන පහත ගීය මේ සඳහා කදිමට නිදසුන් සපයයි.

''මගෙ ජීවිතේ සතුට රැඳී තිබුණේ
තව කෙනෙකුන්ගේ නෙතු සඟලේ
හසරැල්ලේ සිතුණේ නෑ දැනුණේ නෑ
ඔබ දකින තුරා

සුන්දරයි කියූ සියලුම දෙයට වඩා
සුන්දරයි ඔබ
අහිංසකයි කී හැම දේකට ම වඩා
අහිංසකයි ඔබ
මට ම හිමි වෙලා මා ළඟ ඉන්න සදා

අස්ථිරයි සිතූ සියලු දෙය ම බොරු වී
ස්ථිරයි ඔබ
කවි සිතකැයි කී මගේ සිත පාළු මැකී
හිනැහෙනවා ඔබ
මට ම හිමි වෙලා මා ළඟ ඉන්න සදා''

මේ අයුරින් ම නිදර්ශන අලංකාරය ද හෙළ ගී කෙතට ඇතුළත් වී ඇත. නිදර්ශනාලංකාරය යන වචනයට අන්වර්ථ ලෙසින් ම නිදර්ශනයක් නොමැති හෙළ ගීයක් නැති තරම් ය. ඊට හේතුව නම් අපගේ ගීත රචකයෝ සැම විට ම පාහේ කිසියම් කරුණක් නිදර්ශනයක් මගින් ම ´අලංකාර කිරීමට උත්සාහ කර තිබීම යි.

''අතීතය සිහිනයක් පමණයි සැබෑ සුවඳක් නෑ
එදා සෙනෙහෙන් නොබැඳුණානම් මෙදා වියොවක් නෑ

තැනූ මන්දිර බිඳී වැටුණත් නෙතේ කඳුළක් නෑ
සිනහ වෙන්නට වරම් නොලදත් හිතේ කිළුටක් නෑ

සොබා දහමට නොවන අවනත ලොවේ කිසිවක් නෑ
ලොවේ පැරදුම මිසක කිසිදා ලැබූ දිනුමක් නෑ

ඉහත සඳහන් ගීතයේ ප්‍රස්තුතය සඳහා දෙවන තුන්වන කොටස්වල දී නිදර්ශන දක්වීමෙන් මුලින් කී කරුණ වඩාත් තහවුරු කර ඇත. එසේ ම පණ්ඩිත් අමරදේවයන්ගේ විශිෂ්ට ගීයක් වන ඉරහඳ පායන ලෝකේ ගීතය ද මේ සඳහා සාධක වේ. එම ගීතයට අනුව දුක සැප දෙකෙහි ඇති සමබරතාව ලොවෙහි ස්වාභාවික වස්තූන්ගෙන් නිදර්ශන දක්වමින් කවියා සනාථ කර ඇත.

අර්ථාන්තරාන්‍යාසාලංකාරය ද හෙළ ගීයේ නොයෙක් තැන දක් වේ. මින් අදහස් කරන්නේ කිසියම් දෙයක් ඉදිරිපත් කර එය පැහැදිලි කිරීමට අන් දෙයක් ගෙනහැර පෑම යි. මේ සඳහා මයිකල් පීරිස් ශිල්පියා විසින් ගයන පහත ගීතය නිදසුනක් වේ.

''කවාලා විළඳ ජාති
ඇති කළත් රන් කුඩුවේ ගිරවා
දමාලා යන්නෙ ඉගිලී
රැව් දිදී ලබනා සෙවන සැපතා

කිරෙන් කා තෙලෙන් අත සෝදා
අපේ මේ ජීවිතේ ගෙවනා
දුවම්හයි සිරුර කුඩුව
මෙහි දමාලා ආව කල මරුවා

උපන්නොත් යම් කෙනෙක් මෙලොවේ
මරණයක් කොටා ඇත නළලේ
මරණයක් ඇයිද මේ කෙටුවේ
මහබඹා මනුසතා නළලේ''

හෙළ ගීය පෝෂණය කළ තවත් සංස්කෘත විචාරවාදීන්ගේ අලංකාරයක් නම් ආශිර්වාද අලංකාරය යි. එයට කදිම නිදසුනක්

ලෙස රඟකන සිද්ධාර්ථ හිමියන්ගේ පහත සඳහන් ගීය දැක්විය හැකි ය.

"සියක් ආයු ලැබ මගෙත් ආයු ගෙන
මටත් වඩා කල් ඔබ ජීවත් වේවා
මෙතේ බුදුන් කල ලොවේ උතුම් ළඳ
විශාඛාව වේවා

මහා පොළොව සේ නිහඬ නිසංසල
ඔබේ දයාබර හදින් ගලා යන
ආදර ගීතය ලොව සනසාලන
බුදු බණ පදයක් වේවා

ගතේ රුහිරු ලේ කිරි පෙව් සෙනෙහස
සුවඳ ගලාගිය ඔබෙ මව් හදවත
නිවන් පුරට යන මං පෙත හෙළිකළ
පහන් ටැඹක් වේවා"

මෙම ගීතය පුරා ම පැතිරී ඇත්තේ ආශිර්වාදය යි. මෙසේ ම කිරි ඉතිරේවා නව වසරේ, මරු කතරේ මිනිස් පුරේ ආදී ආශිර්වාද හා ප්‍රාර්ථනා මුසුකළ බොහෝ ගීත රැසක් ම සිංහල සම්භාව්‍ය ගී කෙතේ දැකිය හැකි ය.

මෙසේ විමසා බැලීමේ දී අලංකාරවාදයේ බලපෑම සිංහල ගීතයේ තදින් ම දිස්වන බව පෙනේ. මෙහි සඳහන් නොකළ තවත් අලංකාරයන් ද එහි ලා ඇත. ඒ අනුව ව්‍යතිරේක, උත්ප්‍රේක්ෂා, පර්යායෝක්ති, ව්‍යාජස්තුති, සංකීර්ණ ආදී අලංකාරයන්ගෙන් පෝෂණය වූ සිංහල ගීතයන් ද සම්භාව්‍ය ගීත සාහිත්‍ය පුරා පැතිරී ඇති බව කිව හැකි ය.

ගුණවාදයේ බලපෑම :

ගුණ යනු කාව්‍යයක තිබිය යුතු හරවත් දෑ ය. මේවා ප්‍රාණ යනුවෙන් ද හැඳින්වේ. ඒ අනුව කාව්‍යයක ප්‍රාණවත් බව රැඳී තිබෙන්නේ ගුණයන් නිසා ය. විචාරකයෝ එබඳු ගුණ දහයක් දක්වති. එම ගුණයන්ගේ බලපෑම නූතන සිංහල ගී කෙත පුරා

පැතිරී තිබෙන බව එය පිරික්සීමේ දී පෙනේ. එසේ වුව ද සියලු කාව්‍ය ප්‍රාණයන් ම හෙළ ගීයට බලපා නැත. විශේෂයෙන් ශ්ලේෂ, සමතා ආදිය හෙළ ගීයේ නැති තරම් ය. ඒවා සකුබසට ම සීමා වූ බැවින් සියබස්ලකරේ දී පවා අතහැර දමා ඇත. එහෙත් ප්‍රසාද ආදී ගුණයන් සම්භාව්‍ය සිංහල ගීතයේ පෝෂණයට ඉවහල් වී ඇති බව මනාව පෙනේ.

ප්‍රසාද ගුණයේ බලපෑම ගැන සෙවීමේ දී ඒ සඳහා බොහෝ ගීත නිදසුන් ලෙස ගත හැකි ය. ප්‍රසාද ගුණයෙන් කියන්නේ අරුත් සුගම සරල බව යි. පහත සඳහන් බෞද්ධ ගීතය කොතරම් ප්‍රසාදගුණ යුක්ත ද යි සිතාගත හැකි ය.

''බුදුහාමුදුරුවො අපිත් දකින්නැති
බණත් අහන්නැති ඒ කාලේ
නිවන් දකින්නට පින් මදි වෙන්නැති
ඒකයි තවමත් සංසාරේ

දෙව්රම් වෙහෙරට යන්න එන්න ඇති
බුදුන් වඳින්නට ඒ කාලේ
නිවන් දකින්නට පින්මදි වෙන්නැති
ඒකයි තවමත් සංසාරේ

අපිත් එක්ක සිටි අපේම යාළුවො
නිවන් දකින්නැති ඒ කාලේ
මෙතේ බුදුන් දැක නිවන් දකින්නට
පින් පුරවමු අපි සංසාරේ''

මෙසේ ම මාධුර්ය ගුණය ද සිංහල ගීතයේ ඇත. සමාන අකුරු ඇති පද ලංව යෙදීමත් අනුප්‍රාස බහුල බවත් මාධුර්ය ගුණයේ ප්‍රධාන ලක්ෂණය යි. සැළලිහිණි සංදේශයේ මෙය බහුල ව ඇත. මෙයට පහත සඳහන් ගීය නිදසුනකි.

''විලක් වුණත් නිල් දිය පිරි විලක් නොවේ
මලක් වුණත් සුවඳක් ඇති මලක් නොවේ
සඳක් වුණත් පසළොස්වක සඳක් නොවේ
රටක් වුණත් මගෙ රට වැනි රටක් නොවේ

නැවත් වතුර මල යට ඉඳ නළ වතුර
තාමත් සිතින් කිමිදෙමි ගඟ දිය අතර
කීවත් ගීත මැද පෙරදිග මරු කතර
කාටත් හොරෙන් කියවෙයි පැල්කවි නිතර

සායෙන් හඬන දූදරුවන් උදෙසාම
ආයෙම් මෙහෙවරට නොරටුන් ළඟ මෙහෙම
බානෙත් බැඳී සිටියත් යදියන් සේම
හීනෙන් මගෙ රටෙයි නිදියන හැම රෑම''

ගුණවාදයේ බලපෑම ගැන සෙවීමේ දී අර්ථව්‍යක්ති ගුණය ද සිංහල ගීයට බලපා ඇති බව පෙනේ. අර්ථව්‍යක්ති නම් අර්ථය ව්‍යක්ත ලෙස පදවැලට ගැලපීම වන අතර, එහි දී අමුතුවෙන් සිතාගත යුතු අර්ථයක් නොතිබිය යුතු ය. ඒ අනුව සුනිල් එදිරිසිංහයන් ගයන පහත ගීතයේ මේ ගුණය දක්නට ඇත.

''මල්ලියෙ නරක මිතුරන් පිළිගන්ට එපා
නංගියෙ නොහොබිනාකම් හුරුවෙන්ට එා
බෝගම්බර සිපිරි ගෙදරට එන්ට එපා
හතුරෙකුටවත් මටවන් දුක දෙන්ට එපා

ලැබුවේ අවවාද නොහොබින ආරකය
දූදනන් නිසා විය හෙනහුරු මාරකය
මං පෙරගියේ වරදින් පිරි පාරකය
ඒ ගිය මගේ අවසානය පෝරකය''

දළදා මැදුරේ තේවා හඬ රැව් දෙනවා
කළ පව් මතක් වී දැසම තෙත් වෙනවා
සියක් වාරයක් මැරි මැරී උපදිනවා
තිබහට වතුර වෙනුවට කඳුලැලි බොනවා''

උදාර ගුණය ද සිංහල ගීතයේ බෙහෙවින් ම භාවිතා වී ඇත. බුදුරදුන් හා දෙවියන්ගේ ද රජවරුන්ගේ ද දයා, වීර, ත්‍යාග ආදි ගුණයන් වැණීමේ දී හෙළ ගී රචකයෝ බෙහෙවින් යොදාගෙන ඇත්තේ ඉහත කී ගුණය යි. ඩබ්.ඒ. අබේසිංහයන්ගේ මෙම ගීතය තුළින් උදාර ගුණය ප්‍රකට කරනු ඇත.

''අඩවන් වූ දෙනෙතින් ගලනා - මෙත් මුදිතා කරුණා
ධාරා
තෙමා තෙමා හද ගලා ගලා යන - ලොව්තුරු ගුණ මහිමේ
මහමෙව්නා උයනේ
සමාධි බුදු පිළිමේ.....

පිරිතිරී යන මහවතුරක් සේ - ගලා හැලෙන සිහිලැල් ගඟුලක්
සේ
ගිමන් නිවාලන මේ භව කතරේ - නිවන් සදාලන බුදුගුණ
මහිමේ
මහමෙව්නා උයනේ
සමාධි බුදු පිළිමේ....''

ඕජෝ ගුණය ද සිංහල ගීත සාහිත්‍යයට බලපෑ තවත් ගුණයකි. ඕජෝ ගුණයෙන් කියවෙන්නේ සමාස බහුල බව යි. සංස්කෘත කාව්‍යයේ දී මෙය සුලභ යෙදුමක් වුව ද සිංහලයේ එතරම් බහුල ව නො යෙදේ. එහෙත් සිංහල ගීතයට වුව ද අල්ප වශයෙන් හෝ බලපෑ තැන් නැත්තේ ද නො වේ. සෝමතිලක ජයමහ ශිල්පියාගේ බුදුගුණ ගීයක මෙම ඕජෝ ගුණය පිරී ඇති බව පෙනේ. එම ගීතය මෙසේ ය.

'දස බිම්බර මාර සෙනඟ තණ්හා රති රඟා සමග
පලවා හල වීතරාගී බුදුන් වඩිනවා
හද වෙත බුදුන් වඩිනවා

සංසාරේ තෙර දකින්න බලාපොරොත්තුවෙ ඔරුවෙන්
ගමන් වැඩිය අංගී රස බුදුන් වඩිනවා
හද වෙත බුදුන් වඩිනවා

සවනක් බුදුරැස් විහිදා කරුණාවේ මුදු බැල්මෙන්
මුළු දියතෙහි සිසිල මවා බුදුන් වඩිනවා
හද වෙත බුදුන් වඩිනවා
මෙත් ගඟුලේ ''සෙනෙහෙ ගඟේ බුදු ගුණ ගී තරග නැගේ
සාදු සාදු සාදු සාදු බුදුන් වඩිනවා
හද වෙත බුදුන් වඩිනවා''

ඉහත ගීතය දෙස බැලීමේ දී එහි සමාස පද බහුලව යෙදී ඇති බව පෙනේ. දසබිම්බර, වීතරාගී, අංගීරස, සවනක් බුදුරැස්, මෙත් ගඟුලේ, සෙනෙහෙ ගඟේ, ගී තරඟ ආදී බොහෝ සමාස පදවලින් එය පෝෂණය වී තිබේ.

ගුණවාදයෙන් පෝෂණය ලැබූ සිංහල ගීතය ගැන සෙවීමේ දී කාන්ත හා සමාධි ගුණයන් ද අත් හැරිය නොහැකි ය. ඒවා ද බෙහෙවින් හෙළ ගී කෙත අස්වැද්දීමට දායක වී ඇති බැවිනි. කාන්ත ගුණය නම් වර්ණනාවන් ලෞකික අර්ථය නොඉක්මවා සිටීම යි. අතිශයෝක්තියට විරුද්ධ වූ ගතියක් එහි ඇත. බොහෝ ගීතවල මෙම ලක්ෂණය දැකීමට අපහසු නැත. සමාධි ගුණයෙන් කියවෙන්නේ වෙනත් වස්තුවකට අයත් ගුණය තවත් වස්තුවකට ආරෝපණය කිරීම යි. එය ද ලෝක ව්‍යවහාරයට අනුකූල විය යුතු ය. මෙම ලක්ෂණය මැනවින් දිස්වෙන ශ්‍රේෂ්ඨ ගීත නිර්මාණයක් ලෙස පහත දැක්වෙන ගීතය ඉතා වැදගත් වනු ඇත.

"ගමට කලින් හිරු මුළුතැන් ගෙට වඩිනා
ඒ හිරු එළියේ නැණ මල් පොඩි පිපුණා
ඒ මල් සුවඳේ අද ලොව්තුරු සුව විඳිනා
කලා වැවේ නිල් දියවර අපෙ අම්මා

රෑ කළුවර අරගෙන දරුවන් එන තුරු
සිත නෑ නිවන් දකින්නේ
රෑ කළුවර ඇවිදින් ඉකිබිඳ හැඬුවත්
නෙත නෑ නිදි විඳ ගන්නේ
හෙට අරුණට සැරසෙන තව දවසක් ගැන
නින්දේ සිහින දකින්නේ
මහ මායාවෙනි කවදාදෝ ඔය නෙතු
දරු සෙනෙහසින් මිදෙන්නේ

වෙල් දෙනිවල ඇවිදින දෙපා සිඹින විට
විහඟ ගීත බණ පද වේවා
බෝ මළුවක ඇවිලෙන පහන් ටැඹක් සේ
තුන් සිත නිවී සැදේවා

මතු උපදින සසරේ විශාකාව වී
මෙත් මග නෙත් හමුවේවා
ඇත් රජිනියනේ ඔබෙ නැලවිලි ගීතය
ලොවම නිවන කවියක් වේවා''

මෙසේ සිංහල ගීත විෂයෙහි ගුණවාදයේ බලපෑම බෙහෙවින් ම ලැබී ඇති බව ඒ පිළිබඳ ව සොයා බැලීමේ දී ප්‍රකටව පෙනේ.

රීතිවාදයේ බලපෑම :-

රීතිය යනුවෙන් අදහස් කරන්නේ මනා පද ගැලපීම යි. එසේ ම භාරතයේ රචනා ක්‍රමයන් ද රීති නාමයෙන් හඳුන්වා ඇත. එහෙත් සිංහලයේ එබඳු රීතින් නැති බැවින් කාව්‍ය රීතිය බලපා ඇත්තේ මුලින් ම කී කරුණ අතින් ය. බොහෝ ගීත රචකයෝ මනා පදවැලක් ගලපමින් නිර්මාණ කිරීමට උත්සාහ ගෙන ඇති බව පෙනේ. රීතිවාදයේ බලපෑමට නිදසුනක් ලෙස පහත එන ගීය දැක්විය හැකි ය.

''වැලිතල අතරේ හෙමිහිට බසිනා
නේරංජන නදියේ ගයා හිස වැඩ සිට බුදු වුණ දා
තිලෝ හිමි මොක් සුව ලද මොහොතේ
සමාධි භාවනා

හිම කඳු වැටියේ සීතල හෙවනේ
චන්දන තුරු පීරා හැපී එන මල් මුවරඳ රසිනේ
සුවඳ මුසු කෝමල මඳ පවනේ
ගැටීලා පාවෙනා

සත්සර නගලා ටික ටික සෙලවී
සිරිමාබෝ හිමිගේ මනෝහර පළු පත් අතු රිකිලි
නටාගිය තාලෙහි රස නැගුණා
සරාගී ජීවනා

සඟමිත් මෙහෙණි දකුණේ ශාඛා
සිරිලක ගෙන ආදා සිට ම තව මහමෙව්නා උයනේ
නටයි කොල වන්නම ලෙස මහ බෝ
සුමීරී නාදෙනා''

මෙම ගීතයේ ප්‍රධාන කොටස් හතරේ ම ඇති සමාධි භාවය ගැටීලා පාවෙනා, සරාගි ජීවනා, සුමීරී නාදෙනා යන යෙදුම් මනා පද ගැලපීම ඉතා හොඳින් දිස්වන අවස්ථාවකි.

ධ්වනි වාදයේ බලපෑම :-

ධ්වනිය යනුවෙන් විචාරකයන් අදහස් කරන්නේ වාච්‍යාර්ථයෙන් හැඟෙන අර්ථය යි. ධ්වනි වාදයට අනුව කාව්‍යයක යෙදූ සෑම පදයක ම අරුතට වඩා පුළුල් අරුතක් තිබිය යුතු ය. මෙම ලක්ෂණය බහුල ව යෙදිය හැක්කේ විදග්ධ කවීන්ට ය. ඒ අනුව අරිසෙන් අහුබුදු ගුරීන්ගේ පහත සඳහන් සම්භාව්‍ය ශ්‍රේෂ්ඨ දේශාභිමානී ගීතයෙන් ධ්වනි වාදයේ බලපෑම මනාව දැකිය හැකි ය.

"ලංකා ලංකා පෙම්බර ලංකා පිනවමු ඔබ ලංකා
හොබවමු ඔබ ලංකා දිවි දී සුරකිමු ඔබ ලංකා
බලිතරු රාවණ ගැමුණු විජයබා නිරිඳුන් ලද ලංකා
පුළතිසි දූවි සිරි රහල් කුමරතුඟු පඬුවන් ලද ලංකා
විඳු සක්විති මහ පැරකුම් කිවිසුරු කිවියන් ලද ලංකා
ඔබ රැකුණොත් ලෝ කුඹුව ද අපහට සිත ගඟුලි ලංකා
ගෙළ මුතු මිණි වැල් එකට දමාලා ඔබ සරසමු ලංකා
ගස් වැල් වල මල් එකට ගොතාලා ඔබ පළඳමු ලංකා
රුහුණේ කිරි පැනි එකට අනාලා ඔබ පිනවමු ලංකා
ඔබ වෙනුවෙන් එන වෙඩි සැර මල් පෙති සේ සලකමු
ලංකා

ඔබ හට අත පොවනට එනවුන් හට ඉඩ නොතබමු ලංකා
අවහොත් මෙහි උන් ලුහුබඳවා ගොළු මුහුද ගෙවමු ලංකා
ගොඩදිය අහසේ හැම තැන ඔබගේ නම කියවමු ලංකා
අවසන ඔබටම පොහොරට මේ කය මෙහිම හොවමු ලංකා"

වක්‍රෝක්ති වාදයේ බලපෑම :-

සංස්කෘත කාව්‍ය විචාර වාදයේ ඇති වක්‍රෝක්තිය අලංකාරයක් ද වෙයි. එම වක්‍රෝක්ති අලංකාරයෙන් අදහස්

කරන්නේ යම් සිදුවීමක් වක්‍ර ව කීම යි. සිංහල කවියේ මෙන් ම ගීතයේ ද බහුල ව ඇත්තේ වක්‍රෝක්තීන් ය. කාව්‍යයක ජීවය රැඳී තිබීමට මෙය බෙහෙවින් බලපාන අතර සම්භාව්‍ය සිංහල ගීතයේ ද විශිෂ්ටත්වය රඳවා ගැනීමෙහි ලා නිර්මාණකරුවෝ එය බෙහෙවින් ම යොදා ගත් හ. මේ සඳහා ව්‍යංගාර්තවත් ගීතයක් ලෙස රුචිර පරණවිතාන නම් අංකුර කවියා ලියූ පද්‍ය නිර්මාණය ඇසුරින් සැකසූ පහත ගීතය පෙන්වා දිය හැකි ය.

"බොරළු ඇනෙන පය රිදවන වෙහෙස මඳක් නිවා ලන්න
ඔබේ සතුටු මුහුණ අපට ටිකක් හොඳින් බලා ගන්න
මහත්වරුනි බඳුළු ඔයෙන් කිරි කඳුළක් අපිත් ගන්න
කාසි ඇතොත් මේ බෙලි මල් කඳුළු වතුර පොදක් බොන්න

කැලේ ගිහින් නිදි වැරුවා කැපුණු සඳුන් දණ්ඩ දනී
ඒ සඳුනෙන් සිත තැවරූ සුවඳ පවා සිහින වැනී
අඳුරට දුක එකතු වෙලා නින්ද බිඳුණු පැලට වදී
අපට නැතත් බඳුළු ඔයට හෙටත් උදෑසනක් වඩී

රැන ගිරව් කටුසු කොබෙයි උරග නාග සපුනි වනේ
නුඹට වගේමයි අපටත් දුක් පීඩා විඩා දුනේ
කඳු ඉස්මත්තෙන් පාවී වැගිරෙන දුන්හිඳ හීනේ
පුංචි එවුන්ටයි ලස්සන කිරි ගරුඬෙන් කවිය වුණේ"

ඉහත ගීතයට අනුව පෙනෙන්නේ බඳුළු ඔය අසබඩ දිවි ගෙවන ගැමියන්ගේ දුක්ඛිත ස්වභාවය යි. කවියා එය ව්‍යංගාර්ථවත් පදවලින් හා වක්‍රෝක්ති මගින් සරසා ඇති බව ඉතා පැහැදිලි ව පෙනේ. අපට නැතත් බඳුළු ඔයට හෙටත් උදෑසනක් වඩී යනුවෙන් කී වක්‍ර කියමනෙන් නිර්මාණකරුවා කියන්නේ එහි ගැමියන්ට හෙටක් ගැන කිසිදු බලාපොරොත්තුවක් නැති බව යි. එහෙත් බඳුළු ඔයට නම් හෙටක් උදාවීම ස්ථිර බව ද ඔවුන් දනී. මේ අනුව පෙනෙන්නේ වක්‍රෝක්ති වාදයෙන් සම්භාව්‍ය සිංහල ගීතය පෝෂණය ලබා ඇති බව ය.

ඖචිත්‍යවාදයේ බලපෑම :-

ගීතයක හෝ වෙනත් කාව්‍ය ආදියක පද, වාක්‍යවල උචිත බවක් වේ නම් එය ඖචිත්‍ය ගුණය යැයි කිව හැකි ය. මෙහි

අනෙක් පැත්ත වූ අනෞචිත්‍යයෙන් කියවෙන්නේ උචිත බව නොමැති වීම යි. එම අනුචිත බව තරම් රසය හීනවීමට අන් දෙයක් නැතැ යි විචාරකයෝ කියති. එසේ නම් උචිත බව තරම් රසය වැඩීමට ද එක ද කරුණක් නැතැ යි කිව හැකි ය. සම්භාව්‍ය සිංහල ගීතයේ උචිත බව බෙහෙවින් රැකී තිබුණ ද නූතන බොහෝ ගීතවල ඖචිත්‍ය ගිලිහී ඇත. මෙයට හේතු වී ඇත්තේ නිර්මාණකරුවන් වැඩිවීමත් ඔවුන්ගේ බුද්ධිමය පරිණාමය නොමැති වීමත් හා ග්‍රන්ථ පරිශීලනයෙන් ඈත් වීමත් ය.

කෙසේ වුව ද මුල්කාලීන ගීතවල ද අද්‍යතන ගීතවල ද උචිත බව මනා ව රැකී ඇති බව කිව හැකි ය. පද හා වාක්‍ය යෙදුම්වල ද සංගීතය හා තනු නිර්මාණයේ ද යන සියලු තැන්හි ම උචිත බව රැඳුණු ශ්‍රේෂ්ඨ නිර්මාණ රැසක් ම සම්භාව්‍ය සිංහල ගීත ක්ෂේත්‍රය පුරා පැතිරී ඇති බව ද ඉතා හොඳින් ප්‍රකට වන කරුණකි. මෙකී සියල්ල ම සුසංයෝග වීමෙන් උචිත බව පිරිපුන් ගීතයක් ලෙස අල්හාජ් මොහිදීන් බෙග් ශිල්පියාගේ පහත ගීය නිදසුනක් වේ.

"සකල සතම බොදු බැතියෙන් - නමදින තුර හැර හැම බේදේ
සුගත තථාගත ලෝක ශිවංකර - සම්බුදු සිරිපාදේ"
සහන් සුවය බර සිතුවිලි පිබිදෙයි - සුවඳෙයි අරණෙ හිමව්
නිවන් මගට යන පහන් ටැඹක් බඳු - මුණිසිරිපතුල නමව්
කරුණාවයි කරුණාවයි සමන් සුරිඳු කරුණාවයි
උපන් දා සිට කළ පව් දුරුවෙයි - සිත යහමගට නැමී
නෙතින් පලක් නැත දැක වැඳ නොගතොත් - මුනි සිරිපතුල සොමී
කරුණාවයි කරුණාවයි සමන් සුරිඳු කරුණාවයි"

මෙම බොදු ගීය ඇසෙන කාගේ වුව ද සිතෙහි බොදු බැතිය ඇතිවන අයුරින් එහි පදවැල, සංගීතය හා ගායනය ද සුසංයෝග ව ඖචිත්‍ය ගුණයෙන් පරිපූර්ණ වී ඇත. එසේ ම ගීතයේ පසුබිමෙන් ඇසෙන සංඛ නාදයෙන් ගීතයෙන් කියවෙන අර්ථය වඩාත් තියුණු කරයි.

මෙතෙක් සඳහන් කළ කරුණුවලට අනුව පෙනීයන්නේ සංස්කෘත විචාරවාදීන්ගේ සිද්ධාන්තයන් නූතන සිංහල ගීතය කෙරෙහි බෙහෙවින් ම බලපා ඇති බව ය. සංස්කෘත භාෂාව ලොව ඉතා පැරණි භාෂාවක් මෙන් ම ව්‍යක්ත භාෂාවක් ද වේ. එසේ ම එහි උසස් සාහිත්‍යයක් ද වෙයි. එම සාහිත්‍යයේ විවිධාංගයන්ගේ බාහුල්‍යය නිසා සාහිත්‍ය පෝෂණය සඳහා විචාර වාදයන් බිහිවිය. එම විචාර වාදයන්ගේ ඉගැන්වීම් වෙනත් භාෂා සාහිත්‍යයන් කෙරෙහි ද නොමඳ ව බලපා ඇත. විශේෂයෙන් සිංහල භාෂාවේ මාතෘ භාෂාවන් වන්නේ සංස්කෘත හා පාලි බැවින් හෙළ බසට එය වැඩි වශයෙන් ම බලපා ඇත. ඒ අනුව සංස්කෘත කාව්‍ය විචාර වාදයන් ද හෙළ බසට බෙහෙවින් බලපා තිබේ. සිංහල කාව්‍ය පෝෂණය වීමට මුල් යුගයේ සිට ම අලංකාරවාදය වැනි විචාර වාදයන් බලපෑ බව කව්සිළුමිණ, මුවදෙව්දා වැනි කෘතීන්ගෙන් පැහැදිලි ය. එතෙකින් නතර නොවූ විචාරවාදයන්ගේ බලපෑම සිව් පද කාව්‍යයට ද එයින් ද පසු ව සම්භාව්‍ය සිංහල ගීතය කෙරෙහි පවා නොමඳ බලපෑමක් කර ඇති බව පෙන යනු ඇත. එමගින් සිංහල ගීතයේ පෝෂණයට එය ඉවහල් වූ බව ද අවිවාදයෙන් පිළිගත යුතු කරුණක් බව මෙකී කරුණු අනුව කිව හැකි ය.

ආශ්‍රිත ග්‍රන්ථ

01. ආරියරත්න සුනිල්, නවාතැන්පොළ, කොළඹ, 1996.
02. කාව්‍යාදර්ශය
03. කුලසූරිය, ආනන්ද, කාව්‍යාලංකාර සූත්‍ර වෘත්තිය, කොළඹ, 1966.
04. පියතිස්ස දෙනගම, කාව්‍ය රසය හා භාෂාව, කොළඹ, 1961.
05. පෙරේරා ආරියදාස එච්, ශාස්ත්‍රීය ලේඛන සංග්‍රහය, (ලබුගම ලංකානන්ද හිමි), කොළඹ, 1968.
06. රණසිංහ අජන්තා, සෝපාකලා, කොළඹ, 1996.
07. වජිරඥාන හිමි, හොරණ, සිංහල සාහිත්‍ය රසාස්වාදය, කොළඹ, 1953.
08. විජයවර්ධන හේමපාල ජී. සංස්කෘත කාව්‍ය විචාර මූලධර්ම, කොළඹ, 1967.
09. විජේසිංහ රත්න ශ්‍රී, ඉරබටු තරුව, වැල්ලම්පිටිය, 1998.
10. විජේසිංහ රත්න ශ්‍රී, වංකගිරිය අරණේ, නුගේගොඩ, 2002.
11. විමලධම්ම හිමි, පලන්නොරුව, සාරදීපිකා සුබෝධාලංකාර ව්‍යාඛ්‍යා, කොළඹ, 1937.
12. සිරිමෙවන් සුජීව, සිංදු සේවනය, ගණේමුල්ල, 2003.
13. සිරිවර්ධන රවී වෙත්තසිංහ, සමුද්‍ර, ලාංකීය සංගීතයේ රෝහණ ලකුණ. නුගේගොඩ, 2002.
14. සුරවීර ඒ.වී, විචාර විලාසය, කොළඹ, 1985.

මහකවිමඟ ගත් සුළුකලිඟු දා වත

ජ්‍යෙෂ්ඨ කථිකාචාර්ය මොරකන්දේගොඩ අරියවංස හිමි

ගුරුළුගෝමී යන නාමය සිංහල සාහිත්‍ය වංශයෙහි අනභිභවනීය නාමයක් වෙයි. ඒ මොහු විසින් රචනා කරන ලද කෘති දෙකක් මුල් කොට ගෙන ය. බුද්ධ ධර්මය අන්තර්ගත ධර්ම ප්‍රදීපිකාවත් බුද්ධ චරිතය අන්තර්ගත අමාවතුරත් ඒ කෘති දෙක ය. මින් ධර්ම ප්‍රදීපිකාව පරිකථාවකි. මහාබෝධි වංශයේ එන දුෂ්කර පද රාශියකට විවරණ සැපයීම මෙහි දී සිදු වී ඇත. මේ පද අතර 'දන්ත පුරේ රාජා හුත්වා' යන පදය මුල් කොට ගෙන අතිරම්‍ය වූ ගද්‍ය ආඛ්‍යානයක් සම්පාදනය කරමින් ගුරුළුගෝමීහු තම නිර්මාණ ශක්තිය ප්‍රකට කළහ. සිංහල සාහිත්‍යාවලියෙහි ධර්මප්‍රදීපිකාව මෙතරම් සුවිශේෂ කෘතියක් වීමට මේ කෙටි ගද්‍ය ආඛ්‍යානය බෙහෙවින් ඉවහල් වී ඇත.

පන්සිය පනස් ජාතක පොතෙහි සඳහන් ව කාලිංග බෝධි ජාතකය මූලාශ්‍රය සේ තබා ගනිමින් මේ සුළුකලිඟුදාවත නිර්මාණය කර ඇත. ජාතක කතාවෙහි අන්තර්ගත කථා වස්තුවෙන් ගුරුළුගෝමී තෝරා ගෙන ඇත්තේ තමාගේ වර්ණනාත්මක ගද්‍ය ආඛ්‍යානය සඳහා අවශ්‍ය කොටස පමණි. එහි දී කුමර-කුමරි දෙදෙනාගේ ප්‍රේම කතාවට විශේෂ අවධානයක් යොමු කොට ඇත. මූලාශ්‍රය කෘතියට අනුව සුළුකලිඟුදාවත යනුවෙන් විකාශය කිරීමට තරම් මූල බීජයක් එහි අන්තර්ගත බව සත්‍යයකි. එහෙත් එය මෙතරම් රමණීය ගද්‍ය ආඛ්‍යානයක් සේ නිර්මාණය කිරීම ගුරුළුගෝමීන්ගේ අපූර්ව වූ ප්‍රතිභාව මුල් කොට ගෙන ම සිදුවූවකි. මෙහි වර්ණනා මාර්ගය සංස්කෘත ආලංකාරිකයන් දක් වූ න්‍යායයන් නොඉක්මවමින් සිදු කොට ඇති බවත් මහාකාව්‍යයක තිබිය යුතු බොහෝ ලක්ෂණ මේ ගද්‍ය ආඛ්‍යානයෙහි අන්තර්ගත කොට ඇති බවත් අපට මැනවින් අවබෝධ කොට ගත හැකි ය.

සුළුකලිඟුදාවතෙහි දක්වෙන වර්ණනා මාර්ගය කෙබඳු ද යන්න විමසීමේ දී පහත දක්වෙන වර්ණනා එහි ලා හඳුනා ගත හැකි ය.

1. වස්තු නිර්දේශය
2. ඉතිහාස කථාවක් මෙන් ම සදාශ්‍රය කථාවක් වීම
3. චතුර්වර්ගඵල සම්බන්ධය
4. උදාර නායක වර්ණනාව
5. හිමාලය වන වර්ණනාව
6. වර්ෂා ඍතු වර්ණනාව
7. ග්‍රීෂ්ම ඍතු වර්ණනාව
8. ශරත් ඍතු වර්ණනාව
9. වසන්ත ඍතු වර්ණනාව
10. වන වර්ණනාව
11. කාන්තා වර්ණනාව
12. රති ක්‍රීඩා වර්ණනාව
13. විවාහ වර්ණනාව
14. කුමාරෝදය වර්ණනාව
15. නායකයාගේ ජයග්‍රහණ වර්ණනාව
16. සූර්යෝදය වර්ණනාව

ඉහත දක්වා ඇති වර්ණනා දෙස බැලීමේ දී ගුරුළුගෝමී මහාකාව්‍යයක අඩංගු විය යුතු අංගලක්ෂණ තම ගද්‍ය ආඛ්‍යානය සඳහා යොදා ගෙන තිබෙනු පෙනේ. දණ්ඩින්ගේ කාව්‍යාදර්ශයේ සඳහන් වන ආකාරයටත්, එහි අනුවර්තනයක් වන සියබස්ලකරෙහි සඳහන් වන ආකාරයටත් කොතරම් දුරකට මේ අංගලක්ෂණ සමාන වන්නේ ද යි විමසා බලමු.

1. වස්තු නිර්දේශය :-

''ආශිර් නමස්ක්‍රියා වස්තු නිර්දේශෝවාපි තන්මුඛම්'' (14 ශ්ලෝකය කාව්‍යදර්ශය)

''වත් නිදෙස ආසී හෝ - නමකර හෝ පෙරට වේ'' (21 ක. සි.ල.)

සුළුකලිඟුදාවතෙහි ආශිර්වාදයක් හෝ නමස්කාරයක් හෝ නො එයි. එහි මුලින් එනුයේ කථා වස්තුව ගැන සුළු හැඳින්වීමකි.

දන්තපුරේ රාජා හුත්වා යන තන්හි දන්තපුරයෙහි රජ වූ පරිදි කෙසේ ද යත් (296 පි) මේ අනුව මහාකාව්‍යයක ආරම්භයේ ම පැවතිය යුතු අංගයකින් සුළුකලිඟුදාව සමන්විත ය.

2. ඉතිහාසය කථාවක් මෙන් ම යහපත ආශ්‍රය කළ කථාවකි.

''ඉතිහාස කථෝද්භූත - මිතරද්වා සදාශ්‍රයම්'' (කා.ව. 15 ශ්.)

''හේ මෙසේ වී යන - පුවතෙයි නත් පුවත් හෝ'' (සි.ල. 22ක)

බුදුරජාණන්වහන්සේගේ අතීත භවයක් ගැන කියැවෙන ජාතක කථාවක් බැවින් මෙය ඉතිහාස කථා ගණයට අන්තර්ගත කළ හැකි ය. භාරතීය ජනයාට අනුව ඔවුන්ගේ ඉතිහාස කථා මහාභාරතය, රාමායණය වැන්නක් වුව ද බෞද්ධ ජනයා ලෙස අපගේ ඉතිහාස කථා නම් ජාතක කථාවන් ය.

එසේ ම ජාතක කථාවක් යනු සදාශ්‍රය කථාවක් ම ය. යහපත ඇසුරු කරන ලද්දක් ම ය. මේ අනුව මහාකාව්‍යයක අඩංගු විය යුතු තවත් කරුණක් මෙහි ඇතුළත් ව තිබේ.

3. චතුර් වර්ගඵල සම්බන්ධය :-

''චතුර්වර්ග ඵලෝපේතං'' (කා. 15 ශ්.)

''සිව්වගඵල සබඳවළ'' (සි.ල. 22 ක.)

ධර්ම, අර්ථ, කාම, මෝක්ෂ යන චතුර් වර්ගඵල මහාකාව්‍යකින් ලැබිය යුතු බව කියැ වේ. මෙය ජාතක කථාවක් ආශ්‍රය

කරගත්තක් බැවින් ධර්ම, මෝක්ෂ යන කොටස් සමග මනා සම්බන්ධයක් පවතී. එසේ ම මෙය ප්‍රේමකාව්‍යයක් නිසා 'කාම' යන ඵලය ද අත්පත් කර දෙනු පෙනේ.

4. උදාර නායකයා :

''චතුරෝදාරත්ත නායකම්'' (කා. 15 ශ්.)
''උලාර නා සියෝ වේ'' (සී.ල. 22 ක)

මෙහි උදාර නායකයා නම් සුළුකලිඟු කුමරා ය. ඔහු සක්විති රජකම ලැබීමට සුදුස්සකු නම් ඔහුගේ උදාරත්වය ගැන තවත් කථා නොකළ යුතු තරම් ය.

5. හිමාලය වන වර්ණනය :-

මහාකාව්‍යයක ''ශෛල'' හෙවත් ''ගිරි'' වර්ණනයක් තිබිය යුතු බව ආලංකාරික මතය යි. මෙහි හිමාලය පර්වතය හා තදාසන්න වනය ආශ්‍රය කරගනිමින් වර්ණනයක් එයි.

''නිල් අඹරෙහි උල්කාපාත සෙයින් මතැද්යුද්හි දළ ගැහැට මෙන් නිල්වන අතුරින් පලන ගිනිදල බලමින්, මරාසල වටහි සිඳී වගුළ පියුම්රාමිණිරු සෙයින් නවසඳලපෙළෙවැ මත් මුවරජුන් නියපඳුරෙන් පැලෑ මතැත්තුඩින් මුත් මුතුකැල දක්මින්..

.... සඳකැත් ගඟුල් උගුල් කෙළෑ කොළොඹිෂ වැද මුවරදරොන් තවර ගෙන දවන රවන බමන බඹරවැළ අළලමින් බව හිමව් පවන් පහස්...(296 පි.)

මෙහි ලා හිමාලයේ තිබෙන අසිරිමත් බව අප ඇස් හමුවෙහි මවා පා යි. මත් වූ හස්තිරාජයන් දළ පටලවා ගනිමින් කරනු ලබන යුද්ධ ඉතා දරුණු ය. දළ ගැටෙන විට ගිනිපුළිඟු විහිදී යයි. එය වනගැබ අතරින් පෙනෙනුයේ නිල් අහසෙහි උල්කාපාත වැටෙන්නාක් මෙන් ය. යුද්ධයට බට හස්තීන් දෙදෙනාගේ දළ වදින විට නැඟෙන ගිනිපුළිඟුව තරුවක් කඩා වැටුණාක් වැනි ය. නැවත දෙදෙනා යුද වදිනුයේ ස්වල්ප වේලාවකට පසුව යි. එවිට ආයෙත් ගිනිපුපුරු විසි වේ. එය විටින් විට උල්කාපාත වැටීමක් මෙනි කවියා දකිනුයේ.

මරකත මාණික්‍ය කොළ පැහැයෙන් යුතු ය. පද්මරාග මාණික්‍ය රතු පාටින් යුතු ය. මරකත මාණික්‍ය තලාවට පද්මරාග මාණික්‍යයන් වැටුණු අයුරක් මේ වනයෙහි දී දිස් වේ. ඒ කුමක් ද? අලුත හට ගත් ඊතණවලින් ගැවසී ගත් පොළොව මරකත මාණික්‍ය තලාව යි. සිංහයන්ගේ නිය පඳුර වැදී දෙකඩ වූ කුම්භස්තලයෙන් වැගිරෙන ගජමුතු පද්මරාග මාණික්‍යය යි. ගජමුතු පද්මරාග මෙන් රතු වූයේ කෙසේ ද? ඇතුන්ගේ කුම්භස්ථලයෙන් ගලන ලේ සමඟ මුසු වීමෙනි. මෙසේ ලේ වැකුණු ගජමුතු ඊතණ පොළොව මත වැටී තිබීම මරකත මාණික්‍ය තලාවකට පද්මරාග මාණික්‍ය වැටුණක් වැනි ය. හිමාලය වනයේ තිබෙන ආශ්චර්යය කාව්‍යාත්මක ව වර්ණනා කරමින් මහාකාව්‍යයක අන්තර්ගත විය යුතු ප්‍රධාන අංගයක් මෙහි බහාලයි.

6. ඍතුවර්ණනා :- වර්ෂා ඍතු වර්ණනාව

මහාකාව්‍යයක ඍතු වර්ණනා ඇතුළත්වීම අනිවාර්ය අංගයක් විය. කව්සිළුමිණ වැන්නක් දෙස බැලීමෙන් මෙය අපට මැනවින් පසක් වේ. සුළුකලිඟුදාවතෙහි ඍතු වර්ණනා හතරක් බහාලීමට කතුවරයා සමත් වී තිබේ.

....''ගනකල් නමැති පියා ළලවන විදුලිය නමැති රන්දමට ලියනඟලාලිය නමැති අඟනන් දිගු කළ රතත් සෙයින් පිපි ලියනඟලාමල් දැක....

...ලියනඟලාලිය නමැති අඟනන් කුසුම් නමැති රතතින් ගත් මුත්හර බඳු මලින් ගලන දියදහර බලා...

...විදුලිය මැ රන්දම් ඇති, කොක වැළ ම දළ ඇති, ගලන දිය දහර මැ මදපොද ඇති ඇත් බඳින් බජන නිල්වලා කුළු නහමා..(297 පි.)

වර්ෂා කාලයේ දී දක්නට ලැබෙන ස්වාභාවික වස්තූන්ට සජීවත්වය ආරෝපණය කොට ප්‍රතිභාපූර්ණ කාව්‍ය චිත්‍රයක් මැවීමට වෙර දරා ඇති අයුරු මින් පැහැදිලි වේ.

වර්ෂා කාලය ස්වාමි පුරුෂයා යි. ඔහු විදුලිය නමැති රන් දම අතට ගෙන සොලවයි. නියඟලා වැල ස්වාමි දියණිය යි. ඇය

නියඟලා මල් නමැති රතුපාට අත දිගු කරයි. ඒ තම ස්වාමියා දෙන රන්මාලය ගැනීමට යි. වැසිකල විදුලි කෙටීමත්, නියඟලා මල් පිපීමත් ස්වාභාවික ය. එය කවියා දකිනුයේ අපූර්ව ආකාරයකිනි. ප්‍රිය ප්‍රියාවන්ගේ ආදරණීය ත්‍යාග හුවමාරුවක් ලෙසිනි ඒ. ගෙල පළඳින්නට රන්දමක් දෙන්නා සේ ය.

එසේ ම නියඟලා නමැති කතුන්ට තවත් ත්‍යාගයක් දී තිබේ. එය රතුපාට මල් නමැති අතෙහි දරා ගෙන සිටියි. ඒ මුතුහරකි. එහෙත් එහි මුතු ගැලවී බිමට පතිත වේ. ඒ මුතු ඇට නම් අනිකක් නො ව ජල බිඳු ය. වැසි කල නියඟලා මල් මතට වතුර බිඳු වැටී එය පහතට වැගිරී යාම කවියා දුටු අයුරුයි ඒ.

වර්ෂා කාලයෙහි වලාකුළු කළු පැහැති ය. ජලය පිරී එල් බී ඇත. කවියා එය දකිනුයේ මහා හස්තිරාජයකු පරිද්දෙනි. එම වලාකුළු අතර විදුලිය කොටයි. එය ඇතුගේ රන්දමයි. වැසි වලාකුළු කැටිවත් ම කොක් පෙළ ඉගිල යති. එය ඇතුගේ දළ යුවළයි. වළාකුළු අධික ව ජලයෙන් බර වී වැහි බිඳු කඩා හැලේ. ඒ ඇතුගෙන් වැගිරෙන මඳ ජලය යි. මෙසේ බලන විට වලාකුළු සැබැවින් ම අලංකාර වී ඇත්තේ ඇතකුගෙන් ය. මෙය කවියාගේ අපූර්ව සංකල්පනා ශක්තිය ප්‍රකට කරන්නකි.

7. ග්‍රීෂ්ම ඍතු වර්ණනාව :-

කතුවරයාගේ වර්ණනා චාතුර්යය ඉහළින් ම පෙන්නුම් කරන වැණුමක් වනුයේ ග්‍රීෂ්ම වර්ණනාව යි. මෙය සුළුකලිඟු කුමරාගේ මනෝභාවයන් ප්‍රකට වන ආකාරයෙන් වර්ණනා කරන අතර ම පෙර වර්ණනා කළ වර්ෂා කාලය ම ග්‍රීෂ්ම කාලයට ආදේශ කිරීම ඔහු ගේ වැනුමෙහි බුහුටි බව මොනවට පසක් කරයි.

...වලානල හා සමඟ මියෙනුඩුහුරු නල මිම් ය. විදුලිය හා සමග මන වෙවුලිය. වැසි දහරා හා සමඟ කඳුළු දහරා වැහිණ. දිගත් හි දිවගත්මත් බලා පෙළ මැ කිරිවලා සෙ පැතිණ. ජලලඹ කළඹින් වැදලිගත් තැන් මා දිවයුරු තෙදින් දම්තැන් සේ පැතිණ. කොළඹ වන හිසින් මමන මුවරදරොන් මැ රජකඳ සෙ පැතිණ.

බමරබර පුල් ලෙළ ලියනඟලා මැ දසනුදෙසෙහි සහදුම් ළැව්දල සෙ පැතිණ. වලා නෙලෙන් මමන සිහිලැල් පොද මැ කුරුරස් ගොර මිරිඟුදල සෙ පැතිණ. හෙ ඔව්හට සිහිලස් දෙන වහරයෙක් නො වී ය. සතැවුලි කරන මහගිමෙක් විය. (298 පි.)

කාන්තාවකගේ ආශ්‍රයෙන් තොර ව සිටි සුළුකලිඟු කුමරාට වැසි කාලයෙහි විඳිය හැකි සැපක් නැත. ඔහු සිටි වනයේ සතර වටින් වැසි කාලයේ ලකුණු මතු ව තිබේ. එහෙත් ඔහුගේ සිතේ හෝ ගතේ දාහය නිවී ගොස් නැත. වර්ෂා කාලයේ ලක්ෂණ ඔහුට පෙනෙනුයේ නියම් කාලයක ලක්ෂණ මෙනි.

වලාකුළ සමග සිසිල් මදනල හමා ඒ. මොහුට වා පහරක් හමා යනු දැනේ. ඒත් එය උණුසුම් ය. තම මුවින් පිටවන සුසුම් ය ඒ. විදුලිය කොටනුයේ වසින විට ය. මොහුගේ සිතේ ද විදුලියක් කොටා යන්නාක් මෙනි. ශෝකයෙන් හද කම්පාවීම විදුලිය කෙටීමක් වැනි ය. අවටින් වැසි දහරා වැටේ. මොහුගේ නෙතින් කඳුළු දහරා වැටේ. වැසි වසින විට කොක්කු කැදලි කරා යති. මොහුට එය පෙනෙනුයේ ග්‍රීෂ්ම කාලයේ ජලයෙන් තොර සුදු ම සුදු වළාකුලක් මෙනි. ජලය පිරී එල්ලෙන වලාකුළු කළුපාට ය. ඒ වැසිකල ලකුණකි. මොහු මෙය දකිනුයේ සූර්ය තේජසින් ග්‍රීෂ්ම කාලයේ පිච්චී ගිය තැනක් ලෙසිනි. කොලොම් වනය මතට වැසි දහරා වැටෙන විට මල්රේණු බිමට පතිත වේ. එය නියං කාලයේ ධූලි සමූහයක් පාවී යන්නාක් වැනි ය. වැසි කාලයේ දී රතුපාට නියඟලා මල වටා බඹරුන් කැරකි කැරකී ඉගිලීම දුම කැරකී ඉහළ නඟින්නා වැනි ය. මෙය ග්‍රීෂ්ම කාලයේ හටගන්නා ලැව්ගින්නක් දුම් වළලු විහිදුවමින් වනය දවන්නාක් වැනි ය. සිසිල් සුළඟින් වැගිරෙන සිහින් පොද රැස කුරිරු රශ්මියෙන් මිරිඟුව පැතිර යන්නාක් වැනි ය. මෙසේ වර්ෂා කාලයෙහි අපට දක්නට ලැබෙන සියලු ස්වභාවික දේ කවියා ග්‍රීෂ්ම කාලයට ආදේශ කරමින් වැසි කාලය ම ග්‍රීෂ්ම කාලයක් සේ වර්ණනා කරයි. මින් කලිඟු කුමරාගේ චිත්තාභ්‍යන්තරය ද විදහා දැක්වීමට කතුවරයා සමත් වී තිබේ.

ශරත් ඍතු වර්ණනාව :-

ග්‍රීෂ්ම කාලයෙන් අනතුරු ව සරත් කාලය පැමිණේ. එය වසන්තයට පෙර මගපෙන්වීමක් බඳු ය. එහි සිරිය ද කවියාට විෂය වේ.

සරා සඳ රැසින් දිලිසෙන මුළු ලොලො දකැ, මිණිදදරි පත්පෙළින් ගඳ වහන කුමුදුවන දකැ සහගුම් මිණිදල්පෙළ බඳු බඹරවැළින් හොබනා වනවිල් දකැ, තුරුපියන් වෙළෙප් මැ හදන්හි හෙව බිඟු පියරැවින් ගයන මලිගියලියක් දකැ... (298)

ශරත් කාලයෙහි සඳ පායා එන විට කුමුදුමල් සෙමි සෙමින් සිය මුව විහිදා සඳකුමරු සමග සිනා නඟයි. වනයෙහි විල් පන්ති කරා බිඟුපෙළ රංචු රංචු ඉගිලී ඉගිලී එති. යති. රුක් නමැති ස්වාමියාගේ අතු බෙදුණු තැන් නමැති පපුතුරෙහි එතී මාලතී ලතා නමැති ප්‍රියාවියන් ගී ගයනුයේ මල් නමැති මුව විදා හරිමිනි. මෙවන් අසිරිය දකින කලිඟු කුමරාට වැසි කාලයේ තරම් දුකක් දොම්නසක් නැත; සිත ගත තවන්නේ ද නැත.

9. වසන්ත ඍතු වර්ණනාව :-

වසන්ත ඍතුව අතිශයින් රමණීය ය. එය පෙම්වතුන්ගේ සිතිවිලි ආදරයෙන් සන්තර්පණය කරන කාලයකි. මේ ඍතු වර්ණනයත් සමග අපට යම් අමුතු දෙයක් සිතට නැඟෙනු ඇත. එනම් වියෝ දුක් දුරුව සම්භෝග සුඛයකට අත වනන බව යි.

... නන් කුසුම් රෙජෙන් ලොව් තවරමින්, කෙවුලන් කුල්වමින්, මත් මොනරගණා පිලඹරා කෙකා ගන්වමින්, වෙහෙල් මියුල්ගණ මනදොළ පුරමින්, ගඳගජන් මඳ කරවමින්, මල් විල්ලෙන් සාමඬුලු සදමින් බමරකැල ගුම් ගන්වමින්, වනවිල්හි තිසර උරගසින් බුන් රළසැකින් පුල්මහනෙල් ගල්වමින් පියුම් තඹර වෙනෙහි රොන් උදහවමින් සපුසළල සල් වෙනෙහි බිඟුමුමන ගන්වමින් වියොජනන් සියො කෙරෙමින් සියොජනන් මනදොළ පුරමින් කෙළිදෙළෙහි උමතු නවයෝනන් වනයා කරවමින් නැගි වසත් කල්හි... (298 පි.)

වසන්ත කාලය උදා වන විට ලෝකය අමුතු ම සිරියක් ගනී. සුපිපි තුරුපෙතින් මල්රේණු ගිලිහී වනය පිරීතිරී යයි. කොවුලන්ගේ, කුජනය දසතින් ඇසේ. මත් වූ මයුරයන්ගේ කෙකා නාදය දිගත පැතිර යයි. මුවන් හා මුවදෙනුන් පෙම් රඟමඬලට බැස ඇත. මත් වූ ඇතුන්ගේ කුංඤ්චනාදයෙන් වනය ගිගුම් දෙයි. සුපිපි කුසුම් අතරතෙහි බඹරුන්ගේ ගුම් නද නැඟේ. වනවිල්හි පිපි මහනෙල් මල් පෙති විසුරුවමින් හංසයන් ඔබමොබ යනු ඇත. විරහ ශෝකයෙන් පෙළෙන්නවුන් එක්වනු ඇත. එක්වූවන් සිත් තුටු සයුරෙහි ගිලෙනු ඇත.

මේ අනුව අපට පෙනෙනුයේ මහාකාව්‍යයක අන්තර්ගත විය යුතු ඍතු වර්ණනය කෙටියෙන් නමුත් ඉතා විචිත්‍ර ව සුළුකලිඟුදාවතෙහි ඇතුළත් වී ඇති බව යි.

10. වන වර්ණනාව :-

මහාකාව්‍යයක වන වර්ණනයක් ඇතුළත් කළ යුතු යැයි නියමයක් නැත. නමුත් උයනක් වර්ණනා කිරීම එයට අදාළ අංගයකි. මදු කුමරිය හා කලිඟු කුමරු හමුවනුයේ මේ උයනක් වැනි වනයේ දී ය. දිනපතා ම මේ කුමරිය මල්සුඹුළුවක් සාදා ගෙන ක්‍රීඩා කරනුයේ මේ උයනක් වැනි වූ වන මධ්‍යයේ ය. එම නිසා මේ වන වැනුම බොහෝ දුරට උයන් වැනුමක් හා සමාන කිරීම එතරම් ම න්‍යාය විරුද්ධ වූවක් සේ ගත නොහැකි ය.

... කොමළ සුරත් පලුදෙලෙහි දිව්ලලා පියන් පියන්ගේ පියබඳහි ඉසුරු විඳ කෙළනා වෙහෙල් මියුල් ගණා නහවමින්, ලෙල ලියගළ හොයළහි මොනරකිළින් මැද කෙකා රැවින් ගගා නටන මත් මොනරගණා බලමින්, බඹර ගිගුමෙන් ගුම්ගත් සුපුල් ලියළැහැබට වදිමින්, විසිතුරු තෙසුරු මල් දෙලෙන් ගැවසී ගත් සුදු සිනිඳු මෙළෙක් වැලි පිටු මඩිමින්, හාවභාවයෙන් ලළිත වරඟනන් බඳු නිරුපුල්රුක්හි සුපුල්මල් නහවමින්, සඳුන් පෙළ ළෙල වූ සල්සලල මල්රොන් මුඩු දිවගඳබර මදාරා රජ, ඉඳුහු දිවකිනුරු වෙණ රැව් බඳු සහගුම් බඹරකැළ අළලමින් බැස....

මේ වන වැනුමෙහි දී අප ද මහවනයක අසිරිය නරඹන්නට

කැඳවා ගෙන ගියාක් වැනි ය. එතරම් ම සජීව ලෙස තම වර්ණනය කිරීමට කතුවරයා සමත් වී ඇත. ලා දලුපත්වල මුව තබමින් උනුන්ගේ ඇඟ ලෙවකමින් සිටින් මුවන් හා මුවදෙනුන් එක් තැනක ය. තවත් තැනෙක සෙබඩුන් රැසක් මැදට වී පිල් විදහා නටමින්, ගයමින් තම විසිතුරු බව ආඩම්බරයෙන් ප්‍රදර්ශනය කරන මොනරෙකි. බිඟු පෙළ සුපිපි මල් පොකුරු වට කරගෙන ගුම් නද දී නටති. සුදෝ සුදු පුලිනතලා මත මල්පෙති වැටී විසිතුරු පාවාඩයක් වැනි ය. පිපි ලියතඹරා මල් ඉගිබිඟපාන යොවුන් මදයෙන් පිරිපුන් වරඟනන් වැනි ය. ළෙලෙන සඳුන් දලු වැටෙන සල්මල් රොන් හා මදාරා මල් රේණු අතරතෙහි දිව්‍ය කින්නරයන්ගේ වීණා නාදයක් බඳු ගුමු නද රැව් දේ.

මෙසේ වනයෙහි පවතින සැබෑ අසිරිය මේ කුඩා ගද්‍ය ආඛ්‍යානයට යොදනුයේ පාඨකයාට සැබෑ රසයක් ගෙන දීමටත් මහා කාව්‍යාංගවලින් තම රචනාව සාර්ථක කිරීමටත් විය යුතු ය.

11. කාන්තා වර්ණනාව :-

කාන්තා වර්ණනයක් මහාකාව්‍යයකට අවශ්‍ය යැයි කිසි විටෙක නො කියවේ. සිංහලයේ මහාකාව්‍යයන් වන කව්සිළුමිණ, කාව්‍යශේඛරය වැනි කෘතියක් දෙස බලන විට එහි කාන්තා වර්ණනා ඉතා ඉහළින් දක්වා ඇත. එමෙන් ම අපට මේ සුළුකලිඟුදාවතේ දී සිංහල ගද්‍යයේ තිබෙන මනරම් ම කාන්තා වර්ණනය දැකිය හැකි ය.

"... කියන සොඳුර ! මහබඹ තෙමෙහෙ සඳින් සොමි ගෙනැ, රන්ගලින් පහන් පැහැ උකහා ගෙනැ, වනවිලින් මත්හස් යුවළක් ගෙනැ, තුන් රත් පියුමක් ඇරැ එයින් එකක් තබා දෙකක් හිරා ගෙනැ, සිනිඳු සුනිල් මහනෙල්මල් දෙකක් ගෙනැ, ළහෝපල්ලෙහි මෙළෙකක් ගෙනැ, ළහෙල්මැල්ලෙහි සිහිලස් ගෙනැ සැහැසී හනා වනා බඹරබැර පුල්ලෙළ ලියෙක් හි එව තී මවමින් ළය කිසෙ තල කෙළේ හො?"

