සංගමය
වර්ධනපුර විශ්වවිද්‍යාලය

1800-4393

මිල රු. 500/-

චරණ ශාස්ත්‍රීය සංග්‍රහය - දෙවන කලාපය

චරණ

දෙවන කලාපය

සංස්කාරකවරු:

මැඩිල්ලේ පඤ්ඤාලෝක හිමි

මාවනානේ ඛේමින්ද හිමි

භික්ෂු සංගමය

ශ්‍රී ජයවර්ධනපුර විශ්වවිද්‍යාලය

චරණ

ශාස්ත්‍රීය සංග්‍රහය

"දෙරණට ලබා දෙනු රිසියෙන් බොදු සරණ
අරණක සුවය ගෙන ඔබ වෙත එයි චරණ"

ශ්‍රී ජයවර්ධනපුර විශ්ව විද්‍යාලය
සංඝාරාම පුස්තකාලය
හොස්ටල්

ශ්‍රී ජයවර්ධනපුර විශ්වවිද්‍යාලයීය
ස්වර්ණ ජයන්ති
විශේෂ ශාස්ත්‍රීය කලාපය

චරණ

ශාස්ත්‍රීය සංග්‍රහය

සංස්කාරකවරු
පූජ්‍ය මැඩිල්ලේ පඤ්ඤාලෝක හිමි
පූජ්‍ය මාවනානේ ධම්මින්ද හිමි

ප්‍රකාශනය
භික්ෂු සංගමය
ශ්‍රී ජයවර්ධනපුර විශ්වවිද්‍යාලය

දෙවන මුද්‍රණය : ශ්‍රී බුද්ධ වර්ෂ 2553,
ව්‍යවහාර වර්ෂ 2009

චරණ ශාස්ත්‍රීය සංග්‍රහය

© සංස්කාරකවරු : මැඩිල්ලේ පඤ්ඤාලෝක හිමි
මාවනානේ ඛේමින්ද හිමි

ISSN 180 - 4393

පරිගණක වර්ණයෝජනය : කුමාරි විජේවර්ධන

කඩවුක නිර්මාණය : බුද්ධිප රත්නායක

මුද්‍රණය : සංදේශා මුද්‍රණ හා ප්‍රකාශන ආයතනය
අංක 38, යටවතුර,
කහවල, පාදුක්ක.
දු.ඇ.: 011-2858162/077-805717

ප්‍රකාශනය : භික්ෂු සංගමය
ශ්‍රී ජයවර්ධනපුර විශ්වවිද්‍යාලය,
ගංගොඩවිල, නුගේගොඩ.

සංස්කාරක සටහන

"උක්කාධාරෝ මනුස්සානං
නිච්චං අපචිතෝ මයා"

"මනුෂ්‍ය වර්ගයාට ප්‍රඥාලෝකය ප්‍රදානය කරන්නා
මා විසින් නිරන්තරයෙන් පුදනු ලැබේ."

- බුදුරජාණන් වහන්සේ - සං.නි. 355 -

අතීතයේ සිට ම රට, දැය, සමය උදෙසා අභීතව පෙර ගමන් සැපයුවේ භික්ෂුවයි. ශ්‍රී ලාංකේය ප්‍රෞඪත්වය සාඩම්බරයෙන් ලොවට රැගෙන ගිය නොමියෙන තරු ලකුණ භික්ෂුවයි. කිසියම් දේශයක, ජාතියක ජීවය රැඳී පවතින්නේ අධ්‍යාපනික අභිවර්ධනය මතය. දේශයට, ජාතියට ජීවය දෙමින් අධ්‍යාපනික අභිවර්ධනය උදෙසා ශ්‍රී ලාංකේය භික්ෂුවගේ දායකත්වය මනාව ස්ඵුට වූ අවස්ථාවක් නම් විද්‍යෝදය, විද්‍යාලංකාර, විශ්වවිද්‍යාල බිහිවීමයි. හික්කඩුවේ ශ්‍රී සුමංගල යතිඳුන් සහ උන්වහන්සේගේ ජ්‍යෙෂ්ඨ ශිෂ්‍ය රත්නය වූ වැලිවිටියේ ශ්‍රී සෝරත යතිඳුන් 1959 දී විද්‍යෝදය විශ්වවිද්‍යාලයයේ සමාරම්භය සනිටුහන් කළහ. එම උදාර සමාරම්භය ශ්‍රී ලාංකේය ජන සමාජයේ පමණක් නොව දේශාන්තර වශයෙන් සුභ මංගල්‍යයක් ම බවට තහවුරු කරමින් 50 වසරක මඟ සලකුණු අභිමානයෙන් සමරණ 2009 වසර ස්වර්ණ ජයන්ති වරසකි.

ගරු හික්කඩුවේ සුමංගල යතිඳුන්, වැලිවිටියේ ගරු සෝරත යතිඳුන් ඈ ගත් මග යමින් භික්ෂුව සතු වගකීම් තරුණ භික්ෂූන් ලෙස අපි වටහාගෙන ඇත්තේ, ශ්‍රී ලාංකේය ථෙරවාදී ලකුණ සමස්ත බෞද්ධ ලෝකයේ ම පූජාවට පාත්‍ර වන්නක් ලෙසිනි. මෙරට භික්ෂුවට සාපේක්ෂව අනන්‍යතාවයක් ඇත්තේය. ඒ ශ්‍රී ලාංකේය භික්ෂු ප්‍රභවයේ සිට කළ කැපකිරීම් නිසාවෙනි. අතීත රට, දැය, සමය රැක මතුවට දානය කළෝ භික්ෂූහු ය. ජාතියට

පෙරගමන් කියුවෝ භික්ෂූහුය. උන් වහන්සේලා බණත් දෙසූහ, අණත් දෙසූහ. ඒ ශිෂ්ටාචාරය රකිනු නියායෙනි. ශ්‍රී ලාංකේය භික්ෂුව යන ලකුණ එයයි. උන්වහන්සේගේ අනන්‍යතාවය ද එයයි. ආරම්භයේ දී විද්‍යෝදය විශ්වවිද්‍යාලය යන ශ්‍රී නාමයෙන් හැඳින්වුණ අප විශ්වවිද්‍යාලය පසුකාලීනව පාදඩ, පටු පරමාර්ථයන් උදෙසා ශ්‍රී ජයවර්ධනපුර නාමයෙන් නම් ගැන්විණ. ඒ අන් කිසිවක ප්‍රතිඵලයක් නොව පාදඩ දේශපාලනයේ ප්‍රතිඵලයකි. කෙසේ වෙතත් වත්මන් ශ්‍රී ජයවර්ධනපුර විශ්වවිද්‍යාලයීය භික්ෂු අනන්‍යතාවය ප්‍රතීයමාන කිරීමේ ප්‍රතිබිම්බය ''භික්ෂු සංගමයයි''. හික්කඩුවේ ශ්‍රී සුමංගල, වැලිවිටියේ සෝරත ආදී යතිවරුන්ගේ දහදිය, කඳුලෙන් තෙත් වූ මේ පුණ්‍ය භූමියේ ස්වර්ණ ජයන්තිය සැමරුම වෙනුවෙන් අප සංගමය කළ, කී දෑ බොහෝය. ''සුඛා සංඝස්ස සාමග්ගී'' යන බුද්ධවදන සපථ කරමින් සාමූහිකව අප සංගමය කළ, දෑ අතිශය සාර්ථක කරගත හැකිවිය. එහි අග්‍ර ඵලයක් ලෙස අප සංගමය මඟින් වාර්ෂිකව ඉදිරිපත් කරන ''වරණ'' ශාස්ත්‍රීය සංග්‍රහය මෙවර ද 50 වන ස්වර්ණ ජයන්තියට සමගාමී ව යමින් ස්වර්ණ ජයන්ති කලාපයක් ලෙස එළි දැක්වීමට ලැබීම අප ලද සුවිශේෂී භාග්‍යයක් කොට සලකන්නේ පනස් වසක සැමරුමක් යළි විද්‍යුදයට නොඑන නිසාවෙනි. තව පනස් වසකින් එළඹෙන ශත වර්ෂ සැමරුමේ දී වරණ 51 වන කලාපය එළි දැක්වීමට ලැබේවා යන්න අපගේ ඒකායන පැතුමයි.

මෙම ''වරණ'' සාර සංහිතාවේ ඇතුළත් ලිපි ලේඛන පුළුල් වූ විෂය ක්ෂේත්‍රයන් ගණනාවකට අයත්ය. බෞද්ධ දර්ශනය, බෞද්ධ ශිෂ්ටාචාරය, පාලි, සංස්කෘත, දර්ශනය, මනෝවිද්‍යාව, ඉතිහාසය, පුරාවිද්‍යාව, සමාජ විද්‍යාව, අපරාධ විද්‍යාව ඒ අතර වේ. හැමෙක්ක් ම පාහේ බෞද්ධ දෘෂ්ටිගත වීම මෙහි සුවිශේෂී බවකැයි අප හඟිමු.

මෙම ශාස්ත්‍රීය සංග්‍රහය එළිදැක්වීමේ දී විවිධ ශාස්ත්‍රීය, ජාතික, ආගමික, මෙහෙවරෙහි නියුක්ත වී අවිවේකීව කටයුතු කරන මහාචාර්ය, ආචාර්ය, විද්‍යාර්ථීන් ආදී පිරිස් ශාස්ත්‍රීය ලිපි ලබාදෙමින් කරන ලද අනුග්‍රහය බැති සිතින් සිහිපත් කරන්නෙමු. එමෙන් ම දිවයිනේ සුප්‍රකට වියතුන් රැසකගෙන් රැසැයුණු ප්‍රභාමත්

ලිපි වැලක ආලෝකය ඔබ අතට පත් කරන්නට ප්‍රෝත්සාහී වූ සජ්ජනයින් බොහෝ වෙති. ඒ අතර මෙම කාර්යය පිටුපස සිට නිබඳ ශක්තිය ගෙන දුන්, ශ්‍රී ජයවර්ධනපුර විශ්වවිද්‍යාලයේ භික්ෂු සංගමයේ ගරු ජ්‍යෙෂ්ඨ භාණ්ඩාගාරික, ඉතිහාසය හා පුරාවිද්‍යා අධ්‍යයනාංශයේ ජ්‍යෙෂ්ඨ කථිකාචාර්ය පූජ්‍ය දඹර අමිල හිමියන සිහිපත් කරන්නේ හද පිරි සතුටිනි. එමෙන්ම භික්ෂු සංගමයේ උපදේශක මණ්ඩලය ලෙස කටයුතු කරන ගිහි පැවිදි ආචාර්ය මණ්ඩලයෙන් නිබඳව ලැබෙන ඔවදන් මෙහි දී ද අපට මහෝපකාරී වූහ.

සදුපදේශදානයෙන් හා ශාස්ත්‍රීය ලිපි ලේඛන සොයාදීමෙන් සංග්‍රහ කළ ශ්‍රී ජයවර්ධනපුර විශ්වවිද්‍යාලයීය පාලි හා බෞද්ධ අධ්‍යයනාංශයේ අංශාධිපති ආචාර්ය, නායිම්බල ධම්මදස්සි හිමි, තත් අධ්‍යයන අංශයේ කථිකාචාර්ය මැස්ටියේ උපනන්ද හිමි, කථිකාචාර්ය ගාමිණී රත්න ශ්‍රී මහතා, භාෂා හා සංස්කෘතික අධ්‍යයනාංශයේ කථිකාචාර්ය, මීපිටියේ සීලරතන හිමි, සමාජ විද්‍යා හා මානව විද්‍යා අධ්‍යයනාංශයේ ජ්‍යෙෂ්ඨ කථිකාචාර්ය, ආචාර්ය, ප්‍රණීත් අභයසුන්දර මහතා ආදීන් සිහිපත් කරන්නේ කෘතඥතා පූර්වකවය. තව ද මෙම ශාස්ත්‍රීය සංග්‍රහය අතිශය සාර්ථක කර ගැනීමේ දී කැලණිය විශ්වවිද්‍යාලයේ කථිකාචාර්ය අරුණ කේ ගමගේ මහතාගෙන් ලද අනුග්‍රහය ද සුළුපටු නොවන බව මෙත් සිතින් සිහිපත් කරන අතර මොනයම් හෝ කරුණක් පිළිබඳව දූරකථනයෙන් විමසූ සැණින් පවා නොවලහා පවසන උත්තුංග ගුණය සිහි කරන්නේ ඔහුට කරන ගෞරවයක් ලෙසිනි. 'අරණක සුවය රැගෙන "චරණ"' ඔබ වෙතට පත් කිරීමට පෙර ගමන් කරුවකු වූ භික්ෂු සංගමයේ හිටපු ලේකම් පහලගම ධම්මික හිමියන්ගෙන් ලද නිබඳ දිරි ගැන්වීම ප්‍රශංසනීයයි.

විශේෂයෙන් සනිටුහන් කළ යුතු නාමයක් නම් පාලි හා බෞද්ධ අධ්‍යයනාංශයේ සහකාර කථිකාචාර්ය කුඩාකත්නෝරුවේ විනීත හිමියන් ය. මෙහි මූලාරම්භයේ සිට ම නිරන්තරයෙන් සදුපදේශදානයෙන්, ශාස්ත්‍රීය ලිපි ලේඛන සොයාදීමෙන් හා සෝදුපත් බැලීමෙන් උන්වහන්සේ දක්වන ලද සහය ඉතා අනර්ඝය. වර්තමානය වන විට අනුග්‍රාහක භවතුන් ඉදිරිපත් වන්නේ හුදු

වෙළඳ අරමුණු පරමාර්ථ කොටගෙනය. එහෙත් ඒ කිසිවක් ගැන නොබලා සාධු සිතින් යුතුව අනුග්‍රාහකත්වය සැපයූ සදාචාර වර්ධන හා ආගමික කටයුතු අමාත්‍යාංශයේ ගරු ලේකම් එච්. එම්. හේරත් මැතිතුමන් හා ශ්‍රී ලංකාණ්ඩුවේ මහාභාරකාර තැන්පත් සෙනෙවිරත්න මැතිතුමන් කෘතිවේදීව සිහිපත් කර සිටිමු.

භික්ෂු සංගමයේ ලේකම්, මුල්ඇඩියාවල අග්ගවංස හිමි, සභාපති සියඹලාගොඩ ධම්මින්ද හිමි ප්‍රමුඛ නිලධාරී මණ්ඩලයේ අප්‍රතිහත ධෛර්යය නොතිබෙන්නට මෙම සාර සංග්‍රහය එළිදැක්වීම සැබෑ නොවන සිහිනයක් වනු නොඅනුමානයි. භික්ෂු සංගමයේ සාමාජික භික්ෂූන් වහන්සේලාගෙන් ලද අනුග්‍රහය ද කෘතවේදීව සිහිපත් කරමු. අවසාන වශයෙන් දර්ශනීය ලෙස පිටකවරය නිර්මාණය කර දුන් බුද්ධිප රත්නායකටත්, ඉතා ඕනෑකමින් පරිගණක වර්ණයෝජනය කර දුන් කුමාරි විජේවර්ධනටත්, මනරම් අයුරින් මුද්‍රණ කටයුතු කර දුන් 'සංදේශා' මුද්‍රණාලයාධිපතිතුමන් ඇතුළු කාර්ය මණ්ඩලයටත් නිතැතින් ම අපගේ පුණ්‍යානුමෝදනා හිමි වේ. මෙම සත්කාර්යයේ දී යමෙකු අපට වදනකින් හෝ උපකාර කළේ නම් ඒ සැම ගරු බුහුමන් සහිතව සිහිපත් කර සිටිමු.

- සංස්කාරකවරු -

මැඩිල්ලේ පඤ්ඤාලෝක හිමි

මාවනානේ ධම්මින්ද හිමි

උපකුලපතිතුමාගේ පණිවිඩය

ශ්‍රී ජයවර්ධනපුර විශ්වවිද්‍යාලයීය භික්ෂු සංගමය, විද්‍යෝදය විශ්වවිද්‍යාලය නමින් ආරම්භ කල මෙම විශ්වවිද්‍යාලයේ උත්තරීතර පරමාර්ථ ඉෂ්ඨ සිද්ධ කිරීමට කැපවී සක්‍රිය ලෙස ක්‍රියා කරන උත්තරීතර සංවිධානයකි.

විද්‍යෝදය විශ්වවිද්‍යාලයේ ආරම්භක උපකුලපති වැලිවිටියේ ශ්‍රී සෝරත නායක ස්වාමීන් වහන්සේ ප්‍රමුඛ පුරෝගාමී ගිහි පැවිදි නායකයින් විශ්වවිද්‍යාලයට ලබාදුන් බලතල අතර පළමු තැන දී ඇත්තේ බෞද්ධ සංස්කෘතිය හා සිංහල භාෂාව ආරක්ෂා කරගෙන ඒවායේ අභිවෘද්ධිය පිණිස කැපවී කටයුතු කිරීමටය.

විද්‍යෝදය විශ්වවිද්‍යාලයේ නම ශ්‍රී ජයවර්ධනපුර විශ්වවිද්‍යාලය ලෙස වෙනස් වුව ද, බෞද්ධ සංස්කෘතියේ හා සිංහල භාෂාවේ අභිවෘද්ධිය පිණිස කටයුතු කිරීමේ දී භික්ෂු සංගමය පෙරමුණ ගෙන විශ්වවිද්‍යාලය තුළත් ඉන් පරිබාහිරවත් විශ්වවිද්‍යාලයේ පුරෝගාමී බෞද්ධ නායක ස්වාමීන් වහන්සේලාගේ බලාපොරොත්තු අරමුණු ඉටුකිරීමට ඇප කැප වී ක්‍රියාත්මක වීම උපකුලපති වශයෙන් මා දකින්නේ ජාතියේ පිතට සිටින භික්ෂූන් වහන්සේලා ශිෂ්‍යයන් ලෙස විශ්වවිද්‍යාලයේ සිටිය ද තම යුතුකම හා වගකීම මනා ලෙස ඉෂ්ට සිද්ධ කරමින් සිටින අයුරු ය.

භික්ෂු සංගමය වාර්ෂිකව එළිදක්වන ''චරණ'' ශාස්ත්‍රීය සංග්‍රහය ශ්‍රී ජයවර්ධනපුර විශ්වවිද්‍යාලයේ එම සංගමය මගින් සිදුකරනු ලබන කාර්යයන් අතර විශිෂ්ටතම කාර්යය වශයෙන් මම සලකමි. එසේ වන්නේ මෙම ශාස්ත්‍රීය සංග්‍රහය තවත් අවුරුදු සිය දහස් ගණනක අනාගත ශ්‍රී ලංකාවාසී ජනතාවට භාවිත කළ හැකි ලෙස අපගේ පුස්තකාල පද්ධතිය තුළ ඒවා සුරක්ෂිත වී තිබෙන හෙයිනි.

"චරණ" වැනි විශිෂ්ට ගණයේ ශාස්ත්‍රීය සංග්‍රහයක් දෙවන වරට එළි දක්වන මෙවන් අවස්ථාවක උපකුලපති වශයෙන පණිවුඩයක් ලබාදීමට අවස්ථාව දීම ගැන භික්ෂු සංගමයේ සියලු ම ස්වාමීන් වහන්සේලාට මාගේ ගෞරවය පුදකරමින්, ඔබ වහන්සේලාට අනාගතයේ දී ත් මෙවැනි වර්ධනය වන කුසල් කිරීමට වාසනාව, ශක්තිය, ධෛර්යය හා සම්පත් බහුලව ලැබේවායි හද පත්ලෙන් ම ප්‍රාර්ථනා කරමි.

ආචාර්ය, එන්. එල්. ඒ. කරුණාරත්න
උපකුලපති,
ශ්‍රී ජයවර්ධනපුර විශ්වවිද්‍යාලය.

සභාපති හිමියන්ගේ පණිවිඩය

ශ්‍රී ජයවර්ධනපුර විශ්වවිද්‍යාලයීය භික්ෂු සංගමය මගින් ප්‍රකාශයට පත්කරන ''වරණ'' ශාස්ත්‍රීය සංග්‍රහය දෙවන කලාපය මෙසේ ප්‍රකාශයට පත්කිරීමට ලැබීම ඉමහත් සතුටට කරුණකි. විශ්වවිද්‍යාලයීය භික්ෂු සංගමය යනු භික්ෂූන් වහන්සේ එකතු වී ගොඩනඟාගත් නිල ආයතනයකි. භික්ෂූන් වහන්සේගේ සුබසාධනයට පමණක් කැපවූ ආයතනයක් වනවාට වඩා ඉන් ඔබ්බට ගිය ආගමික, සමාජයීය හා ශාස්ත්‍රීය කටයුතු වෙනුවෙන් භික්ෂු සංගමය ලෙස ක්‍රියාත්මක වෙනු ලබයි. ඒ අතර පාසල් පුස්තකාලවලට පොත්පත් පරිත්‍යාග කිරීම, අධ්‍යාපන සම්මන්ත්‍රණ පැවැත්වීම, නායකත්ව පුහුණු වැඩමුළු පැවැත්වීම, විශ්වවිද්‍යාලය තුළ පැවැත්වෙන බෞද්ධාගමික කටයුතුවල දී මූලිකත්වය ගෙන කටයුතු කිරීම සුවිශේෂ වෙයි. වැලිවිටියේ සෝරත නාහිමියන් විශ්වවිද්‍යාලය ආරම්භ කරමින් අපගේ වගකීම පෙන්වා දෙන ලදී. එම වගකීම මනාව වටහාගත් සංගමයක් ලෙස එදා මෙන් ම අද ද අප කටයුතු කරනු ලබයි.

සුමංගල නාහිමියන් සහ සෝරත නාහිමියන්ගේ අප්‍රතිහත ධෛර්යය මත ගොඩනැඟුන බෞද්ධ අනන්‍යතාවයකින් යුත් කීර්තිමත් විශ්වවිද්‍යාලයක් වන අප විශ්වවිද්‍යාලය තුළින් අධ්‍යාපනයට සිදුවූ සේවාව අති මහත්ය. අතීතයේ සිට ම භික්ෂුවගෙන් සාහිත්‍යයට සිදුවූයේ අමිල වූ මෙහෙවරකි. එම සේවාවන් ඉදිරියට ගෙනයාම වර්තමාන බුද්ධ පුත්‍රයින් හැටියට අපගේ පරම යුතුකමක් ලෙස අප සංගමය නිරන්තරයෙන් කල්පනා කරන්නෙමු. ඒ අනුව යමින් ගිය වසර තුළ අපගේ කාර්යයන් යටතට මෙම ශාස්ත්‍රීය කටයුත්ත ද එක්විය. එනම්, 2008 වසරේ දී අපගේ 'වරණ' ශාස්ත්‍රීය සංග්‍රහයේ මංගල කලාපය එළිදැක්වීමයි. එය මහත් භාග්‍යයක් කොට සලකමු.

සරසවි භික්ෂුව යනු සමාජය තුළ සෑම ක්ෂේත්‍රයක ම යමක් කළ හැකි පිරිසක් බව යළි යළිත් සිහි පත් කළ යුතු නොවේ. අතීතයේ පැවිදි උතුමන් කළ එම කාර්යභාරයන් වර්තමාන භික්ෂුවට ද අභියෝගයක් ලෙස නොසලකා සමාජයට යමක් ලබාදිය යුතු යැයි යන අදහස මත අප මෙම කාර්ය නොයෙක් බාධක මාධ්‍යයේ වුවද සියලු දෙනාගේ ම උදව් උපකාර ඇතිව ඉටුකිරීමට කටයුතු කළෙමු. අපගේ මෙම වැයම සුවහසක් දැනුම් පිපාසිත පාඨකයනට අමාදහරක් වේවා!

සියඹලාගොඩ ධම්මින්ද හිමි
සභාපති, භික්ෂු සංගමය,
ශ්‍රී ජයවර්ධනපුර විශ්වවිද්‍යාලය.

ලේකම් හිමියන්ගේ පණිවිඩය

ශ්‍රී ජයවර්ධනපුර විශ්වවිද්‍යාලයීය ස්වර්ණ ජයන්තිය යෙදී ඇති 2009 වසර සමස්ත විශ්වවිද්‍යාලයීය ප්‍රජාවගේ ම අමන්දානන්දයට හේතුවකි. විශ්වවිද්‍යාලයීය භික්ෂු සංගමය ද එය සමරන්නේ අතිශය ප්‍රීති ප්‍රමෝදයෙනි. මන්ද මීට වසර 50 කට පෙර පිරිවෙන් අධ්‍යාපන කේන්ද්‍රස්ථානයක් ලෙස පැවැති විද්‍යෝදය පිරිවෙන මේ වන විට දෙස් විදෙස් බොහෝ විද්‍යාර්ථීන්ගේ තෝ තැන්නක් බවට පත් වී ඇති නිසාය. මෙවන් පසුබිමක විශ්වවිද්‍යාලයීය ශිෂ්‍ය භික්ෂූන් වහන්සේලාගේ කාර්යභාරය ද සුලු පටු නොවේ. එබැවින් විශ්වවිද්‍යාලයීය ශිෂ්‍ය භික්ෂූන් වහන්සේලාගේ සුසංවිධිත සංවිධානයක් වන භික්ෂු සංගමය ද ස්වර්ණ ජයන්තිය සමරණ මොහොතේ අතිශය වැදගත් ශාස්ත්‍රීය මෙහෙවරක් පෙරටු කොට ක්‍රියා කිරීමට තීරණය කළේ පසුගිය වසරෙහිය. එනම්, "චරණ" ශාස්ත්‍රීය සංග්‍රහය මංගල කලාපය එළිදැක්වීමයි. මෙවර ද චරණ සඟරාව මෙරට සම්භාවනාවට පාත්‍ර වූ ආචාර්ය, මහාචාර්යවරුන්ගේ සහ විද්‍යාර්ථීන්ගේ ඥාණ කෝෂ්ඨාගාරයක් ලෙසින් එළිදක්වන්නේ විශ්ව විද්‍යාලයීය ස්වර්ණ ජයන්තිය ද මහත් අභිමානයෙන් යුතුව සමරමිනි.

වර්තමානයේ ජාතික විශ්වවිද්‍යාල පද්ධතිය තුළ භික්ෂූන් වහන්සේලාට ඉතාමත් අවධියෙන් සහ අවබෝධයෙන් ක්‍රියාකළ යුතු තත්ත්වයකට පත් වී ඇත. මන්ද යත්, භික්ෂු අධ්‍යාපනය සහ මූලාරම්භයේ සිට පැවැති බෞද්ධ පසුබිම වියැකෙමින් යන තත්ත්වයට පත් වී තිබීම හේතුවෙනි. එවන් යුගයක භික්ෂු සංගමයේ මෙම ධර්ම ශාස්ත්‍රීය සේවය උදාර ය. ප්‍රශංසනීය ය. මෙහි වර්තමාන විද්වත් පරපුරෙහි දැනුම් සම්භාරය අනාගත පරපුර සඳහා ආයෝජනය කිරීමේ ක්‍රියාවලියකි. එම වැදගත් කටයුත්තට 2009 වසරෙහි ලේකම් ස්වාමීන් වහන්සේ ලෙසින් සහයෝගය ලබාදීමට ලැබීම ද භාග්‍යයක් කොට සලකමි.

තත් කාර්යය මස්තකප්‍රාප්ත කරගැනීමෙහිලා උරදුන් සැමට ද මාගේ භක්ත්‍යාදර පුණ්‍යානුමෝදනාව පිරිනමමි.

භික්ෂු සංගමයේ මෙන් ම වරණ ශාස්ත්‍රීය සඟරාවෙහි ද මතු මග නොකැඩී නොසිඳී යහපත්ව පෙරට ම යේවායි යන්න මාගේ පැතුමයි.

මුල්ඇඩියාවල අග්ගවංශ හිමි
ලේකම්, භික්ෂු සංගමය,
ශ්‍රී ජයවර්ධනපුර විශ්වවිද්‍යාලය.

2008-2009 භික්ෂු සංගමයේ නිලධාරි මණ්ඩලය

1. ගරු සභාපති පූජ්‍ය සියඹලාගොඩ ධම්මින්ද හිමි (තෙවන වසර)
2. ගරු ලේකම් පූජ්‍ය මුල්ඇඩියාවල අග්ගවංශ හිමි (තෙවන වසර)
3. ගරු උප සභාපති පූජ්‍ය දුටුවැවේ විමලරතන හිමි (තෙවන වසර)
4. ගරු උප ලේකම් පූජ්‍ය සෙවනගල උපනන්ද හිමි (දෙවන වසර)
5. ගරු ජ්‍යෙෂ්ඨ භාණ්ඩාගාරික ඉතිහාසය හා පුරාවිද්‍යා අධ්‍යයනාංශයේ ජ්‍යෙෂ්ඨ කථිකාචාර්ය, දඹර අමිල හිමි
6. ගරු කණිෂ්ඨ භාණ්ඩාගාරික පූජ්‍ය කැලෑගම ජිනරතන හිමි (දෙවන වසර)

කාරක සභාව

1. පූජ්‍ය පනාමුරේ චන්දිම හිමි (සිව්වන වසර)
2. පූජ්‍ය ඇකිරියේ චූලාලංකාර හිමි (සිව්වන වසර)
3. පූජ්‍ය විදුරපොල විමලසිරි හිමි (තෙවන වසර)
4. පූජ්‍ය ඉදිගස්තුඩුවේ සුනීත හිමි (තෙවන වසර)
5. පූජ්‍ය දෙල්ලව චන්දරතන හිමි (දෙවන වසර)
6. පූජ්‍ය සීතිපැල්ලේ ඤාණවිමල හිමි (දෙවන වසර)
7. පූජ්‍ය අගලකඩ පඤ්ඤාරාම හිමි (පළමු වසර)
8. පූජ්‍ය උඩවෙල චේතියධම්ම හිමි (පළමු වසර)

සඟරා සංස්කාරකවරු

1. පූජ්‍ය මැඩිල්ලේ පඤ්ඤාලෝක හිමි
2. පූජ්‍ය මාවතාගේ ඛේමින්ද හිමි

ලේඛනාවලී - ලේඛකාවලී

බෞද්ධ දර්ශනය

1. එලදායිතාව වර්ධනයට බෞද්ධ කළමනාකරණ සංකල්ප 1
ජ්‍යෙෂ්ඨ කථිකාචාර්ය, අගලකඩ සිරිසුමන හිමි
(සිංහල අංශය, කොළඹ විශ්වවිද්‍යාලය)

2. බුද්ධදහමෙහි ලෞකික පදනම 8
මහාචාර්ය බී. ඒ. ටෙනිසන් පෙරේරා
(සමාජ විද්‍යා හා මානව විද්‍යා අධ්‍යයනාංශය,
ශ්‍රී ජයවර්ධනපුර විශ්වවිද්‍යාලය)

3. The Preservation of Buddhist doctrine and Early Sings of Monastic Scholasticism 13
ආචාර්ය, නායිම්බල ධම්මදස්සි හිමි
(අධ්‍යයනාංශ ප්‍රධාන, පාලි හා බෞද්ධ අධ්‍යයනාංශය,
ශ්‍රී ජයවර්ධනපුර විශ්වවිද්‍යාලය)

4. දසුත්තර සූත්‍රාගත ආචාර ධර්ම පිළිබඳ විමසුමක් 29
පූජ්‍ය, පනාමුරේ චන්ද්‍රිම හිමි
(සිව්වන වසර, බෞද්ධ දර්ශනය විශේෂවේදී, පාලි හා බෞද්ධ
අධ්‍යයනාංශය, ශ්‍රී ජයවර්ධනපුර විශ්වවිද්‍යාලය)

5. The Merit-Sin, Kusala-Akusala Concept Mentioned in Buddhism and Their Practical Applications 39
ආචාර්ය, මාගම්මන පඤ්ඤානන්ද හිමි
(ජ්‍යෙෂ්ඨ කථිකාචාර්ය, පාලි හා බෞද්ධ අධ්‍යයනාංශය,
ශ්‍රී ජයවර්ධනපුර විශ්වවිද්‍යාලය)

6. සංග්‍රාමය පිළිබඳ බෞද්ධ ආකල්පය 47
කථිකාචාර්ය, එළමල්දෙනියේ සාරානන්ද හිමි
(කථිකාචාර්ය, පාලි හා බෞද්ධ අධ්‍යයනාංශය,
ශ්‍රී ජයවර්ධනපුර විශ්වවිද්‍යාලය)

7. පුද්ගල සමාජ සදාචාර විෂයෙහි ක්‍රියාත්මක පංචසීල ප්‍රතිපදාව පිළිබඳ විමසීමක් 66
ගෞරව ශාස්ත්‍රවේදී, දියගම නාරද හිමි
(ගංගොඩවිල, සුභද්‍රාරාම පිරිවෙන් විද්‍යායතනයේ ආචාර්ය)

8. සම්ප්‍රදායවාදය හා බුදුදහම 85
සහකාර කථිකාචාර්ය, කුඩාකත්නොරුවේ විනීත හිමි
(සහාය කථිකාචාර්ය, පාලි හා බෞද්ධ අධ්‍යයනාංශය,
ශ්‍රී ජයවර්ධනපුර විශ්වවිද්‍යාලය)

9. A Brief analysis of the terms "Theravada" and "Vibhajjavada" 94
රාජකීය පණ්ඩිත, ගෞරව ශාස්ත්‍රවේදී,
මඩවලතැන්නේ පඤ්ඤාරතන හිමි

10. බෝධිසත්වවරයා පිළිබඳ භක්තිමය හා බුද්ධිමය විවරණ විමර්ශනය කිරීම 100
ආචාර්ය, මැදවච්චියේ ධම්මජෝති හිමි
(ජ්‍යෙෂ්ඨ කථිකාචාර්ය, සිංහල අංශය, පාලි හා බෞද්ධ අධ්‍යයන ඒකකය, කොළඹ විශ්වවිද්‍යාලය)

පාලි

11. විසිවන සියවසෙහි පාලි සාහිත්‍යය 120
කථිකාචාර්ය, මැස්ට්ටියේ උපනන්ද හිමි
(කථිකාචාර්ය, පාලි හා බෞද්ධ අධ්‍යයනාංශය,
ශ්‍රී ජයවර්ධනපුර විශ්වවිද්‍යාලය)

12. භාතු විජ්ජොදයො සද (විදුදය සරසවිය සද බැබළේ වා) 142
සහකාර කථිකාචාර්ය, අරුණ කේ ගමගේ
(කථිකාචාර්ය, පාලි හා බෞද්ධ අධ්‍යයනාංශය,
කැලණිය විශ්වවිද්‍යාලය)

13. **Visuddhimagge Asubhakammaṭṭhānaniddese Takkikavyākūlatā** 148
කථිකාචාර්ය, මිරිස්වත්තේ විමලඥාන හිමි
(කථිකාචාර්ය, බුද්ධශ්‍රාවක භික්ෂු විශ්වවිද්‍යාලය, අනුරාධපුර)

14. අටුවා ඇදුරන්ගේ වෛයාකරණික මූලාශ්‍ර පිළිබඳ විමර්ශනයක් 156
කථිකාචාර්ය, මැදගම්පිටියේ විජිතධම්ම හිමි
(කථිකාචාර්ය, පාලි හා බෞද්ධ අධ්‍යයනාංශය, පේරාදෙණිය විශ්වවිද්‍යාලය)

15. ව්‍යාකරණ ශබ්දය පිළිබඳ ව්‍යාකරණය 172
පහලගම ධම්මික හිමි
(සිව්වන වසර, පාලි විශේෂවේදී, පාලි හා බෞද්ධ අධ්‍යයනාංශය, ශ්‍රී ජයවර්ධනපුර විශ්වවිද්‍යාලය)

සංස්කෘත

16. श्रीजयवर्धनपुरविश्वविद्यालयस्य पुराणम्। 177
pūjya māvatagamākhyagrāmajo pemānanda kathikācāryabhikṣuḥ (rājakīyapaṇḍita śāstrapati, homāgamasya, śrīlaṅkā bauddhapāli viśvavidyālaye|)

17. උපනිෂද් සාහිත්‍යය 197
කථිකාචාර්ය, මීපිටියේ සීලරතන හිමි
(රාජකීය පණ්ඩිත, කථිකාචාර්ය, භාෂා හා සංස්කෘතික අධ්‍යයනාංශය, ශ්‍රී ජයවර්ධනපුර විශ්වවිද්‍යාලය)

18. මිනිසා මරණින් පසු....
(උපනිෂද් ඇසුරින් කෙරෙන විමසීමකි) 212
ආචාර්ය, මාදුරුඔයේ ධම්මිස්සර හිමි
(ජ්‍යෙෂ්ඨ කථිකාචාර්ය, සංස්කෘත, යක්කල ආයුර්වේද වෛද්‍ය විද්‍යාලය)

19. **Metalingual Approach of Sanskrit for Computer and Internet** 223
සහකාර කථිකාචාර්ය, ගංගොඩවිල චන්දිම හිමි
(සහකාර කථිකාචාර්ය, භාෂා හා සංස්කෘතික අධ්‍යයනාංශය, ශ්‍රී ජයවර්ධනපුර විශ්වවිද්‍යාලය)

සිංහල

20. රසවාදය හා අද්‍යතන විචාරය 230
මහාචාර්ය රත්නසිරි අරංගල
(මහාචාර්ය, සිංහල හා ජන සන්නිවේදන අධ්‍යයනාංශය,
ශ්‍රී ජයවර්ධනපුර විශ්වවිද්‍යාලය)

21. අලංකාර ශාස්ත්‍රය, අලංකාරවල සංකීර්ණතාව,
එම ගැටලු නිරාකරණය කිරීමේ ප්‍රයත්න 245
ආචාර්ය, කිවුලේගෙදර නාරද හිමි
(ජ්‍යෙෂ්ඨ කථිකාචාර්ය, සිංහල හා ජනසන්නිවේදන
අධ්‍යයනාංශය, ශ්‍රී ජයවර්ධනපුර විශ්වවිද්‍යාලය)

22. නව්‍ය නිර්මාණකරණයේ තරු ලකුණ රත්න ශ්‍රී 263
ආචාර්ය, ප්‍රසන්න මධුරංග ප්‍රනාන්දු
(ජ්‍යෙෂ්ඨ කථිකාචාර්ය, භෞතික විද්‍යා අධ්‍යයනාංශය,
ශ්‍රී ජයවර්ධනපුර විශ්වවිද්‍යාලය)

23. සැළලිහිණියේ ධ්වනිතාර්ථ 274
සහකාර කථිකාචාර්ය, හෙ.ව. බිහේෂ් ඉන්දික සම්පත්
(සහකාර කථිකාචාර්ය, නූතන භාෂා අධ්‍යයනාංශය,
ශ්‍රී ලංකා බෞද්ධ හා පාලි විශ්වවිද්‍යාලය)

දර්ශනය හා මනෝවිද්‍යාව

24. සංගීතය, මොලය හා මනෝප්‍රතිකාරය (Music Therophy) 280
මහාචාර්ය, ඥානදාස පෙරේරා
(ජ්‍යෙෂ්ඨ කථිකාචාර්ය, පාලි හා බෞද්ධ
අධ්‍යයනාංශය, ශ්‍රී ජයවර්ධනපුර විශ්වවිද්‍යාලය)

25. සම්භාව්‍ය බටහිර භෞතික විද්‍යාව පිළිබඳ අර්නස්ට්
මහ්ගේ යථානුභූතවාදී විවේචනය පිළිබඳ විමැසුමක් 294
කථිකාචාර්ය, සුමේධ වීරවර්ධන
(කථිකාචාර්ය, දර්ශනය හා මනෝවිද්‍යා අධ්‍යයනාංශය,
පේරාදෙණිය විශ්වවිද්‍යාලය)

26. පරාරෝපණයඃ විවිධ යෙදුම් හා අර්ථ පිළිබඳ විමසීමකි 306
කථිකාචාර්ය, යාපාරත්න වීරසේකර
(කථිකාචාර්ය, පාලි හා බෞද්ධ අධ්‍යයනාංශය,
ශ්‍රී ජයවර්ධනපුර විශ්වවිද්‍යාලය)

27. **Epistemological inquires in the philosophical School of Advaita-Vedanta** 316
කථිකාචාර්ය, ආශා නිමාලි ප්‍රනාන්දු
(කථිකාචාර්ය, පාලි හා බෞද්ධ අධ්‍යයනාංශය,
ශ්‍රී ජයවර්ධනපුර විශ්වවිද්‍යාලය)

28. කාල් පොපර් සහ ලියෝතාද් මාක්ස්වාදය විවේචනය කළ ආකාරය 342
සහකාර කථිකාචාර්ය, වත්සුල වසන්ත බණ්ඩාර
(සහකාර කථිකාචාර්ය, දර්ශනය හා මනෝවිද්‍යා අධ්‍යයනාංශය,
පේරාදෙණිය විශ්වවිද්‍යාලය)

29. මනෝවිද්‍යාව මිනිසුන් සඳහා පමණක් ද? 361
සහකාර කථිකාචාර්ය, අසංක බුලත්වත්ත
(සහකාර කථිකාචාර්ය, දර්ශනය හා මනෝවිද්‍යා අධ්‍යයනාංශය,
පේරාදෙණිය විශ්වවිද්‍යාලය)

ඉතිහාසය හා පුරාවිද්‍යාව

30. ගර්භපාත්‍ර හා ඒවායේ වාස්තුවිද්‍යාත්මක හා ආගමික වැදගත්කම 370
සේවාර්පිත මහාචාර්ය චන්ද්‍රා වික්‍රමගමගේ
(හිටපු ශාස්ත්‍ර පීඨාධිපති, ශ්‍රී ජයවර්ධනපුර විශ්වවිද්‍යාලය)

31. අගයයන් මත පදනම් වූ සංස්කෘතික උරුම කළමනාකරණය 380
ජ්‍යෙෂ්ඨ කථිකාචාර්ය පී. බී. මණ්ඩාවල
(ජ්‍යෙෂ්ඨ කථිකාචාර්ය, අධ්‍යයනාංශ ප්‍රධාන, ඉතිහාසය හා
පුරාවිද්‍යා අධ්‍යයනාංශය, ශ්‍රී ජයවර්ධනපුර විශ්වවිද්‍යාලය)

32. ශ්‍රී ලංකාවේ කෞතුකාගාර සංකල්පය දෙවනපෑතිස් යුගයෙන් ම ආරම්භ වී ද? 389
කථිකාචාර්ය එම්.ඩී.අයි.කේ. අබේනායක
(කථිකාචාර්ය, ඉතිහාසය හා පුරාවිද්‍යා අධ්‍යයනාංශය,
ශ්‍රී ජයවර්ධනපුර විශ්වවිද්‍යාලය)

33. මිරිසවැටි දාගැබ 396
දර්ශනපති, කරුණාසේන හෙට්ටිආරච්චි
(කථිකාචාර්ය, ඉතිහාසය හා පුරාවිද්‍යා අධ්‍යයනාංශය,
ශ්‍රී ජයවර්ධනපුර විශ්වවිද්‍යාලය)

34. අරාජික සමයේ දී දඹදෙණිය රාජ්‍ය
මධ්‍යස්ථානයක් බවට පත්වීම 403
සහකාර කථිකාචාර්ය යූ. එන්. කේ. රත්නායක
(සහකාර කථිකාචාර්ය, ඉතිහාසය හා පුරාවිද්‍යා අධ්‍යයනාංශය,
ශ්‍රී ජයවර්ධනපුර විශ්වවිද්‍යාලය)

35. රුහුණුරට මානාවුළුපුරය හා රම්බා විහාරය 411
මහගල්වැව ධම්මරතන හිමි
(තෙවන වසර, පුරාවිද්‍යාව විශේෂවේදී, ඉතිහාසය හා පුරාවිද්‍යා
අධ්‍යයනාංශය, ශ්‍රී ජයවර්ධනපුර විශ්වවිද්‍යාලය)

සමාජ විද්‍යාව

36. දෙපා සතාගේ සංගීතය 418
ආචාර්ය ප්‍රණීත් අභයසුන්දර
(අධ්‍යයනාංශ ප්‍රධාන, සමාජ විද්‍යා හා මානවවිද්‍යා අධ්‍යයනාංශය,
ශ්‍රී ජයවර්ධනපුර විශ්වවිද්‍යාලය)

37. ලිංගිකව සම්ප්‍රේෂණය වන රෝග ව්‍යාප්තිය
කෙරෙහි බලපාන සමාජ සංස්කෘතික සාධක 424
ආචාර්ය ඒ.ඒ. ජයන්ත ජයසිරි
(ජ්‍යෙෂ්ඨ කථිකාචාර්ය, සමාජ විද්‍යා හා මානවවිද්‍යා
අධ්‍යයනාංශය, ශ්‍රී ජයවර්ධනපුර විශ්වවිද්‍යාලය)

38. අපරාධ සඳහා ක්‍රියාත්මක කරනු ලබන දඬුවම් 446
කථිකාචාර්ය, අරුණ ශාන්ත වල්පොල
(කථිකාචාර්ය, පාලි හා බෞද්ධ අධ්‍යයනාංශය,
ශ්‍රී ජයවර්ධනපුර විශ්වවිද්‍යාලය)

39. ලිංගික අතවර (Sexual Harassment) 470
කථිකාචාර්ය, ටී. ඒ. ඩී. අනුෂා එදිරිසිංහ
(කථිකාචාර්ය, සමාජ විද්‍යා හා මානවවිද්‍යා අධ්‍යයනාංශය,
ශ්‍රී ජයවර්ධනපුර විශ්වවිද්‍යාලය)

සංස්කෘතික

40. සිංහලයේ වහල් ගිවිසුම 478
කිවිපති, ලක්ෂ්මන් කහටපිටිය
(හෙළදිව පුවත්පතේ නියෝජ්‍ය කර්තෘ)

41. දේශීය වෛද්‍ය ශිල්පයේ ආරම්භය හා එහි සංවර්ධනයට උපස්ථම්භක වූ හේතු සාධක 494
ජ්‍යෙෂ්ඨ කථිකාචාර්ය, ලියනේගම චන්දසිරි හිමි
(බුද්ධශ්‍රාවක භික්ෂු විශ්වවිද්‍යාලය, අනුරාධපුර)

42. යටත්විජිත ලංකාවේ අන්‍යාගමිකරණය 510
කථිකාචාර්ය, නිලන්ත පී. දිසානායක
(කථිකාචාර්ය, ජාතික තරුණසේවා සභාව)

43. ජයමංගල ගාථා 540
කථිකාචාර්ය, අනුරාධා සුධම්මිකා මෙහෙණින්වහන්සේ
(කථිකාචාර්ය, සිංහල හා ජනසන්නිවේදන අධ්‍යයනාංශය, ශ්‍රී ජයවර්ධනපුර විශ්වවිද්‍යාලය)

44. විවාහය පිළිබඳ බෞද්ධ ආකල්පය 549
සහකාර කථිකාචාර්ය, කොග්ගල්ලේ විජිත හිමි
පාලි හා බෞද්ධ අධ්‍යයනාංශය, රුහුණු විශ්වවිද්‍යාලය)

කාලීන

45. අන්‍යාගමික ස්ථාන ගොඩනැඟීමට බෞද්ධයන්ගෙන් අවසර ගත යුතු ය 569
ආචාර්ය, හරිස්චන්ද්‍ර විජයතුංග මහතා
(අධිනීතිඥ, ගුවන්විදුලි සංස්ථාවේ ජ්‍යෙෂ්ඨ උපදේශක)

46. මූලධර්මවාදයේ ව්‍යාප්තිය 579
මැඩිල්ලේ පඤ්ඤාලෝක හිමි
(සිව්වන වසර, පාලි විශේෂවේදී, පාලි හා බෞද්ධ අධ්‍යයනාංශය, ශ්‍රී ජයවර්ධනපුර විශ්වවිද්‍යාලය, 'චරණ' සඟරා සංස්කාරක)

47. පරිසර අර්බුදය සංවර්ධනය සහ බුදුදහම 588
ඇකිරියේ චූලාලංකාර හිමි
(සිව්වන වසර, බෞද්ධ දර්ශනය, විශේෂවේදී, පාලි හා බෞද්ධ අධ්‍යයනාංශය, ශ්‍රී ජයවර්ධනපුර විශ්වවිද්‍යාලය)

English

48. **General Introduction to Translation and Constraints in Literary Translation** 593
Instructor, P. Dulani Shakila Peramuna
(Instructor, English Unit, Department of English, University of Sri Jayawardenepura)

ග්‍රන්ථ විචාර

49. බෞද්ධ ස්වස්ථතාව :
රෝග නිවාරණය සහ චිකිත්සාව 602
සම්පාදක: ,විමල් හේවාමානගේ
(කොළඹ විශ්වවිද්‍යාලය)
විමසුම: මහාචාර්ය දේවාලේගම මේධානන්ද හිමි
(කැලණිය විශ්වවිද්‍යාලය)

ඵලදායිතාව වර්ධනයට
බෞද්ධ කළමනාකරණ සංකල්ප

ජ්‍යෙෂ්ඨ කථිකාචාර්ය
අගලකඩ සිරිසුමන හිමි

ශිෂ්ටාචාරගත මිනිසා තම ශිල්ප ඥානයන් දියුණු කර ගනිමින්, තම ශ්‍රමය මෙහෙයවා උපරිම ඵලදායිතාවක් කරා පැමිණීම අපේක්ෂාව විය. විශේෂයෙන් කාර්මික විප්ලවයෙන් පසු ඇති පෙරළිය තුළ නව කළමනාකරණ න්‍යායන් වෙතට බොහෝ දෙනාගේ අවධානය යොමු විය. එය යුරෝපයේ වෙනම විෂයයක් ලෙස සංවර්ධනය වූ බව ද පෙනේ. ආරම්භයේ දී භාණ්ඩ නිෂ්පාදනය වෙත යොමු වූ මෙම න්‍යායන් පසුව පරිභෝජනය වෙත ද යොමු වූ බව පෙනේ. එබැවින් අලෙවි කළමනාකරණ හා පාරිභෝජන කළමනාකරණ මූලධර්ම ද යුරෝපීය ජාතිහු නිර්මාණය කළහ. විශේෂයෙන් බටහිර කළමනාකරණ මූලධර්ම ගොඩ නැගී ඇත්තේ මිනිසාගේ තණ්හාව, කෑදරකම, සම්පත් ගොඩ ගසා ගැනීමට දක්වන නැඹුරුව ආදී මනෝභාවයන් විශ්ලේෂණය කරමිනි. එහෙත් කොතෙකුත් කළමනාකරණ, මූලධර්ම නිෂ්පාදනය හා අලෙවිය කෙරෙහි ගොඩ නැගුම ද ලෝකය දිනෙන් දින අවුලෙන් අවුලට පත්වීම වැළකී නොමැත.

බටහිර ඇතැම් කළමනාකරණ සංකල්ප මිනිසාගේ ශ්‍රමය සූරා ගැනීම සඳහා නිර්මිතය. යන්ත්‍ර සූත්‍ර සේ මිනිසා ද අමානුෂික ව වැඩ කළ යුතු වීම එයින් අභිප්‍රේතාර්ථ අරමුණු විය. එබැවින් එය විනාශකාරී විය. මෙම තත්ත්වයට ප්‍රතිකර්ම නොයෙදුව හොත්

ලෝකය විනාශ වී යාම ඉක්මන් වනු ඇත. බෞද්ධ කළමනාකරණ සංකල්පයන්හි උපයෝගීතාව ඉස්මතු වන්නේ මෙවන් අවස්ථාවන්ට සාර්ථක පිළිතුරක් සම්පාදනය පිණිස ය.

බෞද්ධ කළමනාකරණ මූලධර්ම කෙතරම් වැදගත්දැයි විමසා බැලීම පිණිස "කළමනාකරණය" යන්න පිළිබඳ අදහස් කීපයක් විමසා බැලීම වැදගත් වනු ඇත. "කළමනාකරණය" යන්නෙහි වචනාර්ථය නම් ක්‍රියාවක් (කළ) මනා ලෙස කරවා ගැනීමය. (කරුණය) මෙම විග්‍රහය ඉතාම සරල වුවත් ඒ ඔස්සේ ගොඩනැගෙන සංකල්ප සැබැවින් ම සංකීර්ණය. මනා කළමනාකරණයක පැවතිය යුතු ප්‍රධාන අංග කීපයකි. එනම්, සැලසුම්කරුවා, සැලසුම්කරණය, සංවිධානය, තීරණ ගැනීම හා ක්‍රියාවට නැංවීමත් පසු විපරමක් අත්‍යවශ්‍ය ලෙස සැලකේ. ඒ අනුව කළමනාකරණය යනු අනුන් ලවා වැඩ කරවා ගැනීම නොවන බවත්, කිසියම් ජාලයක් ඔස්සේ ක්‍රියාත්මක වීම බවත් පෙනේ.

මෙහි දී විවිධ උප කාර්යයන් රාශියක් වෙයි. සැලසුම් කිරීම මෙහි මූලික කටයුත්තයි. එය ආයතනයක අරමුණු හා ඉලක්ක කරා ළඟා වීමට හැකි වන ලෙසින් සැකසිය යුතුය. එමෙන් ම සංවිධානය හෙවත් වැඩ රාජකාරි වෙන් වෙන්ව බෙදා පැවරීම ද වැදගත් වෙයි. එමෙන් ම ආයතනයක විවිධ අංශ අතරෙහි අන්‍යොන්‍ය බැඳීම ද අවශ්‍ය බව නිර්දේශ කෙරේ. එහි දී සේවකයාගේ තෘප්තිමත් බව ද අත්‍යවශ්‍ය සාධකයකි. එමෙන් ම කෙරෙන කටයුතු පිළිබඳ අධ්‍යයනය කිරීම ද නිවැරදි නායකත්වය ද වැදගත් කොට සැලකේ. නායකත්වය උරුමයෙන් නොලැබෙන අතර එය පුහුණුවෙන් ලැබිය යුත්තකි. ඔහු තුළ වගකීම, ශිල්පීය නිපුණතාව, මෙන් ම මෙහෙයවීමේ නිපුණතාව ද පැවතිය යුතුය. විශේෂයෙන් නායකත්ව - දරන්නාට ඒ පිළිබඳ ස්වයං දර්ශනයක් පැවතීම අත්‍යවශ්‍ය වෙයි. යහපත් කළමනාකරුවෙකු කිසියම් අභියෝගයක දී නිවැරදි තීරණ මත පිහිටා වැඩ කළ හැකි කෙනෙකු විය යුතුය.

"කළමනාකරණය" පිළිබඳ උක්ත හැඳින්වීමට අදාළව බෞද්ධ මූලධර්ම රාශියක් ත්‍රිපිටකායත දේශනාවන්හි එයි. ඒ පිළිබඳ විමසීමකට පෙර අපේ තථාගතයන් වහන්සේ ම ශ්‍රේෂ්ඨ

කළමනාකරුවෙකු වූ අයුරු කෙටියෙන් විමසීම අත්‍යවශ්‍ය වනු ඇත. බුද්ධ ශාසනයේ නිර්මාතෘවරයා සහ එහි නියමුවා වශයෙන් බුදුරජාණන් වහන්සේ ශ්‍රේෂ්ඨ කළමනාකරුවෙකු නොවූයේ නම් මේ ශාසනය විනාශයට පත්ව බොහෝ කල් වනු ඇත. අංගුත්තර නිකායෙහි එන ඉගැන්වීමක් වන්නේ ගවරැලක පෙරමුණේ යන ගවයා වක්ව ගමන් කරන්නේ නම් සෙසු ගවයින් ද වක්ව ගමන් කරනා බවයි. එමෙන් ම ගවරැලක පෙරමුණේ යන ගවයා කෙලින් ගමන් කරන්නේ නම් අනෙක් ගවයින් ද කෙලින් ගමන් කරනා බව දේශනාවෙහි දැක්වෙයි. ඒ අනුව සිවුවනක් පිරිසගෙන් සැදි සසුන තුළ ස්වකීය ශ්‍රාවක සමූහයාගේ මෙලොව අභිවෘද්ධියත් පරලොව විමුක්තියත් සකසා දීම පිණිස සුදුසු නායකත්වයක් සාර්ථක ලෙස ක්‍රියාත්මක විය යුතුය. බුදු හිමියෝ එම කාර්ය සාර්ථක ලෙස ඉටු කළහ.

විශේෂයෙන් බුදුරජාණන් වහන්සේ නායකත්වයට අවශ්‍ය ගුණාංග පුරුදු පුහුණු කළේ බුදු වූ කල්හි නොව බෝසත්වරයෙකු ලෙස පාරමීදම් පුරන සමයෙහි ම ය. කුක්කුර ජාතකය, අපණ්ණක ජාතකය, වඩ්ඪකි සූකර ජාතකය වැනි ජාතක කතා රාශියක් විමසන කල්හි මනුෂ්‍යයෙකු ලෙස පමණක් නොව තිරිසනෙකු ලෙස පවා ඉපිද නායකත්වය පුහුණු කළ අයුරු පෙනෙයි.

කළමනාකරුවෙකුට අවශ්‍ය එවන් පූර්ණ දැනුමින් පොහොසත්ව සිටි බුදුහිමියෝ කළමනාකරණය පිළිබඳ හොඳ ම පාඩම ඉගැන්වූයේ කාලය බෙදා හදා ගෙන වැඩ කිරීමෙනි. පෙර බත් කිස, පසු බත් කිස, පෙරයම් කිස, මැදියම් කිස, පැසුළුයම් කිස වැනි දෛනික කාල සටහනක් සකසා ඊට අදාළ කාර්යයන් ද බෙදා දක්වා ඒ අනුව කටයුතු කිරීමෙන් මනුෂ්‍ය දිවියක් තුළින් ඉටු කළ හැකි මහා මෙහෙවර කොතරම් ද යන්න ලෝකයට අනාවරණය කෙරිණි. ශ්‍රී ලංකාව වැනි රටක, ආයතන ප්‍රධානීන්ට මෙය ම වැදගත් බෞද්ධ කළමනාකරණ මූලධර්මයකි. වසල සූත්‍රයෙහි දී පුද්ගල ක්‍රියාකාරීත්වය ම වසලයෙකු හෝ බ්‍රාහ්මණයෙකු ගොඩ නගන බව වදාළහ. ඒ අනුව කලට වේලාවට අප්‍රමාදීව නිසි දේ නිසි ලෙස ඉටු කරන්නා උසස් ශ්‍රේෂ්ඨ කළමනාකරුවෙකි.

බුදුරජාණන් වහන්සේගේ නායකත්වය තුළ ආඥාදායක-යකුගේ ලක්ෂණ, කිසි විටෙකත් දිස් නොවිණි. සිදුවුණත් පිරිස අතර පුද්ගල නිදහස ගරු කරමින් ක්‍රියා කළ අනුශාසකයෙකුගේ භූමිකාව බුදුරජාණන් වහන්සේ ක්‍රියාත්මක කළහ. තමන් වහන්සේ ඉතා හොඳ ආදර්ශවන්තයෙකු බවට පත්ව අන්‍යයන්ට අනුශාසනා කළහ. මේ නිසා ම ශ්‍රේෂ්ඨ කළමනාකරුවා හැමවිට ම ආදර්ශමත් අනුශාසකයෙකු විය යුතු බව 'අත්තානමෙව පඨමං පතිරූපෙ නිවෙසයෙ' යන ධම්මපද පාඨයෙන් උගන්වා තිබෙත්.

කළමනාකරුවෙකු වෙතට පැමිණෙන ප්‍රශ්න සාවධානව විසඳාලීමේ ක්‍රමය බුදු හිමියෝ පෙන්වා වදාළහ. එනම්,

1. ඒකංස ව්‍යාකරණ ක්‍රමය, එනම්, කල් නොතබා වහාම විසඳිය යුතු ප්‍රශ්න.
2. විභජ්ජ ව්‍යාකරණ ක්‍රමය, එනම්, කොටස්වලට බෙදා වෙන් වෙන්ව විසඳිය යුතු ප්‍රශ්න
3. පටිපුච්ඡා ව්‍යාකරණ ක්‍රමය, එනම්, අදාළ අයගෙන් අදාළ තොරතුරු විමසා විසඳිය යුතු ප්‍රශ්න
4. ඨපනීය ක්‍රමය, එනම්, නොවිසඳා ඉවත් කළ යුතු ප්‍රශ්න යනුවෙනි.

ශ්‍රේෂ්ඨ කළමනාකරුවෙකු මෙකී මූලධර්මවලට අනුකූල විය යුතුය. එසේ නොවූ කල්හි ආයතනයක් අවුලෙන් අවුලට පත්ව පිරිහෙනු ඇත.

බෞද්ධ කළමනාකරුවෙකු තුළ පැවතිය යුතු විශිෂ්ට මූලධර්ම රාශියක් ව්‍යග්ඝපජ්ජ සූත්‍රයෙන් විවරණය කෙරේ. ඒ අනුව කළමනාකරුවෙකු තුළ ආධ්‍යාත්මික වශයෙන් සංවර්ධනය විය යුතු කරුණු හතරක් බුදු හිමියෝ පෙන්වති. එනම්, සද්ධා, ශීල, චාග සහ පඤ්ඤා එම කාරණා හතර වෙයි. ශ්‍රද්ධාව හෙවත් තෙරුවන් කෙරෙහි ඇති කර ගන්නා ගෞරවය පුද්ගලයා දැහැමියෙකු බවට පත් කරවයි. කළමනාකරුවා දැහැමියෙකු වීම ඒ මගින් අපේක්ෂිතයි. එමෙන් ම ශ්‍රේෂ්ඨ කළමනාකරුවා පිරිසිදු චරිතයක් ඇත්තෙකු විය යුතුය. සීල සම්පදාව මූලධර්මයක් වන්නේ එවිටය. විශේෂයෙන්

ආයතනයෙක ප්‍රධානත්වයෙහි ලා දුස්සීල ස්ත්‍රියක හෝ පුරුෂයෙකු පත් කළෙහි නම් එම ආයතනයේ පරිහානියට යන අයුරු අංගුත්තර නිකායෙහි එන 'කුල සූත්‍රයේ' දැක්වෙයි. කළමනාකරුවා ඇඳුමෙන් පැළඳුමෙන් හා කතාබහින් පවා ශීලාචාර වීම බුදුදහමින් අපේක්ෂා කෙරේ.

චාගය හෙවත් පරිත්‍යාගය ද කළමනාකරුවෙකුගේ චරිත සංවර්ධනය අත්‍යවශ්‍යය. තම කාර්යභාරය වෙනුවෙන් කළ යුතු කැපවීම මෙහි දී අදහස් කෙරෙයි. බොහෝ කළමනාකරුවෝ තම වගකීම නොදන්නා අතර ඒ වෙනුවෙන් කළයුතු කැපවීම් ද නොකරති. කැපවීම විවිධාකාර විය හැකිය. තම ශ්‍රමය, කාලය මෙන් ම විවේකය පවා තම වගකීම වෙනුවෙන් කැපකිරීම යහපත් කළමනාකරුවෙකුගේ ලක්ෂණයකි. ප්‍රඥාව හෙවත් ඥානය භාවිතයට ගැනීම යහපත් කළමනාකරණයක අංගයකි. විශේෂයෙන් තැනට සුදුසු නුවණ, භාවිත කරලීම හෙවත් ස්ථානෝචිත ප්‍රඥාව දක්ෂ කළමනාකරුවෙකු තුළ දැකිය හැකි ලක්ෂණයකි.

ව්‍යග්ඝපජ්ජ සූත්‍රයට අනුව කළමනාකරුවා තම විෂයෙහි දක්ෂයෙකු විය යුතුය. විශේෂඥයෙකු විය යුතුය. මානව සම්පත් සංවර්ධනය මැයෙන් කෙරෙන්නේ මෙම දක්ෂතා ගොඩනැගීමයි. අදාළ විෂය පිළිබඳ හාත්පස අවබෝධයක් නොමැත්තෙකු හට දක්ෂ කළමනාකරුවෙකු විය නොහැකිය. එමෙන් ම කාර්යක්ෂම බව ද වැදගත් ය. අලස, උදාසීන, නිද්‍රාශීලී ගති දක්ෂ කළමනාකරුවෙකුට තිබිය නොහැකිය. එළඹ සිටි සිහියෙන් යුතුව තීරණ ගත යුතුය. උපායශීලී වීම ද විමසා බලා කටයුතු කිරීම ද තවත් වැදගත් මූලධර්මයකි. විමසීම යනු කළ යුතු දේ කුමක්දැයි විපරම් කර බැලීමයි. එහි දී යෝග්‍ය දේ යෝග්‍ය කාලයෙහි ඉටු කිරීම වැදගත්ය. යමක් නිසි වේලාවට කිරීම දක්ෂ කළමනාකරණයක ලක්ෂණයකි. කළමනාකරුවකුට එල්ල වන අභියෝගවලට සාර්ථක විසඳුම් සෙවිය හැකි වන්නේ ඒ මගිනි. කලට වේලාවට තීරණ ගැනීමත් ගත් තීරණ යුහුසුළුව ක්‍රියාවට නැංවීමත් ඒවා නිරන්තර අධීක්ෂණය කිරීමත් අවශ්‍ය විය. සැලසුම්ගත බව හෙවත් සංවිධානගත බව ද බෞද්ධ

කළමනාකරණයෙහි වැදගත් අංගයකි. බුදු හිමියන් උට්ඨාන සම්පදාව විවරණය කරමින් දීඝජානු කෝලිය පුත්‍රයාට උක්ත සංවිධාන ව්‍යුහය පැහැදිලි කළහ. ඔනෑ ම සාර්ථක නිලධාරියකු තුළ මේ ගුණධර්ම පවතී නම් ඔහු නියෝජනය කෙරෙන ආයතනය ඵලදායිතාව අතින් උසස් ස්ථානයකට ගැනීම අපහසු නොවනු ඇත.

සම්පත් විනාශ වී යාම වර්තමානයේ බොහෝ රාජ්‍ය ආයතනවල දක්නට ඇති අවාසනාවන්ත තත්ත්වයකි. ආයතනගත සම්පත් සංරක්ෂණය පිළිබඳ ඉතා කදිම ඉගැන්වීමක් අංගුත්තර නිකායෙහි කුල සූත්‍රයෙහි දක්වෙයි. එයට අනුව විනාශ වී ගිය දේ නැවත සම්පාදනය කළ යුතුය. දිරා ගිය දේ ප්‍රතිසංස්කරණය කළ යුතුය. පරිභෝජනයෙහි සීමා දැන සිටිය යුතුය. ආධිපත්‍ය දරන්නා සිල්වත් විය යුතුය. මෙයට අනුව ක්‍ෂය වී ගිය සම්පත් නැවත ගොඩ නැගීම යහපත් කළමනාකරණ, මූලධර්මයකි. නූතනයේ ප්‍රතිචක්‍රීකරණ, සංකල්පයක් සම්පත් සංරක්ෂණය හමුවේ ඉදිරිපත්ව තිබෙයි. එයට අදාළ විශිෂ්ට දේශනාවක් චුල්ලවග්ගපාලියෙහි දක්වෙයි. සම්පත්වලින් උපරිම ප්‍රයෝජන ලබා ගැනීම පිළිබඳව මේ ඉගැන්වීම අදට වඩාත් යෝග්‍ය වෙයි. එයට අනුව සිවුරක් භාවිතයට නොගත හැකි වූ විට ඇඳ ඇතිරිලි බවට පත් කර ගත යුතුය. ඇඳ ඇතිරිලි භාවිතයට ගත නොහැකි වූ විට බුමුතුරුණු බවටත්, බුමුතුරුණු පාපිස්නා බවටත් පත් කර ගත යුතු බවට උගන්වා තිබෙයි.

පරිභෝජනයේ දී පමණ දැන ගැනීම ආයතන කළමනාකරණයේ දී ඉතා වැදගත් වෙයි. ඊට අදාළ දේශනාවක් අංගුත්තර නිකායෙහි අරියවංස සූත්‍රය ඇතුළු සූත්‍ර කිහිපයක ම එයි. ඒ අනුව අගථිතභාවය, අමුච්ඡිතභාවය, අනජ්ඣාපන්න ආදීනව දකීම හා නිස්සරණ ප්‍රඥාව යන කරුණු පරිභෝජනයේ දී හෙවත් සම්පත් වැය කිරීමේ දී වැදගත් වෙයි. අවශ්‍යතා දැනහඳුනා ඒ වෙනුවෙන් කරන වැය කිරීම අගථිත යන්නෙන් අදහස් කෙරෙයි. අමුච්ඡිත යනු මුළා නොවී තම අවශ්‍යතා සපුරා ගැනීමයි. එනම්, අසීමිත ලෙස ධනය වැය නොකිරීමයි. අවම අවශ්‍යතා සපුරා

ගැනීමයි. යහපත අයහපත නොසලකා වැය කිරීම අනප්පඩාපන්න යනුවෙන් දක්වෙයි. එනම්, වැය වන දෙයින් පැහැදිලි ප්‍රතිලාභ අත්විය යුතුය. කිසිදු ප්‍රතිලාභයක් නොලබන දේ වෙනුවෙන් අසීමාන්තිකව සම්පත් වැය නොකළ යුතු බව මේ මගින් ඉගැන්වෙයි. වැය කළ දෙයින් ලැබෙන ප්‍රතිලාභ බලා සතුටට පත් වීම ආදීනව දකීමයි. එහෙත් අධික ප්‍රතිලාභ හේතුවෙන් අතෘප්තිකර ලෙස ධනය වැය කිරීමෙන් අවසානයේ විනාශය අත්වේ. ඒ බව දකීමේ ගුණය නිස්සරණ ප්‍රඥාව නම් වෙයි.

කළමනාකරණයෙහිලා සූත්‍ර දේශනා පමණක් නොව, ජාතක කතා, ධම්මපදය වැනි බෞද්ධ මූලාශ්‍රයන්හි ඇතුළත් කරුණු ද විමසීමට භාජනය කළහොත් ලෝකයේ කළමනාකරණය පිළිබඳ හොඳ ම දාර්ශනිකයා බුදුරජාණන් වහන්සේ ම බව අවධාරණය කළ හැකි වෙයි. ඒ අනුව ඒ දාර්ශනික අදහස් සියල්ල නොනැසී අප සතුව පවතින රටකට නූතනයේ අත්වී ඇති ඉරණම කොතරම් ශෝචනීය ද? කළමනාකරණයේ දුබලතාව හේතුවෙන් වටිනා රාජ්‍ය සම්පත් විනාශ වී යාම පසුගිය කාලය පුරා ම අපට දකිය හැකි විය. අප සතුව පැවති තුල්හිරිය, වේයන්ගොඩ හා වැල්ලවත්ත රෙදි මෝල්වලට වූයේ කුමක්ද? හිඟුරාණ කන්තලේ සීනිවලට වූයේ කුමක්ද? කැළණි ටයර්, ඔරුවල වානේවලට වූයේ කුමක්ද? ගිංතොට තුනී ලෑලිවලට වූයේ කුමක්ද? ශ්‍රී ලංකා රක්ෂණ සංස්ථාව, සතොස, සළුසල හා එයාර් ලංකා සමාගම, වරාය, විදුලිය, දුරකථන, ඛනිජ තෙල් යනාදී සියල්ල ම අද එක්කෝ විනාශ වී ගොස්ය. නැතහොත් රාජ්‍ය අංශයෙන් ගිලිහී ගොස් ය. මේ සියල්ල නිසි කළමනාකරණයක් නොතිබූ හෙයින් විනාශයට පත් විය. නූතනයේ පවා බෞද්ධ කළමනාකරණ මූලධර්ම නොතකා හරින දේශීය බුද්ධිමතුන් ජපානයෙන් ආනයනිත එස් පහ සංකල්පය විශාල ආයෝජනයක් කරමින් ආයතනගත කරනු පෙනේ. රටක් හා ජාතියක් ලෙස අපගේ ඇදවැටීම මේ නිසා අපට වලක්වා ගැනීම ඉතා දුෂ්කර වනු ඇත.

බුදුදහමෙහි ලෞකික පදනම

මහාචාර්ය
බී.ඒ. ටෙනිසන් පෙරේරා

ලොව සෑම ආගමක ම ලෞකික හා ලෝකෝත්තර වශයෙන් බෙදීමක් දක්නට ලැබේ. බොහෝ විට ලෝකෝත්තර සුවය ළඟා කර දීමට අනුබල දෙන ආගම් අතර බුදු දහමට හිමිවනුයේ අද්විතීය ස්ථානයකි. පොදුවේ සෑම බෞද්ධයෙක් ම පච්චලින් වැළකී පින් රැස් කරන්නේත් තමන්ගේ අවසාන පරමාර්ථය වූ නිවන් අවබෝධ කර ගැනීමටයි. මේ සඳහා භාවනාදි ප්‍රතිපත්ති පූජාවේ යෙදී ම අත්‍යවශ්‍යය. සියලු කෙලෙසුන් ප්‍රහීන කොට මාර්ග ඵල සාධනය කර ගැනීමට බුදුන් වහන්සේ අනුදන වදාළ ධර්මය පිළිපැදිය යුතු වේ.

ලෝකෝත්තර සුවය සඳහා පමණක් නොව ලෞකික සුවය සඳහා බුදුදහමේ අන්තර්ගත කරුණු අප කාටත් බෙහෙවින් වැදගත්ය. පුද්ගලයාගේ ලෞකික දියුණුව සම්බන්ධ බෞද්ධ මතය ඇතැම් ආගම්වල ඉගැන්වීම්වලට වඩා බෙහෙවින් වෙනස්ය. ඇත්තෙන් ම කිසියම් පුද්ගලයෙකුගේ ලෝකෝත්තර ගමනට අනුබල දෙන ලෞකික පදනමක් බුදු දහම සතුව තිබෙන බව නොරහසකි.

මිනිස් ජීවිතයත්, මනුෂ්‍යත්වයත් කලකිරවන දහම් බුදුදහමේ ඇතැයි යන්න ඇතැම් බටහිර පඬිවරුන් දක්වා තිබුණු අදහස් පදනම් විරහිත මෙන් ම අනවබෝධයෙන් කරන ලද ප්‍රකාශ ලෙස දැක්විය හැකිය. ජර්මන් සමාජ විද්‍යාඥයකු වූ මැක්ස් වේබර් දකින්නේ

බුදු දහම හුදෙක් පාරලෞකික ආගමක් බවයි. ලෞකික ජීවිතය සාර්ථක කර ගැනීමට වඩා ලෝකෝත්තර ජීවිතය ජය ගැනීමට අනුබල දෙන වත් පිළිවෙත් බුදු දහමේ ඇති බවයි. එහෙත් බෞද්ධයාගේ ලෞකික දියුණුවට බෙහෙවින් ඉවහල් වන ජීවන දර්ශනයක් බුදුන්වහන්සේගේ ධර්මය තුළ ගැබ්ව ඇතැයි යන්න අමුතුවෙන් කිව යුතු නොවේ.

පුද්ගලයෙකු මෙලොව තම ජීවිතය ගත කළ යුත්තේ තමාටත්, අනුන්ටත් හානි කරවන අන්දමට නොවේ. එවන් ජීවිතයක් පවත්වා ගෙන යාම සඳහා ආගමෙන් ලැබෙන දායකත්වය සුළු පටු නොවේ. විශේෂයෙන් බුදු දහම ගැන සිත යොමු කරනවිට ආදර්ශමත් ගිහි ජීවිතයක් ගෙනයාමට මග සලසන අනන්ත වූ දහම් කරුණුවලින් පරිපෝෂිත ආගමක් වශයෙන් බුද්ධාගම හඳුන්වා දෙන්නට පුළුවන.

අවම වශයෙන් බෞද්ධයෙකු විසින් පිළිපැදිය යුතු ප්‍රතිපත්ති අතර පංච ශීලයට ලැබෙනුයේ මුල් තැනකි. හුදෙක් ලෝකෝත්තර ජීවිතයට අනුබල දෙනවා පමණක් නොව ලෞකික ජීවිතය සැපවත් කර ගැනීමට පංචශීලයෙහි අන්තර්ගත ආචාර ධර්ම උපකාර වේ. පරපණ නැසීමෙන් වැළකීම, සොරකම් නොකිරීම, කාමයෙහි වරදවා හැසිරීමෙන් වැළකීම, බොරු නොකීම, මත්පැනින් වැළකීම සදාචාරවත් සමාජයකට ඉඩ කඩ සලසයි. එ මගින් මානව අයිතිවාසිකම් පමණක් නොව සත්ත්ව අයිතිවාසිකම් ද මැනවින් ආරක්ෂා වේ. මනුෂ්‍යත්වයේ අගය එමගින් වටහාගත හැකිය. ලෞකික ජීවිතය සැපවත් කර ගැනීම යනු පංච කාම සම්පත්තිය විඳීම නොවේ. මධ්‍යම ප්‍රතිපදාවට අනුකූලව මෙලොව ජීවිතය පවත්වා ගෙන යාමට පංච ශීලයෙන් ලැබෙන පිටිවහල වැදගත් වනු ඇත. අද අප අතර ඇති අන්‍යෝන්‍ය අවිශ්වාසය අවම කර ගැනීමට බොරු කීමෙන් වැළකී සිටිය යුතු වේ.

ආදර්ශවත් බෞද්ධ සමාජයක් පවත්වාගෙන යාමට පංචශීලය ආරක්ෂා කිරීම පමණක් නොව සූත්‍ර පිටකයෙන් අපට උගන්වා දී ඇති බෞද්ධ ආචාර ධර්ම ද ආරක්ෂා කරගත යුතු වේ. එමගින් ලෞකික දියුණුව මෙන් ම ලෝකෝත්තර සුවය ළඟා කර ගැනීමට මග පාදයි. බුදුන්වහන්සේගේ ධර්මය මගින් ලෞකික ජීවිතයට

අනුබල දෙන බොහෝ කරුණු මහාමංගල, සිඟාලෝවාද, පරාභව, වසල ආදී සූත්‍රවල දැකිය හැකිය. ඒවායේ ඇති ප්‍රායෝගික වැදගත්කම බෞද්ධයන් වශයෙන් අප තේරුම් ගැනීම අත්‍යවශ්‍ය වේ.

අපේ පැරණි රජවරු බුද්ධදහමට අනුව සිය ලෞකික ජීවිතය සාධනය කරගත් බව පැහැදිලිව පෙනෙන්නකි. රටේ ජනතාව ආරක්ෂා කිරීම, කෘෂිකර්මාන්තය, දියුණු කොට ජනතාව සුඛිත මුදිත කිරීම, මෙන් ම වෙහෙර විහාර තනාවා, දුගී මගී යාචකාදීන්ට දන් දීම වැනි දෑ ඉටු කරන ලද්දේ බුද්ධදහමේ ලෞකික ඉගැන්වීම්වලට අනුවය. බෞද්ධ කලා ශිල්ප, සාහිත්‍ය ග්‍රන්ථ පමණක් නොව වසර දෙදාහකින් පමණ තරම් වූ අවිච්ඡින්න බෞද්ධ සංස්කෘතියක් ගොඩනැඟුණේ ද මේ තත්ත්වය නිසා බව සඳහන් කළ යුතුය.

ආර්ය අෂ්ටාංගික මාර්ගය යටතේ ඇති බොහෝ ප්‍රතිපත්ති ගිහි බෞද්ධයට අනුගමනය කළ නොහැක්කක් නොවේ. සම්මා දිට්ඨි, එනම් යහපත් දැකීම, සම්මා වාචා - යහපත් වචනය, සම්මා වායාම - යහපත් ව්‍යායාමය හෝ උත්සාහය වැනි ක්‍රියාවන් ලෝකෝත්තර සුවය ගෙන යන්නෙකුට අනුගමනය කළ හැකි වත් පිළිවෙත්ය. යමක් හොඳින් අවබෝධ කර ගැනීම, යහපත් වචන කතා කිරීම හොඳ ජීවිකාවක් තෝරා ගැනීම සමාජයක සහජීවනයට බෙහෙවින් උපස්ථම්භක වේ. ලෞකික වශයෙන් ජීවිතය ගත කරන්නෙකුට ප්‍රායෝගිකව පිළිගත හැකි යහ ගුණ ධර්ම ලෙස ද මේවා හැඳින්වීමේ වරදක් නැත.

තමා තුළ ඇති ලෝභ ගති තුරන් කර ගැනීම සඳහාත්, ඊර්ෂ්‍යාව හා තෘෂ්ණාව තුනී කරගැනීම පිණිසත් දන්දීම සත්ක්‍රියාවකි. ලෝභ සිත් ඇතිවන්නේ තමන් සතුව වත්කම් දේපළ වැඩි වූ විටයි. තමන්ට හැකි පමණින් දන් දීම මෙලොව දී ත් එලොව දී ත් ප්‍රතිඵල ලැබෙන්නකි. බඩගින්නේ සිටින්නෙකුට අහරක් දීම කොතරම් වටනේද? මනුෂ්‍යත්වය තුළින් අපේක්ෂා කරන්නේ ද එයයි. යුක්ති ගරුක, විනය ගරුක, පුරවැසියන් බිහිකිරීමට අවශ්‍ය කරන ගුණ ධර්ම ලෝකෝත්තර ජීවිතය කරා යන ගමනේ දී වැදගත් වේ. ලෞකික ජීවිතය සැපවත් කර ගැනීමට මේ සදාචාර

ධර්ම අවශ්‍ය වේ. වැඩිහිටියන්ට සැලකීම, දෙමවුපියන්ට සත්කාර කිරීම, පාප ක්‍රියාවන්ගෙන් වෙන්වීම මගින් ලෞකික ජීවිතය අර්ථවත් කර ගත හැකිය. පුද්ගල වෛරය වෙනුවට මෛත්‍රිය කරුණාව දයාව අනුකම්පාව ආදී මිනිස් ගුණ ඇතිවන්නේ එහි ප්‍රතිඵලයක් වශයෙනි.

මිනිසා පමණක් නොව මිනිසා ජීවත්වන පරිසරය ආරක්ෂා කිරීමට අනුබල දෙන ආගමික ඉගැන්වීමකි. බුද්ධදහමේ ඇත. ස්වාභාවික සම්පත් ආරක්ෂා කිරීම ඒවා විනාශ නොකිරීම, පරිසරය අලංකාරව හා පිරිසුදුව පවත්වාගෙන යාමට අවශ්‍ය කරුණු උපදෙස් බෞද්ධ ග්‍රන්ථවල එමට සඳහන් වේ. සොබාදහමේ අගය ගැන වෙනත් ආගම්වල නැති තරමට අවධානයක් බුදු දහම මගින් ලබා දී තිබේ. ලෞකික ජීවිතය කලකිරෙන ආගමක් ලෙස කිසිසේත් බුද්ධදහම සැළකිය හැකිය.

බුද්ධදහම තුළ ඇති ජනප්‍රිය ලක්ෂණ එහි පැවැත්මට බෙහෙවින් උපකාරී වී තිබේ. එම ලක්ෂණ නිසා සාමාන්‍ය ජනතාව තුළ ආකර්ශනයක් ඇතිවී තිබේ. පෙරහැර යාම, දන්ත ධාතු වන්දනාව, බෝධි වන්දනාව, පිළිම වන්දනාව ලෝකෝත්තර සුවය ළඟා කර ගැනීමට සෘජුව දායක වන්නේ නැත. එහෙත් ලෞකික ජීවිතය හරවත්ව පවත්වා ගෙන යාම ඒවායේ අවශ්‍යතාවය අවතක්සේරු කළ නොහැකිය. බුද්ධිය හා සදාචාරයමත එදා දඹදිවින් ගොඩනැගුණු ප්‍රබුද්ධ බුද්ධදහම වෙනුවට අද ජනප්‍රිය බුද්ධාගම ගොඩ නැඟී ඇත. මෙය වැඩිපුර ම ආමිස පූජාව මධ්‍යගත කරගෙන වර්ධනය වී ඇතත් බෞද්ධයන්ගේ අවසාන පරමාර්ථය උදාකර ගැනීමට බැවින් බාධාවක් ඇති කර නොගත යුතුය.

වර්තමානයේ වෙසක් උත්සවය ගත්විට ප්‍රතිපත්ති හා ආමිස පූජාවන් දෙක ම ක්‍රියාත්මක වූවත් වැඩිපුර ම මිනිසුන්ගේ නැම්යාව ඇත්තේ ආමිස පූජාවන් පැවැත්වීමටය. ලෞකික ජීවිතයේ ලෝකෝත්තර ජීවිතය කරා යන ගමනේ දී මේවා අවශ්‍ය වේ. එහෙත් බෞද්ධයන් වශයෙන් අප අවබෝධ කර ගත යුත්තේ එම ආමිස පූජාවන් තම ලෝකෝත්තර සුවය ලබා ගැනීමට මෙවලමක් කර ගත යුතු බවයි. එසේ නොමැතිව ආමිස පූජාවට පමණක්

මූලික තැනක් දීම බෞද්ධයා පතන අවසාන නිෂ්ටාව වන නිවන් මගට යාම බාධාවක් වනු ඇත.

පවුල් ජීවිතය, සාර්ථකව ගෙන යාමට ගිහි-පැවිදි සම්බන්ධව තහවුරු කිරීමට, රාජ්‍ය පාලනය දසරාජ ධර්මවලට අනුව පවත්වාගෙන යාමට මෙන් ම ඒ ඒ තනතුරු දරණ පුරවැසියන් ක්‍රියාකළ යුතු අන්දම ගැන බුදුදහම නිහඬ නොවේ. ඒ සම්බන්ධව උපදෙස් හා අවවාද අපට සූත්‍ර ධර්මවලින් ඉගෙන ගත හැකිය. මේවා බුදුදහමේ ලෞකික පදනම ලෙස සැලකීම අසාධාරණ නොවේ. වරක් මැක්ස් වේබර් නම් ජර්මන් බුදුදහම සමාජය නොඉවසන ආගමක් නොවේ. එය සමාජය තුළින් ම ජනිත වූ සමාජ පැවැත්ම ආරක්ෂා කරන සමාජයේ මිනිසුන්ගේ පාර ලෞකික විමුක්තිය සාධනය කිරීමට අනුබල දෙන උත්තරීතර දහමක් බවයි.

The Preservation of Buddhist Doctrine and Early Signs of Monastic Scholasticism

Ven. Dr. Naimbala Dhammadassi

A close look into the *Pali* Canon may allow us to assume that there was a tradition, at least at a basic level, of preserving the teachings of the Buddha in a collective form. The *Dhammapada*, which refers to learning (*bahumpi cë sahitam bhäsamäno and appampi cë sahitam bhāsamãno*) may provide illumination on this point[1]. *Adhikaram* reports that 'we may safely state that there were two such main collections: the *Vinaya* collection or the collection of rules and regulations for guidance of monks and nuns and the *Dhamma* collection or that of the discourses[2]. In addition, Canonical references reveal the division (as collective bodies) of the message of the Buddha into *navanga*, (= or "limbs") such as: *Sutta*, prose sermons; *Geyya*, sermons in a mixture of prose and verse; *Veyyãkarana*, explanations, commentaries; *Gatha*, *Udana*, pithy sayings; *Itivuttaka*, short speeches beginning with the word: "Thus spoke the Buddha"; *Jãtaka*, birth stories of the Buddha; *Abbhuta Dhamma*, reports of miracles; and *Vedalla*, teachings in the form of questions and answers[3].

Hence, presumably, there was a tradition of classifying the teachings of the Buddha according to their form and content. It is possible to agree with *Dutt* who comments that 'the division of the Buddhist scriptures into nine *Angas* does not refer to nine different groups of literature but to nine types of composition to be found in the collections of the ancient Buddhists'.[4] In this regard, it appears logical that unless there existed a conscious need to systematise the Buddha's doctrine, attempts would hardly have been made to classify it. In addition to that, various other passages of the Canon are replete with accounts of how there was a great mass of collections including: rules of the Order, speeches, dialogues, aphorisms in verse, and even minor collections (such as the *Attakavagga*)[5] which were passed as the *Buddhavacana* (the words of the Buddha) - which were memorised and recited by the *Bhikkhus* of the time. In addition, a further issue on the same lines was the, *mātikā* which represent the lists or tabulated summaries of those ideas which are of importance[6].

Hence, on the basis of these factors we can conclude that a type of learning process began to take shape within early Buddhist monastic culture. This formed an integral part of the *Sangha* itself which, in the course of time, certainly developed both in its content and scope.

> Settled monasticism [Ray comments] is typically linked, as noted, with two characteristic preoccupations, the cultivation of behavioral purity, as defined by the *Vinaya*, and the development of expertise in the sacred scriptures through the vocation of texts and scholarship[7].

With regard to the early signs of the second characteristic preoccupation, referred to by Ray, we can assume that during

the life-time of the Buddha himself, in addition to those *Bhikkhus* who became involved in a highly contemplative life, there emerged a movement that could possibly be termed what we would today call the "academic". References to monastic academics who engaged in different kinds of learning pursuits are found in the Canon under various designations such as *Vinayadhara*[8] (masters of the *Vinaya* or disciplinary rules), *Dhammadharã* (masters of the *dhamma*), *Dhammakathika* (masters of the preaching the doctrine), *Matikadhara* (masters of classified lists of terms or matrix), *Suttantikä* (masters of discourses, probably some distinct sections of the *sutta* collection), *Svagama* (versed in the doctrine), and *Agatãgama* (handed down by tradition)[9]. Their contribution towards the preservation and propagation of the Buddha's doctrine is obvious.[10] Regarding the *Vinayadharãs*, Dutt reports that:

> From the beginning we hear of persons in the Buddhist *Sangha*, called *Vinayadharas*, who concerned themselves with the study and exposition of the rules of the *Vinaya*. The existence of such professors was the surest guarantee for conservation and consolidation of the laws from generation to generation among the Buddhist *Bhikkhus*[11].

It should be clearly pointed out here that the mastery of the *Dhamma* and the *Vinaya*, however, caused some *Bhikkhus* to profess selected portions of the doctrine thereby paying less attention to other sections. Hence, there were signs of misunderstandings and disputes among those who professed different sections of the scripture. As it is well known that the *Vinayadharas* began to accumulate and profess the *Vinaya* at the same time, the *Dhammakatikãs* started the same task with regard to the *Dhamma*- perhaps giving comparatively little

attention to the *Vinaya*. This *Vinaya* and *Dhamma* professionalism, however, appears to have caused a certain degree of threat to and the unity of the Buddhist monastic Order - even at the very presence of the Buddha, as it is illustrated by the *Kosambi Bhikkhu* controversy.[12] The extent to which these problems occurred can be illustrated in that the reconciliation attempts made by the Buddha himself on this occasion appear to have been in vain.[13]

Such disputes over doctrinal points are the cases of *Mâlunkyaputta*[14], Sati[15], and *Gaddhabădhipubba Aritta*[16], all of which took place at the presence of the Buddha. We can assume that these attempts at interpretation of *Dhamma* made by *Bhikkhus* may represent early signs of academic pursuits. However, it is apparent that at least up to the passing away (*Parinirvana*) of the Buddha, both groups (contemplative *Bhikkhus* and academic *Bhikkhus*) functioned under the direct counsel, observation, and direction of the Buddha. Thus, there was little room for any mis-interpretation of the doctrine or sectarianism. Whenever such a trend or a danger was seen, the Buddha appears to have taken urgent measures in order to safeguard the *Dhamma* and the *Vinaya* in its pristine purity. With regard to this, the *Samagama Sutta* of the *Mjjhima Nikaya* is of prime importance. It is stated that: "dispute which concerns either the mode of living or the Obligations is a trifle, *Ânanda*. But, *Ânanda*, if there should arise in the Order a dispute either concerning the Way or concerning the course, this dispute would be for the woe of the many folk, the grief of the many folk, the misfortune of the populace, the sorrow of *devâs* and mankind."

One such occasion is documented in the *Digha Nikaya* where the Buddha was informed that a conflict had arisen among the disciples of *Mahavira,* the founder of the Jain religion, after

his death. Once the matter was presented, the Buddha took all necessary steps to prevent such tragic events occurring within the Buddhist community, where, already, there were signs of controversy and misinterpretation. On this point, the Buddha firmly advised the *Sangha* on how to deal with controversial matters in order to maintain the true doctrine after his passing away. Indeed, the Buddha utters:

> Wherefore, Cunda, do you, to whom I have made known the truths that I have perceived, come together in company and rehearse all of you together those doctrines and quarrel not over them, but compare the meaning with meaning, phrase with phrase, in order that this true doctrine may last long and be perpetuated [....][17].

At another occasion, when the question arose as to whom the leadership of the *Sangha* might befall after the Buddha, the reply was:

> If *Ananda*, it occurs to you: 'The doctrine is such that it is rendered teacherless; we are without a teacher,' you should not consider it so. *Ananda*, whatever doctrine I have taught and discipline I have instituted, that will be your teacher after my death[18].

These utterances would, without doubt, have inspired the monastic community whose whole task after the *Parinibbãna* of the Buddha, became to determine the nature of the doctrine and the discipline (*Vinaya*), and to pursue thorough learning and preservation of the *Buddhavachana* or *Sãsana* in its precise and genuine nature. In order to meet this requirement there began certain meetings which are popularly known as "Buddhist Councils", the first of which was held immediately after the Buddha's passing away into *Nibbãna* (Parinibbâna). This council,

popularly known as *Rajagaha* Council, is of particular importance with regard to monastic scholarship. Firstly, it was at this Council that a noteworthy attempt was made to consolidate the *Dhamma* and the *Vinaya* by careful selection, proper classification, and systematization. All in all, this represents an activity that could be termed as "academic". Secondly and most importantly, it was at this Council that a provision was made to preserve the whole doctrine by oral transmission and that the total responsibility was given to several groups of *Bhikkhus* headed by senior *Theras* of the time. This step, without doubt, represents an extraordinary event which created far-reaching effects for the learning and preservation of Buddhist doctrine. In particular, it marks the beginning of "Buddhist scholasticism"[19].

Thenceforth, monastic scholasticism gradually began to play a prominent part in the long and expanding history of Buddhist monasticism. In addition to that, some of the *Bhikkhus* or groups of *Bhikkhus* showed a greater tendency for adaptation in accordance with the changing circumstances of philosophical, religious, social, and educational spheres. The foremost among such tendencies and adaptations was, we believe, the gradual evolution of settled establishments which became dominated by the so called "monastic life", and reflected gradual abandonment of a wandering life-style a few centuries after the passing away of the Buddha.

This type of established monasticism, in turn, appears to have paved the way to a more expanded endeavor and allowed for the time to engage in monastic scholarship. However, at least to a certain extent, it meant the abandonment of their true vocation, that is "the vocation of contemplation"[20]. Another distinct feature was that their scholarship led to discussions on doctrinal grounds, and this resulted in groupings which could be classed as either

conservative or progressive. In other words, it was here that the community of the *Sangha* underwent schisms. Indeed, ample testimony can be found from literary and inscriptional records scattered through out India and Sri Lanka which refer to the formation of various types of authoritative groups centering around certain competent *Bhikkhu* scholars: teachers lineages (Acariyakula; KvA. 2-3); or doctrines/doctrinal standpoints of teachers (vãda, Acariyavada; KvA. 3 & Dv. V. 51); or fraternities (Nikaya, KvA. 3 & Dv. V. p. 5 1)[21].

Considering the tendency for conservatism, such an endeavour is possibly seen in the *Theravāda* (Doctrine of the Elders) or Orthodoxy as it is referred to by some Western scholars[22]. This group attempted to preserve the doctrine of the Buddha in its precise form and accepted no deviation from it. Their conservatism developed through various problematic periods. Whenever signs of deterioration with regard to the interpretations of the *Dhamma* and the *Vinaya* occurred, the conservatives took immediate action to hold Councils to safeguard and preserve the Buddhist doctrine.

It should be noted that although the Theravãdins were strict conformists, in the passage of time, they, too, committed to certain thoroughly scholastic activity. The classic example is the *Abhidhamma* studies. The *Abhidhamma* scholarship, in turn, resulted in further divisions among the *Sangha*. The most controversial points of dispute were related to such concepts as: impermanence (*anicca*), person (*pudgala*), and atom (*paramãnu*) etc, causing birth of new schools, i.e., the *Pudgalavada*, *Sarvàstivâda*, and *Sautrantika*. etc,[23]

Parallel to the orthodox movement, the seeds of progressive studies of the Buddha-word, too, seem to have originated during

the lifetime of the Buddha[24]. The accounts contained in the *Pâli* Canon reveal such *Bhikkhus* as *Sati*, *Malunkyaputta*, and *Arittha* who desired to interpret the *Dhamma* and the *Vinaya* in their own perspectives[25]. A similar development can be seen to have occurred after the passing away of the Buddha and particularly from the Second Buddhist Council at which the first dissension took place. It is very likely that some of the views and interpretations made by the *Mahãsanghikas*, as well as those of several other off-shoot sects of both *Theraväda* and *Mahasanghika* could be thought to be progressive and even, to a certain degree, innovative. As a matter of fact, the most influential and radical changes appear to have occurred at around the first century AD[26] onwards. As a result, *Mahayanism* sprang up and under there persuasion and guidance some innovative features, viz.: the creation of a new *Sutra* tradition; change of the medium of transmission to *Sanskrit*; the development of the concept of divine grace, together with the adoption of a variety of heavenly manifestations of the Buddha, and the replacement of the concept of *Arahat* by that of *Bodhisatta*[27] were brought about to the Buddhist tradition and monastic education.

Overall, the endeavour of such *Bhikkhus* belonging to both the orthodox and progressive camps towards monastic scholasticism became further intensified for several reasons. Firstly, as we referred to above it was due to thoroughly established monastic life they had now much time and freedom to practice such monastic scholarship which resulted in maintenance of respective Canonical texts, specialization in certain aspects of the doctrine and, thereby, its reinterpretation in terms of moulding and expanding certain parts such as the 'Vinaya[29], *Abhidhamma, Jataka,* and *Avadana*; the writing of numerous kinds of new discourses (*Sütra* literature) in various languages;

and finally, by the third century AD, new ideas which incorporated an esoteric character[30].

Secondly, the growing demands for debate and competition among the different factions, as well as with other religious groups (particularly Hindu and Jain), created the milieu for an unprecedented commitment to study, specialise and the production of analytical works on epistemology, logic, and comparative religion.

Another aspect of the culmination of monastic scholarship is witnessed by the evolution of great centers of education. This appears to have an exceptional development in the educational history of India[31]. Some of these monastic seats of learning which developed from the sixth century onwards included *Nälandà*, *Valabhi, Vikramasila*, and *Odantapuri*.

> It was in these great centers of learning [Wader comments] that scholars elaborated the study of *Abhidhamma, Madhyamaka, Pramana* and other subjects into a series of academic disciplines. They wrote introductions, commentaries on the difficult treatises of the great philosophers, monographs on special problems and critiques on the concepts and speculations of other schools[32].

The records of three Chinese travelers - Fa-Hien (399-414 AD), Huen-Tsang (629-645 AD), and I-Tsing (673-687 AD) - contain valuable information about these monastic education centers and the state of education at the time they visited India[33].

We now again turn to the *Theraväda* tradition and its continuous activity of monastic scholarship which brought about a further noteworthy phenomenon, the establishment of various

academic groups and their endeavors for the preservation of Buddhist scriptures (in an oral method of transmission). We have discussed earlier how the systematised portions of the *Dhamma* and the *Vinaya* were handed over to different groups of *Bhikkhus* after the First Buddhist Council. We assume that such activities of an academic nature paved the way for the emergence of new groups of *Bhikkhus* who are known as *Dhammasangithikaraka Theras, Sangitikârakâs* (recensionists), *Poranas* (ancients), *Pörânâchariyas, Pubbâchariyas* (historical teachers), and *Bhanakas* (reciters)[34], and to whom references are available in both inscriptional and literary records in both India and Sri Lanka. *Dharmasangahakâraka Theras* may well have had legitimate powers to convene councils from time to time. After the councils, the memorization - or so-called mnemonic educational system - further developed as a distinctive part of Buddhist monastic education. This activity, to a large extent, appears to have become the responsibility of so-called *Bhanakas* or reciters referred to in both Indian and Sri Lankan sources[35].

In regard to the Indian context, the *Stupa* remains.at *Bharhut* refer to certain individuals who have been variously designated as *Suttantika, Pancanekayika, Petaki* and *Traipitakopâdhyâya*[36]. These titles which refer to the *Suttas, Nikayas*, and *Pitakas* - the constituent parts of the *Tipitaka* texts can be recognised as indications for classifications of Buddhist literature that existed prior to the redaction of *Alu-vihara* in Sri Lanka in the first century BC[37]. As a matter of fact, it is worth noticing that among references to the term *Suttantakini*, it has been identified as probably an indication of the activity of *Bhikkhunis*, or women who professed certain portions of the *Dhamma*[38]. Among the 93 donative records related to *Stupa*

no. 2 at *Sãnci* (in which the status of the donor is clear, i. e. *Bhikkhus* (28), *Bhikkhunis* (16) definite indications can be recognised to those known as *Sutaikas* (or versed in the *Suttantas*), and *Bhanakas* (or reciters)[39]. The inscription found at *Nägarjunikonda* refers to 'the Reverend *Ananda,* who knows the *Digha* and the *Majjhima Nikãyas* by heart' (*digha-majhima-nikaddharena bajamtanadena nithapitam*)[40], and, again, of a *Thera Dhamma* the inscription describes 'the master, the great preacher of the law[41]. Furthermore, among those inscriptions found at *Amaravati* there are records for *Dhammakathikã,* or preachers of the *Dhamma*[42]. Another inscription that dates to the first century AD mentions a *Bhãnaka* called *Thera Sätimita*, who belonged to the *Dhammöttariya* sect, from *Soparaka*[43]. This account can probably be taken as evidence suggesting the *Bhãnaka* system was not limited to *Theravâda* tradition but that other sects,[45] too, engaged in similar traditions of preservation. The *Milindapanha*[44] too, mentions *Khuddaka-bhanakas* to whom no reference can be found in any other source, and, on the basis of this point, *Adikãram* suggests that the *Khuddaka-bhanakas* had their birth in India.

Moreover, it is evident that most of the terms, i. e. *pitaka, tanti, sutta, paveni, vamsa*, etc used in the tradition to denote the doctrine of the Buddha distinctly characterise its oral nature and hence its safe preservation[46]. In this regard, Trenckner offers this opinion:

> The term Pitaka consequently refers to the fact of oral tradition, and so do undoubtedly several other names of the Buddhist Canon or parts of it. *Pali*, in my opinion, properly signifies the 'row', or 'series' of teachers by whom the text was handed down. ... Tanti, used as a

synonym I consider the much-discussed '*Sutta*', literally the 'thread' of tradition[47].

In point of fact, all these influences can be considered to be indications that the preservation and continuous existence of Buddhist literature had occurred at least by the period of *Asoka*. Furthermore, a reference to the *Tipitaka* can be found in an inscription dated the fifth year of *Kaniska*[48]. The facts presented above go to prove two important points that are related to our field of study. Firstly, the continuous scholastic activity inspired by Buddhist monastic education has been traced; and secondly, the systematization and careful consolidation of the Buddhist doctrine into three major sections (*Sutta, Vinaya*, and *Abhidhamma*) which were known as '*Pitaka*' (basket) has become evident - that is to say, at least by the period of Kaniska[49].

In conclusion we may turn our attention to the era of Emperor *Asoka* in India. By this time Buddhist monasticism and the scholastic tradition had substantially developed to a matured status, and there were more than eighteen schools, of which the three most influential and outstanding philosophical schools, i. e. *Theravada, Sarvâstivâda*, and *Sautrantika.*[50] Owing principally to Emperor *Asoka's* inspiration, the *Theravâda* School, representing the oldest as well as the most conservative tradition of Buddhism, managed to gain the ascendancy and thereby convened the Third Council (247 BC). The most noteworthy output of this Council included the production of *Kathävatthu* which sheds a very comprehensive light on the various types of schools which prevailed during the period and which also shows the erudition of Elder *Moggaliputtatissa*. Moreover, another significant event contained within the *Theravâda* ascendancy under the patronage of *Asoka* is

represented by its diffusion into neighboring countries, as a result of which Buddhism and its monastic system of education was introduced to Sri Lanka.

Foot notes

1. Dhammapada, vv. 19, 20.
2. Adikaram. E. W., *Early History of Buddhism in Ceylon*, (Colombo: 946), p. 24.
3. Majjhima Nikaya, (PTS), I. 43; and in several passages in the *Anguttara Nikaya*. Milp, vol II, pp. 197-8; DA.1.23ff.
4. Dutt, N., *Buddhist Sects in India*, (culcutta, 1977). p.241-42.
5. Vin. I. 102; see also Vin. I. intro, p. xv ff.
6. Winternitz, M., *A History of Indian Literature*, vol. II, (Calcutta, 1933), pp. 9 ff; Lamotte, E. *History of Indian Buddhism*, (1958) trans. Sara Webb Boin, (Louvain la- Neuve, 1988), p. 161.
7. Ray. R. A., Buddhist Saints in India : A Study in Buddhist Values and Oriantations, (New York, 1994), p.31.
8. *Samantapasâdika* furnishes us with some of the qualities that a *Vinayadhara Bhikkhu* needs to be possessed of:

   (i). He should have professed the law (*Vinaya* section) with all its ramifications,

   (ii). He should abide by the law and stand firm on it,

   (iii). He should have learnt the legal tradition with strict attention. VinA. I. 234. Again, he should have received proper understanding on four other aspects referred to as:

   (i) the knowledge of *Sutta* - the whole *Vinaya* teachings,

   (ii). the knowledge of *Suttanuloma* - those of the other relevant parts to *Suttas*,

   (iii). the knowledge of *âchariyavada* - the knowledge of the traditional views and teachings of the ancient teachers,

   (iv). the knowledge of *attanomati* - those personal views that play an insignificant role in regard to *Vinaya* circumstances. VinA. I. 230.

9. D. II. 125; M. 1.223; M. I, p. 221; A. I. 117; 111.179, 361; V. I. 119, 127, 337, 339; II. 8, 55, 75-6, 299, 300; Pv. 69; Kalupahana, D. J., *Buddhist Philosophy: A Historical Analysis*, (University of Hawai, 1976), p. 95;

10. See Gombrich, R; '*Recovering the message of the Buddha*', in Skorupski, T., (in) The Buddhist forum, I, Seminar Papers 1987-88, (London, SOAS, 1990), pp 25-6.

11. Dutt, N., ibid., p. 13.

12. M.1.320 ff.

13. Vin. trans. IV. p. 483.

14. M.I.426 ff.

15. M.1.256 ff.

16. M.1.130 ff.

17. D. III. 127.

18. D.II.72 ff.

19 Kern, H., *Manual of Indian Buddhism*, (Delhi: 1974), p.10.

20. See, Karunaratne, W. S., *Bauddha Darshanaya saha Charanaya*, (Colombo: S. Godage, 1987), p. 121.

21. '*Acarivavada*' has been given an important place by *Buddhaghosa* who says that: 'a *Bhikkhu*, who intends to be a Master of the *Vinaya* should possess the knowledge of *Achariyavada* or the views of teachers of the tradition.' VinA. I. 230. See Cousins, Lance "The 'Five Points' and the Origin of the Buddhist Schools" in Skorupski (ed.), *The Buddhist Forum* 11: Seminar Papers 1988-1990, (London: SOAS, 1991), p. 27.

22. See, Gombrich, R. F., *Theravada Buddhism: A Social History from Ancient Benares to Modern Colombo*, (London: Routledge & Kegan Paul, 1988), p. 3; Dutt, N., ibid., pp. 227-33.

23. Due to the limits of this paper we have not gone into details about various schools or fraternities. See Dutt, N., *Early Monastic Buddhism*, (Calcutta: 1960), vol. II. pp. 324 ff; Oldernburg, H., *Buddha*, (Germany: 1959), pp. 85-89; Karunaratne, W. S., *Buddhism its Religion and Philosophy*, (Singapore: The Buddhist Research Society, 1988), pp. 71 ff.

24. Conze, E., Thirty Years of Buddhist Studies: Selected Essays (Columbia: University of South Carolina Press, 1968), p. 48; Dutt, N. *Mahayana Buddhism* (India: Motilal Benarsidass, 1978).
26. Warder, A. K., *Indian Buddhism*, (India: Motilal Banarsidass, Delhi-7, 1970), p. 352.
27. Holt, J. C., *Buddha in the Crown: Avalokitesvara in the Buddhist Traditions of SriLanka*, (Oxford: Oxford University Press, 1991), Intro. p. 3. For a comprehensive discussion see Dutt, N., *Mahayana Buddhism* (India: Motilal Benarsidass, 1978), Williams, Paul, *Mahayana Buddhism*, (London: Routledge, 1985); Lamotte, E., "*Mahavana Buddhism*": *in The World of Buddhism: Buddhist Monks and Nuns in Society and Culture*, eds. Bechert and Gombrich, (London: 1984), pp. 90-93, Conze, *Thirty Years of Buddhist Studies*, pp. 48 ff.
28. See *Encyclopedia of Buddhism*, vol. I, p. 38.
29. Wader, A. K., op. cit., pp 225-87.
30. See Encyclopedia of Buddhism, vol. I, p. 134.
Karunaratne, W. S., *Bauddha Darshanaya saha Charanaya*, pp. 121 ff.
31. Ancient Indian Education, p. 460.
32. Warder, A. K., op. cit., p. 465.
33. See for details: *AIE*, pp. 564, 567, 576 ff, also see for students both foreign and local, *AIE*, pp. 579-81, 588.
34. Adhikaram, E. W., *Early History of Buddhism in Ceylon*, (Colombo, 1946), pp. 24-32.
35. The evidence on the *Bhānaka* tradition in Sri Lanka is referred to in Adhikaram, op. cit., pp. 30-34; *Epigraphia Zeylanica*, vii, no 30, p. 64; *Visuddhimagga*, pp. 76-7.
36. Lamotte, E., op. cit., p.150.
37. Schopen, G., 'Two Problems in the History of Indian Buddhism: The Layman/Monk Distinction and the Doctrines of Transference of Merit', in *Studien Zur Indologie and Ira* Georg Buddruss., et a!. (eds), Heft 10, (Germany: Reinbek, Fur Orientalistische Fachpublikationen, 1985), (9-47). p. 1(
38. Cunningham, A., *The Stupa of Bharhut*, (London: 1879), ,

39. Schopen, G., 'An Old Inscription from Amaravati and the Cult of the Local Monastic Dead in Indian Buddhist Monasteries, in Journal of International Association of Buddhist Studies, vol. 14, no. 2, (281-329), p.312.

40. Schopen, op. cit., pp. 3, 12-17.

41. Schopen, op. cit., p. 314.

42. Burgers, J., 'The Buddhist *Stupas* of Amaravati and Jaggayyapeta in the Krishna District, Madras Presidency, Surveyed in 1882' in Archaeological Survey of Southern India, vol. I, (London: 1887, 94 P1. LVI no. 3), given in Journal of Pail Text Society, XIII. p.98.

43. See Senarat, E., "*The inscriptions in the Caves at Kane*", Epigraphica India. 7. (1902-03, 55, no. 09).

44. MilP. trans. vol. II, p. 190.

45. Adhikaram, E. W., op. cit., 24-5.

46. Davids, Rhys, too, is of opinion that the term *Tipitaka* refers to 'three bodies of oral tradition as handed down from teacher to pupil'. See Davids, T. W. Rhys, *Buddhist India* (London: Fisher Unwin, 1903).

47. Trenckner's notes to the *Milinda panha*, in *JPTS*, 1908, pp. 120-21.

48. G. Fussman, 'Documents Epigraphiques Kouchans', in Bulletin de l'Ecole Francaise d'Extreme-Orient, 61(1974), 54-61. Given in Schopen, G., op. cit., p. 10.

49 Mayeda, E., A History of the Formation of Original Buddhist Texts, (Tokyo: 1964) Norman, K. R., Pali Literature Including the Canonical Literature in Prakrit and Sanskrit of all the Hinayana Schools of Buddhism, (Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1983), pp. 15 ff.

50. Murti, T. R. V., '*The Metaphysical Schools in Buddhism*', in Studies in Indian Thought - Collected Papers of Murti, (India: Motilal Banarsidass, Delhi, 1983), pp.261 ff; Taranatha 's Histoiy of Buddhism in India, trans. From Tibetan by Larna Chimpa Alaka Chattopadhyaya, (Delhi: Motilal Banarsidass Publishers, 1970, repr. 1990), pp. 91 ff.

දසුත්තර සූත්‍රාගත ආචාර ධර්ම

දසුත්තර සූත්‍රාගත ආචාර ධර්ම පිළිබඳ විමසුමක්

පනාමුරේ චන්දිම හිමි.

දර්ශනය විෂය ක්ෂේත්‍රයේ ප්‍රධාන අංශයක් වන ආචාර විද්‍යාව පිළිබඳ විවිධ දාර්ශනිකයන් විවිධ නිර්වචන ඉදිරිපත් කර ඇත. පොදු වශයෙන් සමාජයේ බොහෝ දෙනා පිළිගනු ලබන යහපත් ක්‍රියාවන් පිළිබඳව කරන අධ්‍යයනය මේ නමින් මූලික වශයෙන් දක්වා ඇත. පරමාදර්ශී ජීවිතයක් ගොඩනගා ගැනීමේ දී කළ යුතු ක්‍රියාවන් මෙන් ම නොකළ යුතු ක්‍රියාවන් පිළිබඳව ද කරන විග්‍රහය මේ නමින් හඳුන්වා ඇත. මිනිස් සන්තානයේ පවතින්නා වූ නොයෙකුත් ආවේග හා ඒවා පාලනය කරන බුද්ධිය මර්දනය කරන ක්‍රියාවන් මූලික වශයෙන් ම ආචාර විද්‍යාව නමින් හඳුන්වා ඇත.[1] මුල් බුදු සමය තුළ ද මෙකී ලක්ෂණය මැනවින් අන්තර්ගත වන අවස්ථා දැකිය හැකිය. සමස්ත බුද්ධ වචනය ම ආචාර විද්‍යාවක් බවත් එය සෙසු සමයන්හි උගන්වනු ලබන ආචාර විද්‍යාවට ඉඳුරා ම වෙනස් වූවක් බවත් එය චරණ විද්‍යාව හෙවත් විද්‍යා චරණ බවත් දක්වෙයි.[2] මෙහි සුවිශේෂත්වය වනුයේ ජාතිගෝත්‍රමාන ආදියෙන් තොර වීමයි. හොඳ හා නිවැරදි බව පිළිබඳ අධ්‍යයනය මෙමඟින් සිදු කෙරෙන බව මේ අනුව අවබෝධ කරගත හැකිය. මෙය වඩාත් පැහැදිලි වන්නේ ''ජෝන් මැකන්සි'' නම් විචාරකයාගේ පැහැදිලි කිරීමෙනි. සුදුසු නුසුදුසු යනාදී නයින් මිනිස් චර්යා ඇගයීම ආචාර විද්‍යාව වන බවයි. මහාචාර්ය ජෝන් ඩිවි පවසන්නේ ''ආචාර විද්‍යාවෙන් කෙරෙන්නේ මිනිස් ක්‍රියා සමාජයේ හිතසුව පිණිස වන්නේ ද නොවන්නේ දැයි පරීක්ෂා

කිරීම බවයි." මේ අනුව පැහැදිලි වන්නේ යහපත් අයහපත් වශයෙන් මිනිස් චර්යා ඇගයීම පමණක් නොව මිනිසාගේ සිතෙහි ඇතිවන ශික්ෂා ධර්මයන් පිළිබඳ සංකල්පයන් ද එබඳු සංකල්පයන්හි ස්වභාවය හා ප්‍රභවය ගැන සාකච්ඡා කිරීම ද ආචාර විද්‍යාව මගින් සිදු කරයි.[3]

දසුත්තර සූත්‍රය දීඝනිකායේ අන්තර්ගත වන්නකි. ඉතා දීර්ඝ සූත්‍රයක් වන මෙය අග්‍රශ්‍රාවක සැරියුත් හිමියන්ගේ දේශනාවක් බව සූත්‍රයේ ම සඳහන් වෙයි. බුදුරජාණන් වහන්සේගේ අනුදැනුම මත දේශනා කරන ලද සූත්‍රයකි. කෙලෙස් ගැට ලිහා නිවන් පසක් කිරීමට උපකාරී වන ධර්ම කරුණු මෙහි බොහෝ සෙයින් අන්තර්ගතය. අංක එකේ සිට දහය දක්වා නිවන් මගට උපකාර වන කරුණු පෙළ ගස්වා ඇත. මෙම කරුණු අතරින් ආචාර විද්‍යාත්මක ප්‍රවණතා ප්‍රකට කරන කරුණු රාශියකි. සූත්‍ර දේශනාවේ අරමුණු මෙසේ පැහැදිලි කර ඇත.

"දසුත්තරං පවක්ඛාමි - ධම්මං නිබ්බානපත්තියා

දුක්ඛස්සන්තකිරියාය - සබ්බගන්ථප්පමෝචනං"[4]

නිවන් පැමිණෙනු පිණිස, දුක් කෙළවර කරනු පිණිස, සියලු කෙලෙස් ගැට ලිහන දශෝත්තර ධර්මය (අංක එකේ සිට දහය තෙක් වර්ග කොට) දේශනා කරන්නෙමි. ඒ අනුව මාතෘකා දහයක් යටතේ ධර්ම කොටස් මෙසේ දක්වයි.

1. බහුපකාරො - බොහෝ උපකාර වූ ධර්ම
2. භාවෙතබ්බො - වැඩිය යුතු ධර්ම
3. පරිඤ්ඤෙය්‍යා - පිරිසින්ද යුතු ධර්ම
4. පහාතබ්බො - පහ කළ යුතු ධර්ම
5. හානභාගියො - අපායගාමී ධර්ම
6. විසෙසභාගියො - විශේෂ ගුණ ලැබීම පිණිස පවත්නා ධර්ම
7. දුප්පටිවිජ්ඣො - දුකසේ පිළිපැදිය යුතු ධර්ම
8. උප්පාදෙතබ්බො - ඉපද විය යුතු ධර්ම

9. අභිඤ්ඤෙය්‍යා - විශේෂයෙන් දත යුතු ධර්ම
10. සච්ඡිකාතබ්බා - සාක්ෂාත් කටයුතු ධර්ම

මෙම කරුණු අතරින් ආචාර විද්‍යාවට සෘජුව ම සම්බන්ධ ධර්ම කරුණු ලෙස,

1. භාවෙතබ්බො - වැඩිය යුතු ධර්ම
2. පරිඤ්ඤෙය්‍යා - පිරිසන්ද යුතු ,,
3. පහාතබ්බො - පහකළ යුතු ධර්ම
4. හානභාගියො - අපායගාමී ධර්ම
5. විසෙසභාගියො - විශේෂ ගුණ, ලැබීම පිණිස පවත්නා ධර්ම
6. සච්ඡිකාතබ්බො - සාක්ෂාත් කටයුතු ධර්ම

පෙන්වා දිය හැකිය. එසේ වුව ද මෙහි බොහෝ කරුණු තුළ ආචාර විද්‍යාත්මක ප්‍රවණතා නැතුවා නොවේ.

දුරු කළ යුතු ධර්ම අතර පළමුවැනි ධර්මය ලෙස දක්වා ඇත්තේ අස්මි මානයයි. එනම්, මමය, මාගේය යන අදහසයි. බොහෝ විට බෞද්ධ ආචාරවිද්‍යාව ජාති, ගෝත්‍ර, කුල-මල ආදියෙන් විනිර්මුක්තය. බුදුන් වහන්සේ දේශනා කර වදාළේ ජාති, ගෝත්‍රවාදයෙන් යුත් තැනැත්තාට ආචාර විද්‍යාවට හෙවත් සදාචාර සම්පන්න බවට ළඟාවීමට පවා නොහැකි බවයි.[5] ඒ අනුව ආචාර විද්‍යාව අත්විඳින්නෙකු පළමුවෙන් ම අස්මිමානය දුරු කළ යුතුය. එය වැදගත් ආචාර විද්‍යාත්මක ප්‍රවණතාවක් ලෙස පෙන්වාදිය හැකිය.

දසුත්තර සූත්‍රයේ උගන්වන දුරු කටයුතු ධර්ම දෙක ලෙස දක්වා ඇත්තේ අවිද්‍යාවත්, භවතෘෂ්ණාවත් ය. මෙම ධර්ම කරුණු දෙක ද ආචාර විද්‍යාත්මක වශයෙන් වැදගත්ය. මෙහි දී අවිද්‍යාව යනුවෙන් දක්වා ඇත්තේ නොදැනීමයි. එනම්, චතුරාර්ය සත්‍ය පිළිබඳ නොදැනීමයි. ලොව පරම සත්‍ය වන මෙම කරුණු යමෙක් අවබෝධ කර ගන්නේ නම් ඔහු ඒකාන්ත වශයෙන් සදාචාර සම්පන්න වෙයි. ආචාර විද්‍යාත්මකව තම ජීවිතය හැඩගස්වා

ගැනීමට වෙහෙස ගනියි. භව තෘෂ්ණාව යනු කාමසම්පත් ආදිය ඇති භවයන්හි ඉපදීමට ඇති කැමැත්තයි. ඒවා ලබා ගැනීමට ඇති ආශාවයි. එම ආශාව නිසා විවිධ සදාචාර විරෝධී ක්‍රියාවන්වලට මිනිසා පෙළඹෙයි. එය දුරු කළ කල්හි යහපත් දිවි පෙවෙතට හුරු වෙයි.

උක්ත සූත්‍රයට අනුව දුරු කළ යුතු ධර්ම තුන ලෙස දක්වා ඇත්තේ කාම තණ්හා, භව තණ්හා, විභව තණ්හා යන තුනයි. මෙය ද ආචාර විද්‍යාත්මක වශයෙන් වැදගත් වෙයි. කාම තණ්හා යනු කාම වස්තූන් කෙරෙහි දැඩි ආශාවයි. පංචකාම ගුණිකයන් පිනවීමේ දැඩි කැමැත්තයි. මෙමගින් ද සදාචාර සම්මුතීන් බිඳී යන අවස්ථා ඇති වෙයි. මෙම ත්‍රිවිධ තෘෂ්ණාවන් නැති කිරීම බෞද්ධ ආචාර විද්‍යාවේ කෝටිප්‍රාප්තිය වන නිර්වාණ සම්පත්තිය සාක්ෂාත් කිරීමට ද හේතු වෙයි. මෙහි දී භව තණ්හා යනුවෙන් විග්‍රහ වන්නේ රූප-අරූප භවයන්හි ඇලීමයි. මරණයෙන් පසුව නැවත ජීවිතයක් නැතැයි යන දෘෂ්ටියෙන් යුක්තව ජීවත්වීමයි. මිනිසා නොමැරෙණ සත්ත්වයෙක් ලෙස ජීවත්වීමට ගන්නා වූ උත්සාහය නිසා ම ආචාර විද්‍යාත්මක සම්මතයන් බිඳ වැටෙයි.

යථෝක්ත සූත්‍රයට අනුව ආචාර විද්‍යාත්මක ප්‍රවණතාවන් බිඳ දමන ධර්ම කරුණු අතර සතර ඕඝයන් දක්වා ඇත. එනම්, කාම වස්තූන් පිළිබඳ ආශාව කාම ඕඝ ලෙසත්, ඒ ඒ තැන ඉපදීමට ඇති කැමැත්ත භව ඕඝ ලෙසත්, වැරදි පිළිගැනීම්වලින් යුක්තව හෙවත් මිථ්‍යාදෘෂ්ටියෙන් යුක්ත බව දිට්ඨි ඕඝ ලෙසත්, නොදන්නාකම හෙවත් අවිජ්ජා ඕඝයත්ය. මේවා ආචාර විද්‍යාත්මක චින්තනයට අනුව ධාර්මිකතාව බිඳ දමන ධර්මයන්ය. මෙහි එන දුරු කටයුතු ධර්ම පහ ලෙස දක්වා ඇත්තේ පංච නීවරණයන්ය. ඒවා කාමයන් පිළිබඳ ආශාව, තරහව, ගතසිත දෙකෙහි මැලි බව නොසන්සුන්කම හා පසුතැවිල්ල යන මෙම ධර්ම වලින් යුක්ත පුද්ගලයාට හොඳ නරක පිළිබඳ තීරණයකට එළඹීම උගහටය.[6]

දුරුකළ යුතු ධර්ම ලෙස වැඩිදුරටත් මෙහි අන්තර්ගතවන්නේ රූප, ශබ්ද, ගන්ධ, රස, ස්පර්ශ හා ධර්ම සම්බන්ධ සයාකාර ආශාවන්ය. මෙම තෘෂ්ණා සමූහ සය සීමාරහිතව පිනවීමට යෑම

නිසා ආචාරවිද්‍යාත්මක ප්‍රවණතාවන් විනාශ වී යන අයුරු පෙනේ. මෙම ගණයට ම අයත්වන සප්ත අනුශය ද මෙම ප්‍රවණතාවන් උල්ලංඝනය කරයි. එනම්, කාම වස්තූන් පිළිබඳ ඇලීම කාමරාගානුශය ලෙසත් තරහව පටිඝානුශය ලෙසත් වැරදි පිළිගැනීම දිට්ඨානුශයලෙසත් සැකය විචිකිච්චානුශය ලෙසත් මානය මානානුශය ලෙසත් තැන්තැන්වල ඉපදීමට ඇති ආශාව භවරාගානුශය ලෙසත් නොදැනීම අවිජ්ජානුශය ලෙසත් විග්‍රහ කර ඇත. මෙහි අනුශය ලෙස දක්වා ඇත්තේ පහ නොකළ චිත්ත සන්තානගතව පවත්නා කෙලෙස්ය.[7]

ආචාර විද්‍යාත්මක ප්‍රවණතාවන් ප්‍රකට කරන කරුණු අතර හානභාගිය හෙවත් අපායගාමී ධර්ම වශයෙන් නම්කර ඇති කරුණු වැදගත් වේ. අපායගාමී වීමට බලපාන ප්‍රධාන කරුණ වශයෙන් දක්වෙන්නේ නුවණින් මෙනෙහි කිරීමයි. හෙවත් යෝනිසෝ මනසිකාරයයි. සෑම කාර්යයක දී ම අනුවන ලෙස ක්‍රියා කිරීම තුළින් සදාචාරාත්මක ප්‍රවණතා බිඳී යයි. අපායගාමී හෙවත් දුරුකළ යුතු ධර්ම දෙක ලෙස දක්වා ඇත්තේ අකීකරු බව හා පාප මිත්‍රයන් ඇති බවයි. මෙහි දී අකීකරු බව දුර්වච බව ලෙස ද දක්වා ඇත. එසේ ම පාපමිත්‍රයන් ඇසුරු කිරීම ද පිරිහීමට හේතුවක් ලෙස දක්වා ඇත. යහපත් ජීවිතයක් ගත කිරීමේ දී මෙම කරුණු දෙක අතිශයින් වැදගත් වෙයි. ඒ අනුව ආචාර විද්‍යාත්මක වශයෙන් වැදගත් අංශයක් මෙම කරුණු දෙක යටතේ විග්‍රහ කර ඇත. අපායගාමී ධර්ම තුන, ලෙස මෙහි දී විග්‍රහ කොට ඇත්තේ ලෝභ, ද්වේශ, මෝහ යන කරුණුය. මේවා ත්‍රිවිධ අකුශලමූල වන අතර ආශාව, තරහව හා මෝඩකම නිසා සමාජ සදාචාර සම්මතයන් බිඳ වැටෙන බව අමුතුවෙන් ප්‍රකාශ කළ යුතු නැත.

පිරිහීම සඳහා බල පවත්වන්නා වූ ධර්ම සතරක් හානභාගිය නමින් දක්වා ඇත. එනම්, කාම, භව, දිට්ඨි, අවිජ්ජා යන ඕඝයන් ගෙන් වෙන්වීමය. තවද පිරිහීම පිණිස පවත්නා ධර්ම පහ නම් බුදුරජාණන් වහන්සේ පිළිබඳ සැකය, ධර්මය පිළිබඳ සැකය, සංඝරත්නය පිළිබඳ සැකය, ශික්ෂා පද පිළිබඳ හා එකට වාසය කරන්නන් කෙරෙහි ඇති කෝපය යි. මෙහි සද්ධි විහාරිකයන්

කෙරෙහි ඇති කෝපය ආචාර විද්‍යාත්මක වශයෙන් අතිශයින් ප්‍රයෝජනවත්ය. හානභාගිය ධර්ම සය ද මෙයට සමාන අර්ථයකින් ම ඉදිරිපත් කර ඇත. එහි දී අගෞරව සයක් දක්වයි. එනම්, ත්‍රිවිධ රත්නය කෙරෙහි අගෞරව කිරීම හා ශික්ෂා, ප්‍රමාද, වෙත පැමිණියවුන් කෙරෙහි ගෞරව නොකිරීම යන කරුණු වැදගත් වෙයි. මෙහිදී වැදගත් ම සාධකය වන්නේ ප්‍රතිසංස්කාරයයි.[8] එනම්, තමා සමීපයට පැමිණෙන්නන් කෙරෙහි ගෞරව නොදැක්වීමයි. ප්‍රියශීලී නොවීමයි. එය ආචාර විද්‍යාත්මක වශයෙන් අතිශයින් වැදගත් වෙයි. හානභාගිය ධර්ම සත ද මේ හා වැදගත්කමකින් යුක්තය. දසුත්තර සූත්‍රය එය මෙසේ විග්‍රහ කරයි.

"කතමෙ සත්ත ධම්මා හානභාගියා? සත්ත අසද්ධම්මා අනොත්තප්පි හොති, අප්පස්සුතො හොති, කුසීතො හොති, මුට්ඨස්සති හොති, දුප්පඤ්ඤො හොති, ඉමේ සත්ත ධම්මා හානභාගියා..."[9]

මේ අනුව පිරිහීම පිණිස පවත්නා ධර්ම කරුණු සත වන්නේ ශ්‍රද්ධාව නැතිවීම, ලජ්ජාව, බිය ඇසූ පිරූතැන් නැතිවීම, කුසීත කම, සිහිමුළාව හා නුවණ නැතිවීමය. මේ අනුව ආචාර විද්‍යාත්මක අතින් පූර්ණ විවරණයක් මෙම කරුණු හත තුළ අන්තර්ගත වෙයි. මෙම සංකල්ප අචාර විද්‍යාවේ මූලිකාංග බවද පැවසිය යුතුය. තවද පිරිහීම පිණිස හේතුවන කරුණු අටක් ද දක්වා ඇත. විශේෂයෙන් ම ඒවා පරමාදර්ශී ජීවිත වන භික්ෂු ජීවිතයට අදාළ කරගත හැකිය.

හානභාගීය කරුණු ලෙස දක්වා ඇති කරුණු අතර නව ආඝාත වස්තු අතිශයින් වැදගත් වෙයි. ආචාර ධර්ම විද්‍යාවට ඍජුව ම අදාළ කර ගත හැකි කරුණු එමගින් පෙන්වා දෙයි. එනම්,

1. තමාට අසවලා අවැඩක් කළේ යැයි සිතීම,
2. දැනුදු තමාට අවැඩක් කරයි යැයි සිතීම,
3. අනාගතයේ දී ද තමාට අවැඩක් කරන්නේ යැයි සිතීම,
4. මගේ අප්‍රිය තැනැත්තාට යහපතක් කළේ යැයි සිතීම,

5. මගේ අප්‍රිය තැනැත්තාට දැන් යහපතක් කරයි යැයි සිතීම,
6. මගේ අප්‍රිය තැනැත්තාට අනාගතයේ දී යහපතක් කරන්නේ යැයි සිතීම,
7. මගේ ප්‍රිය තැනැත්තාට අයහපතක් කළේ යැයි සිතීම,
8. මගේ ප්‍රිය තැනැත්තාට අයහපතක් කරයි යැයි සිතීම,
9. මගේ ප්‍රිය තැනැත්තාට අයහපතක් අනාගතයේ දී කරන්නේ යැයි සිතීම.[10]

මෙම කරුණු විග්‍රහ කර බැලීමෙන් මනාව අවබෝධ කරගත හැකි වන්නේ ආචාර විද්‍යාත්මක මිනිසුන් අන් අයට වෛර කරන්නට පෙළඹෙන්නේ ඉහත කරුණු පදනම් කරගෙන බවයි. එම නිසා සමාජ සාධාරණත්වය බිඳ වැටී අසාධාරණයෙන් හා අධාර්මිකත්වයෙන් යුක්ත සමාජයක් බිහි වෙයි. මේ අනුව මෙහි ආචාර විද්‍යාත්මක වැදගත්කම අවබෝධ කරගත හැකිය. පිරිහීමට හේතුවන ධර්ම කොටස් අතර හානභාගීය ධර්ම දශය පිළිබඳ විස්තරය වැදගත් වෙයි. එහිදී විග්‍රහ වන්නේ දශ කුශල කර්මයන් පිළිබඳවය. මෙය "කර්මපථ නමින් දක්වා ඇති අතර එහි අදහස වන්නේ සුගතියට හා දුගතියට මාර්ගය වූයේ යන අර්ථයයි." මෙහි කුශල හා අකුශල යන කොටස් දෙක ම දක්වා ඇත. දුගතියට හේතුවන කරුණු අකුසල කර්ම ලෙස ද සුගතියට හේතුවන කර්ම කුශල කර්ම ලෙස ද දක්වා ඇත. මෙම කරුණු ආචාරවිද්‍යාත්මක වටිනාකමින් යුක්තය.

දසුත්තර සූත්‍රයේ ආචාර විද්‍යාත්මක ප්‍රවණතාවන් ප්‍රකට කරන ධර්ම කරුණු විශේෂභාගික ධර්ම දෙක ලෙස දක්වා ඇත්තේ කළණ මිතුරන් ඇති බව හා සුවච බවය. එනම්, යහපත් කල්‍යාණ මිතුරන් වන උපකාරක, අනුකම්පක, සමාන සුඛදුක්ඛ, අත්ථක්කායි යන මිතුරන් ඇසුරු කිරීම හා බොරු කීම, කේලාම් කීම, පරුෂ වචන කීම හිස් වචන කීම යන වැරදිවලින් වෙන් වී කටයුතු කිරීමයි. සදාචාර සම්පන්න පුද්ගලයෙකු ආජීව ප්‍රවර්තනයෙහි නිරත වීමේ දී අතිශයින් ම මේවා උපකාරී වෙති. විශේෂභාගීය ධර්ම තුනක් මෙහි දී සාකච්ඡා කරයි. එනම්, ආශා නැතිකම හෙවත අලෝභය, තරහ නැති බව හෙවත් අද්වේශ, මෝඩකම නැති හෙවත්

අමෝහ යන කරුණු ය. ආචාර විද්‍යාවේ හොඳ යන සංකල්පය සමග මෙම සංකල්ප දැඩි සබඳතාවක් දක්වයි. කාම, භව, දිට්ඨි හා අවිජ්ජා යන සතර ඕඝයෙන් මිදීම විශේෂභාගික ධර්ම හෙවත් විශේෂ තත්ත්වයට පත්කරන ධර්ම ලෙස දක්වා ඇත.

බෞද්ධ ආචාර විද්‍යාවේ දී වැදගත් වන ධර්ම කරුණු විශේෂභාගික ධර්ම යටතේ දක්වා ඇත. එනම්, තුනුරුවන් කෙරෙහි අචල විශ්වාසය, වීර්යය, සිහිය, එකඟබව හා නුවණ යන පහයි. සදාචාරමය ප්‍රවණතා ලෙස මේවා වැදගත් වෙයි. මෙම ගණයට ගැනෙන ධර්ම ලෙස විශේෂභාගික ධර්ම සය දැක්වේ. එනම්, ඉහතින් දක්වන ලද ත්‍රිවිධ රත්නය කෙරෙහි ශික්ෂාපද කෙරෙහි, සමීපයට පැමිණියවුන් කෙරෙහි ගෞරව කිරීම හා යටහත් පැවතුම් ඇති බව ආදී කරුණුය. මේවා ආචාර විද්‍යාවේ දී ප්‍රධාන වේ. විශේෂභාගීය ධර්ම අටක් දක්වා ඇති අතර ඒවා ද සදාචාර සම්පන්න ජීවිතයට අදාළ කරගත හැකිය. නව ආඝාත වස්තූන් ද විශේෂ භාගීය ධර්ම ලෙස දක්වා ඇත. එනම් කෝප ඇතිවීමට හේතුවන කරුණු පිළිබඳව එකින් එක මෙනෙහි කොට එයින් සිදුවන අලාභය ගැන සිතා එසේ නොකර සිටීමට පෙළඹීමයි. මෙය ආචාර විද්‍යාත්මක සිද්ධාන්තයක් ලෙස පෙන්වා දිය හැකිය. දශ කුශල ධර්මයන් ද මෙහිදී විශේෂ භාගිය ධර්ම ලෙස සඳහන් කර ඇත. ඒ තුළින් ද ධාර්මික වූ යහපත් සමාජයකට මඟ පෑදෙයි. මේ අනුව විශේෂ තත්ත්වයට පත්වන ධර්ම කරුණු අතර ද ආචාර විද්‍යාත්මක ප්‍රවණතා ප්‍රකට කරන තැන් බෙහෙවින් දැකගත හැකිය.