සොඳුර මහා බ්‍රහ්මයා ඔබ මැවීමට සඳමඬලින් සෞම්‍ය ගුණය රැගෙන ඇත. ස්වර්ණ පර්වතයෙන් ප්‍රසන්න පැහැය ගෙන

ඇත. වන විලින් මත් වූ හංසරාජයන් දෙදෙනෙකු ගෙන පියවුරු මඬල සරසා ඇත. රතු පියුම් තුනක් ගෙන එකක් මුහුණ වෙනුවට තබා ඇත. අනෙක් දෙක දෙපලු කර අත්තල හා පාදතල වෙනුවට තබා ඇත. සිනිඳු කෝමළ නිල්මහනෙල් මල් දෙකක් ගෙන නෙතු යුවළ වෙනුවට තබා ඇත. ලා අශෝක දල්ලක මොළකැටි බව මුසු කොට ඇත. හෙල්මැලි පියුමක සිසිලස කැටි කොට ඇත. මෙසේ ලොව තිබෙන සෞම්‍ය, විසිතුරු, සුකෝමළ දේ ගෙන ඔබ ගත නිමවා ඇතත්, හදවත තනා ඇත්තේ කලු ගලකින් නොවේ ද? එබැවිනි ඔබ මා හා වදනක්වත් නොතෙපළනුයේ.

12. රතික්‍රීඩා වර්ණනාව :-

කාව්‍යාදර්ශයේ 'රතෝත්සවෛः' වශයෙන් ද සියබස ලකරෙහි 'මනදොළ කෙළියෙන්' යනුවෙන් ද සඳහන් වනුයේ රතිකෙළි වැනුම පිළිබඳ ව යි. මහාකාව්‍යයක අනිවාර්ය අංගයකි මේ වැනුම. සිංහලයේ ඇති මහාකාව්‍ය දෙකෙහි ම මේ වර්ණනය ඉතා ඉහළින් දක්වා තිබේ. සුළුකලිඟුදාවතෙහි ද මදු කුමරිය හා කලිඟු කුමරු රති කෙළියෙහි යෙදුණු අයුරු ඉතා මනරම් ව දක්වා තිබේ.

'සිනිඳු පහන් පැහැමැ සමවැ මමන සිලිල් ඇති, තුන්කැලැති මැ තරගවැළ ඇති, නැබමඬුලු මැ සළා වැටුම් ඇති, සොම් වුවන් මැ නව පුබුදු පියුම් ඇති, ඉඳුනිල්මිණි කැල්මෙන් උදුලන දිගු පුළුල් නෙත් මැ නිල්මහනෙල් ඇති, මෙළෙක් අත් මැ පොකුරු දලි ඇති, ලලන සුනිල් කියඹුවැළවරලු මැ බිඟුපෙළ ඇති, ඉහිල්වසන් රසන් වැළමැ හුන් මිදෙල් කුසුම් රීණි ඇති. නැහැ අලුත් අඟරාමැ පියුම් රජතවර ඇති, තුනත තනමඬුලුමැ වජඹනා මත්හස්රජුන් ඇති, විළිබර සිනා මැ ප්‍රප්නා කුමුදු ඇති, මුවතඹරෙන් ගලන වජන් මැ මී බිඳු ඇති, කල්තුනුවිල්හි ගැලී වියොමහගිම් නිවා ඇයගෙ අභිනව අවිදග්ධ සනාරසයෙන් අද වැ අකුරු පලුමල් මී බිඳු සියො නලපහස් ලද රන්ලියක් බඳු සහවෙවුලුම් ලොමුදහගත් ඇඟ නඟලවන් කඳුළු උතුළ නුවන් සොසුළු සොම් වුවන් බලා

සඳුන් පලු දෙලෙන් විදැමිණි උෟල්වසා පැන් පොවා සරත් සඟා විනොායො..."

වියෝ මහ ගිත්නෙන් දැවුණු තැවුණු සුළුකලිඟු කුමරා මදු කුමරිය ගේ ගත නමැති විලට බැස පැන් සනහා ගෙන එම ගිත්නෙන් මිදෙනයුරු රතිකෙළි වැනුමෙහි දී පිරිපුන් බුහුටි බවෙකින් දක්වා ඇත. මදුකුමරිය විලකට උපමා කරනුයේ කෙසේ ද?

ඇයගේ සිරුරෙහි ප්‍රසන්න පැහැය ම ගලන ජලය යි. බඩ මත ඇති තුන් ඉරි පෙළ ම විල්තරඟ පෙළ යි. නාභි මණ්ඩලය ම විලෙහි ඇති දිය සුළිය යි. සෞම්‍ය වූ මුවමඬල ම විලෙහි සුපිපි නව පියුම යි. ඉඳුනිල්මිණි පැහැයෙන් බබළන දිගු පුළුල් නෙතු යුත ම නිල්මහනෙලු යි. සුකොමළ අත්තල ම පියුම් දලු යි. ලෙළ දෙන කෙහෙරොද ම මී මැසි පෙළයි. ලිහිල් සළු අතරින් පෙනෙන මෙවුල්දම ම පතිත වූ මිදෙල්ල කුසුම් රේණු යි ආලේපිත අංගරාගය පද්ම මකරන්දය යි. ලෙළෙන පියවුරු ම වැජඹෙන මත්ත හංසයෝ යි. විලියෙන් බර වූ සිනාව ම පිපෙන කුමුදු යි. මුවෙන් ගිලිහෙන වදන් ම මී බිඳු යි.

මෙය මෙසේ නම් ඈ සැබැවින් ම විලකි. විලක තිබෙන කිසිවක් ඇය කෙරෙන් ඌන ව නැත. මෙවන් විල්තලයකට වැදී වියෝ ගිනි නිවා ගත් පසු ඇය තුළ හටගන්නා චිත්ත විපර්යාසය දැක්වීමෙහි ලා කතුවරයා සහජ දක්ෂතාවක් පෙන්ව යි.

මදු කුමරිය ගේ නව කෙළිලොල් සෙනෙහි රසයෙන් කලිඟු කුමරා තෙත් ව ගිය නමුත් මදු කුමරිය අනාගත බියෙකින් වෙලන ලද්දාක් මෙන් දිස් වූවා ය. ඇයගේ සියලු සිරුරෙහි රෝමයන් ඉල්පී සිටියේ ය. දෙතොල් තඹ පැහැ ගත්තේ ය. නෙතු යුග කඳුළින් පිරී ඉතිරී දෝරෙ ගලා ගියේ ය. මුහුණෙහි තැන තැන ඩා බිඳු මතු විය. මෙවන් වෙනසකට පත් වූ ඇය උල්පතෙකින් ගත් සිසිල් පැනින් සනහා ගත සිත විඩා නිවා අසපුව වෙත ගෙන යාමට කලිඟු කුමරා අමතක කළ බවක් නො පෙනේ.

මාලෝපමාවක් මගින් මදු කුමරිය විලකට උපමා කොට වර්ණනා කළ අන්දමත්, ඉතා සංයමයෙන් යුතුව රතිකෙළි වැනුමක නිරත වූ අයුරුත් මහාකාව්‍යයකට ම උචිත බව පෙනේ.

13. විවාහ වර්ණනාව :-

'විවාහෙශ්ච' යනුවෙන් කාව්‍යාදර්ශයේ ද 'විවාගැනුම්' යනුවෙන් සියබස්ලකරෙහි ද දක්වා ඇති මේ වර්ණනය ප්‍රකට වශයෙන් ම සුළුකලිඟුදාවතෙහි නම් නැත. එසේ වන්නට හේතුව මෙහි දී, දෙදෙනාගේ කැමැත්තෙන් සිදුවන ගාන්ධර්ව විවාහයක් ඇති වූ බැවිනි. නමුත් මේ විවාහ අවස්ථාව යම් තරමකට ප්‍රකට කරමින් කලිඟු කුමරු මදු කුමරිය අතින් අල්ලා කැඳවා ගෙන යැම වර්ණනා කර ඇත.

'එකල්හි රජකුමර බුලත්ලිය වැළඳි පුවක් තුරු පෙතින් හා තකුල්කපුරු වනරැජින් හොබනා සඟබඹර ලියගෙයක් දැක රජදුවට 'මෙහි හාත්විස්හි බඹරනදෙව් පැවතියෙ නෑ. මුවරදරොන් තවරගත් බඹර අඟනන් හා සමග රිසිසේ මල් මී බොන බඹරහු අවන්සුව විඳිනවුන් වැනියව් හ. එයට යම් හ'' යි ඇය තමන් වන වදුලට නො යා දී රතත්පල්ලෙහි ගෙනැ...''

කලිඟු කුමරා තම ප්‍රියාවගේ අතින් අල්ලා ගනුයේ ඇය තමා සමඟ අතිනත ගැනීමට කැමති බැවිනි. ඇයගේ මුදු රතු අත්තල මත තම යුගත තබා ශපථ කරන්නාක් මෙනි. පසු ව ඇය ලියගොමුවක් වෙත කැඳවා ගෙන යනුයේ එහි අසිරියෙන් මන පුබුදුවා ඇය කෙරෙහි ඇති ආදරය, තිර බව ප්‍රකට කිරිමට යි. පුවක්ගස් පෙළෙහි බුලත්වැල් වෙලී ඇත. ස්වාමියන් වැළඳ සිටින ප්‍රියාවන් මෙනි. බඹරුන් හා බඹර අඟනන් මල්මුවරද පානයෙන් මත් ව ගුමු ගුමු නද දෙමින් රඟනු ඇත. මෙසේ කියා මෙවන් තුරු වදුලකට ඇය රැගෙන යනුයේ රජගෙදරක දී සිදු කරන විවාහයක් කිරීමට මෙහි ඉඩක් නොමැති බැවිනි. නමුත් එම අවස්ථාව උත්කර්ෂයෙන් දැක්වීමට කතුවරයා වෙර දරා ඇත්තේ මහාකාව්‍ය ලක්ෂණ ද සිත තබා ගෙන විය යුතු ය.

14. කුමාරෝදය වර්ණනාව :-

කුමාරෝදය වර්ණනෛඃ (17 ශ්.කා.)
කුමරනුවිත් වැඩමන් (24 ක.සි.ල.)

කුමාරෝපත්තිය සහ වර්ධනය වර්ණනා කිරීම මහ කාව්‍යයක අංගයක් වශයෙන් ආලංකාරිකයෝ දක්වති. මෙහි කුඩා කළිඟු කුමරාගේ උපත මෙන් ම වර්ධනය ද වර්ණනාවට ලක් කර ඇත. විවාහය ද නිසි අයුරින් වැනීමට අවස්ථාවක් නො ලද කතවරයා කුමරාගේ වර්ධනය ඉහළින් ම වර්ණනා කර ඇත.

''... මව තනන තන මැ රන්ගල්කුළුහි එබූ මියෙන් කිරි පැනුරා බොත් සහදප් කෙසුරු වෙස් පාමින්, පියා පුළුල් උර සයුරෙහි රන් සුනෙර සෙයින් වොරජමින්, සැලූ දඹින් හා මැරූ කකුළුතුඹු රෙහෙරුයෙන් දෙමුත්තන් සොම්නස් මහවිල්හි ගලා නිඹු හුරු කෙරෙමින්, තඹුරු ගැබ්හි බඹර පියරැව් බඳු කල් බොළඳ තෙපුලෙන් ලෙවන් කන් ගන්වමින්, සම මෙළෙක් වැලිතල මැ විල් පිටු හි පතුල් තඹුරු අතුරු නොතබා මිණිමුස්වමින්, තවර මැ රජගත් කල්බදින් මදමත්ගදුත් වෙස් පියහට පාමින්...''

මෙහි දී කුමරාගේ කුඩා කල පටන් තරුණ විය දක්වා ම පරිපූර්ණ වූත්, සාරගර්භ වූත්, ඖචිත්‍යයෙන් යුතු වූත් වර්ණනාවක් කර තිබේ.

මවගේ සෙලවෙන තන නමැති රන්ගල්කුළෙහි මුව ඔබා කිරි උරා බොනුයේ එඩිබල සහිත කේසර සිංහයකු විලසිනි. පියාගේ පළල් උරය නමැති (පපුව) මුහුදෙහි සුනේර පර්තවය මෙන් විරාජමාන වන්නේ ය. කඩන ලද ජම්බුවලින් ද මරන ලද කකුළු රෝහිත ආදී මසුන්ගෙන් ද මුත්තනු මිත්තණි දෙදෙනා සතුටු සයුරෙහි කුමුදු වන්නේ ය. නෙළුම් කෙමියෙක රැඳුනු බඹරුන්ගේ ගුමු නද වැනි මිහිරි වදනින් ලෝකයාගේ සවන් ඇද ගන්නේ ය. සමතලා වැලිතලා නමැති විල්ජලතලා මත පාදතල නමැති පියුම් පුබුදුන්නේ ය. මල්මුවරද නමැති අංගරාග තැවරී මනහර සිරුරින් මදවැහෙන හස්තියකුගේ වෙස් ගන්නේ ය.

මෙසේ අනාගතයෙහි සක්විති රජකමට සර්වාකාරයෙන් සුදුසු, ශූර වීර ගුණපරාක්‍රමයෙන් පරිපූර්ණ, උත්තම කුමරකු හැදී

වැඩෙන බව පාඨකයාට ඒත්තු යන අයුරින් වර්ණනා කරනුයේ මහාකාව්‍ය ලක්ෂණයට ද අනුගත වෙමිනි.

15. නායකයාගේ ජයග්‍රහණ වර්ණනාව :-

"මන්ත්‍ර දූත ප්‍රයාණාජි - නායකභ්‍යුදයෛරපි" (ක. 17 ශ්.)
"මතුරුදු දූ ගමන් යුද - උලාර නා උදේනීදු" (24 ක.සි.ල.)

මහාකාව්‍යයක මන්ත්‍රණය, දූතයන් යෙදවීම, නායකයාගේ ජයග්‍රහණ වර්ණනය අවශ්‍යයෙන් ම තිබිය යුතු ය. මෙහි කලිඟු කුමරාට රජුගෙන් විපතක් වීමට පෙර එක්තරා චරපුරුෂයකු ඒ බැව් ඔහුට කියා ඇත. එය දූත මෙහෙවරකි. එසේ ම මාගේ පුතකු යම් දිනෙක පැමිණියහොත් ඔහුට රජකම ලබාදිය යුතු බවට සුළුකලිඟු කුමරා වනයට යාමට පෙර ම මන්ත්‍රණයක් කර තිබුණි. මේ කථාවේ දී කථා නායකයාගේ ජයග්‍රහණ වර්ණනය සිදු වී ඇති බව පෙනේ.

"මඟුල් මහ ඇමතියෝ කුමරු සව්බරණින් සදා මඟුල්මඩු වඩා සතුරුවන් රැස්හි සිටුවා තෙසකින් බිසෙව් දී "තුන්කල්හි මෙවැනි සැණයෙක් නො වූ වීරිය" යවා මඟුල් කොට ඓරාවණාරූඪ වැ දෙව් පිරිස් පිරිවරා සුදසුන් මහවෙසින් ගොස් විජයත්මහපාවන් දෙව්රජහුගෙ හවියෙන් ඇත්කඳ හිඳුවා නුවර පිරිවරා රජගෙට වැඩූහු."

මෙහි දී මහත් උත්සවාකාරයෙන් රාජ්‍යත්වයේ පිහිට වූ ආකාරය වර්ණිත ය. අභිෂේක වර්ණනය නමින් අංගයක් මහාකාව්‍යයක නැතත්, නායකයාගේ ජයග්‍රහණ වර්ණනයෙහි ලා මෙය වැදගත් වන බැවින් මහාකාව්‍යයක අන්තර්ගත කිරීම වරදක් නො වේ.

16. සූර්යෝදය වර්ණනාව :-

"චන්ද්‍රාර්කෝදය වර්ණනෛඃ" (කා. (16 ශ්.)
"සඳ හිරු උදා වැන්මෙන්" (සි.ල. 23. ක.)

සඳ උදා, හිරු උදා වැනුම් මහාකාව්‍යයක අන්තර්ගත විය යුතු ය. සුළුකලිඟුදාවතෙහි සූර්යෝදය වර්ණනාවක් ඇතුළත් වේ.

''අලුයෙහි කුමරහු මඟුල් ගී පළතුරින් දුරු වූ නිදි මෙදෙන් මත් වැ සඳපහන් ලකුළු වුවන් ප්‍රජවමින් යහන් තෙලේන නැඟි සඳ, සුපුල් කොලතුරෙහි ලැගි මත්කෙවුලන් 'මඟුල් පෙරහැර යුත් ජන එන්නෙල' යන වජනක් මෙන් හඬ නැගු සඳ, කුමුදොරෙහි මුවරද රොන් රජතැවරු බඹර කැල මඟුල්කඩා මල්දමැ වතුළ සඳ..''

කලිඟු කුමරා උදෑසන මංගල ගීත නාදයෙන් හා පසඟතුරු නාදයෙන් නිදිමත දුරු කර සිසි කිරණින් අලංකෘත වූ වුවන පුබුදුවමින් නැගී සිටියේ ය. පිපුණු ගස් අතරෙහි සිට මත් කොවුලන් මඟුල් පෙරහැර එන බව කියමින් මෙන් හඬනු ඇසුණේ ය. සඳැරැ සින් පිපි කුමුදු මල්වල ගැලී සිටි බඹර පෙළ උදෑසන පිපි මලින් සැරසී මඟුල් මල්කඩට පියඹන්නට වූහ.

මෙසේ උදා අසිරිය වර්ණනා කරනුයේ සඳ බැස ගිය බව ද හිරු නැඟී දිලෙන බව ද අප වෙත හඟවමිනි. එම නිසා සූර්යෝදය වැනුමක් මෙයට ඇතුළත් කිරීමට කතුවරයා අමතක කොට නැති බව පෙනේ.

මේ අනුව කරුණු සැලකීමේ දී සුළුකලිඟුදාවතෙහි මහාකාව්‍යයක අන්තර්ගත විය යුතු බොහෝ වර්ණනා ඇතුළත් කිරීමට වෙර ගත් බව පෙනේ. මෙහි වර්ණනා එතරම් ම දීර්ඝ ව නො දක්වා ඇති බැවින් පාඨකයාට වෙහෙසකින් තොර ව කියවා රසවිඳීමේ හැකියාව ද ඇත. කාව්‍යාත්මක බස් වහරක් යොදා ගෙන ඇති බැවින් පාඨක චිත්තය ප්‍රීණනයට පත්කිරීමේ ශක්‍යතාවෙන් ද අනූන ය. මේ මෙසේ නම් අපට කිව හැක්කේ නමින් 'සුළුකලිඟුදාව' මුත් අන්තර්ගතයෙන් 'මහකවක්' වූ බව යි.

ආශ්‍රිත ග්‍රන්ථ

1. ධර්මප්‍රදීපිකාව , රත්මලානේ ධර්මාරාම (සංස්කරණය) (6 මුද්‍රණය) 1951, 296-302 පිටු, විද්‍යාලංකාර යන්ත්‍රාලය
2. සියබස්ලකර විවරණය - අලව් ඉසි සැබිහෙළ (සංස්කරණය) ප්‍රථම මුද්‍රණය, 1963, 4 පිටුව, (21-24 පද්‍ය), ඇම්.ඩී. ගුණසේන සහ සමාගම, කොළඹ.
3. Kavyadarsa-C. Sankara Rama Sastri (3rd Edition) 1963, 22-23 p. The Sri Balamanorama Press - Madras

Myth as a charter for a radio play

Senior Lecturer, Saliya Kularathne

Puranokthi of a myth embodies reality once it is presented in fiction. That is why readers are enchanted by Louis Karol's *Alice in Wonder Land* and Jonathan Swift's Gulliver's Travels.

The objective of this paper is to study to what extent a radio playwright can draw inspiration from myth with regard to the development of the plot.

A metaphor in a myth contains an abstract idea, which is concealed with the passage of time. According to well-known anthropologist Erictenrra, this abstract idea has several dimensions. A scriptwriter of a radio drama can take one of these dimensions as the basis of his plot. It is particularly this dimension (and not the surface story), which is significant in communication of a radio drama, which is based on a myth: legend or a superstition.

Story telling is a pleasurable and powerful technique for expressing in the most human terms. The beliefs and values, the hopes and fears of an entire culture. Both theater and story telling antedate by thousands of years such recent communication media as print, Radio television and film.

Although a setting of a myth belongs to the past. The metaphor can be adopted to reveal a reality meaningful to the present time.

Special reason to select this subject is my own interest in Radio Play. My paper attempts to illustrate how the human behaviour is depicted in a Radio drama based on myth, Legend or superstion. For this I utilize, contemporary radio scripts written by others and by myself which have been broadcast.

Radio drama is a higher audio performance, to which the human voice quality is seriously attributed, in short this is a special kind of drama. In any kind of Art there is a communicator. That is the Art, and a receipient. In radio drama the receipient is the listener. Where as in a visual drama the receipient is to the spectator. Therefore the radio drama has it's own technique which is unique and peculiar in radio communication. Words are very powerful in this media. Our present day study of human communication found under the rubric of speech communication."[1]

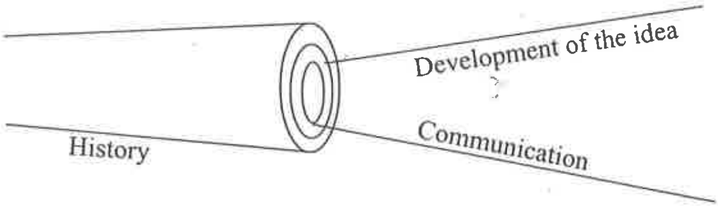
Radio is an inevitably a blind (that means invisible) media. According to the famous radio producer Sugathapala de Silva. "It is this blindness may be the advantage of the radio producer."[2]

Radio dramas are based on drivers themes. 'Myth' too can be used to develop any of these themes. It evokes the curiosity of the human mind. Here I use the term 'Myth' in a broad sense to include the mythological aspects of legends and folk tales as well. Our cultural codes are mixedup with these metaphysics.

"Metaphysical questions and beliefs are technological barren and are therefore niether part of the analytical effort nor an element of science. As an organ culture they are an extension of the mythical code."[3]

Especially in a myth there will be a metaphor or a hidden meaning. According to Watson James mythological thought projects its meaning through the history as follows : (see – Diagram-i)[4]

Diagram-1

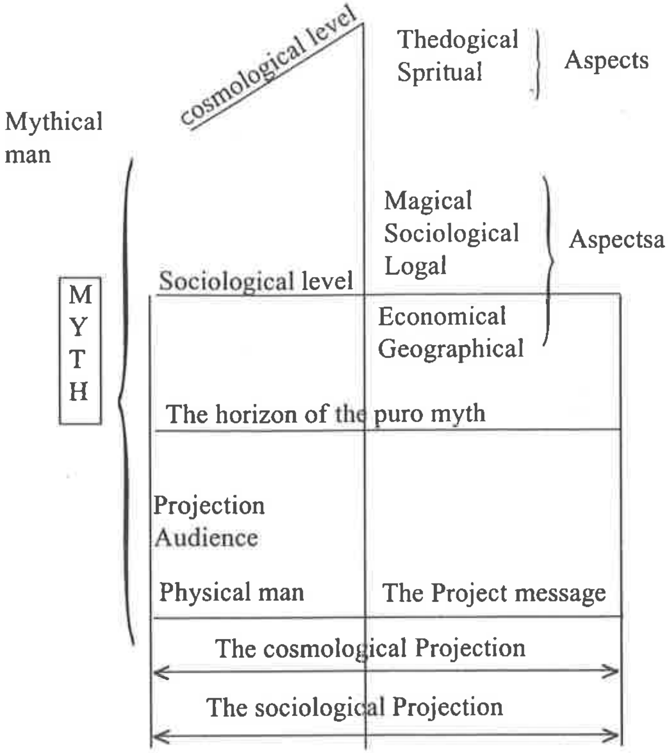


Stuart we wall the preducer who worked for the broad casting cooperatio in Sri Lanka in 1960s had made an important statement of how to start a story.[5] He mentioned about an event, which can be considered as the peakpoint. Therefore we have to start a drama with and incident. In that sense myth or legend might be a strong base for a radio drama. Then we can begin the drama with an attractive interview programme in kandy Radio Station[6] in 1998 by using this technique.

"Saptha Suryodgamana Sutra" is a religious text found in Anguththara Nikaya.[7] As to my analysis Lord Buddha has efficiently selected the motif of this sutra to convey the idea." The termination or the existence." Surface story of this sutra is a myth. The underlying idea communicated is the myth. Recently I have produced two radio plays based on two dimensions of this sutra. One such drama was "ජීවිතයෙන් දවසක්"[8] and the other drama was. "මේ භද්‍ර කල්පිය අවසන"[9]

As Eric Tennara an Anthropologist stated "every myth has several dimensions which represent subjects vividly.[10] Diagram-ii. Shows its contents. (see the diagram-ii)

Diagram-ii



Professor Sunanda Mahendra de Mal is a famous radio writer, who wrote profusely on radio during 1970s.

He has clearly shown in his book called "නිර්මාණාත්මක සන්නිවේදනය" how a radio writer can utilize a folk-lore motif or myth to develop a radio play. In the same book he refered to a Chinese folktale namely "Little Chow Weight an

Elephant" and converted it into a radio drama as a demonstration.[11]

Having a considerable experience by means of producing this kind of radio episodes and by literal references I have recently written an article on "Creative Communication for Audio and Visual Medias" (ශ්‍රව්‍ය දෘශ්‍ය මාධ්‍ය සඳහා නිර්මාණාත්මක සන්නිවේදනය)[12] in that clearly I traced "how to develop the creative formates in electronic medias by using folkloric motives.

The habit of composing stories is a hereditary trend of human kind. Influenced from this psychology, sensitive Artists have traced their aesthetic feelings and experiences of life in a structural patterns. Even if we examine the primary wall paintings that have been drawn by ancient Artists on rock cave walls, proves this nortion.[13]

What is creativeness? Most of the time we count it as new production. This new knowledge will appear as a form of a heresy or a heterodoxy. It cast its power towards its content. That is why we understand the study of creative works (it might be any art) are some what complicated.[14]

The events that are overwelming around human lives leads the artist to create a story. The social pressure, poverty, stress of the day to day life, solitariness, loneliness, gripe of separation from loved ones, mental depression are some of major reasons, which stimulate the poetical mind to move in action.

"Even among the civilized nations and also in primary tribes have their own inheritance of folklore or folk tradition."[15] A higher comprehension of humanity has immerged in such compositions.

The well-known esopien tale called "Leeches on pig's body" indicate to us sometimes to bear upon a bitter contemporary situation, other than to change it. This can leads to an another dangerious situation.[16] It is interesting to note the way it conveys a complex of a political concept to ordinary society by this story. The conveyor of this story possessed the skill of expanding the intellectual capacity of ordinary society.

The opening sentence in our ancient stories goes as "එකෝමත් එක දවසක" "or" "යටගිය දවස" etc.. The European stories too have the same segment like "Once upon a time..."

"The social scientist Charles Kuley impresses. That the codes and the symbols which help to transmit human experience beyond local limitations and establishes its power to be labeled as strategies of communication."[17]

Therefore a story starting from the opening term named "එකෝමත් එක දවසක" gives stereotype communication pattern of universality.

In a folk tale there seems to be a cross section of the life experience as it was.

"The contents of Buddhist Jathaka stories emphases the life style in ancient India. The Lord Jesus too used creative folk tales to broaden his sermons. Some of them were similar to that of the Buddhist Jathakas.. Yet there were some stories which resembled exopeantales.[18] When we consider the whole world the habit of relating stories is a common afiherence of the man kind. "Especially the human nature is to investigate in to the truth in the environment."[19]

Relating stories commonly gives an enjoyment both to the relator, and to the listner. Relating stories is a

pleasurable and powerful addiction for expressing in the most human terms, The belives, fears of an entire culture."[20]

In one sense the story is a different dimension that reflects the life. "When the man was in his primitive stage they were addicted to listening stories.[21] That human addiction expands upto the prehistoric times." One of the wellknown dramatist in Sri Lanka states "If one can selects and points out an important and imotional elevation of the life such is called "a dramatic experience."[22] That experience could be hidden in a form of a legend or a myth or, if 'we named it in Indian term "puranokthi".

An example can be given from a different sort of creative work. A Russian writer wrote a short story named "cries out the jungle". He has selected his plot for that story from a polish legend.[23] A radio writer can easily follow that way to buildup his episode.

Arthur Asa Berger the communicator suggests a, demons-tration to write a radio drama script. He continued.

"Concerning Bruno Bettelheim's book. "The uses of,' Enchantment (1977); Bettolheim recounts how traditional Hindu healers often compose individualized fairly tales for their patients to help them deal with their problems."[24]

If temporally set aside ancient myths as charters of utilizing for radio, dramas, we can frame a new myths to develop the radio formates. What are those new myths?

While the world society move. towards urbanisation, the new form of urban folklore is formulated. B.A. Botkin an Amorican folklorist describes "In the broadest sense the folklore of cities includes all lore found in cities regardless of origin. In a more specialized sense it is the lore that is

characteristic of cities and the urban way of life. It is also the 'city' in American Folklore "the myths and symbols that have grownup about the city in American life." [25]

We now can provide a, new example to prove what we discussed above. The prominent modern radio artist Mr. Karunaratne Amarasinghe wrote a radio drama for the broad casting cooperation in 1981.[26] That was a translation of the script "the lift that went down into hell" by parlargakwist in Swoeden. An illegal couple was going by an illectronic lift to the down floor of a certain hotel. But an unexpectantly it went into the hell. Even though the place "hell" where they accidently went was not so dangerious as we saw in literature texts. They soon felt that they are doing a wrong thing. A new myth was created in this drama, which could easily be adjust with ethically corupted lives in modern society.

By this short article I tried to trace that ancient folklore materials such as myths, legends etc.. can be laid as basements to build up interesting radio drama formates, by which grows curiosity and stimulate the humanity among the listners. Not only ancient myths that consist of vivid dimensions. Making newly created concepts radio writer can guide listners. The world famous example in relation with this nortion is "Mzee pombe family heath programme.[27] Small episodes of dramas which consist of health habits mixedup with created folklore were broadcast through Kenya Radio Station.

Bibliography

1. Pluckhan, Margarel, L. **Human Communication**, USA, 1978, p.4
2. ද සිල්වා, සුගතපාල, හඬනළුව හෙවත් ගුවන්විදුලි නාට්‍යය, ගොඩගේ කොළඹ, 1993, 11 පිටුව.
3. Kolakowski, Leszck, **The Presence of Myth**, Chigago Press, USA, 1989, p.1
4. James, Waston, **What is Communication**, London, 1985, p. 8
5. වේවල් ස්ටුවට්, ගුවන්විදුලි නිෂ්පාදකයාට අත්පොතක්, පරි. ගුණසේකර, එච්.එම්. කැලණිය, 1969, 16 පිටුව.
6. කඳුරට ගුවන්විදුලියේ 1998 දී රාත්‍රී 7.15ට විකාශනය වූ 'පෙට්ටිගම වැඩසටහන', නිෂ්පාදක, ප්‍රේමලාල් විජේසිංහ, පිටපත, සාලිය කුලරත්න.
7. සප්ත සූයෙෂ්ාද්ගමන සූත්‍රය, හා සන්නය, (සංස්), ශ්‍රී විජයනන්ද ස්ථවිර, වලානේ, 1954.
8. කුලරත්න, සාලිය, ජීවිතයෙන් දවසක්, බ්‍රාවී මහනුවර, 1996.
9. කුලරත්න, සාලිය, මේ භද්‍රකල්පය අවසන, කේ.ඩබල්.අයි. මුද්‍රණ, මහනුවර, 1995.
10. Tenrra Eric, **The Geneological Method in Analysis of Myth** (Ed.) T.O.B. Eidel Man, London, 1971, p. 336
11. මහේන්ද්‍ර, සුනන්ද, නිර්මාණාත්මක සන්නිවේදනය, 1997, 74-91 පිටු.
12. කුලරත්න, සාලිය, ශ්‍රව්‍ය දෘශ්‍ය මාධ්‍ය සඳහා නිර්මාණාත්මක සන්නිවේදනය, පියවර, 1999/2000, 27-34 පිටු.
13. Wilenski, R.H., **Miniature History of European Art**, New York, 1946. p. vii.
14. කිරිලෙන්කො, ජී. කොර්ෂුනෝවා, එල්. මූලික දර්ශනවාදය යනු කුමක් ද? අනු. මාතිල්ගම පියසේන, මොස්කව්, 1987. 207 පිටුව.
15. අමරසේකර, ධර්මබන්දු, ඓතිහාසික ජනකතා, ඇම්.ඩී. ගුණසේන, කොළඹ, 1962, ප්‍රස්තාවනා.
16. මහේන්ද්‍ර සුනන්ද, නිර්මාණකරණය හා ජනමාධ්‍ය භාවිතය, සිංහල සඟරාව, කැළණිය විශ්වවිද්‍යාලය, 1992/93, 112-113 පිටු.
17. අත්තනායක, බන්දුල, සන්නිවේදනයේ අත්පොත, මිනුවන්ගොඩ, 1992, 02 පිටුව.

18. මහේන්ද්‍ර, සුනන්ද, නිර්මාණකරණය හා ජනමාධ්‍ය, **සිංහල සඟරාව**, කැලණිය, 1992/1993, 119 පිටුව.
19. සෝමතිලක, ආරියදාස, **කෘෂ්ණ මූර්ති හා නිහඬ සිත**, කොළඹ, 1993, 5 පිටුව.
20. Maloney, Martin, 'Writing and Producing Radio Dramas', **The use of Radio in Social Development**, USA, 1979, p. 83.
21. ද සිල්වා, සුගතපාල, හඬනළුව, 1993, 11 පිටුව.
22. - එම - 11 පිටුව.
23. කරලෙන්කො, විලදිමීර්, 'වනපොත හඬ නගයි', **19 වන ශතවර්ෂයේ රුසියන් කෙටිකතා** (අනු) වී. රුද්‍රිගු, දූදිගම, මොස්කව්, 1986, 379-432 පිටු.
24. Beger, Arthur Asa, **Media Analysis Techniques**, SAGE Publishers, 1991, p. 179.
25. Botkin, B.A. **Side Walks of America**, New York, 1957, p. vii.
26. ද සිල්වා, සුගතපාල, හඬනළුව, 1993, 13 පිටුව.
27. නානායක්කාර, සේන, **සංවර්ධනාත්මක සන්නිවේදනය හා ගුවන්විදුලි නාට්‍යය**, කැලණිය විශ්වවිද්‍යාලය, 1995, 59 පිටුව.

මානසික අවපීඩනයෙන් මිදීමේ ක්‍රමෝපායන්

මහාචාර්ය ඥානදාස පෙරේරා

ජීවත් වන කාලසීමාව තුළ දී සෑම මිනිසෙක් ම යම් යම් අනපේක්ෂිත කරදරවලට මුහුණ දෙනු ලැබේ. සමහරු මේවාට සාර්ථක ව මුහුණ දෙන අතර, සාමාන්‍ය ප්‍රතිචාර දක්වනු ලැබේ. තවත් සමහරු මෙවැනි සිදුවීම් ඉතාමත් අපහසුවෙන් යුක්ත ව විඳ දරා ගනු ලැබේ. තවත් සමහරුන් මෙයට කෙටිකලක් තුළ දී හුරුපුරුදු වන අතර, සමහරුන් මෙහි දී දිගුකාලීන වශයෙන් කාංසාම ය ප්‍රතිචාර දක්වනු ලැබේ. කලාතුරකින් කිසියම් පුද්ගලයෙක් මෙවැනි අනපේක්ෂිත කරදරවලට මුහුණ දී, එයට ඔරොත්තු දිය නොහැකි ව හෙවත් එයට හුරුපුරුදුවීමට අපහසු ව අධික ලෙස පීඩනයට ලක්වී මරණයට පත් වේ.

තව ද ඇතැම් පුද්ගලයන් කෙටි කාලයක දී අනපේක්ෂිත කරදර විශාල ප්‍රමාණයකට මුහුණ දේ. නිදර්ශන ස්වාමියා හෝ භාර්යාව හෝ දෙමාපියන්ගේ මරණය, දරුවන් අසනීප වීම, ණයබර, රැකියාව අහිමිවීම, දික්කසාදය යන අනපේක්ෂිත දේවල් එක ම කාලයක දී ඇතිවීමෙන් පුද්ගලයා ප්‍රබල කම්පනයකට පත්වේ. මෙවැනි ක්ලමතකාරී සිදුවීම් මාලාවකට එකවර මුහුණ දී ඒවා විඳ දරාගන්නා පුද්ගලයන් ද සිටිති.

I. පුද්ගලයෙකු පළමුවර දික්කසාදවීම

II. පුද්ගලයෙකු දෙවන වර දික්කසාදවීම

III. පුද්ගලයෙකු පළමුවර විභාගය අසමත්වීම

IV. පුද්ගලයෙකු දෙවන වර විභාගය අසමත්වීම

මෙහි දී පළමුවර දික්කසාදවීමෙන් ලැබූ අත්දැකීම අනුව දෙවන වර එයට සාර්ථක ව මුහුණදිය හැකි බව මතපිටින් පෙනුණ

ද ඒ පිළිබඳ ව නිශ්චිත විග්‍රහයක් කළ හැකි නො වේ. එසේ ම පළමුවර විභාගය අසමත් වූ පුද්ගලයා දෙවනවරට ද විභාගය අසමත්වීමෙන් පෙරට වඩා ක්ලමථයට පත්විය හැකි ය. ඇතැම් විට පුද්ගලයා එක ම අත්දැකීමකට කිහිප වතාවක් මුහුණ දෙන විට එය හුරුපුරුදුවීමෙන් කම්පනයක් ඇති නො වේ.

පීඩනය ඇතිකරන දේවල්වලට කායික ප්‍රතික්‍රියා දැක්වීම

මිනිසා ක්ලමතයට පත්වූ විට කෙටිකාලීන වශයෙන් ශාරීරික ප්‍රතික්‍රියා දක්වනු ලැබේ. මෙසේ වන්නේ ක්ලමතය හේතු කොටගෙන ඇතිවන චිත්තවේග නිසා ය. මෙහි දී සාමාන්‍යයෙන් රුධිර පීඩනය ඉහළ යෑම, දහඩිය දැමීම, නාඩිවල ගැස්ම ආදී ලක්ෂණ ඇතිවිය හැකි ය.

චිත්තවේගවල දී ක්‍රියාත්මක වන්නේ ශරීරයේ මධ්‍ය ස්නායු පද්ධතියට අයත් ස්වතන්ත්‍ර ස්නායු පද්ධතිය යි. මෙම ස්වතන්ත්‍ර ස්නායු පද්ධතියට අයත් වන තවත් අංශ දෙකක් තිබේ.

I. අනුවේගී ස්නායු පද්ධතිය

II. ප්‍රත්‍යානුවේගී ස්නායු පද්ධතිය

පුද්ගලයා කැළඹුණු අවස්ථාවේ දී අනුවේගී ස්නායු පද්ධතිය (sympathetic nervous system) ක්‍රියාත්මක වන අතර, ශරීරයේ රුධිර සංසරණය බාහිර මාංශපේශි කරා යොමු කරයි. මේ අනුව ආවේගී තත්ත්වයේ දී පහත සඳහන් ශාරීරික ප්‍රතික්‍රියා ඇති වේ.

I. ශරීරයේ බාහිර මාංශපේශී ඇසුරින් රුධිර සංසරණය ඉතා වේගවත් ලෙස සිදු වේ. අත්පාවල මාංශපේශි හරහා ලේ ගමන් කරයි. මෙහි දී ශරීරය රක්තවර්ණ විය හැකි ය. ඒ සමඟ ම අභ්‍යන්තර ඉන්ද්‍රියන් ආශ්‍රිත රුධිර සංසරණය හීනවන නිසා අභ්‍යන්තර රුධිර නාල හැකිලේ. මෙවැනි තත්ත්වයන් දිගුකාලීන ව පැවැතීමෙන් පුද්ගලයාගේ ශාරීරික සෞඛ්‍යය පිරිහේ.

(II) ඇස් තදින් විවෘත වීම, මුඛය වියළී යාම, ශරීර ගැස්ම ආදී ශාරීරික ප්‍රතික්‍රියා ආවේගී අවස්ථාවේ දී ඇති වේ.

(III) ආවේගී අවස්ථාවේ දී ශරීරය තුළ ඇතැම් හෝමෝන වර්ග නිකුත් වන්නට පටන් ගනී. නිදසුනක් වශයෙන් බිය වූ අවස්ථාවේ දී ඇඩ්‍රිනල් ග්‍රන්ථිය මගින් එපිනෙප්‍රීන් නම් හෝමෝනය නිකුත් වන්නට පටන් ගැනීම දක්විය හැකි ය. මේවා ලේවලට එකතුවීමෙන් සිරුර පුරා පැතිර යයි. එමගින් අක්මාවේ තැන්පත්ව ඇති සීනි ලේවලට මිශ්‍රවන්නට සලස්වයි. චිත්තවේගවල දී පුද්ගලයාට අවශ්‍ය අතිරේක ශක්තිය එමගින් ලැබේ.

ක්ලමතයට මුහුණ දුන් පුද්ගලයා ආවේගී ප්‍රතික්‍රියා දක්වන අතර, ඔහු ආරක්ෂා කරගැනීම සඳහා අනුවේගී ස්නායු පද්ධතිය ක්‍රියාකාරීවීම හේතු කොටගෙන නිපදවෙන හෝර්මෝන ස්වභාවික ආරක්ෂණයක් ලෙස හැඳින්විය හැකි ය. එසේ ම එය ක්ලමතය විඳ දරා ගැනීමේ ජෛව රසායනික ක්‍රියාවලිය වශයෙන් ද හැඳිනගත හැකි වේ.

පුද්ගල මානසික ගැටලු හා වික්ටර් ෆ්රැන්කල්ගේ ආධ්‍යාත්මික ප්‍රතිකාරය

ජ්‍යෙෂ්ඨ කථිකාචාර්ය යාපාරත්න වීරසේකර

වික්ටර් ෆ්රැන්කල් මිනිසා යන සූත්‍රයට ආධ්‍යාත්මිකත්වය යන්න එකතු කළේ ය. ජීවවිද්‍යාත්මක (Biological or Physical) මනෝවිද්‍යාත්මක (Mental or Psychological) හා අධ්‍යාත්මික (Spiritual) වශයෙන් මිනිසාට ලෝක හෙවත් මාන තුනක් තිබේ.[1] මෙහි ජීවවිද්‍යාත්මක ලෝකය යනු භෞතික ශරීරය ද ඇතුළු භෞතික ලෝකය යි, භෞතික ශරීරය මරණයේ දී පොළොවට පස් වේ. ඇතැම් භෞතිකවාදී දාර්ශනිකයන් පෙන්වා දුන් ආකාරයට ද මරණයෙන් පසු දූවී හලුවී යන මේ ශරීරයේ නැවත පැමිණීමක් නැත. එහෙයින් ජීවත් ව සිටින තාක් කා බී සුවසේ ජීවත්විය යුතු ය.

මිනිසාගේ සිතුම් පැතුම්, කල්පනා, විශ්වාස ආදියෙන් ඔහුගේ මනෝවිද්‍යාත්මක ලෝකය සකස් වේ. පුද්ගලයාගේ මානසික අංශය යහපත් ව පවත්වා ගැනීම සඳහා අන්තර් පුද්ගල සම්බන්ධතා ඉතා වැදගත් ය.නමුත් ෆ්රැන්කල් විශේෂයෙන් අවධාරණය කළේ අධ්‍යාත්මික ලෝකය යි. ෆ්රැන්කල් දක්වන අධ්‍යාත්මික ලෝකය උපදේශනය හා මනෝ ප්‍රතිකාරයේ දී ඉතා වැදගත් ය. ආධ්‍යාත්මිකත්වය බොහෝ මනෝවිද්‍යාඥයන්ගේ අවධානයට ලක්වූවක් ද නො වේ.[2] මේ ලෝක තුන අතර මනා සම්බන්ධතාව පුද්ගල පැවැත්ම සම්බන්ධයෙන් සලකන විට ඉතා වැදගත් ය. එයට හේතුව මේ සම්බන්ධතාව බිඳී යාම පුද්ගලයා සම්බන්ධයෙන් ගැටලු ඇතිවීම කෙරෙහි බලපෑම යි.

අන් බොහෝ සාංදෘෂ්ටිකවාදීන් මෙන් ෆ්රැන්කලට අනුව ද පුද්ගලයාගේ අභිලාෂය අර්ථවත්වීම යි. (will to meaning) ගැටලු

සහිත බොහෝ දෙනා මේ ජීවිතය අර්ථ රහිත දෙයක් ලෙස දකී. ෆ්රැන්කල් නාසි වද කඳවුරක සිරගත ව සිට ලද අත්දැකීම්වලින් ද ඒ බව පෙන්වා දී තිබේ.[3] අරුත සඳහා අදිටන හෙවත් අර්ථවත් වීමේ අභිලාෂය විසින් මිනිසා ජීවත් කරවන්නේ ද වේ. සාංදෘෂ්ටිකවාදී දර්ශනය ඇසුරින් ද සාකච්ඡා කළ පරිදි ජීවත්වීමේ අර්ථය කුමක් ද යන්න පුළුල් වශයෙන් ගත් කළ ආධ්‍යාත්මික ප්‍රශ්නයකි. තමා කවුද හා විය යුත්තේ කවරෙක් ද වැනි ප්‍රශ්න මතු වන්නේ ජීවිතයේ අර්ථය සොයන විට ය.[4] මේ ප්‍රශ්නය නියමාකාරයෙන් ඒ විසඳා ගැනීමට මිනිසාට අවශ්‍ය ය. මේ දෙක අතර පරතරය පුළුල් වන ප්‍රමාණයට ගැටලුව ද පුළුල් වේ. තමන් සිටිය යුතු ව තිබෙන තැන දූන් නො සිටින්නේ ය යන හැඟීම ඔහු ව අසහනයට පත් කරයි. මේ නිසා මිනිසා ස්ථාවර වීමේ උත්සාහයයක යෙදී සිටී. මේ සෑම විට ම අනිත්‍යභාවය අස්ථාවරභාවය තර්ජනයක් ලෙසින් පවතී. සාංදෘෂ්ටිකවාදයට අනුව කාංසාවට හේතුව එය යි. මේ තර්ජනය මිනිස් අභ්‍යන්තරය තුළ සැඟවී පවතී.

ධර්ම ප්‍රතිකාරයේ දී (Logotherapy) දී අවධානය යොමු කරනුයේ පුද්ගලයාගේ ආධ්‍යාත්මික ලෝකය කෙරෙහි ය. එයට හේතුව ආධ්‍යාත්මික හිඩැස (Spiritual Vacuum) මිනිසාට ස්වකීය පැවැත්මේ අර්ථය තේරුම් ගැනීමට බාධාවක් වීම යි. භෞතිකවාදී විශ්වාස විසින් පුද්ගලයා ආධ්‍යාත්මික ලෝකයෙන් ඈත් කරනු ලබයි. උපන්දා සිට මැරෙන තෙක් සැපවත් ජීවිතයක් අපේක්ෂා කරන්නේ ඒ නිසා ය. බුදුදහමට අනුව ද මිනිසා සැපත අපේක්ෂා කරන අතර, දුක පිළිකුල් කරයි.[5] භෞතිකවාදී දෘෂ්ටියේ ස්වභාවය කුමක් ද යන්න භාරතීය චාර්වාක (ලෝකායත වාදය) දර්ශනය තුළින් වටහාගත හැකි ය. හින්දු ධර්මයේ පුරුෂාර්ථ වශයෙන් උගන්වන අර්ථ, ධර්ම, කාම, මෝක්ෂ යන හතරින් මෝක්ෂ වැඩක් නොමැති බවත්, හොඳ අර්ථ හා කාම බවත් ඔවුහු ඉගැන්වූහ. ඔවුන්ට අනුව ආත්මය යනු ශරීරය යි. විඥානය ශරීරයේ අතුරු ඵලයකි. මරණයෙන් සියල්ල අවසන් වන හෙයින් ජීවත් ව සිටින තාක් කාබී සුවසේ විසිය යුතු ය. චාර්වාක දර්ශනයට අනුව ලෝකයේ එක්තරා ප්‍රමාණයකට දුක තිබෙන නමුත් දුක ඇත්තේ

සැප සමඟ මිශ්‍රවීමෙනි. ඒ නිසා දුක ටිකක් තිබුණු පලියට ඒ කෙරේ කලකිරීම සුදුසු නැත. එය හරියට මාළුවල කටු තිබෙනවා කියා මාළු අහක දානවා වැනි ය. වීවල දහයියා තිබෙනවා කියා බත් නොකා සිටිනවා වැනි ය. ඒ නිසා කටු ඉවත් කර මාළු කෑ යුතු ය. දහයියා ඉවත් කර ආහාරයට ගත යුතු ය. මේ ආකාරයට මේ භවයේ දුක තිබෙනවා කියා ජීවිතය අත්හළ යුතු නැත. අතේ ඉන්න කුරුල්ලා පඳුරේ ඉන්න කුරුල්ලාට වඩා වටී. මේ නිසා මේ ජීවිතයේ උපරිම සැප භුක්ති විඳිය යුතු ය. මෙවැනි වූ පුද්ගලයාට ආධ්‍යාත්මය සිහියට නැගෙන්නේ දුක් විපත්ති පැමිණෙන විට ය.

මනුස්ස යන වචනයෙන් ම මිනිසාගේ උතුම් බව කියැවේ. එනම් උසස් මනසක් ඇත්තේ මනුස්ස නම් වේ. අන් සතුන්ට වඩා උසස් එසේ ම, තවදුරටත් දියුණු කළ හැකි ගුණයන්ගෙන් මිනිස් මනස සමන්විත ය. සති, සූරභාව, බ්‍රහ්මචරිය, යෝගපතා ගුණයන් මේ අතර වේ. කල්පනාවෙන් යුතු බව, අප්‍රමාද බව, ප්‍රබෝධමත් බව සතියන්නෙන් කියැවේ. බාධාවන්හි දී නොපසුබට උත්සාහයෙන් ඉදිරියට යාමේ ඇති හැකියාව සූරභාවය යි. හැඟීම්වලට වහල්වීමෙන්, කාමුක ආශාවන්ගෙන් ඉඳුරන් පිනවීමට යොමුවන ස්වභාවය ආදියෙන් තොර බව බ්‍රහ්මචරියා නම් වේ. ශික්ෂණයට පත්විය හැකිවීම යෝග්‍යතාව යි.[6]

නමුත් භෞතිකවාදී දෘෂ්ටියට නැඹුරුවීම් හේතුවෙන් ඇති වී තිබෙන ආධ්‍යාත්මික හිස් බව විසිවන සියවසේ මනුෂ්‍යයාට තදින් ම දූනේ. මේ සඳහා හේතුවූයේ යැයි කියන කාරණා දෙකක් ෆ්‍රැන්කල් අවධාරණය කර තිබේ. ඉන් පළමුවැන්න නම් මිනිස් ඉතිහාසය ආරම්භයේ මනුෂ්‍යයාට සූරකියාව සැලැසූ සහජාස මිනිසා තුළින් ඉවත්වීම යි. දෙවැන්න මිනිස් බව ලැබීමෙන් මිනිස් පැවැත්ම පාලනය කළ සම්මත සාරධර්ම යනාදිය මිනිසා තුළින් ඉවත් ව ගොස් තිබීම යි.

සාංදෘෂ්ටිකවාදී ප්‍රතිකාර ක්‍රමයේ දී වක්‍රාකාරයෙන් යොදා ගනු ලබන උපදේශන ශිල්ප ක්‍රම කීපයක් ම තිබේ. නිදහස් සංසටනය (free Association) පුද්ගලයන් දෙදෙනෙකු හෝ රාශියක් අතර ඇතිකර ගන්නා සබඳතාව (interprefation)

කෙනෙකු තුළ කිසියම් අදහසක් හෝ විශ්වාසයක් ඇති කිරීමට කරනු ලබන ව්‍යංග ඇඟවුම (Suggestion) සාමාන්‍ය මූලධර්ම සාධක කොටගෙන කරන ගැටලු නිරාකරණය (reasoning) විශ්වාසය ඇති කිරීම (Convincing) නම්මවා ගැනීම (Persuasion), දැනුවත් කිරීම මගින් ජීවිතයේ අර්ථය වෙත ළඟාවීමට උදව් කිරීම (Teaching) ආදිය ඒ අතර වේ.[7] මෙසේ සාංදෘෂ්ටිකවාදීන් ඉදිරිපත් කළ උපදේශනය හා මනෝ ප්‍රතිකාරය පිළිබඳ අදහස් ෆ්‍රැංකල් විසින් උපමා නිදර්ශන ආදිය මගින් නියමාකාරයෙන් ඉදිරිපත් කරන ලදි.

ෆ්‍රැන්කල් ඉදිරිපත් කරන ප්‍රතිකාර ක්‍රමය ධර්ම ප්‍රතිකාරය (Logotherapy) යන නමින් හැඳින්වේ. ඔහුට අනුව උපදේශනයේ අරමුණ ආත්ම සම්ප්‍රජානය නංවාලීම සඳහා ජීව විද්‍යාත්මක, මනෝ විද්‍යාත්මක හා ආධ්‍යාත්මික යන ලෝක තුන අතර ඒකාග්‍රතාව ඇති කිරීම යි. පොදුවේ ගත් කල සාංදෘෂ්ටිකවාදී උපදේශනයේ අරමුණු අතර, පුද්ගලයා ස්වකීය ආත්මය කෙරෙහි විඥානගත කිරීම (Self-awareness) ස්වකීය පැවැත්ම පිළිබඳ විශ්වාසය ඇති කිරීම (An authentic Existence) මිනිසා තුළ තමන්ගේ ජීවිතය දියුණු කළ හැකි තත්ත්වය පිළිබඳ අවබෝධය (In becoming aware of self) මූලික වශයෙන් තම තමන්ගේ ජීවිත පිළිබඳ පාලනය ඇති කරවීම ආදී දේ වේ.

කාංසාව මනුෂ්‍යයා ජීවත්වීම සඳහා කරනු ලබන සටනේ සාමාන්‍ය තත්ත්වයකි. හුදෙකලා බව, පරාජිතභාවය වැනි හැඟීම් ඇතිවන්නේ මේ නිසා ය. ඒ අනුව මෙවැනි මානසික තත්ත්වයක් ඇතිවීම විසින් ධර්මතා මිස මානසික ආබාධ තත්ත්වයක් නො වේ. මේවා ගැටලුසහගත බවක් ඇති කරන්නේ ඒවාට මුහුණදීමේ ශක්තිය අඩුකම නිසා ය. මේ නිසා උපදේශනයේ දී කළ යුත්තේ උපදෙස් ලබන්නාට ජීවිතයේ අර්ථය කරා ළඟාවීමට උදව් කිරීම යි. පුද්ගලයාගේ ගැටලුවලට පිටුපසින් තිබෙන්නේ අර්ථවත්වීමේ අභිලාෂය යි. අර්ථවත්වීමේ අභිලාෂය මුදුන් පමුණුවා ගැනීමට සහායවීමේ දී සේවාලාභියාගේ ආකල්ප පිළිබඳ පරිවර්තනයක් කිරීම ඉතා වැදගත් ය. මිනිස් ජීවිතයේ නිරපේක්ෂ ශුද්ධ අරමුණක්

නොමැති බවත්, ජීවිතයේ අරුත පුද්ගලයාගෙන් පුද්ගලයාට දවසින් දවස පැයෙන් පැය වෙනස්විය හැකි බවත් අවබෝධ කිරීමට සහාය විය යුතු ය. එසේ ම මිනිස් ජීවිතයේ දී හැම මොහොතක ම අභියෝගයක් හෙවත් විසඳා ගැනීම සඳහා ප්‍රශ්නයක් ඉදිරිපත් වන බව අවබෝධ කරවිය යුතු ය.

ධර්ම ප්‍රතිකාරයේ දී උපදේශකරවයාගේ (චිකිත්සකයාගේ) භූමිකාව චිත්‍ර ශිල්පියෙකුගේ නො ව අක්ෂි වෛද්‍යවරයකුගේ භූමිකාවට සමාන ය. චිත්‍ර ශිල්පියා ලෝකය ඔහු දකින ආකාරයට පෙන්වීමට සලස්වන්නෙකි. නමුත් අක්ෂි වෛද්‍යවරයා සැබෑ ලෝකය තමන්ට ම දැකීමට සලස්වයි.[8]

ඒ අනුව පුද්ගලයාට තමා මෙන් ම තමන්ගේ ශක්තීන් හඳුනා ගැනීමට උදව් කළ යුතු ය. මෙය ආත්ම සම්ප්‍රජානය නංවාලීම වශයෙන් ද හැඳින්විය හැකි ය.

පුද්ගලයාට සිය ජීවිතයට අර්ථයක් සපයා දිය හැකි ක්‍රමයක් වශයෙන් වගකීම කෙරෙහි විඥාන ගතකිරීම ගත හැකි ය. එහි දී පුද්ගලයා වගකිවයුත්තේ කාට ද, කුමකට ද, කුමක් සඳහා ද යන්න තීරණය කළ යුත්තේ ඔහු විසින් ම ය. වගකීම පිළිබඳ හැඟීමක් ඇති වූ පසු තමා ආදරය කරන හෝ තමන් වෙනුවෙන් බලා සිටින කෙනෙකු සිටින විට ජීවිතය තමන්ට අනවශ්‍ය යැයි විසි කර දැමිය නො හැකි ය. රෝගී ව සිටින මව, තම පෙම්වතිය, දරුවන් හෝ පුළුල් වශයෙන් සලකන විට සමාජය සම්බන්ධයෙන් තමන්ගෙන් ඉටුවිය යුතු යුතුකම වගකීම වශයෙන් සැලකිය හැකි ය.

ධර්ම ප්‍රතිකාරයේ දී අනාවරණය කෙරෙන ජීවිතාර්ථ තුන් ආකාරයකින් ෆ්‍රැන්කල් පෙන්වා දී තිබේ. ඒවා නම්

1. වැඩක් නිර්මාණය කිරීමෙන් හෝ ක්‍රියාවක් ඉටු කිරීමෙන්
2. යම් දෙයක් අත්දැකීමෙන් හෝ යම් කෙනෙක් මුණ ගැසීමෙන්
3. වළක්වා ගත නොහැකි පීඩාවක් කෙරෙහි පුද්ගලයා දක්වන ආකල්ප මගින්[9]

මෙයින් මුල් ආකාරයෙන් අනාවරණය කෙරෙන්නේ කිසියම් අරමුණක් ඉටුකර ගැනීමේ හෝ සාක්ෂාත් කරගැනීමේ ක්‍රියාව යි. අරමුණ සාක්ෂාත් කරගැනීමේ ප්‍රයත්නය මගින් සේවාලාභියාට දෙයාකාර ජයග්‍රහණයක් අත්කර දෙයි. එනම් අරමුණ සඵල කර ගැනීමේ හා ජීවිතයට අරුතක් ලබාදීම යන දෙක යි. මිනිස් දිවියට අරුතක් සපයා දිය හැකි සරල ක්‍රමයක් වශයෙන් ද මේ ක්‍රමය හැඳින්විය හැකි ය. සැමුවෙල් බෙකට් ගේ 'ගොඩෝ උන්නැහේ එනකං' නමැති අභූතරූපී නාට්‍ය මගින් පෙන්වා දෙන්නේ කරකියා ගත හැකි දෙයක් නොමැති ව අසරණ වී ගැලවුම්කාරයා එන තුරු බලා සිටින වර්තමාන මිනිසාගේ, ස්වරූපය යි. එම නාට්‍යයේ එන ව්ලැඩිමීර් සහ ඊස්ට්‍රජන් යන දෙදෙනා කිසිවෙකු එනකං බලා සිටී. නො එන කෙනෙකු හෝ පැමිණෙතැයි බලා සිටීමේ ක්‍රියාව මගින් ජීවිතයට අරුතක් සපයා ගත හැකිය යන්න එයින් ගම්‍ය වන අර්ථය යි.[10]

ජීවිතයට අර්ථයක් සපයා දිය හැකි යැයි ෆ්‍රැන්කල් දක්වන දෙවන ක්‍රමය යම් අත්දැකීමක් ලබාගැනීම යි. සොබා දහම, සංස්කෘතිය ආදිය මගින් මෙන් ම ආදරය කිරීම වැනි දේ මගින් ද මේ අත්දැකීම ලබාගත හැකි ය. ස්වභාවධර්මයට ඇලුම්කරන්නෙකුට එහි අපූර්ව දෙයක් සොයා අත්දැකීමක් ලැබිය හැකි ය. මෙහි දැක්වෙන ආදරය පුද්ගලයා තුළ සහජ ව පවත්නා ලිංගික ප්‍රේරණයක් උත්කර්ෂණය කිරීම ම නො වේ. යමෙකු ගැන දැනගැනීමත්, එම පුද්ගලයාව දැනගැනීමත් අතර විශාල වෙනසක් තිබේ. ආදරය මගින් පුද්ගලයාව දැනගත හැකි ය. එනම් ඒ මගින් ඔහුගේ අභ්‍යන්තරය තේරුම් ගත හැකි ය. එසේ වෙනත් කෙනෙකු මැනවින් හඳුනා ගැනීම මෙන් ම තමන්ගේ ම විභව්‍යතාවන් ද එමගින් හඳුනා ගත හැකි ය.

යම් පීඩාකාරී තත්ත්වයක් වළක්වා ගත නොහැකි නම් එම පීඩාව පිළිබඳ පුද්ගලයා දක්වන ආකල්ප මගින් ද ජීවිතයට අරුතක් සපයා ගත හැකි බව තෙවන ආකාරයෙන් කියැවේ. මෙවැනි අවස්ථාවක දී කළ යුත්තේ ෆ්‍රැන්කල් අත්දැකීමෙන් ම ලැබූ පරිදි තමන් තුළ ඇති විභවතාවන් උපරි ම ආකාරයෙන් යොදා ගනිමින්

පීඩාකාරී තත්ත්වය ජයග්‍රහණයක් බවට පත්කර ගැනීම යි. බෞද්ධ මහායානයේ විශේෂයෙන් තන්ත්‍රයාණයේ ද මෙවැනි අදහසක් තිබේ. එය බෞද්ධ රස ශාස්ත්‍රය හෙවත් කුණුරොඩුවලින් රත්‍රං සෑදීමේ ශාස්ත්‍රය නමින් හැඳින් වේ.[11] මෙහි දී අනුගමනය කළ යුතු ක්‍රම ශිල්පය වන්නේ පීඩාව හෙවත් දුක අභියෝගයක් ලෙස යොදා ගැනීම යි. නිදසුනකින් දක්වතොත් සතුරා ව සැලකිය යුත්තේ කරදරයක් හැටියට නො ව, ආශිර්වාදයක් වශයෙනි. එයට හේතුව එමගින් උපේක්ෂාව ප්‍රගුණ කළ හැකි වීම යි. එසේ ම මරණය සැලකිය යුත්තේ ජීවිතය දිනීම සඳහා වන අභියෝගයක් වශයෙනි.

ෆ්රැන්කල් දක්වන මේ තෙවන ක්‍රමයෙන් මූලික ව අදහස් කර ඇත්තේ දුකින් මිදීම හෝ එමගින් සතුට උදාකර ගැනීම හෝ නො වේ. තමන් ගේ පීඩාවට අර්ථයක් තිබෙන්නේ ය යන ආකල්පය ඇතිකර ගැනීම යි. එම අර්ථය සේවාලාභියා අනාගතයේ දී ඉටු කළ යුතු ක්‍රියාවකට නාභි ගත කිරීම විය හැකි ය. මෙවැනි අවස්ථාවකට නිදසුනක් වශයෙන් ඇල්බෙයා කැමූ විසින් රචිත ''සිසිපස්ගේ මිථ්‍යා කතාව'' නම් කෘතියේ එන සිසිපස් ගේ චරිතය ගත හැකි ය. සිසිපස් කළ වරදකට දෙවියන් වහන්සේ දඬුවමක් දුන් හ. දඬුවම වූයේ විශාල ගලක් උල් පර්වතයක් මුදුනට ගෙනයෑම යි. සිසිපස් කෙතරම් උත්සාහ කළ ද එම උත්සාහය ඔහුට ජයගත නොහැකි ය. එය නිස්සාර දෙයක් බව ඔහුට වැටහේ. මේ නිසා ම එය හාස්‍යජනක සිද්ධියකි. කැමූ මෙයින් පෙන්වා දෙන පරිදි ජීවිතය කිසියම් සටනකි. පර්වතය මුදුනින් බිමට පැන ජීවිතය ද දෙවියන් ද ප්‍රතික්ෂේප කර ඉන් සියදිවි හානිකර ගැනීමට සිසිපස් ට නිදහස තිබේ. නමුත් සිසපස් එම ක්‍රියාවේ යෙදීසිටීමෙන් පෙන්වා දෙන්නේ ජීවිතයේ ඇති වටිනාකම යි. අද මිනිසාගේ දුක පීඩාවට ඔහු ධෛර්යයෙන් මුහුණ දෙන්නේ නම් හෙට ඔහු ව ජයග්‍රාහකයෙකු කරනු ඇත. එසේ පරාජය පිළි නොගෙන විශ්වාසය හා බලාපොරොත්තුව මගින් තම ජීවිතය අසාධ්‍ය රෝගයකින් ජයගත් කෙනෙකුට නිදසුන් ලෙස පිළිකා රෝගයෙන් ජයගත් ඉයන් ගෝලර් ව හැඳින්විය හැකි ය.[12]

ආන්තික සටහන්

1. රණවක ඩී.එස්., උපදේශනය හා මනෝ ප්‍රතිකාරය, ශ්‍රී ලංකා විද්වත් උපදේශනවරුන්ගේ ජාතික ආයතනය, 2002, 34 පි.
2. මනෝ විද්‍යා, 2002 ඔක්. දෙසැ, කලාපය, 44 පි.
3. වික්ටර් ෆ්‍රැන්කල්ගේ, මිනිස් දිවියේ අරුත සොයා, සංස්. ලීලානන්ද ගමාච්චි විජේසූරිය ග්‍රන්ථ කේන්ද්‍රය, 2002.
4. ජීවිතුකාමො අමරිතුකාමො සුඛ කාමො දුක්ඛ පටික්කුලෝ, ම.නි. I, 315 පි.
5. වීරසේකර, යාපාරත්න, මනෝවිද්‍යාව හා අධ්‍යාපන මූලධර්ම, දහම් සරසවිය, ශ්‍රී ලංකා රජයේ මුද්‍රණ දෙපාර්තමේන්තුව, 2007, 30-31 පිටු
6. අස්සජි හිමි, ගන්තුනේ අසිරිමත් මිනිස් බව, බුද්ධශාසන අමාත්‍යාංශය, 1997, 5 පි.
7. Osipow, Samuel, id and others, A Survey of counseling methods. The Dorsey press, Ontario, 1980. p. 31
8. ගමාච්චි, ලීලානන්ද, පෙසමු, 141 පි.
9. - එම - 142, 143 පිටු
10. සැමුවෙල් බෙකට්ගේ, ගොඩෝ උන්නැහේ එනකං, සංස්. සුගතපාලද සිල්වා එස්. ගොඩගේ, 7 පි.
11. ධර්මසිරි, ගුණපාල, බෞද්ධ සදාචාරයේ මූලධර්ම, බෞද්ධ සංස්කෘතික මධ්‍යස්ථානය, 1996, 133 පි.
12. ගෝලර්, ඉයන්, පිළිකා සුවය ඔබ අතමය, අනුවාදනය ඩී.බී. කුරුප්පු, කසුන් ප්‍රින්ටර්ස්, 1989.

පෞරුෂ වර්ධනයට බලපාන බෞද්ධ මනෝවිද්‍යාත්මක සංකල්ප

සහකාර කථිකාචාර්ය රන්ජන් ලාල් ගම්මැද්දගේ

බුදුසමය ආචාර විද්‍යාත්මක හා මනෝවිද්‍යාත්මක යන අංශද්වය ම ගැඹුරින් සාකච්ඡාවට ගැනෙන දර්ශනයකි. බෞද්ධ ආචාරධර්ම බොහෝ විට මනෝවිද්‍යාවට ද සම්බන්ධ වී තිබේ. එබැවින් එකී මනෝවිද්‍යාත්මක ආචාර ධර්ම පුද්ගලයාගේ පෞරුෂ සංවර්ධනයට බොහෝ සෙයින් ඉවහල් වෙයි. පෞරුෂ (Person ality) යන වදනින් ව්‍යවහාරික ලෝකයෙහි අර්ථවත් කරනුයේ අන්‍යයන් අතර කැපී පෙනෙන්නකු ලෙස සමාජයෙහි අනෙකුත් පුද්ගලයන්ගේ අවධානය දිනාගැනීමට සමත් යන අදහස යි. මෙය පෞරුෂය සම්බන්ධයෙන් සපයනු ලබන විද්‍යාත්මක අර්ථ විවරණයක් නො වේ. එබැවින් එය පෞරුෂය යන්න ප්‍රාථමික දෘෂ්ටියකින් බැලීමකි. පෞරුෂය යනු පුද්ගල චර්යාව නියත කරවන මධ්‍යගත සාධකයකි. එසේ ම පුද්ගලයාගේ විශේෂිත වූ චර්යාව හා චින්තනය නියත කරවන, පුද්ගලයා තුළ පවත්නා මනෝ භෞතික පද්ධතීන්ගේ ගතික සංවිධාන පෞරුෂය ලෙස විද්‍යාත්මක ව අර්ථකථනය කළ හැක.[1]

එහෙත් හේතුඵලවාදී දර්ශනයක් වන බුදුසමය පෞරුෂය විස්තර කරනු ලබන්නේ නාම රූප (Mind-body) සංකල්පය යටතේ ය. පෞරුෂ සංවර්ධනයේ දී මෙකී නාමරූප සංකල්පයෙහි සාපේක්ෂ සම්බන්ධතාවයෙහි පවත්නා උපයුක්තතාව බුදුසමය අවධාරණය කරයි. බුදුසමයට අනුව නාමය හා රූපය අතර අනුල්ලංඝනීය සම්බන්ධයක් තිබේ. ඒ නාමරූප දෙක එකිනෙකට පරායත්ත වේ.

Mind is dependent on the body
Body is dependent on the mind

බටහිර දාර්ශනික මනෝ විද්‍යාවෙහි මෙය කාය-චිත්ත ගැටලුව යටතේ සාකච්ඡා කෙරේ. ඇතැම් බටහිර දාර්ශනිකයෝ කාය-චිත්ත ගැටලුව පාරභෞතික (metaphysical) දාර්ශනික ගැටලුවක් ලෙස දක්වති. එහෙත් කාය-චිත්ත ගැටලුව ඇති වී තිබෙන්නේ භාෂාවේ අපැහැදිලිත්වය හේතුවෙන් බව විට්ගන්ස්ටෙන් පවසයි. එසේ ම කය හා සිත එකිනෙකට වෙනස් වූ බලවේග දෙකක් බව රෙනේ ඩේකාට් පිළිගත් මතය යි. කය හා සිත අතර ආනුශාංගික සම්බන්ධයක් නොමැති බව ඔහු තරයේ බැසගත් මතයකි.[2] එහෙත් බුදුසමය කය හා සිත අතර පවත්නා සාපේක්ෂ සම්බන්ධය සාර්ථක අයුරින් විභාග කොට දක්වයි.

1. රූප ⟶ රූප		1. Body - Rupa
2. වේදනා	නාම	2. Sensation
3. සංඥා		3. Perceptions
4. සංඛාර		4. Mental formations
5. විඥාන		5. Consciousness

බුදුසමයේ විග්‍රහයට අනුව රූපස්කන්ධය නිර්මාණය වී ඇත්තේ පඨවි (solidity), ආපෝ (fluidity), තේජෝ (wormth), වායෝ (movement) යන සතර මහා භූත කොටස්වලිනි. ඒ අනුව කායික පෞරුෂය ගොඩනගා ගැනීමට මෙකී රූපස්කන්ධයෙහි මනා සංවර්ධනය අත්‍යවශ්‍ය වේ. නාමස්කන්ධය නිර්මාණය වී ඇත්තේ වේදනා (Sensaton), සංඥා (perception), සංඛාර (mental fomation), විඥාන (Consciousness) යන ස්කන්ධයන්ගේ සමවායෙනි. වේදනා යනු ඇස, කන, නාසය, දිව, ශරීරය හා මන යන ඉන්ද්‍රියයන් මගින් අරමුණු විඳගැනීම යි. එහි ප්‍රතිඵලයක් ලෙස කුසලාකුසල කර්ම රැස්වෙයි. ඒ අනුව කුශල කර්ම රැස්වීමෙන් පුද්ගලයා තුළ යහපත් පෞරුෂයක් ද අකුසල කර්ම රැස්වීමෙන් අපගාමී පෞරුෂයක් ද (Criminal personality) ගොඩ නැගේ. ඉන්ද්‍රියයන් හා අරමුණු ගැටීමෙන් විඥානය පහළ වේ. අරමුණු

පිළිබඳ විඥානය පහළවීම නිසා පුද්ගලයා ඒවාට ප්‍රතිචාර දැක්වීමට යයි. මේ නාමරූප සාපේක්ෂ සම්බන්ධතාවයෙන් වර්ධනය වන පුද්ගලයාගේ කායික මානසික පෞරුෂය මනා සමබරතාවකින් යුතු යහපත් වූවක් වෙයි. ඒ අනුව මෙකී කය හා මනස අතර පවත්නා අවියෝජනීය සම්බන්ධය බිඳී යන විට පුද්ගලයා තුළ දුර්වල පෞරුෂයක් ගොඩනැගේ.

තව ද බුදුසමයෙහි විඥානය පිළිබඳ ව දක්වන ආකල්පයට පෞරුෂ වර්ධනයෙහි ලා බෙහෙවින් උපකාරී වන්නක් බව පෙනේ. බුදුන් වහන්සේ විඥානය කොටසක් හයක් යටතේ විභාග කරති.

1. චක්ඛු විඥානය (Eye consciousness)
2. සෝත විඥානය (Ear consciousness)
3. ඝාණ විඥානය (Nose consciousness)
4. ජිව්හා විඥානය (Toughen consciousness)
5. කාය විඥානය (Body consciousness)
6. මනෝ විඥානය (Mind consciousness)

ඇස කේන්ද්‍ර කොට ගෙන ඥානය ලැබීම සඳහා කරුණු තුනක් සම්පූර්ණ විය යුතු බව බුදුසමයේ අවදාරිත යි.

1. නොබිඳුණු ඇසක් තිබීම (අජ්ඣත්තිකා චක්ඛු අපර භින්නා හෝති)
2. බාහිර රූපය එම ඇසට ක්ෂේත්‍ර ව අසුවිය යුතු ය. (බාහිරාච රූපා ආපාථං ආගච්චති)
3. එම වස්තුව පිළිබඳ සුදුසු අවධානයක් යොමු කළ යුතු ය. (තජ්ජෝත සමන්නාහාරෝ හෝති)[3].

යමෙකු තුළ චක්ඛු විඥානය පහළ වීමට නම් යථෝක්ත කරුණු තුන සම්පූර්ණ විය යුතු ය. අනෙක් ඉන්ද්‍රියයන් පහ සම්බන්ධයෙන් විඥානය පහළ වීම මේ නයින් ම විස්තර කොට තිබේ. මේ අනුව උක්ත කරුණු අතුරින් එකක් හෝ අඩුවීමෙන්

දුබල විඥානයක් පහළවිය හැකි ය. එවිට පුද්ගලයාගේ මානසික පෞරුෂය දුර්වල වේ.

ප්‍රොයිඩියානු දර්ශනය තුළ ද මනස කේන්ද්‍රීය කොට ගෙන පුද්ගල පෞරුෂය පිළිබඳ විග්‍රහයක් ඉදිරිපත් කොට තිබේ. සිග්මන් ප්‍රොයිඩ් විසින් මනස ප්‍රධාන කොටස් තුනකට බෙදා දක්වා තිබේ.

1. විඥානය (consciousness)
2. උපවිඥානය (sub- consciousness)
3. අවිඥානය (unconsciousness)

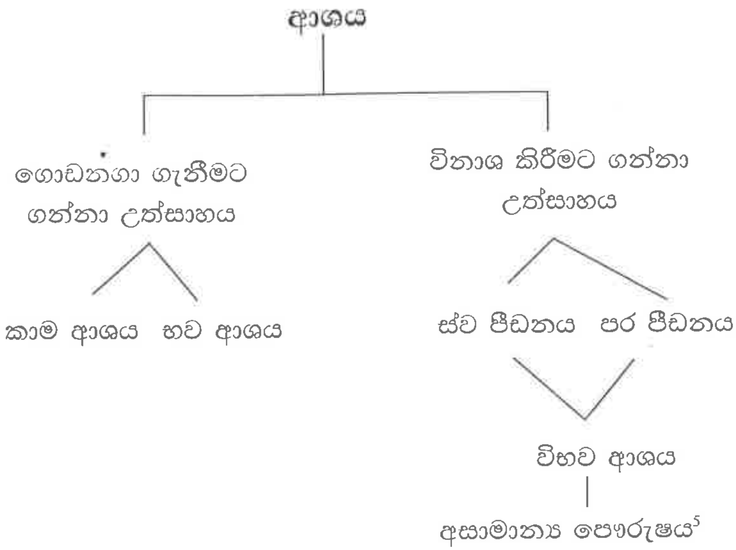
ප්‍රොයිඩ්ගේ මතය වන්නේ මෙම අංග තුනෙන් පුද්ගල පෞරුෂයෙහි ගොඩනැගී ඇත්තේ පුද්ගලයාගේ අවිඥානය පදනම් කොටගෙන බව යි. විවිධ අයුරෙහි පෞරුෂ දුබලතා පුද්ගලයා තුළ පහළවන්නේ කුඩා කල සිට ඔහුගේ මනසෙහි ඇතිවන මානසික ගැටුම් හේතුවෙන් බව යි. මනුෂ්‍ය ඝාතනය, ඝාතනයට තැත් කිරීම, සියදිවි හානිකර ගැනීම, තුවාල සිදු කිරීම, ස්ත්‍රී දූෂණය, කාම අපරාධ, මංකොල්ලකෑම් ආදී විවිධ සමාජ විරෝධී ක්‍රියාවන්ට පුද්ගලයා පොළඹවනු ලබන්නේ පුද්ගල අවිඥානයෙහි පෞරුෂත්ව දුබලතා හේතුවෙනි. පුද්ගලයා තුළ මෙවන් අපගාමී පෞරුෂත්වයන් පහළවන්නේ කුඩා කල සිට පුද්ගලයා තුළ ඇතිවන ඉච්ඡාභංගත්වය (Frustration) හේතුවෙන් බව ඔහු දක්වා ඇත.

මනෝ විශ්ලේෂණවාදයට අනුව පුද්ගලයාගේ පෞරුෂත්වය පිළිබඳව සිතුවිලි පාලනය කරනු ලබන නිගමනයන් දෙකක් තිබේ.

1. සොම්නස් නියමය (pleasure principal)
2. සත්‍ය නියමය (reality principal)[4]

සොම්නස් නියමය අනුව පුද්ගලයා යමක් ගොඩනගා ගැනීමෙන් හෝ විනාශ කිරීමෙන් අවිඥානික තෘප්තියක් ලබයි. එම තෘප්තිය ජීවිතය පවත්වාගෙන යෑමට අවශ්‍ය වේ. සත්‍ය නියමය සදාචාරය හා ආචාර විද්‍යාත්මක සංකල්ප මත පදනම් වී තිබේ. මේ නියමයන් දෙක පුද්ගල සහජාශය (instinct) මත පදනම් වී තිබේ. සොම්නස් නියමයේ පදනම වන්නේ කාමුකත්වය යි.

පුද්ගලයා සහජාශයන් තෘප්තිමත් කරගත යුත්තේ පවත්නා සංස්කෘතික හා සදාචාරාත්මක රාමුවකට යටත්ව සිටිමිනි. මෙම ගැටුම නිසා ඇතැම්හු ඉච්ඡාභංගත්වයට පැමිණෙති. එබඳු පුද්ගලයන් තුළ විකෘති පෞරුෂත්වයක් ගොඩ නැගේ. මේ හා සමගාමී අදහස් මුල් බුදුසමය තුළ ද අපට හමුවේ. අසාමාන්‍ය පෞරුෂයක් ඇතිවීමට බලපාන මෙම අංශය පහත පරිදි ප්‍රභේද කොට දැක්විය හැකිය.

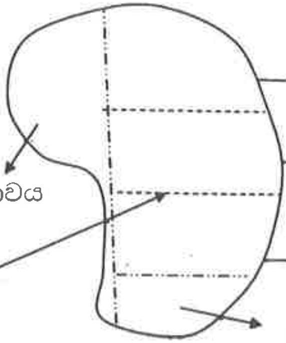


මෙම විනාශ කිරීමේ ආශය පුද්ගලයාගෙන් පුද්ගලයාට වෙනස් වන්නකි. එය තීරණය වන්නේ පුද්ගල පෞරුෂත්වය මත යි. මෙම විනාශ කිරීමේ අවිඥානික ප්‍රේරණය පුද්ගලයා තුළ අපගාමී පෞරුෂත්වයක් වර්ධනය කිරීමට ප්‍රබල හේතුවක් වී තිබේ.

පුද්ගල පෞරුෂ සංවර්ධනයට බලපාන මනෝවිද්‍යාත්මක සංකල්ප බුදුසමය තුළ දක්වා ඇති අයුරු වටහා ගැනීමේ දී නූතන බටහිර මනෝවිද්‍යාත්මක සංකල්ප සමඟ තුලනාත්මක අධ්‍යයනයක් අත්‍යවශ්‍ය ය. ඒ අනුව බටහිර මනෝවිද්‍යාව තුළ පෞරුෂ ව්‍යුහය ප්‍රධාන වශයෙන් කොටස් තුනකට බෙදා දක්වා තිබේ.

1. තද්භාවය (Igo)
2. අහංභාවය (Ego)
3. උපරි අහංභාවය (Super-Ego)

ෆ්‍රොයිඩියානු දර්ශනයට අනුව පුද්ගලයාගේ මෙම පෞරුෂ



ව්‍යූහය රූපසටහනකින් මෙසේ දැක්විය හැකි ය.

(තිලකරත්න හේ.මු. සම්පරීක්ෂණ මනෝවිද්‍යාවේ මූලිකාංග, පිටුව 143)

මෙහි ඉඩ් සංස්කාරය හෙවත් තද්භාවය මගින් පුද්ගලයා තුළ කාමුකත්වය බිහිවී තිබේ. ඉඩ් සංස්කාර මුළුමණින් ම සුඛවේදනා මූලධර්ම මත ක්‍රියාත්මක වන්නකි. මෙහි ඒකායන අරමුණ වන්නේ සංතෘප්තිය ලැබීම යි. මෙම ඉඩ් සංස්කාරය අධික පුද්ගලයා තම අවශ්‍යතාවන් සංතෘප්ත කරගැනීමට යාමේ දී සමාජ සම්මතයන් නො තකයි. එහි ප්‍රතිඵලයක් ලෙස ඔහු සමාජය සමග ගැටුම් ඇති කර ගනී. මෙම ඉඩ් සංස්කාරය අධික පුද්ගලයා තුළ ඇත්තේ අපගාමී පෞරුෂයකි. මෙවන් පුද්ගලයන් තුළ අනතුරු ව ඇතිවන්නේ අහංභාවය යි. මෙවන් පුද්ගලයන්ගේ මනසෙහි හටගන්නා සියලු කාමුක ආශාවන් සංතෘප්ත කිරීමට සමාජය තුළ කිසිදු ඉඩක් නො ලැබේ. ඒ අනුව ඒවා යටපත් කරගැනීමට සිදුවේ. එය සිදුකරනු ලබන්නේ උපරි අහංභාවයෙනි.

ඇතැම්විට උපරි අහංභාවය මගින් අපගාමී පෞරුෂයෙහි දුර්වල අවස්ථා මගහරවයි. ඇතැම්විට මෙම ඉඩ් සංස්කාරය හා උපරි අහංභාවය අතර ඇතිවන ගැටුම හේතුවෙන් පුද්ගලයා ඉච්ඡාභංගත්වයට පත්වී විකෘති පෞරුෂයක් ගොඩනගා ගැනීමට ද අවකාශය තිබේ. ඒ හේතුවෙන් පුද්ගල පෞරුෂය දුබල වී දෙයාකාර මානසික ව්‍යාධීන් ඇතිවිය හැකි ය. එනම්

1. මනෝ නියුරෝසියාව (Psychoneurosis)
2. සයිකෝසියාව (Psychosis)

මෙහි පළමුවැන්න ඇතිවීමෙන් පුද්ගලයා තුළ සුළු වශයෙන් මානසික විකෘති තත්ත්වයක් ඇතිවිය හැකි ය. එවැනි පුද්ගලයන් තුළ අහේතුක ව දැනෙන අධික වෙහෙස, නින්ද නොයෑම, අමතකවීම, ශරීරයෙහි අවයව ක්‍රියාවිරහිතවීම, කාංසාව, අහේතුක බිය, ස්නායු දුබලතාව, සැකය හා අවිශ්වාසය ආදී විවිධ මානසික ආබාධ ඇති වේ. මේවා පුද්ගල පෞරුෂය හීන තත්ත්වයට ඇද දමා විකෘති පෞරුෂයක් ගොඩනැගීමට හේතු වේ.

මෙහි දෙවන රෝගී තත්ත්වය වන සයිකෝසියා තත්ත්වය පළමු තත්ත්වයට වඩා වෙනස් වූවකි. එය වැඩි දියුණු වූ මානසික විප්‍රකාර තත්ත්වයකි. මෙය සාමාන්‍ය ව්‍යවහාරයේ දී පිස්සුව උමතුව ලෙස හැඳින්වේ. මෙය වැළඳුණු පුද්ගලයකුගේ පෞරුෂය සම්පූර්ණයෙන් බිඳවැටී යමක නියම තත්ත්වය හඳුනාගත නොහැකි තත්ත්වයට පත්වේ.

ෆොයිඩියානු දර්ශනයට අනුව පුද්ගල ජීවිතය ලිංගිකත්වය පදනම් කොට ගෙන අවදි තුනකට බෙදා ඒ ඒ පුද්ගල අත්දැකීම් අනුව පෞරුෂයෙහි අඩු වැඩිතා ඇතිවිය හැකි බව පෙන්වා දෙයි.[6] එහෙත් බුදුසමය පෞරුෂය විස්තර කිරීමේ දී මනසට මුල් තැනක් දෙයි. බුදුසමයෙහි ඉගැන්වීම වන්නේ සිතෙහි පිරිසිදු හෝ අපිරිසිදු බව මත පුද්ගලයාගේ පිරිසිදු හෝ අපරිසිදුතාව රඳවා පවතින බව යි. ඒ අනුව සිතෙහි පිරිසිදුකම උසස් පෞරුෂයක් ගොඩනගා ගැනීමට ද අපිරිසිදුකම අපගාමී පෞරුෂයක් ගොඩනගා ගැනීමට ද ඉවහල් වේ.

"කුසල හා පුණ්‍ය යන සදාචාරාත්මක ඇගයුම් තුළින් පුද්ගලයා තුළ යහපත් පෞරුෂයක් ගොඩනැගෙන අයුරු පෙනෙන අතර අකුසල හා පාප යන ඇගයුම් තුළින් විකෘති පෞරුෂ ලක්ෂණ හෙළිදරව් වේ."[7]

බුදුසමය මෙම විග්‍රහය ඔස්සේ පෞරුෂ ලක්ෂණ සලකාගෙන පුද්ගල පෞරුෂය අංශ තුනකට බෙදා දක්වයි.

- ❖ චර්යාව්‍යාබාධ
- ❖ විකෘති පෞරුෂය
- ❖ අපගාමී පෞරුෂය

මේ අනුව යහපත් කායික මානසික ක්‍රියාකාරීත්වය යහපත් පෞරුෂයක් ගොඩනැගීමට මහොපකාරී වන බව බුදුසමයේ අවධාරිත යි. හොඳ නරක හෙවත් කුසල අකුසල තීරණය කිරීමෙහි ප්‍රමුඛ කාර්යය මනසට පැවරෙන බව ධම්මපදයෙහි පළමු ගාථාව තුළින් ම දක්වා ඇත්තේ මෙසේ ය.

"මනෝ පුබ්බංගමා ධම්මා
මනෝසෙට්ඨා මනෝමයා
මනසා චේ පදුට්ඨේන
භාසතීවා කරෝතිවා
තතෝනං දුක්ඛමන්වෙති
චක්කංව වහතෝ පදං"[8]

මේ අනුව යම් පුද්ගලයකු අයහපත් සිතකින් යමක් කියයි නම් හෝ කරයි නම් එකී පාපය ගොනා පසුපස එන කරත්ත රෝදය මෙන් තමා පසුපස පැමිණෙන බව බුදුසමය පෙන්වා දෙයි. පුද්ගලයෙකුගේ පෞරුෂය දුර්වල කිරීමට මෙය ප්‍රබල හේතුවක් වේ. එහෙත් යහපත් සිතින් යමක් කරයි නම් හෝ කියයි නම් එය තමා පසුපස පැමිණෙන සෙවණැල්ල සේ පුද්ගලයා අත් නොහැර සිටින අතර, එය පරිපූර්ණ පෞරුෂ සංවර්ධනයකට මග පාදයි. මෙනයින් පුද්ගලයාගේ පෞරුෂ සංවර්ධනයට හේතුවන සංකල්ප රාශියක් ධම්මපදයෙහි අන්තර්ගත ව තිබේ.

තව ද ලෝභ (Greed), ද්වේශ (Hatred), මෝහ (Delution) යන ප්‍රේරණයන් (Drives) පුද්ගලයා තුළ අපගාමී පෞරුෂයක් වර්ධනය වීමට හේතු වන බව බුදුසමයේ ගැඹුරින් සාකච්ඡා වී ඇති ප්‍රස්තුතයකි. මෙයට ප්‍රධාන වන්නට ෆොයිඩියානු දර්ශනයේ ද දක්වා තිබේ. එය රාගය හෙවත් කාම ආශය යි. (Libido instinct). මෙම කාම ආශය පුද්ගලයාට සහජයෙන් උරුම වූවක් ලෙස බටහිර මනෝවිද්‍යාව තුළ සාකච්ඡා වී ඇතත්, බුදුසමය පිළිගන්මෙන් පුද්ගලයාගේ නවාංග සිත ස්වභාවයෙන් පිරිසිදු වූවක් බව යි. එය පසුව ඇතිවන ආගන්තුක ප්‍රේරණයන් හේතුවෙන් යහපත් හෝ අයහපත් වන්නකි. ඒ අනුව පෞරුෂය තීරණය වන්නේ එම පේරණයන්හි ස්වභාවය මත යි.

වෛරය, ක්‍රෝධය, ඊර්ෂ්‍යාව ආදී ප්‍රේරණයන් හේතුවෙන් පුද්ගලයා අපගාමී පෞරුෂයක් ගොඩනගා ගන්නා බවත්, ඒ තුළින් විවිධ මානසික ව්‍යාධි හටගන්නා බවත් ධම්මපදයේ දක්වා ඇත්තේ මෙසේ ය.

''දිසො දිසං යං තං කයිරා
වේරීවා පන වේරිනං
මිච්ඡාපනිහිතං චිත්තං
පාපියෝනං තතෝ කරේ''[9]

''වෛරය, ක්‍රෝධය වැනි චිත්තවේග පුද්ගලයා අපගාමී පෞරුෂයට යොමු කරවන අතර, ගුණමකුකම, ඊර්ෂ්‍යාව, මසුරුකම, ප්‍රමාදය, කපටිකම, තදබව, එකටඑක කිරීම, මානය, අතිමානය, වන්චිම, ප්‍රමාදය යනාදිය හේතුවෙන්...''[10]

ආදී වශයෙන් පුද්ගලයා අපගාමී පෞරුෂයක් ගොඩනගා ගැනීමට විවිධ මානසික ප්‍රේරණයන් හේතු කොට ගන්නා බව බුදුසමය තුළ පැහැදිලි ව දක්වා තිබේ. මීට අමතර ව රාගය, ද්වේශය, මෝහය, ව්‍යාධි, ජරා, මරණ, ශෝක, වැලපීම, කායික මානසික අතෘප්තිය, දැඩි ආශාව යන එකොළොස් ගින්න ද රෝගී මානසික තත්ත්වයන් ලෙස බුදුසමය දක්වා තිබේ. මෙවැනි විකෘති පෞරුෂයන්ගෙන් හෙබි පුද්ගලයා දුරාචාරය, මිනිස් ඝාතනය, කාම අපරාධ, සියදිවි හානිකර ගැනීම් ආදී විකෘති චර්යාවන්ට

ස්වභාවයෙන් ම පෙළඹේ. එවැනි විකෘති පෞරුෂයකින් හෙබි පුද්ගලයා තුළ විශාදය (depression), කාම ආශාව (anxity), භීතිය, හිස්ටෝරියාව ආදී ව්‍යාධි හටගනී.

පුද්ගල පෞරුෂයට පදනම වැටෙන්නේ මව්කුසය තුළදී ම බව බටහිර මනෝවිද්‍යාව පිළිගනී. බුදුසමය ද කළල අවස්ථාවෙන් එපිට සිට ම සිය පුද්ගල පෞරුෂය වර්ධනය සඳහා අවශ්‍ය සාධක පෙන්වා දී තිබේ. මවගේ සිතුම් පැතුම් හා පරිසරයේ විවිධ සාධක මව්කුසයේ සිට ම දරුවාගේ පෞරුෂය වර්ධනය වීම කෙරෙහි බලපාන බවත් මවගේ මනසෙහි පිරිසිදුභාවය දරුවාගේ මනසෙහි පිරිසිදුභාවයට හේතුවන බවත්, බුදුසමයෙහි අවධාරණය කොට තිබේ. තව ද පරිපූර්ණ පෞරුෂ වර්ධනය කෙරෙහි මානසික මෙන් ම කායික නිරෝගීතාව ද ප්‍රබල සාධකයක් වන බව බුදුසමය පිළිගන්නා මතයකි. සේඛියා නමින් වෙනම ම කායික චර්යාව පදනම් කොටගත් ශික්ෂණයක් පිළිබඳ ඉගැන්වීමක් විනය පිටකයෙහි දක්වා ඇත්තේ එබැවිනි.

ඇතැම්විට පුද්ගලයා ඉච්ඡාභංගත්වයට පත් වූ විට බිඳ වැටුණු පෞරුෂයක් ගොඩනගා ගනී. කිසාගෝතමිය, රජ්ජුමාලා, පටාචාරා වැනි අය ඉච්ඡාභංගත්වයට පත් වී සම්පූර්ණයෙන් බිඳ වැටුණු පෞරුයෙන් යුක්ත වූ බුද්ධකාලීන වැසියන් ය. එහෙත් බුදුන්වහන්සේගේ උපදේශනය (Counselling) මත ඔවුහු සංවර්ධිත පෞරුෂයක් ගොඩනගා ගත්හ. ඒ අනුව පෞරුෂය ගතික ස්වරූපයකි. එසේ ම පෞරුෂයෙන් පිරිහුණු පුද්ගලයෙකුට නැවතත් සංවර්ධිත පෞරුෂයක් ගොඩනගා ගත හැකි ය. අංගුලිමාල, සුනීත, සෝපාක වැනි චරිත නිදසුන් ලෙස පෙන්වා දිය හැකි ය. අංගුලිමාල වැනි චරිත මගින් පළවන්නේ බාහිර සමාජ බලපෑම් නිසා සංවර්ධිත පෞරුෂයන් ඇති පුද්ගලයන් එම පෞරුෂයෙන් පිරිහී නැවතත් සංවර්ධිත පෞරුෂයක් ගොඩනගා ගත් අයුරුයි.

මේ අනුව පැහැදිලිවන්නේ පුද්ගල පෞරුෂයෙහි යහපත් බව හෝ අයහපත් බව තීරණය වන්නේ පුද්ගලයා කායික මානසික ප්‍රේරණයන්ට ප්‍රතිචාර දක්වන ආකාරය මත බව බෞද්ධ ඉගැන්වීමට අනුව තහවුරු කළ හැකි බව යි. එසේ නොමැති ව එය තීරණය වන්නේ දිව්‍යමය බලයකින් හෝ දේව අභිමතයෙහි

ස්වරූපය මත නො වන බව බුදුසමයෙහි ගැඹුරින් අවධාරණය කරනු ලබන කරුණ යි.

ආශ්‍රිත ග්‍රන්ථ

1. එදිරිසිංහ දයා, පෙරේරා ඥානදාස, දාර්ශනික විමර්ශන වත්මා ප්‍රකාශකයෝ, නො. 245/26, හිල් හවුස් ගාඩ්න්, ගාලුපාර, දෙහිවල, 2001.
2. ගුණරත්න එල්. **සිංහල ධම්මපදය**, රත්න පොත් ප්‍රකාශකයෝ, 513, මරදාන පාර, කොළඹ 10, 2001.
3. තිලකරත්න හේ.මු. **සම්පරීක්ෂණ මනෝවිද්‍යාවේ මූලිකාංග**, රත්න පොත් ප්‍රකාශකයෝ, 513, මරදාන පාර, කොළඹ 10, 1996.
4. විමලසාර හිමි තෙළුම්දෙණියේ, **ප්‍රසාදිනී** සද්ධර්මාලංකාර විද්‍යායතන පිරිවෙන, පානදුර, 1995.
5. විජේබණ්ඩාර චන්දිම, මුණසිංහ අනුර, **අභිස්තුති** සමන් ප්‍රකාශකයෝ, 39/4, වෙලපාර, ගංගොඩවිල, නුගේගොඩ.
6. **මජ්ඣිම නිකාය**, බුද්ධජයන්ති මුද්‍රණය, 1964.
7. Ediriweere S.A. **Essentials of Buddhism**, Buddhists cultural center, 125, Anderson Road, Nedimala, Dehiwala, 2000.

ආන්තික සටහන්

1. තිලකරත්න හේ.මු. සම්පරීක්ෂණ මනෝවිද්‍යාවේ මූලිකාංග, 110, 111 පිටු.
2. එදිරිසිංහ දයා, පෙරේරා ඥානදාස, දාර්ශනික විමර්ශන, 80 පිට.
3. ම.නි. මහා හත්ථිපදෝපම සූත්‍රය, 460 පිටුව.
4. එදිරිසිංහ දයා, පෙරේරා ඥානදාස, දාර්ශනික විමර්ශන, 235 පිටුව.
5. එම, 237 පිටුව.
7. "ප්‍රසාදනී", හෙට්ටිදණ්ඩේ විමලසාර හිමි, 2006, 206 පිටුව.
8. ධම්මපදය, යමක වග්ගය, I ගාථාව
9. ධම්මපදය, චිත්ත වග්ගය, 10 ගාථාව
10. ම.නි. 1 වත්ථූපම සූත්‍රය, 84 පිටුව.

රෙනේ ඩේකාර්ට් නූතන බටහිර දර්ශනයේ පියා වශයෙන් සැලකිය හැකි ද?

සහකාර කථිකාචාර්ය සුමේධ වීරවර්ධන

තේල්ස්ගෙන් ඇරඹුණු බටහිර දර්ශනය ඒ ඒ යුගයට ආවේණික ලක්ෂණ අනුව ප්‍රධාන යුග හතරකට බෙදා දක්වන ලැබ ඇත. ඒ ග්‍රීක දාර්ශනික යුගය, මධ්‍යතන යුගය, නූතන යුගය සහ සමකාලීන යුගය ආදි වශයෙනි. දර්ශන විචාරකයන් විසින් මෙසේ යුග සීමා සලකුණු කිරීමේ දී, ඒ ඒ යුගයේ දී පැවත ඇති දර්ශනයේ විෂය ක්ෂේත්‍රය, දාර්ශනිකයාගේ කාර්යභාරය, භාවිත කරනු ලැබ ඇති විධික්‍රමයන්ගේ ස්වරූපය යනාදිය සැලකිල්ලට ගෙන ඇති බව පැහැදිලි ය. මේ අනුව නූතන බටහිර දර්ශනය, මධ්‍යතන බටහිර දර්ශනයෙන් කේන්ද්‍රීය වශයෙන් වෙනස් වේ. මධ්‍යතන ආධානග්‍රාහී චින්තනයට නැවතීමේ තිත තබා, ප්‍රබුද්ධ නූතන දර්ශනයට මඟ හෙළි කළ ආරම්භක දාර්ශනිකයා ලෙස බොහෝ බටහිර දර්ශන විචාරකයන් විසින් පිළිගනු ලබන්නේ රෙනේ ඩේකාර්ට් (ක්‍රි.ව. 1596-1650) නම් යුරෝපීය බුද්ධිවාදී දාර්ශනිකයා ය.

නූතන බටහිර දර්ශනය, මධ්‍යකාලීන බටහිර දර්ශනයෙන් වෙනස් වන්නේ ද? එසේ වෙනස් වන්නේ නම් ඒ කිනම් කරුණුවලින් ද? ඩේකාර්ට් නම් බුද්ධිවාදී දාර්ශනිකයා නූතන දර්ශනයේ පියා වශයෙන් සැලකීම කෙතරම් දුරට සාධාරණ වන්නේ ද? එසේ පිළිගැනීමට ඇති කරුණු කාරණා මොනවා ද? යන ගැටලු මතුවීම මෙහි දී වැළැක්විය නොහැකි ය.

මධ්‍යකාලීන බටහිර දර්ශනය යටතට ගැනෙන්නේ බටහිර රෝම අධිරාජ්‍යයේ බිඳ වැටීමේ (ක්‍රි.ව. 476) සිට, ක්‍රි.ව. 16 වන

සියවස දක්වා කාලය තුළ යුරෝපයේ පැවැති ආගමික දාර්ශනික අදහස් ය. මේ යුගය පුරා ම සිටි ශාන්ත ඔගස්ටින්, ශාන්ත ඇන්ස්ලම්, ශාන්ත තෝමස් ඇක්වෙනාස් වැනි දාර්ශනිකයෝ සියලු දෙනා ම කතෝලික පූජකවරු වූහ. එම යුගයේ සිටි දාර්ශනිකයන්ට සිදුවූයේ කිසියම් පටු සීමාවකට කොටු වී තම දාර්ශනික සංකල්පනා හැසිරවීමට ය. එම පටු සීමාව නම් බයිබලය මුල් කරගත් කතෝලික ආගම වේ. මේ යුගයේ පැවති දර්ශනය පමණක් නො ව කලාව, දේශපාලනය ආදී සියලු ම ක්ෂේත්‍රයන් කෙරෙහි කතෝලික ආගමේ බලපෑම දක්නට ලැබේ. වෙනත් ආකාරයකින් කියන්නේ නම් ඕනෑ ම අදහසක් හෝ ප්‍රකාශනයක් පිළිගැනුණේ බයිබලයට එකඟ වන්නේ නම් පමණි. මධ්‍යතන යුරෝපා දර්ශනය තුළ පද්ධති බන්ධනයක් පැවතියේ යැයි දර්ශන විචාරකයන් පවසන්නේ එබැවිනි.

මධ්‍යතන දාර්ශනිකයන්ගේ ඥානවිභාගයීය විධික්‍රමය වූයේ 'භක්තිය' යි. 'තේරුම් ගැනීමට නම් විශ්වාස කරන්න' යන ශාන්ත ඔගස්ටින් නම් කතෝලික දාර්ශනිකයාගේ ප්‍රකාශයෙන් ඒ බව මනා ව පැහැදිලි වේ. බයිබලයේ දැක්වෙන පාඨ පරම සත්‍යය අදහස් යැයි පිළිගත් මේ යුගයේ දාර්ශනික හෝ විද්‍යාත්මක මතවලට ඉඩක් නො තිබිණි. ටොලමිගේ පෘථිවිකේන්ද්‍රවාදයේ සාවද්‍ය බව පෙන්වාදෙමින් සූර්යකේන්ද්‍රවාදය ඉදිරිපත් කළ නිකලස් කොපර්නිකස්ට පල්ලි සංස්ථාව දක්වූ ප්‍රතිචාරයෙන් ඒ බව පැහැදිලි වේ. ආගමික ප්‍රතිසංස්කරණ ව්‍යාපාරයේ මූලිකයා වූ මාටින් ලූතර්, කොපර්නිකස්ගේ විද්‍යාත්මක උපන්‍යාසය (සූර්යකේන්ද්‍රවාදය) වෙත දැක්වූයේ මෙවැනි ප්‍රතිචාරයකි. "තාරකා ශාස්ත්‍රය නමැති මුළු විද්‍යාව ම අනික් අතට පෙරළීමට මේ නිවටයා උත්සාහ කරයි. එහෙත් පෘථිවියට නො ව සූර්යයාට නිශ්චල ව සිටීමට ජොෂුවා අණ කළ බව ශුද්ධ බයිබලයෙහි සඳහන් වේ."[1] දාර්ශනික විද්‍යාත්මක අදහස්වලට දක්වූ ප්‍රතිචාර එවැනි විවේචනවලට පමණක් සීමා නො වී ය. තුන්වැනි පාවුල් පාප්වහන්සේගේ කාලයේ දී (ක්‍රි.ව. 1534-49) 'අධර්ම මර්ධනාධිකරණය' පිහිටුවන ලද අතර, කතෝලික ආගමට එරෙහි මතවාද, මර්දනය කිරීම, මෙම ආයතනයේ කාර්යභාරය විය. "වේදභේදකයන් ඒ සභාව ඉදිරියට

ගෙනැවිත් නඩු විභාග කිරීමටත්, සැකකරුවන් හිර කිරීමටත්, වැරදිකරුවන්ට තද දඬුවම් දීමටත් හැකිවන පරිදි විශේෂ බලතල ඒ අධිකරණයට ලැබිණි''[2] එම පාප්වරයා විසින් ම පිහිටුවනු ලැබූ තවත් ආයතනයක් නම් 'තහනම් පොත් මාලාව' ය. හතරවැනි පාවුලු පාප්වරයා විසින් (ක්‍රි.ව. 1555-1559) මේ ආයතනය නීත්‍යානුකූල කළ අතර, තහනමට ලක් වූ පොත් තොග ගණනින් විනාශ කර දමන ලදි. "A Dialoge on the two great systems of the world" නම් කෘතිය සහ ඩේකාට්ගේ ඇතැම් කෘති, තහනම් පොත්මාලාවට ඇතුළත් කළ කෘතීන්වලට නිදසුන් කීපයකි. මෙතෙකින් ද නොනැවතුණු පල්ලිය ඇතැමුන් මරා දැමුවේ ය. 'දඩ ගැසීම් හා බූදලය රාජසන්තක කිරීම සාමාන්‍ය දඬුවමක් විය. සිරදඬුවම් දීම, බරපතළ වැරදිවලට නියම විය. පසුතැවිල්ලෙන් පසු නැවත දුර්මතවලට හැරීම මරණ දඬුවමට හේතු විය.''[3] ක්‍රි.ව. 1548 සිට 1600 දක්වා විසූ ජෝර්දානෝ බෲනෝ මෙසේ මරා දැමූ එක් පුද්ගලයෙකි.

''පුනරුදය'' නමින් හඳුන්වනු ලබන ක්‍රියාවලිය නිසා කතෝලික පල්ලි සංස්ථාවේ බලය ක්‍රමයෙන් පිරිහී ගියේ ය. පුනරුදය නමින් හැඳින්වෙන්නේ, මධ්‍යතන ආධානග්‍රාහී කතෝලික දර්ශනයට එරෙහි ව ආගම, විද්‍යාව, දර්ශනය, කලාව ආදී විවිධ ක්ෂේත්‍රයන්හි ඇති වූ නව පිබිදීමට ය. මේ නව උදාවේ පුරෝගාමීන් වූයේ ෆ්‍රැන්සිස් බේකන් (ක්‍රි.ව. 1561-1626), රොජර් බේකන් (ක්‍රි.ව. 1214-1294), නිකලස් කොපර්නිකස් (ක්‍රි.ව. 1473-1543), ගැලීලියෝ ගැලිලි (ක්‍රි.ව. 1564-1642), විලියම් හාර්වි (ක්‍රි.ව. 1578-1657), ජොහැන්නස් කෙප්ලර් (ක්‍රි.ව. 1571-1630) යනාදී චින්තකයින් ය. මීට සමගාමී ව ඇරඹුණු ප්‍රතිසංස්කරණ (ආගමික) ව්‍යාපාරයේ මූලිකයන් වූයේ මාටින් ලූතර් (ක්‍රි.ව. 1483-1546), ජෝන් කැල්වින් (ක්‍රි.ව. 1509-1564) උල්රිච් ස්වින්ග්ලි (ක්‍රි.ව. 1484-1531) යනාදීන් ය.

අභිනව 'යුගයේ දාර්ශනිකයා' වූයේ ප්‍රංශ ජාතිකයෙකු වූ රෙනේ ඩේකාර්ට්ය. (ක්‍රි.ව. 1596-1650) ඔහු දාර්ශනිකයෙක් පමණක් නො ව ගණිතය, භෞතික විද්‍යාව, ආචාර ධර්මය, තර්ක ශාස්ත්‍රය, පැරණි භාෂා ආදී විෂයයන් පිළිබඳ ව හසල බුද්ධිමතෙකි. මේ දාර්ශනිකයාගේ විධි ක්‍රමය වූයේ මධ්‍යතන දාර්ශනික යුගයේ

විධික්‍රමය වූ භක්තිය හා විශ්වාසය නො වේ. ඔහුගේ විධික්‍රමය වූයේ 'සංශය' (සැක කිරීම) යි.

ඩේකාර්ට් තමාගේ සිට දෙවියන් වහන්සේ දක්වා සියල්ලක් ම සැක කළේ ය. ඔහු එසේ සැක කළේ ව්‍යවහාරයේ පවතින්නා වූ මතවාද ය. මක්නිසා ද යත් ඒවා සර්ව සම්පූර්ණ සත්‍යයන් ලෙස සනාථ කළ නොහැකි බැවිනි. මීළඟට ඔහු ඉන්ද්‍රිය ප්‍රත්‍යක්ෂයෙන් ලැබෙන සියලු ම ඥානයන් සැක කළේ ය. ශීත ඍතුවේ එක් දිනක, ඔහු ගිනිඋදුනක් අසල සිටිය දී උදුන අසල තිබූ ඉටි කැබැල්ලක් වේගයෙන් උණු වී ගියේ ය. පළමු ව ඉටි කැබැල්ලේ වර්ණය, හැඩය, සුවඳ යනාදී ප්‍රත්‍යක්ෂයන් ඉක්මනින් නැති වී ගියේ ය. මේ අනුව ප්‍රත්‍යක්ෂමය අත්දැකීම් වේගයෙන් (ක්ෂණයකින්) වෙනස් වන බැවින් ඒ මත පිහිටා දර්ශනයේ නියත පදනම සොයා ගත නොහැකි යැයි ඩේකාට් පැවසූ අතර, ඔහුට අනුව ප්‍රත්‍යක්ෂයන් අපව රවටති. මිනිසුන්ට තර්කණයේ දී වැරදි සිදුවිය හැකි හෙයින් සෑම තර්කණයක් ම ඩේර්කාට් විසින් ප්‍රතික්ෂේප කරනු ලබයි. මීළඟට ඩේකාර්ට් පවසන්නේ, සහ අවධියේ දී අප ලබන අත්දැකීම්, ප්‍රමාණාත්මක වශයෙන් ඒ අතර සුළු වෙනස්කම්වලින් යුතු වුවත් ගුණාත්මක වශයෙන් කිසිදු වෙනසක් නැති බව ය. මේ අනුව අප ලබන අත්දැකීම්, ප්‍රමාණාත්මක වශයෙන් ඒ අතර සුළු වෙනස්කම්වලින් යුතු වුවත් ගුණාත්මක වශයෙන් කිසිදු වෙනසක් නැති බව ය. මේ අනුව අප ලබන අත්දැකීම්, ස්වප්නමය එකක් ද පියවි වූ එකක් ද යන්න තීරණය කිරීමට පදනමක් නොමැත. මෙයින් ඩේර්කාට් පැවසීමට උත්සාහ කරන්නේ, ඥානයේ ස්ථිර පදනම ලෙස අනුභූතිය පිළිගත නොහැකි බවකි. අවසාන වශයෙන් ඩේර්කාට් විද්‍යාඥයින්ගේ සහ දර්ශනවාදීන්ගේ අදහස් ද ප්‍රතික්ෂේප කරයි. මක්නිසාද යත් අසත්‍ය වූ අදහස් සත්‍ය යැයි පිළිගැනීම සඳහා බලකිරීමට කිසියම් යක්ෂයෙකුට හැකි හෙයිනි.

මේ අනුව පෙනීයන්නේ ඩේකාර්ට් නම් දාර්ශනිකයා ලොව පවතින සියල්ලක් ම සැක කළ බව යි. එම නිසා ඔහු, ඔහුට පෙර සිටි පීරෝ (ක්‍රි.පූ. 365-275), සෙක්ස්ටස් එම්පිරිකස් (ක්‍රි.ව. 200 දී

පමණ) වැනි පූර්ණ සංශයවාදියෙකු වන්නේ ද යන්න විමසා බැලිය යුත්තකි. එහෙත් ඔහු සැක කළේ හුදු සැක කිරීම සඳහා නො ව සංශයෙන් තොර ස්ථිර හා නියත වූ දාර්ශනික පදනමක් සොයා ගනු පිණිස ය. ඒ බව ඔහුගේ පහත ප්‍රකාශයෙන් පැහැදිලි වේ. ''මාගේ අරමුණ ස්ථිර පදනමක් සෙවීම ය. එවිට පස් සහ වැලි ඉවත දමා විශ්වාසනීය සහ ශක්තිමත් පදනමක් ලැබෙනු ඇත.''[4] වෙනත් ආකාරයකින් කියන්නේ නම් ඩේකාර්ට්ගේ අරමුණ වූයේ තම දාර්ශනික මාලිගාව ගොඩනැඟීම සඳහා ස්ථිර පදනමක් සහ විධික්‍රමයක් සොයා ගැනීම සඳහා සැක කිරීම මිස හුදු සැක කිරීම සඳහා සැක කිරීම නො වේ. එබැවින් ඔහු පූර්ණ සංශයවාදියෙකු නො වේ.

මේ අනුව ඩේකාර්ට්ගේ විධික්‍රමය වන සංශය, විධිමත් සන්දේහයක් වන අතර, එය මධ්‍යතන කතෝලික දර්ශනයෙ විධික්‍රම වූ භක්තිය හා විශ්වාසය යන විධික්‍රමවලින් පැහැදිලිව ම වෙනස් වේ. උසස් ගණිතයේ රීතියෙන් ආභාෂය ලැබූ ඩේකාර්ට්ගේ දර්ශනයේ නව පදනම හෙවත් විධි ක්‍රමය, ඔහු විසින් ම කොටස් හතරකට බෙදා දක්වා ඇත. ඒවා නම්, 1. ඉතා පැහැදිලි ලෙස නොදන්නේ නම් එය සත්‍යයක් ලෙස නොපිළිගැනීම, 2. විග්‍රහයට භාජනය කරන සියලු ගැටලු හැකිතරම් බෙදා දැක්වීම, 3. ඉතා ම සරල ප්‍රස්තුතයෙන් අරඹා පියවරෙන් පියවර සංකීර්ණ ප්‍රස්තුත කරා පියනැඟීම, 4. කිසි ම අංශයක් මඟ නොහැරෙන සේ පූර්ණ සඳහනක් කිරීම යනාදිය වේ.[5] මහාචාර්ය කලන්සූරියට අනුව, ඩේකාර්ට්ගේ දර්ශනයේ පදනම වූ සංශය යනු ඔගස්ටින්ගේ පටන් 15 වන සියවස දක්වා වූ මධ්‍යතන ආධානග්‍රාහී කතෝලික චින්තනයේ විධික්‍රම වූ විශ්වාසය සහ භක්තිය යනාදියේ විසංවාදය වේ. රෙනේ ඩේකාර්ට් නම් දාර්ශනිකයා නූතන බටහිර දර්ශනයේ සමාරම්භකයාය යන පිළිගැනීම සනාථ කිරීම සඳහා හේතු වන්නේ ඩේකාර්ට්ගේ දර්ශනයේ ඇති මේ විධික්‍රමය බව පෙනේ. පීරෝ, සෙක්ස්ටස් එම්පිරිකස්, ජෝර්දානෝ බෲනෝ වැනි දාර්ශනිකයින් විසින් 'සංශය' යොදාගෙන තිබුණ ද එය විධිමත් සන්දේහයක්, විධික්‍රමයක් හෙවත් රීතියක් ලෙස ඔවුන් යොදා ගෙන නැති බවත්, එය ක්‍රමානුකූල ව පළමුවරට යොදාගෙන ඇත්තේ රෙනේ

ඩේකාර්ට් විසින් බව පවසන මහාචාර්ය කලන්සූරිය ඩේකාර්ට්ගේ විශේෂත්වය මෙසේ දක්වා ඇත. ''මධ්‍යතන යුගයේ ස්ථිර ලක්ෂණයක් ව පැවති විශ්වාසය නමැති ආකෘතිය වෙනුවට, අවිශ්වාසය නැමති ආකෘතිය හඳුන්වාදීම පිළිබඳ ව දර්ශන ඉතිහාසයේ ඩේකාර්ට්ට ඉතාමත් උසස් ස්ථානයක් හිමි වේ.''[6]

ලොව පවතින සියල්ලක් ම අවිශ්වාස කළ ඩේකාට් අවසානයේ දී අවිශ්වාස කළ නොහැකි නියත වූ පදනමක් සොයා ගත්තේ ය. ඔහු අවධාරණයෙන් ම පවසා සිටියේ, සිතන හෝ අවිශ්වාස කරමින් සිටින අවස්ථාවන්හි තමාගේ සත්වය (පැවැත්ම) අවිශ්වාස කළ නො හැකි බව ය. මේ අනුව ඩේකාර්ට් තම දාර්ශනික පද්ධතියේ පූර්වාවයවය වූ ''මා සිතමි, එම නිසා මා පවතිමි'' යන්න නියතතාවක් ලෙස පිළිගනියි. එහෙත් බුද්ධිවාදයෙකු වූ ඩේකාට්ගේ මේ පළමු නියතතාව, ප්‍රබුද්ධ එකක් නො වේ. ඩේකාර්ට්ට අනුව ඔහුගේ පළමු නියතතාව ප්‍රාගනුභූත විශ්ලේෂී ප්‍රස්තුතයකි. එහෙත් මේ ප්‍රස්තුතය විශ්ලේෂී ප්‍රස්තුතයක් නො වේ.

'මා' යන්න ඉන්ද්‍රියානුභූතියට ලක්වන හෙයින් එය පශ්චාදනුභූත සංශ්ලේෂී ප්‍රස්තුතයකි. ආනුභාවික ප්‍රස්තුත නියත ස්වරූපයක් නො ගනියි. එම නිසා ඩේකාට්ගේ දර්ශනයේ පදනම සවිමත් එකක් යැයි පැවසිය නො හැකි ය. එසේ පැවසීමට තවත් හේතුවකි. ඔහුගේ මන්තාහමස්ට් තර්කයේ අවයව දෙකකි. එනම් 'මා සිතමි' යන පූර්වායවය සහ 'එම නිසා මා පවතිමි' යන නිගමනය යන දෙක ය. නිගමනය මගින් ඉදිරිපත් කිරීමට යන්නේ 'මගේ' පැවැත්ම ය එබැවින් එය පූර්වාවයවය තුළ සඳහන් නො විය යුතු ය. නිගමනය තුළ අන්තර්ගත විය යුත්තේ පූර්වාවයන්ගෙන් ගම්‍ය කරගනු ලබන දෑ ය. ඩේකාර්ට්ට ගම්‍ය කර ගැනීමට අවශ්‍ය වී ඇත්තේ 'මගේ' පැවැත්ම ය. එහෙත් නිගමනය වන 'මම' පූර්වායවය තුළ ද අන්තර්ගත වී ඇත. එය දුබලකමක් වන බව පෙනේ.

තම පළමු නියතතාව, දෙවියන්වහන්සේ නම් දෙවැනි නියතතාව, ඩේකාර්ට් විසින් ගම්‍ය කර ගනියි. ''මම පවතිමි'' නම්

පළමු නියතතාව අවිශ්වාස කළ නො හැකි විශ්වාසදායක පදනමක් ලෙස ඔහු ගෙන ඇත. තමා තුළ කිසියම් සහජ සංකල්ප සමූහයක් ඇති බව පවසන ඩේකාර්ට්, දෙවියන් වහන්සේ නම් සංකල්පය ද ඉන් එකක් බව පවසයි. අසම්පූර්ණ සත්වයෙක් වන තමාට (ඩේකාර්ට්ට) එම සර්වසම්පූර්ණ සංකල්ප, තම ශක්තියෙන් ලබාගැනීමට නො හැකි බව ඔහු පවසයි. දෙවියන් වහන්සේ සර්ව සම්පූර්ණ හෙයින් මේ පූර්ණ සංකල්ප මවා ඇත්තේ ද ඔහු විසිනි.

ඩේකාර්ට්, තම පද්ධතියේ දෙවන නියතතාව ගුම්‍ය කරගෙන ඇත්තේ ඔහුගේ පළමු නියතතාවෙනි. ඒ අනුව වැදගත් විය යුත්තේ ඔහුගේ දර්ශනයේ පදනම වන පළමු නියතතාව වුවත්, දෙවියන් වහන්සේ නම් දෙවැනි නියතතාවට ඔහු වැඩි වැදගත්කමක් දී ඇත. මේ අනුව ඩේකාර්ට්, මාගේ පැවැත්ම තහවුරු කර ඒ මගින් දෙවියන්ගේ පැවැත්ම ගම්‍ය කර ගැනීම අතින් මධ්‍යතන ආධානග්‍රාහී දර්ශනයට වෙනස් මගක් ගෙන ඇති නමුත් (මධ්‍යත දර්ශනයේ විධික්‍රමය වූයේ දෙවියන්ගෙන් අන් සියල්ල ගම්‍ය කර ගැනීම ය.) තවමත් ඔහුගේ දර්ශනය තුළ මධ්‍යතන යුගයේ මෙන් ම සර්වබලාධාරී දෙවියන් ස්වකීය සර්වබලධාරීත්වය සමගින් ම සිටියි. එය ද දුබලතාවක් බව පෙනේ. තව ද මේ දෙවැනි නියතතාව චක්‍රක දෝෂයෙන් ද පෙළෙයි. ඒ කෙසේ ද යත්, ඔහුට දෙවියන් පිළිබඳ ඥානයක් ඇත්තේ තමාගේ සහජ සංකල්පය නිසා ය. එහෙත් 'දෙවියන් වහන්සේ' නම් සංකල්පය ද ඇතුළු සියලු ම සහජ සංකල්ප මවා ඇත්තේ දෙවියන් වහන්සේ විසිනි. මේ නිසා මේ තර්කය චක්‍රක දෝෂයෙන් පෙළෙන අතර එය ද දුබලතාවකි.