බහූපකාර ධර්මයන් ද ආචාර විද්‍යාත්මක වශයෙන් වැදගත් වෙයි. එහි දී බහුපකාර ධර්ම සතර පිළිබඳ විග්‍රහය වැදගත් වෙයි. ඒ බව,

"කතමෙ චත්තාරො ධම්මා බහුපකාරා, චත්තාරි චක්කානි පතිරූපදෙස වාසො, සප්පුරිසූපනිස්සයො අත්තසම්මා පණිධි පුබ්බෙ ච කතපුඤ්ඤතා ඉමෙ චත්තාරො ධම්මා බහුපකාරා"[13]

මේ අනුව සුදුසු ප්‍රදේශයක වාසය කිරීම, සත්පුරුෂ සේවනය, තමා ශ්‍රද්ධාදී ගුණයන්හි පිහිටුවීම, පෙර කළ පින් ඇති බව යන

සතරයි. මෙම කරුණු ධාර්මික දිවි පෙවෙතක් ගත කිරීමට මෙන් ම සදාචාර සම්පන්න වීමට ද අතිශයින් උපකාරී වන බව ප්‍රකාශ කළ යුතු නැත. බහුපකාර ධර්ම සත ද මෙහි දී වැදගත්වෙයි. එහිදී,

"කතමෙ සත්ත ධම්මා බහුපකාරා සත්ත අරිය ධනානි සද්ධාධනං සීලධනං හිරිධනං ඔත්තප්පධනං සුතධනං චාගධනං පඤ්ඤාධනං ඉමෙ සත්ත ධම්මා බහුකාරා"[14]

බොහෝ සෙයින් උපකාර වන ධර්ම අතර සප්ත ආර්ය ධනය මෙහිදී විග්‍රහ වෙයි. ශ්‍රද්ධාවත්බව, ත්‍යාගවන්ත බව, ප්‍රඥාව යන මේවා බෞද්ධ ආචාර විද්‍යාවේ පදනම වශයෙන් සැලකිය හැකිය. සීලය යනු බෞද්ධ ආචාර විද්‍යාවේ ආරම්භය වෙයි.[15] ඒ අනුව ආචාර විද්‍යාත්මක වශයෙන් අතිශයින් උපකාර වූ කොටස් මෙහි විග්‍රහයට ලක්වී තිබේ. බහූපකාර ධර්ම දහය පිළිබඳව ද විමසීමේ දී පෙනී යන්නේ ඒවා ආචාර විද්‍යාත්මක වශයෙන් වැදගත් තැනක් ගන්නා බවයි. නාථ කරණ කරුණු දහයක් එහි දී විග්‍රහ වී ඇත. එනම්, තමාට පිහිටවන කරුණුයි. බෞද්ධයාගේ උභයාර්ථ සංසිද්ධිය සාධනය කරගනු වස් මෙම උපකාරක ධර්ම වැදගත් වෙයි.

යථෝක්ත කරුණුවලින් ගම්‍ය වන්නේ දීඝනිකායේ දසුත්තර සූත්‍ර දේශනාව තුළ ආචාර විද්‍යාත්මක වශයෙන් වැදගත් වන ධර්ම කරුණු බොහෝමයක් අන්තර්ගත වන බවයි. අග්‍රශ්‍රාවක සැරියුත් තෙරුන් විසින් (අනාගත සංගිති කාරක තෙරවරුන්ට ආදර්ශයක් වශයෙන්) දේශනා කරන ලද්දකි. මෙහි දී ධර්මය දහයේ කොටස් දහයකට සංග්‍රහ කර ඇති බව සූත්‍රය අධ්‍යයනය කිරීමෙන් පැහැදිලි වෙයි. ඒවායෙහි බොහෝ කරුණු ආචාර විද්‍යාත්මක අගයකින් යුක්ත බව ද අවබෝධ කරගත හැකි ය.

ආන්තික සටහන්

1. ඤාණසුමන හිමි, දෙල්දූවේ, ආදි බෞද්ධ දර්ශනයේ මූලධර්ම, 151 පිටුව.
2. ප්‍රේමසිරි හිමි, ආලංකුලමේ, බෞද්ධ ආචාර විද්‍යාව යනු කුමක් ද? මාගධී ශාස්ත්‍රීය සංග්‍රහය, ශ්‍රී ජයවර්ධනපුර විශ්වවිද්‍යාලයීය ස්වර්ණ ජයන්ති විශේෂ කලාපය, 265 පිටුව.

3. ලීලවතී, එස්, දේවප්‍රිය, ආචාර ධර්ම විද්‍යාව, 4 පිටුව.
4. දී.නි. දසුත්තර සූත්‍රය, 468 පිටුව, බු.ජ.මු.
5. දී.නි. අම්බට්ඨ සූත්‍රය, 172 පිටුව, බු.ජ.මු.
6. සිංහල දීඝනිකාය, බෞද්ධ සංස්කෘතික මධ්‍යස්ථානය, 363 පිටුව.
7. ආනන්ද මෛත්‍රිය නාහිමි, බලන්ගොඩ, දික් සඟිය භාවය, 309 පිටුව.
8. - එම - 307 පිටුව.
9. දී.නි. දසුත්තර සූත්‍රය, 500 පිටුව, බු.ජ.මු.
10. සුමංගල විලාසිනි නම් වූ දීඝනිකායට්ඨ කතා, සොයිසා මුද්‍රණ, දසුත්තර සූත්‍ර වර්ණනාව, 1272 පිටුව.
11. ආනන්ද මෛත්‍රිය නාහිමි, බලන්ගොඩ, දික් සඟිය භාවය, 315 පිටුව.
12. - එම - 321 පිටුව
13. දී.නි. දසුත්තර සූත්‍රය, 476 ආනන්ද මෛත්‍රිය නාහිමි, බලන්ගොඩ, දික් සඟිය භාවය, 309 පිටුව.
14. - එම - 498 පිටුව
15. පේමසිරි හිමි, ආලංකුලමේ, බෞද්ධ ආචාර විද්‍යාව යනු කුමක් ද? මාගධී ශාස්ත්‍රීය සංග්‍රහය, ශ්‍රී ජයවර්ධනපුර විශ්වවිද්‍යාලයීය ස්වර්ණ ජයන්ති විශේෂ කලාපය, 206 පිටුව.

The Merit-Sin, Kusala-Akusala Concept Mentioned in Buddhism and Their Practical Applications

Ven. Dr. Magammana Pannananda

In ethical teachings associated with Buddhist philosophy the concepts favourable, good and merit for *Puñña*, evil, bad, sinful, demerit' for *Pāpa* Clever Skilful, expert, good, meritorious' for Kusala and improper, wrong and bad for Akusala occupy a unique position. It is important to inquire into the various forms of sufferings in the Samsara, which people have to undergo as a result of the physical and mental activities and the ensuing results, primarily through this By inquiring into the facts contained in the Tipitaka, a basic understanding of this matter could be achieved.

When this is subject to general discussion parallel to the above mentioned *Puñña-Pāpa* concepts one comes across many terms such as *Sārā-Asāra* (fertile-barren), *Sādhu-Asādhu, Savajja-Niravajja* (false-true), which are used to evaluate ethical activities. Even though all these express a set of meanings of somewhat fair and unfair nature, it is clear that the terms *Puñña Pāpa, Kusala – Akusala* bring forward a special meaning futher beyond that.

The *Puñña-Pāpa* concepts are not only typical of Buddhism. It is known fact that this has a history dating back to the vedic era. According to the facts shown in the *Brahmajala Sutta* of the *Digha Nikaya* the *Šhat Šahastrus* belonging to the *Shramana* tradition also seemed to have ideas about this.[1] In the teachings of these contemporary religious thinkers there is no mention about the *Kusala-Akusala* concepts and the *Puñña-Pāpa* is the ones mostly mentioned. In the Brahmanic tradition various ideas are forwarded about the *Puñña-Pāpa* concept taking into consideration *Yāga* and its good and bad consequences. But analyzing further, The Buddha elaborated on this matter in a more meaningful and broad manner. Here it can easily be identified that this is completely different and a practical one than that meant by contemporary Brahmanic traditions. The Buddha not only gave the *Puñña-Pāpa* concepts a more broad and a meaningful practical idea but engaging in further research (*kinkusalagavesi*) brought forward the Kusala-Akusala concepts typical only of Buddhism and this could be shown as a special feature.

There is a mutual difference between these concepts. They are the meritorious deeds (*Puññakiriya*), which act to transform the life after death into a more pleasant and a comfortable one without having to scarify the comforts of family life. Through this comforts of divine life could be achieved. It is the deciding factor for a person about the duration of his existence in the *Samsāra.* A person engages in meritorious deeds with the anticipation of comfort, in the *Samsāra*. In *Nikaya* texts the word *Puñña* is always shown as a type of Karma, which are always able to bring about comfort and happiness.

Whatever good deed a person does anticipating good results in the future, is meritorious deed. The mind of the person

who engages in meritorious deeds is not completely free of defilements. That is why he anticipates something in return for his deed. Important details regarding this are mentioned in *Mahachattarisaka sutta* of the *Majjhima Nikaya.*[2] As per it there are 2 forms of *Samma Ditti*'.

1. The correct sight, which has defilements (Ashravas) is oriented towards merit and forms the base for rebirth.
2. The super-mundane way without defilements.

This analysis clarifies the fact that the mind of the person who is engaged in meritorious acts contains defilements as well as expectations. In this regard, it is also important this to explain '*Puñña*' which decides about the exrstence in *Sansara* an additional word *'Sukha'* (comfort) is employed. The Mapunnabhai *Sutta*[3] mentions that one should not fear to do meritorious acts and this in fact is only a supplementary word used to express '*Sukha*' (comfort). This introduction has been very meaningful for this, as it is inevitable to provide some *'sukha'* (comfort) in the *Samsara* through meritorious deeds.

What Buddhism introduces as *Kusala* are the activities that bring about Nirvana. The *Kusala Mula*, named *Alobha, Adosha* and *Amoha* take the leading position here. *Kusala* is instrumental in *Bhava Nirodha* and not for the existence in the *Bhava.* This is dexterity and ability and for this reasons it is stressed as a thing to be developed. The *Samana Mandika Sutta* mentions that a person composed of 10 aspects is a meritful person. It further elaborates on this and says: "If in this *Samsara* a certain monk can attain *Samma Ditti, Samma Sankappa, Samma vaca, Samma Kammanta, Samma Ajiva, Samma vayama, Samma Sati, Samma Samadhi, Samma Gnana* and *Samma Vimukti*, such a monk possessed of these 10 aspects

will become a person having all the Kusala and stable against all arguments. He would further have achieved the noble Dhamma."[4]

The *'Vidya'* (knowledge) which comes about due to the shyness and fear of sin, is instrumental in causing the *Kusala* to originate. The person having the *'Vidya'* (knowledge) gets the *Samma Diṭṭhi.*[5] The merit which is the cause of the travel through *Samsara* never reveals the way to *Nibbana* and it inevitably has the power to reveal the way necessary for the *Kusala Patipada*. But the Kusala has not only the ability to facilitate comforts of the *Samsara* as well as the *'Vimukti'* (liberation). Further to this the activities carried our expecting, *Samsarika Sepa* (worldly Comforts) belongs between the *Punna* category and the activities of the man who leads a celebate life with the sole aim of getting liberated from the *Samsara* by refraining from indulging in sexual activities. *Punna* causes the continuation of the *'Bhava' (Sarpsara)* and Kusala its discontinuation. This is also the main difference between these two concepts.

To discuss something about Papa and Akusala, which is used in conjunction with these 2 concepts, would be helpful in identifying the difference associated with it. The *Papa* as well as *Punna* is instrumental for the continuation in the Samsara. The specialty of Papa (sin) is getting a life full of suffering. The Akusala is also considered among Papa. This also causes continuation in a life full of suffering. But some factors which are accepted as Akusala, cannot be accepted as Papa (sin). Kusala results in achieving Nibbana and Akusala has the ability to avoid that achievement.

In family life, people engage in sexual activities as husband-wife as a married couple. But this doesn't belong under Papa (sin). The result here is the achievement of satisfaction in sexual

life. But this prevents the *Kusala* Patipada, which is instrumental in achieving Nibbana. In that sense of course, it becomes an *Akusala.* It is because of this reason that a person expecting to achieve Nibbana should be celibate. Every Papa (sin) amounts to an *Akusala* and brings about suffering as a consequence. But every *Akusala* does not amount to a Papa (sin) and this causes the *Nibbana* to be delayed.

The misunderstanding, which starts with the shamelessness and fearlessness towards sin, is instrumental in the origination of. *Akusala*. The Person who has such misunderstanding admits wrong things as a result of this wrong thought unpleasant trade, unpleasant words, unpleasant memory, unpleasant life style and unpleasant *samadhi* respectively originate.[6] This obstructs the way to *Nibbana*'.

From the above shown facts it is clear that Papa (sin) is stronger than the *Akusala* and becomes the crucial factor in getting a life full of suffering. Whereas Akusala completely obstructs the attainment of *Nibbana.*

Buddhism stresses that *Punna* (merit) which is essential for the prosperity in both worlds and causes continuance in the *Samsara* should be gathered and that Papa (sin) which is the contrary condition should be completely shunned.

Buddhas preach to improve the *Kusala* by avoiding all forms of sin and thus to get their minds cleaned.[7] Even though both merit and sin are instrumental for continuance in the Samsara one should avoid committing sins as this is the deciding factor for getting life full of suffering. On the other hand, it also becomes an obstruction for the *Kusala Patipada*. Sinners are always condemned to be in the *Niraya* (hell).[8]

Always indulging in *Papa* (sin) leads to suffering.[9] To escape from the suffering resulting from *Papa* (sin). One cannot find solace by hiding in the sky, or earth or inside a rock crevice.

The ignorant person who has no idea about the dark consequences of Papa (sin) indulges in it as if it is something like honey. But while facing its consequences he becomes extremely sad and tired.[10] The papa should be avoided as a merchant who has a weak escort and carries a lot of money with him avoids a risky route and as one who likes to live long distances himself from Poison.[11]

Buddhism always advises familied people to get engaged in meritorious acts. It is not easy to achieve liberation without living a comfortable secular life. The Punna (merit) is an essential practical thing for people. Therefore The Buddha stressed that a person who had gained merit enjoys both this world as well as the life after death and becomes more and more happy by gaining existence in a heavenly type of world. A person who indulges in merit should intensify it as it inevitably brings about happiness. The sinner suffers in this world as in the world after death.[12] He suffers more and more in repeating the sins committed by himself. The sinner should, therefore stop indulging in it again and again as it is instrumental in creating suffering. 'Having earlier done meritorious acts' (*pubbe kata Punncata*) is evaluated to be an auspicious factor in lay life. These factors provide ample proof to the fact that *Punyakriya* (meritorious deeds) make not only the worldly life but also the life after death comfortable.

Meritorious deeds are invariably tied up with the family life. The constant expectation of the lay life which is built up on *Panchakama vastu* (five objects attractive to the five senses) is to enjoy it repeatedly.[13] Through this they get a satisfaction. Many

ideas confirming this matter are found in *Udaka roha bhaya sutta* of the *Anguttara Nikaya*. The parents of Ratthapala Thero who was very keen on becoming a monk addressed him in this manner. "Come Ratthapala, you live a comfortable life indulging in meritorious acts while enjoying the family life."[14]

Similarly God *Sakra* said that his respect belongs to familied people who lead orderly lives by nurturing their wives and children in a righteous manner. The violinist *Panchasika* that came to The Buddha said that he got the opportunity to marry Suryavachchasa as a result of some meritorious activities done by him in a past life.[15] The consequence of the merit follows the doer as a shadow bringing him good benefits and comfort. There it is important to gather good things (merits) for the future life. The merit (Punna) helps beings leaving this world for good.[17] The duty of the Buddhist monk should be to refrain laymen from sin and to engage then in meritorious activities. Buddhism shows that merit is instrumental in enabling people to reach heaven after death.

Foot Note

1. Di. Ni. Samanna Pala Sutta B.J.T.S., Print 1960, p. 90
2. Ma.Ni. III., B.J.T.S., 1974, pp. 212-222
3. An. No. IV, B.J.T.S, 1970, p. 412
4. Ma.Ni. II, B.J.T.S., 1973, p. 374.
5. Sa.Ni. V.B.J.T.S., 1973, p. 2.
6. Da.Pa., XIV - 183.
7. Da.Pa., IX, 103.
8. Ibid, p. 126.
9. Ibid. IX, 117.
10. Ibid. p. 69.

11. Ibid. IX, p. 123.
12. Da. Pa. IX, p. 117.
13. An.Ni. II, B.J.T.S, 1962, p. 240.
14. Ma.Ni. II, B.J.T.S., P. 422.
15. Di.Ni., B.J.T.S., p. 207.

සංග්‍රාමය පිළිබඳ බෞද්ධ ආකල්පය

කථිකාචාර්ය
එළමල්දෙණියේ සාරානන්ද හිමි

පුද්ගලබද්ධ ගැටලු සන්තානගත හා සංස්ථාගත වශයෙන් දෙයාකාර වේ. සන්තානගත ගැටලුවලට මිනිස් සිත මුල් වේ. සංස්ථාගත හෙවත් සමාජගත ගැටලු බාහිර හේතු මූලික වී ප්‍රභවය වන බව පෙනෙයි. මිනිසා යනු භෞතික අභෞතික ශක්ති සංකලනයක් බැවින් මෙම අංශ දෙක ම මිනිස් ගැටලු විෂයයෙහි ප්‍රබල බලපෑමක් සිදුකරයි. නූතන සමාජයේ මිනිසාගේ ඥාන සම්භාරයත්, තාක්ෂණික කෞශල්‍යයත් දිනෙන් දින ප්‍රවර්ධනය වේ. ඒ සමඟ ම මිනිසා විසින් නිර්මාණය කොට ගත් ප්‍රබල ප්‍රශ්න ගණනාවකට ද ඔහු මැදි වී සිටියි. ඒ අතර විවිධ වූ හේතු සාධන නිසා විවිධ ස්ථානවල ප්‍රභවය වන යුද්ධය ප්‍රබලතම ප්‍රශ්නයකි.

ශ්‍රී සුමංගල ශබ්දකෝෂය ''ආයුධාදියෙන් පහර දී ගැනීම''[1] යුද්ධය ලෙස අර්ථ දක්වයි. මෙම යුද්ධය වර්තමානයේ බිහිසුණු තත්ත්වයට පත් වී ඇත. බෞද්ධ දෘෂ්ටිකෝණයෙන් විමසා බලද්දී පෙනී යන්නේ බෞද්ධ සූත්‍ර දේශනා මගින් යුද්ධයේ ප්‍රභවයට හේතු සහ යුද්ධය සංසිඳවීමට උපදෙස් සපයා ඇති බවයි. සූත්‍ර පිටකයේ නිරූපිත යුද්ධය ආධ්‍යාත්මික හා භෞතික වශයෙන් දෙයාකර වේ. ආධ්‍යාත්මික වශයෙන් මිනිසත් බවේ පිරිපුන් බව යනුවෙන් බෞද්ධයන් විශ්වාස කරනුයේ නිර්වාණය යි. එම තත්ත්වයට පත් වීමෙන් මිනිසුන් අතර බල පවත්නා සෑම භේදයක් ම සමථයකට පත් වෙයි. පුද්ගලයා ආධ්‍යාත්මික වශයෙන් සුවපත් වීමට නම් සියලු කෙලෙස් පරාජයට පත් කළ යුතු ය. ඒ සඳහා ද

පුද්ගල මනසේ ජනිත වන අකුශල සිතුවිලි මැඩ පවත්වමින් යහපත් සිතුවිලි රෝපණය කිරීම විෂයයෙහි ද ලෝභ, දෝෂ, මෝහ සමඟ සංග්‍රාමයකට පිවිසිය යුතු ය. එම සංග්‍රාමයෙන් ජය ගැනීම සඳහා බුදුසමය යෝජනා කරන්නේ සීල, සමාධි හා ප්‍රඥා යන ත්‍රිශික්ෂා ක්‍රමය යි. පරමාර්ථ සත්‍යය තුළින් ජීවිතයේ යථාතත්ත්වාවබෝධය ලද හැකිය යන්න බුදුසමයේ එන ඉගැන්වීමකි. එවිට සම්මුති සත්‍යය ද නිවැරදිව වටහා ගත හැකි බව ප්‍රකාශ කරන තත් සමය සම්මුති සත්‍යයේ සිට පරමාර්ථ සත්‍ය වෙත ළඟා වීම විෂයයෙහි වන ක්‍රමවේදයක් උගන්වයි.

සරාගික සියලු දෙයින් අත මිදී විරාගික වීමත්, කාමයන් සමතික්‍රමණය කිරීමත්, අස්මිමානය දුරු කිරීමත් හේතුවෙන් පරම නිෂ්ඨාවට (Noble Goal) පත් විය හැකි ය. එය සිදුකළ හැක්කේ කෙලෙස් නමැති සතුර සමග සංග්‍රාමයක යෙදී ඔහුගෙන් ජයගත් විට ය. එවිට සියලු ලෞකික ගැටලු ද නිරාකරනය කර ගත හැකි වනු ඇත. ''අනුත්තරෝ සංගාමවිජයෝ ඉතිපි නං ධාරෙති'' ''කිසිඳු ශාරීරික හෝ මානසික හානියකින් තොර ව යුද්ධය සඳහා මනෝමූලික වූ ආධ්‍යාත්මික විසඳුමක්''[2] පවත්නා බව බුදුසමය පිළිගනියි. බ්‍රහ්මජාල සූත්‍රයේ එන ඉහත ප්‍රකාශය තුළින් දක්වා ඇත්තේ සියලු මිථ්‍යා බන්ධනයන් ඛණ්ඩනයකර ලෝකෝත්තර තත්ත්වයට පත් වීමෙන් උතුම්ම විජයග්‍රහණය වන සදාකාලික සුවයට පත් විය හැකි බවයි. බුදුදහම උගන් වන්නේ පුද්ගලයා විසින් ආධ්‍යාත්මික ශක්තියේ කෙළවර ලබන අනුත්තර වූ සංග්‍රාම විජයයි. එහෙත් නූතනයේ මිනිසුන් සිදු කරනුයේ භෞතික සම්පත් වෙනුවෙන් සිදු කරන ''සංග්‍රාම විජය''යි. එය බුදුදහමට එකඟ නොවූවකි. එහෙත් වර්තාමන ලෝකයේ ප්‍රභවය වී ඇති යුධ ගැටුම් අධ්‍යයනය කර ඒවා නිවාරණය විෂයයෙහි බුද්ධ දේශනා කෙසේ යොදා ගත හැකි දැයි සූත්‍ර පිටකාගත දේශනා අධ්‍යයනයෙන් අවබෝධයක් ලබා ගත හැකි ය.

ලෝ වැසි ජනතාව විවිධ වූ ගැටුම් හේතුවෙන් පීඩා විඳිති. ඒ අතර වත්මන් ලෝකයේ පැතිර පවත්නා ජාති, කුල, වර්ණ, භේද ආදිය නිසා ද ගැටුම් නිර්මාණය වී තිබෙනු දැකිය හැකි ය.

සමාජයේ ජීවත් වන එක් එක් පුද්ගලයන් වෙන් වෙන් ව ගෙන ආත්මාර්ථකාමී ව සිතීමට පෙළඹීම පරාර්ථකාමීත්වයට පිටුපෑමකි. එවිට සාමය බිඳ වැටිය හැකි ප්‍රවණතාව වැඩිවන අතර මිනිසුන් උනුන් ඇන කොටා ගන්නා තත්ත්වය උදා විය හැකි ය. යුද්ධය ලොවට අලුත් අත්දැකීමක් නොවේ.

"මිනිසා ගේ ඉතිහාසය යම් තරමකට පැරණි ද යුද්ධයේ ඉතිහාසය ද එතරම් ම පැරණි නිසා එහි කථාන්තරය අනුපිළිවෙළින් ලියන්නේ නම් වසර ගණනාවක් තිස්සේ ලිවිය යුතු කාණ්ඩ ගණනාවකින් යුත් ග්‍රන්ථාවලියක් වනවාට සැක නැත."[3]

මින් අනාවරණය වන්නේ යුද්ධයේ ඇති සංකීර්ණත්වය යි. මානව සමාජය අනාදිමත් කාලයක සිට පැවත එන්නකි. එහි ආරම්භය කවදා කොතැන දී සිදු වූවා ද යන්න නිශ්චිත ව ප්‍රකාශ කළ නොහැකි වා සේ ම යුද්ධයේ ආරම්භය පිළිබඳව ද නිශ්චිතව දින වකවානු දැක්වීම දුෂ්කර ය.

'ඔක්ස්ෆර්ඩ්' ශබ්දකෝෂයට අනුව "ජාතීන් දෙකක් හෝ කිහිපයක් අතර ඇති වන අරගලය යුද්ධය යි. තනි රටක පවතින අභ්‍යන්තර ගැටුම් අරගල හෝ අර්බුද සිවිල් යුද්ධයි."[4] දෙපාර්ශවයක් අතර ඇති වන්නා වූ විවිධ අරගල බිහිසුණු යුද්ධ දක්වා වර්ධනය විය හැකිය. "රෝහිණී නදියෙහි ජලය බෙදා ගැනීමේ දී ශාක්‍ය කෝලිය දෙපිරිස අතර ඇතිවීමට ගිය අරගලය"[5] සුවිශාල යුද්ධයක් දක්වා වර්ධනය වන්නට තිබුණි. දෙපාර්ශවයක් අතර විවිධ හේතු නිසා ඇතිවන අරගල යුද්ධ දක්වා ගමන් කරන අයුරු වර්තමානයේ සුලභ ව දැක ගත හැකි ය. "යුද්ධය රටවල් දෙකක් අතර හෝ දෙපාර්ශවයක් අතර අවි ගෙන කරන සටන"[6] ලෙස ප්‍රායෝගික සිංහල ශබ්ද කෝෂයෙහි දක්වා තිබේ. ජාතීන්-ජාතීන් අතරත්, රටවල් රටවල් සමගත් යුධ වැදීම් දැක ගත හැකි ය. මිනිසා තුළ ඇති සන්තානගත විභව්‍යතාවන් සංස්ථාගත වශයෙන් සමාජය තුළ පැතිරී ඇති බව බාහිර අරගලවල ස්වරූපයෙන් විද්‍යමාන වේ. ලොව සියල්ල ම හේතුප්‍රත්‍ය බලපෑමෙන් ඇති වී පවත්නා බවත් ඒ සියල්ල ම හේතු ප්‍රත්‍ය අභාවයෙන් පසු අවිද්‍යමාන

තත්ත්වයට පත්වන බවත් බුදුදහම පෙන්වා දෙයි. පුද්ගලයා ප්‍රමුඛ සියල්ල හේතුප්‍රත්‍ය සමවායක් නම් පුද්ගලයා වටා ගොඩ නැගෙන සියල්ල ද එයට අන්තර්ගත වේ. ලොව යුද මානසිකත්වයෙන් මුදවා ගැනීමත් ඊට හේතු සාධක සොයා ඒවා සංසිඳවීමත් පුද්ගලයාට පැවරෙන කාර්යයක් බව බුදුදහම අවධාරණය කරයි. ඒ සඳහා උපයුක්ත ක්‍රමවේදය සූත්‍ර පිටකයෙන් මනාව පිළිබිඹු වේ.

ලොව පවත්නා ජාති භේද, වර්ණ භේද ආදී යුද්ධ කෝලාහලයන්හි පදනම ලෙස ක්‍රියා කරනුයේ බල ලෝභය, ආත්ම ලාභය, වෛරය, ක්‍රෝධය, අහංකාරය වැනි ළාමක අකුශල ධර්මය ය. පරිණාමය පිළිබඳ ගැඹුරු ප්‍රතිවේදයකින් මේ ගැටලු දෙස බලන බුදුසමය ''ළාමක අකුසල ධර්මයන්ගේ පහළ වීම බොහෝ ගැටලුවලට මුල් වන බව පැහැදිලි කරයි.''[7] මානව ප්‍රජාව සහජ සාධකයන්ගේ බලපෑම නිසා ජාති කුල වර්ණාදී විවිධ තත්ත්වයන් විද්‍යමාන කරති යි යන නිගමනයේ පදනම ඛණ්ඩනය කිරීම විෂයයෙහි බුදුදහම ජීව විද්‍යාත්මක, සමාජ විද්‍යාත්මක, ආචාර විද්‍යාත්මක, ආගමික හා ආධ්‍යාත්මික ආදී විවිධ සාධක උපයුක්ත කොට ගෙන කරුණු ගෙන හැර දක්වීම නිසා මානව ප්‍රජාවේ විවිධත්වය ප්‍රතික්ෂේප කරමින් ඒකත්වය තහවුරු කරයි. මෙහි විවිධත්වයක් පවතී යැයි කරුණු දක්වීමට උත්සාහ දැරීම ද ගැටුම් ප්‍රභවය විෂයයෙහි මූල බීජ සපය යි.

''මහණෙනි, ආශාව හේතුකොටගෙන, ආශාව නිදාන කොටගෙන ආශාව නිසා ම රජවරු රජවරුන් සමඟ ද වාද විවාද කරති. කැත් කුලයෝ කැත් කුලයන් සමඟ ද බමුණෝ බමුණෝ සමඟ ද සොහොයුරියෝ සොහොයුරියන් සමඟ ද සැමියා අඹුව සමඟ ද වාද විවාද කරති. ගුටි බැට ද හුවමාරු කර ගනිති. දඬු මුගුරුවලින් ගහ ගනිති. තියුණු ආයුධවලින් කපා කොටා ගනිති. මේ හේතු නිසා මරණයට ද පත් වෙයි. කාමයන්ගේ ආදීනව මෙසේ ය.''[8]

මේ සියලු විනාශයන්ට මූලික හේතුව කාමය යි. බලයට ගිජු වීම, ධනයට ගිජු වීම, ස්වකීය ජාතියට පමණක් දැඩිව ඇලීම,

අන්ධානුකරණයෙන් ආගමික ඇදහිලි වෙත නැඹුරු වීම ආදිය හේතුවෙන් විවිධ ගැටුම් ලොව ප්‍රභවය වෙයි. මේ සියල්ල ඇතිවනුයේ අනවබෝධය හා අන්තගාමීත්වය පදනම්ව පවතින සිතුවිලි හේතුවෙනි. කාමය මුල්කොටගෙන ලෝකයේ මිනිසුන් සිදුකරන ව්‍යසනයන් මොහොතින් මොහොත උග්‍ර වෙමින් පවතී. මූලික මිනිස් ස්වභාවයන් තේරුම් නොගැනීම මෙයට එක් හේතුවකි. ඒ හේතුවෙන් වාර්ගික මතභේද තීව්‍ර වීම ද දැකගත හැකි ය. එහි දී මූලික ස්වභාවය ලෙස අර්ථවත් වන්නේ මිනිසා තුළ නිසඟයෙන් ම පවතින මානය, ක්‍රෝධය, ඊර්ෂ්‍යාව වැනි හැඟීම් ය. මෙම හැඟීම් මානවයා තිරශ්චීන තත්ත්වයට පත්කිරීමට ගත වනුයේ ඉතා ස්වල්ප මොහොතකි. යස ඉසුර තනිව භුක්ති විඳීමේ ආශාවෙන් තම වර්ගයා පමණක් උසස් ය, එය පමණක් පැවතිය යුතු ය යන මානයත් පදනම් කොටගත් සාවද්‍ය දෘෂ්ටීන් විසින් පුද්ගල මනස මෙහෙයවනු ලබන තුරු කුරිරු යුද්ධය විකසිත වෙයි. තමා උසස් ය සෙසු අය පහත් ය යන අත්තුක්කන්සන පරවම්භන සංකල්පය පවතින තාක්කල් වාර්ගික අරගල ද ජනිත වේ.

"ජාති මානය, ගෝත්‍ර මානය, ධන මානය මිනිසාගේ පරිහාණිය උදාකරන ලක්ෂණ ලෙස බුදුදහම පෙන්වා දෙයි."[9] විවිධ වූ මානයන්ගෙන් දූෂණු පුද්ගලයෝ සාමාජික ගැටුම් විෂයයෙහි ප්‍රබල දායකත්වයක් සපයති. "යම් අන්තයක් අදහසක් හෝ මතයක් දැඩි ලෙස අදහා පිළිගැනීමත් ඊට ප්‍රතිවිරුද්ධ වූ පැත්ත අනුභූතියෙන් ප්‍රතික්ෂේප නොකරන සාවද්‍ය සේ සලකා ප්‍රතික්ෂේප කිරීමත් ලෝකයේ නිතර දක්නට ලැබේ.[10] සමාජයේ වගකීම් දරණ පුද්ගලයන් ස්වකීය මතයට පමණක් ගරු කරමින් සෙසු මත තරයේ ප්‍රතික්ෂේප කිරීම හේතුවෙන් විරසක වූ පුද්ගලයෝ විවිධ කණ්ඩායම් සමඟ එක් වී අරගල සිදු කිරීමට පෙළඹෙති. ඒවා දුරදිග යාමෙන් යුද ගැටුම් ස්වභාවයන්ට ද පරිවර්තනය විය හැකි ය. ආත්මාර්ථකාමීත්වයේ අන්තගාමීත්වයට පත්වීමෙන් විවිධාකාර වූ ව්‍යසනයන් උද්ගත විය හැකි ය.

"උපතින් ම අන්ධ වූ පිරිසකට ඇතෙකු පෙන්වන ලෙස රාජ්‍ය නිලධාරියෙකුට නියෝගයක් ලැබුණි. හෙතෙම ඇතා මෙබඳු

යැයි ඇතැම් අන්ධයින්ට ඇතාගේ හිස ද, ඇතමුන්ට දළ දෙක ද, සොඬය ද, සිරුර ද, පාදයන් ද, වලිගය ද, කණ ද ආදී ලෙස එක් එක් අන්ධයාට ඇතාගේ එක් එක් ශරීරාංගයන් ස්පර්ශ කිරීමට සැලැස්විය. අනතුරුව එම කාර්යය නිම කළ නිලධාරියා ඒ බව රජතුමාට දැනුම් දුන්නේය. අන්ධයන් වෙත පැමිණි රජතුමා ඇතා කෙබඳු දැයි විමසීය. හිස අත ගෑ අන්ධයෝ ඇතා කළගෙඩියක් බඳු යැයි ප්‍රකාශ කළෝය. කණ අත ගෑ අය ඇතා කුල්ලකට සමාන කළහ. දළ අතගෑවෝ ඇතා හී වැලකට සමාන බව පැවසූහ. වලිගය ස්පර්ශ කළ අය එම සතා මුස්නකට සමාන කළහ. මෙලෙස එකිනෙකාගේ අදහස් හා පිළිගැනීම් එකිනෙකට පරස්පර වූ බැවින් ඔවුනොවුන් අතර වාදයක් ඇති විය. එම අන්ධයෝ තම තමන් ගත් මත නිවැරදි බවත් සෙසු මත හිස් බවත් පැවසූහ. එසේ පවසමින් කළහ කළෝය. එකිනෙකා මිටින් ඇණ ගත්හ.''[11] බුදුරදුන් මෙය දේශනා කොට වදාළේ ඉපැරණි දඹදිව අන්තවාදී මතිමතාන්තර පිළිගෙන කඳවුරුවලට බෙදී කලහ කරගත් මහණ බමුණන් උදෙසා උපමාවක් ගෙනහැර දක්වීම සඳහා ය. වර්තමානයේ ජාතිවාදය හා කුලවාදය දෘඩි ලෙස ග්‍රහණය කොට ගත් අය ද මේ ගණයට අන්තර්ගත කළ හැකි ය. මානවයා අතර ජාති, කුල, වර්ණ වශයෙන් විවිධත්වයක් ඇති කොට සෙසු අය හෙලා දැකීම සත්‍යයට පිටු පෑමකි. බුදුසමයට අනුව මිනිසුන් අතර එවැනි නානාත්වයක් ඇති කිරීම මිනිස් කමට ද නිගරුවකි.

''තණ්හාව හේතු කොටගෙන සෙවීම, ලැබීම, විනිශ්චය, දෘඩි ආශාව, බලවත් ග්‍රහණය, තමා සතු කර ගැනීම, මසුරුකම, සටනට එළඹීම ආදී වශයෙන් ක්‍රමානුකූල පිළිවෙලකට පාපී ධර්මයෝ ප්‍රභවය වෙති.''[12] තෘෂ්ණාවෙන් මුසපත් ව, පාපී ධර්මයන් වෙත නැඹුරු වීම හේතුවෙන් පුද්ගලයාගේ ජීවිතයත් සමාජයත් ප්‍රබල අවනතියකට නැඹුරු වෙයි. එමනිසා ම අන් අයගේ ජීවත් වීමේ අයිතිය පවා නොපිළිගන්නා තත්ත්වයකට පත් වී යුද මානසිකත්වයක් වෙත පුද්ගලයා පියමන් කරයි.

යුද්ධයේ ප්‍රභවයට හේතු වන කරුණු අතර සම්පත් පරිහරණයට යාමේ දී ඇතිවන ගැටලුකාරී තත්ත්වය මුල් තැනක් ගනී. මෙහිදී

පෘථග්ජන මිනිසා කරනුයේ තමන්ට අවශ්‍ය පමණට සම්පත් ගැනීමක් නොවේ. සියල්ලන්ට වඩා ඉදිරියෙන් සිටීමට උත්සාහ දරයි. මේ ආශාවන් වඩවඩාත් රැස්කර ගැනීමේ උනන්දුව නිසා තෘෂ්ණාව ඔහු පසුපස නිරන්තරයෙන් හඹා එයි. එහෙත් එය එතෙකින් නොනැවතී යුද්ධයක් දක්වා ම සම්බන්ධ වන සිද්ධි මාලාවක් පසු පසින් එන අයුරු බුදුරදුන් අත්තදණ්ඩ සූත්‍රයේ දී දේශනා කොට තිබේ. තෘෂ්ණාව මුල්කොට ඇති එම අවාසනාවන්ත තත්ත්වය එහි දී බුදුන්වහන්සේ දකින්නේ ජලය සිඳී යන දියත්තක ස්පන්දනය වන මත්සයන් මෙන් මමත්වයෙන් ස්පන්දනය වීමක් ලෙසිනි.''[13] ආත්මාර්ථකාමී සිතිවිලි ජනිත වීමේ ප්‍රවණතාව වර්ධනය වන්නට පටන් ගැනීමෙන් විවිධ වූ ව්‍යසනවලට මුහුණ පෑමට සිදු වේ.

සමාජයේ හිමි විය යුතු තැන නොලැබීම ද මිනිසා යුදමය ක්‍රියාවන් සඳහා එළඹෙන තවත් හේතුවකි. සමාජ ක්‍රමය තුළ පවත්නා දේශපාලන රටාවේ යම් යම් දුර්වලතා එයට පසුබිම සපයයි. පවත්නා දේශපාලන රටාව තුළ සිදුවන නොයෙක් අක්‍රමිකතා පිළිබඳව යමෙක් තුළ දිගින් දිගට ම කලකිරීම් ඇති වන විට ඔහු එම පාලන රටාවට විරුද්ධව නැඟී සිටීමට පෙළඹෙයි. එය එපමණකින් නොනවතී. එක් බලවේගයකට විරුද්ධ ව තවත් බලවේගයක් ක්‍රියාත්මක වන විට එය කෙසේවත් සුහද සංවාදයක් වන්නේ නැත. එසේ නම් සිදු වනු ඇත්තේ ම විනාශයකි. අද ලෝකයේ කවර රටක වුවත් දක්නට ලැබෙන යුද්ධ කෝලාහලවල පසුබිම කුමක් ද යන්න සොයා බැලුවහොත් එයින් බොහොමයකට ම පදනම වී ඇත්තේ පවත්නා දේශපාලන ක්‍රමය බව පැහැදිලිව පෙනේ. ධනයටත් වඩා බලය ප්‍රමුඛත්වයෙහිලා සලකන අතර එම බලය ලබා ගැනීම සඳහා කවර විනාශයක් වුව සිදු කරන්නට බලකාමයෙන් බැඳුණු අය පසුබට නොවෙති. මේ අවස්ථාව උදාකර ගැනීම සඳහා අවි ආයුධවල පිහිට පතති. විසෙන් විස නසන්නාක් මෙන් අවියෙන් ලබා ගත් බලය අවියෙන් ම බිඳ දැමීමට කොටසක් ඉදිරිපත් වෙති. මේ හේතුවෙන් සමස්ත දේශය ම යුද මානසිකත්වයෙන් පෙළෙන කුරිරු සිතුවිලි ඇති පුද්ගලයන් වෙසෙන දේශයක් බවට පත් වෙයි. මේ තත්ත්වයට පාලකයෝ

වගකිව යුතු බව චක්කවත්ති සීහනාද සූත්‍රයේ දී බුදුරදුහු පෙන්වා දෙති. එමගින් පාලකයන් හා පාලිතයන් අතර අවුල් වියවුල් ඇති විය හැකි හේතු සාධක පියවරෙන් පියවර විස්තර කොට තිබේ.

''ඉති ඛෝ භික්ඛවෙ අධනානං ධනේ අනනුප්පදීයමානේ දාළිද්දියං වේපුල්ල මගමාසි දාළිද්දියෙ වෙපුල්ලං ගතේ අදින්නාදානං වෙපුල්ලමගමාසි. අදින්නාදානෙ වේපුල්ලං ගතෙ සත්ථං වෙපුල්ල මගමාසි,'' ''මහණෙනි, මෙසේ දිළින්දන්ට ධනය නොදෙනු ලබන කල්හි දිළිඳුකම වැඩීමට ගියේ ය. දිළිඳු බව වැඩීමට ගිය කල්හි අදින්නාදානය වැඩීමට ගියේ ය. අදින්නාදානය වැඩීමට ගිය කල්හි ආයුධ වැඩීමට ගියේය. ආයුධ වැඩීමට ගිය කල්හි ප්‍රාණඝාතය වැඩීමට ගියේ ය.''[14]

බොහෝ සමාජ ගැටලු උද්ගත වන්නේ විෂම ආර්ථික රටාව නිසා ය. චක්කවත්ති සීහනාද සූත්‍රය ඒ තත්ත්වය ඇති වන අයුරු මනාව විස්තර කරයි. දිළින්දන් වෙත නිසියාකාරව ධනයක් නොලැබීමේ සිද්ධි මාලාවේ කෙළවර අවි ආයුධ භාවිතය ආරම්භ වන ආකාරය දක්වා තිබේ. මේ තත්ත්වයට වගකිව යුත්තෝ පාලකයෝ ය. ඔවුන් නිවැරදි පාලන රටාවක් ගෙන යන විට එකී තත්ත්වයන් නිතැතින් ම බැහැරවනු ඇත. එහෙත් වර්තමානයේ සිදුවන්නේ එයට හාත්පසින් ම විරුද්ධ වූ දෙයකි. ඇති තැනැත්තා තව තවත් රැස්කර ගන්නා අතර පාලක පක්ෂය තව තවත් අනුබල දෙයි. පාලකයන් නිසියාකාර ව වගකීම් ඉටු නොකරන හෙයින් ලැබිය යුතු තැනැත්තාට ලැබිය යුතු දේවත් ලැබෙන්නේ නැත. මෙය දිගින් දිගට ම ක්‍රියාත්මක වීමෙන් සමාජයේ මිනිසාට සාමකාමී ව ජීවත්වීමට ඇති අවස්ථාව පවා අහිමි වීම හේතුවෙන් මිනිසා අවි ආයුධවලින් ස්වකීය අයිතීන් දිනා ගැනීමට පෙළඹෙයි. චක්කවත්ති සීහනාද සූත්‍රය තුළින් පැහැදිලි වන්නේ මේ තත්ත්වය යි.

මසුරුකම මුල් කොට හටගන්නා සිද්ධි මාලාවක් කලහ විවාදයෙන් කෙළවරවන බව සුත්ත නිපාතයේ කලහවිවාද සූත්‍රයේ දක් වේ. තමා වඩාත් ප්‍රිය කරන වස්තූන් අරමුණු කොට ඇති වන එම මසුරුකම සමාජ ව්‍යසනයන් දක්වා වර්ධනය වන අයුරු එම

සූත්‍රයේ මැනවින් විග්‍රහ වේ. ''පියා පභූතා කලහා විවාදා'' කලහයෝත් විවාදයෝත්, පරිදේව සෝකයෝත්, මත්සර්යයෝත් මාන අතිමානයොත් යන මොවුන් ප්‍රිය වස්තු කෙරෙන් උපන්හ. කලහ විවාදයෝ ද පරිදේව-ශෝක-මාන-අතිමානයෝ ද මාත්සර්ය හා යෙදුණාහු වෙත්.[15] මිනිස් අවශ්‍යතා සපුරා ගැනීමේ දී මිනිසා තුළ මතුවන තෘෂ්ණාව ඛේදජනක අවසානයක් දක්වා ම ගමන් කරන බව පැහැදිලි ව පෙනේ. වර්තමානයේ අප මුහුණ දෙන බියකරු යුද්ධයේ මාවත වැටී ඇත්තේ බලය ලබාගැනීම උදෙසා මිනිසා තුළ ඇති තෘෂ්ණාව හරහා ය. එහෙත් එහි ප්‍රතිඵල අතිශයින් බිහිසුණු ය.

දීඝ නිකායේ මහා නිදාන සූත්‍රය මිනිස් සිතෙහි මතුවන බොහෝ දුර්වලතා පිළිබඳ සාකච්ඡා කරයි. ''තස්මාතිහානන්ද එසේව හේතු-සත්ථාදානකලහ-විග්ගහවිවාද තුවන් තුවං පේසුඤ්ඤ-මුසාවාදානං අනේකෙසං අකුසලානං ධම්මානං පාපකානං සම්භවය යදිදං ආරක්ඛෝ''. ''ආනන්දය, එහෙයින් දඬු, මුගුරු දරුම්, අවි දැරීම්, කලහ විග්‍රහ විවාද කේලාම් මුසා බිණුම් යන මොවුන්ගේ නොයෙක් අකුසල් ද තමන්ගේ හට ගැන්මට වස්තුව රැක ගැනීම යන මෙය ම හේතු ය. මෙය ම නිදාන ය. මෙය ම සමුදය ය, මෙය ම ප්‍රත්‍යය ය.''[16]

හේතුඵලවාදී දහමක් වන බුදුදහම හේතුවක් නිසා ඵලයක් ඇතිවන අයුරුත් එය දිගින් දිගට ම එකිනෙකට සම්බන්ධ වන අයුරුත් පෙන්වයි. මිනිසා අවි ආයුධ අතට ගන්නේත් එයින් තම විනාශය ළඟාකර ගන්නේත් බොහෝ හේතු සාධකවල ප්‍රතිඵලයක් වශයෙනි. බොරු කීම්, කේලාම් කීම්, කලහ කිරීම් අවසානයේ තම වස්තුව සුරක්ෂිත කිරීම උදෙසා අවි දැරුම්, දඬු මුගුරු දැරුම් ඇතිවන බව මහා නිදාන සූත්‍රය සහේතුක ව පෙන්වා දෙයි.

බෞද්ධ නිර්දේශයමත ස්වකීය චර්යාව සකස් කර ගන්නා පුද්ගලයාට යුද බියකින් ජීවත් වන්නට සිදු නොවේ. එයට ප්‍රබල ම හේතුව නම් අත්තුපනායික ධර්ම පරියායක් බෞද්ධයන් උදෙසා තිබීම යි. බුදුදහම වනාහි සර්වකාලීන අගයකින් යුත් ධර්මයකි.

සියවස් විසිපහකට පූර්වයෙහි බුදුරදුන් දේශනා කළ ධර්මය වර්තමාන සංකීර්ණ සමාජ පසුතලය තුළ පැන නැගී ඇති බොහෝ මිනිස් ගැටලුවලට විසඳුම් සපයන්නට සක්‍යතාවක් පවතින්නේ ඒ නිසා ය. එහෙයින් යුද්ධය පිටුදැකීම විෂයයෙහි බුදුදහමෙන් නිර්දේශිත ක්‍රියාමාර්ගය සෙසු සියල්ලට වඩා ප්‍රායෝගික ව ක්‍රියාවට නැගිය හැකි ය.

බුදුසමය සාමකාමී සහජීවනයෙන් යුත් පරිසරයක් ගොඩ නැගීම විෂයයෙහි ප්‍රථමයෙන් සිදු කරන්නේ එක් එක් පුද්ගලයා වෙත ජීවත් වීමේ අයිතිය හිමි කර දීමයි. එකී අයිතිය තහවුරු කිරීම උදෙසා අන්‍යෝන්‍ය වශයෙන් පිළිපැදිය යුතු වගකීම් සම්භාරයක් මිනිසා වෙත පවරා තිබේ. ගිහියන් උදෙසා අනුදැන වදාළ නිත්‍ය ශීලය වූ පංචශීලය එම වගකීම ඉටුකිරීම සඳහා මූලික පදනම සකසයි. ''පාණාතිපාතා වේරමණී'' යනුවෙන් යමෙක් දෙන පොරොන්දුව වනාහි ජීවත්වීම උදෙසා අනෙකා වෙත ඇති අයිතිය තහවුරු කිරීමයි. යුද්ධයක දී නොවැරදීම සිදුවන දෙයක් නම් මහා මිනිස් ඝාතනය යි. කොටසක් ජයග්‍රහණය කිරීම යනු අනෙක් කොටසේ නියත පරාජය යි. ''ජය ලැබූ තැනැත්තා වෛරයට භාජනය වෙයි. පැරදුණු තැනැත්තා දුකින් වැතිර සිටියි. ජය පරාජය යන දෙකින් ම මිදුන උපශාන්ත තැනැත්තා සුවසේ වාසය කරයි. ජය පරාජය යන දෙක ම විඳ දරා ගැනීමට මානසික ශක්තියක් ඇති පුද්ගලයා ලොව ම ජය ගනියි.[17] පුද්ගලයාගේ භෞතික සංවර්ධනයත් ආධ්‍යාත්මික සංවර්ධනයත් ළඟා කරගැනීම විෂයෙහි නිවැරදි ක්‍රමවේදය බුදුසමය උගන්වයි. එම ක්‍රමවේදයට අනුගත වූවෝ යුද්ධයෙන් අතමිදී සාමකාමී මානසිකත්වයක් ගොඩනගා ගනිති.

මිනිසාට ස්වකීය ජීවිතය පවත්වාගෙන යන්නට ප්‍රමාණවත් ධනයක් ලැබෙන විට බොහෝ ගැටුම්වලට විසඳුම් නිතැතින් ම ලැබේ. බුදුරදුන් අනුදත් ධාර්මික පාලනයක් ගොඩනැගීම විෂයයෙහි එමඟින් පහසුවක් සැලසේ. චක්කවත්ති සීහනාද සූත්‍රය නිදසුනක් ලෙස ගනිමින් බුදුරදුන් හඳුන්වා දුන්නේ සක්විති රජකු ස්වකීය පාලනය නිරවුල්ව ගෙන ගිය ආකාරය යි. ''සෝ ඉමං පඨවිං

සාගරපරියන්තං අදණ්ඩේන අසත්ථේන ධම්මේන අභිවිජිය අජ්ඣාවසි" ඒ සක්විති තෙම සයුර හිමි මේ මහ පොළොව දඬුවමින් තොරවැ අවියෙන් තොරවැ දැහැමෙන් අධිපතිවැ විසීයැ."[18]

"අවියෙන්" තොර පාලනය යනු යුද කෝලාහලවලින් තොර පාලනයකි. ඒ සඳහා රජු ධර්මයෙහි පිහිටා කටයුතු කළ යුතු ය. (රාජා භවතු ධම්මිකෝ) ධාර්මික වූ පාලකයා දස රාජ ධර්මයෙන් සතර අගතියෙන් තොරව පාලන තන්ත්‍රය ක්‍රියාත්මක කරවයි නම් සුඛිත මුදිත ජන සමාජයක් ගොඩ නැගෙනු ඇත. එවැනි පාලන තන්ත්‍රයක් ඇති කර ගැනීම සඳහා එම සූත්‍රය ම අදාළ ක්‍රමවේදය පැහැදිලි කොට දෙයි. රජු පරමාදර්ශී චරිතයක් ලෙස ක්‍රියා කළ යුතු ය. එවිට රටවැසි සියලු ජනතාව ද ගැටුම් විරහිත සුවපත් මාවතකට යොමු කළ හැකි ය. මිනිසා සැනසිලිදායක සමාජ සන්දර්භයක් තුළ තබා කතා කිරීමට බුදුසමය ප්‍රයත්න දරයි. එහිදී "මෛත්‍රී භාවනාව"[19] "සතර බ්‍රහ්ම විහරණ"[20] "සතර සංග්‍රහ වස්තු"[21] යන ධර්ම පරියායන්හි මිනිස් ජීවිතයේ ගුණාත්මක අංගය විකසිත කරවීමට ප්‍රයත්න දරයි. පුද්ගලයා සමාජය සමඟ ක්‍රියාකරන විට සමාජ සේවයට ඇප කැප වීම පරාර්ථචර්යාවේ සුවිශේෂී ලක්ෂණයකි. එමඟින් සෙසු අයට සිය අයිතිවාසිකම් ලබාදීමට කෙබඳු පිටුබලයක් ලැබෙන්නේ දැයි සතර සංග්‍රහ වස්තු නිවැරදිව ක්‍රියාවට නඟන අයුරින් විද්‍යමාන වේ.

1. දානය - පරිත්‍යාගශීලිත්වය
2. ප්‍රිය වචනය - සන්නිවේදනයේ දී මිහිරි තෙපුල් පරිහරණය
3. අර්ථචරියා - සුභ සාධක ක්‍රියාවන්හි නිරත වීම
4. සමානාත්මතා - සමානාත්මතාවෙන් යුතුව අන් අයට සැලකීම[22]

බුදුදහමේ ඉගැන්වෙන මෙම ආචාර ධර්ම ක්‍රියාත්මක කරන තාක් සමාජයේ යුධවාදී ගැටුම්වලට ඇති ඉඩකඩ වසාලයි. ජීවිතයේ යථාර්ථය සොයා යන පිරිසක් ලෙස බෞද්ධයෝ කුල ගෝත්‍රවාදී පටු සංකල්ප බැහැර කිරීමට වෙර දරති. එසේ කරනුයේ ලොව යථාර්ථය සෙවීමේ දී ප්‍රධාන ලක්ෂණ තුනක් වෙත අවධානය

යොම කරන නිසා ය. එනම්, ''වෙනස් වන බව, දුක් සහිත බව, මමය මාගේ යැයි යමක් නැති බව (අනිත්‍ය, දුක්ඛ, අනාත්ම)[23] මෙම සනාතනික වූ ධර්මතාවලට ලොව සියල්ල ම ගොදුරු වේ. බුදුදහමට අනුව මිනිසා දුක් විඳින්නේ තෘෂ්ණාව නිසා ය. තෘෂ්ණාව පාරභෞතික තත්ත්වයක් නොව අනුභූතියකි. යම් යම් දේ පිළිබඳ ඇලීම විවිධාකාරයට සිදු වේ. එය සිදුවන ආකාරයට අනුගත ව ගැටුම් උද්ගත වීම ද සිදු වෙයි. ජාති, කුල, ආගම් භේද නාම පමණකි. එහෙත් සම්මුතිය හා බැඳී ඇති එම සියලු අංගෝපාංග බුදුසමය ප්‍රතික්ෂේප නොකරයි. සම්මුති සහ අනෙක් සියල්ල නිවැරදි ව තේරුම් ගෙන ඒවායේ නොගැටී පාරිශුද්ධිය ක්‍රමික ව ළඟා කොට ගැනීම පුද්ගල වගකීමයි. ''ධර්මය පවා උපමා කර ඇත්තේ පහුරකට යි. එය එතර වීමට පමණක් මිස අල්වා ගැනීමට නොවේ.''[24] මෙය නිරවුල් ව තේරුම් ගත් විට පටු භේදකාරී හැඟීම් සමථයකට පත් වී යුදවාදී මානසිකත්වය දුරු වෙයි.

බුදුදහම නිර්දේශ කරන පිළිවෙළ තුළ සියල්ල සිදුවිය යුත්තේ සාමකාමී වාතාවරණයකිනි. එහි ප්‍රමුඛත්වය හිමි වන්නේ අවි ආයුධවලට නොව මිනිස් මනසටය. හේතුඵලවාදී න්‍යාය මත පදනම් වූ බුදුදහම ඒ පිළිබඳ විවරණය කිරීමේ දී දුකට හේතුව පෙන්වා දෙන බුදුසමය දුක නැතිකිරීමේ මාර්ගය ද පැහැදිලි කරයි. එසේ ම යුද්ධයට හේතු සාධක පෙන්වා දෙන බුදුදහම එය පිටුදැකීමේ මාර්ගය ද සවිස්තරව ඉදිරිපත් කරන අයුරු සූත්‍ර පිටකයේ විද්‍යමාන වේ. ''මවක් යම් සේ සිය එක ම පුතු ආරක්ෂා කරන්නා සේ සියලු සත්ත්වයා කෙරෙහි මෛත්‍රිය වැඩිය යුතු ආකාරය පිළිබඳ කරණීය මෙත්ත සූත්‍රයේ දක්වා තිබේ.''[25] පුද්ගල සහ සංස්ථාගත වශයෙන් පවත්නා ජාති, කුල භේදයන් සමථයකට පත් කිරීම සඳහා අවංක ව ම උත්සාහ කරන්නවුන්ට මේ දහම් පාඨය ම ප්‍රමාණවත් ය. මෙය ප්‍රායෝගික ව ක්‍රියාත්මක කළ යුත්තකි.

ජාති, කුල වශයෙන් මානයෙන් දැපුණු බොහෝ දෙනා අන්‍යයන් හෙලා දැකීමටත්, වද හිංසාවලට ලක් කිරීමටත්, මර්දනය කිරීමටත් උත්සාහ කරති. එසේ වුවත් ඔවුහු තමන්ට පෙරලා එල්ලවන එවැනි වදහිංසාවන් ඉවසීමට කැමැත්තක් නොදක්වති.

තමන් එවැනි දෙයකට අකමැති වනවා සේම අන්‍යයන් ද අකමැති බව අප විසින් සිහිපත් කිරීම ඉතා වටියි. බුදුරදුන් වේළුද්වාර සූත්‍රයේ දී දක්වා ඇති පරිදි "අත්තූපනායික ධර්ම පරියාය මෙම ඉගැන්වීම අපට සිහිපත් කරයි."[26] එහි දී යහපත් සමාජ පරිසරයක් ගොඩනඟා ගැනීමේ වගකීම සහ අයිතිය පුද්ගලයා සතු ව පවතින බව බුදුරදුහු පෙන්වා දෙති.

බුදුරදුන් සාමය උදෙසා ඇප කැප වූ ශාස්තෘවරයෙක් බව යුද්ධය සංසිඳවීම විෂයයෙහි ලබා දෙන උපදේශවලින් මනාව තහවුරු වේ. චරක් උන් වහන්සේ යුද්ධය සමථයකට පත්කිරීමට යුධ බිමකට පවා වැඩමකොට ඇති බව සූත්‍ර පිටකයෙන් හෙළි වේ. ස්වකීය ඥාතීන් වූ ශාක්‍යයන් හා කෝළියයන් අතර රෝහිණී නදියේ ජලය බෙදා ගැනීම උදෙසා ඇති වන්නට ගිය යුද්ධය සංසිඳවීම සඳහා ඒ ස්ථානයට වැඩමවා තිබේ. "පුරාණ භාරතයෙහි ශාක්‍ය කෝළිය දෙරට මායිම් වී තිබුණේ රෝහිණී ගඟින් ය. ගඟ දෙපස ගොවියන් රෝහිණී ගඟ දියෙන් ගොවිතැන් කරති. ගඟ දිය අඩු වරෙක දිය බෙදා ගැනීම පිළිබඳ ව ගොවීන් අතර සුළු කලහයක් ඇති විය... මේ සුළු කලහය දෙරටෙහි පාලකයන් අතරට පත් විය. තෘෂ්ණාව, ඊර්ෂ්‍යාව හා ක්‍රෝධය රජ කරන සිත් ඇති පාලකයෝ ද අදූරදර්ශී ව යුද්ධයකට සූදානම් වූහ. දෙරටෙහි ම යුධ හමුදාවෝ ගඟ දෙපස රැස් වූහ."[27] ඉතා සුළු කරුණක් මුල්කරගෙන ඇති වන්නට ගිය මහා මිනිස් ඝාතනය බුදු රදුන් මැදිහත් වීම නිසා සමථයකට පත් විය. බුදුරදුන් යුද්ධයෙහි ඇති ආදීනවත් මිනිස්කමේ ඇති වටිනාකමත් එහි දී පැහැදිලි කොට දී තිබේ. බුදු දහම නිර්දේශ කරන පිළිවෙත තුළ සියල්ල සිදු විය යුත්තේ සාමකාමී වාතාවරණයකිනි. එහි දී මූලිකත්වය හිමි වන්නේ අවි ආයුධවලට නොව මිනිස් ගුණධර්මවලට ය.

"යම් යම් පුද්ලයන් විසින් කරණා, මෛත්‍රියෙන්, වෛරයත්, සදාචාරයෙන් දුරාචාරයත්, ජය ගන්නා බවට බොහෝ නිදසුන් වෙයි. පුද්ගලයන් විසින් එය එසේ කළ හැකි නමුදු ජාතික හෝ ජාත්‍යන්තර ප්‍රශ්නවල දී එසේ කළ නොහැකි යැයි කෙනෙකුට සිතෙන්නට පුළුවන. ජාතික, ජාත්‍යන්තර, රාජ්‍ය යනා දී වචන

ප්‍රචාරයේ දී සහ රාජ්‍ය තන්ත්‍රයේ දී ව්‍යවහාර කරන ක්‍රමය නිසා ඒ වචනවලට මිනිස්සු මුළාවී සිටිති. ජාතිය යනු පුද්ගලයන්ගේ ම සමවායකි. ජාතිය හෝ රාජ්‍යය වැඩ නොකරයි. වැඩ කරන්නේ පුද්ගලයා ය. ජාතිය හෝ රාජ්‍යය සිතන්නේත් කරන්නේත් පුද්ගලයා සිතන කරන දේ ම ය. පුද්ගලයා කෙරෙහි බලපාන දෙය ජාතිය හෝ රාජ්‍යය කෙරෙහිත් බලපායි. එහෙයින් පුද්ගලයා කරුණා මෛත්‍රියෙන් වෛරය ජය ගන්නේ නම් ජාතියක් හෝ රාජ්‍යයක් විසිනුදු කරුණා මෛත්‍රියෙන් වෛරය ජයගත හැකි ය.''[28] බුදුදහම පවසන්නේ නිවැරදි තීරණ ගෙන ක්‍රියාත්මක කරන්නේ නම් අවිආයුධ බලය යටපත් වන බව යි. තීරණ ගෙන ක්‍රියාත්මක කිරීමේ බලය අවි ආයුධවලට පවරයි නම් යුදවාදී මානසිකත්වයක් ඇති රාජ්‍ය තන්ත්‍රයක් දක ගත හැකි ය. එමගින් ගුණ ධර්ම ගිලිහී යන අවි ආයුධ පමණක් රජ කරන පරිහානිකර සමාජ පසුබිමක් නිර්මාණය වීම වැළැක්විය නොහැකිය. එසේ වනුයේ සමාජයක් යනු පුද්ගල ඒකරාශිත්වයකින් සකස් වූවක් බැවිනි. මිනිස් ගුණ ධර්මවලට තිබූ තැන අවි ආයුධ වලට හිමිකොට දීම සුදුසු නොවේ. බුදුදහම පෙන්වා දෙන ආකාරයට එක් එක් පුද්ගලයාගේ චරිත සංවර්ධනය නිසා පුද්ගලයන් ඒකරාශී වූ සමාජය ද සංවර්ධනය වේ. එම සංවර්ධනය භෞතික වශයෙනුත් ආධ්‍යාත්මික වශයෙනුත් ඇති කොට ගැනීම යුද ගැටුම් නිවාරණයට මඟකි.

සක්කපඤ්හ සූත්‍රයේ සඳහන් පරිදි දෙවියන් හා අසුරයන් අතර ඇති වූ යුද්ධයෙන් දෙවියෝ ජය ගෙන තිබේ. එමඟින් පෙන්වා දීමට උත්සාහ ගෙන ඇත්තේ අවියේ ශක්තියට වඩා ධර්මයේ ශක්තිය සක් දෙවිඳු පිළිගෙන ධර්මයෙන් ජීවිතයේ ජය ලැබීමට උත්සාහ ගත් අයුරුය. ''පෙර දෙවියන්ගේ ද අසුරයන්ගේ ද යුද්ධයක් එළඹ සිටියේ විය. ඒ යුද්ධයෙහි දෙවියෝ ජය ගත්හ. අසුරයෝ පැරදුණහ. ඒ යුද්ධය දිනා, දිනූ යුද්ධය ඇති ඒ මට දූන් මේ දිව්‍ය ඕජසෙක් වේද යම් අසුර ඕජසෙකුත් වේද, මේ දෙකොටස ම දූන් දෙවියෝ පරිභෝග කරන්නාහ යි මට මේ සිත විය. මාගේ ඒ යම් සතුට ලැබීමක් සොම්නස ලැබීමක් වේද දඬුගෙන හැසිරීම සහිත වූ අවිගෙන හැසිරීම සහිත වූ ඒ සතුට ලැබීම ඒ සොම්නස

ලැබීම සසර කලකිරීම පිණිස නො පවතී. විරාගය පිණිස නො පවතී. නිරෝධය පිණිස නො පවතී. ක්ලේශ සන්සිඳීම පිණිස නො පවතී. විශිෂ්ට ඥානය පිණිස නො පවතී. සත්‍යාවබෝධය පිණිස නො පවතී. භාග්‍යවතුන් වහන්සේගේ ධර්මය ඇසීමෙන් මට යම් සතුට ලැබීමක්, සොම්නස ලැබීමක් වී ද, එය දඬුගෙන හැසිරීම් නැති එකකි, අවි ගෙන හැසිරීම් නැති එකකි. ඒකාන්තයෙන් සසර කලකිරෙනු පිණිස, විරාගය පිණිස, නිරෝදය පිණිස, ක්ලේශ ව්‍යුපශමය පිණිස, විශිෂ්ට ඥානය පිණිස සත්‍යාවබෝධය පිණිස, නිර්වාණය පිණිස පවතී.''[29]

මානව කේන්ද්‍රීය දහමක් ලෙස බුදුදහම නිරතුරුව ම සමානාත්මතාව ඉතා උතුම් කොට සලකයි. බුදුසමය මානවයාගේ උසස් බව හෝ පහත් බව නිගමනය කරන්නේ ඔහු අවසාන පරම නිෂ්ඨාව වන නිර්වාණය සාක්ෂාත් කර ගැනීමෙහිලා කොතෙක් දුරට ගමන් කොට තිබේ ද හෙවත් කොතෙක් දුරට ගමන් කරමින් සිටී ද යන්න සැලකිල්ලට ගෙන ය. එවිට සම්මුතිය තුළ අන්ධානුකරණයෙන් එළඹ නොසිටියි. බුද්ධියට ඉඩ ප්‍රස්ථාව ලබා දෙමින් භක්තිය තුරන් කරනු පෙනෙයි. ඒ සඳහා නිවැරදි අවබෝධයක් ලබාදීම විෂයයෙහි සමාජ වර්ගීකරණයක් තමෝ තම පරායණ සූත්‍රයෙන් දක ගත හැකිය.

1. අඳුරෙන් අඳුරට යන අය - තමෝ තම පරායනෝ
2. අඳුරෙන් එළියට යන අය - තමෝ ජෝති පරායනෝ
3. එළියෙන් අඳුරට යන අය - ජෝති තම පරායනෝ
4. එළියෙන් එළියට යන අය - ජෝති ජෝති පරායනෝ''[30]

එකම පුද්ගලයා විවිධ වූ පැති කරා ගමන් කරන්නේ සිය ආධ්‍යාත්මික ශක්තියේ පවතින පරස්පර ස්වරූපය හේතුවෙනි. ලොව පවත්නා දුක් සහගත දේවලින් අතමිදීමට චේතනාව අති පුද්ගලයා ඒ විෂයයෙහි අදාළ ක්‍රියා පිළිවෙත්වල නිරත වී සියලු දුක් කම්කටොළුවලින් අත්මිදීමට වෙර දරයි. එවැනි පුද්ගලයෝ පටු භේදකාරී හැඟීම් මස්තකප්‍රාප්ත කර ගැනීම විෂයයෙහි ක්‍රියා කිරීම ප්‍රතික්ෂේප කරනු ඇත. පුද්ගලයා ''සරු දෙය සරු ලෙසත්,

නිසරු දෙය නිසරු ලෙසත් දැක ගත් විට සරු දෙය නිවැරදිව දැක ගෙන එමඟින් සුවපත් බව උදා කොට ගනියි.''[31] එවැනි නිවැරදි දේ පිළිබඳ අවබෝධයක් ඇති පුද්ගලයෝ යුදවාදී ගැටුම් අරගලවල ද නිස්සාරත්වය දැක එයින් අතමිදී වාසය කරති.

යුදවාදී මානසිකත්වයක් ඇති සියල්ලන් විසින් නිතර මෙනෙහි කළ යුතු ලොව සැමදා පවත්නා සනාතන ධර්මතාවක් බුදුරදුන් සිහිපත් කර දෙයි. එනම්, ''වෛරයේ අස්වැන්න වෛරය යි, සාමයේ අස්වැන්න සාමය යි''.[32] වෛරී සිතුවිලි මත පදනම් වී ආරම්භ වූ ''රණ විජය'' විනාශයෙන් විනාශයට මිනිස් ජීවිතයත් සමාජයත් පත් කරලයි. රණවිජය ධර්ම විජයක් බවට පත්වන්නේ නම් සාමකාමී මිනිස් සමාජයක් දැක ගැනීමේ අවස්ථාව උදා වෙයි. යුද්ධය යනු සුන්දර අත්දැකීමක් නොවන බවට යුදවාදී පරිසරය සාධක සපය යි. පොදුවේ සලකා ගත් කල සියලු සත්ත්වයෝ දඬුවමට හා මරණයට බිය බවත් දඬුවමින් තොරව මරණයෙන් තොර ජීවිතයට ප්‍රිය බවත් ධම්මපදයේ දණ්ඩ වර්ගයේ දක්වා තිබේ.

''සබ්බේ තසන්ති දණ්ඩස්ස - සබ්බේ භායන්ති මච්චුනො
අත්තානං උපමං කත්වා - න හනෙය්‍ය න ඝාතයෙ
සබ්බේ තසන්ති දණ්ඩස්ස - සබ්බේසං ජීවිතං පියං
අත්තානං උපමා කත්වා - න හනෙයය්‍ය න ඝාතයෙ''[33]

සියලු සත්ත්වයෝ මරණයට බිය නම් සියලු සත්ත්වයෝ ජීවත් වීමට ප්‍රිය කරත් නම් කිසිවෙකු විසින් වත් මරණයෙන් කෙළවර වන්නා වූ යුද්ධයක් අනුමත කරන්නේ නැත. එහෙයින් කළ යුත්තේ තමා උපමාවට ගෙන සියලු සත්ත්වයන් පිළිබඳ මෙනෙහි කිරීමයි. එමඟින් ඝාතකයා ඝාතනය වන්නා ලෙස සිතා බැලීම සිදු කළ යුතු බව පෙන්වා දී තිබේ. මෙනයින් බලන විට අප හමුවේ ඇති බිහිසුණු යුද්ධයට විසඳුම ඇත්තේ එතැන බව පැහැදිලිව පෙනී යයි.

බුදුසමය පුද්ගලයාට ධර්ම විජය තුළින් සදාකාලික සුවය වෙත ළඟා වන අයුරු පැහැදිලි කොට දෙයි. ජීවිතයේ පරම

නිෂ්ඨාව ලැබීමට බලාපොරොත්තු වන සියලු පුද්ගලයෝ ධර්ම විජයේ පිහිට පතති. එහෙත් බලකාමය, ධනකාමය ප්‍රමුඛ අරමුණු කොට ගත් ඇතැම්හු රණ විජය අපේක්ෂා කරති. එමගින් ප්‍රභවය වූ බියකරු යුද ගැටුම් නැමති ගින්නෙන් මිනිසා නිතර පීඩා ලබයි. ඒ විනාශකාරී තත්ත්වයට වගකිව යුත්තො ද ඔවුහු ම ය. මානසික කෲරත්වයෙන් දැවුණු සිත් ඇති මිනිසුන්ගේ ප්‍රමුඛත්වයෙන් ඇරඹෙන යුද ගැටුම් වර්තමානයේ ශීඝ්‍රයෙන් වර්ධනය වෙමින් පවතී. ජාතිවාදය, බලකාමය, තරඟකාරීත්වය, අන්තගාමී ආගමික විශ්වාස, වර්ගවාදී සිතුවිලි, දේශසීමා අරගල, යුද ගැටුම් සඳහා පාදක වෙයි.

එහෙත් බුදුසමය ජාතිභේද, කුලභේද, වර්ණ භේද ආදී විවිධත්වයක් මිනිස් සමාජය තුළ ඇති කිරීමට කිසිදු අනුබලයක් නොදෙයි. ලොව බිහිවන සියලු මිනිසුන් එක ම පංචස්කන්ධයකින් සමන්විත බවත් පුද්ගලයා ඇතුළු සියල්ල හේතුප්‍රත්‍ය බලපෑමෙන් ඇති වී පවත්නා බවත්, ඒ සියල්ල ම හේතුප්‍රත්‍ය අභාවයෙන් පසු අවිද්‍යමාන තත්ත්වයට පත්වන බවත් බුදු දහමේ මූලිකව පෙන්වා දෙන සනාතන ධර්මතාවකි. පුද්ගලයා ප්‍රමුඛ සියල්ල හේතුප්‍රත්‍ය සමවායක් නම් පුද්ගලයා වටා ගොඩනැගෙන සියල්ල ද එයට අන්තර්ගත වේ. මිනිසුන්ගේ සිත් කුරිරු ආකල්ප වෙත යොමු කරන යුද මානසිකත්වයෙන් මුදවා ගැනීම පිණිස එකී හේතු සාධක සොයා ඒවා සංසිඳවීමත් පුද්ගලයාට ම පැවරෙන කර්තව්‍යයක් බව බුදුසමය අවධාරණය කරයි. යුද්ධයේ ප්‍රභවය විෂයයෙහි හේතු සාධක සහ යුද ගැටුම් සමථයකට පත් කිරීම විෂයයෙහි බෞද්ධෝපදේශයන් ද සමඟින් ඒ සඳහා උපයුක්ත ක්‍රමවේදය බුදුසමය මනාව පැහැදිලි කරයි.

ආන්තික සටහන්

1. සෝරත හිමි; වැලිවිටියේ, ශ්‍රී සුමංගල ශබ්දකෝෂය, දෙවැනි කොටස, එස්. ගොඩගේ සහ සහෝදරයෝ, මරදාන, තෘතීය මුද්‍රණය, 1999, 818 පිටුව.
2. දීඝ නිකාය, බ්‍රහ්මජාල සූත්‍රය, බුද්ධ ජයන්ති ත්‍රිපිටක ග්‍රන්ථ මාලා පුනර් මුද්‍රණය, බෞද්ධ සංස්කෘතික මධ්‍යස්ථානය, නැදිමාල, 2004, 80 පිටුව.

3. සෙනෙවිරත්න; චාමින්ද, නිරායුධකරණය, සාමය සහ සංවර්ධනය, එම්. ඩී. ගුණසේන සහ සමාගම, කොළඹ, 1990, 24 පිටුව.

4. Oxford Advanced Learner's Dictionary, Fourth Edition, Oxford University Press, Delhi, Madras, 1989, p. 1434.

5. ඛුද්දක නිකාය, සුත්ත නිපාත, බෞද්ධ සංස්කෘතික මධ්‍යස්ථානය, නැදිමාල, 2004, 294 පිටුව.

6. විජේතුංග; හරිශ්චන්ද්‍ර, ප්‍රායෝගික සිංහල ශබ්ද කෝෂය, දෙවැනි කාණ්ඩය, සංස්කෘතික අමාත්‍යාංශය, 1984, 1387.

7. දීඝ නිකාය, අග්ගඤ්ඤ සූත්‍රය, බෞද්ධ සංස්කෘතික මධ්‍යස්ථානය, නැදිමාල, 2004, 152 පිටුව.

8. මජ්ඣිම නිකාය, මහා දුක්ඛක්ඛන්ධ සූත්‍රය, බෞද්ධ සංස්කෘතික මධ්‍යස්ථානය, නැදිමාල, 2004, 204 පිටුව.

9. ඛුද්දක නිකාය, සුත්ත නිපාත, පරාභව සූත්‍රය, බෞද්ධ සංස්කෘතික මධ්‍යස්ථානය, නැදිමාල, 2004, 34, 35 පිටු.

10. සංයුක්ත නිකාය, කච්චායනගොත්ත සූත්‍රය, බෞද්ධ සංස්කෘතික මධ්‍යස්ථානය, නැදිමාල, 2004, 28 පිටුව.

11. ඛුද්දක නිකාය, උදාන පාළි, ජච්චන්ද වර්ගය, නානාතිත්ථිය සූත්‍රය, බෞද්ධ සංස්කෘතික මධ්‍යස්ථානය, නැදිමාල, 261, 2004, 63 පිටුව.

12. දීඝ නිකාය, දසුත්තර සූත්‍රය, බෞද්ධ සංස්කෘතික මධ්‍යස්ථානය, නැදිමාල, 2004, 534 පිටුව.

13. ඛුද්දක නිකාය, අත්තදණ්ඩ සූත්‍රය, බෞද්ධ සංස්කෘතික මධ්‍යස්ථානය, නැදිමාල, 2004, 294 පිටුව.

14. දීඝ නිකාය, චක්කවත්ති සීහනාද සූත්‍රය, බෞද්ධ සංස්කෘතික මධ්‍යස්ථානය, නැදිමාල, 2004, 116-117 පිටු.

15. ඛුද්දක නිකාය, කලහ විවාද සූත්‍රය, බෞද්ධ සංස්කෘතික මධ්‍යස්ථානය, නැදිමාල, 2004, 272 පිටුව.

16. දීඝ නිකාය, මහා නිධාන සූත්‍රය, බෞද්ධ සංස්කෘතික මධ්‍යස්ථානය, නැදිමාල, 2004, 87 පිටුව.

17. සංයුක්ත නිකාය, සංගාම සූත්‍රය, බෞද්ධ සංස්කෘතික මධ්‍යස්ථානය, නැදිමාල, 2004, 154 පිටුව.

18. දීඝ නිකාය, චක්කවත්ති සීහනාද සූත්‍රය, බෞද්ධ සංස්කෘතික මධ්‍යස්ථානය, නැදිමාල, 2004, 98 පිටුව.

19. සුත්තනිපාත, කරණීය මෙත්ත සූත්‍රය, බෞද්ධ සංස්කෘතික මධ්‍යස්ථානය, නැදිමාල, 2004, 46 පිටුව.

20. මජ්ඣිම නිකාය, ධනන්ජානී සූත්‍රය, බෞද්ධ සංස්කෘතික මධ්‍යස්ථානය, නැදිමාල, 2004, 693 පිටුව.

21. දීඝ නිකාය, සිඟාලෝවාද සූත්‍රය, බෞද්ධ සංස්කෘතික මධ්‍යස්ථානය, නැදිමාල, 2004, 292 පිටුව.

22. - එම -

23. සංයුත්ත නිකාය, අනත්ත ලක්ඛණ සූත්‍රය, බෞද්ධ සංස්කෘතික මධ්‍යස්ථානය, නැදිමාල, 2004, 138 පිටුව.

24. මජ්ඣිම නිකාය, අලගද්දූපම සූත්‍රය, බෞද්ධ සංස්කෘතික මධ්‍යස්ථානය, නැදිමාල, 2004, 337 පිටුව.

25. සුත්ත නිපාත, කරණීයමෙත්ත සූත්‍රය, බෞද්ධ සංස්කෘතික මධ්‍යස්ථානය, නැදිමාල, 2004, 46 පිටුව, මාතා යථා නියං පුත්තං ආයුසා ඒකපුත්ත මනු රක්ඛේ.

26. සංයුත්ත නිකාය, වේළුද්වාර සූත්‍රය, බෞද්ධ සංස්කෘතික මධ්‍යස්ථානය, නැදිමාල, 2004, 156 පිටුව.

27. ඛුද්දක නිකාය, සුත්තනිපාත, අත්තදණ්ඩ සූත්‍රය, බෞද්ධ සංස්කෘතික මධ්‍යස්ථානය, නැදිමාල, 2004, 294 පිටුව.

28. රාහුල හිමි, වල්පොල, බුදුන් වදාළ ධර්මය, 1979, 126 පිටුව.

29. දීඝ නිකාය, සක්ක පඤ්හ සූත්‍රය, බෞද්ධ සංස්කෘතික මධ්‍යස්ථානය, නැදිමාල, 2004, 431 පිටුව.

30. අංගුත්තර නිකාය, තමෝ තම පරායන සූත්‍රය, බෞද්ධ සංස්කෘතික මධ්‍යස්ථානය, නැදිමාල, 2004, 162 පිටුව.

31. ගුණරත්න; එල්. රත්නාර්ථ සූදනී නම් වූ ධම්මපදය, යමක වග්ගය, 12 ගාථාව, රත්න පොත් ප්‍රකාශකයෝ, මරදාන, 1998, 08 පිටුව.

32. ගුණරත්න; එල්. රත්නාර්ථ සූදනී නම් වූ ධම්මපදය, යමක වග්ගය, 5 ගාථාව, රත්න පොත් ප්‍රකාශකයෝ, මරදාන, 1998, 04 පිටුව.

33. ගුණරත්න; එල්. රත්නාර්ථ සූදනී නම් වූ ධම්මපදය, දණ්ඩ වග්ගය, 2 ගාථාව, රත්න පොත් ප්‍රකාශකයෝ, මරදාන, 1998, 72 පිටුව.

පුද්ගල සමාජ සදාචාර විෂයෙහි ක්‍රියාත්මක පංචසීල ප්‍රතිපදාව පිළිබඳ විමසීමක්

ගෞරව ශාස්ත්‍රවේදී
දියගම නාරද හිමි

කාරුණාවෙහි හා ප්‍රඥාවෙහි ජීවමාන මූර්තිය වශයෙන් මානව ඉතිහාසයෙහි විද්‍යමානව සහශ්‍ර සංඛ්‍යාත අනුගාමික සංඛ්‍යාවකට ලෞකික හා ලෝකෝත්තර වශයෙන්, ඉහලෝක (මෙලොව) හා පරලෝක වශයෙන් මෙන් ම ස්වාර්ථ හා පරාර්ථ වශයෙන් උභයාර්ථ සාධක වූ සද්ධර්මයක් දේශනා කළ ලොව පහළ වූ ශ්‍රේෂ්ඨතම ශාස්තෘවරයා ගෞතම බුදුරජාණන් වහන්සේ ලෙසයි උගතුන්ගේ පිළිගැනීම වන්නේ. උන් වහන්සේ වෙසක් පුර පසළොස්වක දා ලුම්බිණියෙහි උපත ලබා කුසලය කුමක්දැයි ගවේෂණය කොට සම්මා සම්බුද්ධත්වයට පත් අසමසම ශාස්තෘවරයාණෝ ය. ලෝක සත්ත්වයා සංසාර සාගරයෙන් එතෙර කර වූ මහාකාරුණිකයාණෝ ය. ජාති, ආගම්, කුලගොත් භේදයකින් තොර ව සැම සත්හට මෙත් සිත පැතිර වූ උන් වහන්සේ, ගිහි ශ්‍රාවකයාගේ නිත්‍ය ශීලය ලෙස දේශනා කොට වදාළේ පංචශීලයයි. ඒ පිළිබඳ කෙරෙන සාකච්ඡාවකි මේ.

පංච සීලය ගිහි බෞද්ධයාගේ නිත්‍ය සීලය වන්නේ ලෝකාවාද්‍ය පාපකර්ම පහකින් වෙන්වීම මඟිනි. ඒ අනුව සද්ධා, සීල, චාග, පඤ්ඤා යන බෞද්ධයකුගේ මූලික සම්පත් අතර, සීල සම්පදා නමින් පෙළ පොත්වල විවරණය වන්නේ මේ පංච සීලයයි.

(කතමා ච ගහපති සීල සම්පදා? ඉධ ගහපති අරියසාවකො පාණාතිපාතා පටිවිරතො හොති. අදින්නාදානාපටිවිරතො හොති. කාමේසුමිච්ඡාචාරා පටිවිරතො හොති. මුසාවාදා පටිවිරතො හොති. සුරාමේරය මජ්ජපමාදට්ඨානා පටිවිරතො හොති. අයං වුච්චති ගහපති සීල සම්පදා. අනි, ii, පත්තකම්ම සුත්ත 124, බු.ජ.මු.)

වේළුද්වාර සූත්‍රයෙහි දී අරියකන්තසීලය ලෙස හඳුන්වා දී ඇත්තේ ද මේ පංච සීලයයි. ''ආර්ය කාන්ත සීලය නම් නිත්‍ය පඤ්ච සීලයයි. ඒ සීලය අන්‍ය භවයකට ගියා වූත් ආර්ය ශ්‍රාවකයා තමාගේ ආර්ය භාවය නො දන්නේ නමුත් එය නොඉක්මවයි. ඉදින් යම් හෙයකින් ඔහට කිසිවෙක් මේ සියලු සක්විති රජය පිළිගෙන කුඩා මැස්සෙකු ජීවිතයෙන් තොර කරවයි කියන්නේ නමුදු හේ තෙමේ ඔවුන්ගේ වචනය කරන්නේ යන මේ වචනය හේතු රහිත ය. මෙසේ මේ ශීලයෝ ආර්යයන්ට කාන්ත වූවාහු ප්‍රිය මනාව වූවාහු, මනාප වූවාහු වෙති'' යනුවෙන් එය සූත්‍රදේශනාවෙහි විස්තර කෙරෙයි. දීඝනිකා අටුවාවෙහි මේ නිත්‍ය පඤ්ච සීලයට ආර්ය කාන්ත සීලය යැයි ව්‍යවහාර කිරීමට ඇති හේතු වශයෙන් දක්වා ඇත්තේ, ආර්යය පුද්ගලයන් සතුටුවන අර්ථයෙක් ''අරියකන්ත'' යන නාමය කියන බවයි. ''ගරු ධම්මො නාම පඤ්ච සීලානි තානි බෝධිසත්තො පරිසුද්ධානි කත්‍වා රක්ඛි'' ගරු ධර්මය නම් පඤ්ච සීලයයි. එය බෝසත් තෙමේ පිරිසිදු කොට රැක්කේය'' යන්නෙන් ජාතක අටුවාවෙහි ''පඤ්ච සීලය'' හඳුන්වන්නේ ''ගරු ධම්ම'' යන නාමයෙනි. මජ්ඣිම නිකා අටුවාවෙහි දී ''බ්‍රාහ්මණ කාරකාති එතෙ පඤ්ච සීල ධම්මා බ්‍රාහ්මණ කාරකාති වෙදිතබ්බං'' යනුවෙන් මේ ආර්යකාන්ත සීලය ''බ්‍රාහ්මණ කාරක'' යන නාමයෙන් භාවිත කෙරෙයි. මෙයට අමතර ව නිර්වාණාධිගමයට හේතුවන හෙයින් පඤ්ච සීලය ''අධි සීල'' යන නාමයෙන් සංගීති සූත්‍ර අටුවාවෙහි ද, සංයුත්ත නිකා අටුවාවෙහිත්, විසුද්ධි මග්ග ටීකාවෙහිත් සඳහන් වෙයි. 'සබ්බමාපි විභවගාමි සීලං අධිසීලං'' යනු එහි පාලි පාඨයයි.

මේ ආකාරයට වේළුද්වාර, ධම්මික ආදි දේශනාවන්හි ගිහියාගේ නිත්‍ය සීලය වශයෙන් ප්‍රකාශිත පඤ්ච සීලය නිත්‍ය

සීලය, ගරු ධම්ම, අරිය ධම්ම, බ්‍රාහ්මණ කාරක, පකති සීල අධි සීල යන නාමයන්ගෙන් ද භාවිත කෙරෙන අතර, රාජ්‍ය පාලනයෙහි ද මූලික ශික්ෂණය පංච සීලය බැව් දී.නි. චක්කවත්ති සීහනාද සූත්‍රයෙන් ප්‍රකට කෙරෙයි. මෙහි දී රාජ නීතියක් ලෙසයි සක්විති රජු පංචසීලය භාවිත කොට ඇත්තේ. එනම්,

1. පාණො න හන්තබ්බො - ප්‍රාණය නො නැසිය යුතු යි.
2. අදින්නං නාදාතබ්බං - නුදුන් දෑ නො ගත යුතු යි.
3. කාමේසු මිච්ඡා න චරිතබ්බා - කාමයෙහි වරදවා නො හැසිරිය යුතු යි.
4. මුසා න භාසිතබ්බා - මුසා නො බිණිය යුතු යි.
5. මජ්ජං න පා තබ්බං - මත් දෑ නො පිය යුතු යි යනුවෙනි.

මේ පංචවිධ ශික්ෂාපද ආරක්ෂා කරනු යනු පොරොන්දුවකට ගිවිස ගැනීමකි. මෙයින් පළමු ශික්ෂාපදය එනම්, ''පාණාතිපාතා වේරමණී සික්ඛාපදං සමාදියාමි'' යනුවෙන් වෙන්වීමේ ශික්ෂාපදය සමාදම් වෙමියි ප්‍රකාශ කොට එයට පෙළඹෙයි. මෙහි දී එක්තරා පොරොන්දුවක් සිදු වේ. එනිසා ශික්ෂාපදය සමාදානය ගිවිසුමකට එළඹීමකි. එහෙත් ඒ ගිවිසුම වෙනත් පාර්ශ්වයක් හා සම්බන්ධ වූවක් නො වේ. බුදුහාමුදුරුවන් හෝ මහාසංඝයා වහන්සේ හෝ වෙනත් කිසිවෙකු හෝ ගිවිසුමේ අනෙක් පාර්ශ්වයෙහි නොවෙයි. ගිවිසුම හෙවත් පොරොන්දුව තමා සමග ම ය. කාගේවත් බල කිරීමකින් තොරව කරුණු නුවණින් සලකා බලා තමන්ට ම වන පොරොන්දුවකි. පාර්ශ්ව කරුවා ද තමන් ම ය. ස්වයං තීරණයකි. බල කිරීමකින් තොරව සපුරාලිය යුත්තකි. වගකීම තමන් වෙත ම පැවරේ. එය කඩ කළහොත් එයට ලැබෙන ප්‍රතිඵලය ද තමන් ම භුක්ති විඳිය යුතුය. සමාදම් වීම හෝ සමාදම් වූ ශික්ෂාපදය කඩකිරීම හා ඉන් ලැබෙන ප්‍රතිඵලය අතර වෙනත් කිසිවෙකුගේ සහභාගි වීමක් නැත. ක්‍රියාව හා එහි ප්‍රතිඵලය අතර ස්වාභාවිකව සිදුවන සම්බන්ධයකි, මේ. එය ධර්මතාවකි (හෙට්ටිආරච්චි, 2006, 71).

මේ ධර්මතාව සුරක්ෂිත කිරීමෙහි ලා ඇති වැදගත්කම පිළිබඳ අධ්‍යයන කිරීමේ දී අපට බුදුසමය පිළිබඳ නූතන උගතුන්ගේ අදහස්

ආලෝකය සපයයි. ''ආරක්ෂාව, තෘප්තිය හා නිර්විඝ්න පැවැත්ම සහිත ව ජීවත්වීමට සමාජයේ සාමාජිකයකුට අවශ්‍ය මූලික අංග පහක් බෞද්ධ සමාජ ආචාරධර්මයෙහි පිළිගෙන තිබේ. සෑම පුද්ගලයකුට ම තම ජීවිතය නිරුපද්‍රිත ලෙස පවත්වාගෙන යාමට ජීවිතාරක්ෂාව පිළිබඳ සහතිකයක් අවශ්‍ය ය. අන්‍යයන් විසින් තමන් ඝාතනය කරනු ලැබෙතැ'යි භීතියෙන් ජීවත්වන්නට සාමාජිකයනට සිදුවෙයි නම් එම සමාජය ප්‍රසන්න ස්ථානයක්වත් මිනිසාගේ මූලික අවශ්‍යතාවන් ඉටුකර දෙන්නක්වත් නො වේ. එමෙන් ම සෑම පුද්ගලයෙකුට ම අසහනයෙන් තොර ව ජීවත්වීමට නම් කිසියම් අවම පරිභෝග අවශ්‍යතා ප්‍රමාණයක් සංසිඳුවා ගැනීමටත් අවශ්‍ය පෞද්ගලික දේපළ පිළිබඳ අයිතියෙහි අසම්බාධිතයක් තිබිය යුතු ය. මෙයින් අදහස් කැරෙන්නේ ධනය අසීමිත ලෙස නො ව කාලීන ආර්ථික - දේශපාලන රටාවන් මගින් පුද්ගලයාට ලැබෙන සීමාවන් ඇතුළත ඔහුගේ වුවමනාවන් පිරිමසා ගැනීමට අවශ්‍ය දේපළ පැහැර ගැනීම ලෙස හැඳින්වෙන සොරකම්, මංකොල්ලකෑම්, මංපැහැරීම් බහුල පරිසරයක මේ සහතිකය නො ලැබෙයි. එමෙන් ම තුන් වැනි වශයෙන් ඒ ඒ සමාජවල විවිධ ආකාරවලින් සම්මත විවාහ රටා මගින් පවුලක් ලෙස සංවිධානය වූ පුද්ගලයනට එම සම්මත ශිෂ්ට සීමාවන් තුළ විවාහ ජීවිතයේ තෘප්තිය අන්‍යයන්ගෙන් බාධා නොලබා වින්දනය කිරීමට හැකියාවක් තිබිය යුතු ය. එසේ නොවුවහොත් විවිධ මානසික චෝදනාවලට මෙන් ම අප්‍රසන්න අවුල් වියවුල්වලට මැදිහත් වීමට ද පුද්ගලයිනට සිදුවෙයි. එහෙයින් වැරදි ආකාරයෙන් සම්මත සමාජ ධර්මවලට එරෙහි ව කාම රසාස්වාදයෙහි නිරතවූවන්ගෙන් ආරක්ෂාව පුද්ගලයාට අවශ්‍ය ය. සියලු සමාජ සම්බන්ධතා පවත්වාගෙන යනු ලබන මාධ්‍ය වූ අදහස් හුවමාරුව සඳහා භාවිත කරනු ලබන භාෂාව හෙවත් කතාබහ පිළිබඳ ගරුත්වය ඊළඟට වැදගත් කරුණකි. වචනවල ගරුත්වය සැකයට භාජනය වූ පසු අදහස් හුවමාරුවල අර්ථශූන්‍ය වෙයි. මානව සම්බන්ධතා අඩපණ වෙයි. එහෙයින් සමාජයෙහි සිදුවන සම්භාෂණ බොරුවෙන් තොර, සත්‍යවචන බව පිළිබඳ සහතිකයක් අපට අවශ්‍ය ය. සමාජයේ ජීවත්වන අපට ඖෂධ හා උත්තේජක පාන වර්ග ආදියෙන් මනස

විකෘති කරගත් අයගෙන් හිරිහැර නොවිඳ පූර්වෝත්ත අයිතීන් තහවුරු කරගෙන අන්‍යෝන්‍ය ගරුත්වය හා විශ්වාසය ඇති ව ජීවත්වන්නට ඇත්නම් එය ප්‍රීතියකි. එහෙයින් එබඳු මත්ද්‍රව්‍යවලින් ව්‍යාකුලත්වයට පත් ව සමාජයෙහි හැසිරෙන්නවුන් නොමැතිවීම යහපත් ය. මේ සියලු අවශ්‍යතා සම්පාදනය වූ සමාජයක් ඇති විය හැක්කේ සියලු දෙනා ම මේවා පිළිබඳ අවබෝධයක් ඇති ව අන්‍යෝන්‍ය වශයෙන් ඒවා ආරක්ෂා කිරීමට සහතික වීමෙනි. බෞද්ධ පංචශීලය සකස්කර ඇත්තේ මේ කරුණු සැලකිල්ලට ගෙන තම තමන් එම අයිතිය වෙනත් අයට තහවුරු කරදීමේ ස්වේච්ඡා පදනමක් මත සකස් වූ ප්‍රතිපත්තියක් මත ය (විජේබණ්ඩාර ආදීහු, 2002, 64-65).

පුද්ගල සදාචාරයෙන් තොර සමාජ සදාචාරයක් පිළිබඳ කථා කිරීම නිසරු වෑයමක් ලෙසයි උගතුන්ගේ පිළිගැනීම. බුද්ධඝෝෂ හිමියන් පෙන්වා දෙන්නේ පාපයට නැඹුරු වූ පුද්ගලයා දිනෙන් දින පිරිහීමට පත්වන බව යි.

''ඔහුගේ පාපි වූ ස්වරූපය නිසා පාපි වූ පුද්ගලයා දෙවිවරුන්ට සහ මනුෂ්‍යයින්ට අප්‍රිය වන්නේ ය. තම මිතුරන් විසින් හෙතෙම පිරිසිදු ජීවිතයට පුහුණු කරවීම අපහසු වන්නේ ය. එම පාපී වූ ස්වරූපය නිසා අපවිත්‍ර ගෝනි කඩ මාල්ලක් මෙන් ඔහු පිළිකුල් සහගත ය. ඔහු සමඟ ආශ්‍රය කිරීම වේදනාශීලීය... වර්ෂ ගණනාවක් පැරණි අශුචි වලක් මෙන් පිරිසිදු කිරීම දුෂ්කර කාර්යයකි. ඔහු සොහොනින් ලබාගත් දර කැබැල්ලක් වැනි ය. සෑම දෙනාගේ ම සතුරෙකු මෙන් ඔහු නිතර ජීවත් වන්නේ මානසික පීඩනයකින් යුක්තව ය. මළ මිනියක් සමග එකට ජීවත් වීම මෙන් ඔහු සමඟ ඇසුර ඉතා අපහසු ය. ඔහුට උගත්කම යනාදී ලක්ෂණ තිබුණ ද බමුණන්ට මළ සොහොනෙහි ගින්දර මෙන් පවිත්‍ර දිවියක් ගත කරන්නා වූ ඔහුගේ සගයින්ගේ ගෞරවයට හෙතෙම පාත්‍ර නො වේ. අන්ධයෙකුට වස්තූන් දැකිය නොහැකි වන්නේ යම් සෙයකින් ද එසේ ම ඔහුට පරම යහපත (සත්‍ය) සාක්ෂාත් කිරීම නොහැකි වන්නේ ය.'' (විශුද්ධි මග්ග, 54).

මේ පෙන්වාදෙන පරිහානියෙන් මිදී තමාගේ මෙන් ම සමාජයේ ද අයිතිවාසිකම් සුරක්ෂිත කිරීමෙහි ලා පංචසීල ප්‍රතිපදාව මහත් වූ ආලෝකයකි. ඒ ඒ පුද්ගලයින්ගේ අයිතීන් ජයග්‍රහණය කරන විට ඔවුන් තෘප්තිමත් වෙයි. සමාජය වූ කලී ඒ පුද්ගලයින්ගේ නිර්මිතයකි. පුද්ගලයන් එකිනෙකාගෙන් වියුක්තව සමාජයක් විද්‍යමාන නො වේ. එමනිසයි පුද්ගලයින්ගේ ආරක්ෂාවෙහි ඓක්‍යය සමාජයේ ආරක්ෂාව ලෙස සමාජ විද්‍යාඥයින් පෙන්වා දෙන ලද්දේ. (ශ්‍රීමත් අයිවර් ජෙනිස්) පුද්ගලයන් තෘප්තිමත් නො වූ විට සමාජය තෘප්තිමත් වූවා යැයි කිව නොහේ. එහෙයින් මෙහි දී මෙම සමාජ අභිමතාර්ථ පිළිබඳ සියලු ම පුද්ගලයන් විසින් අවධිකමත්, සිහිකල්පනාවක් ඇති ව සිට, තමන්ගේ අනුන්ගේ එම අයිතිය රැකෙන පරිදි තම චර්යාවන් සකස් කරගත යුතුවෙයි. සියලු දෙනා විසින් මෙසේ ක්‍රියා කරන විට අනුන්ගේ අයිතිය අපගේ යුතුකම වන බව පැහැදිලි වන අතර සෑම පුද්ගලයෙකුට ම තම ජීවන චර්යාවෙහි පවත්නා සමාජමය අර්ථය තේරුම්ගෙන ජීවිතය විෂයෙහි ආත්මාර්ථකාමී නො වූ පුළුල් ආකල්ප ඇති කර ගත යුතු බව ද පෙනෙයි. බුදුසමය පංචශීල ප්‍රතිපත්තිය ඉදිරිපත් කරන්නේ මේ අදහස් පදනම් කර ගනිමිනි (විජේබණ්ඩාර ආදීහු, 1905, 116).

සංයුත්ත නිකායෙහි ජටා සූත්‍ර මගින් එකල භාරතීය සමාජය පිළිබඳ ඡායාමාත්‍රයක් එක් දෙවියෙකුගේ ප්‍රකාශයක් මගින් පැහැදිලි කෙරේ. එහි සඳහන් වන්නේ මෙසේ ය.

''අන්තො ජටා බහි ජටා - ජටාය ජටිතො පජා
තං තං ගොතම පුච්ඡාමි - කො ඉමං විජටයේ ජටං''
(ස.නි. 1, 005, 26).

ස්වාමීනි, ගෞතමයන් වහන්ස ඇතුළත් අවුල් ය. පිටතත් අවුල් ය. මේ අවුල කෙසේ විසඳන්නෙහි ද? යන ප්‍රකාශයට අනුව එදා සමාජය බාහිර අභ්‍යන්තර වශයෙන් ගැටළු සහගතව ජීවත් වූ බවයි ප්‍රකට වන්නේ. මෙකල සමාජය පිළිබඳ අපට දිය හැකි සහතිකය කුමක් ද? වර්තමාන සමාජයේ සමාජ ආර්ථික දේශපාලන

වශයෙන් ස්මතුව ඇති ගැටළු ද අපමණය. විවිධ විසඳුම් ඒ සඳහා ඉදිරිපත් කෙරුන ද සහනයක් - සැනසුමක් ලැබී ඇතැ යි අපට සහතික විය හැකි ද? ඝාතනය හිංසනය - පීඩනය, දූෂණය, වංචාව, හොරකම්, මැරකම්, දුරාචාරයන්හි අඩුවක් නොමැත. මේවාහි වර්ධනය ඉහළ සමාජයේ ඉහළ සමාජයේ සිට පහළ සමාජය තෙක් පැතිරී යන්නේ අකාරුණික ලෙස ය. පංචශීලයෙහි ප්‍රායෝගිකත්වය වැදගත් වන්නේ එම සමාජ සංස්කෘතිය යි. මේ පිළිබඳ උගත් යතිවරයෙකු අදහස් අපට ආලෝකය සපයයි.

''පාණාතිපාතා වේරමණී'' යන්නෙහි අගය බෙහෙවින් දැනෙන්නේ ත්‍රස්තවාදී උවදුර වර්ධනය වන අවස්ථාවේ දී ය. අදින්නාදානා යනු තමන් ධාර්මික ව අන්‍ය දෑ සොරකම් නොකරමින් ලද දෙයින් පමණක් සෑහීමකට පත් ව ක්‍රියා කළයුතු ය යන්නයි. එසේ ම ''කාමේසු මිච්ඡාචාරා'' යන්නෙහි අගය අවබෝධ වන්නේ ''ඒඩ්ස්'' බඳු ප්‍රතිකාර කිරීමට අපහසු සමාජ රෝග වැළඳෙන අවස්ථාවේ දී ය. ''මුසාවාදා''යන්නෙහි අගය දැනෙන්නේ රාජ්‍ය අර්බුද පිළිබඳ, ජාත්‍යන්තර පුවත් සේවා, පරිගණක බඳු තාක්ෂණික අංශ මඟින් අසත්‍ය ප්‍රචාරය සිදුවන අවස්ථාවේ දී ය. ''සුරාමේරය මජ්ජපමාදට්ඨානා'' යන්නෙහි අගය වැටහෙන්නේ සුළු කලෙකින් මරු කැඳවන මත්ද්‍රව්‍ය භාවිතයට ශීඝ්‍රයෙන් ජනතාව පෙළඹෙන අවස්ථාවේ දී ය. මෙසේ සමාජගත සබඳතා ගොඩනංවා ගැනීම සඳහා පංචසීල ප්‍රතිපත්තිය මිනිසාට උපකාරී වෙයි. ඒ අනුව පුද්ගල චරිතය පරම යහපත කරා පමුණුවා ගැනීමේ දී පන්සිල් අටසිල් මෙන් ම දසසිල් ද උපකාරී වන බව ප්‍රකාශ කළ යුතු ය'' යනු ඒ හිමියන්ගේ අදහස වන්නේ ය (විමලධම්ම හිමි, 2006, 32). කෙටියෙන් ම පවසන්නේ නම් නූතන ලෝකය පුරා ව්‍යාප්ත ව ඇති සාමයට හා මෙත් සිතට පටහැනි අසහනකාරී පරිසරය නැති කර ගැනීමට ඇති පිළිතුර ලෙසයි පංචසීලය උගතුන් විසින් පෙන්වා දී ඇත්තේ. තවද පංචසීලය ගිහි බෞද්ධයාගේ නිත්‍ය සීලය වන අතර පැවිදි සීලයෙහි ද මූලික ලක්ෂණ ද ඒ අනුව සකස් වී තිබේ. භික්ෂුත්වය අහිමි කරන පාරාජිකාවන් සතරෙකි.

එයින් මෛථුන ධම්මය පංචසීලයෙහි තෙවන ශික්ෂා පදය ද (.... මේථුනං ධම්මං පතිසෙවෙය්‍ය අන්තමසො තිරච්ඡානගතායපි. පාරාජිකා හොති අසංවාසො) අදත්තාදානය දෙවැන්න ද (.... ගාමාවා අරඤ්ඤං වා අදින්නං ථෙය්‍යසංඛාතං ආදියෙය්‍ය...), ජීවිතයක් නැති කිරීම පළමු වැන්න ද (යො පන භික්ඛු සඤ්චිච්ච මනුස්සවිග්ගහං ජීවිතා වොරොපෙය්‍ය...) නැති ආර්ය ගුණ ඇතැයි පැවසීම සිවුවැන්න ද (උත්තරි මනුස්සධම්මං අත්තූපනායිකං අලමරියඤාණදස්සනං....) කැඩීම පදනම් කොට තිබේ. මේ අනුව පංචසීලය ආරක්ෂා කිරීම පැවිදි සමාජයෙහි ද වගකීමකි (ධම්මපරායනතිස්ස හිමි, 1995, 3-4).

වර්තමාන ගිහි බෞද්ධ ලාංකික සමාජය තුළ පංචසීල සමාදානය (නිති පංසිල්...) චතාවතක් සේ බොහෝ සෙයින් සිදු වේ. විශේෂයෙන් ආගමික අවස්ථාවෙක දී (බුද්ධ පූජා, දාන ආදියක දී මෙන් ම, මංගල, අවමංගල) සමාදන් කෙරේ. එම නිසා ඇතැම් උගත-නූගත් සමාජයෙන් ඒ පිළිබඳ බොහෝ විවේචන දැකගත හැකි ය. වරක් සමාදන් වූ දේ නැවත නැවත සමාදන් වීමේ අදහස කුමක්දැයි විමසයි. ඒ පිළිබඳ මෙරට විද්වතෙකුගේ ප්‍රකාශයක් මෙසේ යි.

"පංචසීලය හුදු ආගමික චතාවතක් නො ව පූර්ණ ජීවක මාර්ගයකට, සත්පුන් ප්‍රසන්න සමාජ සන්දර්භයකට අවශ්‍ය ආචාර ධර්මයක් නම් එය චාරිත්‍රානුකූලව සමාදන් වීමේ සිරිත නූතන අපට අවශ්‍ය නොවන්නේ දැන් මෙහි දී ප්‍රශ්න කළ හැක. පන්සිල් සමාදන්වීම වැනි 'ගැමි චතාවතක්' අප වැනි විදග්ධ දාර්ශනික, විද්‍යාත්මක නාගරික අයට නොගැලපේ යයි තීරණය කරන සමහර උගත්තු 'අපි එය රකිමු, එහෙත් සමාදන් නොවෙමු'යි සටන් පාඨ කියයි. පංචසීලය සමාදන් වීම එය නිරතුරු ව ම ප්‍රසිද්ධියේ ම සිහිපත් කිරීමකි. අපි එය රකිමු නම්, ඒ පිළිබඳ ව සමාජමය සන්දර්භය තුළ ගෞරවාන්විත ව කරනු ලබන මතක් කිරීමේ චතාවතකට සහභාගි නොවී එය පිළිකුල් කර සිතුමට හේතුවක් නැත. තමන් එය රකින බව ප්‍රකට වීම මදිකමක්සේ සිතන අවිඥානික හීනමානයක් අපට තිබේ නම් පන්සිල් ගැනීම ඇත්තට ම අපට මදිකමක් වන්නට පිළිවන. එහෙත් දාර්ශනික වශයෙන් පිරිපැසුණු

විදග්ධයන් කළ යුත්තේ තමන්ගේ උතුම් චර්යාවන් අනුන්ට ද ආදර්ශ වන්නට ඉඩ සැලසීම ය. ඔවුන් පන්සිල් ගැනීමේ ප්‍රසිද්ධ චතාවත් කිරීම අත්‍යයනට එහි ගරුත්වය ස්ඵුට කරන්නක් වෙයි. ආගමික සිරිතක් මදිකමක් නො වේ. විශේෂයෙන් ම ඉතා වැදගත් සමාජ ආචාර ධර්මයන් පදනම් කර ගත් පංචසීලය පිළිබඳ සමාදාන චාරිත්‍රය කොහෙත් ම මදිකමක් ලෙස සැලකිය යුතු නැත (විජේබණ්ඩාර ආදීහු, 1995, 119-120).

මේ අනුව උගත් නූගත් භේදයකින් තොර ව සිය පුද්ගල ජීවිතයෙන් අර්ථවත් කළයුතු උසස් මානවීය ගුණධර්ම පහක් ලෙස පංචසීලය අරුත් ගැනෙයි. මේ පංචවිධ ප්‍රතිපදාව බුද්ධදහමට පමණක් ආවේණික වූවක් නො වේ. දූරාතීතයේ සිට මිනිසා විසින් පිළිගත්නා ලද ආචාර ධර්ම පද්ධතියකි මේ. බුද්ධදහම මගින් එයට ස්ථාවර පිළිගැනීමක් ලැබුණි. පසුව එය ගිහි බෞද්ධයාගේ ගිහිවත ලෙසින් බුදුරජාණන් වහන්සේ බොහෝ තන්හි දේශනා කළහ. එවැනි එක් අවස්ථාවක් සුත්තනිපාතයෙහි ධම්මික සූත්‍රයෙන් ප්‍රකට කෙරෙයි.

සුත්තනිපාතයෙහි ධම්මික සූත්‍රයෙහි දී ධම්මික උවසුවා ඇතුළු පන්සියයක් පිරිස සඳහා ගිහිවත ලෙසින් පංචසීල ප්‍රතිපදාව දේශනා කොට ඇත. වෙද-හෙදකම්, වෙළ-හෙළඳාම්, කෙත්වතු ආදියෙහි නියැලෙමින් අඹුදරුවන් පෝෂණයෙහි යෙදෙන ගිහියා සඳහා දේශිත පංචසීලය ත්‍රිකෝටික පාරිශුද්ධික වශයෙන් මෙහි දී දේශනා කර තිබේ.

> ගහට්ඨවත්තං පන වො වදාමි
> යථාකාරො සාවකො සාධු හොති,
> නහෙසං ලබ්භා සපරිග්ගහෙන
> එස්සෙතුං සො කේවලො භික්ඛු ධම්මො (සුනි. 395 ගාථාව)

යථාකාරී ගෘහස්ථ ශ්‍රාවක සත්පුරුෂ වේ නම්, ඒ ගිහිවත තොපට කියමි. තෙල කෙත්වත් ඈ ආදියෙහි යෙදුණු ගිහියා විසින් පිරිය යුතු ගිහි වත දේශනා කරමි. ඒ අනුව මෙහි දී ගිහිවත දේශනා කරණුයේ ත්‍රිකෝටික පාරිශුද්ධියක ලෙසිනි. එනම්,

1. තමන් ඒ වරද නො කිරීම,
2. ඒ වරද අනුන් ලවා නො අනුදැනීම හා
3. අනුන් කරන එ වරද නො අනුදැනීම ද

වශයෙන් ත්‍රිවිධාකාරයකින් ආරක්ෂා කළ යුතු බවයි එහි පෙන්වා දී ඇත්තේ. එනම්,

1. ''පාණං න හානෙ න ච ඝාතයෙය්‍ය
   න චානුජඤ්ඤා හනතං පරෙසං
   සබ්බෙසු භූතේසු නිධාය දණ්ඩං
   යෙ ථාවරා යෙ ච තසා සන්තිලොකෙ''

මේ ලෝකයෙහි යම් ස්ථාවර හෝ ජංගම සත්ත්ව කොට්ඨාසයක් වෙත් නම්, ඒ හැම සත්ත්වයන් කෙරෙහි දඬු බහා තබා පරපණ නො නසන්නේ ය. නො ද නස්වන්නේ ය. පරපණ නසන මෙරමාහට ද නො අනුදන්නේ ය'' යනුවෙනි (සුනි, 396 ගාථාව).

සමාජයේ ජීවත්වන සියලු සත්වයෝ ජීවිතය කැමති වෙති. මරණය අකමැති වෙති. එබැවින් තමාගේ සැප පහසුව සලකා අනෙකා විසින් අනෙකා ඝාතනය කිරීමට දඬුමුගුරු නොගත යුතු ය. අවිආයුධ නොගත යුතු ය. ලැජ්ජා විය යුතු ය. එපමණක් නො ව සියලු ප්‍රාණ භූත කොටස් වලට දයානුකම්පී විය යුතු බව මේ ශික්ෂාපදයෙන් ප්‍රකට කෙරෙන ආකාරය දීඝ නිකායේ සාමඤ්ඤඵල සූත්‍රයෙන් ද අනාවරණය කෙරෙයි. පාණාතිපාතා පටිවිරතො හොති නිහිත දණ්ඩො නිහිත සත්තො ලජ්ජී දයාපන්නො සබ්බ පාණ භූත හිතානුකම්පී විහරති (දී.නි. 1. 110).

මෙහි දී ඝාතනය පමණක් නො ව හිංසා කිරීම, පීඩා කිරීම ද එයට ඇතුළත් කොට ඇත. මෙහි දී ඝාතනය නො කිරීමට පොරොන්දු වන්නේ ප්‍රාණය යි. එහි මනුෂ්‍ය ප්‍රාණයක් ද වෙනත් සත්ත්ව ප්‍රාණයක් ද යනුවෙන් වෙන් කොට නො ව සියලු සත්ත්ව වර්ගයා ඇතුළත් ය, එයයි මෙහි ඇති වැදගත්කම වන්නේ.

මෙය වෙනත් ආගම් හා බුදුදහම අතර ඇති සුවිශේෂත්වයට එක් නිදසුනකි. ඇතැම් ආගමක රට රැක ගැනීමට යුද්ධ කර සතුරන

ඝාතනය කිරීම වැරැද්දක් නො වේ. ඇතැම් ආගමක ස්වකීය ආගම පැතිර වීමේ අදහසින් මිනී මැරීම වැරදි නැත. ඇතැම් ආගමක, ආගමේ නීතියෙන් වැරදි කරුවන් වන අය මරා දැමීමට ඉඩ තිබේ. මේ සියලු ආකාරයේ මිනී මැරීම, ප්‍රාණඝාත විරමණ ශික්ෂා පදයෙන් වැරදි ලෙස සලකනු ලැබේ. සතුන්ගේ ජීවිතය ගැන සලකන කල ද බුදුදහමේ විශේෂත්වය පෙනේ. ඇතැම් ආගම්වල මිනිසාගේ ආහාරය හා වෙනත් අවශ්‍යතා සඳහා සතුන් මරා ගැනීම අනුමත ය. බෞද්ධ ඉගැන්වීම වන්නේ සත්ත්ව ජීවිතය වැනසීමට මිනිසාට අයිතියක් නැති බව ය. එය මිනිසාගේ ප්‍රයෝජනය සඳහා දෙවියෙකු විසින් මවා දෙන ලද්දක් ය යන ඉගැන්වීම සම්පූර්ණ මුසාවක් ලෙසින් බුදුදහම පෙන්වා දෙයි. මේ පුළුල් වූ ද ගැඹුරු වූ ද දර්ශනය මත රඳා සිටින ප්‍රාණඝාත විරමණ ශික්ෂාපදය නිසා සියලු මනුෂ්‍යයින්ගේ ද සියලු ප්‍රාණීන්ගේ ද ජීවිත ආරක්ෂාව සහතික වේ. මේ ශික්ෂාපදය ආරක්ෂා වීම ජනතාව අතර බියක් සැකක් නැතිව ජීවත්විය හැකියි. එවැනි සුරක්ෂිතතාවක් නැති ව මිනිසාට ජීවත් වීමට නුපුළුවන. ජීවත් වීමේ අයිතිය පිළිගන්නා මිනිසුන් අතර ඝාතනවලට තුඩු දෙන ආරවුල් යුද්ධ ඇති නො වේ. යුද්ධය බුදුදහමින්, සපුරා ප්‍රතික්ෂේප කෙරෙන්නකි (හෙට්ටිආරච්චි, 2006, 73). පංච භය වෙර සූත්‍රයට අනුව මේවා උල්ලංඝනය කිරීමෙන් මෙලොවින් ද පරලොවින් ද භයට හා වෛරයට පත්වීමට සිදු වේ. ප්‍රාණඝාතයේ දී ඒ අනුව ඉස්මතු වන්නේ ව්‍යාපාද කල්පනාවයි. ඒ නිසා චෛතසික වශයෙන් ද, දුක් දොම්නස් විඳීමට සිදු වේ. ප්‍රාණඝාතයෙන් වැලකුණු පුද්ගලයාට භයත් වෛරයත් නැත'' යනුවෙන් එහි සඳහන් වේ. (යං ගහපති පාණාතිපාතා, පාණාතිපාත පච්චයා දිට්ඨධම්මිකම්පි භයං වෙරං පසවති. සම්පරායිකම්පි භයං වෙරං පසවති. චෙතසිකම්පි දුක්ඛං දොමනස්සං පටිසංවෙදියති. පාණාතිපාතා පටිවිරතස්ස එවං භයං වූපසන්තං හොති'' (සං.නි. 11, 106, බු.ජ.මු.)

2. තතො අදින්නං පරිවජ්ජයෙය්‍ය
   කිඤ්චි ක්වචි සාවකො බුජ්ඣමානො,
   න හාරයෙ හරතං නානුජඤ්ඤා
   සබ්බං අදින්නං පරිවජ්ජයෙය්‍ය

ඉක්බිති මේ පරසතු දෑයකැ'යි දන්නා ගිහි උවසුවා ගමෙහි හෝ කැලයෙහි හෝ වේවායි කිසිදු තැනෙක්හි වූ ස්වල්ප වූ හෝ බොහෝ වූ හෝ නුදුන් කිසිවක් නොගෙන හරණෝ ය. නො ද හැරගත් වන්නේ ය. පැහැරගණුවනට නො ද අනුදන්නේ ය. එබඳු හැම අයිනාදන් හැරලන්නේ ය (එම, 397 ගාථාව).

නොදුන් දේ ගැනීමෙන් වැළකීම මේ දෙවන ශික්ෂාපදයෙන් ගම්‍යමාන වන අදහසයි. මේ වරදට පදනම් වන මානසික ධර්මය අභිජ්ඣාවයි. එනම්, පරසන්තකය මා සතු වේවායි යන කල්පනාවයි. ආදි කාලයෙහි මිනිසා තුළ සොරකම උද්ගත වීම හේතු කොටගෙන අනෙකුත් සියලු දුර්ගුණයන් හටගත් ආකාරය දීඝ නිකායෙහි අග්ගඤ්ඤ සූත්‍රයෙන් විශද කෙරෙයි. සාමාන්‍යයෙන් අප සොරකම් කිරීමෙන් වැළකීමෙන් මෙම ශික්ෂාපදය සම්පූර්ණය වූයේ යැයි කල්පනා කරනු ලැබේ. එහෙත් අදින්නාදානා යනු නොදුන් දේ ගැනීමෙන් වැළකීම පමණක් ම නො වේ. එය සොරකම් කිරීමට වඩා පුළුල් ලෙස සලකා බැලීමකි. ඔබට මාර්ගයේ තිබී මුදල් පසුම්බියක් හමුවුනොත් අයිතිකරුවකු සොයා ගැනීමට නොහැකි වුවත් එය ඔබ සතු කර ගැනීම වරදකි. ඔබට නුදුන් දෙයක් නිසා එය ඔබට අයිති නැත. මෙය නීතියෙන් ද ඒ අයුරින් ම පිළිගන්නා කරුණකි. අයිතිකරුවන් නැතැ යි පොදු වස්තු තමන් සතු කර ගන්නට ඉදිරිපත් වන අය වර්තමානයේ බොහෝ වෙති. එසේ ඉඩම් අයිතිකර ගැනීම, ගස් කපා ගැනීම, ගල් කඩා ගැනීම වැනි ක්‍රියා දක්නට ලැබේ. මේවා සියල්ල දෙවන සිකපදයෙන් ද නීතියෙන් ද තහනම් ක්‍රියා ය (හෙට්ටිආරච්චි, 2006, 74).

වර්තමානයේ බොහෝ සමාජ තුළ අන්සතු දේ පැහැර ගැනීම කලාවකි. ඇතැම් විට ඇතැමෙකු කල්පනා කරනුයේ අනිත් අය සොරකම් කරන විට අප සොරකම් නොකර සිටී ම මදිකමක් ලෙස ය. අපි ඒ දේ සොරා නොගත්ත ද වෙන කවරෙකු හෝ ඒ දේ කරති යි සොරකමට පෙළඹෙති. මේ වසංගතය පැල්පතේ සිට රජ මැඳුර දක්වා විහිදී ගොස් ඇත්තේ එයාකාරයෙනි.

3. අබ්‍රහ්මචරියං පරිවජ්ජයය්‍ය
අංගාරකාසුං ජලිතං ව විඤ්ඤූ
අසම්භුණන්තො පන බ්‍රහ්මචරියං
පරස්ස දාරං නාතික්කමෙය්‍ය

නුවණැති ශ්‍රාවකයා දිලිසෙන අඟුරුවලින් සෙයින් අබ්‍රහ්මචරියාව දුරු කරන්නේ ය. යටත් පිරිසෙයින් එසේ බඹසර රැකිය නොහැකි වනුයේ පරදාරයන් කරා නොයන්නේ ය (එම, 398 ගාථාව) යනුවෙනි. මෙහි දී විශේෂ වශයෙන් ''අබ්‍රහ්මචරියා'' යන නාමය භාවිත කොට තිබේ. පංචසීලයේ දී භාවිත වන්නේ ''කාමේසු මිච්ඡාචාරා වේරමණී'' වශයෙනි. මේ පිළිබඳ බොහෝ දේශකයන් ලේඛකයින් සිදුකරන වරදක් ඇත.

එනම්, මේ ශික්ෂාපදය පංචකාම වස්තූන්ට ම අදාළ කිරීමයි. එවැනි නිගමනයකට පෙළඹෙනුයේ ''කාමේසු'' යනු බහුවචනය පදනම් කොට ගනිමිනි. නමුත් බුදුරජාණන් වහන්සේ මේ ශික්ෂාපදය නිර්වචනය කරන සෑම තැනක දී ම ''කාමේසු'' යන බහුවචනයෙන් අදහස් කර තිබෙන්නේ වැරදි ස්ත්‍රී-පුරුෂ ඇසුරින් මිදීමයි. වැරදි ස්ත්‍රී-පුරුෂ සබඳතාවෙහි පංචකාම ගුණය ම ඇති බව පිළිගත යුතු ය.

''මේ ශික්ෂාපදය විස්තර කිරීමේ දී තව ද වැරදි අර්ථ කථනයක් කරනු ලැබේ. එනම්, සියලු ආකාරයන්ගෙන් වෙන් වීම මේ ශික්ෂා පදයෙන් අදහස් කරන බව කීමයි. මෙහි අදහස් වන එක ම කරුණ පරදාර හා පරපුරුෂ සේවනයෙන් වෙන් වීම ය. ධම්මික සිඟාලෝවාද ආදී සූත්‍ර ධර්ම රාශියකින් ඒ බව මැනවින් පෙන්වා දී තිබේ. එහෙත් මෙහි එන 'කාමේසු' යන බහ්වර්ථ පදය කාමයන්හි යන අරුත ඇති බව පෙන්වමින් සියලු කාමයන් එයින් අදහස් කරන බවට ඇතැම්හු තර්ක කරති. මෙහි ද බහුවිධ කාමයන් අදහස් කරන බව සත්‍ය ය. එහෙත් ඒ පිරිමියාට නම් ගැහැණිය සම්බන්ධ වූ ද, ගැහැණියට නම් පිරිමියා සම්බන්ධ වූ ද, රූප, ශබ්ද, ගන්ධ, රස, ස්පර්ශ යන බහුවිධ කාමයන් ය. එසේ නැති ව ඇසින් දක්නා වූ සියලු රූප ආදී වශයෙන් මුළු ලෝකය ම අන්තර්ගත වන සියලු කාමයන් නො වේ'' (හෙට්ටිආරච්චි, 2006, 75). මේ

ශික්ෂාපදය ආරක්ෂා කරන සමාජය තුළ පවුල් සංස්ථාව අවුල් නො වේ. මෙලොව පරලොව බිය දුරුවෙන සමාජ ප්‍රශ්න රැසක් නිර්මාණය වීම නවතියි.

4. සිව්වන ශික්ෂාපදය මුසාවාද විරතියයි. ධම්මික සූත්‍රයෙහි ඒ පිළිබඳ එන සඳහන මෙසේ යි.

සභග්ගතො වා පරිසග්ගතො වා
එකස්ස වෙකො න මුසා භණෙය්‍ය
න භාණයෙ භණතං නානුජඤ්ඤා
සබ්බං අභූතං පරිවජ්ජයේය්‍ය (සු.නි. 399 ගාථාව)

සභාවකට ගියේ හෝ පිරිසක් මැදට ගියේ හෝ තනිපුද්ගලයෙකුට හෝ මුසා නො කියන්නේ ය. අනුන් ලවා ද නො කියන්නේ ය. හැම අභූතයන් දුරලන්නේ ය, යනු එහි සිංහල අරුතයි. මුසා යනු අසත්‍ය යි. සිදු නොවූවක් සිදු වූවක් ලෙස ද සිදු වූවක් සිදු නොවූවක් ලෙස ද කීම මෙහි ස්වභාවයයි.

ධම්මපද ගාථාවක සඳහන් වන්නේ බොරු කියන්නාට නොකළ හැකි පාපයක් පවක් නැති බවයි.

ඒකං ධම්මංඅතීතස්ස - මුසාවාදස්ස ජන්තුනො
විතිණ්ණ පරලෝකස්ස - නත්‍ථි පාපං අකාරියං

වචනය යනු සියලු මානව සබඳතා ගොඩනැගීමට අවශ්‍ය වන ප්‍රධාන මාධ්‍යයකි. සබඳතා ගොඩ නැගීමට නම් සත්‍ය වචන භාවිතය හා විශ්වසනීයත්වය ඉතා වැදගත් වෙයි. ඒ අනුව වර්තමාන ලෝකයාට අවශ්‍ය ම ශික්ෂාපදයක් ලෙස මෙය පෙන්වා දිය හැකි ය. මෙහි දී ම.නි. 1, කකචූපම සූත්‍ර දේශනාවෙහි සඳහන් වචනයේ සීමා පහ පෙන්වා දීම ද ඉතා වැදගත් වෙයි.

1. අවස්ථාවට සුදුසු වචනයෙන් කථා කළ යුතු ය. (කාලේන)
2. ඇති දෙයක් පිළිබඳ වූ වචනයෙක් කථා කළ යුතු ය. (භූතේන)
3. මොළොක් වූ වචනයෙක් කථා කළ යුතු ය. (සණ්හේන)

4. වැඩ සලසන වචනයෙක් කථා කළ යුතු ය. (අත්ථසංහිතේන)
5. මෛත්‍රී සහගත වචනයෙක් කථා කළ යුතු ය. (මෙත්තේන)

මේ තතු නො සලකා කථා කරන පුද්ගලයාට දෙලොව ම භය හා වෛරය ඇති වේ. (ම.නි. 1, 318, බු.ජ.මු.)

5. මජ්ජඤ්ච පානං න සමාචරෙය්‍ය
ධම්මං ඉමං රොචයේ යො ගහට්ඨො
න පායයේ පිබතං නානුජඤ්ඤා
උම්මාදනන්තං ඉති න විදිත්වා (සු.නි. 400 ගාථාව)

සිහිවිකල් බව ඇතිකරවන්නෙකැයි දැන මත්පැන් දුරලන්නේ ය. අනුන් ලවා ද පානය නොකරන්නේ ය. අනුන් මත් පැන් බීම ද නො අනුදන්නේ ය. එමෙන් ම,

මදාහි පාපානි කරොන්ති බාලා
කරොන්ති චඤ්ඤේපි ජනේ පමත්තේ
එතං අපුඤ්ඤායතනං විලකන්තං
විවජ්ජයේ, උම්මාදනං මෝහනං (එම, 401)

"මෝඩ මිනිස්සු මත් පැන් පානය කොට පාප කර්ම කරති. අනුන් ද මුළා වූවන් බවට පත්කරති. මෝඩයින්ට ප්‍රිය වූ මත් පැන් මුළාවට හේතු වන්නක් බව දැන මේ අපුණ්‍යායතනය දුරු කරන්නේ ය." යනුවෙන් ධම්මික සූත්‍රයෙහි අවසන් ශික්ෂාපදය පිළිබඳ එන තොරතුරු ඉතා වැදගත් ය.

මේ ශික්ෂාපදය විස්තර කිරීමේ දී අත්තනෝමතික අදහස් රාශියක් බුදු බණ ලෙසින් ඉදිරිපත් කරනු දක්නා ලැබේ. 'ටිකක් බීවට කම්නැතැ' (මද පමණට) තේරුම් කරන සමහරු සිටිති. බත් ඇතුළු ඇතැම් ආහාරපානවල මත්ද්‍රව්‍ය තිබේ යැයි කියන්නට තැත් කරන අය ද සිටිති. ඖෂධ වශයෙන් ද මත්ද්‍රව්‍ය ගන්නා බව පෙන්වා දීමට ඉදිරිපත් වන්නෝ ද වෙති. මේ පාලි අදහසකින් ම ඉදිරිපත් කරන්නට උත්සාහ ගන්නේ මත් පැන් බීම වරදක් නැති බවට බුදු බණෙහි කියැවෙන බවයි (හෙට්ටිආරච්චි, 2006, 78). එහෙත් මෙම ශික්ෂාපදය මගින් මදපමණක් ගැන සාකච්ඡා නො කෙරෙයි. මතට

හේතු වන්නා වූ බොන, කන, ගිලින දුම් උරන, සිරුරට විඳගනුලබන හැම දෙයක් ම මදයට, සිහිවිකලට හේතු වන්නේ නම් ඒ සියල්ල ඉවත ලෑම මෙමගින් ප්‍රකාශිත යි. එසේ නොවන්නේ නම් මෙමගින් සියලු පාප ක්‍රියා සඳහන් දොර විවර වන්නේ ය.

වඩාත් වැදගත් වන්නේ පංච ශීල ධර්මයේ උපයෝගිතාව ප්‍රථමයෙන් අවබෝධ කරගැනීමයි. එසේ අවබෝධ කොටගෙන නිශේධනාත්මක අංශය හෙවත් විරතියෙන් තොර වීම ය. ප්‍රතිජනනාත්මක අංශය හෙවත් සමාදානයෙන් යුක්ත වීම ය. එවිට තමා ද සමාජය ද සුවපත් වනු ඇත. සමාජය ජීවත් වීමට සුදුසු ජීවත් විය යුතු තැනක් බවට පත්වෙයි.

සමෝධානය

එදිනෙදා පුද්ගල-සමාජ සදාචාර පැවැත්ම සඳහා ප්‍රමාණවත් වන්නේ පංචසීලයයි. එය ගිහියාගේ නිත්‍ය සීලය ලෙසයි පිළිගෙන ඇත්තේ. යමෙක් මේ නිත්‍ය සීලය කඩ කරන්නේ නම් හෙතෙමේ තමාගේ මූලය විනාශ කරගන්නේ ය යනුවෙන් ධම්මපදයෙහි සඳහන් වෙයි.

යොපාණමතිපාතෙති - මුසාවාදංච භාසති
ලොකෙ අදින්නං ආදියති - පරදාරංච ගච්ඡති (ධප, 246)

(යමෙක් ප්‍රාණඝාතය කෙරේ ද, බොරුත් කියා ද, නොදුන් දෙය ගනී ද, පරඅඹුවන් කරා යේ ද?)

සුරාමේරයපානං'චා - යො නරො අනුයුඤ්ජති
ඉධෙමෙසො ලෝකස්මිං - මූලං ඛණති අත්තනො
(ධප, 247)

(යම් මිනිසෙක් රහමෙර බීමෙහිත් නැවත නැවත යෙදෙත් ද මෙතෙම මෙලොව දී ම තමාගේ මුල සාරයි). යනුවෙන් ප්‍රකාශ කොට ඇත.

පුද්ගල ජීවිතය සහ සමාජ ජීවිතය යහපත් කිරීම සඳහා එහි ජීවත් වන සියලු දෙනාගේ ජීවත් වීමේ අයිතිය ආරක්ෂා වී තිබිය

යුතු ය. ස්වකීය ජීවිතය පවත්වාගෙන යාම සඳහා තමා සතු සන්තකය ආරක්ෂිත කර ගැනීමට සුදුසු පරිසරයක් තිබිය යුතු ය. ගෘහ ජීවිතයේ අඹු-සැමි සබඳතාව ස්වදාර හා ස්වපුරුෂ සන්තුෂ්ටියෙන් පවත්වාගෙන යාමට අවකාශ තිබිය යුතු ය. අවට ජනයාගේ ආරාචාරාත්මක ඇඟිලි ගැසීම් වලින් නිදහස් විය යුතු ය. එය පුද්ගල මෙන් ම සමාජගත සදාචාරයට ද බෙහෙවින් ම ඉවහල් වෙයි. විද්‍යා තාක්ෂණ දියුණුවක් සමඟ බොරුව-රැවටීම-වංචාව, කලාවක් බවට පත් වී ඇත. එහෙත් සමාජයක යහ පැවැත්ම සඳහා කුමන ආයතනයක හෝ වගකීම වන්නේ සත්‍ය දැන ගැනීමේ අවකාශ සැලසීම යි. එමෙන් ම මත් වූ සිහි මද පුද්ගලයින්ගේ හිංසාවෙන් මිදී ජීවත් වීමට අවකාශ තිබිය යුතු ය. පංච සීලය මඟින් සිදු කෙරෙන්නේ මේ අවකාශයන් සමාජයට දායාද කිරීම යි. එහෙත් වර්තමානය වන විට මිනිසාගේ පමණක් නො ව සමස්ත ජීව-අජීව සන්තතියේ ම විනාශය මොහොතින් සිදු කිරීම සඳහා විකිරණශීලී අවිආයුධ නිෂ්පාදනය කොට තිබේ. අන් සන්තකයන් පැහැර ගැනීම් අද යුගයේ ජාත්‍යන්තර හොර ජාවාරම් තත්ත්වයට වර්ධනය වී තිබේ. දියුණුවන රටවලට ආර්ථික සෞවරී භාවය සිහිනයක් වී තිබේ. පෙර පැවති දේශපාලන යටත් විජිතවාදය වෙනුවට ආර්ථික යටත් විජිත වාදය ව්‍යාප්ත වී තිබේ. සංවර්ධනය පිළිබඳ පරමාදර්ශය බටහිර ලෝකයාගෙන් හඳුනා ගත යුතු යැයි සිතන තාක් මින් මිදිය හැකි නො වේ.

කාමයෙහි වැරදි ලෙස හැසිරීම අද ජාත්‍යන්තර ගණිකා ව්‍යාපාරයක් වී තිබේ. පිරිමි ගණිකා වෘත්තිය, ස්ත්‍රී ගණිකා වෘත්තිය, ළමා ගණිකා වෘත්තිය මිනිසා අධර්ම රාගයෙන් වැඩිවන තරමට ලෝකයේ ද ව්‍යාප්ත වේ. බොහෝ වාණිජ ව්‍යාපාර මිනිසා තුළ මෛථුන උත්තේජනය බහුල කරවන සුළු ය.

මේ නිසා අද යුගයේ සමාජ රෝග පිළිබඳ අභියෝගය ප්‍රතිකර්ම සැපයිය නොහැකි තරමින් වර්ධනය වී තිබේ. වචනයෙහි විශ්වාසදායක බව කඩ වී අන්‍යෝන්‍ය අවිස්වාසය ව්‍යාප්ත වී තිබේ. ජාත්‍යන්තර ප්‍රවෘත්ති සේවා යනු යථාර්ථය කෙසේ වෙතත් බලවතුනට වාසිදායක වන පරිදි ඒ ඒ රටවල් පිළිබඳ ප්‍රතිබිම්බහ

ගොඩ නැඟීමට යොදා ගන්නා ඒවා ය. ඒ රටවල ආර්ථික දේශපාලන අර්බුද සදාකාලික ව ජීවත් කරවීම ඒවායේ උත්සාහයයි.

මත්ද්‍රව්‍ය භාවිතය ජාත්‍යන්තර අර්බුදයක් වී තිබෙන්නේ දුප්පත් රටවල සිවිල් යුද්ධ තත්ත්වයන් හමුවේ යුද වියදම් පියවා ගැනීමේ සතුටුදායක උපක්‍රමයක් වී තිබෙන බැවිනි. විශේෂයෙන් ත්‍රස්තවාදී කණ්ඩායම්වලට මින් ලැබෙන ශක්තිය අතිවිශාල ය. ඒ සමගම මත්ද්‍රව්‍ය වලට බිලිවන ජීවිත සංඛ්‍යාව දිනෙන් දින වැඩිවෙමින් තිබේ (විවරණ, 2009, 461-462).