ඩේකාර්ට්ගේ දර්ශනයේ සිටින දෙවියන් වහන්සේ කිසි ලෙසකින්වත් ආධානග්‍රාහී කතෝලික දර්ශනයේ සිටි දෙවියන් වහන්සේගෙන් වෙනස් නො වන බව ඔහුගේ පහත ප්‍රකාශයෙන් පැහැදිලි වේ. ''දෙවියන් වහන්සේ යන නාමයෙන් මා අර්ථවත් කරන්නේ අප්‍රමාණ, නිත්‍ය, සදාකාලික, ස්වෛරී, සියල්ල දත් සර්ව බලධාරී වස්තුවකි. මේ මාර්ගයෙහි සැම පැවතින්නා වූ දෙයක් සහ මා මවනු ලැබූයේ.''[7] දෙවියන්වහන්සේ පැවැත්ම තහවුරු

කිරීමට ඔහු තර්ක කීපයක් ම ඉදිරිපත් කර ඇත. දෙවියන්වහන්සේ නම් සංකල්පය පැහැදිලි භාවයෙන් යුතු හෙයින් ඉන් දෙවියන්වහන්සේගේ පැවැත්ම තහවුරු වන බව ඔහු පවසයි. කෙසේ ද යත්, 'මා සිතමි; එම නිසා මා පවතිමි' යන ප්‍රස්තුතය පැහැදිලිභාවයෙන් යුතු වන ආකාරයට ම ය. ඔහු දෙවියන්ගේ පැවැත්ම තහවුරු කිරීමට ඔහු දෙවැනි තර්කය ගෙන එන්නේ හේතුඵල නියමය ඇසුරිනි. හේතු වන දෙවියන්වහන්සේට වඩා, ඵලය වන තමා (ඩේකාර්ට්) සම්පූර්ණ නො වන බව පවසන ඔහු මා වෙත නොමැති සම්පූර්ණත්වය පිළිබඳ ඥානයක් මා වෙත තිබීමෙන් මා වෙනත් කිසිවෙකු (සම්පූර්ණයෙන්) නිසා පවතින බවත්, ඒ පූර්ණ සත්වයා දෙවියන්වහන්සේ බවත් ඩේකාර්ට් පවසයි. මේ අනුව ඔහු අසම්පූර්ණ තමන්ගේ පැවැත්ම ඇසුරින් සම්පූර්ණ දෙවියන්ගේ පැවැත්ම තහවුරු කර ඇත. තෙවන තර්කය නම් දෙවියන්ගේ ස්වභාවය තුළ සත්භාවය ද අන්තර්ගත වන බව ය. තව ද දෙවියාගේ පැවැත්ම අවශ්‍ය ලක්ෂණයකි. දෙවියන් නො පවතී නම් දෙවියන් අසම්පූර්ණ සත්වයෙකි. එහෙත් දෙවියන් සම්පූර්ණ බැවින් උන්වහන්සේ සත් ය. දෙවියන්ගේ පැවැත්ම සනාථ කිරීම සඳහා ඩේකාර්ට් ගෙනෙන තර්කවලින් පැහැදිලිවන්නේ ඒ සඳහා ඔහු මධ්‍යතන දේවධර්මාචාර්යවරුන්ගේ ආභාෂය ලබාගෙන ඇති බව ය.

දෙවියන්වහන්සේ නම් දෙවන නියතතාවෙන් ඩේකාර්ට්, බාහිර ලෝකය පිළිබඳ නියතතාවය හෙවත් තෙවන නියතතාවය ගම්‍ය කර ගනියි. මීට ප්‍රථම ඩේකාර්ට් විසින් ප්‍රත්‍යක්ෂමය ඥානය අවිශ්වාසය කර ඉවත දැම්මේ ය. මක්නිසා ද යත් අධම යක්ෂයෙකු විසින් අසත්‍ය දේ සත්‍ය ලෙස පිළිගැනීමට අපට බලකිරීමට ඉඩ ඇති හෙයිනි. එහෙත් දැන් දෙවියන්වහන්සේ නම් නියතතාව තහවුරු කර හමාර ය. එබැවින් තවදුරටත් උන්වහන්සේ විසින් අධම යක්ෂයෙකුට අප ව රැවටීමට ඉඩ නො දෙනු ඇත. දෙවියන්වහන්සේ විසින් මිනිසුන් මුළා නොකරන හෙයින් ලැබෙන්නා වූ ප්‍රත්‍යක්ෂ අසත්‍ය නො වේ. මේ ප්‍රත්‍යක්ෂ යනු බාහිර ලෝකය කෙරෙන් අප ලබන අනුභූතීන් ය. ලබන්නා වූ ප්‍රත්‍යක්ෂ සත්‍ය නම් ඒවායේ උල්පත වන බාහිර ලෝකය ද සත්‍ය වශයෙන් ම පවතී යැයි පිළිගත යුතු ය. බාහිර ලෝකය පිළිබඳ

නියතතාව ඔහුගේ දර්ශනයේ තෙවන සහ අවසාන නියතතාව වේ.

බාහිර ලෝකය පිළිබඳ නියතතාව මගින් වස්තූන් තුනක් පිළිබඳ අදහසක් ඩේකාර්ට් විසින් ගෙන එයි. එනම් ඒ දෙවියන්වහන්සේ, ද්‍රව්‍ය සහ මනස යන වස්තූන් තුන ය. මෙයින් පූර්වොක්ත වස්තුව පරම (නිරපේක්ෂක) වන අතර, අපරෝක්ත වස්තූන් සාපේක්ෂ ඒවා වේ. මෙයින් ප්‍රථම හේතුව වන දෙවියන් වහන්සේ පූර්ණ වන අතර අන් සියල්ල මවන්නේ උන්වහන්සේ විසිනි. මනසේ ලක්ෂණය විඥානය වන අතර ද්‍රව්‍යයේ ලක්ෂණය ව්‍යාප්තිය යි. ද්‍රව්‍ය කොටස්වලට බෙදිය හැකි වුවත් මනස එලෙස බෙදිය නො හැකි බව ඔහුගේ අදහස වේ. තව ද මනස හා ද්‍රව්‍ය (ශරීරය) එකිනෙකට ස්වාධීන ය. ඒවා ස්වෛරී වස්තූන් වන අතර ඩේකාර්ට් මින් ඉදිරිපත් කර ඇත්තේ ද්වෛත වාදයකි. මේ ආකාරයට ශරීරය, මනසින් වෙන් කිරීම නිසා එම තත්ත්වය, මනෝ විද්‍යාව, ජීව විද්‍යාව, භෞතික විද්‍යාව ආදී විද්‍යාවන්ගේ දියුණුවට ඉමහත් සේ හේතු සාධක වූ බව කියැ වේ.

ඩේකාර්ට්ගේ දර්ශනය තුළ ස්කොලොස්ටික නැඹුරුවක් ඇත. ඔහු වඩාත් සමීප වූයේ කොපර්නිකස්ගේ අදහස්වලට නො ව ආධානග්‍රාහී පරපුරේ චින්තකයෙකු වූ පියරේ ගැසන්දිගේ අදහස්වලට ය. ඔහුගේ මේ ප්‍රවණතාව ගැන මහාචාර්ය කලන්සූරිය ඉදිරිපත් කරන පහත ප්‍රකාශයෙන් පැහැදිලිවන්නේ, බොහෝ අංශවලින් ඔහුට මධ්‍යතන ආධානග්‍රාහී දර්ශනයෙන් මිදීමට නො හැකි වී ඇති බව ය. ''ඉදින් ඩේකාර්ට් නවතම කිසිවකට හිමිකම් පාන්නේ නම්, ඔහු ගැසන්දිවාදියෙකු නො ව කොපර්නිකස්වාදියෙකු විය යුතු ය. එහෙත් මේ දාර්ශනිකයා ගැසන්දිවාදයෙකු විය. තව ද බයිබලය අනුව යමින් පෘථිවිය විශ්වයේ ප්‍රධාන ස්ථානය මෙන් ම නිශ්චල වස්තුවක් බව ද ප්‍රකාශ කළේ ය.''[8]

ඩේකාර්ට්ගේ පැහැදිලි බව නම් ආකෘතිය ද අඩුපාඩුවලින් යුතු එකකි. සත්‍යොක්ෂණය, අනුසන්ධානය වැනි මිනුම් ද වැදගත් මිනුම් දඩු ලෙස සලකන වර්තමාන ඥානවිභාගවාදය, පැහැදිලි බව නම් මිනුම් දණ්ඩ වැදගත් කොට නො සලකයි.

වාස්තවිකත්වයෙන් ඇත් ව ආත්මීය ස්වරූපයක් ගන්නා ඩේකාර්ට්ගේ 'පැහැදිලි බව' නම් මිනුම් දණ්ඩ ගණිතමය ප්‍රස්තුත සම්බන්ධයෙන් යොදා ගැනීමේ දී ගැටලු මතු වේ. එපමණක් නො ව, නවීන විද්‍යාව හා සම්බන්ධ ප්‍රස්තුතවල දී ද මේ මිනුම් දණ්ඩ යොදා ගැනීම ගැටලු සහගත ය. නිදසුන් ලෙස චන්ද්‍රයා ගත් විට එය දීප්තිමත් වස්තුවක් යැයි 'පැහැදිලි බව' නම් මිනුම් දණ්ඩට අනුව පැවසිය හැකි ය. එහෙත් නවීන විද්‍යාවට අනුව බලන විට එය නිවැරදි නො වේ. මේ අනුව පැහැදිලිවන්නේ ඔහුගේ 'පැහැදිලි බව' නම් මිනුම් දණ්ඩ, අඩුපාඩුවලින් යුතු බව ය.

නූතන බටහිර දර්ශනය, ආධානග්‍රාහී කතෝලික දර්ශනයෙන් කේන්ද්‍රීය වශයෙන් ම වෙනස් වේ. කතෝලික දර්ශනයට නැවතීමේ තිත තබා නූතන දර්ශනයට මග හෙළි කළ, යුගයේ දාර්ශනිකයා වූයේ රේනේ ඩේකාර්ට් නම් ප්‍රංශ ජාතික දාර්ශනිකයා බව පිළිගැනේ. එහෙත් ඉහත අප විසින් කරන ලද විමර්ශනයෙන් පැහැදිලි වන පරිදි ඩේකාර්ට්ගේ දර්ශනය, අඩුපාඩුවලින් ගහණ වේ.

ඔහුගේ දර්ශනයේ පළමු නියතතාව හෙවත් කේන්ද්‍රය වන මන්තාහමස්මි තර්කය, ප්‍රාගනුභූත විශ්ලේෂී කියමනක් නො වේ. එහෙත් ඩේකාර්ට්ට අනුව එය ප්‍රාගනුභූත විශ්ලේෂී කියමනකි. මේ අනුව පැහැදිලිවන්නේ ඩේකාර්ට්ට 'ප්‍රස්තුත' පිළිබඳ ව නිරවුල් අවබෝධයක් නො තිබුණු බව ය. තව ද එම තර්කයේ ඔහු නිගමනය වශයෙන් ලබාගැනීමට බලාපොරොත්තු වන දේ පූර්වාංගයේ තුළ සඳහන් වීම ද දුර්වලකමකි. ඔහුගේ දර්ශනයේ දෙවැනි නියතතාව වන 'දෙවියන්වහන්සේ' මිනිසාට වඩා පූර්ණ වේ. අධිභෞතික දෙවියන් කෙරෙන්, භෞතික සියල්ල ගම්‍ය කරගනු ලබන්නා වූ මධ්‍යතන විධික්‍රමය වෙනුවට භෞතික වූ ''මම'' කෙරෙන් අධිභෞතික දෙවියන් පවා ගම්‍ය කරගෙන තිබීම කිසියම් ප්‍රබුද්ධ බවක් සනිටුහන් කරනු ලැබුවත් නො විය යුතු පරිද්දෙන් ම තවදුරටත් ඔහුගේ දර්ශනය තුළ මිනිසාට වඩා දෙවියන් ප්‍රධාන වේ. ඔහුගේ දෙවියන් සහ බයිබලයේ දෙවියන් අතර කිසිදු වෙනසක් නැති අතර ඩේකාට්, මධ්‍යතන දාර්ශනිකයන්ගේආභාෂය ලබමින් දෙවියන්ගේ පැවැත්ම තහවුරු කිරීමට තර්ක පවා ඉදිරිපත්

කරයි. අභාග්‍යයකට මෙන් කොපර්නිකස් අනුගමනය නො කරන ඩේකාර්ට්, තවදුරටත් ගැසන්දිවාදියෙකි. දෙවියන්ගේ පැවැත්ම තහවුරු කිරීම සඳහා ඔහු ගෙන එන තර්ක චක්‍රක දෝෂයෙන් යුතු ය. මනස, ශරීරයෙන් ස්වාධීන ව පවතිනවා යැයි පැවසුවා පමණක් නො ව, එය අද්‍රව්‍යමය වස්තුවක් වන බව ද හෙතෙම පවසයි. සමකාලීන භාෂාමය දාර්ශනිකයෙකු වූ ගිල්බට් රයිල් විසින් ඔහුගේ මේ ද්වෛතමය ගැටලුව දියකර හරින ලදී. නූතන ඥානවිභාගයීය 'පදනම්' සමග සසඳා බලන විට ඔහුගේ 'පැහැදිලි බව' නම් පදනම (ආකෘතිය) ද දුබල ය.

කරුණු මෙසේ වුවත්, ඩේකාර්ට්ගේ දර්ශනය තුළ පවතින 'විධිමත් සංදේහය' නිසා ඔහු මධ්‍යතන දර්ශනයෙන් කේන්ද්‍රීය වශයෙන් ම වෙනස් වේ. මේ නවතම විධික්‍රමය වනාහි මධ්‍යතන දර්ශනයේ විධික්‍රමය වූ 'දැන ගැනීමට නම් විශ්වාස කරන්න' යන්නෙහි විසංවාදය වේ. ඔහු හුදු සංශය සඳහා ම සැක නො කර කිසියම් ස්ථිර පදනමක් සෙවීම සඳහා ම 'සංශය' කළ හෙයින් ඔහු පූර්ව සංශයවාදීන්ගෙන් ද වෙනස් වෙයි. මේ අනුව, ඔහුගේ දර්ශනය තුළ කෙතරම් දුර්වලතා තිබුණත් නවතම විධික්‍රමයකට අනුව තම දර්ශනය ඉදිරිපත් කර තිබීම නිසා 'නූතන දර්ශනයේ පියා' යන විරුදාවලියට ඔහු සුදුස්සෙක් වේ. පල්ලි සංස්ථාවේ උදහසට ලක් වේ යැයි සිතා ඩේකාර්ට් විසින් තම ඇතැම් දාර්ශනික කෘති පළ නො කළ බවත්, ඔහු විසින් පළ කරන ලද ඇතැම් කෘති, පල්ලියේ 'තහනම් පොත් මාලාවට' ඇතුළත් කළ බවත් මෙහි දී අප විසින් සිහි කළ යුතු වේ.

ආශ්‍රිත ග්‍රන්ථ

1. කලන්සූරිය; ඒ.ඩී.පී, දර්ශනය හැඳින්වීමක්, එම්.ඩී. ගුණසේන සහ සමාගම, කොළඹ, 1987 (දෙවැනි මුද්‍රණය)
2. කලන්සූරිය; ඒ.ඩී.පී, නූතන බටහිර දර්ශනය, අධ්‍යාපන ප්‍රකාශන දෙපාර්තමේන්තුව, කොළඹ, 1973.
3. ප්‍රනාන්දු ඇලෙක්ස්; ජේ. නූතන කතෝලික සභාව, ඇම්.ඩී. ගුණසේන සහ සමාගම, කොළඹ, 1970.

4. රසල්; බටහිර දර්ශන ඉතිහාසය, අධ්‍යාපන ප්‍රකාශන දෙපාර්තමේන්තුව, කොළඹ, 1970.
5. වොන්ඩ්; ජේ.ඩබ්ලිව්.සී. ක්‍රිස්තු ශාසන ඉතිහාසය, ලංකා දේවධර්ම ශාස්ත්‍රාලය, පිළිමතලාව, 1972.
6. **සම්භාෂා**, 5 කලාපය, ජිනදාස දනන්සූරිය ලියූ 'රෙනේ දෙකාට් චරිතාපදානය' නම් ලිපිය, ප්‍රධාන සංස්කාරක (ඒ. අධිකාරී), කොළඹ, 1993.
7. සෝමරත්න, ජී.වී.පී., **කිතුනු සසුනේ ඉතිහාසය**, කර්තෘ ප්‍රකාශනයකි, නුගේගොඩ, 1988.
8. Beck; L.J. **The method of Descartes**; A study of the Regulae. Oxford, Oxford University Press. 1952.
9. Curley; E.M; Descartes against the sceptics; Harvard University Press; 1978.
10. Craig; Edward; Routledge Encyclopedia of Philosophy; London; 1998.

ආන්තික සටහන්

1. රසල්; බට්රන්ඩ්, බටහිර දර්ශන ඉතිහාසය, අධ්‍යාපන ප්‍රකාශන දෙපාර්තමේන්තුව, කොළඹ, 1970. 57 පි.
2. ප්‍රනාන්දු ඇලෙක්ස්; ජේ. නූතන කතෝලික සභාව, ඇම්.ඩී. ගුණසේන සහ සමාගම, කොළඹ, 1970. 59 පි.
3. සෝමරත්න, ජී.වී.පී., කිතුනු සසුනේ ඉතිහාසය, කර්තෘ ප්‍රකාශනයකි, නුගේගොඩ, 1988. 106 පි.
4. කලන්සූරිය; ඒ.ඩී.පී, නූතන බටහිර දර්ශනය, අධ්‍යාපන ප්‍රකාශන දෙපාර්තමේන්තුව, කොළඹ, 1973. 29 පි.
5. නූතන බටහිර දර්ශනය, 17 පි.
6. - එම - 40 පි.
7. නූතන බටහිර දර්ශනය, 29 පි.
8. නූතන බටහිර දර්ශනය, 39 පි.

Aristotle and Plato's literary theories on 'Drama' and its impact on society

Asst. Lecturer Sepali Bamunusinghe

The era of Plato and Aristotle marks the prime of Greek philosophy with a great contribution of novel thoughts on truth, universe, human being, arts, religion, political theories and ethics. During the attempts of Plato in finding an ideal state of perfectness and Aristotle, an idealism free form the fanatic notions of Platonic system; they were able to throw light upon arts, its function and its impact on society as well. These notions finally made them the most outstanding literary theorists of world history, not because they are originally literary theorists but because their views on arts standout as accepted literary theories. 'At the beginning of the fourth century the great wave of Greek poetry was spent. While the Greek mind had not ceased to be creative, it was now the historians and philosophers and above all the orators who were expressing the intellectual life of Athens.'(E.E. Sikes, 1931) Even during such an ancient time, it is very impressive to identify the way they have analyzed arts with the consciousness of its impact on society or in other words, 'the natural Greek habit of thought was to regard the poet, even when most personal as having a message to communicate and hence his work was almost entirely viewed in relation to its effect on the audience.' (E.E. Sikes. 1931)

Plato (429-347 B.C) was the son of Ariston and Perictione who was an Athenian aristocrat by birth. During

the era of the end of the Peloponnesian war, he was in his youth. He witnessed the triumphant democracy in Athens and later how it developed to a mob rule, leading to the final result of the complete collapse of Athens and her supremacy. When passed into the hands of the aristocrats, Plato saw the reign of thirty tyrants which was an era of bloodshed, terror and oppression. It was in such a social setup that Plato's ideas and theories were born. Plato's association with Socrates has influenced his writings enormously. After the execution of Socrates in 399 B.C, Plato leaves the city with other Socratics and it was the beginning of the 10 years travels of him which exposed him to many philosophical theories of different regions. With his return to Athens, 'The Academy' was established and it was the beginning of Plato's career as a professional teacher and a philosopher. Aristotle (384-322 B.C) was the son of Nichomachus and was born at Stagirus in Chalcidice. Aristotle was 17 when he entered 'The Academy' in Athens and he was there for 20 years, first as a pupil and later as a 'research student' working in cooperate independence. The setting up of the school 'Lyceum' is a turning point in his career. As there was no blind idolization of Plato in Aristotle, we are able to see the difference of both these philosophers with regard to their views or in other words it is visible that Aristotle has not only devolved but also corrected the doubts aroused in Platonic views.

Most of Plato's writings are in dialogue form with Socrates as the main character. Plato's dialogues are written in a dramatic manner with incidents blended with humor and lively characters. His literary writings extended over a period about 50 years and his thoughts and ideas had changed and matured during the years due to the experiences he had

gathered. Plato's dialogues are not dated but when studying them; it is visible that they belong to three stages of his life.

- The period when he had not devoloped a philosophy of his own but dealing with the Socratic ideas. Although there is originality in style, no novelty in the mode of thinking.

- The period when his own philosophy and form of thinking had developed with his 'theory of ideas' enriched with close reasoning and tough discussions.

- The final period, when he attained maturity in his thinking with his own mastered thought and style.

Plato was not a philosopher who expressed ideas on a systematic way but showered them in his dialogues. As a thinker who was conscious of the impact of drama on society, Plato was worried about the 'knowledge' of the poets or in other words their lack of knowledge. As it is revealed in ***The Republic*** Plato states that if the poets do not possess the ample knowledge, it is crucial because they are totally responsible for what they write as it is to the society that they are writing or composing. In another dialogue (***Ion***) he brings out a contradictory theory on the knowledge of the poets, where he states that the poets are not responsible for what they write because they are inspired by the Muses. Therefore, poets are just the mediums through which the Muses speak. In Plato's discussion on the 'subject matter' he states that true concepts are not given to the society. He was aware that it is drama through which the poets communicate with society. Therefore, the concepts which are given to the public should be reliable and truthful. For example, Plato criticizes the misleading information given on gods, heroes, after life etc... As figures who should not set bad examples to the society, Plato indicates

hat gods and heroes should confirm to the idea of 'The Good'. At the same time he is critical of the ideas about after life and how they have weakened the hopes of mankind. Plato also discusses about the 'influence' of drama upon the social setup. As Plato is aware of the power and impact of poetry, he knew that it will be dangerous if the dramas present bad examples. According to Plato, poetry was a dangerous weapon because the poets should be aware of its impact upon society.

Plato also discusses about the influence of drama not only upon the society but also its influence upon the poets or dramatists and actions; especially with regard to the representation of emotions. He was a thinker who was against the arousal of emotions through drama and poetry. He believed that when the dramas make people emotional, they gradually get addicted to an unwanted display of emotions even in real life. In his discussion on the emotions; Plato states that when you give way to emotions, they begin to control you than you control them. As a result of this, man becomes unable to take action in real life and also to act in a responsible manner. This is how Plato criticizes the state of man's mentality when it is being controlled by the irrational part and not the rational part. He also denotes the plight of something written when it is given to the society. In one of his dialogues (***Phaedrus***) he calls poetry a 'bastard son' because when something is written every one in society gets hold of it and understands it differently as they have different standards of understanding. But if a question arises with regard to the theme or the subject matter of the book, there's no guardian to answer them. In order to prevent such shortcomings Plato presents two alternatives as 'Banish' and 'Censorship'.

Therefore in Plato's discussion on good literature or ideal literature, he mentions that Dialogue form is the best form to write because in a dialogue, all questions could be answered without leaving any questions to the society. This form could also be addressed to any different level of mentality. He also believes that the subject matter or the truth of a poem or a drama should be philosophy or in other words according to Plato, the best form of addressing the society is 'philosophical dialogues'.

In Plato's ***The Republic***, he denotes his views on the presentation of gods in their writings and its impact upon the society. Plato compares their presentation of gods to the portraits of a portrait painter which bear no resemblance to their originals. He also states that it is best to say nothing without writing awkward stories about gods. According to him, the gods should be represented as good and rational to set an example to the younger generation. Even in Plato's advices on the representation of heroes, he states that the poets should not paint the heroic characters with an excessive display of uncontrollable desires which sets a bad example to the society. It is natural for the common men to act according to the heroes. Therefore if the heroes set a corrupted example, its impact upon society would be terrible with regard to morality and ethics of the people. Plato is also critical about the way the poets have painted the picture of Hades or the notion of life after death. The atmosphere of Hades is painted as gloomy, sick and black. He indicates that such a picture only creates fear in people which makes them afraid of going to the war for the sake of the country because of the fear of death. According to Plato; boasting, quarrelling, lamenting and mourning women should not be represented and at the same time childbirth and love. Even the bad men of any sort, cowards should not be brought forth

by the poets, averting comic abuse, foul language and scenes of madness. Plato insists that it is the duty of the poets not to give the society what it wants, but only what is good for them. He has based his views on public reaction, their need and at the same time what should be taught to them. Plato denotes that the public should be observed as observing a great beast. Therefore the ultimate reality is that what the society should be given is what is good and definitely not what it wants.

It is very interesting to identify Plato's views on knowledge as it is discussed in ***The Republic***; Plato's ideas were metaphysical substances which could be reached through the rational faculty of the mind. According to him, the truth in our mind is only a shadow of the actual ideas which are complete, absolute and universal. Those are the essence of all things in the world. According to Plato what is common to all ideas is perfectness, the supreme idea or the idea of the good. Thus in Plato's discussion on art, he indicates that the imitative art is 'the third remove from reality which is like a mirror held up to a mirror or a shadow of a shadow'.

Idea ..... Sense Object ..... Representation

On behalf of this notion, Plato denotes that this is the kind reliability that we can give for the knowledge of the poets. As an example he takes the classical figure, Homer and indicates tthat if Homer knew about war, he would have commanded the armies than composing poetry. Therefore it is visible that Plato was critical about the knowledge of the poets. According to him the rational; part of the mind was superior while the irrational part was considered as inferior. At one instance Plato describes that 'representative art is an inferior child born out of inferior parents'. Plato explains

that the irrational part gives way to feelings while the rational side controls it because of reason. He is also aware that it is hard for the poet to represent rational elements than irrational elements. Plato states, when the common man of the society sees grief on stage, he let himself to be carried off by emotions and the irrational part which is waiting to let out tears takes the better of him. He further explains that the common man is not ashamed of it because it is not his suffering but of another's and also the tears which had been withheld in private grief is let out in such a situation. But according to Plato's views; when the common man gets use to this, it is difficult to restrain emotions in our grief. He discusses on emotions as 'it waters them when they ought to be left to wither' or in other words, the emotions control us instead of us controlling them. Therefore throughout his ***Republic*** it is visible how he favors truth than anything else. That is why he even goes to the extent of criticizing Homer, whom he respects because 'one must not respect an individual more than the truth'. According to Plato, the only poetry that should be allowed in his ideal state are hymns sang for the gods and poems, praising the valor of good men. Throughout Plato's ideas on literature, it is visible how he has based his ideas on its impact on society. Because in Platonic ideal state what he wanted were good men with ethics and morals. But it is true that Plato was aware of the power of poetry which is something hard to banish from the society and it is this very power of poetry that he was afraid of.

In Plato's ***Ion*** we find his contradictory ideas on poets and the power of poetry compared to his ideas in the ***Republic***. According to Plato it is the Muses who inspire men and guide them to write. Therefore the good poets compose literary master pieces, not because of art but because they are possessed by the power of the Muses or in other

words 'not by art does the poet sing but by the power divine'. Plato also states that by the mouth of worst poets the gods sing the best of songs. As he believes, the gods take away reason or the rational faculty of the human mind and use them as their ministers through whom they address the common man. Plato compares the Muses to magnetic rings and states that is why the man should know how to differentiate good poetry from bad.

In ***Phaedrus***, Plato converses about the knowledge of the poets. In this dialogue he has adopted the myth of the souls going after Zeus. The souls which have seen most of the truth were the philosophers while the others who were fallen down to earth and lost their wings were the human beings. He has rated the poets to the 6th degree which is even after the money maker and the gymnast. Plato compares their poems to bastard sons and not legitimate sons of knowledge and truth. He also compares poems to a picture which cannot answer any questions that arises to the people who are looking at it. Plato was aware that whenever something is written, it is tossed among those who do and do not understand. In ***Phaedrus***, Plato discusses about poetry as a 'madness' stating that sometimes it is better than sense. In that sense Plato has discussed about poetry not as an outcome of knowledge but as something awaken by frenzy. When the speaker is in frenzy, the listener is in frenzy too or in other words it is all about using words to win over people. He compares this to a praising of an ass, as if it is a horse. Therefore to Plato, wisdom turns out to be not wisdom at all. He reverts to the primitive idea of ecstasy, in which the prophet-poet is merely the unwitting channel of a divine message. The poet himself is 'a thing light, winged and sacred and cannot make poetry until he is inspired and out of his mind.' (E.E. Sikes, 1931)

In Plato's ***Rhetoric*** he deals on truth and knowledge. As a thinker who was conscious of the impact of poetry or drama upon the society; he repeats his theory on giving truth and knowledge to the common man in society. At one point, Plato states that a good and an honorable man would not write inferior kind of literature. According to Plato's instructions fro the poets and speakers, they should define the subject, divide until they can be no longer divided and discover different modes of discourse adopted to different natures and to arrange and dispose the soul that he addresses.

Plato further denotes that if a poet is unable to accomplish this, he cannot be regarded as a good artist. According to Plato the writer should have knowledge of justice and injustice, good and evil and especially of the truth because the impact of the poets had upon society is immense. In Plato's ***The Laws*** he further discusses about the power of the poet and how its impact may influence the society. He criticizes poets and prose writers as the ones who shatter the natural piety of the common man. He is sarcastic towards the poets who states that gods can be won over by gifts and sacrifices. With regard to the subject matter of the writings, he states that they should confirm to the concept of the 'good'. Plato also denotes that the tragic poets must submit their plays to the censor board before they can be allowed to exhibit. That is because, Plato was aware of the impact of drama on society. According to him the poets must be the teachers of society who should set an example. Therefore the subject matter and the rules for the composition should be carefully studied before releasing it to the society.

As Aristotle explains, 'if poetry is a form of intellectual pleasure, it follows that the poet must be fully conscious of

his own meaning. Aristotle implicitly throws over the whole Platonic theory of the poet's ignorance and his transient 'possession'... Poetry, then is the art of evoking the emotions (or certain emotions) which must be checked by reason. The tragic poet knows what he feels... He is an imitative artist in the medium of words. But, as all arts are imitative, in different ways and degrees, it remained for Aristotle to define the specific character of poetry'. (E.E. Sikes, 1931)

In ***Poetics*** Aristotle discusses about his ideas of literature, paying special attention to imitation and its various forms, their beginning and the process of development and their impact upon the human society. Aristotle's ideas mainly focused on tragedy, comedy and epic writing. In his discussion on imitation, he indicates that these instructions differ from each other in the media of representation, what they represent and the manner of representation. Aristotle classifies the men they represent, to three categories such as men whoa are better than we are (in tragedy and epic), men who are as ourselves and men who are worse than we are (in comedy). These notions prove the consciousness of Aristotle of the impact of drama on the society because it is the people of the real world who have been imitated upon stage. Aristotle further explains the reason for imitation, while he indicates that these are rooted in human nature. He believes in imitation as something inherent in man or man is been viewed as the most imitative of all creatures. As creatures who learn their earliest lessons from imitation it is clear that imitation is something inborn in man who enjoys works of imitation. These very notions prove that Aristotle was aware of the impact of drama on mankind, the most imitative of all creatures. Aristotle indicates tragedy as originated with those who led the dithyramb and comedy as developed from the phallic songs.

For Aristotle, 'tragedy turns out to be the topmost eak... on philosophical grounds; he gives the palm to agedy, as the completer form of Imitation. It has all the ements of epic, with music and spectacle in addition; it as vividness when read as well as when acted (an interesting roof that a reading public was now developed); it achieves 's end within a smaller compass, and concentration gives ore pleasure; and it has more unity than the epic, as is own by the fact that many tragedies can be carried out of ny one of the epic poems'.(E.E. Sikes, 1931) He has given e priority to the discussion of tragedy, explaining its main onstituents as plot, character, diction, thought, spectacle and ong. Aristotle recommends 'tragic action' which are capable f awakening fear and pity. He indicates that good men ould not be shown passing from prosperity to misery ecause in such a case it doesn't evoke fear and pity but nly disgusts us. Evil men should not be shown, progressing om misery to prosperity which doesn't appeal to our umane emotions and also the depiction of utterly worthless en falling from prosperity to misery has no effect in wakening fear and pity. As Aristotle states; pity and fear ould be awakened by depicting undeserved misfortune or other words to depict a fall of a man not due to vice or epravity but to some error, and it is the tragic action that e see in Sophocles' 'Oedipus'. Therefore according to him good man's downfall from prosperity to misery should not e due to depravity but due to some great error of destiny. ven the end of the tragedy should arise from circumstances f plot and should not be sudden and abrupt. He calls this ear and pity' as the 'tragic pleasure'. With regard to the volvement of suffering in a drama, Aristotle explains that should take place among the 'near and dear'. Also with egard to the characters that should be portrayed in tragedies,

Aristotle believes that the characters should be 'good' in action and thought and this good should be in every class of person. It is to the society that the dramas are composed; therefore they should not set bad examples upon the common man's mentality. The characters should be appropriate, lifelike and consistent while they should represent men better than average. Unlike Plato, he was optimistic about human emotions because according to him, poetry is a product of a man's natural ability or 'the eternal objects of poetry are human actions'. It is only then that he would be able to create an impact upon society. 'To Aristotle, man is a political animal, and ethics is a branch of politics. Art, therefore, is regarded not as much as the expression of a rare individuality as form of giving delight to the whole community. Art must be universal in its range'. (E.E. Sikes, 1931)

Therefore when discussing Aristotle's and Plato's views on literary theory and specifically the ideas with regard to the impact of drama upon society, it is visible how social conscious they have been on their literary theories. According to them what drama should give to the public was what is good and perfect to them without misleading them. Although Aristotle and Plato are outstanding figures in the field of world philosophy, they have left their memorial foot prints on the grounds of literary theory as well blended with their philosophic ideas.

Bibliography

1. **The Greek view of Poetry**
   By E.E. Sikes, 1931
2. **The Oxford Classical Dictionary**
   Edited by N.G.L. Hammond and H.H. Scullard, 1970

ලොව පළමු සැලසුම් සහගත නගරය අනුරපුරය ද?

ජ්‍යෙෂ්ඨ කථිකාචාර්ය පී.බී. මණ්ඩාවල

නවීන ලෝකයේ නගර සැලසුම් කිරීම විශේෂිත දැනුමකින් කළ යුත්තක් බව විද්වතුන්ගේ පිළිගැනීම වී ඇත. එබැවින් නගර නිර්මාණ විෂය විශ්වවිද්‍යාලවල ප්‍රථම හා පශ්චාත් උපාධි සඳහා ඇතුළත් ව ඇත. ශ්‍රී ලංකාවේ ද නගර හා ග්‍රාම නිර්මාණ කටයුතුවල ආරම්භය 1946 වර්ෂය දක්වා දිවයයි. එයට හේතුවන්නේ 1946 අංක 13 දරන පනත මගින් නගර හා ග්‍රාම නිර්මාණ දෙපාර්තමේන්තුව ඇරඹීම යි. මෙම දෙපාර්තමේන්තුව වර්තමානයේ හඳුන්වන්නේ භෞතික සැලසුම් දෙපාර්තමේන්තුව යනුවෙනි. නවීන ලෝකයේ සැලසුම්සහගත ව ඉදිකළ හා සංවර්ධනය කළ නගර බොහොමයක් දක්නට ලැබේ. වර්තමාන ලෝකයේ අදහස වන්නේ මුලින් ම සැලසුම් සහගත ව නගර ඉදිවීම ආරම්භ වන්නේ 1920 දී පමණ ඇමරිකා එක්සත් ජනපදයේ බව ය. නගර සැලසුම් කිරීම නවීන විෂයක් ලෙස පිළිගත්ත ද අපගේ මුතුන් මිත්තන් ද නගර නිර්මාණ විෂය කෙරෙහි අවධානය යොමු කර තිබුණි. අනුරාධපුරය වැනි පැරණි නගර ද එපරිදි ගොඩනගන ලද බව මෙම ලිපිය මගින් කරුණු ඉදිරිපත් කිරීමට බලාපොරොත්තුවන්නේ අනුරාධපුරය ලෝකයේ සැලසුම්සහගත ව ගොඩනැගූ පළමුවන නගරය ද යන ප්‍රශ්නය ද ඉදිරිපත් කරමිනි.

වර්තමානයේ ජනප්‍රිය මතය අනුව අනුරාධපුර නගරයේ ඉතිහාසය ආරම්භ වන්නේ ක්‍රි.පූ. 483[1] බව සඳහන් වුව ද මෑතක දී අනුරාධපුරයේ ඇතුල් නුවර කරන ලද පුරාවිද්‍යා පර්යේෂණවලින් එය ඊට බොහෝ කලකට පෙර සිට ම ජනාවාස ව තිබූ බව තහවුරු ව ඇත. තව ද ක්‍රි.පූ. 483 ශ්‍රී ලංකාවේ ඉතිහාසයට

වැදගත්වන්නේ මෙම කාලසීමාවේ දී වේසාලී නුවර බුදුරජාණන් වහන්සේ පිරිනිවන් පෑ බව සඳහන් වීම හා එහි දී බුද්ධදහම ශ්‍රී ලංකාවේ චිරාත් කාලයක් පැවතෙන බව සඳහන් කළ බව සඳහන්වීමත්, විජය රජු ලංකාවට පැමිණ ආර්ය රාජධානිය ඇති වූ බව සඳහන් වීමත්, 'අනුරාධගම' ඇතිවීමත් ය.[2]

අනුරාධපුරය යන නම නිර්මාණය වීම ගැන ද විවිධ මත සඳහන් වේ. විජය රජුගේ 'අනුරාධ'[3] නම් ඇමතියා විසින් පිහිටුවන ලද බව සඳහන් වීම එක් මතයක් වන අතර ක්‍රි.පූ. 377 රජ කළ පණ්ඩුකාභය රජතුමාට[4] පෙර රජ කළ පණ්ඩුවාස-දේව (ක්‍රි.පූ. 444-414 ක්‍රි.පූ.)[5] රජතුමාගේ කාලයේ 'අනුරාධ' නම් අයෙකුගේ වාසස්ථානය වූ නිසා බව තවත් මතයකි. නමුත් මෙහි වැදගත් කරුණ වන්නේ අනුරාධපුරය, අනුරාධ ගම පිහිටි ස්ථානයේ නොපිහිටි බවත් එය අනුරාධගම ආසන්නයේ පිහිටි බවත් ය.[6]

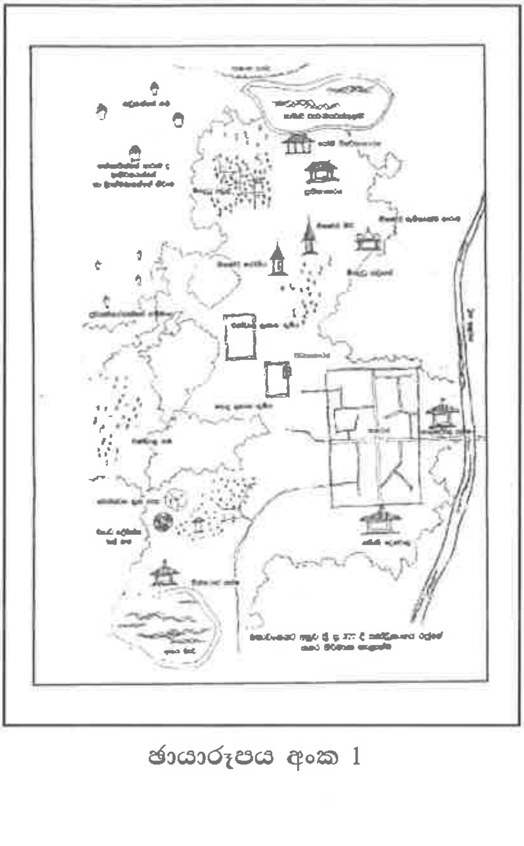
අනුරාධපුරයේ පූජනීය බව ලෝකයේ වෙනත් ප්‍රදේශයක් හා සැසඳිය නො හැක. කකුසඳ බුදුරජාණන් වහන්සේගේ කාලයේ දී ශ්‍රී ලංකාව 'ඕජදීප' වශයෙන් සඳහන් වූ අතර, අනුරාධපුරය 'අභය' යනුවෙන් සඳහන් ව ඇත.[7] මහාමේඝවනය 'මහාතිත්ථ' යනුවෙන් හා ශ්‍රී මහා බෝධීන් වහන්සේ රෝපණය කළ රජතුමා 'අභය' වශයෙන් සඳහන් ව ඇත.[8] කෝණාගම බුදුරජාණන් වහන්සේගේ කාලයේ දී 'වරදීප' වශයෙන් ද, අනුරාධපුරය 'වද්ධමාන' වශයෙන් ද රජකළ රජතුමා 'සාමිද්ධ' යනුවෙන් ද මහාමේඝ වනය 'මහානෝම'[10] යනුවෙන් ද සඳහන් කර ඇත. කස්සප බුදුරජාණන්වහන්සේගේ කාලයේ දී ශ්‍රී ලංකාව ''මණ්ඩදීප'' යනුවෙන් ද, අනුරාධපුරය ''විශාලා'' යනුවෙන් ද රජතුමා ''ජයන්ත'' යනුවෙන් ද මහා මේඝවනය ''මහා සාසර'' යනුවෙන් ද සඳහන් ව ඇත. බුදුරජාණන් වහන්සේගේ කාලයේ දී උන්වහන්සේගේ තුන්වන ලංකා ගමනේ දී මහාමේඝ වනයට පැමිණ පැරණි බෝධීන් වහන්සේලා පිහිටි ස්ථාන හා ඉදිරියේ දී ශ්‍රී මහා බෝධිය රෝපණය කරනු ලබන ස්ථානය හා මහාථූපය, ථූපාරාමය හා සේල චෛත්‍ය ගොඩනගන ස්ථානවල පැදකුණු කරන ලද බවත් සඳහන් වේ.[13]

මහාවංශයේ සඳහන් තොරතුරු අනුව අනුරාධපුරය

අනුරාධගම ආසන්නයේ බිහි වූ බව මෙහි ඉහත දී සඳහන් කෙරුණි. මෙයින් ගම්‍ය වන්නේ අනුරාධපුර නගරයේ මුල් ම පදිංචිකරුවන් කදම්භනදිය හෙවත් මල්වතු ඔය ඉවුරු දෙපස පදිංචි ව සිටි ගොවිතැනින් ජීවත් වූ ජන කොටසක් බව ය. අප කවුරුත් දන්නා පරිදි අනුරාධපුරය වියළි කලාපයේ නිර්මාණය වූ නගරයකි. ගොවිතැනින් ජීවත් වූ ජනතාවට තමන්ගේ වගාවන් සඳහා ජලය අත්‍යවශ්‍ය ය. අනුරාධපුරයට වර්ෂාව ලැබෙන්නේ වසරේ අවසාන භාගයේ පමණකි. එබැවින් මෙම ජන කොට්ඨාසයට තම ගොවිතැන් සඳහා ජලය රැස් කිරීම අත්‍යවශ්‍ය ය. එබැවින් මල්වතු ඔයට ගලා බසින දියපාරවල් හරස් කර ජලය රැස් කිරීම සඳහා ඔවුන් පෙළඹවන්නට ඇත. මෙම ජලය රැස් කළ ස්ථාන පසුකාලයක දී ජනතාවගේ වර්ධනයත් සමග වැව් බවට පත් වූ බව අනුමාන කළ හැක. මේ අනුව අනුරාධපුරයේ මුල් ම ජනයා වැව් ආශ්‍රිවත් ඉතාමත් සශ්‍රීක පහත්බිම් තම ගොවිතැන් සඳහා යොදගත් බවත් මෙම ගොවිබිම් ආශ්‍රිත ව තම නිවාස සාදාගෙන ජීවත් වූ බවත් උපකල්පනය කළ හැක. අනුරාධපුරයේ මල්වතුඔය මිටියාවත්වල ගොවිතැන් සඳහා ඉතාමත් සුදුසු රතු දුඹුරු සහ වියළු පසක් තිබීම මෙම ස්ථානය ම තම මුල් ම වාසස්ථානය ලෙස තෝරා ගැනීමට තවත් හේතුවක් වන්නට ඇත. ඉන් අනතුරු ව අනුරාධපුරයේ ඇතුල් නුවර බිහිවීමට හේතු කෙරෙහි අපගේ අවධානය යොමු කළ යුතු ය. ලෝකයේ අතිවිශිෂ්ට ශිෂ්ටාචාරයක් ලෙස සලකන ඕනෑ ම ශිෂ්ටාචාරයක් බිහි ව ඇත්තේ ගංගා, නිම්න ආශ්‍රිත ව ය. රෝමය, එංගලන්තය, ඇම්ටර්ඩෑම්, ඉන්දු නිම්න වැනි උදාහරණ මේ සඳහා ඉදිරිපත් කළ හැක. මෙයට ප්‍රධාන හේතුවක් වන්නට ඇත්තේ ගොවිතැනින් තමන්ගේ පරිභෝජනයට ගත් පසු ඉතිරි වන භාණ්ඩ හුවමාරු කර ගැනීම සඳහා පහසු හුවමාරු මධ්‍යස්ථානය ගංඉවුර අසල සියලු ම ගම්වලට පොදු දුරකින් පිහිටුවා එයට ළඟාවීමට දියමාර්ග යොදා ගැනීමට ඇති පහසුව බව පැරණි ජනයා අනුමානය කරන්නට ඇත. ගංගාවක් අසබඩ වීම ප්‍රවාහනය සඳහා පහසු කරන්නක් ද වේ. මෙම භාණ්ඩ හුවමාරු ස්ථානය පාලනය කිරීමට හැකියාව ඇති පුද්ගලයා එහි ප්‍රධානියා ලෙසත් පසු කාලයක දී පාලනය

ගෙන යෑම සඳහා විවිධ බදු පැනවීමත් ආරම්භ වන්නට ඇත. ජනතාවගේ වර්ධනයත් සමග මෙම ස්ථානයේ පාලකයාගේ නිවාස, වෙළඳ කුටි, වෙනත් සේවා මධ්‍යස්ථාන ඉදිවූ අතර මිනිසුන් අතර ඇති වූ මතභේද ආදිය හේතුවෙන් මෙම හුවමාරු මධ්‍යස්ථානය වඩාත් ආරක්ෂා කරගැනීම සඳහා පවුරුවලින් වටකර පසුකාලයක දී වඩාත් ආරක්ෂාකාරී නගරයක් ලෙස නිර්මාණය වන්නට ඇත.

මේ අනුව අනුරාධපුරය ශ්‍රී ලංකාවේ අගනගරය බවට පණ්ඩුකාභය රජුගේ කාලයේ දී නිර්මාණය විය. මෙම නගරය විවිධ කලාපවලට බෙදා තිබූ බවත් ඇතුල් නුවර රජතුමාටත්, ඇමතිවරුන්ටත්, වෙළෙඳ කටයුතු සඳහා වෙන්කර තිබූ බවත්, පිටත නගරය ඇතුල් නගරයට සේවා සැපයීම සඳහා වෙන් කර තිබූ බවත් මහාවංශයේ සඳහන් වෙයි.[14] මේ අනුව වර්තමාන නගර



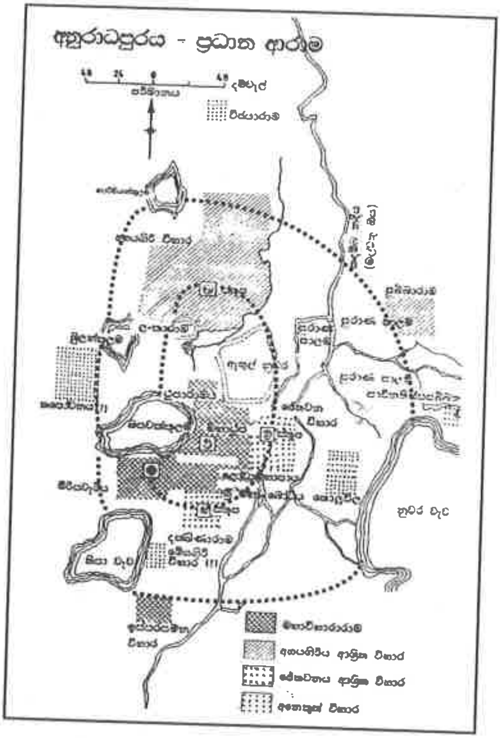
ඡායාරූපය අංක 1

සැලසුම්කරණයේ මූලිකාංග වන කලාපවලට බෙදා වෙන් කිරීම කළයුතු බව ක්‍රි.පූ. 377 දී පණ්ඩුකාභය රජු දූන සිටි බව අපට අනුමාන කළ හැක. මහාවංශයේ සඳහන් තොරතුරුවලට අනුව පණ්ඩුකාභය රජුගේ කාලයේ අනුරාධපුරයේ ස්වරූපය පළමුවන ඡායාරූපයේ පැහැදිලි කළ හැක. (1 වන ඡායාරූපය) කදම්භ නදිය හෙවත් වර්තමාන මල්වතුඔය අසල පිහිටා තිබූ ඇතුල් නුවර වර්ග කිලෝමීටර් 1.5ක් පමණ කුඩා වූ අතර, පවුරකින් හා පිටදිය අගලකින් සමන්විත ව තිබිණ. නුවර පවුරින් පිටත බස්නාහිරට පොදු සුසාන භූමියක්, වධකාගාරයක් පිහිටා තිබුණි. මෙහි පිහිටි ගම්මානය වෙන් ව තිබී ඇත්තේ නගරයේ වීදි ශුද්ධ කිරීම, මළාපවහන පද්ධතිය ශුද්ධ කිරීම, මරණයට පත්වූවන්ගේ සිරුරු ඉවත් කිරීම හා සුසාන භූමිය ආරක්ෂා කිරීම වැනි කටයුතුවලට නිරත වූ චණ්ඩාලයින් සඳහා වන බැවින් එය 'චණ්ඩාලගම' නමින් හැඳින්විය හැකිය. ඔවුන්ගේ සුසාන භූමිය වධකාගාරයට උතුරින් පිහිටා තිබුණි. නගරයේ උතුරු දිශාවේ දඩයක්කාරයින්ගේ ගම්මාන ද සන්නාසියන්ගේ ආරාම ද ආජීවකයන්, බ්‍රාහ්මණයන්ගේ නිවාස ද, තවුසන්ගේ ගම්මානය ද පිහිටා තිබිණි. නගරයේ උතුරු කෙළවර පාෂාණ නම් කන්දක් පිහිටි අතර, ඒ අසල ගාමිණී වැව පිහිටා තිබිණි. (ගාමිණී වැව යනුවෙන් සඳහන් වන්නේ වර්තමානයේ බසවක්කුලම වැව බව සඳහන් කරයි.) මෙම වැව අසල අන්තවාදී අදහස් දරූ පවුල් 500ක් පමණ විසූ බවත්, ඒ අසල දරුණු රෝගවලින් පීඩා විඳින්නන් සඳහා හා ගැබිණියන් සඳහා ශාලාවක් ද ඉදි කර තිබිණ. ඊට පහළින් ගිරි නිගණ්ඨයාගේ හා ජෝතිය නිගණ්ඨයාගේ ආරාම ද ඒ අසල කුම්භාණ්ඩ නිගණ්ඨයාගේ දෙවොල ද පිහිටි අතර, විවිධ අන්තවාදී අදහස් දරූ තවුසන් වාසය කළ බව සඳහන් වෙයි. නගරයේ නැගෙනහිර දොරටුව අසල කාලවේල යක්ෂයාගේ කුටියත්, රජතුමාට විවිධ අයුරින් උපකාර කරන ලද මරණින් පසු යක්ෂණියක් ලෙස උපන් ස්ත්‍රියක් සඳහා නිමවන ලද කුටිය දකුණු දොරටුව අසලත් පිහිටා තිබිණ. නගරයේ නිරිතදිග කෙළවරේ වර්තමානයේ බසවක්කුලම ලෙස හඳුන්වන අභයවැව පිහිටුවා තිබුණු අතර, එය ආසන්නයේ චිත්තරාජ යක්ෂයාගේ කුටිය පිහිටුවා

තිබුණි. ඊට ඉහළින් වෙස්සවනයේ නුග ගසත්, වයධාධිවස්තයේ තල් ගසත් පිහිටා තිබූ අතර, ඒ අසල සාමාන්‍ය ජනතාව වාසය කරන ලදි. පණ්ඩුකාභය රජතුමාගේ නගර සැලැස්මේ ප්‍රධාන කලාපය ලෙස හඳුනාගත හැක්කේ ඇතුල් නුවරින් බටහිර ප්‍රදේශය මරණ කටයුතු සඳහා වෙන් කරන ලද බවත්, වැව් අසල ගම්මාන පිහිටුවා ඇති බවත් ය. එසේ ම රජතුමා යක්ෂ ගෝත්‍රිකයන් සමග සුහදතාවෙන් කටයුතු කළ බවත්, ඔවුන් බලවත් කණ්ඩායමක් ලෙස වාසය කරන ලද බවත් ය. එසේ ම නගරය හා ඒ අවට මනා සේ උද්‍යාන හා පොකුණු පවත්වාගෙන ගිය බවත්, එයින් නගරය දර්ශනීය ස්ථානයක් ලෙස පැවති බවත් ය.

මහාවංශයේ සඳහන් තොරතුරු අනුව ගොඩනැගුණු අනුරාධපුර නගරය ඉතාමත් ඉක්මණින් ම වර්ධනය වූ අතර, ජනතාවගේ වර්ධනයත් සමග පණ්ඩුකාභය රජතුමාගේ කාලයේ තිබූ අභය වැව (බසවක්කුලම) හා ගාමිණී වැව (පෙරිමියන් කුලම) අමතර ව විවිධ කාලවල දී විශාල වැව් ගොඩනැගුණු අතර, වර්තමානයේ දක්නට නුවර වැව, තිසා වැව, බුලන්කුලම යන වැව් ද නිර්මාණය විය. මේ අනුව මල්වතු ඔය අසල ඇතුල් නුවරත්, ඒ වටා වළල්ලක් ලෙස වැව් පද්ධතියත් ඒ ආශ්‍රිත ව සාමාන්‍ය මහජනතාවත් සිටින සේ අනුරාධපුර නගරය ඉතාමත් අග්‍ර ලෙස කලාපීය සැලැස්මකට නිර්මාණය වූ බව ආචාර්ය රෝලන්ඩ් සිල්වාගේ මතය යි. (ඡායාරූපය 02)

අනුරාධපුර නගරයේ මීළඟ වර්ධනය ඉදිරිපත් වන්නේ දේවානම්පියතිස් (247-207 ක්‍රි.පූ.) සමයේ මිහිඳු මහරහතන් වහන්සේගේ වැඩමවීමත් සමග ය. මිහින්තලයේ අම්බස්කලයට වැඩම කළ මිහිඳු හිමියන් පසුදින අනුරාධපුයට වැඩම කළහ. උන්වහන්සේට අනුරාධපුරයේ ජනතාවට ධර්මය දේශනා කිරීම සඳහා ස්ථානයක් නො තිබුණ බැවින් ඇතුල් නුවර දකුණු දොරටුව අසල නන්දන උයනේ පිහිටි රාජ්‍ය ඇතුන් සඳහා සකසා තිබූ ඇත්ගාල භාවිත කළ බව සඳහන් වේ.[15] එසේ ම ධර්ම දේශනාව අවසානයේ දී රාත්‍රිය ගත කිරීම සඳහා ආපසු අම්බස්තලයට වැඩම කරමින් සිටි මිහිඳු මාහිමියන්ගේ ගමන වලකා ලූ රජතුමා ඊට



ඡායාරූපය අංක 2

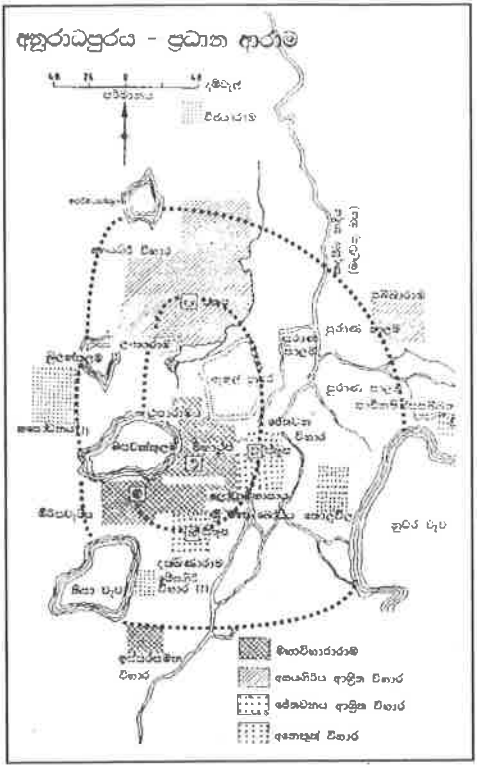
හේතු විමසා සිටි අවස්ථාවේ දී නන්දන උයන ඇතුල් නුවර අසල පිහිටා ඇති බැවින් එහි රාත්‍රියේ දී ඝෝෂාකාරී ශබ්ද පවතින බව සඳහන් කළේ ය. මෙය ඇසූ රජතුමා තම පියා වන මුටසීව රජතුමා විසින් රාජකීයන්ගේ විනෝද උයනක් ලෙස සකසා තිබූ නන්දන උයනට දකුණින් පිහිටි මහාමේඝ වනය හෙවත් මහමෙව්නා උයන මිහිඳු හිමියන්ට පූජා කරන ලදි. දොරටු සහිත වැවකින් ද පොකුණු හා තුරු වදුලින් ද යුක්ත වූ මහාමේඝ වනය භික්ෂු වාසයට සුදුසු බැවින් එහි පිහිටි රාජකීයන් ද සඳහා වූ නිවාසය මිහිඳු හිමියන්ගේ වාසස්ථානය බවට පරිවර්තනය කරගන්නා ලදි. විනය පිටකයට අනුව ආරාමයක් නගරය හෝ ගමට දුනු 500ක් දුරකින් පිහිටිය යුතු බව සඳහන් වීම. ශ්‍රී ලංකාවේ ප්‍රථම බෞද්ධ ආරාම සංකීර්ණය වන මහා විහාරය මහාමේඝ වනයේ ස්ථාපනය වීම තවත් හේතුවක්

මෙය වන්නට ඇත. මහාවිහාරය මහාමේඝවනයේ පිහිටුවීමත් සමග ආරාම සංකීර්ණයට අවශ්‍ය වන වාස්තු විද්‍යාත්මක අංගයන් එහි ගොඩනැංවීමට ආරම්භ වන ලදි. සංඝමිත්තා මෙහෙණින් වහන්සේ විසින් ශ්‍රී ලංකාවට රැගෙන එන ලද ශ්‍රී මහා බෝධියේ ශාඛාව ඇතුල් නුවර දකුණු දොරටුවේ සිට දුනු 100ක් ඈතින් සකස් කර තිබූ මණ්ඩපයක රෝපණය කරන ලද බව මහාවංශයේ සඳහන් වෙයි. ඉන් අනතුරු ව රජ බවට පැමිණි සියලු ම රජවරුන් මහාවිහාරයේ භූමියේ රුවන්වැලි මහාසෑය, ථූපාරාම දාගැබ පමණක් නො ව උපෝස්ථාගාරයක් ලෙස ලෝවාමහාපාය ද දාන ශාලාවක් ද භික්ෂූන් වහන්සේලා හට වැඩ සිටීම සඳහා පිරිවෙන් ගොඩනැගිලි ද පොකුණු හා මංමාවත් ද රෝහල් ද ඉදිකර අංගසම්පූර්ණ විහාරස්ථානයක් බවට පත් කරන ලදි. මිහිඳු හිමියන් ලංකාවට වැඩමවීමෙන් පසු ශ්‍රී ලංකාවේ ආරාම ගොඩනැගීමේ තාක්ෂණයේ වැදගත් වර්ධනයක් දක්නට ලැබේ. මහාවිහාර භූමියේ ගොඩනගා ඇති දාගැබ්, දානශාලා, විහාරස්ථාන, දොරටු ආදියෙන් මෙය මනාව ඔප්පු වෙයි. නමුත් මහාවිහාරය සුවිශේෂී ලෙස බුදුදහමේ ආධ්‍යාත්මික ඉගැන්වීම් කෙරෙහි අවධානය යොමු කරන ලදි. මහාවිහාර භූමියේ මේ දක්වා විහාර ගෙයක් ගොඩනගා නැත්තේ ද ශ්‍රී මහා බෝධි මලුවේ තිබෙන බුදු පිළිමය හැර වෙනත් විශාල ප්‍රමාණයේ බුදුපිළිම නොමැත්තේ ද මේ හේතුව නිසා බව පෙනී යයි. මෙසේ බුදුදහම ආධ්‍යාත්මික ඉගැන්වීම් කෙරෙහි අවධානය තිබීම නිසා නොසතුටු වූ සමහර භික්ෂූන් වහන්සේලා වාසය කළ බව මහාවංශයේ සඳහන් වේ.

දකුණු ඉන්දියානු ආක්‍රමණයෙන් බේරී පළාගිය වළගම්බා රජතුමා (ක්‍රි.පූ. 29-17) හට නැවත රාජ්‍ය ලබාගැනීමට උපකාරී වූ කුපික්කල මහාතිස්ස හිමියන්ට, සතුරන්ගෙන් පලායන රජතුමා සමච්චලයට ලක් කළ ගිරි නම් නිගණ්ඨ ආගමික පූජකයෙකු වාසය කළ ආරාමය කඩා බිඳ දමා අභයගිරි විහාරය සාදා පූජා කළ බව මහාවංශයේ සඳහන් වෙයි. අභයගිරි විහාරය සෑදීමෙන් පසු මහාවිහාරයට විරුද්ධ ව වාසය කළ භික්ෂූන් වහන්සේ අභයගිරි විහාරයට පැමිණ එම විහාරය ගොඩනැගිලි කලාත්මක අයුරින් ඉදිකිරීමටත් විදේශීය සබඳතා ඇතිකර ගැනීමටත් කටයුතු කරන

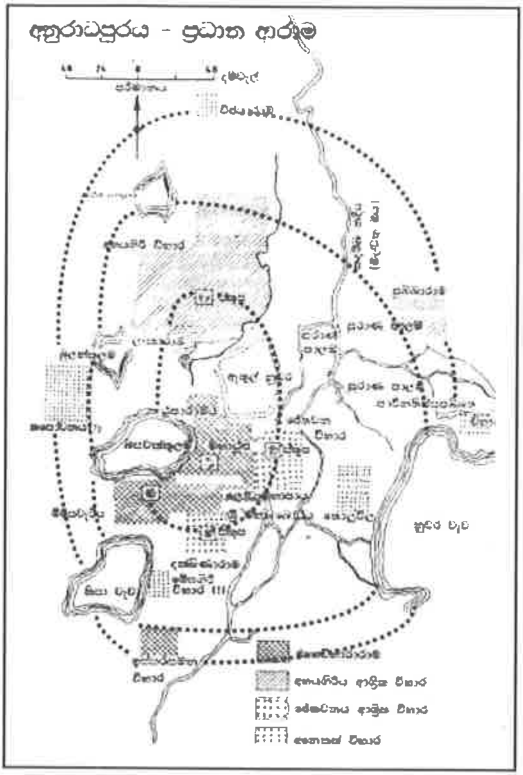
ලදි. මෙම විහාරයට ද රජුගේ උදව් උපකාර අවශ්‍ය වූ බැවින් ඇතුල් නුවරට ආසන්නයේ ඉදි කරන ලදි. ක්‍රි.ව. 325 දී රජ බවට පැමිණි මහාසේන රජතුමා (ක්‍රි.ව. 325-352) මහාවිහාරවාසී භික්ෂූන් සමඟ උරණ ව එම භූමියෙන් කොටසක් වෙන් කර ජේතවන විහාරය කරවා දක්ෂිණ විහාරවාසී තිස්ස තෙරුන් හට පූජා කළ බවත් මෙම විහාරයේ මහායාන බුදුදහම ප්‍රචලිත කරන ලද බවත් වංශකථාවල සඳහන් වෙයි. කෙසේ වෙතත් මෙම විහාරය ද තනවා ඇත්තේ ඇතුල් නුවරට පිටතින් ඒ ආසන්නයේ ය. මේ ආකාරයට ඇතුල් නුවර වටා මහා විහාරය, අභයගිරිය, දකුණු දාගැබ, මිරිසවැටිය, ජේතවනාරාමය යන විහාරස්ථාන ගොඩ නැගුණු බවත්, එම විහාරස්ථාන වැව් ආශ්‍රිත ව පිහිටි ජනාවාස හා ඇතුල් නුවර අතර වළල්ලක ආකාරයෙන් පිහිට වූ බව ආචාර්ය රෝලන්ඩ් සිල්වා මහතාගේ මතය යි. කෙසේ වෙතත් සිරිමෙවන් මහරජුගේ කාලයේ (ක්‍රි.ව. 352-379) ශ්‍රී ලංකාවට වැඩම කරවන ලද දන්ත ධාතූන් වහන්සේ ඇතුල් නුවර ස්ථාපනය කිරීමත්, සංඝයා වහන්සේලා සඳහා රජුගේ අනුග්‍රහය ඇතිව කරවන ලද මහාපාලි දාන ශාලාව ඇතුල් නුවර පිහිටීමත්, මහජනයා සඳහා ධර්ම දේශනා කිරීම සඳහා වන ධර්ම මණ්ඩප ඇතුල් නුවර පිහිටීමත්, භික්ෂූන් වහන්සේලාට මහජනතාව විසින් වැඳුම් පිදුම් හා ආවතේව කිරීමේ පහසුව පිණිසත්, භික්ෂූන් වහන්සේලා මහජනතාවගේ අවශ්‍යතාවලට සහභාගිවීමට සිදුවීමත් මෙසේ ඇතුල් නුවර වටා වළල්ලක් ආකාරයෙන් පිහිටි ජනාවාස හා ඇතුල් නුවර අතර වළල්ලක ආකාරයෙන් මෙම විහාරාරාම ඉදිකිරීමටත් හේතුවන්නට ඇති බව අපට පැහැදිලි වෙයි. මෙය අනුරාධපුර නගර නිර්මාණයේ තෙවන අවස්ථාව යි. (ඡායාරූපය අංක 3)

අනුරාධපුර නගර නිර්මාණයේ හතරවන හා අවසාන අවස්ථාව ලෙස දැක්විය හැක්කේ වනවාසී විහාරස්ථාන ආරම්භ වීම යි. මෙතෙක් රජතුමාගෙන් පුදසත්කාර ලබාගෙන සිටි භික්ෂූන් වහන්සේලා විනය පිටකයේ ඇති කරුණු අවධානයට යොමු කිරීම ක්‍රි.ව. 4 වන හා 8 වන සියවස්වල අනුරාධපුර නගර සංවර්ධනයේ දී වැදගත් බලපෑමක් ඇති කරන ලදි. මෙසේ ලෞකික සැප සම්පත් වැඩි වශයෙන් ලැබීම බැහැර කරන ලද භික්ෂූන්



ඡායාරූපය අංක 3

වහන්සේලා මහා විහාරය, අභයගිරිය, ජේතවනාරාමය, දක්ෂිණ විහාරය හා මිරිසවැටිය වැනි ප්‍රධාන විහාරස්ථානවලින් මිදී වනගතවීමට තීරණය කරන ලදි. නමුත් මෙම භික්ෂූන් වහන්සේලාට ද වනගත වුව ද සාමාන්‍ය මහජනතාවගේ ආගමික හා පුදසත්කාර අවශ්‍ය වූ බැවින් ජනපදවලින් බොහෝ ඈතට නොයන ලදි. මේ අනුව ආචාර්ය රෝලන්ඩ් සිල්වාගේ මතය අනුව ඇතුල් නුවර වටා අවසාන වළල්ලක ආකාරයෙන් වෙස්සගිරිය, ඉසුරුමුණිය, බටහිරාරාමය, මිරිසවැටිය, කිරිබත්වෙහෙර අශෝකාරාමය, පබ්බතාරාමය, පාචීනතිස්ස පබ්බත, තොලුවිල යන වනවාසී විහාරස්ථාන ආරම්භ වන ලදි. (ඡායාරූප අංක 04). මේවායේ වැඩ වාසය කරන ලද්දේ නගරාසන්නයේ රජතුමාගේ හා සිටුවරුන්ගේ ශ්‍රද්ධා භක්තිය නිසා විශාල වශයෙන්



ඡායාරූපය අංක 4

පුද සත්කාර ලැබීමට අකමැති වූ, තමන්ගේ ජීවිතයේ වැඩි කාලයක් භාවනානුයෝගී ව වැඩ විසීමට කැමති ව කුඩා විහාරස්ථානවල වාසය කරන ලද භික්ෂූන් වහන්සේලා බව සිතිය හැකි ය.

අනුරාධපුර නගරය ක්‍රි.ව. 1015 දක්වා පැරණි ශ්‍රී ලංකාවේ අගනගරය ලෙස පැවතියේ ය. මෙම නගරය ගැන අප දන්නා කරුණු බොහොමයක් අල්ප සහගත ය. මෙම ලිපියේ සඳහන් බොහොමයක් කරුණු අපගේ ලිඛිත මූලාශ්‍රවල සඳහන් වන අතර, එම කරුණු බොහොමයක් විවිධ හේතූන් මත තවමත් අනාවරණය කරගැනීමට නො හැකි ව ඇත. නගර සැලසුම පිළිබඳ ව පුරාවිද්‍යාත්මක ව තහවුරු කර නොමැති වුවත් ලිඛිත මූලාශ්‍රයවල හා භෞතික වශයෙන් දක්නට ලැබෙන ඉහත දක්වා ඇති විස්තර

අනුව අපගේ රජදරුවන් අනුරාධපුර නගරය කලාපීය සැලැස්මක් අනුව මනා සංවිධානයකින් නිර්මාණය කර ඇති බව තහවුරු වන බැවින් මෙම නගරය නවීනතම නගර නිර්මාණ මූලධර්මවලට අනුකූල ලෙස ලෝකයේ නිර්මාණය වූ ප්‍රථම නගරය බවට තීරණය කිරීමට අපහසු නො වේ.

ආශ්‍රිත ග්‍රන්ථ

01. මහාවංශය, ඩබ්. ගයිගර්, කොළඹ, 1950.

02. රෝලන්ඩ් සිල්වා, Learn in town planning from ancient Ceylon, Architechtual history පුරාවිද්‍යා දෙපාර්තමේන්තුව, කොළඹ.

ආන්තික සටහන්

01. විලියම් ගයිගර්, මහාවංශය, හැඳින්වීම, 1912, පිටු XXXVI
02. මහාවංශය, VII, 43
03. - එම - VII, 43
04. - එම - X 76-77
05. - එම - IX, 11
06. - එම - X, 75
07. - එම - XV, 58-59
08. - එම - XV, 80-83
09. - එම - XV, 92-93
10. - එම - XV, 112-117
11. - එම - XV, 147-152
12. - එම - XV, 126-127
13. - එම - I 81-83, XV 163
14. - එම - X, 84-102
15. - එම - XIV, 61.

සමුද්‍ර පුරාවිද්‍යාවේ ඉලක්ක සෙවීමේ විද්‍යාත්මක ශිල්පක්‍රමය

ජ්‍යෙෂ්ඨ කථිකාචාර්ය දඹර අමිල හිමි

උද්ඝෘතය

දියයට පුරාවිද්‍යාත්මක අධ්‍යයනයන්ට සමුද්‍ර පුරාවිද්‍යාව මැරයින් ආකියොලොජි, නෝටිකල්. (නාවික පුරාවිද්‍යාව), ආකියොලොජි හා දියයට පුරා විද්‍යාව ආදී වශයෙන් විවිධ නම් දී තිබේ. එය විද්‍යාඥයන්ගේ හා සමුද්‍ර විද්‍යාඥයන්ගේ ක්‍රියාකාරී සහයෝගයෙන් ඇරඹුණ අතිශයින් විද්‍යාත්මක වූ අන්තර් ක්ෂේත්‍ර අධ්‍යයන විෂයයකි. ඉන්දියාව වැනි රටක සමුද්‍රය හා නාවුක කටයුතු සම්බන්ධ සැලකිය යුතු ඉතිහාසයක් ඇතත්, පැරණි ග්‍රන්ථවල හා කලාවෙහි සටහන් ව ඇත්තේ දළ දියේ ගිළුණු අතීතය යළි ගොඩනැගීමේ ඉලක්කය සාක්ෂාත් කරගැනීම සඳහා මුහුදු පතුලේ තැන්පත් වී තිබෙන ද්‍රව්‍යමය අවශේෂයන් සොයා ගැනීම අතිශය අවශ්‍යවන්නා වූ දෙයක් ලෙසට ය. පෘථිවියෙන් 70%ක් ජලයෙන් වැසී ඇති බැවින් සමුද්‍ර පුරාවිද්‍යාවට අයත් වන ප්‍රදේශය ද සුවිශාල ය. තොරතුරු හා උපකරණ භාවිතයෙන් තොර ව මුහුද පිරික්සීම දුෂ්කර පමණක් නො ව අප්‍රායෝගික ද වේ. දියයට ඉංජිනේරු විද්‍යාව හා තාක්ෂණය දියුණුවීමත් සමග විශේෂයෙන් විද්‍යුත් බලය, චුම්බක බලය, දූෂණ ක්‍රම ආදී අංශවලින් ඇති වූ අභිවර්ධනය කරණ කොටගෙන සාමාන්‍ය ක්‍රමයට මනුෂ්‍යයෙකුට කළ හැකිවාට වඩා විශාල ප්‍රදේශයක් පරීක්ෂාවට ලක් කළ හැකි වී ඇත. වර්ටිකල් සෝනාර්, ඉකෝසවුන්ඩර්, සයිඩ් ස්කෑන් සෝනාර්, සබ්බොටම් ප්‍රොෆයිලර්, මැග්නමෝ මීටර්, මෙටල් ඩිටෙක්ටර්, බූමර් ස්පාකර්, දියයට කැමරා, වීඩියෝ හා ටෙලිවිෂන් ක්‍රම, දියයට ගිල්විය හැකි

(...)පල් හා Scuba කිමිදුම් උපකරණ ඉතා අවශ්‍ය මෙවලම් වන (...)තර, ලොව නොයෙකුත් කොටස්වල සමුද්‍ර පුරාවිද්‍යාවේ ඉලක්ක (...)සවීමේ කටයුතුවල දී යොදා ගනු ලැබේ.

හැඳින්වීම

දියේ ගිලුණු අතීතය අධ්‍යයනය කිරීම, සෙවීම හා යළි ගොඩ නැගීම සඳහා විද්‍යාඥයන්ගේ හා සමුද්‍ර විද්‍යාඥයන්ගේ ක්‍රියාකාරී සහයෝගයෙන් ඇරඹුණු අතිශය විද්‍යාත්මක වූ අලුත බිහිවූ, මෙම පුරාවිද්‍යා ශාඛාව, මැරීන් ආකියොලොජී, නෝටිකල් ආකියොලොජී හා අන්ඩවෝටර් ආකියොලොජී යන නම්වලින් හඳුන්වනු ලැබේ. ''ක්‍රියාකාරකම්වල ද්‍රව්‍යමය අවශේෂයන් තුළින් සමුද්‍ර ගමනාගමනය පිළිබඳ අධ්‍යයනය කිරීම'' ලෙස එය අර්ථකථනය කරනු ලැබ තිබේ. (Rao 1987:1) එහෙත් සමුද්‍ර පුරාවිද්‍යාවේ අනෙකුත් බොහෝ වූ අභිප්‍රාය අතුරින් මුදුබත් වූ වරායවල් හා නැව් අතුරින් දෙකක් පමණක් අධ්‍යයනයට ලක් කරනු ලැබ ඇත. එමගින් නැව් ගමනාගමනය, මුදු තරංග සාගරයේ එතෙර වෙළෙඳාම වර්ධනය වූ අයුරු අධ්‍යයනය කෙරී ඇත. සමුද්‍ර පරිසරයට ඇති වූ යම් බලපෑම් විද්‍යාත්මක තොරතුරු ආදියට වැදගත් විය. මුදු මට්ටම උස් පහත්වීම හා වෙරළ ඛාදනය ආදිය පිළිබඳ විද්‍යාත්මක අධ්‍යයන කළහැකිවීමෙන් විද්‍යාත්මක ප්‍රපංචයන් හඳුනා ගැනීමට විශාල වශයෙන් උපකාරී විය. ක්‍රි.පූ. 2300ක දී පමණ තිබූ නැව් තොටුපළේ (Rao, 1973:72-73, 116 ; 1979, 174-175; 1985-22; 1987-2-3) ගඩොලින් තැනූ වඩදිය බාදියට ගැලපෙන කෞතුකාගාරය ක්‍රි.පූ. 3 සහශ්‍රකයන් ඉන්දියාවේ නැව් හා මුදු ගමන් කටයුතු දියුණු වී තිබූ බවට සාක්ෂ්‍ය සපයයි. (Nigam 1987) සමුද්‍ර විද්‍යාව පිළිබඳ ජාතික ආයතනය (NIO) මගින් සමුද්‍ර පුරාවිද්‍යාව පිළිබඳ ආචාර්ය එස්.ආර්. රාඕ නමැති ඉන්දියාවේ වැදගත් පුරාවිද්‍යාඥයන් යටතේ ලෝකාල් කැණීම සිදුවූ අතර, එමගින් ඉන්දියාව ද සමුද්‍ර පුරාවිද්‍යා ක්ෂේත්‍රයට ඇතුළත්වීම සිදුවි ය. කි.මී. 6000ක් පමණ වූ ඉන්දීය මුදු වෙරළට අයත් 200ක් පමණ වූ විශාල හා කුඩා වරායවල් වෙළඳ හා සංස්කෘතික වශයෙන් දුර පිහිටි රටවල් සමඟ ඇති වූ සම්බන්ධතාවල දී විශාල කාර්ය භාරයක් ඉටු කොට ඇත. (Rao

1984) මෙම සමුද්‍රමය ක්‍රියාකාරකම් පැරණි පොත්වලත් කලාවේත් නිරූපණය වී ඇත. පැරණිතම ඉන්දීය ග්‍රන්ථය වූ ඍග්වේදයේ ආර්යයන්ගේ ආදර්ශ වාක්‍යය 'පෘථිවියේ හැම කොටසකට ම අපේ බොහෝ වූ නැව් ගමන් කරයි.'' (නාවානශොධඃප්‍රදීශඃපෘථිතයාඃ) වශයෙන් සඳහන්. (Bish+1987) නැව් ගැන විස්තර වේදයන්හි, පුරාණ ග්‍රන්ථවල, වීරකාව්‍යවල, අර්ථශාස්ත්‍ර ග්‍රන්ථයේ ආදී තැන්වල ද නිරූපණය කිරීම් ඉන්දුනිම්න මුද්‍රා හා වලංවල (Rao 1987,6-7) සාංචි ස්ථූපවල (Marshall & Foucher 1982 :pl.LXV, LI) භාර්හුත් ස්ථූපය (Schlingloff 1988, 389, fig.2) එමාරි චිත්‍රවල (Gupta 1967, 503, fig 1) අජන්තා චිත්‍රවල (schlingloff 1988,390-1; Rao 1987, 5-6)යානවාහන කාසිවල (Mookef 1912;51;schlingloff 1988;389) යන ආදිය ඉන්දියාවේ සමෘද්ධිමත් නාවුක ඉතිහාසය පිළිබඳ එහෙන් මෙහෙන් ලැබෙන තොරතුරුයි. මුදු දියේ ගිළුණු හා මුදු පතුලේ වැලලුණු පුරාවස්තු සහිත ස්ථාන දනගැනීම හා අනාවරණය පිළිබඳ විද්‍යාත්මක ක්‍රමවේදයක් යෙදවීම පිළිබඳ සාකච්ඡා කිරීම මෙම ලිපියේ අරමුණයි.

ගවේෂණය : මූලික පරීක්ෂාව

සමුද්‍ර පුරාවිද්‍යාව පිළිබඳ ව

පෘථිවියේ 70%ක් ජලයේ වටවී ඇති බැවින්, සමුද්‍ර පුරාවිද්‍යාවට අදාළ ප්‍රදේශය අතිවිශාල ය. සමුද්‍ර පුරාවිද්‍යාවේ ඉලක්කය මුහුදේ පතුලේ තැන්පත් වී ඇති හෝ පතුලේ ඝන රොන්මඩෙහි වැළලී ඇති වත සතුන් අධ්‍යයනය කිරීම ලෙස සැලකිය හැකි ය. මේ කාර්යය සාධනය කර ගැනීමේ දී ගවේෂණය පළමු පියවරයි. දියයට ගවේෂණය නොහොත් ඉලක්ක පරීක්ෂා කිරීම, ගොඩබිම පුරා විද්‍යාත්මක ගවේෂණයකට වඩා බොහෝ කොට දුෂ්කර ය. යම් ඉලක්කයක් පරීක්ෂා කිරීමට පෙර ඉලක්ක ස්ථානයේ නිවැරදි පිහිටීම දන සිටිය යුතු ය. එබඳු දනුමක් නැතිනම් යම් පුරාවිද්‍යාත්මක පර්යේෂණ ස්ථානයක් හෝ පුරාවස්තුවක් අර්ථශූන්‍ය වේ. වැඩකට නැති මෙහෙයුමක්, අප්‍රායෝගික හා

කල්ගත වෙන ක්‍රියාවක් බවට පත්වනු ඇත. ලේඛනාගාරවලින් රැස්කර ගත් මූලාශ්‍රය පැරණි ග්‍රන්ථ හා වෘතාන්ත ආදිය පුරාවිද්‍යාත්මක ස්ථානයක් පරීක්ෂා කිරීමෙහි ලා හොඳ තොරතුරු මූලාශ්‍රය වනු ඇත. ඇතැම්විට, කැණීමකින් පවා නොලැබිය හැකි දෘවැන්ත විස්තර ප්‍රමාණයක් මෙ මූලාශ්‍රයවලින් සැපයේ. සමහර මූදුබත් වූ නැව් විස්තරාත්මක ලේඛන සහිත ය. ගමන් ගත් දුර ප්‍රමාණය සටහන් කිරීම, ගොඩනැගිලි සැලසුම්, නැව් බඩු පිළිබඳ විස්තරාත්මක වට්ටෝරු හා යුද්ධාධිකරණ නඩු වාර්තා ආදිය නැව කෙසේ මූදුබත් වූයේ ද යන්නට පවා පිළිතුරු සපයයි. ලේඛනයේ මූලාශ්‍රයවල නැව් මූදුබත්වීම් 210කට වැඩි ප්‍රමාණයක් ඉන්දියානු මූදු ප්‍රදේශයේ සිදුවූ දේ වශයෙන් සටහන් ව ඇත. 18, 19 සියවස්වලට අයත් HMS Columbine නම් වූ නැව රාජ්‍ය ලේඛනාගාර වාර්තා පිළිබඳ හොඳ ම නිදසුනක් වේ. (Frey 1972:171) මහා භාරතයේ හා පුරාණ ග්‍රන්ථවල කෘෂ්ණ දෙවියන් විසින් පිහිටුවන ලද ද්වාරක නම් වරාය නගරයක් ගැන සඳහන් වේ.

පරීක්ෂණයක් හා සමීක්ෂණයක් ලෙපැන්ටෝ සංග්‍රාමය පිළිබඳ ව පැරණි සිතියම් ආශ්‍රයෙන් කරගෙන යන ලදි. එබැවින් පැරණි සිතියම් ද වටිනා තොරතුරු සපයන බව පෙනේ. ධීවරයන් හා මූදු හතු ආදිය සොයා කිමිදෙන්නන් ද මාර්ගයෙන් යම් පුරා ෙෙ ඇති සමාන තොරතුරු ලබාගත හැකි ය. එබඳු අවස්ථාවල ස්ථානය, ප්‍රමාණය, ගැටලු ආදී බොහෝ විස්තර ලැබෙන බැවින් කටයුතු පහසු වේ.

විද්‍යාත්මක ක්‍රම :- සාගර විද්‍යාඥයන්, සමුද්‍ර ඉංජිනේරුවන් හා තාක්ෂණික ශිල්පීන් දෙවන ලෝක යුද සමයේ මූදුබත් වූ යුද නැව්, අහස්යානා ආදිය නැවත සොයා ගැනීම සඳහා දියයට තාක්ෂණවේදය (UWT) දියුණු කරන්නට ක්‍රියාකර ඇත. එය සාගර පුරාවිද්‍යාඥයන්ට ද අතික් අතට වැදගත් වේ. දියයට ඉංජිනේරු විද්‍යාව හා තාක්ෂණවේදය කෙමෙන් කෙමෙන් විවිධ විද්‍යාත්මක ක්‍රමවේද අතින් දියුණුවක් ලැබී ය. තම තමන්ගේ නැව් තමන්ට අහිමි වූයේ අසවල් ස්ථානයේ දී යැයි කීමට හා ඒවා අන් අයගේ

ප්‍රයෝජනය සඳහා සටහන් කර තැබීම අවශ්‍ය වූයේ එබඳු ක්‍රමවේදයක් දියුණු කරගන්ට අවශ්‍ය විය. මේ භූභෞතික උපකරණ හා තාක්ෂණය සාගර පුරාවිද්‍යාව සම්බන්ධයෙන් ද ප්‍රයෝජනයට ගත හැකි ය.

දියයට අදාළ ස්ථාන හඳුනා ගැනීමට යොදාගත් ක්‍රම ප්‍රධාන කොටස් 05කට වෙන්කර දක්විය හැකි ය.

I. ඡායාරූප ගැනීම හෝ දෘෂ්ටිය පිළිබඳ

II. ශබ්දය හෙවත් ශ්‍රවණය පිළිබඳ

III. චුම්බක සම්බන්ධ

IV. විද්‍යුත් ශක්තිය සම්බන්ධ

V. පෙනෙන තත්ත්වය පිළිබඳ (දෘෂ්ටිමය)

මේ විද්‍යාත්මක ක්‍රමවේදයන් හා නූතන උපකරණ විශාල ප්‍රදේශයක් පීරා බැලීමට ඉඩ සලසයි. ඒවාට සමානුපාතික අඩු වියදමක් අඩු කාලයක් වැයවන බව පැහැදිලි ය. ඕනෑ ම පරීක්ෂණයක් සඳහා ප්‍රදේශය ගැන පූර්ණ අවබෝධයක්, වතුරේ ගැඹුර, රළ වේගය, දියඇලි, වඩදිය, විවෘත මුහුදට විවෘත ව ඇති ප්‍රමාණය, පතුලේ පසේ තත්ත්වය, මඩ තට්ටු ඉවත් කිරීම හෝ එහා මෙහා කිරීම, සාගර තරංග විද්‍යාව දැකිය හැකි දුර ප්‍රමාණය දැනගැනීම අවශ්‍ය වේ.

පරීක්ෂා කිරීමේ ක්‍රම යොදා ගැනීම ද එක් තැනකින් එක් තැනකට වෙනස් ය. ඒ ඒ ස්ථානවල අවශ්‍යතා අනුව යොදා ගත යුතු උපකරණ සෙවීමේ ක්‍රම ආදී සියල්ලක් එකිනෙකට වෙනස් වන්නේ ය. ඒ ඒ අයගේ අවශ්‍යතාවේ හැටියට ද ඒවා වෙනස් වේ.

දියයට දැකගැනීමේ ක්‍රම :-

ඉතා වැදගත් හා ප්‍රධාන උපකරණයක් වශයෙන් ගවේෂණයට අදාළ කර ගැනේ. ඒ අතර වීඩියෝ කැමරා, ටෙලිවිෂන් කැමරා ආදිය ඉතා වැදගත් ය. මේවා දියුණු වීම අවුරුදු 100ක් පමණ කාලයක් තිස්සේ සිදුවිය. 1893 ප්‍රංශ ජාතික සාගර

ඉංජිනේරුවකු වූ Louis Boutan දියට ක්‍රියා කරවිය හැකි මුල් ම කැමරාව සැලසුම් කළේ ය. 1894 ගොඩබිම සිට දුරස්ථ පාලක ක්‍රමයකින් මුල්ම ඡායාරූප ගැනීම සිදුවිය. (Rebikoff 1972 :193-203) නොනැවතී දියුණු වූ ක්‍රමවේදයක ආරම්භය එය විය.

1894 දී Martin Chaufour විසින් එක්වරක් පමණක් භාවිතා කළ හැකි මැග්නීසියම් බල්බයක් ලෙස ප්‍රථම ෆ්ලෑෂ් බල්බය නිපදවී ය.

1914 ඇමරිකානු ඡායාරූප ශිල්පී John Rrnie Williamson ලොව විශාලම (අඩි 6) කැමරාව නිර්මාණය කළේ ය. දියයට වර්ණ චලනය ඡායාරූපය ද 1924 ලබා ගත්තේ ය. The Univented Guest (නොනිපද වූ අමුත්තා) යැයි නම් කළ ඡායාරූපයකි.

Dr. Mourice Ewing iy Allyn Vine එකතු වු 1939 දී ගැඹුරු මුහුදේ දුරස්ථ ව එක්වරක් පමණක් ගත හැකි ඡායාරූපය ගන්නා ලදි. මහාචාර්ය Andre ගේ නව නිපැයුම වූ රිදී තුත්තනාගම් බැටරිය 1950 නිර්මාණය විය. එය දියයට ඡායාරූපකරණය සම්බන්ධයෙන් වැදගත් ප්‍රයෝජනවත් දෙයක් විය.

ධාරාලෝක කැමරා, බලය සැපයිය හැකි බැටරි හා වෙනත් පාලනය කිරීමේ උපකරණ හදිසි අවශ්‍යතාවක් බව වැටහිණි. එසේ අවශ්‍ය වූයේ පද්ධති ඔසවාගෙන යෑම සඳහා ය. ඒ අනුව 1951 ටොපිඩෝ හා ස්කූටර් මගින් ඇදගෙන යෑමේ ක්‍රම ඇතිවිය. ගුවන් යානයක් මෙන් ගමන් කළ හැකි වූ එහි කොම්පාසුව, ගැඹුර මනින උපකරණ, ගුවන් යානය ගමන් කරවන අවරරෝද (Propeder) ආදී පාලන උපකරණ තිබිණ. එයින් ආරක්ෂාව හා පහසුව ද කිමිදෙන්නන්ගේ උපකරණ එසවීම ගෙනයාම ආදිය කරදීමෙන් වෙහෙස අඩු කිරීම ද සිදුවිය.

ටීවී කැමරා සඳහා ෆිල්ම් වෙනුවට වීඩියෝකාන් හෝ Image orthicon ටියුබ් භාවිතා කෙරිණ. මේ ක්‍රම දෙකේ ම වර්තමාන කැමරාවලින් මිලිමීටර් 35 යොදා නිශ්චල ඡායාරූප ගැනීමේ ක්‍රම හඳුන්වා දෙනු ලැබ ඇත. වර්ණ හෝ කළුසුදු සේයාපටල භාවිතා වේ. මේ කැමරා කිමිදුම්කරු සමඟ දියයට ගමන් කරයි. ආරක්ෂිත කවරයක් ද ඇත. එය ප්‍රධාන කේබලයකට සම්බන්ධ කර ඇත.

කාචයට ඉදිරියෙන් දියයට ඇති දේ දැකිය හැකි තිරයක් ද තිබේ. තුන්වන ඒකකය වන්නේ ස්වයංක්‍රීය ව ඡායාරූප විස්තර වාර්තා කළ හැකි යතුරු පුවරුව යි. සාගර පුරාවිද්‍යා ඒකකය අලුත් දියයට ටෙලිවිෂන් ක්‍රම භාවිතා කරයි. නිශ්චල හා චලන ඡායාරූප සඳහා පහසුකම් ඇත. වෘත්තාන්ත ගත 'ද්වාරක' නම් තොටුපළේ පුරාවිද්‍යාත්මක ගවේෂණයේ දී එය සාර්ථක ලෙස භාවිතා කෙරිණ. අරාබි මුහුදේ දිවයින අසල මූදු බත් වූ නැව් සෙවීම සඳහා ද යොදා ගැනිණ.

මෙම දෘෂ්‍ය ක්‍රම මගින් අනාවරණය කර නොගත් පුරා වස්තු හා මූදු පතුල මත ඇති වස්තු දැකගත හැකි ය. ඉන් පැහැදිලි පින්තූර ලැබේ. එහෙත් අනෙක් උපකරණවලින් පින්තූර සම්පාදනය කෙරෙන්නේ ඉරි හෝ කොටු අයුරිනි. නැතහොත් වෙනත් සලකුණු කිරීම් ක්‍රම මගිනි. ටී.වී කැමරාවල අතික් වැදගත්කම වන්නේ විශ්වාසවත් පින්තූර ලබාගත හැකිවීමත්, ඒවා සුරැකිව තබා ගැනීමට ඇති හැකියාවත් ය. එම ස්ථානවලට යන්නට අවස්ථාව නොලැබෙන කාටත් එම ස්ථානවලට ගියා මෙන් ස්ථානීය සම්භවය ඉන් දැකගත හැකි ය.

මනුෂ්‍යයන්ට දියයට ඇති තත්ත්වයන්ට ඔරොත්තු දීමට ඇති හැකියාව අඩුවන අවස්ථාවල දී පවා කටයුතු කිරීමට දුරස්ථ පාලක සහිත ඡායාරූප ගැනීමේ ක්‍රම වැදගත් වේ.

දියයට දෘෂ්‍ය ක්‍රම හා ඡායාරූප ගැනීම මිල අධික කටයුතු වුවත්, කිමිදීමේ දී වැය වන ශක්තිය හා අපතේ යන කාලය හා සසඳන විට ලාබදායක හා ප්‍රයෝජනවත් බව පෙනේ. චන්ද්‍රිකා මාර්ගයෙන් නොගැඹුරු මූදේ ස්ථාන පරීක්ෂා කර බැලීම ද යෝජිත ය.

පෙර මෙන් පටු කෝණවල ක්‍රියාත්මක වූ කැමරාවලට වඩා දැන් පළල් කෝණවල ක්‍රියාත්මක වන fish eye හා Kinoptik කාචයන් මගින් මූදයට මූදු පතුලේ වඩා පැහැදිලි ඡායාරූප ලබා ගත හැකි ය. මෙපමණ දියුණු වූ නමුත්, දියයට දෘෂ්‍ය ක්‍රම සම්බන්ධ ව තවමත් නොවිසඳුණු කරුණු ඇත සමුද්‍ර ජලයේ ඒ ඒ තැන්වල

ඇති තත්ත්වයන් හා ආලෝක තත්ත්වයන් යටතේ ක්‍රියාකිරීමට මෙම කාචවලට ඇති හැකියාව අත්‍යවශ්‍ය ය. මීටර් 100 පමණ වූ ජලයේ වුවත්, දෘෂ්‍ය තත්ත්වය අඩු වේ.

සයිඩ් ස්කෑන් සෝනාර් :-

පුරාවිද්‍යා භූමියේ විවිධ පැතිවල ඇති වස්තූන් දැකගත හැකි වඩා කාර්යක්ෂම උපකරණයකි. මීටර් සියයක් දුරට මෙමගින් හැම පැත්තට ම දෘෂ්‍යමාන වේ. මූදු පතුල වේගයෙන් වාර්තා කිරීමට ද වර්ග සැතපුමක පමණ ප්‍රමාණයක් ආවරණය කිරීමට ද, පැයක පමණ කාලයක දී පහසුවෙන් පුළුවන. ඇතැම් සුදුසු තත්ත්වයන් යටතේ ඉතා පැහැදිලි (Sonic Pictures) ලබාදීමට එයට හැකි ය. නැවේ නැව්කඳ කුඹ ගස ආදී සියලු විස්තර බලාගත හැකි ය.

ශබ්දය විසුරුවා හැර එහි මීටර් සියයක් ප්‍රදේශයේ ධ්වනි තරංග රිසීවරයකට ලැබෙන අතර, ශබ්ද වෙනස්කම් අනුව උස, ගැඹුර ආදී බොහෝ දේ තේරුම් කරගත හැකි කඹයකින් ඇදගෙන යනු ලබන හෙවත් ට්‍රාන්ස්ඩියුසර් (transducer) එකක් මේ පද්ධතියට අයත් ය. ප්‍රතිඵල ඉලෙක්ට්‍රොලයිටික් (electrolytic) කරදාසියක (තෙතමනය සහිත) ද ශබ්ද වාර්තා කිරීම චුම්බක පටකය ද වෙනත් උපකරණ මාර්ගයන් සිදු කෙරේ.

මූදු පත්ලේ වස්තුව ගැන දැනගැනීමට උච්ච සංඛ්‍යාත විකිරණය (The high frequency radiation) නැව් සංඥාව ඇති රේඛාවට ලම්බාකාර ව සම්ප්‍රේෂණය කිරීම පාරනායකය (transducet) මගින් සිදු කෙරේ.

පතුලට ම කඩා වැදී තිබෙන හෙයින් මෙහි කෝණ මගින් ඉහළට නෙරා තිබෙන වස්තූන් සංඥා වෙනස්කම් මගින් නිශ්චය කළ හැකි ය. සංඥා බහුලත්වය ආදී කරුණු වස්තුවක ඉහළට නෙරා තිබෙන වස්තූන් සංඥා වෙනස්කම් මගින් නිශ්චය කළ හැකි ය. සංඥා බහුලත්වය ආදී කරුණු වස්තුවක ඉහළට නෙරා තිබෙන උස ආදිය ගණනය කිරීමට උදව් වේ. අඳුරු පිළිබිඹුවලින් පතුල සිට ඉහළට නැගී සිටින වස්තූන් පෙන්නුම් කෙරේ. මේ පටු තීරු සණතාවය අනුව වාර්තා කරනු ලබන කඩදාසිවලින්

වෙනස්වෙමින් වාර්තා වී 'ශබ්ද පින්තූරයක්' (sound picture) විග්‍රහාස කටයුතු විදියට ඇති වේ.

පතුලේ පිහිටීම ඉතා ඉක්මණින් මේ ක්‍රමයෙන් වාර්තා කරගත හැකි ය. මී. 150 පමණ ප්‍රමාණයක් (Knots 8ක හෙවත් (නාවුක සැතපුම් 1ක් knots එකකි) අඩි 6080 ඒවා 8ක් දුර) වේගයෙන් සටහන් වේ.

කොචින් අසල මුදුබත් වූ නැව් සම්බාවට උච්ච සංඛ්‍යාත යොදාගත් අතර, එහි වඩා සාර්ථක ප්‍රතිඵල ඇතිවිය. කුඩා වස්තූන් සම්බාවට අඩු මට්ටමේ සංඛ්‍යාත සහිතු ශබ්ද තරංග යොදාගනු ලැබේ.

බෝට්ටුවේ වේගය ද මේ පරීක්ෂණයට බලපායි. නාවුක සැතපුම් (knots) 4 වේගය වඩා සුදුසු බව සොයාගෙන තිබේ.

සොනාර් උපකරණයෙන් හඳුනා ගැනීම ඒ ස්ථාන සලකුණු කිරීමේ උපකරණ යවනු ලැබේ. (marker buoy)

ඇතැම් තැන්වල ගොඩැලි හැදී ඒ මත මුදු පැලෑටි ඇතිවීම මුදු බෙලිකටු ඇතිවීම පවා සොනාර් යන්ත්‍රයේ ස්ඵන්දනය ඇති කරයි. කාවේරිපට්ටම් හු ලක්ෂණ විද්‍යාත්මක තත්ත්වය යටතේ මීටර් 125 හැම පැත්තට ම එකවර අධ්‍යයනය කෙරී ඇත.

සබ්-බේටච් ප්‍රොෆයිලර් හෝ ෂෝට් පල්ස්සෝනා :-

SB of SOP S

මීටර් 200 හා ඉන් පහළ ආලෝකය හා රළ ගැසීම්වලින් යට මුද නිශ්චල හා සීතල වේ. පැලෑටි ආදියෙන් ද බොහෝ විට තොර ය. නොගැඹුරු ජලයට වඩා අඩු සත්ව ගහණයක් ඇත. නැගෙනහිර මධ්‍යධරණී මුහුදේ, වෙරළේ සිට කිලෝමීටර් 12.5 ප්‍රමාණයේ පත්ලේ මඩ තට්ටු අවුරුදු 1000කට මීටර් 0.2ක් වශයෙන් ඇතිවී ඇත. නමුත් නොගැඹුරු ජලයේ මුදු බත් නැව් හා වෙනත් වස්තූන් මත ඇතිවන මඩ තට්ටු බොහෝ උස ය. මඩ තට්ටු රසායනික, භෞතික හා ජීව විද්‍යාත්මක විනාශයෙන් වස්තූන් ආරක්ෂා කරයි. දීර්ඝ කාලයක් සුරැකිව තිබීමට එය ආධාරයක්

වේ. අනික් අතට මෙසේ ඝන තට්ටුවලින් වැසී ඇති පුරාවස්තු කිමිදුම්කරුවන්ට පවා දැකගත නො හැකි ය. දියයට දෘෂ්‍ය ක්‍රම, ඉකෝ සවුන්ඩර්, සයිඩ් ස්කෑන් සෝනාර් යන උපකරණවලින් ද දැකගත හැකි නො වේ. මෙබඳු වැළලී ඇති පුරාවස්තු පිළිබඳ විනිවිද දැකීමට ක්‍රමයක් අවශ්‍ය වේ. එබඳු අවස්ථාවල දී සබ්බොඩම් ප්‍රොෆයිලර් හෝ ෂෝට් පල්ස් සෝනාර් යන්ත්‍ර පිහිට වේ. මෙහි ද සයිඩ් ස්කෑන් සෝනාර් යන්ත්‍රයේ මූලධර්මය ම යෙදී ඇත. පහළ සංඛ්‍යාතයක සෝනාර් කිරණ මඩ තට්ටු විනිවිද ඇතුළට යා හැකි ය. මේ පද්ධතියේ වෙනස්විය හැකි සංඛ්‍යාත තෝරා ගැනීමේ හැකියාව ඇත. (කිලෝහර්ට්ස් 1-12 අතර කිලෝ වොට් 1-10 දක්වා බලශක්තියකින්)

බලශක්තිය හා සංඛ්‍යාතය තෝරා ගැනීමට හැකිවීමෙන් බලාපොරොත්තු විය හැකි ප්‍රතිඵල ප්‍රමාණයක් ලබාදෙයි. නොගැඹුරු ජලයේ අඩු බල ශක්තියක් හා උච්ච සංඛ්‍යාතයන් (High Frequency) (කිලෝවොට් 2 හා කිලෝහර්ට්ස් 50) හොඳ ප්‍රතිඵල ලබාදෙයි. වැඩි ගැඹුරක අඩු සංඛ්‍යාතයක් හා වැඩි බලශක්තියක් ප්‍රයෝජනවත් ය. පතුලේ සිට මීටර් 15ක් පමණ තට්ටුවක් ඇතුළට විනිවිද දැකීමට පහළ සංඛ්‍යාතයක් තුළින් පුළුවන කිලෝහර්ට්ස් 12 බොහෝ මඩ හා මැටි තට්ටු විනිවිදීමට සුදුසු වන අතර, ඇතැම් තැන් කිලෝහර්ට්ස් 5 බැලි ඇති තැනට හොඳ ප්‍රතිඵල දෙයි. වටපිටාව හා මුදු පතුලේ සම්බන්ධය පද්ධති ක්‍රියාකාරීත්වයට බලපාන බව මෙයින් පෙනේ.

අමෙරිකා, කොන්ගෝ, (ප්‍රොටොලොංගෝ වරාය) යන ස්ථාන අධ්‍යයනයේ දී මෙය සාර්ථක ප්‍රතිඵල ලබාදී ඇත.

නිංනාදකය (Echosounder)

මෙය ද සමුද්‍ර පුරාවිද්‍යාවේ ප්‍රයෝජනවත් වන තවත් මෙවලමකි. ශබ්ද තරංග මූලධර්මය මත මේ උපකරණය ක්‍රියාත්මක වේ. පරීක්ෂණ යාත්‍රාව මූදුපත් නැව් මතින් පදවන විට ශබ්දයක් නිකුත් කරන අතර, ඉකොග්‍රෑම් මත වාර්තා වේ. මේ උපකරණය ගැඹුර අවධාරණය කරගන්ට වැදගත් ය. අගාධමිතිය (bathym-

etry) වාර්තා කිරීම හා මුදු පත්ලේ රූප විද්‍යාව (morphology) ඉතා ඉක්මණින් විස්තරාත්මක ව ලබාදෙයි. සංඥාවල නිවැරදි සංඛ්‍යාතය හා බලශක්තිය උචිත ලෙස සම්බන්ධවීමෙන් වඩා හොඳ ප්‍රතිඵල ලබාදෙයි. ඉහළ බලශක්තියෙන් වඩා හොඳ විනිවිද යාමක් ද උච්ච සංඛ්‍යාතයකින් වඩා හොඳ විච්ඡේදනයක් ද ලබාගත හැකි ය. කිලෝහර්ට්ස් 210 සංඛ්‍යාතය සමුද්‍ර පුරාවිද්‍යාව සම්බන්ධ වඩා හොඳ ප්‍රතිඵල දෙන බව ඔප්පු වී තිබේ. විදුලිබලය අඩු වැඩිවීමට ද මෙය සංවේදී ය. විදුලි බලය ඇණහිටීමකින් තියුණු වෙනස්කමක් ඇති කිරීමට ද හේතු වේ. ස්ථාවර විදුලි සැපයුම මේ නිසා මේ උපකරණය සම්බන්ධ ව වැදගත් අවශ්‍යතාවකි. මේ උපකරණය කාවේරි පට්ටනයේ අධ්‍යයනය සඳහා භාවිත කෙරිණ.

නෙරා තිබෙන ගල් පර්වතයක් නිසා වුව ද මෙම යන්ත්‍රය අප නොමග යවන්නට පුළුවන. ඉකොග්‍රෑම් ක්‍රියාකාරීත්වය කෙළින් ම මූදුබත් වූ නැව් ආදිය මතින් පරීක්ෂක යාත්‍රාව ගමන් කළොත් පමණක් නිසි නිරූපණ සංඥා ආදිය ලබාදෙයි.

ඩීප් පෙනිට්‍රේෂන් මැතඩ්ස් :-

ගැඹුරු විනිවිද දැක්මේ ක්‍රම විධි

බොහෝ උපකරණවලට මූදුපත්ලේ ඇති පුරාවස්තු සහිත ස්ථාන දැක්වීමට පුළුවන. එහෙත් මඩයට වැළලී තිබෙන දේ දැක්වීමට ඇති හැකියාව අඩු ය.

සබ්බොටම් ප්‍රොෆයිලරය හෝ ෂෝට් පල්ස් සෝනාර් මගින් වැළලී ඇති වස්තූන් විනිවිද දැකිය හැක්කේ මෘදු මඩතට්ටුවලින් වැසී ඇති වස්තූන් මිස, ගැඹුරට වැළලී ඇති හෝ ඝන වූ මඩ තට්ටු යට වැළලී ඇති වස්තූන් විනිවිද දැකීමට නොවේ. මේ නිසා වඩා හොඳින් විනිවිද දැකීමට සුදුසු උපකරණ අවශ්‍ය වේ.

මේ අවශ්‍යතාව සඳහා බූමර්, ස්පාර්කර්, ස්පාක්ඇරේ හා මඩ විනිවිදනය හෝ මඩ් පින්ගර් යන මේවා විනිවිද යාමේ හැකියාව තුළින් අවශ්‍යතාවට පිළිතුරක් වී තිබේ.

චුම්බක මානය (magnelomeler)

චුම්බක ශක්තියක් පෘථිවියේ තිබේ.

මැග්නටෝමීටර් වර්ග දෙකක් ඇත.

1. Diffetentical Instrument

2. Absolute Instrument

මැග්නටෝමීටර් ඒකක දෙකක් ඇත. පළමුවැන්න මැග්නටික් ඩිටෙක්ටර් හෝ මාධබෝතලය නම් කොටසයි. අධි වෙනස්කම් සටහන් කරන රෙකෝඩරය අනික් කොටසයි.

ඇන්ජිම හෝ නැවේ ලෝහ කොටස් ඇති තැන්වල මැග්නටෝමීටරය සවිකළ නොහැකි ය. සුරක්ෂිත දුර ප්‍රමාණයකින් පරීක්ෂණ යාත්‍රාවේ පසුභාගයට වන්ට මැග්නටෝමීටරය සවි කෙරේ.

පිඟන් මැටිවල ද තාප චුම්බක ශක්තිය ඇතිවිට සංඥා නිකුත් වේ. මැටි කර්මාන්තයේ (ෆෙරස්) යකඩ අංශු හෝ අයන් ඔක්සයිඩ් සහිත මැටි ඇතිවිට මැටි භාණ්ඩයට ද චුම්බක ක්ෂේත්‍රයක් ඇති වේ. මීටර් කීපයක් දුර දී පවා මෙම මැටි බඳුන් ඇති තැන් දැනගත හැකි වේ.

Kyrenia නැව ක්‍රි.පූ. 4 සියවසට අයත් ග්‍රීක හෝ රෝම බඳුන් ගෙනගිය නැව සයිප්‍රස් වෙරළ උතුරු ප්‍රදේශයට ඔබ්බෙහි 1967 දී හඳුනාගත්තේ මෙම මැග්නටෝමීටර් උපකරණයෙහි සහායෙනි. ලොකු නැව් ආදී දේ සඳහා මීටර් කීපයක් ඈත තිබිය දී මෙම උපකරණය ප්‍රතිචාර දක්වයි. කුඩා වස්තුන් සඳහා වඩා පහත් කිරීමට සිදුවේ. මාළු බෝතලය කොටස මූදු පතුලේ වැදුණොත් වැරදි සංඥා නිකුත්වීමට පුළුවන. අර්ථකථනයේ දී හා කියවීමේ දී බොහෝ සේ පරෙස්සම්වීම මේ නිසා අවශ්‍ය ය. ගැමාකිරණ 5ක් පමණ විස්ථාපනය කිරීමට බොහෝ මැග්නටෝමීටර්වලට පුළුවන. දුර ප්‍රමාණය දන්නේ නම් ප්‍රමාණය හා වැළලී ඇති ගැඹුර සමීකරණයක ආධාරයෙන් ගණනය කළ හැකි ය. Dr. Don Frey ගේ සටහන අනුව ගැමා 5ක විස්ථාපනයක් යටතේ ඉලක්ක ස්ථානයේ ඇති යකඩ ප්‍රමාණය දැනගත හැක.

මැග්නටෝ මීටරයේ බෝතලය හා ඉලක්කයට ඇති දුර මීටර්වලින්	ඉලක්කයේ ඇති යකඩ ටොන් ප්‍රමාණය
10	0.1
15	0.33
20	0.80
25	1.6
30	2.7
40	6.4
50	12.5
60	21.6
70	34.3
80	51.2
90	72.9
100	100.0

ටොන් 10 ක නැවක් මීටර් 45 දුරදී ද, ටොන් 10,000 ක නැවක් මීටර් 450 දුරදී ද, කිලෝග්‍රෑම් 10ක තුවක්කු උණ්ඩයක් මීටර් 3ක දුරකදී ද, ටොන් 2 තුවක්කුවක් මීටර් 27ක් දුරදී ද දැකගත හැකි වී ඇත.

ඉලෙක්ට්‍රිකල් ඩිටෙක්ෂන් සිස්ටම් :-

මෙම ක්‍රමය යොදා ගනු ලබන්නේ ඉතා අඩු වශයෙනි. එහෙත් සමහරවිට ප්‍රයෝජනවත් ප්‍රතිඵල ලබාදෙයි. බොහෝ බහුල වශයෙන් යොදා ගන්නා ක්‍රමයක් වන්නේ ලෝහ දර්ශකය යි. (metal detector) එයට ක්‍රියාකළ හැකි දුර ප්‍රමාණය මීටර් 4 ක් පමණ දුරක් පමණි. අතින් ක්‍රියාකරවන ක්‍රමයකි.

රෙස්ටිවිටි මීටර් යනු තවත් ක්‍රමයකි. මුහුදු වතුරේ විදුලිය වළක්වන ප්‍රමාණය මැනීම මෙයින් කෙරේ. සාමාන්‍ය වයෙන් මෙය භාවිත නො වේ.

දියයට ගිල්විය හැකි ඒවා (Submeribles)

"පොළොවේ අභ්‍යන්තර අවකාශය බාහිර අවකාශයට වඩා සතුරු ය" යනු අභ්‍යාවකාශගාමී Scoff Carpenter නමැති තැනැත්තා දින 30ක් පැසිපික් මූද යට ගිලී සිටීමෙන් අනතුරු ව කීවේ ය. කිමිදෙන්නන්ගේ හැකියාවන්ට වඩා වැඩි කාලයක් දියයට ගත කළ හැකි, මිනිසුන් සහිත හෝ රහිත, අතින් ක්‍රියා කරන හෝ දුරස් පාලකයෙන් ක්‍රියා කරන උපකරණ සවි කළ යානාවල් පිරික්සීම් සඳහා ඉතා ප්‍රයෝජනවත් ය. තද ලෝහයෙන් තැනූ අවට පරීක්ෂා කිරීමට ජනේල් ඇති ඇතුළත ඉඩකඩ හා වාතය ඇති උපකරණයකි. ඇතුළත කාබන්ඩයොක්සයිඩ් උරා ගන්නා රසායනයක් ඇත. අධි පීඩන ටැංකිවලින් ඔක්සිජන් ඇතුළට ගලා එයි. එම උපකරණයේ සිට පිටත ඇති පීඩනය ආදිය මැනිය හැකි උපකරණ ඇත. 1985 දී ටයිටැනික් නැව වීඩියෝ ගත කිරීමට මෙම උපකරණ භාවිත විය.

කිමිදීම :-

ගතවූ දශක දෙකේ දී කිමිදීමේ තාක්ෂණය අතිශයින් දියුණු කරනු ලැබ ඇත. මේ සඳහා SCUBA හෙවත් Self containde underwater Breathing Appratus උපකරණ භාවිත කෙරේ.

ආඥාපති Yves Lepricul 1926 දී මෙය අරඹා ඇත්තේ වැඩි කාලයක් මිනිසුන්ට දියයට සිටීමට හැකිවනු පිණිස යි.

කිමිදෙන්නා පරීක්ෂණ උපකරණ භාවිත නොකළ යුතු යි. ක්‍රමානුකූල ව කිමිදී විශේෂිත ප්‍රදේශයක ඉලක්ක සෙවීම කළ යුතු යි. තනි කිමිදෙන්නකු නො ව කිමිදුම්කරුවන් කණ්ඩායමක් යෙදීමෙන් විශාල ප්‍රදේශයක් කෙටි කාලයක දී පරීක්ෂා කළ හැකි වේ.

දෙපැත්තෙන් දිගේ පාවෙන සැහැල්ලු යමක් ඇති ව ලණුවක් ආධාරයෙන් කිමිදීම කරන්නට පරීක්ෂණ යාත්‍රාවේ සිටින අයට කිමිදෙන්නන් සිටින හා පරීක්ෂා කරන ප්‍රදේශය අධ්‍යයනය කළ හැකි ය.

Car Andreas නම් ස්ථානයේ එනම් සයිප්‍රස් අවට 1969-70 කාලයේ මේ ආකාරයේ ගවේෂණ කෙරිණ. එමගින් ස්පාඤ්ඤවරුන්ගේ Sauta Maria de la Rasa නම් ආයුධ නැව 1968 පමණ පරීක්ෂණයකට ලක් කෙරිණ.

පොසිෂන් ෆික්සෙල් ඇන්ඩ් ප්ලොටිං

සිතියම්වල ස්ථාන පිහිටීම සලකුණු කිරීම සමුද්‍ර පුරාවිද්‍යාවේ අතිශය වැදගත් කරුණකි. එසේ නොකර කරන ගවේෂණ අර්ථශූන්‍ය වේ. එසේ ශක්තිය කාලය හා ධනය අපතේ හැරීමකි.

සිතියම්ගත කිරීමෙන් පරීක්ෂා කළ ස්ථාන යළිත් තවත් කෙනෙකුට දැන හැඳින ගත හැකිවේ.

නිගමනය

ගොඩබිම් පුරාවිද්‍යාවට සමුද්‍ර පුරාවිද්‍යාවේ අදාළ ක්ෂේත්‍රය ඉතා විශාල ය. එසේ ම මිනිස් බලය හා හැකියාව සිය වාරයකින් අඩු ය. වෙනස් පරස්පරවල කටයුතු කිරීම මිනිසාට අහිතකර ද වේ. වැඩ කිරීම ද දුෂ්කර ය. කාලය හා ධනය ද විශාල ලෙස වැය වේ.

භූ භෞතික හා සාගර විද්‍යාත්මක උපකරණ හා ක්‍රමඋපායන් සමුද්‍ර පුරාවිද්‍යාව විෂයයෙහි ප්‍රයෝජනවත් වේ.

මුහුදු ගමන් පිළිබඳ ක්‍රමවේදයන් ගැන ද සැලකිලිමත් විය යුතු ය.

නොයෙක් අංශවල තවමත් පර්යේෂණ දියුණුවෙමින් පවතී.

පකිස්තානය බිහි කිරීමට මුල් වූ ඉන්දීය මුස්ලිම් ලීගයේ ප්‍රභවය

සහකාර කථිකාචාරිණී යූ. එන්. කේ. රත්නායක

19 වන ශත වර්ෂයෙහි බ්‍රිතාන්‍යයින් ඉන්දියාවේ පාලන බලතල ලබා ගැනීමට පෙර ඉන්දියාවේ හින්දූහු හා මුස්ලිම්වරු යන දෙපිරිස ම ඉතා සමගියෙන් ජීවත් වූහ. අන්තගාමි හා ආගමික ප්‍රතිවිරුද්ධ මතවාදයන් නොඉවසන ලද යම් යම් අවස්ථාවන් දක්නට ලැබෙන නමුත් ඒවායෙන් සිදු වූ අහිසි බලපෑම බොහෝ දුරට ඉතාමත් සීමාසහිත ය. ඉන්දියාවේ අවසන් වරට අධිරාජ්‍ය පාලනය මෙහෙය වූ මෝගල් අවධියෙහි පවා මෙම දෙපිරිසෙහි සමගි සන්ධානය එලෙසින් ම පැවතුණු බවට සාධක බොහෝ ය.[1] 1857 දී බ්‍රිතාන්‍ය පාලනයට එරෙහි ව ක්‍රියා කළ පළමු ඉන්දීය නිදහස් අරගලය වූ සිපොයි හමුදා කුමන්ත්‍රණයේ දී පවා මේ දෙපිරිස ම එක්සත් ව, එක්සිත් ව සටන් මෙහෙය වූ බව පැහැදිලි ය. බ්‍රිතාන්‍යයන් මෙම සමගි සන්ධානය පැවතීම තම පාලන කටයුතු මෙහෙය වීමට තර්ජනයක් වූ බව මෙහි දී අවබෝධ කර ගත් බැවින් නව පිළිවෙතක් අනුගමනය කිරීමට ඔවුන් එහි දී උත්සුක විය.

ඉන්දීය මුස්ලිම් ලීගය බිහි වීමට බලපෑ සාධක විමසීමේ දී ඉන්දියානුවන් තුළ පැවති ජාතික ඒකාබද්ධතාවය බිඳ දැමීමට බ්‍රිතාන්‍යයන් ගත් උත්සාහය මූලික ව සාකච්ඡා කළ යුතු ය. අධිරාජ්‍යවාදයට එරෙහිව නැගී සිටීමට ඉන්දියානුවන් සතු ජාතිකත්වය අවබෝධ කර ගත් බ්‍රිතාන්‍යයන් මේ තත්ත්වය වෙනස් වී ඉන්දියානු ජනතාව සිය බලකාමීත්වය උදෙසා තරඟ වදින ආකාරය දකිනු රිසින් පිඹුරුපත් සැකසී ය. බ්‍රිතාන්‍යහු මෙම

දේශපාලන පසුබිම තුළ වාර්ගික හා ආගමික විෂමතාවයන් උලුප්පා දක්වමින් මොවුහු දෙපිරිසක් ලෙස වෙන්වීමේ ප්‍රවණතාවන් වර්ධනයට කටයුතු සූදානම් කළහ. ඉන්දියාවේ විසූ අල්පතර වූ මුස්ලිම් ජාතින් ගේ පක්ෂපාතීත්වය තමන් වෙත නැඹුරු කර ගැනීමට බ්‍රිතාන්‍යයෝ සීමාවෙන් ඔබ්බට ගිය උපක්‍රම යෙදවීමට උනන්දු වූහ.[2] ප්‍රාදේශීය බෙදුම්වාදය පිළිබඳ කථාකළ මොවුහු සමාජයේ පැවති කුල භේදය ප්‍රයෝජනයට ගනිමින් එකල උසස් ම කුලය වූ බ්‍රාහ්මණයන්ට විරුද්ධ ව අනෙක් පිරිස් උසිගැන්වීමට කටයුතු සූදානම් කර ඇත. භාෂාත්මක විෂමතාවයන් ද උපයෝගී කර ගනිමින් හින්දූන් හා මුස්ලිම්වරු අතර පවතින සමාජමය හා වාර්ගික විෂමතාවයන් ඉස්මතු කරමින් වාසි ලබා ගැනීමට බ්‍රිතාන්‍යයෝ මාන බැලූහ. වාර්ගික පදනම මත අවසානයේ මුළු රට ම කොටස් 2 කට බෙදීම දක්වා ඔවුන් ගත් උත්සහය සාර්ථක විය.[3]

බ්‍රිතාන්‍යයන්ට එරෙහි ව සිදුකළ ඉන්දියානු ජතික ව්‍යාපාරයෙහි මුල් අවස්ථාවෙහි සිට ම මුස්ලිම්වරු එයින් ඈත් වී සිටීමට බලපෑ හේතු සාධක රාශියක් ඇත. බටහිර අධ්‍යාපනයෙන් ඈත් වී සිටි ඔවුහු වානිජ හා කර්මාන්ත ක්ෂේත්‍රයන්හි වෘත්තීන්වල යෙදිමට වඩාත් නැඹුරු විය. අවසානයේ දී මෝගල් අධිරාජ්‍යය බිඳ වැටීමෙන් පසුව මුස්ලිම්වරු වඩාත් මානසික කම්පනයට පත් වූහ. මුස්ලිම්වරු නියැලුණු ගම්බද ශිල්පයන්, කර්මාන්ත බිඳ වැටීම හා දිළිඳුකම උග්‍ර වීම ඔවුන්ට මුහුණ දීමට සිදු වූ දැඩි තර්ජනයකි.[4] ආර්ථික තත්වය මෙසේ දුර්වල තත්වයට පත් වූයේ බ්‍රිතාන්‍ය පාලනය ආරම්භ වීම සමඟ බැවින් මෙහි වගකීම ඔවුන් සතු බවට මුස්ලිම්වරු කල්පනා කර ඇත. සමාජයේ ඉහළ ස්ථරයෙහි සිටි මුස්ලිම්වරු හා රදලවරු බ්‍රිතාන්‍යයන්ට පක්ෂපාති වී සිය ව්‍යාපාර දියුණු කර ගත් නමුත් පහළ ස්ථරයේ සිටි මුස්ලිම් ජනතාව වඩාත් පීඩාවට පත් වීම අවසන් නො විණි. මෙම තත්ත්වයෙන් ප්‍රයෝජන ගත් බ්‍රිතාන්‍යවරු හින්දූන්ට විරුද්ධ ව මුස්ලිම්වරු උසි ගැන්වීමේ ක්‍රියාවෙන් උපරිම ප්‍රයෝජන ගෙන ඇත.