සමස්ත ලෝකයා ම අවනත භාවය දක්වන එක්සත් ජාතීන්ග් මූලික මිනිස් අයිතිවාසිකම් පිළිබඳ ප්‍රඥප්තියෙන් ද යම් ආකාරයකින් පංච සීලය විශද කෙරේ. එහි 3, 4, 5 වගන්තිවලින් පළමු සිල් පදයට ද, 17 වන වගන්තියෙන් දේපොළ සම්බන්ධ වූ ප්‍රඥප්තිය 2 වැනි සිල් පදයට ද, පවුල් සුරක්ෂිතතාව පිළිබඳ 16 වැනි වගන්තියෙන් තෙවන සිල් පදය ද සත්‍ය ප්‍රකාශ කිරීමේ අයිතිය 18, 19 වගන්ති වලින් ද ප්‍රකට වෙයි. මත්ද්‍රව්‍ය මත්පැන් අවධානය ද දූන් දූන් ඔවුන් වෙත යොමුව තිබේ. මේ අනුව පුද්ගල සමාජ සදාචාරයට පමණක් නො ව ලෝක සාමයට, සමගියට, ලෝකයා හමුවේ ඇති අභියෝග ජයගැනීමට මඟ වෙනකක් නො ව පංච සීල සදාචාරයට එකඟත්වය පළකිරීම යි.

ආශ්‍රිත ග්‍රන්ථ නාමාවලිය

1. දීඝ නිකාය, පුනර් මුද්‍රණය, බෞද්ධ සංස්කෘතික මධ්‍යස්ථානය, දෙහිවල, 2004.
2. මජ්ඣිම නිකාය - එම-
3. සංයුත්ත නිකාය - එම -
4. අංගුත්තර නිකාය - එම -
5. සුත්ත නිපාතය - එම -
6. සුමංගල විලාසිනී, හේවාවිතාරණ, 1918.
7. සිරි සෝමිස්සර හිමි, මාපලගම, අගාරික ප්‍රතිපදාව, රත්න පොත් ප්‍රකාශකයෝ, මරදාන, 2005.
8. හෙට්ටිආරච්චි, ධර්මසේන, බෞද්ධ සදාචාරය, සරස්වතී ප්‍රකාශන, දිවුලපිටිය, 2006.

9. විජේබණ්ඩාර, චන්ද්‍රිම සහ මොරටුවගම, එච්. එම්. ආදි බෞද්ධ චින්තනයේ අදහස් කිහිපයක්, එස්. ගොඩගේ සහ සහෝදරයෝ, මරදාන, 1995.

10. විවරණ, කොස්වත්තේ අරියවිමල හිමියන්ගේ ශාස්ත්‍රීය ලිපි සමුච්චය, රත්මල්ගොඩ සමිත හිමියන්ගේ ප්‍රකාශනයකි, 2009.

11. විදසුන, මංගල කලාපය, සංස්: ආදි ශිෂ්‍ය සංගමය, සිරි විජය විදර්ශන පිරිවන, විජයපුර, 2006.

12. ප්‍රාතිමෝක්ෂ විවරණය, සංස්. ධම්මපරායන හිමි, බුජ්ජම්පොල, රත්න පොත් ප්‍රකාශකයෝ, මරදාන, 1995.

සම්ප්‍රදායවාදය හා බුදුදහම

සහකාර කථිකාචාර්ය
කුඩාකත්නෝරුවේ විනීත හිමි

ප්‍රවේශය

ප්‍රාථමික මිනිසා තමන් හා තමන් අවට පරිසරය කෙරෙහි සාවධාන වූයේ කවදා ද එතැන් පටන් සිය සන්තානයෙහි උපන් බිය, සැක, සංකාවන් සමනය කරගන්නට වෙහෙස මහන්සි විය. ඒ අනුව ලෝකය හා සත්ත්වයා පිළිබඳ වූ සත්‍යය ඥානය නම් කවරේද, එය අවබෝධ කරගන්නේ කෙසේද යන්න පමණක් නොව එතුළින් ලබන පරම සුවය නම් කවරේද යනාදී ප්‍රශ්න ඉස්මතු විය. එයට පිළිතුරු සෙවූ ඥානවිමංසකයින් විවිධ ඥානමාර්ග හා නිෂ්ටාවන් ඉදිරිපත් කළේය. ඒ අනුව ඥානවිමංසනය විෂයෙහි විවිධ ගුරුකුල බිහිවීය. බෞද්ධ හා වෙනත් ආගමික මූලාශ්‍රයවලට අනුව ප්‍රාග් බෞද්ධ යුගයේත් බුද්ධකාලීනවත් පැවැති එවැනි ගුරුකුල ගණනාවක් හඳුනාගත හැකිය. ඒ සියල්ලෝ තම-තමන්ගේ විශ්වාසය ම සත්‍යය සෙසු සියල්ල අසත්‍යයැයි පවසමින් දෘෂ්ටිමය ගැටුම් ද ඇතිකර ගත්හ.

පෙරාපර දෙදිග ම එවැනි ඥානවිමංසකයින් රාශියක් දක්නට ලැබේ. එහෙත් භාරතය කේන්ද්‍රකරගත් පෙරදිග ආගමික-දාර්ශනික පරිසරයෙහි ක්‍රි. පූර්ව හයවන සියවස පමණ වනවිට මතවාදී සට්ටනයක් පැවැති බව විද්වතුන් පවසයි. කෙසේ වෙතත් ඒ පිළිබඳ අධ්‍යයනය කරන විද්වතුන් ඒවා සියල්ල ප්‍රධාන ගුරුකුල තුනකට බෙදා දක්වයි. එනම්, සම්ප්‍රදායවාදීන්, හේතුවාදීන් හා අනුභූතිවාදීන් ය.[1]

සම්ප්‍රදායවාදය

'සම්පදා' යන පාලි භාවිතය සිංහල භාෂාවේ දී 'සම්ප්‍රදාය' වශයෙන් යෙදේ. එයින් පරම්පරාගත උපදේශ හෝ ඉගැන්වීම් සම්මත චාරිත්‍ර යනාදිය අදහස් කරයි.[2] ඒ සඳහා වන ඉංග්‍රීසි යෙදුම Tradition යන්නයි.[3] ඉංග්‍රීසි-පාලි ශබ්දකෝෂයට අනුව පාලි භාෂාවේ දී පර්යාය පද ලෙස අනුස්සව, වාචනාමග්ග යනාදිය ද යෙදේ.[4] පෙරදිග ආගමික-දාර්ශනික පරිසරයෙහි කැපී පෙනෙන සංස්කෘත භාවිතය තුළ පරම්පරාගතඃ, පරම්පරාගත වාක්‍යම්[5] ආදී ලෙස පාරම්පරික සම්මතයන් ම පිළිගෙන තිබේ. PTS, Pali - English ශබ්දකෝෂයට අනුව 'වාචනාමග්ග' යනු සජ්ඣායනය සඳහා වන මාර්ගය (Way of Recitation) බව පවසයි.[6] මේ අනුව සංස්කෘත, පාලි, සිංහල හා ඉංග්‍රීසි භාෂාවන්හි තත්සම හෝ පර්යාය පදවලින් 'පාරම්පරිකව පවත්වාගෙන එනු ලබන ශුද්ධ ලියැවිලි හෝ දේවභාෂිත සත්‍ය ඥානය උදෙසා වන එක ම පිළිසරණ ලෙස පිළිගැනීම සම්ප්‍රදායවාදය ලෙස පිළිගෙන ඇති බව පැහැදිලිය.

සම්ප්‍රදායවාදීන්

පූර්වෝක්ත පරිදි පාරම්පරික විශ්වාස එලෙසින් ම පිළිගත් එමෙන් ම අනුගමනය කළ සියලු දෙනා සම්ප්‍රදායවාදීන් ලෙස පිළිගැනේ. එවැනි ආගමික කණ්ඩායම් ප්‍රධාන වශයෙන් භාරතය කේන්ද්‍ර කරගත් පෙරදිග ආගම් අතර දක්නට ලැබේ. ප්‍රාග් බෞද්ධ කාලයේත් බුද්ධ කාලීනවත් පැවැති එවැනි කණ්ඩායම් පිළිබඳව බෞද්ධ සාහිත්‍යයේත් සෙසු ආගමික සාහිත්‍යයන්හිත් දක්නට ලැබේ.

'සංගාරව' නම් මානවකයා බුදුරදුන් වෙත පැමිණ "ගෞතමයන් වහන්ස, මෙලොව දී ම පාරමී සංඛ්‍යාත නිවනට පැමිණ ආදී බ්‍රහ්ම චර්යාව ප්‍රකාශ කරන ශ්‍රමණ බ්‍රාහ්මණයන් අතරින් ඔබ වහන්සේ කවරෙක්ද'යි විමසා සිටියේය. ඊට පිළිතුරු ලෙස බුදුරදුන් දේශනා කළේ මෙලෙස ආදි බ්‍රහ්ම චර්යාව ප්‍රකාශ කරන තිදෙනෙකු සිටින බවයි. එනම්, අනුස්සවිකා, තක්කිවීමංසී හා සාමඤ්ඤේව ධම්මං අභිඤ්ඤාත[7] වශයෙනි. එහි දී අනුස්සවිකා යනු පාරම්පරික විශ්වාසයන් අනුව සත්‍ය ඥානය අවබෝධ කරගත

හැකි යැයි විශ්වාස කළ පිරිසයි. මෙහි දී චතුර්වේදය ම සත්‍ය ඥානය ලබා ගැනීමට ප්‍රමාණවත් යැයි දැඩිව සලකාගත් වෛදික බ්‍රාහ්මණයන් ප්‍රමුඛ වශයෙන් සැළකේ,[8] යැයි පිළිගැනේ. එහෙත් මෙම සම්ප්‍රදායන් පිළිබඳ අධ්‍යනයක යෙදෙන ඇතැමුන් සම්ප්‍රදායවාදීන් වේද යුගයේ සිට අරණ්‍යක යුගය දක්වා වූ කාලයට අයත් වන බවත් ඔවුන් කොටස් කීපයකට වර්ග කළ හැකි බවත් පෙන්වා දෙයි.[9]

- සම්ප්‍රදායවාදීහු
  - ශ්‍රැතිවාදීහු
    - පෞරුෂේයවාදීහු
    - අපෞරුෂේයවාදීහු
  - ස්මෘතිවාදීහු
    - වෛදික
    - අවෛදික

ඉහත බෙදීමට අනුව සම්ප්‍රදායවාදීන් අතර ද විවිධ පිළිගැනීම් කරණකොට ගෙන පවත්නා බෙදීම් දක්නට ලැබේ. තවත් බෙදීමකට අනුව ශතවර්ෂ ගණනාවක් පැරණි භාරතීය දර්ශන සම්ප්‍රදාය ප්‍රධාන වශයෙන් කොටස් දෙකකට බෙදේ. වේදය ප්‍රාමාණිකත්වයෙන් පිළිගත් වෛදික සම්ප්‍රදාය හා එය නොපිළිගත් අවෛදික සම්ප්‍රදාය වශයෙනි. වේද, බ්‍රාහ්මණ, අරණ්‍යකාදීන් වේදය ප්‍රාමාණිකත්වයෙන් පිළිගත් නිසා ආස්තික වශයෙන් හඳුන්වයි. උපනිෂද් හා ෂඩ් දර්ශන (න්‍යාය, වෛශේෂික, සාංඛ්‍ය, යෝග, පූර්ව විමංසා හා උත්තර විමංසා) ද වේදය අගය කරන සීමාවන්හි වෙනස්කම් ඇතත් මූලික වශයෙන් වේදය පිළිගත්නා බැවින් ආස්තික ගණයට අයත් වේ. ජෛන, චාර්වාක හා බෞද්ධ දර්ශන වේදය ප්‍රාමාණිකත්වයෙන් නොපිළිගත් නිසා අවෛදික මෙන් ම නාස්තිකවාදීන් ලෙස පිළිගැනුණි. කෙසේ වෙතත් මේ අනුව වේදය ගුරුකොටගත් සියලු දර්ශන ශාඛාවන් සම්ප්‍රදායවාදීන් ලෙස හඳුනාගත හැකිය.

කාලාම සූත්‍රයේ දී තත්කාලීන භාරතීයයන් විසින් අවිචාරවත්ව ආදානග්‍රාහීත්වයෙන් පිළිගත් ආගම්-දර්ශන දහයක් පෙන්වා දී තිබේ.[10] ඒ අතර අනුස්සවෙන (ඇසීමෙන්), පරම්පරාය (පරම්පරාවෙන්), ඉතිකිරාය (ආරංචියෙන්), පිටකසම්පදාය (පොතපතින්), හබ්බරූපතාය (පුද්ගල කේන්ද්‍රියව) හා සමණො

නො ගරු (ගුරු භාෂිතයෙන්) ආදී වශයෙන් ඥානාවබෝධය ලද හැකියැයි විශ්වාස කළ අය හෙවත් ඥාන මාර්ග හය සම්ප්‍රදායවාදයට ඥාතීත්වයක් උසුලයි. තත්කාලීනව පැවැති බ්‍රාහ්මණ සම්ප්‍රදාය එකී ගුණාංග නියෝජනය කළහ.

මේ අනුව පෙරදිග (භාරතීය) දර්ශන සම්ප්‍රදායෙහි සුවිශේෂ භූමිකාවක් සම්ප්‍රදායවාදීන්ට හිමිවිය. එය සෙසු ඥාන මාර්ග හෙවත් ගුරුකුල ඉක්මවා ගිය ප්‍රබලතම ඥාන මාර්ගය වීය. එකී ගණයට අයත් වන ආගම්-දර්ශන රාශියක් පැවැති අතර වේදය විවිධාකාරයෙන් හෝ යම් පමණකට හෝ පිළිගත් ආගම්-දර්ශන ඒ අතර ප්‍රධාන වෙයි.

සම්ප්‍රදායවාදය හා බෞද්ධ ආකල්පය

පෙර සඳහන් කළ පරිදි සංගාරව සූත්‍රයේ දී භාරතීය ඥානවිමංසකයින් කොටස් තුනකට (අනුස්සවිකා, තක්කීවිමංසී හා සාමඤ්ඤෙව ධම්මං අභිඤ්ඤාත) බෙදා දක්වන බුදුන් වහන්සේ සංගාරවට පැහැදිලි කරන්නේ තමන් වහන්සේ තෙවන ගණයට හෙවත් අනුභූතිවාදී ගණයට අයත් වන බවයි.[11] ඒ අනුව බුදුන් වහන්සේ මූලික වශයෙන් ම සම්ප්‍රදායවාදියෙකු නොවේ. සන්දක සූත්‍ර දේශනාවේ දී එකී ගුරුකුල පිළිබඳ දීර්ඝ ලෙස විස්තර කර තිබේ. ශ්‍රැතිය ඇසුරු කළ අනුශ්‍රවික වූ ඇතැම් ශාස්තෘවරයෙක් මෙසේ මෙසේ යයි පරම්පරාවෙන් හා පිටක සම්ප්‍රදායෙන් ධර්මය දේශනා කරයි. ඔහු දේශනා කරන ධර්මය ඇතැම්විට මැනවින් අසන ලද්දක් හෝ මැනවින් නොඅසන ලද්දක් විය හැකිය. සත්‍යය හෝ අසත්‍යය විය හැකිය. මෙම ශාස්තෘවරයාගේ අනුශාසනාවට සවන් දෙන ඇතැම් නුවණැති පුරුෂයෙක් මේ බඹසර අස්වැසිලි නොවේ යයි දැන එම බඹසරෙහි කලකිරී නික්ම යයි. නුවණැත්තා එහි බඹසර නොවසයි. වසන්නේ නමුදු ධර්මයෙහි නොහැසිරෙයි...''[12] යනුවෙන් පාරම්පරික භාෂිතයන් එලෙසින් ම පිළිගැනීමේ ස්වභාවය හා විපාකය දීර්ඝ ලෙස විස්තර කර තිබේ.

සංගාරව හා සන්දක සූත්‍ර දේශනාවන්ගෙන් දක්වා ඇති පරිදි සම්ප්‍රදායවාදීන්ගේ මූලික ම ලක්ෂණය වන්නේ අවිචාරවත් ආදානග්‍රාහීත්වයෙන් යුතුව පරම්පරා භාෂිතයෙන් හො

දේවවාක්‍යයන් පිළිගැනීමයි. කාලාම සූත්‍රයේ දී පෙර සඳහන් කළ ඥාන මාර්ග සය ද එවැනි පදනමක දක්වා තිබේ. එහි දී 'මා' යන ප්‍රතිශේධාර්ථවාචී නිපාතයකින් බැහැර කරන ඥානමාර්ග ලෙස දක්වා ඇති නමුත් සපුරා බැහැර කර ඇතැයි සිතීම අපහසුය. යමෙකු එය ද අවිචාරවත්ව ගෙන සියල්ල සපුරා ප්‍රතික්ෂේප කරයි නම් හෙතෙම කවරාකාරයකවත් ඥානමාර්ගයක් අනුගමනය නොකොට හුදු ස්වයං මතවාදයක ම එල්බගෙන හුදෙකලා වන්නට පුළුවන. එහෙයින් බුදුරජාණන් වහන්සේ දේශනා කළ පරිදි, 'සාමඤ්ඤෙව ධම්මං අභිඤ්ඤාය' තමන් වහන්සේ විසින් ම තම නුවණින් ම ධර්මය අවබෝධ කරගත් නමුත් උන්වහන්සේගේ අනුගාමිකයින් මුල් අවස්ථාවේ ශ්‍රැතිය මත පදනම්ව මූලික අවබෝධය ලබාගත යුතුය. නොඑසේ නම් බුදු දහමට අනුව සම්මා සම්බුද්ධ හා පච්චේක බුද්ධ තත්ත්වයන් මිස අනෙකුත් බෝධීන් ඇසුරු කරන්නට අවකාශ නොවේ. ධර්ම ශ්‍රවණයෙන් ම සංසාර ශුද්ධිය සඳහා වන මඟ-නොමඟ හඳුනාගත හැකිය. ඉහත දක්වන ලද කාලාම සූත්‍ර දේශනාවේ 'මා' යන්න දැඩි ලෙස සපුරා ප්‍රතික්ෂේප කිරීමක් ලෙස වටහාගැනීම අන්තරායකර වන්නේ එහෙයිනි.

ධර්ම ශ්‍රවණයෙන් පමණක් ම යථාවබෝධය ලබන්නට හැකිය යන විශ්වාසයක් බුදුදහමේ නොමැත. ධර්ම ශ්‍රවණයත්, යොනිසෝමනසිකාරයත් සමඟින් ධර්මානුධර්ම ප්‍රතිපත්තිය ද අත්‍යාවශ්‍ය ය. එම ශ්‍රවණය අන්ධානුකරණයෙන් පිළිගැනීම හෝ ප්‍රගුණ කිරීම බුදුදහම අනුමත නොකරයි. බුදුන් වහන්සේ විවිධ ඥානමාර්ග පෙන්වා දී "කාලාමයනි, තමා විසින් ම දැනගත යුතුයැ"[13] යි අනුභූතිවාදී පදනමකට රැගෙන එයි. "පච්චත්තං වේදිතබ්බෝ" යනු ප්‍රත්‍යක්ෂයෙන් තමා විසින් ම අවබෝධ කර ගැනීමයි. ඒ සඳහා වන නිර්ණායක බුදුන් වහන්සේ කාලාමයන්ට දේශනා කළහ.[14] තමන් ශ්‍රවණය කරන කාරණාව,

1. කුසල හෝ අකුසල වීම
2. සාවද්‍ය හෝ නිරවද්‍ය වීම
3. නුවණැත්තන් විසින් ගැරහීම හෝ පැසසීම
4. තමාට යහපත හෝ අයහපත පිණිස පැවසීම

යනාදී තත්ත්වයන්ගෙන් කවරකට අයත් වන්නේ ද යන්න සත්‍යාපනය කළ යුතුය. එය තවදුරටත් විස්තර කරන බුදුරජාණන් වහන්සේ තමන් විසින් ම විග්‍රහකර දැනගැනීම (අත්තනාව ජානෙය්‍යාථ) තුළින් තමා විසින් ම දැනගත් බව (අහං ජානාමි අහං පස්සාමි) ප්‍රකාශ කළ හැකිය.

අනුශ්‍රවය මත පදනම්ව අප විසින් ග්‍රහණය කරගන්නා කරුණු සත්‍යය ද අසත්‍යය ද යන්න නිර්ණය කිරීමේ දී සද්ධාව පිළිබඳව පවත්නා බෞද්ධ ඉගැන්වීම ද වැදගත් වේ. අමූලිකා සද්ධා හා ආකාරවතී සද්ධා යනුවෙන් සද්ධාව දෙයාකාරය.[15] අමූලිකා හෙවත් පදනම් විරහිතව ඇතිකරගන්නා ශ්‍රද්ධාව බුදු දහම අගය නොකරයි. එවැනි පදනමක් සහිත බමුණු පිළිගැනීම අන්ධවේණූපමාවට සමාන කරන බුදුන් වහන්සේ සම්ප්‍රදායවාදය අමූලිකා සද්ධාව ම බව පවසයි.[16] තමන් විසින් අසන දකින කවර දෙයක් වුවත් පිළිගත යුත්තේ විචාර පූර්වකවය. එය අචල ශ්‍රද්ධාව හෙවත් ආකාරවතී ශ්‍රද්ධාවය.[17] ඒ සඳහා බුදුදහම පෙන්වාදෙන මූලික අවශ්‍යතාවය ධර්ම ශ්‍රවණය යි. බුදුන්, දහම් හෝ සඟුන් විෂයෙහි යථාවබෝධය ම ධර්මානුධර්ම ප්‍රතිපත්තියට යොමු කරයි. පංච භයවෙර සූත්‍රයේ දී අචල ශ්‍රද්ධාව ම අවෙච්චප්පසාදය බව පෙන්වා දෙයි.[18] එහි ප්‍රායෝගික වටිනාකම ද තවදුරටත් සවිස්තරව දක්වා තිබේ. ශ්‍රැතිය මත ඇතිවෙන ඥානය (ද්වෙධා විපාකා) හරි හෝ වැරදි යන ද්විධාවිපාක ඇති ඥානමාර්ග බව චංකී සූත්‍රයේ ආකාර පරිවිතක්ක හා දිට්ඨිනිජ්ඣානඛන්ති ඥාන මාර්ග පිළිබඳ කරන විස්තරයෙන් පැහැදිලි වේ.[19]

සත්‍ය ඥානමාර්ගය හඳුනා ගැනීම සඳහා තමන් අසා දැනගත් දේ විමසා බලන ආකාරය පිළිබඳ ව සතර මහාපදේස යන්ගෙන් පැහැදිලි කරයි. මහා පරිනිබ්බාන සූත්‍රයේ පැහැදිලි කරන ආකාරයට ධර්ම-විනය එකවිට දේශනාවෙන් ම පිළිනොගෙන ප්‍රතික්ෂේප ද නොකොට සූත්‍රයන්හිබහා විනයෙහි සසඳා ඒ අනුව ගැළපේ නම් පමණක් පිළිගත යුතුය.[20] බුද්ධඝෝෂ හිමියන් විසුද්ධි මග්ගයේ දී දක්වන සතර මහාපදේශයන් (සුත්ත, සුත්තානුලොම, ආචරියවාද සහ අත්තනොමති)[21] ගෙන් වුව ද කරුණු විමර්ශනාත්මකව තීරණය

කරගන්නා අයුරු පෙන්වා දී තිබේ. මෙහි වැදගත්කම වන්නේ ශ්‍රැතිය එලෙසින් ම පිළිගැනීමට වඩා සත්‍යාක්ෂණයෙන් යුතුව පිළිගැනීමේ අගය බුදුදහම පිළිගෙන තිබීමයි.

බුදුරජාණන් වහන්සේ, ජෛන අනුගාමිකයෙකු වූ උපාලි ගෘහපතියා බුදුන් සරණ යෑමට කැමැත්ත ප්‍රකාශ කළ කල්හි තීන්දුවක් ගන්නට පෙර හොඳින් විමසා බලා තීරණයක් ගන්නා ලෙස වදාළහ.[22] තවත් වරෙක රාහුල හිමියන් ඇමතූ බුදුන් වහන්සේ තිදොරින් යමක් කරන්නට පෙර යළි-යළිත් විමසා බලා (ප්‍රත්‍යවේක්ෂා) කටයුතු කරන ලෙස වදාළහ. එය හැම අවස්ථාවකදීමත් නිතර පුරුදු කළ යුත්තක් බව ද වදාළහ.[23] විමර්ශනාත්මකව කටයුතු කිරීම පිළිබඳව බුදුරජාණන් වහන්සේගේ අනුශාසනාව ලොව කිසිදු ආගමික නායකයෙකුට සමාන නොවේ. ඒ සඳහා වන හොඳම නිදසුන විමංසක සූත්‍රයේ දී තමන් වහන්සේ කෙරෙහි වුවත් විමර්ශනය කර බලන්නට දුන් අවසරයයි.[24] මේ අනුව බුදුන් වහන්සේත් උන්වහන්සේගේ සමස්ත සාසනයත් කෙරෙහි පිළිපැදිය යුතු ආකාරය ස්වච්ඡන්දතාව අගයන විමංසනය මූලික වූ යථාභූත ඤාණය මත ම පදනම් වන බව පැහැදිලිය.

සාරාංශය

භාරතීය ඥාන විමංසකයින් විසින් සත්‍ය ඥානාවබෝධය පිණිස වන මාර්ග කවරේද යන්න හඳුනාගන්නට ගන්නා ලද උත්සාහයේ ප්‍රතිඵලයක් ලෙස විවිධ ඥානමාර්ග හඳුනා ගත්තේය. ඒ අතර අතිශය පැරණිතම හා වඩාත් ප්‍රකට ක්‍රමවේදය වූයේ අනුස්සව හෙවත් ශ්‍රැතියයි. එය ම ප්‍රාමාණික ඥාන මාර්ගය ලෙස බුදුදහම පිළිනොගනී. බොහෝ සූත්‍ර දේශනාවන්හි සම්ප්‍රදායවාදීන් ගැන සාකච්ඡා වී ඇත. එයට විවිධාංශයන්ගෙන් සම්බන්ධකම් ඇති ගුරුකුල කිහිපයක් ම කාලාම සූත්‍රයේ දී 'මා' යන ප්‍රතිශේධාර්ථවාචී නිපාතයක් පූර්ව කොට බැහැර කළයුතු ගුරුකුල ලෙස දක්වා තිබේ. එහෙත් ඒවා සපුරා බැහැර කළ යුතුය යන අදහසක් එහි නොවන බව වඩාත් පැහැදිලි වන්නේ බුදුරජාණන් වහන්සේ සන්දක හා කාලාම සූත්‍ර දේශනාවන්හි දී අනුසව කේවල

ප්‍රාමාණිකත්වයෙන් ගැනීම ප්‍රතික්ෂේප කොට ඇති බැවිනි. ප්‍රාථමික දැනුම පිණිස ශ්‍රැතිය වැදගත් වන අතර ඒ තුළින් අනුභූතිමය වශයෙන් ප්‍රඥාප්‍රතිලාභය සාක්ෂාත් කරගැනීම බුදු දහම අගයන බව පැහැදිලි වේ.

ආන්තික සටහන්

1. Jayatilaka, K. N., Early Buddhist Theory of Knowledge, Allen and Unwin, London, 1963, p. 87.
2. ශ්‍රී සුමංගල ශබ්දකෝෂය, II කාණ්ඩය, සෝරත හිමි, වැලිවිටියේ, මහාබෝධි ප්‍රකාශන, කොළඹ, 1952, 1008 පිටුව.
3. Charles Carter, A Sinhalese English Dictionery, Asian Educational Service, New Delhi, p. 659
4. English-Pali Dictionery, Buddhadatta, A.P., Apothecaries Co. Ltd., Colombo, p. 304.
5. Sanskrit-English Dictionery, Williams, Monior Monior, New Delhi, 1981, p. 808.
6. P.T.S. Pali-English Dictionery, Davids, Ryhs, R. C. Childers, New Delhi, 1993, p. 606.
7. ම.නි. ii, සංගාරව සූත්‍රය, 738 පිටුව, බු.ජ.මු.
8. මේධානන්ද හිමි, දේවාලේගම, මුල් බුදුසමය හා එහි සාමයික පසුබිම, අභය මුද්‍රණ ශිල්පියෝ, කඩවත, 1994, 80 පිටුව.
9. විජේබණ්ඩාර, චන්දිම, මොරටුවගම, එච්. එම්., ආදි බෞද්ධ චින්තනය, ගොඩගේ සහ සහෝදරයෝ, කොළඹ, 1995, 3 පිටුව.
10. අං.නි. i, කාලාම සූත්‍රය, 336 පිටුව, බු.ජ.මු.
11. ම.නි. ii, සංගාරව සූත්‍රය, 738 පිටුව, බු.ජ.මු.
12. ම.නි. ii, සන්දක සූත්‍රය, 322 පිටුව, බු.ජ.මු.
13. අං.නි., (තික නිපාතය) කාලාම සූත්‍රය, 642 පිටුව, බු.ජ.මු.
14. - එම -
15. ම.නි. i, විමංසක සූත්‍රය, 750 පිටුව, බු.ජ.මු.
16. ම.නි. ii, චඞ්කි සූත්‍රය, 656 පිටුව, බු.ජ.මු.
17. ම.නි. i, විමංසක සූත්‍ර 750 පිටුව, බු.ජ.මු.
18. සං.නි. ii, පංචභයවෙරි සූත්‍රය, 108 පිටුව, බු.ජ.මු.

19. ම. නි. ii, චඞ්කි සූත්‍රය, 650 පිටුව, බු.ජ.මු.

20. දී. නි. ii, මහාපරිනිබ්බාණ සූත්‍රය, 192 පිටුව, බු.ජ.මු.

21. සමන්තපාසාදිකා නාම විනයට්ඨකතා, 1929, 40 පිටුව, හේවාවිතාරණ සංස්කරණය.

22. ම.නි. ii, උපාලි සූත්‍රය, 66 පිටුව, බු.ජ.මු.

23. ම.නි. ii, අම්බලට්ඨිකා රාහුලෝවාද සූත්‍රය, 132 පිටුව, බු.ජ.මු.

24. ම.නි. i, වීමංසක සූත්‍රය, 744 පිටුව, බු.ජ.මු.

A Brief analysis of the terms "Theravada" and "Vibhajjavada"

Ven. Madawalathanne Pannarathana

In Theravada countries, the two terms "Theravada" and "Vibhajjavada" have been identified. Here our objective is to identify in what sense these two terms have been used. These two terms have been used in the entire Theravada tradition in different contexts.

Theravada

The pali word "Theravada" is very much similar to the word "Sthaviravada" in Sanskrit. Buddhism which has been spread in countries like Sri Lanka, Thailand, Laos, Cambodia, and Burma, is identified as "Theravada". The word "Theravada" came into existence after the second Buddhist council. The Buddha's disciples who tried to protect and nourish the Buddha's own words as it is, are called theravadins by themselves.

The word "Theravada".cannot be found in the entire pali cannon, but in some discourses, it has been used to indicate different meaning than the above mentioned meaning. So, it is worthwhile to examine in what context and for what purpose this word was used.

The word Theravada is found in three discourses. First it is found in Ariyapariyesana Sutta of MN to indicate some incident[1] and the Mahasacchaka Sutta in MN shows a similar statement as above.[2] These discourses inform that how the prince Siddhartha met two teachers called Alarakalama and Uddakaramaputta and understood their doctrines very easily. Commentaries interpret this "thera" as "Stable". So here the meaning could be identified as stable knowledge. Ven. Hagoda Khemananda says here Theravada is one of the sections of the Brahmanic education which means what is learnt is stored in the mind stably, what is learnt could be memorized without any hesitation in accordance with the commentarial interpretation.[3] So in the discourses above mentioned, indicate the stable knowledge that the prince Siddhartha attained from Alarakalama and Uddakaramaputta . Sangarava Sutta of MN indicates this similar word on Theravada.[4] Therefore, the term Theravada in these three discourses has nothing to do with the present sense of Theravada. So the present sense of the term Theravada may not be known during the time of the Buddha.

In Buddhist order, the words "Thera" and "Theri" could be found in a normal sense. But in Vinaya pitaka the word "Sthavira" is used in a specific sense to introduce a disciple who completed 10 years after his higher ordination. But the word Sthavira was not used in sense to introduce a specific group of monks in this time.

According to the commentary of Vinaya pitaka, the commentaries scrutinized four sources,

I. Sutta - (Discourses)

II. Suttanuloma – (What confirms to the discourses)

III. Achariyavada – (Theories of the elders)

IV. Attanomati – (Personal views of the elders)

Thera Buddhaghosa equates Attanomati with Theravada. He says that the out of four sources of commentaries, the weakest part is Attanomati. According to his opinion, attanomati is nothing but the Theravada.

Our attention should be paid to identify during what period this word came into existence in the present sense. Theravada is the tradition that the elders who participated in the first Council maintained. The chronicles are very convinced and say even the first council was conducted by the elders (Theras). Mahavamsa explains this well.[5] To our way of understanding, the present sense of the word Theravada has been emerged as the result of the second Buddhist council. During the second council which was held after one hundred years of the Buddha's demise, the unity of the sangha order collapsed. According to the cullavaggapali of the Vinaya pitaka, during the second Buddhist council, the elders condemned the Vajji monks for practicing ten points of the unlawful vinaya rules. There, the ten thousand monks who didn't accept their decision, broke away from the traditional Bhikkhu order and set up a new sangha group called "Mahasangika". To distinguish the elders form this new group, the remained order was named as "Theravada" in the sense of the elders (Theras) who come from the time of the Buddha and protect the purity of the Buddha's own word as it is.

Some scholars are on the opinion that Theravadins are so called because they have the characteristics like unchanging, unshakable in position, stable, permanent, than Mahasanghikas. These Theravadins have been called as "Vibhajjavadins" in post canonical texts commentaries and sub-commentaries.

Vibhajjavada

In Pali cannon the term Vibhajjavada is used in some context, but it is not found in the entire pali cannon in the sense of representing the all words of the Buddha. The term Vibhajjavada is found in some places like are following.

There are four types of questions which the Buddha answered.

I. Ekansa Vyakaraniya - (the questions that should be answered directly)

II. Patipucca Vyakaraniya - (the questions that should be answered after raising a counter Question)

III. Thapaniya Vyakarana - (the questions that should not be answered)

IV. Vibhjja Vyakarana - (the questions that deserve the analytical answers)

The word Vibhajja has no very specific meaning in this category. The four types are equal. What is emphasized here is that the answers should be given according to the nature of the questions.

In the Subha sutta of MN, this word is found. As recorded here, among the various questions, in two of them the Buddha refers to the word Vibhajja in answering way. There the Subha asks two questions. The first question is thus. Subha says that those who have left the household life are not interested in the wholesome doings. Only the members of the householders are interested in wholesome doings. Then he asks what do you think of this? The second question is thus. Subha says that the activities at the temples are not beneficial. They do not generate any results.

Only the activities at the household generate the results. They are more beneficial than the activities at the temples. What do you think of this? Then the Buddha says "I do not give a direct answer to your questions. I give you an analytical answer. (Vibhajjavado kho manava ahamettha, nahamettha ekansavado) [6] Here the term "etta" means "here, in this context". The Buddha says that he is a Vibhajjavadi not a ekansavadi in the context of those two questions. The term "ettha" indicates that the Buddha might be and ekansavadi in other context. Considering the above facts it is obvious that the Buddha was not always a Vibhajjavadi. He had used other methods to answer as well.

The term Vibhajja came into existence during the time of the third Buddhist council. The emperor Ashoka, in the presence of the Moggaliputtatissa mahatera, asked a question from the groups of monks that assembled at pataliputta. The question was "Kimvadi Sammasambuddho" (What did the blessed one teach?). The various answers were given by the different groups of monks such as Ucchedavadi and Sassatavadi. The king and Ven. Moggaliputtatissa rejected those as wrong answers. The monks who gave the answer as "Vibhajjavadi Sammasambuddho" were accepted as the correct.

The term Vibhajjavada became prominent in the Theravada tradition from the third Buddhist council. They accepted it as the most appropriate term because analytical approach is commom to almost all the teachings of the Buddha. The analytical approach of the Buddhism can be found in the following basic teachings. **Nama - Rupa** (analysis of Name and Form), **Pancaskhanda** (analysis of five aggregates), **Cha Dhatu** (analysis of six elements), **Dvadasayatana** (analysis of twelve spheres), **Attharasa Dhatu** (analysis of eighteen elements)

Some scholars are of the opinion that concerning only about the analytical approaches; it is not justifiable to identify the Buddha's word as only a Vibhajjavada, because Buddhism also has a method of synthesis. They say that the method of synthesis is the teaching of the Buddhist theory of causality which is a most outstanding teaching in Buddhism. They mentioned that both analysis and synthesis play a more vital role in early Buddhism. Both are equally found in early Buddhism. So, One section should not be over emphasized.

Anyway, from the time of the third century B.C up to now, the Theravada tradition has that the most appropriate term for the Buddha and his teaching is Vibhajjavada. That is how the Theravada tradition came to be known as the "Vibhajjavada"

Foot Note

1 "So kho aham bhikkhawe tawatakenewa ottapahatamattakena lapitalapanamattakenewa gnanawadan ca wadami, therawadan ca janami passamiti ca patijanami, aham ceva anno ca." Ariyapariyesana sutta, MN, (B:J:P) p 400.

2 Mahasacchaka Sutta, MN, 566 p, (B:J:P)

3 ධම්මානන්ද හිමි, හැගොඩ, ථෙරවාද න්‍යාය, 13 පිට, 1992.

4 Sangarava Sutta, MN, 740 p, (B:J:P)

5 Ya Mahakassapadihi - Mahatherehi adito
Kata saddhammasangiti - Theriyati pawccati.
(Mahavamso- V:I)

6 Subha Sutta, MN, (2:5:9),712 p, (B:J:P)

බෝධිසත්වවරයා පිළිබඳ භක්තිමය හා බුද්ධිමය විවරණ විමර්ශනය කිරීම

ජ්‍යෙෂ්ඨ කථිකාචාර්ය ආචාර්ය
මැදවච්චියේ ධම්මජෝති හිමි

බෝධිසත්ත්ව සංකල්පය මහායානික ප්‍රභවයක් ඇති සංකල්පයක් ලෙස සමහරු සලකති. බටහිර පඬුවන් විසින් මෙම අදහස අවධාරණය කිරීමට උත්සාහ ගෙන ඇති බව පැහැදිලිය. එහෙත් මෙය පිළිගත හැකි නිගමනයක් නොවන බවට හේතු දක්වන විද්වත්හු ද වෙති. බෝධිසත්ත්ව සංකල්පය මහායානික ප්‍රභවයක් ඇති සංකල්පයක් ලෙස පිළිගැනීමට සමහර බටහිර වියතුන් පෙළඹී ඇත්තේ පාලි මූලාශ්‍රයවලට පෙරාතුව ම සංස්කෘත මූලාශ්‍රය ඇසුරෙන් මහායාන ඉගැන්වීම් හඳුනාගත් මෙම බටහිර වියතුන් බුද්ධාගම යනු මහායානය පමණක් කියා කල්පනා කිරීමෙන් විය හැකිය.[1] බෝධිසත්ත්ව සංකල්පය මහායානයේ ප්‍රභවයට වඩා පැරණි බව කරුණු පිරික්සීමේ දී පැහැදිලි වේ. බෝධිසත්ත්ව සංකල්පය පිළිබඳ මූලාශ්‍රයන් පරිශීලනය කිරීමේ දී එහි ස්වභාව තුනක් විද්‍යමාන වන බව ප්‍රකට වේ.

1. සරල බෝධිසත්ත්ව චරිතය
2. ආශ්චර්ය අද්භුත දෙයින් සරසන ලද බෝසත් චරිතය
3. බෝධිසත්ත්ව ධර්මය

අරිය පරියේසන බඳු මුල් මූලාශ්‍රයවල පෙනෙන සරල බෝසතකු පිළිබඳ විවරණ මෙම පළමු ගණයට අයත් කළ හැකිය.

දේවමාරාදීන් සම්බන්ධ කොට හා නොයෙකුත් ප්‍රාතිහාර්ය සිදුවීම්වලින් ආඪ්‍ය කොට ඉදිරිපත් කරන ලද බෝසත් චරිතය තවත් ගණයකට වෙන් කළ හැකිය. මෙම දෙවර්ගයේ ම මූලාශ්‍රයවල 'බෝධිසත්ත' යන වචනය මූලික වශයෙන් යෙදී තිබෙන්නේ අර්ථ දෙකක් සඳහා ය.

1. ගිහිගෙයි සිටියදී සසර දුක ගැන මෙනෙහි කිරීමේ අවධියේ සිට බුදු වීම දක්වා
2. බුදුවරයකුගේ පෙර ආත්මභාවයන් දැක්වීම සඳහාය

බෝධිසත්ත යන වචනය ත්‍රිපිටක සාහිත්‍යයේ යෙදී ඇති ආකාරය අනුව සයාකාර අර්ථ විවරණයක යෙදෙන සුගියාමාගේ අදහස් ද ඉදිරිපත් කරමින් ටී. එන්දෝ පෙන්වා දෙන්නේ මූලික වශයෙන් දෙයාකාරයකින් මෙම වචනය යෙදී ඇති බවයි.[2]

1. ගෞතම බුදුරදුන්ගේ බුද්ධත්වයට පෙර ජීවිතය හා
2. අතීත බුදුවරුන්ගේ බුද්ධත්වයට පෙර ජීවිත

සඳහා බවය. එහෙත් සමහර සූත්‍රයක බුදුරදුන්ගේ ගිහි කාලය සඳහා කුමාර යන පදයත් පැවිදි කාලය සඳහා බෝධිසත්ත්ව යන පදයත් යොදා ඇත. උදාහරණ වශයෙන් දීඝනිකායේ මහාපදාන සූත්‍රය දැක්විය හැකිය. එහි විපස්සි කුමාර හා විපස්සී බෝධිසත්ත යන වචන යොදා ඇත.[3] සමහර සූත්‍රයක බෝසතුන්ගේ ගිහි හා පැවිදි යන උභය කාලය සඳහා ම යොදා ඇත්තේ බෝධිසත්ත යන වචනය නොව වෙනත් නාමපදයක් ය. උදාහරණ වශයෙන් සුත්ත නිපාතයේ පබ්බජ්ජා සූත්‍රයේ එන මුනි, භික්ඛු, බුද්ධ වැනි පද පෙන්වා දිය හැකිය. ඊට හේතුව වන්නට ඇත්තේ සමහර විට බෝසත් යන වචනය භාවිතයට ගෙන නොතිබුණු යුගයක මෙම සූත්‍රය රචනා කිරීම යැයි සිතීමට ඉඩ ඇත. මහාචාර්ය එන්. ඒ. ජයවික්‍රම පෙන්වා දෙන්නේ ද බෝධිසත්ත යන වචනය පාලි බෞද්ධ චින්තනයේ පැරණිම ස්ථරයට අයත් කළ නොහැකි බවයි.[4] එහෙත් හර්දයාල් පවසන්නේ එය ත්‍රිපිටකයේ පැරණි සූත්‍රවල ම සඳහන් වන බවය.[5] කෙසේ නමුත් සූත්‍ර පිටකයේ සූත්‍රවල සඳහන

මෙම බෝධිසත්ත/බෝධිසත්ත්වයා වටා බිහි කරන ලද විවිධාකාර සංකල්පනාවන් නිසා එයද සංකල්පීය වශයෙන් වර්ධනය වන්නට ඇත. බුද්ධ සංකල්පය වැඩුණු තරමට ඒ හා අනන්‍ය වූ බෝධිසත්ත්ව සංකල්පය ද වර්ධනය වී ඇත. ගෞතම බුදුරදුන්ගේ උපතේ සිට බුදුවීම තෙක් ජීවිතය හැඳින්වීම සඳහා බෝධිසත්ත යන පදය සූත්‍ර පිටකයේ සඳහන් වීම පිළිබඳ උගතුන්ගේ එතරම් විවාදයක් නැත. එහෙත් මහාපදාන හා අච්චරියඅබ්භූත බඳු බුද්ධ චරිතය සංකල්ප වශයෙන් වැඩුණු සූත්‍රවල එන බෝධිසත්ත්වයා පශ්චාත් යුගයකට අයත් කරනු ලැබේ.[6] එහෙත් එම මතය සම්බන්ධයෙන් වෙනස් අදහස් ඉදිරිපත් කළ හැකිය. එනම්, මෙම සංකල්පීය වර්ධනය බුදුරදුන් පිරිනිවීමෙන් පසු පමණක් සිදුවූවක් නොවන බවය. එය බුද්ධ කාලයේ පටන් ම තිබුණා විය හැකිය. බුදුරදුන් හා බෝධිසත්ත්වයන් වටා විවිධාකාර ආකල්ප නිෂ්පාදනය කරන්නට ඇත්තේ උන්වහන්සේ ජීවමාන අවදියේ පටන්ම විය යුතුය. ඊට හේතු වූයේ ඒ ඒ පුද්ගලයන් බුදු රදුන් දෙස බැලූ ආකාරයයි. චින්තන ශක්තිය අනුව මිනිස් වර්ගයා ප්‍රධාන අංශ දෙකකට වර්ග කර ගත හැකිය. එනම් මොළය කේන්ද්‍ර කර ගත් දැඩි සිත් ඇති ඍජුව සිතන බුද්ධිය පෙරටුකරගත් පුද්ගලයන් හා හදවත කේන්ද්‍ර කොට ගත් මෘදු සිතක් ඇති භක්තිය පෙරටු කරගත් පුද්ගලයන් වශයෙනි. මෙය ඒ ඒ පුද්ගලයාගේ විශ්ව ශක්තීන් හා ප්‍රගුණ කරන ලද මනොභාවයන් අනුව සිද්ධ වන්නකි. ඒ අනුව බුද්ධිමය දෘෂ්ටි කෝණයකින් බැලූ සැරියුත් මුගලන් බඳු සම්මුඛ ශ්‍රාවකයන්ට වඩා සාමාන්‍ය ශ්‍රාවකයන් බැලූ භක්තිමය දෘෂ්ටිකෝණය වෙනස් විය යුතුය. ඒ ඒ පුද්ගලයන් තමතමන්ගේ සංස්කෘතික, අධ්‍යාපනික තත්ත්වය හා විශ්වාස මත රාමු සාදාගෙන බුදුරදුන් ගැන අදහස් ඉදිරිපත් කරන්නට ඇති බව සිතිය හැකිය. උදාහරණ වශයෙන් බ්‍රහ්මායු නම් බමුණු පඬිවරයා තම බමුණු මන්ත්‍ර ශාස්ත්‍රවල ඉගැන්වෙන දෙතිස් මහා පුරුෂ ලක්ෂණ අනුව බුදුරදුන් හඳුනාගැනීමට කරන උත්සාහය පෙන්වාදිය හැකිය.[7]

එසේ ම සේල සූත්‍රයේ වාර්තා වන පරිදි සෙල බ්‍රාහ්මණයාද තම මන්ත්‍ර ශාස්ත්‍රවල ඉදිරිපත් කෙරෙන පරිදි චක්‍රවර්තී සංකල්පය

තුළින් බුදු රදුන් විමර්ශනය කිරීමට පෙළඹෙන අයුරු තවත් සාධකයක් වශයෙන් පෙන්වාදිය හැකිය. ඒ මෙසේය. සේල බමුණ,

"කසුන් වන් සිවි ඇති කළණ දසුන් ඇති මහණ කෙනෙක්හ. මෙවන් උතුම් වර්ණ ඇති මුබ වහන්සේට ශ්‍රමණ භාවයෙන් කවර අරථයෙක් ද?"

"උත්තමරථ ඇති සියු සයුරු හිම්කොට ඇති පොළොවට අධිපති වූ දිනූ පස මිතුරන් ඇති දඹදිවට ඊශ්වර වූ සක්තිවි රජවන්නට තිසියාව."[8]

බුදුරදුන්ගේ යථාර්ථවාදී පිරිනිවීම තේරුම් ගෙන අනුරුද්ධ තෙරුන්වහන්සේ මෙසේ ප්‍රකාශ කරති.

"ආශ්වාස ප්‍රශ්වාස නැවතිණි. මුනිවරයාණෝ ශාන්තිය අරහයා කළුරිය කළ සේක. නොඇලුණාවූ සිතින් වේදනාව ඉවසූ සේක. ආලෝකය නිවීයන්නාක් මෙන් සිත මෝක්ෂ ගත විය."9

එම සූත්‍රයේ ම බුද්ධ පරිනිර්වාණය ඇසූ මල්ල රජදරුවන් හා ආනන්ද හිමියන්ගේ ප්‍රතිචාරය මෙහිදී විමසිය යුතුය. මල්ල රජදරුවන්ගේ ශෝකය මෙසේ ප්‍රකාශ විය.

"අනඳ තෙරුන්ගේ මේ වචන අසා මල්ලයෝ ද මල්ල ලෙහෙලියෝ ද මල්ල බිරියයෝ ද දුක් ඇත්තාහු සිතැ උපන් ශෝක ඇත්තාහු ඉතා වහා භාග්‍යවතුන් වහන්සේ පිරි නිවෙන සේක. ඉතා වහා සුගතයන් වහන්සේ පිරිනිවෙන සේක ඉතා වහා ලොව ඇස අතුරු දහන්වන්නේ යැ'යි ඇකයෙ උවා හඬත් මැදින් බිඳිනවුන් සේ ඇද වැටෙත් පෙරළෙන්නාහු වැටී හොත් තැනට ම පෙරළී එත් වැටිහොත් තැනින් ඉවතට ද පෙරළියෙත්."[10]

ව්‍යග්ඝපජ්ජ සූත්‍රයේ සාමාන්‍ය කාමභෝගී පිරිසක් බුදුරදුන් දෙස බැලූයේ වෙනස් මුහුණුවරකිනි. විවිධ ශාස්තෘවරුන් ඔවුන්ගේ ප්‍රදේශයට පැමිණි අතර බුදුරදහු ද ඔවුන්ගෙන් කෙනෙක් වූහ. වක්කලී බඳු ශ්‍රාවකයෝ බුදුරදුන්ගේ රූපශ්‍රීය මගින් මවාගන්නට ඇත්තේ තවත් ප්‍රතිරූපයකි.[11] අස්සජි තෙරුන් විසින් බුදුරදුන්ගේ

ධර්මය තුළින් උන්වහන්සේ හඳුන්වා දෙනු ලැබ ඇත.[12] නකුල මාතා, නකුල පිතා දෙදෙනා උන්වහන්සේ දෙස බැලූයේ තවත් අයුරකිනි. බුදුරදුන් ප්‍රමාණත්වයෙන් ගෙන උන්වහන්සේ කෙරෙහි දෘඪ විශ්වාසයකින් සරණ යන ශ්‍රද්ධාවත් පුද්ගලයන් ගැන මුල් සූත්‍රවල වාර්තා වේ. මජ්ඣිම නිකායේ වීමංසක සූත්‍රයේ බුදුරදුන් ප්‍රමාණ කොට ධර්මය කෙරෙහි අචල විශ්වාසයක් ඇති කර ගත්තා අයුරු මනාව ප්‍රකාශ කෙරේ. ඒ මෙසේ ය.

"ස්වාමීනි ධර්මය අපට භාග්‍යවතුන් වහන්සේ මුල් කොට ගන්නා කොට පිළිසරණ කොට පවතී. මේ ප්‍රකාශ කරන ලද්දෙහි (ධර්මයෙහි) අර්ථය භාග්‍යවතුන් වහන්සේ ම දේශනා කරන්නේ නම් මැනවි. භාග්‍යවතුන් වහන්සේගෙන් අසා භික්ෂූහු දරන්නාහුය."[13]

එසේ ම මජ්ඣිම නිකායේ කීටාගිරි සූත්‍රයේ ආගමික චින්තනය පදනම් කරගත් විචාර පූර්වක නොවූ සාමාන්‍ය ජනතාව විසින් ඇති කරගන්නා වූ භගවත් ප්‍රමාණය මනාව ඉදිරිපත් කෙරේ.

"මම එය නොදනිමි භාග්‍යවතුන් වහන්සේ එය දන්නා සේක. එහෙයින් මම බුදුරදුන් සරණ යමි.[14]

"මම පැවිද්ද ලැබ නොබෝ කල් වෙමි. තථාගත වූ අර්හත් සම්බුද්ධ හිමියන් මුල මැද අග යහපත් වූ අර්ථ සහිත වූ ව්‍යඤ්ජන සහිත වූ හාත්පසින් පරිපූර්ණ වූ පිරිසිදු වූ බඹසරක් ප්‍රකාශ කරන සේක. මම ඒ භාග්‍යවතුන් වහන්සේ සරණ යමි."

මෙබඳු ප්‍රකාශ තුළින් ගම්‍යමාන වන්නේ ගැඹුරු විචාර පූර්වක අවබෝධයකට වඩා සාමාන්‍ය සරල ප්‍රාමාණිකත්වයක් බව මනාව ප්‍රකට කෙරේ. ප්‍රඥාව ලබන තුරු ම ශ්‍රද්ධාවේ ක්‍රියාකාරිත්වය සත්‍යානුරක්ෂණ ධර්මතාවක් වශයෙන් වැදගත් බව පෙන්වා දිය හැකිය. ශ්‍රද්ධාව සම්පූර්ණයෙන් ම ඉවත් වන්නේ අර්හත්වයෙන් බැවින් (අස්සද්ධො) බුදු දහමේ කියැවෙන සද්ධාව හුදු ශක්තිය ම නොවන්නාසේ ම සම්පූර්ණ ප්‍රඥාවද නොවේ. මේ නිසා කෙතරම් විචාර පූර්වක හා තර්කානුකූල අවබෝධයක් සද්ධාව යනුවෙන්

අදහස් කළත් විශ්වාසය හා අනුමානය එක්තරා දුරකට රැඳී තිබෙන බව කල්පනා කළ හැකිය. මෙම විග්‍රහය පසුබිම තබාගෙන ශ්‍රද්ධාවත් පුද්ගලයන් විසින් බුදුරදුන් විමර්ශනය කරන අයුරුත්, බුද්ධිමය පුද්ගලයන් විසින් ඉතා ගාම්භීර වූ අර්ථ විවරණයක් ඉදිරිපත් කරන අයුරුත් පැහැදිලි කර ගත හැකිය. ඒ ඒ පුද්ගලයන් තම තමන්ගේ අවබෝධය අනුව බුදුරදුන් විස්තර කරන්නට යෑමේ ප්‍රතිඵලයක් වශයෙන් බුදුරදුන් හා බෝසතුන් පිළිබඳ දෙයාකාරයක අර්ථ විවරණයක් ත්‍රිපිටක සාහිත්‍යයේ විද්‍යමාන වන්නට ඇතැයි සිතිය හැකිය. එම අංශ දෙක මෙසේ පෙන්වා දිය හැකිය.

1. ඥානය හා බුද්ධිය පෙරටු කරගත් ගැඹුරු විවරණ
2. ශ්‍රද්ධා භක්තිය පෙරටු කරගත් ආශ්චර්යමත් විවරණ

බුදුරදුන් ජීවමාන කාලයේ පටන් ම පැවති මෙම අංශ දෙකෙන් පශ්චාත් කාලීනව එනම්, බුදුරදුන් පිරිනිවීමෙන් පසු විවිධ හේතු නිසා භක්තිමය අංශය වඩාත් වර්ධනය වන්නට ඇත. එහි ප්‍රතිඵලය වූයේ බුද්ධ හා බෝධිසත්ත්ව සංකල්ප සම්පූර්ණයෙන් ම ආශ්චර්ය අද්භූත දෙයින් වැසීයෑමය. බුදුරදුන්ගේ කායික හා මානසික පශ්චාත් කාලීන වර්ධනය මහාචාර්ය හේන්පිටගෙදර ඥාණාවාස හිමි මැනවින් පෙන්වා දී ඇත.[15]

බෝධිසත්ත්ව සංකල්පයේ තුන්වන පියවර වන්නේ බෝධිසත්ත්ව ධර්මයයි. හර්දයාල් පවසන්නේ බුදු සමය තුළ පශ්චාත් කාලීනව සිදු වූ ප්‍රවණතාවන් අතර අවසාන ප්‍රතිඵලය බෝධිසත්ත්ව ධර්මය බවයි. එය බුද්ධ පරිනිර්වාණයෙන් පසු ශත වර්ෂ කිහිපයක් තුළ සිදු වූවකි.[16] එතුමා කියන පරිදි බෝධිසත්ත්ව ධර්මයේ උපත ක්‍රි. පූ. දෙවන සියවසේ පමණ විය යුතු ය.[17] එතුමාට අනුව බෝධිසත්ත්ව ධර්මය නිකායාන්තරිකයන්ගේ නිෂ්පාදනයකි. ඊට පෙර පැවති සරල හා සංකල්පීය බෝසත් චරිතය මේ සඳහා පසුබිම කරගන්නට ඇත. එහෙත් ඒ වාටා පාරමිතා දශභූමි, නියත විවරණය, බෝධිචිත්ත බඳු නව ධර්මතා තුළින් පෝෂණය කළෝ මෙමෙ පශ්චාත් නිකායාන්තරිකයෝ ය. විශේෂයෙන් ම මහාසාංඝිකයන් විසින් මෙම පශ්චාත් බෝධිසත්ත්ව ධර්මයට අවශ්‍ය

පසුබිම සකස් කරන්නට ඇතැයි කල්පනා කළ හැකිය. ඊට හේතුව බෝසතුන්ට හා බුදුරදුන්ට දිව්‍යමය ස්වරූප පිරිනමන්නේ මෙම කොටසට අයත් ලෝකෝත්තරවාදීන් වීමය.[18] සමහර උගතුන් බුදුරදුන් සම්බන්ධ විස්තරවල එන ආශ්චර්ය අද්භූත සිදුවීම් හා දිව්‍යමය ස්වරූප ද සම්බන්ධතා ද මෙම යුගයෙන් පසු කාලයකට අයත් කිරීමට උත්සාහ ගෙන ඇත.[19] එහෙත් ඒවායේ ආරම්භය බුදුරදුන් ජීවමාන කාලය තෙක් ම දිවයන බව පෙන්වා දිය හැකිය. පාරමිතා යන අදහස ථෙරවාදීන්ට ලැබෙන්නේ ත්‍රිපිටකයේ පශ්චාත් යුගයට වැටෙන බුද්ධවංස, චරියාපිටක වැනි කෘතිවලින් බව ටී. එන්දෝ පෙන්වා දෙයි.[20] ඔලිවර් අබේනායක[21] හා තිස්ස ඥාණතිලක හිමි ද මේ අදහස ඉදිරිපත් කර ඇත. සමහර උගතුන් බෝධිසත්ත්ව සංකල්පයේ ප්‍රභවය ප්‍රාග් බෞද්ධ යුගයට අයත් කරන අවස්ථා ද දැකිය හැකිය.[22] එහෙත් මූලාශ්‍රය ඉදිරපත් කරනු නොලැබීම නිසා මෙම මතය හා එකඟ වීම අපහසුය. සමහර විට මෙම අදහසට එළඹෙන්නට ඇත්තේ මහා පුරුෂ සංකල්පය හා බැඳෙන බුද්ධ සංකල්පය ප්‍රාග් බෞද්ධ යුගයේ පටන් විද්‍යමාන බව පාලි මූලාශ්‍රයවල සඳහන් වීම කෙරෙහි පමණක් අවධානය යොමු කිරීමෙන් වන්නට පුළුවන. උදාහරණ වශයෙන් මජ්ඣිම නිකායේ සේල වැනි සූත්‍රවල මහා පුරුෂයකුට ගති දෙකක් ඇති අතර ඉන් බුදු වීම එකක් වශයෙන් දක්වා තිබීම පෙන්වා දිය හැකිය.[23] බුද්ධ සංකල්පය පිළිබඳ අගනා පර්යේෂණයක් කළ එච්. ඥාණවාස හිමි පවසන්නේ ශ්‍රමණ සම්ප්‍රදායයේ ඉසි, මුනි, ශ්‍රමණ, අර්හත් යන පරපුරේ උත්තම ඵලය බුද්ධ සංකල්පය බවය.[24] බුද්ධ කාලයේ ම තවත් බොහෝ ශාස්තෘවරුන් තමන් බුදුවරුන් බව ප්‍රකාශ කළ අවස්ථා ඇති බව වාර්තා වේ.[25]

බෝධිසත්ත්ව ධර්මයේ බිහිවීම හා වර්ධනය පිළිබඳව උගතුන් විසින් හේතු සාධක රාශියක් පෙන්වා දෙනු ලැබ ඇත. ඔවුන් අතුරින් හර්දයාල් කරුණු 6 ක් දක්වා ඇත.[26]

1. කල් යෑමේ දී බුදු සමය තුළ ම ඇති වූ ප්‍රවණතා
2. ශිව ආදී වෙනත් ඉන්දියානු ආගම්වල බලපෑම
3. පර්සියානු ආගමික සංස්කෘතික බලපෑම

4. ග්‍රීක කලාවේ බලපෑම
5. (බුදු දහම) අර්ධ ප්‍රචණ්ඩ ගෝත්‍ර අතර ප්‍රචාරය කිරීමේ අවශ්‍යතාව
6. ක්‍රිස්තියානි ආගමේ බලපෑම

මොරටුවේ සාසනරතන හිමියන් ද හේතු 2 ක් පෙන්වා දී ඇත.[27]

1. බුද්ධත්වය හෝ අර්හත්වය හෝ පිළිබඳ ක්‍රියාත්මක මූර්තියක් ඉදිරිපත් කළ නොහැකි වීම මේ වන විට ලොව බුදුහු ද රහත්හු ද නොමැති වූහ. එම නිසා මෙම තත්ත්ව දෙකේ අක්‍රියත්වය ද බෝධිසත්ත්ව සංකල්පයක් දියුණු වීමට හේතු විය.
2. එකල හින්දූන්ගේ භක්ති මාර්ගයට මුහුණ දීමට මහායානිකයන් ගත් පියවරක ප්‍රතිඵලයකි බෝධිසත්ත්ව සංකල්පයේ වර්ධනය

බොහෝ උගතුන්ගේ අදහස වන්නේ බුද්ධ පරිනිර්වාණයෙන් පසු වසර සියයක් පමණ ගත වන විට රහතුන් වහන්සේලා පිළිබඳ ඇතිවූ ප්‍රශ්න හා මතභේදයන් මෙබඳු නව ආගමික සංකල්පයක අවශ්‍යතාව මතු කළ බවයි. එක් අතකින් රහතුන් වහන්සේලාගේ සම්ප්‍රදායයෙන් (ස්ථවිරවාදී සම්ප්‍රදායයෙන්) වෙන්ව උන්වහන්සේලාට විරුද්ධව තවත් බෞද්ධ නිකායික පිරිස් මේ වන විට එහි සිටියහ. ඔවුන් විසින් ඉදිරිපත් කරන ලද විවේචන ප්‍රබල වන්නට විය. ඔවුනතර මහාසාංඝිකයෝ ප්‍රබලයහ. එම සම්ප්‍රදායයට අයත් මහාදේව නම් භික්ෂුව විසින් අර්හත් පරමාදර්ශය පිළිබඳ මතු කළ මත 5 මෙහි දී ඉතා වැදගත් කොට සැලකිය හැකිය.[28]

1. රහතන් වහන්සේගෙන් නොදැනුවත්ව පව් සිදුවිය හැකිය
2. රහතන් වහන්සේ තමන් රහත් බව නොදැන සිටිය හැකිය.
3. රහතන් වහන්සේට ධර්මය පිළිබඳ සැක පහළ විය හැකිය.

4. ගුරුවරයෙකු නොමැතිව රහත් විය හැකිය.
5. භාවනාවේ යෙදී සිටි අතර 'අහෝ දුකකි' යන සිතිවිල්ල අනුව රහත් විය හැකිය.

බුද්ධ පරිනිර්වාණයෙන් වසර සියයක් පමණ ඉක්ම ගිය කල්හි ශාසනය තුළ ම මතුවන අර්හත් විරෝධී මතවාද බෝධිසත්ත්ව සංකල්පයේ ප්‍රභවයට බලපාන අයුරු විමර්ශනය කළ යුතුය. රහතුන් වහන්සේලා ඉතිහාසයේ මුල සිට ම දැඩි විනායවාදී ප්‍රතිපත්තියක් අනුගමනය කළ බව පෙන්වා දිය හැකිය. ප්‍රථම සංගායනාව හා දෙවෙනි සංගායනාව යන දෙකට ම අර්හත් නොවන භික්ෂූන් ප්‍රතික්ෂේප කිරීමෙන් මේ බව වඩාත් තහවුරු වේ. ධර්ම භාණ්ඩාගාරික ආනන්ද හිමියන්ට පවා කොතරම් ධර්මය පිළිබඳ ගැඹුරු හා පෘථුල දැනුමක් තිබුණත් රහත්ව ප්‍රථම සංගායනාවට සහභාගි වන්නට සිදු විය. දෙවන සංගායනාවේ දී වජ්ජිපුත්තක භික්ෂූන්ගේ දස අකැප වස්තුව ප්‍රතික්ෂේප කිරීමෙන් සම්පූර්ණ විනයවාදී ශාසනභාරධාරී දැඩි ප්‍රතිපත්තියක් අනුගමනය කර තිබේ. වජ්ජි ප්‍රදේශය යනු භූගෝලීය වශයෙන් කඳුකර ප්‍රදේශයක් වන අතර ගමනාගමන හා අනෙකුත් කටයුතුවල දී ඉතාමත් දුෂ්කරතා විඳින්නට සිදු වේ. විශේෂයෙන් ම දේශගුණික වශයෙන් සීතල ප්‍රදේශයකි. එබඳු ප්‍රදේශයක් තුළ භික්ෂුවගේ පැවැත්ම එක්තරා දුරකට වෙනස් ස්වරූපයක් ගත හැකි බව ආශ්චර්යයක් නොවේ. මේ යථාර්ථය තේරුම් නොගත් ශාසනාභාරධාරී රහතුන් වහන්සේලා එම වජ්ජිපුත්තක භික්ෂූන් හා දස වස්තුව ප්‍රතික්ෂේප කිරීම හා උත්වහන්සේලා වෙන ම සංගායනාවක් පැවැත්වීම නිසා අර්හත්වයේ ප්‍රාමාණිකත්වය විවේචනයට හා ප්‍රතික්ෂේප කිරීමට ඇති බව සිතිය හැකිය. එහි ප්‍රතිඵලයක් වශයෙන් ඉහත සඳහන් කළ රහතුන් වහන්සේලා පිළිබඳ පඤ්ච මතය කෙරෙන්නට ඇත. එසේ ම එම අර්හත් විරෝධී සංකල්පය ම බෝධිසත්ත්ව සංකල්පයට පණ පෙවීමට උපස්ථම්භක වන්නට ඇත. බෝධිසත්ත්ව සංකල්පවලට නව අර්ථකථන ඉදිරිපත් කරමින් එය ඉස්මත්තට ගෙන එන්නේ ද මහාසාංඝිකයන් වීම මෙහිදී මතක තබා ගත යුතුය.

ටී. කාරියවසම් පෙන්වා දෙන්නේ මහායාන බෝධිසත්ත්ව සංකල්පය හීනයාන අර්හත් සංකල්පයට විරුද්ධව පැන නැගුනක් බව පැවසීම සාවද්‍ය බවත් එමගින් නිරූපණය වන්නේ මේ වන විට රහතුන් යැයි කියාගත් පිරිස් අතර පැවති දුර්වලතා හා අඩුපාඩු නිසා එය ඔවුන්ට විරුද්ධව පැන නැඟුණක් බවත්ය.[29] එහෙත් මෙම මතය හා පරස්පර වන අවස්ථාවක් ත්‍රිපිටකයේ ම විද්‍යමාන වන බැවින් ඒ ගැන අවධානය යොමු කිරීම ද ඉතා වැදගත්ය. මජ්ඣිම නිකායේ අනඞ්ගන සූත්‍රයේ රහතුන් වහන්සේ සම්බන්ධ මත හතරක් ඉදිරිපත් කෙරේ.[30] එනම්,

1. ඇවැත්නි මේ ලෝකයෙහි ඇතැම් පුද්ගල කෙනෙක් සහිත වූයේ මා තුළ කෙලෙස් ඇත්තේ යැයි තත් වූ පරිදි නොදනී.
2. ඇවැත්නි මේ ලෝකයෙහි ඇතැම් පුද්ගල කෙනෙක් කෙලෙස් රහිත වූයේ මා තුළ කෙලෙස් ඇත්තේ යැයි තත් වූ පරිදි නොදනී.
3. ඇවැත්නි මේ ලෝකයෙහි ඇතැම් පුද්ගල කෙනෙක් කෙලෙස් රහිත වූයේ මා තුළ කෙලෙස් ඇත්තේ යැයි තත් වූ පරිදි දනී.
4. තුන්වෙනි පුද්ගලයා පිළිබඳ සූත්‍රයේ තවදුරටත් මෙසේ කරුණු විග්‍රහ කෙරේ.

> "ඇවැත්නි, එහි යම් යම් පුද්ගලයෙක් කෙලෙස් රහිත වූයේ මා තුළ කෙලෙස් නැතැයි තත් වූ පරිදි නොදනී ද, ඔහු විසින් මේ ප්‍රතිඵලය කැමැති විය යුතුය. ශුභනිමිති මෙනෙහි කරන්නේය, යනුයි. සුභ නිමිති මෙනෙහි කිරීම නිසා රාගය ඔහුගේ සිත යටපත් කරයි. හෙතෙම රාග සහිතව, කෙලෙස් සහිතව, මෝහ සහිතව, දෝස සහිතව, කෙලෙස් සහිතව, කිළිටි සිත් ඇත්තේ කලුරිය කරයි."

මේ අනුව රහතන් වහන්සේ තමන් රහත් බව නොදන ඒ ගැන කල්පනාකාරී නොවුනහොත් රහත් බවින් පිරිහීමට හැකි බව පැහැදිලිව ම ප්‍රකාශ කර තිබේ. එමනිසා මහාසාංඝික සම්ප්‍රදායට

ම අයත් මෙම මහා දේව හිමියන් විසින් නගන චෝදනා පහ පදනම් විරහිත මතයන් නොවන බව ප්‍රකාශ කිරීම නිරවද්‍ය විය හැකිය. මෙම අනංගන සූත්‍රයේ එන රහතුන් පිළිබඳ චතුර්විධ මතය ත්‍රිපිටකයේ සෙසු තැන් ගලපන විට මතභේදයට හා පරස්පරතාවලට තුඩු දෙන බව හේන්පිටගෙදර ඤාණසීහ හිමියන් විසින් පෙන්වා දී තිබේ. ඒ මෙසේය:

"අර්හත් භාවය ගැන කරුණු දක්වන සූත්‍ර දේශනාවන්හි 'විමුත්තස්මිං විමුත්තමි ති ඤාණං" යන පාඨය දක්වෙයි. කෙලෙසුන්ගෙන් මිදුණු පසු තමා එසේ මිදුණෙක යන දැනීම පහළ වන බව එයින් දක්වේ. මෙය ඵලඤාණ යන නමින් අභෝකථාවන්හි දක්වෙන ඤාණයකි. ඵලයට පත් සෑම පුද්ගලයෙකුට ම මේ ඤාණය නිසැකව ම ලැබේ නම් මෙසේ දක්වීමේ තේරුම කුමක්ද? මෙය එක තැනක දෙකක නොව අර්හත්වය විවරණය කෙරෙන සෑම සූත්‍රයක ම පාහේ දක්නට ලැබෙන නියමයකි. යම්කිසි පුද්ගලයෙකුට කෙලෙසුන්ගෙන් මිදුණු පසුත් ඒ "ඵලඤාණය" නොලැබුණේ නම් හෙවත් තමන් කෙලෙසුන්ගෙන් මිදුණෙක් බව නොවැටහුණේ නම් අනඞ්ගන සූත්‍රයෙහි දක්වුණු තුන්වන පුද්ගලයා ඔහු යයි ගතහොත් වරද කිම? කෙලෙස් සිඳීම ගහක් කැපීම වැනි ක්‍රියාවක් නොවේ. එය මානසික පරිවර්තනයකි. ඒ පුද්ගලයාගේ පිළිගැනීම් පිළිබඳ බලවත් වෙනසක් ඇතිවීම එහි තේරුමය. එබඳු මානසික පරිවර්තනයක් ඇතිවීම පිළිගත නොහැකි වන්නේ කුමක් නිසාද?"[31]

මෙහි දී පාලි සූත්‍රවල දක්වෙන කෙලෙස් ප්‍රහාණය ද්විවර්ගී අර්ථ විග්‍රහය ද විමර්ශනය කළ යුතුයි. එනම්,

I විෂ්කම්භන ප්‍රහාණය හා

II සමුච්ඡේද ප්‍රහාණයයි.

දෙවන සංගායනාව වන විට රහතුන්ට නැඟෙන එක් චෝදනාවක් නම් ඔවුන් පොදු ජනතාවගෙන් ඈත් වූ ආත්මාර්ථකාමී

පිරිසක් බවය. මෙම චෝදනාවට හේතු වන්නට ඇත්තේ උන් වහන්සේලා ආගමික කටයුතුවලින් ඈත්ව සම්පූර්ණයෙන් ම ශාස්ත්‍රීය ජීවිතයකට යොමු වීම වන්නට පුළුවන. මේ නිසා අර්හත් මාර්ගය ජනතාවගේ අප්‍රසාදයට ලක් වී එය දුරස්ථවූවක් වන්නට විය. එක් අතකින් අර්හත් මාර්ගය හෙවත් ශ්‍රාවක යානය මෙසේ ප්‍රතික්ෂේප වෙමින් යන අතර අතර අනික් අතින් බුද්ධ යානය (බුදු රදුන්) පිළිබඳ විවරණ සීමාව ඉක්මවා යන්නට විය. උන්වහන්සේ අධිභෞතික, අධිමානුෂික, දේවාතිදේව, සර්වඥ සර්වතෝභද්‍ර පුද්ගලයෙකු වශයෙන් නිරූපණය කිරීම මේ වන විට සිදු වී හමාරය. විශේෂයෙන් ම මහාසාංඝිකයන් විසින් බුද්ධ, බෝධිසත්ත්ව සංකල්පයන්ට දිව්‍යමය ස්වරූපයක් ආරෝපණය කරනු ලැබිණි.[32] මහායානය තුළ එය තවදුරටත් වර්ධනය කර බුදු රදුන් පිළිබඳ ත්‍රිකායක් බිහි කරනු ලැබිණි.[33] එහි ප්‍රතිඵලය වන්නේ බුද්ධයානය ද සාමාන්‍ය ජනයාට ගෝචර නොවන ඉන්ද්‍රියාතික්‍රාන්ත වූ, අසාමාන්‍යතාවකට ඔසවා තැබීමයි. මේ නිසා ඔවුහු විමුක්ති ගමනේ දී ශ්‍රාවකයානය (අර්හත් පරමාදර්ශය) හා බුද්ධයානය (බුද්ධ පරමාදර්ශය) අතර අතරමං වන්නට ඇත. එහෙයින් මෙයට විකල්ප පිළියමක් සොයන ගිහි ජනතාව නව බෝධිසත්ත්ව ධර්මයක් මුල් බෝධිසත්ත්ව සංකල්පය පදනම් කරගෙන බිහි කරන්නට ඇතැයි කල්පනා කළ හැකිය. පැවිද්දන්ට මෙන් ම ගිහියන්ට ද එක සේ අනුගමනය කළ හැකි චර්යාවක අවශ්‍යතාව සපුරාලීමට බෝධිසත්ත්ව සංකල්පය වර්ධනය වී යැයි සහේතුකව සිතිය හැකිය. මේ නව අදහස තහවුරු කෙරෙන ප්‍රබල සාධකයන් නම් බෝධිසත්ත්වයා ගිහියකු[34] වශයෙන් මුලදී නිරූපණය කර තිබීමයි. උදාහරණ වශයෙන් විමලකීර්ති නිර්දේශය දැක්වීමට පුළුවන. එහි බෝසත්වරයා යනු ගිහියකුට සමාන වන්නෙකි. මහායාන සූත්‍ර අතර විමලකීර්ති නිර්දේශය අයත් කළ හැක්කේ මුල් ස්තරයටය. එහි ඉදිරිපත් වන ගිහි බෝසත්වරයාගෙන් මූර්තිමත් වන්නේ බෝසත්වරයා විමුක්ති මාර්ගය දේශනා කළ එහෙත් පැවිද්දකු නොවන පැවිද්දන්ට වඩා උසස් චරිතයක් බවයි.[35] මේ අනුව මෙම පශ්චාත් බෝධිසත්ත්ව ධර්මය ගිහි ජනතාවගේ නිර්මාණයක් වශයෙන් පෙන්වා දිය හැකිය. ඒ.සී. බැනර්ජි මහතා[36] බෝධිසත්ත්ව

සංකල්පය මහාසාංඝිකයන් විසින් ප්‍රභව කරන ලද්දක් වශයෙන් දැක්වූවත් ශ්‍රාවක යානය පිළිකුල් කිරීම හා බුද්ධ යානය දුරස්ථවීම නිසා ගිහි බෞද්ධයා තමන්ට ම ආවේණික ලෙස මුල් බුදු සමයේ ආ මෙම සංකල්පයට නව අදහස් එක් කරමින් වර්ධනය කර ගන්නට ඇති බව ප්‍රකාශ කළ හැකිය. එහෙත් බෝධිසත්ත්ව ධර්මයේ සංවර්ධිත යුගය වන විට මෙම බෝධිසත්ත්වයා අනිවාර්යයෙන් ම පැවිදි විය යුතු යැයි අවධාරණය කරනු ලැබ ඇත. බෝධිසත්තව ධර්මයේ එම වර්ධිත අවස්ථාව මහායාන දශභූමික, බෝධිසත්ත්ව භූමි බඳු කෘතිවලින් පිළිබිඹු වේ. මෙයට හේතු වන්නට ඇත්තේ මුලින් ගිහියන් අතින් ප්‍රභවය ලද බෝසත් ධර්මය පසුව භික්ෂූන් අතට පත් වීමෙන් එය වඩාත් ගාම්භීර ලෙස නිරූපණය කිරීම විය හැකිය. භික්ෂූන් වහන්සේලා ද බෝධිසත්ත්ව ධර්මය තම ශ්‍රාවක ජීවිතයට උචිත පරිදි සකස් කරති. ඒ අනුව මහායාන බෝසත් ධර්මය ගිහියන් අතින් ප්‍රභවය ලැබ පැවිද්දන් අතින් සංස්කරණය හා පෝෂණය වූවක් බව සහේතුකව නිගමනය කළ හැකිය.

මේ නව මතය සනාථ කරගත හැකි තවත් සාධකයක් ලෙස ඉදිරිපත් කළ හැක්කේ ථෙරවාද සම්ප්‍රදාය බෝසත්වරයා නිරූපණය කර ඇති අයුරුයි. එහි මුල් කාලීන සූත්‍රවල ''බෝධිසත්ත'' යන වචනය ගිහි කාලය හැඟවීම සඳහා පමණක් යොදාගෙන ඇත.[37] මහාපදාන වැනි සමහර සූත්‍රයක අභිනිෂ්ක්‍රමණයෙන් පසු බුද්ධත්වය තෙක් කාලය එනම්, බෝසත්වරයකුගේ පැවිදි කාලය සඳහා බෝධිසත්ත්ව යන වචනය භාවිතා කර තිබේ.[38] (විපස්සි කුමාරො, විපස්සී බෝධිසත්තො) එහෙත් ජාතකට්ඨ කථා, අපදාන, බුද්ධවංස, චරියා පිටක යන පශ්චාත් ත්‍රිපිටක ග්‍රන්ථවල 'බෝධිසත්ත' යනුවෙන් අදහස් කරන්නේ ගෞතම බෝසතුන්ගේ පාරමිතා පූරණ අවධියයි. එනම් උන්වහන්සේගේ ගිහි (කාලය) චරිතයයි. සමහර විට මුලින් ගිහිව සිටින බෝසත්වරයා පසුව අභිනිෂ්ක්‍රමණය කිරීම, පැවිදිවීම, හිමාලයේ හෝ වනයේ හෝ තපසට යෑම බඳු සිදුවීම් ජාතක කථාවලින් වාර්තා වේ.[39] මෛත්‍රී බෝසතුන් ද ගෞතම බුදුන්ගෙන් පැවිද්දකු ලෙස විවරණ ලබාගත් බව වාර්තා වේ. එක් අතකින් ඒ්ආයේ නිරූපණය වන්නේ ගිහියකු වශයෙන් ආරම්භ කොට පැවිද්දකු වශයෙන් නිමා වන බෝසත් චරිතයකි.

එහෙත් සමස්ත ථෙරවාද සම්ප්‍රදාය තුළ බෝසත්වරයා යනු ගිහියෙකි, නැතහොත් එය ගිහි ප්‍රතිපදාවකි. මුල් කාලීන ථෙරවාද මූලාශ්‍රයවල මෙන් ම (මහාපදාන හැර) පශ්චාත් කාලීන කථාවල ද මෙම ස්වභාවය මැනවින් නිරූපණය වී ඇත. ථෙරවාද සම්ප්‍රදායයේ දක්වෙන ආකාරයට ගිහියකු රහත් වූ විට අනිවාර්යයෙන් ම දින 7 ක් ඇතුළත පිරිනිවන් පෑම හෝ පැවිදි වීම හෝ කළ යුතු වේ. සුද්ධෝදන මහරජතුමා ද සන්තතික ඇමතියා[40] ද රහත්ව දින 7න් පිරිනිවන්පාති. මේ හැරුණු විට වෙනත් ගිහි රහතුන් පිළිබඳ වාර්තා ත්‍රිපිටකයේ විද්‍යමාන නොවේ. මේ අර්හත්වය බඳු උතුම් තත්ත්වයකට පත්වීම ගිහියකුට පහසු නැත. ඒ සඳහා පැවිදිව සීල, සමාධි, ප්‍රඥා වැඩිය යුතුය. එපමණක් නොව ගිහියකු රහත් වීමෙන් පසු පැවිද්දකු වශයෙන් සැලකීමෙන් පැවිදි ශ්‍රාවකයන් විසින් ශ්‍රාවකයානය කොතරම් දුරට පැවිදි ශ්‍රාවකකරණයට ලක් කර ඇත්දැයි යන්න වටහා ගත හැකිය. මේ තත්ත්වය පසු බිමේ තබාගෙන බෝධිසත්ත්ව ධර්මය දෙස බැලීමෙන් ද එහි පැවිදි ශ්‍රාවක කරණය වටහාගත හැකිය.

පැවිද්දන්ගේ අතට බෝධිසත්ත්ව සංකල්පය පත්වීමෙන් සිදු වූ තවත් විපර්යාසයක් නම් මෙම සරල බෝසත් චරිතය සංකීර්ණ වීමයි. ගම්භීර වීමයි. සෝවාන් මාර්ග ඵල හා නවලෝකෝත්තර භූමිවලට සාපේක්ෂක වශයෙන් මෙම දස භූමි ගොඩනගා ඇත. බෝසත්වරයා ක්‍රමානුකූලව විමුක්තිය ලබන අයුරු ඉන් කියැවේ. එහෙත් මුලදී ගිහි බෝසත්වරයා ඉතා සරල ඇවතුම් පැවතුම්වලින් යුක්ත වූවෙකි. ඔහු ලෝක සත්ත්වයා කෙරෙහි කරුණාවෙන් පරාර්ථයෙහි යෙදුණෙකි. අන් අයට උදව් උපකාර කරමින් සුචරිතයෙහි යෙදුණෙකි. මහායාන බෝසත්වරයකුගේ මහා කරුණාව හා මහා ප්‍රඥාව අපරිමිතය. මහා කරුණාව ඔහුගේ පරාර්ථ චරිතයෙන් හෙළි වේ. එම පරාර්ථ චරිතය මැනවින් විවරණය වූ ග්‍රන්ථයකි ශාන්ති දේව පාදයන්ගේ බෝධි චර්යාවතාරය. එහි[41]

(17) මම අසරණයන්ට සරණ වෙමි, මාර්ගයට පිළිපන් අයට ගැල්කරුවෙක් වෙමි. ගංගා ආදියෙන් පරතෙරට යනු කැමති අයට නැවක් වෙමි.

(18) එතෙර වනු කැමති අයට ඒදණ්ඩක් වෙමි. අන්ධකාරයේ සිටින අයට ප්‍රදීපයක් වෙමි. නිදාගනු රිසි අයට දාසයෙක් වෙමි.

(19) සියලු දෙනාට සැප දෙන්නා වූ සිතුමිණක්, ඥානයට සිද්ධ මන්ත්‍රයක්, මහා ඖෂධයක්, දිව්‍ය වෘක්ෂයක්, කාමධෙනුවක් වෙමි, යනුවෙන් සඳහන්ය.

සෑම අවස්ථාවක ම බෝසත්ත්වරයකු සිතිය යුත්තේ යමකුට උපකාරයක් වශයෙන් කළ යුත්තේ කුමක්ද? දිය යුත්තේ කුමක්ද කියාය. එය සදාචාර භාවනාවක් වශයෙන් ද වැඩිය යුතුය.[42]

මේ අනුව පරාර්ථය එක ම අරමුණ කරගත් මෙබඳු පරමාදර්ශයක් ලෝකයට බිහිවන්නට ඇත්තේ එම ගුණ ධර්මය අභාවයට ගිය යුගයක විය යුතුය. එසේ ම ජීවමාන සක්‍රිය පරමාදර්ශයක් එකල විද්‍යමාන නොවුණු නිසා විය යුතුය. මේ නිසා විකල්ප සොයන සාමාන්‍ය ගිහි ජනතාව බෞද්ධ රාමුව තුළ තමන්ට ප්‍රායෝගිකව අනුගමනය කළ හැකි පරමාදර්ශී ප්‍රතිපදාවක් වශයෙන් මුල් සූත්‍රවල ආ බෝධිසත්ත්ව බීජය පෝෂණය කොට ඉදිරිපත් කරන්නට ඇතැයි කල්පනා කිරීම උචිත යැයි හැඟේ.

ආන්තික සටහන්

1. Nanayakkara, Sanath, "The Bodhisattva Ideal" Buddhist Thought and Rituals, ed, Kalupahana, (New York, Paragam House, 2001) p.57
2. Endo, T. Buddha in Theravada Buddhism, Nadimala, Systamatic Print, 1997, p.220
3. දීඝනිකාය II, "මහාපදානසුත්ත", බුද්ධ ජයන්ති සංස්කරණය, 44 පි.
4. Jayawickrama, N.A., "Suttanipata The Narative Ballads" University of Ceylon Review, Colombo University of Ceylon, 1945, Vo. III, No. 3, p.191
5. Har Dayal, Bodhisattva Doctrine in Buddhst Sansdrit Literatue (Delhi, Motial Banarisidas 1999) p. 43

6. Winternitz M, A History of Indian Literature, Vol. II, Delhi, Motial Banarisidas 1993) p. 49

"No. 14, The Mahapadana Sutta or "the big discourse on the miracles (ov the Buddha) belongs to a very late period"

"In the "Sutta of the astonishing events and miracles (No. 123) the conception and the birth of the Bodhisatta are described with miracles as are knows to the Buddha legend of later non-cononical works) (like Nidana Katha Lalitavistara et.

7. මජ්ඣිම නිකාය ''බ්‍රහ්මායු'', බුද්ධ ජයන්ති සංස්කරණය, 578 පි.
''ආගතානි ඛො තාත උත්තර අම්හාකං මන්තේසු
දවත්තිංස මහාපුරිස ලක්ඛණානි යෙහි සමන්නාගතස්ස
ද්වෙයෙව ගතියො භවන්ති''

8. මජ්ඣිම නිකාය II 'සෙල සුත්ත' බුද්ධ ජයන්ති සංස්කරණය
* කළ්‍යාණ දස්සනො භික්ඛු කඤ්චන සන්නිභත්තචො
  තිණෙන සමණභාවෙන එවං උත්තමවණ්ණිනො
* රාජා අරහසි භවිතුං චක්කවත්ති රථෙසභො
  චාතුරන්තො විජිතා වි ජම්බු සණ්ඩසස ඉසසරො

9. දීඝනිකාය II, ''මහාපරිනිබ්බාන සුත්ත,'' බුද්ධ ජයන්ති සංස්කරණය 246 පි.
නාහු අස්සාස පස්සාසො
ඨිත චිත්තස්ස තාදිනො
අනෙජො සන්තිමාරබ්භ
යං කාලං අකරි මුනි
අසල්ලිනෙන චිත්තෙන
වේදනං අජ්ඣ වාසයි
පජ්ජොතස්සේ නිබ්බාණං
විමොක්ඛො චෙත සො''

9. අංගුත්තර නිකාය III, ''ව්‍යග්ඝපජ්ජ සුත්ත, බුද්ධ ජයන්ති සංස්කරණය, පි. 234

10. දීඝනිකාය II, බුද්ධ ජයන්ති සංස්කරණය, පි. 232
''ඉදමායසමතො ආනන්දස්ස සුත්වා මලලාච.... අසාවිනො දුමමනා චෙතොදුක්ඛසමපපිතා අපෙපකචෙච කන්ධන්ති බාහා කන්දන්ති ඡින්නපාතං පතිත්ති ආවට්ටන්ති විවටටයන්ති අතිඛිප්ප භගවා පරිනිබ්බායිසසති අතිඛිප්පං පගගයහ පරිනිබබායිසසති අතිඛිපපං චක්ඛු ලොකෙ අන්තරධායිසසති.''

11. ධම්මපදට්ඨ කථා (හේවාවිතාරණ මුද්‍රණය) ''වක්කලි ථේර වත්ථු'' Vol. xiii, Part II, 636 පි.
''සො තං මං සත්ථා ආලපතීති තෙමාසං සත්ථු සම්මුඛෙ ධාතුං අසක්කොන්තො කිං මය්හං ජීවිතේන පබ්බතා අත්තානං පාතෙස්සාමීති ගිජ්ඣකූටං අභිරුහි.''

12. මහාවග්ග පාළි I නිදානය, 84 බුද්ධ ජයන්ති සංස්කරණය, පි. 84

13. මජ්ඣිම නිකාය, 'විමංසක සුත්ත' බුද්ධ ජයන්ති සංස්කරණය

14. මජ්ඣිම නිකාය, 'කීටාගිරි සූත්‍රය' බුද්ධ ජයන්ති සංස්කරණය,

15. ඥාණාවාස හිමි, ''බුද්ධ සංකල්පය'' ධාරා රීස් ඩේවිස් අංකය, (කැලණිය, විද්‍යාලංකාර විශ්වවිද්‍යාලය 1965) 30 පිට

16. Har Dayal, Bodhisattva Doctrine in Buddhist Sanskrit Litarature, p. 30 - ibid
The Bodhisattva doctrine may be regarded as the final outcome of the tendencies, thatwere at work in Indin during several centuries after Gautama Buddha's death."

17. - ibid - p. 43

18. Benergee, A. C. "Principal Schools and sected of Buddhism", 2500 Years of Buddhism (Delhi Director Publications Division, 195) 114 p.
"In short every thing concerning the Buddha is transcendental", According to them (Maha Sandhikas) the Bodhisattvas are also supermandane."

19. Winternits, M. History of Indian Literature, Vo. II. p.4, - ibid -

20. Endo, T, Buddha in Theravada Buddhism, (Nadimala, Systematic Print, 1997) p. 222

21. Abeynayaka Oliver, Textual and Shistorical Analysis of the Khuddha Nikaya (Dehiwala, Tisara Press, 1984) p. 189

22. Encyclopedia of Buddhism, Vol. III, Fascicel, 4, "Bodhisattva"
"The concept of Bodhisattva along with that of Buddha and cakravartin (World-Ruler) was in vauge in India even before the appearance of Goutama Buddha."

23. මජ්ඣිම නිකාය II, ''සේල සුත්ත'' බුද්ධ ජයන්ති සංස්කරණය, පි. 600
''සොසෝපි ඛො එසො දුල්ලභො ලොකස්මිං යදිදං බුද්ධොති ආගතානි

බො පන අම්හාකං මත්තෙසු ද්වත්තිංස ලක්ඛණානි යෙහි සමන්නාගතස්ස ද්වෙව්යෙව ගතියො භවන්ති."

24. "බුද්ධ සංකල්පය", ඥාණාවාස හිමි පේත්පිටගෙදර, ධාරා රිස් ඩේවිඩ්ස් අංකය, (කැලණිය, විද්‍යාලංකාර විශ්වවිද්‍යාලය, 1965) පි. 27

25. - එම - 24 පි.

26. Bodhisattva Doctrine in Buddhist Sanskrit Literature - as above - 30
   i. The natural tendencies of development within the Buddhist Church
   ii. The influence of other Indian religious sects like the Bhagavatas and the Caivas
   iii. The Influence of Persion religion and culture
   iv. The Influence of Greek art
   v. The necessities of propaganda among new semi barbarous tribes
   vi. TheInfluence of Christianity

27. මොරටුවේ සාසනරතන හිමි, බෝධිචර්යාවතාරය, සංස්: (කොළඹ 10, පී.ජේ. රුද්‍රිගු 1966) "රූපරේඛා" 52 පි.

28. Dutt, N. The Spread of Buddhism and Buddhist Schools, (Delhi, Rajesh, 1980) 1st ed, p. 126
   "Bhavya, Vasumitra, Vinitadeva and Taranatha trace the origin of this school in Mahadevqas, five articles of faith which are:
   i. An Arahant may commit a Sin under unconscious tempation.
   ii. One may be an Arahant not know it
   iii. An Arhant may have douts on matters of doctrin
   iv. One cannot attain Arahantship without the aid of a teacher
   v. The noble ways may begin with a shout that is one meditating Seriously on religion may make such exclamation as "how sad" and by so doing attain programmes towards perfection.

29. Encyclopedia of Buddhism Vol. III Fascicle 4, p. 2230, "Bodhisattva"
   "The charge of selfishness has to be leveled not against the arahants but against the Theravada monks who have portrayied arahantship as a selfish ideal by their own behaviour and writings and by made high religious life appear as something unpracticable."

30. මජ්ඣිම නිකාය, ii, අනඞ්ගන සුත්ත, (බුද්ධ ජයන්ති සංස්කරණය) 221 පි.

31. ඤාණසීහ හිමි, එච්. මහරහතන් වහන්සේ. (කොළඹ, ඇම්. ඩී. ගුණසේන සමාගම, 1962) 99 පි.

32. Dutt N. Buddhist Sects in India, (Delhi, Motial Banaris Dass, 1978) 2nd

33. Benerjee, A.C. "Principal schools and sects of Buddhism", 2500 Years of Buddhism, p. 114
- as above -
"The Mahasanghika conception of he Buddhas contributed to the growth of the later Trikaya Theory in Mahayana"

34. විමලකීර්ති නිර්දේශය, 26 පි, (සංස්කාරක හා වර්ෂායාදිය සඳහන් නොවේ.)
"ඔහු ගිහියෙකු අඳින සුදු වස්ත්‍ර ඇන්දේය. එහෙත් ආගමික භක්තිවන්තයෙකු මෙන් ඉතා පවිත්‍ර වූ ජීවිතයක් ගත කළේය. ඔහු ගෘහයක ජීවත් වූ නමුත් කාම රූප අරූප යන තුන් ලෝකයෙන් ම එතෙරව වාසය කළේය. ඔහුට පුත්‍රයකු, භාර්යාවක සහ සහචාරී ස්ත්‍රීන් ද සිටි නමුත් කාමභෝගී බවින් තොර විය." තවදුරටත් බලන්න. The Vimalakirthi Nirdana Sutra, Trans, Charles Luk, (Sambhala, Boston, 1990) p. 16

35. විමලකීර්ති නිර්දේශය, 47 පි. - එම
"තමන්ගේ විවිධ පූර්ව ආත්මභාවයන් එම භික්ෂූන් වහන්සේලාට පෙනී ගියේය. තමන්ගේ ප්‍රබුද්ධ භාවයේ සාරයක් ඔවුනට පැහැදිලි වූ වහාම ඔවුහු එම "විමලකීර්ති" නම් යහපත් මනුෂ්‍යයාගේ දෙපා මුල වැඳ වැටී නමස්කාර කළහ." ibid - p. 28

36. 2500 Years of Buddhism p. 114
"Thus the Mahasanghikas conceived of the Buddha docetically and gave rise to the conception of the Boddhisattvas."

37. මජ්ඣිම නිකාය, "අරියපරියේසන සුත්ත" බුද්ධ ජයන්ති සංස්කරණය, පි. 400

38. දීඝනිකාය II, "මහාපදාන සුත්ත" බුද්ධ ජයන්ති සංස්කරණය, පි. 44

39. Jataka Stories, ed. R. Charmrs

40. ධම්මපදට්ඨ කථා, හේවාවිතාරණ මුද්‍රණය, කොළඹ 1922, Vol. xiii. Part II, 385 පි.
"සන්තති මහාමත්තස්ස වත්ථු"
කින්නඛො එතං සමණොති වත්තුං වට්ටති උදාහු
බ්‍රාහ්මණොති සත්ථා ආගන්ත්වා කයනුත්ථ භික්ඛවෙ
එතරහි කථාය සන්නිසින්නා ති පුච්ඡිත්වා ඉමාය නමාති

වුත්තො හික්ඛවෙ මම පුත්තං සමණොති පි
වත්තුං වට්ටති යෙවාති වත්වා ධම්මං දෙසෙන්තො ඉමං ගාථාමාහ"

41. බෝධිචර්යාවතාරය (සංස්. මොරටුවේ සාසනරතන හිමි), (කොළඹ 10, පී.ජේ. රුද්‍රිගෝ, 1966) පරි. 3. 196 පි.

17. අනාථානාමහං නාථං සාර්තවාහශ්ච යායිනාම්
පරේප්සුනාංද නෞභූතඃ සේතුඃ-එවච

18. දීපාර්ථිනා මහං දීපඃ ශය්‍යා ශය්‍යාර්ථිනා මහං
දාසාර්ථීනා මහං දාසොහා වේ‍යං සර්ව දේහි නම්

19. චින්තාමණි හද්‍රඝටඃ සිද්ධ විද්‍යා මහෞෂධිඃ
භවෙයං කල්ප වෘක්ෂශ්ච කාමධෙනුශ්ච දේහිනාම්

42. ධර්මසිරි ගුණපාල බෞද්ධ සදාචාරයේ මූලධර්ම (නැදිමාල බෞද්ධ සංස්කෘතික මධ්‍යස්ථානය 1966) දෙවන මුද්‍රණය 113 පි.

විසිවන සියවසෙහි පාලි සාහිත්‍යය

කථිකාචාර්ය
මැස්ට්ටියේ උපනන්ද හිමි

පාල සාහිත්‍ය වංශය ඉතා විශාල වූවකි. එය දේශනා පාලි, අට්ඨකථා පාලි, ටීකා පාලි, ප්‍රකරණ පාලි යනුවෙන් වර්ග කළ හැකි ය. පාලි භාෂාවෙහි ප්‍රභවය දඹදිව වූව ද එහි ප්‍රචාරය හා සංවර්ධනය සිද්ධ වූයේ ලංකාව, බුරුමය, සියමය යන ථෙරවාදී රටවල ය. එයින් ද ලංකාව පාලි සාහිත්‍යය පිළිබඳ ව මධ්‍යස්ථානයක් ව පැවති බව පෙනේ. බුද්ධ වචනය ශ්‍රාවකයන් වහන්සේලා මුඛ පරම්පරාවෙන් ගෙන ආ නමුත් එය ග්‍රන්ථාරූඪ වූයේ ලංකාවේ දී ය. සිහල බසින් ආ බුද්ධකැලි අටුවා පාලි භාෂාවට නැගීම ද අටුවා ග්‍රන්ථයන්ට ටීකා රචනා වීම සිද්ධ වූයේ ද ලංකාවේ දී ය. එමෙන් ම ප්‍රකරණ ග්‍රන්ථ රාශියක් බිහිවීම තුළින් ප්‍රකරණ සාහිත්‍යයෙහි වර්ධනයක් ද ඇති විය. මේ අනුව පාලි සාහිත්‍යයේ දියුණුව පිළිබඳ ව ලංකාවට හිමි වන්නේ ප්‍රධාන ස්ථානයකි. මෙහි දී අපගේ අභිප්‍රාය වන්නේ විසිවන සියවසේ පාලි සාහිත්‍යයේ ස්වභාව කෙටියෙන් සාකච්ඡා කිරීමයි.

1.1 විසිවන සියවසේ පාලි සාහිත්‍යය

විසිවන සියවසේ ශ්‍රී ලංකාවේ පාලි සාහිත්‍යය පිළිබඳ ව අවධානය යොමු කිරීමේ දී අංග සම්පූර්ණ පාලි සාහිත්‍යාවලියක් විද්‍යමාන වන බව පෙනීයයි.

- ගද්‍ය කාව්‍ය
- පද්‍ය කාව්‍ය

- ❖ චම්පූ කාව්‍ය
- ❖ කෝෂ කාව්‍ය
- ❖ ව්‍යාකරණ ග්‍රන්ථ
- ❖ ශබ්දකෝෂ
- ❖ සන්දේශ වශයෙනි.

1.1.1 ගද්‍ය කාව්‍ය

වෘත්ත බන්ධනය නො කොට ගලපා ලූ වචන සමූහය ගද්‍ය නම් වේ. සාහිත්‍යය දර්පණයෙහි වෘත්ත බන්ධනයෙන් තොර වූ වාක්‍යය ගද්‍ය යනුවෙන් හඳුන්වා ඇත. ''ඡන්දො රහිතං ගද්‍යම් යනු තවත් නිර්වචනයකි. විසිවන සියවසේ මේ ආකාරයෙන් රචිත ගද්‍ය කාව්‍ය එතරම් සුලභ නො වෙතත් ත්‍රිපිටක ගද්‍ය රීතියට අනුකූල ව ම රචිත විශිෂ්ට ගණයෙහිලා සම්මානයට පත් කෘතියක් ලෙස කෝදාගොඩ ඤාණාලෝක හිමියන් විසින් රචිත පාරුපනපාලිය හැඳින්විය හැකි ය. එහි ප්‍රධාන වශයෙන් භූමිකා - පරිමණ්ඩලනිවාසනසික්ඛා - චීවරප්පමාණකථා, - පරිමණ්ඩලපාරුපනසික්ඛා, සුපටිච්ඡන්න-ගමන සික්ඛා, පමාණපාථ-පඤ්හවිස්සජ්ජන කථා, පකරණපරිසමත්ති යනාදී වශයෙන් පරිච්ඡේද නවයක් යටතේ කරුණු සාකච්ඡා කර ඇත.

1.1.2 පද්‍ය කාව්‍ය

විසිවන සියවසේ රචිත පද්‍ය කාව්‍යයන් ඛණ්ඩ කාව්‍ය, මහා කාව්‍ය, කෝෂ කාව්‍ය යනුවෙන් වෙන් කළ හැකි ය. විසිවන සියවසේදී පාලි පද්‍ය සාහිත්‍යයේ නවෝදයක් ඇති වීම විශේෂයක් ලෙස සැලකිය හැකි ය. විවිධ විෂය ක්ෂේත්‍රයන් අනුව මේ යුගයේ ලියැවුණු ග්‍රන්ථවල අන්තර්ගතයෙන් එය වඩාත් ප්‍රකට ව පෙනේ.

1. බුද්ධ චරිත කාව්‍ය
2. භක්ති කාව්‍ය
3. ප්‍රශස්ති කාව්‍ය
4. උපදේශ කාව්‍ය
5. චරිත කථා කාව්‍ය
6. වංශ කථා කාව්‍ය

7. සංදේශ කාව්‍ය

8. විවිධ විෂයයන්ට අදාළව රචිත පාලි පද්‍ය කාව්‍ය යනුවෙන් වර්ගකළ හැකිය.

2.2.2 විසිවන සියවසේ බුද්ධචරිත කාව්‍ය

විසි වන සියවසේ දී ද බුද්ධ චරිතය නිකෂ පාෂාණය කරගනිමින් එක් කාව්‍ය ග්‍රන්ථයක් ද සුගත නම් බුදු ගුණය වස්තු විෂය කර ගනිමින් බුදු ගුණ කාව්‍යයක් ද රචනා වී ඇත. එම ග්‍රන්ථ දෙක වන්නේ සුගතාලංකාරය හා ජිනවංශ දීපයයි.

සුගතාලංකාරය

විදුරුපොල පියතිස්ස නාහිමියන් ගේ දෙවැනි කෘතිය *සුගතාලංකාරයයි*. බුදුරජාණන් වහන්සේ ගේ නව අරහාදී බුදුගුණ අතර සුගත ගුණය මෙහි වස්තු විෂය යි. ග්‍රන්ථ, කර්තෘ සන්දර්භය ද ඇතුළත් ව ගාථා 155 ක් මෙහි අන්තර්ගත වන අතර දුෂ්කර බන්ධනයන් වන යමක, චිත්‍ර බන්ධන හා වෙනත් වෘත්ත සමූහයකින් සමුපේත ය. ග්‍රන්ථාරම්භයේ සිටම චිත්‍රාලංකාරය උපයෝගී කරගනිමින් පද්‍ය නිර්මාණයට පිවිසීම මෙහි විද්‍යමාන විශේෂත්වයකි. ත්‍රිවිධරත්නය නමස්කාර කිරීම සඳහා යමක හා චිත්‍රාලංකාරයන් යොදා ගෙන ඇත.

බුද්ධම්බුජානනමජානනමිද්ධබුද්ධං
බුද්ධන්තරණ්ණජපතංග මනොමබුද්ධං
බුද්ධන්තමඤ්ජලිමහං ජිතසෙසබුද්ධං
බුද්ධං නමෙ සිරසි බන්ධිය සච්චබුද්ධං//

(වලය බන්ධනං)

"තත්ථ සුන්දරට්ඨාන ගතත්තා සුගතොති" සුන්දර ස්ථානයට වැඩි හෙයින් සුගත නම් වන සේක. යන පාඨය පළමු භාගයෙන් විවරණය වී ඇත.

දෙවැනි භාගය *"සොභනගමනත්තා සුගතො"*, ශෝභන ගමන් ඇති හෙයින් සුගත ය.

තෙවැනි භාගය *"සම්මාගතත්තා"* සිවුසස් අවබෝධ කළ හෙයින් සුගත ය.

සිවුවෙනි භාගය *"සම්මාගදත්තා සුගතො"* මනා කොට වදාළ බැවින් සුගත ය යන ආකාරයට අටුවා විවරණයන් ද පිරික්සා බලා සුගත යන්නෙහි අර්ථය පැහැදිලි වන අයුරින් සුගතාලංකාරය නිර්මාණය කර ඇත.

ජිනවංසදීපය

ජිනවංසදීපය සඳහා තෝරා ගෙන ඇති වස්තු බීජය ද ආගමික මුහුණුවරකින් යුක් විස්තීර්ණ වූවකි. එයින් කතුවරයා උත්සාහ ගෙන ඇත්තේ තම ශාස්තෘවරයාණන් වූ ගෞතම බුදුරජාණන්වහන්සේ ගේ චරිතයේ බෝසත් අවධියේ පටන් පරිනිර්වාණය දක්වා සිද්ධීන් කෙටියෙන් හා සරල ව විස්තර කිරීම යි. මෙම ග්‍රන්ථය පරිච්ඡේද 30 කින් සමන්විත වන අතර ගාථා 2000 කින් යුක්ත ය. මෙහි කතුවරයා ආභිධම්මික මොරටුවේ මේධානන්ද හිමියන් ය. මෙය පාලියෙන් රචිත ප්‍රධානතම මහා කාව්‍යයක් ලෙස සැලකේ.

2.3.2 විසිවන සියවසේ පාලි භක්ති කාව්‍ය

විසිවන සියවසේ ඇති වූ සංස්කෘත සාහිත්‍යයේ ඍජු බලපෑමත් ජනප්‍රිය බුදු දහමෙහි වර්ධනයත් භක්තිවාදය කෙරෙහි වැඩි වැඩියෙන් නැඹුරු වීමත් යන හේතු සාධකයන්හි ප්‍රතිඵල මත භක්ති කාව්‍ය ලෙස සැලකිය හැකි ග්‍රන්ථ කීපයක් නිර්මාණය වීය.

(i) භක්ති පූජා
(ii) කමලාඤ්ජලී
(iii) කුසුමාඤ්ජලී

භක්ති පූජා

භක්ති පූජා නම් පාලි පද්‍ය කාව්‍යය රචනයෙහි ප්‍රධාන පරමාර්ථය වී ඇත්තේ බුදු ගුණ බිඳක් පවසා සතුටු වීමත් භක්ති ප්‍රණාමය පුද කිරීමත් උදෙසාය ය. මෙහි ග්‍රන්ථ කතුවරයා හපුතලේ අරියවංස නාමයෙන් ව්‍යවහාරිත වියත් පඩිවරයෙකි. පරිච්ඡේද

බෙදීමකින් තොර ව එක දිගට ගලායන ගාථා 202 කින් භක්ති පූජාව සමන්විතය.

බුදුරජාණන් වහන්සේ තුළ පැවැතියා වූ විවිධාකාර වූ බුදුගුණ මේ ග්‍රන්ථය තුළ අන්තර්ගත ය.

- දශපාරමිතා පූරණය
- අටලෝ දහමට කම්පා නො වීම
- නිවන් කැමැත්තන්ට පිවිතුරු සිතින් අනුශාසනා කිරීම
- සතර ඉරියව් පැවැත් වීමේ සංවර භාවය
- සියලු ජන සමූහය කෙරෙහි දයා සහිත වීම
- චතුරාර්ය සත්‍යය, ආර්ය අෂ්ටාංගික මාර්ගය වැනි සත්‍ය ධර්මයක් දේශනා කිරීම
- කාන්තිමත් දේහ විලාශය
- දේශනා චාතුර්යයෙහි චමත්කාරය

ආදී වූ බුදුගුණ ඇත. මැනවින් නිරූපණය කර පෙන් වීමට භක්ති පූජා කතුවරයා සමත් වී පශ්චාත් කාළීන ව අන්‍ය සාහිත්‍යයන්හි ආභාසය ලැබුව ද පාලියෙහි එන ස්වාධීන රීතිය භක්ති පූජාව තුළින් ප්‍රකට කර ඇත.

කමලාඤ්ජලී

පරිච්ඡේද හතරකින් යුත් මෙමෙ කුඩා පද්‍ය ග්‍රන්ථය ද කර්තෘ නාම සන්දර්ශනය සහිත ව ගාථා හැට තුනකින් පරිමිත වී ඇත. මෙහි කතුවරයා විදුරුපොල පියතිස්ස නාහිමියෝ ය.

සුමිහිරි වෘත්තයක් වූ කමලා වෘත්තයෙන් බුදුන් වහන්සේට කරණ ප්‍රණාමය කමලාඤ්ජලී යැයි ව්‍යවහාර වීමට හේතුවකි. පාලි ඡන්දස් ශාස්ත්‍රයෙහි කමලා වෘත්ත දෙකකි. ඉන් පළමු වැන්න වෘත්තොදයෙහි ජගතී නම් වූ ද්වාදශාක්ෂර ඡන්දසයි.

කමලාති සෙඅයාා සයසෙහි යො ලේ යනුවෙන් කියන ලද ආකාරයට සගණ-යගණ සගණ-යගණ යන ගණ සතරින් බෙදුණේ කමලාවයි.

ල	ල	නා	න	නා	නී	ච	ල	ලො	ච	නා	නී
ස	ග	ණ	ය	ග	ණ	ස	ග	ණ	ය	ග	ණ

දෙවන කමලා වෘත්තය වුත්තෝදය ටීකාවෙහි සගණ-නගණ ජගණ-නගණ-භගණ-සගණ යන ගණ හයෙන් බඳනා ලද්ද කමලා යනුවෙන් හඳුන්වා ඇත.[3]

කමලාඤ්ජලිය නිර්මාණය කර ඇත්තේ වුත්තෝදය ටීකාවෙහි සඳහන් කමලා වෘත්තයෙනි.

ස ර ණා	ග ත ර	ජ නී ප	ති දි න	සෙ බ ර	න මි තං
ස ග ණ	න ග ණ	ජ ග ණ	න ග ණ	භ ග ණ	ස ග ණ

කමලා වෘත්තය වායුගණය වූ සගණය මුල් කර ගත්තේ වුව ද කමලා කමලාසන ශබ්දවය ම දේවතා වාචක බවත් ක කාරය ශ්‍රී දායක බවත් මෙනෙහි කොට මෙම වෘත්තයෙන් පද්‍ය බන්ධනය කෙළේ යැයි ප්‍රස්තාවනාවෙහි සඳහන් කර ඇත.

(i) *පණාමඤ්ජලී පූජනා*
(ii) *පරමභත්තිප්පවේදන*
(iii) *සති විප්පවාස ඛමාපනා*
(iv) *සරණයාචනා*

බුදුරජාණන් වහන්සේ තුළ පැවැතියා වූ විවිධ ගුණ මෙනෙහි කරමින් උන්වහන්සෙ නමස්කාර කිරීම *පණාමඤ්ජලී පූජනා* නම් වූ කොටසෙහි අභිප්‍රාය වී ඇත. එම කොටසෙහි මුල් ගාථා තුන බුදුන් වහන්සේ කෙරෙහි පවතින ගෞරවය ප්‍රකට කරමින් පාදපද්මය නමස්කාර කිරීමට යොදා ගෙන ඇත.

කමලාසන කමලා පති පමථාධිපවජිරා
යුධදානව මනුජෝ රග භුජගාසන පතිනං
මකුමාහිත මණිදීධිති භමරාවලි භජිතං
පණමාමහමතසං මුනි චරණාමල කමලං

මෙම පරිච්ඡේදය මඟින් සම්බෝධියට පත් වීම වැනි අවස්ථා ද මහාපුරුෂ ලක්‍ෂණ වැනි උත්වහන්සේට ම ආවේණික වූ දේහ ලක්‍ෂණ ද ගුණ සමුදාය ද භක්තිවන්තයන් ගේ සිතට නංවාලීමට පහත සඳහන් කරුණු අන්තර්ගත කර ඇත.

- මහාබ්‍රහ්ම ශ්‍රී විෂ්ණු ශක්‍රදේවේන්ද්‍ර නාගෙන්ද්‍ර යන පිරිස ගේ වන්දනයට ලක් වීම.
- සිය පිය මහරජු ගේ වන්දනයට ලක් වීම
- පොළොව පළා පැන නැගුණු පියුමෙන් පුද ලැබීම
- චතුරංග සමන්නාගත වීර්යෙන් මරසෙන් පැරදවීම
- ගිරිමෙවුල් නම් ඇත්රජු විසින් සිරසින් නැමදීම
- සියලු කෙලෙස් දුරු කළ නිර්මළ සිතක් හා ලෞකික ජන චරිතය ඉක්ම වීම
- පද්මයක් වැනි මුඛමණ්ඩලයක් පියුම් පෙති වන් නේත්‍ර යුග්මයක ළහිරු මඩලක් සේ බැබලුණු නළල් තලයක් තිබීම
- හස්ති රාජයකුට බඳු ගමන් විලාසයක් ඇති අමෘත මහා නිර්වාණදායක වීම
- කණට අමාවක් බඳු තෙපුලෙන් ද මහා පුරුෂ ලක්‍ෂණයන් ගෙන් ද සෝභමාන වීම
- ජරාමරණින් පලුදු නො වන නිවන් සැප ගෙන දීම
- පරවාදී ජනයන් කළ නින්දා ඉවසන දේවාතිදේව උතුමෙකු වීම

මෙම ලක්‍ෂණ මඟින් උත්වහන්සේ තුළ පවතින උත්තරිතර තත්ත්වයත් නායකත්වයත් සත්‍ය හා යථාර්ථය තේරුම් ගෙන එම මාර්ගයට මෙහෙය වීමට ඇති හැකියාවත් නිශ්චල හා ශාන්තභාවයත් පිරිසුදු ඓතිහාසික ස්වභාවයත් ප්‍රකට කෙරේ.

පරමභත්තිප්පවේදනා නම් දෙවැනි කොටසින් බුදුරජාණන් වහන්සේ කෙරෙහි දිවා රාත්‍රියෙහි ඇලීමට හේතු සතුට ආදරය හා භක්තිය වර්ධනය කරන අයුරින් පෘථුල ස්වරූපයකින් ඉදිරිපත් කර ඇත. මෙහි ප්‍රධාන තේමාව වී ඇත්තේ පාරමිතා ය.

තෙවන පරිච්ඡේදයෙහි සිට භක්තිය යන්නෙහි ස්වරූපය වෙනස් වී ඇත. සංසාරය පිළිබඳ නිවැරදි අර්ථකථනයක් ලබාදීමට මෙහි කතුවරයා උත්සාහ දරා ඇත. විෂම වූ ලෝකයෙහි විවිධ දුක් වින්දනය කරමින් හැසිරුණු තමාට බුදුන් වහන්සේ ගේ සිරිපා පියුම් බජන්නට සිහි නො වීම වරදක් කොට සලකා ඇත. සසරෙහි බියකරු හා යථා ස්වභාවය නිරූපණය කර ඇත්තේ මේ අයුරිනි.

- සතර අපායෙහි උප්පත්තිය ලැබීම
- මිනිස් ලොව විකෘත වූ ශරීරයෙන් දුක්ඛිත ව ඉපදීම, මිථ්‍යා දෘෂ්ටික ව හැසිරීම
- සත්ත්ව හිංසාවෙහි නිරත වීම
- යෞවන මදයෙන් මත් ව තිරිසන් ගති සිරිත් අනුව හැසිරීම
- අභිධ්‍යා ව්‍යාපාද මිථ්‍යාදෘෂ්ටික සිත් ඇතිව හැසිරීම

සතර අපායෝත්පත්තිය හා මෙවැනි ගති සිරිත් වලින් යුක්ත වුව ද බුදු ගුණ සිහි නො කිරීමේ වරදට සමා වුව මැනැවැයි යනුවෙන් ඉල්ලමින් මෙම පරිච්ඡේදයෙහි සෑම පද්‍යයක් ම අවසන් කර ඇත.

දූත් ලද අවසරයෙහි වත් බුදුරජාණන් වහන්සේ ගේ පිළිසරණ ඉල්ලමින් කළ ගාථා විසි එකකින් සරණ යාචනා පරිච්ඡේදය සමන්විත ය. පුද්ගලයකුගේ මරණයේ ස්වභාවය තත්ත්වාකාරයෙන් නිරූපණය කර ඇති පරිච්ඡේදයකි, මෙය.

"පච්චිත්තිය සකජීවිතමමරං ධුවමතිසං
ඉති ජීවිත මදගබ්බිතමතිරුජ්ඣිත කුසලො
අමරිං භව ගහණෙ චරමහමප්පටිසරණෙ
සරණං භව භගවං මම භවනීරධිතරණෙ"

(සංසාරගහණයෙහි ඇවිදිනා මම ස්වකීය ජීවිතය නොමැරෙන්නේ ය. නිත්‍යය, නිදුක් ය යි සිතා ජීවිත මදයෙන් ගර්විත වූ කල්පනා ඇතිව හරණ ලද කුසල ක්‍රියා ඇති ව මැරුණෙමි. භාග්‍යවතුන් වහන්ස මට සසර සයුරෙන් එතෙර යාමට පිහිට වනු මැනවි)

කුසුමාංජලිය

වේළුවනාරාමය පසුබිම් කරගෙන එහා බැඳුණු වැදගත් සිද්ධීන් ආශ්‍රය කරගනිමින් බුද්ධ ගුණය ප්‍රකාශ කිරීම සඳහා රචිත භක්ති කාව්‍යයකි. කුසුමාඤ්ජලිය බුදුන් වහන්සේ ගේ ශ්‍රී පාද පද්මයට කරන නමස්කාරයක් බඳු හෙයින් කුසුමාඤ්ජලී යැයි නම් කර ඇත. කර්තෘ-නාම-සන්දර්භය සමගින් පරිච්ඡේද අටකින් සමන්විත ය.

වේළුවනාගත තථාගත ගුණප්පකාසන නමින් පළමු පරිච්ඡේදය නම් කර ඇත. වේළුවනාරාමයට වැඩම කළ බුදුන් වහන්සේ ගේ ගුණ මහිමය කියා පෑමට යොදගෙන ඇත. උන්වහන්සේට පවතින වීතරාග, වීතදොස, වීතමොහ යන උපපදයන් භාවිත කිරීමට හේතුන් අනුප්‍රාස රසයෙන් යුතු ව ඉතා රසවත් ව පද්‍යයට නඟා ඇත.

තං වීතරාග මුනිනං වත භග්ග රාගං
තං වීතදොස මුනිනං වත භග්ග දොසං
තං වීතමොහ මුනිනං වත භග්ග මොහං
සත්තො නමාමි මුනිනං වත භග්ග පාපං//

බුදුගුණ ප්‍රකාශ කිරීමට පෙර වේළුවනාරාමය හා එම අවට පරිසරයේ ස්වභාව අසිරිය වර්ණනා කිරීමට කතුවරයා අමතක කර නැත.

තස්මිං වනෙ රුරුකුරංග මිගා සමග්ගා
වග්ගං සවග්ග මුදිතා විය පුප්ඵිතග්ගා
කෙළීකුලා විවිධස්සිත නාද වග්ගා
සාධුං සමෙන්ති රසිකා රසතා මුදග්ගා

භවෙසු ගමනං වන්තො භගවා
යසෙසු සහිතං සන්තො භගවා
ගුණෙසු භජනං දන්තො භගවා
නමෙථ සතතං භොන්තො භවතො"

බෝධිසත්ත්වයන් ගේ අභිනිෂ්ක්‍රමණය හා බැඳුණු සිද්ධීන් මෙන් ම එමගින් මුළු තුන් ලොවට සිදුවූ ශාන්තිය සත්වැනි පරිච්ඡේදය මගින් ඉදිරිපත් කර ඇත.

කුසුමාංඤ්ජලිය රචනා කිරීම සඳහා යොදාගත් වෘත්තයන් පිළිබඳ අවධානය යොමු කිරීමේ දී,

වසන්තතිලකා

උපෙන්ද්‍රවජ්‍රා

කමලා යන වෘත්තයන් උපයෝගී කරගෙන ඇත.

මුල් පරිච්ඡේදය නිර්මාණය සඳහා යොදාගෙන ඇත්තේ "වුත්තා වසන්තතිලකා තභජා ජගා ගො" යන ආකාරයට තගණ, භගණ, ජගණ හා නැවත ජගණයකින් ද අන්තයෙහි ගුරකින් ද යුක්ත වූ වසන්තතිලකාව යි.

සංසාර සින්ධුතරණෙ ජනතං අනාථං
⏑ ⏑ – | ⏑ – – | – ⏑ – | – ⏑ – | ⏑ ⏑
ඔලොකයං දසබලො කරුණා පතිට්ඨො
එකාදසා දින හුතං සහබිම්බිසාරං
නිබ්බාණ මග්ග ගමිනං බලු පෙසධී සො"

දෙවැනි පරිච්ඡේදය නිර්මාණය සඳහා ජගණ තගණ හා නැවත ජගණ හා අන්තයෙහි ගුරු දෙකකින් ද යුක්ත වූ උපෙන්ද්‍ර වජ්‍රා නම් වෘත්තය භාවිත කර ඇත.

තථාගතං තං කරුණාවතාරං
– ⏑ – | – ⏑ – | – ⏑ – | ⏑ ⏑
සමාහිතං තං හිතදෙසි තාරං
සමාහිතං තං භවපාරතාරං
නමාමිතං තං සිවදස්සිතාරං"

තෙවන පරිච්ඡේදය කමලාඤ්ජලියෙහි මෙන් වුත්තොදය ටීකාවේ සඳහන් කමාලා වෘත්තයෙන් ම පද්‍ය නිර්මාණය කර ඇත.

භගවා මුනි සුගතො මම අනුසාසන නිරතො"
(සගණ භගණ ජගණ තගණ භගණ සගණ)

තථාගත පරිදීපකො නම් වන දෙවන පරිච්ඡේදය මඟින් තථාගත අර්ථය ප්‍රකාශ කිරීමට හේතු දක්වා ඇත.

සුභාවිතං මජ්ඣිමමාහු සන්තො
නිරොධ සච්චප්පභවෙක හෙතුං
අසංඛතං තං අමරං නජාතිං
තථාගතො සො පටිබුජ්ඣි නාථො//

බුදුරජාණන් වහන්සේ තුළ පැවැතියා වූ විවිධ ඥානයන් ඉස්මතු කර ඇත්තේ මේ අයුරිනි.

වයෙසු ඤාණං උදයෙසු ඤාණං
විතක්ක ඤාණං අවිතක්ක ඤාණං
නිරුක්ති ඤාණං පටිභාණ ඤාණං
සධම්ම ඤාණං සහිතත්ථ ඤාණං//

බුදුරජාණන් වහන්සේ තුළ පැවැති අනන්ත වූ ගුණ මහිමය තෙවන පරිච්ඡේදය මඟින් ඉදිරිපත් කැරේ.

අතිරොචති සුගතො මුනි ගුණ භූසන පරමො
පටිහාරිය කරණෙපි ච ජන ලෝකන පරමො
පටිවේධිත සුබ සෙවන මන පීණන පරමො
අභිවන්දිත භව බන්ධන ජන මොචන පරමො''

තෙවන, සිවුවැනි හා පස්වැනි පරිච්ඡේදයන් මඟින් බුදුරජාණන් වහන්සේ තුළ පැවැති ගුණ ප්‍රකාශ කිරීමට කතුවරයා දරා ඇති ප්‍රයත්නය කැපී පෙනේ. ගීතවත් භාවයත් රිද්මයානුකූල බවත් මෙම පද්‍යයන්ගෙන් වැඩි කොටසක විද්‍යමාන ය.

සිවුවැනි පරිච්ඡේදය නව අරහාදි බුදු ගුණ වර්ණනය සඳහා යොදා ගෙන ඇත.

විසිවන සියවසේ පාලි ප්‍රශස්ති කාව්‍ය

විසිවන සියවස තුළ ප්‍රශස්ති කාව්‍යයෙහිලා සැලකිය හැකි ග්‍රන්ථ දෙකක් රචනා වී ඇත ඉන් එකක් වන්නේ ගාමිණී ගීතාවයි. හේන්පිටගෙදර ඥානසීහ නාහිමියෝ සිරගත ව සිටිය දී තම පාළුව කාන්සිය මඟහරවා ගැනීම සඳහා මේ රට සිටි ශ්‍රේෂ්ඨ

රණකාමියකු මෙන් ම පාලකයෙකු ද වූ දුටුගැමුණු චරිතය රසවත් පාලි ඛණ්ඩ කාව්‍යයක් බවට පරිවර්තනය කර ලියූ කෘතිය ගාමිණී ගීතාවයි.

විසිවන සියවස තුළ ගාමිණී ගීතයට සමකාලීන ව ලබුගම ලංකානන්ද නාහිමියන් ද ගාමණී චරිතය ම පාදක කරගනිමින් ගාමිණී චරිතං නමින් මහා කාව්‍යයක් සම්පාදනය කර ඇත. ග්‍රන්ථද්වයෙහි ම වස්තු විෂය සමාන වුව ද රචනා ශෛලිය අතින් විසමතා දක්නට ලැබේ.

2.5.1 පාලි වංස කාව්‍ය

පාලි වංස හෝ සංස්කෘත වංශ යන ශබ්දය පිළිබඳ අර්ථකථනයන් පාලි සිංහල සංස්කෘත ඉංග්‍රීසි කෝෂ ග්‍රන්ථයන්හි සමාන ලෙස දක්වා ඇත. මෙම වංස ශබ්දයේ කුලය, පරම්පරාව, පරපුරක ඉතිහාසය, ක්‍රමික ව පැවැත ආ පවුලක ආරම්භය, උණ ගස, වස්කුළල, වේවැල හෝ වේවැල් වර්ග යන අර්ථ ගැබ් වී ඇත.[4] පරම්පරාගත කථාව හෝ ඉතිහාස කථාව යන අර්ථය වංස ශබ්දය හා වඩාත් ගැළපෙන බව තද් ග්‍රන්ථාගත තොරතුරු විමසීමෙන් ප්‍රකට වේ. පුද්ගලයා සිය සාමාජික ජීවිතයේ දී විනෝදයත් ආත්මාභිමානයත් නිතැතින් ම අපේක්ෂා කරයි. එහි ප්‍රතිඵලයක් ලෙස පරම්පරා කථා කීමෙහි අභිලාෂා වර්ධනය වන්නට ඇත. විසිවන සියවසෙහි වංශ කථා නාමයෙන් හැඳින්විය හැකි ග්‍රන්ථ තුනක් රචනා වී ඇත. එනම්, *දීපවංසය* දුතිය භාගය, *සාසනවංසය දීපය*, *අභිනව සාසන* වංසය යන කෘතීන් ය.

අභිනවසාසනවංසය

ශාසන ඉතිහාසය මෙන් ම අමරපුර නිකායේ ආරම්භය හා උඩරට අමරපුර නිකාය පිළිබඳ සවිස්තර තොරතුරු ඇතුළත් අභිනව සාසනවංසය කතුවරුන් දෙදෙනකු ගේ කෘතියකි. මෙහි සිවුවැනි පරිච්ඡේදය දක්වා විදුරුපොල පියතිස්ස නාහිමියන් විසින් ද දෙවැනි භාගය, පස්වැනි පරිච්ඡේදයෙහි සිට අටවැනි පරිච්ඡේදය දක්වා තෙරිපැහැ සෝමානන්ද නාහිමියන් විසින් ද රචනා කර ඇත.

සාසනවංසදීපය

අට්ඨකථා සහිත පිටකත්‍රය ඇසුරින් රචිත ප්‍රධාන සාහිත්‍ය ග්‍රන්ථයක් ලෙස සාසනවංසදීපය හැඳින් විය හැකි ය. විසිවන සියවසේ පාලි භාෂාවෙන් රචිත කාව්‍ය ග්‍රන්ථ අතුරින් අග්‍රස්ථානයෙහි ලා බුද්ධිමතුන් විසින් පිළිගත් සාසනවංසදීපය කෝමල මධුර පද්‍ය එක්දහස් හයසිය හැත්තෑ එකකින් සමන්විතය. රචනා ශෛලිය අතින් ද චමත්කාර ජනකය.

දීපංකර බුදුරදුන්ගේ පටන් සූවිසි බුදුරජාණන් වහන්සේලාගෙන් අප බෝසතාණන් නියත විවරණ ලත් අයුරු ප්‍රථමාධිකාරයෙහි ද දේවතාරාධනයේ පටන් සිදුහත් බෝසතුන්ගේ ගේ පැවිද්ද දක්වා වූ තොරතුරු ද්විතියාධිකාරයෙහි ද පැවිදි වූ තැන් සිට ආයු සංස්කරණය හැරලීම දක්වා වූ පුවත් තෘතියාධිකාරයෙහි ද අග්‍ර ශ්‍රාවකයන් වහන්සේලා ගේ පිරිනිවීමේ පටන් තථාගත පරිනිර්වාණය චතුර්ථ්‍යාධිකාරයෙහි ද, ප්‍රථම ධර්ම සංගායනා විස්තරය පඤ්චි මාධිකාරයෙහි ද එතැන් සිට සංගායනා හා ශාසන ප්‍රතිෂ්ඨාපනාදිය ද දඹදිව හා ලක්දිව ශාසනවංස කථා ද සෙසු අදියරයන්හි මනාව විස්තර කර ඇත.

දීපවංස දුතිය භාගය

දීපවංසය ප්‍රථම භාගය තෙවන ධර්ම සංගායනාවෙන් අනතුරු ව අටුවාකරණයට පෙර රචිත ග්‍රන්ථයකි. දැනට විද්‍යමාන ශ්‍රී ලංකාවේ පැරණිතම වංසකථා ග්‍රන්ථය ලෙස දීපවංසය සැලකේ. ප්‍රථම භාගය පරිච්ඡේද විසි දෙකකින් සමන්විත වන අතර දුතිය භාගය පරිච්ඡේද 48 කින් යුක්ත ය. ඒ අනුව *දීපවංසයෙහි* සමස්ත පරිච්ඡේද සංඛ්‍යාව හැටකි. මහාවසංය ප්‍රමුඛ සෙසු වංශකථා ග්‍රන්ථයන් හා සංසන්දනයේ දී ආශ්චර්යමත් හා අද්භූත ප්‍රවෘත්තීන්හි ඌනතාවක් දක්නට ලැබේ. ඓතිහාසික තොරතුරු ගවේෂණයට අද්භූත හා ආශ්චර්යමත් වර්ණනා බාධාවක් වන හෙයින් එම ප්‍රතිපත්තිය අනුගමනය කර ඇතැ යි සිතිය හැකි ය. විශේෂයෙන් ශාසනයෙහි අභිවර්ධනය සඳහා ක්‍රියා කළ පුද්ගලයන් හා තද් යුගයන්හි ආගමික ඉතිහාසය කියා පෑමට දීපවංස දුතිය භාගයෙහි කතුවරයා මහත් අභිරුචියක් දක්වා ඇති බව පෙනී යයි.

මහාවංසය හා දීපවංසයේ ප්‍රථම භාගය රචනා කළ අෂ්ට පාද වෘත්තය ම ග්‍රන්ථය නිර්මාණය කිරීම සඳහා පාදක කරගෙන ඇත. පාලි භාෂාව පිළිබඳ සාමාන්‍ය අවබෝධයක් ඇත්තකුට වුව ද තේරුම් ගැනීමට පහසු වන සරල බස් වහරක් අනුගමනය කරනු ලැබ ඇත. මේ අනුව අඛණ්ඩ ඉතිහාසය කියා පෑමට ගත් ප්‍රයත්නයක් ලෙස දීපවංසයෙහි ද්‍රතිය භාගය හැඳින් විය හැකි ය.

විසිවන සියවසෙහි පාලි චරිත කථා කාව්‍ය

පුරාතන හා පශ්චාත්කාලීන පාලි සාහිත්‍යය කෘතින් පිළිබඳ ව අවධානය යොමු කිරීමේ දී බුද්ධ චරිතය හා සිරිසඟබෝ චරිතය පාදක කරගනිමින් රචිත කාව්‍ය ග්‍රන්ථ හැරුණු විට වෙනත් ශ්‍රාවක ශ්‍රාවිකා චරිත ආශ්‍රය කරගෙන කාව්‍ය ග්‍රන්ථ කිහිපයක් බිහිවූ යුගයක් ලෙස විසිවන සියවස සඳහන් කළ හැකිය. එසේ බිහි වූ කාව්‍ය ග්‍රන්ථ ලෙස,

- *මහාකස්සප චරිතය*
- *සාරිපුත්ත චරිතය*
- *යසෝදරාපදානය*
- *සුමනසාර ස්වයං ලිඛිත චරිතාපදානය* යන කෘතීන් ද අන්තර්ගත වේ.

දුට්ඨගාමිණී චරිතය, ගාමිණී ගීතය හා ජිනවංස දීපය යන කෘතීන් ද මේ ගණයට වැටෙතත් ප්‍රශස්ති සහ බුද්ධ චරිත කාව්‍ය යටතේ මුලදී සාකච්ජා කර ඇත.

උපදේශ සාහිත්‍ය

සාහිත්‍යයේ මූලික පරමාර්ථය උපදෙස් දීම නොවෙතත් උසස් සාහිත්‍යය කෘතීන් සෑම එකකින් ම පාහේ උපදේශයක් හෝ ආදර්ශයක් ලබා දෙයි. මෙය අද්‍යතන සාහිත්‍යයට වඩා චිරන්තන සාහිත්‍යය තුළ බොහෝ වශයෙන් දැකිය හැකි ය.

උපදේශයන් පදනම් කරගෙන රචිත ග්‍රන්ථ රාශියක් පෙර අපරදිග සාහිත්‍යයෙහි විද්‍යමානය. උපදේශ, නීති, ලෝක නීති, සදුක්ති, සුභාෂිත යන වචන මෙමෙ කෘති සඳහා යොදා ඇති නාමයෝ

ය.[5] සංස්කෘත සාහිත්‍යයෙහි චාණක්‍ය නීතිසාර, නීතිශතක, සදුක්තිකර්ණාමෘත, සුභාෂිතාවලී[6] යන ග්‍රන්ථයන් මෙන් ම පඤ්චතන්ත්‍රය හා හිතෝපදේශය ද උපදේශ ගණයෙහි ලා සැලකිය හැකි ග්‍රන්ථයෝ ය.

පාලි ප්‍රකරණ සාහිත්‍යය තුළ සිංහල හා සංස්කෘත සාහිත්‍යයන්හී මෙන් උපදේශ සාහිත්‍යයක් නො වූව ද එම ගණයෙහි ලා සැලකිය හැකි ග්‍රන්ථද්වයක් විද්‍යමාන වේ. ඉන් එකක් වන දිට්ඨන්තරත්නාවලිය ආධ්‍යාත්මික හා භෞතික දියුණුවට මඟ පෙන් වන කෘතියකි.

මෙහි දී අයහපත් ධර්මයන් ගෙන් ඈත් වීමේ හා යහපත් ධර්මයන් අනුගමනය කිරීමේ වැදගත්කම නිදර්ශන මඟින් පෙන්වා දීමට ප්‍රයත්න දරා ඇත. පුද්ගලයා ගේ ආධ්‍යාත්මික හා භෞතික සංවර්ධනයට ඍජු ව ම බලපාන කරුණු සමුදායක් දිට්ඨන්ත රත්නාවලියෙන් ඉස්මතු වේ.

දිට්ඨන්තරත්නාවලියෙහි අන්තර්ගත කරුණු මෙසේ ප්‍රභේද ගත කළ හැකි ය.

(i) රත්නත්‍රය හා එහි වැදගත්කම
(ii) සත්පුරුෂ ලක්ෂණ
(iii) අසත්පුරුෂ ලක්ෂණ
(iv) කාමයන් ගේ අතෘප්ති කර බව
(v) සමාන ජාතීන් ගේ එක් වී මේ වැදගත්කම
(vi) ප්‍රඥාවන්තයා ගේ වැදගත්කම
(vii) ශාස්ත්‍රවන්ත හා ධාර්මික බවේ වැදගත්කම
(viii) චපල බව, මසුරුබව, තේජස් බව, විමසිලිමත් බව, තිරසාර ගුණ ඇති බව, සැහැසි බව, සත්පුරුෂ සත්කාර, ආයුෂ ගෙවීම, ප්‍රියවස්තූන් හා එක් වීම, මරණයේ ස්වභාවය

දෙවැන්න පිතුභාසන නමින් හැඳින්වෙන අතර එහි ප්‍රධාන වස්තු විෂය වී ඇත්තේ දීසිති කෝසල ජාතකයයි. උසස්

පුරුෂාර්ථ කරා සමාජය මෙහෙයවනු පිණිස සත්‍ය කථාවක් ඇසුරු කොටගෙන පොදු හරයක් ඇති වන සේ රචිත ග්‍රන්ථයකි පිතුභාසන.