ඉංග්‍රීසින් මෝගල්වරු පරදවා ඉන්දියාවේ බලය ලබා ගැනීමේ උපක්‍රමයක් ලෙස ඉස්ලාම් ආගම වැළඳ ගැනීමට හා එයට ගරු කිරීමට පොරොන්දු වුවත් අවසානයේ දී එය කඩ විය. එනිසා ආරම්භයේ සිට ම මුස්ලිම්වරු බ්‍රිතාන්‍යයන්ගේ අවස්ථාවාදී ප්‍රතිපත්ති හමුවේ සිය අප්‍රසාදය පළ කළෝ ය. 1857 සිපෝයි හමුදා කුමන්ත්‍රනයෙහි පවා මුස්ලිම්වරු තමන්ගෙන් පලිගැනීමට බලා සිටින පිරිසක් බව බ්‍රිතාන්‍යයන් තේරුම් ගෙන ඇත. ඇල්බරෝ සාමිගේ ප්‍රකාශයෙන් ද එය තහවුරු වේ.[5] එනම් "මුස්ලිම් ජාතිය කවදත් අපට විරුද්ධයි. නියම ප්‍රතිපත්තිය විය යුත්තේ හින්දුන් ගේ සිත දිනා ගැනීම" බව ය.

ඉන්දියානු ඉතිහාසය රචනා කිරීමේ අවස්ථාව ද බ්‍රිතාන්‍යයන් තමන් වෙතට ලබා ගැනීමෙන් අනතුරු ව එය සිය වාසියට යොදා ගෙන ඇත. එහි දී වාර්ගික හැඟීම් අවදි වන ආකාරයට අර්ථ නිරූපණ දක්වමින් මත ඉදිරිපත් කර ඇත. හින්දුන් හා මුස්ලිම්වරු යනු පැහැදිලි ව ජනවර්ග 2 ක් ලෙස දැක් වූ ඔවුහු මුස්ලිම්වරු යනු ආක්‍රමණිකයන් බවත් හින්දුන් එහි දී යටත් පිරිසක් වූ බවත් පෙන්වා දෙමින් සමාජය තුළ වර්ගවාදී හැඟීම් දළුලන සේ සැකය වර්ධනය වන සේ කටයුතු සැලසුම් කර ඇත.[6] ඉන්දියානු ජාතික ව්‍යාපාරය තුළ ආරම්භයේ සිට ජාති හිතෛෂිහු විසින් අනුගමනය කරන ලද ප්‍රතිපත්තිය තුළ ඉන්දියාවේ පැවති අතීත ශ්‍රී විභූතිය හා සංකීර්ණ සංස්කෘතිය අමතක කළ බවක් පැහැදිලිව දක්නට ලැබේ. එහි දී ඉන්දියානු සංස්කෘතිය හුදු හිංදු සංස්කෘතියක් පමණක් බව ජනතාවට තේරුම් යන පරිදි කටයුතු සූදානම් කර ඇත. මධ්‍ය කාලීන මුස්ලිම් පාලනය පැහැදිලි ව ම අමතක කර දැමීමට මෙම ජාති හිතෛෂින් නිරායාසයෙන් කටයුතු සූදානම් කළ බැවින් එය බ්‍රිතාන්‍යයන්ට ඉතා ප්‍රයෝජනවත් විය. ප්‍රතිඵලයක් ලෙසින් බොහෝ මුස්ලිම්වරු ජාතික ව්‍යාපාරයෙන් ඉවත් වීමටත් එයට විරුද්ධ ව කටයුතු කිරීමටත් මේ අවස්ථාව යොදා ගෙන ඇත.[7]

බ්‍රිතාන්‍යයේ ඉන්දියාව දිළිඳු රටක් බවට පරිවර්තනය කිරීමට සෑම උපක්‍රමයක් ම යොදා ඇත. උග්‍ර රැකියා හිඟයක් පැවතුණ මේ වකවානුවෙහි ජනතාව බිහිසුණු ආර්ථික ආගාධයකට වැටිණි.

එහි දී බාහිර සාධක (ජාතිය, ආගම, කුලය) මත ඊකියා බෙදී යෑම පිළිබඳ ව ජනතාව වඩාත් නොසන්සුන් විය. මෙය ජාතිවාදි, ආගම්වාදි විරසකවීමකට මඟ පෑදූ කරුණක් වුවත් මෙම උග්‍ර ආර්ථික අර්බුදය හා ඊකියා හිඟය ඇතිවීමට ප්‍රධාන බලවේගය ආත්මාර්ථකාමී බ්‍රිතාන්‍ය පාලනය බව අවබෝධ කර ගැනීමට ඔවුහු සමත් නො වූහ.[8]

ඉන්දියානු මුස්ලිම් සංගමය පිහිටුවීමට ආසන්නතම සිදුවීම් රාශියක් මුල්විය. 1857 - 1870 දක්වා බ්‍රිතාන්‍යයින් හිංදූන් සමඟ ඉතා මිත්‍ර ව කටයුතු කළ අතර මුස්ලිම්වරු කෙරෙහි දැක්වූයේ දැඩි අප්‍රසාදයකි. බ්‍රිතාන්‍ය පාලනයට එරෙහි ව නැඟී සිටීමට නොහැකි පරිදි "බෙදා පාලනය" (Divide and Rule) රීතින් ඉන්දියාවේ අනුගමනය කළ බ්‍රිතාන්‍යහු ඉන්දියාවේ නැඟී එමින් පැවති ජාතික ව්‍යාපාරය උපන් ගෙහි ම මරා දැමීමට පිඹුරුපත් යොදා සක්‍රීය වැඩ පිළිවෙළක් සකස් කළහ. ''සර් සයිද් අහමද් ඛාන්'' නම් විශිෂ්ට ආගමික හා අධ්‍යාපනික ප්‍රතිසංස්කරණවාදියා මේ අවස්ථාවේ මුස්ලිම්වරුනට ජීවය ලබා දුනි. මුස්ලිම්වරුන් පරිනත වීමට නම් අධ්‍යාපනය අවියක් කොට සැලකූ මොහු ඉන්දියානු ජාතික සංගමයේ නැඟී සිටීමට බිය විය. බ්‍රිතාන්‍ය පාලන පසුබිම හරහා ද ප්‍රථම වරට සයිද් ඛාන් හිංදූ හා මුස්ලිම් අවශ්‍යතා එකිනෙකට වෙනස් බව ක්‍රි. ව. 1880 දී ප්‍රකාශ කළ අතර බ්‍රිතාන්‍යයන් ඉන්දියාවෙන් වෙන් වූ විට හිංදූ බහුතරයේ පාලනයට මුස්ලිම්වරුනට යටත් වීමට සිදුවන බව ඔහු අවබෝධ කර ගෙන සිටියේ ය.[9] එනිසා බ්‍රිතාන්‍යයන්ට සහය දීමට මුස්ලිම්වරුනට ඔහු ආරාධනා කළේ ය. ජාතික සංගමයට එක් නොවන ලෙසත් ආධාර නොදෙන ලෙසත් හිංදූන් හා මිත්‍ර නොවන ලෙසත් මුස්ලිම්වරුනට මොහු උපදෙස් ලබා දුනි.

1900 දී උත්තර ප්‍රදේශයේ අධිකරණ සඳහා භාවිතා කළ නිල භාෂාව වූයේ උර්දු භාෂාව ය. නමුත් හිංදූන් ගේ ඉල්ලීම මත එහි දී හිංදි භාෂාවට ද විශේෂ වැදගත්කමක් ලබා දෙමින් රජය

අධිකරණ භාෂාව ලෙසින් එම භාෂාව ද පිළිගෙන ඇත. මේ අනුව හින්දි - උර්දු යන භාෂා දෙකෙන් ම නිල ප්‍රකාශන හා උසාවි කැඳවීම් කිරීමට රජය ලබා දුන් මෙම අවස්ථාව හේතුවෙන් මුස්ලිම්වරු උදහසට පත් විය.[10] මෙම භාෂාත්මක විවාදය හින්දු - මුස්ලිම් ජන කොටස් 2 ක අතර අන්‍යොන්‍ය ප්‍රතිවිරුද්ධ මතභේදය තීව්‍ර කර ඇත.

1898 - 1905 දක්වා ඉන්දියාවේ ප්‍රතිරාජයාව සිටි කර්සන් සාමි ජනතා විරෝධතා හමුවේ ක්‍රියාකළ දැඩි පාලකයෙකි.[11] විශාල පාලන ඒකකයක් වූ බෙංගාලය පාලනය කිරීමේ අතිශය දුෂ්කර බවක් පෙන්වා දෙමින් ඔහු බෙංගාල ප්‍රාන්තය (Presidency) පළාත් කිහිපයකට බෙදා වෙන් කර ඇත. 1905 සැප්. 01 දා බෙංගාලය බෙදා වෙන්කිරීමට සාමිවරයා ක්‍රියා කළ අතර මෙහි නියම අරමුණ වූයේ නැගී එන ජාතික සංගමයේ සාමකාමී අවසානයක් කරා පිය නැගීමට මාර්ගය හෙළි කරවීම ය. ජාතික සටන් ව්‍යාපාරය අඩපණ කිරීම හා හින්දු - මුස්ලිම්වරු එකිනෙකා කෙරෙහි උසිගැන්වීම මෙහි ප්‍රධාන අභිලාෂයකි. ජාතික සංගමයේ ප්‍රධාන විරෝධතා හමුවේ සිදුකළ මෙම ක්‍රියාව අධිරාජ්‍යවාදීන් අනුගමනය කළ බෙදා පාලනය (Diride and Rules) කිරීමේ කදිම අවස්ථාවක් බවද සිහිපත් කළ යුතු ය.[12] නමුත් ඇතැම් මුස්ලිම් නායකයෝ මෙම විරෝධතා ව්‍යාපාරයට සම්බන්ධ නො වූ අතර මෙම බෙංගාලය බෙදීමට දැඩි ලෙස පක්ෂපාතීත්වය දැක්වූහ. මෙහි දී ලැබෙන බලය පදනම් කරගනිමින් ඒ ප්‍රදේශය තුළ සිය දේශපාලන ක්‍රියාකාරකම් සඳහා මධ්‍යස්ථානයක් ඇති කර ගැනීමට හැකියාව ලැබෙන බව මුස්ලිම්වරු අවබෝධ කර ගත් බැවින් මෙය මුස්ලිම් සංගමය බිහි ගැනීමට ද කදිම අවස්ථාවක් විය.

ඉන්දියාවේ ප්‍රතිරාජයාව සිටි මෝර්ලි - මින්ටෝ සාමි මුස්ලිම්වරු ජාතික සංගමයට එක්වීම වැළැක්වී ය. මොහු ව්‍යවස්ථාදායක සභාවේ නියෝජනය පුළුල් කිරීමට කොමිටියක් ද පත් කර ඇත. අසාඛාන් ගේ මෙහෙයවීම යටතේ වකාර්-උල්-

මුල්ක් මෙම කොමිටියට ඉදිරිපත් විය. අලිසාර්වල විද්‍යාල ප්‍රධානියා වූ වකාර්-උල්-මුල්ක් 'මොහොමදාන්' නමින් මුස්ලිම් නායකත්වය ඇති ව දේශපාලන සංවිධානයක් ඇති කළ නමුත් එය වඩාත් ඇල්මැරුණු ස්වභාවයක් ගෙන ඇත.[13] වාර්ගික පදනමින් නව ඡන්ද ක්‍රමය හඳුන්වා දීම හරහා මුස්ලිම්වරු අල්පතරයක් වීම හේතුවෙන් එය හානිදායක යැයි සලකා ආගමික නියෝජන ක්‍රමයක් ඇති කිරීමට මෙම ව්‍යවස්ථාදායක සභා කොමිටිය මගින් තීරණය කරවා ගැනීමට මුස්ලිම්වරුනට හැකි විය. එහි දී මුස්ලිම්වරු ඉල්ලීම් කිහිපයක් සිදුකර ඇත.

(i) ව්‍යවස්ථාදායක සභාවල නියෝජනයක් මුස්ලිම්වරුන්ට ලබා දිය යුතු බව.

(ii) රාජ්‍ය සේවා නිලතල හා පත්වීම් සඳහා මුස්ලිම්වරුනට විශේෂ අවස්ථාවක් ලබා දිය යුතු බව.

(iii) මධ්‍ය හා ප්‍රාදේශීය ව්‍යවස්ථාදායක සභාවන්හි නිලතල සඳහා විශේෂ අනුග්‍රහය මුස්ලිම්වරුනට ලබා දිය යුතු බව.

1909 දී මෝර්ලි - මින්ටෝ ප්‍රතිසංස්කරණ හරහා ඉන්දියානු ව්‍යවස්ථාදායක සභා පනත ඉදිරිපත් කිරීමෙන් මුස්ලිම්වරුන්ට විශේෂ ආසන කිහිපයක් ඇති කරවී ය.[14] විශේෂ ආසන වෙන් කිරීමේ දී ජන වර්ග අනුපාතය අනුව ඡන්ද විමසීම තීරණය විය. මෙම නව ක්‍රමය හරහා ජන වර්ග පදනම මත මුස්ලිම්වරු වෙන ම ජන වර්ගයක් ලෙස ව්‍යවස්ථාදායක සභාව තුළ නියෝජනය ආරම්භ විය. ජන වාර්ගික පදනම මත හිංදු - මුස්ලිම් ජන කොටස් 2 ක අතර විශාල පරතරයක් ඇරඹීම මෙයින් සිදු විය.

මුස්ලිම් නියෝජිතයන් බ්‍රිතාන්‍ය ප්‍රතිරාජයා හමුවීමෙන් පසු නව දේශපාලන පිබිදීමක් ඇති වී ඔවුනට ම වෙන් වූ ස්ථිර දේශපාලන සංවිධානයක් ඇති කිරීමට යොමු විය. මුස්ලිම්වරුන්ගේ අධ්‍යාපනික සම්මන්ත්‍රණයකට එක් වූ ඩකා හි නවාබ් සලිමුල්ලා හා අලිසාර් නවාබ් මුස්ලිම්වරුන්ගේ අවශ්‍යතා ගැන අවධානයෙන්

හා ක්‍රියාකාරිත්වයෙන් යුතු නව දේශපාලන සංවිධානයක් පිහිටුවා ගෙන ඇත. මෝෂික්-උල්-මුල්ක් ගේ ප්‍රධානත්වයෙන් 1906 දෙසැ. 30 දා සමස්ත ඉන්දීය මුස්ලිම් සංගමය නිර්මාණය කර ඇත. 1907 දෙසැ. 29 දා කරච්චියෙහි පැවැත් වූ සම්මේලනයෙන් මෙම මුස්ලිම් ලීගයෙහි නීතිරීති සම්පාදනය කර ඇත.[15]

සමස්ත ඉන්දීය මුස්ලිම් ලීගය ඉදිරිපත් කළ අරමුණු හා අභිප්‍රේරණ පහත පරිදිය.

(i) බ්‍රිතාන්‍ය පාලනය කෙරෙහි පක්ෂපාතීත්වය වර්ධනය කිරිම හා මුස්ලිම්වරු සම්බන්ධ ව පැහැදිලි නිරවුල් අදහසක් පාලකයන් තුළ වර්ධනයට පියවර ගැනීම.

(ii) ඉන්දියානු මුස්ලිම්වරුගේ දේශපාලන අයිතිවාසිකම් ආරක්ෂා කොට වර්ධනය කිරීමත් ඔවුන්ගේ අවශ්‍යතා හා අරමුණු රජය වෙත ඉදිරිපත් කිරීම.

(iii) ඉන්දියාවේ වෙසෙන අනෙකුත් ජන වර්ගයන් මුස්ලිම්වරු පිළිබඳ ඇති කර ගන්නා වැරදි හැඟීම් සියල්ල ඉවත් කිරීමට කටයුතු සැලැස්වීම.

සමස්ත මුස්ලිම් ලීගය මුස්ලිම්වරුන් ගේ ස්ථිර දේශපාලන සංවිධානය වූ අතර එහි පාලන කටයුතු නවාබ්වරු, සමින්දාර්වරු (ඉඩම් හිමියන්) හා පැරණි මෝගල් රදල පැලැන්තියට අනුකූල ව සිදුවිය. ඉන්දියාවේ බෙදා පාලන ප්‍රතිපත්තිය ඉතා දක්ෂ ලෙස අනුගමනය කළ ඉංග්‍රිසීන්ට මේ හරහා නොමඳ සහයක් ලැබිණි. මුස්ලිම්වරු වෙන ම ජන කොටසක් ලෙස නැගී සිටීමට බ්‍රිතාන්‍ය පාලනයේ ආශිර්වාදය නොමඳ ව ලැබුණු අතර ඉන්දියානු දේශපාලනය තුළ සදාකාලික වෙන් කිරීමක් ඇති කිරීමට මොවුනට අවස්ථාව උදා විය.

නව අධ්‍යාපනය ලද තරුණ ප්‍රගතිශිලි මුස්ලිම් පිරිසක් පසු කාලීනව මෙම සංවිධානයට එක් වූහ. මවුලානා මුහම්මද් අලි, හකිම් අජ්මාල්ඛාන්, මන්හාර්-උල්-හඛ් යන පිරිස විසින් 'අහ්රාර්'

නමින් දේශප්‍රේමී, රණකාමී, ජාත්‍යානුරාගී ව්‍යාපාරයක් ඇරඹූහ. ජාත්‍යානුරාගය ඔද වැඩුණු සාම්ප්‍රදායික අදහස් ඇති උගතුන් ද මේ සංගමයට එක් විය.[16] මවුලානා අබ්දුල් කලම් අසාද් වැනි නායකයින් ද වඩාත් කැපී පෙනේ. 1908 දී අම්රිත්සාග්වල මුස්ලිම් ලීගයේ සම්මේලනය පැවැත්වූ අතර එහි විශේෂ ඉල්ලීම වූයේ බෙංගාලය බෙදීම එසේ ම කළ යුතු බව ය. තවද මේ වසරෙහි ම ලන්ඩන්වල ලීගයේ ශාඛාවක් ඇති කිරීම ද වැදගත් ය.

පළමු ලෝක සංග්‍රාමයේ දී (1914-18) බ්‍රිතාන්‍ය ප්‍රබල මුස්ලිම් රාජ්‍යයක් වූ තුර්කිය හා සටහන් වැදුණු බැවින් තුර්කියේ ආරක්ෂාව වෙනුවෙන් ඉන්දියාව පෙනී සිටිමින් ප්‍රතිචාර දැක්වී ය. බ්‍රිතාන්‍ය විරෝධී අදහස් මතු වීමට මෙය අවස්ථාවක් විය. හින්දු - මුස්ලිම් දෙපක්ෂයට ම පොදු අරමුණක් වූ බ්‍රිතාන්‍ය විරෝධී අදහස් මතු වීම මෙහි දී වැදගත් ය. 1916 ලක්නව් සම්මුතිය අත්සන් කිරීමෙන් මේ දෙපිරිස එකඟත්වයකට පැමිණි බව පැහැදිලි ය.[17] එනිසා මුස්ලිම් ලීගය තවදුරටත් සීමිත පාලන ඒකකයක් පමණක් නො වී ජාත්‍යනුරාගී මුස්ලිම් නායකයින් යටතේ ඉන්දියාවට ස්වයං පාලනය ලබා ගැනීමට හිංදුන් සමඟ එක් ව ක්‍රියාකරන සාමුහික බලවේගයක් බවට පත් විය. නමුත් අවසානයේ දී ලීගයට එක් වූ ඇතැම් අන්තගාමී සාමාජිකයන් හරහා මෙම සමගි සම්මුතිය ගිවිසුමකට පමණක් සීමා විය. අවසානයේ බ්‍රිතාන්‍යයන් ඉන්දියාවෙන් පිට ව යන විට එක්සත් ඉන්දියාව බෙදා වෙන් කරවා ගැනීමට මෙම ලීගයට අවස්ථාව උදා විය. නූතන පකිස්තානය බිහි කිරීමට මුස්ලිම්වරු මෙම ලීගය හරහා වඩාත් සක්‍රීය ව ක්‍රියා කළ බැවින් බ්‍රිතාන්‍යයන් අපේක්ෂා කළ ප්‍රමාණයටත් වඩා සිය බෙදා පාලන ප්‍රතිපත්තිය සඵල වූ බව ප්‍රත්‍යක්ෂ ය.

ආන්තික සටහන්

(1) Kumar, Ravindra; **Western India in the Nineteenth Century,** University of Toronto press, 1968, 5-10 pages.

(2) Majumdar, R.C; **History of the freedom movement in India vol** I, firm K.L.M.Culcutta, 1962, 342 P.

(3) රොබට්ස්,පී.ඊ, බ්‍රිතාන්‍ය ඉන්දියාවේ ඉතිහාසය II, ලංකාණ්ඩුවේ මුද්‍රණය, 1962, 573 පිට.

(4) කෘෂ්ණසිංහ, නරේන්ද්‍ර, ඉන්දිය ඉතිහාසය II, ලංකාණ්ඩු මුද්‍රණාලය, 1959, 666 පිට.

(5) Hamid, Abdul; **Muslim Separatism in India**, Oxford University press, 1967, 8 P.

(6) කෘෂ්ණසිංහ, නරේන්ද්‍ර, ඉන්දිය ඉතිහාසය II, ලංකාණ්ඩු මුද්‍රණාලය, 1959, 456 පිට.

(7) Hamid, Abdul; **Muslim Separatism in India**, Oxford University press, 1967, 43 P.

(8) Majumdar, R.C; **History of the freedom movement in India vol** I, firm K.L.M.Culcutta, 1962, 524 P.

(9) Philips, C. H, **The Evolution of India and Pakistan,** London Oxford University, 1962, 130 P.

(10) Philips, C. H, **The Partition of India**, George Allen and Unwin Ltd, 1970, 248 P.

(11) Gopal; Ram; **British rule in India**, Asia publishing House, 1963, 263 P.

(12) Majumdar, R.C; **History of the freedom movement in India vol** I, firm K.L.M.Culcutta, 1962, 465-70 P.

(13) Majumdar, R.C; **History of the freedom movement in India vol** I, firm K.L.M.Culcutta, 1962, 465-70 P.

(14) රොබට්ස් පී.ඊ. බ්‍රිතාන්‍ය ඉන්දියාවේ ඉතිහාසය **II**, ලංකාණ්ඩුවේ මුද්‍රණය, 1962,503 පිට.

(15) Philips, C. H, **The Evolution of India and Pakistan**, London Oxford University, 1962, 173 P.

(16) **en. wikipedia.org** / Wiki/ Muslim - League

(17) ibdib

නූතන සමාජයේ භික්ෂූන් වහන්සේගේ කාර්යභාරය

මහාචාර්ය බී.ඒ. ටෙනිසන් පෙරේරා

ශ්‍රී ලංකාවේ වර්තමානය තුළ ශීඝ්‍ර නවීකරණයක් ඇති වී තිබෙන බව අමුතුවෙන් කිව යුතු නො වේ. එහි ප්‍රතිඵලයක් වශයෙන් සමාජයේ එතෙක් පැවති සම්ප්‍රදායික ලක්ෂණ පරිවර්තනයට පත් ව තිබේ. බටහිර ආධිපත්‍යය හේතු කොටගෙන බහු සමාජ ලක්ෂණ ගොඩනැගුණු අතර, සිංහල-බෞද්ධ අනන්‍යතාව ද නව මුහුණුවරක් ගත් බව පෙනේ. ගමෙන් නගරයට මහා පරිමාණ වශයෙන් ජන කොටස් සංක්‍රමණය වීම නිසා ගම තුළ පැවති සාම්ප්‍රදායික අනන්‍යතා ලක්ෂණ ද අද එහි ආදි ස්වරූපයෙන් දැකගත නොහැකි ය. භික්ෂූන් වහන්සේ එදා සාම්ප්‍රදායානුගත සමාජය තුළ ගොඩනැගූ ආගමික හා සමාජීය කාර්යභාරය වර්තමානය තුළ ඒ ආකාරයෙන් ම ඉටු කිරීම අභියෝගයක් වී තිබෙන බව ද මෙහි ලා සඳහන් කළ යුතු ය.

එදා සාම්ප්‍රදායික සමාජයේ ගම්බද ව ජීවත් ව සිටි ජනයා බෞද්ධ වත් පිළිවෙත් ඉටුකළේ සංඝයා වහන්සේලාගේ මගපෙන්වීම යටතේ ය. වචනයේ පරිසමාප්ත අර්ථයෙන් ම බෞද්ධ සංස්කෘතියක් ඒ අනුව සකස් වූ අතර, ගැමියන් තුළ ආගන්තුක සත්කාරය, වැඩිහිටියන් සැළකීම, හැකිතාක් දුරට පස්පවින් වැළකී තම විවික්ත ජීවන රටාව ගෙන යෑමට අවශ්‍ය පරිසරය ඇතිවිණ. භික්ෂූන් වහන්සේලාට තම දායකයන් යහමගට ගෙන යෑමට එතරම් අභියෝගයක් එකල නො තිබුණි. ගම්වල ජීවත් වූයේ සිංහල බෞද්ධයන් පමණක් වූ අතර, සංස්කෘතික සම්මිශ්‍රණයක් ද දක්නට නො ලැබුණි.

අද ගම හා නගරය අතර වඩාත් ඇත්තේ ප්‍රාදේශීය හා භූගෝලීය වෙනස්කම් ය. සමාජ හා සංස්කෘතික අතින් මෙන් ම ආර්ථික වශයෙන් බලන විට නාගරික ලක්ෂණ ගමට සේන්දු වී ඇත. කෙටියෙන් ම සඳහන් කළහොත් නවීකරණය ගමේත් දැකිය හැකි ය. එවන් තත්ත්වයක් තුළ ශ්‍රී ලංකා සමාජය නූතන සමාජයක් වශයෙන් අර්ථ දැක්වීම නුසුදුසු නො වේ. ආර්ථික විද්‍යාඥයන් දියුණුවෙමින් පවතින රටක් වශයෙන් හඳුන්වන ශ්‍රී ලංකාව තවමත් යුරෝපීය රටවල් මෙන් පශ්චාත් කාර්මික අවධියට අවතීර්ණ වී නොමැත. කෙසේ වෙතත් වේගයෙන් අපේ රට සමාජ විපර්යාසවලට භාජනය වී තිබෙන බව නම් අසත්‍යයක් නො වේ.

මෙවැනි වටපිටාවක් තුළ අපේ භික්ෂූන් වහන්සේලාට එදා අපේ සංඝ පරපුර ඉටු කළ කාර්යභාරය සාකල්‍යයෙන් ම ඉටු කළ හැකි ද යන්න ප්‍රශ්නයකි. එදා මෙන් නො ව අද අපේ භික්ෂූන් වහන්සේලාට සමාජ හා සංස්කෘතිය කාර්යභාරයන් ඉටුකිරීමේ දී මහත් අභියෝගවලට මුහුණ දීමට සිදුවී ඇත. අධ්‍යාපනය අතින් බලන විට වර්තමානයේ පුළුල් ව පවතින අධ්‍යාපන ක්‍රමයක් පවතී. පිරිවෙන් අධ්‍යාපනය ගැන කතා කරන විට අද එහි ප්‍රගතියක් දක්නට නොමැත. ලෞකික විෂයයන් ඉගැන්වීම පෙරටු කරගත් සමාජ ක්‍රමයක භික්ෂූන්වහන්සේලාට ඉටු කළ හැකි කාර්ය භාරය ගැන නැවත සිතන්නට කාලය පැමිණ ඇතැයි අපට සිතේ.

නිකාය පදනම් කරගෙන පමණක් පැවති සංඝ සසුනේ වෙනස්කම් එදා දක්නට ලැබිණ. එහෙත් ධර්මය පිළිබඳ එතරම් ගැටලුවක් නො වී ය. භික්ෂූන් වහන්සේලාට තමන්ගේ දැනුම අනුව තම දායක දායිකාවන්ට ධර්ම දානය ලබා දෙන්නට එතරම් ගැටලුවක් සාම්ප්‍රදායික සමාජයේ තිබුණේ නැත. ප්‍රශ්නයකින් තොර ව භික්ෂූන් වහන්සේලාගේ උපදෙස් හා අවවාද දිවි හිමියෙන් ආරක්ෂා කිරීමට කටයුතු කළ බව පෙනේ. තමන්ගේ පවුල් ප්‍රශ්න පවා පන්සලේ නායක භික්ෂූන් වහන්සේට පවසා අවශ්‍ය සහනය ලබාගන්නට ගැමි ජනතාවට එකල හැකියාව තිබුණි. එහෙත් අද තත්ත්වය ඊට වඩා හාත්පසින් වෙනස් ය.

ලංකාවේ ජනගහනයෙන් වැඩි සංඛ්‍යාවක් බෞද්ධයන් වුව ද, බොහෝ දෙනෙක් බෞද්ධ වත් පිළිවෙත් ආරක්ෂා කරන

ආකාරයක් දැකිය නො හැකි ය. පොහොය දිනවල පවා පන්සල්වලට එක් රැස්වෙන සංඛ්‍යාව ජනගහන මට්ටමෙන් බලන විට අඩු ය. අනිත් අතට භික්ෂූන් වහන්සේලා හා ගිහි ජනතාව අතර සම්බන්ධතාව බෙහෙවින් අඩු වී තිබීම සමාජ සාරධර්ම පවත්වාගෙන යාමට ගැටලුවක් වී තිබේ. නිල සංවිධාන, වෘත්තියමය සංවිධාන, තාක්ෂණික සංවිධාන විශාල වශයෙන් ව්‍යාප්ත වී තිබීම නිසා ඒවායේ රැකියාමය කටයුතුවල යෙදීම හේතු කොටගෙන අද ගිහි ජනතාවට ආගම - ධර්මය අමතක වී යන තත්ත්වයකට පත්ව තිබෙන බව ද රහසක් නො වේ.

එසේ නම් නූතන සමාජයේ භික්ෂූන් වහන්සේගේ කාර්ය භාරය කුමක් විය යුතු ද යන්න මඳක් විමසා බැලීම කාලෝචිත වේ. පළමු ව අපේ රටේ සංඝ ශාසනය අතින් ගත් විට එහි ද අඩුපාඩු තිබේ. පක්ෂ දේශපාලනය මත සංඝයා වහන්සේලා අතර බෙදීමක් දක්නට ඇත. මතුපිටින් ප්‍රකට නුවූවත් නිකාය භේද ද නැත්තේ නො වේ. භික්ෂූන් වහන්සේලාගේ පෞද්ගලික විනය සම්බන්ධව ද ගැටලු පැන නැගී තිබේ. කෝටියක් සංවර ශීලය ආරක්ෂා කිරීම භික්ෂුවගේ යුතුකම වුව ද එය වර්තමාන සමාජ-ආර්ථික පරිසරය අනුව කළ හැකි දෙයක් නො වේ. භික්ෂු භාවයට පත්වුව ද උන්වහන්සේලා ද පෘථග්ජන ය. එවැනි තත්ත්වයක් තුළ උන්වහන්සේලා අතින් වුවත් ඇවැත් සිදුවීම නො වැළැක්විය හැකි ය.

එහෙත් මෙවන් පසුබිමක් තුළ වුව ද භික්ෂූන් වහන්සේලාට තම බෞද්ධ ජනතාවගේ සුබ සාධනය වෙනුවෙන් කළ හැකි සමාජ හා සංස්කෘතික කාර්ය භාරයන් ගණනාවක් ම ඇත. අපේ ඇතැම් භික්ෂූන් වහන්සේලා එහි ලා දැනට ම වැදගත් කාර්ය භාරයක් ඉටු කරන බව ද අමතක කළ හැකි නො වේ. දේශපාලනික හේතු හෝ වෙනත් සමාජයීය හේතු නිසා සංඝයා වහන්සේලා හා ජනතාව අතර යම් යම් මතභේද ඇති වී තිබේ. ඒවා සමනය කිරීම උදෙසා නායකත්වයක් ගැනීමට භික්ෂූන් වහන්සේලාට තවමත් හැකියාවක් ඇත. පන්සලේ නායක භික්ෂූන් වහන්සේ මගින් තම බල ප්‍රදේශයේ විවිධ සමාජ කටයුතුවලට ජනතාව සහභාගි කරවා ගැනීම සඳහා සාර්ථක වැඩපිළිවෙළවල් ක්‍රියාත්මක කිරීම අවශ්‍ය දෙයකි. දාන ශීල ව්‍යාපාර පමණක් නො ව,

ජනතාවගේ අධ්‍යාත්මික දියුණුව වඩාලන වෙනත් විකල්ප ක්‍රියාමාර්ග කවරේ ද යන්න පිරික්සා ඒ අනුව ක්‍රියා කිරීම අපේ සංඝයා වහන්සේලා ගේ වගකීම මෙන් ම යුතුකම ද වන බව කිව යුතු ය.

බෞද්ධ සදාචාර ධර්මවල කාලීන වැදගත්කම ගැන ප්‍රශ්නයක් නොමැත. එම සදාචාර ධර්ම නැවතත් සමාජය වෙත යොමු කිරීම උදෙසා භික්ෂූන් වහන්සේලාට කර ඇති අමිල සේවය අවතක්සේරු කළ නො හැකි ය. තවමත් භික්ෂූන් වහන්සේලාගේ පවතින ගෞරවීය අනන්‍යතාව සම්පූර්ණයෙන් බිඳ වැටී නැත. එබැවින් ජනතාව තමන්ගේ සත්කාරක ක්‍රියාවන්ට සම්බන්ධ කරවා ගැනීම සඳහා අපේ භික්ෂූන් වහන්සේලාට පවතින හැකියාව නො මඳ ය. අද සරසවිවල තරුණ භික්ෂූන් වහන්සේලා විශාල ගණනක් සිටිති. උන්වහන්සේලා ගමේ තරුණ තරුණියන් එක්කොට ගම්වල පවතින දුශ්චරිත ක්‍රියා අවම කිරීමට හඬක් නැගිය හැකි ය. සමහර ගම්වල කසිප්පු, මත්ද්‍රව්‍ය බහුල වශයෙන් ව්‍යාප්ත වී ඇත. ඒ ගම්වල නියෝජනය වන පන්සල් මගින් මේවායේ ආදීනව අවබෝධ කර දී ඔවුන්ට විකල්ප රැකියා සපයා දීම සඳහා ජාත්‍යන්තර සහාය ලබා ගැනීමට භික්ෂූන් වහන්සේලාට හැකියාවක් තිබේ නම්, එය කෙතරම් වැඩ දායක ද යනු වටහා ගත හැකි ය.

අද අපේ බෞද්ධ ගිහියන් වැඩිපුර යොමුවී ඇත්තේ ආමිෂ පූජාව කෙරේ ය. එය අත්‍යවශ්‍ය වුවත්, එයට වඩා ප්‍රතිපත්ති පූජාව අගනේ ය. කෙසේ වෙතත්, වර්තමානයේ පවතින ජනප්‍රිය බුද්ධාගම තුළ ආමිස පූජා කටයුතුවලට ප්‍රධාන තැනක් ලැබේ. එසේ ද වුවත්, බෞද්ධ අනන්‍යතාව ඒ තුළින් පමණක් රැකෙන්නේ නැත. අපේ භික්ෂූන් වහන්සේලා උනන්දුවිය යුත්තේ ප්‍රතිපත්ති පූජාවේ වැදගත්කම ගිහි ජනයාට වටහා දීමට යි. සංකීර්ණ ව පවතින සමාජයක, එසේ නැත්නම් කලබලකාරීත්වය රජයන සමාජයක යම් තරමකට හෝ ධර්මය පිළිපදින පරිසරයක් ඇති නුවුවහොත් රටේ දැනට පවතින ආචාර ධර්ම පවා වැළලී යනු ඇත. අද සිදුවන මරණ, ස්ත්‍රී දූෂණ, පැහැරගෙන යාම්, සත්ව ඝාතනය ආදි ක්‍රියා දෙස බලන විට අපේ රට බෞද්ධ රටක් ලෙස හැඳින්වීම නමින් පමණක් කළ හැකි ය.

අදට අවශ්‍ය තරුණ භික්ෂු නායකත්වයකි. එවන් භික්ෂු නායකත්වයක් මගින් අපේ තරුණ පරපුර යහමගට යොමු කරලීමට හැකියාවක් නැතැයි කිව නො හැකි ය. ගම් මට්ටමෙන්, ප්‍රාදේශීය මට්ටමෙන් හා ජාතික මට්ටමෙන් අපේ තරුණ භික්ෂූන් වහන්සේලා සමාජයට රටට වැඩදායක කර්තව්‍යයක යෙදේ නම් එයයි අද අවශ්‍ය දේ වන්නේ. නොමග ගිය අයට කරුණු වටහා දී ඒ අය සුමග මාවතට ගෙන යැමට හැකි උපාය මාර්ගයක් සකසා ගත යුතු වේ. තරුණ භික්ෂූන් වහන්සේලා තම නායක භික්ෂූන් වහන්සේලාගේ අනුග්‍රහය හා උපදෙස් යටතේ ඒ වගේ ම පළාතේ අනෙකුත් සමාජ සංවර්ධන සමිතිවල දායකත්වය ලබාගෙන එකමුතු වැඩපිළිවෙළක් ගෙන යැමට අවශ්‍ය පසුබිම සකස් කළ යුතු වේ. බෞද්ධ භික්ෂූන් වහන්සේගේ අනන්‍යතාව ආරක්ෂා වන්නේ ඒ අනුව ක්‍රියා කළ විටයි.

අද අප ජීවත්වන්නේ ව්‍යාකූල වූ සමාජයක ය. ප්‍රංශ සමාජ විද්‍යාඥයකු වූ එමිල් ඩුර්ක්හයිම් සඳහන් කළේ නූතන සමාජවල ධර්මතා බිඳ වැටීමේ තත්ත්වයක් ඇතිවී තිබෙන බව යි. මෙය සමාජ විපර්යාසයේ ප්‍රතිඵලයකි. ජනගහනය වැඩිවන විට සමාජයේ ශ්‍රම විභජනය සංකීර්ණ වන විට මිනිසුන්ගේ තත්ත්වයත් කාර්යභාරයන් ද වෙනස් වේ. එවිට සමාජය තුළ එතෙක් පැවති ගුණධර්ම අතුරුදහන් වනු ඇත. එවැනි තත්ත්වයකටයි අද අපේ සමාජය අවතීරණ වී ඇත්තේ. මේ තත්ත්වයෙන් රට මුදවා ගැනීමට අපේ භික්ෂූන් වහන්සේලාට ද වගකීමක් ඇත. රාජ්‍ය බලධාරීන් සමග සාකච්ඡා කොට සමාජයට වැඩදායක පිරිසක් බිහිකිරීම සඳහා ගම් මට්ටමෙන් පළමුවත්, ප්‍රාදේශීය මට්ටමෙන් දෙවනුවත්, ජාතික මට්ටමෙන් තුන්වෙනුවත් සමාජ සංවර්ධන කටයුතු ආරම්භ කළහොත් එය මගින් රටට සිදුවන මහඟු කාර්යය ගැන විස්තර කිරීමට අටුවා ටීකා අවශ්‍ය නැත.

දැනට අපේ රටේ සිදුවන ත්‍රස්තවාදී තර්ජන නිසා මිනිස් ඝාතන විශාල ගණනක් රට පුරා සිදුවී ඇත. නගරය තුළ අද ජීවත්වීමට බියක් මිනිසුන් තුළ ඇති වී තිබේ. අපේ භික්ෂූන් වහන්සේලාට මේ අභියෝගයට මුහුණ පාන්නට සිදු වේ. නගරය

හෝ නගර රැකවරණය උදෙසා ආරක්ෂක කමිටු පත් කිරීම සඳහා ස්වේච්ඡාවෙන් වැඩපිළිවෙළක් ගෙන යෑමට භික්ෂූන් වහන්සේලාට හැකියාවක් තිබිය යුතු ය. ජනතාව ඒ සඳහා මානසික ව පෙළඹවිය යුතු වේ. පළාතේ පොලිසිය හා අනෙකුත් සෑම ආරක්ෂක සංවිධානවලට ද උපදෙස් දෙමින් කිසියම් කැප කිරීමක් භික්ෂූන් වහන්සේලාට කළ හැකි නම් එය යුගයේ අවශ්‍යතාවක් වශයෙන් සැළකිය හැකි ය.

අපෙන් නැති වී ගෙන යන සාරධර්ම ආරක්ෂා කිරීම ඉතා වැදගත් වේ. අද තරගකාරී අර්ථ ක්‍රමය නිසා මිනිසුන් එකිනෙකා ආත්මාර්ථකාමී ව ධනය ඉපයීමේ මාවතට යොමුවී තිබේ. දෙමව්පියන් හා දරුවන් අතර පවතින සම්බන්ධතාව බෙහෙවින් ඉරිතලා ගොස් ඇත. අඹු සැමියන් අතර භේද භින්නතා නිසා දික්කසාද හා අත්හැර යෑම් වැඩි වී ඇත. වැඩිහිටියන්ට ගරු කිරීම කෙසේ වෙතත්, ඔවුන්ට විවිධ නම් පට බැඳ උසුළු විසුළු කරන තත්ත්වයකට අද සමාජය පරිවර්තනය වී තිබෙන අයුරු ද දැකිය හැකි ය. මේවා අවම කිරීම සඳහා තරුණ පරපුර දැනුවත් කිරීමට භික්ෂූන් වහන්සේලා උනන්දුවිය යුතු වේ. අද විහාරස්ථානවලට ඇතුල්වීමේ දී නොයෙකුත් දැන්වීම් දක්නට ඇත. 'පාවහන් ගලවා ඇතුල්වන්න, ශබ්ද නොකරන්න, මල් ආසන පිරිසිදු ව තබා ගන්න, සුදු ඇඳුමින් සැරසී එන්න' යනා දී පුවරු ඇත්තේ අපේ ගිහි ජනතාව අද ඒවා ගැන එතරම් නොතකන නිසා ය. පැරණි බෞද්ධ සමාජයේ එවැනි දැන්වීම් තිබුණු බවට සාක්ෂි නැත. ඉන් පෙන්වන්නේ අපේ හැදියාවේ පිරිහීම යි. මේ තත්ත්වයන් මග හරවා ගැනීම පිණිස බෞද්ධ භික්ෂූන් වහන්සේලා පෙරමුණ ගත යුතු වේ. ගමින් ගමට, පළාතෙන් පළාතට ගොස් සමාජ සුචරිත ව්‍යාපාර ප්‍රගුණ කළ යුතු වේ. ඒ සඳහා රාජ්‍ය අනුග්‍රහය හා රාජ්‍ය නො වන සංවිධානවල දායකත්වය ද ලබාගත යුතු වේ. මේ කළ නොහැකි දේවල් ලෙස සලකා කටයුතු කිරීම සුදුසු නො වේ. වර්තමාන සංකීර්ණ සමාජය තුළ බෞද්ධ භික්ෂුවකගේ කාර්යය භාර සමුදායක් අතර ඉහතින් සඳහන් කළ කරුණු බෙහෙවින් වැදගත් ය යනු මගේ හැඟීම යි.

අපේ දැනුම වර්ධනය කිරීම

මහාචාර්ය නලින් ද සිල්වා

අද ලෝකයේ ආධිපත්‍යය දරන්නේ බටහිර යුදෙව් ක්‍රිස්තියානි සංස්කෘතිය පදනම් කරගනිමින් නිර්මාණය කෙරී ඇති දැනුම් පද්ධතියකි. මේ දැනුම් ආධිපත්‍යය අප මත ද අවුරුදු පන්සියයක පමණ කාලයක් තිස්සේ පැටවී ඇත. විශේෂයෙන් ම ලන්දේසි හා ඉංග්‍රීසි අධ්‍යාපනය ඔස්සේ ඒ අප කරා පැමිණ ඇත. මෙරට විශ්වවිද්‍යාල යනු බටහිර දැනුම් ආධිපත්‍යයෙහි ප්‍රධාන නියෝජිතයා වෙයි. එබැවින් විශ්වවිද්‍යාලවල බටහිර දැනුමට අභියෝග කිරීම පහසු කාර්යයක් නො වන බව අමතක නො කළ යුතු ය. දේශපාලන ආදී වෙනත් ආධිපත්‍යය ගැන කතා කරන්නන්ට මේ දැනුම් ආධිපත්‍යය ගැන වැටහීමක් නොමැත්තේ ඔවුන් ද ඒ දැනුම් ආධිපත්‍යයෙහි නියෝජිතයන් වන බැවිනි. දැනුම් ආධිපත්‍යය යනු බටහිර යුදෙව් ක්‍රිස්තියානි සංස්කෘතික ආධිපත්‍යයෙහි එක් කොටසක් පමණක් වන අතර, සංස්කෘතික ආධිපත්‍යය බටහිර යටත් විජිතවාදයෙහි අනෙක් සංරචක වූ දේශපාලන හා ආර්ථික ආධිපත්‍යය සමග අත්වැල් බැඳ ගනියි. දේශපාලන ආධිපත්‍යයට පමණක් විරුද්ධ වන ඇතැම් බුද්ධිමතුන් යැයි කියාගන්නා අයට නොතේරෙන කරුණක් නම්, සංස්කෘතික ආධිපත්‍යය දේශපාලන ආධිපත්‍යයෙන් මුළුමණින් ම ස්වායත්ත නො වන බව ය. ඔවුහු අවසාන විග්‍රහයේ දී දැනුම් ආධිපත්‍යයට විරුද්ධ නො වීම හේතුවෙන් බටහිර ක්‍රිස්තියානි දේශපාලන ආධිපත්‍යයෙහි ද ඉත්තන් බවට පත්වෙති.

මෙරට බුද්ධිමතුන් යැයි කියාගන්නන්ගෙන් හා හැඳින්නවන්නවුන්ගෙන් අති මහත් බහුතරය දැනුම යන්නෙන් සලකන්නේ බටහිර දැනුම ය. බටහිර දැනුම යනු විශේෂණ පදයකින්

තොර ව කියවන දැනුම වන අතර, අනෙක් දැනුම්, දේශීය දැනුම් සම්ප්‍රදායික දැනුම් ආදී වශයෙන් හැඳින්වෙයි. මේ වර්ගීකරණය කර ඇත්තේ බටහිරයන් ය. අනුකාරකයෝ ද කිසි ම වගවිභාගයකින් තොර ව ඒ වචන යොදා ගනියි. යම් දැනුමක් සාම්ප්‍රදායික හෝ දේශීය යනුවෙන් හඳුන්වනු ලැබූ විගස ඒ සීමා වෙයි. එවැනි දැනුම් එක් ප්‍රදේශයකට නැතහොත් එක් කාලපරිච්ඡේදයකට පමණක් සීමාවන බවක් ඉන් කියැවෙයි. එහෙත් විශේෂණයක් නොමැති ව, සමහරවිට නූතන යන විශේෂණය සහිත ව, දැනුම යන්න ව්‍යවහාර කරන විට ඉන් කියැවෙන්නේ වර්තමානයෙහි මුළු ලෝකයට ම පොදු යැයි කියන බටහිර දැනුම පිළිබඳ ව ය.

බටහිරයන් අපට කියා සිටින්නේ ලෝකයේ ඇත්තේ එක් දැනුම් පද්ධතියක් බව ය. වර්තමානයෙහි ඇති අනෙක් දැනුම් පද්ධතීන් මෙන් නො ව බටහිර දැනුම් පද්ධතිය පොත්පත්, ජනමාධ්‍ය, වීඩියෝ පටි, ඊනියා සී.ඩී. තැටි ආදිය ඔස්සේ මුළු ලෝකයට ම දැන ගැනීමට සලස්වනු ලැබෙයි. ඒ දැනුම් පද්ධතිය විශේෂණයකින් තොර ව යොදා ගැනීමෙන් ඒ මුළු ලෝකයට ම පොදු බවක් හැඟවෙයි. බටහිරයන් කියන ආකාරයට කලකට පෙර ආසියාවේ දැනුම බිහිවිණි. අද දැනුම බිහිවන්නේ බටහිර ය. බටහිරයන්ගේ දෘෂ්ටිය අනුව මුළු ලෝකයට ම ඇත්තේ එක ම දැනුම් පද්ධතියකි. එනම් එක දැනුම් ගහකි. මේ දැනුම් ගහ විවිධාකාරයෙන් පෝෂණය වෙයි. ආරම්භයේ දී බටහිර දැනුම් පද්ධතිය පෙරදිග දැනුමෙන් පෝෂණය වී ඇත. එහෙත් එහි දී සිදු කෙරී ඇත්තේ කුමක් ද යන්න පිළිබඳ ව බොහෝ දෙනාට එතරම් තේරුමක් ඇතැයි කිව නො හැකි ය. බටහිරයන් හා බටහිරයන් අනුකරණය කරන්නන් මෙන් ම වෙනත් බොහෝ අය ද සිතන්නේ ඒ දැනුම පෙරදිගින් බටහිර සංස්කෘතියට කිසිදු වෙනසක් නො වී ගිය බව ය.

මෙයට හේතුව ලෝකයෙහි දැනුම් ගස්, එනම් දැනුම් පද්ධති රාශියක් නො ව, එක් දැනුම් ගහක්, එනම් එක් දැනුම් පද්ධතියක් පමණක් තිබෙන බව උපකල්පනය කිරීම ය. පෙරදිගින් දැනුම් වෙනසක් නො වී බටහිරට යෑමක් ගැන සිතන්නෝ පෙරදිග තිබූ

දැනුම් ගහ බටහිරට ගෙනයෑමක් ගැන සිතති. මේ දැනුම් ගහ, නැත්නම් දැනුම් පද්ධතිය විශ්වීය දැනුම් පද්ධතියක් හෙවත් මානවීය දැනුම් පද්ධතියක් ලෙස සැලකෙයි. ඒ වැරදි ය. ලෝකයේ විවිධ දැනුම් පද්ධති වෙයි. ඒ ඒ දැනුම් පද්ධති ඒ ඒ සංස්කෘතියට සාපේක්ෂ ව නිර්මාණය වෙයි. භාරතයේ, චීනයේ පමණක් නො ව, ලංකාව වැනි වෙනත් රටවල ද දැනුම් පද්ධති නිර්මාණය විය. එහෙත් ඉන් කියැවෙන්නේ ඒ දැනුම් පද්ධති එකිනෙකින් වෙන් ව ස්වායත්ත ව පැවති බව නො වේ. ඒ ඒ දැනුම් පද්ධති නිර්මාණය කෙරෙන්නේ මිනිසුන් විසින් වීම හා විවිධ සංස්කෘතීන්හි මිනිසුන් අතර අන්තර් සම්බන්ධකම් තිබීම හේතුවෙන් ඒ ඒ දැනුම් පද්ධති අතර ද සම්බන්ධකම් ඇති වෙයි.

එක් දැනුම් පද්ධතියක ඇති දෙයක් වෙනත් සංස්කෘතියක මිනිසුන් විසින් ලබාගැනීම අරුමයක් නො වේ. එහෙත් සාමාන්‍යයෙන් එසේ යමක් ලබාගැනීමේ දී එය ගෙඩිය පිටින් ලබා නො ගැනෙයි. බොහෝ විට සිදුවන්නේ එක් සංස්කෘතියක ඇති දෙයක් වෙනත් සංස්කෘතියක මිනිසුන් විසින් තම සංස්කෘතියට අවශෝෂණය කරගනු ලැබීම ය. බොහෝ විට එක් දැනුම් පද්ධතියකින් යමක් තවත් දැනුම් පද්ධතියකට යන්නේ අවශෝෂණයක් ලෙස ය. ලෝකයේ ඇති විවිධ දැනුම් ගස් අතර ඇත්තේ එවැනි සම්බන්ධයකි. පෙරදිග තිබූ දැනුම බටහිරට ගියේ අවශෝෂණයක් ලෙස ය. අවශෝෂණයක් ද නිර්මාණයක් බව අප අමතක නො කළ යුතු ය. බාහිර දැනුමක් තම සංස්කෘතියට අවශෝෂණය කර ගැනීමේ දී මිනිස්සු තම චින්තනය පදනම් කරගනිමින් අලුතින් යමක් නිර්මාණය කරති.

භාරතයේ හෝ ලංකාවේ හෝ තිබූ දැනුම බටහිරට ගිය පමණින් බටහිර දැනුම පිළිබඳ කීර්තිය අපට ලබාගත නො හැකි ය. බටහිර ඇත්තේ භාරතයේ තිබූ ගණිතය නො වේ. භාරතීය ගණිතය බටහිරට යෑමේ දී විශාල වෙනසකට භාජනය වී ඇත. බටහිර ගණිතය භාරතීය ගණිතයට වඩා බෙහෙවින් වියුක්ත වෙයි. ඇතැම් බෞද්ධ සංකල්ප ඍජු ව හෝ වක්‍ර ව හෝ, අයින්ස්ටයින් පඬිවරයාට හෝ වෙනත් අයකුට හෝ බලපා ඇතැ යි යමෙකු

කියන්නේ නම් ඉන් කියැවෙන්නේ ඒ පඬිවරුන් බෞද්ධ සංකල්ප තම පද්ධතියට එලෙස ම ගත් බව නො වේ. බෞද්ධ සංකල්පයක් බටහිර පඬිවරයකු අවශෝෂණය කරගන්නේ ඒ තම සංස්කෘතියට සාපේක්ෂ ව ය. එනම් තම චින්තනය මත පදනම් වෙමිනි.

මේ අවශෝෂණ ක්‍රියාවලිය අද සිදු නො වෙයි. බටහිර සංස්කෘතික යටත්විජිතවාදයේ භයානක ම අංගය මෙය වෙයි. බටහිර සංස්කෘතික යටත්විජිතවාදය දැනුම හා වෙනත් බොහෝ කරුණු සම්බන්ධයෙන් අවශෝෂණය නවතා දමා අනුකරණය අනෙක් රටවල් මත පටවා ඇත. බටහිරයෝ තම ආධිපත්‍යය අනෙක් අය මත පතුරවති. අද වන විට මේ ආධිපත්‍යය පැටවීමේ ක්‍රියාවලියේ දී පාසල් හා විශ්වවිද්‍යාල පමණක් නො ව, ජනමාධ්‍ය කලාව ආදිය ද යොදා ගැනෙයි. එහි දී විශේෂයෙන් ම බටහිර විද්‍යාව හා ඒ ආශ්‍රිත තාක්ෂණය උපයෝගී කර ගැනෙයි.

මේ හේතුව නිසා අද බටහිර දැනුම් පද්ධතිය හැරෙන්නට අනෙක් දැනුම් පද්ධති මොට කර තිබේ. අද වර්ධනය වන්නේ බටහිර දැනුම් පද්ධතිය පමණකි. අනෙක් දැනුම් පද්ධති වර්ධනය වීම නවතා ඇත. අනෙක් දැනුම් පද්ධතිවල සාමාන්‍යයෙන් සිදුවන වර්ධන පමණක් නො ව, ඒ දැනුම් පද්ධතිවලට කෙරෙන අවශෝෂණ ද, නවතා දමා ඇත. ඒ වෙනුවට අනුකරණයට අනුබල දෙනු ලැබේ. බටහිර දැනුම අප මත පටවන්නේ ඒ ආකාරයෙනි.

අනෙක් දැනුම් පද්ධති වර්ධනය ඇණහිටවා තිබීම හේතුවෙන් ඒ දැනුම් පද්ධති හඳුන්වා දෙනු ලබන්නේ පැරණි දැනුම් ආචීර්ණ කල්පික දැනුම්, දේශීය දැනුම්, සාම්ප්‍රදායික දැනුම් ආදී වශයෙනි. ඒ මගින් ඒ දැනුම් වත්මන් ලෝක සන්දර්භයෙන් ඈත්කර තැබෙයි. බටහිර දැනුම වත්මන් ලෝකයට අදාළ එක ම දැනුම් පද්ධතිය බවට පත් කෙරෙයි.

අප මෙය වෙනස් කළ යුතු ය. බටහිර දැනුම් පද්ධතිය යනු තවත් එක් දැනුම් පද්ධතියක් පමණක් බව අපි තේරුම් ගතයුතු වෙමු. ඒ දැනුම් පද්ධතිය බටහිර ග්‍රීක යුදෙව් ක්‍රිස්තියානි චින්තනය පදනම් කරගෙන බිහිකෙරී ඇති බවත්, එහි ආධිපත්‍යය ඇතැම්

විට අපට නොදැනීම අප මත පටවන බවත්, තේරුම් ගත යුතු ය. මෙරට සංස්කෘතියට සාපේක්ෂ ව ගොඩනැගි ඇති අපේ දැනුම් පද්ධතිය වැනි දැනුම් පද්ධති රාශියක් ලෝකයේ ඇත. ඒ සියල්ල වර්ධනය විය යුතු ය. අනෙක් දැනුම් පද්ධති වර්ධනය කිරීම අපේ කාර්යයක් නො වුව ද අපේ දැනුම් පද්ධතිය වර්ධනය කිරීම අප කළ යුතු දෙයක් වෙයි. අපේ දැනුම් පද්ධතිය පරස්පර වීම ඇණහිට බොහෝ කල් ය. බටහිරයන් පැමිණීමෙන් පසු ව ඒ ඇණහිටීම අපේ දැනුම මරා දැමීමක ලෙස ද ක්‍රියාත්මක වෙයි. බටහිරයන් පැමිණීමට පෙර ද මෙරට ග්‍රාමවාසී උගතුන් අතින් අපේ දැනුම් පද්ධතිය ස්වාධීන දැනුම් පද්ධතියක් ලෙස ගොඩනැගීම අතපසු කර තිබුණි. අපේ දැනුම් පද්ධතිය ස්වාධීන දැනුම් පද්ධතියක් ලෙස ගොඩනැගී ඇත්තේ මෙරට ආරණ්‍යවාසී බුද්ධිමතුන් අතින් යැයි සිතිය හැකි ය.

වර්ධනය වීම (කිරීම) ඇණහිටවා ඇති අපේ දැනුම් පද්ධතිය නැවත පණගන්වා හදාවඩා ගැනීම පහසු කාර්යයක් නො වේ. එයට ඇති බාධක බොහෝ වෙයි. එහෙත් ඒ බාධක ඉවත් කර අපට ඉදිරියට යා හැකි ය. එහෙත් ඒ සියල්ලට පළමු ව අප විසින් ප්‍රශ්නයක් ඇති බව තේරුම් ගනු ලැබිය යුතු ව ඇත. බටහිර දැනුමේ ආධිපත්‍යය අප මත පටවන බව තේරුම් ගැනීමකින් තොර ව අපට අපේ දැනුම් පද්ධතිය වර්ධනය කරගත හැකි නො වේ.

සමාජය, සංස්කෘතිය හා නායකත්ව ගුණාංග

ආචාර්ය ජයන්ත ජයසිරි

හැඳින්වීම

නායකයා (Leader) හා නායකත්වය (Leadership) යන සංකල්ප ඉතා ඈත අතීතයට දිවයන්නකි. මානව පරිණාමයේ දී (Human Evolution) මානවයා එක්තැනෙක නැවතී ජනාවාස ගොඩ නගා සමූහයක් වශයෙන් ජීවත්වීමට පෙරාතු ව සිට ම සමූහය තුළ නායකත්ව ලක්ෂණ ඇති පුද්ගලයෝ බිහිවූහ. එය සමාජ සමූහයක් ලෙස එක තැනෙක ජීවත්වීමෙන් වඩාත් තහවුරු විය. පසුකලෙක එය ගම් මට්ටමෙන්, නගර මට්ටමෙන්, ප්‍රදේශ මට්ටමෙන් සහ රාජ්‍ය මට්ටමෙන් ව්‍යාප්ත විය. (Cox, Greenblatt, Seeberg; 1981) අද්‍යතනයෙහි ද මෙම ලක්ෂණ අපට හඳුනාගත හැකි ය. ශ්‍රී ලංකාවේ ඉතිහාසය පිරික්සීමේ දී ද අපට රාජ්‍ය තාන්ත්‍රික මට්ටමේ තනතුරුවලට අමතර ව ගමික, ගෝපති, ගහපති, සේනාපති, දකපති, බොජකපති, මහාපති, පරුමක ගාමිණී වැනි නාමයෝ ද හමුවෙති. මෙම පුද්ගලයෝ විවිධ අංශවල නායකත්වය දරුවෝ වෙති. ඊට අමතරව කෘෂිකාර්මික ජන සමාජයක් උරුම වූ ශ්‍රී ලංකාවේ ඒ ආශ්‍රිත නායකත්වය දරූ නාමයෝ බොහොමයක් හමුවෙති. ඒ අතර අතාවුදයා, අන්තරංග ඇමැති, අමුණේරාළ අමුණු මහේරාළ, කංකානම, කොට්ඨාසෙ රාළහාමි, කොළදින්රාළ, ගම්බාරෙ, දියබෙදන්නා, දියාලු නිලමේ, නිලකාරයෝ, මද්දනරාළ, කොළවෙල්ලු වෙල්විදානෙ, වෙල්කැමි, සැරහුන් රාළ වැනි චරිත යම් කාර්යභාරයක් සඳහා නායකත්වය සැපයූ චරිත වෙති. (විමලකීර්ති ; 2002) රාජ්‍ය පාලනය පහසු කරවීම සඳහා ගොඩනගන ලද 'වරිගසභා' ද ගම් මට්ටමේ නායකත්වය මතුවුණ අවස්ථාවකි.