මෙම ග්‍රන්ථද්වය තුළ ම සුචරිත කාරක උපදේශයන් ගැබ් වී ඇති අතර උපමා හා දෘෂ්ටාන්ත මෙන් ම, කථා වින්‍යාසය තුළින් ද ජීවන දර්ශනය පිළිබඳ උපදේශයන් ලබා දීමට සමත් වී ඇත.

පිතුභාසන

පිතුභාසන නම් වූ පාලි පද්‍ය කෘතිය දීඝිති කෝසල ජාතකය පදනම් කරගෙන රචනා වූවකි. පෙර බඹදත් නම් කාසි රජෙක් විය. හේ දීඝිති කෝසල රජතුමා ජීවග්‍රහයෙන් ගෙන මරන්නට සූදානම් වීය. මේ අතර පියා බැලීමට පැමිණි දීඝායු කුමාරයාණන්ට දීඝිති කෝසල රජු දුන් අවවාදය ''උපදේසය'' ඉස්මතු කර දක්වීම මෙම ග්‍රන්ථයෙහි මුඛ්‍ය පරමාර්ථය වී ඇත.

මා ඛො ත්වං තාත දීඝායු දීඝං පස්ස මා රස්සං
න හි තාත දීඝායු වෙරෙන වෙරානි සම්මන්ති
අවේරෙන හිතාය දීඝායු වේරානි සම්මන්ති//

විසිවන සියවසේ පාලි සන්දේශ කාව්‍ය

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

සාධුගුණංග සහිතං සුතකිත්තිරාවං
බණ්ඩාරනායක මහා සචිවඤ්ච ධීරං
හාරීසරීර සිරියා මදනස්ස චෙතං
කාමං සමප්පමපි සංග්‍රහිතුං සදෙව///

විවිධ විෂයීගත පාලි පද්‍ය ග්‍රන්ථ

විසිවෙනි සියවසෙහි රචිත පාලි පද්‍ය ග්‍රන්ථයන් විවිධ විෂය ක්ෂේත්‍රයන් යටතේ බෙදා දක් වී මේ දී විවිධ විෂයයීගත පද්‍ය ග්‍රන්ථ යනුවෙන් වෙන් කිරීමට සිදු වෙයි. පාලි ගීතාඤ්ජලිය එක් විෂය ක්ෂේත්‍රයක් ආවරණය කිරීම වෙනුවට මුල් පරිච්ඡේදයෙන් සැදෑ අසිරියත් දෙවන පරිච්ඡේදයෙන් ලංකාවෙහි අසිරියත් යන ප්‍රධාන මාතෘකා දෙක යටතේ තම නිර්මාණය කිරීමට කතුවරයා පෙළඹෙයි.

කැකුණවල පියරතන හිමියන් විසින් රචිත පාලි ගීතාඤ්ජලී සංස්කෘත සාහිත්‍යයේ වැදගත් තැනක් හිමිවන ගීත ගෝවින්දයේ එන රචනා රීතියට බෙහෙවින් සමානත්වයක් දරයි.

මෙම ග්‍රන්ථයෙහි වර්ණනා මගින් කතුවරයා ගේ නිසර්ග සිද්ධ ප්‍රතිභාව හෙළි වේ. පැරණි ග්‍රන්ථවලින් අදහස් ගත් තැන් ඇතත් එය ග්‍රන්ථයෙහි විශිෂ්ටත්වයට බාධාවක් වී නො මැත. දේශීය පරිසරය දෙස බලා ස්ව බුද්ධියෙන් කළ නිර්මාණ මෙහි දකිය හැකි ය.

ගොපගණ නිජ ගොනිකරං තිණභූමීසු චාරයමානා
සාමිඝරම්පති සම්පති මොදිය තෙ පුනරාහරමානා
සාගරතො විය චාරු තරංගං -
වෙණුධමා එරයන්ති සරංගං''

(සිය ගව රංචුව තණ බිම්හි හසුරුවන්නා වූ ගොපලු කොලු පෙල දූන් සතුටුව සයුරෙහි මනස්කාන්ත තරංග පන්තීන්ගේ හඬ මෙන් බටනලා පිඹිමින් ගව රංචුව ගව හිමියාගේ ගෙය වෙත රැගෙන එන්නාහ.)

මේ අයුරින් දේශීය ගැමි පරිසරයෙහි අසිරිය අවස්ථානුකූලව මැනවින් නිරූපණය කර ඇති ආකාරය ග්‍රන්ථය පුරා ම දකිය හැක

ය. කතුවරයා ගැමි පරිසරයෙහි හැඩී වැඩී එහි අසිරිය වින්දනය කොට එයින් ලබාගත් අත් දැකීම් අපූර්ව නිර්මාණයක් බවට පත් කර ඇති ආකාරය පහත සඳහන් පද්‍යය තුළින් පැහැදිලි වේ.

මඤ්ජුලගීතමුදීරිය සුන්දරියොපගතා වන දෙසං
දාරුසුමුද්ධරණෙ නිරතා විදධන්ත්‍ය නිසං පරිභාසංඩඩ
තානි කලාප කලාප කතානි

(වන පෙදෙසට ගිය වනිතාවෝ මිහිරි ගී කියමින් හා නිතර කෙළිකවටකම් කරමින් දර කඩා ඒවා මිටි බැඳ හිස මත තබාගෙන යති)

නිරර්ථක වචනවලින් බොහෝ දුරට ඈත්ව ශබ්දාර්ථ දෙක්හි මනා සුසංයෝගයෙන් යුක්තව ශබ්ද ධ්වනිය මතුවන අයුරින් රිද්මයානුකූලව බොහෝ පද්‍යයන් නිර්මාණය කර තිබේ.

අබ්භච්ඡින්නා කනකසිඛරා රම්ම සත්තට්ටමාළා
මුත්තාහෙමා භරණලසිතා භංගනාභාභිරාමා
සංරාජන්තෙ ඉහනව නවා නෙක පාසාදපන්ති
සන්දීපෙන්ති විය මඝවතො වෙජයන්තස්ස ලක්ඛිං"

ග්‍රන්ථය නිර්මාණයේ දී භාවිත කොට ඇති උපමාදිය ද ස්වභාව පරිසරය තුළින් ගෙන ඇති බව පහත නිදසුන් මගින් හෙළි වේ.

අහස් නිල් දියෙහි (අම්බර නීල ජලෙ)
පියුම්විල් ලලනා තොමො (පංකජිනී ලලනා)
මල්සරාගේ යහළුවකු බඳු (මීනධජස්ස සහායො ඉව)
මනරඟ තරඟ පෙළමෙන් (චාරුතරංග විය)
තිසර පියොවුරු බර (හංස පයොධර භාරා)"

සැඳෑව පවත්නා කාලය ස්වල්පය. එහෙයින් සන්ධ්‍යාවට පළමුවත් රාත්‍රියට ආසන්න වූත් සිද්ධීන් දක්වා ඇත. සඳරැස් පැතුරුණු විට තෑම, දර පැලීම වැනි සිද්ධි අනුචිතය. එවැනි දුබලතා ඇතත් සැඳෑවක සිදුවන සෑම සිද්ධියක්ම පාහේ දේශීය පරිසරය අනුව

රම්‍ය භාෂාවෙන් ඉදිරිපත් කර ඇත. මෙහි දී වර්ණනාවට ලක්වූ අවස්ථාවන් ලෙස,

හිරු බැස යන විට පියුම් විල
නිසාකත සිසිහිමි දුක සැරසීම
සායාන්න මාරුතය
පක්ෂීන් කැදලි කරා යාම
ගණිකා සංචාරය
තාරකා ශෝභාව
ඇටි කුකුළන් සඳරැස් බීම
ළමයින්ගේ කන්දුක ක්‍රීඩා
ගොපල්ලන්
ගොවීන් නිවෙස් බලා ඒම
ස්ත්‍රී පුරුෂ සංචාර
මුහුදු වෙරළ
විහාර
භික්ෂූන්ගේ ආගමික ක්‍රියා
මීමැස්සන් නෙලුම්හි බැඳීම
කුක්කුට සංවාස
කවුඩන් - වවුලන් - හැල්කෙත් - ගංගා
ගෙමැදුර - දෑසමන්වැල් - මල්වනය - සැදෑ වළා
කම්කරුවන් දියනෑම - කොවුල් නද
අඟනන් දර ගෙන ඒම - ස්ත්‍රීන්ගේ දිය නෑම
බුලත් හපමින් ප්‍රලාප දොඩවන කාන්තාවන්
පොලිස් භටයන්ගේ මුර සංචාර
දවාල ගෙවී යාම

ආදී අවස්ථා දැක්විය හැකිය.

ලක්දිව අසිරිය පිළිබඳව වර්ණනා කරන දෙවන පරිච්ඡේදයේ දී කතුවරයාගේ වර්ණනාවට ලක්වූ අවස්ථාවන් ලෙස ලක්මාතාවගේ ප්‍රෞඪත්වය රාවණ රජුගේ වික්‍රමය, බුදුරජාණන් වහන්සේගේ ලංකාගමනය, පිරිනිවන් මංචකයේ දී ලක්බිම රකින ලෙස සක් දෙව්රජු ගෙන් ඉල්ලීම, විජයාගමනය, මහින්දාගමනය, ගංගා හා

වැව් පොකුණු, සමනළගිරි පර්වතය, සිරිමා බෝධිය, සීගිරිය, දළදා වහන්සේ උදෙසා අවුරුදු පතා කරන උත්සව, විදෙ‍්‍යාදය, විද්‍යාලංකාර පරිවේණාස්ථාන, විජාතිකයන්ට එරෙහිව කළ සංචාර ආදිය දක්වා අවසානයේ දී දෙමළ, මුස්ලිම් සහ සිංහලාදී ජාතීන්ට අයත් සියළු දෙනා ම එකමුතුව කටයුතු කිරීමේ වැදගත්කම පෙන්වා දෙමින් එම පරිච්ඡේදය අවසන් කර ඇත. මේ අනුව බලන විට ඉතා ගීතවත් ව හා විවිධ උපමා භාවිත කරමින් කරන ලද විශිෂ්ට නිර්මාණයක් ලෙස පාලි ගීතාඤ්ජලිය හැඳින් විය හැකි ය.

1.1.3 චම්පු කාව්‍ය

සංස්කෘත සාහිත්‍යයෙහි සුලභ ව දක්නට ලැබෙතත් පාලියෙහි ඉතා දුර්ලභ අංගයකි, චම්පු කාව්‍යය. පාලි සාහිත්‍යයෙහි ප්‍රකටව පෙනෙන මෙම අඩුව පිරීම සඳහා නෙක්ඛම්ම චම්පුව රචනා කර ඇත. මෙහි ජාතක කථා වස්තුව වන්නේ මහා ජනක ජාතකය යි. එය විකාශය කිරීම සඳහා නගර, රාජ්‍ය, කුමාරෝදය, යුද්ධ, චන්ද්‍ර සූර්ය, උදය, අස්ත, සමුද්‍ර, ඍතු, රාත්‍රී ආදී වශයෙන් වර්ණනා රාශියක් මෙහි කථා වස්තුවට ඇතුළත් කර ඇත. මෙම කාව්‍යය කාණ්ඩ වශයෙන් දහයකට වර්ග කර ඇත. නිදාන කාණ්ඩය, මිථිලා කාණ්ඩය, යුද්ධ කාණ්ඩය, කාළචම්පා කාණ්ඩය, සමුද්ද කාණ්ඩය, විභූති කාණ්ඩය, සංකප්ප කාණ්ඩය, නෙක්ඛම්ම කාණ්ඩය, ඔවාද කාණ්ඩය, සමොධාන කාණ්ඩය ආදී වශයෙන් චම්පු කාව්‍යයකට අවශ්‍ය සියලු ම අංගවලින් සම්පූර්ණ වී ඇති බව පෙනේ.[7]

1.1.4 ව්‍යාකරණ ග්‍රන්ථ

විවිධ භාෂා ව්‍යවහාර කළ ශිෂ්ට පුරුෂයන් විසින් ලොකාර්ථය සඳහා රචිත විවිධ ග්‍රන්ථයන්ගේ සංයෝගයෙන් ඒ ඒ සාහිත්‍යයන් බිහි වී ඇත. එබඳු සාහිත්‍යයක් චිරස්ථායි වී සාහිත්‍ය නවෝදයක් ඇති වීමට නම් භාෂාව මැනවින් ආරක්ෂා විය යුතු ය. මේ සඳහා ව්‍යාකරණ හා නිරුක්ති ග්‍රන්ථයන් ප්‍රධාන කාර්යයක් ඉටු කරනු ලබයි. ව්‍යාකරණයෙන් සුශබ්ද සිද්ධිය ද නිරුක්තියෙන්

ශබ්දයන්ගේ යථාර්ථ නිරූපණය ද ඇති කරයි. මෙසේ ව්‍යාකරණ, භාෂාවෙහි ශිෂ්ට බව ආරක්‍ෂා කිරීම පිණිස වන්නා වූ ප්‍රධාන අවයවයකි. නියගයෙන් මියර නැති ජලාශයක් සෙයින් ද, ගවයන්ගෙන් වැට නැති කෙතක් සෙයින් ද ව්‍යාකරණයෙන් අනාරක්‍ෂිත වූ භාෂාව විනාශයට පත් වේ. අර්ථදායි සාහිත්‍යඵල ප්‍රසවයට භාෂාව ව්‍යාකරණයෙන් සුරක්‍ෂිත විය යුතු ය. මේ නිසා ම විසිවන සියවසේ පාලි සාහිත්‍යයේ ආරක්‍ෂාව පිණිස ව්‍යාකරණ ග්‍රන්ථ කිහිපයක් බිහි වීම නත් යුගයේ පාලි සාහිත්‍යයේ නවෝදය කියාපාන්නකි.

ධාතු අර්ථ වර්ණනා නමින් ධාතුන්ගේ අර්ථයන් වර්ණනා කරමින් රචනා කොට ඇති ග්‍රන්ථ පාලි ව්‍යාකරණ හදාරන ආධුනිකයන්ගේ හා වියතුන්ගේ අවධානයට ලක් විය යුත්තකි. මෙම කෘතිය කුළුපන වජිරඤාන හිමියන් විසින් රචනා කර ඇත.

1.1.5 ශබ්ද කෝෂ ග්‍රන්ථ

ව්‍යාකරණ සද්ද සින්ධුව පාලි භාෂාවට අයත් ව්‍යාකරණ, ඡන්දස්, අලංකාර, න්‍යාය, නිරුක්ති හා භාෂාන්තරයන්හි ව්‍යවහාරයට පත්ව තිබෙන පාරිභාෂික ශබ්දයන් පමණක් හැකිතාක් එක් රැස් කොට ඒ ශබ්දයන් සම්බන්ධ ව පාලි භාෂාවෙන් ලියන ලද පරිකථාවන්ගෙන් යුත් අකාරාදී කෝෂ ග්‍රන්ථයකි. කච්චායන මොග්ගල්ලායනා දී පාලි ව්‍යාකරණ ග්‍රන්ථයන්හි පෙනෙන පාරිභාෂික ශබ්දයන් හා ධාතුන් ද මෙහි වැඩි වශයෙන් ඇතුළත් ව තිබෙන බැවින් ඒ ව්‍යාකරණ ශබ්ද භූයසත්වය මෙනෙහි කොට එයට ව්‍යාකරණ සද්ද සින්ධු යන නාමය තබන ලද බව පැහැදිලි කර ඇත.[8] පාලි භාෂාව ප්‍රධාන කර ගනිමින් මීට අමතර ව ශබ්ද කෝෂ කීපයක් රචනා වී ඇත.

ඉංග්‍රීසි පාලි ශබ්ද කෝෂය - විදුරුපොල පියතිස්ස නාහිමි
පාලි සිංහල ශබ්ද කෝෂය - පොල්වත්තේ බුද්ධදත්ත හිමි
පාලි ඉංග්‍රීසි ශබ්ද කෝෂය - ගුණපාල වීරසේකර
පාලි සිංහල ශබ්ද කෝෂය - මඩිතියවෙල සිරි සුමංගල හිමි

මෙම ගද්‍ය, පද්‍ය, චම්පු, ව්‍යාකරණ, ශබ්ද කෝෂ, සන්දේශ ආදී කෘතින් තුළින් පෙනී යන්නේ විසිවන සියවසේ පාලි සාහිත්‍යයේ නවෝදය යි. එම නවෝදය සඳහා පසුබිම් වූ හේතු සාධක කිහිපයකි.

ආන්තික සටහන්

1. ධම්මාලෝක හිමි, කුඹල්ගොඩ, බුදුරජාණන් වහන්සේ සහ ක්‍රිස්තුස් වහන්සේ, සමයවර්ධන මුද්‍රණාලය, 2003.
2. බුද්ධදත්ත හිමි, පොල්වත්තේ, පාලි සාහිත්‍යය, රත්න මුද්‍රණාලය, 2005.
3. - එම -, සමීපාතීතයේ බෞද්ධාචාර්යයෝ, ආනන්ද පොත් සමාගම, 1962.
4. මලලසේකර, ගුණපාල, ලංකා පාලි සාහිත්‍යය, ගුණසේන පොත් සමාගම, 1965.
5. සුබෝධාලංකාරය, සංස්., ලබුගම ලංකානන්ද නාහිමි, හොරණ විද්‍යාසේකර මුද්‍රණාලය, 1947.
6. වුත්තෝදය, සංස්., ලබුගම ලංකානන්ද නාහිමි, හොරණ විද්‍යාසේකර මුද්‍රණාලය, 1946.
7. වාචිස්සර හිමි, කොටගම, සරණංකර සංඝරාජ සමය, සීදේවි ඔෆ්සෙට් මුද්‍රණාලය, 2003.
8. විමල චරණ ලෝ, ලංකාවේ වංශකථා, ගුණසේන, 1967.
9. වීරසේකර, ගුණපාල, පාලි ඉංග්‍රීසි ශබ්දකෝෂය.
10. සුරවීර, ඒ. වී., සාහිත්‍ය විචාර ප්‍රදීපය, ගොඩගේ මුද්‍රණාලය.

භාතු විජ්ජෝදයො සදා

(විදුදය සරසවිය සදා බැබලේ වා)

සහාය කථිකාචාර්ය
අරුණ කේ ගමගේ

01. ඉතො ච පඤ්ඤාස-සමාය පුබ්බෙ
ජාතං ජනානං සුඛමාවහන්තං,
විජ්ජොදයං නාම අසෙස-සත්ථ-
පීඨං සුදීඝං ඉධ සංවිභාතු.

මෙයින් වර්ෂ පනහකට පමණ පෙර බිහි වී මිනිසත්වග වෙතට යහපත ඇති කරන්නා වූ විද්‍යෝදය (ශ්‍රී ජයවර්ධනපුර) නමැති සුවිශාල විශ්වවිද්‍යාලය දිගු කලක් මෙලොව යෙහෙන් වැජඹේ වා!

02. යථා සසින්දස්ස පභාය ඵුට්ඨො
කුන්දවලී ගච්ඡති ඵුල්ලිතත්තං,
ඛණෙ ඛණෙ යෙව ච එවමෙවං
සත්ථාකරො' යං පුප්ඵුලත්තමෙති

චන්ද්‍රයාගේ රශ්මි මාලාවෙන් පහසනු ලැබූ කුමුදු මල් සමූහය මඳින් මඳ විකසිත වන්නා සේ මෙම විශ්වවිද්‍යාලය ද මොහොතින් මොහොත උද්දීප්තිය කරා පැමිණෙයි.

03. එත්ථ යත්වාන අම්හෙහි- සල්ලක්ඛෙත්වා කතඤ්ඤුතං,
සම්මප්පඤ්ඤාය කාතබ්බා- කෙසරින්දවලොකනං.

අප විසින් සිදු කළ යුතු වැදගත් කටයුත්තක් නම්, මෙහි ආදි කර්තෘන්ගෙන් සිදු වූ මෙහෙය පිළිබඳ කෘතඥතාව ප්‍රකට කරමින

අප විශ්වවිද්‍යාලයෙහි අතීතය පිළිබඳ මනා නුවණින් සිංහාවලෝකනයෙහි නියුක්ත වීම යි.

04. ජලධරනිභඤාණී මෙරුසඞ්කාසභාවී
හතකලුසපචාරී චාරුචාරාභිහාරී,
නරවරවරවාණී යස්ස රත්තො දිවා ච
සුපිනමලභමානා ආසි ජිව්හාය අග්ගෙ.

මහ සයුර හා සම වූ ඤාණ සම්භාරයකින් යුක්ත වූ ද මහ මෙර මෙන් තිරසර වූ පෞරුෂත්වයකින් සමන්විත වූ ද අධම ප්‍රතිපත්තීන්ගෙන් සපුරා වියුක්ත වූ එසේ ම මනරම් උසස් චර්යාවන්ගෙන් සමලංකෘත වූ යම් යතීශ්වරයකුගේ දිවග වාසය කළ බුද්ධභාෂිත ශ්‍රී සද්ධර්මය නමැති ශ්‍රී සරස්වතිය දිවා රැයෙහි නිද්‍රා සුඛයක් නො ලබමින් ඛේදයට පත් වී ද,

05. මුනින්දසූනුත්තමිතො'මිතාය
මෙධාය සම්මා සමලඞ්කතත්තො,
ලංකාය'පාචී-නභපාතුභූත-
සොමො'ව සබ්බං අතිරොචයී සො.

දක්ෂිණ ලංකාව නමැති නභස්තලයෙහි ප්‍රාදුර්භූත වූ චන්ද්‍ර බිම්බයක් මෙන් සියල්ලන් හට ආලෝකය සැපයූ යම් බුද්ධ පුත්‍රයෙක් අපරිමිත විචක්ෂණශීලී භාවයෙන් සමුපේත වී ද,

06. සුමඞ්ගලො දීප-පජාහිතෙසි
අකා සදා'නුස්සරණීයමග්ගං,
විජ්ජොදයං නාම විසිට්ඨධම්ම-
සත්ථාකරං එත්ථ සුමාපයන්තො.

ලක්වැසි දනන්ගේ හිත සුව රිසි වූ හික්කඩුවේ ශ්‍රී සුමංගල හිමිපාණෝ විද්‍යෝදය නම් වූ විශිෂ්ට ධර්ම ශාස්ත්‍රාලය ප්‍රතිෂ්ඨාපනය කිරීමෙන් සදා අනුස්මරණීය වූ උතුම් සේවාවක් සිදු කළහ.

07. සිතො සිතස්මිං අසිතො'සිතස්මිං
ගතො යතින්දො සුජනඤ්ජසස්මිං,
කතො ස කත්තබ්බමථො ච නිච්චං
හතො සුතං මෙ ඉති හීනමග්ගං.

අනවරතයෙන් සුධීමතුන්ගේ ගමන් මග අනුගමනය කළ උන්වහන්සේ ශුක්ල සංඛ්‍යාත කුශලයෙහි ම නිමග්න වූ අතර කෘෂ්ණ සංඛ්‍යාත අකුශලයෙන් වියුක්ත වූහ. එහෙයින් ම සිදු කළ යුතු කර්තව්‍යයන් ඉටු කළ උන්වහන්සේ අයථා පිළිවෙත් දුරු කළ බව මා විසින් අසනු ලැබ ඇත.

08. ජිනින්දසද්ධම්මසුගොපනත්ථං
තස්සෙව දෙසන්තරදීපනත්ථං,
නාගාරිකාගාරිකසුබ්බතාන-
මාසඞ්කතාදීන විනොදනත්ථං.

ජිනේශ්වර වූ බුදුරදුන්ගේ සද්ධර්මය සංරක්ෂණය කිරීම පිණිස ද එහි දේශාන්තර ව්‍යාප්තිය පිණිස ද ධර්මය සම්බන්ධයෙන් ගිහි පැවිදි සත් ප්‍රතිපත්තීන්ගෙන් යුක්ත වූවන් හට ඇති වූ සැක සංකා දුරු කරනු පිණිස ද,

09. විමද්දරඞ්ගක්ඛමලක්ඛණෙහි
සමඞ්ගිභූතෙ නරනාථවාක්‍යෙ,
සත්ථෙස්වනෙකෙසු ච දිස්සමානං
නිග්ගුම්බනිග්ගන්ථනතං පහාතුං.

ඝර්ෂණ, මර්දන, විමර්ශන, විශ්ලේෂණාදියට යෝග්‍ය වූ බුද්ධ වචනයෙහි ද අනෙකුත් ශාස්ත්‍රයන්හි ද පවත්නා සැක මුසු, දුරවබෝධ ප්‍රස්තුතයන් නිරාකරණය කර ගනු පිණිස ද,

10. කත්වාන දුල්ලභොපම්මං-උළාරං අත්ථසම්පදං,
ධීරො විස්සමනත්ථාය-යෙන නාකො හි තෙන'ගා.

අප්‍රතිහත ධෛර්යයෙන් යුක්ත වූ උන්වහන්සේ අනුපමේය උතුම් අර්ථ සිද්ධියක් ඇති කොට විශ්‍රාම සුවයෙන් පසු වීම පිණිස ඉන් පසු දිව්‍ය ලෝකය වෙත එළඹුණහ.

12. වැලිවිටියසුගාමෙ තුඞ්ගසද්ධායුපෙත-
ජනවිසර'භිරාමෙ පාතුභූතො පතීතො,
හිමකරකරසීතා'නුද්දයා යස්ස නිච්චං
කසිණජනගණස්මිං සාධු විත්ථාරිතා'සි.

උසස් ශ්‍රද්ධා ගුණයෙන් සමන්විත වූ සත්පුරුෂයන් හට නිවාසස්ථාන වූ වැලිවිටිය නම් උතුම් ග්‍රාමයෙහි උත්පත්තිය ලැබූ යම් යතීශ්වරෝත්තමයකුගේ සඳරැස්මෙන් සිසිල් වූ දයා ගුණය නිරන්තරයෙන් සකල සත්ත්ව ප්‍රජාව කෙරෙහි මැනවින් ව්‍යාප්ත වී ද,

13. ඛීණාසවධජග්ගෙන-භූසෙන්තො අත්තනො වපුං,
    සික්ඛිතබ්බෙසු ධම්මෙසු-වෙදජාතො'ව ව්‍යාවටො.

රහතන්වහන්සේගේ ධ්වජය යන නාමයෙන් හැඳින්වෙන උතුම් චීවරයෙන් ස්වකීය ශරීරය ශෝභමාන කොටගත් වැලිවිටියේ සෝරත හිමිපාණෝ බෞද්ධ ශික්ෂා මාර්ගයට අදාළ ප්‍රතිපදවෙහි ඉතා සොම්නසින් නියුක්ත වූහ.

14. සම්පූරිතස්මිං සුගතෙරිතස්මිං
    සදා සුධීමානසමොදිතස්මිං,
    කුදිට්ඨිනීහාර-රවීනිභස්මිං
    සම්පෙසිතත්තො සතතං විභාසි.

අතිපරිපූර්ණ වූ ද නිරන්තරයෙන් විද්වජ්ජන හද පුබුදු කරන්නා වූ ද මිථ්‍යාදෘෂ්ටි නමැති පිනිබිඳු සඳහා සූර්යය රශ්මිය බඳු වූ ද බුද්ධභාෂිත ශ්‍රී සද්ධර්මය කෙරෙහි යෙදවූ සිතින් යුක්තව උන්වහන්සේ නිබඳව වාසය කළහ.

15. තිපෙටකො ව්‍යාකරණෙසු කොවිදො
    ඡන්දොවිචිත්‍යාදිසු ඡින්නසංසයො,
    නිසණ්ඩුසත්ථෙ විතඤ්ඤාණසඤ්චයො
    සො සොරතො සොරතවුත්තිසඤ්ඤුතො.

ශ්‍රී සොරත හිමිපාණෝ ත්‍රිපිටක ධාරියෙකි; ව්‍යාකරණඥයෙකි; ඡන්දෝලංකාර ශාස්ත්‍රයෙහි පාරප්‍රාප්ත වූවෙකි; නිඝණ්ඩු ශාස්ත්‍රයෙහි සුනිපුණයෙකි; අනතිමානී පැවතුම් ඇත්තෙකි.

16. සුරගරුපටිභාගො සො හි විජ්ජොදයස්මිං
    භුවනවිසුතමුඛ්‍යාචෙරභාවං උපෙච්ච,
    යමවිසදගතං තං සාධු නිබ්බෙඨනෙන
    අපනුදි පුථුකඞ්ඛං සබ්බසිස්සප්පජානං.

සුරගුරු හා සමාන අනුපමේය බුද්ධි පාටවයෙන් සමන්විත වූ උන්වහන්සේ විද්‍යෝදය විශ්වවිද්‍යාලයෙහි උපකුලපති තනතුරට පත්ව ස්වකීය ශාස්ත්‍රලෝකයෙන් ශිෂ්‍ය ප්‍රජාවගේ විෂය සම්බන්ධී වූ සැකසංකාවන් දුරු කළහ.

17. ස දුප්පමෙය්‍යං භුවනම්හි සෙය්‍යං
න ජාතු ථෙය්‍යං මතිසාපතෙය්‍යං,
පජානමත්ථාය සමාහරිත්වා
සුරින්දවාසං අභජිත්ථ නෙතා.

උන්වහන්සේ අපරිමිත වූ ද කිසිවකු විසින් පැහැරගත නො හැක්කා වූ ද ස්වකීය බුද්ධි මහිමය නමැති ධනය සිසු දනගේ හිතසුව සඳහා ශේෂ කොට දෙව් ලොව වැඩම කළහ.

18. යස්සාපලාපරහිතා අතිපූතවාචා
සණ්ඨාවිරාවපටිමා'පටිමා අභොසි,
වාචිස්සරො ජිනසුතො අපරෙන කාලෙ
විජ්ජොදයස්ස සුයසං පුථුලීං අකාසි.

ඉන් පසු මෙහි එම පදවියට පත් වූ යම් යතිවරෝත්තමයකුගේ වදන් මාලාව සණ්ඨා නාදය මෙන් සුවිශද වී ද එසේ ම පවිත්‍ර වී ද කොටගම වාචිස්සර හිමිපාණෝ විද්‍යෝදය විශ්වවිද්‍යාලයෙහි යශෝ කදම්බය සුවිස්තීර්ණ භාවයට පත් කළහ.

19. මණ්ඩලග්ගග්ගතිණ්හාය-සණ්හාය ච ස-භූරියා,
දාරෙසි අලිකාකිණ්ණං-නෙකවාදං මහාමති.

අසිපතෙහි අගමෙන් තීක්ෂ්ණ වූ ද සූක්ෂම වූ ද ස්වකීය ඥානයෙහි උපකාරයෙන් උන්වහන්සේ මිථ්‍යාමතවාද සිඳබිඳ දැමූහ.

20. සත්ථාගමස්ස නිග්ඝොසො-සබ්බත්ථ දීපිතො තදා,
තෙනොරුථෙරපාදෙන-පටිභානවතා සතා.

ප්‍රතිභාන ගුණ සම්පන්න වූ ද ස්මෘති සම්පන්න වූ ද කොටගම වාචිස්සර හිමිපාණන් විසින් එකල බුදුසමයෙහි කීර්ති රාවය දසදෙස පතුරුවනු ලැබී ය.

21. එතාදිසානං නරපුඞ්ගවානං
නිකෙතනත්තං සමිතං ගතො'යං,
විසිට්ඨවිජ්ජොදයසම්පභූත-
සත්ථාලයො විජ්ජති මෙරුතුල්‍යො.

මෙවැනි උතුම් නර ශ්‍රේෂ්ඨයන් හට නිරන්තරයෙන් නිවාසස්ථාන වූ විද්‍යෝදය පිරිවෙණ වෙතින් ජනිත වූ මෙම ශ්‍රී ජයවර්ධනපුර විශ්වවිද්‍යාලය වත්මන්හි මහමෙරමෙන් තිරසරව වැජඹෙයි.

22. හොන්තො, සුරාලයගතා වරථෙරපාද
යෙ තෙ අමුත්‍ර සුවහිංසු පුරා'ධිපච්චං,
සම්මා විලොකිය ඉමං උරුසත්ථපීඨං
විද්වානමෙව සතතං වසතිං කරොථ.

මෙම විශ්වවිද්‍යාලයෙහි අධිපතිත්වය දරා ඉන් අනතුරුව දෙව්ලොව වැඩවසන පින්වත් යතිශ්වරෝත්තමයෙනි, මෙම විශ්වවිද්‍යාලය වෙත ඔබවහන්සේලාගේ බැල්ම නිරන්තරයෙන් යොමු කළ මැනව. එය විද්වතුන්ගේ නිවාසස්ථානයක් බවට පමණක් පත් කළ මැනව.

Visuddhimagge Asubhakammaṭṭhānaniddese Takkikavyākūlatā

Ven. Miriswaththe Wimalagnana

Visuddhimagge Chaṭṭhamo paricchedo Asubhakammaṭṭhānaniddeso nāma. Ayaṃ paricchedo Suttapiṭake Satipaṭṭhānasutta, Kāyagatāsatisutta ādīsu suttesvāgatāya Asubhāya athavā Navasīvathikāya bhāvanāya vivaraṇaṃ bhavati. Kathañcipi, Visuddhimagge ayaṃ niddeso adhīyatena mayā imāya bhāvanya pāripūriyā ganthe dassitesu niddesesu Asubhabhāvanāya suttāgataṃ yathpaguṇattaṃ na dissate'ti diṭṭho'smi. Ettha mayā tādisā dve vyākūlatā sanjānitā honti. Ekame'va imaṃ niddesaṃ sallakkhentassa mayihaṃ ajjhāsayo pana evaṃvidhānaṃ vyākūlatānaṃ atthittaṃ satthānukūlena ñāpaname'va.

1. Asubhabhāvanāyaṃ kasiṇa bhāvanāsu iva uddhumātakādi sabhāvena yutte mattakāye ārammaṇaṃ gahetvā uppannāni nimittāni (uggahanimittaṃ ca paṭibhāganimittaṃ ca) samādhiṃ janenti. Ettha imaṃ mattakāyaṃ upacāra-appaṇā samādhīnaṃ paripācanatthāya tassa sabhāva vasena uggahete; seyiyathīdaṃ : vaṇṇato, liṅgato, santhānato, disato,

okāsato, pariyantato, paricchedato, sandhito, ninnato, thalato, samantato cā'ti. Ettha ārammaṇaṃ sabhāva vasena uggahane suttāgatavidhinā vipassanāya saṃyojanaṃ anāvilaṃ na dissate. Visudhimaggoyeva sampaṭicchanākārena asubhabhāvanā rāgacaritassa rāgappahānatthāyāti ayaṃ idha parikappanāyattmeva; athavā rāgacaritassa rāgappahāṇana pakatiṃ na ettha pākaṭaṃ.

2. Asubhakammṭṭhānānaṃ bhāvanāya upacāra (pañca nīvaraṇānaṃ tanuttā), appaṇā (jhānaṅagānaṃ pātubhāvena) iti imāni dvidha-samadhiyo (aññhi) sesāhi kasiṇa bhāvanāhi iva sāmaññeṇa paṭilabhituṃ sakkā'pi jhānavasena paṭhamajjhānassa upri adhigantuṃ na sakkā'ti kammaṭṭhānaniddese dassitaṃ. Yadi vuttanayena asubhabhāvanāya tathā jhānalābhaṃ odhikaṃ, kasiṇakammaṭṭhānānaṃ uggahaṇe janitānaṃ uggahapaṭibhāganimittānaṃ ca asubhakammṭṭhānānam bhāvnāya paṭiladdhānam tesaṃ ca nānākārattaṃ kiṃ vatteti'ti ayaṃ sijjhatyeva.

Idāni imā vicāranīya-visyakā dve vyākūlatā aññmaññaṃ upaparikkhāma.Tattha paṭhamaṃ sukhāvabodhāya Asubhakammaṭṭhānaniddese asubhabhāvanāya pāripūriyā dassitaṃ niyamāvaliṃ āvikaromi.

1. Padhānatthikena Patirūpaṃ kammaṭṭhāṇācariyaṃ gantvā kammṭṭhānānaṃ ugganhanaṃ

2. Uddhumātakaṃ susāne chaḍḍitanti sutvā (Visuddhimagge dassita) upadesānukulena tattha gamanaṃ (upadesā Asubhakammaṭṭhānaniddese vittthārena dinnā honti)

3. Nātidūre vā nātisamīpe vā (ucitaṭṭhāne) ṭhatvā uddhumātakaṃ sabhāva vasena uggahanaṃ (upadesā Asubhakammaṭṭhānaniddese vitthārena dinnā honti)
4. Imāya paṭipadāya ahaṃ jarāmarṇehi mucchissāmī'ti ummīlitehi ca anummīlitehi ca cakkhuhi uddhumātakaṃ ugghanaṃ- Tathā uggahanena uggahanimittassa paṭilābhaṃ
5. Uggahanimittaṃ ārūḷhaṃ uggahantena paṭibhāganimittassa paṭilābhaṃ
6. Uggahanimittassa ca paṭibhāganimittassa ca (memory-images) vuḍḍhiyā upacārasamādhiyā (Access Concentration) ca appaṇāsamādhiyā (Concentration of application of mind on object)[1] ca lābhaṃ
7. Appaṇāsamādhiyā attānaṃ paṭṭhāya vidassanaṃ bhāvanaṃ

Ettha tatiye aṅkhe dassitaṃ sabhāva vasena ārammaṇaṃ uggahanaṃ[2] vicaressāmi. Katham? Sabhāva vasena uddhumātakaṃ bhāvanaṃ iti ayaṃ ārammaṇaṃ manasā sammā upaṭṭhāya ārammaṇe upacārādīnaṃ nimittānaṃ paṭilābhāya ārammanaṃ vitthārena ganhātuṃ eva. Sabbesu aññesu paṭhavikasiṇādīsu bhāvanāsu yogāvcarassa vyāpāraṃ idaṃ eva. Mama mati pana Visuddhimagge imassāya bhāvanāya pāripūriṃ dassitākārena bhāvanāya mukyattaṃ na pātukaroti. Mukhyattho pana rāgacaritassa bhāvanāya vuḍḍhiyā paripanthānaṃ rāgasaṅkhappānaṃ tanuttanaṃ. Tasmā vuttaṃ Meghiyasutte "Asubhā bhāvetabbā rāgassa pahānāyāti." Apica padhānatthikena attānaṃ caritalakkhaṇānukūlaṃ katipayānipi bhāvanāni vaḍḍhetuṃ āvassakabhāvaṃ suttena sūcate.[3] Punacaparaṃ, Kāyagatāsatisutte udddhumātakādiṃ

mattakalebaraṃ passantena "ayapi kho kayo evemdhammo, evaṃbhāvī, etaṃ anatītoti"[4] attani sarīre, parassa ca sarīre rāgaṃ vinodetabbanti vuttaṃ. Tasmā, asubhādibhāvanā puggalassa bhāvanāya koṭim pāpuṇituṃ bhīyosomatthāya paripūraka vasena bhāvitātīti ca dissate. Tathāpi, asubhabhāvanaṃ vaḍḍhetvā kassāpi kilesappah-ānam kātuṃpi sakkā eva.

Bhāvanāyo catu-ādhippāyikā katvā bhāvitayuttāti suttānurūpaṃ vijjhante, seyyathīdaṃ:

I. Uggatānaṃ gehasitānaṃ sarasaṅkhappānaṃ (negative thoughts) tanuttanāya
II. Ekacchānaṃ kusalānaṃ dhammānaṃ bhāvanāya
III. Kevalaṃ cetovimuttiyā
IV. (Upari dassitāyo bhāvanāyo samathaṃ ca vipassanā ca samānabhāgā ca yuganaddhā ca katvā) ariyamaggapāripūriyā

Asubhabhāvanā, Paṭikkūlamanasikārabhāvanā, Mettābhāvanā ca paṭhame vagge saṅgahetabbā. Susāne chaḍḍhitaṃ uddhumātakādi aññataramavatthaṃ pattaṃ mattakalebaraṃ disvā aniccādi saññā citte sannidahanaṃ rāgacaritassa yogāvcarassa kāmarāgatanuttnāya atīva upatthambhakaṃ. Anālayassa bhikkhuno vacanena asubhabhāvanā kāmarāgābhibhutvā bhāvanāpāripūriyā abhiyātuṃ yogāvacarassa atirekopakaraṇaṃ (Additional tool).[5] Anena hetunā āditoppabhūti asubhbhāvanā vipassanā lakkhaṇā. Visuddhimagge imāya bhāvanāya taṃ mukkhyaguṇaṃ ca tassāya āyattakammaṃ ca na paññāyanti.

Dutiyāyaṃ jaṭāyāṃ upari dassitāya niyamāvaliyā 4ma, 5ma api 6ma aṅkāni upadhāressāmi. Uddhumātakāyaṃ bhāvanāyaṃ yogāvacarassa jhānalābhe visamatā ettha vīmansete.

Idha yogāvacaro uddhumātakaṃ uggahetvā paṭhamaṃ uggahanimiittaṃ uppādetabbaṃ, Uggahanimittaṃ ārūḷhaṃ uggahanena paṭibhāganimittaṃ. Imāni nimittāni eke cittarūpe (Memory-Images), bhāvanāpathe samādhiyā āvahane cittekaggatāya bhāvanānimittā. Uggahanimittassa ca paṭibhāganimittassa ca visadattaṃ tesam cittarūpānaṃ bhāvanā-pasutasa yogāvacarassa vijjamānassabhāvassa ca tena/ tayā nimittassa pālane paṭibalattāya ca visadattaṃ eva.[6] Paṭibhāganimitte pātubhūte, yogāvacarassa kāmādīnaṃ āsavānaṃ tanuttā upacārasamādhiṃ patiṭṭhāti. Tattha Jhānaṅgāni na balavantāni. Upacāra samādhiṃ laddhāna yāva jhānaṅgāni pātubhavanti tāva paṭibhāganimittaṃ āruḷhaṃ bhāvetabbaṃ; rūpāvacara jhānānaṃ paṭilābhāya.

Asubhāya bhāvanāya Jhānalābhaṃ sasīmantītica tayā pathāmajjhānameva laddhuṃ sakkāíti vuttam. Asubhārammaṇāni atīva dubblānīti Visuddhimagge vuttaṃ; Kasmā? uddhumātakādi uddhumātakādīni imāni ārammanāni nacireneva vinīlakādi aññ aṃ sabhāvaṃ pāpuṇanatāíti Asubhakammaṭṭhānaniddese vuttaṃ. Apica, vuttamheta Kammaṭṭhānaniddese:

> "imesu cattāḷīsakammaṭṭhānesu dasakasiṇāneva vaḍḍhetabbāni. Yattha kañhi okāsaṃ kasiṇena pharati, tadabbhantare dibbāya sotadhātuyā saddaṃ sotuṃ dibbena cakkhunā rūpāni passituṃ parasattānaṃ ca cetasā cittamaññātuṃ samattho hoti. Kāyagatāsati pana asubhānica na vaddhetabbāni. Kasmā? Okāsena paricchinnattā ānisamsābhāvāíti..... Tesu pana vaḍḍhitesu kuṇaparāsiyeva vaḍḍhati. Na koci ānisamso atthi.î[7]

Anena vivaraṇena dibbasotadhātvādīnaṃ abhiññānaṃ lābhāya dasakasiṇāniyeva vaḍḍhetabbānīti vacanena dasakasiṇārammaṇānaṃ paṭibalaṃ dassetyeva. Asubhakammaṭṭhāṇāni kuṇaparāsīti ca okāsato te paricchinnāti (have a definite location)[8] evaṃ vuttampi tesaṃ vaḍḍhanenapi anatisesena uggaha-paṭibhāga-nimittāni ca tesaṃ nimittānaṃ uggahanena upacāra-appanā-samādhiṃ ca laddhuṃ sakkāyeva. Appaṇāsamādhim pana sakale sasamādhiyā, sajhāne padhānakicche appeti.[9] Anisaṃsābhāvā (=benefits) itī anena kiṃ adhiipetanti ca vi na vitthritai. Bhāvanāsu ekaccā bhāvanā mahapphalāti ayaṃ Buddhavacanānukūlaṃ eva. Tathāpi, appaṇāsamādhiṃ laddhāna api asubhakammaṭṭhānaṃ vaḍḍhetvā paṭhamajjānena vinā sese rūpāvacara jhāne upaladdhuṃ na sakkāti idaṃ vacanaṃ visaṃvādaṃ. Apica, imesaṃ asubhakammaṭṭhāṇaṃ vaḍḍhanenābhataṃ upacārādisamādhiyā āyattakamme ca sesakammaṭṭhāṇānaṃ bhāvanāya upaladdhaṃ samādhiyā tassa (āyattakammassa) ca kiṃ visamatt-aṃ bhavatīti imā saṃkā uppajjati.

Uddesakathā

Visuddhimaggo pana nikhile Theravāda samaye mahaggaṃ saṅkhepaṃ aṭṭhakathanti ettha vivādo nāma natthi. Tattha taṃ vitthārakaṃ, parikappanāyattaṃ, parivīmaṃsanattaṃ hoti. Nāppakaṃyeva tenābhataṃ upatthambhaṃ bodhane Theravādasāsanaṃ athavā sampadāyānugataṃ. Kintu, Visuddhimaggakāro Buddhaghosācariyo Visuddhimaggena paṭipattisāsanaṃ Theravādanayena atīva parikappanāyattānukūlaṃ vivaṭṭhetuṁ upakaṭṭhattā karahaci ekacce vyākūlatā samuppannā dissante.

Punapi imā vyākūlatā ajjhatana pariyesana vidhīhi pariyattisāsanaṃ bodhetuṃ vāyamantānaṃ amhākaṃ tesu

vidhīsu kiñcipi dubbalyameva iṅgitena sūyanti. Tasmā nemāni vyākulatāni kevalaṃ Buddhaghosācariyassa pāṇḍiccassa ūnatā sūyanti. Buddhaghosācariyo visiṭṭhapañño niyamānugamī eva. Tathāpi, imasmiṃ niddese suttāgatabhāvanānaṃ asanthutā kasiṇabhāvanānukūlaṃ katvā samathavipassanāni vitthāretuṃ upaṭṭhahanaṃ ca imesaṃ visaṃvādānaṃ añño hetu.

Priyattisāsanaṃ paṭipattisāsanena puthakkatvā dhammaṃ sammā pariyāpuṇituṃ na sakkā'ticettha bhavitabbam.

Footnotes

1 Pali English Dictionary (PTS- Ed. by T.W. RHYS DAVIDS), LUZAC & COMPANY LTD, 1966. P 51, 140

2 VISUDDHI-MAGGA (Saṃ. Pamunuwe Buddhadatta Thera-Sīhalakkhara), The Tipiṭaka Publication Press, 1920, P135 : Vannato: idaṃ sarīram kālassa vā odātassa vā manguracchavino vāti, lingato:itthilingam purisaligamvāti, paṭhmavaye majjhimavaye vati, sanṭhānato: idamassa sīsaṭhānam idam gīvaṭṭhānam ādivasena

3 *Udānapāli* (BJT), P 200 "Asubhā..... mettā bhāvetabbā byāpādassa pahānāya, ānāpānsati bhāvetabbā vitakkupacchedāya, aniccasaññā bhāvetabbā asmimāna samugghātāya

4 *Majjhimanikāya* (PTS), Vol M-3, P 91/92

5 Anālayo, Satipaṭṭhāna: The Direct Path to Realization, Buddhist Publication Soiety, Kandy, 2003. 153

6 Yogāvacare nimittesu pātubhūtesu Tassa tāni ummilitopi anummilitopi dissate. Uggahanimittam na anāvilam ca thāvaram ca. Patibhāga nimittam puna na kevalam pavittam, tam yogāvarena dīghattam ca vittthārattam ca vinimetvā vinimetvā pāletum sakkā. Tesu tesu bhāvanāsu uggaha nimittam ca paṭibhāga nimittam ca vividhattena dissante.

Atireka vitthārassa visuddhimgge Kammatthānaniddesam pāthetabbam

7 VISUDDHI-MAGGA (Saṃ. Pamunuwe Buddhadatta Thera- Sīhalakkhara), P83

8 Kasiṅārammanāni viya āvībhāvam (clarity) natthīti attho

9 ENCYCLOPAEDIA OF BUDDHISM (Vol. II, Ed. by G.P. Malaasekara), Government of Ceylone, 1966. P 31

අටුවා ඇදුරන්ගේ වෛයාකරණික මූලාශ්‍ර පිළිබඳ විමර්ශනයක්

කථිකාචාර්ය
මැදගම්පිටියේ විජිතධම්ම හිමි

1. පාලි අටුවාවල දී ඒ ඒ අටුවාචාර්යවරුන් විසින් ඇතැම් පද පිළිබඳ ව්‍යාකරණාත්මක විස්තර සැපයීමේ දී භාවිතකරන ලද ව්‍යාකරණ සම්ප්‍රදාය පිළිබඳව මෙතෙක් සිදුවී ඇති අධ්‍යයන අනුව පාලි අටුවාවලින් ව්‍යාකරණ සම්ප්‍රදාය දෙකක් පිළිබිඹු වෙයි.[1]

    1. අට්ඨකථානය, පොරාණ යන නම්වලින් පිළිබිඹුවන සම්ප්‍රදාය
    2. සද්දවිදූ, සද්දලක්ඛණකොවිද ආදී නම්වලින් පිළිබිඹුවන ව්‍යාකරණ සම්ප්‍රදාය වශයෙනි.

මෙහි මුල් සම්ප්‍රදායය දේශීය සම්ප්‍රදායය ලෙස ද දෙවැන්න විදේශීය සම්ප්‍රදායය ලෙස ද හඳුනාගැනීම වඩා සුදුසුය. මෙම සම්ප්‍රදාය දෙකින් ම පැහැදිලි වන්නේ අට්ඨකථා රචනා වූ කාලය වන විට ආවේණික ක්‍රමවේදයක් තුළින් හා ප්‍රචලිත ක්‍රමවේදයක් තුළින් පාලිය අධ්‍යයනය කර ඇති බව යි.

මෙම සම්ප්‍රදාය දෙකින් පළමුවැන්න මහාවිහාරාගත සම්ප්‍රදායයයි. දෙවැන්න භාරතීය සංස්කෘත ව්‍යාකරණ සම්ප්‍රදායයයි.

1. "තං හි සවත්ථස්ස නාම ඉසිනො නිවාසට්ඨානෙ මාපිතත්තා සාවත්ථීති වුච්චති යථා කාකන්දි මාකන්දීත

එවං තාව අක්ඛරචින්තකා. අට්ඨකථාචරියා පන භණන්ති. යං කිඤ්චි මනුස්සානං උපභෝග පරිභෝගං සබ්බමෙත්ථ අත්ථීති සාවත්ථී"[2]

2. "සමූහතාසෙති සමූහතා ඉච්චෙව අත්ථො පච්චත්ත බහුවචනස්ස සො කාරාගමං ඉච්ඡන්ති සද්දලකඛණකොවිදා. අට්ඨකථාචරියාපන සෙති නිපාතොති භණන්ති"[3]

3. "අච්ඡරියන්ති අන්ධස්ස පබ්බතා රෝහණං විය නිච්චං න හෝතීති අත්ථෝ අට්ඨකථාසු පන අච්ඡරායොග්ගන්ති වුත්තං අච්ඡරං පහරිතුං යුත්තන්ති අත්ථෝ "[4]

4. "අච්ඡරිය මනුස්සොති අච්ඡරියො මනුස්සො අච්ඡරියොති අන්ධසස පබ්බතාරොහණං විය නිච්චං න හොතීති අත්‍ථො. අයං තාව සද්දනයො අයං පන අට්ඨකථා නයො අච්ඡරායොග්ගොති අච්ඡරියො අච්ඡරං පහරිත්වා පස්සිතබ්බොති අත්‍ථො"[5]

ඉහත සඳහන් වාක්‍යයන්හි අට්ඨකථාචරිය, අට්ඨකථාසු, අට්ඨකථානයො යන පද සම්බන්ධ කර ඇති විවරණය හා අක්ඛරචින්තකා, සද්දලක්ඛණකොවිදා, සද්ද නයො යන පද සම්බන්ධ කර ඇති විවරණයන් ද පැරණි සහ අළුත් විවරණ ක්‍රම දෙකක් නියෝජනය කරන බව පෙනේ. මෙහි දැක්වෙන ප්‍රථම භාගයේ විවරණයන් සමහරවිට මහාවිහාරය ආශ්‍රිතව පැවති කෘතීන් අනුගමනය කිරීමෙන් ලබාගත් තැන් විය හැකිය. දෙවැනි භාගයේ විවරණ බුද්ධඝෝෂාදි ඇදුරන් විසින් පාණිණ්‍යාදි අන්‍ය ව්‍යාකරණ කරුවන්ගේ කෘතිවලින් උපුටාගත් අදහස් දැක්වීම සඳහා යොදාගන්නට ඇතැයි කල්පනා කළ හැකිය. අට්ඨකථාවන්හි සඳහන් මෙබඳු බාහිර වෛයාකරණික මූලාශ්‍රයන් වශයෙන් හඳුනාගත හැකි තැන් අතර අක්ඛරචින්තක, සද්දවිදූ සද්දසත්ථ, නිරුත්තිනය, නිරුත්තිලකඛණ, ලෝක, සක්කත යන නාමයන් ඉතා වැදගත් කොට සැලකිය හැකිය.

2. අක්ඛරචින්තකා යන්න අට්ඨකථාවන්හි බොහෝ තැන්වල හමුවන නාමයකි. පැරණි මනුෂ්‍යයා තමන් කොතෙක් දුරට ධාරණ

ශක්තිය පිළිබඳව ආශ්චර්ය ජනක වූ සහජ දක්‍ෂතාවකින් යුක්ත වුව ද අධ්‍යයන කාර්යය කෙටි කාල සීමාවක දී නිමකිරීමට පෙළඹුණු බව පෙනේ. ඉතා සංකෂිප්ත ව ඉදිරිපත් කරන කාරණය නිවැරදිව වටහාගැනීම ධර්ම ශාස්ත්‍රාදියෙහි ගාම්භීර්යය විදහා දක්වන්නක් මෙන් ම ශිෂ්‍යයාගේ දක්‍ෂතාව ද පිළිබිඹු කර පෙන්වන්නකි. මේ සංකෂිප්තභාවය පාණිනාදි ව්‍යාකරණකරුවන් විසින් සූත්‍රකරණයේ දී බෙහෙවින් අනුගත මූලධර්මයකි. එනිසා ම ව්‍යාකරණකරුවන් සඳහා අක්‍ෂරචින්තක යන නම පැරණි යුගයේ දී යෙදී ඇත.[6]

සුත්තනිපාත අට්ඨකථාවේ දී 'සමූහතාසෙ' යන පදය විවරණය කරන බුද්ධඝෝෂ හිමියන් එය ක්‍රම දෙකකින් දක්වති. ඒ සද්දලක්ඛණකෝවිදයන්ගේ හා අට්ඨකථාකරුවන්ගේ විවරණ අනුවය.[7]

"සමූහතාසෙති සමූගතා ඉච්චෙවත්‍ථො. පච්චත්ත බහුවචනස්ස හි සෙකාරාගමං ඉච්ඡන්ති සද්දලක්ඛණකොවිදා. අට්ඨකථාචරියා පන සෙති නිපාතෝති වණ්ණයන්ති. යං රුච්චති තං ගහෙතබ්බං.", සුනිඅ, පි. 15

ධම්මපාල හිමියන් ද එබඳු ම ව්‍යාකරණ ලක්‍ෂණ ඇති තැනක් අක්ඛරචින්තකා යන පදය භාවිත කරමින් සුළු වෙනසක් සහිතව දක්වති.[8] අර්ථාවබෝධයට අනවශ්‍ය ඇතැම් වචන නිපාත වශයෙන් දැක්වීමේ පැරණි අට්ඨකථා සම්ප්‍රදාය පළමුකොට දැක්වූ වෙනත් ව්‍යාකරණකරුවන්ගේ මතයන් ද ගෙනහැර පාමින් හා වඩා පෘථුල ලෙස පදයන් විවරණය කිරීම මෙබඳු තන්හි දී බුද්ධඝෝෂ, ධම්මපාල ආදී අටුවා ඇදුරන් විසින් අනුගත ක්‍රමයයැයි කිව හැකිය. 'ආජ්ජසෙරසුක්' (පා. 7.1.50) යන පාණිනීය සූත්‍රයෙන් නාමවලට කෙරෙන අස් ආගමය[9] ස කාරාගමය හෝ සේ කාරාගමය වශයෙන් විවරණය කර ඇත්තේ එහෙයිනි.

3. වියරණ ඇදුරන් සඳහා සද්දවිදූ යන නාමය අට්ඨකථාවන්හි ඇතැම්විට යොදා තිබේ. මෙහි පාඨ සම්බන්ධය දෙස බැලීමේ දී පාණිනීය සූත්‍ර පිළිබඳව අවබෝධයකින් යුක්තව අටුවාකරුවන්

එම විග්‍රහය සපයන්නට ඇතැයි සිතීමට ඉඩ තිබේ. සුත්තනිපාත අටුවාවේ දී බුද්ධඝෝෂ හිමියන් සද්දවිදූන්ගේ මතයක් අනුව කුරුතෙ යන ක්‍රියාවට දී ඇති සේවනාර්ථය ඊට නිදසුනකි.[10]

පාණිනී ව්‍යාකරණයෙහි එන දීර්ඝ සූත්‍රයක් වන 'ගන්ධනාවක්ෂෙප සෙවන සාහසික්‍ය ප්‍රතියත්‍ න ප්‍රකථනෝපයෝගෙෂු කෘඤඃ' (පා. 1.3.32) යන්නෙහි දැක්වෙන √කෘ ධාතුවේ අර්ථ අතර සේවනාර්ථයක් ද වෙයි. එයින් පැහැදිලි වන්නේ කුරුතෙ යන ක්‍රියාවේ එක් අර්ථ පක්ෂයක් වශයෙන් බුදුගොස් හිමියන් ගෙන ඇති සේවනාර්ථය පාණිනී ව්‍යාකරණයෙන් ඉදිරිපත් ව ඇත්තක් බවයි.

4. සද්දසත්‍ථ, සද්දනය, සද්දලක්ඛණනය යන නාමයන් යොදා ඇත්තේ වියරණය හා වියරණ විධි දැක්වීම සඳහා බව පහත දැක්වෙන පාඨානුසාරයෙන් කල්පනා කළ හැකිය.

(අ) "ජිගුච්ඡති කම්මෙහි පාපකෙහි පාපානි කම්මානි..... ජිගුච්ඡති. හිරීයතීති අත්‍ථො. යොගවිභාගෙනපි හි උපයොගත්‍ථෙ කරණ වචනං සද්දසත්‍ථතො සිජ්ඣති"[11]

(ආ) තත්‍ථ වණ්ණාගමො වණ්ණවිපරියයො චාති එතං නිරුත්තිලක්ඛණං ගහෙත්වා සද්දනයෙන ව..........."[12]

(ඉ) "........තස්මා සීලෙති සීලතීති වා සීලං. අයං තාව සද්දලක්ඛණනයෙන සීලත්‍ථො"[13]

මේ සියලු තන්හි ම යොදා ඇති සද්ද යන පදය ව්‍යාකරණය හඳුන්වන්නකි. මේ පිළිබඳව විවරණයක් කරන තොටගමුවේ ශ්‍රී හිමියෝ සංස්කෘත ග්‍රන්ථකාරකයෝ ද සද්ද ශබ්දය ව්‍යාකරණය යන අර්ථයෙහි වැටෙන බව වාග්භටාලංකාර ටීකාව උපුටා දක්වති.[14] අටුවාවලදී ද ව්‍යකරණාර්ථය සඳහා ම සද්ද යන පදය යොදාගෙන ඇත. ඉහත දැක්වූ පාඨත්‍රය වැඩිදුරටත් විග්‍රහ කර බැලීමෙන් එය වඩාත් පැහැදිලි වේ.

5. ප්‍රථම පාඨයෙහි 'යොගවිභාගෙ' යන්න ව්‍යාකරණයෙහි එන විශේෂ රීතියක් නිරූපණය කරන්නකි. 'යොග' යනු සූත්‍ර සඳහා

යොදාගනු ලබන පර්යාය නාමයකි. ව්‍යාකරණයේ දී සූත්‍රානුසාරයෙන් යම්කිසි පදයක ක්‍රියාකාරීත්වය නියම කරනු ලැබේ. විභක්ති දැක්වීමේ දී 'ප්‍රථමා විභත්තිර් ලිංගාර්ථ වචනෙ', 'කාලභාවයොඃ සප්තමී' ආදි වශයෙන් නියම කිරීම එම සූත්‍රයන්හි ස්වභාවය යි. එයින් බාහිර වූ යම් ස්වභාවයක් භාෂා ප්‍රයෝගයේ දී දක්නට ලැබේ නම් එය ද ව්‍යාකරණ විරෝධී නොවීම සඳහා රීතියක් දැක්විය යුතුවෙයි. සූත්‍රයන් විභාග කිරීමෙන් (කොටස්වලට වෙන් කොට ගැනීමෙන්) එහි එක් කොටසකින් දැක්වෙන අදහස පමණක් අපේක්ෂා කොට එම ප්‍රයෝගය රීත්‍යනුකූල බවට පත්කර ගැනීම පැරණි ව්‍යාකරණකරුවන් එබඳු තන්හි දී අනුගමනය කරන ක්‍රමයයි. පාණිනී සූත්‍රයන්ට වාර්තික හා භාෂ්‍ය සැපයීමේ දී මේ ක්‍රමය කාත්‍යායන හා පතඤ්ජලී විසින් බෙහෙවින් අනුගමනය කොට ඇත.[15]

6. ඉහත දක්වා ඇති පළමු පාඨයෙහි කරණ විභක්තිය සඳහා සූත්‍රානුසාරයෙන් ගත හැකි නිශ්චිත වූ අර්ථයන්ගෙන් පරිබාහිර වූ තවත් අර්ථයක් දැක්වීම ව්‍යාකරණානුකූලව නිවැරදියැයි පැහැදිලි කිරීම අටුවාකරු විසින් අපේක්ෂිතයයි සිතිය හැකිය.

දෙවැනි තෙවැනි පාඨයන්හි සඳහන් සද්දනය හා සද්දලක්ඛණනය ව්‍යාකරණ ක්‍රම සඳහා යෙදෙන පර්යාය නාමයක් ලෙස ගත හැකිය.[16] නිරුක්ති ලක්ෂණ වනාහි ව්‍යාකරණයේ දක්නට ලැබෙන විශේෂ රීතියකි. (මෙය පසුව 2. 30 ඡේදයේ දී විස්තර වේ.) තුන්වැනි පාඨයෙහි දැක්වෙන සද්දලක්ඛණනය යන්න නිරුත්තිනය යන්නෙහි විරුද්ධාර්ථ පදයක් ලෙස යොදා ඇත. සීල යන පදය පිළිබඳ අර්ථ කථනයේ දී 'සීලෙති සීලති වා සීලං' යන නිර්වචනය අනුව පදයේ නිෂ්පත්තිය දැක්වීම සද්දලක්ඛණනයට නිදසුනක් වශයෙන් ගැනේ. සීල ධාතුව චුරාදි ගණික (සීලෙති) හා භූවාදි ගණික (සීලති) වශයෙන් ආඛ්‍යාතයෙහි ද්විප්‍රකාරව වරනැගීමක් මෙහි දී දැක්වේ.[17] සම්මත ව්‍යාකරණ ක්‍රමයන්ට අනුකූලව පදය විග්‍රහ කර ඇති හෙයින් මෙය සද්දලක්ඛණනය යනුවෙන් හඳුන්වා දී ඇත.

7. වෛයාකරණිකයින් ස්වකීය ව්‍යාකරණ රීතීන් ස්ඵුට කිරීම සඳහා නිදසුන් සපයා ගනුයේ වැඩි වශයෙන් ලෝක ව්‍යවහාරයෙනි. අර්ථකථනයේ දී පාලි අටුවා ඇදුරන් අවශ්‍ය නිදර්ශන සඳහා පාඨයන් උපුටාගෙන ඇත්තේ ශාසනික ව්‍යවහාරය හා ලෝක ව්‍යවහාරය යන දෙකින් ම ය. එහෙත් අටුවාකරුවන් ලෝක ව්‍යවහාරයෙන් යැයි සඳහන් කර ඇති පාඨ වැඩි වශයෙන් පාණිනාදීන් විසින් විභාග කර දැක් වූ ස්ථානයන් හා සම බවට පත්වීම මෙහි දක්නට ඇති විශේෂ ලක්ෂණයකි. පහත දැක්වෙන්නේ ශාසනික ව්‍යවහාරය හා ලෝක ව්‍යවහාරය අනුව බුද්ධඝෝෂ හිමියන් නිකාය ශබ්දය විවරණය කළ ආකාරයයි.

"බහුන්නං ඛුද්දකානං ධම්මානං සමූහතො නිවාසතො ච සමූහනිවාසා හි නිකායොති වුච්චති. යථාහ. නාහං භික්ඛවෙ අඤ්ඤං එක නිකායම්පි සමනුපස්සාමි... පොණික නිකායො චික්ඛල්ල නිකායොති. එවමාදීනි චෙත්ථ සාධකානි සාසනතො ලොකතො ච."[18]

මෙහි දී නිකාය ශබ්දයෙහි සමූහාර්ථය හා නිවාසාර්ථය යන අර්ථ දෙකක් බුදුඝොස් හිමියෝ දක්වාලූහ. එම අර්ථ නිකාය ශබ්දයේ නිෂ්පත්තිය සඳහා පාණිනී ව්‍යාකරණය ඉදිරිපත් කර ඇති 'නිවාසචිති ශරීරොපසමාධානෙෂ්වාදෙශ්ච කඃ' (පා. 3. 3. 41) සහ 'සංඝෙචානෞත්තරාර්ධෙ' (පා. 3. 3. 42) යන සූත්‍ර දෙකින් ප්‍රකාශිත අර්ථවලට බොහෝ දුරට අනුකූල වේ. එසේ ම 'ඨානසො' යන පදය විස්තර කිරීමේ දී 'යථා කහාපණං දෙන්තො කහාපණසො දදාතී'ති ලොකෙ වුච්චති'[19] යනුවෙන් ලෝක ව්‍යවහාරයෙන් නිදර්ශනයක් දැක්වේ. එය පාණිනී ව්‍යාකරණයෙහි 'ශස්' ප්‍රත්‍යය නිර්දේශ කළ සූත්‍ර දෙකින් එකක් වූ 'සඞ්ඛ්‍යෛකවචනාච්ච වීප්සායාම්' (පා. 5. 4. 45) යන සූත්‍රයට නිදසුන් වශයෙන් දක්වා ඇති 'කාර්ෂාපණශො දදාති' යන්නට සමාන වෙයි.

8. සමාන නිදර්ශන මාලාවක් දැක්විය නොහැකි පොදු ව්‍යාකරණ ක්‍රමයන්ට පටහැනි වන විශේෂ පදයන්ගේ නිෂ්පත්තිය සඳහා වෛයාකරණිකයෝ පංචවිධ නිරුක්තයක් හඳුන්වාදුන්හ. විශේෂ

පද නිෂ්පාදනය සඳහා පාණිනී ව්‍යාකරණයෙහි දක්නට ලැබෙනුයේ 'පෘෂොදරාදීනි යථොපදිෂ්ටම්' (පා. 6. 3. 109) යන සූත්‍රයයි. මෙයින් නිර්දිෂ්ට කාර්යයත් පහත සඳහන් ශ්ලෝකයෙන් ප්‍රකාශ වෙයි.

> 'වර්ණාගමො වර්ණ විපර්යයශ්ච - දෙවෞචාපරෞ වර්ණ විකාරනාශෞ
> ධාතොස්තදර්ථාතිශයෙන යොගස්තදුච්‍යතෙ පංචවිධම් නිරුක්තම්'[20]

මෙම ඉපැරණි පද්‍යය බොහෝ කෘතීන්හි දක්නට ඇත ද එය කවරෙකුගේ කෘතියකින් උපුටා ගන්නා ලදදැයි ස්ථිර වශයෙන් සඳහන් නොවේ. මෙය චන්‍ද්‍රගෝමීන් විසින් සූත්‍ර හා වෘත්ති සහිතව රචිත චාන්‍ද්‍ර ව්‍යාකරණයේ[21] ද 'පෘෂොදරාදීනි' (චා. 5. 2. 127) යන සූත්‍රයෙහි වෘත්තියට අනතුරුව දක්නට ලැබේ. බෞද්ධයන් අතර මහත් ජනප්‍රියත්වයට පත් චාන්‍ද්‍රව්‍යාකරණය ක්‍රි.ව. 6 වැනි සියවසේ දී පමණ රචනා කරන්නට ඇති බව ටී. බරෝ මහතා[22] අදහස් කරන හෙයින් එය බුද්ධඝෝෂ සමයෙන් පසු කාලයට වැටේ. පසු කාලයේ දී අනුභූති ස්වරූපාචාර්ය කෘත සාරස්වත ව්‍යාකරණය ආදි ග්‍රන්ථයන්හි ද මේ ශ්ලෝකය ඇතුළත්ව තිබේ.

9. ක්‍රි.ව. 5 සියවසේ බුද්ධඝෝෂ සමයේ දී මෙය ව්‍යාකරණ දන්නවුන් අතර ඉතා ප්‍රචලිත වූ බව 'වණ්ණාගමො වණ්ණ විපරියයො චාති නිරුත්ති ලක්ඛණං ගහෙත්වා....[23] යනුවෙන් මෙහි ගාථා පාදයක් පමණක් දැක්වීමෙන් ගම්‍ය වන අතර ම එය චාන්‍ද්‍ර ව්‍යාකරණයට පෙර භාරතීය ව්‍යාකරණඥයන් විසින් පොදුවේ පිළිගත් ව්‍යාකරණ ලක්‍ෂණයක් බව ද කල්පනා කළ හැකිය. මෙම ශ්ලෝකයේ සම්පූර්ණ පාලි අනුවාදය මහානිද්දේස අටුවාවේ දැක්වේ.

> 'වණ්ණාගමො වණ්ණ විපරියයො ච ද්වෙචා පරෙ වණ්ණ විකාර නාසා
> ධාතුනමත්ථාතිසයෙන යොගො තදුච්චතෙ පඤ්චවිධං නිරුත්තං'[24]

ව්‍යාකරණයෙහි දැක්වෙන සාමාන්‍ය රීතීන් හැර මේ විශේෂ ක්‍රම පිළිබඳව සඳහන් කිරීම අටුවා ඇදුරන්ට අත්‍යවශ්‍ය වූයේ ශිෂ්ට ප්‍රයෝග සියල්ල ව්‍යාකරණානුකූලත්වයට පත්කර ගැනීම සඳහාය. කච්චායන ව්‍යාකරණයෙහි 'පච්චයාදනිට්ඨා නිපාතනා සිජ්ඣන්ති' (ක. 573) යන සූත්‍රයෙහි නිපාතන විධිය වශයෙන් හඳුන්වා ඇත්තේ ද මේ නිරුත්ති නයමැයි.

10. ප්‍රාග් අට්ඨකථා යුගයේ තිබූ ව්‍යාකරණ කෘති පිළිබඳව විවිධ නාමයන් අනියම් වශයෙන් මෙසේ අටුවාවල දී දක්නට ලැබෙතත් අදාළ කෘති හෝ ආචාර්ය නාමයන් නියම වශයෙන් සඳහන් කිරීම අටුවා ඇදුරන්ට අනභිමත වූවකි. සංස්කෘත (පාලි - සක්කත) යන භාෂා නාමය පවා සඳහන් කර ඇත්තේ ඉතාමත් කලාතුරකිනි. සුත්ත නිපාත අටුවාවේ දී බුද්ධඝෝෂ හිමියන් 'චරාමසෙ' යන පදය විස්තර කරමින් මෙසේ සඳහන් කරති.

'චරාමසෙති චරාම. යං හි තං සක්කතෙන චරාමසීති වුච්චති. තං ඉධ චරාමසෙ ඉති. අට්ඨකථාචරියා පන සෙති නිපාතොති භණන්ති. තෙනෙව වෙඨා ආයාචනත්‍ථං සන්‍ධාය චරාමසෙති පි පාඨං විකප්පෙන්ති. යං රුච්චති තං ගහෙතබ්බං'.[25]

මෙහි දී අට්ඨකථාචරිය මතය අනුව 'සෙ' යන්න නිපාතයක් මෙන් ගෙන 'චරාමසෙ' යන පදයට 'චරාම' යනුවෙන් පැහැදිලි අරුතක් දෙන පදයක් ඉදිරිපත් කොට ඇත. සංස්කෘත රූපය හා සන්සන්දනය කොට දැක්වීම තමන්ට පෙර සිටි පැරණි අටුවා ඇදුරන්ගේ මතයන්ට පටහැනිවීමක් ලෙස පෙනෙන හෙයින් පාඨකයාට කැමති දෙය ග්‍රහණය කරගැනීමට ඉඩ දී (යං රුච්චති තං ගහෙතබ්බං) බුද්ධඝෝෂ හිමියන් මෙහි දී මධ්‍යස්ථභාවයක් අනුගමනය කර ඇත. එය උත්වහන්සේගේ අර්ථකථන ක්‍රමයේ විශේෂ ලක්ෂණයක් බව ද සඳහන් කළ යුතුය.

11. විග්‍රහාත්මක ව්‍යාකරණ අධ්‍යයනයේ ප්‍රධාන අංගයන් සේ සැලකෙන (1) ධ්වනි විචාරය (2) පදරූප විචාරය (3) වාක්‍ය ප්‍රයෝග සඳහා යොදාගනු ලබන පාරිභාෂික වචන මාලාව විමර්ශනයට භාජනය කිරීමෙන් ද අට්ඨකථාවන්ට මූලාශ්‍රය වූ ව්‍යාකරණයන්

පිළිබඳව සැලකිය යුතු අවබෝධයක් ලබාගත හැකිවේ. සංස්කෘත ව්‍යාකරණ සම්ප්‍රදායය තුළ ත්‍රිමුනීන් යයි සම්භාවිත පාණිනී, කාත්‍යායන හා පතඤ්ජලී යන තිදෙනාගේ සූත්‍ර, වාර්තික පාඨ හා භාෂ්‍යය මඟින් සකස්ව ඇති වඩා ප්‍රචලිත වූ ව්‍යාකරණය ද සර්වවර්මන්ගේ කාතන්ත්‍රය ද අට්ඨකථා යුගයට වඩා පැරණි ය. එම කෘති බුද්ධඝෝෂ හිමියන් ඇතුළු අටුවාචාරීන් විසින් මනාව පරිශීලනය කර ඇති බව මේ පාරිභාෂික වචනමාලාව පරීක්ෂාකර බැලීමේ දී පෙනී යයි. සිංහලෙන් රචනා වී තිබූ අට්ඨකථාවන් පාලි භාෂාවට පරිවර්තනය කිරීමෙන් බලාපොරොත්තු වූයේ ද්වීපාන්තරවාසීන්ට (ලංකාවෙන් බැහැර සිටින්නවුන්ට) වැඩි ප්‍රයෝජනයක් සලසාදීම හෙයින්[26] වියරණ ලකුණු දැක්වීමේ දී පාලි අටුවා අනුගමනය කළ සම්ප්‍රදායයට මහාවිහාරිකයින්ගේ විරෝධයක් ඇති නොවන්නට ඇත. එම ව්‍යාකරණ විභාගයන් දාර්ශනික අගයකින් තොර හෙයින් ඒවා පරසමයට වැටීමක් ලෙස ද නොසලකන්නට ඇත. අට්ඨකථා හා පෝරාණ මතයන් සමඟ සමාන්තරව සංස්කෘත ව්‍යාකරණඥයින්ගේ අදහස් ද දක්වමින් බුද්ධඝෝෂ හිමියන් තමා කැමති දෙය තෝරා ගතයුතු යැයි[27] පවසමින් අපක්ෂපාතී ස්වභාවයක් අනුගමනය කළහ. එය ශ්‍රද්ධාවතුන්ට මෙන්ම බුද්ධිමතුන්ට ද අනුරූප වන පරිදි ස්වකීය කෘතීන් සකස් කිරීමකැයි කල්පනා කළ හැකිය. මේ අනුව බුද්ධඝෝෂ හිමියන් විසින් අපේක්ෂිත පාඨකයා සංස්කෘත ව්‍යාකරණයේ ද හසළ පුද්ගලයෙකු විය යුතුය.

12. අට්ඨකථාකරණයට බසින බුදුගොස් හිමියෝ පළමුව ම 'එවං මෙ සුතං' ආදි වශයෙන් සූත්‍රාරම්භය පැහැදිලි කරමින් ව්‍යාකරණයේ මූලික බෙදීම් අනුව පද විග්‍රහ කර දැක්වීම ආරම්භ කරති.

"තත්‍ථ එවන්ති නිපාත පදං. මෙති ආදිනි නාම පදානි. පටිපන්නො හොතීති එත්‍ථ පටීති උපසග්ග පදං හොතීති ආඛ්‍යාත පදන්ති. ඉමිනා තාව නයෙන පද විභාගො වෙදිතබ්බො."[28]

සියලු පද නාම ආඛ්‍යාත නිපාත හා උපසර්ග යනුවෙන් කොටස් සතරකට බෙදා දැක්වීම යාස්ක නිරුක්තයෙහි එන 'චත්‍වාරි

පද ජාතානි නාමාඛ්‍යාතචොපසර්ග නිපාතාශ්ච' (නිරුක්ත 1.1) යන්න අනුව සංස්කෘත ව්‍යාකරණඥයින් විසින් මූලිකව අනුගත ක්‍රමයකි. නෙත්තිප්පකරණ ආදියෙහි දැක්වෙන[29] සාසතික පද විභාග ක්‍රමයට වඩා හාත්පසින් ම වෙනස් වූ මෙය බුද්ධඝෝෂ හිමියන් විසින් ද අනුගතය. ධම්මපාල හිමියෝ ද පද බෙදීම සඳහා මේ අදහස්වලට තවත් කොටසක් එක් කරමින් දක්වා ඇති 'තත්‍ථ ඵස්සො වෙදනා....... ආදීනං සත්‍වප්පධානං නාමපදං. ඵුසති ආදිකං ක්‍රියාප්පධානං ආඛ්‍යාතපදං'[30] යන විස්තරය යාස්කගේ ප්‍රථම නිරුක්තයේ එන 'භාවප්‍රධානමාඛ්‍යාතම් සත්‍වප්‍රධානානි නාමානි' (නිරුක්ත 1.1) යන කොටසෙහි අනුවාදයක් සේ සැලකිය හැකිය.

13. ධ්වනි විචාරයේ දී හා පදරූප විචාරයේ දී උපයෝගී කරගන්නා ලද පාරිභාෂික ශබ්ද වැඩි ප්‍රමාණයක් පාණිනාද්‍යාදි ව්‍යාකරණ කෘතිවල දක්නට ලැබේ. ලෝප, ආදේස, ආගම, විපරියය, දීඝ, රස්ස ආදී වශයෙන් සන්‍ධි කාර්යයේ දී යොදා ගන්නා පාරිභාෂික ශබ්ද එම තන්හි දී දක්නට ලැබේ. නාමපද හැඳින්වීමේ දී සංස්කෘත ව්‍යාකරණ ග්‍රන්ථයන්හි එන පාරිභාෂික ශබ්ද එසේ ම යෙදා තිබේ. පුල්ලිංග, ඉත්‍ථිලිංග, නපුංසකලිංග යන ලිඞ්ගත්‍රය ද ද ඒකවචන බහුවචන යන වචන ද්වය ද සඳහන් කර ඇති අතර බහුවචන සඳහා ඇතැම් විට 'අනෙක වචන' යනුවෙන් අප්‍රකට පාරිභාෂික ශබ්දයක් ද යොදා ඇත.[31]

14. විභක්ති වෙන් වශයෙන් හඳුන්වන තැන්වල දී අට්ඨකථාචාරීහු විශේෂ ක්‍රමයක් අනුගමනය කරති. සංඛ්‍යා වශයෙන් ප්‍රථමා, ද්විතීයා ආදී නම් දැක්වීමේ පාණිනීය ක්‍රමය මෙහි දී බැහැර කෙරෙති. ඒ වෙනුවට අන්වර්ථ වශයෙන් විභක්ති නාමයන් යොදාගෙන ඇත. අටුවාවන්හි විභක්ති අට නම් කෙරෙනුයේ පච්චත්ත, උපයෝග, කරණ, සම්පදානිය, නිස්සක්ක, සාමි, භුම්ම හා ආලපන (සම්බොධන) යනුවෙනි.[32] මෙහි දැක්වෙන කරණ, සම්පදානිය හා සාමි වචනයන් පාණිනීයෙහි එන තෘතීයා, චතුර්ථී හා ෂෂ්ඨී විභක්ති සඳහා දක්වා ඇති කරණාර්ථ, සම්ප්‍රදානාර්ථ හා ස්වාම්‍යර්ථයන් සමඟ සම්බන්ධ කර දැක්විය හැකිය. ආමන්ත්‍රණ යන්න සඳහා මෙහි ආලපන වචන යන්න යොදාගෙන තිබේ.

කාත්‍යායනගේ වාර්තිකයේ 1.1.50 වැනි සූත්‍රයට ලියා ඇති වාර්තික පාඨයන්හි සයවැන්නේ ද 1.4.29 වැනි සූත්‍රයේ දෙවැනි වාර්තික පාඨයේ ද ප්‍රත්‍යාත්ම වචන හා උපයොග වචන යන පාරිභාෂික ශබ්ද දක්නට ලැබෙන බව ලක්ෂ්මී නාරායන හා තිවාරි මහතා පෙන්වා දී තිබේ.[33]

වාක්‍යයක උක්තය හා කර්මය දැක්වෙන පදයන් සඳහා මේ ශබ්ද අන්වර්ථ ලෙස යොදාගෙන ඇත. නික්මීමට හෙවත් ඉවත්වීමට මුල් වූ දෙය යන අර්ථයෙහි යෙදෙන පංචමී විභක්තිය සඳහා නිස්සක්ක යන නාමය ද බොහෝ සෙයින් යෝග්‍යය. එහි නිෂ්පත්තිය දක්වන ට්‍රෙන්ක්නර් මහතා නිස් පූර්ව √සරජ් ධාතුවෙන් ඕෂ්ඨ්‍යජාක්ෂරයට කණ්ඨජ වීමෙන් නිපන් පදයක් ලෙස හඳුන්වයි.[34]

එහෙත් පාලි ව්‍යාකරණඥයන් මෙය නිෂ් පූර්ව √සෘ ධාතුවෙන් නිපන් පදයක් සේ සලකා ඇත. ඒ බව විභක්ති නාම මාලාව විග්‍රහ කිරීම සඳහා සද්දනීතිය යොදාගෙන ඇති 'තං නිස්සට..... " ආදියෙන් පැහැදිලි වේ.[35] සප්තමී විභක්තිය හැඟවීම සඳහා භුම්ම යනුවෙන් යෙදෙන පදය ආධාරය හෝ විෂයස්ථානය හඟවන භූමි ශබ්දයෙන් නිපන් පදයක් ලෙස ට්‍රෙන්ක්නර් විස්තර කරයි.[36]

15. මේ විභක්ති නාමමාලාවෙහි අන්වර්ථ භාවය සද්දනීති කතුවරයා විසින් මෙසේ දක්වා ඇත. ''තත්‍ර පච්චත්ත වචනං නාම තිවිධලිංගවවත්ථානගතානං ඉත්ථිපුමනපුංසකානං පච්චත්ත සභාව නිද්දේසනතො. උපයෝග වචනං නාම යො යං කරොති තෙන තදුපයුත්ත පරිදීපනතො. කරණ වචනං නාම තජ්ජාපකත නිබ්බත්තක පරිදීප නතො. සම්පදාන වචනං නාම තදනුප්පදාන පරිදීපනතො. නිස්සක්ක වචනං නාම තං නිස්සට තදපගම පරිදීපනත්ථො. භුම්ම වචනං නාම තප්පතිට්ඨාන පරිදීප නතො. ආමන්තණ වචනං නාම තදාමන්තණ පරිදීපනත්ථො''[37]

මෙහි පච්චත්ත යනුවෙන් ස්ත්‍රී, පුරුෂ හා නපුංසක වශයෙන් තුන් ලිඟුවෙහි යෙදෙන පදයන්ගේ ස්වකීයත්වය (ප්‍රත්‍යාත්ම) ස්වභාවය දැක්වීම අදහස් කෙරේ. කර්තෘගේ ක්‍රියාව හා යුක්ත බව දැක්වීම උපයෝග වචන නම්. එයින් හටගත් එයින් කළ යන

අරුත් දැක්වීම කරණ වචන නම්. සම්ප්‍රදාන වචන නම් යම්කිසි දීමනාවක් ප්‍රකාශ කිරීමයි. යම් නික්මීමක් යම් වෙන්වීමක් ප්‍රකාශ කිරීම නිස්සක්ක වචන නම් වේ. අයත් බව (හිමිකම් ඇති බව) දැක්වීම සාමි වචන නම්. යම් පිහිටි තැනක් ප්‍රකාශ කිරීම භුම්ම වචන යයි. ඇමතීමක් ප්‍රකාශ කිරීම ආමන්තන වචන නම් වේ.

16. මේ නාමයන් පැරණි ආචාර්යවරුන් විසින් යොදන ලද බව බුද්ධඝෝෂ හිමියන් දක්වන පොරාණ පාඨයකින් පෙනේ. 'පොරාණා පන වණ්ණයන්ති තස්මිං සමයෙති වා තෙන සමයෙතිවා තං සමයන්ති වා අභිලාප මත්තභෙදො එස. සබ්බත්ථ භුම්මමේව අත්ථො'[38] මේ සියලු ස්ථානයන් සලකා බැලීමේ දී විභක්ති සඳහා යොදාගෙන ඇති පාරිභාෂික නාම අට්ඨකථා යුගයට පෙර පටන් බෞද්ධ අචාර්යවරුන් විසින් භාවිත කරන ලද අන්වර්ථ නාමයන් බවත් පාලි අට්ඨකථාකරුවන් ද ඒවා වෙනස් නොකොට යොදාගෙන ඇති බවත් සිතිය හැකිය.

17. පච්චත්ත වචනං ආදී තන්හි ඇති වචන යන්න විභක්ති යන්න සඳහා අට්ඨකථා කරුවන් විසින් යොදන ලද පර්යාය නාමයක් විය නොහැකිය. අනාගත වචන, වත්තමාන වචන ආදී තන්හි දී කාලය හැඟවෙන පදයන් සමඟ ද එය යොදා ඇති හෙයින් පදය පොදු අදහස දීම සඳහා මෙය යොදාගෙන ඇතැයි සිතිය හැකිය. "තෙනහීති උය්‍යොජනත්ථෙ විභත්ති පතිරූකො නිපාතො'[39] යනුවෙන් බුද්ධඝෝෂ හිමියන් විසින් අව්‍යය තන්හි දී විභත්ති යන්න ද සඳහන් කර ඇති හෙයිනි.

18. අට්ඨකථාචාරීන් සාධන යන්න යොදාගෙන ඇත්තේ කාරක යන පදයෙහි පර්යාය නාමයක් ලෙසිනි. නෙත්ති අටුවාවෙහි "ඉදං කත්තු සාධනං. ඉදං කරණ සාධනං. ඉදං කම්ම සාධනං. ඉදං අධිකරණ සාධනං......'[40] යනුවෙන් සාධනයන් හතරක් පමණක් දක්වා ඇතත් සම්ප්‍රදානය හා අපාදානය බැහැර කිරීමට විශේෂ හේතුවක් ඇද්දැයි කිව නොහැකිය. ක්‍රියාර්ථයෙහි යෙදෙන කාරකයන් හැඳින්වීමේ දී ඇතැම් තැනක[41] සාධන යන්න ද වෙනත් තැනක[42] කාරක යන්න ද දක්වා ඇත. 'සාධනං ච ක්‍රියායාඃ ක්‍රියාභාවාත් සාධනාභාවඃ' (ම.භා. 1.3.1) යන මහාභාෂ්‍ය උක්තිය

අනුව සාධනය ක්‍රියාවන් හා සම්බන්ධ වූවක් වුව ද සාධන ශබ්දය ද කාරක ශබ්දය ද ඒකාර්ථවත් වශයෙන් අට්ඨකථාකරුවන් යොදා ඇති බව දක්නට ලැබේ.

19. සමාස හා තද්ධිත යන පාරිභාෂික නාමයන් ඉතා විරල වශයෙන් සඳහන්ව ඇති නමුත් සමාස හා තද්ධිත පදයන් ව්‍යාකරණ කෘතීන්ට අනුරූපවන අයුරින් විග්‍රහකර දැක්වීම අට්ඨකථාවන්හි ඉතා සුලභය. කෘදන්ත හෙවත් කිතක යන නාමය අටුවාවල දක්නට නොලැබේ. අඛ්‍යාත පද හැඳින්වීමේ දී වෛයාකරණඥයන් දක්වන විභක්ති අනුසාරයෙන් වර්ග කිරීම් පිළිබඳ පැහැදිලි සඳහනක් හමු නොවේ. පොදු වශයෙන් දැක්වෙන කාලත්‍රය, පුරුෂත්‍රය හා කාරකත්‍රය පිළිබඳ පාරිභාෂික නාමයන් පමණක් ඒ ඒ තන්හි සඳහන්ව ඇත. සෙසු ක්‍රියාවන් අතර පුබ්බකාල කිරියා යන්න ධම්මපාල හිමියන්ගේ ඉතිවුත්තක අට්ඨකථාවේ දක්නට ඇත.[43]

20. වාක්‍ය ප්‍රයෝගයේ දී වැඩි වශයෙන් හමුවන්නේ විභක්ති පිළිබඳ විශේෂ යෙදුම් ප්‍රකාශ කෙරෙන පාරිභාෂික නාමයෝය. අච්චන්ත සංයෝග හා ඉත්ථම්භූතාඛ්‍යානාර්ථය උපයෝග වචනයෙහි විශේෂ ප්‍රයෝගයෝ වෙති. කරණ වචනයෙහි ඉත්ථම්භූත ලක්ඛණත්ථ, අවයවවත්‍ථු හා හේත්වත්ථයෝ ඇතුළත් වෙති. අවයවාවයවී සම්බන්ධය, නිද්ධාරණ හා අනාදර යන අර්ථයන්හි සාමි වචනය යෙදී ඇති අතර භුම්ම වචනය භාවෙභාවලක්ඛණ, අධිකරණත්ථ, නිද්ධාරණත්ථ, සමීපත්ථ හා නිමිත්තත්ථයෙහි ද යෙදී ඇති බව ඒ ඒ තන්හි දී සඳහන් කොට ඇත. මේ සියල්ල පාණිනී ආදි සංස්කෘත කෘතීන්හි සඳහන් නාමයෝ වෙති. ඇතැම් තැන්වල දී අනු, පති, අභි, අප ආදී උපසර්ග යෝගය නිසා උපයෝග වචන යෙදෙන බව දක්වා ඇතත් ඒවා වෙනත් විභක්තියක අර්ථයෙහි උපයෝග වචනය යෙදුණ තැන් ලෙස දක්වනු විනා සංස්කෘත ව්‍යාකරණඥයින්ගේ කර්මප්‍රවචනීය සංඥාව අට්ඨකථාකරුවන්ට අනභිමතය.

21. ක්‍රියා විශේෂණය සඳහා සියලු අට්ඨකථාවන්හි මෙන් ම ටීකාවන්හි ද යොදා ඇත්තේ භාවනපුංසක යන නාමයයි. එහෙත්

විමානවත්ථු අට්ඨකථාවෙහි[44] 'කිරියා විසෙසනං' යන්න ද දක්නට ලැබේ. ක්‍රියා විශේෂණය වනාහි අසත්වභූත වූ ක්‍රියාවක් වෙසෙසා දක්වන පදයක් හෙයින් ලිඟු ගැනීමේ ක්‍රමය ගැඹුරෙන් සලකා බැලීමේ දී නියම වශයෙන් ලිංග නාමයක් එයට ආරෝපණය කළ හැකි නොවේ. එහෙත් ව්‍යාකරණයේ දී එය නපුංසක ලිංග වශයෙන් දැක්වීම සාමාන්‍ය ස්වාභාවයයි.[45] P.Chakavarti, The Linguistic Speculation of the Hindus, University of Calcutta, 1933, p.153 භාව ශබ්දය ක්‍රියාව ප්‍රකාශ කිරීම සඳහා යෙදෙන්නකි. එහෙයින් භාව නපුංසක යන්න ක්‍රියාවිශේෂණය සඳහා අන්වර්ථ සංඥා නාමයක් ලෙස දැක්විය හැකිය.

22. පාලියෙහි ලිංගාදිය පිළිබඳ නියමයන් හැඳිනගත යුත්තේ සංස්කෘතයේ එබඳු තැන් සඳහා දක්වා ඇති නීතිරීතිවලට අනුකූලවය. පොදු භාෂා රීතින්ට පටහැනි ලිංග විභක්ති වචන පිළිබඳ විපර්යාසයන් රාශියක් ම ගාථා සාහිත්‍යයේ දී දක්නට ලැබේ. ආඛ්‍යාතයෙහි කාලනියමය අනුව පද රූපයන්ගේ මාරුවීම් ද ඇතැම් විට හමුවේ. මෙබඳු තැන් හැඳින්වීමේ දී අට්ඨකථාචාරීහු ලිංග විපල්ලාස යන නාමය යොදා ගනිති. වෛදික හා පශ්චාත් වෛදික සංස්කෘතයෙහි ද ව්‍යාකරණානුකූල වශයෙන් දැක්විය නොහැකි නාම ආඛ්‍යාතාදී ප්‍රයෝගයන් බහුල වශයෙන් ඇති බව පාණිනී, පතඤ්ජලී ආදීහු පෙන්වා දෙති. එසේ ම පාලිය හා වෙනත් ප්‍රාකෘතයන් වැනි පොදුජන චෛතසික ධර්මතාවන්ගේ බලපෑම් ඇතිව විපරිණාමයට පත් වූ භාෂාවන් තුළ ද විවිධ විපර්යාසයන් බෙහෙවින් ඇතිවීමට ඉඩ තිබේ. එසේ ම ගාථා සාහිත්‍යයේ දී මාත්‍රා සමකරණය ද මෙබඳු විපර්යාසයන්ට හේතුවක් සේ දැක්විය හැකිය.

ආන්තික සටහන්

1. වැගම පියරතන හිමියන්ගේ 'පාලි අට්ඨකථාවන්හි පිළිබිඹුවන ව්‍යාකරණ සම්ප්‍රදාය' ආදී කෘති.
2. උදානට්ඨකථා, (උඅ) හේවාවිතාරණ මුද්‍රණය, කොළඹ, 1920, පි. 37.
3. සුත්තනිපාතට්ඨකථා, (සුනිඅ) හේවාවිතාරණ මුද්‍රණය, කොළඹ, 1920, පි. 15.

4. උඅ., - එම - පි. 88.
5. මනෝරථපූරණී, (මපූ) හේවාවිතාරණ මුද්‍රණය, කොළඹ, 1931, පි. 64.
6. K.C.Chatterji, Technical Terms and Technique of Sanskrit Grammar, Temple press, Calcutta, 1948, p.182.
7. "සමූහතාසෙති සමූගතා ඉච්චෙවත්ථො. පච්චත්ත බහුවචනස්ස හි සෙකාරාගමං ඉච්ඡන්ති සද්දලක්ඛණකොවිදා. අට්ඨකථාචරියා පන සෙති නිපාතෝති වණ්ණයන්ති. යං රුච්චති තං ගහෙතබ්බං.", සුනිඅ, පි. 15.
8. "සෙති නිපාත මත්තං අක්ඛර චින්තකා පන ඊදිසේසු ඨානෙසු සෙකාරාරාමං ඉච්ඡන්ති." ඉතිවුත්තක අට්ඨකථා, (ඉඅ) හේවාවිතාරණ මුද්‍රණය, කොළඹ, 1923, පි. 35.
9. බ්‍රාහ්මණසඃ පිතරඃ සොමස්‍යාසඃ යෙ පූර්වාසො ස උපරාසඃ යතාදි පාඨ නිදසුන් සේ දැක්වේ.
10. "........අථවා සත්තෙ න කුරුතෙති සත්තෙ න සෙවතීති අත්ථො. යථා රාජානං සෙවතීති රාජානං පකුරුතෙති සද්දවිදූ මන්තෙන්ති", සුනිඅ, පි. 118.
11. සුනිඅ, පි. 196.
12. සමන්තපාසාදිකා, (සපා) හේවාවිතාරණ මුද්‍රණය, කොළඹ, 1918, පි. 75.
13. උඅ, පි. 156.
14. සක්කත ගන්ථාකාරකාපි සද්ද සද්දො ව්‍යාකරණෙ වත්තතීති වදන්ති. තථා ච වුත්තං. සද්ද ධම්මත්ථ කාමාදි සන්තෙථසූපාය පුබ්බිකා පටිපත්තිරසාමඤ්ඤා ව්‍යුප්පත්තිරභිධියතෙ එත්ථ වචීභටාලංකාරටීකායං සද්ද සද්දො ව්‍යාකරණං ධම්මො ආගමොච්චාදි, පාදසාධන ටීකා, පි. 7
15. Dictionary of Sanskrit Grammar, K.V Abhyankar, India,1961, p. 295
16. සද්දනයෙනාති සද්දලක්ඛණ නයෙන, සාරත්ථදීපනී, සංස්. බී. දේවරක්ඛිත හිමි, විද්‍යාභූෂණ යන්ත්‍රාලය, කොළඹ, 1914, පි. 253ඨ
17. සීලන්ති භූවාදිගණේ අවිප්පකිණ්ණතා සංඛාතං සමාධානං වුච්චති. චුරාදිගණෙ පන ආධාරභාව සංඛාතං උපධාරණං වුච්චති යනුවෙන් වස්කඩුවේ සුභූති හිමියෝ ස්වකීය අභිධානප්පදීපිකා සූචියේ දී (376 - 377 පිටු) අට්ඨකථාව ආශ්‍රයකොට ගෙන සීල ධාතුව විස්තර කරති.
18. ඛුද්දකපාඨ අට්ඨකථා, (ඛුඅ) හේවාවිතාරණ මුද්‍රණය, කොළඹ, 1922, පි. 2
19. - එම - පි. 142ඨ
20. Sārasvata, Venkatesvara press, Mumbayi, 1961.
21. CāndravyŒkaraŏa, ed. Bruno liebich, Leipzig, 1902, p.369.

22. T. Burrow, The Sanskrit Language, Faber and Feber, London, 1955, p. 49.
23. සපා, පි. 75.
24. සද්ධම්මපජ්ජෝතිකා, හේවාවිතාරණ මුද්‍රණය, කොළඹ, 1921, පි. 186.
25. සුනිඅ, පි. 15.
26. 'සංවණ්ණනා සීහළදීපකෙන වාකෙ‍ය්‍යන එසා පන සංඛටත්තා න කිඤ්චි අත්‍ථං අභිසම්භුනාති දීපන්තරෙ භික්ඛුජනස්ස යස්මා', සපා, පි. 2.
27. 'යං රුච්චති තං ගහෙතබ්බං', සුනිඅ, පි. 415, සපා, පි. 29.
28. සුමංගලවිලාසිනි, (සුවි) හේවාවිතාරණ මුද්‍රණය, කොළඹ, 1921, පි. 20.
29. නෙත්තිප්පකරණයේ පද විභාගය අනුව පද අටළොසකි.
30. නෙත්තිප්පකරණට්ඨකථා, (නෙඅ) සංස්. විදුරුපොළ පියතිස්ස හිමි, හේවාවිතාරණ මුද්‍රණය, කොළඹ, 1920, පි. 27ග
31. - එම - පි. 452ග
32. අඤ්ඤෙසු සුත්තපදෙසු.... භුම්මවචනෙන නිද්දෙසො කතො. විනයෙ ච .... කරණවචනෙන. තථා අක්ඛා එකං සමයන්ති උපයොග වචනෙන නිද්දෙසො කතොති. මජ්ඣිමනිකායට්ඨකථා, (මඅ) හේවාවිතාරණ මුද්‍රණය, කොළඹ, 1933, පි. 8.
33. L.N.Tiwari, 1962, p.56.
34. Trenkner's note to the Milinda Pañha, JPTS, London, 1908, p.110.
35. Saddaniti, Ed. H. Smith, Oxford University press, London, 1928, p. 29.
36. A Crtical Pali Dictionary, V.Trenkner, Under the word ADIKARANA
37. Saddaniti, p. 61.
38. මඅ, පි. 9.
39. සපා, පි. 145.
40. නෙඅ, පි. 521
41. සපා, පි. 182.
42. බුඅ, පි. 23.
43. ඉඅ, පි. 58.
44. විමානවත්‍ථු අට්ඨකථා, හේවාවිතාරණ මුද්‍රණය, කොළඹ, 1921, පි. 29.
45. P.Chakavarti ,The Linguistic Speculation of the Hindus, University of Calcutta, 1933, p.153.

ව්‍යාකරණ ශබ්දය පිළිබඳ ව්‍යාකරණය

පහලගම ධම්මික හිමි

අක්ෂර ශබ්ද පද වාක්‍ය පිළිබඳ දැනුම ලබාගත්තේ ව්‍යාකරණ ග්‍රන්ථ පරිශීලනයෙනි. ඒ ඒ භාෂාවන්ට ස්වකීය වූ ව්‍යාකරණ රචනා කොට තිබේ. භාෂාවේ සුභාවිත අක්ෂර ශබ්ද පද වාක්‍ය රටා වලට ගැළපෙන පරිදි ව්‍යාකරණ සංග්‍රහ වී ඇත. සෑම භාෂාවකටම පාහේ එයට ආවේණික වූ ව්‍යාකරණ ක්‍රම තිබේ. භාෂාව සකසා ව්‍යාකරණ තැනුවා නොව පවත්නා භාෂාවට ගැපෙන ආකාරයට භාෂාවේ සංවර්ධනය උදෙසා ව්‍යාකරණ තනා තිබේ. වෛදික ඉගැන්වීම්වල එන ෂඩ්වේදාංග[1] අතර ව්‍යාකරණාංගය අන්තර්ගත වීමෙන් පෙනීයන්නේ ව්‍යාකරණයන්හි ඉතිහාසය වෛදික යුගය තෙක් විහිදී යන බවයි. වෛදික භාෂා පාදක කරගෙන ඉන්ද්‍ර චන්ද්‍ර කාශකෘත්සන අපිශලී ශාකටායන පාණිනී අමර ජෛනේන්ද්‍ර යන මහාශාබ්දිකයෝ[2] අට දෙනාගෙන් ව්‍යාකරණ නිෂ්පත්ති වූ බව ප්‍රකටයහ. සංස්කෘත භාෂාව සඳහා මහාභාෂ්‍ය, පාණිනී ව්‍යාකරණ, චාන්ද්‍ර ව්‍යාකරණ, වෛයාකරණ භූෂණසාර, ආශුබෝධ ව්‍යාකරණ හා මුග්ධබෝධ වැනි ව්‍යාකරණ ග්‍රන්ථ හා පාලි භාෂාව සඳහා බෝධිසත්ත ව්‍යාකරණ, සබ්බගුණාකර ව්‍යාකරණ, චූළනිරුක්ති ව්‍යාකරණ, මහානිරුක්ති ව්‍යාකරණ, කච්චායන ව්‍යාකරණ, මොග්ගල්ලායන ව්‍යාකරණ හා සද්දනීති වැනි ව්‍යාකරණ රචනා කරතිබේ. මේ සෑම ව්‍යාකරණයකින් ම යම් රීතියක් තුළින් භාෂාව හසුරුවනු ලබයි. එය එහි අභිමත කාර්යය ද වෙයි.

ව්‍යාකරණ යන ශබ්දය සකස් වී ඇත්තේ වි+ආ යන උපසර්ග පූර්ව කොට ඩුකෘඤ් - කරණේ යන සකර්මක ධාතුව කෙරෙන් පරව ල්‍යුට් ප්‍රත්‍ය එක් වී නැවත අනාදේශය හා ණකාරකරණයෙන් ව්‍යාකරණ ශබ්දය සැකසී තිබේ. නමුත් තියඩෝර් බෙන්ෆි දක්වන්නේ වි පූර්ව ආ+ක්‍රී+අණ[3] වශයෙනි. ඔහු විස්තරකිරීම හා ව්‍යාකරණ යනාර්ථ දෙයි. මහාචාර්ය විමල් ජී බලගල්ලේ මහතා දක්වන්නේ වි-ආ උපසර්ග පූර්ව කිරීම් අරුත් ඇති කෘ-(කර්) ධාතුවෙන් පරව භාවාර්ථක අන ප්‍රත්‍ය එක්වීමෙන් පදසිද්ධිය වූ බවයි.[4] විග්‍රහ කිරීම එහි අර්ථයයි. ජීදානන්ද විද්‍යාසාගර ප්‍රකාශකරන්නේ වි-ආඞ් පූර්ව කෘ+ල්‍යුට්[5] වශයෙන් ව්‍යාකරණ ශබ්දයෙහි පද සිද්ධිය දක්වයි. ව්‍යාකරණ ශබ්දය දෙස නිරුක්ති මාර්ගයෙන් බැලුවහොත්, *"ව්‍යාක්‍රියන්තේ ව්‍යාර්වත්තයා ප්‍රතිපාද්‍යන්තේ ශබ්දායේන වි+ව්‍යා+කරණේ ස්තෘට්"*[6] යනුනේ යමක් කරණකොටගෙන ශබ්ද අර්ථාන්විතව ප්‍රකාශ කරයිද නිපදවයිද එළවනු ලැබේද්ද එය ව්‍යාකරණ යනුවෙන් සඳහන් කරයි. *"ස්තාසෞ ව්‍යාක්‍රියන්තේ අර්ථා යේන්ත්ති වි+කා+කෘ+න්ත්‍යුට්"*[7] අර්ථ ප්‍රකාශ කරයිද අර්ථ දක්වයිද එය ව්‍යාකරණ වශයෙන් දැක්වේ. ව්‍යාකරණ ශබ්දයේ නිෂ්පත්තිය මෙසේ වුවත් ව්‍යාකරණ යන ශබ්දයෙන් විවිධාර්ථ සුසූචිත වෙයි. එය කෝෂාර්ථකථන තුළින් ස්ඵුට වෙයි. සිහල,[8] පාලි,[9] සංස්කෘත,[10] ඉංග්‍රීසි[11] යන භාෂා මාධ්‍යයන් ගෙන් අර්ථ සපයා ඇත. ජර්මන් ශබ්දකෝෂයේ දී අර්ථ හයක් සපයා තිබේ.

01. වෙන්කිරීම
02. එකිනෙකට වෙන්කර තැබීම, විස්තර සහිතව කළ විස්තරය
03. පැහැදිලිකම්
04. විවෘත කිරීම, එළිදරව් කිරීම, කල් ඇතිව ප්‍රකාශ කිරීම
05. දියුණුව, දිගහැරීම
06. ව්‍යාකරණ[12]

කෝෂාර්ථකථනවලින් පැමිණිය හැකි නිගමනය වන්නේ අක්ෂර පද වාක්‍ය පිළිබඳ විස්තර කිරීම එයට අර්ථකථන දක්වීම ඊට අදාළ නිවැරදි ක්‍රමශිල්ප දැක්වීම හා භාෂාව විග්‍රහ කිරීම ව්‍යාකරණ යන්න තුළින් විහිත කාර්ය බවයි, පෙනෙනුයේ. එය

"අත්ථො අක්ඛරසඤ්ඤාතො"[13] යන පරිභාෂ සූත්‍රයෙන් ප්‍රකාශ කරන්නනේ අක්ෂර මුල්කොටගෙන සියලු ශබ්ධාර්ථාවබෝධය සිදුවන බවයි. අපරදිග මතය වන්නේ Grammatic යන ලතින් වචනයෙන් Grammar යන්න සකස් වූ බවයි. "වේද"[14] යන පදයෙන් ද ව්‍යාකරණ යන්න කියවේ. ව්‍යාකරණයේ ප්‍රභවය පෙරාපර දෙදිගින් සනිටුහන් කළ හැකිය.

පෙරදිග ව්‍යාකරණ ප්‍රභවය වූයේ පුරාණ වෛදික ආර්යයන්ගෙනි. අපරදිග ව්‍යාකරණ ප්‍රභවය වී ඇත්තේ ඇරිස්ටෝටල්, ප්ලේටෝ වැනි දාර්ශනිකයන්ගෙනි. භාරතය හා ග්‍රීසිය යන දේශයන් දෙක තුළ ව්‍යාකරණ නිජබිම් වේ. ව්‍යාකරණ දැනගැනීමෙන් ප්‍රඥා වෛපුල්‍යකරණයත් චිත්ත සංතුෂ්ටි වර්ධනයත්[15] ඇති වෙයි. ව්‍යාකරණ දැනීම ශබ්ද ශාස්ත්‍ර පිළිබඳ නිවැරදි අවබෝධයට හේතු වෙයි[16] ව්‍යාකරණයෙහි වැදගත්කම ප්‍රකාශ කරන විද්වතුන් අතර මොරිස්ට් වින්ටර්නිස්ට් පතඤ්ජලිගේ අදහස් මෙසේ දක්වයි. "වේදාංග අතර ව්‍යාකරණ වැදගත් වෙයි. එසේ ම මිනිසෙකු වෙනත් විද්‍යාවක් හැදෑරීමට සිතීමට පෙර ඔහු අවුරුදු දොළහක් ව්‍යාකරණ හැදෑරිය යුතුයි"[17] එසේම "ව්‍යාකරණයේ ඇති වැදගත්කම මුල් බුදුදහමේ දී ප්‍රමාණවත් සේ අවධාරණය කරණ බව"[18] විමල චරණ ලෝ අදහස් කරමින් ධම්මපදයේ ගාථාවක් උද්ධරණය කරයි. ව්‍යාකරණ ඥානයෙහි උත්තමාර්ථය දැනගත් පෙරදිග උගතුන් බොහෝ සෙයින් ව්‍යාකරණ කෘති මෙන්ම ඒවාට අටුවා ටීකා ද රචනා කර තිබේ.

ආන්තික සටහන්

1 ශික්ෂා කල්පෝ ව්‍යාකරණං නිරුක්තං ඡන්දෝවිචිතිර් ජ්‍යොතිෂමිති වාංගානි, කෞටිල්‍ය අර්ථශාස්ත්‍ර, (පළමු කොටස) 20 පිටුව පඤ්ඤාකිත්ති හිමි හිරිපිටියේ (අනුවාදක) ඇස්. ගොඩගේ 2003, තත්‍රාපරා ඍග්වේද යජුර්වේද සාමවේදෙස්ථර්වවේද꞉ ශික්ෂා කල්පො ව්‍යාකරණං නිරුක්ති ඡන්දෝවයෝතිමිති, මුණ්ඩක උපනිෂද්, ලෝකේශ්වර ස්වාමි, කල්කටා 1996, ඡළංගත්ති කප්ප ව්‍යාකරණ නිරුක්ති සික්ඛා ඡන්දොවිචිති ජොතිසත්ථ සංඛාතේහි ඡහි අංගේහි ඡළංගං, විමානවත්ථු අටුවා, 213 පිටුව (හේවාවිතරණ මුද්‍රණ) 1925, පේතවත්ථු අටුවා 73 පිටුව (හේවාවිතරණ මුද්‍රණ) 1917.

2 ඉන්ද්‍රශ්චන්ද්‍රඃ කාශකාශකෘත්ස්නා - පිශලී ශාකටායනඃ, පාණිනාත්‍යා මර ජෛනෙන්ද්‍රා - ජයන්ත්‍යාෂ්ටාදී ශාබ්දිකඃ, කවිකල්පද්‍රැම, 1 පිටුව කල්‍යාණතිස්ස (සංස්කරණ).

3 **Saskrat-English Dictioary**, 919 p Benfey Theodor, new deilhi 1998

4 භාෂා අධ්‍යයනය හා සිංහල ව්‍යවහාරය, 130 පිටුව, බලගල්ලේ විමල් ජී. ඇස්. ගොඩගේ 1995.

5 The science of grammar' considered as one of the six Vedāngas, explaining, expounding, ශබ්දසාගර, 697 පිටුව විද්‍යාසාගර ජීදානන්ද, කල්කටා 1900.

6 වාචස්පත්‍යම් (හය කොටස) 4896 පිටුව, තර්කවාචස්පති ශ්‍රී තාරානාථ, කල්කටා 1962, ශබ්දස්තෝමමහානිධි, 385 පිටුව, 1914.

7 ශබ්දකල්පද්‍රැම (හතර කොටස) 544 පිටුව, කන්තදේව රාජ රාධ, කල්කටා 1961.

8 භාෂා ව්‍යවහාරය පිළිබඳ සම්මත කර ඇති නීති රීති පද්ධතිය, විවරණය, ප්‍රකාශය, විස්තර කථනය, පැහැදිලි කිරීම, විසදීම, අර්ථ දක්වීම, නිරුක්ති සහිත සිංහල ශබ්ද කෝෂය, 1031, 1032 පිටු, ලියනගේ සිරි, ඇස්. ගොඩගේ, පද සිද්ධි ආදිය උගන්වන ශබ්ද ශාස්ත්‍රය, ප්‍රකාශය, විවරණය, විසදීම, ශ්‍රී සුමංගල ශබ්දකෝෂය, 945 පිටුව, සෝරත හිමි වැලිවිටියේ, අනුල මුද්‍රණාලය 1965.

9 vyākarana, saddasatta, veyyākaranika, vyākaranasapādaka, **English Pali Dictioary**, 230 p, Buddhadatta A.P Mahathera, 1954. සද්දානුසාසනං, සද්දසත්ථං, ව්‍යාකරණං, ව්‍යාකරණගන්ථො, **Pali English Dictioary**, 275 p piyatissa Mahathera widurupola, 1949. Answer, explanation, exposition, grammar, prediction, 112 p **Pali English dictionary**, devid Rhys and stede William, London 1929.

10 separetion, discrimination, development, creation, grammar, grammatical correctness, developer, creator, detailed description, confusion of cases, **A Practical Sankrit Dictionary**, 303 p, macdonell Arthur Anthony, London 1929. Scattered or tossed in every direction, confusion, disturbed, troubled, conusion, **A Sanskrit English Dictionary**, 1035 p, wlliams Monier,1959.

11 Grammar, explanation,Solution of difficult or abstruse question, **A Sinhala-English Dictioary**, Moscrop.T and Mendis B.A, delhi 1987. wyākarana (වි vi and ආ ā with කර kara to make) grammar, exposition, explanation, gloss, comment, solution of difficult or abstruse questions, **Sinhala-English Dictioary**, 624 p, Clough B, 1892.

12 das sondern, Aneinander setzung, detaillrte, beschreibung, das offenbaen, enthuiillung, vorheragung, entfaltung, grammatik, **Sanskrit-worterbouch** 1462 p, bohtlingk Otto und roth Rudolph, 1871.

13 සන්න සහිත කච්චායන ව්‍යාකරණය, 1 පිටුව, පියරතන හිමි, වැගම (සංස්කාරක) ඇස්. ගොඩගේ 1995.

14 ඍග්වේදං භගවෝධ්‍යේමි යජුර්වේදං සාමවේදමාර්වණං-චතුර්ථීමිතිහාසපුරාණ පඤ්චමං වේදානං වේදං පිත්‍යං, මෙයට මෙහි වේදානං වේදං යන්නට අර්ථය සපයා තිබෙන්නේ veda of the Vedas (grammar) යනුවෙනි. ඡාන්දෝග්‍ය උපනිෂද්, (සප්තම ආධ්‍යාය) 480, 481 පිටු, ස්වානන්ද ස්වාමි, ඉන්දියා 1984.

15 ඉතො පරං පවක්ඛාමි - පාලිනයාදිසංගහං, පඤ්ඤාවෙපුල්ලකරණං - පීතිපාමුජ්ජවඩ්ඪනං, මහාසද්දනීතිප්‍රකරණය, 795 පිටුව, සීලානන්ද හිමි අරුක්ගොඩ (සංස්කරණය) 1909.

16 ව්‍යාකරණස්මෘතිඃ ශබ්දසාධුත්ව තතෛතවාවච්ඡේදකතයා කල්ප්‍යමාන ධර්මස්‍ය ශක්තිත්වම් වදතාම් ශක්තිත්වම් සාධුත්වමිතෙය්‍යකමෙවෙති තද්‍රිත්‍යා විචාරේ සාධුත්වනිර්ණයේ ඒව ශක්ති නිර්ණය වුච්චතේ, වෛය්‍යාකරණ භූෂණසාර, 132 පිටුව, භට්ට කෞණ්ඩ, තර්කේශ්වර් චතුර්වේදි ශාස්ත්‍රී මුද්‍රණ, 1947

17 Patañjali says that grammar is the important of the vedāṅgas. befor a man can think of beginning the study of any other science he must first study grammar for 12 years, **History of Indian Literature, vol. II**, 420 p winternitz Murich, Delhi 1967

18 **A History of Literature, Vol. II,** 631p, low Bimala churn, London 1933 ඔහු පෙන්වා දෙන්නේ වීතතණ්හෝ- අනාදානෝ නිරුක්තිපද කෝවිදෝ, අක්ඛරානං සන්නිපාතං-ජඤ්ඤා පුබ්බපරානි ච, සවේ අන්තිම සරීරෝ-මහා පඤ්ඤා මහාපුරිසෝති වුච්චති.

श्रीजयवर्धनपुरविश्वविद्यालयस्य पुराणम्।

मावतगमाख्यग्रामजो पेमानन्द कथिकाचार्यभिक्षुः

१॥ सम्प्राप्तपंचाशद्वर्षोऽयं श्री जयवर्धनपुरविश्वविद्यालयो लब्धाप्रतिमयशोरावो देशदेशान्तरशास्त्रधराणां भाषाशास्त्रविद्येतिहाससमयान्तरगोष्टिषु श्री लङ्कायाः जातिकविश्वविद्यालयमण्डलेष्वग्रिमो नेतृपदस्थो वर्तते। अस्त्याभि प्रायोऽस्य लेखनस्य तस्यातिक्रान्तकालस्य यावदद्य सुस्मरणीयानि चिह्नभूताानि यानि तानि करणीयानि रसिकलोकलालनार्थमथवा तस्य माहात्म्यंसन्दर्शनार्थं तस्यानघसेवापद्धतिं समुद्भावनार्थमपि च वदनकमलां सरस्वतीमाराधनार्थं यतः प्रकटीकरणम्। तत् परगुणपरमाणून् पर्वतीकृत्य निजहृदि नित्यं विकसन्तस्सन्तः शृणुत सम्यङ्मनसिकुरुत॥

२॥ विश्वविद्यालयस्यास्य 'श्री जयवर्धनपुरविश्वविद्यालय' इत्यभिधान इदानींतने व्यवह्रियमाणो न तु केवलं पौरातनोऽपि च नूतन एव। प्रारम्भ कसमयेऽस्य श्रीलङ्काध्ययनधारायां विद्यायाः समुदयत्वेन नाम्नोऽन्वर्थभ तः श्रीलङ्काविद्योदयविश्वविद्यालय इति ख्यातोऽयमुत्कृश्टाध्ययनमण्डपः १९७८ धृताङ्कस्य १६ नाम विश्वविद्यालयीयप्रज्ञप्तेः १३९ उक्त्या १९७९ ०१ ०१तमप्रभृति पूर्वनामोद्ग्रहणं परित्यज्य तदानींतने पुनरपि लङ्काग्रनगरमिति प्रत्यारोपिते जयवर्धनपुरवरे प्रतिष्ठापितत्वेन नवीननाम्नैव व्यवहर्तुं प्रारब्धः। तथापि पुराणनामानुरागिनस्सन्तो विबुधा विद्योदय इत्ययमेव महतादरेणाद्रियते॥

३॥ तदा श्रीलङ्काराज्यातिभारधारिणः एस्. डब्लिव्. आर्. डी. बण्डारनायकाग्रामात्यवरस्याध्यापनामात्यधूरस्थस्य विजयानन्द दहनायकमहाशयस्य चेत्यनयोरुभयोरनूपमेयराज्यानुग्रहादेव राज्यमन्त्रणसभायां लब्धसम्मताद् १९५८ धृताङ्कस्य ४५ नाम विद्योदयविश्वविद्यालय-विद्यालङ्कारविश्वविद्यालय इत्यस्मात् प्रज्ञप्तिबलात् सिद्धमप्यस्य मौलिक प्रतिष्ठापनं महदुत्सवश्रिया १९५९. ०१. ०१तमेऽहनि शुभमुहूर्त्तौ तथाप्यध्ययनकार्यारम्भाणां प्रादुर्भवो १९५९ ०२ १६तमे वासर एवासीत्। तदनन्तरं वारत्रयेषु यथासङ्ख्यं १९६६, १९७२, १९७९ इति त्रिषु वर्षेष्वस्य व्यूहात्मकविशेषानुयायीनि प्रतिसंविधानानि कृतानि। तेषामेव तत् फलं यस्मादयं त्यक्तक्तादिमपरिवेणस्वभावोऽनुपूर्वं देशदेशान्तरान्यविश्वविद्यालयायत्तविश्वविद्यालयत्वप्रदर्शकसकलाङ्ग मण्डलभूषित उच्चाध्ययनभूमिरिव विराजते। इत्थमेतादृशसम्पत्तिवरोदयः समकालीनसमाजावश्यकत्वं प्रतिपूर्णमिव सलँक्षयितुं शक्यम्॥

४। आसीदस्य प्रथमविश्वविद्यालयाधिपतिः प्रवरपण्डितवरेण्यो राजकीयपण्डितशिरोमणिलाभी वेलिविटियग्रामजो प्रवरभदन्तसोरताभि धानमहायतीन्द्रवरः। स एवास्य निर्माता। तदा स धूर इदानीमुपकुलपतिरिति व्यवह्रियते। बभूवाचार्यानन्दगुरुगेमहाशभ-यस्तस्योपकुलपतेः पालनसहायकः। तस्याभावादभावंगतस्स धूरोऽपि। नैतादृशो धूरोऽन्यत्र कुत्रचिदपि सम्भवति। स अनन्य एव ह्यस्य विश्वविद्यालयस्य। प्रथमाध्ययनवर्षो ऽस्य १९५९. ०२. १८तमेऽहनि समारब्धः। तदा लङ्केश्वरस्य प्रथमकुलपतेः प्रधानत्वेन कोलम्बस्य निदहस्-मन्दिरमितिसुविज्ञातसभाशालायां महदुत्सवोऽभवत् महानायकयतीन्द्रप्र-मुखमहासङ्घस्य सहाध्यापनामात्य वरेणान्यामात्यमन्त्रिणामवशेषप्रवृजितगृहस्थमहाजनकायस्य च सम्मेलनेन॥

५। एवमस्य विद्यानिकेतनस्य काव्यशास्त्ररसास्वादनकृत्यानि समारभ्यन्ते। सन्त्यादौ पञ्चपीठा यथाप्रज्ञप्तिं बौद्धाध्ययन - समयाध्ययन - भाषा - कला - आयुर्वेदविद्यावशेनेति। सूत्र - अभिधर्म - विनय - महायान - बौद्धसंस्कृति

इत्येते पञ्चाध्ययनविभागाः बौद्धाध्ययनपीठस्य च प्राचीनदर्शन - प्रतिचीनदर्शन इत्येष विभागद्वयस्समयपीठस्य च सिंहल - पालि - संस्कृत - नूतनप्रतिचीनभाषा - प्रतिचीनभाषा - साङ्गलभाषा इत्य - ध्ययनविभ ागपञ्चको भाषापीठस्य च लंकेतिहास - भारतेतिहास - लोकेतिहास - पुराविद्या – अर्थशास्त्र भूगोलशास्त्र - अध्यापनविद्या इति सप्ताध्ययनविभ ागाः कलापीठस्य च आयुर्वेद - गणित - ज्योतिर्विद्या इत्ययं विभागत्रय आयुर्वेदपीठस्य चाभवन्। तदा सर्वैरध्ययनविभागैस्समाश्रितविषयाणां गणना द्वाविंशती बुद्धधर्म - भारतदर्शन - प्रतिचीनदर्शन - तर्क - न्याय - सिंहल - पालि - संस्कृत - दमिळ - सिन्धि - आंगली - वाग्विद्या - लङ्केतिहास - भारतेतिहास - लोकेतिहास - पुराविद्या - अर्थशास्त्र - भ गोलशास्त्र - अध्यापनविद्या - गणित - आयुर्वेद - ज्योतिर्विद्याद्या वशेनेति। सिंहलबौद्धसंस्कृतिश्च प्रायोगिकांगलीभाषा इत्युभेऽ निवार्यविषयावेव ॥

६। प्रारम्भसमयेऽस्याध्ययनाध्ययनमण्डल इत्थं दृश्यते। बौद्धायतनपीठाधिपतिर्बुद्धधर्ममहाचार्यो भदन्त पलन्नोरुवे विमलधम्मयतीन्द्रः। समयाध्ययनपीठाधिपतिर्दर्शनमहाचार्यो भ दन्तपरवाहेरवजिरञाणयतीन्द्रः। भाषापीठाधिपतिः पालिमहाचार्यो भ दन्तदेहिगस्पेपञ्ञासारयतीन्द्रः। सिंहलमहाचार्यो भदन्तकलुकोदँयावे पञ्ञासेखरयतीन्द्रः। आयुर्वेदविद्यापीठाधिपतिः जी. पी. विक्रमारच्चिमहाशयः। कलापीठाधिपतिरितिहासमहा चार्य एस्. एफ्. द सिल्वामहाशयः। उपकुलपतेः पालनसहायको आचार्यानन्दगुरुगेमहाशयः। पुस्तकालयाधिपतिर्भदन्तवेरगोडामरमोलियतीन्द्रः। लेखकाधिकारी डी. जे. कुमारगेमहाशयः। परीक्षणविषये सहायलेख-काधिकारी सिंहलविभ ागाधिपतिश्च कथिकाचार्यो विमल् जी. बलगल्लेमहाशयः। पालनविशये सहायलेखकाधि कारी ए. ड्ब्लिव्. कलुआरच्चिमहाशयश्चेति ॥

७। येऽपरेऽपि प्रव्रजितगृहस्थविद्वाञ्चोऽध्ययनविभागानां पालनकार्यसेवासाफल्यार्थञ्चैवाध्यापनार्थञ्च शिक्षकत्वे पूर्णकालीनसेवाप्रदानाय विनियोजिताः। तेषां नामलेखनमीदृशम्:

महायानबुद्धधर्ममहाचार्यो भदन्तबलंगोडान-न्दमैत्रेययतीन्द्रः। पुराविद्याकथिकाचार्यो भदन्तहान्दुपेल्पोलपुञ्ञरतनयतीन्द्रः। बुद्धधर्मकथिकाचार्यो भदन्त-मिरिस्सेगुणसिरियतीन्द्रः। आंगलीभाषामहाचार्य एल्. एल्. के. गुणतुंगमहाशयः। इतिहासकथिकाचार्यो हेमएल्लावलमहाशयः। आर्थिकपरिपालनविद्याप्रमुखाचार्यो लीन्स्सिल्वामहाशयः। संस्कृतकथिकाचार्यश्च पश्चाद्दुलेखकाधिकारी के. पी. जी. विजयसुरेन्द्रमहाशयः। देशपालनविद्यामहाचार्यः के. पी. मुखर्जि महाशयश्चेति।

८। प्रथमावधावाचार्याणामूनत्वहेतोर्बाहिरकथिकाचार्यवराणाञ्च सेवालाभो बाहुल्येनाऽऽपेक्षत। संदृश्यन्ते किलार्धकालीनसेवायामप्यत्र निरताचार्यवराः भूगोलविद्याबाहिरकथिकाचार्यः टी. एच्. डी. अभयगुण-वर्धनमहाशयः। अध्यापनविद्याबाहिरकथिकाचार्यो डी. एम्. हेट्टिआरच्चिमहाशयः। नवीनविद्याबाहिरकथिकाचार्यो डी. सी. गुणवर्धनमहाशयः। दमिळबाहिरकथिकाचार्य ए. एम्. एम्. उवयिस्महाशयः। प्रतिचीनदर्शनबाहिरकथिकाचार्य ए. एम्.एम्. सहाब्दीन्महाशयः। गणितबाहिरकथिकाचार्यो डी. पी. जयसेकरमहाशयः। तर्कन्यायबाहिर कथिकाचार्य एस्. अभयसिंहमहाशयश्चेति।

९। सर्वेऽपि ते स्वकीयविषयज्ञानातिरेकात् प्राचीनप्रतिचीनभाषासु तर्कन्यायव्याकरणसमयसमयान्तर दर्शनेष्वन्यासु च कलासु पारदर्शिनो यशस्विनः परिपालनतन्त्रेष्वपि प्रवीणत्वमुपगताः।

१०। तस्मिसमये चन्द्रवारश्च कुजवारस्य पूर्वाह्णश्च सप्ताहानां विश्वविद्यालयसेवाविरहितदिवसा आसन्। विश्वविद्यालयस्य प्रथमवर्षे शास्त्रवेदि सामान्य परीक्षणार्थं चतुर्दशशिष्या ये विद्योदयपरिवेणावसानपरीक्षणात् समर्थवत्सु छात्रेषु विश्वविद्यालयीयसम्मुखपरीक्षणोत्तीर्णाश्च सामान्योपाधिद्वितीयवर्षार्थं पूर्वप्रदर्शितावसान परीक्षणसामर्थ्यलाभिषु पञ्चपञ्चाशच्छात्राश्च

प्रथमाध्ययनवर्षार्थं विश्वविद्यालयप्रवेशपरीक्षणोत्तीर्णा सप्तनवत्यधिक शतद्वयछात्राश्चेति सर्वेषामैक्यवशेन षष्ट्यधिकशतत्रयछात्रा अध्ययनकार्येषु समनुयोजिता बभूवुः। तेषामेकोन विंशतां विषयाणां समाश्रितपाठमाला उपाध्यध्ययनार्थं विनियोजयामासिरे। यथोपरिदर्शितं सिंहलबौद्ध संस्कृतिस्तेषामनिवार्यविषयः। शास्त्रसूरी उपाध्यर्थमेकश्च शास्त्रपत्युपाध्यर्तं नव चेति दशपश्चादुपाधिशिष्याः प्रथमेऽपि वर्षे लेख्यारूढमवापुः। तस्मिन् समयेऽभिनवविश्वविद्यालयस्यपरिस्त्रयो मालिगाकन्देति सुविज्ञात प्रदेशस्थविद्योदयमहापरिवेणपरिस्त्रय एव।

११। प्रथमोपाधिपरीक्षणं १९६०तमे वर्षस्य चैत्रे मासे प्रवर्तितम्। सिंहलभाषामाध्येन प्रवर्तितस्य तस्य परीक्षणस्य चतुर्दशाभ्यन्तरशिष्याश्च त्रयत्रिंशद्बाहिरशिष्याश्च सहभागिन आसन्। तदेव भवति श्री लङ्कायां सिंहलभाषामाध्येन प्रवर्तितं प्रथमविश्वविद्यालयोपाधिपरीक्षणञ्च श्री लङ्काविश्वविद्यालयेन संविहितं प्रथमबाहिरो पाधिपरीक्षणञ्च। तस्य प्रतिफलेभ्यस्त्रयोदशशिष्या उपाधिलाभिनो जाताः। तेष्वेकादशाभ्यन्तरशिष्याः। सर्वेऽपि ते लङ्कायां प्रथमसिंहलभ षामाध्योपाधिलाभिन इति गण्यन्ते इतः पूर्वं तादृशा अभावात्। तेषां विशिष्टसाम र्थ्यलाभिनस्त्रय उपाधिधरभिक्षवः नाम्ना पूज्यवेलिगमसीलानन्दः, पूज्यरत्मलेआनन्दः, पूज्यहुन्दिरापोलरतन जोतिरित्येते तदनन्तरं विश्वविद्यालयीयशिक्षकत्वे प्रतिष्ठापिताः।

१२। विश्वविद्यालयोऽयं विधायकाधिकारीसभानां पालकसभा, सनातनसभा, पीठसभेत्यादिनां सामान्यव्यूहेन चाज्ञाप्रज्ञप्तिबलविशेषैश्च धूरावलिभिश्च पीठप्रभेदैश्चाध्ययनविभागैश्च परीक्षणमार्गैश्च लङ्काविश्वविद्यालयेन साधं समानकक्ष्यां भजति। पालकसभायाः प्रथमसामाजिकपर्षद एवम् - उपकुलपतिः, पञ्चपीठाधिपतयः, राजनीति ज्ञ एन्. ई. वीरसूरिय, एच्. जिनदास, आचार्यानन्दगुरुगे, डी. बी. जयसेकर, एल्. एल्. के. गुणतुंग, श्रीमान् ललिद्राजपक्ष, सी. डी. ए. गुणवर्धन इति महात्मभिश्च विद्याधारसभि कवशात् पञ्चपुद्गलैर् गामिणी जयसूरिय, सी. डब्लिव्. डब्लिव्. कन्नंगर,

मुदलि ई. ए. अबेसेकर, विमलधमहेवावितारण, आचार्य ए. एम्. समरसिंह इति भवद्भिश्च सा समलङ्कृता।

१३। प्रथमोपकुलपतियतीश्वरो १९६३तमे वर्षे दिवं गतः। भदन्तपलन्नोरुवेविमलधम्मयतीन्द्रस्तस्यात्ययेन द्वितीयोपकुलपतिरासीत्। तस्य तृतीयोपकुलपतिः भदन्तवल्पोलराहुलयतीशोऽभवत्। इतःपरं भदन्तानामेवोपकुलपतित्वप्राप्त्यै प्रवृत्तप्रज्ञप्तेः संशोधनाद् गृहस्थानां तमर्थमभिप्राप्तिर्दृश्यते। तेषां वीथौ १९६९तमे वर्षे प्रथमोपकुलपतिः डी. ई. हेट्टिआरच्चिमहाशयः प्रादुरभवत्। ततःप्रभृति यावदद्य प्रादुर्भूतेषु विंशतिमात्रेषु गृहस्थोपकुलपतिष्वेकस्यापि प्रव्रजितोपकुलपतेरुदयो यददृष्टपूर्वस्तत् सत्यमेव। महाचार्यो एन्. एल्. करुनारत्नमहाशय एवेदानीमुपकुलपतिधूरे सम्यक् तिष्ठति।

१४। गच्छति कालेऽस्य विषयधाराणां च पाठमालानां च शिष्यगणनानां चान्येषां तदीयाभिप्रायाणां च वर्धनहेतोः तस्याकृतेः पृथुलकरणमावश्यकं जातम्। विश्वविद्यालयस्य भव्यस्वरूपमन्दिराणि; उपकुलपति मन्दिर - पुस्तकालयमन्दिर – कथिकाचार्यनिवास - शिष्यागार - आपणशाला - क्रीडाङ्गणादीनि निर्मातुमुद्यु- क्तस्तदर्थार्हभूमिपरिस्रयान्वेषणे निरतोऽपकुलपतिसोरतयतीशो विद्योदयपरिवेणादिशिष्यभूतस्य दन्तमेदगोड-सुमनतिस्सयतीन्द्रवरस्यानुमतया पेपिलियानसुनेत्रादेवीपरिवेणायभ-त्तगंगोडविलभूमिभागाद्दक्करेति व्यवह्रियमाण प्रमाणेन पञ्चविंशदक्कराणि च अपराणि भूमिखण्डानि नवाक्करमात्राणि च विश्वविद्यालयं पुनरपि नव्यरूपतया प्रतिष्ठापनार्थं स्वीकृतवान्। १५॥ १९६०. ०१. १८तमे वासरे उपकुलपतियतीन्द्रस्य महता परिश्रमेण समारब्धविश्वविद्यालयीयमन्दिरविधान - कर्मसमाप्त्या १९६१. ११. १२तमेऽहनि सिरिमावोबण्डारनायकाग्रामात्यवर्याः प्राधान्येन गृहप्रवेशमंगल्यं सम-जनि। अतस्तावत् मालिगाकन्दस्थविद्योदय- परिवेणहर्म्येषु च राजकीयविद्यालये च प्रवृत्ताः सर्वाः पङ्क्तयश्च

पुस्तकालयश्चान्येऽपि पालनाधिकारैककसहिताध्ययनविभागादयश्च तद्वर्षे एव पूर्वोक्तपरिस्रयोरभिनवपरिस्रयं नीताः। ततःप्रभृति अतिथ्यागार - विनेतृनिवास - शिष्यनेवासिकागार - भोजनागारादीनि च क्रीडाङ्गणं च अस्मिन् परिस्रय एव निर्मापितानि।

१६। भौतिकसंवर्धणात् परं विश्वविद्यालयप्रवेशार्थिनां शिष्यानां सङ्ख्यासंवर्धनमप्यनुक्रमेण द्रष्टुं शक्यम्। तन्निदर्शनायाधस्तात् तत्तद्वर्षीयछात्रभावापेक्षकानां सङ्ख्याप्रदर्शकप्रस्तारः क्रियते।

वर्षः।	भिक्षुपेक्षकाः।	समस्तापेक्षकाः।
१९५९	२८३	३७६
१९६०	२७२	५०१
१९६१	२५०	९९०
१९६२	२५४	१०७०
१९६३	२९०	११६५
१९६४	३६६	१३९६
१९६५	४०७	१४९२
१९६६	३४२	१४४९

अनेनप्रकारेण शिष्यसङ्ख्यानां प्रगतिरभवत्। पूर्वं सर्वेऽपि आभ्यन्तरिकछात्राः पुरुषाः। बाहिरकछात्रेषु छात्र्योऽपि भवन्तिस्म। कान्तानामाभ्यन्तरिकशिष्यभावस्य प्राप्ति १९६७तमे वर्ष एव सिद्धम्। ततः परं भिक्षुपुरुषस्त्रीवशेन विश्वविद्यालयीयशिष्यवर्गस्य प्रभेदत्रयो दृश्यते।

१७। पाटमालानां विकाशनमप्यनुक्रमेण सिध्यते। पूर्वोक्तपाटमालानां सातिरेकं लङ्कायामन्यविश्वविद्यालयस्या-दृष्टपूर्वकतिपयोपाधिपाठमालासु अत्र संस्थापितासु एका नूतनसिंहलोपाधिपाठमाला। अपरा राज्यव्यापारपरि-

पालनविद्योपाधिपाठमाला। अन्या समाजमानवविद्योपाधिपाठमाला। कालात्ययेन नवीनविद्योपाधिपाठमाला भौतिक - रसायन - उद्भिद जैवीय विद्यानां पाठमालाश्च गुरूणामर्थाय पश्चादुपाधिपाठमाला च समारब्धाः। तेषामेकैकाध्ययनविभागाश्च निहिताः। प्रथमवाणिज - कलमनाकरणपीठोऽप्यत्रैव लभ्यते।

१८। इदानीमस्य चतुःपीठाः सन्ति मानवशास्त्र - विद्या - वाणिजकलमनाकरण - वैद्यविद्यावशेन। तेषामेकैकस्य संक्षिप्येण पञ्चाधिका अध्ययनविभागा विद्यन्ते। शिष्यसङ्ख्यानामैक्यमष्टनवसहस्राधिकमात्रम्। तेषु भिक्षुछात्रा द्वित्रिशतासन्नमात्राः। तेषां बहुतरो नेवासिकागारवाससुखं विन्दति। अध्ययनाध्ययनप्रभूणामर्थाय तदीयधूरभाजीनि अन्यानि निवासान्यपि विद्यन्ते। इदानींतने शिक्षकानामथवा महाचार्याचार्यज्येष्ठाधुनिककथिकाचार्याणां सङ्ख्या शतद्वयमात्रा नातिवर्तति। नानाविद्याधिगमज्ञानप्रभावोपशोभिताचार्यमहाचार्यकथिका-चार्यपर्षदां विद्याशास्त्राभिरतज्ञानगोष्टिषु पर्येषणप्रकाशनमण्डलेषु चान्येषु सरस्वयाराधनपरायणकाव्यशास्त्रान्वयागतानेकविधकार्यारम्भेषु सदाश्रयपात्रीभूतनिकेतनमिदम्।

१९। पुस्त्कालयस्य प्रथमवयसि १९६१तमे वर्षे दशसहस्रमात्राणि पुस्त्कानि दृस्यन्ते। १९६६तमे वर्षे तस्य सङ्ख्या ३५५००मात्राऽऽभवत्। इदानीं चतुपञ्चशतसहस्राधिकपुस्तकैः चतुभूमकहर्म्यस्थैरस्य पुस्तकाल्यो देदीपयते।

२०। विश्वविद्यालयस्यास्य सम्भवे सहाचार्यमण्डलेन मालिगाकन्दस्थविद्योदयमहापरिवेणो विशिष्टतरा महती सेवा सम्पादिता। कृतानि च तानि सर्वाण्यपि विश्वविद्यालयीयकार्याणि परिवेणभूमौ परिवेणशालासु परिवेणमन्दिरेषु च। समारम्भकोपकुलपतिरपि तस्य परिवेणाधिपतियतीश एव। कथिकाचार्यमण्डलेषु च बहवस्तस्मादेव। अभि नवविश्वविद्यालयस्य प्रभावोऽपि प्रज्ञापाटवेन सुधीजनमनानन्दकरस्य भ

दन्तसोरतस्वामीन्द्रवरस्य प्रतिभावशक्तेरग्रफलम्। अतोऽयं विश्वविद्यालयो विद्योदयमहापरिवेणप्राणैर्जातो विद्योदयमहापरिवेण-पोषणमार्गैस्सुपोषितो विद्योदयमहापरिवेणसम्पत्तिजालैस्समृद्धरिति कथने सावद्यता नास्त्येव।

२१। यावत्तदा तावदिदानीमस्माद्विश्वविद्यालयात् सामान्य विशेषवशेन प्रथमोपाधींश्च शास्त्रपति - दर्शनपति -दर्शनसूरीवशेन पश्चादुपाधीन् विविधबाहिरोपाधीन् सम्मानोपाधीन् नैकविधसहतिकपत्रपाठमालान् लांनां गणना नाम बहुतरा। तैर्देशदेशान्तरेष्वनेकविधसेवायां निरताध्ययनशास्त्रविषयेषु भाषासाहित्यविषयेषु तर्कव्याकरणेषु समयसमयान्तरदर्शनेषु गीतनाटकादिकलासु चित्रमूर्त्यादिशिल्पेषु चानेकलौकिकविषयेषु च पालनतन्त्रेषु चान्येष्वपि बहुषु विषयेषु नानापर्येषणकार्येषु च शास्त्रीयलिपिलेखनसम्पादनेषु च विशिष्टग्रन्थकरणेषु च कृता परिश्रमा अगण्यमात्ररूपा अप्रमेयमात्ररूपा अत एव प्रशंसार्हा। तस्मात् सरस्वतीमण्डपात् यानि प्रादुर्भूतानि पर्येषणप्रकाशनानि यत्र रत्नोपमकारणानि समुद्घाटितानि गणैर्विशालानि। माहात्म्येनापि महार्घाणि विद्याधराकर्षणलाभीनि लोकस्य नानाज्ञानरत्नजातिप्रसवकारीनि। अतो भ विष्यदपि कालेऽस्य विश्वविद्यालयस्य शास्त्रीयसेवानां प्रामाण्यं गणयितुं न शक्यम्।

śrījayavardhanapuraviśvavidyālayasya purāṇam|

māvatagamākhyagrāmajo pemānanda
kathikācāryabhikṣuḥ

1. samprāptapañcāśadvarṣo'yam śrī jayavardhanapuraviśvavidyālayo labdhāpratimayaśorāvo deśadeśāntaraśāstradharāṇāṁ bhāṣāśāstravidyetihāsasamayāntaragoṣṭiṣu śrī laṅkāyāḥ

jātikaviśvavidyālayamaṇḍaleṣvagrimo netṛpadastho vartate| astyābhi prāyo'sya lekhanasya tasyātikrāntakālasya yāvadadya susmaraṇīyāni cihnabhūtāni yāni tāni karaṇīyāni rasikalokalālanārthamathavā tasya māhātmyaṁ sandarśanā rthaṁ tasyānarghasevāpaddhatiṁ samudbhāvanārthamapi ca vadanakamalāṁ sarasvatīmārādhanārthaṁ yataḥ prakaṭīkaraṇam| tat paraguṇaparamāṇūn parvatīkṛtya nijahṛdi nityaṁ vikasantassantaḥ śṛṇuta samyaṅmanasikuruta|

2. viśvavidyālayasyāsya 'śrī jayavardhanapuraviśvavidyālaya' ityabhidhāna idānīntane vyavahriyamāṇo na tu kevalaṁ paurātano'pi ca nūtana eva| prārambhakasamaye'sya śrīlaṅkādhyayanadhārāyāṁ vidyāyāḥ samudayatvena nāmno'nvarthabhūtaḥ śrīlaṅkāvidyodayaviśvavidyālaya iti khyāto'yamutkṛśṭādhya yanamaṇḍapaḥ 1978 dhṛtāṅkasya 16 nāma viśvavidyālayīyaprajñapteḥ 139 uktyā 1979. 01. 01tamaprabhṛti pūrvanāmodgrahaṇaṁ parityajya tadānīntane punarapi laṅkāgranagaramiti pratyāropite jayavardhanapuravare pratiṣṭhāpitatvena navīnanāmnaiva vyavahartuṁ prārabdhaḥ| tathāpi purāṇanāmānurāginassanto vibudhā vidyodaya ityayameva mahatādareṇādriyate|

3. tadā śrīlaṅkārājyātibhāradhāriṇaḥ es ḍabliv ār ḍī baṇḍāranāyakāgrāmātyavarasyā-dhyāpanāmātyadhūrasthasya vijayānanda dahanāyaka m a h ā ś a y cetyanayorubhayoranūpameyarājyānugrahādeva rājyamantraṇasabhāyāṁ labdhasammatād 1958 dhṛtāṅkasya 45 nāma vidyodayaviśvavidyālaya vidyālaṅkāra viśvavidyālaya ityasmāt prajñaptibalāt

siddhamapyasya maulika pratiṣṭhāpanaṁ mahadutsavaśriyā 1959 01 01tame'hani śubhamuhūrttau tathāpyadhyayanakāryā rambhāṇāṁ prādurbhavo 1959 02 16tame vāsara evāsīt| tadanantaraṁ vāratrayeṣu yathāsaṅkhyaṁ 1966 1972 1979 iti triṣu varṣeṣvasya vyūhātmakaviśeṣānuyāyīni samanvitapratisaṁvidhānāni kṛtāni| teṣāmeva tat phalaṁ yasmādayaṁ tyaktādimaparivenasvabhāvo'nupūrvaṁ deśadeśāntarānyaviśvavidyālayāyattaviśva vidyālayatvapradarśakasakalāṅgamaṇḍalabhūṣita uccādhyayanabhūmiriva virājate| itthametādṛśasampattivarodayaḥ samakālīnasamājāvaśyakatvaṁ pratipūrṇamiva sallaṁkṣayituṁ śakyam|

4| āsīdasya prathamaviśvavidyālayādhipatiḥ pravarapaṇḍitavareṇyo rājakīyapaṇḍita śiromaṇilābhī veliviṭiyagrāmajo pravarabhadantasoratābhidhānamahāyatīndravaraḥ| sa evāsya nirmātā| tadā sa dhūra idānīmupakulapatiriti vyavahriyate|babhūvācāryānandagurugemahāśayastasyopakulapateḥ pālanasahāyakaḥ| tasyābhāvādabhāvaṅgatassa dhūro'pi| naitādṛśo dhūro'nyatra kutracidapi sambhavati| sa ananya eva hyasya viśvavidyālayasya| prathamādhyayanavarṣo'sya 1959 02 18tame'hani samārabdhaḥ| tadā laṅkeśvarasya prathamakulapateḥ pradhānatvena kolambasya nidahasmandiramitisuvijñātasabhāśālāyāṁ mahadutsavo'bhavat mahānāyakayatīndrapramukhamahāsaṅghasya sahādhyāpanāmātyavareṇānyāmātyamantriṇāmavaśeṣapravṛjitagṛhastha mahājanakāyasya ca sammelanena|

5| evamasya vidyāniketanasya kāvyaśāstrarasāsvādanakṛtyāni samārabhyante| santyādau pañcapīṭhā yathāprajñaptiṁ bauddhādhyayana samayādhyayana bhāṣā kalā āyurvedavidyāvaśenāti| sūtra abhidharma vinaya mahāyāna bauddhasaṁskṛti ityete pañcādhyayanavibhāgāḥ bauddhādhyayanapīṭhasya ca prācīnadarśana praticīnadarśana ityeṣa vibhāgadvayassamayapīṭhasya ca siṁhala pāli saṁskṛta nūtanapraticīnabhāṣā praticīnabhāṣā sāṅgalabhāṣā ityadhyayanavibhāgapañcako bhāṣāpīṭhasya ca laṅketihāsa bhāratetihāsa loketihāsa purāvidyā arthaśāstra bhūgolaśāstra adhyāpanavidyā iti saptādhyayanavibhāgāḥ kalāpīṭhasya ca āyurveda gaṇita jyotirvidyā ityayaṁ vibhāgatraya āyurvedapīṭhasya cābhavan| tadā sarvairadhyayanavibhāgais samāśritaviṣayāṇāṁ gaṇanā dvāviṁśatī buddhadharma bhāratadarśana praticīnadarśana tarka nyāya siṁhala pāli saṁskṛta damiḷa sindhi āṅgalī vāgvidyā laṅketihāsa bhāratetihāsa loketihāsa purāvidyā arthaśāstra bhūgolaśāstra adhyāpanavidyā gaṇita āyurveda jyotirvidyā vaśeneti| siṁhalabauddhasaṁskṛtiśca prāyogikāṅgalībhāṣā ityubhe'nivāryaviṣayāveva|

6| prārambhasamaye'syādhyayanādhyayanamaṇḍala itthaṁ dṛśyate|
bauddhāyatanapīṭhādhipatirbuddhadharmamahācāryo bhadantapalannoruve vimaladhammayatīndraḥ| samayādhyayanapīṭhādhipatirdarśanamahācāryo bhadantaparavāheravajirañāṇa yatīndraḥ| bhāṣāpīṭhādhipatiḥ pālimahācāryo bhadantadehigaspepaññāsārayatīndraḥ| siṁhalamahācāryo bhadantakalukodaṁyāvepaññāsekharayatīndraḥ|

āyurvedavidyāpīṭhādhipatiḥ jī. pī. vikramāraccimahāśayaḥ| kalāpīṭhādhipatiritihāsamahācārya es. eph. da. silvāmahāśayaḥ| upakulapateḥ pālanasahāyako ācāryānandagurugemahāśayaḥ| pustakālayādhipatirbhadantaveragoḍāmaramoliyatīndraḥ| lekhakādhikārī ḍī. je. kumāragemahāśayaḥ| parīkṣaṇaviṣaye sahāyalekhakādhikārī siṁhalavibhāgādhipatiśca kathikācāryo vimal jī. balagallemahāśayaḥ| pālanaviśayesahāyalekhakādhikārī e. ḍabliv. kaluāraccimahāśayaśceti|

7|ye'pare'pi pravrajitagṛhasthavidvāñco'dhyayanavibhāgānāṁ pālanakāryasevāsāphalyārthañcaivādhyāpanārthañca śikṣakatve pūrṇakālīnasevāpradānāya viniyojitāḥ| teṣāṁ nāmalekhanamīdṛśam: mahāyānabuddhadharmamahācāryo bhadantabalaṅgoḍānandamaitreyayatīndraḥ| purāvidyākathikācāryo bhadantahāndupelpolapuññaratanayatīndraḥ| buddhadharmakathikācāryo bhadantamirisseguṇasiriyatīndraḥ| āṅgalībhāṣāmahācārya el. el. ke. guṇatuṅgamahāśayaḥ| itihāsakathikācāryo hema ellāvalamahāśayaḥ| ārthikaparipālanavidyāpramukhācāryo līnssilvāmahāśayaḥ|saṁskṛtakathikācāryaśca paścādlekhakādhikārī ke. pī. jī. vijayasurendramahāśayaḥ| deśapālanavidyāmahācāryaḥ ke. pī. mukharjimahāśayaśceti|

8| prathamāvadhāvācāryāṇāmūnatvahetorbāhira-kathikācāryavarāṇāñca sevālābho bāhulyenā''pekṣata| sandṛśyante kilāardhakālīnasevāyāmapyatra niratācāryavarāḥ bhūgolavidyābāhirakathikācāryaḥ ṭī. ec. ḍī. abhayaguṇavardhanamahāśayaḥ| adhyāpanavidyā-

bāhirakathikācāryo ḍī. em. heṭṭiāraccimahāśayaḥ| navīnavidyābāhirakathikācāryo ḍī. sī. guṇavardhanamahāśayaḥ| damiḷabāhirakathikācārya e. em. em. uvayismahāśayaḥ| praticīnadarśanabāhirakathikācārya e. em. em. sahābdīnmahāśayaḥ| gaṇitabāhirakathikācāryo ḍī. pī. jayasekaramahāśayaḥ| tarkanyāyabāhirakathikācārya es. abhayasiṁhamahāśayaśceti|

9| sarve'pi te svakīyaviṣayajñānātirekāt prācīnapraticīnabhāṣāsu tarkanyāyavyākaraṇa-samayasamayāntaradarśaneṣvanyāsu ca kalāsu pāradarśino yaśasvinaḥ paripālanatantreṣvapi pravīṇatvamupagatāḥ|

10| tasmisamaye candravāraśca kujavārasya pūrvāhṇaśca saptāhānāṁ viśvavidyālayasevāvirahitadivasā āsan| viśvavidyālayasya prathamavarṣe śāstravedi sāmānya parīkṣaṇārthaṁ caturdaśaśiṣyā ye vidyodayapariveṇāvasānaparīkṣaṇāt samarthavatsu chātreṣu viśvavidyālayīyasammukhaparīkṣaṇottīrṇāśca sāmānyopādhidvitīyavarṣārthaṁ pūrvapradarśitāvasānaparīkṣaṇasāmarrthyalābhiṣu pañcapañcāśacchātrāśca prathamādhyayanavarṣārthaṁ viśvavidyālayapraveśaparīkṣaṇottīrṇā saptanavatyadhikaśatadvayachātrāśceti sarveṣāmaikyavaśena ṣaṣṭyadhikaśatatrayachātrā adhyayanakāryeṣu samanuyojitā babhūvuḥ| teṣāmekonaviṁśatāṁ viṣayāṇāṁ samāśritapāṭhamālā upādhyadhyayanārthaṁ viniyojayāmāsire| yathoparidarśitaṁ siṁhalabauddhasaṁskṛtisteṣāmanivāryaviṣayaḥ| śāstrasūrī upādhyarthamekaśca śāstrapatyupādhyartaṁ nava ceti daśapaścādupādhiśiṣyāḥ prathame'pi varṣe lekhyārūḍhamavāpuḥ| tasmin samaye'-

bhinavaviśvavidyālayasyaparisrayo māligākandeti suvijñātapradeśasthavidyodayamahāpariveṇaparisraya eva|

11| prathamopādhiparīkṣaṇaṁ 1960tame varṣasya caitre māse pravartitam| siṁhalabhāṣāmādhyena pravartitasya tasya parīkṣaṇasya caturdaśābhyantaraśiṣyāśca trayatriṁśadbāhiraśiṣyāśca sahabhāgina āsan| tadeva bhavati śrī laṅkāyāṁ siṁhalabhāṣāmādhyena pravartitaṁ prathamaviśvavidyālayopādhiparīkṣaṇañca śrī laṅkāviśvavidyālayena saṁvihitaṁ prathamabāhiropādhiparīkṣaṇañca| tasya pratiphalebhyastrayodaśaśiṣyā upādhilābhino jātāḥ| teṣvekādaśābhyantaraśiṣyāḥ| sarve'pi te laṅkāyāṁ prathamasiṁhalabhāṣāmādhyopādhilābhina iti gaṇyante iataḥ pūrve tādṛśā abhāvāt| teṣāṁ viśiṣṭasāmarthyalābhinastraya upādhidharabhikṣavaḥ nāmnā pūjyaveligamasīlānandaḥ pūjyaratmaleānandaḥ pūjyahundirāpolaratanajotirityete tadanantaraṁ viśvavidyālayīyaśikṣakatve pratiṣṭhāpitāḥ|

12| viśvavidyālayo'yaṁ vidhāyakādhikārīsabhānāṁ pālakasabhā sanātanasabhā pīṭhasabhetyādināṁ sāmānyavyūhena cājñāprajñaptibalaviśeṣaiśca dhūrāvalibhiśca pīṭhaprabhedaiścādhyayanavibhāgaiśca parīkṣaṇamārgaiśca laṅkāviśvavidyālayena sārdhaṁ samānakakṣyāṁ bhajati| pālakasabhāyāḥ prathamasāmājikaparṣada evam upakulapatiḥ pañcapīṭhādhipatayaḥ rājanītijña en. ī. vīrasūriya ec. jinadāsa (C. C. S.), ācāryānandaguruge (C. C. S.), ḍī. bī. jayasekara el. el. ke. guṇatuṅga śrīmān lalidrājapakṣa sī. ḍī. e. guṇavardhana iti mahātmabhiśca vidyādhārasabhikavaśāt pañcapudgalair gāmiṇī jayasūriya sī. ḍabliv. ḍabliv. kannaṅgara mudali ī. e. abesekara

vimaladharmahevāvitāraṇa ācārya/e. em. samarasiṁha iti bhavadbhiśca sā samalaṅkṛtā|

13| prathamopakulapatiyatīśvaro 1963tame varṣe divaṁ gataḥ| bhadantapalannoruvevimaladhamma-yatīndrastasyātyayena dvitīyopakulapatirāsīt| tasya tṛtīyopakulapatiḥ bhadantavalpolarāhulayatīśo'bhavat| itaḥparaṁ bhadantānāmevopakulapatitvaprāptyai pravṛttaprajñapteḥ saṁśodhanād gṛhasthānāṁ tamarthamabhiprāptirdṛśyate| teṣāṁ vīthau 1969tame varṣe prathamopakulapatiḥ ḍī. ī. heṭṭiāraccimahāśayaḥ prādurabhavat| tataḥprabhṛti yāvadadya prādurbhūteṣu viṁśatimātreṣu gṛhasthopakulapatiṣvekasyāpi pravrajitopakulapaterudayo yadadṛṣṭapūrvastat satyameva| mahācāryo en. el. karunāratnamahāśaya evedānīmupakulapatidhūre samyak tiṣṭhati|

14| gacchati kāle'sya viṣayadhārāṇāṁ ca pāṭhamālānāṁ ca śiṣyagaṇanānāṁ cānyeṣāṁ tadīyābhiprāyāṇāṁ ca vardhanahetoḥ tasyākṛteḥ pṛthulakaraṇamāvaśyakaṁ jātam| viśvavidyālayasya bhavyasvarūpamandirāṇi; upakulapatimandira - pustakālayamandira - kathikācāryanivāsa - śiṣyāgāra - āpaṇaśālā - krīḍāṅgaṇādīni nirmātumudyuktastadarthārhabhūmiparisrayānveṣaṇe nirato'pakulapatisoratayatīśo vidyodayapariveṇādiśiṣyabhūtasya bhadantamedagoḍasumanatissayatīndravarasyānumatyā pepiliyānasunetrādevīpariveṇāyattagaṅgoḍavilabhūmibhāgāddakkareti vyavahriyamāṇapramāṇena pañcaviṁśadakkarāṇi ca aparāṇi bhūmikhaṇḍāni navākkaramātrāṇi ca viśvavidyālayaṁ punarapi navyarūpatayā pratiṣṭhāpanārthaṁ svīkṛtavān|

15| 1960. 01. 18tame vāsare upakulapatiyatīndrasya mahatā pariśrameṇa samārabdhaviśva-vidyālayīyamandiravidhānakarmasamāptyā 1961. 11. 12tame'hani sirimāvobaṇḍāranāyakāgrāmātyavaryāḥ prādhānyena gṛhapraveśamaṅgalyaṁ samajani| atastāvat māligākandasthavidyodayapariveṇaharmyeṣu ca rājakīyavidyālaye ca pravṛttāḥ sarvāḥ paṅktyaśca pustakālayaścānye'pi pālanādhikāraikakasahitādhyayana-vibhāgādayaśca tadvarṣa eva pūrvokta parisrayorabhinavaparisrayaṁ nītāḥ| tataḥprabhṛti atithyāgāra viṇetṛnivāsa śiṣyanevāsikāgāra bhojanāgārādīni ca krīḍāṅgaṇaṁ ca asmin parisraya eva nirmāpitāni|

16|bhautikasaṁvardhaṇāt paraṁ viśvavidyālaya-praveśārthināṁ śiṣyānāṁ saṅkhyāsaṁvardhana-mapyanukrameṇa draṣṭuṁ śakyam| tannidarśanāyādhastāt tattadvarṣīyachātrabhāvāpekṣakānāṁ saṅkhyāpradarśakaprastāraḥ kriyate|

varṣaḥ	bhikṣuapekṣakāḥ	samastāpekṣakāḥ
1959	283	376
1960	272	501
1961	250	990
1962	254	1070
1963	290	1165
1964	366	1396
1965	407	1492
1966	342	1449

anenaprakāreṇa śiṣyasaṅkhyānāṁ pragatirabhavat| pūrve sarve'pi ābhyantarikachātrāḥ puruṣāḥ bāhirakachātreṣu

chātryo'pi bhavantisma| kāntānāmābhyantarikaśiṣya-bhāvasya prāpti 1967tame varṣa eva siddham| tataḥ paraṁ bhikṣupuruṣastrīvaśena viśvavidyālayīyaśiṣyavargasya prabhedatrayo dṛśyate|
17 pāṭamālānāṁ vikāśanamapyanukrameṇa sidhyate| pūrvok ta pāṭamālānāṁ sātirekaṁ laṅkāyāmanyaviśvavidyālayasyādṛṣṭapūrvakatipayopādhipāṭhamālāsu atra saṁsthāpitāsu ekā nūtanasiṁhalopādhipāṭhamālā| aparā rājyavyāpāraparipālanavidyopādhipāṭhamālā|anyā samājamānavavidyopādhipāṭhamālā| kālātyayena navīnavidyopādhipāṭhamālā bhautika rasāyana udbhida jaivīya vidyānāṁ pāṭhamālāśca gurūṇāmarthāya paścādupādhipāṭhamālā ca samārabdhāḥ| teṣāmekaikāadhyayanavibhāgāśca nihitāḥ| prathamavāṇija kalamanākaraṇapīṭho'pyatraiva labhyate|

18| idānīmasya catuḥpīṭhāḥ santi mānavaśāstra vidyā vāṇijakalamanākaraṇa vaidyavidyāvaśena| teṣāmekaikasya saṅkṣipyeṇa pañcādhikā adhyayanavibhāgā vidyante| śiṣyasaṅkhyānāmaikyamaṣṭanavasahasrādhikamātram| teṣu bhikṣuchātrā dvitriśatāsannamātrāḥ| teṣāṁ bahutaro nevāsikāgāravāsasukhaṁ vindati| adhyayanādhyayanaprabhūṇāmarthāya tadīyadhūrabhājīni anyāni nivāsānyapi vidyante| idānīntane śikṣakānāmathavā mahācāryācāryajyeṣṭhādhuni-kakathikācāryāṇāṁ saṅkhyā śatadvayamātrā nātivartati| nānāvidyādhigamañānaprabhāvopaśobhitācāryamahācārya-kathikācāryaparṣadāṁ vidyāśāstrābhiratajñānagoṣṭiṣu paryeṣaṇaprakāśanamaṇḍaleṣu cānyeṣu sarasvayārādhanaparāyaṇakāvyaśāstrānvayāgatānekavidhakāryā-rambheṣu sadāśrayapātrībhūtaniketanamidam|

19| pustkālaysya pratamavays 1961tame tame varṣe daśasahasramātrāṇi pustkāni dṛsyante| 1966tame varṣe tasya saṅkhyā 35500mātrā'bhavat| idānīṁ catupañcaśatasahasrādhikapustkaiḥ catubhūmakaharmyasthairasya puastakālyo dedīpayate| 20| viśvavidyālayasyāsya sambhave sahācāryamaṇḍalena māligākandasthavidyodayamahāpariveṇo viśiṣṭatarā mahatī sevā sampāditā| kṛtāni ca tāni sarvāṇyapi viśvavidyālayīyakāryāṇi pariveṇabhūmau pariveṇaśālāsu pariveṇamandireṣu ca| samārambhakopakulapatirapi tasya pariveṇādhipatiyatīśa eva| kathikācāryamaṇḍaleṣu ca bahavastasmādeva| abhinavaviśvavidyālayasya prabhāvo'pi prajñāpāṭavena sudhījanamanānandakarasya bhadantasoratasvāmīndravarasya pratibhāvaśakteragraphalam| ato'yaṁ viśvavidyālayo vidyodayamahāpariveṇaprāṇairjāto vidyodayamahāpariveṇapoṣaṇamārgaissupoṣito vidyodayamahāpariveṇasampattijālaissamṛddhariti kathane sāvadyatā nāstyeva|

21| yāvattadā tāvadidānīmasmādviśvavidyālayāt sāmānya viśeṣavaśena prathamopādhīṁśca śāstrapati darśanapati darśanasūrīvaśena paścādupādhīn vividhabāhiropādhīn sammānopādhīn naikavidhasahatikapatrapāṭhamālān lābhināṁ gaṇanā nāma bahutarā| tairdeśadeśāntareṣvanekavidhasevāyāṁ niratādhyayanaśāstraviṣayeṣu bhāṣāsāhityaviṣayeṣu tarkavyākaraṇeṣu samayasamayāntaradarśaneṣu gītanāṭakādikalāsu citramūrtyādiśilpeṣu cānekalaukikaviṣayeṣu ca pālanatantreṣu cānyeṣvapi bahuṣu viṣayeṣu nānāparyeṣaṇakāryeṣu ca śāstrīyalipilekhanasampādaneṣu ca viśiṣṭagranthakaraṇeṣu

ca kṛtā pariśramā agaṇyamātrarūpā aprameyamātrarūpā ata eva praśaṁsārhā| tasmāt sarasvatīmaṇḍapāt yāni prādurbhūtāni paryeṣaṇaprakāśanāni yatra ratnopamakāraṇāni samudghāṭitāni gaṇanairviśālāni| māhātmyenāpi mahārghāṇi vidyādharākarṣaṇalābhīni lokasya nānājñānaratnajātiprasavakārīni| ato bhaviṣyadapi kāle'sya viśvavidyālayasya śāstrīyasevānāṁ prāmāṇyaṁ gaṇayituṁ na śakyam|

राजकीयपण्डित शास्त्रपति पूज्य मावतगमाख्यग्रामजो पेमानन्द कथिकाचार्यभिक्षुः
होमागमस्य श्रीलङ्का बौद्धपालि विश्वविद्यालये।
rājakīyapaṇḍita śāstrapati **pūjya māvatagamākhyagrāmajo pemānanda** kathikācāryabhikṣuḥ homāgamasya, śrīlaṅkā bauddhapāli viśvavidyālaye|

උපනිෂද් සාහිත්‍යය

කථිකාචාර්ය
මීපිටියේ සීලරතන හිමි

නිරිතදිගහිර ඇෆ්ගනිස්ථානයේ හා තදාසන්න ප්‍රදේශවල ජීවත් වූ ආර්යයෝ විවිධ භූගෝලීය හා සාමාජික හේතු සාධක නිසා විවිධ රටවලට සංක්‍රමණය වූහ. ඉන්දියාවට සංක්‍රමණය වූ පිරිස් ඉන්දු ආර්ය නමින් හැඳින්වේ. ආර්යාවර්තයේ හෙවත් ගංගා යමුනා දෙගංතීරයේ මිටියාවත්වල මොවුහු පදිංචි වූහ. එහි දී විවිධ ආගමික ක්‍රම හා ඇදහිලි පුදසිරිත් අනුගමනය කරන්නට වූහ. පරිසරයේ වූ අව්ව, වැස්ස, ඉර, හඳ, සුළඟ, ගංගා, ඇළදොළ ආදියට දේවත්වයෙන් වැඳුම් පිදුම් කරන්නටත් එමඟින් සෙතක් ශාන්තියක් ලබා ගැනීමටත් උත්සාහවත් වූහ.[1] එමඟින් ගොඩනගා ගත් ආගමික සභ්‍යත්වයකට ඔවුහු හිමිකම් කීහ.[2] ක්‍රි. පූ. 2000 පමණ සිට ගොඩනගා ගත් ආගමික සංකල්ප ඇතුළත් සාහිත්‍ය වෛදික සාහිත්‍ය ලෙස ප්‍රකට වේ. ප්‍රථමයෙන් ගොඩනැගුණු චතුර්වේදයත් ඒ අනුසාරයෙන් ඇති වූ බ්‍රාහ්මණ ආරණ්‍යක හා උපනිෂද් ග්‍රන්ථ සමූහය වෛදික සාහිත්‍යයට ඇතුළත් වේ.[3]

වේද සාහිත්‍යයේ මුල් ම කොටස සංහිතා ලෙස හැඳින්වේ. සං + ධා (තැබීමෙ) ධාතුවෙන් නිපන් සංහිතා යන්නෙන් අර්ථවත් වන්නේ එකට තැබීම, එක්රැස් කිරීම යන අදහස යි.[4] සංහිතා යනු එකතු කරන ලද (නොහොත්) සූක්ත, යාතිකා, තන්ත්‍ර, ස්තෝත්‍ර, යාගමන්ත්‍ර සහ භක්තිගීතයන්ගේ එකතුවකි. ඒ අනුව භාරතීය ආර්යයන්ගේ මූලික ඥානය එක්රැස් කර තබන ලද ග්‍රන්ථ සංහිතා

නමින් හැඳින්වේ.[5] සංහිතා සාහිත්‍යය චතුර්වේදය ලෙස ප්‍රකට ය. එනම්,

1. ඍග්වේද සංහිතා
2. යජුර්වේද සංහිතා
3. සාමවේද සංහිතා
4. අථර්වවේද සංහිතා යනුවෙනි.

වෛදික සාහිත්‍යයේ පැරණිත ම කෘතිය ලෙස පිළිගැනෙන්නේ ඍග්වේද සංහිතාව යි.[6] ඍච් (ස්තුති කිරීමෙහි) ධාතුවෙන් නිපන් ඍච් (ස්තුති ගීතිකාව) යන ස්ත්‍රීලිංගික ශබ්දය විද් (දැනීමෙහි) ධාතුවෙන් නිපන් ''වේද'' ශබ්දය සමග එක්වීමේ දී ච් > ග් බවට පැමිණීමෙන් ඍග්වේද යන්න සෑදී ඇත.[7] දැනට මෙහි මණ්ඩල දහයක් ඇති අතර එහි සූක්ත නමින් හැඳින්වෙන කොටස් 1028 ක් අන්තර්ගත ව ඇත. එය පැරණි හා පසුකාලීන මූලයන්ගෙන් ගොඩනැගුණු කෘතියක් බව විද්වත් පිළිගැනීම යි. මෙහි දෙවන මණ්ඩලයේ සිට හත්වන මණ්ඩලය දක්වා මණ්ඩල හයෙහි කර්තෘත්වය පිළිවෙලින් ඍත්සමද, විශ්වාමිත්‍ර, වාමදේව, අත්‍රි, භාරද්වාජ සහ වශිෂ්ඨ යන ඍෂිකුල හයට අයත් වේ. අටවැන්න කණ්ව හා අංගිරස් යන ඍෂි කුල දෙකේ එකතුවෙන් නිමවන ලද්දකි.[8]

ඍග්වේද සංහිතාවෙහි අන්තර්ගතය පිළිබඳ ව ප්‍රකට පඬිවරයෙකුගේ ප්‍රකාශයක් උපුටා දක්වන්නේ මෙහි ඇතුළත් කරුණු පිළිබඳ ව දළ අදහසක් ඇති කර ගැනීමට පහසු වීම් වශයෙනි. ''ඍග්වේදයෙහි සූක්ත අතුරින් වැඩි කොටස එවකට ආර්යයන් පිදූ දෙවිවරුන් අමතා පිරිනමන ඇයැදුම් හා ප්‍රශංසාත්මක වර්ණනාවන් ය. ඔවුන්ගේ හද පත්ලෙන් පැන නගින අව්‍යාජ හැඟීම් ද සදාකාලික දෙවිවරුන්ගෙන් ඉල්ලන ආධාරෝපකාර හා ඉදිරිපත් කරනු ලබන පූජාව පිළිගැනීම පිණිස කැරෙන ආරාධනා ඇතුළත් සිතුම් පැතුම් ද වෛදික ගීවල නිතර ම සඳහන් වේ. ඍෂියාගේ මුව පොපියන්නේ දෙවියා තමා තුළ ඇති කළ ප්‍රාසාදය හා සිය හද තුළින් නගින හැඟීම් ප්‍රකාශ කිරීමටය.''[9] ඍග්වේදය

හැදෑරීමෙන් භාරත දේශවාසීන්ගේ සිත ක්‍රියා කළ හැටි පමණක් නො ව ඉන්දු යුරෝපීය නමින් හඳුන්වනු ලබන කල්පිත භාෂාව ව්‍යවහාර කළ මනුෂ්‍ය සමූහය පිළිබඳ තත්ත්වාවබෝධයක් ලබා ගැනීමට හැකිවේ. ඍග්වේදය අනෙකුත් සාහිත්‍යාංග බිහිවීමට බල පෑ ප්‍රධාන සංහිතා ග්‍රන්ථය ලෙස ද සැලකිය හැක.

යජුෂ් යනු යාග පාඨ යි. ඒ අනුව යජුර්වේද සංහිතාවෙහි අන්තර්ගත වන්නේ යාගපාඨ හා ආයාචනා යි. වෛදික යාග ක්‍රමය පිළිබඳ ව වැටහීමක් ලබා ගැනීමට යජුර්වේදය මහෝපකාරී වන සංහිතාවකි. ඍග්වේද යුගයේ වූ සරල යාග ක්‍රමයේ වැඩි දියුණු අවස්ථාවක් යජුර්වේදයෙහි දක්නට ලැබේ. යජුර්වේදය අධ්වර්යු පූජකයාගේ යාතිකා ඇතුළත් පුස්තකය යි. රාධාක්‍රිෂ්ණන්ට අනුව මෙහි ආගම යාන්ත්‍රික පූජා ක්‍රමයකි. හැම යාඥාවක් සමග ම විශේෂ විධියක් යෙදෙන අතර එය ද භෞතික ප්‍රයෝජනයක් සඳහා යොමු වූවකි.[10]

සාමන් යනු තාලය යි. තාල පිළිබඳ ඥානය දක්වූ සංහිතාව සාමවේදය යි. මෙය උද්ගාතෘ පූජකයාගේ පුස්තකය යි.[11] යාග විෂයෙහි මන්ත්‍ර භාවිතා වූ ආකාරය දක්වන්නේ සාමවේදය යි. සිවුවැනි සංහිතාව අථර්වවේදය යි. අථර්ව යන්නෙන් අදහස් වන්නේ අථර්වන්ගේ වේදය හෙවත් යන්ත්‍ර මන්ත්‍ර ඥානය යි. මුල දී අථර්ව ශබ්දයෙන් අදහස් කරන ලද්දේ යාග පූජකයෙකි.[12] අථර්ව වේදය සම්පූර්ණ නාමය අථර්වාංගීරස වේදය යන්නයි. එයින් හැඟෙන්නේ අථර්වන්ගේ හා අංගීරස්වරුන්ගේ ඥානය සංහිතා කෙරුණු කෘතිය යන්නයි.[13] අථර්වන් යන්න ශාන්ති දායක මන්ත්‍ර හැඳින්වීමට ද අංගීරස් යන්න ශාපදායී මන්ත්‍ර හැඳින්වීමට ද යොදා ගනු ලැබිණි.[14] මුල් වේදත්‍රයට වඩා මෙය පසු කාලීන වන බැවින් අථර්වවේද සංහිතාව පොදු ජන වේදය ලෙස ද හැඳින්වේ.[15]

වෛදික සාහිත්‍යයෙහි දෙවැන්න බ්‍රාහ්මණ සාහිත්‍ය යි. මේවා යාගවිධිය පිළිබඳ පූජකයන්ට අවවාද අනුශාසනා කරන ග්‍රන්ථ සමූහයකි.[16] බ්‍රාහ්මණ යනු සංහිතා කෘතිවලට සපයන ලද භාෂ්‍ය ස්වරූපයේ ග්‍රන්ථ සමුදායකි.[17] බ්‍රහ්මන් පූජකයාට සාමාන්‍යයෙන් පූජා විධිය පිළිබඳ ව උපදෙස් දෙන්නා වූ ද මග පෙන්වන්නා වූ

ද ග්‍රන්ථ සමූහයක් ලෙස බ්‍රාහ්මණ ග්‍රන්ථ දක්වේ. මෙම බ්‍රාහ්මණ ග්‍රන්ථ විවිධ වෛදික ශාඛාවනට අයත් කර්තෘවරුන් විසින් නිපදවා ඇත. මේවායින් ඉස්මතු වන එක දර්ශනවාදයක් වෙන් කොට හඳුනා ගැනීම උගහට ය.

ආරණ්‍යක සාහිත්‍යය වෛදික සාහිත්‍යයෙහි තෙවැනි අංගය යි. මේවායින් බ්‍රාහ්මණ ග්‍රන්ථවලින් විස්තර වූ කරුණුවල වඩාත් ප්‍රබුද්ධ අවස්ථාවක් පෙන්නුම් කරන බව පැහැදිලි වේ. මේවායෙහි ඇතුළත් කරුණු රහස් ස්වභාවයක් ගත් නිසා ඉගැන්වූයේ වනයේ දී ය. ඒ නිසා මෙම සාහිත්‍යය ආරණ්‍යක නමින් ද හැඳින්වේ.[18] ආරණ්‍යක යුගය යාගයෙන් හා මායා බලයෙන් ඈත් වූ දාර්ශනික සංකල්පයන්ගේ මූල අවස්ථාව දක්වයි. බ්‍රාහ්මණ හා ආරණ්‍යක සමයන්හි දී ආශ්‍රමධර්ම සංස්ථාව තහවුරු වූ බව පෙනේ.

සංහිතා, බ්‍රාහ්මණ හා ආරණ්‍යක සාහිත්‍ය පිළිබඳ ඉදිරිපත් කෙරුණු විද්වත් මත සංක්ෂිප්තයක් ලෙස සැලකීමේ දී මෙකී සාහිත්‍ය යුග තුන ම වසර තුන් දහසක පමණ කාලයක් තුළ සැකසී නිමවන්නට ඇත.[19] මේ අනුව ඍග්වේද සංහිතාවෙහි පටන් ආරණ්‍යක යුගයේ අවසානය දක්වා වූ කාලය උපනිෂද් සාහිත්‍යයෙහි පසුබිම ලෙස සටහන් කළ හැක. මේ පසුබිමෙහි හටගත් උපනිෂද් සාහිත්‍ය භාරතීය චින්තනයෙහි අග්‍රඵලය ලෙස සැලකිය හැක. කනස්සලු වූ මනුෂ්‍යාත්මයට ශාන්තිය හා මෝක්ෂය ගෙන දීම උපනිෂද් සාහිත්‍යයේ අභිමතාර්ථ වන අතර මිනිසා දාර්ශනික සත්‍ය කරා යොමු කිරීම නොවේ. උපනිෂද් වූ කලී අවශ්‍යයෙන් ම ජීවිතයේ සිදුවීම්වලට මුහුණපාන දර්ශනාත්මක ව සකස් වුණු සිත්වලින් පිටවන උදාන නොහොත් කාව්‍යමය භාවප්‍රකාශ වන අතර එහි ආධ්‍යාත්මික ප්‍රශ්නවලට සංවාද හා විවාද ස්වරූපයෙන් අවිනිශ්චිත විසඳීම් ඉදිරිපත් කර ඇති බව රාධාක්‍රිෂ්ණන් පවසයි.[20]

මානව චින්තන ඉතිහාසයේ ප්‍රථම වරට මිනිසා ස්වාභාවික වස්තූන් විෂයෙහි තමා තුළ පැවැති සැක බිය දුරු කොට නිදහස් ව සිතන්නටත් ස්වභාව ධර්මයේ අපූර්වත්වයට හේතු සොයා බලා ගැටලු විසඳා ගැනීමට දරන ලද ප්‍රයත්නයන් උපනිෂද්වලින්

හෙළි වේ.[21] උපනිෂද් සාහිත්‍ය පිළිබඳ ගැඹුරින් අධ්‍යයනය කර පෙර'පර දෙදිග උගතුන් උපනිෂද[22] යන්නට විවිධ නිර්වචන ඉදිරිපත් කර ඇත. ඒ අතර

* ළඟ හිඳ ගැනීම
* ළඟ හිඳ ගෙන ලබන දැනුම
* රහස් ඉගැන්වීම
* යාග ගින්න ළඟ හිඳගෙන සිටීම

යන අරුත් ප්‍රමුඛත්වය ගනී. රාධාක්‍රිෂ්ණන[23] හා ආප්තෙ[24] යන භාරතීය උගතුන් උපනිෂද් යනු ''ළඟ හිඳ ගැනීම'' බව පෙන්වා දී ඇත. ''සමීපය'' යන අර්ථය ඇති 'උප' යන උපසර්ගයත් ''පහත'' යන අර්ථය ඇති 'නි' යන උපසර්ගයත් පූර්ව කොට ඇති ''හිඳගැනීම'' යන අර්ථ ඇති ''සද්'' ධාතුවෙන් උපනිෂද් යන්න සෑදී ඇත. ඒ අනුව උපනිෂද් යනු ''ළඟ බිම හිඳ ගැනීම'' බව ප්‍රකට අදහසයි. ළඟ බිම හිඳගෙන උගත් ධර්මයට ද උපනිෂද් යන්න යෙදී ඇත.

උපනිෂද් යනු යාග ගින්න ළඟ හිඳ ගැනීම බව එම්. ආර්. බොදාස් පවසයි.[25] සාහිත්‍යයේ කර්ම කාණ්ඩය තුළ ප්‍රධාන ආගමික කාර්යය ලෙස යාගය සැලකිල්ලට ලක්ව ඇත. හෝතෘ, උද්ගාතෘ, අධ්වර්යු සහ බ්‍රහ්මන් යන යාගයෙහි සක්‍රිය අංශයට අයත් පූජකයන් සතර දෙනා ක්‍රියාකාරීහු වූහ. ඔවුන් විසින් යාග ගීතිකා ගයමින් යාග පවත්වන විට ඒ හා සම්බන්ධ අනුග්‍රාහක පිරිසක් ඒ අසල බිම හිඳ ගෙන සිටින්නට ඇත. එහෙත් උපනිෂද් යන්න මෙම සංකල්පය සමග සම්බන්ධ වන්නේ උක්ත ආගමික නිකාය හතරට අයත් බලගතු රහස් ක්‍රියා හා පිළිවෙත් ආදිය ගුරුවරයා අසල හිඳගෙන ඉගෙන ගත් බැවිණි. මෙම අදහස සනාථ කරන ප්‍රකාශයක් ඡාන්දෝග්‍ය උපනිෂද්හි අන්තර්ගත වේ. එනම්, ගිනිපිදීම හෝ ගින්න අසල හිඳගෙන සිටීම බ්‍රහ්මචාරී ශිෂ්‍යයාගේ කටයුත්තක් බව යි.

බටහිර උගත්තු බොහොමයක් ප්‍රකාශ කරන්නේ උපනිෂද් යනු රහස් ඉගැන්වීමක් බව යි. මොනියර් විලියම්ස්,[26] වින්ටර්නිට්ස්,[27]

ආදී බටහිර උගතුන් මෙන් ම ගොවින්දගෝපාල[28] හා ඇම්. හිරියන්න[29] යන ඉන්දීය උගත්තු ද එම මතය නියෝජනය කරති. උපනිෂද් යන වචනය වෙනුවට පර්යාය වශයෙන් යෙදෙන රහස් යන පදය යෙදෙන බව ඩොයිසන් ප්‍රකාශ කරයි. රහස් සලකුණ, රහස් ගෙනදීම, රහස් නම, රහස් වචනය, රහස් උපදෙශ, රහස් සූත්‍රය යන අදහස් ගණනාවක් එයින් ගම්‍යමාන වන බව ඔහුගේ අදහස යි.[30]

ආරණ්‍යක සාහිත්‍යය ද උපනිෂද් යන්නට බොහෝ සෙයින් සමාන බව විචාරක මතය යි. ආරණ්‍යයෙහි හෙවත් වනයෙහි උගත යුතු වූ හෙයින් ඒවා රහස් ධර්ම අඩංගු සාහිත්‍යයක් ලෙස සලකන ලදී. පසුව පහළ වූ උපනිෂද් සාහිත්‍යයෙන් පිළිබිඹුවන්නෙත් මෙබඳු ම රහස් හා ගුඪ ධර්ම බව බොහෝ උගතුන්ගේ අදහස විය. උපනිෂද් යන්නට පර්යාය පදයක් වශයෙන් "රහස්‍යම්" යන්න උපනිෂද්හි තන්හි තන්හි යෙදී ඇත. උත්තම වූ රහස යන අර්ථයෙන්

"ය ඉමං පරමං ගුහ්‍යං
ශ්‍රායෙත් බ්‍රහ්මසංසදි"[31] යන්නෙහි යෙදී ඇත.

"උපනිෂදං භො බෲහත්‍යුක්ති ත උපනිෂද්බ්‍රාහ්මිං වාව ත උපනිෂදමබ්‍රෑවෙති"[32] යන මෙහි උපනිෂද් යන්න රහස් දැනුම යන අර්ථයෙන් යෙදී ඇත.[33] "තෙ වා එතෙ ගුහ්‍යා ආදෙශා එතද් බ්‍රහ්මාභ්‍යතපං තස්‍යාභිතතප්තස්‍ය යශස්තෙජ ඉන්ද්‍රියං වීර්යමන්නාදං රසො අජායත"[34] යන්නට අනුව රහස් ඉගැන්වීම යන අර්ථයෙහි ද උපනිෂද් යන්න යෙදී ඇත.

මේ අනුව "රහස්" යන වචනය උපනිෂද් තුළ අන්තර්ගත බව පැහැදිලි වේ. මේ රහස් භාවයට හේතු වූයේ කුමක්ද යන්න සොයා බැලීම වැදගත් වේ. බුද්ධසමයට පෙර ඉන්දියාවේ ශාස්ත්‍රීය කටයුතු ලිවීම සිදු නොවී ය. අශෝක අධිරාජ්‍ය යුගය[35] වන විට ශාස්ත්‍රීය හා දර්ශනවාදී වැඩ කටයුතු උසස් මට්ටමක පැවැති බැවින් වැදගත් ජාතික වැදගත්කමක් පැවැති සිදුවීම් හා ජයග්‍රහණයන් සුරක්ෂිත බව පිණිස සටහන් කර තැබීමේ ක්‍රමය උපයෝගී

කරගන්නා ලදී. මේ තත්ත්වයට පෙර දිව්‍යමය සම්භවයක් ඇති යම් යම් කරුණු ඒවායේ ශුද්ධභාවය හා හාස්කම් නුසුදුසු පුද්ගලයන් අතට පත්වීමෙන් විනාශ වේවි යන අදහසින් ලියා තැබීමට අකැමැත්තක් දක්වූ බවක් පෙන්නුම් කරයි. එවන් දිව්‍යමය සම්භවයක් පැවැති ශාස්ත්‍රවල සුරක්ෂිතතාව සඳහා අනුගමනය කළ ක්‍රියාමාර්ගය වූයේ සුදුසු යැයි සම්මත ශුද්ධ පුද්ගලයන් මගින් කටපාඩමින් පවත්වාගෙන යාම යි. එබැවින් උපනිෂද් (රහස් ධර්ම) තෝරාගත් පිරිස් විසින් කටපාඩමින් පවත්වාගෙන එන ලදී. පැරණි ඇතැම් උපනිෂද් ආචාර්යවරු සමහර කරුණු පිළිබඳ ව රහස්‍යභාවය ජීවිතය පරදුරට තබා ආරක්ෂා කළ බව පෙනේ. මහත් දුෂ්කරතා මධ්‍යයේ ලබාගත් දැනුම හා ශාස්ත්‍රය ප්‍රසිද්ධ කිරීමට අකැමැති වූ ඔවුහු තෝරාගත් ශිෂ්‍යයන් සමග වාචික ව මුඛපරම්පරාවෙන් යුගයෙන් යුගයට උපනිෂද් සාහිත්‍යය පවත්වාගෙන ආහ.

උපනිෂද් සාහිත්‍යය පුරා ම දිවයන ආගමික බලවේගයක් වේ. එනම් සියල්ලට ම මූලය වූ බ්‍රහ්මන් පදාර්ථය වේ. මේ නිසා උපනිෂද් හි අවසාන ඉලක්කය ලෙස ඉදිරිපත් කෙරෙන පරම සත්‍ය පිළිබඳ විද්‍යාව බ්‍රහ්මන් වටා කේන්ද්‍රගත ව ඇති බැවින් උපනිෂද් බ්‍රහ්ම විද්‍යාව ලෙස ද දැක්විය හැක. යම් කරුණක් මුල් කරගෙන "බ්‍රහ්ම විද්‍යාවට" පැමිණේ ද බ්‍රහ්ම විද්‍යාවට හේතුවන ධර්ම මාර්ගය උපනිෂද් වන බව ද කියවේ. උපනිෂද්‍යතෙ ප්‍රාප්‍යතෙ බ්‍රහ්මවිද්‍යා අනයා ඉති[36] යන නිර්වචනය එයට සාක්ෂ්‍ය දරයි. මුළු උපනිෂද් සාහිත්‍යය පුරා දිවයන තේමා ගීතය වන්නේ බ්‍රහ්මන් පිළිබඳ ව විද්‍යාවයි. මේ නිසා උපනිෂද් සාහිත්‍යයෙන් බ්‍රහ්මන් පෙන්නුම් කරන බව පෙනේ.

උපනිෂද් සඳහා භාවිතා වන අනෙක් පර්යාය පදය වන්නේ "වේදාන්ත" යන්න යි. වේදාන්ත යන්නෙහි අර්ථ දෙකක් වේ. එනම් දැනීමේ අවසානය හා දැනීමෙන් නිදහස් වීම යනුයි. ඇතමෙකුගේ අදහස් අනුව උපනිෂද් චතුර්වේදයේ අවසාන භාගයෙහි ප්‍රභවය වූ බැවින් ද වේදයන්ගේ සාරය වූ බැවින් ද "වේදාන්ත" යන නාමය එයට උචිත වේ.[37] උපනිෂද් යන්නට පර්යාය පදයක් වශයෙන් 'වේදාන්ත" යන්න යෙදෙන බව සුරේන්ද්‍රනාථ් දාස්ගුප්ත පෙන්වා දෙයි.[38]

වෛදික සාහිත්‍යයෙහි හතරවැනිව බිහි වූ උපනිෂද් සාහිත්‍ය ලොවට අලුත් චින්තනයක් දායාද කිරීමේ ගමන් මගේ පෙර ගමන් කරුවා වශයෙන් පෙර'පර දෙදිග උගතුන්ගේ මහත් සම්භාවනාවට පත් වූ සාහිත්‍යාංගයක් ලෙස විවාදයෙන් තොර ව අර්ථ දක්විය හැක. උපනිෂද් සාහිත්‍යයට අයත් ග්‍රන්ථ ප්‍රමාණය පිළිබඳ ව පෙර'පර දෙදිග උගතුන්ගේ ඒකමතික අදහසක් නොමැති බව ඔවුනොවුන්ගේ මතවාද හා අදහස් ප්‍රවේශමෙන් අධ්‍යයන කිරීමේ දී පෙනීයන කරුණකි. ඒ අනුව උපනිෂද් සියල්ල 200 ක් බව රාධාක්‍රිෂ්ණන[39] ප්‍රකාශ කරන අතර ක්‍රි.ව. 8 වන සියවසේ ජීවත් වූහ යි සැලකෙන ශඞ්කරාචාර්යයෝ උපනිෂද් 11 කට භාෂ්‍ය සපයා ඇත. එනම්,

1. බෘහදාරණ්‍යක උපනිෂද්
2. ඡාන්දෝග්‍ය උපනිෂද්
3. තෛත්තිරීය උපනිෂද්
4. ඓතරේය උපනිෂද්
5. කෙන උපනිෂද්
6. ඊශා උපනිෂද්
7. කඨ උපනිෂද්
8. මුණ්ඩක උපනිෂද්
9. මාණ්ඩූක්‍ය උපනිෂද්
10. ශ්වේතාශ්වතර උපනිෂද්
11. ප්‍රශ්න උපනිෂද් වශයෙනි.

ඩොයිසන් නම් බටහිර විචාරවාදියාගේ සංඛ්‍යා අනුව වෛදික ශාඛා හා සම්බන්ධ උපනිෂද් සංඛ්‍යාව 13 කි. කලින් ඉදිරිපත් කළ උපනිෂද් 11 ට අමතර ව කෞශීතකී උපනිෂදය හා මෛත්‍රායණී උපනිෂදය ඇතුළත් කර ඇත. කෙසේ වුවත් පැරණි උපනිෂද් සංඛ්‍යාව 13 ක් බහුතර පිළිගැනීම යි. හින්දූ ශබ්දකෝෂයේ දක්වෙන්නේ උපනිෂද් 14 ක් වශයෙනි.

වෛදික සාහිත්‍ය විමසුමෙන් අධ්‍යයනය කරන විට පෙනී යන කරුණක් වන්නේ උපනිෂද් සාහිත්‍යය වූ කලී වේද ග්‍රන්ථවල

පටන් යුග ගණනාවක් තිස්සේ ක්‍රමික ව විකාශනය වූ සාහිත්‍යයක් බව යි. උදාහරණයක් වශයෙන් ඓතරේය උපනිෂදය දැක්විය හැක. ඍග්වේදයෙන් ඓතරේය බ්‍රාහ්මණයත් එයින් ඓතරේය ආරණ්‍යක ග්‍රන්ථයත් අවසානයේ ඓතරේය උපනිෂදයත් බිහිවීම දක්වා පරම්පරා ගණනාවක විකාශයක් විද්‍යමාන වේ. පහත දැක්වෙන වගුව අධ්‍යයනය කිරීමෙන් ප්‍රධාන උපනිෂද් ග්‍රන්ථ කෙසේ විකාශනය වූයේ ද යන්න පහසුවෙන් අවබෝධ කරගත හැක.

සංහිතා	බ්‍රාහ්මණ	ආරණ්‍යක	උපනිෂද්
ඍග්වේද	1. ඓතරේය 2. කෞශීතකී	1. ඓතරේය 2. කෞශීතකී	1. ඓතරේය 2. කෞශීතකී
ශුක්ල යජුර්වේද	ශතපථ		1. බෘහදාරණ්‍යක 2. ඊශ
කෘෂ්ණ යජුර්වේද	තෛත්තිරීය	තෛත්‍රිය	1. තෛත්තරීය 2. කඨ 3. මෛත්‍රී 4. ශ්වේතාශ්වතර
සාම වේද	1. තාණ්ඩ්‍ය මහා 2. ජෛමිනීය	1. ජෛමිනීය උපනිෂද් බ්‍රාහ්මණ	1. ඡාන්දෝග්‍ය 2. කෙන
අථර්වවේද	ගොපථ		1. ප්‍රශ්න 2. මුණ්ඩක 3. මාණ්ඩූක්‍ය

1 වගුව

උපනිෂද් සාහිත්‍යය විකාශනය වීමට වසර සිය ගණනක් ගත වූ බව කලින් සාකච්ඡා කරන ලද අතර ඒ අනුව ප්‍රධාන උපනිෂද් සාහිත්‍ය ග්‍රන්ථ යුග හතරකට බෙදා දැක්විය හැක.

ප්‍රථම යුගය ක්‍රි.පූ. 900-ක්‍රි.පූ. 700	01. ඊශ උපනිෂද් 02. ඡාන්දෝග්‍ය උපනිෂද් 03. බෘහදාරණ්‍යක උපනිෂද්
ද්විතීය යුගය ක්‍රි.පූ. 700-ක්‍රි.පූ. 500	04. ඓතරේය උපනිෂද් 05. තෛත්තරීය උපනිෂද්
තෘතීය යුගය ක්‍රි.පූ. 500-ක්‍රි.පූ. 400 චතුර්ථ යුගය ක්‍රි.පූ. 200-ක්‍රි.පූ.100	06. ප්‍රශ්න උපනිෂද් 07. කෙන උපනිෂද් 08. කඨ උපනිෂද් 09. මුණ්ඩක උපනිෂද් 10. මාණ්ඩූක්‍ය උපනිෂද් 11. කෞශීතකී උපනිෂද් 12. තෛත්තරීය උපනිෂද් 13. ශ්වේතාශ්වතර උපනිෂද්

2 වගුව

ඉහත වගුවේ දැක්වෙන වර්ගීකරණය අනුව ඊශ, ඡාන්දෝගය සහ බෘහදාරණ්‍යක යන උපනිෂද් බුද්ධපූර්ව යුගයට අයත් වේ. ද්විතීය යුගයේ එනම් ක්‍රි.පූ. 700 - 500 අතර කාලයේ බිහි වූ උපනිෂද් බුද්ධකාලයට සමකාලීන වේ. ඉහත දැක්වෙන උපනිෂද් කෘති ප්‍රමාණය හැරුණු විට අවෛදික ගණයට අයත් උපනිෂද් ප්‍රමාණය අතිවිශාල ය. වින්ටර්නිට්ස්, රාධාක්‍රිෂ්ණන් හා දාස්ගුප්ත වැන්නවුන් විසින් ඒවායේ සංඛ්‍යාවන් විශාල බව පෙන්වා දෙන ලදී. මෝක්ෂය ලැබීමට හේතුවන කෘති 108 ක් ගැන උපනිෂද් සාහිත්‍යයේ සඳහන් වන අතර ඒ පිළිබඳ ව ශඞ්කරාචාරීන්ගේ අවධානය යොමු වී ඇත. මෙම උපනිෂද් සියල්ල ශුද්ධ වූත් බලගතු වූත් ඒවා බව භාරතීයන්ගේ පිළිගැනීම යි. එම කෘති සංඛ්‍යාව චතුර්වේදයට ඇතුළත් ව ඇත්තේ පහත ආකාරයට ය.[41]

සංහිතාව	උපනිෂද් සංඛ්‍යාව
ඍග්වේදය	10
ශුක්ල යජුර්වේදය	19
කෘෂ්ණ යජුර්වේදය	32
සාමවේදය	16
අථර්වවේදය	31
එකතුව	108

3 වගුව

තවත් මතයකට අනුව උපනිෂද් සංඛ්‍යාව 1180 ක් බව කියවේ. "අශීතිසහිතශතාධිකසහස්‍රසඞ්ඛ්‍යාකා උපනිෂදඃ" යන අදහසට අනුව එම මතය සනාථ වන අතර එම උපනිෂද් ප්‍රමාණය පහත දැක්වෙන ආකාරයට සංහිතාවන්ට බෙදා දැක්විය හැක.[42]

සංහිතාව	උපනිෂද් සංඛ්‍යාව
ඍග්වේදය	21
යජුර්වේදය	109
සාමවේදය	1000
අථර්වවේදය	50
එකතුව	1180

4 වගුව

ඉහත වර්ගීකරණයට ලක් වූ අවෛදික උපනිෂද් ග්‍රන්ථ පිළිබඳ ව වඩාත් පර්යේෂණ කරන ලද උගතුන් අතර වින්ටර්නිට්ස්ට හිමි වන්නේ ප්‍රමුඛස්ථානයකි. අවෛදික ගණයෙහි ලා සැලකෙන උපනිෂද්හි අන්තර්ගත කරුණු පදනම් කර ගෙන ඔහු ඒවා කොටස් 6 කට බෙදා දක්වා ඇත.[43] එනම්,

1. වේදාන්ත දර්ශනය ඉදිරිපත් කරන උපනිෂද්
2. යෝග දර්ශනය උගන්වන උපනිෂද්

3. සන්‍යාස ආශ්‍රම අවස්ථාව වර්ණනා කරන උපනිෂද්
4. විෂ්ණු කීර්තනයෙහි යෙදෙන උපනිෂද්
5. ශිව කීර්තනයෙහි යෙදෙන උපනිෂද්
6. ශාක්තයින්ගේ සහ වෙනත් භක්තිමතුන්ගේ උපනිෂද් වශයෙනි.

මෙම උපනිෂද් සියල්ල ම පාහේ ගද්‍ය, පද්‍ය හා ගද්‍යපද්‍ය මිශ්‍ර ව රචනා වී ඇත. වෛදික හා අවෛදික උපනිෂද් කෘති රචනා කළ කතුවරුන් හා රචනා වූ කාලය පිළිබඳ ව උගතුන් අතර මතභේදයන්ට තුඩු දෙන සුළු අදහස් වේ. උපනිෂද් කෘති යුග 4ක දී රචනා වූ බව පිළිගත් අදහසකි. ඒ ඒ යුගවල දී රචනා වූ උපනිෂද් කෘති කවරේ ද යන්න මෙහි අංක 2 වගුවෙන් පැහැදිලි වේ. වෛදික සාහිත්‍ය පිළිබඳ ව දීර්ඝ විස්තරයක් කරන ජයදෙව තිලකසිරිගේ අදහස් අනුව 1 වගුවේ පළමු කාණ්ඩයේ උපනිෂද් බුද්ධකාලයට පූර්ව යුගයේ දී රචනා වී ඇත. දෙවැනි කාණ්ඩයේ කෘතිවල පැරණි හා පැරණි නොවන භාෂා ලක්ෂණ දක්නට ලැබෙන හෙයින් ඒවා ක්‍රි.පූ. 800-500 අතර කාලයට අයත් කොට දක්වයි. මෛත්‍රායණී හා මාණ්ඩුක්‍ය යන උපනිෂද් කෘති දෙක තුන්වන කාණ්ඩයට අයත්වන අතර පශ්චාත් බුද්ධ කාලයේ දී ලියවී ඇති බව ජයදේව තිලකසිරි පෙන්වා දෙයි.[44]

ඉතා පැරණි යැයි සැලකෙන උපනිෂද් කෘතීන්ගේ කාලය පිළිබඳ ව ඇතැම් උගතුන් දක්වන්නේ ඒවා බෞද්ධ යුගයට පෙර ලියවුණු බවයි. උපනිෂද්හි භාවිත භාෂා ලක්ෂණ අනුව යමින් රාධාක්‍රිෂ්ණන් පවසන්නේ ගද්‍යයෙන් ලියවුණු බෘහදාරණ්‍යක, ඡාන්දෝග්‍ය, කෞශිතකී, ඓතරේය හා තෛත්තිරීය යන උපනිෂද් හා ගද්‍ය, පද්‍ය, මිශ්‍ර, කෙන උපනිෂදය හා ඊශ, කඨ යන උපනිෂද් කෘති දෙක ක්‍රි.පූ. 7-8 සියවස්වලට අයත් බව යි. උපනිෂද්හි අන්තර්ගත ව ඇත්තේ එක් නිකායකට හෝ ආචාර්යවරයෙකුට අයත් අදහස් නොවන බැවින් ඒවා විවිධ ආචාර්යවරුන්ගේ ඉගැන්වීම් වේ. මේ නිසා මෙම උපනිෂද් කෘති විවිධ යුගයන්හි දී රචනා වන්නට ඇතැයි වින්ටර්නිට්ස් පවසයි.

විවිධ වකවානුවල දී රචනා වූ උපනිෂද් කෘතිවල කර්තෘවරුන් අවිනිශ්චිත වීමෙහි ලා බලපවත්වන කාරණා දෙකක් වේ. එනම් කිසිම උපනිෂද් ග්‍රන්ථයක කතුවරයා පිළිබඳ ව සඳහන් ව නොතිබීම හා රචනා කරන උපනිෂද් කෘතියේ වටිනාකම වැඩි කිරීමට එය අපෞරුෂේය පදාර්ථයකට නතු කිරීමට කතුවරුන්ට තිබූ කැමැත්ත යනුවෙනි. උපනිෂද් කෘතිවල අන්තර්ගතයේ විවිධ ආගමික දාර්ශනිකයන් දක්නට ලැබුණත් එහි අන්තර්ගත වන්නේ ඔවුන්ගේ ම අදහස් ද යන්න තීරණය කළ නොහැකි ගැටළුවකි.

උපනිෂද්හි කතුවරයා කවරෙක් ද යන්න පිළිබඳ ව ආගමික තයින් කරන ලද අර්ථකථනයන් මුණ්ඩක උපනිෂද්හි සඳහන් වේ. ඒ අනුව ලොව මුල් ම පුරුෂයා වූ බ්‍රහ්ම තමා අවබෝධ කරගත් බ්‍රහ්මඥානය පළමු පුත්‍රයා වූ අර්ථවයන්ට ප්‍රදානය කළේය. අර්ථව එය අංගිරට ද අංගිර විසින් සත්‍යවහට ද සත්‍යවහ අංගිරස්ට ද ඉගැන්වනු ලැබීය. අංගිරස් විසින් ශෞනකට ප්‍රදානය කරන ලදී.[45] ඒ අනුව මෙම උපනිෂද් ධර්මය බ්‍රහ්මගෙන් පැවැත ගෙන එන්නේය. මෙහි කතුවරයා මහා බ්‍රහ්ම වන්නේය. මේ අනුව මිනිස් චින්තනයේ අද්විතීය ප්‍රතිඵලයක් වන උපනිෂද් සාහිත්‍ය පසුකාලීන ව ශාඛා ප්‍රශාඛාවලට බෙදෙමින් සාරවත් මහ වෘක්ෂයක් මෙන් සංවර්ධනය වී ඇති අයුරු ප්‍රකට වේ.

ආන්තික සටහන්

1. බෂාම් 301-313 පිටු.
2. Hiriyanna M. Out lines of Indian Philosophy, P. 30-31.
3. තිලකසිරි ජයදේව, වෛදික සාහිත්‍ය, 4-5 පිටු.
4. කැකුලාවල සුමනපාල, කඨෝපනිෂදය, 1 පිටුව.
5. වින්ටර්නිට්ස් එම්. ඉන්දීය සාහිත්‍ය ඉතිහාසය 1 කොටස, 39 පිටුව.
6. තිලකසිරි ජයදේව, වෛදික සාහිත්‍ය, 3 පිටුව.
7. සාරස්වත 1, 285 සූත්‍රය, 1.72 සූත්‍රය.
8. තිලකසිරි, 2 පිටුව.
9. - එම - 3 පිටුව.

10. රාධාක්‍රිෂ්ණන් එස්. ඉන්දීය දර්ශනය 1 - කාණ්ඩය 87 පිටුව.
11. කැකුලාවල, ii පිටුව.
12. වින්ටර්නිට්ස්, 89 පිටුව.
13. කැකුලාවල, iii පිටුව.
14. සම්භාෂා, 1999 කලාපය, 402 පිටුව.
15. කැකුලාවල, iv පිටුව.
16. තිලකසිරි, 80 පිටුව.
17. කැකුලාවල, iv පිටුව.
18. - එම - vi පිටුව.
19. තිලකසිරි, 67-73 පිටු.
20. රාධාක්‍රිෂ්ණන්, 100 පිටුව.
21. සාහිත්‍ය ත්‍රෛමාසික සඟරාව, 1965, 60 පිටුව.
22. සාරස්වත, 6.21 සූත්‍රය.
23. රාධාක්‍රිෂ්ණන්, 99 පිටුව.
24. APTE, p. 287.
25. තිලකසිරි, 32 පිටුව.
26. Williams, p. 201.
27. වින්ටර්නිට්ස්, 176 පිටුව.
28. Mukhopadhyaya, p. 26.
29. Hiriyanna, p. 50.
30. Mudkhopadhyaya, p. 26.
31. කඨ, I. iii, 17.
32. කෙන, iv. 7.
33. - එම - iv, 7.
34. ඡාන්දෝග්‍ය, 3.5.2.
35. මුණසිංහ, බන්දුසේන හේවා, සවිස්තර භාරතීය ඉතිහාසය 357-436 පිටු.
36. කුසලධම්ම හිමි අම්බලන්ගොඩ, චතුර්වේදය, 76 පිටුව.
37. සාරදා, 1963 කලාපය, 108 පිටුව.
38. Dasguptha Surendrennatha, A History of Indian Phylosophy, p. 30
39. Radha Krishna, S, The Principal Upanisads. p. 21.

40. Margaret and Iames, Statiey A Dictionary of Hindu. p. 312.
41. වින්ටර්නිට්ස්, 174-175 පිටු.
42. කුසලධම්ම හිමි, 114 පිටුව.
43. වින්ටර්නිට්ස්, 174 පිටුව.
44. තිලකසිරි, 115 පිටුව.
45. මුණ්ඩක උපනිෂද්, I.i.I.

මිනිසා මරණින් පසු....

(උපනිෂද් ඇසුරින් කෙරෙන විමසීමකි.)

ආචාර්ය
මාදුරුඔයේ ධම්මිස්සර හිමි

"මිනිසාගේ මරණින් පසු ඔහුගේ අධ්‍යාත්මය ගින්නට ද ඔහුගේ හුස්ම සුළඟට ද ඔහුගේ නෙත් සූර්යයාට ද ඔහුගේ සිත චන්ද්‍රයාට ද, ඔහුගේ සවන් ආකාශයේ දිශාවන්ට ද ඔහුගේ ශරීරය පෘථිවියට ද ඔහුගේ ආත්මය ආකාශ වස්තුවට ද ඔහුගේ සිරුරෙහි ලෝම පැළෑටිවලට ද ඔහුගේ හිසෙක් කෙස් ගස්වලට ද ඔහුගේ ලේ සහ ශුක්‍ර ජලයට ද යන්නේ නම් ඊට පසු මිනිසාට සිදු වන්නේ කුමක් ද?"

ආර්තභාග නම් තැනැත්තකු විසින් යාඥවල්ක්‍යගෙන් අසනු ලැබූ ප්‍රශ්නයක් වශයෙන් බෘහදාරණ්‍යක උපනිෂදයෙහි ඉහත සඳහන් පාඨය අන්තර්ගත වී තිබේ. උපනිෂද් යුගය වන විට විදග්ධ මනස තුළ පැන නැගී තිබූ ප්‍රධාන ගැටළු අතුරින් එකකි, එය. එම ප්‍රශ්නයට පිළිතුරු සැපයීමේ දී යාඥවල්ක්‍ය ක්‍රියා කළ ආකාරය හා භාවිත කළ වචනවලින් තත් කාලීන පොදු ජන සමාජය තුළ මිනිසාගේ මරණින් පසු තත්ත්වය පිළිබඳ වූ ආකල්පයත් යාඥවල්ක්‍යගේ ආකල්පයත් අතර කිසියම් පරතරයක් තිබූ බවක් වැටහෙයි.

ආර්තභාගගේ ප්‍රශ්නයෙන් ඉක්බිති යාඥවල්ක්‍ය ආර්තභාගගේ අතින් අල්වා, ඔහු කැඳවා ගෙන ජනයාගෙන් වෙන් වූ හුදෙකලා තැනකට යයි. යාඥවල්ක්‍යයට කියන්නට තුබූ දෙය ප්‍රසිද්ධියේ කියන්නට ඔහු අකමැති වූ සේය. ඔහු පැහැදිලිව ම ආර්තභාගට කියනුයේ, "සොඳුරු ආර්තභාග, දෙන්න ඔබේ අත. අපි දෙදෙන

පමණක් ම මෙය දැනගනිමු. ජනයා ඉදිරියේ මෙය සාකච්ඡා නොකරමු'' යනුවෙනි. ඔවුන් දෙදෙනාගේ සාකච්ඡාව පිළිබඳ ව උපනිෂදයේ සඳහන් විස්තරයට අනුව ඔවුන් දෙදෙනා හුදෙකලාව යමක් සාකච්ඡා කළාහු ද එය කර්මය පිළිබඳ ව වූවක් ම විය. සාකච්ඡා කොට එළඹි නිගමනය වූයේ ''සැබවින් ම යමෙක් හොඳ ක්‍රියා කිරීමෙන් හොඳ වෙයි. නරක ක්‍රියා කිරීමෙන් නරක වෙයි'' යන්නය. උපනිෂදය වාර්තා කරන අන්දමට මේ සාකච්ඡාව අවසානයේ දී ආර්තභාග නිහඬ විය.

> ''ආහර සෞම්‍ය හස්තම්, ආර්තභාග. ආවාමෙවෛතස්‍ය වෙදිස්‍යාවඃ, න නාවෙතත් සජන ඉති. තෞ හොත්ක්‍රම්‍ය මන්ත්‍රයාඤ්චක්‍රාතෙ, තෞ හ යදූචතුඃ කර්ම හෛව තදූචතුඃ. අථ යත් ප්‍රශශංසතුඃ කර්ම හෛව තත් ප්‍රශශංසතුඃ. පුණ්‍යො වෛ පුණ්‍යෙන කර්මණා භවති, පාපඃ පාපෙනෙති'' (බෘ.උ. III, 2.13)

කර්මය පිළිබඳ වූ මේ අදහස් පොදු ජනයා ඉදිරියේ සාකච්ඡා කරන්නට යාඥවල්ක්‍යය අකමැති වූයේ ඇයි ද යන ප්‍රශ්නයට නිශ්චිත පිළිතුරක් දිය නොහැකි ය. කෙසේ වෙතත් මිනිසාගේ සුගති-දුර්ගති සඳහා සුකෘත-දුෂ්කෘත කර්ම හේතු වන බව මෙයින් හෙළිදරව් කෙරෙයි.

මිනිසාගේ මරණින් පසු තත්ත්වය හෝ පැවැත්ම පිළිබඳ වූ ප්‍රශ්නය හදිසියේ ඇති වූවක් නොවේ. එය කාලාන්තරයක් තිස්සේ වර්ධනය වෙමින් ආ විමර්ශනශීලී චින්තන ධාරාවක ප්‍රතිඵලයකි. බ්‍රාහ්මණයන්ගේ ශ්‍රේෂ්ඨත්වයටත් යාගයේ බලයටත් විරුද්ධ ව නැගී ආ ප්‍රබල විප්ලවයක ප්‍රතිඵලයක් වශයෙන් පුනරුත්පත්තිය වැනි අළුත් ධර්මයක් පිළිබඳ ව මුලින් අවබෝධ කර ගෙන පසු ව අනෙක් කුලවලට ද පතුරුවා හැරුණේ ක්ෂත්‍රියයන්ගේ මැදිහත් වීමෙන් බව පෙනේ. එබැවින් පුනරුත්පත්තිය ආදී දාර්ශනික එළඹුම් උපනිෂද් සමයේ පෙළ ගැස්වීම පිළිබඳ ගෞරවය හිමි විය යුත්තේ ක්ෂත්‍රියයන්ට ය යන්න බොහෝ උගතුන්ගේ අදහස යි.

මුල් යුගයේ ආර්යයෝ මරණයට අතිශයින් ම බිය වූහ. එහෙයින් ඔවුහු සත්තයෙන් ම දීර්ඝායුෂ ප්‍රාර්ථනා කළහ. යාග

පවත්වා දෙවියන් වෙතින් දීර්ඝායුෂ ඉල්ලා සිටියහ. එහෙත් ක්‍රම ක්‍රමයෙන් මරණයට වූ බිය පහවන්නට වූයේ මරණයෙන් පසු කිසියම් තත්ත්වයක් ඇතැ යි යන්න ඔවුන්ගේ සිත් තුළ පැළපදියම් වන්නට වීමෙනි. ඒ සඳහා කදිම නිදසුනක් ඍග්වේදයේ X වැනි මණ්ඩලයේ 16 වැනි සූක්තයෙන් සපයා ගත හැකි ය. පශ්චාත් කාලීන රචනාවක් වශයෙන් X වැනි මණ්ඩලය සැලකුණ ද ප්‍රස්තුත විෂයෙහි ලා එය ඍග්වේදයට දක්වන සම්බන්ධය වැදගත් වේ.

> "අග්නි දේවයාණෙනි, ඔහු නොදවන්න; ඔහු පරිභෝග නොකරන්න; ඔහුගේ සිරුර හෝ සම හෝ විසිරී යා නොදුන මැනවි. ජාතවේදයෙනි (අග්නි දේවයාණෙනි) ඔබ විසින් වර්ධනය කරන ලද ඔහු පියවරුන් වෙත යවන්න.
>
> ජාතවේදයෙනි, ඔබ විසින් ඔහු සූදානම් කරන ලද විට පියවරුනට බාර කළ මැනවි. ඔහු නිසි වයසට පැමිණි කල්හි හේ දෙවියන්ගේ පාලකයා බවට පත් විය යුතු ය.
>
> හිරු ඔබගේ ඇස පිළිගනී. වාතය ඔබගේ ආත්මය (පිළිගනී.) ඔබගේ පින අනුව අහසට හෝ පොළොවට යන්න. ඉදින් ඔබකැමති නම් ජලයට හෝ යන්න, ඔබගේ මුළු සිරුරින් ම පැලෑටි තුළ ඔබගේ නිවහන තනා ගන්න." (ඍග්වේදය, X. 16. 1-3)

ඍග්වේදයේ දහවැනි මණ්ඩලයේ එන ඉහත සඳහන් පාඨයෙන් දක්වෙන පරිදි 'පිතෘ ලෝකය' පිළිබඳ මූලික සංකල්ප ඍග්වේද කාලීන ජනයා අතර පැවතිණි. පසුකාලීන ව උපනිෂද්වල දක්නට ලැබෙන 'පිතෘයාන' නොපැතිය යුත්තක් (ඡා.උ. V.10) වුව ද ඍග්වේදයේ දක්වෙන 'පිතෘලෝකය' ප්‍රීත්‍යාත්මක වූවක් බව පෙනේ. තව ද මිනිසාගේ මරණින් පසු ඔහුගේ භෞතික ශරීරය ස්වභාව ධර්මය සමග සංයුක්ත වන බවක් ද වෛදිකයෝ විශ්වාස කළහ.

ඒ හැරෙන්නට පිතෘන්ගේ හා දෙවියන්ගේ මාර්ග දෙක ගැන වේදයන්ගෙන් අපට අසන්නට ලැබේ. එමෙන් ම මිනිස් ආත්ම

ගස්වලට හා තිරිසනුන් වෙත සංක්‍රමණය වෙති යි යන අදහස ඉන්දියාවේ මුල් ගෝත්‍රිකයන්ගේ අපට ලැබිණැ යි විශ්වාස කෙරේ. (රාධා ක්‍රිෂ්ණන් - 207 පිටුව)

බ්‍රාහ්මණ ග්‍රන්ථවල ද කර්මය - පුනරුත්පත්තිය ආදී සංකල්පවලට ආසන්න අදහස් දක්නට ඇතත් ඒ සම්බන්ධයෙන් දියුණු සංකල්ප කර්මය හා පුනරුත්පත්තිය සම්බන්ධයෙන් ඒවායේ ඇති වී යැයි කිව නොහැකි ය. එහෙත් ඒ සම්බන්ධයෙන් ඇති වූ කුතුහලය වේද කාලයට වඩා තියුණු විය. ආගමික ජීවිතයේ දී බලාපොරොත්තු විය යුතු පරමාර්ථ වශයෙන් සැලකුණේ අමෘතත්වය (නොමැරෙන සම්භවය) යි. එහෙයින් මරණය පිළිබඳ ව මේ වන විටත් මිනිසුන් තුළ පැවති බිය කොතරම් දැයි පැහැදිලි වේ. නරකයෙහි විඳින දුක් සහ සුගතියෙහි විඳින සැප පිළිබඳ ව සඳහන් කරන ශතපථ බ්‍රාහ්මණය තමන්ගේ ක්‍රියාවන් අනුව මිනිසා පරලොව දුක් - සැප දෙක සාදා ගනී යැයි පවසයි (ශපබ්‍රා 6.2.27)

මෙසේ උපනිෂද් යුගය වන විට මරණින් පසු තත්ත්වයක් පිළිබඳ කාල්පනික චින්තාවන් යම් තරමක හෝ වැඩෙමින් පැවතුණි. උපනිෂද් චින්තකයෝ ඒවා ඔප මට්ටම් කොට දාර්ශනික ස්වරූපයක් ආරෝපණය කරමින් ඉදිරිපත් කළහ.

එහි දී ඊට බලපෑම් කළ ප්‍රබල සාධකයක් වූයේ ඒ වන විට බ්‍රාහ්මණයන් අතර පවා යාගයේ බලය පිළිබඳ විශ්වාසය හීන වී තිබීම ය. යාගය ආශ්‍රිත ව පැවති ගුඪවාදය එක්වර ම අතුරුදහන් වී නොගිය ද විශ්වය රඳා පැවැත්වීම සඳහා අනුබලයක් වීමට වඩා ඒ වතාවතින් සිදුවනුයේ සෞභාග්‍යය, දීර්ඝායුෂ හා මතු ආත්මයේ දී දිව්‍ය සම්පත් ලබාදීමට යැයි විශ්වාසයක් නැවත ඇති වීම දක්නට ලැබේ. එබැවින් මරණය වැලැක්වීම යාගයට නොහැකි වූයෙන් මරණයට මුහුණ දීම සඳහා නව සංකල්ප ගොඩනැගෙන්නට විය. එහිලා මරණින් පසු උසස් උපතක් ලැබීම පිළිබඳ අදහසක් ඇති කර ගන්නා ලදී. ඒ අනුව උසස් උපතක් සඳහා වූ ප්‍රාර්ථනා ඇති කරගැනීමත් ඒ අනුව ක්‍රියා කිරීමත් සදාචාර මාර්ගයේ අවශ්‍ය අංග බවට පත් විය.

උච්ඡේදවාදී අදහසක් වූ මරණින් පසු ආත්මය විනාශයට පත් වේ ය යන අදහසට උපනිෂද් චින්තකයෝ එකඟ නොවූහ. මරණින් මතු නැවත උත්පත්තිය පිළිබඳ දෘඪ ව විශ්වාස කළ ඔවුහු මරණින් නොමැරෙන යම් කිසිවක් මිනිසා තුළ ඇත යි ද තදින් ම විශ්වාස කළහ. ජීවිතයක් ඇරඹීමට අවශ්‍ය ශරීරය (භෞතික) ශුක්‍රාණු-බීජාණු සම්බන්ධයෙන් සිදු වේ. එහෙත් එය කිසිඳු විධියකින් නව ජීවිතය හෙවත් ප්‍රාණය ඇති වීමට අවශ්‍ය කාරණා සම්පූර්ණ වීමක් නොවේ. පෞද්ගලික ජීවාත්මය බීජයෙහි ප්‍රකට ව තමාට නියම ව ඇති ස්වරූපය ගන්නේ යැයි උපනිෂද් චින්තකයන්ගේ විශ්වාසය විය. ඒ අනුව ළදරුවකු උපදින සෑම අවස්ථාවක දී ම ඊශ්වර විසින් අළුත් ආත්මයක් මවනු ලැබේ ය යන දේවධර්මවාදී සංකල්පය ප්‍රතික්ෂේප වේ.

පුනරුත්පත්තිය පිළිබඳ විශ්වාසය මුලින් ම සඳහන් වන පාඨ ඡාන්දොග්‍ය, බෘහදාරණ්‍යක උපනිෂද්වලට අයත් වෙයි. පුනරුත්පත්තිවාදයේ ආරම්භක අවස්ථාව පුනර්මෘත්‍යු සංකල්පය යි. පුනර් ජන්මයට පෙර ම මරණය ඔවුන් අවධාරණය කළේ ඔවුන්ගේ ආගම හා දර්ශනය නොමැරෙන තත්ත්වය හෙවත් අමෘතත්වය ගැන විශේෂ සැලකිල්ලක් දක් වූ නිසා ය.

එහෙත් පුනරුත්පත්තිය මරණින් පසු තත්ත්වය පිළිබඳ ව මුලික උපනිෂද්වල කර ඇති විවරණවලින් පවා සෑහීමකට පත් නොවූ බවක් පෙනෙන්නට තිබේ. එහෙයින් පශ්චාත් කාලීන උපනිෂදයක් වන කඨොපනිෂදයෙහි ද මරණයෙන් පසු මිනිසාට කුමක් වන්නේ ද යන්න පිළිබඳ වූ සංදිග්ධ ස්වභාවය නැවත ප්‍රශ්න කෙරී ඇත. නචිකේතස් විසින් යමගෙන් ලබාගන්නා වරයක් ලෙසින් එකරුණ ඉදිරිපත් වී ඇත.

> "යෙ'යං ප්‍රෙතෙ විචිකිත්සා මනුෂ්‍යෙ'ස්තීත්‍යෙකෙ
> නායමස්තීති චෛකෙ,
> ඒතද්විද්‍යාමනුශිෂ්ටස්ත්වයා'හං
> වරණාමෙෂ වරස්තෘතීයම්," (කඨ. I, 1.20)

(මිනිසකු මැරුණු විට මෙවැන් සැකයක් ඇති වෙයි 'ඔහු ඇත' යි එකෙක් කියයි. 'ඔහු නැත'යි අනෙකෙක් කියයි.

උච්ඡේදවාදී අදහසක් වූ මරණින් පසු ආත්මය විනාශයට පත් වේ ය යන අදහසට උපනිෂද් චින්තකයෝ එකඟ නොවූහ. මරණින් මතු නැවත උත්පත්තිය පිළිබඳ දැඩි ව විශ්වාස කළ ඔවුහු මරණින් නොමැරෙන යම් කිසිවක් මිනිසා තුළ ඇත යි ද තදින් ම විශ්වාස කළහ. ජීවිතයක් ඇරඹීමට අවශ්‍ය ශරීරය (භෞතික) ශුක්‍රාණු-බීජාණු සම්බන්ධයෙන් සිදු වේ. එහෙත් එය කිසිඳු විධියකින් නව ජීවිතය හෙවත් ප්‍රාණය ඇති වීමට අවශ්‍ය කාරණා සම්පූර්ණ වීමක් නොවේ. පෞද්ගලික ජීවාත්මය බීජයෙහි ප්‍රකට ව තමාට නියම ව ඇති ස්වරූපය ගන්නේ යැයි උපනිෂද් චින්තකයන්ගේ විශ්වාසය විය. ඒ අනුව ළදරුවකු උපදින සෑම අවස්ථාවක දී ම ඊශ්වර විසින් අළුත් ආත්මයක් මවනු ලැබේ ය යන දේවධර්මවාදී සංකල්පය ප්‍රතික්ෂේප වේ.

පුනරුත්පත්තිය පිළිබඳ විශ්වාසය මුලින් ම සඳහන් වන පාඨ ඡාන්දොග්‍ය, බෘහදාරණ්‍යක උපනිෂද්වලට අයත් වෙයි. පුනරුත්පත්තිවාදයේ ආරම්භක අවස්ථාව පුනර්මෘත්‍යු සංකල්පය යි. පුනර් ජන්මයට පෙර ම මරණය ඔවුන් අවධාරණය කළේ ඔවුන්ගේ ආගම හා දර්ශනය නොමැරෙන තත්ත්වය හෙවත් අමෘතත්වය ගැන විශේෂ සැලකිල්ලක් දක් වූ නිසා ය.

එහෙත් පුනරුත්පත්තිය මරණින් පසු තත්ත්වය පිළිබඳ ව මූලික උපනිෂද්වල කර ඇති විවරණවලින් පවා සෑහීමකට පත් නොවූ බවක් පෙනෙන්නට තිබේ. එහෙයින් පශ්චාත් කාලීන උපනිෂදයක් වන කඨොපනිෂදයෙහි ද මරණයෙන් පසු මිනිසාට කුමක් වන්නේ ද යන්න පිළිබඳ වූ සංදිග්ධ ස්වභාවය නැවත ප්‍රශ්න කෙරී ඇත. නචිකේතස් විසින් යමගෙන් ලබාගන්නා වරයක් ලෙසින් එකරුණ ඉදිරිපත් වී ඇත.

> ''යෙ'යං ප්‍රෙතෙ විචිකිත්සා මනුෂ්‍යෙ'ස්තීත්‍යෙකෙ
> නායමස්තීති චෛකෙ,
> ඒතද්විද්‍යාමනුශිෂ්ටස්ත්වයා'හං
> වරණාමෙෂ වරස්තෘතීයම්,'' (කඨ. I, 1.20)

(මිනිසකු මැරුණු විට මෙවැන් සැකයක් ඇති වෙයි 'ඔහු ඇත' යි එකෙක් කියයි. 'ඔහු නැත'යි අනෙකෙක් කියයි.

ඔබ විසින් අනුශාසනය කරනු ලැබ මෙය දැනගන්නෙමි. වර අතුරෙන් තෙවැන්න මෙය යි.)

උපනිෂද් ඉතිහාසයේ කඨෝපනිෂදයට හිමි ව ඇත්තේ අනෙකුත් (ඡාන්දොග්‍ය, බෘහදාරණ්‍යක ආදී) උපනිෂදයන්ට වඩා අඩු අතීතයකි. කඨොපනිෂදයේ තැනින් තැන විසිරී ඇති, මරණය හා (නැවත) උත්පත්තිය පිළිබඳ වූ අදහස් රාශිය විමසා බලන විට පැහැදිලි වන කරුණක් නම් දීර්ඝ කාලයක් පුරා විවිධ දාර්ශනිකයන් විසින් විවිධ වූ අදහස් ඉදිරිපත් කරන ලද බව යි.

කර්මානුරූප ව ඊළඟ භවය ලැබෙන බව පෙන්වා දීම සඳහා භාවිත කළ පහත දැක්වෙන මනහර උපමාව තව දුරටත් තහවුරු කරන්නේ කර්මය හා පුනරුත්පත්තිය පිළිබඳ ව තත් කාලීන ව පැවති සංවාදයේ සමෘද්ධ භාවය යි.

> ''පීතොදකා ජග්ධතෘණා දුග්ධදොහා නිරින්ද්‍රියා,
> ආනන්දා නාම තෙ ලෝකස්තාන් ස ගච්ඡති තා දදත්'',
> (කඨ. I. 1.2)

තණ කා, දිය බී, කිරි දොවා අවසන් කළ (පැටවුන් වැදීමෙහි ශක්තියෙන් තොර වූ පලක් නැති) දෙනුන් දානය කරන්නාහු එබඳු ම වූ ප්‍රීතියෙන් තොර වූ ලෝක ලබන්නාහු ය.

මිනිසාගේ ජන්ම-මරණ පරම්පරාව සිදුවන ආකාරය පැහැදිලි කිරීම සඳහා භාවිත ධාන්‍ය උපමාව ද අවබෝධය බෙහෙවින් පුළුල් කරන්නකි. මිනිසා දිගින් දිගට ම මරණයටත් නැවත ඉපදීමටත් ගොදුරු වන බව කඨොපනිෂදය පෙන්වා දෙයි. ''පෙර වූවන් අනුව බලන්න, එසේ ම අනෙක් (වර්තමානයේ) අය දෙස ද බලන්න. මිනිසා ධාන්‍ය මෙන් පැසෙයි, ධාන්‍ය මෙන් නැවත උපදියි'' පරපුරින් පරපුරට පිය-පුතුන් වශයෙන් අවසන් වීමක් නොමැති ව සසර ගමන් කරන අයුරු පෙන්වා දීමට භාවිත කෙරුනේ සස්‍ය උපමාව යි. සස්‍ය පැසීමට පත් වන අතර පැසුණු සස්‍ය වැපිරීමෙන් ඒවා රෝපණය වී නැවත සස්‍ය ඇති වෙයි. යළි ඒවා පැසෙයි.

ඔබ විසින් අනුශාසනය කරනු ලැබ මෙය දැනගත්තෙමි. වර අතුරෙන් තෙවැන්න මෙය යි.)

උපනිෂද් ඉතිහාසයේ කඨෝපනිෂදයට හිමි ව ඇත්තේ අනෙකුත් (ඡාන්දොග්‍ය, බෘහදාරණ්‍යක ආදී) උපනිෂදයන්ට වඩා අඩු අතීතයකි. කඨොපනිෂදයේ තැනින් තැන විසිරී ඇති, මරණය හා (නැවත) උත්පත්තිය පිළිබඳ වූ අදහස් රාශිය විමසා බලන විට පැහැදිලි වන කරුණක් නම් දීර්ඝ කාලයක් පුරා විවිධ දාර්ශනිකයන් විසින් විවිධ වූ අදහස් ඉදිරිපත් කරන ලද බව යි.

කර්මානුරූප ව ඊළඟ භවය ලැබෙන බව පෙන්වා දීම සඳහා භාවිත කළ පහත දැක්වෙන මනහර උපමාව තව දුරටත් තහවුරු කරන්නේ කර්මය හා පුනරුත්පත්තිය පිළිබඳ ව තත් කාලීන ව පැවති සංවාදයේ සමෘද්ධ භාවය යි.

> ''පීතොදකා ජග්ධතෘණා දුග්ධදොහා නිරින්ද්‍රියා,
> ආනන්දා නාම තෙ ලෝකස්තාන් ස ගච්ඡති තා දදත්'',
> (කඨ. I. 1.2)

තණ කා, දිය බී, කිරි දොවා අවසන් කළ (පැටවුන් වැදීමෙහි ශක්තියෙන් තොර වූ පලක් නැති) දෙනුන් දානය කරන්නාහු එබඳු ම වූ ප්‍රීතියෙන් තොර වූ ලෝක ලබන්නාහු ය.

මිනිසාගේ ජන්ම-මරණ පරම්පරාව සිදුවන ආකාරය පැහැදිලි කිරීම සඳහා භාවිත ධාන්‍ය උපමාව ද අවබෝධය බෙහෙවින් පුළුල් කරන්නකි. මිනිසා දිගින් දිගට ම මරණයටත් නැවත ඉපදීමටත් ගොදුරු වන බව කඨොපනිෂදය පෙන්වා දෙයි. ''පෙර වූවන් අනුව බලන්න, එසේ ම අනෙක් (වර්තමානයේ) අය දෙස ද බලන්න. මිනිසා ධාන්‍ය මෙන් පැසෙයි, ධාන්‍ය මෙන් නැවත උපදියි'' පරපුරින් පරපුරට පිය-පුතුන් වශයෙන් අවසන් වීමක් නොමැති ව සසර ගමන් කරන අයුරු පෙන්වා දීමට භාවිත කෙරුනේ සස්‍ය උපමාව යි. සස්‍ය පැසීමට පත් වන අතර පැසුණු සස්‍ය වැපිරීමෙන් ඒවා රෝපණය වී නැවත සස්‍ය ඇති වෙයි. යළි ඒවා පැසෙයි.

"අනුපශ්‍ය යථා පූර්වේ - ප්‍රතිපශ්‍ය තථාපරේ,
සස්‍යමිව මර්ත්‍යඃ පච්‍යතෙ - සස්‍යමිවාජායතෙ පුනඃ"
(කඨ. I.1.7)

කර්මය වෙනස් වන අතර පරමාත්මය වෙනස් නොවී පවත්නා බව උපනිෂද් චින්තකයන්ගේ අදහස යි. මරණයෙන් එය විනාශයට පත් නොවේ. මරණය තවත් ජීවිතයකට පිවිසීමක් පමණි. මිනිසාගේ හැසිරීම (කර්ම) ඔහුගේ උත්පත්තිය සම්බන්ධයෙන් බලපාන බවට සාධක කොතෙකුත් ලබාගත හැකි ය. මේ එවන් එක් ස්ථානයකි.

"තද් ය ඉහ රමණීය-චරණා/ අභ්‍යාශො හ යත් තෙ රමණීයාම් යොනිම් ආපද්‍යෙරන්, බ්‍රාහ්මණ-යොනිම් වා ක්‍ෂත්‍රිය-යොනිම් වා වෛශ්‍ය-යොනිම් වා අථ ය ඉහ කපූය-චරණඃ අභ්‍යාශො හ යත් තෙ කපූයම්-යොනිම් ආපද්‍යෙරන් ශ්ව-යොනිම් වා සූකර-යොනිම් වා චණ්ඩාල-යොනිම් වා."
(ඡා.උ. V. 10.7)

(යහපත් හැසිරීමක් ඇති තැනැත්තා ඉක්මනින් ම බ්‍රාහ්මණයකු, ක්‍ෂත්‍රියකු හෝ වෛශ්‍යයකු ලෙස යහපත් උපතක් ලබනු ඇත. එහෙත් හැසිරීම නරක වූයේ යම් අයගේ ද ඔවුන් ඉක්මනින් ම බල්ලකු, ඌරකු හෝ චණ්ඩාලයකු වැනි අයහපත් උපතක් ලබනු ඇත.)

එහෙත් මේ දෙක ම නොකරන තැනැත්තා ක්‍ෂුද්‍ර ජීවීන් ලෙස සංසාරයෙහි ඉපදෙමින්, මැරෙමින් කරකැවෙන බව ඡාන්දොග්‍ය උපනිෂදයේ ම තව දුරටත් දක්වේ. (ඡා.උ. X. 10.8)

කෞෂීතකී උපනිෂදයට අනුව අයහපත් හැසිරීම ඇති අයට පහත් කුලවල ඉපදීම පමණක් නොව තිරිසන් යෝනිවල ඉපදීමට පවා සිදුවන බව අවධාරණය කෙරෙයි. එමෙන් ම තමන් කරන ක්‍රියාවන් පමණක් නොව එහි දී තමන්ගේ දැනීමේ ප්‍රමාණය ද මතු ජන්මය ඇති කර ලීමට ඉවහල් වන බව කියැවේ. (කෞ.උ.1.2)

මුණ්ඩක උපනිෂදයෙහි සඳහන් වන ආකාරයට ඥානයෙන් තොර ව අෂ්ටාදශශාස්ත්‍රයන් හැදෑරීමෙනුත් යාග කිරීමෙනුත

බ්‍රාහ්මණත්වය අවබෝධ කර ගත හැකි යැයි සිතන මෝඩයෝ නැවත නැවත ජරා මරණයට ම යති.

> "ප්ලවා හ්‍යෙතෙ අදෘඪා යඥරූපා අෂ්ටාදශොක්තමවරම් යෙෂු කර්ම,
> එතච්ඡ්‍රෙයො යෙ'භිනන්දන්ති මූඪා ජරාමෘත්‍යුම් තෙ පුනරේවාපි යාන්ති" (මු.උ. 1.2.7)

එසේ ම අවිද්‍යාවෙහි බහුල ව (ගැලී) සිටින්නා වූ බාලයන් 'අපි කළ කිස ඇත්තෙමු' යැයි හඟින බවත් හුදෙක් යාගය ආදි කොට ඇති කර්ම පමණක් කිරීමෙන් ඔවුන් රාගය නිසා (සත්‍යය) අවබෝධ නොකරන බවත් ඒ හේතුවෙන් ඔවුන් නරකයට යන බවත් තව දුරටත් මුණ්ඩක උපනිෂදයෙහි ම සඳහන් වී තිබේ. (මු.උ. 1.2.9.)

මරණින් පසු මිනිසා මාර්ග දෙකකින් එකක ගමන් කරන්නේ ඔහුගේ කර්ම ශක්තිය අනුව ය. ඥානයෙන් (අවබෝධයෙන්) යුක්ත ව යහපත් කර්ම කළ උදවිය යන මග 'දේවයානය' (දෙවියන්ගේ යානය) වශයෙන් හැඳින්වේ. අනෙක අවබෝධයෙන් තොර ව යහපත් කටයුතු කළවුන් යන මග යි. එය පිතෘයානය නම් වේ. පිතෘයානයෙන් ගිය අය සිය කර්ම ශක්තීන් අවසන් වූ පසු හිටි තැනට ම ආපසු පැමිණෙති. මේ ද්විධ මාර්ගය පිළිබඳ විස්තරය එන්නේ ඡාන්දොගය උපනිෂදයෙහි ය. (V.10)

දේවයාන හෙවත් අර්චිමාර්ගය වැටී ඇත්තේ අග්නි වැනි තල ඔස්සේ බ්‍රහ්මගේ භවන හෙවත් සත්‍ය ලෝකයට ය. එහි සිට ආපසු ඒමක් නැත. පිතෘයාන හෙවත් ධූම මාර්ගය (අඳුරු මාර්ගය) දුම, රාත්‍රිය යනාදී විවිධ වටයන් ඔස්සේ චන්ද්‍රලෝකය කරා වැටී ඇත. අන්ධකාරයෙන් අන්ධකාරයට පමුණුවන මාර්ගය වශයෙන් පිතෘයානය හඳුන්වනු ලබන අතර 'ආලෝකයෙන් ආලෝකය' (ජ්‍යොතිෂාං ජ්‍යොතිස්) නමින් දේවයානය හඳුන්වනු ලැබේ.

මරණින් පසු සියලු දෙනා ම චන්ද්‍ර ලෝකයට යන බවත් ඊට පසු එතැනින් සමහර දෙනෙක් පිතෘමාර්ගය ඔස්සේ බ්‍රහ්ම කරා

යන බවත් සඳහන් වේ. සෙසු අය තම තමන්ගේ ක්‍රියාවල ගුණය හා ඥාන ශක්තිය අනුව මිනිසාගේ සිට පණුවා දක්වා වූ ඒ ඒ ජීවිත කරා ආපසු පැමිණෙති. (කෞ.උ.1.2)

පුනරුත්පත්තිය සිදුවන ආකාරය ක්‍රම කීපයකින් විස්තර වී ඇත.

1. තණ පතක් මුදුනට බඩගා ඉන් පසු වෙනත් තණ පතකට ඇදෙන දළඹුවකු සේ මිනිසා ද තම සිරුර අත්හැර දැමීමෙන් පසු වෙනත් භවයකට ඇදී යයි. (තද්‍යථා තෘණජලායුකා තෘණස්‍යාන්තම් ගත්වා අන්‍යම් ආක්‍රමම් ආක්‍රම්‍ය ආත්මානම් උපසංහරති. ඒවම් ඒවායම් ආත්මා ඉදම් ශරීරම් නිහත්‍ය අවිද්‍යාම් ගමයිත්වා අන්‍යම් ආක්‍රමම් ආක්‍රම්‍ය ආත්මානම් උපසංහරති.) (බෘ.උ. iv.4.3)

2. රන්කරුවා රන් කැබැල්ලක් ගෙන එය ඊට අළුත් සුඳුසු ස්වරූපයකට පමුණුවන ආකාරයට ආත්මය තම සිරුර හැර දමා, තමා ලබා ඇති ඥාන තත්ත්වය ද රැකගෙන වඩා අළුත් වූ ද සුඳුසු වූ ද ලොවට සරිලන්නා වූ ද ස්වරූපයක් මවයි. (තද්‍යතා පෙශස්කාරී පෙශසෝ මාත්‍රාම් උපදාය අන්‍යම් නවතාරම් කල්‍යාණතරම් රූපම් තනුතෙ එවම් එවායම් ආත්මා ඉදම් ශරී-රම් නිහත්‍ය, අවිද්‍යාම් ගමයිත්වා අන්‍යම් නවතාරම් කල්‍යාණතරම් රූපම් කුරුතෙ පිත්‍ර්‍යම් වා ගාන්ධර්වම් වා දෛවම් වා ප්‍රජාපත්‍යම් වා බ්‍රාහ්මණම් වා අන්‍යෙෂම් වා භූතානම්) (බෘ.උ. IV.4.4)

උපනිෂදයන්හි දැක්වෙන මිනිසාගේ මරණින් පසු තත්ත්වය (පුනර්ජන්මය) මෝක්ෂය (බ්‍රහ්මසහව්‍යතාව) ලබන තුරු අඛණ්ඩ ව සිදු වෙමින් යන උත්පත්තිය යි. අයහපත් දෑ කරන අයට පමණක් නොව යහපත් දෑ වුව ද අනවබෝධයෙන් කරන අයට පවා මෙම තත්ත්වයට මුහුණ දීමට සිදු වේ. මරණයට පත් වන හැම මිනිසකු ම ලබන අනන්තර ජන්මය තීරණය වන්නේ ඔහු විසින් කර ඇති කර්ම සමුදාය මඟිනි. බුදුදහමෙහි ඉගැන්වෙන කර්ම පිළිබඳ ඉගැන්වීම මෙන් නොව මෙහි දී (උපනිෂද්වල දී) ඉගැන්වෙන

කර්ම සිද්ධාන්තය නියතියකි. ඒ අනුව "සැප දුක් දෙක මුසු හැම ජීවිතයක් ම පසුගිය ජීවිතයක කර්මයන්ගේ අනිවාර්ය ප්‍රතිඵලයක් වන අතර එම වර්තමාන කර්ම අනාගත ජීවිතයට හේතු වන බව" ඔවුන්ගේ විශ්වාසය විය. (හරියන්න, 56 පිටුව) ඉහත දක්වන ලද යාඥවල්ක්‍ය හා ආර්තභාග අතර වූ සංවාදයේ දැක්වෙන පරිදි එක ජීවිතයක අවසානයත් ඊළඟ ජීවිතයේ ආරම්භයත් අතර විවේක කාලයක් නැත.

කඨෝපනිෂදයේ කාලය වන විට මිනිසා අනිවාර්යෙන් ම මරණයට පත් වන බව දැන සිටිය ද (ජීවිෂ්‍යාමො යාවදීශිෂ්‍යසි ත්වං-ඔබ (මාරයා) කැමති වන තාක් ජීවත් වන්නෙමු.) "මරණින් පසු?" යන ප්‍රශ්නයට ලැබුණු පිළිතුරෙන් සෑහීමකට පත් වී නැති බවක් පෙනේ.

එහෙයින් නචිකේතස් තමන්ට ලැබුණු අවස්ථාවෙන්, එනම්, යම (මාරයා) හමුවේ දී එම ප්‍රශ්නය නිරාකරණය කරගැනීමට සිය උපරිම උත්සාහය දරයි. ඔහු වෙනතකට හරවන්නට යම දැරූ උත්සාහය නිෂ්ඵල වෙයි. නචිකේතස්ගේ ප්‍රශ්නය මග හැර යන්නට උත්සාහ කරන යම ඒ සඳහා හේතු වශයෙන් දක්වන්නේ "මේ ගැන පූර්වයෙහි දී දෙවියන් විසින් පවා සැක උපදවන ලදී. මේ ධර්මය වූ කලී ඉතා සියුම් ය, පහසුවෙන් වටහා ගත හැකි නොවෙයි". ඉහත දක්වන ලද යාඥවල්ක්‍යගේ ක්‍රියාව තුළින් මතු වූ ප්‍රහේලිකාවට කිසියම් පිළිතුරක් යමගේ පිළිතුරක් සමග ලැබෙයි. එහෙත් අවසානයේ දී යම විසින් කරන ලද පැහැදිලි කිරීම යාඥවල්ක්‍යගේ පැහැදිලි කිරීමට වඩා ඉදිරියට ගමන් කරන්නකි. ආත්මය රිය හිමියා ලෙසත් ශරීරය රථය ලෙසත් බුද්ධිය රථාචාර්යයා ලෙසත් සිත කෝන් ලනුව ලෙසත් උපමා මගින් පෙන්වා දෙන යම මනස සංවර කිරීමෙන් ඉන්ද්‍රිය සංවරය ද ලද හැකි බවත් ඒ මගින් 'ආත්මය' අවබෝධ කට හැකි බවත් පෙන්වා දෙයි. ආත්මාවබෝධය ලැබූ තැනැත්තා නැවත නොඋපදින බව යම පැහැදිලි කර දෙයි. එහෙත් නොදමුණු සිත ඇති ව අපරිශුද්ධ ව මනසින් (නුවණින්) තොර ව වාසය කරන තැනැත්තා සංසාරය ම ලබයි. (කඨ. I.3.3-9)

ආන්තික සටහන්

1. ඍග්වේදම්, සංස්කෘතිසංස්ථාන, බරේලි (ඉන්දියා), 1996 (ඍග්වේදය).
2. ශතපථබ්‍රාහ්මණම්, ආනන්දාශ්‍රමසංස්කෘතග්‍රන්ථමාලා, ඉන්දියාව, 1971 (ශපබ්‍රා).
3. බෘහදාරණ්‍යක උපනිෂද්, ශ්‍රී රාමකෘෂ්ණ මාත්, මද්‍රාසිය, 1951 (බෘ.උ.).
4. ඡාන්දොග්‍ය උපනිෂද්, ශ්‍රී රාමකෘෂ්ණ මාත්, මද්‍රාසිය 1956 (ඡා.උ.).
5. කඨොපනිෂද්, (Eight Upanishads) අද්වෛත ආශ්‍රම්, කල්කටා 1996 (කඨ).
6. මුණ්ඩකොපනිෂද්, (Eight Upanishads) අද්වෛත ආශ්‍රම්, කල්කටා, 1996 (මු.උ.).
7. කෞශීතකී උපනිෂද්, ශ්‍රී රාමකෘෂ්ණ මාත්, මද්‍රාසිය, 1956 (කෞ.උ.).
8. කඨොපනිෂදය, සුමනලාල් කැකුළාවල, කොළඹ, 1961.
9. රාධා ක්‍රිෂ්ණන්, එස්: ඉන්දීය දර්ශනය, 1 කාණ්ඩය, අධ්‍යාපන ප්‍රකාශන දෙපාර්තමේන්තුව, කොළඹ, 1970.
10. හිරියන්න, ඇම්.: සංක්ෂිප්ත ඉන්දිය දර්ශනය, අධ්‍යාපන ප්‍රකාශන දෙපාර්තමේන්තුව, කොළඹ, 1970.

Metalingual Approach of Sanskrit for Computer and Internet

Assistant Lecturer
Ven.Gangodawila Chandima

The term 'metalanguage' was first used in the field of formal logic; it was introduced by Alfred Tarski in a 1933 Polish article called "The concept of truth in the languages of the deductive sciences".[1] Tarski was motivated by the need to devise a theory of truth in a language which would not be susceptible to certain paradoxes, notably the famous Liar Paradox. He concluded that the solution was to formulate the theory of truth for a given language (the object-language; call it L1) in terms of a second language (the metalanguage; call it L2). The metalanguage would be capable of expressing facts about expressions of the object-language, but the converse would not apply. To express facts about L2, a third language (L3) would be required; L3 would then be a metalanguage whose object-language would be L2. Hence, it is false to say that one language is essentially a metalanguage, and that another is an object-language; the properties of being a metalanguage or an object-language are relational.

The clear distinctions that can be maintained between metalanguage and object-language in the analysis of formal

languages do not hold up where natural languages are concerned.[2] For every natural language can be used as its own metalanguage, and such use is so commonplace that we are barely aware of it. Any expression of English (for example) can be denoted by a term also belonging to the English language – we can frame the expression in quotation marks, or italicise it, or we can use a marked intonation, or we can say that word or this sentence. In Sanskrit, we can add the word iti after any expression. This characteristic of 'universality' led Tarski to reject natural languages as unsuitable for metalinguistic usage[3]

Moreover, Scholars have been putting forward various suggestions about the use of Sanskrit language on a metalingual basis for knowledge representation.[4] Machine translation is the innovative term existed for this process. The purpose of this article is to delineate the so-called metalingual influence on computer and Internet using Sanskrit words for the relevant computational vocables in a nutshell.

The caption would be investigated under the following sub-headings.

1. Types of Computer
2. Programming Commands
3. Keyboard and Desktop Features
4. Components, Devices and Drivers
5. Word Processing Tools
6. Security
7. Internet

1.1 Types of Computer

सङ्गणकम्	⟶	Computer
अङ्कीयसङ्गणकम्	⟶	Digital Computer
पुस्तकसङ्गणकम्	⟶	Notebook Computer
स्वीयम् अङ्कीय सहायम्	⟶	PDA
सुवाह्यसङ्गणकम्	⟶	Portable Computer
स्वीयसङ्गणकम्	⟶	Personal Computer
अद्यङ्कसङ्गणकम्	⟶	Laptop

1.2 Programming Commands

व्यापादयति	⟶	Abort
प्रवेशः	⟶	Access
शासिता / व्यवस्थापकः	⟶	Administrator
उत्थापयति / सम्प्रवर्तयति	⟶	Boot
उत्थापनवृत्तकम्	⟶	Boot Disk
पुनरुत्थापयति	⟶	Reboot
गणसञ्चिका	⟶	Batch File
समादेशः	⟶	Command
दोषसूचना	⟶	Error Message
दोषपरामर्षः	⟶	Error Handling
दोषपरीक्षणम्	⟶	Error Checking
घातकदोषः	⟶	Fetal Error
प्रतिष्ठापनविधिः	⟶	Installation Program
निष्कासनम्	⟶	Uninstall
आरोप / आरोपयति	⟶	Load

विन्यासः ⟶ Sort
गुप्तपदम् ⟶ Password
चालनम् ⟶ Run
चलनकालः ⟶ Run Time
चलनकालिकदोषः ⟶ Run Time Error

1.3 Keyboard and Desktop Features

कीलफलकम् ⟶ Keyboard
सारणशलाका ⟶ Scroll Bar
कार्यशलाका ⟶ Task Bar
शीर्षकशलाका ⟶ Title Bar
साधनशलाका ⟶ Tool Bar
भेदकशलाका ⟶ Split Bar
स्थितिशलाका ⟶ Status Bar
चालनकीलानि ⟶ Arrow Keys
ब्रह्माक्षरकीलम् ⟶ Caps Lock Key
वामप्रह्व ⟶ Backslash
नतरेखा ⟶ Underscore
व्यावर्तककीलम् ⟶ Shift Key
नियामककीलम् ⟶ Control Key

1.4 Components, Devices and Drivers

प्रसंगम् ⟶ CPU
तन्त्रांशः ⟶ Software
यन्त्रांशः ⟶ Hardware

ध्रुववृत्तकम्	→	Hard Disk
चालकम्	→	Driver
संस्करणम्	→	Version
विद्युत्स्रोतः	→	UPS
विपरिवर्तकम्	→	Modem
तन्तुविपरिवर्तकम्	→	Cable Modem
मुद्रकम्	→	Printer
बिन्दुसम्पातमुद्रकम्	→	Dot Matrix Printer
सम्पुटः	→	Cartridge
मसिः	→	Toner
सान्द्रकम्	→	CD
अङ्कीयद्रुश्यवृत्तकम्	→	DVD
प्रदर्शकम्	→	Monitor
द्रवस्फटिकदर्शकम्	→	LCD Monitor
मूषकम्	→	Mouse
मायूखमूषकम्	→	Optical Mouse
द्विर्नोदः	→	Double Click
ध्वनिग्रहः	→	Microphone

1.5 Word Processing Tools

लेखः	→	Document
समुच्चयः	→	Folder
सञ्चिका	→	File
गुप्तसञ्चिका	→	Hidden File
वर्णमुखम्	→	Font
प्रारूपम्	→	Format

घटना	→	Event
पत्रम्	→	Page
शब्दपरीक्षकम्	→	Spell-Checker
सर्पकम्	→	Zoom
उद्वर्णः	→	Highlight
रक्षति	→	Save
दर्शनम्	→	View
सूचिका	→	Menu
सुवाह्यलेखप्रारूपम्	→	PDF
सार्वकूटः	→	Unicode
प्रकारनियमनम्	→	Typing
अपाकरोति	→	Undo

1.6 Security

कीटाणुः / विषविधिः	→	Virus
कुट्टकः	→	Hacker
दहनदुर्गम्	→	Firewall
दोषः	→	Bug

1.7 Internet

आन्तरजालम्	→	Intranet
अन्तरजालम्	→	Internet
विश्वव्यापितजालम् (विव्यजा)	→	World Wide Web (WWW)
जालचित्रकम्	→	Webcam
जालोद्वहनम्	→	Web Hosting
जालप्रसारणम्	→	Web Casting
जालदेशः	→	Website

गवेशयति →	Browse
अवारोपयति →	Download
जालवृत्तिः →	Blog
पुटचिह्नम् →	Bookmark
निधानकम् →	Buffer
विस्तृतप्रदेशजालम् (विप्रजा) →	WAN
स्थानीयजालकर्म (स्थानजा) →	LAN
वै पत्रम् →	E-mail
संलापः →	Chat
दृश्यपरिषद् →	Video Conference
सद्यःसन्देशनम् →	Instant Messaging
वियुक्तम् →	Offline
सिद्धम् →	Online
फल्गुसन्देशाः →	Spams
सम्प्रवेशः →	Log in
निष्क्रमणम् →	Log Off

References

1. Tarski, Alfred. 1933. Projecie prawdy w jezykach nauk dedukcyjnych. Warszawa.
2. Kop, Christian. 2006. Natural language Processing and Information Systems : 11th International Conference on Applications of Natural Language to Information Systems, NLBD 2006, Klagenfurt, Austria, May 31-June 2. Berlin. p 288
3. Tarski (1933) p 68
4. Briggs, Rick. 1985. "Knowledge Representation in Sanskrit and Artificial Intelligence" AI Magazine 6 (1) NASA Ames Research Center, California.

රසවාදය හා අද්‍යතන විචාරය[1]

මහාචාර්ය
රත්නසිරි අරංගල

සාහිත්‍ය විචාර න්‍යායයක වලංගුබව නැත හොත් ප්‍රායෝගික වැදගත්කම රඳා පවත්නේ එය විචාර මිම්මක් වසයෙන් කෙතෙක් දුරට අද්‍යතන කෘති සම්බන්ධයෙන් අදාළ වන්නේ ද යන කරුණ මත ය. සාහිත්‍ය න්‍යායයක් යනු සාහිත්‍ය කලා සම්බන්ධ සියලු පාර්ශ්වයන් කරා යොමු වූවක් විය යුතු ය. නො එසේ නම් එය ප්‍රායෝගික ව භාවිතයට ගත හැකි නො වේ. එසේ වූ කල එය ආවීර්ණකල්පික නැත හොත් නිෂ්ප්‍රවාහ භාවයට පත් වූවක් වන්නේ ය. එවිට එය ප්‍රායෝගික වැදගත්කමකින් තොර, හුදු පාෂාණීභූත වස්තුවක් පමණක් වනු ඇත.

වලංගු සාහිත්‍ය න්‍යායයක ප්‍රධාන ලක්ෂණයක් වන්නේ එහි ද්විකාර්ය ස්වභාවය යි. එවැන්නක් හැම විට ම නව්‍ය විචාර සංකල්පයන්හි ප්‍රබෝධනයට හා නව දාර්ශනික සංකථනයන්හි ප්‍රාදුර්භවයට හේතු වෙයි. එසේ ම, එබඳු නව සංකල්ප ජනනය කෙරෙමින් හා දාර්ශනික ප්‍රවාදයන්හි ප්‍රභවයට හේතු වෙමින් ම එය සාහිත්‍ය කෘතියක් ආරසනය සඳහා ද භාවිතයට ගත හැකි වෙයි.

එහෙත් පිළිගත හැකි සාහිත්‍ය න්‍යායයක් මේ අංගවලින් පමණක් පරිපූර්ණත්වයට පත් නො වේ. විචාරක්ෂම සාහිත්‍ය න්‍යායයක් පෘථුල ක්ෂේත්‍රයක් ආවරණය කරන්නක් විය යුතු ය. එය සුලබ ව්‍යවහාරයෙහි පවත්නා අදහස් ප්‍රකාශ කරන්නක් නො විය යුතු ය. කාලානුරූප ව සංවර්ධනය කිරීමටත් නව්‍ය අවශ්‍යතා

හා අර්ථකථන අනුව සංශෝධනය කිරීමටත් යෝග්‍ය නම්‍යශීල-භාවයකින් යුක්ත වීම ද අවශ්‍ය වේ.

භාරතීය විචාර සම්ප්‍රදායයෙහි හමු වන පුරාණතම කලා න්‍යායයක් වන 'රසවාදය' මේ අංග ලක්ෂණවලින් සමන්විත වූවක් සේ හැඳින්විය හැකි ය. භරත මුනිවරයාගේ නාට්‍ය ශාස්ත්‍ර[2] නම් කෘතියෙහි ප්‍රථම වරට ව්‍යාඛ්‍යා කෙරෙන 'රසවාදය' එහි ලා හමු වන්නේ නාට්‍යයේ අංග එකොළොසින් එකක් වන 'රස' හෙවත් කලා නිර්මාණයෙහි අනුභූතීන්ට පදනම් වූ මනෝභාවයන් හේතුවෙන් ජනනය වන සේ සැලකෙන මානසික තත්ත්වයන්ට අදාළ ව ය. 'රස' අනුභූතිය සැම ලලිත කලාවක ම අරමුණ බව නාට්‍ය ශාස්ත්‍රයෙහි පැවසෙයි. 'රසය' කලා නිර්මාණයෙහි ආත්මය ය යන්නත් සැම කලා කෘතියක ම හරය රසය යන්නත් ප්‍රවාදගත කෙරෙනුයේ මේ පදනමෙහි පිහිටමිනි.

කලා නිර්මාණයක රසානුභූතිය හෙවත් රස නිෂ්පත්තිය පිළිබඳ සිද්ධාන්තයක් ඉදිරිපත් කිරීම නාට්‍ය ශාස්ත්‍රයෙන සිදු විය. ඒ අනුව 'රස' යනු විවිධ හැඟීම් හෙවත් භාවාවස්ථා හා සම්බන්ධ වෙයි. ඒ ඒ භාවාවස්ථා අනුව විවිධාකාර රස ජනනය වෙයි. විවිධ රස ජනනය, ඇඟවීම හා කලා නිර්මාණයක් මඟින් එය ප්‍රකාශනය සිදු වන ආකාරය ද නාට්‍ය ශාස්ත්‍රයෙහි විස්තර කෙරේ. මේ ඉගැන්වීම් මඟින් අවසාන වසයෙන් පැවසෙන්නේ කුමක් ද? සාහිත්‍ය-කලාවන්ගෙන් මානව ජීවිතය (පරිකල්පිත හෝ තථ්‍ය හෝ) හා හැඟීම් නිරූපණය කෙරෙන බව යි. විචාරකයා හමුවේ ඇති ප්‍රශ්නය වන්නේ අවසාන වසයෙන් මේ මානව ජීවිතය හා හැඟීම් කලා කෘති මඟින් ඉදිරිපත් කරන ආකාරය හඳුනා ගැනීම යි.

කලා කෘතියක් මඟින් සිදු කෙරෙනුයේ මානව ජීවිතය හා හැඟීම් පාඨකයා හෝ ප්‍රේක්ෂකයා හෝ කරා අනුවර්ණනය, සූචනය හා සංවදනය යි. ඒ අනුව පැහැදිලි වන්නේ රසවාදයේ ක්ෂේත්‍රය මනුෂ්‍ය වර්ගයාට සදාතනික හා සාධාරණ වූවක් බව යි. එහි ක්ෂේත්‍රය වූ කලී මානව හැඟීම් ය.

කලා න්‍යායයක් වසයෙන් සැලකීමේ දී රසවාදයේ තවත් විශේෂත්වයක් වන්නේ එය කලා නිර්මාණයක සැම අවස්ථාවක්

සමඟ ම බද්ධ වූවක් වීම යි. එනම් රසවාදය මඟින් කලා නිර්මාණයක මූල බීජය කලාකරුවාගේ මනසෙහි පහළ වීමේ පටන් ප්‍රේක්ෂකයා පාඨකයා ශ්‍රාවකයා යන කවර හෝ විෂයග්‍රාහකයකුගේ මනසෙහි උපලබ්ධ වීම තෙක් සියලු ම අවස්ථා සම්බන්ධයෙන් විවරණ හා විග්‍රහ ඉදිරිපත් කෙරේ. මේ එක ද පුද්ගලයකු හෝ අවස්ථාවක් හෝ එයින් මඟ හැරී නොමැත. නිර්මාතෘ හෙවත් කලාකරුවා වෙත මූලික අවධානය යොමු කෙරේ. සෞන්දර්ය වින්දනයේ සාරය හෙවත් රසය කලා කෘතියකට ප්‍රවිෂ්ට වනුයේ නිර්මාණකරුවාගේ ධීශක්තිය හෙවත් ප්‍රතිභාව හේතුවෙනි. නිර්මාණය කෙරෙහි ඊ ළඟට අවධානය යොමු කෙරෙනුයේ වචන හෝ ක්‍රියා හෝ මාර්ගයෙන් හැඟීම් (භාව) සූචනය සිදු කෙරෙනුයේ කලා නිර්මාණය මඟින් බැවිනි. තදනන්තර ව පාඨකයා හෝ ප්‍රේක්ෂකයා හෝ ශ්‍රාවකයා හෝ යන විෂයග්‍රාහකයාගේ මනසෙහි ආස්වාදය පහළ වන ආකාරය විවරණය කෙරේ. විෂයග්‍රාහක මනසෙහි ආස්වාදය ජනනයෙහි අසමත් වන කෘතිය පරිසමාප්ත කෘතියක් නො වේ. රසවාදය, නිර්මාතෘ, කෘතිය, විෂයග්‍රාහක යන මේ සියල්ල ම අත්‍යාවශ්‍යක සාධක සේ සැලකෙන පැහැදිලි කලා න්‍යායයක් ඉදිරිපත් කරයි.

රසවාදය වාග්විද්‍යාත්මක වැදගත්කමක් ද සහිත න්‍යායයක් සේ හඳුනා ගත හැකි ය. ඒ අනුව, 'භාව' හෙවත් හැඟීම් ඍජු ව ප්‍රකාශ කළ නො හැකි ය. ඒවා වචන හෝ වෙනත් මාධ්‍යයක් හෝ මාර්ගයෙන් සමුපන්‍යාසනය කෙරේ. මෙය ධ්වනිත කිරීමක් සේ හැඳින්වේ.

අපට හමු වන පුරාණතම කලා න්‍යායය වන රසවාදය වර්ෂ ශතසහස්‍රාධික කාලාවර්ති ව ප්‍රවර්තනය වූවකි. මේ ප්‍රවර්තනය සිද්ධ වන්නේ ඒ පදනම් කොට ගත් විපුල විචාර සම්ප්‍රදායයක් ද න්‍යායාත්මක විභේදන හා අර්ථකථන ද ගොඩ නැඟෙමිනි. මේ න්‍යායාත්මක විභේදන හා අර්ථකථන ගැඹුරු තාර්කික හා සංකීර්ණ ස්වරූපයක් පෙන්නුම් කරයි. සියවස් කිහිපයක සිට කලාපීය නිර්මාණකරුවන් හා විචාරකයන් කෙරෙහි මේ මතවාද බල පා ඇති ආකාරය හඳුනා ගත හැකි ය.

එකුන් විසි වන සියවසේ සිට මේ ඉගැන්වීම් පුනර්ගවේෂණයේ අවශ්‍යතාව මතු වී ඇත. භාරතයෙහි ඉංගිරිසි අධ්‍යාපනය ව්‍යාප්ත වීමත් සමඟ අපරදිග සෞන්දර්ය කලා න්‍යායයන්හි ප්‍රබල ඡායාව රසවාදය ප්‍රමුඛ පෙරදිග කලා න්‍යායයන් කෙරෙහි එල්ල වී තිබේ. එසේ ද වුව, විසි වන සියවසේ අපරදිග කලා න්‍යායයේ වර්ධනය හා සසඳන කල මානව ශිෂ්ටාචාරයේ ඥාන ගවේෂණය හා විතරණය සම්බන්ධයෙන් රසවාදයෙහි න්‍යායාත්මක ප්‍රවර්ධනය සාර්ථක බලපෑමක් තබා දායකත්වයක් දැක්වීමට හෝ සමත් වූ බවක් නො පෙනේ. භාරතීය සම්භවයක් සහිත චිරන්තන සාහිත්‍ය කෘති මෙන් ම යුරෝපීය පසුබිමක් සහිත චිරන්තන මෙන් ම නූතන කෘති ද විචාරණයෙහි ලා රසවාදය උපයුක්ත කොට ගැනීමෙන් මේ ඌනතාව සපුරා ලිය හැකි ය.

රසවාදය ප්‍රායෝගික කලා න්‍යායයක් බවට යළි පමුණුවා ලීම තදන්‍ය ගම්‍යයක් සහිත කාර්යයකි. අපරදිග සෞන්දර්ය න්‍යාය අතරින් කවර හෝ සංජානනාත්මක පාඨකයකුට වුව පහසුවෙන් වටහා ගත හැකි අවසාන කලා න්‍යායය සේ 'නව්‍ය විචාරය' (New Criticism) හැඳින්විය හැකි වෙයි. 1941 දී පළ වූ ජෝන ක්‍රෝ සැම්සන්ගේ *New Criticism* නම් කෘතියෙන් ඉදිරිපත් කෙරුණු මතවාද මුල් කොට ගනිමින් ආරබ්ධ මේ ගුරුකුලය 1960 ගණන්වල අවසානය දක්වා අමෙරිකාවේ මුඛ්‍ය සාහිත්‍ය න්‍යාය ව පැවතිණි. අයි. ඒ. රිචර්ඩ්ස්, විලියම් එම්ප්සන්, ක්ලින්ත් බ්‍රෑක්ස් ආදීහු මේ ගුරුකුලය පෝෂණය කළාහු ය. අයි. ඒ. රිචර්ඩ්ස්ගේ කෘති නන් න්‍යායය සම්බන්ධ පවර්තක කෘති සේ සැලකේ. මේ විචාර න්‍යායය සාහිත්‍ය කෘතියක් පරිශීලනයේ දී එයින් උත්පාදනය කෙරෙන අනේකවිධ අර්ථ හා ගම්‍යයන් කෙරෙහි අවධානය යොමු කරවයි.

1950 - 60 දශකයන්හි පටන් සංස්ථිතිකවාදය (structuralism) යනුවෙන් හැඳින්වෙන නව විචාර සංකල්පයක් ව්‍යාප්ත වීම ඇරඹිණි. එහි දී අවධානය යොමු කෙරුණේ කෘතියක භාෂාමය සංකීර්ණතා කෙරෙහි පමණි. ඊට පදනම් වූයේ වාංමය පද්ධතියක් වසයෙන් භාෂාවෙහි විශේෂත්වය හා භාෂාවක අභ්‍යන්තර විභින්නතා පිළිබඳ ව ෆර්ඩිනන්ඩ් දි සොසුය්යෝ විසින් පළ කරන

ලද අදහස් ය. එහි බලපෑම වියැකී යාමත් සමඟ ඒ මතවාද ඇසුරු කරමින් පශ්චාත්-සංස්ථිතිකවාදය (post-structuralism) මතු ව ආයේ ය. මිචෙල් ෆූකෝ, රෝලන්ඩ් බාත් ආදීහු එහි න්‍යායික පදනමෙහි වෙති. දර්ශනවාදය කෙරෙහි නැඹුරුවක් දැක්වූ පශ්චාත්-සංස්ථිතිකවාදය ශූන්‍යවාදයක් සේ හැඳින්විය හැකි ය. එය කතුවරයා හා ඔහුගේ කෘතිය අතර සම්බන්ධය පවා අහෝසි වූ සේ දකින්නකි. යාක් ඩෙරීඩාගේ විසංයෝජනවාදය ද මේ ඔස්සේ ප්‍රභවය වූවකි. මේ විචාර සංකල්ප කලා කෘතිය එහි කර්තෘගේ විඥානයෙන් මෙන් ම එයට පදනම් වූ සමාජ සංස්කෘතික පරිස්ථිතියෙන් ද හුදෙකලා ප්‍රපංච සේ දකින ගැඹුරු දාර්ශනික පනමකින් යුක්ත වුව ද කලා විචාර න්‍යාය වසයෙන් කෘතියෙහි සෞන්දර්ය පක්ෂය කෙරෙහි පාඨක-විචාරක මනස අවධි කිරීමට අසමත් වෙයි.[3]

මේ විචාර න්‍යාය පාඨකයාගෙන් මතු නො ව කලා විචාරකයාගෙන් ද දූරස්ථ වූ ඒවා ය. දැඩි සංහතභාවයකින් යුක්ත මේ මතවාදයන්හි දුරවබෝධ ස්වභාවය හේතුවෙන් ඒවා දාර්ශනික චින්තන ධාරා පිළිබඳ අධ්‍යයනය කරන්නන් අතර පමණක් ප්‍රචලිත වූ බව පෙනේ. අද්‍යතන සාහිත්‍ය විචාර ලේඛන භෞතික විද්‍යා හෝ ගණිත විද්‍යා හෝ ලේඛන වැනි පාරිභාෂක ශබ්දවලින් ගහන රචනා විශේෂයක් බවට පත් වූ අතර ඒවාහි ඇතුළත් ඇතැම් යෙදුම් ශබ්දකෝෂයක් පෙරළා හෝ වටහා ගත නො හැකි අන්දමේ ඒවා වෙයි. ඉන් අනතුරු ව අපරදිග දාර්ශනික සංවාදයන්හි සාකච්ඡාවට ලක් කෙරුණු පශ්චාද්-නූතනවාදය අමෙරිකානු ගෘහනිර්මාණ ශිල්පය ආශ්‍රිත ව ඇති වූ ප්‍රවණතාවකි. එහි ප්‍රභවය කෙරෙහි පශ්චාත්-සංස්ථිතිකවාදය ද බල පා තිබේ. මේවා අපරදිග දාර්ශනික චින්තාවලී පිළිබඳ අකාරාදියට පමණක් එක් වන තත්ත්වයට පත් ව තිබේ. රසවාදය ගැඹුරින් අධ්‍යයනය කළ යුතු විචාර චින්තාවක් වසයෙන් ඉස්මතු වන්නේ මේ පසුබිමෙහි ය.

රසවාදය පෙරදිග විචාර චින්තාවලි අතර කෙබඳු ආස්ථානයක් හිමි කොට ගන්නේ ද යන්න මෙහි ලා විමර්ශනය කළ යුතු වෙයි. පෙරදිග සෞන්දර්යවිද්‍යා සංකල්ප සංගෘහීත ප්‍රථම අවස්ථාව වසයෙන් අපට හමු වන්නේ භරතගේ නාට්‍ය ශාස්ත්‍රය බව ඉහත

සඳහන් කරන ලදී. ඊට පූර්වයෙහි ඒ සම්බන්ධ පෘථුල අධ්‍යයන සිදු වූ බවට සාධක නැතත් පාරම්පරික ව පැවත ආ සෞන්දර්ය සංකල්පයක් පැවති බව අනුමේය වෙයි.

නාට්‍ය ශාස්ත්‍රය නාට්‍යවේදය සම්බන්ධ විග්‍රහයක් වුව ද එහි සැලකිය යුතු ප්‍රමාණයක් කාව්‍ය විචාරය සඳහා වෙන් කොට තිබේ. ඒ නාට්‍යයේ අංගයක් වසයෙන් දැක්වෙන වාචිකාභිනය යටතේ ය. කාව්‍යගත ගුණ හා වාචිකාභිනයේ දී ඇති වන කාව්‍ය දෝෂ සම්බන්ධයෙන් ද එහි ලා භරතගේ අවධානය යොමු වී තිබේ. පසු කල විචාරකයෝ ගුණ සංකල්පය ස්වාධීන විචාර මාර්ගයක මට්ටමට පත් කළහ. කාව්‍ය දෝෂ සම්බන්ධයෙන් ද ප්‍රථම වරට විවරණය කරන ලද්දේ භරත විසිනි. කාව්‍ය ලක්ෂණ හා අලංකාර සම්බන්ධයෙන් ද අවධානය යොමු කරන භරත කාව්‍යය අන්‍ය වාංමය රචනාවලින් වෙන් කොට දක්වයි. එමෙන් ම සැම කලා මාධ්‍යයක ම සාරය විය යුත්තේ රසය බව ඔහු අවධාරණය කර සිටී. ඒ අනුව 'රස' යනු නාට්‍යමය ප්‍රයුක්ජනයක ගැබ් වන සෞන්දර්යාත්මක අභිප්‍රාය යි. එහෙත් 'රස' සංකල්පය කාව්‍ය විචාරයට යොදා ගත හැකි බවක් ඔහුගේ අවධානයට ලක් වී නොමැත. ඔහු එය පැහැදිලි ව ම නාට්‍යයෙන් ලැබෙන මානසික අනුභූතිය විග්‍රහ කිරීමට සීමා කරයි.