සෑම ජනවර්ගයකට ම, ජන කණ්ඩායමකට ම, පුද්ගලයා සමූහ ගතවන ඕනෑම තැනෙක නායකයකු ගේ හෝ නායකත්ව ගුණාංග ඇති අයෙකු ගේ සමාජ අවශ්‍යතාව කැපී පෙනුණි. එය ගෝත්‍රික සමාජවල පවා දැකිය හැකි ලක්ෂණයකි. මානව විද්‍යාඥයින් පවසන්නේ මිනිසුන් තුළ මෙන්ම ප්‍රිමාටා වර්ගයේ (Primated) සතුන් තුළ ද නායකයින් මෙන් ම නායකත්වය ගොඩනැගෙන බව යි. (Beals ;1977) නිදසුන් වශයෙන් වඳුරන්, බබුන් විශේෂ, චිම්පන්සි, ගෝරිල්ලා, ඔරංඋටං වැනි සතුන් තුළ ද නායකයෝ සිටිති. ගෝත්‍රික සමාජවල නායකයා හඳුනා ගැනීම සහ කැපී පෙනීම සඳහා විවිධ උපක්‍රම හා සංකේත භාවිත කරති. නායකයා සතු දුන්න, ඊතලය, අනෙකුත් අවි ආයුධ සෙසු අයගේ ආයුධවලට වඩා වෙනස් ස්වරූපයක් ගනියි. ඔහුගේ ඇඳුම්, පැළඳුම් අන් අයට වඩා සුවිශේෂී ව වෙනස් වේ. චර්යාව ද අන් සාමාජිකයන්ට වඩා වෙනස් ය. ඇතැම් විට විශේෂ කොටි සමක් පොරවා ගැනීම චාරිත්‍රයකි. දෙකන් විද කඩුක්කම් පළඳියි. බොහෝ විට කොටි දතක් පැළඳීම සිදු කෙරේ. ශරීරයේ පච්චා කෙටීම හෝ වර්ණ ආලේපය එසේ නැතිනම් කුරුළු පිහාටු උපයෝගී කරගෙන තැනූ හිස් වැසුමක් පළඳියි. ඔහුගේ අනන්‍යතාව සෙසු සාමාජිකයන්ට වඩා වෙන ස්වරූපයක් ගනු ලැබේ. (රත්නපාල ; 2001) වර්තමානයේ ද මෙකී සුවිශේෂතා හඳුනාගත හැකි ය. රාජ්‍යතාන්ත්‍රික මට්ටමේ නායකයෝ මෙන් ම අවශේෂ අවස්ථාවල දී පවා මෙම අනන්‍යතාව කැපී පෙනීමට සලස්වනු ලබන අවස්ථා අපට හමුවේ.

අප රටෙහි වැදි ජනතාව ගත් කළ ඔවුන්ට අනාදිමත් කාලයක සිට නායකත්වයක් පරම්පරාවෙන් පරම්පරාවට උරුම වේ. එහි වත්මන් නායකයා වන්නියලැත්තන් වන අතර, එය ඔහුට ඔහුගේ පියා වූ තිසාහාමිගෙන් උරුම විය. වර්තමානයේ ව්‍යාප්ත ව ඇති සෑම වැදි ගම්මානයක ම පාහේ ප්‍රාදේශීය වැදි නායකයෝ සිටිති. ඒ අනුව පොල්ලෙබැද්ද වැදි නායකයා වූයේ පොරොමල් සකා ය. වර්තමානයේ වැදි නායකයා වන්නේ තලාබණ්ඩලාගේ ගෝඹා ය. හෙනානිගල වෙසෙන වත්මන් වැදි ජනයාගේ නායකයා වන්නේ තැපැල් බංඩියා ය. (රත්නපාල ; 2003) මෙරට ජීවත් වන

අභිගුණ්ඨික ජනතාවට මෙන් ම (මුත්තුසාමි) අතීතයේ දී රොඩී ජනතාවට ද 'කණ්ඩායම් නායකයකු' හෝ 'රැහේ නායකයකු සිටියි. රොඩී රැහේ නායකයා අතීතයේ දී හැඳින්වූයේ 'මහහුලවාලියා' යනුවෙනි.

අතීතයේ දී අප රටෙහි නායකත්වය තහවුරුවීම සඳහා දළදා වහන්සේ සතුවීම, උරුම කරගැනීම අනිවාර්ය අංගයක් විය. එය රාජ්‍යතාන්ත්‍රිකභාවයේ උරුමකම ලැබීම සඳහා ය. ඒ ආකාරයෙන් ලොව පුරා විවිධ අරමුණු ඉටුකර ගැනීම වෙනුවෙන් විවිධ ස්වරූපයෙන් නායකත්වය ගොඩ නැගී තිබේ. ඒවා සමාජීය වශයෙන්, සංස්කෘතික වශයෙන්, ආගමික වශයෙන් හා දේශපාලන වශයෙන් යනාදී ලෙස විවිධ පැතිකඩ ඔස්සේ විද්‍යමාන වේ. මහා බ්‍රිතාන්‍යයේ අගමැති දේශපාලන නායකයා වන අතර, එලිසබෙත් මහ රැජින සමාජ හා සංස්කෘතික නායකයා වේ. එය රජ පෙළපතින් සම්ප්‍රදායික ව උරුම වූවකි. හෙට දවසේ ඒ සඳහා උරුමකම ලබන්නේ චාර්ල්ස් කුමරු ය. පාප් වහන්සේ කතෝලික පල්ලියේ ආගමික නායකයා ය. අයතුල්ලා කුමෙයිනී මුස්ලිම් බැතිමතුන්ගේ ආගමික නායකයා ය. ඉන්දියාවේ බාල්තකරේ ශිවසේනා සංවිධානය ඇසුරෙන් හින්දු ලෝකයට නායකත්වය ලබා දෙයි. මෙරට මල්වතු - අස්ගිරි මහ නා හිමිවරුන් සමස්ත ලංකාවාසී බෞද්ධ ජනතාව ගේ ආගමික නායකයෝ වෙති.

සම්ප්‍රදායික මතවාදය කෙබඳු වුව ද අද්‍යතනයෙහි නිවැරදි නායකත්වය සංවර්ධන උපාය මාර්ගවල දී තීරණාත්මක සාධකයක් ලෙස පිළිගෙන තිබේ. එබැවින් සියලු සමාජ තලවල නායකත්ව රටා ගොඩ නැගීම ඍජු ව හෝ වක්‍රාකාර ව රටක සංවර්ධනය කෙරෙහි බලපෑමක් ඇති කරනු ලබයි. පාසලක් තුළ වුව ද ශිෂ්‍ය නායක නායිකාවන් තෝරා ගන්නේ එහි යහපාලනය හා ආයතන සංවර්ධනය අපේක්ෂා කරගෙන ය. විශ්වවිද්‍යාලවල ශිෂ්‍ය නායකයින්ගේ අරමුණ විය යුත්තේ ද එහි යහපාලනයට සහ ආයතනයේ ප්‍රමාණාත්මක මෙන් ම විශේෂයෙන් ගුණාත්මක සංවර්ධනයට දායකවීම යි. මේ අනුව වානිජ ලෝකයේ,

කළමනාකරණ ක්ෂේත්‍රයේ පමණක් නො ව, සෑම අංශයක ම පාහේ විද්‍යාත්මක පදනමක් මත පිහිටා නායකත්වය ගොඩනැගීමේ වැදගත්කම අද බොහෝ සෙයින් කථාබහට ලක් වී තිබේ. එනමුදු නිවැරදි පදනමක් මත විද්‍යාත්මක ව ගොඩ නැගෙන නායකත්ව ගුණාංග පිළිබඳ අවධානය යොමු කිරීමේ දී සංස්කෘතිය, සමාජ වටිනාකම් හා සාරධර්මවල වැදගත්කම ද අවධාරණය කිරීම මෙම ලිපියෙහි මුඛ්‍ය පරමාර්ථය වන්නේ ය. මක්නිසාදයත් එවැනි පසුබිමක් නැති නායකත්වය අසම්පූර්ණ එකක් වන බැවිනි.

නායකයා සහ නායකත්වය

නායකයා යන්නට ඉංග්‍රීසි භාෂාවෙහි 'ලීඩර්' (Leader ලෙසත් 'නායකත්වය' 'ලීඩර්ෂිප්' (Leadership) යනුවෙනුත් ව්‍යවහාර කෙරේ. බොහෝ විද්වතුන්ගේ මතය වන්නේ මෙම වචන ද්වය නිර්මාණය වීමේ දී බොහෝ කරුණු සැලකිල්ලට ගෙන ඇති බව යි. මේ ආකාරයෙන් ම 'පොලිස්' (Police) සහ 'නර්ස්' (Nurse) යන වචන ද සෑදී ඇති බවට මත පළවී තිබේ. මෙම වචන තුළ අදාළ ක්ෂේත්‍රයේ කටයුතුවල නියැලි පුද්ගලයාගේ ගතිගුණ ප්‍රකට කරන බව විශ්වාස කෙරේ. ඒ ආකාරයෙන් ම ලීඩර්ෂිප් (Leadership) යන වචනය තුළින් ගම්‍ය වනවා යයි සැලකෙන අරුත වටහා ගැනීම වැදගත් ය. ඒ අනුව ;

L - Liberal -	නිදහස්, විවෘත, මනසැති, උදාර, විපුල, ත්‍යාගවන්ත
E - Education -	අධ්‍යාපනය, ශික්ෂණය, ඉගෙනීම, පුහුණුව
A- Active -	ක්‍රියාශීලී, කඩිසර, ප්‍රාණවත්, උද්‍යෝගී, සක්‍රීය
D - Dependable -	නායකයා කෙරෙහි අන් අයට ඇති විශ්වාසය
E- Efficient -	කාර්යශූර, දක්ෂ, හුරුබුහුටි
R - Responsible -	වගකීම් සහිත බව, වැදගත්, විශ්වාසනීය

S - Self-Respect - ස්වයං ගෞරවය - ආත්ම අභිමානය
H - Human Relation - මානව සබඳතාව
I - Intelligence - බුද්ධිමත් බව, ප්‍රඥාව
P - Pursuance - සැලසුමක් අනුව කටයුතු කිරීම, ලුහුබැඳයැම යනාදී වශයෙනි.

පොදුවේ ගත් කල නායකයා යනු සමාජයේ වාස්තවික ව පිළිගන්නා නායකත්ව ලක්ෂණවලින් හෙබි තම නායකත්වය තුළින් නව නායකයන් බිහිකිරීමට ප්‍රයත්න දරන අව්‍යාජ වූ සාපේක්ෂ ගතිපැවතුම්වලින් හෙබි සාමාන්‍ය මිනිසෙකි. නායකත්ව ස්වභාවය පිළිබඳ ව විද්වතුන් විවිධ මත දක්වා ඇත. එනම් 'උපත් ගෙයි දී ම නායකත්ව ගුණාංග ස්වභාවයෙන් රැගෙන විත් ජීවිත කාලයේ දී වර්ධනය කරගන්නවා යනු ඉන් එක් අදහසකි. එම අදහස බැහැර කරන ඇතැම් උගතුන් ප්‍රකාශ කරනුයේ ; නායකත්ව ලක්ෂණ හා ගුණාංග උපතින් රැගෙන නො එන බවත්, පරිසරය ආශ්‍රිත ව නායකත්ව ගුණාංග ක්‍රමයෙන් වර්ධනය කරගන්නා බවත් ය. මෙම මතවාදයන් දෙක තවදුරටත් සාකච්ඡාවට භාජනයවෙමින් පවතී.

නායකත්වය පිළිබඳ ව දක්වා ඇති නිර්වචන පිළිබඳ සැලකිලිමත්වීමේ දී එඩ්වඩ් බට්ලර් (Edword Butler) ගේ අදහස වැදගත් ය. ඔහු පවසන්නේ 'සැබෑ නායකයකු වීමට හැකිවන්නේ අඛණ්ඩ ව තම උද්යෝගය නො සිඳී රැකගත හැකි ඒ වෙනුවෙන් කැපවිය හැකි අයකුට ය. මේ අනුව පෙනී යන්නේ නායකත්වය තමා වෙත අඛණ්ඩ ව රඳවා තබා ගැනීමට නම් මනා කැපවීමක් පුද්ගලයාට අවශ්‍ය බව යි. කැපවීම නොමැති තැන නායකත්වය ගිලිහේ. (දයාරත්න, 2007). එමෙන් ම තවත් නිර්වචනයක සඳහන් වන්නේ 'අරමුණු ඉටුකර ගැනීම පිණිස පුද්ගලයන් හෝ සමූහයක ගේ චර්යාව කෙරෙහි බලපෑම් කිරීමේ හැකියාව නායකත්වය යි' යනුවෙනි. ඒ අනුව යම් සංවිධානයක අරමුණු කරා ළඟාවීමේ ප්‍රයත්නයේ දී ඒ සඳහා සහභාගිවන්නන් සිය කැමැත්තෙන් ම සහභාගි කරවා ගැනීම සඳහා බලපෑම් කෙරෙන සමාජීය ක්‍රියාවලිය නායකත්වය බව යි. ඒ අනුව මෙම නිර්වචනය තුළින් වැදගත් ලක්ෂණ කීපයක් විද්‍යමාන වේ. එනම් ;

I. නායකත්වය පුද්ගලයන් හා බද්ධ වූවකි.

II. එය බලය හා සම්බන්ධ වූවකි.

III. අන් අය වෙත බලපෑම් කිරීමේ කාර්යයකි.

IV. නායකත්වය ක්‍රියාවලියක් වන අතර, අරමුණු හා බද්ධ වේ.(රාමනායක ; 2005)

මේ අනුව පෙනීයන්නේ නායකත්වය යනු කිසියම් හේතු කාරණාවක් මත යම් පුද්ගලයකුට හිමි වන හෝ හිමිකර ගත හැකි සුවිශේෂී තත්ත්වයකි. එසේත් නැතිනම් කිසියම් පිරිසක් අතරේ සුවිශේෂී හේතු මත ඉස්මතු ව පෙනෙන පුද්ගලයෙක් හෝ පුද්ගල කණ්ඩායමකි. ඇබවින් පිළිගත් විග්‍රහයන්ට අනුව නායකත්වය යනු කිසියම් කණ්ඩායමක නිශ්චිත අරමුණු ඉටුකර ගැනීමෙහි ලා තීරණ ගැනීමේ උපරිම හැකියාව හා ශක්තිය මත සෙසු අනුගාමිකයන් විසින් ද පිළිගනු ලැබූවෙකි. (අත්තනායක ; 1997)

කෙසේ වුව ද සමාජය දෙස බැලීමේ දී නායකත්වයේ ප්‍රධාන බෙදීම් දෙකක් හඳුනාගත හැකි ය. එනම් නිල නායකත්වය සහ නිල නො වන නායකත්වය වශයෙනි. මෙය විධිමත් නායකත්වය සහ අවිධිමත් නායකත්වය ලෙස ද හඳුන්වනු ලැබේ. නිල නායකත්වය යනුවෙන් අදහස් කරන්නේ නිල සංවිධාන අරමුණු ඉටුකර ගැනීමට ධෛර්යයවත් කිරීම, උනන්දු කරවීම හෝ අරමුණු වෙනත් මඟකට යොමු කොට නිල සංවිධානයේ බලාපොරොත්තු, පරමාර්ථ පසෙක දැමීමක් වුව ද සිදුකළ හැකි බලවේගයක් ඇති කළ හැකි සංවිධානයකි. නිල නො වන නායකත්වය ඊට සාපේක්ෂ ව වෙනස් වේ. සමස්තයක් ලෙස ගෙන බලන කල නායකත්වය දරන්නා කළ යුත්තේ කුමක් ද? යන ප්‍රශ්නය වැදගත් ය. ඊට පිළිතුර වන්නේ නායකයා විසින් සමාජයේ වාස්තවික ව පිළිගන්නා නායකත්ව ලක්ෂණ ප්‍රායෝගික හැසිරීමෙන් සමාජගත කළ යුතු අතර, ඔහු විසින් සමාජය තුළ තව තවත් නායකයන් බිහිකිරීමට යත්න දැරිය යුතු බව යි.

නායකයා සහ ප්‍රධානියා

නායකත්වය කුමක් ද? යන්න සලකා බැලීමේ දී අපට පෙනී යන්නේ යම් නිශ්චිත අරමුණක් කරා අන්‍යයන්ගේ අදහස් වෙනස් කිරීම, ප්‍රථමයෙන් තමන් දෙවනු ව අන්‍යයන් පෙළඹවීමට ඇති හැකියාව, කණ්ඩායමකින් උපරිම සහයෝගය සහ ප්‍රයෝජනය ලබාගැනීම, ප්‍රශ්නයක් දැනීම, හඳුනා ගැනීම, විසඳුම් සෙවීම, එය අන්‍යයන්ට කලින් ක්‍රියාවේ යෙදවීමේ හැකියාව සහ කණ්ඩායමේ සාමාජිකයන් මගින් සාමාන්‍ය මිනිසුන් විසින් නො කරනු ලබන දේ ඔවුන් ලවා කරවා ගැනීමට ඇති හැකියාව යනාදිය යි.

මෙහි දී නායකයා සහ ප්‍රධානියා අතර ඇති වෙනස ද හඳුනාගත යුතු වේ. නායකයෙකු බිහිවන්නේ අනුගාමිකයන් ඇති නිසා ය. අනුගාමිකයන් නොමැති වන දිනයක දී නායකත්වය ද අහෝසි වන්නේ ය. යමෙකු නායකත්වයට තෝරා පත්කර ගන්නේ ඔහුට පුද්ගලයන් සමග වැඩ කිරීමට හා ඔවුන්ගේ අපේක්ෂාවන් ළඟාකර ගැනීමට කළමනාකරණ කුසලතාව ඇතැයි යන විශ්වාසයෙනි. මෙම 'කාර්යභාර' පිළිබඳ විවිධ මතවාද සමාජය තුළ පවතී. ඒ අනුව පැහැදිලි ලෙස ම නායකයා සහ ප්‍රධානියා එක් අයෙකු නො ව, දෙදෙනෙකු බව පෙනේ. ඒ අනුව නායකයා 'අප' යන .සංකල්පය නිරතුරු ව භාවිතයට ගනියි. ඔහු සමූහය තුළින් ගොඩ නැගුණු, සමූහය තුළ ජීවත් වෙන අයෙකු බැවින් ඉල්ලීම්, යෝජනා මගින් මග පෙන්වනු ලැබේ. සැමගේ සහයෝගය නිරතුරු ව නො අඩුව ලැබෙන බැවින් සංවිධාය තුළ උනන්දුවෙන් හා උද්යෝගයෙන් වැඩ කරන්නෙක් බවට නායකයා නිරායාසයෙන් ම පත් වේ. යමෙකුගේ වරද නිරන්තරයෙන් ම නිවැරදි කරන නිසාවෙන් නායකයා හොඳ හිත නිසා වැජඹේ. මෙම පරිසරය තුළ නායකයා තම අනුගාමිකයන් දිරිගන්වන අතර, එම පිරිස් නිසි ලෙස කාර්යක්ෂම ව යොදවයි. තම වගකීම ගැන අවධානයෙන් කටයුතු කරන නායකයා එම වගකීම් හා යුතුකම් ආශිර්වාදයක් බවට පත්කර ගනියි. (දයාරත්න ; 2007)

ප්‍රධානියා නිරතුරුව ම "මම" සංකල්පය භාවිතයට ගනියි. තමා වටා ජීවත්වෙන, කටයුතු කරන පිරිසේ ඵලදායිතාව වර්ධනය

කිරීමට උත්සාහ කරන්නේ අණකිරීම් මගින් හා බලයෙනි. බොහෝ විට තම කණ්ඩායම හෝ සමූහය 'භය' මගින් පාලනය කිරීමට උත්සුක වන අතර, ඒ තුළින් තම බලය පැතිරවීමට නිරර්ථක උත්සාහයක යෙදේ. නායකයාගේ ලක්ෂණය වරද නිවැරදි කිරීම වුව ද ප්‍රධානියා වරදට නිරතුරු ව ම දඬුවම් ලබාදීමට පෙළඹේ. මේ නිසා ම වැරදි මෙන් ම වැරදිකරුවන් සෙවීමට ඔහුගේ මනස හුරු පුරුදු වේ. එබැවින් ආයතනය සංවිධානය තුළ නිතර ම භයෙන්, සැකෙන් මෙන් ම තමන්ට කොයි මොහොතේ හෝ අවැඩක් සිදුවෙතැ යි යන සිතුවිල්ලෙන් ඔහුට ජීවත් වීමට සිදු වේ. මේ නිසා තමා වෙත පැවරෙන වගකීම් කෙරෙහි සතුටින් බලනවාට මුහුණ දෙනවාට වඩා එම වගකීම සැමවිට ම හිසරදයක්, පීඩාකාරී දෙයක් ලෙස පෙනේ. මෙම පසුබිම තුළ ප්‍රධානියා තම පිරිස් ගැරහුමට ලක් කිරීමට ද ඉඩ ඇති අතර, ගෞරවය බලෙන් ලබාගැනීමට ද උත්සාහවත් විය හැකි ය. වත්මන් සමාජය තුළ ආයතන මට්ටමේ කළමනාකරුවකුගේ ලක්ෂණ චර්යාව පිළිබඳ සැලකිලිමත්වීමේ දී බොහෝ විට ඔහු තුළින් විද්‍යමාන වනුයේ ද නායකත්ව ලක්ෂණවලට වඩා ප්‍රධානියෙකුගේ ලක්ෂණ බව පෙනේ. (රාමනායක : 2005)

මේ අනුව අපට පෙනෙන්නේ සංවිධානය කාර්යක්ෂම ව ක්‍රියා කිරීම, පවත්වාගෙන යෑම, සංවිධානය තුළ ඉහළ මට්ටමක ඵලදායිතාවක් පවත්වාගෙන යාම, සංවිධානයේ වර්ධනය වැඩි දියුණු කිරීම, සංවිධානයේ ස්ථාවරය රැකීම, සාමාජික සුභ සාධනය වැඩි දියුණු කිරීම හා කණ්ඩායමේ සාමාජිකයන්ගේ හැකියාවන් වර්ධනය කිරීමාදිය නායකත්වයේ පෘථුල වගකීම් ලෙස පෙන්වා දිය හැකි අතර, එය ප්‍රධානියෙකුගේ කාර්යභාරයට වඩා එහා ගිය වැඩ කොටසක් බව අවබෝධ කටයුතු බව යි.

නායකයකු සතු ගුණාංග

පුද්ගලයකු සතු ගුණාංග පිළිබඳ ව කතා කිරීමේ දී සංස්කෘතිය (Culture), සමාජානුයෝජනය (Socialization) සහ පෞරුෂය (Personality) ඉතා වැදගත් සංකල්ප ලෙස සමාජ විද්‍යාවේ දී

සලකනු ලැබේ. පුද්ගලයකුගේ පෞරුෂ සංවර්ධනය නිවැරදි ව සිදු කෙරෙන සමාජානුයෝජන ක්‍රියාවලිය ඉතා වැදගත් සාධකයක් වේ. පුද්ගලයාගේ සංස්කෘතික පසුබිම ද ඊට ප්‍රබල බලපෑමක් ඇති කරනු ලබයි. එය නිවැරදි ව නිසියාකාර ව සිදුවීම තුළින් මනා පෞරුෂ ලක්ෂණ පිළිබිඹු වන අතර, සමාජානුයෝජනය නිවැරදි ව සිදු නොවුන කල භින්න පෞරුෂ ලක්ෂණ හෙවත් හීන පෞරුෂ ලක්ෂණ විද්‍යමාන වේ. නායකත්වයේ දී මෙය ඉතා වැදගත් සංකල්පයක් වන්නේ ඒ නිසා ය. භින්න පෞරුෂ ලක්ෂණ ඇති අයෙකු යම් නායකත්වයකට පත්වුවහොත් පීඩාකාරී පරිසරයක් ඔහු විසින් සමූහය හෝ කණ්ඩායම තුළ නිර්මාණය කරනු ලබන අතර, ඉතා කෙටි කලක් තුළ දී ඔහු සමූහය තුළ පිරිහීමට ලක් වේ.

මනා පෞරුෂයක් ඇති අයෙකු යටතේ ආයතනයක පීඩාකාරී පරිසරයක් නිර්මාණය වීමට ඇති ඉඩකඩ ඉතා අව ම වන අතර, නායකයා කණ්ඩායම තුළ ඉක්මණින් ජනප්‍රිය වී ප්‍රියමනාප පුද්ගලයෙකු බවට පත් වේ. සැබෑ නායකයා සමාජය තුළ වාස්තවික ව පිළිගන්නා නායකත්ව ලක්ෂණවලින් පිරිපුන් පුද්ගලයෙකු විය යුතු ය. ඒ අනුව සැබෑ නායකත්වය තුළ හරයාත්මක ලක්ෂණ බොහෝ යි. තම කණ්ඩායමේ සාමාජික රුචිකත්වය, කාලය, දැනුම හා අවස්ථාව අනුව වෙනස් වන බව නායකයා අවබෝධ කර ගනියි. සාමාජික රුචිකත්වයට හා අවශ්‍යතාවන්ට ගැලපෙන පරිසරයක් ගොඩනැගීමේ හැකියාව මෙන් ම පුද්ගලයන් ධෛර්යය ගැන්වීමට ඇති හැකියාව ඔහු සතු ව ඉතා ප්‍රබල ලෙස තිබේ. මෙම අරමුණු ඉටුකර ගැනීම සඳහා පහත සඳහන් ගුණාංග නායකයෙකුට අවැසි බව විද්වතුන් විසින් පෙන්වා දී තිබේ.

යහපත් නායකයෙකු සතු ව නායකත්ව ගුණාංග ලෙස සැලකෙන ගුණාංග දහයක් පිළිබඳව අවධාරණය කෙරේ. එනම්, ආත්ම විශ්වාසය, උත්සාහවන්ත බව, අවංක බව, බුද්ධිමත් බව, ආචාරශීලී බව, විවෘත මනස, උපායශීලී බව, ප්‍රබෝධමත් බව, තර්කානුකූල බව සහ වගකීම් සහිත බව යි. (දයාරත්න ; 2007)

මීට අමතර ව මනා ලෙස සූදානම් වීම, සැලසුමක් ඇතිව ක්‍රියා කිරීම. විවේචන පිළිගැනීම, පොරොන්දු ඉටු කිරීම, අන්‍ය අදහස් පිළිගැනීම, මිනිසුන් හැසිරවීමේ පුහුණුව, කටයුතු පරීක්ෂා කිරීම, උද්යෝගීමත් බව, පිරිපුන් පෞරුෂයක් තිබීම, ප්‍රායෝගික බව, නිර්මාණශීලීත්වය, මෙහෙයවීමේ කුසලතා, නිවැරදි දැකුම, තීරණ ගැනීමේ හැකියාව, අපක්ෂපාතී භාවය, විනය ගරුකවීම, අදහස් මනා ලෙස ඉදිරිපත් කිරීමේ හැකියාව, ආත්මාර්ථභාවයෙන් හැකිතාක් බැහැරවීම, නම්‍යශීලීභාවය සහ ප්‍රතිවිරෝධී අදහස් ගරු කිරීම යනාදිය යි.

නායකත්වය පිළිබඳ කථාකිරීමේ දී ප්‍රජා නායකත්වය ද වැදගත් සංකල්පයක් සේ සැලකේ. එය ජනතාවගෙන් පුහුණුව ලැබූ ජනතා අවශ්‍යතා ඉටු කරන නායකත්වයක් ද වේ. ඉහතින් සඳහන් කරන ලද නායකයෙකු සතු ලක්ෂණ හෙවත් පොදු නායකත්ව ගුණාංගවලට අමතර ව ප්‍රජා නායකයෙකු තුළ පහත සඳහන් ගුණාංග ද තිබිය යුතු යැයි අවධාරණය කෙරේ. එනම්; නියෝජනය, අවශ්‍යතා ගැලපීම, අවිනිශ්චිතතාවන් ඉවසීම, නම්මා ගැනීමේ හැකියාව, ව්‍යුහය පෙහෙළි කිරීම, නිදහසට ඉඩදීම, කාර්යභාරය දරා සිටීම, සැලකිලිමත් බව, නිෂ්පාදන අවධාරණය, ඉදිරිය නිශ්චය කිරීමේ නිරවද්‍යතාව, ඒකාබද්ධතාවය, උසස් නිලධාරීන් හා පුද්ගලයන් කෙරෙහි බලපෑම් කිරීමේ හැකියාව, කාර්ය සමාලෝචන හැකියාව, වාර්තාකරණ හැකියාව, ඇගයුම් නිපුණතාවය, ස්ථිරසාරබව සහ වගකීම් දැරීමේ හැකියාව යි (අත්තනායක, 1997) ප්‍රජා නායකයෙකු තුළ නායකත්වය බබලවන, ඵලදායි කරන ලක්ෂණ ලෙස ඉහත සඳහන් කරුණු පෙන්වා දිය හැකි ය.

මෙකී කරුණුවලට අමතර ව නායකත්වය විසින් අත්හළ යුතු ගුණාංග රාශියක් පිළිබඳ ව ද විද්වත් මත පළවී තිබේ. ඒ අනුව සබකෝලය හෝ සභාවක කතාකිරීමට භය නායකයෙකු විසින් අත්හළ යුතු ගුණාංගයකි. එමෙන් ම සාමාන්‍ය රැස්වීමක් පැවැත්වීමට මෙහෙයවීමට ඇති බිය හෝ නොහැකියාව නැති කරගත යුතු ය. පුද්ගලයාගේ සාමාන්‍ය ස්වභාවය නම් තම යුතුකම්

හා වගකීම් දැනගැනීමට ඇති මැලිබව යි. නමුත් නායකයෙකු කිසිවිටෙකත් තම වගකීම් දැන ගැනීමට මැලි නො විය යුතු ය. බොහෝ අය බොහෝ විට අන් අයගේ, පිටස්තර අයගේ පෙළඹවීම මත සංවිධාන ව්‍යුහය හෝ සමූහය අවුල් සහගත තත්ත්වයනට පත්කර ගනිති. යහපත් නායකයෙකුගේ වගකීම වන්නේ පිටස්තර පෙළඹවීම්වලට යට නොවී ම යි. එමෙන් ම නායකයෙකු තමාගේ කාලය, ශ්‍රමය ධනය (අවශ්‍යවෙතොත් මුදල්) වැයකිරීමට ඇති අකමැත්ත හා අපහසුකම් ද මඟහරවා ගැනීම වැදගත් ය.

නායකත්ව වර්ගීකරණය සහ කාර්යභාරය

ඉහත සඳහන් කරුණු සැලකිල්ලෙන් පරීක්ෂා කිරීමේ දී නායකයෙකු සතු කාර්ය භාරය පැහැදිලි කර ගත හැකි ය. ඒ අනුව සුවිශේෂී ගතිපැවතුම් ඇති නායකයෙකු ගේ ප්‍රධාන කාර්ය භාරය වන්නේ මිනිසුන්ට නො ව වැඩ කටයුතුවලට නායකත්වයක් ලබාදීම යි. වැඩකටයුතු ඵලදායි ලෙස සැලසුම්කොට සංවිධානය කරන ලද ආයතනයක, සංවිධානයක පුද්ගලයන් ක්‍රමානුකූල ලෙස විධිමත් ලෙස පෙළගැසීම නො වැළැක්විය හැකි ය. එබැවින් එම කටයුත්ත නිවැරදි නායකත්වයක් යටතේ ස්ථිර ඵලයක් වේ. එමෙන් ම සමූහය තුළ දී මෙන් ම පෞද්ගලික ව ද යථාර්ථවාදී ලෙස ඉලක්ක කිරීම වැදගත් කාර්යයකි. එය ආයතන ව්‍යුහයේ ඵලදායි සංවර්ධනයට බෙහෙවින් ම ඉවහල් වේ.

අදාළ ක්ෂේත්‍රයන්ට හා පුද්ගලයන්ට ඵලදායක ලෙස වගකීම් පැවරීම හා බලතල පැවරීම නායකත්වය සතු සුවිශේෂ කාර්ය භාරයකි. ඒවා නිරවද්‍ය ව සිදු නො වන කළ ආයතන ව්‍යුහය බිඳ වැටීම හෝ අවුල් සහගතවීම නො වැළැක්විය හැකි ය. කණ්ඩායම් අනුමැතිය අනුව තීරණ ගැනීම හා පෞද්ගලික ව ම ඊට වගකීම ද නායකත්වය සතු ඉතා වැදගත් කාර්ය භාරයක් සේ සැලකේ. මෙවැනි විටෙක දී මතුවිය හැකි ගැටලු විසඳීම සඳහා අන් අයගේ උපකාරය මත යැපෙන බව ඇඟවිය යුතු වේ. එසේ ම ඇතැම් කරුණු කාරණා ඉදිරියේ දී තම විරුද්ධත්වය ප්‍රකාශ කිරීමේ දී උපායශීලී විය යුතුවාක් මෙන් ම ඉවසිලිවන්ත ද විය යුතු ය. ඒ හැරුණු විට සමූහය තුළ සමඟිය, එකමුතුබව වර්ධනය කිරීම එක්

ව සාමූහික ව වැඩ කිරීමේ අගය පිළිබඳ අවබෝධය සාමාජිකත්වය තුළ ගොඩනැගීම අන්‍යයන්ගේ ක්‍රියාකාරීත්වය හා ශ්‍රමය පිළිබඳ සැලකිලිමත්වීම, අන්‍යයන්ගේ හැකියාවන්ට ගරු කිරීම හා තම දැනුම හා නුවණ අන්‍යයන් හා හුවමාරු කරගැනීම ඉතා වැදගත් කාර්යභාර ලෙස පෙන්වා දිය හැකි ය.

නායකත්වය පිළිබඳ සාකච්ඡා කිරීමේ දී පෙනී යන එක් වැදගත් කාරණාවක් වන්නේ නායකත්වය පිළිබඳ විවිධ වර්ගීකරණයන් ඉදිරිපත් කර ඇති බව යි. නායකත්ව ආරයන් හෙවත් නායකත්ව ආකාරයන් වශයෙන් ද හඳුන්වනු ලබන නායකයන් වර්ගීකරණය ප්‍රධාන වශයෙන් කොටස් හතරක් යටතේ දැක්වේ. එනම් ඒකාධිපති හා අර්ධ ප්‍රජාතන්ත්‍රවාදී නායකත්වය හා උදාසීන නායකත්වය වශයෙනි. (අත්තනායක ; 1997) වෙනත් තැනෙක නායකත්ව ශෛලීන් තුනක් පෙන්වා දී තිබේ. එනම් ඒකාධිපති ශෛලිය, ප්‍රජාතන්ත්‍රවාදී ශෛලීය හා නිර්බාධ ශෛලීය (දයාරත්න ; 2007) වශයෙනි. නිර්බාධ ශෛලීය විවෘත - නිදහස් ශෛලීය (Task oriented Leadership Style) සේවක නැඹුරු නායකත්ව ශෛලීය (Employee Oriented Leadership Style) සහ අනුගාමිකයන්ට පූර්ණ නිදහස දෙනු ලබන නායකත්ව ශෛලීය (Laissez faire Style) වශයෙනි. (රාමනායක ; 2005)

කාර්ය නැඹුරු නායකයන් තීරණ තනි ව ම ගනියි. බලය හා තීරණ ගැනීම මධ්‍ය කර ගනියි. සේවකයෝ ඔහුගේ නියමය අනුව වැඩ කරයි. පූර්ණ අධිකාරී බලය හා වගකීම දරයි. සෙස්සන් කෙරෙහි ආරක්ෂා රහිත බියගුළු තත්ත්වයක් ඇති කරයි. සේවකයන් විශ්වාස නො කරයි. ඒකාධිපති ශෛලීය ලෙස හඳුන්වන්නේ ද මෙය යි. සේවක නැඹුරු නායකත්ව ශෛලියේ දී එනම් ප්‍රජාතන්ත්‍රවාදී ශෛලියේ දී තීරණ ගැනීම කණ්ඩායම් සමග කරනු ලැබේ. නමුත් ඇතැම් තීරණ තනි ව ගනු ලැබේ. එසේ ම කන්ඩායම තුළ වගකීම් සහිත බව ඒත්තු ගන්වයි. කණ්ඩායම දිරිගැන්වීමට ප්‍රශංසා කිරීම හා විවේචනය කිරීම යන දෙක ම උපායශීලී ව කරනු ලැබේ. බෙදා ගත්ත ද වගකීම තමා අතේ තබා ගනියි. විධිමත් හා අවිධිමත් සන්නිවේදනය උපයෝගී කොට ගනු ලබන

අතර, සේවක සුභ සාධනය හා සංවර්ධනය කෙරෙහි උනන්දුවක් දක්වනු ලැබේ.

නිර්බාධ ශෛලිය හෙවත් පූර්ණ නිදහස් නායකත්ව ශෛලියක දී බලය සෙසු අයට බෙදා දී භාවිතයෙන් වැළකී සිටියි. අරමුණු තීරණ ගැනීම කණ්ඩායම මගින් කෙරේ. ගැටලු විසඳීම ද කණ්ඩායම මගින් ම සිදු කෙරේ. සම්පත් හා තොරතුරු ලබාදීම නායකයා මගින් නො කෙරෙන අතර, අණ දෙන්නේ කලාතුරකිනි. කණ්ඩායමේ සාමාජිකයන්ට අනුගාමිකයන්ට අසීමිත නිදහසක් ඇත. ස්වාධීන චින්තනයට අනුබල දේ. මෙවැනි තත්ත්වයක් තුළ නායකත්වයක් ඇත්තේ නාමික ව පමණි. සමහර තත්ත්වයන් යටතේ මෙම නායකත්ව ශෛලීය වඩාත් සුදුසු යැයි නිගමනය කරනු ලැබේ.

අර්ධ ඒකාධිපති - අර්ධ ප්‍රජාතාන්ත්‍රික නායකත්වය ඉහත සඳහන් ඒකාධිපති, ප්‍රජාතන්ත්‍රවාදී නායකත්ව වර්ග දෙකෙහි ම මිශ්‍රණයක් සැලකේ. අර්ධ වශයෙන් ඒකාධිපති තත්ත්වයක් ද ප්‍රජාතාන්ත්‍රික තත්ත්වයක් ද දරයි. යම් යම් කටයුතුවල දී විටෙක ඒකාධිපති ලක්ෂණ හා ගුණාංග අනුව ක්‍රියා කරන අතර, තවත් විටෙක ප්‍රජාතන්ත්‍රවාදී ගුණාංගවලට ද තැනක් ලබා දේ. ප්‍රජාවක්, කණ්ඩායමක් හෝ අනුගාමිකයන් පිරිසක් අපේක්ෂා කරන නායකත්ව ලක්ෂණ හා ගුණාංග හීන, වැඩකටයුතුවල දී හා තීරණ ගැනීමේ දී අකාර්යක්ෂම හා අදක්ෂ නායකයන් උදාසීන නායකත්වය යන වර්ගයට ඇතුළත් වේ. හැම දෙයක් ම කෙසේ හෝ සිදුවනතුරු, සිදුකරනතුරු, නැතිනම් සාමාජිකයන් කවුරුන් හෝ සිදු කරන තුරු බලා සිටීමත් එසේ සිදුවනු ඇතැ යි සිතා සිටීමත් උදාසීන නායකයෙකුගේ ප්‍රධාන ලක්ෂණයක් සේ සැලකේ.

සමාජය, සංස්කෘතිය හා නායකත්ව ගුණාංග

ශ්‍රී ලාංකේය සමාජයට ඉතා දීර්ඝ ඉතිහාසයක්, ශිෂ්ටාචාරයක් හා සංස්කෘතියක් උරුම ව තිබේ. එහි ලක්ෂණ අනාදිමත් කාලයක සිට පෝෂණයවෙමින් තවදුරටත් සජීවී ව විද්‍යමාන ව පවතී. ප්‍රාග් ඓතිහාසික යුගය ලෙස සැලකෙන රාවණා යුගයේත්,

ආර්යාගමනය සිදුවීමත් සමග සිදුවෙන ප්‍රාග් බෞද්ධ යුගයේත්, ඉන්පසු මිහිඳු හිමියන්ගේ ලංකාගමනයත් සමග ඇරඹෙන බෞද්ධ යුගයේත්, එතැන් පටන් අනුරාධපුර, පොළොන්නරු ආදී යුගවල දීත් මෙරටට ඉතා ඉහළ නායකයන් සහිත රජ පෙළපතක් උරුමය. ලංකා ඉතිහාසයේ රජ පෙළපත දෙස බැලීමේ දී වැඩිපුර ම අපට හමුවන්නේ රටට හා ජනතාවට ඉතා ඉහළින් නායක්තවය ලබා දුන් රජවරු පිරිසකි. ඇතැම් රජවරුන් තුළ බෝධිසත්ව ගුණෝපේත ලක්ෂණ පෙන්නුම් කරන අවස්ථා විරල නො වේ. ඔවුන් මනුෂ්‍යයාට පමණක් නො ව, සතා සිව්පාවාට පවා ආදරය, කරුණාව, දයාව, අනුකම්පාව දක්වූවෝ වෙති. තමාගේ ජනතාව සේවකයන්, අනුගාමිකයන් කිසිවිටෙකත් තැළීමට, පෙළීමට කටයුතු නො කළහ.

ඔවුන් තුළ මෙම පෞරුෂත්ව ගුණාංග වර්ධනය වූයේ කෙසේ ද? ඒ සඳහා බලපාන ලද ප්‍රබලතම සාධකය වන්නේ සංස්කෘතිය හා ආගමික පසුබිම යි. අතීත නායකයෝ බොහොමයක් දසරාජ ධර්මයෙන් යුක්ත ව රට පාලනය කළහ. දස පාරමිතා ස්වකීය ජීවිතයට ඉතා ගැඹුරු ලෙස ඇතුළත් කර ගත්හ. දස අකුසල් කිරීමෙන් දුඩි සේ වැළකුණු අතර, දස අකුසල්, දස පුණ්‍ය ක්‍රියා කිරීමට නිරතුරුව ම පෙළඹුණා හ. සතර අගතියෙන් වැළකුණු ඔවුහු සියල්ලන්ට ම සමානාත්මතාවයෙන් යුක්ත ව සැලකූ හ. සතර බ්‍රහ්ම විහරණයෙන් යුක්ත ව නිරතුරු ව කල්ගත කරන්නට කල්පනා කළ පෙර රාජ්‍ය නායකයෝ අටලෝ දහමින් කිසි විටෙකත් කම්පා නො වූහ. ඔවුන් තුළ ගොඩනැගුණු නායකත්ව ගුණාංග නිරතුරු ව පෝෂණය වූයේ බුදුදහමේ ආභාසයෙනි. එම පෞරුෂය ගොඩනැගීම සඳහා කරණීයමෙත්ත සූත්‍රය, ව්‍යග්ගපජ්ජ සූත්‍රය, මහාමංගල සූත්‍රය, වසල සූත්‍රය, සිඟාලෝවාද සූත්‍රය ආදිය ඉවහල් වන්නට ඇති. එසේ ම චක්කවත්ති සීහනාද සූත්‍රය, කූටදන්ත සූත්‍රය, අග්ගඤ්ඤ සූත්‍රය වැනි සූත්‍ර දේශනාවල අඩංගු කරුණු තමන්ගේ ජීවිතය පෝෂණය කරගැනීමටත්, එමෙන් ම තම රාජ්‍ය පාලනය කටයුතු පහසුකර ගැනීමටත් ඉවහල් කරගන්නට ඇත.

පැහැදිලි ලෙස ම අතීතයේ නායකත්වයට මෙන් ම

නායකත්ව ගුණාංග වර්ධනය කරගැනීම පිණිස මෙරට සමාජයෙහි සහ සංස්කෘතියෙහි මුල් බැසගෙන තිබූ බෞද්ධ දර්ශනය මෙන් ම බුදුන් වහන්සේගේ චරිතාපදානයන් බොහෝ සෙයින් ඉවහල් වන්නට ඇත. බුදුන් වහන්සේ සතු ව තිබූ නායකත්ව ගුණාංග මෙන් ම එම පරිපූර්ණ පෞරුෂ ලක්ෂණවලින් හෙබි අයෙකු මෙතෙක් මෙලොව පහළ වී නොමැත. උන්වහන්සේ බෝධිසත්ව ආත්මවල දී ඉපිද නායකයෙකු ලෙස කටයුතු කරමින් දුන් ආදර්ශ ජාතකකථාවෙහි බොහෝ සෙයින් සඳහන් වේ (පියතිස්ස; 1926). නලපාන ජාතකය, වණ්ණුපථ ජාතකය, නිග්‍රෝධ මිග ජාතකය, සත්තුභත්ත ජාතකය ආදිය නිදසුන් ලෙස දැක්විය හැකි ය.

යථාවාදී තථාකාරී ගුණය ඇති බුදුන්වහන්සේ තුළ ශ්‍රේෂ්ඨ නායකයෙකු තුළ තිබිය යුතු ගුණාංග රාශියක් බුද්ධ චරිතයෙන් පිළිබිඹු වේ. සිව්වනක් පිරිස පිරිවරාගෙන ආගමික නායකයෙකු ලෙස ක්‍රියා කිරීමට උන්වහන්සේ ප්‍රිය නො කළහ. භික්ෂු සංඝයා පාලනය කරමි යි කියා හෝ භික්ෂු සංඝයා තමන් වහන්සේ උදෙසා විසිය යුතු ය කියා හෝ අදහසක් තමන් වහන්සේ තුළ නැති බව ආනන්ද හිමියන්ට වරක් පැවසූ හ. කොසොල් රජු බුදුන්වහන්සේගේ නායකත්ව ලක්ෂණ අගය කළ අන්දම මජ්ඣිම නිකායේ ධම්මචේතිය සූත්‍රයෙහි සඳහන් වේ. (මජ්ඣිම නිකාය;) බුදුරදුන්ගේ විශිෂ්ට චරිතය උන්වහන්සේගේ නායකත්වය ප්‍රකට කරන එක් ලක්ෂණයකි. රහසින්වත් පව් නොකිරීම, මහා කරුණාව, මෛත්‍රිය, අධිෂ්ඨානය, වීර්යය, ආත්ම පරිත්‍යාගය, තමන් සතු සියලු සැප සම්පත් හැරදැමීමෙහි ලා පැවැති නිරාශාව, නිරහංකාරත්වය, අයුක්තියට නොසැලීම, යුක්තියට ගරුකිරීමාදී ගුණයන්ගෙන් උන්වහන්සේගේ චරිතය පරිපූර්ණ විය.

අසමානතාව දැඩි කොට තිබුණු සමාජ ක්‍රමයක සැමට සමානාත්මතාවයෙන් යුතු ව සැලකීම ද බුදුන්වහන්සේ තුළ පැවති විශිෂ්ට නායකත්ව ලක්ෂණයකි. ගංගා, යමුනා, අචිරවතී, සරභූ, මහී යන පංච මහා ගංගාවන්හි ජලය මහා සමුද්‍රයට පිවිසි කළ එම ජලය වෙන් වශයෙන් නොසලකා මුහුදු ජලය ලෙස

හඳුන්වන්නාක් මෙන් කවර වර්ණයකට අයත් පිරිසක් වුවත්, සසුන් ගතවූ විට ශ්‍රමණ ශාක්‍ය පුත්‍ර යන නමින් හැඳින්වෙන බව බුදුහු වදාළහ. බුදුහු තම ශ්‍රාවකයන්ට වගකීමේ පැවරීමේ දී වුව ද උස් පහත් භේද නොසලකා දක්ෂතාවන්ට මුල් තැන දී ක්‍රියා කළහ. පැවිදි උපසපන්කිරීම ප්‍රත්‍යන්තයෙහි ශ්‍රාවකයන් වහන්සේලාට පැවරීම ශාසනිකභාරය විමධ්‍යගත කිරීමක් හැටියට සැලකිය හැකි අතර, නායකත්වයේ විශේෂ ලක්ෂණයක් ලෙස ද සැලකිය හැකි ය. බුදුරදහු තම ශ්‍රාවක පිරිසේ දක්ෂතා හා ප්‍රවීණතා හඳුනාගෙන ඊට අනුකූල ව විවිධ තනතුරු ප්‍රදානය කළ හ.

තම අනුගාමිකයන් ආරක්ෂා කරගැනීමට ක්‍රියා කිරීම බුද්ධ චරිතයෙන් ප්‍රකට වෙන තවත් නායකත්ව ලක්ෂණයකි. බුදුන්වහන්සේ හැමවිට ම තම ශ්‍රාවකයන්ට බැහැරින් වන උවදුරු චෝදනා ආදියෙන් ආරක්ෂා කරගැනීමට කාරුණික වූහ. ජනමතයට ඇහුම්කන්දීම ද බුද්ධ චරිතයෙන් ප්‍රකට වෙන විශිෂ්ට නායකත්ව ලක්ෂණයකි. ශ්‍රාවකයන් සඳහා ඇතැම් විනය නීති පනවන ලද්දේත්, සංශෝධනය කරන ලද්දේත් ජනමතයට ගරුකිරීමක් වශයෙනි. ආදර්ශමත්වීම බුද්ධ චරිතයෙන් ප්‍රකට වන නායකත්ව ලක්ෂණයකි. බුදුන්වහන්සේ බොහෝ දේ ක්‍රියාවෙන් ම ඔප්පු කර පෙන්නූහ.

පුද්ගල ජීවිතයක් තුළ ගුණාත්මක වශයෙන් සංවර්ධනය විය යුතු මෙම ගුණාංග රාශියක් අතීතයේ නායකත්වය දැරුවන් තුළ තිබුණු බව පෙනේ. ඒ බොහොමයක් බුදුදහමේ ආභාසයෙන් ලද ඒවා විය හැකි ය. බෞද්ධ සංස්කෘතික වටපිටාවක් සහිත වූ ජන සමාජයක් තුළ ජීවත් වූ සැමට මෙම ගුණාංග අඩු වැඩි වශයෙන් තිබෙන්නට ඇතැයි සිතිය හැකි ය. ශ්‍රී ලංකාව වැනි රටක, සමාජයක බෞද්ධ සංස්කෘතිය පදනම් කරගෙන සමාජානුයෝජනය සිදුවන බවත්, ඒ තුළින් පුද්ගල පෞරුෂය මනා ලෙස සංවර්ධනය වන්නට ඇති බවත්, එය නායකයාගේ හා නායකත්ව ගුණාංග පෝෂණයවීමට මහඟු පිටිවහලක් වන්නට ඇති බවත් නිගමනය කළ හැකි ය.

සාකච්ඡාව

නායකත්වය ඉතා ඈත අතීතයට දිවයන්නක් බව පෙනේ. ලෝක ඉතිහාසය දෙස බැලීමේ දී කැපී පෙනෙන පුද්ගල නායකත්වයන් ලොව බිහිවී ඇත. ලෝකයේ පහළ වූ ශ්‍රේෂ්ඨතම ආගමික නායකයෙක් ලෙස බුදුන්වහන්සේ පෙන්වා දිය හැකි ය. මහත්මා ගාන්ධිතුමා ඉන්දියාවේ පහළ වූ තවත් වටිනා නායකයකු ලෙස හඳුන්වාදිය හැකි ය. අවිහිංසාවාදය පදනම් කරගත් නායකත්ව සටනින් ඉන්දියාව අධිරාජ්‍යවාදීන්ගෙන් බේරා ගැනීමට එය ඉමහත් පිටුබලයක් විය. ඇමරිකානු ඉතිහාසයේ ඉතා වැදගත් නායකයෙක් ලෙස ඒබ්‍රහම් ලින්කන්ගේ නම ලෝක ඉතිහාසයේ ලියවී තිබේ. කුඩා කාලය අතිශය දුක්බර එකක් වුවත්, යහපත් නායකත්වය හා කැපවීම තුළින් ඇමරිකාවේ ජනාධිපති වීමට එතුමාට හැකියාව ලැබුණි. ඊට අමතර ව ඉතා යහපත් නායකත්ව ගුණාංග ප්‍රකට කළ අය හැටියට ලෝක ඉතිහාසයෙහි නම රැඳවීමට පොහොසත් වූ පිරිසක් අපට හමුවේ. ඒ අය අතර දකුණු අප්‍රිකානු නායක නෙල්සන් මැන්ඩෙලා, සිංගප්පූරුවේ හිටපු නායක ලී ක්වාන් යූ, බ්‍රිතාන්‍යයේ හිටපු අගමැති වින්සන්ට් චර්චිල්, මැලේසියාවේ මහතීර් මොහොමඩ්, කියුබාවේ පිදෙල් කස්ත්‍රෝ වැනි අය සමත් වී ඇති බව පෙනේ.

ශ්‍රී ලාංකේය ඉතිහාසය දෙස බැලීමේ දී ද පෙනීයන්නේ ඉතා වැදගත් නායකත්ව ලක්ෂණ ප්‍රකට කරන ලද රාජාධිරාජ මහාමාත්‍යවරුන් මෙන් ම කාන්තා චරිත ද සිටි බව යි. ඔවුහු බොහොමයක් ශ්‍රී ලංකාවේ පැවති බෞද්ධ සංස්කෘතියෙන් පෝෂණය වූවෝ වන අතර, ඒ නිසා ම රටට, ජාතියට, ආගමට හා සංස්කෘතියට දැඩි සේ ඇලුම් කළ අය වූහ. මෙකී තත්ත්වය අධිරාජ්‍යවාදී යුගය ඇරඹීමත් සමග වෙනසකට භාජනය විය. එම යුගය තුළ දී ද ශ්‍රේෂ්ඨ නායකයන් රැසකගේ නම් ඉතිහාසය සමග බද්ධ වී ඇති බව පෙනේ. යටත් විජිතවාදී යුගය අවසාන භාගයේ දී දේශය නිදහස් කරගැනීමේ ජාතික ව්‍යාපාරයට උර දුන් බෞද්ධ, අබෞද්ධ, සිංහල, අසිංහල නායකයෝ රැසක් අපට හමුවෙති.

නිදහසින් පසු කාලපරිච්ඡේදයේ දී ද විවිධ පැතිකඩ ඔස්සේ

නිර්මාණය වූ නායකත්ව ගුණාංගවලින් හෙබි පුද්ගලයෝ රැසක් මෙරටට දායාද විය. එයින් බහුතරයක් දේශපාලන නායකයෝ වූහ. ඒ අතරතුර ආයතන, සංවිධාන, සංස්ථා මට්ටමින් ද නිල හා නිල නොවන නායකයෝ බිහිවෙන්නට පටන් ගත්හ. ඒවා ද බොහොමයක් රාජ්‍යතාන්ත්‍රික මෙන් ම දේශපාලන ස්වරූපයත් ගත් ඒවා විය. නමුදු මෑත භාගයේ සිදු වූ සමාජ වෙනස්වීම් යටතේ සහ සංවර්ධන ක්‍රියාවලීන් හමුවේ නායකත්වය පුළුල් ව සාකච්ඡාවට භාජනය කරන ලද මාතෘකාවක් වී තිබේ. ජාත්‍යන්තර මට්ටමේ සිට ම එය අධ්‍යාපනික මට්ටමින් ගැඹුරින් හැදෑරීමට ද පෙළඹී තිබේ. සංවර්ධන ක්‍රියාදාමය තුළ එය නැති ව ම බැරි ක්ෂේත්‍රයක් වී තිබේ. අප රටෙහි ද මේ පිළිබඳ වැදගත් උනන්දුවක් ඇති වී ඇති අතර, නායකත්වය පිළිබඳ ගොඩ නැගී ඇති බටහිර න්‍යාය හා සංකල්ප ගැඹුරින් උසස් අධ්‍යාපන ආයතනවල අධ්‍යයනයට ලක් කෙරේ. නමුත් මේ බොහොමයක් වානිජ අරමුණු හා දේශපාලන අරමුණු මත පදනම් වූ ඒවා වේ.

නමුත් නායකත්වය ඉන් එහා ගිය මානුෂීය ගුණාංගවලින් හෙබි චර්යාවකි. වර්තමානයේ එය බොහෝ විට ව්‍යාකූල තත්ත්වයකට පත් වී තිබේ. ප්‍රධානියා, නායකයා, කළමනාකරු යනාදීන්ගේ සැබෑ ලක්ෂණ චර්යාවන්, ගුණාංග වෙන් වශයෙන් හඳුනා ගැනීම අසීරු වී තිබේ. එක් අතකින් නායකයා මේ සියල්ලෙහි සංකලනයකි. සැබෑ නායකත්වය ආත්මාර්ථය මත පදනම් වූ උන්නතිකාමයෙන් අනූන වූ එකක් නො වේ. එය යම් වැටුපකට මූල්‍ය වටිනාකමක් සහිත ව යම් ආයතනයකට කරන දෙයක් ද නො වේ. නායකයෝ හෝ නායකත්ව ගුණාංග ඇති අය ඕනෑ ම වෙලාවක ඕනෑ ම තැනක බිහිවිය හැකි ය. එය පුහුණු කිරීමකින් පමණක් සකස් කළ යුතු මූල්‍යමය වටිනාකමක් ඇති නායකත්වයක් නො වේ. ඉන් ඔබ්බට ගිය හෘදයාංගම වූවකි. යම් සමාජ රාමුවක පවත්නා සංස්කෘතික වටපිටාව පිළිබඳ ගැඹුරු අවබෝධයක් ඇති ව මනා පෞරුෂයකින් යුක්ත ව ගොඩ නැගෙන නායකත්වය අතිශය සුන්දර වූ විපුල ඵල ගෙන දෙන වටිනා එකක් ම වන බව අවසාන වශයෙන් නිගමනය කළ හැකි ය.

ආශ්‍රිත ග්‍රන්ථ

1. අත්තනායක, බන්දුල, ප්‍රජා නායකත්වය සහ ස්වේච්ඡා සේවය, ආරිය ප්‍රකාශකයෝ, වරකාපොළ - 1997
2. දයාරත්න, ඩබ්.පී. ශිෂ්‍ය නායකත්වයට අත්වැලක්, අධ්‍යාපන වෘත්තිකයන්ගේ සංගමය - 2007
3. රාමනායක, යූ.බී. සහ තවත් අය, සංවිධාන චර්යාව, විජේසූරිය ග්‍රන්ථ කේන්ද්‍රය, මුල්ලේරියාව - 2005.
4. රත්නපාල, ඊ.ඇම්, ලංකාවේ වැද්දෝ, ආරිය ප්‍රකාශකයෝ-වරකාපොළ - 2003.
5. රත්නපාල නන්දසේන, මානව විද්‍යාව, ආරිය ප්‍රකාශකයෝ, වරකාපොළ - 2001.
6. විමලකීර්ති හිමි, කිරින්දේ - සිංහල ගොවිතැන - ගොඩගේ සහෝදරයෝ - මරදාන - 2002.
7. පියතිස්ස හිමි, විදුරුපොළ, ජාතකට්ඨකථා - ත්‍රිපිටක මුද්‍රණාලය - 1926.
9. Cox, Greenblett, Seeberg - Human Heritage - Columbus, Ohio 1981.
10. Beals, Ralph, An Introduction to Anthropology - New York - 1977.

නූතන ත්‍රස්තවාදයේ ස්වරූපය

ලුණුගම්වෙහෙරේ රතනසිරි හිමි

(01) ත්‍රස්තවාදය හැඳින්වීම

ත්‍රස්තවාදය වර්තමානය වන විට ලෝකයේ බොහෝ රටවල සාමය, සංවර්ධනය, ආර්ථිකය, දේශපාලනය හා සාමාජීය යන ක්ෂේත්‍රයන් තුළට විශාල අනර්ථකාරී බලපෑමක් සිදු කරන්නක් බවට පත්ව ඇත. එම බලපෑමට ලොව සංවර්ධිත මෙන් ම දිළිඳු රටවල් ද අඩු වැඩි වශයෙන් ගොදුරුවන බව නොරහසකි.

වත්මන් සමාජයේ සුලභ ව අසන්නට ලැබෙන ප්‍රජාතන්ත්‍රවාදය, සමාජවාදය, වැනි වචන සේ ම ත්‍රස්තවාදය ද සුලභ වචනයක් බවට පත්ව ඇත. නමුත් ප්‍රජාතන්ත්‍රවාදය හා සමාජවාදය වැනි සංකල්ප මතින් ගොඩනැගෙන ක්‍රියාවන් මානව සමාජයට හිතකර වුව ද ත්‍රස්තවාදය යන්න සපුරා ම සමාජයට අහිතකර වූවකි. ''එමිල් ඩූර්කයිම්'' නම් සමාජ විද්‍යාඥයා පෙන්වා දෙන පරිදි අපරාධකාරීත්වයෙන් විනිර්මුක්ත සමාජයක් ලොවින් සොයා ගත නො හැකි ය[1] යන්න සේම වර්තමානය වන විට ත්‍රස්තවාදය ද ලොව සෑම සමාජ දේහයක් පුරා ම ව්‍යාප්තවී ගිය අනර්ථකාරී පිළිලයක් බවට පත්වී ඇත. මේ අනුව නියමින් හෝ අනියමින් මේ වන විට ත්‍රස්තවාදයේ අනිටු විපාකවලට සමාජයේ සෑම අයෙක් ම ගොදුරු වන බැවින් ත්‍රස්තවාදය පිළිබඳ විමර්ශනය කිරීම වඩා යෝග්‍යවනු ඇත.

ත්‍රස්තවාදය යන සිංහල වචනය 1971 දී ශ්‍රී ලංකාවේ ඇති වූ තරුණ කැරලිකාර අවස්ථාවේ පුවත්පත්කරුවන් විසින් කඩිමුඩියේ ''terrorism'' යන ඉංග්‍රීසි වචනය වෙනුවට සකසාගන්නා ලද්දකි. මෙම ඉංග්‍රීසි වචනයේ අරුතට සමාන සිංහල පදය නම් ''භීෂකවාදය'' හෝ ''ත්‍රාසකවාදය''යි. නමුත් මෙම යොදා

ඇති ත්‍රස්තවාදය යන්නෙන් කියවෙන්නේ ත්‍රස්ත වූ හෙවත් භය වූ පුද්ගලයන්ගේ වාදය යන වැරදි අරුතකි.[2] කෙසේ වුව ද එය අප ජනසමාජයේ ස්ථාවර ව ඇති බැවින් වෙනස් කිරීමට උත්සාහ ගැනීම අසාර්ථක ප්‍රයත්නයක් වනු ඇත.