භරතගෙන් පසු ව තත් විෂයය සම්බන්ධයෙන් අපට හමු වන්නේ භාමහගේ කාව්‍යාලංකාර නම් ග්‍රන්ථය යි. එය අලංකාරවාදි ගුරුකුලයේ ආරම්භක කෘතිය සේ පිළිගැනේ. භාමහ ක්‍රිස්තු වර්ෂ සත් වන සියවසේ විසූවකු යැයි සැලකේ. භරත ද අලංකාර කාව්‍යයේ වැදගත් අංගයක් සේ සලකා ඇත. අලංකාර මෙන් ම ගුණ, දෝෂ ආදිය ද කාව්‍යයේ රසාවේෂයට ඉවහල් කර ගත යුතු යැයි භරතගේ මතය විය. භාමහ අලංකාර කාව්‍යයේ මුඛ්‍යාංගය සේ සලකයි. කාව්‍යය කාව්‍ය ශරීරය හා අලංකාර යනුවෙන් ප්‍රධාන කොටස් දෙකකින් යුක්ත වූවක් බව අලංකාරවාදීන්ගේ මතය යි. කාව්‍ය ශරීරය යනු වාංමය රචනාව යි. එය 'ශබ්ද' හා 'අර්ථ' යනුවෙන් ද්විභේද වෙයි. අලංකාර යනු මේ ශරීරය සරසන එනම්, වාංමය රචනයට කාව්‍යත්වය ආරෝපණය කරන අංගයකි. ක්‍රිස්තු වර්ෂ අට

වන සියවසේ විසූ උද්භට හා නව වන සියවසේ විසූ රුද්‍රට අලංකාරවාදය ගුරුකුලයක් වසයෙන් ස්ථාපනය කළ ලේඛකයන් සේ සැලකෙති. භාමහගේ කාව්‍යාලංකාර නම් කෘතිය සඳහා භාමහ විවරණ නමින් ටීකාවක් සම්පාදනය කළ උද්භට කාව්‍යාලංකාර සංග්‍රහ නම් කෘතියක් සම්පාදනය කිරීමෙන් අලංකාරවාදය පෝෂණය කෙළේ ය. රුද්‍රටගේ කෘතිය ද කාව්‍යාලංකාර නම් වූවකි. උද්භට රස සම්බන්ධයෙන් කිසිවක් පවසා නැත. රුද්‍රට රසවාදයෙහි බල පෑමට ලක් වූවකු වුව ද ඔහුගේ අදහස් රසවාදයෙන් පරිබාහිර බව පෙනේ.

අට වන සියවසේ දී දණ්ඩින් කාව්‍යාදර්ශය සම්පාදනය කෙළේ ය. පසු ව ගුණ-රීතිවාදය යනුවෙන් ප්‍රචලිත න්‍යායය ඇතුළත් ප්‍රථම කෘතිය මෙය වෙයි. දණ්ඩින් භාමහගේ හා අලංකාරවාදී ගුරුකුලයේ බල පෑමට ලක් වූවකු වුව ද ඔහු අවධාරණය කරනුයේ 'මාර්ග' යනුවෙන් හැඳින්වෙන ලක්ෂණ සමුදායයකි. පසු කාලයට අයත් වාමන 'රීති' යනුවෙන් වෙසෙසා දක්වනුයේ දණ්ඩින්ගේ 'මාර්ග' යි. මේ වූ කලි රචනා රීතිය හා වාග් විලාසය සම්බන්ධ මතවාදයකි.

දණ්ඩින් 'රස' සලකනුයේ කාව්‍ය ගුණ අතරින් එකක් වසයෙනි.

නව වන සියවසේ විසූවකු සේ පිළිගත හැකි රුද්‍රට රසය කෙරෙහි සෙසු අලංකාරවාදීන්ට වැඩි අවධානයක් යොමු කෙළේ ය. ඔහුගේ කෘතිය ද කාව්‍යාලංකාර නම් වෙයි. භරතගේ නාට්‍ය ශාස්ත්‍රයෙහි විවරණය කෙරෙන රස අටට අමතර ව ශාන්ත හා ප්‍රේයස් යනුවෙන් රස දෙකක් ද රුද්‍රට විසින් අභිනවයෙන් හඳුන්වා දෙන ලදි. රස සම්බන්ධ සාකච්ඡාවට සිය කෘතියෙහි පරිච්ඡේද සතරක් වෙන් කරතත් ඔහු එහි න්‍යායාත්මක අනුමිතිය කෙරෙහි අවධානය යොමු කොට ඇත්තේ මඳ වසයෙනි.

දස වන සියවස වන විට රස සංකල්පය නාට්‍යය සම්බන්ධ දාර්ශනික උපස්ථිතියෙන් වෙන් කොට කාව්‍ය විචාර සංකල්පයක් වසයෙන් ස්ථාපනය වන ආකාරය හඳුනා ගත හැකි වෙයි. භරතගේ 'රස සූත්‍රයෙහි' සම්මත ස්වරූපය හා අස්පෂ්ටභාවය සම්බන්ධයෙන්

නව ව්‍යාඛ්‍යාන හා මතාන්තර මතු ව ආයේ ය. ඒ සම්බන්ධ විවාදය සියවස් ගණනක් පුරා පැතිරිණි. මධ්‍යතන භාරතයේ විශිෂ්ට පඬිවරයකු සේ සම්මානිත අභිනවගුප්ත නාට්‍ය ශාස්ත්‍රය සඳහා අභිනව භාරත නමින් සම්පාදිත ටීකාවෙන් එබඳු මතාන්තර සතරක් හමු වෙයි. ඉන් තුනක් අභිනවගුප්තට පූර්වකාලීන විචාරකයන් වන භට්ටලොල්ලට (අට වන සියවස), ශ්‍රී ශංකුක (නව වන සියවස) හා භට්ටනායක (දස වන සියවස) යන විචාරකයන්ගේ ය. මේ විචාරකයන්ගේ කෘති කිසිවක් අපට හමු නො වේ. ඔවුන්ගේ මත දත හැක්කේ අභිනවගුප්තගේ වාර්තාව ඇසුරෙනි. රස සංකල්පය ප්‍රවර්ධනය වූ ආකාරය මෙන් ම ආනන්දවර්ධනගේ ධ්වනි සංකල්පය සමඟ එය සම්බන්ධ වූ ආකාරය ද මේ විවරණයෙන් හඳුනා ගත හැකි වෙයි. අභිනවගුප්තගේ විග්‍රහය ශෛව චින්තනය අනුව යමින් කරන ලද්දක් බව පෙනේ.

නව වන සියවසේ විසූ ආනන්දවර්ධන සිය ධ්වන්‍යාලෝක නම් කෘතියෙන් ධ්වනිය කාව්‍යයේ ආත්මය වසයෙන් හඳුන්වයි. ඔහු එහි ලා රසය අර්ථකථනය කරනුයේ ගම්‍යමාන අර්ථයක් වසයෙනි. රසය ඍජු ව වචන හා සම්බන්ධ නො වේ. එනම් වචන මඟින් රස නිෂ්පත්තිය සිදු නො වේ. වචන මාර්ගයෙන් රසය ධ්වනිත වෙයි. භරතගේ ග්‍රන්ථයට විවරණයක් සම්පාදනය කළ අභිනවගුප්ත ධ්වන්‍යාලෝකය සඳහා ද ධ්වන්‍යාලෝක ලෝචන නම් ටීකාවක් සම්පාදනය කෙළේ ය. කාව්‍යයෙන් ප්‍රකාශිත භාවමය හා සෞන්දර්ය පක්ෂය ආස්වාදනය මෙන් ම විවරණය ද සම්බන්ධයෙන් රසවාදය හා ධ්වනිවාදය සංඝටනය කිරීම ආනන්ද-වර්ධනගෙන් මෙන් ම අභිනවගුප්තගෙන් ද මේ විෂයයේ සංවර්ධනය සඳහා වූ දායකත්වය සේ සැලකිය හැකි ය.

එකොළොස් වන සියවස අවසානයේ පහළ වූ කුන්තක කාව්‍යයේ ආත්මය සේ සැලකුවේ වක්‍රෝක්තිය යි. ඔහු මේ අදහස වක්‍රෝක්ති ජීවිත නම් කෘතියෙන් විවරණය කරයි. වක්‍රෝක්ති සංකල්පය වාමනගේ කාව්‍යාලංකාර සූත්‍ර නම් ග්‍රන්ථයෙන් හඳුන්වා දෙන ලද්දකි. අභිනවගුප්තගේ ශිෂ්‍යයකු වන ක්ෂේමේන්ද්‍ර ඖචිත්‍ය විචාර චර්චා නමින් ග්‍රන්ථයක් සම්පාදනය කරමින් කාව්‍යයෙ

ආත්මය ඖචිත්‍යය යි යන මතය ඉදිරිපත් කෙළේ ය. විශ්වනාථගේ සාහිත්‍ය දර්පණය ද රස - ධ්වනි සිද්ධාන්ත දෙක ම කෙරෙහි අවධානය යොමු කරන්නකි. මම්මටගේ කාව්‍ය ප්‍රකාශය හා ජගන්නාථගේ රස ගංගාධරය ද මේ මතවාද සාකච්ඡා කරන කෘති දෙකකි. අවසනට සඳහන් කරන ලද කෘතිය 17 වන සියවසට අයත් වෙයි. එය චිරන්තන භාරතීය සාහිත්‍යකලා විචාර සම්ප්‍රදායේ අවසානය සලකුණු කරන කෘතිය සේ සැලකේ.

රසවාදය කුමක් සඳහා ද යන ප්‍රශ්නය කෙරෙහි මී ළඟට අපේ අවධානය යොමු කළ යුතු වෙයි. එහි ලා මුඛ්‍ය අවශ්‍යතාවක් වන්නේ රසය යන්න විවරණය කිරීම යි. 'රස' යනුවෙන් පෙරදිග

සෞන්දර්ය විද්‍යාවෙහි හැඳින්වෙන්නේ කලා කෘතියකින් ලැබෙන සෞන්දර්ය වින්දනය යි. කලා කෘතියකින් සෞන්දර්ය වින්දනයක් උත්පාදනය වන්නේ කෙසේ ද යන්න භරත විසින් විවරණය කරනු ලැබ ඇත. රස උත්පාදනය වන්නේ කලා නිර්මාණයක ගැබ් වන භාවයන්ගේ සංයෝගයෙනි. "විභාවානුභාවව්‍යාභිචාරී සංයෝගාද් රස නිෂ්පත්තිඃ." මෙයින් අදහස් කෙරෙන්නේ මනුෂ්‍යයා සතු මනෝභෞතවේදී තත්ත්වයක් සේ හැඳින ගත හැකි ය. භාව තෙවැදෑරුම් කොට සැලකේ. ස්ථායීභාව, ව්‍යභිචාරී හෙවත් සඤ්චාරීභාව හා සාත්ත්විකභාව යනුවෙනි.

ස්ථායීභාව යනු ස්ථිර නැත හොත් ස්ථාවර මානසික අවස්ථාවකි. එය කලා කෘතිය පුරා පැතිරී නැත හොත් ප්‍රමුඛ ව මතු වී පවතියි. මිනිසුන් අතරත රජුත් ශිෂ්‍යයන් අතරත ගුරුවරයාත් ප්‍රමුඛ වන පරිද්දෙන් සියලු ම භාව අතර ස්ථායීභාව ප්‍රමුඛ වන බව භරත පවසයි. භරතගේ නාට්‍ය ශාස්ත්‍රයෙහි රතිය, හාසය, ශෝකය, ක්‍රෝධය, උත්සාහය, භය, ජුගුප්සාව, විස්මය යනුවෙන් එබඳු මූලික හැඟීම් අටක් දක්වා ඇත.

සඤ්චාරී හෙවත් ව්‍යභිචාරීභාව යනුවෙන් හැඳින්වෙන්නේ ස්ථායීභාව පදනම් කොට ගනිමින් වහා ඇති නැති වන මනෝවෘත්තීන් බව පෙනේ. නාට්‍ය ශාස්ත්‍රයෙහි ව්‍යභිචාරීභාව 33ක් දක්වා ඇත. නිර්වේදය, ගිලන්බව, සැකය, ඉර්ෂ්‍යාව, මදය, ශ්‍රමය, අලසබව,

දීනබව, සිහිවිලි, මෝහය, ස්මෘතිය, ධෛර්යය, ලජ්ජාව, චපල බව, සතුට, ආවේගය, මන්දබුද්ධිය හෙවත් ජඩතාව, ගර්වය, විෂාදය, අසහනය, නිද්‍රාව, අපස්මාරය, නින්ද. නො ඉවසීම, කර්කෂභාවය, බුද්ධිය, ව්‍යාධිය, උන්මාදය, මරණය, ත්‍රාසය, අවහිත්ථ හෙවත් සිය ස්වරූපය වසා දැමීම හා විතර්කය හෙවත් සැකය පරීක්ෂා කිරීම යනු ඒවා ය.

සාත්ත්විකභාව අටක් දැක්වෙයි. සත්ත්ව ගුණයෙන් උපදනා හෙයින් මේවා සාත්ත්වික භාව නමින් හඳුන්වන බව පැවසේ. ස්තම්භ හෙවත් ගල් ගැසී සිටීම, ස්වේද හෙවත් ඩහදිය වැගිරීම, රෝමාංච හෙවත් ලොමු දැහැ ගැනීම, ස්වරභංග හෙවත් කටහඬ වෙනස් වීම, වෙවුලීම, ශරීර වර්ණය වෙනස් වීම, කඳුළුගැලීම හා ප්‍රලය හෙවත් මූර්ඡා වීම යනු සාත්ත්විකභාව සේ සැලකෙයි. මේවා ද ව්‍යභිචාරීභාවයන්ට සමාන බව පෙනී යයි. එසේ ද වුව අභිනය මාර්ගයෙන් දැක්වීමේ දී සාත්ත්විකභාව නිරූපණය ව්‍යභිචාරීභාව නිරූපණයට වඩා දුෂ්කර සේ සැලකෙයි.

නාට්‍යයේ දී හෝ කාව්‍යයේ දී හෝ මේ භාව නිරූපණය කෙරෙනුයේ කෙසේ ද යන්න මී ළඟට විමසා බැලිය යුතු වෙයි. භාව යනු චිත්තවෘත්තීන් නම් ඒවා බාහිර ලෝකයට ප්‍රකට කෙරෙනුයේ කෙසේ ද? ඒ සඳහා වචන, ශරීරාවයව හා මුහුණෙහි රංගනය යොදා ගත යුතු යැයි භරත පවසයි. වචන, ශරීරාවයව ආදිය මඟින් කෙරෙන ඉදිරිපත් කිරීම 'අභිනය' යනුවෙන් හැඳින්වෙයි. අභිනය මාර්ගයෙන් ඉදිරිපත් කෙරෙනුයේ විභාව, අනුභාව හා ව්‍යභිචාරීභාව යි. මේවාහි සංයෝගයෙන් රසය උපදී.

විභාව යනු භාව ජනනයට හේතු යි. මේ සම්බන්ධයෙන් දක්වනු ලබන ප්‍රසිද්ධ නිදර්ශනය නම් කාලිදාසයන්ගේ ශාකුන්තලයෙ නායක-නායිකා දෙපළගේ මනසෙහි රතිය නම් ස්ථායීභාවය හෙවත් හැඟීම ජනනය වන ආකාරය යි. දුෂ්‍යන්ත රජුගේ මනසෙහි රතිය නම් හැඟීම ජනනය වන්නේ ශකුන්තලාව අරමුණු කොට ගෙන ය. එසේ හෙයින් ශකුන්තලා රජු තුළ රතිය ඉපදීමට අරමුණු වන බැවින් ආලම්බන විභාව වෙයි. යෝග්‍ය පසුබිමක් විසින් රජුගේ මනසෙහි හට ගත් හැඟීම තීව්‍ර කෙරේ. ඒ

පසුබිමට සාධක කිහිපයක් අයත් වෙයි. ශකුන්තලා ලෙස රඟ පාන නිළිය ශකුන්තලා නො ව එසේ වෙස් ගත්තියකි. ඇය ස්ත්‍රී ලාලිත්‍යය ඉස්මතු වන අයුරින් හැසිරෙන්නී ය. ඒ සඳහා යෝග්‍ය වස්ත්‍ර, ඇගේ ගමන් ලීලාව හා කටාක්ෂ නිරීක්ෂණ, යෙහෙළියන් හා බොළඳ වදන් තෙපලීම ආදිය ඉවහල් වෙයි. මේවා උද්දීපන විභාව සේ සැලකේ. මේ හේතුවෙන් උපන් රතිය නම් මනෝභාවය වේදිකාව මත නිරූපණය කෙරෙනුයේ ලජ්ජාව, අලසබව ආදි යෝග්‍ය සාත්ත්විකභාව මාර්ගයෙනි. එසේ නිරූපණය සාත්ත්වික අභිනය උපයෝගි කර ගැනීම යි. පෙම් බස් හා බොළඳ වදන් නිසා ද රතිය උපදින හා තීව්‍ර වන බව ඉහත දැක්විණි. ඒ වූ කලි වාචිකාභිනය යි. ශකුන්තලාවගේ මනහර වස්ත්‍ර මෙන් ම ඇය සිටින සුන්දර පරිසරය ද ආහාර්යාභිනය යටතෙහි ලා සැලකේ.

මෙතයින් සලකන කල භාව ඍජු ව සම්ප්‍රේෂණය කළ නො හැකි බව පැහැදිලි වෙයි. කළ හැක්කේ ඒවා විවිධ වේෂයන්ගෙන් දක්වා ලීම යි. විභාව හා අනුභාව නිරූපණයෙන් භාව ජනනය වීම සංකේතවත් කෙරේ.

භරත රසය ඉදිරිපත් කෙළේ නාට්‍යය සම්බන්ධයෙන් වුව ද අන්‍ය කවර කලා මාධ්‍යයක් සම්බන්ධයෙන් වුව ද එය අදාළ කර ගත හැකි ආකාරය පශ්චාත්කාලීන විචාරකයන්ගේ අවධානයට ලක් වී ඇත. විශේෂයෙන් ම කාව්‍යය සම්බන්ධයෙන් එහි අදාළත්වය දීර්ඝ සාකච්ඡාවලට බඳුන් වී තිබේ. රුද්‍රටගේ කාව්‍යාලංකාරය මෙහි මුල් අවස්ථාවක් සේ හැඳින්විය හැකි ය. ආනන්දවර්ධන හා අභිනවගුප්ත කාව්‍යය සම්බන්ධයෙන් රස සංකල්පයේ අදාළත්වය විවරණය කළාහු ය. ඇත්තෙන් ම භරතගේ කෘතියෙහි ද කාව්‍ය යන්න නාට්‍ය පර්යාය ව යොදා ඇති බැවින් නාට්‍යය මූලික වශයෙන් පද්‍ය කාව්‍ය ස්වරූපයෙන් සම්පාදනය වන බවත් එහි ලා පද්‍ය කාව්‍යයේ ආකෘතිකාංග මෙන් ම වාක් විලාසය හා රචනා රීතිය ද විෂයයෙහි අවධානය යොමු කෙරෙන බවත් නාට්‍ය ශාස්ත්‍රයේ 14 - 17 අධ්‍යායයන්ගෙන් ප්‍රකට වෙයි.[4] ඒ අනුව නාට්‍යයේ වාචිකාභිනය කාව්‍ය නිර්මාණයක් සේ සැලකිය හැකි ය. මෙයින් පැහැදිලි වන්නේ ආරම්භයේ පටන් ම රසවාදය කාව්‍ය විචාරය

සම්බන්ධයෙන් අදාළ වූ ආකාරය යි. එසේ හෙයින් එය සෙසු සාහිත්‍යාංග විචාරයේ දී යොදා ගත හැකි ආකාරය විමර්ශනය කළ යුතු වෙයි.

සතළොස් වන සියවසින් අනතුරු ව රසවාදය හා සෙසු කාව්‍ය විචාර සංකල්පාශ්‍රිත සංවාදය අවසන් වූ අන්දම දැක ගත හැකි ය. සංස්කෘතය රාජසභාවේ හා අධ්‍යාපන ආයතනයේ භාෂාව වසයෙන් අත්පත් කොට ගෙන පැවති ස්ථානය වෙනත් භාෂා විසින් අත්පත් කොට ගනු ලැබීම එහි ලා එක් හේතුවකි. දොළොස් වන සියවසේ පමණ සිට සිදු වන මුස්ලිම් සංස්කෘතියේ ව්‍යාප්තිය මෙහි ලා බල පැවැත්වූ ප්‍රබල සාධකයකි. එහි ප්‍රතිඵලය වූයේ සංස්කෘතය අතළොස්සක් වූ ප්‍රභූන් අතර පමණක් සංසරණය වීම යි. ආසියානු කලාපයේ දියුණු දාර්ශනික හා කලාත්මක සංකථන සඳහා යොදා ගැනුණු සෙසු භාෂා - විශේෂයෙන් චීන භාෂාව - සමඟ මිශ්‍ර වීමෙන් හෝ එයින් ආභාසයක් ලැබීමෙන් හෝ තොර වීම ද සංස්කෘතයේ හා එයින් ප්‍රකාශිත විෂයයන්හි ප්‍රවර්ධනය ඇන හිටීමට හේතු වූ බව පෙන්වා දිය හැකි ය. සංස්කෘත භාෂා මාධ්‍යයෙන් සංගෘහීත ඥානය හා චින්තන සම්ප්‍රදාය අන්‍ය භාෂාවන්ට නැඟීමක් ද සිදු නො වී ය.

එකුන් විසි වන සියවසේ පටන් යුරෝපීය විද්වතුන් මෙන් ම භාරතීය විද්වතුන් ද සංස්කෘත සාහිත්‍යය නූතන යුරෝපීය භාෂාවන්ට පරිවර්තනය කිරීමෙහි නියුක්ත වුව ද එමඟින් පවා සංස්කෘත මාධ්‍යයෙන් පැවති ඥානය සම්බන්ධ විචාරාත්මක සංකථනයකට මුල පිරුණු බවක් නො පෙනේ. මේ වන විට සංස්කෘත සාහිත්‍යය ඉක්මවා යමින් භාරතයේ හා තත් සංස්කෘතිය පැතිරුණු කලාපීය රාජ්‍යයන්හි දේශ භාෂාවන්ගෙන් පුළුල් සාහිත්‍යයක් බිහි වී තිබේ. ඒ සාහිත්‍යය අර්ඝනය කිරීමෙහි සමත් වන විචාර න්‍යායයක් වසයෙන් රසවාදය වර්ධනය කළ හැක්කේ චිරන්තන හා නූතන අපරදිග සෞන්දර්ය සංකල්ප සමඟ තුලනය කරමින් රසවාදයේ සාධනීය ලක්ෂණ මතු කොට ගැනීමෙනි.

රසවාදයේ විග්‍රහ කෙරෙන මානසික තත්ත්ව සමඟ නූතන මනෝවිද්‍යාත්මක විග්‍රහයන්හි දැක්වෙන තදනුබද්ධ සාධක

සමපාතත්වයක් පෙන්නුම් කිරීම ද එහි න්‍යායාත්මක පදනමේ ස්ථිරභාවයට සාධකයක් සේ ගත හැකි ය. ආර්. ජේ. එස්. මැක්ඩෝවල් නමැති මනෝවිද්‍යාඥයාගේ *Sane Psychology* (1944) කෘතිය උපුටා දක්වමින් පී. වී. කානේ පෙන්වා දෙන්නේ එහි ලා මානව සහජාස 14ක් හා තදනුරූපී පරිවාර භාව 14ක් දක්වා ඇති බවත්, නාට්‍ය-ශාස්ත්‍රයෙහ දැක්වෙන රස හා භාව 8කට සීමා වීම නාට්‍යය ඇස හා කන යන ඉන්ද්‍රිය දෙකට පමණක් ගෝචර වන දෘශ්‍ය - ශ්‍රව්‍ය මාධ්‍යයක් වීම හේතුවෙන් සිදු වූ සීමාකරණයක් බවත් ය.[5] අද්‍යතන මනෝවිද්‍යා ඉගැන්වීම් අනුසාරයෙන් රසවාදය ප්‍රතිවිවරණය කළ යුතු බව මෙයින් පැහැදිලි වෙයි. පසු ගිය වසර 400 පමණ කාලය තුළ රසවාදයේ මෙන් ම අන්‍ය භාරතීය සාහිත්‍ය න්‍යායයන්හි ද වර්ධනයට තුඩු දෙන අන්දමේ අධ්‍යයන සිදු නො වීම ද එහි න්‍යායාත්මක වර්ධනය සම්බන්ධයේ ඌනතාවක් බව රසවාදය ආශ්‍රයෙන් බටහිර සාහිත්‍ය කෘති විචාරයට ලක් කළ ප්‍රියදර්ශී පට්නායික් පෙන්වා දෙයි.[6]

රසවාදය දිව්‍යමය ඉගැන්වීමක් ය යන ප්‍රවාදය ද ඒ සම්බන්ධ දියුණු විචාර කතිකාවකට බාධකයකි. භරත විසින් එතෙක් වාචෝද්ගත ව පැවති මත සංග්‍රහ කරමින් නාට්‍ය නිර්මාණකරුවන් සඳහා අත්පොතක් සම්පාදනය කරද්දී සමකාලීන අන්‍ය දාර්ශනික සංකල්පවලින් ඔහු ලත් ආභාසය කෙරෙහි විචාරකයන්ගේ ප්‍රමාණවත් අවධානය යොමු වී ඇති බවක් නො පෙනේ. විශේෂයෙන් ම බෞද්ධ සම්ප්‍රදායයෙන් ඔහු ලත් ආභාසය විමසා බැලිය යුත්තකි. බෞද්ධ ඉගැන්වීම්වල යෙදෙන පාරිභාෂික පද භරතගේ යෙදුම් හා සාම්‍යයක් දක්වන බව කිව හැකි ය.[7] පැරණි ම සංස්කෘත නාට්‍යකරුවා සේ සැලකෙන අශ්වඝෝෂ හා ඔහුගේ කෘති මෙන් ම නළුවන් හා නිළියන් සම්බන්ධයෙන් පාලි සාහිත්‍යයේ හා බෞද්ධ සංස්කෘත සාහිත්‍යයේ දැක්වෙන නිදර්ශන ද කෙරෙහි අවධානය යොමු කළ යුතු වෙයි.

ආශ්‍රේය ග්‍රන්ථ හා ලේඛන නාමාවලිය:

1. මේ සාකච්ඡාවට මූලික වශයෙන් පාදක කර ගන්නා ලද්දේ Patnaik, Priyadarshi, *Rasa in Aesthetics: An Application of Rasa Theory to Modern Western Literature*, Delhi, 1997. යන කෘතියෙහි හැඳින්වීම යි (1 - 10 පිටු.)

2. නාට්‍ය ශාස්ත්‍රය සංස්කෘත කාව්‍යය හා නාට්‍යය සම්බන්ධයෙන් හමු වන පුරාණතම ග්‍රන්ථය සේ සැලකේ. 'රසවාදය' මෙන් ම ප්‍රකට හා දීර්ඝ වශයෙන් සාකච්ඡාවට ලක් වූ විචාර සිද්ධාන්තයක් වන 'අලංකාරවාදයේ' හෙවත් 'අලංකාර ශාස්ත්‍රයේ' ද මූල බීජ එහි ගැබ් වෙයි. නාට්‍ය නිර්මාණකරුවන් උදෙසා සම්පාදිත උපදේශ ග්‍රන්ථයක ස්වරූපය දරන මේ කෘතියෙහි කර්තෘත්වය භරත නම් පඬිවරයකුට ආරෝපණය කෙරේ. භරත ජීවත් වූ කාලය ක්‍රිස්තු පූර්ව දෙවන ශතවර්ෂය විය හැකි යැයි මේ සම්බන්ධ අධ්‍යයනය කළ ඇතැම් විද්වතුන්ගේ අදහස යි. තවත් පිරිසකට අනුව ඔහු ක්‍රිස්තු වර්ෂ දෙවන සියවස තරමේ ජීවත් වූවෙකි. නාට්‍ය ශාස්ත්‍රයෙහි සංගෘහීත අදහස් සියල්ල භරතගේ ම මත නො වන බවත් කාලාන්තරයක් පැවත ආ අදහස් සංග්‍රහ කරමින් යෝග්‍ය පරිදි ස්ව අධ්‍යයන මඟින් එය සංවර්ධනය කිරීම ඔහුගේ කාර්යය වූ බවත් පෙන්වා දිය හැකි ය. මෙහි ඇතැම් තැනක දක්නට ලැබෙන ආර්යා සහ අනුෂ්ටුභ් ආකෘතීන්ගෙන් සම්පාදිත 'ආනුවංශ්‍ය ශ්ලෝක' එවැනි පැරණි ඉගැන්වීම් යැයි සැලකේ. 'සූත්‍රානුවිද්ධෙ ආර්යා' හෙවත් 'සූත්‍රානුබද්ධ' යනු ඒ මුල් ඉගැන්වීම්වලට භරත විසින් සපයන ලද අර්ථකථන බව පිළිගැනේ. විස්තර සඳහා බලන්න: Kane, P.V., *History of Sanskrit Poetics,* (1971), re-print, Delhi, 2002, pp. 10 - 47.

3. විස්තර සඳහා බලන්න: Abrams, M.H., *A Glossary of Literary Terms*,(1999), 7th edition, New Delhi, 2006, q.v.; Webster, Roger, *Studying Literary Theory: An Introduction*, 1990, 2nd edition, London, 1996; දිසානායක, විමල්, නව විචාර සංකල්ප: ඥාන ක්ෂේත්‍රයෙහි ප්‍රවණතා, බොරලැස්ගමුව, 2004.

4. Kane, op.cit., p. 355.

5. Kane, op.cit., pp. 357-358.

6. Patnaik, op. cit., p. 256.

7. පරණවිතාන, සෙනරත්, 'රසවාදයේ මුල', සංස්කෘත, 10 කලා., 3 සඟරාව, ජූලි - සැප්තැම්බර් 1969, කොළඹ, 7-18 පිටු.

ගම්ලත්, සුචරිත, සංස්කෘත නාට්‍ය කලාව හා අභිඥාන ශාකුන්තලය, කොළඹ, 1964.

තිලකසිරි, ජේ., සංස්කෘත සාහිත්‍ය වංශය - 3: සංස්කෘත නාට්‍ය සාහිත්‍යය, කොළඹ, 1971.

දිසානායක, විමල්, නව විචාර සංකල්පඃ ඥාන ක්ෂේත්‍රයෙහි ප්‍රවණතා, බොරලැස්ගමුව, 2004.

පඤ්ඤාකිත්ති, හිරිපිටියේ, (පරි.) භරතමුනි විරචිත නාට්‍යශාස්ත්‍රය, කාණ්ඩ සතරකි, කොළඹ, 2007.

පරණවිතාන, සෙනරත්, 'රසවාදයේ මුල', සංස්කෘත, 10 කලා., 3 සඟරාව, ජූලි - සැප්තැම්බර් 1969, කොළඹ, 7-18 පිටු.

මාරසිංහ, වෝල්ටර්, (පරි.), භරතමුනිප්‍රණීත නාට්‍යශාස්ත්‍ර, ප්‍රථම භාගය, නුගේගොඩ, 1993.

මාරසිංහ, වෝල්ටර්, (පරි.), භරතමුනිප්‍රණීත නාට්‍යශාස්ත්‍ර, ද්විතීය භාගය, කොළඹ, 2005.

විජේවර්ධන, ජී. හේමපාල, සංස්කෘත කාව්‍ය විචාරයේ මූලධර්ම, කොළඹ, 1967.

Abrams, M.H., *A Glossary of Literary Terms*,(1999), 7th edition, New Delhi,, 2006.

Kane, P.V., *History of Sanskrit Poetics,* (1971), reprint, Delhi, 2002.

Patnaik, Priyadarshi, *Rasa in Aesthetics: An Application of Rasa Theory to Modern Western Literature*, Delhi, 1997.

Webster, Roger, *Studying Literary Theory: An Introduction*, 1990, 2nd edition, London, 1996.

අලංකාර ශාස්ත්‍රය, අලංකාරවල සංකීර්ණතාව, එම ගැටලු නිරාකරණය කිරීමේ ප්‍රයත්න

ආචාර්ය
කිවුලේගෙදර නාරද හිමි

අලංකාර යන පදය අලං (ප්‍රමාණවත්, සුදුසු) යන අර්ථ ඇති උපසර්ගය පූර්ව වූ කෘ (කිරීම) යන අර්ථ ඇති ධාතු මූලයෙන් පරව ''අන'' යන වර්තමාන කාල කෘදන්ත ප්‍රත්‍යය යොදා ගැනීමෙන් සකස් කර ගන්නා ලද්දකි. මෙහි වාච්‍යාර්ථය වන්නේ ප්‍රමාණවත් පරිදි සුදුසු පරිදි කිරීම, කරන්නා යන්නයි. එනමුදු මෙම ''අලංකාර'' යන වචනයට සම්මත වූ තවත් අර්ථ රැසක් ඇත.[1] අලංකාර කිරීම, අලංකාර කරන්නා, යමක් අලංකාර කිරීමට යමක් භාවිතා කරනු ලැබේ ද එම ද්‍රව්‍ය හෝ වස්තූන් යන අදහස් ද මේ වචනයට ඇතුළත් වේ. ලස්සන, සුන්දර, මනහර යන සීමා මායිම් බිඳ වැටකඩොලු පසෙක තබා ලබාදෙන පෘථුල සෞන්දර්යාත්මක අදහස් ද මෙහි අන්තර්ගතය. මීට අමතර ව කාව්‍ය ශාස්ත්‍රය සම්බන්ධයෙන් සැලකීමේ දී කාව්‍ය ශිල්ප ක්‍රම යටතේ සංවර්ධිත විශේෂ කාව්‍යොක්තික්‍රම සහ ඒවා සංග්‍රහ කළ ග්‍රන්ථ යනාදී අදහස් ද මීට ඇතුළත් වේ.

''අලංකාර'' යන පදය ප්‍රකෘති ලෝකයේ සුන්දරත්වය, චමත්කාරය, ආස්වාදය සඳහා පොදු ජනතාව භාවිත කළ මධු පිරුණු කුසුමක් සේ අරුත් බර හෘදයග්‍රාහී වචනයකි. මලක, දොළක

ගඟක ගසක දල්ලක හෝ සත්ත්ව කොට්ඨාසයක, ජීවයක අජීවයක කැටි වූ ඒකරාශී වූ උරුම වූ මනෝනන්දනීය ස්වභාවය අලංකාරයයි. එම ප්‍රකෘති ගුණය තීව්‍ර කරන පාට තිත් ලප රේණු සුවඳ, හැඩය හා ආලේපන, විලේපන ආවරණ සැරසිලිත් අලංකාර නමින් හැඳින්වේ. ඒ අනුව ප්‍රතිභා සම්පන්න කවියකුගෙන් උපයුක්ත හැම අංගයක් ම අවයවයක් ම සහ සංකල්පයක් කෙරෙහි ම මනා වගකීමකින් හා සංවරයකින් යුක්තව බිහි වන විචිත්‍ර මධුර මෙන් ම මනෝහර සජීවී ශබ්ද හා අර්ථ ම අලංකාර යැයි සැලකිණි. කාව්‍ය යන්නට අලංකාර යන්න පර්යාය වන අතර අලංකාර යන්නේ අර්ථය වන්නේ ඉහතින් දැක්වූ ආකාරයට ම මනෝනන්දනීය හෘදයග්‍රාහී සෞන්දර්යය යන්නයි. එම සොඳුරු ගුණය නැතහොත් අලංකාරය යමක පවතී නම් එය කාව්‍යයකි.

භාරත තම නාට්‍ය ශාස්ත්‍රයේ දාහත් වන පරිච්ඡේදය "ලක්ෂණාලංකාරාදිවිවෙකම්" යනුවෙන් නම් කරමින් කාව්‍යයක පෝෂණයට ඉවහල් වන කරුණු තිස් හයක් සහ අවසානයේ අලංකාර පිළිබඳ කෙටි විස්තරයක් ඉදිරිපත් කරයි. මෙම කරුණු සියල්ල "ලක්ෂණ" නමින් හඳුන්වා දෙන අතර "භූෂණ" (සැරසිලි) යන වචනය ද "ලක්ෂණ" යන්නට පර්යාය පදයක් සේ භාවිත කරයි.[2] ලක්ෂණ තිස් හයෙන් පළමුවැන්න නම් කොට ඇත්තේ ද "භූෂණ" යන නමිනි.

අලංකාරෛර්ගුණෛශ්චෛව - බහුභිර්යදලංකෘතම්
භූෂණෛරිව විත්‍යස්තෛස් - තද් භූෂණමිති ස්මෘතම්[3]

සිරුරෙහි ආභරණ පළඳින්නාක් මෙන් කිසියම් නිර්මාණයක් බොහෝ ගුණ සහ අලංකාරවලින් සරසනු ලැබේ. නම් එය භූෂණ නමින් හැඳින්වේ. සිරුරට ආභරණවලින් අමුතු ලස්සනක් ගෙන දෙයි. එසේම කාව්‍යයට ද අලංකාරවලින් අමුතු ලස්සනක් ගෙන දෙයි. භරතට අනුව නිර්මාණයක අංග උපාංග සැරසිය හැකි දේ අලංකාර නම් වේ. එය අලංකාර යන්නෙහි එක් අර්ථයකි. ඒ අනුව භූෂණ යනු අලංකාර යන්නට පර්යාය පදයකි. නිර්මාණයකට අමුතු ලස්සනක් සෞන්දර්යයක් ගෙන දෙන කවරක් වුව ද භූෂණයක් නම් එය අලංකාරයක් ද වේ. මේ අනුව භරත මුනිවරයා සිය

නාට්‍ය ශාස්ත්‍රයේ දී ලක්ෂණ එකිනෙක හැඳින්වීමේ දී ''අලංකාර යනු කාව්‍යයේ අංගෝපාංග සරසන යම් යම් ගුණ විශේෂයකි'' යන ලක්ෂ්‍යාර්ථයෙනුත් ලක්ෂණ, ''භූෂණ හෙවත් අලංකාර විශේෂයකි'' යන තැන කාව්‍යයේ සෞන්දර්යයට අලංකාර හේතු වේ. යන පැවුලාර්ථයෙනුත් මෙම ගුණ විශේෂය ගැන සලකා ඇත.[4] කාව්‍යය, ශබ්ද වචන කථනය නැතහොත් භාෂණය හා සම්බන්ධ වූ ශ්‍රව්‍යමය දෙයකි. එය කලාත්මක විය යුතු බව ඇරිස්ටෝටල් ද විශ්වාස කළේය. භාෂණය, එකක් ඍජු ප්‍රකාශන වන අතර අනික භණිති වෛචිත්‍ර්‍යයෙන් යුක්තය. මේ දෙකෙන් ම සිදුකරන්නේ කථකයා ශ්‍රාවකයා පෙළඹවීමයි. එය භාරධූර කාර්යයකි. ඒ සඳහා බස ශක්ති සම්පන්න හා විසිතුරු වියයුතු අතර භාවිත කරන්නා ද උපක්‍රමශීලී විය යුතුය. මේ අනුව ස්වමතයෙන් තව මතයකට පෙළඹීමට සමත් භාෂාවේ කවර ගුණයක් වුව ද එහි අලංකාරයක් ලෙස සැලකීම වරදක් නොවේ.[5] භාමහ සිය කාව්‍යාලංකාර ග්‍රන්ථයේ ද අලංකාර යන්නෙහි මෙම පැවුලාර්ථය අවධාරණය කෙරේ. හුදෙක් නිර්මාණයක ප්‍රබන්ධ කෝමලත්වය පමණක් එය කාව්‍යයක් වීමට තරම් නොවන බව පවසන්නේ මෙසේය.[6]

න නිතාන්තාදිමාත්‍රෙණ - ජායතෙ චාරුතා ගිරාම්
වක්‍රාභිධෙය ශබ්දොක්ති - රිෂ්ටා වාචාමලංකෘතිඃ

ශ්ලෝකයේ ද්විතීයාර්ධයෙන් අභිධෙයාර්ථ සාධනයට ශක්ති සම්පන්න වක්‍රගුණයෙන් හා අලංකාරයෙන් යුත් වචනය කාව්‍ය සේ සැලකිය හැකි බව පැවසේ. දණ්ඩින් කාව්‍යලක්ෂණ යන අපර නාමයකින් ද හැඳින්වූ සිය කාව්‍යාදර්ශ නම් ග්‍රන්ථයේ ද[7] ප්‍රථම ''රත්න ශ්‍රී'' නමින් ව්‍යාඛ්‍යානයක් කළ සාර්වභෞම පාණ්ඩිත්‍යයෙන් ලොව මවිත කළ ශ්‍රී ලාංකික විද්වතෙකු වූ රත්න ශ්‍රී ඥාන ද[8] වාමන[9] සහ අග්නිපුරාණයේ[10] අලංකාර සම්බන්ධ විවරණයන් මගින් ද කාව්‍යයට සෝභාවක් චාරුත්වයක් සෞන්දර්යයක් ගෙන දෙන කවර ගුණයක් වුව ද අලංකාර නාමයෙන් හැඳින්වීම වරදක් නොවන බව පිළිගැනේ. කාව්‍යය සම්බන්ධයෙන් මුල්බැස ගත් පිළිගත් සම්භාවනීය මෙම මතය අභියෝගයට ලක් වී සලිත වන්නේ ආනන්දවර්ධනගේ පැමිණීමත් සමගය.

ඉපැරණි සම්භාව්‍ය ග්‍රන්ථ වන වේද, වේදාන්ත, බ්‍රාහ්මණ, ආරණ්‍යක, උපනිෂද් සහ ලෞකික සාහිත්‍යවල භාවිත අලංකාර පිළිබඳ නූතන විද්වත්හු විවිධ පර්යේෂණ කරති. මේ අතර සිවුවේදයට ලැබෙන්නේ ප්‍රමුඛස්ථානයකි. චිරාත්කාලයක් මානව සංස්කෘතියේ තැන්පත් ව තිධන්ගත ව තිබූ සිරිත් විරිත් ඇදහිලි විශ්වාස හා ඇගයීම්වල කැඩපතක් ලෙස මෙම සාහිත්‍යය හඳුන්වාදිය හැකිය. මොවුන් වන්දනා මාන කළේ අව්ව, වැස්ස, සුළඟ, සඳ, හිරු, ගින්න, උදෑසන, සවස වැනි පරිසරයටයි. එහි සෞන්දර්යයට, චාරුත්වයට සහ මනෝනන්දනීය ස්වරූපයටයි. එයින් ආධ්‍යාත්මය තිවා සනාලන නිරාමිස සුන්දර චින්දනයකුත් රසකවරණයකුත් ලැබුණේය. ඔවුන් ගැයූ ගීතිකා පාඨවල මේ පිවිතුරු සුන්දරත්වය ගැබ් වී තිබිණි. ඒවා කාව්‍යය බවට පත් කළ එම සෞන්දර්යය අලංකාර ලෙස හඳුනා ගැනිණි. ඍග්වේදයේ එබඳු කාව්‍යෝක්ති රසකි. ඒ අතුරින් උපමා, රූපක, අතිශයෝක්ති, උත්ප්‍රේක්ෂා, විභාවනා, විශේෂෝක්ති, උල්ලේඛ, පර්යායෝක්ති, භ්‍රාන්තිමත්, අතද්ගුණ, විරෝධාභාස, අක්ෂේප, නිදර්ශන, අප්‍රස්තුත ප්‍රශංසා, අනන්‍ය, අර්ථාන්තරන්‍යාස, කාව්‍යලිංග, ස්වභාවෝක්ති, සමාසෝක්ති, භාවික, ශ්ලේෂ වැනි අර්ථාලංකාරවලටත් අනුප්‍රාස යමක වැනි ශබ්දාලංකාරවලටත් සුවිශේෂ තැනක් ලැබේ.[11] අලංකාර පිළිබඳ අධ්‍යයනය ශාස්ත්‍රයක් ලෙස පසුකාලයේ දී වැඩී ගියේය. එම ආචාර්යවරු හඳුන්වා දුන් අලංකාර අතුරින් බහුතරයකට නිදසුන් වේද සාහිත්‍යය විමර්ශනයෙන් සොයා ගත හැකිය. මේ අතර උපමාව ඔවුන්ගේ වඩාත් සිත් ගත්තේය. යමක් පැහැදිලි ව නිරාවුල් ව ලස්සනට පැවසීමට අවශ්‍ය වූ විට උපමා නැමැති අලංකාරයෙන් ලැබුණු සේවය අතිවිශාලය.[12] හිතේ ඇති වන සියලු සංවේදනාවන් පැවසීමට බස කොහොමත් ම ප්‍රමාණවත් නොවේ. එම විට විචිත්‍ර මධුර සංකල්පයන් සීමිත ප්‍රකාශන ශක්තියක් ඇති භාෂාව මගින් ඉදිරිපත් කරන විට උපක්‍රම රැසක් අනුගමනය කිරීමට සිදුවිය. ඒවා අතර සමහර කරුණු කවිලෝකයට පමණක් සීමා වූ ඒවාය. අලංකාර ද මේ ශිල්පීයක්‍රම යටතේ අධ්‍යයනය කරන ශාස්ත්‍රයක් බවට පත් වී ඇත. මේ නිසා මුල් කාලයේ අලංකාර සම්බන්ධයෙන් කළ ගැඹුරු අර්ථ නිරූපණය ක්‍රමයෙන් ලිහිල් වන්නට ද විය.

සංස්කෘත සාහිත්‍ය ඉතිහාසයේ අලංකාර ග්‍රන්ථ ගැන සැලකීමේ දී මෙය වඩාත් තහවුරු වෙයි. ලේඛක පාඨක දෙපිරිසට ම භාෂාව ගැන මනා අවබෝධයක් තිබිය යුත්තේ මෙම ශිල්පීයක්‍රම ගැන වැටහීම සඳහාය.

මුලදී අලංකාර කිහිපයකින් ආරම්භ වූ අලංකාර ප්‍රමාණය කල් යෑමේ දී සංඛ්‍යාත්ම වශයෙන් ශීඝ්‍රයෙන් දියුණු විය. මේ නිසා පාඨකයා විමර්ශනශීලි නොවුනහොත් අලංකාරවල තිබෙන එකිනෙකට අසමාන වූ සියුම් වෙනස අවබෝධ කර ගැනීම පවා එතරම් පහසු කාර්යයක් නොවනු ඇත. පාඨකයා අපහසුවට පත් කරන එබඳු අලංකාර පිළිබඳ විමසා බැලීමක් පහත ආකාරයෙන් සිදුකළ හැකිය.

1. උපමා, ප්‍රතීප සහ උත්ප්‍රේක්ෂා යන අලංකාර තුනෙහි වෙනස

උපමා යනු කවිසමයට අනුගත පරිදි කිසියම් වස්තුවක සුන්දරත්වය තවත් වස්තුවක සුන්දරත්වය හා සම කොට දැක්වීමයි. ප්‍රතීපයෙහි උපමාවේ දී මෙන් සුන්දර සමානකමක් ගැන නොකිය වේ. සමාන කිරීමේ සාමාන්‍ය පිළිවෙල මාරු කර ඇත. උපමානයට වඩා උපමේයයෙහි ශ්‍රේෂ්ඨත්වය ම ඇඟවේ. උත්ප්‍රේක්ෂාවේ දී කවිසමයට අනුව නොව කවියාගේ සම්පූර්ණ චින්තන කුසලතාව මත ප්‍රකාශිතයෙන් තවත් විචිත්‍ර සමානාර්ථයක් ගම්‍ය වේ.

2. උපමා හා අනන්වය අතර වෙනස

උපමාවේදී උපමාන උපමේයය යන පැහැදිලි ප්‍රසිද්ධ වස්තු දෙකක සමානකම් ගැන කියවේ. අනන්වයේ දී සමාන කිරීමට වෙනත් වස්තුවක් නොමැතිකමින් වස්තුව එම වස්තුවට ම සමාන කෙරේ. සමානත්වයෙහි විසිතුරු බවක් ද නොමැත.

3. උපමා හා උපමේයෝපමා අතර වෙනස

උපමාවෙහි සමානකම එක ම වාක්‍යයක ලැබේ. උපමේයෝපමාවේ දී අන්‍යෝන්‍ය සම කිරීම පැහැදිලි වස්තු දෙකක් අතර (දීම් හා ගැනීම් වශයෙන්) සිදුවේ. ඊට වාක්‍ය දෙකක් අවශ්‍ය වේ. සමානත්වය සුන්දර නොවේ.

4. උපමා හා රූපක අතර වෙනස

උපමාවේ දී සමානකම ප්‍රකාශ කෙරේ. රූපකයේ දී පැහැදිලි වස්තු දෙකක් එකක් ලෙස නියෝජනය කෙරෙන අතර සමානකම වචනවලින් ප්‍රකාශ නොකෙරේ.

5. උපමා හා ව්‍යතිරේක අතර වෙනස

උපමාවේ දී සමානත්වය වෙනසක් සමඟ නොදැක්වේ. එහෙත් ව්‍යතිරේකයේ දී එක අතකින් සමානකම දක්වන අතර තවත් පැත්තකින් එහි වෙනසක් ප්‍රකාශ කෙරේ.

6. උපමා හා ශ්ලේෂ අතර වෙනස

උපමාවේදී ප්‍රකාශිත සමානත්වය සැබෑ ලෙස ම, වචනයේ අර්ථවල රැඳේ. ශ්ලේෂයේ දී අපේක්ෂිත සමානකම අර්ථවලට සම්බන්ධයක් නොමැති ව හුදු වචනවල පමණක් රැඳේ.

7. රූපක හා අතිශයෝක්ති අතර වෙනස

රූපකයේ දී උපමාන උපමේයය වශයෙන් පවතින වෙන් වෙන් වූ පැහැදිලි වස්තු දෙකක් ඔවුන්ගේ ඉතා ම කිට්ටු සමානත්වය උඩ එකක් ලෙස සලකයි. අතිශයෝක්තියේ දී උපමානය තුළ උපමේයය ගිලීමෙන් හෝ ඒ තුළට ඇද ගැනීමෙන් වස්තු දෙක වෙනුවට එකක් නියෝජනය කෙරේ. උපමානය නියෝජනය කරන වචනවලින් උපමේයය තේරුම් ගැනීමට සිදු වේ.

8. රූපක හා අපහ්නුති අතර වෙනස

රූපකයේ දී උපමාන හා උපමේය දෙකෙහි ස්වාභාවික ලක්ෂණ කිසිම සැඟවීමක් නොමැති ව හඳුනා ගත හැකිය. අපහ්නුතියේ දී උපමේයයෙහි සැබෑ ලක්ෂණ සැඟවේ. සැබෑ වස්තුව එය නොවේ කියා ඒ මත කල්පිත වෙනත් උපමානයක් ආරූඪ කෙරේ.

9. රූපක හා භ්‍රාන්තිමාන් අතර වෙනස

රූපකයේ දී හඳුනාගැනීම නිවැරදි වේ. භ්‍රාන්තිමාන්හි දී හඳුනා ගැනීම වැරදියි.

10. පරිණාම හා රූපක අතර වෙනස

පරිණාමලංකාරයේ දී සජීවී උපමේයයෙහි ක්‍රියාව උපමානයට මාරු වෙයි. රූපකයේ දී උපමේයයෙහි කිසිදු ක්‍රියාවක් සමඟ උපමානයේ සම්බන්ධකමක් නොමැත.

11. උල්ලේඛ හා රූපක අතර වෙනස

උල්ලේඛයේ දී උපමේයය උපමාන කිහිපයක් සමග සමානයැයි පුද්ගලයාගේ අවබෝධයේ විවිධතා මත හෝ ඔවුන්ගේ රස විඳ ගැනීමේ ඔවුන්ට ම ආවේනික වෙනස් හේතු කාරණා මත හෝ දකියි. රූපකයේ දී උපමේයය, උපමානයකට හෝ කිහිපයකට ඒ දෙක අතර තිබෙන ඉතාම කිට්ටු සමීප සම්බන්ධය නිසා පමණක් සමාන කොට දක්වයි. මේ සඳහා වෙනත් කිසිදු සුවිශේෂී වෙනස්කම් සැලකිල්ලට නොගනියි.

12. ස්මෘතිමාන් භ්‍රාන්තිමාන් සන්දේහ යන අලංකාරවල වෙනස

ස්මෘතිමාන්හි දී උපමානය නෙත ගැටෙන විට උපමේයය හා බැඳුණු ස්මරණය බලන්නාගේ මතකයට නැගේ. භ්‍රාන්තිමාන්හි දී උපමානය වෙනුවට උපමේයය වරදවා ගනියි. සන්දේහයේ දී මෙය උපමේයය ද නැතහොත් උපමානය දැයි වස්තුවක සැබෑ තත්වය පිළිබඳ සැක කෙරේ.

13. අපහ්නුති ව්‍යාජෝක්ති ආක්ෂේප යන අලංකාරවල වෙනස

අපහ්නුතිවල දී උපමේයය එය නොවේ කියයි. වෙනත් යමකින් එය සැඟවී ගොසිනි. උපමානය ඒ මත ආරූඪ කොට ඇත. ව්‍යාජෝක්තිහි දී කාරණය සැඟවීම කලාත්මක ව සිදු කෙරේ. එය දැනගත්තත් දත් කෙනා ද එළිදරව් නොකොට සැඟවීම ම කෙරේ. ආක්ෂේපවල දී කථකයා තමා විසින් කළ ප්‍රකාශය ක්ෂණයකින් විමසා බලා නෑ, එපා, ඕන නැහැ, නැතුවට කමක් නැහැ, එක්කො ඕන නැහැ ආදී වශයෙන් බාගෙට ප්‍රතික්ෂේප කිරීමත් සිදු කෙරේ නම් එය ආක්ෂේපයයි.

14. උත්ප්‍රේක්ෂා හා අතිශයෝක්ති අතර වෙනස

උත්ප්‍රේක්ෂාවේ, උපමානය තුළ උපමේයය ගිළී නොයයි. උපමානයේ හැසිරීම අනුව උපමේයය විචිත්‍ර වෙයි.

අතිශයෝක්තියේ දී උපමානය තුළ උපමේයය සම්පූර්ණයෙන් ගිලේ. උපමේයය ගැන සඳහන් නොකළත් උපමානයෙන් උපමේයය අවබෝධ වේ. ඒ සඳහා ආධාර වන්නේ උපමානය දැක්වීම සඳහා භාවිත කළ පදයෝයි.

15. උත්ප්‍රේක්ෂා සහ භ්‍රාන්තිමාන් අතර වෙනස

උත්ප්‍රේක්ෂා යනු චමත්කාරය ආස්වාදනය කරන කවියා උපමේයයෙහි නිරවුල් පැහැදිලි ස්වාභාවය සම්පූර්ණයෙන් දනියි. ඔහු එම උපමේයයට කල්පිත චරිතයක් (උපමානයක්) අරෝපණය කරයි. භ්‍රාන්තිමාන්හි දී පුද්ගලයා උපමානය යැයි උපමේයයට රැවටෙයි. උපමේයය ගැන දැනීමක් නැත. උපමානය සමග ඉතා සමීප සමානකම හේතුවෙන් ප්‍රස්තුතය වරදවා ගනියි.

16. උත්ප්‍රේක්ෂා හා සන්දේහ අතර වෙනස

උත්ප්‍රේක්සාවේ දී උපමේයයට වඩා ඉක්මණින් මනහර උපමානය අවබෝධ වේ. සන්දේහයෙ දී උපමාන සහ උපමේයය යන දෙක සමාන ප්‍රමුඛත්වයකින් යුක්ත ව අවබෝධ කර ගනියි. ඊට හේතුව මේවාහි ඇති ඉතා කිට්ටු සමානකමයි. මෙ සමානත්වය නිසා ප්‍රස්තුතය උපමේයයක් ද උපමානයක් දැයි තීරණය කිරීමට නොහැකි ව පුද්ගල මනසේ සැකයක් ඇති කෙරේ.

17. තුල්‍යයෝගිතා හා දීපක අතර වෙනස

තුල්‍යයෝගිතා යනු අප ඉදිරියේ ඇති සහ නැති වස්තුවල ගුණයෙහි සමානකමයි. දීපක යනු අප ඉදිරියේ ඇති සහ නැති (ප්‍රස්තුත හෝ අප්‍රස්තුත) වස්තු, වරක් සඳහන් කළ, එකම සහ සමාන ගුණයක් එකට ඇසුරු කිරීමයි.

18. ප්‍රතිවස්තුමා, දෘෂ්ටාන්ත, නිදර්ශනා, අර්ථාන්තරන්‍යාස යන අලංකාරවල අන්‍යොන්‍ය වෙනස

ප්‍රතිවස්තුපමා යනු වාක්‍ය දෙකක, වෙනස් වූ පදවලින් එක ම පොදු ගුණයක් ප්‍රකාශ කිරීමයි. නමුත් දෘෂ්ටාන්තයේ දී වාක්‍ය දෙකෙන් සාකච්ඡා කරන ගුණය අන්‍යොන්‍ය වශයෙන්

එක හා සමානය. එහි සම්බන්ධය රූපයත් එහි පිළිබිඹුවත් අතර ඇති සම්බන්ධය මෙනි. (ප්‍රතිවස්තූපමාවේ දී වාක්‍ය දෙක බැඳීමක් නොමැති ව නිදහස් ව හැසිරේ. වාක්‍ය දෙක අවසන් වන්නේ සමාන අරුතක් ලබාදෙන, රූපයෙන් වෙනස්, පද දෙකකිනි. දෘෂ්ටාන්තයේ දී ද වාක්‍ය දෙක නිදහස් ව හැසිරේ. එහෙත් අර්ථයේ බිම්බ ප්‍රතිබිම්බ මෙන් අන්‍යොන්‍ය වශයෙන් සමානකමක් ඇත.) නිදර්ශනාහි දී වාක්‍ය දෙක අර්ථ සැපයීමේදී ඔවුනොවුන් මත යැපේ. වාක්‍ය අවසන් වන්නේ යමකට යමක් සමාන කිරීමකිනි. අර්ථාන්තරන්‍යාසයේ දී කවුරුත් දන්න සාමාන්‍ය කාරණයක් සහ එසේ නොවන විශේෂ කාරණයක් අතර පවත්නා සම්බන්ධය දැක්වීමට යොදාගත් වාක්‍ය දෙක අතුරෙන් එක වාක්‍යයකින් අනිත් වාක්‍යය පිළිබඳ විස්තරයක් සනාථ කිරීමක්, තහවුරු කිරීමක් ඉදිරිපත් කෙරේ.

19. ව්‍යතිරෙක, මීලිත, සාමාන්‍ය, උන්මීලිත, විශේෂක යන අලංකාර අතර වෙනස

ව්‍යතිරේක යනු උපමාන උපමේයය දෙක සඳහන් කොට එහි යම් සුවිශේෂී වෙනසක් ප්‍රකාශ කිරීමයි. සාමානකමක් දක්වා එහි වෙනසක් ඉදිරිපත් කිරීමයි. මීලිත යනු උපමානය, ගුණයෙන් උපමේයයට වඩා ඉහළ බැවින් උපමේයය තමා තුළ සඟවාගනියි. ඒ නිසා මේ දෙක අතර වෙනස අවබෝධ කිරීම දුෂ්කරය. අන්‍යොන්‍ය වශයෙන් සමානකම ඇඟවේ. සාමාන්‍යයේ දී උපමාන උපමේයය දෙක ඔවුනොවුන් වෙන් වෙන් ව හඳුනා ගැනීමට අවශ්‍ය සුවිශේෂතාවන් නොමැති නිසා හෝ එම වස්තුව එකිනෙකට සාකල්‍යයෙන් ම සමාන බැවින් හෝ වෙන් කොට හඳුනා ගැනීමට අසීරුය. මීලිත අලංකාරයේ දී අදාළ වස්තු ප්‍රබල ගුණ හමුවේ තම ගුණයන් අත් හරින අතර සාමාන්‍ය අලංකාරයේ දී තම ගුණ එම වස්තු අත් නොහරියි. උන්මීලිතයේ දී උපමානයේ කිසියම් විශිෂ්ටත්වයක් නිසා උපමේයයේ වෙනස හඳුනා නොගැනීම යන මීලිත ලක්ෂණ ඉවත් වේ. අනතුරු ව කිසියම් සුවිශේෂ

කරුණක් නිසා වස්තූන් වෙන් වෙන් ව හඳුනා ගැනේ. එය උන්මීලිත නම් වේ. (මීලිතයට විරුද්ධ උන්මීලිතයි) සාමාන්‍ය අලංකාරයේ උපමාන හා උපමේයය වෙනස වෙසෙසා හඳුනා ගැනීමට නොහැකිවීම යන කාරණයට පටහැණි ව විශේෂකයේ දී කිසියම් අහම්බෙන් වන සිදුවීමක් නිසා එවැනි වෙනස හඳුනා ගැනීමට ලැබීම සිදුවේ. (සාමාන්‍යයට විරුද්ධ විශේෂකයි.)

20. සමාසෝක්ති, අප්‍රස්තුතප්‍රශංසා, පර්යායෝක්ති, ව්‍යාජස්තුත යන අලංකාරවල වෙනස.

සමාසෝක්ති යනු ප්‍රස්තුතය සම්බන්ධයෙන් කරන විස්තරයෙන් අප්‍රස්තුතය ඇඟවීම හෙවත් ගම්‍යවීමයි. අප්‍රස්තුත ප්‍රශංසා යනු අප්‍රස්තුතය ගැන කරන විස්තරයෙන් ප්‍රස්තුතය ගම්‍යවීම හෙවත් ඇඟවීම සිදු වීමයි. පර්යායෝක්තියේ දී අදාළ තැනට ගැළපෙන සිදු විය යුත්ත කථනයේ සුවිශේෂ (වක්‍ර) විලාසයකින් දක්වීම කෙරේ. අපේක්ෂිතය භාවිත වචනවලින් සෘජුව ප්‍රකාශ නොවන අතර ශබ්දබලයෙන් ගම්‍යවීමක් සිදු වේ. ව්‍යාජස්තුති යනු ප්‍රශංසාව ව්‍යාජ නින්දාවෙනුත් නින්දාව ව්‍යාජ ප්‍රශංසාවෙනුත් ලැබෙන ආකාරයට කරුණු ඉදිරිපත් කිරීමයි.

21. විභාවනා විශේෂෝක්ති විරෝධ අසංගත විෂම ව්‍යාඝාත ප්‍රෞඪෝක්ති හේතු යන අලංකාර අතර වෙනස

හේතුවක් නොමැති ව ප්‍රතිඵලයක් ගැන කථා කිරීම විභාවනා යනුයි. ප්‍රතිඵලය නැතත් හේතුවෙහි පැවැත්ම විශේෂෝක්ති නම් වේ. ඔවුනොවුන්ට ප්‍රතිවිරුද්ධ නැතහොත් මනා සබඳතාවක් නොමැති ස්ථාන දෙකක හේතුවේ සහ ඵලයේ පැවැත්ම නිරූපණය කිරීම අසංගති යනුයි. ඵලයට විරුද්ධ හේතුවක් ලැබීම නැතහොත් ඵල හේතු වශයෙන් නොගැළපෙන වස්තු දෙකක වර්ණනය විෂම නම් වේ. එකම හේතුවකින් වෙනස් වෙනස් ඵලයන් ලැබීම සම්බන්ධ වර්ණනාව ව්‍යාඝාත නම් වේ. නිර්භීත දක්ෂ කවියෙකු විසින් ඵලය මේ හේතුවෙන් සිදු වේ කියා ආරෝපණය කිරීම හෝ

ඒ ඵලයට මේ හේතුව නොවේ කියා පැවසීම ප්‍රෞඪෝක්ති නම් වේ. හේතුව එහි ඵලයත් සමග හඳුනා ගැනීම හේතු යනුයි. මෙය හේතු අලංකාරයේ දෙවැනි ප්‍රභේදයයි.

22. පර්යාය සහ විශේෂ අතර වෙනස

එකම ගුණය හෝ වස්තුව ස්ථාන කිහිපයක තිබීම හෝ පැවතීම පර්යාය නම් වේ. එසේ ම වස්තු හෝ ගුණ කිහිපයක් අනුපිළිවෙළින් එක ම ස්ථානයක පැවතීම ද මේ නමින් ම හැඳින්වේ. එකවිට බොහෝ තැන්වල යම් වස්තුවක් පවතී ද එය විශේෂ නම් වේ. මෙහි විශේෂ යනුවෙන් ගැනෙන්නේ එම අලංකාරයේ දෙවන ප්‍රභේදයයි.

23. සමාධි සහ සමුච්චය අතර වෙනස

යම්කිසි හේතුවක ඵල සමෘද්ධිය වෙනත් අහම්බෙන් සිදු වූ හේතුවක ඵලයක් ඇසුරින් මනාව ඉෂ්ට වේ නම් එය සමාධි නම් වේ. මෙහි හේතු දෙක අසමාන වන අතර ඉහතින් දක්වූ වෙනත් හේතුව වඩාත් ම බලවත් වේ. එක ම ඵලයක් ගෙනදීමට හේතු කිහිපයක් එකසේ ආධාරවීම සමුච්චය නම් වේ. මෙහි දී හැම හේතුවක් ම එකසේ බලවත් වේ.

24. අර්ථාන්තරන්‍යාස සහ කාව්‍යලිංග

එක වාක්‍යයකින් කියවෙන කරුණ, අනික් වාක්‍යයෙන් සාධාරණ හේතු දැක්වීමෙන් තහවුරු කෙරේ නම් එය අර්ථාන්තරන්‍යාස නම් වේ. මෙහි ප්‍රකාශ දෙකකින් එකක් අනෙක පිළිබඳ විග්‍රහයක්, තහවුරු කිරීමක් සිදු වේ නම් එය ද මේ ගණයට ඇතුළත් වේ. මෙහි විශේෂය (කියන කාරණය) සහ සාමාන්‍යය (තහවුරු කිරීමට දක්වන කරුණු) අතර මනා සම්බන්ධයක් ඇත. කාව්‍යලිංගයේ දී එබඳු සාමාන්‍යය හා විශේෂය අතර සම්බන්ධයක් නොමැත. එහෙත් ප්‍රකාශන දෙකෙන් එකක් අනෙක තහවුරු කෙරෙන සාධාරණ හේතුවක් ඇඟවීම සිදු කෙරේ.

25. තද්ගුණ සහ මීලිත අතර වෙනස

තද්ගුණ යනු වස්තුවක් තමන්ගේ ගුණ අතහැර දමා වෙනත්

වස්තුවකගේ ගුණ ආරෝපණය කර ගැනීමයි. මීලිත යනු වෙනත් වස්තුවක ගුණවල තිබෙන ප්‍රබලකම නිසා තම ගුණ නැතිවීමයි. වස්තුවක දුබල ගුණ තවත් වස්තුවක ප්‍රබල ගුණ මැද ගිලීයෑම ද මීලිත නමින් හැඳින්විය හැකිය.

26. උත්තර පරිසංඛ්‍යා සහ කාව්‍යලිංග අතර වෙනස

උත්තර යනු යමෙකු විසින් කරන ප්‍රකාශයෙන් ප්‍රශ්නය කලින් අසන්නට ඇතැයි අනුමාන කිරීමයි. ප්‍රශ්නය පිළිබඳ කිසිදු සටහනක් නොවන අතර පිළිතුරු හුදු ප්‍රකාශනයක් ම නොවේ. පරිසංඛ්‍යා අලංකාරයේ දී ප්‍රශ්නය හා පිළිතුර යන දෙක ම දැකිය හැකිය. කාව්‍යලිංග යනු ප්‍රශ්නයට පිළිතුරු අනුමානයෙන් ලැබීමයි. ඒ සඳහා ප්‍රකරණය විශේෂයෙන් උපකාරී වෙයි.

27. ස්වභාවෝක්ති සහ භාවික අතර වෙනස

ස්වභාවෝක්ති යනු කවියා ම වටහාගත් අවබෝධ කරගත් යම්කිසි වස්තුවක ඊට ම අදාළ සුවිශේෂ ක්‍රියාකාරකම් හෝ ඊට උරුම වූ ස්වාභාව ගති ස්වරූපයෙන් වර්ණනා කිරීමයි. භාවික යනු අතීතයේ සිදු වූ සිද්ධියක් හෝ අනාගතයේ සිදුවන දෙයක් කවියෙකු විසින් සුවිශේෂාකාරයට හැබැහින් දුටු දෙයක්, තමා විසින් අත්විඳි දෙයක් ලෙස පාඨකයාට වැටහෙන ආකාරයට වර්ණනා කිරීමයි.

28. සංසෘෂ්ටි සහ සංකර අතර වෙනස

අලංකාර ශාස්ත්‍රයේ මේවා විශේෂයෙන් සම්භාවිතය. එසේ ම ශිෂ්‍යයන් තරමක් දුෂ්කරතාවට පත් කෙරෙන අලංකාර දෙකකි. එබැවින් ඔවුන්ගේ අන්‍යෝන්‍ය වෙනස හඳුනා ගැනීම ශිෂ්‍ය ගුරු කවුරුන්හට වුව ද එකසේ වැදගත් වේ.

සංසෘෂ්ටි (Conjunction) යනු උපමා රූපක දීපක ආදී වශයෙන් අලංකාර කිහිපයක් නිදහස් ව වෙන් වෙන් ව එකම තැනක පැවතීමයි. මේවා පැහැදිලි ව සැකයකින් තොර ව හඳුනා ගත හැකිය. මීට ප්‍රතිවිරුද්ධ වූයේ සංකර (Commixture) නම් වේ. එක ම ස්ථානයේ පිහිටි එක ම අලංකාරය පිළිබඳ මේ අසුවල් අලංකාරය යැයි ස්ථිර නිගමනයකට එළඹීමකට

නොහැකිවීමයි. එය කෙනෙකුට ස්මාසෝක්ති යැයි පැවසිය හැකි අතර තව කෙනෙකුට එය ම අතිශයෝක්ති, පර්යායෝක්ති, දීපක ආදී වශයෙන් වෙනස් වෙනස් අලංකාර ලෙස හඳුනා ගත හැකිය. මේ අනුව කාව්‍යෝක්තියේ නැතහොත් අලංකාරයේ පවතින අනියමිත ස්වරූපය සංකර ලෙස හඳුනාගත හැකිය.

මහා කවීන්ගේ නිර්මාණ කුශලතාව අවාච්‍යයයි. එසේ ම අචින්ත්‍යයයි. ඔහුගේ සොඳුරු ලෝකය, සොඳුරු සංකල්ප කිසිදු මිනුම් දණ්ඩකට හසු කර ගැනීමට හෝ ඒවාහි දිග පළල දැක්වීමට තරම් වන යන්ත්‍රයක් තවමත් සොයාගෙන නැත. ඒ සඳහා අද ද පර්යේෂණ කරමින් පවතියි. නිර්වචන විග්‍රහ විමර්ශන ඉදිරිපත් කෙරේ. පුද්ගලයාගේ අවශ්‍යතාව, උවමනාව, රුචිකත්වය කැමැත්ත ඒකාකාරී නොවේ. එසේ ම එය කලින් කලට වෙනස් වන්නකි. එහෙත් පුද්ගලයාට මුහුණ දීමට සිදුවන උපත ආදරය දුක සතුට මරණය වැනි සංසිද්ධීන්වල විශ්වව්‍යාපී බවක් දැකිය හැකිය. ඒවාහි ඒකාකාරිබවක් ඇත. මෙම යථාර්ථයේ ඡායාව කලාකෘතියක තිබිය යුතුය. ඊට කලාකෘතිය පිටුවහල් විය යුතුය. කලාකෘතිය ලස්සන සුවඳ මල් දමක් නම් එහි හුය විය යුත්තේ ඒ යථාර්ථය නමැති ඡායාවේ එක් රශ්මිධාරාවකුයි. මේ අපූරු ලෝකය පිළිබඳ ගැඹුරු එසේ ම විසිතුරු මධුර මනරම් පැහැදිලි අවබෝධයක්, එක එකක් ගැන කේවලගත ක්ෂණික වැටහීමක් සහිත සිතක් ඇති ඒවා ප්‍රතිනිර්මාණය කිරීමේ භාග්‍යයක් ඇති තැනැත්තා කවියෙකු වන අතර, ඒ කවි සිත ඒ විදිහට ම පිළිබිඹු වන කැඩපතක් බඳු සිතක් ඇත්තා විචේචකයෙක් වෙයි. ඔහු සහෘදයෙකි. ඔහුට වැටහෙන එම කවි චින්තාව උතුම් සද්භාවයෙන් ලිහා විමසා නොවැටහෙන හුදී ජනතාවට පැහැදිලි කර දී රස හෝ නිරස අත්විඳ ගැනීමට ඉඩ හැරීම විචේචනයයි. ඔහු සත්පුරුෂයෙකු ම විය යුතුය.

අලංකාර ශාස්ත්‍රය කාව්‍යය විචේචනය සඳහා යොදා ගත හැකි මිනුම් දණ්ඩක් සේ අලංකාරවාදීහු කල්පනා කළහ. ආදිත ම විචාරකයන් අලංකාර සම්බන්ධයෙන් පිහිටා සිටි ගැඹුරු සහ පෘථුල සංකල්පවලට අනුව මෙහි වරදක් නැතත් කල් යෑමේ දී එම පෘථුල

ක්ෂේත්‍රයෙන් මිදී සීමිත ක්ෂේත්‍රයක ගුණයෙන් අඩු ගණනකට අදාළ ඒකකයක ස්වරූපයට පත්වීම නිසා ප්‍රමාණික අගය තරමක් ගිලිහී ගියේය. කවි සිතේ පහළ වන අපූරු චමත්කාර ජනක මෙම සංකල්පවල වර්ගීකරණයක් අලංකාර ග්‍රන්ථ ඉතිහාසයේ ප්‍රථමවරට සිදුකරන්නේ නවවන සියවසේ පමණ ජීවත් වූ රුද්‍රට නම් වූ අලංකාරවාදියායි. ඔහු තම කාව්‍යාලංකාර නම් වූ ග්‍රන්ථයේ අලංකාර ලෙස හඳුනා ගත් කාව්‍යෝක්ති හැටහයක් දක්වේ. රුද්‍රටගේ විශේෂත්වය වන්නේ එම අලංකාරවල මූලාශ්‍රය හෙවත් පදනම කරුණු සහිත ව අනාවරණය කර ගැනීමට ප්‍රයත්න දැරීමයි. ඒ අනුව එක ම අලංකාරය ආශ්‍රය කිහිපයකින් ඉපදිය හැකි බව ඔහු හඳුනා ගනියි. එම ශාස්ත්‍රීය පදනමට අනුව එක ම නමින් ආශ්‍රය කිහිපයක අලංකාර අපට ලැබේ. අර්ථාලංකාර සම්බන්ධයෙන් පැවුල හා ගැඹුරු ශාස්ත්‍රීය සමීක්ෂාවකින් අනාවරණය කර ගත් එම මූලාශ්‍රය හතර මෙසේය.

වාස්තව - (Factual)

ඖපම්‍ය - (Similitude)

අතිශය - (Excess)

ශ්ලේෂ - (Paranomasia)

වාස්තව

මෙහි සරල අදහස භෞතික ස්වරූපයෙන් යුක්ත, භෞතික දේට අයත් යන්නයි. එනම් හටගත් ඇසට පෙනෙන, ස්පර්ශ කළ හැකි ගඳ සුවඳ දැනෙන යම් යම් වස්තූන්ය. එබඳු ද්‍රව්‍යාත්මක ලෝකය කරුණු, තොරතුරු මූලාශ්‍රය වශයෙන් තබා ගෙන යම් නිර්මාණයක්, කාව්‍යෝක්තියක් ඉදිරිපත් කෙරේ නම් ඒ සියල්ල සාමාන්‍යයෙන් මේ ගණයට ඇතුළත් කොට සාකච්ඡා කෙරේ. රුද්‍රට වාස්තව ගණයට වැටෙන අලංකාර විසිතුනක් ඉදිරිපත් කෙරේ. ඒවා මෙසේය. සහෝක්ති, සමුච්චය, ජාති, යථාසංඛ්‍යා, භාව, පර්යාය, විෂම, අනුමාන, දීපක, පරිකර, පරිවෘත්ති, පරිසංඛ්‍යා, හෙතු, කාරණමාලා, ව්‍යතිරෙක, අන්‍යෝන්‍ය, උත්තර, සාර, සූක්ෂ්ම,

ඖපම්‍ය

මෙහි සරල අර්ථය උපමාවට අයත් උපමාත්මක, උපමාව මත පිහිටීම එහි ආධාරය ලැබ යමක් ඉදිරිපත් කිරීම යන්නයි. උපමාව බොහෝ අලංකාරවලට මූලාධාර වන බව කාව්‍ය සාහිත්‍යයේ සාමාන්‍ය පිළිගැනීමයි. එය අසත්‍යයක් නොවේ. උපමාව විවිධ ආකාරයෙන් කවියට යොදා කවියා තම සිතැඟි සපුරා ගනියි. රුද්‍රට මේ යටතේ අලංකාර විසිඑකක් ඒකරාශි කරයි. උපමා, උත්ප්‍රෙක්ෂා, රූපක, අපහ්නුති, සංශය, සමාසොක්ති, මත, උත්තර, අන්‍යොක්ති, ප්‍රතීප, අර්ථාන්තරන්‍යාස, උභයන්‍යාස, භ්‍රාන්තිමාන්, ආක්ෂෙප, ප්‍රත්‍යනීක, දෘෂ්ටාන්ත, පූර්ව, සහොක්ති, සමුච්චය, සාම්‍ය, ස්මරණ යනුයි.

අතිශය

වැඩිපුර කීම, ප්‍රමාණය ඉක්මවා කරන වර්ණනාව, සාමාන්‍ය තත්වය ඉක්ම වූ, ප්‍රකෘතියට වෙනස් යනාදි අර්ථ රැසක් මෙයින් ගම්‍ය කෙරේ. ''අතිශය'' යන්න කවියක තිබිය යුතු මූලික ම ලක්ෂණය විය යුතු බවත් එයින් තොර කවියක් නොලැබෙන බවත් සාම්ප්‍රදායික ඇතැම් කවීන්ගේ මතය විය. කවිය සාමාන්‍යයෙන් විශේෂත්වයට පත්වන්නේ මෙම අතිශය ගුණය නිසාමය. නැතහොත් එය හුදු ප්‍රකාශනයකි, අතිශයෝක්ති අලංකාරයත් මෙම අතිශයත් අප පටලවා ගත යුතු නැත. මෙවාහි යම් යම් උච්චාවචයන් දැකිය හැකි අතර අලංකාරයේ ඊට ම විශේෂ වූ ගුණ හා ලක්ෂණ දැකිය හැකිය. මෙම අතිශය ගොඩට රුද්‍රට අලංකාර දොළොසක් ඇතුළත් කරයි. එනම්; පූර්ව, විශේෂ, උත්ප්‍රෙක්ෂා, විභාවනා, තද්ගුණ, අධික, විරොධ, විෂම, අසංගති, පිහිත, ව්‍යාඝාත, හේතු යනුයි.

ශ්ලෙෂ

ශ්ලිෂ් යන ධාතු මූලයෙන් සැකසෙන ශ්ලේෂ යන පදයෙන් වැළඳ ගැනීම, එකතුව, සම්බන්ධය එක්වීම යනාදි අරුත් රැසක් ගෙන දෙයි. මේ අනුව අරුත් දෙකක ඊට වැඩි ගණනක එකතුවක් ඇති පදය ශ්ලේෂයකි. එබඳු පදවලින් යුත් වැකිය ශ්ලේෂ වාක්‍යයකි. එසේ ම අරුත් කිහිපයක එකතුවක් ඇති නිර්මාණය ශ්ලේෂොක්තියකි.

ශ්ලේෂය ශබ්දවලින් මෙන් ම ඒවාහි උච්චාරණයෙන් ද ඇති කළ හැකිය. සියලු ම අලංකාර ශ්ලේෂය තුළ ක්‍රියාත්මක වන බව ඇතැම් අලංකාර වාදීහු විශ්වාස කළහ. එබැවින් ධනිතාර්ථ පවා ශ්ලෙෂයෙන් ලැබෙතැයි උද්භට වැනි අය ඇදහූහ. එනිසා ශ්ලේෂය සම්බන්ධ ඉගැන්වීම් ද තරමක් සංකීර්ණය. රුද්‍රට ශබ්ද ශ්ලේෂ වෙන ම ම සාකච්ඡා කොට අලංකාර රැසක් ශ්ලේෂය මත ගොඩ නැගෙන බව හඳුනා ගනියි. ඒවා අර්ථ ශ්ලේෂ ලෙස ඔහු නම් කරයි. ඒවා නම්; විශේෂ, විරෝධ, අධික, වක්‍ර, ව්‍යාජ, උක්ති, අසම්භව, අවයව, තත්ව, විරොධාභාස, යනුයි.

අලංකාර හුදු මනඃකල්පිත පදනම් විරහිත දෙයක් නොව ඒවාට මූලාශ්‍රයක් පවතින බවත් පදනම් සහිත දෙයක් බවත් ශාස්ත්‍රීය කරුණු මත තහවුරු කොට එහි ගමන් මාර්ගය වඩාත් ක්‍රමවත් කිරීම මේ තුළින් දැකිය හැකිය. කුවලානන්දකාරිකාවේ එන අලංකාර සියය සම්බන්ධයෙන් ද පැරණි මෙන් ම නූතන ශාස්ත්‍රවන්තයින් එවැනි බෙදීමක් සිදු කෙරේ. ප්‍රධාන මාතෘකා දහයක් යටතේ එම අලංකාර වර්ගීකරණයට භාජනය කොට ඇත. පාඨකයාගේ අවධානය යොමු කිරීම පිණිස එම වර්ගීකරණය මෙසේ ඉදිරිපත් කළ හැකිය.

1. ඖපම්‍ය මූල

උපමා, අනන්ව, උපමෙයොපමා, ප්‍රතීප, රූපක, පරිණාම, උල්ලෙඛ, ස්මෘතිමාන් භ්‍රාන්තිමාන් සන්දෙහ, අපහ්නුති, උත්ප්‍රෙක්ෂා, අතිශයෝක්ති (රූපකාතිශයොක්ති සහ භේදකාතිශයොක්ති) තුල්‍යයොගිතා, දීපක, ආවෘත්තිදීපක, ප්‍රතිවස්තූපමා, දෘෂ්ටාන්ත, නිදර්ශනා, ව්‍යතිරෙක, සහොක්ති, සමාසොක්ති, ශ්ලෙෂ, අප්‍රස්තුතප්‍රශංසා, ප්‍රස්තුතාංකුර, පර්යායොක්ත, ලලිත, තද්ගුණ, පූර්වරූප, අනුගුණ, මීලිත, සාමාන්‍ය, උන්මීලිත, විශේෂක.

2. විරෝධ මූල

අතිශයෝක්ති (සම්බන්ධාතිශයොක්ති), අසංබන්ධාතිශයොක්ති, විරොධාභාස, විෂම, අධික, අල්ප, විශේෂ, විකල්ප, අතද්ගුණ භාවික, නිරුක්ති.

3. හේතුඵල න්‍යාය මූල විපක්ෂ හා පක්ෂ

අතිශයෝක්ති (අක්‍රමාතියොක්ති, චපලාතිශයොක්ති, අත්‍යන්තාතිශයොක්ති) විභාවනා, විශෙෂොක්ති, අසම්භව, අසංගති, විචිත්‍ර, අන්‍යොන්‍ය, ව්‍යාඝාත, සමුච්චය, ප්‍රෞඪොක්ති, හෙතු.

4. වාක්‍යන්‍යාය මූල

යථාසංඛ්‍යා, පරිසංඛ්‍යා, කාරකදීපක, කාව්‍යර්ථාපත්ති, රත්නාවලී.

5. තර්කන්‍යාය මූල

කාව්‍යලිංග අර්ථාන්තරන්‍යාස, විකස්වර.

6. ලෝකව්‍යවහාර මූල

විනොක්ති, සම, පර්යාය, පරිවෘත්ති, සමාධි, ප්‍රත්‍යනීක, සම්භාවනා, මිථ්‍යාධ්‍යවසිති, ප්‍රහර්ෂණ, විෂාදන, උල්ලාස, අවඥා, අනුඥා, ලෙශ, ලොකොක්ති, ඡෙකොක්ති, ස්වභාවෝක්ති උදාත්ත, අත්‍යුක්ති, ප්‍රතිෂෙධ, විධි.

7. අපන්නව මූල

ව්‍යාජස්තුති, ව්‍යාජනින්දා, ආක්ෂෙප, උත්තර, සූක්ෂ්ම, පිහිත, ව්‍යාජොක්ති, ගූඪොක්ති, විවෘතොක්ති, යුක්ති, වක්‍රොක්ති.

8. ශෘංඛලාවෛචිත්‍ර්‍ය මූල

කාරණමාලා, එකාවලී, මාලාදීපක, සාර.

9. විශේෂණවෛචිත්‍ර්‍ය මූල

පරිකර, පරිකරාංකුර

10. කවිසමය මූල

මුද්‍රා.

ආශ්‍රිත ග්‍රන්ථ

1. Monier-Willams, Sir Monier, *Sanskrit-English Dictionalr* (SED), Delhi, India, rpt. 1988, P. 94
2. *Natyasastra* (NS) vol. III, tans, Dr. N. P. Unni, Nag Publishers, Delhi, India, 1998, pp. 481-482.

3' *N.S.*, vo. iii, pp. 481-82

4. *N.S.*, vo. iii, pp 481-82

(ෂට්ත්‍රිංශදේතානි තු ලක්ෂණානි)
ප්‍රොක්තානි චෙව භූෂණසම්මිතානි
කාව්‍යෙෂු භාවාර්ථ ගතානි තජ්ඥෛඃ
සම්‍යක් ප්‍රයොජ්‍යානි යථාරසතුං තු (17.4)

5. *The Rhetoric of Aristotle* (R.A.), trans, Lane Cooper, Prentice-Hall in India Private Limited, New Delhi, India, 1960, pp 4-10

6. *Bhamaha's Kavyalankara* (B.K.), ed. D.T. Tatachariya Siromani, The Srinivasa Press, Tiruvadi, India, 1934, p. 17.

7. කාව්‍යාදර්ශය (කා.ද.), සංස්: හේමචන්ද්‍ර ලක්ෂ්මණදාස, මනෝහර ඉලෙක්ට්‍රික් මුද්‍රණාලය, ලාහෝර්, ඉන්දියාව, 1933, 70-71 පිටු.

8. *Kavyalaksana of Dandin with commentary called Ratnasir of Ratansri Jnana* (K.D.C.R), ed. Anantalal Thakur and Upendra Jha, Mitila Institute of Post Graduate, Darbhango, India, rpt. 1957, pp. 67-68

විජයසූරිය, විමල, අනුරපුර යුගයේ විශ්ව කීර්තිමත් සිංහල මහා ලේඛකයෝ (අ.වි.සිං.ලේ), ඇස්. ගොඩගේ සහෝදරයෝ, කොළඹ 10, 1992-34-25 පිටු.

9. *Kavyalankarasutrani with vritti of Edidors* (K.S.V.) ed, Sri Narayana and Kavyatirtha, Motial Benarasidas, Delhi, India. 1996, pp. 1-2'

10. *The Alankara Section of The Agni-Purana* (A.S.A.P.) ed., Suresh Mohan, Bhattachriy, Firma KLM Private Ltd., Calcutta, India, 1976, pp. 159-170

11. Sastri, P.S., *Figures of Speech in Rgveda*, Annals of the Bhandarakar oriental Research Insitute (Annals BORI), vol. xxviii, ed, R.D. Karmakar and K.N. Dandekar, Bhandarkar Indtitute Press, Poona, India, 1948, pp. 36-64.

12. *Syntax of Vedic comparisons by Abel Bergaigne*, trans, A. Venkatasubbiah, Annals, BORI, vol. xvi, ed. A.B. Gajendra Gadkar and V.G. Paranjpe, Bhandarkar, Institute Press, Poona, India, 1934, pp. 232-261.

නව්‍ය නිර්මාණකරණයේ තරු ලකුණ රත්න ශ්‍රී

ආචාර්ය
ප්‍රසන්න මධුරංග ප්‍රනාන්දු

වර්තමානයේ බිහිවන්නාවූ නිර්මාණ සැලකූ කල ඒවායින් බොහොමයක් පුහු නිර්මාණ වන්නේය. එහෙත් ඉතාමත් ම හොඳ නිර්මාණ ද බිහි නොවනවා යැයි කිව නොහැකිය. එම ප්‍රතිභාපූර්ණ නිර්මාණ අතරින් මුදුන්මල්කඩ බඳු වූ නිර්මාණ බිහිකරන්නෙකි රත්න ශ්‍රී විජේසිංහ කවියා. ඔහු දූනට බිය නොවන් අයියණ්ඩි, වස්සානේ, සල්ගහ යට, තරු ලකුණ, සුබ උදෑසන සහ මධ්‍යම යාමය නමින් කාව්‍ය සංග්‍රහ හයක් පාඨකයින් වෙත එළිදක්වා ඇත. නමුත් බොහෝ රසිකයින් රත්න ශ්‍රී විජේසිංහයන්ව හඳුනනුයේ ගී පද රචකයකු ලෙසිනි. ඔහු අතින් මෙතෙක් ගී පදවැල් දහස් ගණනක් බිහිවී ඇත. එලෙස ම ගීත නිර්මාණ එකතුකර සුදු නෙළුම, ගංගා ගීතය, වංකගිරිය අරණේ, ඉරබටු තරුව සහ නෙත තිලුපුල් නමින් නිර්මාණ කෘති පහක් බිහිවී ඇත.

මුලින් ම ප්‍රේක්ෂකයින් වෙත රත්න ශ්‍රී විජේසිංහ යන නාමය මතකයට නැගෙන්නේ 1967 වසරේදී ය. ඒ රත්න ශ්‍රී විජේසිංහ නමින් ගීතාංජලී කවි පත්‍රයට කවියක් ලියූ දරුවාය. රත්න ශ්‍රී විජේසිංහ දරුවා විසින් ලියූ කවිය, පත්‍රයේ මුල් පිටුවේ ඇති චිත්‍ර පිළිබඳව ලියැවෙන හොඳ ම කවියට පිරිනමන තෑග්ගෙන් පවා පිදුම් ලැබීය. කොළඹ ජීවත්වන තරුණියක් චිත්තයක් සහ

හැට්ටයකින් සැරසී කුඩයක් අතින් රැගෙන ඔරුවකට නැගී සිටියි. මෙය දකින රත්න ශ්‍රී දරුවාට නුහුරු ගතියක් දැනේ. එය ඔහු අතින් මෙලෙස කවියට නැගෙයි.

මල් මල් චීත්තය තිත් හැට්ටයකි ගත
බොල් මුතුපට ගෙලෙහි හිල් කුඩයෙහි අත
කොල්ලෑවට නැගී පැවත් සිනහ වත
කෙල්ලේ ඔබට තව ඔරු පැද පුරුදු නැත

මෙම කවිය අධ්‍යයනය කරන විට, මට පුරාණ සිංහල කියමනක් මතකයට නැගේ. එනම් ''හැදෙන ගහ දෙපෙත්තෙන් දැනේ'' යන කියමනයි. ඉහත කවිය තුළ මහා කතන්දරයක් අන්තර්ගතය. එහි මහා දාර්ශනික අදහස් ගැබ් වී ඇත. මෙම දරුවා 1979 දී තරුණ වියට එළඹුණු පසු ''බිය නොවන් අයියණ්ඩී'' කාව්‍ය සංග්‍රහයේ ඉතා ම ඉහළ ගණයේ කවි පංතියක් රචනා කරයි. එම කවි පංතිය ඔහු නම්කර ඇත්තේ ''වීදියේ බුදුහිමි'' යන නමිනි. දාමරිකයන් වෙසෙන පාතාලයේ ඇති බුද්ධ ප්‍රතිමාවන් අලලා මෙම කවි පංතිය ලියැවේ.

සොයා නොගොසින දමා නගරය
ගයා හිස රමණීය වත ගැබ
භයානක සොර සතුරු බිය පිරි
වීදියේ වැඩ සිටී හිමි ඔබ

එම ප්‍රදේශය දූවිලි හා කළු දුමාරයෙන් පිරී පවතින ආකාරය, කවියා අපූරුවට මෙම කවි පංතියෙන් විග්‍රහ කරයි. තව ද ඇටසැකිලි පැදෙනකම් ඇඟළුම් කර්මාන්ත ශාලාවල සේවිකාවන්ගෙන් වැඩගන්නා ආකාරය සහ එම කාන්තාවන්ව මෝටර් සයිකල්වලින් පැමිණෙන තරුණයන් තම පහත් අරමුණු ඉෂ්ට කරගැනීමට රැගෙන යන ආකාරය කවියා මෙසේ පවසයි.

කම්හලේ කළු දුමාරය*මැද
තැම්බිලා ගිය ඇටසැකිලි රැස
රංචු ගැසෙනා ගිජු ලිහිණියන්
ගසා කනු දුටුවෝද හිමි සඳ?

මෙලෙස ඛේදවාචකයක් කවියට නැගූ කවියා වසර හයක නිශ්ශබ්දතාවයකින් පසුව 1985 වසරේ දී ''වස්සානේ'' නමැති තම දෙවන කවි පොත එළිදක්වයි. එහි ඉතාමත් විශිෂ්ට නිර්මාණ බොහොමයක් ඇති නමුත් එයින් ''පැණි කෑ ගැහැණිය'' නමින් නගර සෝබනියක ගැන ලියැවෙන අපූරු කවි පංතියක් ඇත. රත්බණ්ඩා සෙනෙවිරත්නයන් ලියූ ළඳුනේ ගීතය මෙන් ම මෙම කවි පංතිය ද මගේ හදබැඳගත් තවත් එක් නිර්මාණයකි.

ලයිට් කපත සනදුර එන නගරයට
නොයෙක් භාංගයෝ රිංගති පෝලිමට
ඇවිත් රෑ වැඩට පේවන රංකඳට
සාධු! සාධු! ඇස් ලැබියත් කළුවරට

කවි තුනකින් සමන්විත මෙම කවි පංතිය කවියා අවසාන කරනුයේ අපූරු ආකාරයටයි. මෙම කාන්තාවට මැයගේ දරුවන් නිතර බනිති. නෑදෑයෝ සැමවිට ම දොස් පවරති. මුළු රටේ ම සිටින පවුකාර මිනිසුන් තම පවු වහගෙන සිටිති. නමුත් මැයට ජීවත්වීම උදෙසා, තම දරුවන්ට තුන්වේල කෑම සැපයීම උදෙසා මෙම පාපතර රැකියාවේ අකමැත්තෙන් වුවද නියුතු වීමට සිදුවේ. මෙය එම කාන්තාව කරනුයේ තමන්ට අවශ්‍ය නිසා නොවේ. නමුත් ඇයට කරන්නට සිදුවේ. එය කවියා අපූරුවට කවියට නගා ඇත්තේ මෙසේ ය.

ළමෝ බනිති - නෑදැයෝ දොස් කියය
ගමේ සමිති උඩබලමින් තු ගාය
'අපෝ අපි හොඳයි' රට අත් සෝදාය
බොහෝ මරණ දූක දූක නුඹ පැණි කෑය

1988 වසරේ දී ඔහු තමන්ගේ තෙවැනි කවිපොත වන ''සුබ උදෑසන'' කාව්‍ය සංග්‍රහය එළිදක්වයි. එහි ඔහු ''කිරි අම්මලාගේ දානය'' නමින් අපූරු කාව්‍යයක් ප්‍රබන්ධ කරයි. පොළේ එළවළු සහ පළතුරු විකුණන වට්ටිඅම්මා වරුන් පිරිසක් ඔහුගේ මෙම කවිපංතියට පාදක වේ. ඔහුගේ උපමා ඉතාමත් ම සංවේදී ඒවාය. ඒ බව පහත කවි පන්තියෙන් ප්‍රත්‍යක්ෂ වන කරුණකි.

මහජන පොළ ළඟ පළවැල විකුණන
කිරි අම්මාවරුනේ
ඉටිරෙදි හෙවනට ගින්දර විසිකර
ඉර පුපුරා යන්නේ
අඹ ගැට වේලී - දළු කොළ මැලවී
මිල අඩුවන බැවිනේ
නුඹේ පිපාසෙට යකඩ පයිප්පෙට
මළකඩ කිරි එරුණේ....

රත්න ශ්‍රී විජේසිංහයන් අතින් බිහිවන මුල් ම ගීත එකතුව ''වංකගිරිය අරණේ'' නමින් 1991 වසරේ දී එළිදකී. එහි බොහොමයක් ප්‍රශස්ථ මට්ටමේ ගීත රචනා අතරින් 'ලෙලි තලන දෝණී'' නමින් බිහිවුණ නිර්මාණය අග්‍රගණ්‍ය නිර්මාණයකි. කාන්තාවකගේ කේන්දරයේ සෙනසුරු ග්‍රහයා නිව වූ විට විවාහය ප්‍රමාද වේ. පොල්ලෙලි තලන දුප්පත් කාන්තාවක් ගැන මෙම ගීතයෙන් ලියැවේ. මෙම කාන්තාව තවමත් අවිවාහකය. මෙවන් රැකියාවක් කරන කාන්තාවක්ව කවුරු විවාහ කරගැනීමට කැමතිවෙයි ද? ඇය විවාහය ගැන කෙතරම් සිහින මවන්න ඇති ද? නමුත් ඇයගේ නිවට දුප්පත්කම නිසා මෙම සිහින සැබෑ වේ ද? මෙය කවියා මෙලෙස රචනා කොට ඇත.

නෙළු රන් කෙඳි අතුල යහනේ
ප්‍රේමයේ ඇටසැකිලි සැතපේ
මනමාලකම් කරන නිවට දුප්පත් කුමරු
බිත්ත බැහැලා වගෙයි ගෙපැලේ

එමෙන් ම තවත් අග්‍රගණ්‍ය පදවැලක් මෙහි අන්තර්ගත වේ. එය 'එතෙරවීම' නමින් කවියා නම් කොට තිබේ. ලස්සන ගමක පිහිටි පාසලකට පැමිණෙන කුඩා දැරිවියක් වටා මෙය ලියවී ඇත. මින් ගම්‍යවන ප්‍රධාන ම කාරණය නගරයේ ජීවත්වන දරුවකුට, පරිසරය විඳීමට ඇති අවකාශය අහිමි වී ඇති ආකාරයයි. එමෙන් ම ගමේ ඉතා දුප්පත් පවුලක ජීවත්වන දරුවකුගේ ජීවිතයට මෙම පරිසරය කොතරම් බද්ධ වී පවතී ද? මෙය පරිසරය ගැන ලියූ අපූර්ව ගීතයකි.

ගලින් ගලට අඩි තිය තිය
ගලින් ගලට අඩි තිය තිය
හෙමින් හෙමින් අකුරට යන පුංචි නංගියේ
හෝඩිපොතේ මල් පිපිලා පාර දෙපැත්තේ...

රාං කුරුළු සීනු හඬට
ඉරත් ඇවිත් ඉස්කෝලෙට
තීල කොබෙයියන් පාසල් ගීය ගයන්නේ....
සිරි සිරි ගා මදටිය ඇට
වැටුනාවේ ඔළිඳ ඇලට
ඇටි කුකුළෝ විහිළු නැතිව අයින් වෙයන්නේ....

හේන් කුඹුරු ඔළුවට ගෙන
පමාවෙලා අකුරට යන
නුඹේ දෑතට කෝටු ඉපල් උරන නොවන්නේ....
සෝඩි ටිකිරි පුංචි පයට
විරිය වෙයි හරි හරියට
ඒ දණ්ඩෙන් එගොඩ වෙන්න පුංචි නංගියේ....

මෙවන් ගී නිර්මාණවලින් ළමුන්ට පරිසරය විඳීමට පුරුදු කල හැකිය. මෙය මට මාගේ පාසල් කාලය මතක් කරවයි. මම මේ ආකාරයේ ම ගමක ජීවත් නොවුණත්, පරිසරය ඉතාමත් ම විඳඇත්තෙමි. වර්තමානයේ දරුවන් කෙතරම් පරිසරය විඳීමට පුරුදු වී ඇත්දැයි බලන විට ඔවුන්ගේ ළමා කාලය උපකාරක පන්ති සහ පොත පත තුළ පමණක් හිරවී ඇත. මෙම දරුවන් කෙසේ නම් ආදරය හඳුනාවි ද? ඔවුනගේ විකෘති හැසිරීම් බොහොමයකට ම හේතුව මෙම පරිසරයෙන් ඉවත්කරලීම යැයි මට සිතේ.

රත්න ශ්‍රී විජේසිංහයන් මොණරාගල ගුරුපත්වීමක් ලැබ සේවය කරමින් සිටි කාලයේ දී, එතුමන්ගේ පංතියේ ඉගෙනගත් දුප්පත් කුඩා දැරිවියක් අකාලයේ මිය යයි. ඇය ගමේ නෙළුම් පොකුණෙන් මල් නෙලා, ගමේ පන්සලට යන බැතිමතුන්ට එම මල් විකුණා, ඉන් ලැබෙන මුදලින් ඇය පොත පත ගෙන අධ්‍යාපන කටයුතු කරගෙන යයි. දිනක් මෙම දැරිවිය නෙළුම් මල් නෙලීමට

ගොස් නෙළුම් පොකුණේ ගිලී මරණයට පත් වේ. මෙය කවියා 'සුදු නෙළුම' නම් උපමාවක් සහිත ගී පද රචනාවකට අන්තර්ගත කරයි. එය එතුමාගේ 1993 වසරේදී පිටවූ 'සුදු නෙළුම' පොතේ අන්තර්ගතය. එතුමාණන් පෞද්ගලිකව විඳි වේදනාව අපිට ද උරුමකර දෙන්නේ මෙම පද වැලෙනි.

සුදු නෙළුම කෝ - සොරබොර වැවේ
මල් සුවඳ දුන් මහියංගනේ
පුන් පෝය දා පාළොස්වකේ
මල් නෙළා විකුණුව පංසලේ...

එතුමාණන් විසින් ගමේ පංසල මහියංගනය බවට පත්කරයි. ගමේ නෙළුම් පොකුණ, සොරබොර වැව බවට පත්කරයි. එම කුඩා දැරිවියව සුදු නෙළුමකින් උපමා කරයි. මෙවිට මෙය අපගේ හදවතට වේදනාවක් දනවන ප්‍රවෘත්තියක් බවට පත්කරයි. මෙම ගීතය අසන සෑම විටකදීම මගේ නෙතග තෙත්වේ. ඒ රත්න ශ්‍රීගේ උපමාවල ප්‍රබල බවයි. ඔහු විසින් 1995 දී ''ගංගා ගීතය'' නම් ගීපද පොත එළිදක්වයි. එහි එන වයෝවෘද්ධ ස්වාමිපුරුෂයකු තම භාර්යාවට කියනු ලබන තමන්ගේ ජීවන අරගලය ඉතාමත් දක්ෂ අන්දමින්, ගී පදවැල්වලට නැඟීමට රත්න ශ්‍රී සමත් වී ඇත.

මා ප්‍රිය මහේසිකාවී
දිගු නීල නේත්‍ර දියවී
සීතලට මේ ගලන්නේ
ආදරය නොවෙද දේවී

එම ගීතයෙන් තම පවුලේ ඉරණම කවියා විග්‍රහ කරන ආකාරය අති සංවේදීය. පුතාට රැකියාවක් නැතිවන බව දුවට විශාල දෑවැද්දක් දීමට අපොහොසත් වීම නිසා ගෙදරට නාකිවෙන්න සිදුවන ආකාරය ඔහු ඉතා සංවේදී ලෙස පදවලට නගා ඇත. ඔහු 1996 දී ඔහුගේ සිව්වන කාව්‍ය සංග්‍රහය වන 'සල්ගහ යට' එළිදැක්වීය. එහි එන 'හොරු අරගත් පහන' නමැති කාව්‍ය මා ගත කිළිපොලා යැවීය.

අල්ලට සිඟාවක් සිල්පය රස තොවුණු
හොර සතුරන් නොගත්තා යැයි නැත කරුණු
කල්ගිය රෙදි වැරලි මේ කාගෙද කියනු
ඇල්මෙන් අකුරු කළ තුඹ කොහිදැයි පුතණු

1997 වසරේ දී ඔහුගේ අනෙක් කාව්‍ය සංග්‍රහය වන 'තරු ලකුණ' ඔහු එළිදැක්වීය. එහි දීර්ඝ කාව්‍ය දහයකින් සමන්විතය. එහි එක් කාව්‍යයක එන පේළි තුනක් පමණක් මා ඉදිරිපත් කරමි. වර්තමානයේ මිනිසුන් ජීවත්වීම සඳහා ගෙනයනු ලබන ජීවන අරගලය ඔහු මෙසේ උපමා කරති.

....
මේ මිනිසුන්
කරන යුද්ධයේ හැටියට
දෙවන ලෝක යුද්ධය වුව විහිළුවක්ය
...

ඔහු 1998 වසරේ දී ඔහුගේ අනෙක් ගී පදමාලා අඩංගු නිර්මාණ එකතුව 'ඉරබටු තරුව' නමින් එළිදැක්වීය. ඉන් එක් නිර්මාණයක් තෝරාගැනීම ඉතාමත් ම අපහසු කටයුත්තකි. මක්නිසාද යත් එහි බොහෝ අග්‍රගණ්‍ය උපමා සහිත නිර්මාණ බොහොමයක් අඩංගුය. ඒ අතරින් 'දුරැකතර ගෙවාගෙන' නමැති ගීතය ප්‍රධානය.

සිදාදියේ රැකියා කරන තරුණයා හදිසියේ ම තම බිරිඳ බැලීමට ගෙදරට පැමිණෙයි. බිරිඳ මෙම ගමන ගැන සැක සිතයි. එනම් තමන්ව සැකකර තම ස්වාමිපුරුෂයා නොකියා ගෙදර ආවාදැයි බිරිඳට සැක සිතෙයි. එය ස්වාමිපුරුෂයා පැහැදිලි කරනුයේ මෙසේය.

දුම් වළාකුලේ තරුකැට හැංගිලා
ඇස් කොනින් බලා මට ඉඟිබිඟි කළා
මට ඉන්නට බෑ කොළොම්තොටට වෙලා
තුඹෙ කතාකරන දෑස මතක් වෙලා

මා මෙතරම් දුනෙන පදවැලක් ජීවිතයට අසා නැත. මෙය මා අමන්දානන්දයට පත්කළ පදවැලක්ය. මෙහි භාවිතා කරන ලද උපමා සාහිත්‍ය ඉතිහාසයේ ම ඇත්දැයි මට සැක සහිතය. නුඹේ කථාකරන දෑස මතක්වෙලා නමැති යෙදුම කොතරම් අපූර්ව යෙදීමක් ද? දුම්වලාකුළු අතරින් තරු එළිය පෙනෙන විට, තරුණයාට මතක් වනුයේ තම බිරිඳගේ දෑස්ය. තරුණයා ගෙදර එන්නේ බිරිඳ සොයාගෙන මන්දැයි, මෙම උපමා වක්‍ර ආකාරයෙන් ඉතා සභ්‍ය ලෙස අපට පැහැදිලි කරයි.

එමෙන් ම පෙරහැරේ බතික් වස්ත්‍රාභරණයෙන් සැරසී ධාතු කරඬුව ගෙනයන ඇතින්නිය ගැන කියවෙන ගීතයද මනරම්ය. මෙම ගීතය තුළද ඉතාමත් ම විශිෂ්ට උපමා උපමේයන් අන්තර්ගතය. ඇතින්නිය රැගෙන යන්නේ නෙළුම් මලයි. නමුත් මිනිසුන් විසින් වැඳ නමස්කාර කරනු ලබන්නේ ඇගේ මාතෘත්වයට බව කවියා පවසයි.

වටින් මහ සෙනඟ ඇවිදින්
සාධු කියා වැන්දයි
නෙළුම් මලට නොවේ නුඹට
නුඹ අම්මා හින්දයි...

මෙහි දී මාතෘත්වයේ වටිනාකම ගැන කවියා අග්‍රගන්‍ය රචනාවක් ඉදිරිපත් කරයි. මෙම ඉරබටු තරුව නිර්මාණ එකතුවෙහි තවත් ඛේදජනක සිදුවීමක් මෙම කවියා අපූරුවට චිත්‍රයට නගයි. එනම් විවාහ මංගල උත්සවයකි. මනමාලියට පාන්දර සිට රත්සළු අන්දවයි. ඒ නිවසේ එක්පසෙක සිදුවන දේවල්ය. නිවසේ අනෙක් පස ඊට හාත්පසින්ම වෙනත් දේවල් සඳහා වෙන්ව ඇත. ඒ මංගල කෑම මේසය සඳහා පිළියෙල කිරීමට නියමිත කුකුළන්ගේ ඝාතනයයි. මෙය කවියා ඉතා පිළිකුල් ලෙස දකියි. මනසින් උසස් මිනිසුන් වන අපට, මේ දෙය ගැන කව දුරටත් හිතන්න යැයි කවියා ඇරයුම් කරයි. එයද ඉතාමත් ම අපූරු ගී පද වැලකි.

රත් සළු අන්දන මනමාලිට
අරුණු උදෑසන

තුන් හැන්දෑවට හඬලන ඔටුන්න දාගෙන
රත් කුකුළෝ ඇයි එල්ලීගෙන
පාත බලාගෙන

2002 වසරේ දී ඔහුගේ පස්වන ගී පද රචනා කෘතිය වන "නෙත නිලුපුල්" කෘතිය එළිදැක්විය. එය ද ඉතාමත් ම අග්‍රගනයේ නිර්මාණ රසකින් යුක්තය. ඉන් ප්‍රධාන එකක් ලෙස "වැව් තෙර" නමැති 'යාපහුවේ පුංචි වැවට දරාගන්න බැරිතරමට කෙකටිය පිපිලා,' නමැති ගී පද වැල හැඳින්විය හැකිය. මෙම කතා නායකයා රාත්‍රියට හේනට ගියවිට, ඔහුට තම බිරිඳව හා ඇගේ පහස මතක් වේ. එය කවියා ඉතා සභ්‍ය ආකාරයට රචනා කරයි.

මං ආවම හේනේ පැලට
හඳ ඇවිදින් වැට ගාවට
ගෙදර එන්න කියලා මට
නොකියා කියනවා....

මෙය කෙතරම් මනරම් උපමාවක් ද? ඔහු 'මගේ දුවේ' නමැති නිර්මාණයේ ද ඉතාමත් ම ආකාර්ශනශීලී උපමා භාවිතා කරයි. ඔහු රාත්‍රී කාලයේ, විශේෂයෙන් ම පාන්දර ආශ්චර්යාත්මක බව මෙසේ පදවැලට නගයි.

සේපාලිකා මල් බිමට බැහැලා
ඇවිදින්න යන වෙලාවයි
නිල් තාරකා බිම බලාගෙන
වැව් දියට පෙම්බැඳි වෙලාවයි

සේපාලිකා මල් පිපෙන විට සුවඳ හමන ආකාරය ඔහු විග්‍රහ කරන ආකාරය ඉතාමත් ම ලස්සනය. තාරකා එළි දූල්වෙන ආකාරය වැවේ වතුරෙන් පෙනෙන විට දනෙන හැඟීම කෙතරම් අපූරුවට නිර්මාණය කර තිබේද?

රත්න ශ්‍රී කවියා 2005 වසරේ දී පොත් දෙකක් එළිදක්වයි. ඉන් එකක් "කටුගහ යට සංවාද" නම්නි. එහි ඔහු විසින් ජන කවියේ ද ආභාෂයන් ලබමින් නිර්මාණය කරන ලද කවි අන්තර්ගත

තීරු ලිපි එකතුවකි. ඉන් එකක ඔහු අපූරු කවියක් ඉදිරිපත් කරයි. අතපත්තු නම් අනුන්ගේ දේ කඩා වඩා ගන්නා පුද්ගලයෙක් සිටී. කතා නායකයා ගල්මුල් උදුරා බොහෝ මහන්සියෙන් කැපවී අස්වැද්දූ කුඹුර, අතපත්තු නම් මහා කමකට නැති මිනිහා බලෙන් අත්පත් කරගනී. එබැවින් ඒකටත් නඩුවක් නැතිනම්, අහවල් එකකට ඉර පායනවාදැයි කවියා මෙසේ අසයි.

පින් ඇති අතපත්තු මට කරපු කාරියා
මං කළ කුඹුර මට වපුරන්ඩ නෑරියා
ගල් මුල් උදුරන්ඩ මං දරපු වීරියා
නඩු නැති රටට මොට පායාද සූරියා

මෙම වසරේදී ම රත්න ශ්‍රී විජේසිංහයන්ගේ හයවැනි කව්පොත ද නිකුත් විය. එය ''මධ්‍යම යාමය'' නමින් ඔහු නම් කර තිබිණ. එහි මා දුටු ප්‍රබල ම කවි පංතිය ''අම්මාගේ සාක්කිය'' නමැති කවි පංතියයි. ඉතාමත් ම දුප්පත් පවුලක පියෙකු ද නැතිව මවක් විසින් දරුවන් පස්දෙනෙකු හදයි. ළමයි උස්මහත් වන විට තමන් ජීවත්වන කුඩා ඉඩමක පිහිටි තිවසෙහි උරුමය ගැන දරුවෝ රණ්ඩු වෙති. වැඩිමල් පුතා මෙවන් ආරවුලක දී අනෙක් දරුවන් 04 දෙනාම මාළු කපන මන්නෙන් කොටා මරයි. මෙය සාක්ෂි වශයෙන් දකින ලද්දේ මව පමණි. දුන් මව ඉතාමත් අසරණ වෙයි. තමාගේ දරුවන් හතර දෙනෙක් මැරී ඇත. අනෙකා දූන් හිරගෙදරට නියම වෙයි. මෙම ඛේදවාචකය කවියා විසින් මෙසේ කවියට නගයි.

කෝප වුණොත් රජ මැකිඳුත් කළ ලෙසින
දෑතේ හයිය ලොකු කොලුවා ඇඟට ගෙන
මාළු කපන මන්නෙන් උරුමය බෙදන
කාලකන්නි වේලාවෙත් මම එතැන

මෙවන් ශ්‍රේෂ්ඨ කවි පන්ති ඉතා විශාල ගණනාවක් අප වෙත දායාද කළ කවියා රත්න ශ්‍රී විජේසිංහයන් ය. මෙවන් කවියකු ජීවත්ව සිටින වකවානුවක මා ජීවත්ව සිටීමද මට මහත් ආඩම්බරයකි. මෙම කවියා අප රටට කරන ලද සේවය අතිමහත්ය.

විද්‍යා විෂය ක්ෂේත්‍රය ඔස්සේ අධ්‍යාපනය හදාරා, විද්‍යා විෂයයන් ඉගැන්වූ මෙම කවියා, නූතන නිර්මාණ වලට කරන ලද දායකත්වය ඉතාමත් ම ප්‍රශංසනීයයි.

මෙම ලිපිය අවසාන කිරීම සඳහා ඔහු විසින් 2002 වසරේ දී එළිදක්වූ "ලස්සන ම අහස හා මතක සිතුවිලි" පොතෙහි අවසාන පිටුවෙහි ඇති අවසාන කවිය තෝරාගත්තෙමි. එහි නම 'ලස්සන ම අහස' ලෙස කවියා නම් කොට ඇත. එම පොතෙහි ඇති කවි නිර්මාණ අතරින්, මා හදවත වැඩියෙන් ම ඇදී ගියේ එම නිර්මාණය කෙරෙහිය.

පොසොන් මාසයේ
ශුක්ල පක්ෂයේ
තුදුස්වක් සඳේ මුහුණින්
තුරුපත් අගින් බේරී ගලන්නේ
අම්මාගේ ආදරයයි
මේ ලොව සුන්දරම
අහස ඇත්තේ ගමට ඉහළිනි
අම්මා නිදන තැන
ඇගේ සොහොනට උඩිනි...

සැළලිහිණියේ ධ්වනිතාර්ථ

සහකාර කථිකාචාර්ය
හෙ.ව. බිහේෂ් ඉන්දික සම්පත

සංස්කෘත දූත කාව්‍ය පූර්වාදර්ශය කොට ගත් ප්‍රභවය සෙයින් බොහෝ සිංහල සන්දේශකරුවෝ අලංකාර වාදයේත් දූත කාව්‍යාකෘතියේත් නිසරු බලපෑමට නතු වූහ. ඖචිත්‍ය ගුණය පෙරදූරි කොට ගත් ධ්වනිතාර්ථවත් කාව්‍ය ව්‍යාපාරයක් ඔස්සේ ස්වකීය නෛසාර්ගික ප්‍රතිභාව ප්‍රකට කිරීමේ ශක්‍යතාව තිබූ, රහල් හිමි වැන්නෝ ඔවුන'තර සුදුර්ලභය හ.

සැළලිහිණියේ ප්‍රකට ව පෙනෙන කාව්‍යමය විශේෂතා අතර මාධූර්ය-ප්‍රසාද-කාන්ති ආදී ගුණ, අලංකාරෝක්තීන්හි නවමු භාවිතය, සංක්ෂිප්තතාව, සන්දර්භ ශුද්ධිය ඈ හඳුනා ගත හැකි වුව ද ඒ සියල්ලටත් වඩා සුවිශේෂී වනුයේ අන්‍ය සිංහල සන්දේශකරුවන් අභිබවා කවියාණන් ධ්වනි මාර්ගයට අවතීර්ණව තිබීම යි. කාව්‍යයේ ව්‍යංගාර්ථය, වාච්‍යාර්ථ-ලක්ෂ්‍යාර්ථාදිය අතික්‍රමණය කිරීමෙන් ධ්වනිය ඇති වේ. අංගනාවකගේ ලාවණ්‍යය මෙන් සමස්ත කාව්‍යය ශෝභාවට පත් කරවන බලවේගය වූ ධ්වනි ගුණය[1] කාව්‍යයේ ආත්මය බැව් (කාව්‍යාස්‍යාත්මා ධ්වනිඃ) ද්වන්‍යාලෝකකාර ආනන්ද වර්ධනයෝ කීහ.[2]

තල මුදු සුවඳ පිරි කුඹු මියුරු අඹ ගෙඩි
පුල හෙළ කුසුම ලිය පිය තෙපල රන් කෙඬි
සල සුදු සෙමෙර රස්සත් ගිජිඳුනොද වැඩි
බල සුබ නිමිති පෙරමඟ නැකතටත් වැඩි [3](16 පද්‍යය)

"සන්දේශ" යන්නෙහි වචනාර්ථය වූ "මනා කොට දක්වීම" (සම්+ √දිශ්) යනු සමඟ අත්‍යන්තරයෙන් සැසඳෙන්නා වූ ධ්වනිතාර්ථයක් පෙරමඟ සුබ නිමිති ගෙන හැර දක්වන උක්ත සැළලිහිණි පද්‍යයෙහි අන්තර්ගත ව තිබේ. උලකුඩය දේවියට පුත් රුවනක පතා කවියා කරන්නා වූ අයජම මස්තකප්‍රාප්ත වන ආකාරය මෙයින් ප්‍රතීත කැරෙනුයේ චමත්කාර ජනක ලීලාවෙකිනි. දේවිය තුළ හටගන්නා ප්‍රසන්න හැඟීම "නල මුදු සුවඳ" යන්නෙනුත් ඈ ගැබ් ගැනීම "පිරිකුඹු" යන්නෙනුත් ගම්‍යමාන වෙයි. "මියුරු අඹගෙඩි" යනු ගැබිණියකගේ ගැබ්දොළ සිහිගන්වන්නා වූ යෙදුමෙකි. ඇයට උපදනා දරුවාණන්ගේ නිර්මල වූත් පවිත්‍රවූත් වර්ධනය හැඟවීමට "පුල පෙළ කුසුම" යනු හොබී. මෙ පරිදි ම පියතෙපුලැති ලියක හා කුමරා විවාහප්‍රාප්ත වීම "ලිය පියතෙපල රන්කෙඩි" යන්නෙනුත් කුමරාගේ රාජ්‍යත්වය "සල සුදු සෙමෙර රස්සත් ගිජිඳුනොද වැඩී" යන්නෙනුත් ධ්වනිත වෙයි. මෙ නයින් කාව්‍යාත්ම වූ ධ්වනිය ම ආත්ම කොට ගත් මෙම පැදිය සැළලිහිණියේ ද ආත්මය යි. තවත් එ බඳු වූ පැදියෙකි.

මඟතිලමින් සිටි නා දොඹ නී පියල
පයසලමින් මලගෙහි කෙළ රොනිනවල
තතඩලමින් බිඳැ විලිකුත් මියුරු එල
ඉසඹලමින් යෙහි සැළ දඹ පඳුරු වල [4] (35 පද්‍යය)

මින් ධ්වනිත වනුයේ සම්භෝග ශෘංගාරය වැනි රස ධ්වනියෙකි. පළමු පද්‍ය පාදයෙන් එහි ආලම්බන විභාවයට හේතු වන්නා වූ පාරිසරික සාධකාංග පිළිබඳ පැවසෙයි. "මල" තරුණිය පිළිබඳ සංකේතවත් කරන්නක් සෙයින් "මලගෙහි කෙළ රොනිනවල" යනු අනුභාවයට හේතු වන්නකි. විලිකුත් මියුරු එල, අනුභව කිරීමට පැවසීම තරුණියකගේ මුව මී රස උරාගැන්ම වන් අවස්ථාවක් ප්‍රතීත කරයි. රති ව්‍රීඩා ඇත්තවුන්ගේ ස්වරූපය, "ඉසිඹුලමින් යෙහි" යන්නෙන් හැඟවෙයි. ඒ ව්‍යාභිචාරී භාව යි. මෙය සැලළිහිණියා විෂයයෙහි කරන්නා වූ ආමන්ත්‍රණයක් වුව ද කවියා මෙහි දී රසිකයාගේ භාව මණ්ඩලයට ගෝචර වන ලීලාවෙකින් ශෘංගාර රසය ව්‍යංගයට නංවා තිබෙනු පෙනේ.

අලංකාරෝක්තීන්හි ඖචිත්‍යය සැලකීමෙන් කවියා විටෙක සාම්ප්‍රදායික කාව්‍ය මාර්ගය ම අනුගමනය කරයි. ස්ත්‍රියකගේ වක්ත්‍රය චන්ද්‍රයා සමඟත් පයෝධර හංසයන් සමඟත් සාම්‍ය කොට දක්වීම අතිශය ප්‍රකට වූ කාව්‍යෝක්තීන් වුවද කවියා ඒවාට ම විශේෂිත වූ අනන්‍යතාවක් දක තිබේ. චන්ද්‍රයාගේ සෞම්‍ය භාවයත්, ප්‍රියශීලී භාවයත් සේ ම එයින් කුමුදු වනය, ප්‍රබුද්ධ කැරෙන්නා සේ ස්ත්‍රියකගේ වුවන තරුණ හදවත් විකසිත කිරීමේ ගුණය ද ''සිසිවන වුවන'' යන්නෙන් ධ්වනිතවත් වෙයි. පයෝධරයන්හි පවත්නා බාහිර ස්වරූපයත්, සුමට භාවයත්, කෝමලත්වයත් සේ ම හංසයා සතුව ඇතැයි පැවසෙන දියෙන් කිරි වෙන් කොට පානය කිරීමේ හැකියාව ද ''තිසර තන'' යන්නට සාධාරණ ධර්මතායි. එහෙත් කවියා මෙ කී සාම්ප්‍රදායික අලංකාරොක්ති වුව ද ඉදිරිපත් කොට තිබෙනුයේ ප්‍රකාශනගත අපූර්වත්වයක් ඉස්මතු වන පරිද්දෙනි. උසස් රුචිය ඇති සිත්තරකු වනිතා රුවක් සිතුවම් කරන්නාක් මෙන් රහල් හිමි ස්වකීය සංකල්ප රූපය වදනින් වදන පෙළ ගස්වන අපූරුව විමසන්න.[5]

සසි වන වුවන ඉඟ සුඟ ගත හැකි මිටින
තිසි පුළුලුකුළ රියසක යුරු, තිසර තන
දි සි රනලියෙව් රූ සිරි යුතු මෙපුරඟන
ඇසි පිය හෙළන පමණින් නො වෙති දෙවඟන [6] (13 පද්‍යය)

මෙහි උපමා, රූපක, උත්ප්‍රේක්ෂා, අතිශයෝක්ති, ව්‍යතිරේක වන් අලංකාර කිහිපයක ම සංසෘෂ්ටිය (මිශ්‍රණය) දක ගත හැකි ය. සමානත්වයන් රැසක් දක්වා එක් වෙනසක් කීමෙන් යෙදෙන ව්‍යතිරේක නම් අලංකාරය මෙහි අවසන් පදයේ දක ගැන්මට ලැබේ. ''ඇසි පිය හෙළන පමණින් නොවෙති දෙවඟන'' යනු ජයවද්දන පුර ස්ත්‍රීන් දෙවඟනන් හා සාම්‍යත්වයට පත් කරන්නා වූ වක්‍රෝක්තියක් ද වෙයි. මෙලෙස එක් පුද්ගලයෙකු හෝ වස්තුවක් සෘතු ව පවත්නා ගුණ ලක්ෂණ තවෙකකු වෙත ආරෝපණය කිරීම ආනන්ද වර්ධනයෝ 'අර්ථාන්තර සංක්‍රමිතවාච්‍යධ්වනි' නාමයෙන් හැඳින්වූහ.[7] ''දෙවන මුහුද මෙන් ගුම්ගති පුර නිබඳ''[8] ''උතුරු දිඹිඳු පුරදිනි මෙ පුර වැජඹෙන''[9] ''වෙනු මෙන් පසක් උන් සඳ සීහසුන් මැද''[10] වන් තන්හිදු වනුයේ මෙ කී ධ්වනිය යි.

ගුණවාදීන් ''සමාධි ප්‍රාණය'' නාමයෙන් ද ධ්වනි වාදීන් ''අත්‍යන්ත්‍ර රසකෘත වාච්‍ය ධ්වනිය''[11] නාමයෙන් ද විග්‍රහ කලා වූ සංකල්පයෙන් හැඳින්වෙනුයේ එක් වස්තුවක පවත්නා ලක්ෂණයක් ලෝක ස්වභාවට විරුද්ධ නො වන සේ අන්‍ය වස්තුවක ද, දැකීම යි. පහත සැළලිහිණි පද්‍යයේ එම ලක්ෂණය යෙදී තිබේ.

අග පිපි මල් මලිගිය ලිය කැලේ යා
වග බැඳ හෙන රජහස් පුල් විලේ යා [12] (30 පද්‍යය)

මෙහි 'පුල්විල්' යන්නෙන් හැඟවෙනුයේ 'පුල්මලින් පිරි විල්' යන්න යි. මල් මිස විල් පිපෙන්නේ නැත. එහෙත් කවියා එම ලක්ෂනය විල්හි ද දැක තිබේ.

අර්ථධ්වනිය කෙරෙහි සාධනීය වශයෙන් බලපවත්වන්නා වූ 'අර්ථව්‍යක්ති ගුණය'ද සැළලිහිණියේ බොහෝ පද්‍යයන්හි විද්‍යමාන වෙයි. පද්‍යයෙහි අර්ථාවබෝධය පිණිස පිටතින් යමක් ආධ්‍යාහාර කරවා අර්ථය ව්‍යක්ත කොට දැක්වීම එකී ගුණයෙහි ලක්ෂණය යි.

දි ය ක ඳ ගැඹර පිරි පුවතර මහ සයුර
ම ව ර ද ලෙසින් වත අගතිසි කර තඹර
ම න න ද කරන මිණි ගණ මෙන් දිසි එවර
පැහැනද පහන් එහි මහ වෙයැ බල මිතුර [13] (54 පද්‍යය)

මෙහි පළමු පාදද්වය ප්‍රබන්ධය කොට තිබෙනුයේ හින්දු පුරාණ ග්‍රන්ථයන්හි සඳහන් සුප්‍රකට සුරාසුර යුද්ධය පිළිබඳ උක්තියක් සැලකීමෙනි. එහෙයින් එහි උපයුක්ත උපමානය අර්ථය ව්‍යක්ත භාවයට පත් කරවන්නකි. එ මෙන් ම රාත්‍රී කාලය පිළිබඳ ජනිත වන ගූඪ මනෝභාවයන් තීව්‍රත්වයට පත්කිරීමට ද මෙහි අලංකාරෝක්ති පොහොසත් ය.

දළදා මැඳුර වර්ණනය[14], කොත්තගම්තොට වර්ණනය[15] වන් අවස්ථාවන්හි ද කවියා ධ්වනි සංකල්පය ඉතා උත්කර්ෂවත් ලෙසින් අනුගමනය කොට ඇතත් විභිසණ දේව වර්ණනය[16] වන් ඖලාරික වූ ව්‍යාජ කාව්‍යොක්තිවලින් වැසී ගිය, ධ්වනි ගුණයෙන් හීන ව

අවස්ථා ද සැළලිහිණියේ නැතුවා ම නො වේ. කැලණි විහාරයේ වැඳහොත් බුදු පිළිමය පිළිබඳ පැවසෙන්නා වූ පහත පද්‍යයද ප්‍රකට කරනුයේ රස භාවයන් පිළිබඳ අනෞචිත්‍යයකි.

> දිගනෙත් නිලුපුලෙව් රතදර පබළ රඟ
> සරිමත් සුපුන් සඳ වැනි වුවන මනරඟ
> පැහැපත් ලකළ රන්වන් විලසින් ලොවඟ
> වැදහොත් පිළිම හිමි වඳු පායැ පැළ දිග[17] (64 පද්‍යය)

මෙය 'ප්‍රේයස්' වන් අලංකාරයක් මාර්ගයෙන් දැනවීමට උචිත වන වර්ණනයක් නො වේ. එ හෙයින් මෙහි වනුයේ රස භ්‍රාන්තයෙකි. ආනන්ද වර්ධන 'රසාභාස' නාමයෙන් හැඳින්වූයේ මෙ ලෙස අනුචිත වූ පැවැත්ම සෙයින් හටගන්නා වූ රසය යි.

"අනෞචිත්‍යා දෘතේ නාන්‍යද් රස භංගස්‍ය කාරණාම්" (අනෞචිත්‍ය තරම් රසය නසන්නා වූ තවත් කරුණක් නැත.) යනුවෙන් ආනන්ද වර්ධන දැක් වූ ප්‍රකාශය ද" ඖචිත්‍ය රස සිද්ධස්‍ය ස්ථිරම් කාව්‍යස්‍ය ජීවිතම්" යනුවෙන් ඖචිත්‍ය විචාරචර්චාකාර ක්ෂේමේන්ද්‍ර දැක් වූ ප්‍රකාශය ද, මෙහිදී සිහි කටයුතු ය. එහෙත් මෙ බඳු ගුණවිහීන දෝෂ භූෂිත අවස්ථා සැළලිහිණියේ අතිශය දුර්ලභ ය. බොහෝ කොට ම විද්‍යමාන වනුයේ පෙර කීවාක් මෙන් අර්ථද්වනියෙන් විචිත්‍රත්වයට පත් වර්ණනා යි.

දැනිඳු විචාරකයන් විසින් හඳුනා නො ගන්නා ලද සොඳුරු ධ්වනිතාර්ථ සැළලිහිණියේ පැදියක් පැදියක් පාසා රැඳී පවත්නා බැව් විවේක බුද්ධියෙන් ඒ රස විඳගන්නා වූ විදග්ධ රසිකයනට වටහා ගැන්මට හැකි වනු ඇත.

ආන්තික සටහන්

1. "යත්තත්ප්‍රසිධාවයවාතිරික්තං - විභාතිලාවණ්‍යමිවාඞ්ගනෙසු"
   ධ්වන්‍යාලෝක, කවිසොකර පණ්ඩිත් සංස්කරණම්, බනාරස්, 1955, 1.1.14 (17 පිටුව)
2. එම, 1.1.1 (03 පිටුව)

3. සැළලිහිණි සන්දේශය, ජී. එස්. බී. සේනානායක සංස්කරණය, ප්‍රදීප ප්‍රකාශකයෝ, කොළඹ, 1990, 16 කවිය (43 පිටුව)

4. එම, 35 කවිය (36 පිටුව)

5. වික්‍රමසිංහ, මාර්ටින්, සිංහල සාහිත්‍යයේ නැගීම, තිසර ප්‍රකාශකයෝ, දෙහිවල, 1997, 195-196 පිටු බලන්න.

6. සැළලිහිණි සන්දේශය, 16 කවිය.

7. ධ්වන්‍යාලොක, 2.23 (86 පිටුව)

8. සැළලිහිණි සන්දේශය, 10 කවිය (42 පිටුව)

9. - එම - 14 කවිය (43 පිටුව)

10. - එම - 20 කවිය (44 පිටුව)

11. ධ්වන්‍යාලොක, 2.23 (86 පිටුව)

12. සැළලිහිණි සන්දේශය, 30 කවිය (45 පිටුව)

13. - එම -, 54 කවිය, (48 පිටුව)

14. - එම -, 17 කවිය, (43 පිටුව)

15. - එම -, 21 කවිය, (44 කවිය)

16. - එම -, 77-92 කවි (51-53 පිටු)

17. - එම -, 64 පද්‍යය (50 පිටුව.)

සංගීතය, මොලය හා මනෝප්‍රතිකාරය (Music Therapy)

මහාචාර්ය ඥානදාස පෙරේරා

සංගීතය යනු කුමක්ද?

නිර්වචන

සංගීතය තුළින් මිනිස් සිතුවිලි තුළ කුමන හෝ රසයක් ඇති කල හැකි බව අපි දකිමු. රසයක් මෙන් ම එයින් මානසික සුවයක් ද බලාපොරොත්තු විය හැකිය. එය බටහිර සංගීතයට පමණක් ම සීමා වූ දෙයක් නොවේ. එය සියළු ම සංගීත (නොයෙක් රටවල ඇති) තුළින් සිදුවන්නකි. මෙහිදී සංගීතයේ නාද මාලාවන්වලට අවතීර්ණ වීමට පෙර සංගීතය යනු පොදුවේ ගත්විට විශ්ව භාෂාවක් වශයෙන් හැඳින්වීමට හැකිවේ. මන්ද නොයෙක් නාදමාලාවන් ගෙන් යුත් මිහිරි නාද සංගීයට උපයෝගී කර ගන්නා බැවිනි.

මිහිරි නාද මාලාවක් ක්‍රමවත් ලෙස සකස් කර ගත් විට එයට සංගීතය යයි කිව හැකිය. මෙම නිර්වචනය සියලු ම සංගීතයන් පිළිබඳ අර්ථ ගැන්වීමකි. සංගීතය ශ්‍රවණ මාධ්‍යයකි. නැතහොත් සංගීතය අසා රසවිඳිය හැකි දෙයකි. සංගීතයට පිවිසීමේ දී මිහිරි නාද හෙවත් ආගත නාද වශයෙන් ද කොටසක් සංගීතයට අයත් වෙයි. එහෙත් එය සංගීතයේ දී උපයෝගී කර නොගනියි. එය කනට ප්‍රිය යටි හිතේ මතුවන අත්දැකීමක් වෙයි.

සංගීතය යනු ස්වභාව ධර්මයෙන් අපට උරුම වූ මහඟු දායාදයකි. සියලු කලා අතුරෙන් ඇති සියුම් කලාව හැටියට සංගීතය වර්ග කෙරේ. රජ මැඳුරේ රජුටත්, පැල්පතේ වෙසෙන දුගියාටත්

එකසේ රස විඳිය හැකි එක ම දෙය සංගීතයයි. එය කලාවක් පමණක් නොව විද්‍යාවක් ද වෙයි. තාල, ප්‍රස්තාර, ස්වර, ශ්‍රැතිස්ථාපන ගැනත් අවධානය යොමු කර බලන විට පෙනෙන්නේ එහි විද්‍යානුකූල ගතියක් අඩංගු බවයි.

"ගීතං වාද්‍යං, තථා නෘත්‍යං - ත්‍රයං සංගීත මුඛ්‍යතේ"

ප්‍රවීන කාලීන ඉන්දියානුවන් සංගීත අර්ථ දක්වන ලද්දේ ඉහත ආකාරයටය. එහි අදහස ගායනය, වාදනය, නැටීම යන කරුණු තුන සංගීතය යනුයි. එකල මෙම ත්‍රය පවත්වා ඇත්තේ හුදෙක් ම ප්‍රීතිවීම සඳහාම ය. එනිසා එය සන්දර්ශන විලාශයක් ගනී. එය (Concert) යනුවෙන් හැඳින්විය.

වර්තමාන - සංගීතඥයන් සංගීතය හඳුන්වා ඇත්තේ..... ස්වරංකො මිලානා සංගිත් කතේ හෛ..... මෙහි අදහස වන්නේ ස්වර වල එක්වීම සංගීතය යනුයි.

Music is the Art of combining sounds, ආදී වශයෙන් අපරදිග සංගීතයේ දී ඉහත සඳහන් ලෙසින් ම ස්වරවල එක්වීම වශයෙන් ප්‍රකාශ කරයි.

සංගීතය නොයෙක් නොයෙක් සිතුවිලි සම්භාවනීය අදහස් සඳහා දක්වන්නට සමත් එක්තරා භාෂා විශේෂයකි. කවිය සිය අදහස් වචන වලින් ප්‍රකාශ කරන්නාක් මෙන් ම සංගීතඥයා තම සිතුවිලි නාද මාලාව මුල්කොට ගෙන භාවයන් ප්‍රකාශ කරයි. චිත්‍ර ශිල්පියාට තෙලිතුඩ මඟින් ද මූර්ති ශිල්පියා ට (Sculption) කලුගලේ ආධාරයෙන් ද සිය දස්කම් දක්වන්නට හැකියාවක් ඇතිනාක් මෙන් ම සංගීතඥයාට ස්වර මාලාවන් ආධාර කොට ගෙන තම දක්ෂතාවය පිළිබිඹු කරන්නට හැකිවේ. රසබර සිතුවිලි ප්‍රාණවත් හැඟීම් සියල්ලක් ම ඉතා සියුම් ලෙස සංගීතයෙන් විදහා දැක්වීමට පිළිවන.

සුවය සඳහා සංගීත ප්‍රතිකාරය
(Brain music Theraphy (BMT)

අනිද්‍රාව, කාංසාව, ආතතිය හා සම්බන්ධිත තත්ත්වයන් සඳහා නව ප්‍රතිකාර ක්‍රමයක් ලෙස සංගීතය යොදාගනී. මෙහි දී මොළයේ S තරංග රටාව සංගීතමය ශබ්දවලට පත්කරනු ලැබේ.

මෑතක දී කරන ලද සංඛ්‍යා අනුව (මානසික සෞඛ්‍ය පිළිබඳ ජාතික ආයතනය) ඇමරිකාවේ 22%කට වඩා වැඩි ප්‍රතිශතයක් හඳුනාගත් මානසික ව්‍යාධියකින් පෙළේ. ඒ අනුව ජනගහනයෙන් 44,300,000 (හාරකෝටි හතලිස් තුන් ලක්ෂයක්) මෙයට අයත් වේ. ඊට අමතරව ආබාධිතත්ව මූල්‍යමය අර්බුද නිසා, මරණ නිසා, කංසාව, විශාදය, අනිද්‍රාව, මත්ද්‍රව්‍ය ඇබ්බැහිකම මෙයට අයත් වේ. මේ සඳහා බොහෝ මිල අධික ඖෂධ ලබාගන්නා අතර අතුරු ආබාධයන් ද මේ තුළින් ඇතිවිය හැකිය. එසේ ම ඖෂධ දිගුකාලීනව භාවිතා කිරීමෙන් ඒ සඳහා ඇබ්බැහිවීමක් ද සිදුවිය හැකිය.

මානසික සෞඛ්‍ය පිළිබඳ ජාතික ආයතනය තවදුරටත් ඇමරිකානු ජනතාවගෙන් මිලියන 19කටත් අධික පිරිසක් සෑම අවුරුද්දකට ම කාංසා ආක්‍රමණතා වලට භාජනය වන බව සොයාගෙන තිබේ. මිලියන 40 අධික පිරිසක් නින්ද පිළිබඳ ගැටළුවලින් පීඩා විඳිති. මාඃසෞඃජාඃ ආයතනයට අනුව මෙම රෝග නිසා දෛනික කටයුතු වාහන පැදවීම හා අනෙක් සමාජ කටයුතු, වලට බාධා ඇතිකරන බව පැහැදිලි කර ඇත. එසේ ම ඩොලර් මිලියන 16 කට අධික සංඛ්‍යාවක් ඖෂධ සඳහා වියදම් කරති. පුද්ගලයාගේ ඵලදායීතාව අඩුවීම වැනි කරුණු මුදල්වලට වඩා ප්‍රබල වේ (1991 වෛද්‍ය අයි.ඒ.කේ.ඕ.වී. යාකොව්, අයි. ලෙනින් නින්ද නොයාම සඳහා ඖෂධීය නොවන ක්‍රමයක් ලෙස මොළයේ සංගීත ප්‍රතිකාර (Brain Music Therapy) හඳුන්වා දී ඇත.

2004 වෛද්‍ය ගලීනා මින්ඩ්ලින් (Mindlin) මෙම ප්‍රතිකාරය භාවිතා කිරීමට සම්පූර්ණ අයිතිය ලබාගෙන තිබේ. ඒ අනුව හඳුනාගත් විවිධාකාර මානසික රෝගයන්ගෙන් පෙලුණු රෝගීන් සිය ගණන් සඳහා නිව්යෝක් නගරයේ දී පුද්ගලික ප්‍රතිකාර යෙදීමෙන් සුවපත් කර තිබේ.

කොළොම්බියා විශ්වවිද්‍යාලයට අනුබද්ධිත ශාන්ත රූස්වෙල්ට් වෛද්‍ය මධ්‍යස්ථානයේ ද මින්ඩ්ලින් කටයුතු කර තිබේ. (BMT) මුලින් ම ඇතිවූයේ නින්ද නොයාමට ප්‍රතිකාර සෙවීමක් වශයෙනි. ලොව වටා දසදහසක් මිනිසුන් පිළිබඳ පර්යේෂණ කොට කැනඩාවේ ටොරොන්ටෝ විශ්වවිද්‍යාලයේ

මනෝ වෛද්‍ය අංශයේ නින්ද පිළිබඳ පර්යේෂණ විද්‍යාගාරය මගින් කරන ලද අධ්‍යයන වලදී BMT මොːසːප්‍ර මගින් කාංසාව විශාදය, නින්ද නොයාම, ආතතිය සඳහා ඵලදායී ප්‍රතිකර්මයක් ලෙස මෙය සොයාගෙන තිබේ. සායනික පරීක්ෂණ අනුව 82%ත් 85ත් අතර සාර්ථකත්වයක් පවතින බව සොයාගෙන තිබේ.

BMT මගින් ආවේගී ප්‍රතිචාර නැවැත්වීම සිදුකරනු ලැබේ. තවද මෙම ප්‍රතිකාර වලින් මත්ද්‍රව්‍ය මත යැපෙන අයගේ ආවේග ප්‍රතිචාර අවම කිරීමට ද යොදාගනු ලැබේ. මෙම ප්‍රතිකාරයේ පළමු අදියර වන්නේ EEG උපකරණය භාවිතා කරමින් මොළයේ තරංග පටිගත කරනු ලැබීමයි. විනාඩි 5ක් වේදනා රහිත හානිකර නොවන ප්‍රතිකර්මයක් මෙහිදී සිදුවේ.

දෙවන පියවරේ දී වාර්තාගත වූ මොළයේ තරංග එක් එක් පුද්ගලයාගේ සංගීතමය ශබ්දවලට පරිවර්තනය කරනු ලැබේ. මෙම සංගීත ශබ්ද මොළයේ තරංග සමග සම්බන්ධක් පවතී. ඒ තුළින් ලිහිලනය වර්ධනය වේ. පුද්ගලයාගේ ශරීරයේ සක්‍රිය ගතියක් ඇතිවේ. මෙම සම්පූර්ණ ක්‍රියාවලිය සඳහා විනාඩි 20 ක් පමණ ගත වේ. මෙම EEG ක්‍රියාවලිය කර දළ වශයෙන් සති තුන හතරකින් පසු කෙනෙකුට පුරුදු වූ සංගීතය CD ලබාගත හැකිය. මෙයට සංගීත යොමු දෙකක් අයත් වේ.

1. ලිහිලනය ඇති කිරීම
2. විශේෂ වෛද්‍යවරයෙකුගේ නිර්දේශ

ඇතිව අදාළ සංගීතය වාදනයේ දී මොළයේ තරංග රටාව පිළිබිඹු වේ. ඒ අනුව කෙනෙකුගේ ශරීරයේ තත්ව වර්ධනයක් සිදුවේ.

වෛද්‍ය (Mindlin) මින්ඩ්ලින් ට අනුව මොළයේ සංගීත ප්‍රතිකාරය නව ක්‍රම ඇතුළත් වීමක් සිදුවේ. එය ප්‍රතිඵලදායක වන අතර ම ඖෂධ සමග හා අනෙක් ප්‍රතිකාර විධි භාවිතයෙන් තවත් සාර්ථක ප්‍රතිඵල මේ තුළින් ලැබිය හැකිවේ. මින්ඩ්ලින්ගේ අවුː 20ක ජීවිත අත්දැකීම් පදනම් කොටගෙන දරුණු මානසික අසමතුලිතතා ඇති පුද්ගලයන් වගේ ම ඉතා සුළු කාංසා හා

විඩාවෙන් පෙළෙන පුද්ගලයන් පිළිබඳ පරාසයට සංගීත ප්‍රතිකාර ක්‍රමය නින්ද නොයාම සඳහා වඩා ඵලදායී ප්‍රතිකාරය බව සඳහන් කොට ඇත.

2004 දී වෛද්‍ය මින්ඩ්ලින් ලෝකය පුරා විහිදුනු, තෝරාගත් වෛද්‍ය කණ්ඩායමක් සමග සම්බන්ධ වී කටයුතු කර ඇති අතර අනිද්‍රාව, ගති ස්වභාවයන් පිළිබඳ රෝග, කාංසාව සඳහා මෙම BNT යොදාගෙන තිබේ. වෛද්‍ය ස්ටීවන් ලෑන් (Lann) වෛද්‍ය මින්ඩ්ලින් සමග එකඟ වූයේ කාංසාව, අනිද්‍රාව වැනි රෝග සඳහා නව ප්‍රතිකාරයක් ලෙස BMT යොදා ගැනීම සම්බන්ධයෙන්ය. BMT අපට ලැබෙන ත්‍යාගයක් ලෙස වෛද්‍ය ලෑම් සඳහන් කර ඇත. අනිද්‍රාව, කාංසාව වැනි රෝග සඳහා මෙය යොදා ගත හැකිය. වෛද්‍ය (Tina Dobsedage) ටීනා ඩොබ්සඩෙජ් ප්‍රකාශ කර ඇත්තේ ද විශාද රෝගීන් සඳහා BMT යොදාගෙන ඇති බවයි.

අනවශ්‍ය ආතතිය, කාංසාව වැනි රෝගවලින් පීඩා විඳින නිසා ජනතාව දැනුවත් කිරීම සාර්ථක විසඳුමක් බව වෛද්‍ය මින්ඩ්ලින් පවසා තිබේ.

සංගීතය හා මිනිස් මොළය

අප සංගීතය රස විඳින්නේ කුමකින් ද? මෙය විද්‍යාත්මක ක්‍රියාවලියක් ද? සංගීත නිර්මාණයක් රස විඳීමේ දී එහි රසවත් බවට සමගාමීව අපගේ මනස රස නහරයන් කැලතී යන අතර ඉඳුරන් එයට ම අනුරූපව චලනයේ රංගනයේ යෙදේ. සෑම නිර්මාණයක් ම මෙසේ නැත. සමහරක් තනු සුමට නිර්මාණයක් ව අපගේ ගත සිත පුබුදු කරනු ලැබේ. එසේ නම් රස වින්දනය, රසජනනය, විද්‍යාත්මක නැතහොත් ස්නායු වේදාත්මක පිළිවෙතක් වේ. මෙය බොහෝ කලක සිට ගැටළුවක්ව පැවතිය ද දැන් එය නිරාකරණය කොට ඇත. ගීතයක් අසන විට අපගේ මනස තුළ නොයෙක් සංගීත භාණ්ඩවල හඬ උස් පහත් වෙමින් එය වාදනය කරනවා වැනි හැඟීමක් අපට දැනේ.

* ලංකාවේ මේ වන විට පැරණි අලංකාර ගීතවල නව තනු යොදමින් විකෘති කරනවා අප අසා ඇත. නමුත් එවැනි ගීයක

වාදනය වන විට පැරණි රසය ලැබෙන ආකාරයෙන් ම අපට ශ්‍රවණය කළ හැකිය.

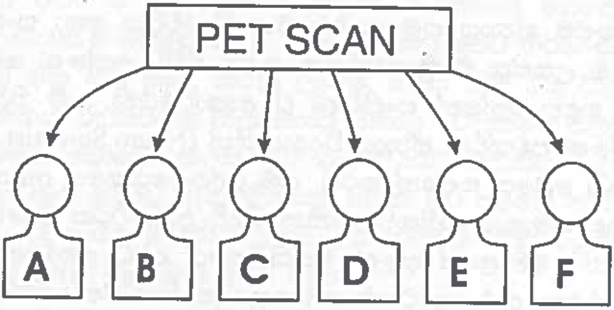
එවැනි ගීයක් ශ්‍රවණය වන විට අප සිතින් තරමක ධ්‍යානයකට වැදී යයි. සිතට ස්වයං යෝජනාවක් තදින් එල්ල කරගත් විට නියමිත රස වින්දන ප්‍රමේයෙන් ම ශ්‍රවණය කළ හැකිය. (මෙය අප විසින් ම කීප විටක් ම අත්හදා බලා ඇත.) ඔබේ සිතට අදහසක් ඇතුළු කර බාහිර ස්වරූපය හා EEG වාර්තාවක් පරීක්ෂණය කළ විට ගීය ශ්‍රවණය කළ මුල් අවස්ථාවන්හි දී (නියම තනුව) ඇතුළු වූ බාහිර හැඟීම් ආවේග ස්නායු ආශ්‍රිතව ඇති වී ඇති බව පැහැදිලි වෙයි.

සංගීතය රස විඳීමේ ක්‍රියාදාමය වනාහී ඉතා සංකීර්ණ ක්‍රියාදාමයක ප්‍රතිඵලයකි. සංගීතයේ රසාස්වාදය රඳා පවතින්නේ අපගේ මතකය, වචනවල රසවත් බව, නිර්මාණයේ සුන්දර බව හා නිර්මාණයේ අපූර්වත්වයත් මතය. මෑතක දී සිට විශ්ව සංගීත මංජරියට රූප පටයන් ද ස්පර්ශ පටයක් ද එක්වීම නිසා සංගීත රස වින්දනයේ නිම් වළලු ඉතා පුළුල් විය. අද මල් වත්තක ගායනා කරන ගීයක් මනසින් මල්වත්තක් තුළට ගෙන ගොස් ඉතා උසස් රස ජනාතාවයකට පත්කර ශ්‍රවණය කළ හැකිය. මෙම එක් එක් විශේෂිත නාද හොඳින් හඳුනා ගැනීමේ ක්‍රියාව මොලයේ ඉදිරිපස අපර ප්‍රදේශවල විශේෂයෙන් සැකසුන පෙදෙස් එකිනෙක බෙදා ගෙන ඇත. එක් එක් ප්‍රදේශවල ක්‍රියාකාරීත්වයන් නිර්මාණයන් අපට අංග සම්පූර්ණව රස විඳිය හැකිය.

මෙම ස්නායු සමායෝජනමය ක්‍රියාවලිය ඉතා සංකීර්ණ මෙන් ම උසස්ත ම ක්‍රියාවලියකි. මෙම විවිධ ලක්ෂණ මොලය මගින් හඳුනාගන්නේ සංකීර්ණ වූ ආකාරයෙනි. මේ පිළිබඳව පර්යේෂණ පවත්වන ස්නායු විද්‍යාඥයින් (Neuro Scientist, Neurologist) මෙසේ සඳහන් කරයි. යම් පුද්ගලයෙකුගේ අභ්‍යන්තර හිස තුළ මොළය ආශ්‍රිතව හානින් සිදුවී ඇති විටක දී මෙවැනි ක්‍රියාවන්ට මොළයේ දකුණු මස්තිෂ්කයේ අර්ධ ගෝලයේ ඉඩ ඇත්තේ ඉතා සුළු කොටසකි. මෙය හුදෙක් විශේෂිතව නිර්මාණය වී ඇති සංගීතය හඳුනා ගැනීමට සැකසුණු සංගීත පෙට්ටියක්

(Music Box) වැනි දෙයකි. නමුත් දැනට වසර දෙකක පෙර Institute of Neurology London ආයතනයේ ස්නායු විද්‍යාඥ රිචට් ෆ්‍රැකෝප්පියැත් එයට කදිම පර්යේෂණාත්මක සිද්ධාන්තයක් එළිකරගන්නා ලදී.

මොළයේ පවතින විවිධ කොටස් රාශියක් සාමූහිකව එකතු වූ විට ස්වර ස්වරූපය, තාරතාව, වින්දන ගුණය හඳුනා ගනී. මිනිසෙකුගේ මොළයේ මස්තිෂ්ක අර්ධ ගෝලයේ අස්‍රාමණ ප්‍රදේශය, රස ප්‍රදේශය, දෘෂ්ටික ප්‍රදේශය වැනි සංවේදිත ප්‍රදේශයන් වෙන් වී පවතී. මේ ප්‍රදේශ අතර විශේෂී කරණය වූ ශ්‍රවණ ප්‍රදේශයන් ද පවතී. මෙම මතය අසත්‍යයක් බව රිචට් පවසයි. හෙතෙම නිරෝගී වූ සංගීතය පිළිබඳව කිසිදු ශාස්ත්‍රීය දැනුමක් නොමැති අවබෝධයක් ද නොමැති පුද්ගලයින් 6 දෙනෙකු යොදා ගනිමින් සාර්ථක පර්යේෂණයක් මෙහෙය විය. මෙම නිරෝගී මිනිසුන් සය දෙනාට නොයෙකුත් සංගීත ඛණ්ඩ ශ්‍රවණය කිරීමට ඉඩ දුන් අතර ඔවුන්ගේ දේහය විකිරණශීලී ඔක්සිජන් භාවිතා කර සත්‍ය ඇති PET Scan ක්‍රමයක් යොමු කරන ලදී. (Positron Emission Tomography) එය මගින් ඔහු බලාපොරොත්තු වූයේ මොළයේ කුමන කොටස සංගීතය හමුවේ වඩා ක්‍රියාකාරී වේදැයි පිරික්සීමයි. එම සංගීත තැටි අතර සංගීත තනු 30ක් තෝරාගත්හ. එයින් 15ක් පමණක් සුප්‍රසිද්ධ උසස් සම්භාව්‍යමය නිර්මාණ වූ අතර අනෙක්වා අහඹු ලෙස තෝරාගත් නොසැලකිල්ලෙන් සකසන ලද ගී තනු වේ.



සම්භාව්‍ය වූ ගීත කොටස් සකස්කර තිබුණේ මාත්‍රාව 5ත් 10ත් අතරය. හැම ගී තනුවක් ම අසා අවසන් වූ පසු එම තනුවට තමාට සමීප ද නැති ද යන්න සඳහන් කරන්නට පුවරුවක් ලබා දුනි. එක් එක් ධ්වනියට ආවේණික වූ ලක්ෂණයක් වන ධ්වනි ගුණය වෙනස් කළ තනු 15 ක් ද එසේ වෙනස්කමක් නොකළ තනු 15ක් ද ඇතිව දෙවන තැටිය ද ශ්‍රවණයට ලබාදුනි. ඉන්පසු තෙවන තැටිය ශ්‍රවනයට ලබාදුන් අතර තෙවන තැටියෙහි තාරතාවය වෙනස් කළහ. එම ගීත 30 අතරට උච්ච ස්වර හා මන්ද ස්වර ඇතුලත් වුණා. තනු 15ක් වෙනස් කළ අතර තනු 15 ක කිසිදු වෙනසක් කළේ නැත. හතරවන තැටියේ දී ගීත තනු 30ක් අතුරින් 15ක රිද්මය වෙනස් අතර එම වෙනස් බව ඇත්තේ තණුවේ අඩක පමණි. අනෙක් ගීතනු අතර තාල කිහිපයකට ඇසීමේ හැකියාව ලබා දී තිබුණි. පරීක්ෂණය අවසානයේ දී දත්තයන් පිරික්සූ විට විස්මිත ප්‍රතිඵලයක් දක්නට ලැබුණි.

පුද්ගලයින් පළමු තැටිය ශ්‍රවණය කිරීමේදී මස්තිෂ්ක අර්ධ ගෝලයේ (Brocax Area) හුරු පුරුදු සංගීත තැටි වලට සවන් දීමේ දී පරිවෘත්තිය ක්‍රියා වෙනස ඉහළ යන බව හඳුනාගත හැකිය. බ්‍රෝකාගේ ප්‍රදේශයේ මිනිසුන්ගේ කතා කිරීමේ හැකියාව ලබාදෙන අතර ම සංගීත කොටස් හඳුනා ගැනීමටත් රස වින්දන ක්‍රියාවලියේ පැවැත්වීමටත් උපකාරී වෙයි. එම ප්‍රදේශය හුරු පුරුදු ශබ්ද හඳුනාගෙන වටහා ගැනීමට ද උපකාරී වෙයි. මෙහි දී එම හඳුනාගැනීමට අදාළ උත්තේජකයන් මොළයට සපයනු ලබයි. පර්යේෂණාත්මකව සොයාගෙන ඇති ආකාරයට බ්‍රෝකාගේ ප්‍රදේශය, ශබ්ද හැඩයන්, කටහඬ, වචන විලාසය ශබ්දකරණයට තදින් ම බලපායි. දෙවන තැටියේ ධ්වනි ගුණය අනුව PET Scan උපකරණයේ දත්තනය වූයේ මොළයේ මස්තිෂ්ක අර්ධගෝලය මොළයේ ඉතා ම වැදගත් ප්‍රධානත ම කොටසකි. වෛද්‍ය වාර්තාවල අප අධ්‍යයනය කර ඇත්තේ අනතුරු නිසා දකුණු මස්තිෂ්ක අර්ධ ගෝලයට හානි වී ඇති පුද්ගලයින් සංගීත රසාස්වාදනයේ දී රාග තාලයන් තේරුම් ගත නොහැකි බවකි. සංගීත අන්ධ වූ ඔවුන්ගේ රසාස්වාදනය ප්‍රගුණ කළ නොහැකි බවයි. එක් එක් සංගීතයන්ගේ ධ්වනි ගුණය වෙන්කර හඳුනාගත

හැකි නොහැකි නිසා එම හැකියාව තුරන්වී යයි. එම නිසා මිනිස් මොළයේ දකුණු මස්තිෂ්ක අර්ධගෝලය ද මෙම ක්‍රියාවට බලපායි.

තාරතාවය වෙනස් කළ සංගීත තැටියේ බලපෑම එල්ල කරන්නේ මොළයේ අපර වම් පැත්තේ අපර කපාල ඛණ්ඩිකාවටයි. කංසා, ගංජා වැනි උත්තේජකයන් සංගීතය සමග මුසුකර චිත්තරූපනයන් මවාගන්නා තරුණයින්, කලාකරුවන්,සංගීතඥයින් ද සිටිති. තාරතාවයේ විචල්‍යතාවය පැහැදිලිව හඳුනාගන්නේ අපරතාල ඛණ්ඩිකාව මගිනි. සමහරක් ආස්වාදනීය ගී අසන විට එය අපට ගයනවා ලෙස දැනෙන්නේ මෙම ගුණය නිසාවෙනි. අසූව දශකයේ දී මෙවැනි පර්යේෂණ වලට බහුලව යොදාගත්තේ ව්‍යවච්ඡේදම ය නිර්දේශ වූ හිසේ කොටස් වලට තුවාල වී ගිය හානි වී ගිය පුද්ගලයන්ය. එලෙස සිදුකල පර්යේෂණ වලින් තදින් ම ලැබුණේ දකුණු මස්තිෂ්ක අර්ධ ගෝලයේ සුළු කොටසක් මෙවැනි ක්‍රියාවන්ට බලපාන බවයි. සත්‍ය ලෙස ම එවැනි රෝගීන් පැහැදිලිව ම සංගීතවත් බව හඳුනාගත නොහැකි වූ අය වූහ. මෙවැනි තත්වයන් මොළයේ යම්කිසි ස්නායු ජාලයකට හෝ වෙනත් ඕනෑ ම කොටසකට හානියක් ඇති වීමෙන් ඇතිවිය හැකිය. මේ අනුව මොළයේ ප්‍රදේශ කීපයක් ම අපට සංගීතය දායකත්වය ලබාදෙන බව පැහැදිලිය. විස්මිත මොළයේ ඇති අසාමාන්‍ය විස්මිතතාවය නිසා අති සුන්දර වූ සෞන්දර්යාත්මක වූ මහා කාව්‍යයන් උගතුන්ටත් නූගතුන්ටත් සරල රාග තාලත් රස විඳීමේ හැකියාවක් ලබා ඇත.

සමීක්ෂණාත්මක සටහන් සහ සිංහල සංගීතය

සමීක්ෂණාත්මක සටහන්

සමීක්ෂණය සඳහා තෝරාගත් පිරිස 50 දෙනෙකි. ඒ අතරින් වැඩි පිරිස අවු. 21ත් 25 ත් අතර ගැහැණු ළමෝ වෙති. ඉතිරි පිරිස 25-30 අතර ගැහැණු අය වූහ. එහෙයින් මෙයට 21ත්-25ත් අතර අයගේ අදහස් ඉස්මතු වෙයි. ඒ අතරින් සංගීත උගත් අය ද උගත් නැති අය ද වූහ. එයින් ද වැඩි පිරිස 54% සංගීතය උගත් නැති අය වූහ. ඉතිරි 46% සංගීතය උගත් අය වූහ. එහෙත් එහි වැඩි පරතරයක් වූයේ නැත. ඔවුන් සියලුදෙනා ම එකසේ සිංහල සරල සංගීතයට මනාප දක්වීය.

ප්‍රශ්නාවලියේ ඊළඟ අදියරේ දී වඩාත් ම කැමති සංගීතය තෝරාගන්නා ලදී. මෙහි දී ප්‍රශ්නාවලියේ සඳහන් ආකාරයට සංගීතයත් කොටස් 6ක් කර ඉදිරිපත් කරන ලදී. සිංහල සරල සංගීතය, සිංහල ජන සංගීතය, රාගධාරී සරල සංගීතය, බටහිර ශාස්ත්‍රීය සංගීතය, බටහිර සරල සංගීතය යනුවෙනි. එයින් වඩාත් ම කැමැත්තක් දක්වන ලද සංගීතය වූයේ සිංහල සරල සංගීතයයි. ඔවුන්ගේ පළමු කැමැත්ත අනුව වඩාත් ම කැමැත්ත දක්වූ 74% ක් සිංහල සරල සංගීතය ද පළමු කැමැත්තේ දෙවැනි තේරීම වන රාගධාරී සංගීතය 26% ක් මනාපයක් ද පළමු කැමැත්ත තුන්වැනි තේරුම 6% ක් බටහිර සරල සංගීතයට මනාපයක් ද බැගින් හිමිකර දී ඇත.

මෙහි දී වැඩි කැමැත්තක් ඇත්තේ 74% ක් වන සිංහල සරල සංගීතයටයි.

ඊළඟ අදියරේ දී මානසික විඩාවට පත්වූ විට කුමන සංගීත නාද මාලාවක් ඔවුන් තෝරා ගනීද යන්න විමසීය. එහි දී ඔවුන්ගේ පළමු කැමැත්ත අනුව පළමු තේරීම වූයේ සිංහල සරල සංගිත නාද මාලා ය. එය 80% ක් විය. එමෙන් ම පළමු තේරීමේ දෙවැනි හා තුන්වැනි කැමැත්ත රාගධාරී සරල නාද මාලා, හා රාගධාරී නාද මාලා වලට සමාන කැමැත්තක් දක්විය. එය 10%ක් විය. ඔවුන්ගේ දෙවැනි කැමැත්තේ පළමු තේරීම වූයේ සිංහල ජනසංගීත නාදාමාලාවන්ය. එය 32% ක් විය. දෙවැනි කැමැත්තේ දෙවැනි තේරීම වූයේ රාගධාරී සරල නාදමාලාවන්ය. එය 28% ක් විය. මේ ආකාරයට ද මෙම විමසීමේ දී ඔවුන්ගේ වැඩි ම මනාපය හිමිවන්නේ සිංහල සරල සංගීතයටය. එහෙයින් සිංහල සංගීතයට උගත් නූගත් දෙපිරිස ම එකසේ කැමැත්තක් දක්වයි. එසේ, ඊළඟ අදියරේ දී ඔවුන් එම නාද මාලාවන්ට සවන්දෙන්නේ කෙසේ ද යන්න විමසීය. එහිදී බොහෝ දෙනා වචනත් සමඟ නාද මාලාවන්ට සවන්දෙන්නේ කෙසේ ද යන්න විමසීය. එහිදී බොහෝ දෙනා වචනත් සමග නාද මාලාවන්ට සවන්දීමට වැඩි කැමැත්තක් දක්විය. එය 82% ක් විය. මැදි වයස් ප්‍රමාණය මෙයට බලපෑ බවක් කිවහැකිය. මන්ද ඔවුන් සියල්ල ම ගැහැණු ළමුන් හේතුවෙන් ඔවුන්ගේ

අවු. 21-25 ත් කාලය තරුණ වයස වෙයි. එයින් 82% ක් වැනි පිරිසක් නාදමාලාවන් වලට ඒවායේ වචනත් සමග ඇසීමට ආසාවක් දක්වයි. මන්ද ආදර ගීත, මනෝ ගීත, දුක් ගීත වැනි හැමෙකක් ම සිංහල සංගීතයේ ඇති හෙයිනි. නාද මාලාවන්ට පමණක් කැමැත්ත දක්වූවන් 18% ක් විය. ඔවුන් බොහෝ දෙනෙක් සංගීතය උගත් අයු වූහ. එසේ ම සංගීතය උගත් අය බොහෝ දෙනෙක් සිංහල සංගීතයට නොව රාගධාරී සංගීතයට කැමැත්තක් දක්වන බව පෙනී ගියේය. මෙසේ අවසාන අදියර වශයෙන් ඔවුන්ගේ යෝජනාවන් බලාපොරොත්තු විය. එහි දී ඔවුන් ඉදිරිපත් කර සිටියේ සිංහල සරල ගී නාද මාලාවන්ය. ඒවා ඔවුනට විඩාවක් දැනුණු විට අසන ලද ගීත විය.

ඒ අතුරින් සංගීතය උගත් නූගත් දෙපිරිස ම එකසේ සිංහල සරල නාද මාලාවන්ට කැමැත්ත දක්වා ඇත. පෙර අදියරවලදී දුටු විලසට මෙහි දී සරල සංගීතයට විශේෂ තැනක් හිමිවිය. කීපදෙනෙක් නාදමාලාවන් බටහිර ආරට කැමැත්ත දක්වුව ද සිංහල සරල ගීත තෝරාගෙන ඇත. තේරීම් 150 ක් අතරින් ඔවුන්ගේ වැඩි කැමැත්ත වූයේ ''අම්මා සඳකි, නුඹ ඒ ලොව හිරුය රිදී'' යන ගීතයටයි.

මෙම ගීත තෝරා ඇති පිරිස අවු.21-25 අතර ගැහැණු ළමුන් පිරිසක් විය. එහෙයින් ඔවුන් ගැහැණු ළමයි වන හෙයින් පිය සෙනෙහසට වඩාත් ආදරය කරයි. මෙම ගීතයෙන් කියවෙන්නේ ද එවැනි පිය සෙනෙහසක් ගැනයි. එහි මනෝවිද්‍යාත්මක පදනම නම් විරුද්ධ ලිංගිකයන්ට ඇති බැඳීමයි. පියා තම දුවට ද මව තම පුතාට ද මෙම හේතුව මත වැඩි ඇල්මක් දක්වයි. මෙම ගීතය පිය සෙනෙහස ගැන ලියවුනකි. එහෙයින් ගැහැණු දරුවන් නිසාවෙන් මෙහි ඇත්තේ ද විරුද්ධ ලිංගිකතාවයකි. ඔවුන්ගේ දෙවැනි කැමැත්ත වූයේ ''මා ඉතින් යන්න යනවා'' සුනිල් එදිරිසිංහ ගායකයා ගායනා කරන ලද ගීතයයි. මෙය ප්‍රේම විරහාවක් මෙන් ම ප්‍රේමය ගැන ගැයෙන ගීතයකි. මෙයින් පෙනෙන්නේ ඔවුන් මුල්තැනක් දෙන්නේ දෙමාපිය සෙනෙහසටයි. දෙවනුව තම ප්‍රේමාන්විත හැඟීම් වලටයි.

මෙම පරීක්ෂණය සිදුකළේ 2002 මාර්තු මාසයේ දී ය. ඒ වන විට ප්‍රසිද්ධියට පත් ගීතයක් ලෙස 'මා ඉතින් යන්න යනවා' යන ගීතය හැඳින්විය හැකිය. එහෙත් 'අම්මා සඳකි' යන ගීතයට සෑහෙන අතීතයක් ඇත. මිහිරිත ම නාද මාලාවක් අසන්නේ හදවතට සමීපවයි. එහෙයින් අම්මා සඳකි යන ගීතය ද මිහිරිත ම නාල මාලාවක් මෙන් ම වචන මාලාවක් යන සතයට අයත්වෙයි.

ඉහත සඳහන් කළ පරිදි සම්පූර්ණ සමීක්ෂණය ම ගත් කළ පෙනේනේ සරල සිංහල සංගීතයට විශේෂ ස්ථානයක් හිමිවී ඇති බවයි. මන්ද මෙය මනෝවිද්‍යාත්මක ලෙස විග්‍රහ කළ ද ඔවුන් ඒ අතින් තවමත් දැනුමක් ලබා නැත. සිත ලිහිල් කිරීමේ සංගීතයන් පවතී ද යන්න ඔවුන් අසා නැත, දැනුවත් වී නැත. එහෙයින් මෙයින් පෙනී යන ආකාරයට ඔවුන්ට විඩාව දැනුණු විට ඔවුන් එය මඟ හරවා ගන්නේ සිංහල සරල සංගීතයට සවන් දීමෙන්ය. ඒ බව මේ විග්‍රහ තුළින් සනාථ වෙයි.

විඩාවට අදාළව සංගීතයන් සෙවීමට නොහැකිය. මන්ද එකිනෙකා දක්වන ආකල්ප වෙනස්ය. ඔවුන් විඩාවට පත්වන්නේ ද විවිධ වූ හේතු සාධක මතය. එහෙයින් ඔවුහු විඩාව නිවීමට එකී සංගීතයක් කියා හඳුන්වා දීමට නොහැකිය. සමීක්ෂණයට භාජනය වූ 50 දෙනා අතුරින් ද ඒ විවිධත්වය දුටිමි. ඔවුන් විඩාවට පත් වූ විට අසන ලද නාද මාලාවන් වෙනස්ය. උගත් නූගත් දෙපිරිස ම සිංහල සරල සංගීතයට සවන් දුන්නද ඒ අතුරින් ද නාදමාලාවන් පමණක් (වචන රහිතව) ඇති සංගීතයන්ට ද සවන්දීමට කැමැත්තක් දක්වන ලද අය ද සිටියහ. තව ද බටහිර ගීත වලට ද ප්‍රිය කරන අය ද සිටියහ. එහෙයින් මෙම සමීක්ෂණයෙන් පෙනී යන්නේ අවු. 21-25 ත් අතර ගැහැණු ළමුන් පිරිසෙන් ඔවුන් වඩාත් කැමැත්තක් දක්වන්නේ සිංහල සරල සංගීතයන්ට බවත් සංගීතය උගත් නූගත් දෙපිරිස ම එකසේ සිංහල සරල නාද මාලාවන් විඩාවක දී ඇසීමට කැමැති බවත්ය. එය සටහනක් ලෙස ඉදිරිපත් කළ හැකිය.

සංගීතය කැමති	100%
උගත්	46%
නූගත්	54%
වචනත් සමග නාද	82%
වචන රහිත නාද	18%

වඩාත් කැමති	විඩාවේ දී සවන් දීම			
නාද මාලාව	1 කැමැත්ත	2 කැමැත්ත	1 කැමැත්ත	2 කැමැත්ත
සිංහල සරල සංගීතය	74%	20%	80%	10%
රාගධාරී සංගීතය	20%	6%	10%	4%
ශාස්ත්‍රීය ජන සංගීතය	--	44%	--	32%
බටහිර සරල සංගීතය	6%	4%	--	18%
ශාස්ත්‍රීය බටහිර සංගීතය	--	4%	--	8%
රාගධාරී සරල සංගීතය	--	22%	10%	28%

ආන්තික සටහන්

1. Alvin, J. (175). Music Therapy (2nd ed.) New York; Basic Books.
2. Alvin, J. & Warnick, A. (1991). Music therapy for the autistic child. (2nd ed) New York, Oxford University Press.
3. Bonny, H. L. & Savary, L. M. (1993), Music and your mind: Listening with a new consciousness. New York: Harper & Raw.
4. Boxill, E.H. (185), Music Therapy for the developmentally disabled. Rockville, MD: Aspen., Systems Corporation.
5. Bright, R., (186), Grieving: A handbook for those who care, St. Louis, MO:MMB Music.
6. Bright, R., (1972), Music in geriatric care Sydney, NSW: Angus and Robertson.
7. Bright, R., (1981), Practical planning in music therapy for the aged. Lynebrook, NY: Musicgraphics.
8. Bruscia, K.E., (Ed) (1991), Case studies in music therapy, Phoenixville, PA: Barcelona Press.
9. Bruscia, K.E. (1989(, Defining music therapy, Spring City, PA: Spring House Books.

10. Bruscia, K.E., (1987), Improvisational models of music therapy, Springfield, IL: Charles Thomes.
11. Davis, B., Gfeller, K., Thant, M. (1992), An introduction to music therapy, Dubuque, IA: Wm. C. Brown.
12. Eagle, C., (Ed.) Music therapy index, volume I, Washington, DC: National Association for Music Therapy.
13. Eagle, C., (Ed.) Music psychology index, volume 2, Washington, DC: National Association for Music Therapy.
14. Eagle., C. (Ed.) Music psychology index, Volume 3, Oryx Press.
15. Furman, C.E. (Ed.,) (1988) Effectiveness of music therapy procedures: Documentation of research and clinical practice. Washington, DC: National Association for Music Therapy.
16. Gaston, E.T. (1968), Music in therapy, New York: Macmillan.
17. Hanser, S. B. (1987), Music therapist's handbook, St. Louis, MO: Warren H. Green.
18. Lee, M.H.M (Ed.), Rehabilitation, music and human well-being, St. Louis, MO: MMB Music.
19. Madsen, C.K. (1981), Music therapy: A behavioral guide for the mentally retarded. Washington, DC: National Association for Music Therapy.
20. Marento, C.D. & Bruscia, K. E. (Ed.) (1987), Perspectives on music therapy education and training, Philadelphia, PA: Temple University, Esther Boyer College of Music.
21. Nordoff, P & Robbins, C. 9171), Music therapy in special education, New York: John Day.
22. Priestley, M. (1975), Music therapy in action, London: Constable.
23. Ruud, E. (1980), Music therapy and its relationship to current treatment theories, St. Louis, MO:MMB Music.
24. Schulberg, C. H. (1981), The music therapy sourcebook, New York: Human Science Press.
25. Tyson, F., (1981), Psychiatric music therapy: Origins and development, New York: Creative Arts Rehabilitation Centre.
26. Unkefer, R.F. (Ed.) (1990), Music therapy in the treatment of adults with mental disorders: Theoretical bases and clinical interventions, New York: Schirmer Books.

සම්භාව්‍ය බටහිර භෞතික විද්‍යාව පිළිබඳ අර්නස්ට් මහ්ගේ යථානුභූතවාදී විවේචනය පිළිබඳ විමැසුමක්

කථිකාචාර්ය
සුමේධ වීරවර්ධන

ක්‍රි.ව 1830 දී ඔස්ට්‍රියාවේ, මොරාවියා හි උපත ලැබූ අර්නස්ට් මහ් වියානා විශ්වවිද්‍යාලයෙන් අධ්‍යාපනය හැදෑරී ය. 1846 දී ග්‍රේස් විශ්වවිද්‍යාලයේ ගණිතය පිළිබඳව මහාචාර්ය පදවියට පත් වූ ඔහු ක්‍රි.ව. 1876 දී ප්‍රාග් විශ්වවිද්‍යාලයේ භෞතික විද්‍යාව පිළිබඳ මහාචාර්ය ධූරයට පත් විය. නැවතත් 1895 සිට 1905 දක්වා වියානා විශ්වවිද්‍යාලයේ ඉතිහාසය සහ උද්ගාමී විද්‍යාවන්ගේ න්‍යාය පිළිබඳ මහාචාර්යවරයා ලෙස පත්විය. මහ් වනාහි විවිධ වූ විෂයයන් පිළිබඳව ප්‍රාමාණිකයෙක් විය. ගණිතය, භෞතික විද්‍යාව පිළිබඳ ව පමණක් නොව නාද විද්‍යාව (acoustics) විදුලිය පිළිබඳ ප්‍රවාද, ද්‍රවගතික විද්‍යාව, ඉතිහාසය, කාර්මික විද්‍යාව, දෘෂ්ටි විද්‍යාව, තාප ගතික විද්‍යාව, භෞතවේදය සහ සංජානනය පිළිබඳ මනෝවිද්‍යාව යනාදී විෂයන් පිළිබඳ ව පුළුල් දැනුමක් ඔහුට තිබුණා පමණක් නොව එම විෂයයන්ගේ වර්ධනයට ඔහුගෙන් ඉමහත් දායකත්වයක් ලැබිණි. එපමණක් නොව මහ් වැඩ කරන ජනතාවගේ දේශපාලන අදහස් සහ පරමාර්ථවලට සහයෝගය දක්වූවෙක් ද විය. ඔස්ට්‍රියානු පාර්ලිමේන්තුවේ මහා මණ්ඩලයේ (Upper house) සාමාජිකයෙක් වූ මහ්ගේ අදහස් ඕස්ට්‍රියානු සමාජ ප්‍රජාතන්ත්‍රවාදී ව්‍යාපාරයේ වර්ධනයට ද හේතු විය. තම ජීවිතයේ අවසාන භාගයේ දී මහ් බෞද්ධයෙකු ලෙස ජීවත් වූ බව සඳහන් වේ.[1]

මෙහි දී විශේෂයෙන් ම අවධානයට ලක්විය යුත්තේ බටහිර විද්‍යාව පිළිබඳ මහ්ගේ විවේචනයේ ස්වභාවය ගැන ය. බටහිර විද්‍යාව පිළිබඳ මහ්ගේ විවේචනයට පදනම් වූ කරුණු කීපයකි. ඉන් පළමුවැන්න වන්නේ ඔහුගේ දාර්ශනික ස්ථාවරය යි. ඔහුගේ ඥානවිභාගයීය ස්ථාවරය වූයේ අනුභූතිවාදය මත පදනම් වූ යථානුභූතවාදය යි. ඔහුගේ දැනුම පිළිබඳ මෙම දාර්ශනික ස්ථාවරය වඩාත් නැකම් කියන්නේ බ්‍රිතාන්‍ය අනුභූතිවාදයට මිස මහාද්වීපික බුද්ධිවාදයට නොවේ. ලොක්, බර්ක්ලේ සහ හ්‍යූම් යන දාර්ශනිකයන් බ්‍රිතාන්‍ය අනුභූතිවාදී සම්ප්‍රදායට අයත් වේ. අනුභූතිවාදයෙන් කියැවෙන්නේ ඇස, කන, දිව, නාසය, ශරීරය යන පසිඳුරන්ට ගොදුරුවන රූප, ශබ්ද, ගන්ධ, රස සහ ස්පර්ශ යන අරමුණු හෙවත් දත්තයන් මත පදනම් වූ දේවල් පිළිබඳ ව පමණක් කථා කළ යුතු බව ය. ඉන්ද්‍රිය ගෝචර නොවන සංකල්ප වූ කලි හුදු මනස්ගාත (අධිභෞතික සංකල්ප) බව අනුභූතිවාදීන්ගේ පිළිගැනීම වේ. වෙනත් ආකාරයකින් පවසන්නේ නම් මහ්ගේ අදහස වූයේ ඉන්ද්‍රිය ගෝචර දේ පමණක් මනසේ නිර්මාණ නොවන බවත් ඉන්ද්‍රිය ගෝචර නොවන හෙවත් අධිභෞතික සංකල්ප පමණක් මනසේ නිර්මාණය වන බව ය. සරලව පවසන්නේ නම් යථානුභූතවාදයෙන් කියැවෙන්නේ ඉන්ද්‍රිය දත්ත මත පදනම් නොවන සියල්ල හුදු මනස්ගාත වන බව ය. මහ්ට අනුව විද්‍යාත්මක පැහැදිලි කිරීම් සඳහා ඉන්ද්‍රිය ගෝචර නොවන සංකල්ප යොදා ගැනීමෙන් වැලකී සිටිය යුතු ය. සම්භාව්‍ය (නිව්ටෝනීය) භෞතික විද්‍යාවේ එන නිරපේක්ෂ කාලය, නිරපේක්ෂ අවකාශය, අවස්ථිථි සමුද්දේශ රාමුව, පරමාණුව වැනි සංකල්ප විවේචනය කරන ලද්දේ ඒවා ඉන්ද්‍රිය ගෝචර නොවන බැවිනි.

බටහිර විද්‍යාව පිළිබඳ මහ්ගේ විවේචනයට බලපෑ තවත් අදහසක් වූයේ සකසුරුවම හෙවත් මිතව්‍යය (Principal of Economy of Thought) නම් මූලධර්මය යි. මහාචාර්ය නලින් ද සිල්වාගේ පහත ප්‍රකාශයෙන් මහ්ගේ සකසුරුවම පිළිබඳ මූලධර්මය පිළිබඳ ව යම් අවබෝධයක් ලැබිය හැකිය. "මාක් අවධාරණය කළ කරුණක් වූයේ භෞතික විද්‍යාවේ ප්‍රවාද සරල විය යුතු බව ය. එමෙන් ම

එම ප්‍රවාදවල මිතව්‍ය සිතීම් මූලධර්මය අඩංගු විය යුතු බව ය. මාක් මේ මූලධර්මය සාමාන්‍ය ජීවිතයේ සකසුරුවම නැතිනම් ආර්ථිකය (මිතව්‍යය) සමග සංසන්දනය කළේ ය."[2] සකසුරුවම පිළිබඳ අදහස මහ් ලබාගත්තේ ආර්ථික විද්‍යාවෙනි. භෞතික සංසිද්ධීන් පැහැදිලි කිරීමේ දී ඉතා ම සරල ලෙසත්, අවම සංකල්ප ප්‍රමාණයක් යොදා ගැනීමෙනුත් එය කළ යුතු බව මහ්ගේ 'සකසුරුවම' නම් සංකල්පයෙන් කියැවිණි. විද්‍යාඥයාගේ ක්‍රියාකලාපය තුළ මෙම සකසුරුවම පිළිබඳ සංකල්පයට අනුව ක්‍රියාකිරීමක් දක්නට ලැබෙන බව මහ්ගේ අදහස යි. අධිභෞතික උපකල්පන මත පදනම් වන පැහැදිලි කිරීම්වලට වඩා ඉන්ද්‍රිය දත්ත මත පදනම් ව ඉදිරිපත් කෙරෙන පැහැදිලි කිරීම් වඩා සකසුරුවම් සහිත වන්නේ ය වැනි අදහසක් මහ් දරා ඇති බව පැහැදිලි ය. මේ අනුව මහ්ගේ අධිභෞතික විද්‍යාත්මක සංකල්ප පිළිබඳ විවේචනයත්, සකසුරුවම පිළිබඳ මූලධර්මයත් අතර සමීප සම්බන්ධයක් ඇති බව පැහැදිලි ය. ජීව විද්‍යාවේ සංකල්පයක් වන පරිණාමවාදය පිළිබඳ අදහස් ද ඔහුගේ විද්‍යාව පිළිබඳ විවේචනයට බලපා ඇත. වඩාත් ශක්තිමත් අය සකසුරුවම් සහගත ව පරිසරයට අනුගත වන්නේ ය යන පරිණාමවාදී අදහස විද්‍යාඥයින්ට බලපා ඇති බව මහ් අදහස් කර ඇත.

මේ අනුව පැහැදිලි වන්නේ මහ් විසින් දරන ලද යථානුභූතවාදී දාර්ශනික ස්ථාවරය, ආර්ථික විද්‍යාවෙන් ඔහු ලබාගත් සකසුරුවම පිළිබඳ මූලධර්මය සහ ජීව විද්‍යාවෙන් ලබාගත් පරිණාමවාදී අදහස ඔහුගේ විද්‍යාව පිළිබඳ විවේචනයට පසුබිම් වී ඇති බව ය. අර්නස්ට් මහ් අතින් විවේචනය වූයේ සම්භාව්‍ය හෙවත් නිව්ටෝනියානු භෞතික විද්‍යාවයි. මේ යුගයේ නිව්ටෝනියානු භෞතික විද්‍යාව විවේචනය කළ එක ම විද්‍යාඥයා මහ් නොවේ. හෙන්රි පුවන්කරේ, කර්චොෆ් සහ හර්ට්ස් වැනි විද්‍යාඥයින් විසින් ද නිව්ටෝනියානු යාන්ත්‍රිකය විවේචනය කර ඇත. එහෙත් මෙහි දී අර්නස්ට් මහ්ගේ විවේචනය සමකාලීන විද්‍යාවේ ගමන්මඟට පමණක් නොව අනෙකුත් විෂයයන්වලට ද ප්‍රබල බලපෑමක් කළේය. නිව්ටෝනියානු භෞතික විද්‍යාවේ එන අවස්ථිතිය, ගුරුත්ව බලය, නිරපේක්ෂ

කාලය, නිරපේක්ෂ අවකාශය, අවස්ථිථි රාමුව යන සංකල්ප ද පරමාණුව අර්නස්ට් මහ් කළ විවේචනය, ඔහු විසින් රචිත 'Mechanics' නම් කෘතියේ අන්තර්ගත වේ. කෙසේ වෙතත් නිව්ටන් දේවත්වයෙන් සැලකුණ යුගයක ඔහුට විවේචනය කිරීමට පෙළඹීම පවා මහ්ගේ විශිෂ්ඨ බවේ ලක්ෂණයක් ලෙස සැලකිය හැකිය.

නිරපේක්ෂ අවකාශය සහ නිරපේක්ෂක කාලයක යන සංකල්ප නිව්ටෝනීය භෞතික විද්‍යාවේ එන මූලික සංකල්ප දෙකකි. නිව්ටන් නිරපේක්ෂ අවකාශය යන්නෙන් අදහස් කළේ කුමක් ද යන්න සහ එය ආනුභූතික සංකල්පයක් නොවන බව තලින් ද සිල්වා මහාචාර්යතුමාගේ පහත ප්‍රකාශයෙන් පැහැදිලි වේ. ''අප අවට ඇති සියලු වස්තු නැතැයි සලකන්න. සතා සීපාවා, ගහකොළ, ඉරහඳ, තාරකා ආදී සියල්ල නැති වූ විට, එනම් අප ද නැති වූ විට ඇත්තේ කුමක් ද? ඒ නිරපේක්ෂ අවකාශය යි. නිරපේක්ෂක අවකාශය නිරීක්ෂණය කළ හැක්කක් නොවේ. නිරපේක්ෂ අවකාශය නිරීක්ෂනය කිරීමට නිරීක්ෂකයෙකු සිටින විට ම එය තව දුරටත් කිසිවක් හෝ කිසිවෙකු හෝ නැති අවකාශයක් බවට පත් නොවේ.''[3]

නිරපේක්ෂක අවකාශය නම් සංකල්පයෙන් තොර ව නිව්ටෝනියානු භෞතික විද්‍යාවට පැවැත්මක් නොවී ය. චලිතය පිළිබඳ නිව්ටන්ගේ නියම වලංගු වූයේ කිසිවෙකුගේ ඉන්ද්‍රියකට ගෝචර නොවූ නිරපේක්ෂ අවකාශයෙහි ය. එහෙත් ක්‍රිස්තියානුවෙකු වූ නිව්ටන්, නිරපේක්ෂක අවකාශය තුළ ද සර්වබලධාරී දෙවියන් වහන්සේ සිටින බව විශ්වාස කර ඇත. මේ අනුව නිව්ටෝනියානු භෞතික විද්‍යාවට නිව්ටන්ගේ ආත්මීය ලක්ෂණ බලපා ඇති බැවින් එහි වාස්තවික බව පිළිබඳ අපට ප්‍රශ්න කළ හැකි ය.

මේ අනුව 'නිරපේක්ෂ අවකාශය' යන්න ප්‍රාග් අනුභූතික සංකල්පයක්, හෙවත් වියුක්ත සංකල්පයකි. වෙනත් ආකාරයකින් පවසන්නේ නම් එය නිව්ටන්ගේ අධිභෞතික සංකල්පයකි. එහෙත් 'නිරපේක්ෂක අවකාශය' යන්න නිව්ටෝනියානු භෞතික විද්‍යාවේ එන පදනම් සංකල්පයකි. මහ්ගේ විවේචනයට ලක්වූයේ නිරපේක්ෂ අවකාශය ඉන්ද්‍රිය ගෝචර නොවන අධිභෞතික සංකල්පයක් වූ

බැවිණි. මහ් තම ස්ථාවරය වූ අනුභූතිවාදය මත පිහිටා එම සංකල්පය විවේචනය කර ඇත. ඔහුගේ ස්ථාවරය වූයේ ඉන්ද්‍රිය ගෝචර නොවන හෙවත් අධිභෞතික සංකල්ප ඇසුරින් විද්‍යාත්මක පැහැදිලි කිරීම් නොකළ යුතු බව ය.

නිරපේක්ෂ අවකාශය මෙන් ම නිරපේක්ෂ කාලය ද අධිභෞතික සංකල්පයකි. නිව්ටෝනීය භෞතිකයේ දක්වෙන කාලය නිරීක්ෂකයෙකු ඇතත් නැතත් ගලා යයි. නිරපේක්ෂ කාලය ද ඉන්ද්‍රිය ගෝචර සංකල්පයක් නොවේ. නිව්ටන්ට අනුව නිරපේක්ෂ කාලය හා අවකාශය සත් ය; එනම් මිනිස් මනසින් තොර ව ඒවා පවතී. එහෙත් ඒවාට ඉන්ද්‍රිය ගෝචර පදනමක් ඇත. ඉන්ද්‍රිය ගෝචර පදනමක් නැතත් ඒවා ට පැවැත්මක් (සත් බවක්) ඇතැයි නිව්ටන් පැවසී ය. එහෙත් මහ්ගේ ස්ථාවරය වූයේ විද්‍යාත්මක පැහැදිලි කිරීම් සඳහා යොදා ගත යුතු වන්නේ ඉන්ද්‍රිය ගෝචර සංකල්ප පමණක් බව ය. බටහිර සම්භාව්‍ය භෞතික විද්‍යාවේ එන අධිභෞතික සංකල්ප මහ් විසින් විවේචනය කරන ලද්දේ එබැවිනි.

ගුරුත්වාකර්ෂණවාදය සම්භාව්‍ය භෞතික විද්‍යාවේ එන ප්‍රධානත ම ප්‍රවාදය යි. එම ප්‍රවාදය සඳහා නිරපේක්ෂ කාලය හා නිරපේක්ෂ අවකාශය යන සංකල්ප අවශ්‍ය විය. නිව්ටෝනියානු භෞතික විද්‍යාවේ දී ත්වරණය මැනෙන්නේ නිරපේක්ෂ අවකාශයෙහි හෝ එයට සාපේක්ෂව ඒකාකාර ප්‍රවේගයකින් ගමන් කරන රාමුවල ය. එහෙත් නිරපේක්ෂ අවකාශයේ දී ත්වරණය මැනීම සඳහා නිරීක්ෂකයෙකුට සිටිය නොහැකි ය. මක්නිසා ද යත් නිරපේක්ෂ අවකාශය තුළ ජීව හෝ අජීවී කිසිවක් නොපවතින හෙයිනි. නිරීක්ෂකයෙකු සිටි විට එය තවදුරටත් නිරපේක්ෂ අවකාශයක් නොවේ. මේ අනුව නිව්ටන්ගේ නිරපේක්ෂ අවකාශය තුළ ත්වරණය මැණිම යන්න අසංගත අදහසකි. මෙම අපැහැදිලි, පරස්පරවිරෝධී හෙවත් අසංගත බව නැති කිරීම සඳහා මහ් විසින් යෝජනාවක් ඉදිරිපත් කර ඇත. මහ් පැවසුවේ ත්වරණය මැණිය යුත්තේ ඈත පිහිටි නිසල තාරකාවලට සාපේක්ෂ ව බව ය.[4]

නිව්ටන්ගේ ගුරුත්ව බලය නම් සංකල්පය ද මහ්ගේ විවේචනයට ලක් විය. පෘථිවියට ආසන්න වස්තු ඒකාකාර

ප්‍රවේගයකින් පොළොවට ඇද වැටෙන බවත්, ඊට හේතුව නම් ඕනෑම වස්තු දෙකක් එකිනෙක මත ආකර්ෂණය බලයක් ඇති කිරීම බවත් නිව්ටන් පැවසීය. ඕනෑම වස්තු දෙකක් එකිනෙක මත ආකර්ශන බලයක් ඇති කෙරේ. ගුරුත්ව බලය යනුවෙන් නිව්ටන් හැඳින්වූයේ එය යි. එහෙත් සම්භාව්‍ය භෞතික විද්‍යාවේ දී බලයක් යනුවෙන් අදහස් කළේ එකට ගැටෙන වස්තූන් විසින් අන්‍යෝන්‍ය වශයෙන් ඇති කරනු ලබන ක්‍රියාව සහ ප්‍රතික්‍රියා ය. මෙම බලය පිළිබඳ අර්ථ දැක්වීම සහ ගුරුත්ව බලය යන සංකල්පය අතර පරස්පර විරෝධී බවක් වෙයි. බලයක් යනු එකට ගැටෙන වස්තූන් විසින් අන්‍යෝන්‍ය වශයෙන් එකිනෙක මත ඇති කරනු ලබන ක්‍රියා හා ප්‍රතික්‍රියා නම් එකිනෙකින් ඈතින් පිහිටි වස්තූන්, එකිනෙක මත ගුරුත්ව බලයක් ඇති කරන්නේ කෙසේ ද යන්න එම අසංගත බව වෙයි. අර්නස්ට් මහ් විසින් මෙම අසංගත බව ප්‍රශ්න කරන ලදී.

අවස්ථිතිය, අවස්ථිත සමුද්දේස රාමුව යන සංකල්පය ද නිව්ටෝනීය හෙවත් සම්භාව්‍ය බටහිර භෞතික විද්‍යාවේ එන ප්‍රධාන සංකල්ප කීපයකි. අවස්ථිතිය යන්නෙන් අදහස් කරන්නේ කුමක්ද යන්න මහාචාර්ය නලින් ද සිල්වා මහතාගේ පහත ප්‍රකාශයෙන් පැහැදිලි වේ. ''නිව්ටන් ට අනුව ඕනෑම වස්තුවකට තම චලිත අවස්ථාව වෙනස් කිරීමට මහා කම්මැලි කමක් වෙයි... වස්තුවකට බාහිර බලපෑමක් නොකළහොත් එය එහි චලිත අවස්ථාව වෙනස් නොකරයි. මේ 'අලසකම' නැත්නම් චලිත අවස්ථාව වෙනස් කිරීමට ඇති 'අකමැත්ත' වස්තුවේ අවස්ථිතිය යන සංකල්පයෙන් දළ වශයෙන් නිරූපණය වෙයි. බාහිර බලයක් යෙදීමෙන් වස්තුවේ චලිත අවස්ථාව වෙනස් කෙරේ. වස්තුවේ අවස්ථිතිය වැඩිවත් ම වෙනස සඳහා යෙදිය යුතු බලය ද වැඩි වෙයි.''[5] වස්තුවක ඇති ද්‍රව්‍ය ප්‍රමාණය වැඩි නම් එම වස්තුවේ අවස්ථිතිය ද වැඩි ය. පුටුවක් තල්ලු කිරීමට වඩා වැඩි බලයක්, ලොරියක් තල්ලු කිරීමට යෙදවිය යුතු ය. එසේ වන්නේ පුටුවේ අවස්ථිතියට වඩා ලොරියේ අවස්ථිතිය වැඩි බැවිනි. වස්තුවේ ස්කන්ධය යන්නට අවස්ථිති ස්කන්ධය යන නම ද යෙදේ.

නිව්ටන්ට අනුව තම චලිත වලංගු වන්නේ අවස්ථිත සම්ද්දේශ රාමුවල පමණය. ".... අවස්ථිති සමුද්දේස රාමුවක් යනු නිරපේක්ෂ අවකාශයට සාපේක්ෂ ව ඒකාකාර වේගයකින් එක ම දිශාවට, එනම් ඒකාකාර ප්‍රවේගයකින්, චලනය වන රාමුවකට බවයි."[6] පොළොවට සාපේක්ෂ ව නිසල වූ රාමුවක්, අවස්ථිති සමුද්දේස රාමුවක් ලෙස බටහිර භෞතික විද්‍යාවේ සැලකෙයි.

මේ අනුව පැහැදිලි වන්නේ නිව්ටෝනීය භෞතික විද්‍යාවේ එන අවස්ථිති සමුද්දේස රාමු යනු කුමක් දැ යි අර්ථ දැක්වීමේ දී 'නිරපේක්ෂ අවකාශය' නම් අධිභෞතික සංකල්පය යොදා ගෙන ඇති බවය. මහ්ට අනුව 'නිරපේක්ෂ අවකාශයක්' ඇත යන ප්‍රකාශය අසත්‍ය වන්නේ එය නිරීක්ෂණය කළ නොහැකි නිසා ම නොවේ. නිරපේක්ෂ අවකාශය නිරීක්ෂණය කිරීමට නොහැකි නිසා ම නිරපේක්ෂ අවකාශයට සාපේක්ෂ ව අංශුවක චලිතය ද නිරීක්ෂණය කළ නොහැකි ය. මෙහි දී වඩා වැදගත් වන්නේ ප්‍රස්තුතය නිරීක්ෂණය කළ නොහැකි වීමටත් වඩා එම ප්‍රස්තුතයෙන් (නිරපේක්ෂ අවකාශයක් ඇත යන ප්‍රස්තුතයෙන්) නිරීක්ෂණය කළ හැකි සංසිද්ධි ලබා ගැනීමට නොහැකි වීම යි.

නිව්ටෝනීය භෞතික විද්‍යාවේ එන අවස්ථිතිය නම් සංකල්පය ද අර්නස්ට් මහ් ට ප්‍රශ්නයක් විය. ඔහුගේ ප්‍රශ්නය වූයේ, යම් වස්තුවකට අවස්ථිතියක් ඇති වන්නේ කෙසේ ද යන්න ය. නිව්ටෝනීය භෞතික විද්‍යාවේ දී ත්වරණය මැනෙන්නේ නිරපේක්ෂ අවකාශයෙහි හෝ එයට සාපේක්ෂව ඒකාකාර ප්‍රවේගයකින් ගමන් කරන රාමුවල ය. එහෙත් එවැනි රාමු සොයා ගැනීමත්, නිරපේක්ෂ අවකාශය යනු කුමක් දැයි දැන ගැනීමත් ගැටලු දායක විය. සියලු වස්තූන් ඉවත් කළ විට ලැබෙන අවකාශය නිරපේක්ෂ අවකාශය යි. එසේ නම් ත්වරණය මනින්නේ කවුරුන් ද? මක් නිසාද යත් ත්වරණය මැනීම සඳහා ම නිරීක්ෂකයෙකු සිටි විට එතැන යමෙක් ඇති හෙයින් එය තවදුරටත් නිරපේක්ෂ අවකාශයක් නොවන බැවිනි. තව ද එවැන්නක් ඉන්ද්‍රිය ගෝචර ද නොවේ. නිව්ටෝනියානු යාන්ත්‍රිකයේ එන 'ත්වරණයට' අරුතක් ලැබීමට නම් ත්වරණය මැණිය යුත්තේ ඇත පිහිටි නිසල

තාරකාවලට සාපේක්ෂ ව බව මහ් පැවසීය. තව ද ඔහු පැවසුවේ ඈත පිහිටි තාරකාවල ස්කන්ධය හා ශක්තිය විසින් මෑත පෘථිවිය අසල අවස්ථිතිය පාලනය කෙරෙන බව ය. අවස්ථිතිය සහ අවස්ථිති සමුද්දේස රාමු පිළිබඳ මහ් ගේ විවේචනය බටහිර භෞතික විද්‍යාවේ විප්ලවයකට හෙවත් සුසමාදර්ශීය වෙනසකට හේතු විය. නිව්ටෝනියානු භෞතික විද්‍යාවේ පදනම්වාදය හෙවත් සුදමාදාර්ශය වන 'ගුරුත්වාකර්ශනවාදය' මිත්‍යාවක් බව පවසමින් ඇල්බට් අයින්ස්ටයින් ට සාධාරන සාපේක්ෂතාවාදය ඉදිරිපත් කිරීමට පදනම් වූයේ මහ්ගේ මෙම විවේචනය යි.

සම්භාව්‍ය භෞතික විද්‍යාවේ එන තවත් සංකල්පයක් වන පරමාණුව පිළිබඳ සංකල්පය ද අර්නස්ට් මහ්ගේ විවේචනයට ලක් විය. මහ් ට අනුව පරමාණුව ද අධිභෞතික සංකල්පයකි. පරමාණුව නම් කල්පිතය ප්‍රතික්ෂේප කිරීම නිසා මහ් ට විවිධ විවේචන එල්ල විය. එම විවේචන එල්ල වූයේ විද්‍යාඥයින්ගෙන් පමණක් නොවේ. වී.අයි.ලෙනින් වැනි දේශපාලනඥයින්ගෙන් ද මහ් ට විවේචන එල්ල විය. ජී. කිරිලෙන්කෝ සහ එල්.කොර්ෂුනෝවා යන අයගේ පහත අදහසින් එය පැහැදිලි වේ. ''විද්‍යාත්මක දාර්ශනික මූලධර්ම, විද්‍යාත්මක ගැටලු විසඳීමට ප්‍රයත්න දරන විද්‍යාඥයාට ස්ථිරසාර පදනමකි. මෙම මූලධර්ම නොසලකා හැරීමෙන් බොහෝවිට විද්‍යාඥයින් අවුල් ජාලයක පැටලුන අවස්ථා ඇත. නිදසුනක් දක්වතොත්, ප්‍රකට වාස්තවික විඥානවාදී දාර්ශනිකයෙකු වූ අර්නස්ට් මහ්, විද්‍යාවේ පරමාණුවේ සංකීර්ණ ව්‍යූහය සොයා ගැනීමට ඉතාමත් ආසන්න ව පැවැති අවධියක (19 වැනි සියවසේ අවසාන භාගය 20 වැනි සියවසේ මුල් භාගය) දිගින් දිගට ම පරමාණු කල්පිතය ප්‍රතික්ෂේප කරමින් තමාගේ ම දාර්ශනික අනුමානයන් ප්‍රකාශ කරන්නට විය. සංවේදනයන් සමාහාරය (එකතුව) එකම යථාර්ථය කරගත් මහ්ට මෙය ඉතාමත් තර්කානුකූල විය.''[7] ඉහත මාක්ස් ලෙනින්වාදීන් දෙදෙනාට අනුව විද්‍යාත්මක ගැටළු විසඳීම සඳහා කටයුතු කරන විද්‍යාඥයින්ට අධිභෞතික සංකල්ප සඳහා ඔවුන් භාවිතා කරන නාම වන 'විද්‍යාත්මක දාර්ශනික මූලධර්මයන්' අවශ්‍ය වේ. එහෙත්

මත් පැවසුවේ විද්‍යාත්මක ව්‍යාඛ්‍යාන සඳහා ඉන්ද්‍රිය ගෝචර නොවන සහ අඩු තරමින් ඉන්ද්‍රිය ගෝචර සංසිද්ධීන් අපෝහනය කර ගත නොහැකි පරමාණුව, නිරපේක්ෂ අවකාශය වැනි අධිභෞතික ප්‍රස්තුත යොදා නොගත යුතු බව ය.

කෙබඳු විවේචන එල්ල වුවත් අර්නස්ට් මත් යනු වත්මන් විද්‍යා හා දාර්ශනික ලෝකය බිහි කිරීමෙහිලා ඉමහත් දායකත්වයක් සැපයූ ශ්‍රේෂ්ඨ විද්‍යාඥයෙක් සහ විද්‍යාවේ දාර්ශනිකයෙකි. සම්භාව්‍ය භෞතික විද්‍යාවේ පදනම් ඉදිදරවා දැමූ එකම විප්ලවකාරයා ඔහු නොවන්නේ කර්චොෆ්, හර්ට්ස්, හෙන්රි පුවන්කරේ ආදීන් ද ඒ සඳහා දායක වූ හෙයිනි. එසේ වූවත් ඒ සඳහා වැඩිම බලපෑමක් එල්ල කළ පුද්ගලයා වූයේ අර්නස්ට් මත් යන්න අසත්‍ය ප්‍රකාශයක් නොවේ.

අර්නස්ට් මත් විසින් කළ විවේචන බටහිර භෞතික විද්‍යාවට පැරණි නිව්ටෝනියානු පදනම්වාදය/සුසමාදර්ශය ඉවතලා නව සුසමාදර්ශයක් හඳුන්වාදීමේ වරම අයින්ස්ටයින්ට ලැබිණි. "1915 දී අයින්ස්ටයින් තම සාධාරණ සාපේක්ෂතාවාදය ඉදිරිපත් කළේය. එමගින් ඔහු ගුරුත්වය පිළිබඳ ව වෙනස් ප්‍රවාදයක් නිර්මාණය කළේය. එනම් වෙනස් ප්‍රවාදයකට ගුරුත්වය හේතුවක් කර ගත්තේ ය. අයින්ස්ටයින්ට තම ප්‍රවාදය ගොඩනැගීමට ප්‍රධාන කරුණු දෙකක් බලපෑවේ ය. ඉන් එකක් වූයේ කලින් සඳහන් කරන ලද මත්ගේ අවස්ථිතිය පිළිබඳ අදහසයි."[8] එහෙත් මින් අදහස් කෙරෙන්නේ අයින්ස්ටයින් මත්ගේ අදහස් සියල්ල ම පිළිගත් බවක් නොවේ. මත්ගේ අවස්ථිතිය පිළිබඳ විවේචනයෙන් ඔහු ප්‍රබෝධයක් ලැබූ බව සත්‍යයක් වන නමුත් අයින්ස්ටයින් කිසි විටෙකත් යථානුභූතවාදියෙක් නොවීය. යථානුභූතවාදියෙකු වූ ක්වොන්ටම් භෞතිකයට කෝපන්හේගන් අර්ථවිවරණය සැපයීමෙහි ලා මූලිකයෙකු වූ ත් නීල්ස් බෝර් ට එරෙහි අරගලයේ දී අයින්ස්ටයින් ගත් ස්ථාවරය වූයේ සත්වාදය යි.

නීල්ස් බෝර් යථානුභූතවාදියෙක් විය. යථානුභූතවාදයේ ආරම්භකයා වූයේ අර්නස්ට් මත් ය. එබැවින් මත්ගේ බලපෑම, බෝර් හරහා ක්වොන්ටම් භෞතිකයේ කෝපන්හේගන් විවරණයට

හේතු වී ඇත. කෙසේ වුව ද සම්භාව්‍ය බටහිර භෞතික විද්‍යාව පිළිබඳ ව අර්නස්ට් මහ් කළ විවේචනය දෙස බෝර් හා අයින්ස්ටයින් බැලුවේ එකම ආකාරයට නොවේ. එනමුත් බටහිර භෞතික විද්‍යාවේ නව වර්ධනයක් වන ක්වොන්ටම්වාදයටත්, සාධාරණ සාපේක්ෂතාවාදයටත් මහ්ගේ විවේචනය හේතුපාදක වී ඇති බව නම් පැහැදිලි ය.

මහ්ගේ බලපෑම දර්ශනය විෂයට ද ලැබිණි. රසලියානු තර්කාණුකාරී අණුවාදය, විට්ගන්ස්ටෛනියානු භාෂාමය දර්ශනය, තර්කානුසාරී යථානුභූතවාදය වැනි විශ්ලේෂී දාර්ශනික ගුරුකුල මූලික වශයෙන් ම අර්නස්ට් මහ්ගෙන් ආභාෂය ලැබී ය. විප්ලවීය දාර්ශනික ගුරුකුලයක් වූ වියානා කවයේ සාමාජිකයන් ඉදිරියට ගෙන ගියේ අර්නස්ට් මහ් ගේ අදහස් ය. සම්භාව්‍ය බටහිර භෞතික විද්‍යා ක්ෂේත්‍රයේ පමණක් නොව සම්භාව්‍ය බටහිර දර්ශනයේ දී ගමන් මග වෙනස් අතකට යොමු කිරීම සඳහා අර්නස්ට් මහ් මුල් වූ බව මෙයින් පෙනේ.

ඇමෙරිකානු දාර්ශනිකයින් සහ මනෝවිද්‍යාඥයින් වූ විලියම් ජේම්ස්, ජෝන් ඩුවී වැන්නන්ට ද යථානුභූතවාදයේ බලපෑම ලැබී ඇති බව මහාචාර්ය නලින් ද සිල්වා මහතාගේ පහත ප්‍රකාශයෙන් පැහැදිලි වේ. "ඉන්ද්‍රියානුභූතවාදය පසුකලෙක ඇමෙරිකාවේ දී උපයෝගිතාවාදය - ප්‍රායෝගික ප්‍රතිඵලවාදය ලෙස වර්ධනය විය. සී.එස්.පියර්ස්, ජෝන් ඩුවි හා විලියම් ජේම්ස් ආදීහු ඒ වර්ධනයට දායක වූ හ. මහ් හා පුවන්ක්රේ මෙන් ම පියර්ස් ද යථාර්තයක් ගැන කථා නොකළේ ය."[9]

ප්‍රායෝගික දේශපාලන දාර්ශනිකයෙකු සහ විප්ලවීය නායකයෙකු වූ වී.අයි. ලෙනින් විසින් අර්නස්ට් මහ් ගේ විවේචනයන්ට එරෙහි විය. මේ වන විට මහ් ගේ අදහස් ඉතා සීඝ්‍රයෙන් යුරෝපය හා අමෙරිකාව පුරා ව්‍යාප්ත වෙමින් තිබිණි. රුසියාවේ ද මහ් ගේ අනුගාමිකයන් සිටියහ. මාක්ස් ලෙනින්වාදීහු දෘෂ්‍යමාන ලෝකය පමණක් සත්‍ය ලෙස නොගනිති. දෘෂ්‍යමාන ලෝකයට ඔබ්බෙන් ඇති පාරභෞතික යථාර්තයක් අතැයි ඔවුහු

පිළිගනති. දෘශ්‍යමානය, යථාර්තය නම් විද්‍යාවක් කුමට ද වැනි අදහස් ඔවුන් දරන්නේ එහෙයිනි. කිරිලෙන්කෝ සහ කෝර්ෂුනෝවාගේ ඉහත දැක් වූ අදහස මඟින් විද්‍යාත්මක ව්‍යාඛ්‍යාන සඳහා පදනම් වන විද්‍යාත්මක දාර්ශනික මූලධර්ම (අධිභෞතික) හෙවත් ප්‍රස්තුතයන්ගේ අවශ්‍යතාව පිළිගෙන ඇත. තව ද මහ් ව විවේචනය කිරීම සඳහා ලෙනින් පෙළඹ වූ කරුණු ලෙනින් ගේ පහත ප්‍රකාශයෙන් වඩාත් තහවුරු වේ. ''සියලු ම මහ්වාදීන් ස්වභාවික විද්‍යාවේ 'පාරභෞතිකයන්වලට' තදින් ම විරුද්ධ වේ. ඔවුන් භෞතිකවාදී ස්වභාවික විද්‍යාවක් කෙරෙහි ආශක්ත වෙයි. ඔවුන් විසින් දක්වන, අපගේ සවිඥානයට සංජානනය වන, කිසිවෙකුටත් නොතකාහැරිය හැකි නමුත් මහ්වාදීන් ස්වභාවික විද්‍යාඥයින්ගේ භෞතිකවාදී ආකල්පය සහ මාක්ස් හා එංගල්ස් විසින් ඉදිරිපත් කළ දාර්ශනික භෞතිකවාදයේ වෙනස නොසලකා හරිනු ලබයි.''[10] ලෙනින්ට අනුව මහ් විද්‍යාවට දැක්වූ සම්බන්ධය යුදාස් ජේසුස්වහන්සේට දැක්වූ සම්බන්ධයට සමාන ය. මින් ලෙනින් අදහස් කරන්නේ අර්නස්ට් මහ් විද්‍යාවේ ප්‍රගතියට අවහිර කළ අයෙකු වූ බව ය. එහෙත් ලෙනින්, අයින්ස්ටයින්ගේ සාධාරණ සාපේක්ෂතාවාදය ඉදිරිපත් කරන තෙක් ජීවත් වූයේ නම් මහ් පිළිබඳ ඔහුගේ ස්ථාවරය නියත වශයෙන් ම වෙනස් වන්නට ඉඩ තිබිණි.

සම්භාව්‍ය බටහිර භෞතික විද්‍යාවේ මූලික සංකල්ප වන නිරපේක්ෂ අවකාශය, නිරපේක්ෂ කාලය, අවස්ථිතිය, අවස්ථිත සම්ද්දේස රාමුව, ගුරුත්ව බලය සහ පරමාණුව යන ඒවා අර්නස්ට් මහ් නම් ඔස්ට්‍රියානු භෞතික විද්‍යාඥයාගේ විවේචනයට ලක් විය. එම සංකල්ප විවේචනය කිරීමේදී ඔහුගේ දාර්ශනික ස්ථාවරය වූයේ අනුභූතිවාදයේ ඉදිරි වර්ධනයක් වන යථානුභූතවාදය යි. මහ් ගේ සකසුරුවම හෙවත් මිතව්‍ය මූලධර්මයට අනුව විද්‍යාත්මක පැහැදිලි කිරීම හැකිතාක් සරල ව ඉදිරිපත් කළ යුතු ය. මහ් ට අනුව විද්‍යාත්මක ප්‍රස්තුත වන්නේ නිරීක්ෂණය කළ හැකි සංසිද්ධි අපෝහනය කළ හැකි ප්‍රස්තුතයන් පමණි. ඉන්ද්‍රිය ගෝචර නොවන සහ ඉන්ද්‍රිය ගෝචර සංසිද්ධි අපෝහනය කර ගත නොහැකි

අධිභෞතික සංකල්ප විද්‍යාත්මක ව්‍යාඛ්‍යාන සඳහා යොදා නොගත යුතු බව මහ් පැවසී ය. වී.අයි. ලෙනින් වැනි දේශපාලන දාර්ශනිකයන්, අර්නස්ට් මහ් විද්‍යාවේ ඉදිරි වර්ධනයට අකුල් හෙලූ අයෙකු ලෙස සලකා විවේචනය කළ ද බටහිර විද්‍යාවේ, බටහිර දර්ශනයේ, බටහිර විද්‍යාවේ දර්ශනයේ පමණක් නොව බටහිර මනෝවිද්‍යාවේ ද ඉදිරි වර්ධනයට ඔහුගෙන් ඉමහත් දායකත්වයක් ලැබිණි. නිව්ටෝනියානු භෞතික විද්‍යාව සම්බන්ධයෙන් මහ්ගේ යථානුභූතවාදී විවේචනය නිසා බටහිර භෞතික විද්‍යාවට අයින්ස්ටයිනියානු සාධාරණ සාපේක්ෂතාවාදය සහ ක්වොන්ටම් භෞතිකයේ කෝපන්හේගන් විවරණය වැනි නව පදනම්වාද (සුසමාදර්ශ) හඳුන්වාදීමට ඉඩ සැලසිණි.

ආන්තික සටහන්

1. කිරිලෙන්කෝ, ජී.එල්.කොර්ෂුනෝවා, දර්ශනවාදය යනු කුමක්ද?, ප්‍රගති ප්‍රකාශන මන්දිරය, මොස්කව්, 1987.
2. ද සිල්වා, නලින්, විද්‍යා කතන්දර, විසිදුනු ප්‍රකාශකයෝ, බොරලැස්ගමුව. 2003
3. ද සිල්වා, නලින්, ගුරුත්වය, සිංහල විශ්වකෝෂය (නව වැනි කාණ්ඩය), ප්‍රධාන කර්තෘ, ධර්මදාස, කේ. එන්. ඕ., සංස්කෘතික දෙපාර්තමේන්තුව, 1998
4. Dictionary of Philosophy, Ed. by Saifulin Murad, Richard R. Dixon; 1998 (second revised Edition)
5. The Penguine Dictonary of Philosophy, Mautner, Thomas, Blackwell publishers, 2000.
6' Lenin, V.I., Materialism and Empirio-Criticism, progress publishers, Moscow, 1987

පරාරෝපණය: විවිධ යෙදුම් හා අර්ථ පිළිබඳ විමසීමකි

කථිකාචාර්ය
යාපාරත්න වීරසේකර

පරාරෝපණය යන වචනයට පැතිරුණු පහසුවෙන් පැහැදිලි කිරීමට අපහසු අර්ථ රාශියක් ම තිබේ. මෑත කාලයේ මේ පදය විවිධ ක්ෂේත්‍රවල විද්වතුන් විවිධ අරුත් ගන්වමින් භාවිතයට ගෙන තිබීම හේතුවෙන් එම කාර්යය තවත් අපහසු කරවයි. දර්ශනය, සමාජ විද්‍යාව, දේශපාලන විද්‍යාව, ආගම, සෞන්දර්යය, මනෝවිද්‍යාව එම විෂය ක්ෂේත්‍ර අතරින් කීපයක් පමණි. ඒ ඒ ක්ෂේත්‍රවල විද්වතුන් විවිධ අරුත් දී තිබෙන බැවින් එහි අර්ථය ලේඛකයාගෙන් ලේඛකයාට වෙනස් ස්වරූපයක් ගෙන තිබේ. මෙම ලිපියේ අරමුණ විශ්වකෝෂ, ශබ්දකෝෂ හා අන්තර්ජාලය ඇසුරුකර ගනිමින් මේ සංකල්පය පැහැදිලි කිරීමයි. එහිදී ඒ ඒ මූලාශ්‍රයන් හි මේ පදය යෙදෙන අන්දම පැහැදිලි කෙරෙන අතර ඇතැම් අදහස් පැහැදිලි කිරීමේදී වෙනත් මූලාශ්‍ර සහයකර ගැනේ.

බ්‍රිතාන්‍ය විශ්වකෝෂයේ[1] පරාරෝපණ සංකල්පය ස්වරූප හයක් යටතේ විස්තර කර තිබේ. එසේ ම පරාරෝපණය වීමට බලපාන හේතු මෙන් ම එය පුද්ගලයා තුළින් ප්‍රකාශයට පත්ව ඇති ආකාරය ද විස්තර කෙරී ඇත.

(1) දුබලතාවය **(Powerlessness)**

කෙනෙකුගේ පැවැත්ම ඔහුගේ හෝ ඇයගේ ස්වයංපාලන බලය යටතේ නොමැතිවීම හෙවත් තමන්ගේ අපේක්ෂාවන්ට

අනුව කටයුතු කිරීමට හැකියාව නොලැබීම. මෙය සැලකිය යුතු මනෝවිද්‍යාත්මක තත්වයකි.

(2) ජීවිතයේ අර්ථ ශූන්‍යභාවය (**Meaninglessness**)

එක්කෝ වටහා ගැනීමක් නොමැතිකම, නැතිනම් කිසියම් ක්‍රියා ක්ෂේත්‍රයක අන්තර් පුද්ගල සබඳතා ඒ ආකාරයෙන් ම පැවතීම හේතුවෙන් තමාගේ පෞද්ගලිකත්වය ඉස්මතු කර ගැනීමට නොහැකිවීම.

(3) ධර්මතා බිඳවැටීම (**Normlessness**)

සමාජය පිළිගත් පොදු චර්යාධර්ම අනුගමනය නොකිරීමෙන් ඇතිවන අවිශ්වාසය, සීමා රහිත තරගය, පැවති චර්යාධර්ම බිඳ වැටීම, වෙනස්වීම හා නව චර්යාධර්ම බිහිනොවීම ධර්මතා බිඳවැටීමකි.

එමිල් ඩුර්කයිම් මෙය අනෝමීය[2] තත්වයක් ලෙස හඳුන්වා තිබේ. ධර්මතා බිඳවැටීම නවීන සමාජයේ දකිය හැකි විශේෂිත ලක්ෂණයකි. සාම්ප්‍රදායිකව රැකගෙන එන සදාචාර ධර්ම බිඳවැටීම මෙයින් අදහස් කෙරේ.

4. සංස්කෘතික පිටස්තරභාවය (**Cultural Estrangment**)

සමාජ සම්මතයන් ගෙන් බැහැරවීම. සම්මතයන් පිළිගැනීම මත ඒකාබද්ධතාවය වර්ධනය වේ.

5. සමාජ හුදෙකලාභාවය (**Social Isolation**)

පුද්ගලයා සමාජ සම්බන්ධතාවන්ගෙන් ඈත්වීම හුදෙකලා-භාවයකි. මේ තත්වය මත පුද්ගලයා තුළ සමාජයට ආගන්තුක බවක් ඇතිවේ. සමාජය තුළ කොතෙකුත් මිනිසුන් සිටිය ද ඔවුන් අතර මානුෂීය සම්බන්ධකම් නොමැති විට ආගන්තුක බවක් ඇතිවේ.

6. ආත්මීය පිටස්තරභාවය (**Self Extrangment**)

මේ තත්වය විස්තර කිරීමට මෙන් ම තේරුම් ගැනීමට ඉතාමත් අපහසු තත්වයයි. තමන්ට තමාවත් නැතැයි යන හැඟීම මෙයින් ගම්‍ය කෙරෙන අර්ථයකි. මේ තත්වය තුළ

පරාජිත බවක් හෙවත් අතෘප්තකර බවක් ඇතිවේ. එසේ වූ විට අර්ථසම්පන්න බලාපොරොත්තු සහිත ජීවිතයක් ගතකිරීමට අපහසු වේ.

පරාරෝපණ තත්වයන් ඇතිවීමට බලපාන හේතු ද බ්‍රිතාන්‍ය විශ්වකෝෂයේ දක්වා තිබේ. ඒ අනුව එහි ආර්ථික, තාක්ෂණික, සමාජ විද්‍යාත්මක, දාර්ශනික හා මනෝවිද්‍යාත්මක හේතු පහක් දක්වා තිබේ. පරාරෝපණය සඳහා බලපාන ආර්ථික හේතු මූලික වශයෙන් තේරුම්ගත යුතු වන්නේ ඒ පිළිබඳ මාක්ස්ගේ විග්‍රහයෙනි. මේ පිළිබඳව ඉදිරියේ දී විස්තර කෙරේ. කාර්මික වශයෙන් තාක්ෂණික වශයෙන් පරාරෝපණය සිදුවන්නේ මිනිසාගේ ජීවන විලාශය යාන්ත්‍රික ස්වරූපයක් ගැනීම හේතුවෙනි. සමාජ විද්‍යාත්මක හේතු මුලින් සඳහන් කළ දුබලභාවය, ආත්මීය පිටස්තරභාවය නැතහොත් තනිකම වැනි තත්වයන් තුළ තේරුම්ගත හැකිය. දාර්ශනික හේතු මූලික වශයෙන් සාංදෘෂ්ටිකවාදී තේමාව යටතේ විස්තර කෙරී තිබේ. විශේෂයෙන් ජීන්පෝල් සාත්රේ හා ඇල්බෙයා කැමූ ගේ ලේඛනවල එය විස්තර කෙරේ. ඔවුන්ට අනුව පරාරෝපණය සිදුවන්නේ සමාජ මට්ටමිනි. පුද්ගලයා හා සමාජය අතර සම්බන්ධය මත පුද්ගලික බව ඉස්මතුකර ගැනීමට නොහැකිවීම හේතුවෙනි. මනෝවිද්‍යාත්මක හේතු තේමා දෙකක් යටතේ තේරුම් කර තිබේ. පළමුවැන්න සිග්මන්ඩ් ෆ්‍රොයිඩ් ගේ මනෝවිද්‍යාවේ එන ඊඩිපස් ගැටුම (Oedipal conflict)යි. පිරිමි දරුවාගේ මනස තුළ තම පියාට එරෙහිව ඇතිවන වෛරය හා තම මව පිළිබඳව තිබෙන ඇල්ම මෙයින් අදහස් කෙරේ. මෙහි අනෙක් පැත්ත සිදුවන්නේ ගැහැණු ළමයා තුළ තම මව පිළිබඳ ඊර්ෂ්‍යාවක් හා පියා පිළිබඳ ඇතිවන ඇල්ම මගිනි. දෙවැන්න මනෝවිද්‍යාඥ කෙන්ත් කෙනිස්ටන් ගේ බැඳීමක් නැතිකම (Uncommitted) යන්නෙන් තේරුම්ගත හැක. ඉන් ඔහු ඉදිරිපත් කරන්නේ අද වනවිට පාසල් සිසුන් අතර පවා නැවත එක්කල නොහැකි මට්ටමින් දකිය හැකි දුරස්ථ ස්වභාවයයි.

පරාරෝපණ තත්වය පුද්ගලයා තුළින් ප්‍රකාශයට පත්වන්නේ කෙසේ ද යන්න බ්‍රිතාන්‍ය විශ්වකෝෂ ලිපිය ආශ්‍රයෙන් කෙටියෙන්

හෝ පැහැදිලි කළ යුතුය. දරුණු මානසික රෝග (Psychosis), සියදිවි නසාගැනීම (Suicide), අපරාධ හෝ යුතුකම් පැහැර හැරීම (delinquancy), මනෝකායික ආබාධ (Psychosomatic disorder), ආක්‍රමණශීලී හෝ පාලනයක් නැති හැසිරීම (Wildcat stricks), මනුෂ්‍ය ජාතීන් පිළිබඳ වූ අවිචාරික හැඟීම (Ethnic prejudice), දුරාචාරවත් හැසිරීම් (civil riots) ආදී දෑ මගින් ප්‍රකාශ වේ.

ඉංග්‍රීසි Alienation යන පදය වෙනුවට සිංහල පරාරෝපණය ඒකලනය, විගලිතභාවය යන පද යොදා තිබේ. Alienation යන නාම පදය මනුෂ්‍ය පැවැත්මේ යම්කිසි තත්වයක් හෝ අත්දැකීම් සමූහයක් පුද්ගලයාගෙන් ඈත්වීම යන අර්ථයෙන් භාවිතා කෙරේ. එසේ ම පරිසරය සම්බන්ධයෙන් පැවති සංවේදී බවින් ඈත්වීම ද මෙයින් අර්ථවත් කෙරේ. මාක්ස්වාදී මූලධර්මයට අනුව නම් එය සිදුවන්නේ ධනවාදී අර්ථ ක්‍රමය හේතුවෙනි. එහි ප්‍රතිඵලයක් වශයෙන් නිෂ්පාදනය සම්බන්ධයෙන් නිෂ්පාදකයා වෙත පැවති අනන්‍යතාවය පහත වැටීම සහ පැවැත්ම සම්බන්ධයෙන් පුද්ගලයා වෙත පැවති අභිමානය හෝ වික්‍රමය පාලනය වීමක් සිදුවේ. මනෝචිකිත්සක අර්ථයෙන් සලකන විට පුද්ගලයාගේ යථාර්ථමය වූ පැවැත්ම හා බැඳී පවතින ආත්ම සම්මානය බිඳවැටීම හේතුවෙන් ඇතිවන විපුද්ගලකරණය (Depersonalization) හෝ අනන්‍යතාවය නැතිවීම හෙවත් තමන්ට තමන් අහිමිවීමේ තත්ත්වය (loss of identity) මත සමාජය සමඟ සම්බන්ධතා ගොඩනඟාගැනීමට නොහැකිවීම සහ ඒ තත්ත්වය දිග්ගැසීම හේතුවෙන් ඇතිවන චිත්තවේගිකවම ප්‍රතික්ෂේප වීමේ තත්තවය අර්ථවත් කෙරේ. එසේම නාට්‍යශාලාවක දී නම් බොහෝ දෙනා ප්‍රිය වූ සමහර නාට්‍යකරුවෝ ප්‍රේක්ෂකයන් ගේ අභිප්‍රාය නැතිනොවී පවත්වා ගැනීමට කටයුතු කිරීම මිස නාට්‍යකරුවන්ගේ අනන්‍යතාවය පවත්වා ගැනීමට ක්‍රියා නොකිරීම අර්ථවත් කෙරේ. බර්ටෝල් බ්‍රෙෂ්ට් ගේ නාට්‍ය සම්ප්‍රදායට අනුව නාට්‍ය කරුවා චරිතයට අනුගතවීමෙන් හෙවත් චිත්තවේගික බන්ධනයෙන් ඈත්වීම එයින් කියවේ. එසේ ම නාට්‍ය හා ප්‍රේක්ෂකයා අතර භාවාත්මක බන්ධනයෙක් ඈත්වීම ද අදහස් කෙරේ. නීතිවේදයට අනුව නම්

පරාරෝපණය යනු දේපළ සම්බන්ධයෙන් පැවති අයිතිය වෙනත් අයෙකුට පැවරීම හෝ නැතිවී යාමයි. මධ්‍යකාලීන ඉංග්‍රීසියට පසුකාලීනව ලතින් භාෂාවෙන් එක් වූ Alienation යන නාමපදයෙහි alienare යනු ක්‍රියා පදයයි. සාමාන්‍යයෙන් එහි පිටසක්වල යන අර්ථය ගැබ්වුව ද ඉන් අදහස් කෙරෙන්නේ පිටස්තර (estrange) යන අර්ථයයි.[3]

තවත් ඔක්ස්ෆර්ඩ් ශබ්දකෝෂයක Lienate යන්නට පිටස්තර බව, ඔවුනොවුන් අතර මිතුරුකමක් නොමැති බව යනුවෙන් ද alien-action යන්නට පැවැත්ම අහිමිවීම, බැඳීමක් නැතිකම, චිත්තවේගික අසමබරතාවය යන අර්ථ දී තිබේ.[3]

භූගෝලවිද්‍යා[5] අර්ථයට අනුව පුද්ගලභාවය වෙනත් දෙයක් හේතුවෙන් පිටසත්තර වීම හෝ වෙන්වීම අර්ථවත් කෙරේ. කණ්ඩායමක එකිනෙකා නියමාකාරයෙන් හඳුනා නොගැනීම ඒ තත්වයට හේතුවේ. පරාරෝපණභාවයේ මූලය ලෙස දක්වා තිබෙන්නේ නාගරික සමාජයයි. ප්‍රචණ්ඩත්වය, වීථි රංචු, මත්ද්‍රව්‍ය හා ඒවාට ඇබ්බැහිවීම එවැනි සමාජයක දකින්නට තිබේ.

විද්‍යා ශබ්දකෝෂයක[6] පරාරෝපණය හඳුන්වා තිබෙන්නේ යම්කිසි හැඟීමකින් වෙන්වීම හෝ හුදෙකලාවීම යි. සමාජ විද්‍යාවට අනුව, වේගයෙන් සිදුවෙමින් පවතින සමාජීය වෙනස්කම් හා පරාරෝපණය අතර සම්බන්ධයක් තිබේ. කාර්මික විප්ලවයත් සමග ඇතිවූ කාර්මීකරණය හා නාගරීකරණය හේතුවෙන් සාම්ප්‍රදායික සම්බන්ධතා කැඩී විනාශ වී ගොස් තිබේ. පුද්ගලයා හා සමාජය අතර පැවති හොඳ ලක්ෂණ හා ගැටළුවකදී උදව් කිරීම වැනි ලක්ෂණ විනාශවී ගොස් තිබේ.

දේශපාලන[7] අර්ථයෙන් සලකා බලන විට පරාරෝපණය දේපළ හා සම්බන්ධ වේ. ඒ අනුව පුද්ගලයා සතු දේපළක් වෙනත් පුද්ගලයෙකුට හෝ ආයතනයකට අයිතිවීම අර්ථවත් කෙරේ. දහහත්වන සියවස අතර කාලයේදී පරාරෝපණය යන්න භෞතික දෑවල සිට භෞතික නොවන දෑ වෙත පරිවර්තනය වීමක් දැකිය හැකිය. ග්‍රැටියස් (Grotius), ලොක් (lock) වැනි චින්තකයින්ට

අනුව පරාරෝපණයේ දී සිදුවන්නේ තමන් සතු බලය හෝ අයිතිය දේශපාලන සමාජයට අයිතිවීමයි. පරාරෝපණය පිළිබඳ මෙම අදහස සමාජ සම්මුතිවාදී න්‍යාය සමග ආරම්භ වේ. නමුත් ඉතා මෑත පිළිගැනීමට අනුව නම් පුද්ගලත්වය හෙවත් ජීවත්වීමේ අර්ථය තමන්ට අහිමිවීම ගැන කියවේ. පුද්ගල පැවැත්මේ යථාර්ථමය අයිතිය පුද්ගලයාට අහිමිවීම මානසික අවප්‍රමාණමය තත්වයකි. නමුත් දහඅටවන සියවසේ චින්තකයින්ට අනුව නම් පුද්ගලයකුගේ චරිතයට සිදුවන හානිය ඔහුගේ හෝ ඇයගේ පැවැත්ම කෙරෙහි බලපායි. දේශපාලන චින්තනය තුළ පරාරෝපණ සංකල්පය විධිමත් ලෙස භාවිතා කරන්නේ රූසෝ (Rousseau) නොවූව ද දේශපාලන සිද්ධාන්තයක් ලෙස ව්‍යවහාර කර තිබේ. ඒ අනුව සංවර්ධනය වූ සමාජයක පරාරෝපණය ඉතා දැඩි තත්වයකි. එවැනි සමාජයක නීතිය හා සදාචාරය, ආගම, දේශපාලනය හා ආර්ථිකය වැනි දේට පුද්ගලයා ගේ තිබෙන වගකීම විසින් තනි පුද්ගලයකු ගේ නිදහස හා ස්වාධීනත්වය අහිමිවීම යි.

දේශපාලන චින්තනය තුළ පරාරෝපණය පිළිබඳ ඉතා වැදගත් අදහස් ඉදිරිපත් කර තිබෙන්නේ හෙගල් හා මාක්ස් විසිනි. ඒ පිළිබඳ මාක්ස්ගේ විග්‍රහය ආරම්භ වන්නේ හෙගල් ප්‍රතික්ෂේප කරමිනි. හෙගල්ට අනුව පරාරෝපණය සිදුවන්නේ පුද්ගල මට්ටමිනි. නමුත් මාක්ස්ට අනුව දේශපාලන පරාරෝපණය සිදුවන්නේ භෞතික මට්ටමිනි. එය සිදුවන්නේ සමාජ සම්බන්ධතා ජාලය තුළ පුද්ගලත්වය දූලක ආකාරයෙන් පැටලීම හේතුවෙනි. කෙසේ නමුත් ධනවාදී අර්ථ ක්‍රමයක ශ්‍රමය උදෙසා වන පරාරෝපණය අනිවාර්ය තත්වයකි.

පරාරෝපණය පිළිබඳ මනෝවිශ්ලේෂණවාදී අදහස් විශේෂයෙන් අපට හමුවන්නේ ජැක්වීස් ලැකාන් (Jacques Lacan) ගේ අධ්‍යයනයන්වලය. මානසික පරාරෝපණය දාර්ශනික වශයෙන් අවබෝධ කරගත හැක්කේ හෙගල්ගේ අපෝහක (dialectic) වාදය මගිනි. ලැකාන්ගේ ඒ පිළිබඳ අදහස් ගොඩනැගී තිබෙන්නේ හෙගල්ගේ හා මාක්ස් අදහස් මගිනි. ලැකාන්ට අනුව මිනිසා ගේ පෙළීම හෝ වේදනාව මත රඳා පවතී. (Man's desireis the desire

of the other) මිනිසාගේ යම් තෝරාගැනීමක කර්තෘ ඔහු හෝ ඇය නොවේ. තේරීම රඳා පවතින්නේ සමාජයේ අනෙකාගේ කැමැත්ත හෝ අකමැත්ත මතය. ප්‍රොයිඩියානු ඊඩිපස් සංකීර්ණය (Oedipal complex) හා කප්පාදු කාංසාව (Casctration Anxiety) යන සංකල්ප මත මෙය විස්තර කෙරේ.[9]

විවිධ ශබ්දකෝෂ, විශ්වකෝෂ ආශ්‍රයකර ගනිමින් මෙතෙක් අප කළ අධ්‍යයනයෙන් විවිධ විෂයධාරාවන්වලට අනුව පරාරෝපණ සංකල්පය වෙනස්වන බව පැහැදිලිය. කෙසේ වුවත් ඒ අදහස් කැටිකොට ගත් විට දේපළ සම්බන්ධයෙන් වන පරාරෝපණය, සමාජය සම්බන්ධයෙන් වන පරාරෝපණය, මානසික වශයෙන් ගත්විට මනසේ එක්තරා අංශයක් මහත් වේදනාකාරී තත්වයට පත්වීම, ශ්‍රමය සම්බන්ධයෙන් වන පරාරෝපණ වශයෙන් නම්කල හැකිය.

සංක්ෂිප්ත බ්‍රිතාන්‍ය විශ්වකෝෂය (Britannica Concise Encyclopedia) පරාරෝපණයට පහත සඳහන් අර්ථකථන සපයා තිබේ. පුද්ගලයා තමන් විසින් ගොඩනගාගත් ආත්මීය ස්වභාවය හෙවත් හැඟීම් තමන්ට පාලනයක් නොමැති ආකාරයෙන් වෙන් වීම හෝ ඈත්වීම යනුවෙනි. මේ පිළිබඳව එමිල් ඩුර්කයිම් (Emile Durkheim), ෆර්ඩිනන්ඩ් ටොනීස් (Ferdinand Tonnies) මැක්ස් වෙබර් (Max Weber) සහ ජෝර්ජ් සිමෙල් (Georg Simmel) මේ පිළිබඳව අවධානය යොමුකර තිබේ. විශේෂයෙන් ම කාර්ල් මාක්ස් පරාරෝපණය ගැන අවධානය යොමු කර තිබේ. මාක්ස් ඉදිරිපත් කළේ කම්කරුවාගේ පැවැත්ම පරාරෝපණය වීම පිළිබඳවය. විශේෂයෙන් එය සිදුවන්නේ ධනවාදී අර්ථක්‍රමය තුළය. පරාරෝපණය පිළිබඳ අනෙක් සන්දර්භය අනෝමීය තත්වයකි. දුබලභාවය (Powerlessness) ජීවිතයේ අර්ථශූන්‍යභාවය (meaninglessness), ධර්මතා බිඳවැටීම (normlessness), සමාජ හුදෙකලාභාවය (Social Isolation) හෝ සංස්කෘතික පිටස්තරභාවය (Self-estrangment) වැනි තත්වයන් ඇතිවන්නේ පුද්ගලික අවශ්‍යතා හා සමාජ නියම අතර සම්බන්ධතාවයේ තිබෙන දුර්වලතාවය නිසාය.

අපගේ අධ්‍යයනය සම්බන්ධයෙන් සලකන විට පරාරෝපණය පිළිබඳ ඉතා වැදගත් විග්‍රහයක් A Dictionary of Philosophy[6] ශබ්ද කෝෂයේ ඉදිරිපත් කර තිබේ. එහි දැක්වෙන ආකාරයට පරාරෝපණය පිළිබඳ නිවැරදි අවබෝධයක් ලබාගැනීම සඳහා ඓතිහාසික දෘෂ්ටිකෝණයෙන් බලන්නේ නම් මානව මෙන් ම සමාජ ක්‍රියාවලිය (ශ්‍රමය, මුදල්, සමාජ සබඳතා ආදිය මෙන් ම මිනිසාගේ දේපළ හා ඔහු තුළ පවතින ශක්තිය ජීවිතයේ යථාර්ථ සබඳතාවන් වැනි දෑ වැරදි ආකාරයෙන් පෙන්වාදී තිබීම මෙම සංකල්පයෙන් පැහැදිලි කිරීමට උත්සාහ ගෙන තිබේ. මේ සංකල්පයේ මූලය වශයෙන් එහි සලකා තිබෙන්නේ ප්‍රංශ දාර්ශනික රූසෝ ජර්මන් දාර්ශනික ගොතේ (Geothe) ෂිලර් (Schiller) වැනි අයයි. වාස්තවික වශයෙන් මෙම අදහස ගොඩනැගුණේ මානව විරෝධී ක්‍රියාවලියට විරෝධය පෑමක් වශයෙන් මෙන් ම පුද්ගල සන්තකය හා සම්බන්ධ කරුණු වලට අදාලවය. මේ සම්බන්ධ තොරතුරු ජර්මන් සම්භාව්‍ය දාර්ශනිකයින්ගෙන් ද ලබාගත හැකිය.[6] විශේෂයෙන් ෆිච්ටේ (Fichte)ගේ සොයාගැනීම්වල මේ පිළිබඳ තොරතුරු අන්තර්ගත වේ. ඔහුට අනුව පරාරෝපණය භාව සූචික ආත්මයේ නිපැයුමකි. ජර්මානු දාර්ශනික ජෝර්ජ් හෙගල් පරාරෝපණයට විඥානවාදී අර්ථදීපනයක් දී තිබේ. ඔහුට අනුව බාහිර ලෝකය තුළ පරාරෝපණය සිදුවන්නේ දෙවියන් උදෙසා පරාරෝපණය වීමෙනි. පරාරෝපිත බවේ වර්ධනයේ අරමුණ වන්නේ පුද්ගලයා පරාරෝපිත බවින් මිදීමට උත්සාහ ගැනීමට යාමයි. විරුද්ධවාදී සමාජයක දැකිය හැකි ශ්‍රමය ආශ්‍රිත වෙනසක් ද හෙගල් මේ ආශ්‍රිතව පැහැදිලි කරන්නට උත්සාහ ගෙන තිබේ. ෆෙයර්බාච් (Feuerbach) පෙන්වා දෙන ආකාරයට අනුව ආගම යනු මිනිස් සාරය පරාරෝපණය කිරීමයි. (religion as a of the human essence) එසේම විඥානවාදය යනු තමන්ගේ තර්ක ගෝචර බුද්ධිය පරාරෝපණය කිරීමයි. (idealism as a of reason) කාල්මාක්ස් ද ඔහුගේ මුල් ග්‍රන්ථවල දී විශේෂයෙන් ම "Economic and philosophical manucripts (1844)" කෘතියේ පරාරෝපණය යන්න පැහැදිලි කිරීමට උත්සාහ ගෙන ඇත. ඔහු අදහස් කරන ආකාරයට පරාරෝපණ මූලධර්මය සමාජ සංවර්ධන ක්‍රියාවලිය තුළ විසංවාදී

ස්වාභාවික ලක්ෂණ පෙන්නුම් කරයි. එහිදී ශ්‍රම විභජනය සහ පුද්ගල සන්තකය ආශ්‍රිතව මෙම පරාරෝපණ සංකල්පය දැකිය හැකි වේ. සකල මනුෂ්‍ය ක්‍රියාවලිය තුළ ම පරාරෝපන තත්වය දැකිය හැකිය යන්න ද ඔහුගේ අදහස වේ. මිනිසාගේ තිබෙන ඒකාධිකාරය හේතුවෙන් අනෙකුත් කණ්ඩායම් අභිබවායමින් තමන්ගේ සාමාජිකයින් ගෙන් යුක්ත සමාජයන් ගොඩනැගීමට යාම හේතුවෙන් මිනිසා පරාරෝපණය වේ. මෙහිදී මාක්ස් කතාකරන්නේ ශ්‍රමයා, කම්කරුවා හා සම්බන්ධ පරාරෝපණය ගැනයි. ධනවාදීන් හා ඔවුන්ගේ තත්වයන් ආශ්‍රිතව මෙම සංකල්පය විග්‍රහ කරනු ලබයි. ඒ අනුව වැඩකරන හා වැඩ නොකරන ජනතාව අතර පවත්නා වූ ශ්‍රමය හා නිෂ්පාදනය අතර සම්බන්ධතාවය මෙන් ම සමාජ සබඳතා වල පවතින්නා වූ ද්‍රව්‍යාත්මක ලක්ෂණයන් ද මෙයට හේතුවේ. එසේ ම සමාජය අබිබවා යාමට උත්සාහ කරන මානව විරෝධී බලවේග පිළිබඳවද ඔහු මෙම සංකල්පය තුළින් පැහැදිලි කිරීමට උත්සාහ ගෙන තිබේ. විශේෂයෙන් ම සදාචාරාත්මකව මෙන් ම ශාරීරික වශයෙන් වැඩකරන ජනතාව ඔවුන් ගේ තත්වයෙන් පහත දැමීම ආශ්‍රිත කරුණු ඔහුගේ අවධානයට ලක්විය. එසේ ම පරාරෝපණය සමාජයෙන් දුරු කිරීමට අවශ්‍ය මාර්ගය පෙන්වා දීම ද ඔහුගේ උත්සාහය විය. එහිදී ධනවාදී සන්තකය අහෝසි කිරීම වැනි දෑ ඔහු යෝජනා කරයි. ඔහුට අනුව ශ්‍රමය ආශ්‍රිත පරාරෝපණය පිළිගැනීම යනු අනෙකුත් සියලු ම ස්වරූපයන්ගේ පරාරෝපණය සඳහා මුල පිරිමකි.

Reference

1. The new Encyclopaedia Brittanica, Vol. 01, Willian Bentom, 1943-1873, p.p. 574-576.
2. Suicide by Emile Durkheim, Tra.John A. Spaulding and George Simpson. Free Press of Glencoe, 1963, p.p. 241-276.
3. Oxford Dictionary of English, Second Edition, Ed, Catherie Soanes, Angus stevenson Oxford University Press, 2003.
4. Oxford Advanced Leaner's Dictionary of Current English, Horn and Cowie, Oxford University Press, 1974.

5. http://www.answers.com/topic/alienation.
6. ibid.
7. ibid.
8. ibid.
9. Interent Encyclopedia of Philosophy, Tacques Locan, http://www.iep.utm.edu//lacweb.htm.
10. Rosenthal, m., and Yodin, P., Dictionry of Philosophy, Progress Publishers, Moscow 1967, p.p. 153-154.

Epistemological inquiries in the philosophical School of Advaita-Vedanta

Lecturer
R.Asha Nimali Fernando

Introduction

Every philosophical system should begin with an epistemology. Not only that, every branch of philosophy should move to its ontological viewpoint through its epistemological viewpoint, as it is impossible to claim any reality and deny the knowledge of it. Knowledge depends upon the subject, the object and the means of knowing the object (*pramāna*) and is therefore called *triputti*. Since the Advaitic School of philosophy only accept Brahman as the sole reality, we have to ask ourselves to what extent is the question of epistemology relevant in Advaita philosophy?

Non-dualism of Advaita Vedānta

The sole reality accepted by the advaitin is *nirguna* Brahman or Brahman devoid of all qualities. The advaitin has a non-dualistic view on the universe. The other meaning of the advaitin is **'all is one'**. This means that the highest ontological reality is beyond the distinction of knower, known and means of

knowledge. From the standpoint of the ultimate reality even the Vėda becomes meaningless as there is an implication of difference. Śamkara therefore, says that for the person who has realized Brahman, there is no need to study the Vėda. Moreover, from the standpoint of the ultimate reality all the objects of our sense-perception, like a table for example, are contradicted[1] as being unreal. We might ask ourselves the question as to how we can have valid knowledge of a table. The answer is that: it is only after the realization of Brahman that a table is contradicted, for the Veda says "when to the knower of Brahman everything has become the self, then what should one see and through what?"[2] But it is not contradicted on the empirical level, for the Vėda says; "Because when there is duality, as it was, then one sees something"[3] Thus, the question of epistemology from the highest ontological level impossible. It is only relevant on the empirical level or within the framework of *avidya* or *nescience*. It is relevant within the context of *triputti*. It is only within this framework that we are discussing the characteristics of knowledge.

Characteristics of knowledge.

Since all means of knowledge, except *sruti* are found on *pratyaksa* or perception the characteristics of knowledge are based on the process of acquiring knowledge through perception.

Conditions of knowledge

To arise knowledge certain conditions must be fulfilled, according to Advaita , all knowledge must have an object. According to the Yogācāra school of Buddhism the object of knowledge must be inside the mind. The Advaita School says however that knowledge points to an object outside the mind.

In emphasizing on the existence of the object for the possibility of the knowledge of it, the Advaita is being realistic. That object should be knowable (*yogya*). The agnostic recognizes the existence of objects but it denies the knowledge of it. That the object should be knowable means that it should be presented to you at the time of knowing. There must be a subject that is capable of perceiving the object. There has to be sufficient light and the sense-organs must be functioning properly. In this context it is suitable to make the distinction between memory and knowledge. In case of memory the object is not directly given to you at the time of knowing; there is only recollection. Whereas for knowledge, at the time of knowing the object of understanding is directly presented to you. The third condition for knowledge to arise is that there has to be three types of contacts, namely contact between the self and the mind; between the mind and sense-organs and between the senses organs and the sense object.

Analysis of the subject: the *sākshin*

The subject that perceives the object is a complex entity: it is a combination of the self and mind. The basic premise of epistemology is that for knowledge you start with light. Without light there can be no knowledge. This light is called consciousness in Advaita and it is the intrinsic nature of the self. It would be wrong to conceive consciousness as a quality or action of the self. Quality implies difference but the self is homogeneous with no internal differences. Action implies motion or change. But the self is immutable. Therefore, consciousness should be considered as the intrinsic nature of the self.

What is peculiar to the system is that it conceives light as something internal, whereas we usually think of light as having an

external source. But the **Māndūkya** and the **Katho Upanishad** say that no light is equal to the light of the self, not even the light of the sun or the moon, since they all depend on the self for their light. The witness-self is the psychic element of the knower. In the advaitic system it is also known as the *sākshin.*[4] Since it is passive and depends upon an instrument to know the object. This instrument is the mind.

Analysis of the subject: the *antah-karana* and *vritti* .

The mind is the greatest instrument that man possesses. It rejects the sensations that it does not need in order to attain specific knowledge. The acceptance and rejection of the sensations are guided by the mind's purpose. In fact, the Sanskrit word for man is *manusya* which is derived from *manu* that means 'to think'. Whereas the *sākshin* is a psychical principle, the mind is a physical apparatus. Śamkara calls the mind *ananh-karana* or inner *(antah)* instrument *(karana)* as opposed to the sense-organs which form an external instrument. The internal organ or *antah-karana* is in the advaitic system conceived as derived from the five elements *(bhautika)* but one element, namely *fire* or *tejas*, predominates. That is why the mind is sometimes described as *taijasa* or 'made out of *tejas*, predominates. Fire has no form of its own, but continuously undergoes change. That is why the mind is always flickering.

The mind is active in the process of gaining knowledge. When an object comes into contact with a sense organ the mind 'streams out' through the sense organ and assumes the form of that particular object. So just like water that flows in a canal and that reaches to field assumes the form of that field, the mind goes out the canal of the sense organ, reaches the object and assumes the form of that object. That mental modification is called a state

or *vritti*. In other words, *vritti* is the mental form of the object but it does not equal the knowledge of that object! Only *vritti* that is illuminated by the light of the witness-self (*sākshin*) is what is called knowledge. A *vritti* is temporary, it is of nature of coming and going, whereas the witness-self is permanent[5] and it equals Brahman. The apparent changes are due to the different *vrittis*. Sākshin-jnāna is above the epistemological differences of knower and known whereas in *vritti-jnāna* there is difference between knower and known. Thus, since mind is not of the nature of consciousness, mere mind can not become the knower. Similarly, since the witness-self is inactive, mere witness-self can not become the knower. Therefore, in order to apprehended the object we need a combination of the passive *sākshin* and the active *antah-karana.* This combination makes up the knower or *jīva*.[6] Because of this double character, the *jīva* can have self-consciousness since it has an objective element, viz. the *antah-karana.* It should be noted that while the *jīva* can become the object of self-consciousness it is wrong to speak of the *sākshin* as knowable. *Sākshin* is the pure element of awareness in all knowing. To assume that it is knowable would be to imply a nother knowing element- a process which leads to the fallacy of infinite regress.

Vastu-tantra

Thus, the mind, like a searchlight as it were, goes out the body through the sense organ and assume the form of a particular object (which is perceived by the sense-organ). Knowledge is therefore *vastu-tantra.* This means that knowledge is determined by the nature of the object perceived. Thus, according to Advaita it is the object that determines the knowledge and not the subject.[7] Another important question in epistemology is raised: is the mind

a sense-organ? This is a point of controversy among the later Advaita's. Some Advaitins hold that is an organ and they therefore speak of the mind as the sixth sense. They see their view supported in the statements like that of the Bhagavad-Gītā:" (the *jīva*) grows to itself the organs which have the mind as their sixth (...)".[8] Another argument is that if the mind would not be an organ there would be no immediate perception of happiness, pain etc. possible. Other Advaitins like **Dharmarājā Adhvarīndra** deny that the mind is an organ. According to them the perception of internal objects like pleasure and pain is done by the witness-self. In other words, the perception of internal objects is done, according to them, without the help of the mental state as in the case of external objects. Further they say that it can not be urged that if the mind is not an organ, the perception of happiness will not be immediate (*sākshāt*); because the immediacy of knowledge does not lie in its being due to an organ; for in that case inference, comparison and verbal testimony also, being due to the mind, would be immediate, and God's knowledge, which is not due to any organ, would not be immediate. They also see their view supported in such *Śruti* text as: "Higher than the organs are the objects; higher than the object is the mind" (Ka.111.10)

Immediate and mediate knowledge.

Knowledge can be divided into two types: immediate and mediate. In immediate knowledge the sense-organs may or may not play an important role. There may be immediate knowledge not involving sense-experience. The empirical self for example is immediate known but it cannot be said to be presented to any sense. Hence the word *pratyakha*, which literally means presented to a sense, is here usually replaced by the wider term *aparoksha* or '*not mediate*'. For the knowledge to be immediate the following conditions should be satisfied:

- The object of knowledge should be directly knowable (*yoga*).
- The object must be existent at the time of knowledge.
- There should be an intimate relation between the subject and the object. The means of such relation is the *vritti* which flows out in the case of external objects but remains within in case it originates of internal ones like pain or pleasure.

If knowledge occurs when one or more of these conditions are lacking, it will be mediate. The table behind the wall can be known only mediate; for the *vritti* cannot flow out to it to bring about the needed relation. Contact with one or other sensory organ with the object is a necessary condition for the *antah-karana* to 'stream out' towards the object. However, it should be noted that in case of internal perception, when the first two conditions are satisfied, i.e. when the object is perceivable and is actually present at the time, the last condition is invariably fulfilled. Internal states like pain or pleasure are not different from the *vritti* through which they are supposed to be experienced. So when those states can be directly perceived, they become immediately known whenever they exist.

The above view of knowledge implies a classification of objects into those that can be directly known and those that cannot be so known. They may belong to the external world or may be state or modes of the internal organ. External objects may be perceivable and may also be present at the time; yet they may or may not be directly known. Internal states, on the other hand, when they satisfy those two conditions are necessarily known immediately. To these two kinds of objects must be added a third which is not only necessarily known immediately but is

always known. That is the empirical ego-the *jīva* or *ahampadārtha*. Since the *jīva,* according to the Advaita is never without some knowledge, the consciousness of the self becomes a constant feature of all experience.

As we have seen above, according to Advaita the mind plays an active role in the attaining of knowledge. It streams out of the sense organs and assumes the form of the object. Each one of these mental modification is called *vritti.* In John Locke's theory of knowledge the mind is conceived as to totally passive. It is the passive recipient of outer sensations. At birth, the mind is an empty '*tabula rasa*'. Sensations print themselves on this mental wax and forms ideas, and it is through these ideas that the mind tries to understand the object. In Kant's theory of knowledge the mind is viewed as something active but it stays where it is. It does not go outside the sense-organs. The mind is active since it moulds the different sensations into knowledge. It moulds by means of categories of understanding and space and time. Now the Advaitic view differs from both Locke and Kant since it is active and it goes out through the canals of the sense organs.

Pramānas accepted in Advaita

Śamkara in his advaitic system refers three means of knowledge: perception, inference and scriptural testimony. Later writers add to these , comparisons, implication and negation.[9] Here we will only discuss perception and scriptural testimony.

Pratyaksha

In perception or *Pratyaksha* knowledge arises out of the contact between the sense organs and sense objects. Advaita, just like Sāmkhya denies the possibility of direct knowledge,

because if you would be able to know the object directly than how can error arise in knowledge? Knowledge is possible only through the medium or the instrument of the *vrittis.*

The mythological explanation of the origin of the Veda

The Mīmānsaka holds the view that the Veda is *apauruşeya*. This means that he considers the scriptures as produced by no author and as being eternal. The Nyāya-Vaiśeşika on the other hand regards Iśvara as the author of the Veda.[10] The position of the Advaitin is midway between the two. Like the Mīmānsaka but unlike the Nyāya-Vaiśeşika, he admits that the Veda is *apauruseya* but he redefines that word so as to make it signify that the Veda is produced at the beginning of each *Kalpa* by one that cannot interfere cannot either with its content or with the order of its words. At the beginning of each *kalpa* or cosmic projection Iśvara repeats the Veda a new but precisely as it was in the previous *Kalpa*s. In this sense Vėda also eternal. At the time of cosmic dissolution it is being destroyed[11] but only to be produced again at the beginning the next cosmic projection. In the following paragraphs I will discussed to what extent scriptural testimony is real, what truth according to Śamkara is revealed in the scriptures and how the mahāvākya '*tat tvam asi*' should be interpreted.

Scriptural testimony, real or unreal?

The question whether *śabada pramāna*[12] is real or unreal is a question of great importance in the context of Advaita philosophy. The distinctive feature of the Advaita Vedānta is its non-dualistic conception of the universe. Its most important metaphysical tenet is its conception of Brahman as the Absolute

Reality which is without a second. The **Naiyāyika** points out the difficulties involved in his metaphysical position with regard to the *pramāna's* validity. If you accept the validity of *śabada pramāna*, Brahman ceases to be real because along with Brahman you are accepting another element, namely śabada. What results is duality. Now, if on the other hand *śabada pramāna* is unreal then the question arises as to how can we get the knowledge of the real, *viz* Brahman, with the help of a *pramāna* which is unreal? If a *pramāna* is not real, can it tell us anything about the absolute reality? If the scripture is illusory in character, how can it be claimed as the ultimate authority in spiritual matter?

The Advaita replies that from the highest ontological standpoint all *pramānas* alike, inclusive of the Veda, are meaningless. In fact, from the highest ontological standpoint there is no distinction we make is due to superimposition or *adhyāsa* that is rooted in ignorance or *avidyā*. "All our experience starts in this error which identifies the self with the body, sense, etc. All cognitive acts presuppose this kind of false identification, for without it the pure Self can never be a knower, and without a knowing personality, the means of right knowledge cannot operate. Therefore, the means of right knowledge and the scriptural texts belong to the sphere of ignorance (*avidyā*)."[13] This does not however mean that they have no value, their value is only relative. They are meant for those who are still under ignorance and have not yet realized the ultimate truth. This means that lower knowledge can give rise to higher knowledge.

Therefore, regarding the first question the Advaitin answers that although a *pramāna* is illusory it can yet reveal what is absolutely real. It signifies that a false means may lead to a true

end. There are numerous instances in life that show that what is real can be revealed by what is not real. The roaring of a lion in a dream is not real, but it may wake the dreamer to actual life. The perceiving of silver in shell is not real but it causes joy. The perceiving of snake in rope is not real but it causes fear. In these examples the effects are definitely of a higher grade of reality than their causes.[14] It is therefore possible that scripture, through relatively real, can yet reveal the Absolute. It should also be noted that since nothing except Brahman is absolutely real, nothing is also absolutely unreal. The scripture is not absolutely unreal like the sky-flower. Prior to the dawning of real knowledge the authority of the Veda stands unquestioned. It is only after the realization of the Ultimate Truth that it is understood to be illusory. When realization dawns then "what utility there is in a reservoir by the side of an all-spreading flood of water, the same (utility) there is in all Vedas for an enlightened Brahmana."[15] It is only for the knower of Brahman that the scriptures ceases to have value, and not for others.

The truth revealed in the Veda

According to the **Pūrva Mīmāmsaka** only the passages of the Vedas that are related to ritual actions (karma) have authority. The **Mīmāmsaka** therefore regards the texts dealing with the individual soul in the Vedānta as referring to the agent (i.e. the performer of actions); those dealing with Brahman as referring to the Deities; and those dealing with creation as referring to spiritual practices (*sādhanās*). Śamkara rejects this view. For the Advaitin the truth revealed in the Vedas is the fundamental unity of Being. Brahman is the main purport of all the Vedānta texts. Śamkara says that the main purport of a treatise can be gathered from the following characteristics:

- The beginning (*upakrama*) and the conclusion (*upasamhara*) of the treatise should be the same.
- Repetition (*abhyāsa*). The topic under discussion should be repeated sufficiently in order to avoid digression.
- Uniqueness of subject-matter (*apūrvatā*). The topic under discussion should give you information that has novelty and which is not repetitive or tautological.
- Fruit or result (*phala*). It should give you the purpose of the topic.
- Praise (*arthavāda*). It should glorify the greatness of the topic.
- Reasoning. It should give a logical foundation to what it is propounding.

These six help to arrive at the real aim or purport of any work and it is on the basis of these that Śamkara concludes that Brahman is the main purport of the Vedānat texts.[16]In the **Chāndogya Upanishad** for example, Brahman is the main purport of all the paragraphs; for all the six characteristics point to Brahman. It begins "O good looking one, in the beginning this was existence alone, one only, without a second"[17]and ends "That which is subtle essence, all this has got That as the Self. That is Truth. That is the Self."[18] What is referred to in the beginning is the same as what is referred to in the end: Brahman which is pure existence (sat), identical to the Self, pure knowledge, etc. In the frequent repeated "That thou art" it is also Brahman which is referred to. The uniqueness of the topic lies in the fact that the existence of Brahman cannot be proved by means of any other *pramāna* other than *śabda pramāna*. The fruit or purpose of

the topic is also mentioned, viz. the attainment of liberation through the intuitive knowledge of Brahman. "The description of the origin of the universe from Brahman, and of its sustenance by and re-absorption in it is by way of praise."[19] Also reasoning's been used in the scriptures as many examples are cited in order to elucidate their point, viz. by knowing earth one knows all the objects made out of clay and by knowing gold, one knows all the ornaments made out of the substance gold. Thus, all the six characteristics show, according to Śamkara, that the main topic of the Vedānta texts is Brahman.

How to interpret the advaitic mahāvākya 'tat tvam asi'

Thus, the truth revealed by the scriptures is according to the Advaitins the fundamental unity of Being. The chief point that the Veda teaches us is that the conception of Brahman is similar to the conception of *ātman.* This is expressed in the great sayings or mahāvākya's like "That thou art" (*tat tvam asi*), 'I am Brahman' or by the equation Brahman= *Ātman*.

As the mahāvākya '*tat tvam asi*' is such an important saying it is important to interpret it correctly. How should we interpret '*tat tvam asi*'? Every word has two meanings: its literal meaning as we find it in the dictionary and its suggested meaning. '*tat*' literally means 'that' but what is suggested is 'Brahman'; '*tvam*' means 'individual self' or 'you'; '*asi*' means 'are'. So what is said in the *mahāvākya* is that the Brahman or the Supreme Self is identical to the individual self or *ātman.* Now how can the Supreme Self, which is important and omnipresent, become identical to the individual self, which has limited knowledge and is limited to space and time? Therefore, the question how '*tat tvam asi*' is possible is logically justified.

There are three ways to arrive at the suggested meaning of a statement, namely by the process of *jahallaksana, ajahallaksaha* or *jahalajallaksana.*

- In the process of *jahallaksana* you are totally giving up the literal meaning of a word and you add the suggested meaning to it. For example with the statement ' Her house is in the town' it is not mean that her house is literally in the town but that it is nearby. Thus, when the literal meaning of a statement becomes completely irrelevant, you give up the literal meaning and take up the suggested meaning.

- The process of *ajahallaksaha* is opposite to *jahallaksana*: you retain the literal meaning of the word but in order to make it relevant you add some other meaning. Thus, the retaining of the literal meaning with the addition of new meaning is *ajahallaksaha* .

- *Jahalajallaksana* is a combination of the previous two. You are neither giving up completely the literal meaning (like in jahallaksana) nor are you completely retaining the literal meaning (like in ajahallaksaha). In jahalajahallaksana you give up some of the literal meaning and you retain some in order to make the statement meaningful. For example, the statement "This is the same lady as I saw yesterday" is not of the style 'S…P'; it is not a subject-predicate proposition. It is called a statement of identity in which the differences should be ignored as secondary. In the given example the difference in time, place, hairstyle etc. should be ignored and the identity of the essence should be taken up.

In the view of the Advaitin mahāvākya 'tat tvam asi' should be interpreted according to '*jahalajallaksana*'. This means that the differences between 'tat' and '*tvam*' i.e. the differences between Brahman and ātman, should be rejected as secondary and the common features of both terms should be taken up. Pure existence (*sat*) pure consciousness (*cit)* and pure (*ānanda)* are the common features. Brahman and *ātman* are only outwardly different, but inwardly they are similar.

How to grasp the meaning of 'tat tvam asi'

Among the old Indian schools there are different opinions concerning how the meaning of a statement is grasped. According to the mīmāmsaka Prabhākara you can grasp the meaning of a statement when each word is grasped. The simultaneously grasping of the meaning of each word and of the statement is possible. No additional effort is needed. This view is called *anvitabhidana* vāda.

The mīmāmsaka Kumārila does not accept this view. He says that after the grasping of the meaning of a each word you need to combine them in order to understand the statement. You need to do additional effort. For example in Bāna's Kadambari the first sentence is seven pages long. In this case you have to recollect the meaning of the entire statement. This view is called *abhihitanavaya vāda* .

The Advaitin accepts the second theory. Moreover the advaitins say that you can learn about the meaning of the mahāvākya only through him who has experienced the meaning of the statement. You only can understand the importance of the mahāvākya by listening attentively to the

words of the guru (*śravana*). The next step to be undergone is *manana.* This is reflecting over the teachings with the help of the logic. According to Śamkara knowledge is not possible without this *manana* or right thinking. What is this right thinking? You go to the opposite of what the *guru* has said, and once you have seen the absurdity of the opposite you can accept what your *guru* has taught. Right thinking is thus logical, rational thinking. You realize the absurdity of the opposite.

Now, is the knowledge you get from the *guru* direct or indirect? The Naiyāyika holds the view that the knowledge that comes from *śravana* is purely indirect. For example, when you say 'the rose is red' it does not lead you to the direct experience of the rose. It may only give you a rough concept of the rose. Therefore they said that *śravana* can only give you knowledge that is indirect. According to the Vedāntins this is true but not for all the statements. It is only true for empirical statements but even among them there are some statements that you experience directly. For example the very utterance of the statement "you are the tenth man" leads you to the direct experience since it is very near to your own life. All the *mahākāvyaa* is about your own self, therefore whatever it is said in them, it will lead you to direct experience.

Relation between śabda pramāna and reason.

Question such as, what is the role of reason in *śruti*? What is the relation between *śruti* and reason? Should we reject *śruti* if the knowledge it gives is also accessible through other *pramānas?* Those questions had an important place in Advaitic philosophy. Advaita says that you can reject a *pramāna* on the following two grounds;

- When it established the same knowledge as given by another *pramāna.*
- When it questions knowledge that has been established as universally true.

You can not reject the authority of the Veda on the basis of the first ground as the truth contained in the Veda is not accessible through other *pramānas* like perception (*pratyaksha*) and inference (*anumāna*). Brahman is not accessible through pratyaksha since whatever is perceivable through the sense-organs must have form and color. Since Brahman is formless, colourless, since it is in fact attributeless(nirguna), it can not be established through perception. Also by means of inference you can not establish Brahman. In inference you deduce the existence of an object or *sadhya* (e.g.fire) from the perception of its sing or *linga* (i.e smoke). The existence of Brahman can not be deduced in this way since Brahman has no *linga* at all. The Naiyāyika argues that you could take the world as a *linga* on which basis you could infer the existence of Brahman. Why not, the Naiyāyika says, consider the world as a *linga* and Brahman as a *sadhya*? The Advaitin counter argues that the prerequisite for such an inference is the perception of the coexistence of the *linga* and the *sadhya*. Since we have never seen the coexistence of the world and Brahman we can not use inference as a valid means to establish the existence of Brahman. Udayana, a Naiyāyika, proved the existence of Brahman by means of *sāmānyatodrsta* inference. It gives a causal argumentation for the existence of Brahman. Everything in the world has a cause; therefore the world itself must also have a cause. Since the world is not an ordinary effect the cause must be great, and this cause can be no other than Brahman or God. Śamkara counter argues

that Brahman can not be known by means of *sāmānyatodrsta* inference. Whatever is applicable in the purview of the universe, you can not apply beyond this universe, which is beyond space, time and causation. Moreover, if there is a cause for this universe, why should Brahman alone be the cause of it? Just as a house is built by several intelligent persons, why not view this universe as having several causes. And why should God himself be free from this causal law and not have a cause? These are the question Śamkara pose in criticism to the view of the Naiyāyika. He therefore holds the position that *śruti* and alone can give knowledge of Brahman.

With regard to the second ground Śamkara says that the statements in the *śruti* which questions knowledge, which has already been established as universally true, can be rejected. This means that according to Śamkara you have the right to reject those statements of the Veda which give information that is accessible through other *pramānas.* Every *pramāna* has its own scope, and its value lies within its scope. *Śruti* has no value in the phenomenal purview. Perception has validity in knowledge through the senses. There are hundred texts cannot prevail against. The scriptures on the other hand have their authority in a province where perception cannot be of any vail. Their province is transcendental knowledge which cannot be attained in any other way. The scriptures do not deny the empirical validity of perception; they deny only its absolute or transcendental validity. All the *pramānas* have their own limitations just like each sense organ has its own limitation.

As *śruti* and *śruti* alone can talk about the nature of reality, is there any scope for reason? According to Śamkara pure reason

cannot established the truth independently. We see that by means of logical reason different schools have come to different conclusions. Reason is known for its diversity, would it therefore mean that there is diversity in the Absolute Reality? As reason has its own limitation Śamkara shows that it cannot determine the nature of the Ultimate Reality. This does however not mean that *śruti* and reason are polar to each other. It only means that reason enjoys supremacy in the empirical purview whereas *śruti* enjoys supremacy in the extra-empirical purview. It would however be wrong to say that there is no place for reason in *śruti*. The Chāndogya Upanishad for example gives rational justification (*upapatti*) of the identity between Brahman and *ātman*. Moreover, Śamkara recognizes the need of reason for testing scriptural views. Wherever, he has an opportunity he tires to confirm scriptural statements by rational argument. Reasoning (*tarka*) which work as an auxiliary of intuition, is commended by him. Reason with him is a critical weapon against untested assumptions and a creative principle which selects and emphasizes the fact of truth.[20] Thus, even though it is only *Śruti* that can talk about the nature of the Reality, the place of reason is not denied. Reason has its place only in answering *Śruti*. Reason is subservient to revelation.

Criterion of truth according to Advaita

The criterion for truth according to Advaita is non-cancellation. Thus all knowledge that is not cancelled by any other knowledge is true knowledge. The knowledge of snake where there is a rope is false since it is going to be cancelled by the knowledge of rope. Similarly for dream, since it is cancelled from the standpoint of waking-sate. The waking state cancels the knowledge of dream- state. And from the highest standpoint,

viz. the standpoint of the Ultimate Reality, even the waking state becomes false. When you realized Brahman this world of experience is illusion. Knowledge of the self, cancels the knowledge of the pluralistic world. You cannot deny your own self, self–denial affirms self-existence. According to Advaita the self alone is real since the awareness of the self is not cancelled by any other knowledge.

Criterion of Error

In Indian philosophy there are two views about knowledge. One view of knowledge is that it does not signify the existence of an external object, the object of knowledge is inside your mind, not outside. This view is held by the Yogācāra school of Buddhism. The other view is that all knowledge points to an object which is outside your mind. Advaita accepts this theory on the empirical level. For Śamkara all knowledge has a double implication it points to the existence of an external object, just as it points to the knower. Now, if all knowledge points to an object, then what is the difference between right and wrong knowledge? In other words: how does error arises in your perception?

Distinction between object of truth and object of error.

Since all knowledge according to Advaita has an object, error too must have an object. And truth, in Advaita, is distinguished from error on the basis of the nature of the object of knowledge. The object of error is not a public experience, but it is a private one. It doesn't bear the stamp of universality whereas the object of right knowledge is universal. The snake which a person sees in the dark where there is only a rope is special to him and may not be seen to others. It may therefore be described as 'private' or personal to him, while objects of common

knowledge such as a real snake are 'public', for they are cognized by others as well. When we describe the object of error as private, we do not mean to say that the object is subjective. If the object of error would be subjective, the advaitic theory of knowledge would be the same as the **Yogācāra**, which Śamkara criticizes!

A second different between the two types of knowledge is that the object of error doesn't last longer that the duration of illusion, whereas the object of right knowledge is permanent in nature. The object of right knowledge is already there before it comes to be apprehended and, generally speaking, continues to be after its apprehension ceases, as is shown for example by our recognition of it later. The object of error on the other hand comes to exist as we apprehend it and ceases to exist when our apprehension of it ceases. The one is described as *vyāvahārika* or empirical: the other as *prātibhāsika* or apparent. Dream objects are *prātibhāsika*.

Śamkara, in his explanation of illusion moves from knowledge to existence. He claims some kind of reality even for objects of illusion! Therefore, both *paramā* and *bhrama* have objects but they belong to different strata. Since Śamkara claims some kind of reality even for the objects of illusion it would be wrong to say that Śamkara, in his philosophy, views the objects of everyday experience to be false or unreal. To be perceived is for him to be, and his theory may therefore be subscribed as an inversion of the theory of Berkeley who moves from the existence of an object to its knowledge.

Adhyāsa

Now error arises when in a judgment we link two things belonging to different strata! Thus, when two things belonging to

two different orders of beings are related to each other, error arises. E.g. In the statement: 'This is silver' the 'this' (i.e the shell) is empirically real and 'silver' which is superimposed upon it is only apparently so. In other words, error is 'illegitimate transference' or adhyāsa.

What is the relation between the two terms involved in error? What is the relation between the 'this-element' and the 'silver-element'? It can not be a relation of identity since they both belong to a different strata: the 'this' belong to the empirical or phenomenal stratum (*vyāvahārik-suttā*) whereas 'silver' belong to the illusory stratum (*prātibhāsika- suttā*). Things belonging to different levels of being cannot be identified. It also cannot be a relation of difference because if both were different they would not have been accessible in a single experience and the terms would not appear as subject and predicate in the same judgment. We also cannot take it as a relation of identify-in-difference for that conception is logically self-discrepant. The relation is therefore regarded as unique and is called *tādāmya.* It is not real since it relates two different orders being. Moreover, the moment you get the knowledge of the reality of the shell, the relationship becomes false. It is not unreal for it is experienced. The relationship is neither totally real, nor totally unreal. Therefore, it is unique. Since you can not explain the relationship either in terms of reality nor in terms of unreality it is inexplicable. It is logically indefinable. Therefore, the theory of error in the Advaita philosophy is also called *anirvacanīya khyāti*.