ඉංග්‍රීසි ඔක්ස්ෆර්ඩ් ශබ්දකෝෂයට අනුව දේශපාලනික අරමුණු සඵල කර ගැනීමට හෝ ආණ්ඩු බලය සඳහා කරනු ලබන ප්‍රචණ්ඩකාරී ක්‍රියා ත්‍රස්තවාදය-terrorism නම් වේ.[3] කෙසේ වුව ද ත්‍රස්තවාදය යනු සාමාන්‍ය අර්ථයෙන් ගත් කල රාජ්‍යයට, මහජනයාට, පුද්ගලයන්ට, දේපළවලට හෝ සංවිධානවලට එරෙහි ව බොහෝ විට කල්තබා ඔවුන්ට සිතා ගත නො හැකි වූ ආකාරයෙන් ප්‍රචණ්ඩක්‍රියා එල්ලකොට භීෂණය උපදවා එමගින් දේශපාලන හෝ වෙනත් අරමුණු ඉටුකර ගැනීමට ක්‍රමානුකූල ව කරගෙන යනු ලබන සටන් ව්‍යාපාරයකි.[4] එසේ ම චීන ප්‍රස්තාව පිරුළක සඳහන් වන්නේ ද ''එකෙකු මරා දසදහසක් බියවද්දන ක්‍රියා'' ත්‍රස්තවාදී ක්‍රියා ලෙසට ය. තව ද මෙම ''terrorism'' යන ඉංග්‍රීසි වචනය භීතිය සහ චකිතය යන අරුත් දනවන ''terrere'' යන ලතින් වචනයෙන් බිඳී ආවකි.[5]

(02) නවීන ත්‍රස්තවාදයේ ඉතිහාසය

ත්‍රස්තවාදයේ ආරම්භය පිළිබඳ ඉතිහාසය ප්‍රධාන අවධීන් තුනක් යටතේ අධ්‍යයනය කළ හැකිය.

* පූර්ව ත්‍රස්තවාදී අවධිය,

දේශපාලනික හා ආගමික නායකයන් ඝාතනය කිරීම මෙහි ස්වරූපයයි. එය කෞටිල්‍යගේ අර්ථ ශාස්ත්‍රයේ (ක්‍රි:පූ:321) සේ ම දහනම වන සියවසේ යථාර්ථවාදී දේශපාලන චින්තකයෙකු වන ඉතාලි ජාතික නිකලෝයි මැකියාවෙලීගේ ''කුමාරයා'' (The prince) කෘතිය මගින් ද එකී ක්‍රියා සාධාරණීකරණය කර ඇත.

* දහනව වන සියවසෙන් පසු අවධිය

දහනව වන සිය වසේ දී අරාජිකවාදීන් හා ජාතිකවාදීන් වැනි දේශපාලන කණ්ඩායම් සිය අරමුණු ඉටුකර ගැනීම සඳහා

ප්‍රචණ්ඩත්වය යොදා ගෙන ඇත. එසේ ම මෙම කාලයේ ත්‍රස්තවාදය පිළිබඳ න්‍යායන් ඉදිරිපත් වීම ද සිදු විය. පළමු හා දෙවන ලෝක යුද්ධය ද මෙම අවධියේ දී ම සිදු වූ බව සඳහන් කළ යුතු ය. වාමාංශික හා දක්ෂිණාංශික යන දෙපාර්ශවය ම මෙම ව්‍යාප්තිය විෂයෙහි දායක වී ඇත.

* පශ්චාත් දෙවන ලෝක සංග්‍රාම අවධිය

දෙවන ලොක යුද්ධයෙන් පසු බටහිර රටවල් හා යටත් විජිතකරණයෙන් මිදුණු ආසියා, අප්‍රිකා සහ ලතින් ඇමරිකානු යන කලාපයන්හි රටවල ජාතිවාදය, බෙදුම්වාදය, මත ත්‍රස්තවාදී ව්‍යාපාර ආරම්භ කරන ලදි. ශ්‍රී ලංකාවේ දෙමළ ඊලාම් විමුක්ති කොටි සංවිධානය, ඉන්දියාවේ සික් අන්තවාදීන්ගේ ව්‍යාපාරය සේ ම 1980 දශකයේ සිට ප්‍රබල ජාත්‍යන්තර ගැටලුවක් බවට පත්වූ ඉස්ලාම් මූලධර්මවාදය පදනම් කර ගත් ත්‍රස්තවාදය ද මීට නිදසුන් ය.[6]

විශේෂයෙන් ම නවීන ත්‍රස්තවාදය ලොවට හඳුන්වා දෙන ලද්දේ බටහිර සමාජය විසිනි. පළමුවෙන් ම මෙය යුද්ධ උපායක් ලෙස යොදා ගනු ලැබුවේ ප්‍රංශවිප්ලව සමයේ දී ය.(ක්‍රි:ව:1793-1794) මෙහි දී භයගන්වන හමුදා ක්‍රියා මාර්ගය හෝ භය ගන්වන ක්‍රියා පද්ධතිය යන අරුතින් ත්‍රස්තවාදය යන වචනය පළමු වතාවට ශබ්දකෝෂයේ ඇතුලත් කරන ලද්දේ වර්ෂ 1778 දී ප්‍රංශයේ දී ම ය. එසේ ම ත්‍රස්තවාදය වර්ධනය කිරීමේ ''චින්තන සම්ප්‍රදායක්'' ද යුරෝපය තුළින් බිහිවිය. ඒ අනුව ග්‍රීක දර්ශනයෙන් පිළිසිඳගෙන එහි කළල රූපය බටහිර සංස්කෘතියේ සැඟවී මූල බීජ කොටගත් ''අරාජිකවාදය'' නැමති රාජ්‍යයක් නැති සමාජයක් උදාකිරීමේ චින්තනය හා ස්ටොයික්වාදීන්ගේ හා නරුමවාදීන්ගේ අදහස් ද මීට හේතු විය. එසේ ම ක්‍රි:ව: 1848 දී ජර්මනියේ රාජ්‍ය බලය අල්ලා ගැනීමට ප්‍රයත්න දරූ කොමියුනිස්ට්වාදි''විල්හෙල්ම් වෙයිටින්ගේ''අදහස වූයේ ම්ලේච්ඡ හමුදාවක් සංවිධානය කර එමගින් මහාපරිමාණයේ විනාශමාලාවක් ඇති කිරිමෙන් රාජ්‍ය පෙරළා දැමිය හැකි බව යි. තව ද දූෂිත සමාජයක් සෝදාහළ

යුත්තේ ප්‍රචණ්ඩ ක්‍රියා මගින් වගුරුවන රුධිර ධාරා මගිනුයි විනාශ කිරීමේ උද්‍යෝගය වනාහි නිර්මාණශීලී උද්‍යෝගයෙහි ම පැතිකඩකියි ලෙස යුරෝපය පුරා අරාජිකවාදය වැපුරූ රුසියන් ජාතික ''මයිකල් ඇලෙක්සැන්ඩ්‍රෝවිච් බකුනින්''(1814-1876) ගේ අදහස් හා රුසියානු තරුණයෙකු වූ ''නෙචායෙව්''ගේ න්‍යායවාදී අදහස් ද ''ත්‍රස්තවාදී චින්තනය''වර්ධනය කරන්නට විය. එම දෙදෙනාගේ ලියකියවිලි එකතු කර ''විප්ලවයේ අත්පොත''(Revolutioiry Catechism) නමින් ප්‍රකාශනයක් 1865 දී එළිදක්වා ඇති අතර එය අදත් ත්‍රස්තවාදීන් තම බයිබලය ලෙස භාවිතා කරනු ලැබේ.[7]

ක්‍රියාවෙන් ප්‍රචාරය යන්න ත්‍රස්තවාදය ගොඩනැගීමේ චින්තනයට අදාල ප්‍රධාන මූලධර්මයකි. එය අරාජිකවාදී බකුනින්ගේ අදහසකි. ත්‍රස්තවාදය අදත් සමාජයට කතා කරන්නේ තම භීෂණ ක්‍රියා මගිනි. ඔහුගෙන් පසු ඊට නායකත්වය දුන් ''පීටර් ක්‍රොපොට්කිං'' මෙම අදහස වර්ධනය කළේය. එක් ප්‍රචණ්ඩ ක්‍රියාවක් අත්පත්‍රිකා දහස් ගණනකට වඩා වැදගත් ය. ඉන් පීඩාවට පත්වන මහජනයා රජය ගැන අප්‍රසාදයට පත්වේ ය යන්න ඔහුගේ අදහස විය. නවීන ත්‍රස්තවාදයේ විකාශනයට බෙහෙවින් දායක වූ දේශයකි රුසියාව. එහි සාර් රාජ්‍ය පාලනයට එරෙහි ව ගොඩනැගුණු ''නාරෝඩ්යා වෙල්යා'' හෙවත් ජනතා අධිෂ්ඨානය (1878) හා B.O. නම් ත්‍රස්ත ව්‍යාපාරය පැවසුවේ ජනතා විප්ලවයට වඩා ත්‍රස්තවාදය සදාචාර සම්පන්න බව යි. එසේ ම ප්ලේටෝගේ සමූහ ආණ්ඩුව නැමති කෘතියේ මනෝරාජිකවාදය පදනම් කොට ගත් කාල් මාක්ස්ගේ සමාජවාදී චින්තනය තුළ අරාජිකවාදි බකුනින්ගේ ප්‍රචණ්ඩතාව නොපිළිගත්ත ද මාක්ස් ප්‍රචණ්ඩතාව පිළිගත්තේ විප්ලවයට අවශ්‍ය ශක්තිය ලබා ගැනීමේ සීමිත ප්‍රමාණයකිනි. ඒ ප්‍රචණ්ඩ ක්‍රියා නව සමාජයක් බිහි කිරීමට කරන චින්තමූ කමක් වැනි ප්‍රතිකාර ක්‍රමයක් ලෙස හඳුන්වා ඇත. කෙසේ වුව ද රුසියාවේ ලෙනින් හා ස්ටාලින් දෙස බලන විට ත්‍රස්තවාදය යුරෝපීය වාමාංශික දේශපාලනයේ විලාසිතාවක් ලෙස භාවිත කළ බව පැහැදිලි ය.

දක්ෂිණාංශික ඒකාධිපති රාජ්‍ය පාලනය සාධාරණීකරණය කරන රණකාමීත්වය, සටන්කාරීත්වය, පුරුෂගුණය, ජයග්‍රහණය හා සාරධර්ම මත පදනම් වූ එසේ ම පැරැණි පර්සියානු යුද්ධවාදී රාජ්‍ය මූලබීජ කොටගෙන බිහිවූ ''නාසිවාදය'' පදනම් කරගෙන ද ත්‍රස්තවාදය බිහිවන්නට විය. මේ අනුව නූතන ත්‍රස්තවාදය අද පවතින මුහුණුවරින් මතු වූයේ 19 වන ශතවර්ෂයේ මුලභාගයේ සිට ය.[8] මෙවැනි චින්තන ඔස්සේ යුරෝපය පුරා හතු පිපෙන්නා සේ ත්‍රස්තවාදය ව්‍යාප්ත වන්නට විය. මෙසේ යුරෝපීය සමාජයේ එකල පැවති අඳුරු පැත්ත විසින් ත්‍රස්තවාදය ලොවට බිහි කරන ලද ආකාරය ඉතිහාසය පෙන්වා දෙනු ලැබේ. සමස්තයක් ලෙස ගත් කල නවීන ත්‍රස්තවාදය ඇරඹී ව්‍යාප්ත වීම විෂයෙහි අරාජිකවාදය, ජාතිවාදය, මාක්ස්වාදය, පැසිස්ට්වාදය, නාසිවාදය, බලවාදය, යටත්විජිතවාදය වැනි හේතු සාධක සේ ම රටක ආණ්ඩුව වෙනස්වීමේ සාධක, සමාජ හා ආර්ථික යන ක්ෂේත්‍රයන්හි ක්ෂණික වෙනස් වීම්, දේශපාලන හා ආර්ථික දර්ශනයන්හි වෙනස්වීම්, ඉච්ඡාභංගත්වය, යන සාධක ද ප්‍රධන වේ.[9]

(03) ත්‍රස්තවාදය ඇති වීම සඳහා බලපාන හේතු සාධක

කවර හෝ ත්‍රස්තවාදී ව්‍යාපාරයක් ඇති වීම සඳහා බලපාන හේතු විමසා බැලීමේ දී ප්‍රධාන දෘෂ්ටිකෝණ තුනක් ඇත.

- සහේතුකවාදී දෘෂ්ටිකෝණය
- මනෝවිකෘතිවාදී දෘෂ්ටිකෝණය
- සමාජගතිකවාදී දෘෂ්ටිකෝණය

ත්‍රස්තවාදීන් තම අරමුණ ඉටුකර ගැනීමට ගන්නා ලද ප්‍රචණ්ඩකාරී ක්‍රියාවන්වලට බලපාන ලද හේතු සාධාරණීකරණය කරගැනීමට සහේතුකවාදී අදහස් දක්වයි. LTTE නායක ප්‍රභාකරන් වරක් මාධ්‍ය කරුවකු හට පවසා ඇත්තේ මොනරකු තම පිහාටුවක් කැමැත්තෙන් නොදෙන නිසා ඌ රිදවා ම ගන්නට සිදු වන්නා සේ ඊලාම් රාජ්‍යය ද බලෙන් ලබා ගත යුක්තක් බව යි. මානෝවිකෘතිතාවයද ත්‍රස්තවාදීන් තුළින් දැකගත හැකි දෙයකි.

පාලනය කර ගත නොහැකි මානසික ආවේගවලට ගොදුරු ව සමාජ විරෝධී හා ප්‍රචණ්ඩ ක්‍රියාවලට පෙළඹෙනු ඇත. විවිධ පීඩාවන්ට පත්වූවන්, කුලය ජනවර්ගය ආදී සමාජ බෙදුම් හේතුකොටගෙන පීඩාවට හෝ හීනමානයට පාත්‍ර වූවෝ ද මීට අයත් වෙති. තව ද එකිනෙකට පරස්පර විරෝධී ගති දක්වන පෞරුෂ හෙවත් දෙබඩි ස්වාත්මයක් ඇති අය තුළින් ද ත්‍රස්තවාදී ක්‍රියා උද්දීපනය වේ. සමාජ ගතිකවාදී දෘෂ්ටිකෝණයට අනුව යම් යම් සමාජ සාධක සමාජ ඵල උපදවයි. ඒ අනුව යම් ජන කණ්ඩායමක මූලික අවශ්‍යතාවලට බාධා ඇති කල විට ඊට එරෙහි ව නැගෙන ප්‍රතික්‍රියාවක් ලෙස ත්‍රස්තවාදය ඇති වේ. මේ අනුව ත්‍රස්තවාදයේ හේතු එක ම දෘෂ්ටිකෝණයකින් බලා විස්තර කිරීම පටු බවක් ඇති වන බැවින් ඉහත දෘෂ්ටිකෝණ තුනෙහි ම සංකලනයකින් ඒ දෙස බැලිය යුතු ය.[10] එහි දී ආකාර 07ක් දැකගත හැක. සහේතුකවාදී හේතු, මනෝවිකෘතීය හේතු, සහේතුක හා මනෝවිකෘතීය හේතු, සමාජ ගතික හේතු, සහේතුක හා සමාජ ගතික හේතු, සමාජ ගතික හා මනෝවිකෘතීය හේතු, සහේතුක මනෝවිකෘතීය හා සමාජ ගතික හේතු, එනම් වේ.

ඉහත දෘෂ්ටිකෝණ අනුව බලන විට ත්‍රස්තවාදය ඇතිවීමට විවිධාකාර වූ හේතු සාධක පදනම් වේ. දේශසීමා අරගල, ආගමික ගැටුම්, වර්ගවාදී අරගල, ධනවතුන් මෙහෙයවන අරගල ඒ අතර ප්‍රධාන වේ. වර්ෂ 1970 දශකයේ සිට මේ දක්වා වර්ධනය වී ඇති ශ්‍රී ලංකාවේ LTTE ත්‍රස්තවාදය ද පවතින්නේ එම ත්‍රස්තවාදීන් පවසන පරිදි එවැනි හේතු පදනම් කරගෙනයි.[11] තව ද රටක ආර්ථික තත්ත්වය පිරිහුණු විට සමාජ තත්ත්වය ද පිරිහීමට පත්වේ. ඒ මත ත්‍රස්තවාදය නැමති ගින්දර ඇවිලීමට සුදුසු වාතාවරණයක් පහළ වේ. මේ අනුව කිසි ම රටක ත්‍රස්තවාදයක් බලයෙන් ඇති කළ නොහැක.[12] විශේෂයෙන් ම මේ තත්ත්වය ඇතිවීමට දේශපාලන අකාර්යක්ෂමතාවය ද ප්‍රබල ව බලපානු ලැබේ.[13] බෞද්ධ දර්ශනය අනුව විමසන විට ද ඒ බව තහවුරු කරගත හැක. පාලකයන්ගේ, රාජපුරුෂයන්ගේ අධාර්මික ක්‍රියා, අසාධාරණ අයබදු, නොමනා අසත්පුරුෂකම් මගින් ද ත්‍රස්තවාදය ඇති වන බවට "ගණ්ඩුතින්දු ජාතකයෙන්" විස්තර වේ.[14] තව ද ආගමික

මූලධර්මවාදය ද ප්‍රධාන හේතුවකි. මෙය කොටි ත්‍රස්තවාදය සම්බන්ධව ද බලපාන සාධකයකි. කොටි ත්‍රස්තවාදය පරාජය කිරීමට ඉඩ නොදෙන ප්‍රබල ම බලවේගයක් බවට ක්‍රිස්තියානි මූලධර්මවාදය පත්ව ඇත. එසේ ම ඉස්ලාමීය ත්‍රස්තවාදය ද ලොව පුරා ඇත. සවුදි අරාබිය ඊජිප්තුව ඉරානය ඇෆ්ඝනිස්ථානය පාකිස්ථානය ආදී විවිධ රටවල ක්‍රියාත්මක වේ. එසේම ශ්‍රී ලංකාවේ 2003 ජනවාරි 29 දින අම්පාර දිස්ත්‍රික්කයේ දී එළිදැක්වුණු මුස්ලිම් දේශයක් සඳහා වූ ඕලුවිල් ප්‍රකාශනය ද මීට උදාහරණ වේ.[15] මෙකී හේතු මත ගොඩනැගෙන ත්‍රස්තවාදය එම හේතු සාධක අනුව දේශපාලන ත්‍රස්තවාදය, ආගමික ත්‍රස්තවාදය, රාජ්‍ය ත්‍රස්තවාදය, දේශීය ත්‍රස්තවාදය හා ජාත්‍යන්තර ත්‍රස්තවාදය වැනි විවිධ ස්වරූප ගනී.[16] එය වර්ගීකරණයක් ලෙස ද හැඳින්විය හැක.

(04) ත්‍රස්තවාදී මානසිකත්වය

ත්‍රස්තවාදියා ක්‍රියා කරන්නේ යම විශේෂ මනසිකත්වයකිනි. එය ත්‍රස්තවාදී මානසිකත්වය නමින් හැඳින්වේ. ත්‍රස්තවාදියා සිතන ආකාරයේ කැපීපෙනෙන ලක්ෂණ රාශියකි:

1. ධ්‍රැවගත චින්තනය
2. මුල් බැසගත් අදහස්
3. පරම හතුරා පිළිබඳ සංකල්පය
4. ක්‍රියා මූලිකත්වය
5. ඒකපාර්ශ්වික තර්කනය
6. චිත්තවේගී තර්කනය[17]

ඒ අතර ප්‍රධාන වේ.

ත්‍රස්තවාදය සිතන්නේ එක්කෝ යමකට පාර්ශ්වීය නැත්නම් විරුද්ධව ය. මෙය ධ්‍රැවගත චින්තනය නම් වේ. ත්‍රස්තවාදීන් යථාර්ථයට මුහුණ දීම මගහරියි. මධ්‍යස්ථව සිතුවහොත් සටන දියාරු වේ යැ යි ඔවුහු බිය වෙති. මුල් බැසගත් අදහස් යනු යමක් පිළිබඳ ව සිතෙහි පැලපදියම් වූ සාමාන්‍ය කරණයකි. ත්‍රස්තවාදියාට වැදගත් වන්නේ යථාර්ථය නො ව තමාගේ දෘෂ්ටිය යි. සියලු දෙයට ම මුල සතුරා ලෙස දක්වන අතර එම සතුරා රාජ්‍යයක් හෝ ධනපති පංතිය හෝ වෙනත් ආගමික කොටසක්, ජාතියක්, අධිරාජ්‍යවාදීන් හෝ විය හැක. සතුරාට එරෙහි ව කරන ඕනෑ ම

දෙයක් සාධාරණ ලෙස සලකනු ලැබේ. කාල්මාක්ස්ට අනුව වැදගත් වන්නේ ලෝකය අවබෝධ කර ගැනීමට වඩා ලෝකය වෙනස් කිරීමට ක්‍රියා කිරීම යි. ඒ අනුව ක්‍රියාමූලික ව බිහිසුනු වන තරමට ඉන් ලබන තෘප්තිය ද වැඩිවන බව ඔවුහු පිළිගනිති. මොවුන්ගේ ක්‍රියා අතාර්කිකය, ඒ අනුව ඔවුන් උම්මත්තක පිරිසක් ලෙස ද සමහරු අවලෝකනය කරති. මෙම චර්යාව තර්කය තුළ අතර්කය යනුවෙන් හඳුන්වති. ඒකපාර්ශ්වීය තර්කනයේදී තම පාර්ශ්වයට පමණක් අසාධාරණය වී ඇත, එහි තවත් පැතිකඩක් නොමැති ලෙස සිතයි. ත්‍රස්තවාදීන් ප්‍රශ්නයට පිළිතුරු දෙන්නේ චිත්තවේග මුල් කරගෙන ය. ද්‍රවිඩ ප්‍රශ්නය මුල් කරගෙන සටන් වදින බව කියන කොටි ත්‍රස්තවාදීන් ට එය සාධාරණ ව ඉදිරිපත් කර ඔප්පුකර පෙන්වන ලෙස අභියෝග කරන විට මෙය ද්‍රවිඩ ජනතාවගේ ජීවිතය සහ මරණය අතර අරගලයකි. වැනි චිත්තවේග ප්‍රතිචාර දක්වනු ලැබේ.

මෙවැනි ත්‍රස්තවාදී මානසිකත්වයකින් යුක්ත වූ මොවුහු තම ක්‍රියාවන් සාධාරණීකරණය කිරීමට ද උත්සුක වේ. එය ආකාර කීපයකින් සිදු වේ. පළමු වැන්න නම් ත්‍රස්තවාදීන් තමන් ත්‍රස්තවාදීන් නොව ''විමුක්තිකරුවන් ලෙස'' බොහෝ දුරට හඳුන්වා දීම යි. මෙහිදී ත්‍රස්තවාදියා හා විමුක්තිකරුවා අතර විශාල වෙනසක් ඇති බව අප හඳුනා ගත යුතු ය. සදාචාරත්මක ව බලන විට ත්‍රස්තවාදය මනුෂ්‍ය ශිෂ්ටාචාරයේ ශිෂ්ට සම්පන්න රීතින්, මූලික ආගමික ඉගැන්වීම්, බිඳ දැමීමකි. ප්‍රජාතන්ත්‍රවාදී හා අහිංසාවාදී ජනතා අරගල විමුක්ති අරගල ලෙස ලෝකය පිළිගත්ත ද භේදකාරී ප්‍රජාතන්ත්‍ර විරෝධී අමානුෂික ප්‍රචණ්ඩ ක්‍රියා වල යෙදෙන ත්‍රස්තවාදීන් විමුක්තිකරුවන් ලෙස පිළිගැනීමට ලෝකය මැලිවෙති. කෙනෙකුගේ නිවසේ වහල තව කෙනෙකුගේ නිවසක ගෙබිම වන ආකාරය මහල් නිවසක දී දැකගත හැකි පරිදි ත්‍රස්තවාදීන් ද විමුක්තිවාදීන් ද යන්න තීරණය වන්නේ ඒ දෙස බලන දෘෂ්ටිකෝණයට අනුව ය. තව ද විමුක්තිකරුවන් සටන් බිමේ දී ළදරුවන් ස්ත්‍රීන් පූජකයන් ඇතුළු අහිංසක පුරවැසියන්ට පහර නො දේ, තම ජීවිත කැපකරමින් හෝ ඔවුන්ගේ ජීවිත බේරාගනී. නමුත් ත්‍රස්තවාදයේ දී සාමාන්‍ය වැසියන් ඝාතනය කිරීම උපාය

මාර්ගයකි. එසේ ම ජාත්‍යන්තර නීතිය, මානව අයිතිවාසිකම් පනත, ජාත්‍යන්තර යුද්ධ නීති හා සම්මුති, ජාත්‍යන්තර අපරාධ නීතිය, ත්‍රස්තවාදය වැලැක්වීම හා දඬුවම් පැමිණ වීම පිළිබඳ 1937 ජිනීවා සම්මුතිය, හා එක්සත් ජාතීන්ගේ 1979 ඇඩ්හොක් කොමිටි වාර්තාව වැනි ජාත්‍යන්තර නීති අනුව බලන විට ද ත්‍රස්තවාදය විමුක්තිවාදය මගින් වෙනස් වන අයුරු හඳුනා ගත හැක.එය දෙවන ක්‍රමය වේ. තෙවන ක්‍රමය නම්, යොදා ගනු ලබන ශිල්පීය ක්‍රමය යි. ත්‍රස්තවාදීන් යොදා ගන්නේ ත්‍රස්තක්‍රියාවන්ය ත්‍රස්ත ක්‍රියා භාවිතා කරන්නෝ ත්‍රස්තවාදීහු ය.[18]

දෙවන සාධාරණීකරණය වන්නේ "අහිංසාවාදය අසාර්ථක වූ තැන හිංසාව" තෝරා ගැනීමට සිදුවුණ බව යි. අහිංසාවාදී වූ පමණින් සාර්ථක වේ යැ යි සිතීම පටු කල්පනාවකි. හිංසාව තෝරාගත් පමණින් ම ගැටලුව විසඳෙන්නෙ ද නැත. වැදගත් වන්නේ බුද්ධිමත් ක්‍රියාමාර්ගය යි. එය නොකොට අහිංසාවාදයට දොස් නැගීම යුක්තියුක්ත නොවනු ඇත. එසේ ම ඉල්ලීම අසාධාරණ නම් අහිංසාවාදී ප්‍රතිපත්තිය තිබීම පමණින් ද ඵලක් නො වේ.

මෙසේ ත්‍රස්තවාදීන් දක්වන සාධාරණීකරණය පිළිබඳ හේතු සාධක සත්‍ය ද නැතහොත් මනඃකල්පිත ද යන්න ද විමසිය යුක්තකි. එම දක්වන හේතු අතර, සමාජ අසාධාරණය (ජේ.වී.පී. කැරැල්ල) ජනවාර්ගික අසාධාරණය (ද්‍රවිඩ කොටි ත්‍රස්තවාදය) මූලධර්මවාදී ආගම කෙලසීම (හිස්බුල්ලා, ෂායිට්) අධිරාජ්‍යවාදී මර්දනය (අප්‍රිකානු ජාතික කොන්ග්‍රසයේ MK සටන් පිළ) වෙනත් ගැටලු (සත්ත්ව අහිංසාවාදී සංවිධාන) දැක්විය හැක. මේවා ත්‍රස්තවාදී නොවන වෙනත් ක්‍රියාමාර්ගවලින් විසඳා ගත හැක. මේ අනුව සමීප ව බලන විට පෙනෙන්නේ සමාජ ගැටලුවලින් ත්‍රස්තවාදය පහලවන්නේ යැ යි කියනවාට වඩා සමාජ ගැටලු දඩමීමා කර ගෙන ත්‍රස්තවාදය ගොඩනැගෙනවා ය කීම වඩා සත්‍යයට ආසන්න බව යි.[19] තව ද තම ගැටලු අභියස අවිගන්නේ බියගුල්ලන් බව වරක් මහත්මා ගාන්ධි පවසා ඇත. ඒ අනුව ත්‍රස්තවාදය ප්‍රබලයින්ගේ ක්‍රියාවක් ලෙස ද සැලකිය නොහැක.

ත්‍රස්තවාදීන් සදාචාරය නොතකන නොහිතන පිරිසකි. ඔවුහු සදාචාර විශ්‍රද්ධාණය නිෂ්කර්මණ්‍ය කරගනු ලබන අතර එය ක්‍රම දෙකක් ඔස්සේ සිදු කරනු ඇත. හේතු යුක්තිකරණය හා අසංවේදීකරණය එනම් වේ.[20] හේතු යුක්තිකරණයට අනුව නිතරම තම ක්‍රියාවන් නිවරැදි සුදුසු සදාචාරාත්මක ක්‍රියා ලෙස දකී. කාම්බෝජයේ ජනයා ඝාතනය කළ පොල්පොට් 1997 දී පුවත්පත් සාකච්ඡාවක දී නගන ලද ප්‍රශ්නයක දී ''මම මිනීමරුවෙක් නො වෙමි'' යනුවෙන් ඉතාම සැහැල්ලුවෙන් ප්‍රකාශ කර ඇත. එසේ ම තම අරමුණ උදාර වන්නේ ය, සතුරාට එරෙහි ව කරන ඕනෑ ම දෙයක් සාධාරණය යනුවෙන් තර්ක කිරීම, තමන් ඝාතකයන් බවට පත්කරන ලද්දේ සතුරන් යැ යි සතුරන් මත වගකීම පැවරීම වැනි කරුණු දක්වමින් කරන යුක්තිකරණය මගින් සිය සදාචාර විශ්‍රද්ධාණය අකර්මන්‍ය කර ගනී. මෙය සිදු කිරීමට යොදාගැනෙන ''අසංවේදීකරණයේ දී'' තම සිත ගොරෝසු කර ගැනීම, ලේබල් කිරීම සිදු කරනු ඇත. මොහු මිනිසෙකි කලාකරුවෙකි ගුරුවරයෙකි ලෙස සිතීම ඝාතනයට අපහසු වූවකි. ඒ අනුව ප්‍රතිගාමියා ද්‍රෝහියා පරම හතුරා ලෙස ලේබල්කර ඝාතනය කරනු ලැබේ. ආත්ම වංචාව ද තවත් ලක්ෂණයකි, එහි දී සත්‍යය දැන දැන ම නොදන්නා සේ ක්‍රියා කරයි කතාකරයි. මෙකී ත්‍රස්තවාදයට විවිධ හේතු බලපෑ හැකි වුව ද මොවුන් හැමදෙනා ම අතෘප්තිකර සුළු ජනකොටසක් වීමත් තමන්ගේ අදහසට අනුව ලෝකය වෙනස් කිරීමට ඇති එක ම ක්‍රමය ප්‍රචණ්ඩ ක්‍රියා ඇදහීමත් යැයි මේ සියලු ත්‍රස්තවාදීන් අතර දැකිය හැකි පොදු සමානතාවකි.[21] ස්වයං ඝාතක මානසිකත්වය ද වර්තමානයේ බහුල ව දැකගත හැකි දෙයකි. මෙය ද පෙර දක්වන ලද මානසික තත්ත්වයන් මත ගොඩනැගෙන්නකි.

(05) ත්‍රස්තවාදී සංවිධාන ස්වරූපය

ත්‍රස්තවාදී සංවිධානයක සංවිධාන ස්වරූපය දෙස අවධානය යොමු කිරීමේ දී සාමාජිකයන් බඳවා ගැනීම පුහුණු කිරීමේදී අවශ්‍ය පිරිස ආකර්ෂණය කර ගැනීමේ හා කල්තියා හඳුනාගැනීමේ හැකියාවක් මොවුන් සතුව ඇත. LTTE සංවිධානය සිංහල

වර්ගවාදයෙන් පීඩාවට හෝ දේපළ හානියට පත් වූවන් තම සංවිධානයට බඳවා ගැනීම මීට නිදසුන් වේ. හුදෙක් සමාජ විරෝධී හෝ රාජ්‍ය විරෝධී වූ පමණින් ත්‍රස්තවාදියෙකු නො වන බැවින් ඊට අදාළ මනා පුහුණුවක් ලබාදීම ද දැකගත හැකි ලක්‍ෂණයකි. සංවිධානයක නායකත්වය ද ප්‍රධාන භූමිකා තුනකි. නායකයා (Leader) ක්‍රියාකාරී මෙහෙයවන්නා (Activitist – Operator) පරමාදර්ශියා (Idealist) එනම් වේ. ඒක ආරම්මණ මානසිකත්වයක් ඇති විචාරශීලි බුද්ධිමත් නායකයාගේ ප්‍රධාන කාර්යය ව්‍යාපාරයට ප්‍රතිපත්ති සම්පාදනය කරමින් එය ඉදිරියට ගෙන යාම යි. බොහෝ සංවිධානවල මොහු අදෘශ්‍යමාන ව සිටින්නෙකි. සූර සටන් කරුවෙකි ක්‍රියාකාරී සටන් මෙහෙයවන්නා. සේනාධිපති වන ඔහු සමාජ විරෝධී මනෝව්‍යාධි හෝ අපරාධකාරී චරිතයකි. නායකයා හා මොහු අතර සමීප සබඳතාවක් ඇත. සංවිධානයේ සිටින උගතා හෝ දාර්ශනිකයා පරමාදර්ශියා වේ. සමීප ව බලන විට මේ තැනැත්තා ජීවිතය අසාර්ථක කරගත් යම් මානසික විකෘතියකින් පෙළෙන ගැඹුරක් නැති චරිතයකි.

වෙඩිල්ල තැබුවේ කව්රු ද යන්නට වඩා පතරොමට මුදල් ගෙව්වේ කවුරුද යන්න සෙවීම වැදගත් ය යන ප්‍රකාශයට අනුව ත්‍රස්තවාදී සංවිධානයක එලිපිට පිරිස සේ ම තිරයෙන් පිටුපස සිටින්නෝ ද වෙති. ඔවුන් ලොව පුරා විසිරී සිටින පිරිසකි. සමස්තයක් ලෙස ගත් කල පෙරමුණේ සටන් කරුවන්, අවි සපයන්නන්, ද්‍රව්‍ය සපයන්නන්, රැකවරණය දෙන්නන්, ප්‍රචාරක සංවිධාන, ත්‍රස්තවාදය සාධාරණය කරන්නන්, ව්‍යාජ මධ්‍යස්ථ මතධාරීන්, වෙනත් යටි අදහස් ඇත්තන්, යනාදී පිරිස් ද ත්‍රස්තවාදී සංවිධානයකට අයත් ව කටයුතු කරන්නෝ වෙති.[22]

(06) උපාය උපක්‍රම

ඉහත දැක්වූ පරිදි සංවිධානගත වූ ත්‍රස්ත සංවිධානයක උපාය උපක්‍රම පිළිබඳව කෙටියෙන් හෝ හඳුනාගැනීම වැදගත් වේ. ත්‍රස්තවාදියා උත්සාහ ගන්නේ පළමුව ප්‍රතිවාදියා මානසිකව බිඳහෙලා දෙවනු ව විනාශ කර දැමීම යි. යම් ප්‍රචණ්ඩ ක්‍රියාවක් දියත් කිරීමේදී අවධානයට ලක්කරන අංශ තුනක් ඇත. කවර

පිරිසකගේ චිත්ත ධෛර්ය විනාශ කරනවා ද, විනාශයට හෝ ඝාතනයට ලක්කළ යුතු ඉලක්කය කුමක් ද එමගින් හිතරිදැවීම හෝ සංවේගය සිදුවන්නේ ද, හා එය සිදුකළ හැකි ප්‍රචණ්ඩත්වය කුමක් ද යන්න එනම් වේ. මෙවැනි සංවිධානයක භාවිත කරන උපාය උපක්‍රම කීපයක් හඳුනා ගත හැක. ''අපේ ප්‍රශ්නය දැනගනිව්'' ''අපේ බලය හඳුනාගනිව්'' ''අප ඉල්ලන දෙය අපට දියව්'' ලෙස සමාජයට කියා සිටින ''ක්‍රියාවෙන් ප්‍රචාරය''සන්නිවේදනය දියුණු වර්තමානයේ ප්‍රබල අවියකි. අන්තවාදී ඉල්ලීම් ද තවත් ප්‍රබල උපක්‍රමයකි. ඉල්ලන්නට දෙයක් නැතිනම් කරගෙනයාමට ද දෙයක් නැත, එනිසා ම කිසිදා දිය නොහැකි ඉල්ලීම් ඉදිරිපත් කිරීම උපක්‍රමයකි. ජර්මනියේ හිට්ලර් භාවිත කළ ''බොරුව යොදා ගැනීම'' සෑම ත්‍රස්ත සංවිධායක ම දක ගත හැකි උපක්‍රමයකි. ඔවුහු තමන් කරන දේ නොකළ බවත් නොකරන දෙය කරන ලද බවත් කියති. භීෂණය මගින් පාලනය ද තවෙකකි. එහි දී සිතන්නේ අවියෙනි සාකච්ඡා කරන්නේ වෙඩි උණ්ඩ හුවමාරුවෙනි. තර්ජනය බලහත්කාරය මගින් තමන්ට එකඟ නොවීම වරදක් ලෙස හඟවති. ප්‍රාණ ඇපකරුවන් ගැනීම ද තවත් උපක්‍රමයකි. රජය අපහසුතාවට පත්කරවන රජයට සම්බන්ධ හා සුවිශේෂී අය, ජනතාව සංවේගයට පත්කරන ජනප්‍රිය අය, කප්පම් ගත හැකි ව්‍යාපාරකයින්, විශේෂඥ සේවා ලබා ගතහැකි විශේෂඥයින්, හමුදා චිත්ත ධෛර්ය බිඳිය හැකි පරිදි යුද හටයින් මෙසේ ප්‍රාණ ඇපයට ගනු ලැබේ. අනපේක්ෂිත හදිසි ප්‍රහාර ද තවත් සුලබ උපක්‍රමයකි. වෛද්‍ය සායන ශ්‍රමදාන මහජන හිතකාමී නීති ඇති කිරීම වැනි මහජන හිතකාමී ක්‍රියා මගින් මහජන හිත දිනා ගැනීම හා සහාය ලබාගැනීම ද මෙම උපක්‍රම අතර වූවකි.[23] අවශ්‍ය මුදල් ලබා ගැනීම සඳහා ප්‍රාණ ඇපකරුවන් යොදා ගැනීම සේ ම මත්ද්‍රව්‍ය ජාවාරම ද ප්‍රධාන උපායකි. චීන කොමියුනිස්ට් පක්ෂයේ හිටපු නායක ''මාඕසේතුං'' සිය සගයන්ට උගන්වන ලද ''සතුරා ප්‍රහාරය සඳහා ඉදිරියට එන විට නොයන්න, හොඳට අතමිට මොලවා පහර දෙන්න, (2001.11.9 දින ලෝක වෙළඳ මධ්‍යස්ථානයට පහර දීම, අනුරාධපුර ගුවන් තොටුපළට පහරදීම, ආර්ථික මර්මස්ථානවලට පහර දීම) සතුරා බලාපොරොත්තු නො වන මොහොතක බලාපොරොත්තු නොවන ස්ථානයකට

බලාපොරොත්තු නො වන ආකාරයෙන් පහර දෙන්න'' යන උපක්‍රම වර්තමානයේ බහුල ව දැකගත හැක.[24] එසේ ම ත්‍රස්තවාදීන් අවසන් පරාජය නොලබන තාක්කල් ජයග්‍රාහී බවත් රජයේ හමුදාවක් අවසන් ජයග්‍රහනය ලබන තාක් කල් පරාජිත බවත් කීම තවත් සුවිශේෂ ලක්‍ෂණයකි.

(07) ත්‍රස්තවාදයේ බලපෑම

ත්‍රස්තවාදය මගින් වන හානිය සමාජයේ සෑම ක්‍ෂේත්‍රයකට ම බලපානු ඇත. ජන ජීවිතය, රාජ්‍ය බලය, සංවර්ධනය, නීතිය හා සාමය තහවුරු කිරීම, අභියෝගයට ලක්වීම නොවැලැක්විය හැක්කකි. මේ හා බැඳි මත්ද්‍රව්‍ය හා නීති විරෝධී අවි ආයුධ ජාවාරම්වල ප්‍රතිඵල ලෙස සමස්ථ සමාජයට හානිකර ජාතික හා අන්තර්ජාතික දූෂණ, අපරාධ ක්‍රියාවන්ගේ වර්ධනය ද දැක ගත හැක. ආර්ථිකමය වශයෙන් වන හානිය මෙහි දී ඉතා ම බරපතල ය. ශ්‍රී ලංකාවේ ජාතික ආරක්‍ෂාව සඳහා මෑත කාලය තුල දළ දේශීය නිෂ්පාදනයෙන් 41%ක් පමණ වාර්ෂික ව වැය කර ඇත. මෙම තත්ත්වය තුන් වන ලෝකයේ රටවලට බරපතල බල පෑමක් කරන්නකි.[25] එසේ ම LTTE ත්‍රස්තවාදය හේතුවෙන් මේ වන විටත් ලාංකීය සමාජය අර්බුද රැසකට මුහුණපා ඇති අතර 60,000 කට අධික මිනිස් ජීවිත විනාශ කර විශාල භෞතික මානසික හා පාරිසරික පරිහානියක් ද සිදු කරනු ඇත.[26] උතුරු නැගෙනහිර අර්බුදය හේතුවෙන් මේ වන විට අවතැන් වූ ශ්‍රී ලාංකිකයෝ ලක්‍ෂ හතක් පමණ වෙත්. ඉන් 2,70,000 කට වැඩි පිරිසක් ළමයින් බව ළමා රැකවරණ සන්ධානයේ තොරතුරු හා සන්නිවේදන අංශය වාර්තා කරයි.[27] ලෝකය පුරා පවතින ත්‍රස්තවාදය නිසා මන්දපෝෂණය, විවිධ වසංගත රෝග, සරණාගතභාවය, විරැකියාව, නූගත්කම, දරිද්‍රතාවය, අබාධිතතාවය, ළදරු මරණ, වීදිදරුවන්, ළමා සොල්දාදුවන් වැනි අවසනාවන්ත තත්ත්වයන් ද බහුල ව දැක ගත හැක.[28] මෙලෙස ත්‍රස්තවාදී ක්‍රියා හේතුවෙන් විපතට පත්වන පිරිස ප්‍රධාන කොටස් දෙකකි. ත්‍රස්තක්‍රියා මගින් විපතට පත්වන හා අනාථ වන අවාසනාවන්තයෝ හා යම් යම් ඉලක්ක සඳහා විවිධ ක්‍රියාවලට ලක්කරනු ලැබූවෝ එනම් වේ.[29] ශ්‍රී ලංකාවේ

ත්‍රස්තවාදය හේතු කොටගෙන සිදුවන මනුෂ්‍ය ඝාතන සේ ම අතුරුදහන් වීම් පැහැරගැනීම් දේශපාලන නායකයින් මරාදැමීම් සිවිල් ජනතාවගේ මානව හිමිකම් උල්ලංඝනය කිරීම් ත්‍රස්තවාදයේ තවත් පැතිකඩකි.[30]

සංවර්ධනය සඳහා ඇති මුදල් විශාල ලෙස ත්‍රස්තවාදය හෝ යුද්ධ සඳහා වැය කෙරේ. මේ වන විට ලෝක ජනගහනය වසරකට මිලියන 70 ඉක්මවා වර්ධනය වෙමින් පවතී. 1999 වන විට ලෝක ජනගහනය බිලියන 6 (කෝටි 600)ක් විය. නමුත් ලෝකයේ බිලියනයකට (කෝටි 100) අධික ජනයාගේ දෛනික ආදායම ඩොලර් එකක් පමණි. සංවර්ධනය වන රටවල වෙසෙන බිලියන 4.4ක (කෝටි 440) ජනතාවගෙන් පහෙන් එකක් මන්දපෝෂණයට ගොදුරුව සිටිති. ලොව අඩුවෙන් ම සංවර්ධිත රටවල (LDC) සෑම 18,650 කට ම සිටින්නේ එක් වෛද්‍යවරයෙක් පමණි. මෙවැනි අවසනාවන්ත පසුබිමක වුව ද යුද කටයුතු සඳහා ආරක්ෂක වියදම් ලෙස විශාල ලෙස වැය කරනු ඇත. විනාඩියක් තුළ 1 සිට 60 දක්වා අප ගණන් කර අවසන් කරන විට මන්දපෝෂණය සාගින්න හා සුව කළ නොහැකි රෝග නිසා ළමයින් 25-30 අතර පිරිසක් ලෝකයට අහිමි වේ. මෙකී විනාඩියක වෙලාව තුළ ම ලෝකයේ යුද හා ආරක්ෂක අරමුණු සඳහා ඩොලර් මිලියන 1.5 ක් පමණ වැය කරති. මෙය වසරකට ඩොලර් බිලියන 30 ක් පමණ වන බවට ගණන් බලා ඇත. ලොව රටවල් 64ක කෝටි 11 කට අධික (මිලියන 110) බිම්බෝම්බ වල දමා ඇත. සෑම මසක ම 800ක් පමණ අහිංසක වැසියන් බිම්බෝම්බ නිසා මරණයට පත්වේ. බිම් බෝම්බයක් මිලදී ගැනීමට වැය වන්නේ ඩොලර් 3 ක් පමණ වුව ද එකක් ඉවත් කිරීමට ඩොලර් 1000ක් වැය කල යුතු ය.[31] තව ද හොර අවි ජාවාරම් ද මේ ඔස්සේ සිදුවන්නකි. ටී 56 ගිනි අවියක් වෙළඳපොලේ ඩොලර් 400ක් වුව ද හොර ජාවාරමේදී ඩොලර් 1000ක් පමණ වේ. ලොව වැඩිහරියක් අවි ආයුධ හොර අවි ජාවරම් ලෙස සිදු වේ. කෙසේ වුව ද කුඩා ත්‍රස්ත කල්ලිවල සිට රටවල් මගින් මිල දී ගන්නා අවි ආයුධ මගින් වාර්ෂික ව සොයා ගන්නා මුදල අති විශාල ය. මෙම මුදලින් තුන් වන ලෝකයේ දිළිඳු පවුල් එක් වර්ෂයක් තුළ සපුරා ම දිළිඳු බවින් මුදවා ගැනීමට ප්‍රමාණවත් ය.[32]

(08) වැළැක්වීම හා මර්දනය

ත්‍රස්තවාදී ගැටලුව විසඳා ගැනීමට අනුගමනය කළ හැකි ප්‍රවේශ දෙකකි. පළමුවැන්න වැළැක්වීම යි, දෙවැන්න මර්දනය යි. සම්පූර්ණ විසඳුමක් උදෙසා මෙම ක්‍රම දෙක ම අනුගමනය කළ යුතු ව ඇත.[33] වැළැක්වීම පිළිබඳ විමසීමේ දී බොහෝ ත්‍රස්තවාදී සංවිධානවල දුක්ගැනවිල්ල නොවිසඳුන යම් සමාජ ප්‍රශ්නයකි. කායික අවශ්‍යතා, සුරක්ෂිතතාව, පිළිගැනීම, ස්වාභිමානය, හා ආත්ම පරිපූරණය වැනි මානුෂික අවශ්‍යතා පූරණය මගින් තෘප්තිමත් සමාජයක් නිර්මාණය කිරීම වැදගත් වැළැක්වීමේ ක්‍රමයකි. තව ද දේශපාලන ස්ථාවරභාවය ද මෙහි දී වැදගත් වේ. ත්‍රස්තවාදය ඇති නො වන ලෙස රාජ්‍ය බලය මෙහෙය වීම සිදු විය යුතුය. තව ද මෙම වැළැක්වීමේ දී තවත් වැදගත් ක්‍රමයක් නම් කල් ඇති ව හඳුනාගැනීම හා ඊට පිළියම් යෙදීම යි. ත්‍රස්තවාදී සටන් හිටිහැටියේ පහළවන්නක් නොවනු ඇත. එය රෝගයක් සේ පූර්ව ලක්ෂණ මතුකරමින් අනුක්‍රමයෙන් වර්ධනය වන්නකි. ''සමාජ ප්‍රවණතා අධ්‍යයනය'' මගින් එම පූර්ව ලක්ෂණ හඳුනාගෙන කෙටිකාලීන හා දිගුකාලීන වැඩසටහන් ක්‍රියාත්මක කිරීම රජය විසින් නොපමාව කළ යුතු ව ඇත. නැතහොත් එය ක්‍රියාකාරී මට්ටමින් ආරම්භ වේ. ශ්‍රී ලංකාවේ ජේ.වී.පී. කැරැලි, LTTE ත්‍රස්තවාදය මීට නිදසුන් වේ.

බෞද්ධ දර්ශනය තුළ ද ඇති නොවීම හෙවත් වැළැක්වීම උදෙසා අනුගමනය කළ යුතු ප්‍රතිපත්ති ද මෙහි දී වැදගත් වේ. ඒ අතර දස රාජ ධර්මයෙන් රාජ්‍යය විචාරීම, කූටදන්ත සූත්‍රයේ දැක්වෙන පරිදි මහජන අවශ්‍යතා හා සහනාධාර ලබාදීම මගින් ජනතා සුභසාධනය ඇති කිරීම වැදගත් වේ.[34] රාජ්‍ය පාලකයා ධර්මයට සමීපව හා ධර්මානුකූල ව පාලනය කිරීම මගින් ද ත්‍රස්තවාදය නොමැති ගැටුම් විරහිත රාජ්‍යයක් පවත්වා ගත හැකි වේ. දිග්විජය වෙනුවට ධර්ම විජය, ආක්‍රමණ වෙනුවට සහජීවනය, පරම්පරාවෙන් පැවත ඒම වෙනුවට දැහැමි පිළිවෙත,[35] මේ අතර වැදගත් ය.

ත්‍රස්තවාදය වළක්වාගත නො හැකි වූ විට එය මර්දනය කළ යුතු ය. එය ප්‍රධාන ආකාර දෙකකින් සිදු වේ. අක්‍රිය මර්දනය

හා සක්‍රිය මර්දනය එනම් වේ. ප්‍රහාරයකට ලක්විය හැකි පුද්ගලයින් ජනකොටස් හෝ ස්ථාන හඳුනාගෙන එයට ආරක්ෂාව සැලසීම මගින් ත්‍රස්තවාදීන් අධෛර්යමත් කළ හැකිය. ප්‍රජා මධ්‍යස්ථානවලට ප්‍රජා ආරක්ෂකයින් යෙදවීම, හදිසි අවස්ථා සඳහා අදාළ වන පරිදි අර්බුද කළමණාකරණය පුහුණු කිරීම, "ක්ෂණික ප්‍රහාරයකට" අවශ්‍ය පරිදි හමුදාව සීරුවෙන් තැබීම, ගිනිනිවන හමුදාව, රෝහල් සේවය වැනි අත්‍යවශ්‍ය සේවා සූදානම් කිරීම ආදිය අක්‍රිය මර්දනය වේ. සක්‍රිය මර්දනයේ දී සෝදිසි මෙහෙයුම්, මහජනයා දැනුවත් කිරීම හා ඔවුන්ගේ සහාය ලබා ගැනීම, විශේෂ මර්දන බලකායන් පුහුණු කිරීම, පසුබිම ආධාර වැළැක්වීම, ආරක්ෂක හමුදා විනය ඇති කිරීම මගින් ප්‍රතිවාදී පාර්ශවයේ සිත දිනා ගැනීම, ත්‍රස්තවාදය සමග සෘජු හා දැඩි ප්‍රතිපත්ති ඇති ව රාජ්‍යය ක්‍රියා කිරීම මූලික වශයෙන් වැදගත් වේ.[16] මෙවැනි සක්‍රිය මර්දන ප්‍රතිපත්ති සේ ම ප්‍රහාර දියත් කිරීම ද ප්‍රධාන මර්දන විධික්‍රමයකි. ත්‍රස්ත අර්බුදයක් නැති කිරීමට ඔවුනට නොතේරෙන භාෂාවකින් කතා කිරීමෙන් ඵලක් නැත. තේරෙන භාෂාවකින් ප්‍රතිචාර දිය යුතු ය.[17] යුදමය මෙහෙයුම් කිරීමෙන් ඇති වාසිය නම් ත්‍රස්තවාදීන්ට ඉන් ජයගත නො හැකි බව ඒත්තුගැන්වෙනු ඇත. ඒ අනුව ඔවුන් සාකච්ඡා මාර්ගයට පමුණුවා ගැනීමට ද හැකියාව ගොඩනැගේ. එය සක්‍රිය මර්දන ක්‍රියා මාර්ගයෙන් සිදු කළ යුත්තකි.[18] මර්දන නීති ගොඩනැගීම ද යුදමය මෙහෙයුම් සඳහා වැදගත් වූවකි. දේශීය හා විදේශීය නීති අනපනත් මේ හා වැදගත් මර්දන ක්‍රම වේ. ශ්‍රී ලංකාවේ ත්‍රස්තවාදය වැළැක්වීමේ ආඥාපනත, හදිසි අවස්ථා නීතිය, සේ ම 1969 ටෝකියෝ සම්මුතිය, 1970 හේග් සම්මුතිය, 1971 මොන්ට්‍රියල් සම්මුතිය, එක්සත් ජාතීන්ගේ සාමය ස්ථාපිත කිරීමේ පනත් හා කලාපීය ත්‍රස්තවාදය පිටුදැකීමේ සාක් ප්‍රඥප්තිය මේ අතර වැදගත් වේ.[19]

මෙතෙක් දක්වන ලද කරුණුවලට අනුව ත්‍රස්තවාදය යනු සාමකාමීභාවය සංවර්ධනය සමාජයේ යහපැවැත්ම අභියෝගයට ලක් කරන ශිෂ්ටාචාරගත සමාජයෙන් ඉවත් කළ යුතු ප්‍රචණ්ඩකාරී ක්‍රියා කලාපයන් ය. ත්‍රස්තවාදය සමස්ත ලෝකයට ම අභියෝගයක් ව ඇති වර්තමානයේ න්‍යෂ්ටික අවි ආයුධ බලය ද නවත්

අභියෝගයක් ලෙසින් මතු ව ඇත. ලොව න්‍යෂ්ටික බලවතුන් සතු අවි සංඛ්‍යාව 35,000 කට වඩා වැඩි බවට ගණන් බලා තිබේ. යම් දවසක න්‍යෂ්ටික අභියෝගය හා ත්‍රස්තවාදී අභියෝගය අත්වැල් බැඳ ගතහොත් මුළුමහත් පෘථිවි තලයට ම වන හානිය වැළැක්විය නොහැකිවනු ඇත.[40] මෙවැනි තත්ත්වයක් මත නවීන ත්‍රස්තවාදයේ ඉතිහාසය, න්‍යාය, උපායමාර්ග, සංවිධාන ස්වරූපය, සිදුවන බරපතල හානිය, හඳුනාගෙන ත්‍රස්තවාදයෙන් තොර රටක් සමාජයක් ලොවක් උදෙසා පෙළගැසීම අත්‍යවශ්‍ය වූවකි.

ආන්තික සටහන්

1 සරත්චන්ද්‍ර, ඩබ්ලිව්,ඒ.- අපරාධ විද්‍යාව. 9 පිටු. එස් ගොඩගේ සහ සහෝදරයෝ ප්‍රකාශනය, කොළඹ 10. 2001

2 බාලසූරිය ඒ, එස්, -ත්‍රස්තවාදයේ අභියෝගය. 1,2,පිටු. කර්තෘ ප්‍රකාශනය. 1998

3 Oxford Advanced Learner's Dictionary- Oxford University Press.

4 බාලසූරිය, ඒ, එස්,-ත්‍රස්තවාදයේ අභියෝගය. 2 පිටු. කර්තෘ ප්‍රකාශනයකි. 1998

5 ධම්මින්ද හිමි හොරණ. -ත්‍රස්තවාදය පිළිබඳ විමර්ශනාත්මක ඇගයීමක්. 705 පිටු. සම්භාෂා 12 වන කලාපය, 2002,

6 එම, 706,707, පිටු.

7 බාලසූරිය, ඒ, එස්.-ත්‍රස්තවාදයේ අභියෝගය. 4,5,6, පිටු. කර්තෘ ප්‍රකාශනය. 1998

8 රත්නපාල නන්දසේන-අපරාධ විද්‍යාවේ මූලධර්ම, 205 පිටු. ආරිය ප්‍රකාශකයෝ, වරකපොල. 2007, ජූලි

9 ධම්මින්ද හිමි හොරණ- ත්‍රස්තවාදය පිළිබඳ විමර්ශනාත්මක ඇගයීමක්. 708,709 පිටු. සම්භාෂා 12 වන කලාපය, 2002

10 බාලසූරිය ඒ, එස් - ත්‍රස්තවාදයේ අභියෝගය.21,22,23 පිටු. කර්තෘ ප්‍රකාශනය. 1998

11 සාරානන්ද හිමි එළමල්දෙණියේ. ලොව යුද මානසිකත්වයේ ආරම්භය, - වර්ධනය හා සමතකරණය. 301 පිටු. ඥාණාඤ්ජලී.2007
12 රත්නපාල නන්දසේන. අපරාධ විද්‍යාවේ මූලධර්ම. 302 පිටු. ආරිය ප්‍රකාශකයෝ, වරකපොල. 2007
13 නයනප්‍රිය ඔසන්ත තල්පාවිල. ශ්‍රී ලංකාවේ අභ්‍යන්තර ආරක්ෂාව සහ එහි බලපෑම. 405 පිටු. තක්ෂිලාවක අභිමානය, 2000
14 රත්නපාල නන්දසේන. බුදුදහම, සමාජ විද්‍යාව හා ජන ජීවිතය. 148 පිටු. ආරිය ප්‍රකාශකයෝ වරකපොල. 1999 මාර්තු
15 චම්පික රණවක පාඨලී. අල්ජිහාද් අල්කයිදා. තරංග ප්‍රකාශකයෝ 2003
16 ධම්මින්ද හිමි හොරණ. ත්‍රස්තවාදය පිළිබඳ විමර්ශනාත්මක ඇගයීමක්. 709 පිටු. සම්භෂා 12 වන කලාපය. 2002
17 බාලසූරිය ඒ එස්. ත්‍රස්තවාදයේ අභියෝගය.60-63 පිටු. කර්තෘ ප්‍රකාශනය. 1998
18 එම. 26-28 පිටු.
19 එම. 30 පිටු.
20 එම. 66-68 පිටු.
21 රත්නපාල නන්දසේන. අපරාධ විද්‍යාවේ මූලධර්ම -206 පිටු.
22 බාලසූරිය ඒ එස්. ත්‍රස්තවාදයේ අභියෝගය. 56,57 පිටු. කර්තෘ ප්‍රකාශනය. 1998
23 එම. 34-36 පිටු.
24 ලංකාදීප පුවත්පත, (රජවීදිය) 2008. 01. 17 වන බ්‍රහස්පතින්දා.
25 ධම්මින්ද හිමි හොරණ. ත්‍රස්තවාදය පිළිබඳ විමර්ශනාත්මක ඇගයීමක්. 720,721 පිටු. සම්භාෂා 12 වන කලාපය,2002
26 හෙට්ටිආරච්චි ශිරානි. ගැටුම් නිරාකරණය න්‍යාය හා භාවිතය. 245 පිටු.
27 දෙසතිය සඟරාව. 14 පිටු. 2000- අගෝස්තු
28 ලෝකයේ වෙසෙන දරුවන්ගේ තත්ත්වය -2006 (UNICEF)
29 රත්නපාල නන්දසේන. අපරාධ විද්‍යාවේ මූලධර්ම. 207 පිටු.
30 Report on Violation of Human Rights in Sri Lanka, by Intellectuals for Human Rights.2006
31 එක්සත් ජාතීන්ගේ 60 වසරක කාර්යසාධනය. 2005 ඔක්තෝම්බර්
32 විදුසෙවණ, ලංකාදීප පුවත්පත. 2006 පෙබරවාරි 9 වන බ්‍රහස්පතින්දා

33 බාලසූරිය ඒ එස්. ත්‍රස්තවාදයේ අභියෝගය. 128 පිටු. කර්තෘ ප්‍රකාශනය- 1998

34 රත්නපාල නන්දසේන. බුද්ධදහම, සමාජ විද්‍යාව හා ජන ජීවිතය. 154 පිටු. ආරිය ප්‍රකාශකයෝ 1999

35 සාරානන්ද හිමි එළමල්දෙණියේ. ජනවාර්ගික ගැටලුව හා බුදු සමය.197 පිටු. ප්‍රණාමාඤ්ජලි-2006

36 බාලසූරිය ඒ එස්. ත්‍රස්තවාදයේ අභියෝගය. 156-157පිටු. කර්තෘ ප්‍රකාශනය. 1998

37 විමුක්ති සඟරාව. 03 පිටු. 2007 අප්‍රේල් කලාපය.

38 සාම විමර්ශී. 19 පිටු. 5 වන වෙළුම 03 වන කලාපය. 2007 නොවැම්බර්

39. ධම්මින්ද හිමි හොරණ, ත්‍රස්තවාදය පිළිබඳ විමර්ශනාත්මක ඇගයීමක්. 721 පිටු, සම්භාෂා 12 වන කලාපය, 2002,

40. දිනමිණ පුවත්පත. 18 පිටු. 2005 අගෝස්තු 13 වැනි සෙනසුරාදා

P
CHA

19322

ISSN 1800 - 4393

මිල රු.