We should further remark that the relation is as such that negating the higher of the two relate necessarily negates the lower. But the reverse is not true. If the shell is denied, the silver is not. But the negation of the silver is quite conceivable with the affirmation of the shell. This is what constitutes appearance. The

shell is accordingly described as the found or substratum of which the silver is an appearance.

According to Advaita the illusion is real as long as the illusion last. It is temporary and whatever is temporary is called *mithyā* or appearance. Also the phenomenal world is called *mithyā.* This does not mean the absolute non-existence of things; it only means that their existence is relative. They exist as long as it is not contradicted by a higher knowledge.

The role of Ignorance in Adhyāsa

Adhyāsa is characterized by *avidyā* or ignorance. It is because of avidyā that we misapprehend a rope for a snake or shell for silver. It is true that there may be also other causes for adhyāsa, such as previous experience, defective eyesight etc.., but *avidyā* is the foundational ground of this adhyāsa. That is why it is called foundational nescience. Because of your ignorance of the nature of shell, you superimpose silver on shell. Similarly, because of your ignorance of the nature of snake, you superimpose snake on rope. Just as knowledge implies a subject that knows and the object that is known, *avidyā* implies a person who it characterizes (*āśraya*) and an object which is misapprehended in it (*vishaya*). In other words, nescience or *avidyā* has a locus (the person who mistakes the shell for silver) and an object (silver).

This *avidyā* operates in a double manner: it first of all conceals the fact of shell and then it shows up silver in its place. It has thus two powers, namely the power of concealment (*āvarana śakti*) and the power of projection (*vikshepa śakti*). Since you are not only seeing the real (shell), but also seeing the unreal (silver) it is positive in nature (*bhāva rūpa*). It is on account

of this ignorance that the individual soul identifies itself with its adjuncts (*upādhis*) like the body, senses etc.. which are only superimposed on it. This identification makes the soul think that it is the doer, enjoyer etc. though the truth is that it is none of these. Therefore it comes under the sway of birth, death, happiness, misery etc., in short, it becomes bound to this world.

Adhyāsa will take place as long as a person has not realized his true nature. In other words, as long as a person doesn't have the intuitive knowledge that he soul equals Brahman adhyāsa will take place in his life.

Conclusion

In conclusion we can see the Advaitic theory of knowledge has given a new approach to the Indian tradition of philosophy, specially Advaitic epistemological inquiries are much more related with the philosophy of mind. The relationship of Epistemology with psychology is recently addressed by the western thinkers, but if we go through deeply the Indian philosophical tradition we can realize how our ancient thinkers proved that in scientific way. Therefore, Advaitic explanation of epistemology has broadly discussed how the human thoughts are and the function of the mind in this regard. So that the current philosophers should reinvestigate those ideas and it is necessary to re-promote Advaitic epistemology with in our philosophical studies.

Reference:

Hiriyanna, M — **Outlines of Indian Philosophy**, Motilal Banarsidass Publishers Private Limited, Delhi, 1993

An Introduction to Indian Philosophy, Culcutta University Press, India, 1939

Murty, K.S., **Revelation and Reason in Advaita Vedanta**, Andrah University India, 1959

Radhakrishnan, S **Indian Philosophy**, Oxford University Press, New Delhi, 1989

Raju, P.T., **Idealistic Thought of India**, George Allen and Unwin Ltd, London, 1953

Sinha, Jadunath **Indian Philosophy**, New central Book Agency, Calcutta, 1987.

Vatsyayan **Indian Philosophy(quest and answer)**, Kedar Nath Ram Narth, Collage Road, New Delhi, 1989.

Williams, M., **Indian Wisdom**, Allen and Co. London, 1876.

Footnotes

1 The criterion for valid knowledge is that it has for its object something that is not already known and that it is uncontradicted. See. Adhvarindra, D. (2004) p.5.

2 Brhadāranyaka Upanishad (IV.v. 15) quoted in the Vedanta Paribhāsa of Adhvarindra, D. (2004), p.7

3 Ibid.

4 The *sākshin* corresponds to the purusha of the Sānkhya-Yoga. See, Hiriyanna, M. (2005), p.342

5 i.e. You found the witness-self in all the three status: awaking statue, dream and deep sleep

6 It should be noted that while the jīva may become the object of self-consciousness it is wrong to speak of the *sākshin* as knowable, for it is the pure element of awareness in all-knowing; and to assume that it is knowable would be to imply another knowing element-a process which leads to the fallacy of infinite regress. Ibid.

7 Knowledge, says Śamkara, has to be in accordance to your sense-experience. Knowledge can not be true just because the Veda's has said so or because of your imagination.

8 Bhagavad-Gītā, XV.7.

9 See, Radhakrishnan, S. VOL 11.p.488.

10 Cf. Hiriyanna, m (2005), p.357

11 See,Adhvarīndra, D (2004), p.114.

12 Scriptural testimony is also called verbal testimony or *śabada pramāna*. The scriptures, i.e. the Vedas, are the records of the experience of sages who have come face to face with reality. The Vedas are the words of inspired seers and are therefore also referred to as *śruti*

13 Cf.Swami Vireswarananda (2005), p.13.

14 Cf. Srinivasa Chari, S.M., p.23.

15 Bhagavad-Gītā 2.46.

16 Cf Śamkara's commentary of the Brahman Sutras, 1.1.4.

17 See. Chāndogya Upanishad, VI.2.1.

18 Ibid., VI.16.2

19 Cf Śamkara's commentary of the Brahman Sutras, 1.1.4

20 Cf. Radhakrshnan, S. Vol 11, p.517

කාල් පොපර් සහ ලියෝතාද් මාක්ස්වාදය විවේචනය කළ ආකාරය

සහකාර කථිකාචාර්ය
වත්සුල වසන්ත බණ්ඩාර

කාල් පොපර් මාක්ස්වාදය දෙස බලන ආකාරය

කාල් පොපර්ගේ දර්ශනයේ දී ඔහු විසින් මිනිස් ඥානය, විද්‍යාව, විද්‍යාත්මක ක්‍රමය පිළිබඳව ක්ෂේත්‍රයන්ට අදාළව කරන ලද සේවාව අතිවිශාල බව පිළිගැනේ. නමුත් ඔහු විසින් සමාජ - දේශපාලන දර්ශනය පිළිබඳව කරන ලද සේවාව ශාස්ත්‍රීය වශයෙන් ගුණාත්මක බවක් නොගත්තා බවක් ප්‍රකාශ වෙයි. "විශේෂයෙන් ඔහු විසින් මාක්ස්වාදී දේශපාලන සහ ආර්ථික දර්ශනයට එරෙහිව කරන ලද විචාරයන් ඉතාමත් සරල භාවාත්මක විරෝධයන් විය."[1]

පොපර්ගේ විද්‍යාව පිළිබඳ දර්ශනයේ "අසත්‍යකරණය පිළිබඳ මූලධර්මය (falsification), උද්ගමනය විසඳීම (Solutio of the prblem of induction), වෙන්කර ගැනීමේ රීතිය (Principle of demercation) යනාදිය මූලික තේමාවන් වූයේ යම් සේ ද, එසේ ම විද්‍යාත්මක ඥානයේ වර්ධනය ඇති වනුයේ ඌහනයන් සහ ප්‍රතික්ෂේප කිරීම් (Conjectures and refutations) තුළිනි, යන්න ප්‍රධාන තේමාවක් විය.[2] ඔහුගේ මෙම අදහස් *The Logic of Scientific Discovery (1959)* කෘතියෙන් ද, *Conjectures and Refutations (1963)* කෘතියෙන් ද ඉදිරිපත් කරන ලදී. පොපර්ගේ දාර්ශනික චින්තනයේ ආරම්භය වශයෙන් සැළකෙන්නේ තාර්කික

යථානුභූතවාදීන්ගේ සත්‍යාපණීය මූලධර්මයට එරෙහි වෙමින් ඉදිරිපත් කළ අදහස් ය.

තාර්කික යථානුභූතවාදීන්ට අනුව සත්‍යාපණය ට භාජනය කළ නොහැකි ප්‍රශ්නයක්, ප්‍රකාශයක් වෙත් නම් එය අර්ථ ශූන්‍ය ලෙසින් බැහැර කළ යුතුය. ඔවුන් උත්සාහ කළේ බුද්ධිමය පද්ධතියෙන් අධිභෞතිකවාදයන් පිටමං කිරීමට යි. ඒ.ජේ. එයර් ගේ *Language Truth and Logic (1946)* කෘතියෙන් තාර්කික යථානුභූතිවාදයේ ප්‍රධාන රීතීන් දක්නට ලැබේ. මොවුන් ට විපක්ෂව පොපර් විසින් භෞතික ලෝකයේ පැවැත්ම කිසිවිටකත් නිශේධනය කරන්නේ නැති බව පෙනේ. ''විශේෂයෙන් ම විද්‍යාත්මක විධික්‍රමය පිළිබඳ ක්ෂේත්‍රයන් නැත්නම් කතිකාවෙන් (discourse) සත්‍යාපණවාදය ඉවත් කිරීම සඳහා පොපර්ගේ දායකත්වය නොමඳව ලැබුණ බව අප පිළිගත යුතුය.''[3] අනෙක් අතට විද්‍යාව තුළින් නිරපේක්ෂිත වූ සත්‍යතාවයක් සොයන බවක් පොපර් විසින් ප්‍රතික්ෂේප කළේ ය. පොපර් ''උද්ගමනවාදය'' ප්‍රතික්ෂේප කළ අතර ඔහුට අනුව ''න්‍යායක් විද්‍යාත්මක වනුයේ, එය අසත්‍යකරණය කළහැකි නම් පමණි. මේ අනුව නිර්ව්‍යාජ විද්‍යාත්මක න්‍යායක් වනාහී තාර්කික වශයෙන් ස්වයං-සංස්ථිතික (Self-Consistent) විය යුතු අතර ඒවා අසත්‍යකරණය කිරීමට ද හැකි විය යුතුය. විද්‍යාවේ වර්ධනයේ ඉතිහාසය යනු අසත්‍යකරණය පිළිබඳ ඉතිහාසය යි''[4] යනුවෙන් පොපර් ප්‍රකාශ කරයි.

ඩේවිඩ් හියුම් නම් අනුභූතිවාදියා විසින් ප්‍රතික්ෂේප කරනු ලැබූ ''උද්ගමනවාදය'' තාර්කික වශයෙන් ප්‍රතික්ෂේප කරන්නට පොපර්ට අවශ්‍ය විය. ''මම අනුභූතිය පිළිගනිමි. එහෙත් මම උද්ගමනය සහමුලින් ම විද්‍යාවට අනවශ්‍ය දෙයක් ලෙස ප්‍රතික්ෂේප කරමි''[5] යනුවෙන් පොපර් ප්‍රකාශ කරයි. අනෙක් අතට පොපර් විසින් හියුම්ගේ තාර්කික ගැටලුව නැවතුණ තැන සිට ඉදිරියට ගෙනයමින් විධික්‍රමයක් තනන්නට උත්සාහ ගනී.

පොපර් විසින් මීට අමතරව ''විද්‍යාව'' සහ විද්‍යාවන් ලෙසින් පෙනී සිටින අධිභෞතික විද්‍යාවන් හෙවත් ව්‍යාජ විද්‍යාවන් ''වෙන්කර ගැනීමේ'' අවශ්‍යතාවයක් මතු කරයි. මෙසේ නොකළ

හොත් උද්ගමනයට ඔහු දුන් පිළිතුර අසම්පූර්ණ වන බවක් ඔහු විශ්වාස කළේය. "මෙහි දී පොපර්ට මුහුණදීමට සිදුවූ ගැටලුව නම් අනුභූතික විද්‍යාවන්ගෙන් එන වාද හෝ න්‍යායන් ව්‍යාජ-විද්‍යාත්මක නැතහොත් න-විද්‍යාත්මක (non-scientific) ඒවායින් තෝරා වෙන් කරන්නේ කෙසේ ද යන ගැටලුවයි."[6] ඔහුට අනුව වෙන්කර ගැනීමේ ගැටලුව විසඳිය හැක්කක් නොවේ. මේනිසා විද්‍යාත්මක න්‍යායන්ගේ ප්‍රධාන ලක්ෂණයක් වන "පර්යේෂණ හැකියාව ප්‍රතික්ෂේප කිරීමේ හැකියාව" සහ "අසත්‍යකරණීයත්වය" පිළිගත යුතු බවක් පොපර් දක්වා සිටියි.

පොපර්ට අනුව අප විසින් දෙනු ලබන තාවකාලික විසඳුමක්, උපන්‍යාසයක් ප්‍රතික්ෂේප වීම යනුවෙන් අදහස් වන්නේ "අප සත්‍යය කරා ළඟා වූ" බවකි. "අපගේ වැරදිවලින් අපට උගත හැක්කේ මෙසේ යැයි පොපර් අවධාරණය කරයි."[7] අප ඥානය කරා ගමන් කරන විට "වරදින සුළුබව" (fallibiity) කෙරෙහි විශ්වාසය තැබිය යුතුය. ප්ලේටෝගේ සිට නූතන දාර්ශනිකයින් දක්වා ම දාර්ශනිකයින් සියලුතොම පාහේ විශ්වාස කරන්නේ "නොවරදින සුළු" (infallibility) ඥානයක් සොයා ගත යුතු බවත් ය. නමුත් පොපර් මීට වෙනස්ව "වරදින සුළු බව" කේන්ද්‍රීය කර තිබේ. අනෙක් අතට විචාරයන් හා විවේචනයන් මඟින් කෙරෙන විචාරාත්මක පර්යේෂණයන්ට මුහුණදිය හැකි විද්‍යාත්මකවාදයන් පමණක් පොපර් පිළිගෙන තිබේ. පොපර් විද්‍යාව දෙස විචාරශීලීව බැලුවා පමණක් නොව විද්‍යාව එකම සත්‍යය වශයෙන් පිළිගැනීමක් හා විශ්වාසයක් ද ඔහු තුළ තිබුණි.

පොපර්ගේ සමාජ දේශපාලන දර්ශනය ද ඔහුගේ විද්‍යාත්මක දර්ශනයට අනුපූරක වූවක් වෙයි. මේ අනුව පොපර් ප්‍රකාශ කරන ආකාරයට,[8]

1. ඓතිහාසික ඉරණම (Historical destiny) පිළිබඳ වාදයන් විද්‍යාත්මක නොවේ.
2. ඓතිහාසිකවාදය නිවැරදි විය හැකිමුත් පර්යේෂණයට භාජනය කළ නොහැකි හෙයින් එය සම්පූර්ණයෙන් ම දෝෂ සහිත වේ.

3. මහජනතාවට නිදහස්ව හා සාමකාමීව සිය වැරදි සාදා ගැනීමට ඇති එකම මාධ්‍යය ප්‍රජාතන්ත්‍රවාදය වේ. මන්ද යත් තමන් අකමැති පාලකයෙක් ඉවත් කර ගැනීමේ වරම හෝ අයිතිය එමඟින් ජනතාවට පිරිනමන හෙයිනි.

ඔහු ප්‍රජාතන්ත්‍රවාදය පිළිබඳව ප්‍රකාශ කළ අදහස් එතරම් සංස්ථිතික නොවීය. පොපර්ගේ සමාජ-දේශපාලන විචාරයන්ගේ ප්‍රධාන ඉලක්කය වූයේ ''මාක්ස්වාදය'' විචාරයට ලක් කිරීමයි.

පොපර් විසින් මාක්ස්වාදය අරභයා කරන්නාවූ විචාරය පිළිබඳව නොයෙක් මතවාදයන් පවතින බවක් පෙනේ. ඉසායා බර්ලින් (Isiah Berlin) ප්‍රකාශ කරන ආකාරයට මාක්ස්ගේ දාර්ශනික හා ඓතිහාසික න්‍යායන් ගැන වර්තමාන ලේඛකයන් අතර ඇති විවේචන අතුරින් ඉතාමත් සූක්ෂම වන්නේත් ශක්තිමත් වන්නේත් පොපර්ගේ විවේචනය යි.[9]

''මාක්ස් ගැන පොපර් කරන විවේචනය කියවූ පසුව තර්ක බුද්ධියෙන් හෙබි කිසිවෙක් තවදුරටත් මාක්ස්වාදියෙක් වන්නේ කෙසේ ද යන්න මට සිතාගත නොහැකි ය.''[10] යනුවෙන් බ්‍රයන් මැගී පවසයි. කෙසේ නමුත් පොපර් විසින් මාක්ස් වෙත එල්ල කරන්නා වූ විචාරය තුළ කිසිදු ශාස්ත්‍රීය පදනමක් නැති බවත්, එය ඉතාමත් අධානග්‍රාහී කියවීමක් වන බවත් ප්‍රකාශ කරන විචාරකයෝ ද සිටිති. පොපර් විසින් මාක්ස්ගේ ''අදහස්වල ඉතිහාසය'' අරභයා කරනු ලබන ප්‍රධාන විවේචනයන් දෙකක් දක්නට ලැබේ.[11]

1. අදහස් නැතිනම් සංකල්ප පිළිබඳ අධ්‍යයනය කරනු ලබන ඉතිහාසඥයෙකු කිසිවිටෙකත් මධ්‍යස්ථ නොවේ.
2. තමන් විසින් අවංක බව පිළිබඳ සමහර ප්‍රමිතීන් හෝ දැඩි බුද්ධිමය විනයගත භාවය හෝ නොසළකා කටයුතු කිරීම ආවරණය කරනු වස් තමා කැපවූ අයෙක් ය යන්න යොදා ගැනීමට අවසරයක් සංකල්ප පිළිබඳ ඉතිහාසඥයෙකුට නැත.

මාක්ස්වාදය සම්බන්ධයෙන් පොපර් දරන්නා වූ අධ්‍යානග්‍රාහීත්වයට හේතු රාශියක් දක්නට ලැබේ. පොපර් ''තමා

1919 දී මාස කිහිපයකට කොමියුනිස්ට්වාදියෙකු වූ බවත් වියානා නගරයේ දී පොලිසිය හා කම්කරුවන් අතර සිදුවූ ප්‍රචණ්ඩ ගැටුම් දුක කොමියුනිස්ට්වාදය ගැන දැඩි කළකිරීමක් ඇති වී මාක්ස්වාදය ප්‍රතික්ෂේප කළ බවත්''[13] ප්‍රකාශ කර තිබේ. අප මුලින් සාකච්ඡා කළ පොපර්ගේ විද්‍යාත්මක විධික්‍රමය පිළිබඳ ආශක්ත බවට පෙරම මාක්ස්වාදය සම්බන්ධයෙන් ඔහුගේ පිළිකුල ඇති වී තිබෙන බවත් මේ අනුව පෙනී යයි. ''1934 දී පළමුවරට ජර්මන් බසින් පළකරනු ලැබූ LSD කෘතියෙන් ඔහු අපට කියා සිටිනුයේ එම කෘතිය කරා යෑමේ ආරම්භක පියවර තමාට සම්පාදනය කරදීමේ එක් සාධකයක් වූයේ මාක්ස්වාදය විවේචනය කිරීම බවයි.''[14]

කෙසේ නමුත් පොපර් විසින් මාක්ස්වාදය විවේචනය කිරීමේ දී භාවිත කර තිබෙන මූල ග්‍රන්ථයක් වන E. Burns ගේ *"A Handbook of Marxism"* කෘතිය මාක්ස්වාදී ආස්ථානයන්ට විරුද්ධ ස්ටැන්ලිවාදීන් විසින් සංස්කරණය කරන ලද්දක් බව පෙනේ. ''මාක්ස්වාදයට ප්‍රතිවිරුද්ධ වූ ස්ටැන්ලි වාදය, තමන් මාක්ස්වාදය නමින් පෙනී සිටිය ද තිවැරදි මාක්ස්වාදී මූලාශ්‍ර කරා යොමු නොවූ පොපර් මාක්ස්වාදය විවේචනය කරනුයේ මාක්ස්වාදය නොවන දෙයක් මාක්ස්වාදය ලෙස තමන් ඉදිරිපිට පිහිටුවා ගෙනය.''[15] මාක්ස්වාදීන් වශයෙන් අනිවාර්යයෙන් ම පිළිගනු ලබන මාක්ස්ගේ ''පරිණත කෘතීන්'' කිසිවක මුල් පිටපත් ජර්මන් භාෂාවෙන් එනම්, පොපර්ගේ මවු භාෂාවෙන් ලියවී තිබුණ ද ඔහු එම කෘතීන් කිසිවක් පරිශීලනය කර නොමැත. පොපර් විසින් ජෝර්ජ් ලූකාස් (George Lukacs) විසින් මාක්ස්වාදී න්‍යායන්ගේ දියුණු කළ බවක් පිළිගත්ත ද ඔහු ලූකාස්ගේ කෘතීන් අධ්‍යයනය කළ බවක් දක්නට නැත. ට්‍රොට්ස්කි විසින් රුසියානු මාක්ස්වාදය විචාරයට ලක් කළත් පොපර් විසින් ට්‍රොට්ස්කිව කියවූ බවක් ද පෙනෙන්නට ඇත. මාක්ස්, ලෙනින් හා ස්ටැන්ලි අතර තිබූ දේශපාලනමය වෙනස්කම් පොපර් විසින් තක්සේරුවට ලක් නොකරයි. 1917 බෝල්ෂවික් විප්ලවය පොපර් සළකන්නේ ''කුමන්ත්‍රණයක්''[16] වශයෙන් ය. අර්ථකථන විද්‍යාව මඟින් සූක්ෂම ආකාරයකින් දේශපාලන සන්සිද්ධීන් විග්‍රහ කළ හාන්ස් ජෝර්ජ්

ගැඩම (Hans George Gadamar) තුළින් පොපර්ගේ උදාසීන නිරීක්ෂණයක් විචාරයට බඳුන් කළ හැකිය. පොපර් විසින් හේගලියානු දර්ශනය කියවූ ආකාරය පිළිබඳව හේගල්වාදියෙකු වූ කවුන්මාන් විචාරයට ලක් කර තිබේ. පොපර් විසින් අයින්ස්ටයින්ට පක්ෂපාතීව මාක්ස්වාදය විචාරයට ලක්කරන බවක් පෙන්වා සිටියකු ද අයින්ස්ටයින්, *"Monthly Review"* නමැති ස්වාධීන මාක්ස්වාදී සඟරාවට 1949 දී ''සමාජවාදයට පක්ෂව'' යන මැයෙන් ලියූ ලිපිය පිළිබඳව අවධානයක් යොමු නොකර අතර ''අයින්ස්ටයින්ගේ කීර්තියේ ආලෝකයෙන් පොපර් බැබලීමට උත්සාහ කරනමුත් පොපර් අයින්ස්ටයින්ගේ මෙවැනි දේශපාලන මැදිහත්වීම් පිළිබඳව පක්ෂ හෝ විපක්ෂව කිසිම දිනෙක කිසිදු සඳහනක් හෝ කර නොමැත.''[18]

පොපර්ට අනුව ස්වාභාවික විද්‍යාවන්ගෙන් ලබාගන්නා වූ කිසිදු ප්‍රතිඵලයක් සමාජයීය විද්‍යාවන්ගෙන් ලබාගත නොහැක. ''මගේ විශ්වාසය අනුව ඓතිහාසික වර්ධනයන් පිළිබඳ පුරෝකථනයන් කිරීම සමාජ විද්‍යාවන්ගේ කාර්යභාරය වේ යනුවෙන් උගන්වන ඓතිහාසිකවාදී න්‍යාය පිළිගත නොහැකිය...''[19] යනුවෙන් ඔහු තවදුරටත් සඳහන් කරයි. එයට හේතුව වශයෙන් පොපර් ප්‍රකාශ කරන්නේ ඓතිහාසික අනාවැකි, කොන්දේසි මත විද්‍යාත්මක පුරෝකථනයන් ව්‍යුත්පන්න කර නොගැනීමත්, එවැනි පුරෝකථනයන් ඇත්නම් ඒවා ස්ථිතික හා නැවත නැවතත් හටගන්නේ නම් පමණක් විය යුතුය යනුවෙන් සඳහන් කරයි.

නමුත් පොපර්ට පෙර මාක්ස් විසින් ම ස්වාභාවික විද්‍යාවන් හා සමාජ විද්‍යාවන් අතර වෙනස ප්‍රත්‍යක්ෂ කර තිබෙන බවක් පෙනේ. ''විකෝ'' (Vico) ප්‍රකාශ කරන අන්දමට මානව ඉතිහාසය ස්වාභාවික ඉතිහාසයෙන් වෙනස් වන්නේ පළමුවැන්න අප විසින් ගොඩනගා ඇති නිසාත් දෙවැන්න එසේ නොවන නිසාත් ය'' යනුවෙන් පොපර්ට දශක නවයකට පෙර මාක්ස් ''ප්‍රාග්ධනය'' කෘතියේදී දක්විය. මාක්ස්ගේ ප්‍රධාන බලාපොරොත්තුව වූයේ සමාජය පරිවර්තනය කිරීමේ මූලික පදනමක් වශයෙන් එය න්‍යායාත්මක විශ්ලේෂණයකට බඳුන් කිරීම ය. නමුත් මාක්ස්

ප්‍රායෝගිකත්වයක් ප්‍රධාන කොට සැලකූ බවක් ලෙනින් විසින් ප්‍රකාශ කරන්නේ ''අපේ න්‍යාය අධ්‍යානග්‍රාහී (dogmatic) සූත්‍රයක් නොව ක්‍රියාවට මඟපෙන්වන්නක් වශයෙන් ය. මාක්ස් මෙම අරමුණු පෙරදැරි කරගෙන සමහර අනාවැකි ඉදිරිපත් කරයි. නමුත් මාක්ස්ගේ විධික්‍රමයේ ප්‍රධාන අරමුණ වූයේ අනාවැකි ඉදිරිපත් කිරීම නොවේ. අනාවැකි ඉදිරිපත් වූයේ මාක්ස්ගේ ව්‍යාපෘතියේ අතුරුඵලයක් වශයෙන් ය. මාක්ස් හා එංගල්ස් තමන්ගේ න්‍යාය ''විද්‍යාත්මක'' වූවක් බැව් ප්‍රකාශ කර තිබේ. නමුත් ඔවුන් එසේ කරන්නේ මනෝරාජික සමාජවාදීන්ගේ න්‍යාය හා තමන්ගේ න්‍යාය අතර වෙනස පැහැදිලි කිරීමේ අභිප්‍රායෙන් යුක්තව ය. පොපර්ට අනුව නම් විෂයක් විද්‍යාත්මක වන්නට නම් එය ''අසත්‍යකරණය''ට ලක්වීමට හැකියාවක් තිබිය යුතු වුවත් මාක්ස්ට අනුව යමක් සත්‍ය හෝ අසත්‍යවීම හුදෙක් අසත්‍යකරණය හෝ සත්‍යකරණය සම්බන්ධ ප්‍රශ්නයක් නොව ''භාවිතය'' පිළිබඳ ප්‍රශ්නයකි. මාක්ස්ට අනුව ''ප්‍රායෝගිකත්වයකින් තොර විවාදයන් හුදු පණ්ඩිතමානී (Scholastic) ප්‍රලාපයන් පමණක් වන බවක්'' ෆොයර්බාහ් තිසීස වලදී දක්වා තිබේ. මේ අනුව අසත්‍යකරණය පිළිබඳව මිනුම් දණ්ඩකින් යුක්තව පොපර් මාක්ස්ව විචාරය කිරීමට යාම හුදු ''නිරර්ථක ක්‍රියාවක්'' වන්නේ ය.

පොපර්ට අනුව දේශපාලනය නිෂ්ක්‍රීය දෙයක් වන අතර එයට ආර්ථික යථාර්ථය කිසිසේත් ම විපර්යාසයට ලක් කළ නොහැක. නමුත් මෙය මාක්ස්වාදී දර්ශනයට අදාලව සනාථ කරන්නට පොපර් ශාස්ත්‍රීය වශයෙන් හෝ අවංක උත්සාහයක් දරා නැත. මාක්ස් විසින් සමාජ නියමයන් ගැන කතා කර තිබෙන බවත් ප්‍රකාශ කිරීම සත්‍යයක් වන මුත් මාක්ස් සමාජ නියාමයන් පිළිබඳව ආස්ථානයක් දරන්නේ ඓතිහාසික ඉරණම පිළිබඳ පදනමක සිටිමින් නොව අහෝසි කරන්නට බලාපොරොත්තු වන ධනේශ්වර සමාජ නියමයන්ට එරෙහිව සිටිමින් ය. පොපර් ඉදිරිපත් කරන්නට උත්සාහ දරන තවත් තර්කයක් වන්නේ මාක්ස්ගේ අනාවැකි අසත්‍ය වීමෙන් මාක්ස්ගේ න්‍යායන් නිෂ්ප්‍රභා වී ඇති බවත් ය. ඔහු මෙහිදී සළකා බලන්නේ විප්ලවයේ කාල නීර්ණය සම්බන්ධයෙන් මාක්ස් දක් වූ අනාවැකිය යි. නමුත් පොපර්ගේ

මෙම අධ්‍යාහග්‍රාහී නිරීක්ෂණයෙන් මාක්ස්වාදයේ විප්ලවීය හරය හෝ එහි පවතින්නා වූ බලවත් පුරෝකථනීය ශක්තිය පිළිබඳව අවතක්සේරුවක් සිදුකරනු ලබයි. මාක්ස්වාදයේ පුරෝගාමීන් වූ මාක්ස් හා එංගල්ස් ප්‍රකාශ කරන ආකාරයට ධනවාදය විසින් ශීඝ්‍ර ලෙසින් හෝ සෙමින් සෙමින් මෙන් ම වක්‍රාකාරයෙන් ද කරනු ලබන්නේ ශිෂ්ටාචාරය විනාශ කිරීම වන බවක් දැක්වේ. නමුත් පොපර් විසින් මාක්ස්වාදයේ මෙම මානුෂික විප්ලවවාදී ස්වභාවය ඉවත දමා පක්ෂග්‍රාහී වශයෙන් විචාරයේ යෙදී තිබේ.

පොපර් විසින් මාක්ස්වාදයට විකල්පයක් වශයෙන් ඉදිරිපත් කරන දේශපාලන න්‍යාය වන්නේ ''ලිබරල්වාදය''යි. නමුත් පොපර්ගේ ලිබරල්වාදය පිළිබඳව අදහස් දක්වන රොජර් හැරිස් පෙන්වා දෙන්නේ ''පොපර්ගේ කෘතීන්ගෙන් මතුවන හරය නම් ලිබරල්වාදය ගැන ඔහු කරන නොයෙකුත් ප්‍රකාශන සුලබ හා අති සරල ප්‍රකාශන පමණි. ආණ්ඩුවක් අපව අඩුවෙන්; ඉතිහාසය මහ බොරුවකි; ආදී (ඉහත දැක්වූ) බරක් නැති ප්‍රකාශයන් ය.''[21] යනුවෙන් ය. විචාරාත්මක විධික්‍රමයන් හා දේශපාලනය අතර ඇති ''නිදහස්වාදී'' දේශපාලනය පිළිබඳව පොපර් හට අපේක්ෂාවක් තිබුණි. ''විද්‍යාවේ වර්ධනය තීන්දු වන්නේ චින්තනයට නිදහසේ තරඟ කිරීමට ඇති ඉඩකඩ අනුව ය. එනම් චින්තනයේ නිදහස අනුව ය. එම නිසා අවසානයේ දී චින්තනයේ නිදහස රඳා පවතිනුයේ දේශපාලන නිදහස මතය''[22] යනුවෙන් පොපර් පවසන්නේ මේ නිසා ය. පොපර් විසින් විද්‍යාවේ වර්ධනයට ''චින්තන නිදහසක්'' අවශ්‍ය බවක් ප්‍රකාශ කළත් ඔහු ''අසත්‍යාපනීය රීතිය'' එකම සත්‍යාපන මිණුම් දණ්ඩ වශයෙන් යෝජනා කිරීම තුළින් අසංස්ථිතිකභාවයට පත්වෙයි. මේ නිසා චින්තනයේදී පමණක් දේශපාලන නිදහසක් ඉල්ලා සිටින පොපර් අනෙක් අතින් චින්තනයේ එකම පදනම අසත්‍යාපනීය වන බවක් පමණක් පිළිගැනීම විචාරශීලී නොවන්නේ ය. ''මාක්ස්වාදීහු මේ දිනවල සංස්ථාවන් පිළිබඳ ප්‍රශ්නය අමතක කර දමති. බුද්ධිවාදීහු එසේ නොව මිනිසුන් පාලනය කිරීමේදී ආයතන ගැන විශ්වාසය තැබීමට පෙළඹෙති.''[23] යනුවෙන් පොපර් සඳහන් කරයි. මෙයින් පොපර් සිතාමතා ම

මඟහරින්නේ මාක්ස්ගේ දියුණු ප්‍රවාදයක් වන පංති විග්‍රහය පිළිබඳ වූ සිද්ධාන්තයන් ය. විවෘත සමාජයේ ප්‍රජාතන්ත්‍රීය බව හුවා දැක්වීමට උත්සාහ දරන පොපර් එහි ප්‍රායෝගික පැත්ත අමතක කර දමා තිබෙන බවක් පෙනේ.

මාක්ස්වාදීන් ලෝකය දෙස බලන්නේ වියුක්ත ආකාරයකින් නොව සමස්ත ආකාරයකින් ය. නමුත් පොපර්ගේ මාක්ස්වාදී විවේචනය ශාස්ත්‍රීය භාෂාවකින් හඳුන්වාදිය හැක්කේ "සමාජ ප්‍රතිසංස්කරණය පිළිබඳව කෑලි මූට්ටු කිරීමේ ඉංජිනේරු ශිල්පය (Peicemeal social engineering).[24] යනුවෙන් ය. මාක්ස්වාදීන් විසින් විප්ලවයකට පක්ෂව අධ්‍යාභග්‍රාහීව කතා කරන බවක් ප්‍රකාශ කළ පොපර් කිසිදු විචාරයකින් තොරව කෑලි මූට්ටු කිරීමේ ඉංජිනේරු ශිල්ප ක්‍රමය භාවිත කරන බවක් පෙනේ.

මාක්ස් දකින ආකාරයට සමාජය විනිවිද යන ආකාරයකින් විමර්ශනය කරන්නට පොපර්ට නොහැකිවීමට හේතු ගණනාවක් තිබේ. පොපර් ලෝකයේ සිදුවීම් පිළිබඳව අවධානයෙන් නොසිටි නිසා ත්, මාක්ස්වාදය දෙස පිළිකුලෙන් බලන ඔහුට අවශ්‍ය වූයේ ධනවාදය සුජාතකරණය කිරීමට වීමත්, ඔහුට "විද්‍යාත්මක විධික්‍රමයේ" සිරවී සිටීමට වීමත් යනාදී නිසා පොපර්ගේ මාක්ස්වාදී විචාරය අතිශයින් පක්ෂග්‍රාහී මෙන් ම ශාස්ත්‍රීය නොවන්නේය.

"මාක්ස්වාදය ශාස්ත්‍රීය ගැඹුරකින් යුතුව නොකියවීමෙන් මාක්ස්වාදය විවේචනයට ලක් කරන ලද පොපර්ගේ *Open Society and its Enemies* නැමති කෘතිය, ශාස්ත්‍රීය ගැඹුරකින් යුක්තව නිර්දය විවේචනයට ලක් කළ ලන්ඩන් ආර්ථික පාසැලෙහි මහාචාර්යවරයෙකු වූ මොරිස් කොන්ෆෝත් විසින් පළ කළ *Open Philosophy and Open Society (1968)* යන පිටු 389 කින් යුතු පොතට පොපර් මියයන තුරුම පිළිතුරු නොදීමෙන් පොපර් තමාගේ ප්‍රබල සතුරෙකුට මුහුණ දීම මඟහැරියේ යැයි සිතීම නිවැරදි ය."[25] මේ අයුරින් තමාට විරුද්ධව එල්ල වූ ශාස්ත්‍රීය අභියෝගයන්ට මුහුණ නොදුන් පොපර්ගේ සමාජය ප්‍රතිසංස්කරණය කිරීමේ විධික්‍රමය වූයේ මාක්ස්වාදීන් මෙන් සමාජය සමස්තයක් වශයෙන් ගෙන වෙනස් කිරීමක් නොව "කෑල්ලෙන් කෑල්ල වෙනස් කිරීම

ය''[26] යන න්‍යාය ඉදිරිපත් කළ පොපර්ගේ අභිප්‍රාය වූයේ සමාජ පිළිගැනීම තුළ සිටිමින් ම එය වෙනස් කිරීමේ මතවාදීමය අභිප්‍රාය තුළ ය.

පොපර් මාක්ස්වාදී ආස්ථානයන් අධ්‍යානග්‍රාහීව පිළිනොගත යුතු ය යන ස්ථාවරයේ සිටිය ත්, ඔහුගේ කෘතීන් තුළ විද්‍යාව පිළිබඳ වන්දනීය ස්වරූපයකින් කතා කිරීමක් දක්නට ලැබේ. ''ඥානය වනාහී විද්‍යාව පමණි'' යනුවෙන් සෘජුව ත්, වක්‍රව ත් පොපර් ප්‍රකාශ කර තිබේ. ''සියළුම මනුෂ්‍ය ප්‍රයත්නයන්ගෙන් වඩාත් මානුෂික වීමේ සමාජමය සෘජු ප්‍රතිඵලය විද්‍යාව වන අතර අපට විමුක්තිය ලබාදෙන්නේ විද්‍යාව යි.''[27] යනුවෙන් පොපර් අවධාරණය කරයි. පොපර්ට අනුව බුද්ධිමත්භාවය තීන්දු කෙරෙන්නා වූ එකම විධික්‍රමය විය යුත්තේ ''අසත්‍යකරණය''යි. නමුත් මෙය ආගමික වූ අධ්‍යානග්‍රාහී පිළිගැනීමක් නොවන බවක් ප්‍රකාශ කරන්නේ කුමන පදනමක් මතදැයි පොපර් තහවුරු නොකරයි.

පොපර් ප්‍රකාශ කරන ආකාරයට ''ඓතිහාසික පුරෝකථනයන් කිරීම තම මූලික එල්ලය ලෙස සළකන්නා වූත් ඓතිහාසික වර්ධනයේ පදනම වශයෙන් පවතින්නා වූ රිද්මයන් (rhythms) හෝ රටාවන් (patterns) නැතහොත් පවතින්නා වූ නියමයන් (Lows) හෝ ප්‍රවණතාවයන් (Trends) සොයා ගැනීමෙන් සිය අරමුණ කරා පැමිණීමට හැකි යැයි සමාජ විද්‍යාව කෙරෙහි අනුගමනය කරනු ලබන වාදයන්''[28] ''ඓතිහාසිකවාදයන්'' වෙයි. මේ නිසා ඔහුට අනුව ඉතාමත් ''අධ්‍යානග්‍රාහී ඓතිහාසිකවාදියා'' වනුයේ කාල් මාක්ස් ය. නමුත් මිනිසුන්ගේ ඓතිහාසික වර්ධනය පිළිබඳව මාක්ස්ගේ ඓතිහාසික හා අපෝහක භෞතිකවාදී විග්‍රහය පොපර් හට අවබෝධ කරගැනීමට නොහැකි වූයේ තාර්කික පදනමක සිට නොව පොපර් මාක්ස්වාදයට ''භාවමය වශයෙන් විරුද්ධ වූ නිසා ය''[29] මාක්ස්වාදීන්ගේ විග්‍රහය පොපර් විසින් ඉතාමත් යාන්ත්‍රික ආකාරයෙන් ග්‍රහණය කරගත්ත ද මාක්ස් හෝ එංගල්ස් කිසිදු විටක මිනිසුන් ඉතිහසායේ ඉත්තන් හෝ රූකඩ ලෙසින් යාන්ත්‍රිකව වටහා නොගත්තෝ ය.

"මිනිසුන් තම තමන්ගේ ම ඉතිහාසය තනාගනිති; එහෙත් ඔවුන් එය කරනුයේ තමන් සතුටු ආකාරයකට නොවේ. තමන් විසින් ම තෝරාගන්නා ලද තත්ත්වයන් යටතේ එය නොකරන ඔවුහු, අතීතය විසින් සෘජුවම අභිමුඛ කරනු ලැබූ, දෙන ලද්දා වූ සහ සම්ප්‍රේෂණමය කරන ලද තත්ත්වයන් යටතේ එය කරති."[30] යනුවෙන් "ලුවී බොනපාට්ගේ 18 වෙනි බෲමෙරය" යන කෘතියේ දී සඳහන් කරනු ලබන්නේ මිනිසුන් හා ඉතිහාසය අතර ඇති "අපෝහක සම්බන්ධතාව යි". මේ නිසා මාක්ස් තුළ ඓතිහාසිකවාදයක් දක්නට නොලැබෙන අතර එය පවතින්නේ "පොපර්ගේ ම (අ) සශ්‍රික පරිකල්පනය තුළ පමණි."[31] මේ අයුරින් විද්‍යාත්මක ඥානය එකම ඥානය ලෙස ගෙන විද්‍යාවට වන්දනාමාන කිරීමක් පොපර් තුළින් ඉතාමත් පැහැදිලිව පෙනෙන්නා වූ ලක්ෂණයක් වන්නේ ය.

ලියෝතාද් මාක්සවාදය ගැන බලන ආකාරය

ජීන් ෆැන්ෆුවා ලියෝතාද් (Jean - Francois Lyotard 1924 - 1998) මහාද්වීපික දාර්ශනික ප්‍රවණතාවයේ දී හඳුනාගන්නේ පශ්චාත්-නූතනවාදියෙක් වශයෙන් ය. මොහුගේ ප්‍රවණතාවයට අයත් අනෙක් දාර්ශනිකයන් වන්නේ බෝද්‍රිලාද්, ෆූකෝ, ඩෙරිඩා, ඩෙලූසේ යනාදී විප්ලවකාරී දාර්ශනිකයෝ ය. ස්ටීවන් කොනර් ට අනුව පශ්චාත්-නූතනවාදය නම් සංකල්පය 1970 ගණන්වල මැද භාගයේ දී ඇතිවූවක් වෙයි. "සාහිත්‍යයේ සහ වාස්තු විද්‍යාවේ සිට ජීව විද්‍යාව සහ වෛද්‍ය විද්‍යාව දක්වා ශාස්ත්‍රීය ක්ෂේත්‍ර සියල්ලට ම අභියෝගයක් වෙමින් එම ක්ෂේත්‍රයන්හි ඇති ව්‍යුහාත්මක සහ පදනම්වාදී ස්ථාවරයන් සුණුවිසුණු කිරීම පශ්චාත්-නූතනවාදීන්ගේ අරමුණ යි."[32]

ලියෝතාද් ප්‍රකාශ කරන්නේ පශ්චාත්-නූතනවාදය යන්න "අනිර්වචනීය" වන බවක් ය. පශ්චාත්-නූතනවාදය 1970 ගණන්වල බිහි වූයේ ලියෝතාද්, ඩෙරිඩා ප්‍රමුඛ චින්තකයින්ගේ නූතනවාදී ව්‍යාපෘතිය විවේචනය කරමින් ගෙන ආ විප්ලවකාරී චින්තනය නිසා ය. පශ්චාත්-නූතනවාදීන්ට අනුව අධි-යථාර්ථයන්, සමාජ සමස්තයන් ගැන කතාකරන්නා වූ සියලු ම වාදයන් "අධි-ආඛ්‍යාන"

(meta narratives) වෙයි. මේ අනුව සමාජය දෙස සමස්තමය විග්‍රහයක් කිරීමට ඉදිරිපත් වූ "මාක්ස්වාදයත්" ලියෝතාද්ට අනුව අධි-කතාන්තරයක් වෙයි. නමුත් සියලුම පශ්චාත්-නූතනවාදීන් මෙම ස්ථාවරයට එකඟ නොවේ. ෆෙඩ්රික් ජේම්සන් සහ ඩෙරීඩා වැනි චින්තකයින් මාක්ස්වාදයට පක්ෂපාතී ස්ථාවරයක් දරන බවක් පෙනේ. ජේම්සන්ට අනුව මාක්ස්වාදය අධි-කතාන්තරයක් වශයෙන් නොසළකයි. සෝජා සහ බව්මාන් වැනි දාර්ශනිකයන් ප්‍රකාශ කරන්නේ පශ්චාත්-නූතනවාදී ස්ථාවරයක සිටිමින් මාක්ස්වාදී සංකල්ප සමහර විග්‍රහයන් සඳහා අවශ්‍ය බවක් ප්‍රකාශ කරයි. පශ්චාත්-නූතනවාදීන්ට අනුව නූතනවාදයට නිශ්චිත අරමුණක් තිබිණි. "ඒකත්වය, සත්‍යය, හේතුඵල තර්කනය" ආදිය ප්‍රධාන කිරීමත් "විද්‍යාත්මක සත්‍යාක්ෂණය එකම ඥානමාර්ගය වශයෙන් වන්දනාමාන කිරීමත් දක්නට ලැබුණි. "පශ්චාත්-නූතනවාදය ඥානය මූලික සම්මුතීන් ප්‍රතික්ෂේප කරයි. ක්‍රම රූගත් විද්‍යාත්මක මතවලට ද එය විරුද්ධ වෙයි. දැනුම පිළිබඳ විශ්වාසයන්ට අභියෝග කරයි. සත්‍ය පිළිබඳ සෑම ප්‍රකාශයක් ම යටපත් කරයි. තවද ප්‍රතිපත්ති පිළිබඳ අනුමත කිරීම් ප්‍රතික්ෂේප කරයි."[33] මේ ආකාරයෙන් ඔවුන් සාම්ප්‍රදායික බටහිර දර්ශනය දැඩිව විවේචනයට ලක් කරයි.

පශ්චාත් නූතනවාදීන් අතරින් ශ්‍රේෂ්ඨත ම දාර්ශනිකයා වශයෙන් සැළකෙනුයේ ලියෝතාද් ය. ඔහුගේ සෑම කෘතියක ම "අධිකාරී විරෝධය" ඉස්මතු වී පෙනේ. ලියෝතාද් මුල් කාලයේ මාක්ස්වාදියකු වුවත් 1956 වනවිට සාම්ප්‍රදායික මාක්ස්වාදයෙන් ඉවත් වී මාක්ස්වාදී මූලධර්මයන් විචාරය කරන්නට විය. ඔහු විසින් කොමියුනිස්ට්වාදීන් විසින් ඇල්ජීරියාවේ කරගෙන ගිය අරගලය ප්‍රතික්ෂේප කරයි. ඇලෙක්ස් කැලනිකොස්ට අනුව බොහෝමයක් ප්‍රංශ බුද්ධිමතුන් මාක්ස්වාදයෙන් ඉවත්වුණේ 1968 ශිෂ්‍ය අරගලවලින් පසුවය. ලියෝතාද් එවැන්නෙකු නොවූ අතර ඔහු විසින් 1974 දී රචනා කළ *"Lebidinal Economy"* කෘතියෙන් තිල මාක්ස්වාදය සම්බන්ධයෙන් ඔහුගේ තිබූ ඉච්ඡාභංගත්වය පෙන්නුම් කරයි. මෙම කෘතියෙන් ඔහු ප්‍රකාශ කරන්නේ මාක්ස්වාදය විසින් පුද්ගලයින් අත්විඳින විවිධාකාර වූ ප්‍රේරණයන් ආවෘත කළ බවකි. මාක්ස්වාදීන්

විසින් මිනිසුන්ගේ විවිධාකාර වූ ප්‍රේරණයන් ආවෘත කරයි. නමුත් මෙම "පුරෝකථනය කළ නොහැකි" ප්‍රේරණයන් කිසිදු න්‍යායකට පාලනය කළ නොහැකි බවත් ලියෝතාද් ප්‍රකාශ කරයි. මාක්ස්වාදීන්ගේ මෙම වැරදි ආස්ථානයෙන් පෙන්වන්නේ මාක්ස්වාදය තුළ පවතින්නා වූ "සැඟවුණ අධිකාරී"යි. ලියෝතාද් අධිකාරිවාදයට විරුද්ධ වූ අතර මේ නිසා ඔහු මාක්ස්වාදයටත් විරුද්ධ විය. ලියෝතාද් ට අනුව කිසිදු මානව ක්‍රියාකාරිත්වයක් පුරෝකථනය කළ නොහැකි නමුත්; මාක්ස්වාදීන් විසින් ඓතිහාසික ක්‍රියාවලිය පුරෝකථනය කරමින් එය තමන්ට උපායශීලීව සංවිධානය කරන්නට හැකිය යන පූර්ව නිගමනයකට එල්බගෙන සිටී.

මේ අනුව මාක්ස්වාදීන්ගේ න්‍යායන් ද "අධි-ආඛ්‍යානයක" ස්වරූපයක් ගන්නා බවත් ලියෝතාද් *"The Postmodern Conditin"* කෘතියෙන් පෙන්නුම් කරයි. ("Lyotrad's man idea here is that advanced capitalist economies such as our own give less and less credence to the - meta - narrative or grand narratives which traditionally have given a society a sence of identity, purpose and knowledge in relation to society as a whole"[34]) ලියොතාද් විසින් ඉදිරිපත් කළ ප්‍රධාන අදහසක් වූයේ සංකීර්ණ වූ ප්‍රාග්ධනයක් සහිත ආර්ථික තත්ත්වයක් තුළ, සාම්ප්‍රදායිකව පැවති සමාජයට අනන්‍යතාවයක්, අරමුණක්, වටිනාකමක් ලබාදෙන්නා වූ සහ විද්‍යාව හා දැනුම භාවිත කරගෙන සමාජය සමස්තයක් වශයෙන් යුක්ති යුක්ත කරන්නා වූ "අධි-ආඛ්‍යාන" වලට තිබෙන්නා වූ විශ්වාස අඩුවෙමින් යන්නා වූ බවක් ය. ලියෝතාද් විසින් පශ්චාත්-නූතන අවධියේ දී සිදුවන දැනුමේ සීමාවන් ද අවධාරණය කරයි.

මේ අනුව පශ්චාත්-නූතනවාදීහු "සමස්ත සමාජ විද්‍යා ව්‍යාපෘතිය යළි සකස් කිරීමට අපේක්ෂා කරති. සෑම දෙයක් ම විස්තර කෙරෙන භාරදූර හා ගාම්භීර, සර්ව ආවෘත (all enocompassing) සිද්ධාන්ත ඉදිරිපත් කිරීමට ඔවුන්ට ඕනෑකමක් නැත. භාරදූර සිද්ධාන්ත හැටියට පශ්චාත්-නූතනවාදීන් සළකන්නේ සර්ව-ආවෘත ලෝක දෘෂ්ටීන් ය. ඒවා ආගමික වේවා, දේශපාලනික

චේවා, සමාජයීය චේවා සමස්තය ගැන කතා කරන වාද අධි-ආඛ්‍යාන ලෙස ලියෝතාද් නම් කරයි. මේ නිසා මාක්ස්වාදය, ප්‍රධාන ආගම්, මනෝවිශ්ලේෂණවාදය ආදිය භාරදූර න්‍යායන් ගණයට වැටෙන අතර ඒවා අධි-ආඛ්‍යාන වීම නිසා ඒවා බැහැර කළ යුතු බව අවධාරණය කරති. මේ නිසා පශ්චාත්-නූතනවාදයේ ප්‍රබලයකු වන ලියෝතාද් ප්‍රකාශ කරනුයේ පශ්චාත් නූතනවාදය අධි-ආඛ්‍යාන කෙරෙහි විශ්වාසයක් නොතබන බව ය. ලියෝතාද්ට අනුව දැනුම දේශපාලන භූමිකාවක් ඉටුකරයි. ආගම, යටත්විජිතකරණය ආදී ව්‍යාපෘතීන් තුළින් ඥානය මගින් දේශපාලනය සිදුකරනු ලැබේ. ගෝලීයකරණය තුළින් සිදුවන්නේ සංස්කෘතික වශයෙන් ආධිපත්‍යයක් දැරීමකි. ලියෝතාද්ගේ විකල්පය වන්නේ සියලු ආකාරයේ දත්ත බැංකු මහජනයාට විවෘත කිරීම යි. ඥානය ගෙන යන්නාවූ අධි-වෘත්තාන්තය බිඳ දමන්නට ඔහු උත්සාහ කරයි. ඔහුගේ උනන්දුව යොමු වන්නේ "විශේෂිත සිද්ධාන්ත හා සංවාද කෙරෙහිය"[36] සමාජයෙන් බැහැර කළ චූල-ආඛ්‍යානයන්වලට වැදගත්කමක් ලබාදිය යුතු යැයි ඔහු යෝජනා කරයි. මාක්ස්වාදය තුළත් ලෝක ඉතිහාසය සම්බන්ධයෙන් සුවිශේෂී න්‍යායන් ගොඩනගා තිබේ. මේ නිසා මාක්ස්වාදීන් එය "පරම සත්‍යයක්" වශයෙන් පිළිගන්නා අතර මේ නිසා එය විවේචනයෙන් හෝ සංශෝධයෙන් තොරයැයි අධ්‍යාහග්‍රාහීව විශ්වාස කරයි. මෙම ශුද්ධ න්‍යායන් ලියෝතාද්ට අනුව වෙනස්වන සමාජ-දේශපාලනික තත්ත්වයන් යටතේ වෙනස් නොවන න්‍යායන් වෙයි. මේ ආකාරයෙන් වෙනස් වීමට, සංශෝධනය වීමට අකැමැතිවීම මාක්ස්වාදීන්ගේ අධිකාරිවාදයක් වශයෙන් ලියෝතාද් සළකයි. ඔහු මේ නිසා චූල-ආඛ්‍යානවලට අවධානය යොමු කරයි. ඔහුට අනුව 1968 ශිෂ්‍ය අරගලවලින් සමාජයේ සියලු ප්‍රශ්නවලට පිළිතුර නොසෙවූ අතර මේවා චූල-ආඛ්‍යාන වන බවක් ප්‍රකාශ කරයි. චූල-ආඛ්‍යානවලින් මහා -ආඛ්‍යානවල අධිකාරීත්වය ප්‍රශ්න කරන බවක් පෙනේ.

ලියෝතාද් "දේශපාලනය" පිළිබඳව තිබූ අධිකාරිවාදයත් ප්‍රතික්ෂේප කරයි. ඔහුට අනුව සෑම පක්ෂයක් තුළ ම විෂම ආකාරයේ ආඛ්‍යාන-රෙජිමේන්තු තිබේ. මෙම කණ්ඩායම්වල

අරමුණු අනෙක් කණ්ඩායම්වල අරමුණු සමඟින් සමපාත නොවේ. ලියෝතාද් ට අනුව කිසිදු පක්ෂයකට ආචාර ධාර්මීය වශයෙන් අනෙක් පක්ෂයේ අරමුණු තමන්ගේ පක්ෂයට නම්මා ගැනීමේ හැකියාවක් නොවේ. වෙනත් පක්ෂවල අභ්‍යන්තර අරගලයන් තමන්ගේ පක්ෂයට නම්මා ගැනීම ලියෝතාද් ප්‍රතික්ෂේප කරයි. නමුත් ප්‍රායෝගකත්වයේ දී සිදුවන්නේ එක් පක්ෂයක අදහස් තවත් පක්ෂයක අදහස් මත පැටවීම යි. මෙය ''අධිකාරීවාදයක්'' වන බවක් ලියෝතාද් ප්‍රකාශ කරයි. රුසියාවේ ස්ටාලින්වාදී කොමියුනිස්ට්වාදයෙන් සිදුවූ විනාශය ලියෝතාද් ප්‍රතික්ෂේප කරයි. මෙම ආඛ්‍යාන-රෙජිමේන්තුවලට එරෙහිව ''දාර්ශනික දේශපාලනයක්'' කළයුතු යැයි ඔහු යෝජනා කරයි.

ලියෝතාද් විසින් මාක්ස්වාදය මහා-වෘතාන්තයක් වශයෙන් බැහැර කළත් ඔහු ව අනුමත නොකරන මාක්ස්වාදීන් ද වෙති. යර්ගල් හබමාස් ප්‍රකාශ කරන්නේ ''නූතනත්වය අවසන් වී ඇත'' යනුවෙන් ලියෝතාද් කරන නිගමනය වැරදි ආස්ථානයක් වන බව යි. හබමාස්ට අනුව නූතනත්වය අසම්පූර්ණ ව්‍යාපෘතියක් වේ. [.... modernity war over (the positionof Jean Francois Lyotard) or simply incomplete (the position of Habermans)...[39]] හබමාස්ට අනුව ලියෝතාද්ගේ පශ්චාත්-නූතනවාදයත් ''අධි-කතාන්තරයක්'' වී තිබේ. හබමාස් යෝජනා කරන්නේ අප විසින් ''විචාරාත්මක-මාක්ස්වාදී න්‍යායක්'' ගොඩනැගිය යුතු බවකි. හබමාස්, ඇඩෝනෝ, හොක්හයිමර්, මාකුසේ ආදී ෆ්‍රැන්ක්ෆර්ට් ගුරුකුලයේ පුරෝගාමීන් විචාරාත්මක මාක්ස්වාදී න්‍යායකට අවශ්‍ය පදනම සැකසූහ.

ලියෝතාද් මාක්ස්වාදය අධි-වෘතාන්තයක් වශයෙන් සැළකුව ද පශ්චාත්-නූතනවාදියෙකු වන ෆෙඩ්රික් ජේම්සන් මාක්ස්වාදය අධි-වෘතාන්තයක් වශයෙන් නොසළකයි. ඔහුගේ "The Political Unconscious'' කෘතියෙන් සමහර පශ්චාත්-නූතනවාදී ස්ථාවරයන් පිළිගන්නා අතර මාක්ස්වාදය ආරක්ෂා කිරීමට ද ඉදිරිපත් වෙයි. ''මාක්ස්වාදයේ පංකි අනන්‍යතාවය ජේම්සන් සැළකිල්ලට ගැනීමෙන් මෙය පැහැදිලි වේ.''[38] මේ නිසා බොහෝ මාක්ස්වාදීන් පවසන්නේ පශ්චාත්-නූතනවාදී න්‍යායන් තුළින් මාක්ස්වාදය

ආරක්ෂා කරගත යුතු බවත්, එය අනෙක් අතින් පෝෂණය කළ යුතු බවත් ය. මේ නිසා ලියෝතාද්ගේ මාක්ස්වාදී විචාරය හරහා පශ්චාත්-මාක්ස්වාදයට (Post-marxim) අවශ්‍ය මූලික පසුබිම වැටුණු බවක් පෙනී යන්නේ ය.

කාල් පොපර් හා ලියෝතාද්

කාල් පොපර් හා ලියෝතාද් යන දෙදෙනා ම මාක්ස්වාදය විචාරයට ලක් කළත් ඔවුන් දෙදෙනා රැඳී සිටින්නේ තැන් දෙකක ය. පොපර් නූතනවාදියෙකු වූ අතර ඔහු විද්‍යාත්මක විධික්‍රමය ආගමික භක්තියකින් යුක්තව වන්දනාමාන කළේ ය. ඒ නිසා පොපර් ඥානයේ එකම පදනම විද්‍යාව විය යුතු බවත් එහි විධික්‍රමය අසත්‍යකරණය විය යුතු බවත් අධ්‍යාහග්‍රාහීත්වයකින් යුක්තව ප්‍රකාශ කරයි. නමුත් ලියෝතාද් පශ්චාත්-නූතනවාදියෙකු වන අතර ඔහු නූතනවාදය විචාරයට බඳුන් කරයි. විද්‍යාව එකම ඥාන මාර්ගය වශයෙන් පිළිගත් නූතනවාදීන්ගේ අධිකාරීවාදීත්වය ලියෝතාද් ප්‍රතික්ෂේප කර තිබේ. මේ අනුව ලියෝතාද් හා පොපර් මාක්ස්වාදය විචාරය කිරීමේ දී සිටින්නේ අන්ත දෙකක යි. අනෙක් අතින් ලියෝතාද්ගේ විචාරය හරහා පොපර්ව ද වක්‍රාකාරයෙන් විචාරයට බඳුන් වේ. ඒ පොපර්ගේ අධ්‍යානග්‍රාහී විද්‍යා වන්දනය යි.

පොපර් මාක්ස්වාදය විචාරයට ලක් කරන්නේ ඔහුට මාක්ස්වාදීන් සමඟ තිබූ භාවාත්මක විරෝධයක් නිසා මිස ශාස්ත්‍රීය පදනමකින් නොවන බවක් පෙනේ. නමුත් ලියෝතාද්ගේ මාක්ස්වාදී විචාරයෙන් එවැන්නක් පෙනෙන්නට නැත. පොපර්ට අවශ්‍ය වූයේ මාක්ස්වාදය සහමුලින් ම උගුල්වා දමන්නට යි. නමුත් ලියෝතාද් ඉතා දැඩි ආකාරයෙන්, පොපර්ටත් වඩා දැඩි තර්කානුකූල බවකින් මාක්ස්වාදය විචාරය කළත් එයින් මාක්ස්වාදය පෝෂණය වූවා මිස, පොපර්ගේ ආස්ථානයේ දී මෙන් අධ්‍යාග්‍රාහීත්වයක් දක්නට නොලැබුණි. ලියෝතාද්ගෙන් පසුව පශ්චාත්-මාක්ස්වාදය පෝෂණය වීමක් දක්නට ලැබේ. එමෙන් ම ලියෝතාද්ගේ මාක්ස්වාදී විචාරය යම් තාර්කික පදනමක් මත සිටිමින් හා මාක්ස්වාදීන්ගේ විශේෂයෙන් ස්ටාලින්වාදීන්ගේ ඒකාධිකාරයට විකල්පයක් වශයෙන් ඉදිරිපත් වූවක් වෙයි. එනමුත් පොපර් තුළින් මෙවන් තාර්කික පදනමක්

හෝ ප්‍රායෝගික භාවිතයක් දක්නට නොලැබේ. පොපර්ට විරුද්ධව එල්ල වූ විචාරයන්ට ඔහු පිළිතුරු තුදුන්න ද ලියෝතාද්ගේ ශාස්ත්‍රීය භාවිතය එසේ නොවීය. මේ බව ''මොරිස් කොස්ෆොත්'' විසින් පොපර්ට එල්ල කළ විචාරය ඉදිරියේ පොපර් නිහඬවීමෙන් තහවුරු වෙයි. නමුත් ලියෝතාද් බොහෝ මාක්ස්වාදී දාර්ශනිකයන් සමඟින් ශාස්ත්‍රීය වාදයන්වල පැටලුන බවක් පෙනේ. හබමාස් හා ලියෝතාද් අතර ඉතාමත් දැඩි ආකාරයේ වාදයක් තිබීමෙන් මේ බව ප්‍රත්‍යක්ෂ වේ.

මේ ආකාරයට බලන විට නිගමනය කළ හැක්කේ ලියෝතාද් හා පොපර් ස්ථාවරයන් දෙකක් තුළ මාක්ස්වාදය විචාරය කරන බවත්, ලියෝතාද් තුළ අධ්‍යාග්‍රාහී බවක් පොපර්ගේ මෙන් දක්නට නොලැබෙන බවත් ය. අනෙක් අතින් වැදගත් කරුණක් වන්නේ පොපර් ට වඩා ඉතාමත් ශාස්ත්‍රීය වැදගත්කමකින් යුක්තව ලියෝතාද් මාක්ස්වාදය විචාරය කරන බවකි. මෙම වැදගත්කම තහවුරු වන්නේ ලියෝතාද් ගෙන් පසුව පශ්චාත්-මාක්ස්වාදී ගුරුකුලය ප්‍රබෝධයක් ලැබීමත්, පශ්චාත්-නූතනවාදය තුළින් මාක්ස්වාදය පෝෂණය ලබා ඉදිරියට යාමත් නිසා ය.

ආන්තික සටහන්

1. මල්ලිකාරච්චි, ඩෙස්මන්ඩ්, කාල්පොපර් - මාක්ස්වාදයේ ව්‍යාජ විවේචනයක්, කර්තෘ ප්‍රකාශනයකි, 2003. පි. 03
2. - එම-, පි. 04
3. - එම-, පි. 06
4. - එම-
5. - එම-, පි. 09
6. - එම-, පි. 10
7. - එම-, පි. 12
8. - එම-, පි. 14
9. - එම-, පි. 19
10. - එම-,
11. - එම-, පි. 20

12. - එම-,
13. - එම-, පි.පි. 20-21
14. - එම-, පි. 21
15. - එම-, පි. 23
16. - එම-, පි. 19
17. - එම-, පි. 29
18. - එම-, පි. 19
19. - එම-, පි. 31
20. - එම-, පි. 33
21. - එම-, පි. 45
22. - එම-
23. - එම-, පි. 48
24. - එම-, පි. 56
25. - එම-, පි. 57
26. - එම-, පි. 59
27. - එම-, පි. 67
28. - එම-, පි. 69
29. - එම-
30. - එම-, පි. 71
31. මල්ලිකාරච්චි, ඩෙස්මන්ඩ්, පයිතඃ පළමු වෙළුම, පශ්චාත්-නූතනවාදීන් විසින් කර්තෘ ඝාතනය කිරීම, කොළඹ, 2003, පි. 83
32. - එම -, පි. 86
33. Leman, Oliver, The future of Philosphy-Philosophy of the Postmodern Routheldge, London, 1998, p.87
34. මල්ලිකාරච්චි, ඩෙස්මන්ඩ්, පයිත පළමු වෙළුම, 2003, පි.පි. 84, 85
35. - එම - පි. 85
36. Critvhley Simon, Continental Philosophy, Oxford University Press, Oxford, 2001, p. 58
37. මල්ලිකාරච්චි ඩෙස්මන්ඩ්, සමාජ හා මානව විද්‍යාත්මක ලිපි, කර්තෘ ප්‍රකාශනයකි, 2003, පි. 32

ආශ්‍රිත ග්‍රන්ථ

1. මල්ලිකාරච්චි, ඩෙස්මන්ඩ්, කාල් පොපර් මාක්ස්වාදයේ ව්‍යාජ විවේචනයක්, කර්තෘ ප්‍රකාශනයකි.

2. මල්ලිකාරච්චි, ඩෙස්මන්ඩ්, සමාජ හා විද්‍යාත්මක ලිපි, කර්තෘ ප්‍රකාශනයකි, 2003

3. මල්ලිකාරච්චි, ඩෙස්මන්ඩ්, පඨිත පළමු වෙළුම, පශ්චාත්-නූතනවාදීන් විසින් කර්තෘ ඝාතනය කිරීම, සමාජ සංස්කෘතික ගවේෂණය සඳහා වූ එකතුව, කොළඹ, 2003

4. මල්ලිකාරච්චි, ඩෙස්මන්ඩ්, කාල් පොපර් මාක්ස්වාදයේ ව්‍යාජ විවේචනයක්, කර්තෘ ප්‍රකාශනයකි, 2003.

5. Critvhley Simon, Continental Philosophy, Oxford Universit Press, Oxford, 2001

6' Leman, Oliver, The future of Philosphy-Philosophy of the Postmodern Routheldge, London, 1998, p.87

මනෝවිද්‍යාව මිනිසුන් සඳහා පමණක් ද?

සහකාර කථිකාචාර්ය
අසංක බුලත්වත්ත

අප ජීවත්වන ලෝකය විවිධය, විෂමය. මෙම තත්ත්වය ඇති වී ඇත්තේ කෙසේ ද? ඒ එහි සිටිනා මානව එමෙන් ම අනෙකුත් සත්ව කොට්ඨාශ හේතුවෙන් ය. ලෝකය වෙනස් වන්නේ විවිධත්වය හේතුවෙන් ය. එම විවිධත්වය ජෛවීය, පරිසර පද්ධති සහ විශේෂ විවිධත්වය යනුවෙන් කොටස්වලට බෙදෙයි. නමුත් මෙම සියලු විවිධත්වයන් එකිනෙකට යා කරන ප්‍රවාහයන් වශයෙන් චර්යාමය විවිධත්වය සැලකිය හැකිය. චර්යාමය විවිධත්වය මානව වර්ගයා තුළ පමණක් නොව සත්ව වර්ගයා තුළ ද දැකගත හැකිය. සැබවින් ම, මිනිස් වර්ගයා දක්වන චර්යාමය විවිධත්වය මනෝවිද්‍යාව (Psychology) වැනි විෂය ක්ෂේත්‍රයන් බිහිවීමට හේතු පාදක විය. නමුත් එකී මනෝවිද්‍යාව ඇති වී, වර්ධනය වූයේ සතුන් යොදාගෙන කළ පර්යේෂණාත්මක මනෝවිද්‍යාව පාදක කොටගෙන ය. සත්ව චර්යා අධ්‍යයනය මානව චර්යා පිළිබඳව අනාවැකි පළ කිරීමෙහි ලා බෙහෙවින් ම මහෝපකාරී විය. සෑම විෂය ක්ෂේත්‍රයක ම පදනම් සාධකයක් වශයෙන් සත්ව චර්යා අධ්‍යයනය සැලකිය හැකිය. මෙම ලිපියේ ප්‍රධාන අරමුණු වන්නේ සත්ව චර්යා අධ්‍යයනය, මනෝවිද්‍යාත්මකව වැදගත් වන්නේ කෙසේද යන්න පහදා දීමයි.

සත්ව චර්යා අධ්‍යයනය තුළින් සලකා බැලෙන්නේ විවිධ සතුන් චර්යා දක්වන ආකාරය සහ ඊට පාදක වන හේතු පිළිබඳවයි. මනෝවිද්‍යාවේ දාර්ශනික පවුරු වශයෙන් සලකන ප්ලේටෝ,

ඇරිස්ටෝටල් පවා සත්ව චර්යා අධ්‍යයනය සිය දාර්ශනික මතවාද ගොඩනගා ගැනීමෙහි ලා උපයෝගී කර ගන්නා ලදි. මනෝවිද්‍යාවේ ජීව විද්‍යාත්මක පදනම (Biological Foundation) සත්ව චර්යා අධ්‍යයනයේ ජීව විද්‍යාත්මක වටිනාකම විස්තර කරයි. එහි දී සතුන් චර්යා දක්වීමේ ජීව විද්‍යාත්මක පසුබිම විස්තර කරයි. මීට අමතරව මනෝවිද්‍යාව අනෙකුත් විෂය ක්ෂේත්‍ර සත්ව චර්යාව විවිධාකාරයෙන් විග්‍රහ කරමින් මනෝවිද්‍යාත්මක හෙළිදරව් කිරීම් රැසක් සිදු කොට ඇත. මේ අනුව මෙම ලිපිය තුළින්,

* සත්ව චර්යා අධ්‍යයනය කරන මනෝවිද්‍යාවේ විෂය ක්ෂේත්‍ර
* සත්ව චර්යාවනට ආරය / හා පරිසරය (Nature and nature) බලපාන ආකාරය
* සත්ව චර්යා අධ්‍යයනයේ මනෝවිද්‍යාත්මක වැදගත්කම පිළිබඳ සාකච්ඡා කිරීමට බලාපොරොත්තු වෙමි.

''සත්ව චර්යා'' *(Animal Behaviour)* අධ්‍යයනය කරන මනෝවිද්‍යාවේ විෂය ක්ෂේත්‍රය

සත්ව චර්යාව, *(Animal Behaviour)* මනෝවිද්‍යාව තුළ අධ්‍යයනය කරන්නේ සාමූහික වශයෙන් ය. එනම් මනෝවිද්‍යාව විවිධ උප ක්ෂේත්‍ර සත්ව චර්යා අධ්‍යයනය කිරීම සිදු කරයි. මේ අතරින් සංසන්දනාත්මක මනෝවිද්‍යාව *(Comparative Psychology)* ප්‍රධාන තැනක් ගනියි. සංසන්දනාත්මක මනෝවිද්‍යාව තුළින් ප්‍රධාන වශයෙන් සිදු කරන්නේ, විවිධ මට්ටම්වල පුද්ගලයන්ගේ හෝ විවිධ මට්ටම්වලට අයත් මිනිසුන්ගේ හෝ විවිධ ගණයන්ට අයත් සතුන්ගේ චර්යාවන් හා චින්තනය පිළිබඳව තුලනාත්මකව අධ්‍යයනය කිරීමයි. අද වන විට සංසඳානාත්මක මනෝවිද්‍යාව සිය පර්යේෂණ ක්ෂේත්‍රය ප්‍රධාන වශයෙන් සිදු කරන්නේ ආචාර විද්‍යාව *(Ethology)* පදනම් කරගෙන ය. මීට අමතරව සංසන්දනාත්මකව මනෝවිද්‍යාවේ දී විවිධ සත්ව චර්යා අධ්‍යයනය තුළින් සත්ව චර්යා පිළිබඳව කරන තුලනාත්මක අධ්‍යයනයට අමතරව පොදු විනිශ්චයකට එළඹීමක් ද සිදු කරයි. එබැවින්

සංසන්දනාත්මක මනෝවිද්‍යාව හා ආචාර *(Ethology)* අතර ඇත්තේ අත්‍යන්ත බැඳීමකි.

සංජානනීය මනෝවිද්‍යාව *(Perceptual Psychology)* තුළින් මනස/කය *(Mind/Body)* පිළිබඳව ඇති සංවාදය පදනම් කරගනිමින් සිය විෂය පථය ගොඩනගාගෙන ඇත. මීට අමතරව ශාරීරික සංවේදනය *(Body)* සංජානනය *(Mind)* පිළිබඳව පුළුල් විවරණයක යෙදෙන සංජානනීය මනෝවිද්‍යාවේ ඒ සඳහා මූලික වශයෙන් යොදා ගන්නේ සත්ව චර්යාවන් ය.

මනෝ කායික මනෝවිද්‍යාව එසේත් නැතිනම් චර්යාව හා ක්‍රියාකාරිත්වය සම්බන්ධයෙන් කායික ක්‍රියාවලියේ අන්‍යෝන්‍ය සම්බන්ධය පිළිබඳව විමසා බැලනෙ විෂය පථය ද *(Physiological Psychology)* සතුන් සහ සත්ව චර්යා අධ්‍යයනය තුළින් මනෝවිද්‍යාවේ සාධනීය වර්ධනයට අදාළ කරුණු රැසක් හෙළි කර ගන්නා ලදි. *Flourens, Helmhonz* වැනි මනෝවිද්‍යාඥයින් ස්නායු පද්ධතිය හා සත්ව ක්‍රියාකාරිත්වයන් සම්බන්ධයෙන් වැදගත් සංසිද්ධි රැසක් සොයා ගත්තේ සත්ව චර්යා ඔවුන් බාහිර සංවේදනයන්ට දක්වන ප්‍රතිචාර අධ්‍යයනය තුළින් ය.

කාර්ය බද්ධ මනෝවිද්‍යාව *(Functional Psychology)* ඉදිරියට ගෙනයමින් *Dewey (1900)* විසින් සත්ව චර්යා අධ්‍යයනය තුළින් මිනිසුන් පරිසරයේ හමුවන අවශ්‍යතාවන්ට සරිලන පරිදි චර්යා වෙනස්කම් සිදු කර ගන්නා ආකාරය (අනුයෝජක හැසිරීම්) පිළිබඳව පුළුල් විවරණයක යෙදෙයි.

19 වන සියවසේ මුල් භාගයේ දී සංවර්ධනය වූ චර්යාවාදය ප්‍රමුඛ කොටගත් *J. B. Woston* ගේ මනෝවිද්‍යා ගුරු කුලය සිය පර්යේෂණාත්මක විෂය පථය සරි කොට ගත්තේ සත්ව චර්යා අධ්‍යයනය තුළින් ය. එහි දී *Wotson* වැදගත් සොයා ගැනීම් බොහෝමයක් සිදු කළේ චර්යාමය අධ්‍යයනය තුළින් ය. *B. F. Skinner* විසින් වොට්සන්ගේ හැදෑරීම් ඉදිරියට ගෙන යන ලදී. එහි දී ඔහු විසින් සත්ව චර්යා නිර්ණයෙහි ලා අතීත අත්දැකීම් වල වැදගත්කම පෙන්වා දෙන ලදි.

මෙම සියලු ප්‍රවේශයන්ගේ අවසන් ප්‍රවේශය වශයෙන් සත්ත්ව මනෝවිද්‍යාව *(Animal* සැලකිය හැකිය. 19 වන සියවසේ මුල් භාගයේ ඇති වූ මෙම පිබිදීම තුළින් ඉතා ක්‍රමානුකූලව සත්ත්ව චර්යා අධ්‍යයනය ආරම්භ වන අතර ඇතැම් මනෝවිද්‍යාඥයන් ඇතැම් ඉලක්ක සපුරා ගැනීම උදෙසා සතුන් යොදාගත් අතර ඒවා ඉතා සාර්ථක ඵල නෙලාගන්නා ලදී. *Thorndike* විසින් සතුන් යොදාගෙන සිදු කළ අධ්‍යයනය සත්ත්ව චර්යා පිළිබඳව නවමු මානයක ගවේෂණයක් ද විය.ත්‍රොන්ඩොයික්ට අනුව සතුන් චර්යා ඉගෙන ගන්නේ තත්-වරද ක්‍රමයෙනි. *"Trial and Error"* බොහෝ විට ඔවුන් ත්‍යාග සහ වරප්‍රසාද තුළින් චර්යාවල වර්ධනයක් සිදුකර ගනියි. සැබවින්ම සත්ත්ව මනෝවිද්‍යාව තුළ සිදු කරන සියලුම පරීක්ෂණ, මිනිසුන් චර්යා සම්බන්ධව කරන අනාවැකි වල මූලික පියවරක් වශයෙන් සැලකිය හැකිය. අද වන විට සත්ත්ව මනෝවිද්‍යාව, සුරතල් සතුන් පිළිබඳ මනෝවිද්‍යාව *(Pet Psychology)* දක්වා වර්ධනය වී ඇත.

දර්ශනය තුළ සත්ත්ව චර්යා පිළිබඳව අධ්‍යයනය කරන්නේ ආචාර විද්‍යාව *(Ethology)* තුළින් ය. නූතන ආචාර විද්‍යාව *(Modern Ethology)* වර්ධනය වීමෙහි පා සතුන්ගේ ස්වභාවික චර්යා අධ්‍යයනය වැදගත් වෙයි. මක්නිසාද යත් නූතන ආචාර විද්‍යාව සතුන්ගේ චර්යාවන් කෘතිම ලෙස සිරකොට කරන අධ්‍යයනයන් තරයේ හෙළා දකින බැවින් ය. මීට අමතරව ආචාරවාදීන් සහ සත්ත්ව මනෝවිද්‍යාඥයින් විසින් සත්ත්ව චර්යාවේ ජීව විද්‍යාත්මක පදනම අතීත අත්දැකීම් පදනම් කොටගෙන සිදු කරන චර්යා විකසනය හා සත්ත්ව විශේෂ අතර දක්නට ලැබෙන චර්යාමය විවිධත්වයන් පිළිබඳව සාකච්ඡා කරයි.

සත්ත්ව චර්යාවනට ආරය සහ පරිසරය බලපාන ආකාරය

පරිසරයේ බලපෑම

අපට බහුලව හමුවන සත්ත්ව චර්යා වශයෙන් මකුළුවකු දැලක් වියීම, කැදලි සෑදීම, කුරුල්ලන් ගී ගැයීම, නවාතැන් සොයා ගැනීම හා සෑදීම, ගොදුරු සොයා ගැනීම යනාදිය සැලකිය හැකිය. සත්ත්ව

චර්යාව පිළිබඳව වැඩි අවධානයක් යොමු කරන්නේ චර්යාවාදීන් සහ ස්වභාවවාදීන් ය. *(Behaviourists and Ethnologists)* ඔවුන්ගේ පිළිගැනීමට අනුව සත්ව චර්යාව ප්‍රධාන කරුණු දෙකක් මත පදනම් වෙයි.

01. Nature (ආරය)

02. Nurture (පරිසරය)

චර්යාවාදීන් පවසන්නේ සත්ව චර්යාව පරිසරයේ බලපෑම් මත තීර්ණය වන දෙයක් බවය. ස්වභාවවාදීන්ට අනුව සතුන් චර්යා දක්වන්නේ ඔවුන් තුළ පවතින ජීව විද්‍යාත්මක සාධකයන් හා වංශ ප්‍රවේණික බන්ධුතා පදනම් කොටගෙන ය.

චර්යාවාදයට අනුව සතුන් චර්යා දක්වන්නේ පාරිසරික සාධක තුළින් ලබා ගන්නා ඉගෙනුමක ප්‍රතිඵලයක් වශයෙන් ය. වොට්සන්ට අනුව සත්ව ලෝකයේ පවතින චර්යා හැඩගස්වාගෙන ඇත්තේ පාරිසරික සාධක වලින් ලබා ගන්නා අත්දැකීම් වලට දක්වන ප්‍රතිචාරයන් වශයෙන් ය. චර්යාවාදීන්ගේ මූලික පිළිගැනීම වන්නේ, සතුන් සිය අත්දැකීම් තුළින් හිස් පුවරුවක් බඳු අත්දැකීම් නැමැති තොරතුරු තැන්පත් කර ගැනීම තුළින් පරිසරයට උචිත ලෙස ප්‍රතිචාර දැක්වීමට නැඹුරු වෙයි.

චර්යාවාදීන්ට අනුව පරිසරයෙන් ලබාගන්නා ඉගෙනුම තත්ව දෙකකින් සිදු වෙයි.

01. සම්භාව්‍යතා ආරෝපණය ඉගෙනුම *(Classical Conditioning)*

02. ප්‍රකාරක ආරෝපණ ඉගෙනුම (*Operant Conditioning)*

19 වන සියවස අනාගතයේ දී *Ivan Pavlov* විසින් *Classical Conditioning* (සම්භාව්‍යතා ආරෝපණ ඉගෙනුම) පිළිබඳව මතය පල කරන ලදි. *Pavlon* සිය පර්යේෂණය සඳහා යොදා ගත්තේ සුනඛයන් ය. සුනඛයන්ගේ ඛේට වහනය නමැති ප්‍රතිචාරය සීනු නාදය නැමැති උත්තේජනයට හැඩගැස්වීම තුළින *Pavion* සිය මතය සනාථ කරන ලදී.

Unconditional Stimulus → *Unconditional response*

තත්වාරෝපිත නොවූ උත්තේජය *(Food)* → තත්වාරෝපිත නොවූ ප්‍රතිචාරය *(Salivate)*

ආහාර කෙළ ඉතිම

Unconditional Stimulus + *Conditional Stimulus* → *Unconditional response*

තත්වාරෝපිත නොවූ උත්තේජය + තත්වාරෝපිත උත්තේජය → තත්වාරෝපිත නොවූ ප්‍රතිචාරය

Food + *Bell* → *Salivate*

තත්වාරෝපිත උත්තේජය *Conditional Stimulus* → තත්වාරෝපිත ප්‍රතිචාරය *Conditional Response*

(Bell) → *(Salivate)*

ප්‍රකාරක ආරෝපණ ඉගෙනුම යනු දඬුවම *(Punishment)* හා ත්‍යාග *(rewards)* මත සතුන් චර්යා ඉගෙන ගන්නා බව කියා සිටින න්‍යායකි. *B.F. Skinner* ට අනුව සතුන් චර්යා ඉගෙන ගන්නේ තත් වරද ක්‍රමයට ය. *(Trial and Error)*.

ආරයේ බලපෑම

සත්ව චර්යාව පිළිබඳව ස්වභාවවාදී න්‍යායන් *(Ethnologists)* තුළින් විස්තර කරන්නේ, ස්වභාවයෙන් ම එසේත් නැතිනම් වංශ ප්‍රවේණික උරුමය තුළින් සතුන් උත්තේජ ප්‍රතිචාර දක්වන බවයි. මෙම මතය සනාථ කිරීමට ඔවුන්, ප්‍රථම වරට හමු වූ සතුන් පවා අතීත අත්දැකීම් වලින් තොරව දක්වන ක්‍රියා උපයෝගී කොට ගනියි. සතුන් උත්තේජ-ප්‍රතිචාර දක්වන්නේ දෘෂ්ටිය තුළින් පමණක් නොවේ. ඒ සඳහා ඔවුන් ආඝ්‍රාණය, ස්පර්ශය, ශබ්ද ප්‍රතිග්‍රහණය වැනි ක්‍රියාවන් ද යොදා ගනියි. ඉතා නොදියුණු සත්ව විශේෂ වල පවා විද්‍යුත් ධාරාවක් උපයෝගී කොටගෙන සිදු කරන උත්තේජ-ප්‍රතිචාර ක්‍රියාවලිය සත්ව චර්යා විෂයෙහි ලා අතිශයින් ම වැදගත් වෙයි. ඒ මක් නිසාදයත්, සතුන් සිය ජීවිතයේ සෑම ක්‍රියාවලියක් ම සන්නිවේදනය, දඩයම් කිරීම, සිදු කරන්නේ ස්වභාවයෙන් ම ඔවුන්ට හිමි වී ඇති ජීව විද්‍යාත්මක සාධක මත ක්‍රියාත්මක වන උත්තේජ-ප්‍රතිචාර ක්‍රියාව තුළින් බව ස්වභාවවාදීන්ගේ මූලික පිළිගැනීම වන බැවින් ය.

චාලක ක්‍රියාකාරකම්

සත්ව චර්යා පිළිබඳව ස්වභාවවාදීන් දක්වන තවත් අදහස් නම්, ඒ සියල්ලක්ම චාලක වැඩ සටහන් *(Motor Programmers)* වශයෙන් සත්ව ශරීර තුළ ගැබ්වී ඇති බවය. සතුන් තම ස්ව උත්සාහයෙන් වර්ධනය කරගන්නා චාලක වැඩසටහන් තුළින් ඔවුන්ගේ ශරීර තුළ ඒ සඳහා පරිපථ නිර්මාණය වෙයි *(Self Contenned Circuits)*. ඒවා තුළින් සත්ව ශරීරය තුළ පවතින මාංශ පේශීන් කිසියම් ක්‍රියාවක් ඉටුකිරීම සඳහා යොමු කරනු ලබයි. ස්වභාවවාදීන් දක්වන අන්දමට සත්ව ලෝකයේ සිදුවන බොහෝමයක් චර්යාවන් ඔවුන් විසින් නිර්මාණය කොටගත් චාලක පරිපථ වලට අනුව සිදුවන බවයි.

ස්වභාවික යාන්ත්‍රණයන්

සත්ව ලෝකය පිළිබඳ ස්වභාවවාදීන් දක්වා සිටින තවත් මූලධර්මයක් වනුයේ ''ස්වභාවික යාන්ත්‍රණයයි'' තම ජීවිතයේ අඛණ්ඩතාව පවත්වා ගැනීම උදෙසා, විශේෂිත වූ යන්ත්‍රණයක් සත්ව ලෝකය තුළ පවති. තම පැටවුන්ට ආහාර සම්පාදනය, ලිංගික කෘත්‍යයන් මතු නොව දෛනික ජීවිතයේ ඒකාකාරී රටාවන් ද සතුන් වටහා ගන්නේ ස්වභාවික විද්‍යාඥයින් පවසන පරිදි වරින්වර සක්‍රිය වන ජීව කාල සටහන් *(Natural time table)* සතුන් සතුව පවතී. උදාහරණයක් වශයෙන් බිත්තර රකින කිකිළියක් ඒවා තිබූ තත්ත්වයෙන් අනෙක් පිට පෙරළන්නේ නිශ්චිත කාල සීමාවක් ඇතුළත දීය. එතෙක් ඔවුන් බිත්තර නිශ්චිත පිහිටීමෙන් කිසිදු වෙනස් කිරීමකින් තොරව පවත්වා ගනියි. මේ අනුව කුරුල්ලන්ගේ සිදුවන පර්යටන ක්‍රියාවලිය, ලිංගික ක්‍රියාකාරකම්, ජීව කාලසටහන නැමැති ස්වභාවික යාන්ත්‍රණයකට අනුව සිදුවන බව ස්වභාවවාදීන් පෙන්වා දෙයි.

සත්ව චර්යා අධ්‍යයනයේ මනෝවිද්‍යාත්මක වැදගත්කම

දිනෙන් දින දියුණු වන ලෝකයේ, සත්ව චර්යා අධ්‍යයනය ද සීඝ්‍රයෙන් දියුණු වෙමින් පවතී. අද වන විට සත්ව චර්යා අධ්‍යයනය සතුන්ගේ දියුණුව සඳහා නොව මානව වර්ගයාගේ

සුබවිවරණය සඳහා සිදු කරන්නක් බවට පත් වී ඇත. කෙසේ නමුත් අනෙකුත් විෂයන්ට මෙන් ම මනෝවිද්‍යාවට ද සත්ව චර්යා අධ්‍යයනයේ වැදගත්කමක් තිබේ.

සත්ව චර්යා අධ්‍යයනයේ මනෝවිද්‍යාත්මක සාධක පිළිබඳ විමසා බැලීමේදී එය ආකාර කිහිපයක් වැදගත් වෙයි.

* පරිණාමය හා වංශ ප්‍රවේණික සබඳතා තුළින් සතුන් හා මිනිසුන්ගේ චර්යා අතර සබඳතාවක් දැකිය හැකි වීම.
* සතුන් චින්තනයෙන් තොරව ක්‍රියා දක්වන්නේ නම් එම චර්යා මානව චර්යා වලට වඩ වඩාත් ස්වභාවික වීම.
* සතුන් (බොහෝ සුරතල් සතුන්) හා මිනිසුන් අතර ඇති වන චිත්තවේගීමය බැඳීම් හැදෑරීම

මනෝවිද්‍යාවේ දී සත්ව පරිණාමය හා මාංශ ප්‍රවේණික සබඳතා පිළිබඳව අධ්‍යයනය කරන්නේ සමාජ මනෝවිද්‍යාව තුළින් ය *(Social Psychology).* එහි දී සතුන් හා මිනිසුන්ගේ ගති ලක්ෂණ හා චර්යාවන්ගේ සම විෂමතා පිළිබඳව කතා බහ කරයි. මීට අමතරව මානව ක්‍රියාකාරකම් සහ සත්ව ක්‍රියාකාරකම් යනාදී සියල්ලක්ම අපේ අතීත අත්දැකීම් මත පදනම්ව සිදුවන බව පරිණාමය පිළිබඳව සාකච්ඡා කරන සමාජ මනෝවිද්‍යාවේ, විෂය පථය *(Evolutionary Psychology)* පිළිගනියි. මේ පිළිබඳව වැඩි දුරටත් විග්‍රහ කරන මනෝවිද්‍යාඥයින් කියා සිටින්නේ මිනිසුන් සහ සතුන් ඇතැම් විට ආවේගකාරී හැසිරීම් වල සමානතා දැකිය හැකි බව පෙන්වා දෙයි. මිනිසුන් බොහෝ අවස්ථාවල දී කෝපය පිටකිරීමට යොදා ගන්නා දත් විලිස්සීම් බොහෝ විට සතුන් ද එලෙස ම කරන අවස්ථා දක්නට ලැබේ.

උත්තේජ-ප්‍රතිචාර ක්‍රියාවලිය පිළිබඳව සිත යොමු කිරීමේ දී සතුන් තුළ චින්තනයක් දැකගත නොහැකි බව චර්යාවාදීන්ගේ මූලික පිළිගැනීමයි. ස්වභාවවාදීන් මෙම මතය ඔස්සේ යමින්, සත්ව චර්යා හැදෑරීම පාරිසරික උත්තේජ වලට දක්වන ඉතා ස්වභාවික ප්‍රතිචාර බැවින් එය හැදෑරීම ඵලදායි බව කියා සිටියි.

සතුන් හා මිනිසුන් අතර දැකිය හැකි චිත්තවේගීමය සබඳතා අපට බහුලව හමුවෙයි. හීලෑ සතුන්, සුරතල් සතුන් සහ මිනිසුන් අතර ඉතා තදබල චිත්තවේගීමය බැඳීම් දැකගතහැකිය. අනෙක් අතකින් ඔවුන්ගේ චර්යාමය ගති ලක්ෂණ ස්වාමියාත් සමඟ ඇති බැඳීම වර්ධනය කරන අතර තවත් අතෙකින් ස්වාමියාගේ චිත්ත පීඩාවන් දුරු කිරීමට උපකාරී වෙයි. කෘතිම පරිසරයක සත්ව චර්යාවල ද කෘතිම බවක් දක්නට ලැබුණද, එය ඇතැම් විට ගෙහිමියාට මානසික අස්වැසිල්ලක් බවට ද පත්වෙයි. තරඟකාරී සමාජ ක්‍රමයක් දක්වා දිවයන බටහිර ලෝකයේ මෙන් ම පෙරදිග ලෝකයේ ද බොහෝ හුදෙකලා පුද්ගලයින් අන්තර් පුද්ගල සබඳතා සඳහා යොදා ගන්නේ සතුන්වය. එය සමාජමය මෙන් ම මානසිකව ද සතුන් හට වැදගත් වෙයි.

සත්ව චර්යාව හා මානව චර්යාව අතර බොහෝ වෙනස්කම් තිබේ. නමුත් සත්ව චර්යාවන් විවිධ විද්‍යාවන් සහ අධ්‍යයන වල වර්ධනය සඳහා හේතු පාදක වී තිබේ. සත්ව චර්යා හා ඒ ආශ්‍රිත මනෝවිද්‍යාව වර්ධනය කළ යුතු සහ තරමක් සෙමින් වර්ධනය වෙමින් යන විද්‍යාවක් බවට පත්ව ඇත. එය ආචාර විද්‍යාව, ස්වභාවික විද්‍යාවක් සහ මනෝවිද්‍යාව යන විෂය ක්ෂේත්‍රයන්ගේ සාමූහික ප්‍රයත්නයක් විය යුතු මගේ පිළිගැනීමයි.

References

1. Kasekel Albert, 1999, Bilology, 1st, edition, Mc Graw Hill Publication, USA.
2. Lawrence Dachowski, Charles F, Flaherty, (2000), Current topics on animal Learning.
3. Paul Thomas Young, (1999), Emotion in Man and Animal, Mc graw Hill Publication, USA.
4. Verbeek, Peter, (2008), "Peace Ethology". Behaviour 145, 1497-1524

ගර්භපාත්‍ර හා ඒවායේ වාස්තුවිද්‍යාත්මක හා ආගමික වැදගත්කම

සේවාර්පිත මහාචාර්ය
චන්ද්‍රා වික්‍රමගමගේ

ස්ටෙල්ලා ක්‍රම්රිස්ච් (1946)[1], එච්.සී.පී.බෙල් (1950)[2], සෙනරත් පරණවිතාන (1958)[3], එස්. ජේ. ඔකනෝර් (1966)[4] සහ ටී.බී. කරුණාරත්න (1984)[5] යන විද්වතුන් විසින් මේ විෂය ගැන ලියා ඇති ලිපි බෙහෙවින් ප්‍රයෝජනවත් ය. එච්.සී.පී. බෙල් මහතා යන්ත්‍රගල් ලෙස හඳුන්වන මෙම සංස්කෘතික වස්තුව අනෙක් තිදෙනා නිවැරදිව ගර්භපාත්‍ර ලෙස හඳුනාගෙන තිබේ. සාහිත්‍යික හා පුරාවිද්‍යාත්මක සාධක ඇසුරෙන් ඔවුන් දක්වා ඇති අදහස් ගැන සමීක්ෂණයක් මෙම ලිපියෙන් ඉදිරිපත් කරනු ලැබේ. ඒ සමගම ගර්භපාත්‍රවල වාස්තුවිද්‍යාත්මක හා ආගමික වැදගත්කම කෙරෙහි විශේෂ අවධානය යොමු කරනු ලැබේ.

ශ්‍රී ලංකාවේ බුදු පිළිම ආසන යට හා ස්තූප ධාතු ගර්භ පතුලේ තැන්පත් කර තිබුණ ගර්භපාත්‍ර රැසක් පුරාවිද්‍යාඥයන් විසින් සොයාගෙන තිබේ. නමුත් ශ්‍රී ලංකාවේ මේ ගැන සඳහන් වන එක ම ග්‍රන්ථය *මඤ්ජුශ්‍රීභාෂිත වාස්තුවිද්‍යා ශාස්ත්‍රයයි.* එහි ද ගර්භපාත්‍ර යන ව්‍යවහාරය දක්නට නැත. යන්ත්‍ර විශේෂයක් ලෙස එය එහි සඳහන් වෙයි. ක්‍රිව. 7 වන සියවසට අයත් මන්ත්‍රයාන ග්‍රන්ථයක් වන මෙහි ගර්භ නවයකින් යුත් යන්ත්‍රයක් හා ගර්භ 25කින් යුත් යන්ත්‍රයක් ගැන සඳහන් වෙයි.[6] එම යන්ත්‍ර අඳින ලද බව පැහැදිලිය. ශ්‍රී ලංකාවෙන් සහ අග්නිදිග ආසියාවේ වෙනත්

රටවලින් හමු වී ඇති ගර්භපාත්‍ර ගර්භ 9ක් හෝ 25 ක් ඇති ගල්, ගඩොල්, ලෝහ භාණ්ඩයෝය. 1955 දී අවුකන බුදු පිළිමයේ පද්මාසනය ඇතුළේ තිබී ගර්භ 25 සහිත ගර්භ පාත්‍රයක් හමු විය.[7] එහි ගර්භවල දේව රූප තැන්පත් කර තිබුණි. මෙහි කලින් සඳහන් කොටු 25 සහිත උපපීඨ යන්ත්‍රයේ ද ඒ ඒ කොටුවට අයත් දෙවිවරු වෙති. මැදිරිගිරියේ බුදුපිළිම ආසන යට තැන්පත් කර තිබී ගර්භපාත්‍ර තුනක් 1946 දී හමුවිය. මැද බුදුපිළිමයේ ආසනය යටින් හමු වූ ගර්භ පාත්‍රයේ ගර්භ 21 ක් විය. ඒවායේ විවිධ වස්තු තැන්පත් කර තිබුණි. එම බුදුපිළිමයට වම්පස බුදුපිළිම ආසනය යට තිබී හමු වූ ගර්භපාත්‍රයේ ගර්භ 25 ක්ද දකුණු පස බුදුපිළිමය යට තිබී ගර්භ 21 කින් යුත් ගර්භපාත්‍රයක් ද හමු විය.[8] විජිත පුරයෙන් ගර්භපාත්‍ර දෙකක් ලැබී තිබේ. එයින් එකක් බුදුපිළිම ආසනයක් යට තැන්පත් කර තිබුණි. අනික මුලින් තිබුණු ස්ථානයෙන් වෙනත් තැනකට ගෙන යන ලද්දකි. මුල දී එයත් බුදුපිළිම ආසනයක් යට තිබුණා විය යුතුයි. මේ දෙක්හි ම එකක ගර්භ 25 බැගින් වෙයි. මෙම ගර්භපාත්‍රවලද විවිධ වස්තු තැන්පත් කර තිබුණි.[9] 1910-1911 කාලයේ දී බුත්තැහැපොල තිබී ගරර්භපාත්‍ර තුනක් හමුවිය. ඒවා ද එහි බුදුපිළිම ආසන යට තැන්පත් කර තිබුණි. මැද බුදුපිළිම ආසනය යටින් හමු වූ ගර්භපාත්‍රයේ ගර්භ 25ක් විය. මැද බුදුපිළිමයට වම්පස වූ බුදුපිළිම ආසනය යට වූ ගර්භපාත්‍රයේ ගර්භ 17 යි. මැද බුදු පිළිමයට දකුණු පස බුදුපිළිමයේ ආසනයට යටින් හමු වූ ගර්භපාත්‍රයේ විවිධ ද්‍රව්‍ය තැන්පත් කර තිබුණි. අනිත් ගර්භපාත්‍ර දෙකේ සංකේත පමණක් විය.[10] අනුරාධපුර ජේතවනාරාමයේ පටිමාඝරයේ ශේෂව ඇති බුදුපිළිම ආසනය යට ගර්භ 25 සහිත ගර්භපාත්‍රයක් වෙයි. එය මුලින් තිබුණ පිරිදි තවමත් තිබේ. එච්.සී.පී.බෙල් එහි තිබී සංකේත සහිත මැටි පුවරු තුනක් ද සත්වරූප තුනක් ද සොයාගත්තේය.[11] පොළොන්නරුවේ තෝපාවැව ස්තූපයේ තුන්වන පේසාවට යටින් එක් ගර්භපාත්‍රයක් ද, ධාතු ගර්භයට යටින් තව ගර්භ පාත්‍රයක් ද හමුවිය. පළමුවැන්නෙහි ගර්භ 9 ද, දෙවැන්නේ ගර්භ 25 ද විය. පළමුවැන්නේ නාගරූප පමණක් විය. දෙවැන්නේ විවිධ වස්තු විය.[12] පොළොන්නරුවේ ආලාහණ පිරිවෙනේ ස්තූපයක ධාතුගර්භයේ මහාමේරුව යට තිබී ගර්භ 9 යුත් ගර්භපාත්‍රයක් හමු විය. එහි ගර්භවල තිබුණේ

නාගරූප පමණි.[13] දැදිගම කොටවෙහෙරෙහි ධාතුගර්භයක් යට තිබී ගර්භ 9 ගර්භපාත්‍රයක් සොයාගනු ලැබිය. එහි රත්පත් හා රත්නවර්ග තිබී හමුවිය.[14] *මඤ්ජුශ්‍රී වාස්තුවිද්‍යා ශාස්ත්‍රයේ* ගර්භ නවයකින් යුත් යන්ත්‍රය රත්නන්‍යාස යනුවෙන් ද හැඳින්වේ.[15] අනුරාධපුර අභයගිරි විහාරයේ සන්නිපාත ශාලාවට ඊශාන පැත්තේ පවුර ඇතුළත පටිමාඝරයක බුදුපිළිම ආසනය යට තිබී ගර්භ 25 ගර්භපාත්‍රයක් හමුවිය. එහි ගර්භවල කිසිවක් නොවිය. ඉතා මෑතකදී පුරාවිද්‍යා දෙපාර්තමේන්තුවේ මෙහෙයවීමෙන් වැල්ලවායේ දෙමටමල් විහාරයේ කරන ලද කැණීමකින් ගඩොලින් කරන ලද ගර්භ 9 ගර්භපාත්‍රයක් හමුවිය. එහි දේවරූප තැන්පත් කර තිබුණි.

ස්ටෙල්ලා ක්‍රම්රිස්ච් මහත්මිය හින්දු ගර්භපාත්‍ර ගැන විස්තර කරමින් ගර්භපාත්‍රවල ගර්භ 9, 16, 25 වශයෙන් තිබිය හැකි බවත්, ඒවායේ එක් එක් ගර්භය එය තැන්පත් කරන දේවාලයේ බිම් කොටස් නියෝජනය කරන බවත් ඒ ඒ ගර්භවල වසන දෙවියන්ගේ රූප ද, පස් ද, රත්නවර්ග ද, පැලෑටි හා අලවර්ග ද තැන්පත් කරන බවත් කියයි.[16] එස්.ජේ. ඔකනෝර් හින්දු වාස්තුවිද්‍යා ග්‍රන්ථවල ගර්භපාත්‍ර සඳහන් වන බව හින්දු සිරිතට අනුව පෙන්වා දෙයි.[17]

මඤ්ජුශ්‍රී වාස්තුවිද්‍යා ශාස්ත්‍රයට අනුව කොටු 9 සහිත පීඨ යන්ත්‍රය ඇඳ එහි මැද කොටුව බ්‍රහ්මයාට ද, ඉතිරි කොටු අට ඊශ (ඊශාන), ආදිත්‍ය (නැගෙනහිර), අග්නි (ගිනිකොණ), යම (දකුණ), නිර්රුති (නිරිත), වරුණ (බටහිර), වායු (වයඹ) හා සෝම (උතුර) දෙවිවරුන්ට ද වෙන් කළ යුතුය. අනතුරුව සුදු වස්ත්‍රවලින් වසන ලද පුන්කලස් ඒ ඒ කොටුවල තබනු ලැබේ. මෙය සිදුවෙද්දී ස්තූපයේ බිම් සැලැස්ම ලකුණු කරනු ලැබේ. අනතුරුව එම ස්තූප වෘත්තාකාර බිම් සැලැස්ම මැද හතරැස් රියනක ප්‍රමාණයේ පීඨ යන්ත්‍රය ඇඳ උත්සවශ්‍රීයෙන් යුක්තව බ්‍රහ්ම, ඊශ, ආදිත්‍ය, අග්නි, යම, නිර්ඍති, වරුණ, වායු හා සෝම යන නව දෙවිවරුනට පූජා පැවැත්විය යුතුය. එම පීඨ යන්ත්‍රයෙහි බ්‍රහ්ම සඳහා වූ ගර්භයෙහි (කොටුවෙහි) අඟල් 7ක් උස වී ගොඩක් තනා අවට ඊශාදි දෙවියන්ට වෙන්වූ ගර්භවල ශ්‍රීවත්ස, මත්ස්‍ය යුග්ම, අංකුශ, ස්වස්තික, භද්‍රාපීඨ, පූර්ණඝට, චාමර හා ශංඛ යන අෂ්ටමංගල වස්තු තැන්පත් කළ යුතුය. ඒවා තැන්පත් කිරීමේ දී අදාළ දිසාවල තැන්පත් කිරීම

අවශ්‍යය. පිළිවෙළින් නැගෙනහිර (ශ්‍රීවත්ස), ගිනිකොණ (චාමර), දකුණ (අංකුශ), නිරිත (මත්ස්‍ය යුග්ම), බටහිර (ස්වස්තික), වයඹ (භද්‍රපීඨ) හා උතුර (ශංඛ) වශයෙන් ඒවා තැන්පත් කළ යුතුය. පසුදින ප්‍රධාන ශිල්පියා වාස්තු දේවතාවන්ට නමස්කාර කර ස්තූපයේ වැඩ පටන්ගනී.[18]

ඉහත සඳහන් කොටු නවයකින් යුත් යන්ත්‍රය පියනකින් වසා ඒ මත කොටු 25කින් යුත් යන්ත්‍රය තනනු ලැබේ. එහි අවසාන පේළියට අයත් කොටු 16 ඊශාන කොටුවෙන් පටන්ගෙන ඊශ, මහේන්ද්‍ර, ආදිත්‍ය, අන්තරීක්ෂ, අග්නි, ගෘහක්ෂත, යම, මෘග, පිතෘ (නිර්ඍති) පුෂ්පදන්ත, වරුණ, රෝග, වායු, භල්ලාට, සෝම හා අදිත් යන දෙවියන්ටද අභ්‍යන්තර කොටු 8 පිළිවෙළින් ආපවත්ස, ආර්ය, සාවිත්‍රී, වාචස්වතී, ඉන්ද්‍ර, මිත්‍ර, රුද්‍ර හා භූදර යන දෙවියන්ට කැපකරනු ලැබේ. මැද බ්‍රහ්ම කොටුව සමග සම්පූර්ණ කොටු ගණන 25 යි.

බිනෝදෙ බෙහාරි දත් පැරණි ඉන්දියාවේ නගර සැලසුම් විස්තර කරමින් මණ්ඩූක හා පරමසායික සැලසුම් වර්ග දෙකෙහි භූමිකාවල අරක් ගන්නා දෙවියන් දක්වයි.[19] එම සැලසුම්වල ද අදාළ පරිදි ඊශ ආදී වාස්තු දේවතාවෝ වෙති. මෙම විශ්වාසය ක්‍රි.පූ 6 වන සියවස පමණ දක්වා අතීතයට දිවෙන්නක් බවත් නගර නිර්මාණයේ දී යෝජිත නාගරික සැලැස්මේ (නගරය තුළ) තම තමන්ට හිමි ස්ථානවල දෙවියන් අරක් ගන්නා බවත් එම දෙවියන්ගේ මහේශාක්‍ය අල්පේශාක්‍ය තත්වයන්ට ගැළපෙන පරිදි ඒ ඒ පුද්ගලයන් තම නිවාස තනා ගන්නා බවත් මහාපරිනිබ්බාන සූත්‍රයේ සඳහන් වෙයි.[20]

හින්දු හා බෞද්ධ සම්ප්‍රදාය දෙකට ම අනුව ඉහත සඳහන් පීඨයන්ත්‍ර, උපපීඨයන්ත්‍ර හා රත්නන්‍යාස වාස්තු දේවතා වන්දනාව හා සම්බන්ධ වෙයි. ඇත්ත වශයෙන් ම ආරම්භයේ දී යන්ත්‍ර විශේෂයක් ලෙස පැවතී පසුව ගර්භපාත්‍ර බවට පත් වූ බව පෙනීයයි. ඒවා දේවාලවල හෝ ස්තූප ධාතුගර්භ පතුළේ හෝ බුදුපිළිම ආසන යට තැන්පත් කර තිබුණි. හින්දු ප්‍රභවයක් ඇති මෙම වාස්තු දේවතා සංකල්පය මන්ත්‍රයානය ඔස්සේ ශ්‍රී ලංකාවටද ලැබී තිබේ.

ගර්භපාත්‍ර විවිධ ද්‍රව්‍යවලින් තනා තිබේ. ගල්වලින් තනන ලද ගර්භපාත්‍ර බහුලය. ස්වෙල්ලා මහත්මිය පෙන්වාදෙන පරිදි රන්, රිදී හා තඹ යන ලෝහවලින්ද ඒවා තනන ලදී. කොළඹ ජාතික කෞතුකාගාරයේ කුඩා ලෝකඩ ගර්භපාත්‍රයක් වෙයි. එහි ගර්භ 25 කි.[21]

ගර්භපාත්‍රවල තැන්පත් කරන වස්තු ගැන *ඊශාන පද්ධති* ග්‍රන්ථයේ දැක්වේ.[22] ඒ අනුව බ්‍රහ්ම ස්ථානය වටා වාස්තු පුරුෂ මන්ථ දෙවිවරු වෙති. මැද බ්‍රහ්මස්ථානයේ රත්න ද, සිව්කොන්වල ධාන්‍ය, සායම්, ලෝහ වර්ග, පස් හා සංකේත ද සතර කොන්වල හා මැදද අට කොන්වල ද, පද්ම වර්ග සතර හා තුවරලා ද, බ්‍රහ්මස්ථානයේ බ්‍රහ්ම සංකේත ද තැන්පත් කරනු ලැබේ. ශ්‍රී ලංකාවේ ගර්භපාත්‍රවල තැන්පත් කර තිබුණු වස්තු ටී.බී. කරුණාරත්න මහතා විසින් වර්ග පහක් ද ඊශාන පද්ධතියෙහි එන අමතර වර්ග දෙකක් ද පෙන්වා දී තිබේ.

1. දේව හා ඍෂි රූප
2. සත්ව රූප
3. මංගල සංකේත
4. රත්නවර්ග, ආභරණ, කාසි ආදිය
5. ශංඛ, මැටි ගුලි හා ශාඛ
6. ලේඛන සහිත රන්පත්
7. ගර්භ අතර හෝ යට තැන්පත් කරන ලද වස්තු[24]

දේවරූප වාස්තු දේවතාවන්ගේය. සිව්පා රූපවලින් දිශා නියෝජනය වෙයි. ලේඛන සහිත ලෝහ තහඩුවල ඇත්තේ මන්ත්‍රය. දෙවිවරු දිශා අනුව පහත දැක්වෙන පරිදි වෙති.

වායු	සෝම	ඊශ
වරුණ	බ්‍රහ්ම	ආදිත්‍ය
නිර්රුත	යම	අග්නි

පීඨ යන්ත්‍රය

වායු	මුඛ්‍ය	සොම	අදිති	ඊශ
ශෝෂ	රුද්‍ර	පෘථිවීධර	ආපවත්ස	ජයන්ත
වරුණ	මිත්‍ර	බ්‍රහ්ම	ආයාපී	ආදිත්‍ය
සුග්‍රීව	ඉන්ද්‍ර	විවස්වත්	සවිත්‍රී	භෘෂ
නිර්රුත	භෘංගරාජ	යම	විතථ	අග්නි

තූප පීඨ යන්ත්‍රය

ශ්‍රී ලංකාවේ ගර්භපාත්‍ර හමු වූ අවස්ථාවල ඒ ගැන අවබෝධයකින් වාර්තා කර නැත. එනිසා ඓතිහාසික මූලාශ්‍රය හා සාහිත්‍යයික මූලාශ්‍රය ආධාරයෙන් දිසා අනුව ගර්භපාත්‍රවල තැන්පත් කර ඇති වස්තු හඳුනා ගැනීමට සිදු වෙයි. සමහර ගර්භ පාත්‍රවල ඇතැම් සංකේත තිබූ තැනින් වෙනත් තැනකට මාරු වී ඇති අවස්ථා ද හමු වෙයි. භද්‍ර පීඨය ඊශානයේ නොව වයඹ දිසාවේ තිබිය යුතු අතර පූර්ණ කුම්භය වයඹ නොව ඊශානයේතිබිය යුතුය.

ඉහත සඳහන් දෙවිවරු දශ දිශාවන්ට අධිපතියෝය. ගෝබිල ගෘහ්‍ය සූත්‍රයේ ගෙවල් තැනීමේ දී අනුගමනය කළ යුතු වත් පිළිවෙත් විස්තර වන තැන දිශා දහයට දශබලි පූජා කළ යුතු යයි කියවේ. එම දිශාවන්ට ඉන්ද්‍ර (නැගෙනහිර), වායු (ගිනිකොන), යම (දකුණ), පිතරස්, නිර්ඍති (නිරිත), වරුණ (බටහිර), මහාරාජ (වයඹ), සෝම (උතුර), මහේන්ද්‍ර (ඊශාන), වාසුකී (යට) හා බ්‍රහ්ම (උඩ) වෙති.[13] මෙය වඩාත් පැරණි සම්ප්‍රදායක් බව පෙනීයයි. පසුකාලීන හින්දු දිසාපාලක දෙවිවරු බ්‍රහ්ම (උඩ), විෂ්ණු (යට), ඉන්ද්‍ර (නැගෙනහිර), අග්නි (ගිනිකොන), යම (දකුණ), නිර්ඍති (නිරිත), වරුණ (බටහිර), වායු (වයඹ), කුවේර (උතුර) හා ඊශාන (ඊශාන) වෙති.

තෝපාවැව ස්තූපයෙන් හමු වූ ගර්භ 25කින් යුත් ගර්භපාත්‍රයේ තිබී හමු වූ දේවරූප වරුණ, යම, බ්‍රහ්ම, විෂ්ණු, ඉන්ද්‍ර, නිර්ඍති, හා අග්නිගේය. එහි මුලින් තිබී පසුව අතුරුදහන් වී ඇති දේවරූප මරුත්, කුවේර සහ ඊශාන දෙවිවරුන්ගේ විය හැකිය.[14]

ශ්‍රීවත්ස, චාමර, අංකුශ, මත්ස්‍ය, නන්‍ද්‍යාවර්ත, පූර්ණකුම්භ, ශංඛ හා භද්‍රපීඨ ඉහත සඳහන් දෙවිවරුන්ගේ සංකේතයෝය? ගර්භපාත්‍රවලින් ලැබුණ බ්‍රහ්ම රූපවල සංකේත පුස්තක, ශ්‍රැක්, කවාකාර වස්තුවක් හා දණ්ඩය. එක ම රූපයකට මේ සියල්ල ඇති බවක් ඉන් අදහස් නොවෙයි. මෙහි දක්වා ඇත්තේ සියළු ම බ්‍රහ්ම රූපවල සංකේතයෝය. චක්‍රය, නාග, කූර්ම, විෂ්ණුගේ සංකේතයෝය. ඉන්‍ද්‍රගේ සංකේතය වජ්‍රයයි. අග්නි කලය ද, යම දණ්ඩ ද, නිර්ඍති දෙකොන් උල් වස්තුවක් ද, වරුණ පාෂය ද දරති. වායුගේ සංකේතය පතාකයයි. එහෙත් වායුගේ රූපය ගර්භපාත්‍රවලින් ලැබී ඇත. ගර්භපාත්‍රවලින් හමුවූ කුවේර ගදාව ගෙන සිටී. එහෙත් කඩුව ගත් කුවේර රූපද පසු කාලයේ විය. ඊශාන ශූල සහ හිස්කබල ගෙන සිටී. මෙයින් පෙනීයන්නේ ශ්‍රීවත්සාදී සංකේත මෙහි සඳහන් දික්පාලයන්ට සම්බන්ධ නැති බවයි.

දික්පාලයන් පිළිබඳ තවත් සම්ප්‍රදායක් *නැකත් ශාන්තිය* නමැති ග්‍රන්ථයේ ඇතුළත් වෙයි. මේ ග්‍රන්ථය ඉතා මෑත කාලයට අයත්ය. එහි ශ්‍රීවත්ස, චාමර, අංකුශ, මත්ස්‍ය, නන්‍ද්‍යා, වර්ත, පූර්ණකුම්භ, ශංඛ හා භද්‍රපීඨ පිළිවෙළින් රවි, ශුක්‍ර, කුජ, රාහු, ශනි, බ්‍රහස්පති, බුධ හා චන්‍ද්‍ර ග්‍රහයන්ගේ සංකේතයෝය.[26] මෙම ග්‍රහයන්, සංකේත හා දිසා පහත දක්වෙන පරිදි වේ.

ග්‍රහය	සංකේතය	දිසාව
බුධ	ශංඛ	උතුර
බෘහස්පති	පූර්ණඝට	ඊශාන
රවි	ශ්‍රීවත්ස	නැගෙනහිර
ශුක්‍ර	චාමර	ගිනිකොණ
කුජ	අංකුශ	දකුණ
රාහු	මත්ස්‍ය	නිරිත
ශනි	නන්‍ද්‍යාවර්ත	බටහිර
චන්‍ද්‍ර	භද්‍රපීඨ	වයඹ

අනුරාධපුරයෙන් ලැබී දැනට කොළඹ ජාතික කෞතුකාගාරයේ ගල්කැටයම් අංශයේ තැන්පත් කර ඇති චතුරස්‍රාකාර ගල් කැටයමේ දිසා අනුව මෙහි දක්වන ලද අෂ්ටමංගල සංකේත වෙයි. එහෙත් මෙය ගර්භපාත්‍රයක් නොව අෂ්ටමහාග්‍රහමණ්ඩල ඵලකයකි. මේ සංකේතවලට දිසා සමග ඇති සම්බන්ධය පැහැදිලි වූයේ දිසා නියෝජනය කරන ඇතා (නැගෙනහිර), ගවයා (දකුණ), අශ්වයා (බටහිර) හා සිංහයා (උතුර) පිළිවෙළින් ශ්‍රීවත්ස, අංකුශ, ස්වස්තික හා ශංඛය දෙපස ආරක්ෂකයන් ලෙස දක්වා තිබීම අනුවයි. ආනන්ද කුමාරස්වාමි මෙහි සඳහන් සත්වරූප ධෘතරාෂ්ට්‍ර, විරූඪ, විරූපාක්ෂ හා වෛශ්‍රවණගේ බව කියයි.[25] සෙනරත් පරණවිතාන ඒවා ඉන්ද්‍ර, යම, වරුණ හා කුවේරගේ බව කියයි.[26] සංකේත අටක්ද දිසා අටක් ද සම්බන්ධ නිසා මේ මත දෙකම භාරගත නොහැකිය. ප්‍රධාන දිසා සතරේ සත්ව රූප හතර දැක්වීමෙන් අනෙක් දිසා හතර පහසුවෙන් වටහා ගැනීමට හැකිවන බව මෙහි දී සැලකිල්ලට ගෙන තිබේ.

පොළොන්නරුවේ ආලාහණ පිරිවෙනේ දාගැබේ මෙරුගල යටින් ගර්භ 9කින් යුත් ගර්භපත්‍රයක් හමුවිය. එහි තිබුණේ නාගරූප පමණි.[27] මෙරුගලේ යට කොටස සමුද්‍රයේ ගිලී තිබේ. ඊට යටින් ඇත්තේ නාගලෝකයයි. ගර්භ 9 සහිත ගර්භපත්‍ර නාගලෝකය සංකේතවත් කරන බව මෙයින් ප්‍රකාශ වෙයි. ඊට අමතරව නවරත්න තැන්පත් කිරීම සඳහා ද, ගර්භ 9 ගර්භපාත්‍ර භාවිත කර ඇති බව ද අමතක නොකළ යුතුය. දැදිගම කොට වෙහෙරේ ධාතුගර්භයක් යටින් මේ වර්ගයේ ගර්භ පාත්‍රයක් හමුවිය. මඤ්ජුශ්‍රී වාස්තුවිද්‍යා ශාස්ත්‍රයෙහි දැක්වෙන පරිදි ස්තූපවල ධාතුගර්භ පතුලේ තැන්පත් කරන ලද නවකෝෂ්ටමඤ්ජූසාවෙන් හෙවත් ගර්භ 9 සහිත ගර්භ පාත්‍රයේ මැද ගර්භයේ බ්‍රහ්ම ද අවට ගර්භවල අෂ්ට දික්පාලයෝ වූහ.[28]

ටී.බී. කරුණාරත්න මහතා පෙන්වාදෙන පරිදි කලින් මෙහි සඳහන් ග්‍රහයන්ට හා දිශාවන්ට සම්බන්ධ ශ්‍රීවත්ස, චාමර, අංකුශ, මත්ස්‍ය යුගල, ස්වස්තික, භද්‍රපීඨ, ශංක හා පූර්ණඝට යන මහායාන අෂ්ටමංගල වස්තුවලට අමතරව පද්ම, චක්‍ර, ඡත්‍ර, වජ්‍ර, සූර්ය, චන්ද්‍ර,

දීප යන සංකේත ද සප්තරත්න සහිත චක්‍රවර්ති රූප ද වූහ. මෙවැනි සංකේත සහිත ගර්භපාත්‍ර එක් අතකින් ලෞකිකත්වය වෙනුවෙන් ද එම ගර්භපාත්‍රවලට ඉහළින් තැන්පත් කරන ධාතු කරඬුව හෝ බුදුරුව බුදුන් වහන්සේගේ ලෝකෝත්තරවය ද අඟවන බව පිළිගත හැකිය. බුදුන්වහන්සේ දේවාතිදේව, බ්‍රහ්මාතිබ්‍රහ්ම යනුවෙන්ද හඳුන්වනු ලබන නිසා ද මෙවැනි අර්ථ කථනයක සාධාරණත්වය සහතික වෙයි.

පාදක සටහන්

1. Kramrusch Stella, 1946, *The Hindu Temple*, Calcutta, 127 පි.
2. Bell H.C.P., 1950, *Archacological Survey of Ceylon, Annual Report*, 20 පි.
3. Paranavitana S., 1958, *God of Adam's Peak*, Colombo, 46 පි.
4. O'conor S.J., 1966, "Retual Deposit Boxes in Southeast Asian Countries", *Artibus Asiae*, 28 වෙළුම, 54 පි. සිට.
5. Karunaratne T.B., 1984, "Garbhapatra", *Ancient Ceylon*, 5 වෙළුම, පුරාවිද්‍යා දෙපාර්තමේන්තුව, කොළඹ, 125-219 පිටු
6. Manjusri Vastuvidyasastra, ඊ. ඩබ්ලිව්. මාරසිංහ, සංස්කරණය හා පරිවර්තනය
7. *Archacological Survey of Ceylon, Annual Report*, 1955, 23-24 පිටු, iv-v ඵලක
8. *එම.*, 1946, 13 පි සිට; Senarath Paranavitana Glimpses of Ceylon's past, T. B. Karunaratne, 1984, 130 පි.
9. Karunaratne, T.B., 1984, 130 ms'
10. *එම.*
11. Bell H.C.P., 1910-1911, *Archacological Survey of Ceylon Annual Report*, 32 පි, Lxxxiv M,lh¦ T.B. Karunaratne 1984, 130 පි
12. *එම.*, 1909, 26 පි. සහ 28 පි. සි; T. B. Karunaratne, 1984, 131 පි
13. *Archacological Survey of Ceylon, Annual Report*, 20 පි. සිට; T. B. Karunaratne, 1984, 131 පි.
14. *Archacological Survey of Ceylon, Annual Report*, 1950, 20 පි. සිට; T. B. Karunaratne, 1984, 31 පි.

15. *The Vastuvidyasastra Ascribed to Manjusri*, E. W. Marasinghe සංස්කරණය හා පරිවර්තනය, Delhi, 1989, xliv පි. සිට.

16. Kramrisch Stella, 1946, 127 පි.

17. *The Vastuvidyasastra Ascribed to Manjusri*, පෙ සංසි:, ixv පි.

18. O'connor S.J. 1966, 54 පි

19. Dutt, Binode Bihari, 1925, *Town planning in Ancient India*, Culcutta & Simla, 145-146 පිටු

20. *දීඝනිකාය.*

21. Museum Register, Nos. 10, 163, 261; Coomaraswamy A.K., 1914, *The Bronzes from Ceylon*, Chetty in the Colombo, National Museum Series, No. 1, xxii පි, 124 ඵලකය

22. *Isanapaddhati*, xxvii mrs, 81-106 ශ්ලෝක

23. Benergea J. N. 1956, *Development of Hindu Iconography*, සංශෝධිත මුද්‍රණය, Cuacutta, 5221 පි.

24. Karunaratne, T.B., 1984, 133 පි.

25. Coomaraswamy A.K, 1914, 2 පි.

26. Paranavitana Senarat, 1955, *Archacological Survey of Ceylon*, 24 පි.

27. *Archacological Survey of Ceylon, Annual Report*, 1950, 20 පි.

28. *Vastuvidyasastra Ascribed of Manjusri*, xivi පි. සිට.

29. Karunaratne T.B., 1984, 142-150 පිටු.

අගයයන් මත පදනම් වූ සංස්කෘතික උරුම කළමනාකරණය

ජ්‍යෙෂ්ඨ කථිකාචාර්ය
පී. බී. මණ්ඩාවල

යම් ජන සමාජයක සංස්කෘතික හා සමාජීය මූලයන් හඳුනාගැනීම සඳහා එම ජන සමාජයේ ආරම්භය හා විකාශනය පිළිබඳව දැනුම හා අවබෝධය ලබාගත යුතුය. ජන සමාජයන්හි පැරණි ක්‍රියාකාරකමේ සමන්විත වන්නේ පුරාවිද්‍යාත්මක උරුමයක් මත බැවින් එම උරුමයක් නිවැරදිව කළමනාකරණය කළ යුතු වන්නේ පුරාවිද්‍යාඥයින් ඇතුළු විවිධ විද්වතුන්හට වර්තමාන හා අනාගත පරම්පරාවන් වෙනුවෙන් එම උරුමයන් අධ්‍යයනය කර අර්ථකථනය කළ යුතු බැවිනි.

වර්තමානයේ දී යම් රටක පවතින උරුමයන් ස්වභාවික හා සංස්කෘතික වශයෙන් කොටස් දෙකට බෙදා වෙන්කළ හැක. මෙයින් ස්වභාවික උරුමයක් වනුයේ භෞතික හා ජීවවිද්‍යාත්මක ස්වභාවික නිර්මාණ, භූ විද්‍යාත්මක හා භූරූපන නිර්මාණ, සුවිශේෂී සත්ව හා පැළෑටි වලින් සමන්විත ප්‍රදේශ හා ස්වභාවික ප්‍රදේශ වේ. සංස්කෘතික උරුමයන් අස්පර්ශීය හා ස්පර්ශීය වශයෙන් හඳුනාගත හැක. අස්පර්ශීය උරුමයන්වන්නේ ව්‍යවහාරික, ප්‍රාශාංගික හා ලේඛනගත කලාවක් වන අතර ස්පර්ශීය උරුමයන් චන්චල හා නිශ්චල වශයෙන් දෙකොටසකට බෙදේ. නිශ්චල උරුමයන් වාස්තු විද්‍යාත්මක නිර්මාණ වන අතර චන්චල උරුමයන වාස්තු විද්‍යාත්මක නිර්මාණ සමග බැඳී පවතින කලාත්මක

අවශේෂයන් වේ. පුරාවිද්‍යාත්මක උරුමයන් ලෙස සලකනු ලබන්නේ මෙම ස්පර්ශීය උරුමයන් වේ.

කළමනාකරණය සඳහා විවිධ අර්ථකථනයන් විවිධ විද්වතුන් ලබාදී ඇති අතර ප්‍රායෝගික සිංහල ශබ්ද කෝෂයට අනුව යම්කිසි ආයතනයක හෝ ව්‍යාපාරයක කටයුතු මෙහෙයවීම, සංවිධානය පාලනය හා ඊට අදාල ශාස්ත්‍රය කළමනාකරණය වේ (විජේතුංග, එච්. 1982. 477 පිට). ජේම්ස් ඒ. ස්ටෝනර් ගේ විග්‍රහයට අනුව ආයතනය අරමුණු ඉටුකර ගැනීමට ආයතනික සම්පත් සැලසුම් කිරීම, සංවිධානය කිරීම, මෙහෙයවීම හා පාලනය කිරීම් ක්‍රියාවලිය කළමනාකරණය වේ (මානවඩු සී. 2002, 13 පිට). එස්. උදයංග මහතාට අනුව ආයතනික අරමුණු සඵලදායී ලෙස ළඟා කර ගැනීම සඳහා සම්පත් සමයත් වඩාත් කාර්යක්ෂම අයුරින් උපයෝජනය කර ගැනීමේ ක්‍රියාවලිය කළමනාකරණය වේ (උදයංග එච්. 2004, 5 පිට).

මේ අනුව යම්කිසි ජන සමාජයක් තුළ ඇති සංස්කෘතික උරුමයන් ආරක්ෂා කර ගැනීම්, මතුකර ගැනීම්, තහවුරු කිරීම්, නැවත ප්‍රයෝජනයට ගැනීමේ හා හැකි උපරිම කාලයක් විනාශ නොවී පවත්වා ගැනීමේ කාර්යයක් විද්‍යාත්මක ක්‍රමවේදයට අනුව තිබෙන සීමිත සම්පත් වඩාත් කාර්යක්ෂම හා සඵලදායී ලෙස යොදා ගනිමින් කරනු ලබන ක්‍රියාවලිය සංස්කෘතික උරුම කළමනාකරණය ලෙස හඳුන්වාදිය හැකිය.

මෙම උරුමයන් කළමනාකරණයේ දී මේ දක්වා එම උරුමයන් රජවරුන්ට, ආගමික නායකයන්ට හා ප්‍රදේශ පාලකයන්ට අයත් සේ සැලකීම, වර්තමානයේ සෑම ජන කොටසකට අයත් සේ සැලකීම දක්වා වෙනස්ව ඇත. එබැවින් එම උරුමයන් රජයේ මධ්‍යම කළමනාකරණය වර්තමානයේ ජනතා කළමනාකරණය ලෙසත්, ප්‍රභූ පිරිසගේ භාවිතය පොදු භාවිතයක් ලෙසත් වෙනස්ව ඇත. එබැවින් මෙම උරුමයන් වර්තමානයේ කළමනාකරණය කිරීමේ දි සංරක්ෂණ සැලැස්මක් පමණක් ක්‍රියාත්මක කිරීම ප්‍රමාණවත් නොවන අතර වඩාත් සංකීර්ණ නොවෙනස් කළමනාකරණයක් සඳහා සුවිශේෂී කළමනාකරණ ක්‍රමවේදයක් යටතේ සකස් කරන

ලද කළමනාකරණ සැලැස්මක් ක්‍රියාත්මක කළ යුතුය. මේ අනුව පුරාවිද්‍යා උරුමයන් කළමනාකරණයේ දී අගයන් මත සකස් වූ කළමනාකරණ ක්‍රියාවලියක් සකස් කළ යුතුව ඇත.

මෙම අගයයන් එක පදනම් වූ කළමනාකරණ ක්‍රියාවලියේ දී එය අනුපිළිවෙලින් පහතින් සඳහන් පියවර පහක් තුළින් ක්‍රියාත්මක කළ යුතුය.

1. උරුමයන්හි සුවිශේෂීතාවය හඳුනාගැනීම හෙවත් යම් ස්ථානයක උරුම අගයයන් අර්ථ දැක්වීම
2. කළමනාකරණ ප්‍රතිපත්ති දියුණු කිරීම හෙවත් උරුම අගයයන් ආරක්ෂා කර ගැනීම සඳහා අභිමතාර්ථ අර්ථ දැක්වීම.
3. උරුම කළමනාකරණ උපාය මාර්ග සැලසුම් කිරීම හෙවත් උරුම අගයන් ආරක්ෂා කර ගැනීම සඳහා සැලසුම් සකස් කිරීම.
4. උරුම කළමනාකරණ උපාය මාර්ග ක්‍රියාත්මක කිරීම හෙවත් උරුම අගයන් ආරක්ෂා කර ගැනීම සඳහා පියවර ගැනීම.
5. පසුවිපරම් කිරීම හා ඇගයීම හෙවත් උරුමයේ තත්වය තක්සේරු කිරීම හෝ උපාය මාර්ගවල බලපෑම් තක්සේරු කිරීම.
6. නැවත පියවර 02 සිට ක්‍රියාත්මක කිරීම

ඉහත පියවර 02 දක්වා පමණක් ක්‍රියාත්මක කිරීමෙක් සංරක්ෂණ සැලැස්මක් සකස් කරගත හැකිවන අතර පියවර 04 දක්වා ක්‍රියාත්මක කිරීමක් කලමනාකරණ සැලැස්මක් ක්‍රියාත්මක කළහැකිය. පියවර 06 ම ක්‍රියාත්මක කිරීමෙන් කළමනාකරණ ක්‍රියාවලියක් ඇති කර ගත හැකි බැවින් උරුම කළමනාකරණයේ දී මෙම පියවර 06 ම අනුගමනය කිරීමෙන් එම උරුමයන් මනාව ආරක්ෂා කර ගනිමින් මතු පරපුරට සුරක්ෂිතව දායාද කළ හැක. මෙම පියවර අනුගමනය කිරීමේ දී සෑම පියවරක් ම සැලසුම් කළ

යුත්තේ කළමනාකරණ අධිකාරියක් විසින් වන අතර ඒ සඳහා අත්‍යවශ්‍යයෙන් ම ජනතාව සහභාගි කර ගනිමින් ඔවුන්ගේ අදහස් ලබාගත යුතුය.

01. උරුමයන්හි සුවිශේෂීතාවය හඳුනාගැනීම

ඉහතින් විස්තර කරන ලද උරුමයන් වන්නේ විවිධ ජනසමාජ තුළ සිට පුද්ගලයින්, සමූහයන් හා ජනසමාජ විසින් කරන ලද විවිධ ක්‍රියාකාරකම් හේතුවෙන් නිර්මාණය වී ඇති යම් සංස්කෘතික වැදගත්කමක් ඇති අවශේෂයන් වේ. මෙම සෑම අවශේෂයකට ම උරුම අගයක් ඇති අතර එම අගයන් පහතින් සඳහන් පරිදි හඳුනාගත හැක.

ඓතිහාසික අගය

යම් ස්ථානයක හෝ එහි වාසය කරන ලද ජන සමූහයක ඉතිහාසය පිළිබඳ උරුමයෙන් කියාපාන තොරතුරු ඓතිහාසික අගය වේ. මෙහිදී මෙම ස්ථානය යම් සුවිශේෂී ඓතිහාසික සිදුවීමක් සඳහා වැදගත් වන්නේ ද යන්න හා එය අතීත සාක්ෂි පිළිබඳව කරනු ලබන මෙහෙය ද සැලකිල්ලට ගත යුතුය.

සෞන්දර්යාත්මක, වාස්තුවිද්‍යාත්මක හා කලාත්මක අගය

අදාළ උරුමය සැලසුම, නිමාව, හා ද්‍රව්‍ය අතුරින් යම් දර්ශනවාදයක් නියෝජනය කරන්නේ ද යන්නත් එය අසාමාන්‍ය හෝ සුවිශේෂී වන්නේ ද යන්නත් විමසා බැලිය යුතුය. එහිදී එහි සුවිශේෂීතාවය හඳුනාගත යුතුය.

ආර්ථික හා භාවිතමය අගය

අදාළ උරුමයන් ස්ථානීය ආර්ථික ක්‍රමයට හා අගයන් නිර්මාණය කිරීම සඳහා කෙසේ දායක වන්නේදැයි සලකා බැලිය යුතුය.

සාමාජීය හා අධ්‍යාත්මික අගය

අධ්‍යාපනික, දේශපාලන, ජාතික හෝ වෙනත් සංස්කෘතික මාන අනුව ජාතික හෝ අන්තර්ජාතික වශයෙන් මෙම උරුමයන් ගේ අදහස කුමක්දැයි සොයා ගත යුතුය.

විද්‍යාත්මක හා අධ්‍යාපනික අගය

මෙම උරුමයන් විද්‍යාත්මක, ඓතිහාසික, ස්වභාවික කලාත්මක හෝ සදාචාරාත්මක වශයෙන් යම් දැනුමක් කෙසේ ලබා දෙන්නේදැයි හඳුනාගත යුතුය.

ඉහත අගයන් සම්බන්ධ කර ගනිමින් අදාළ ස්ථානයේ උරුම අගයයන් එම ස්ථානයේ සංරක්ෂණයට අදාල සියලු ම පරදු දරන්නන්ගේ සහභාගිත්වයෙන් අර්ථ දැක්වීම කළ යුතුය. සෑම උරුම පරදු දරන්නන් වශයෙන් රජයේ ආයතන, ස්ථාන කළමනාකරුවන්, පෞද්ගලික අංශය, පාරම්පරික භාරකරුවන්, උරුම පදනම්, සංවර්ධන ව්‍යාපාර, ණයදෙන ආයතන, විශ්වවිද්‍යාල, අධ්‍යාපන ආයතන හා දේශීය ජනතාව හඳුනාගත හැක. මෙම සියලුදෙනා සම්බන්ධ කර ගනිමින් අදාල උරුම ස්ථානයේ සුවිශේෂීතාවය හඳුනා ගැනීමේ දී ඔවුන් හට අර්ථාන්විත ප්‍රකාශයක් සකස් කිරීම සඳහා එම ස්ථානයේ සංස්කෘතික අනුරූපීතාවය උපයෝගී කර ගත යුතුය. සංස්කෘතික අනුරූපීතාවය සකස් කිරීම ජනතාව සහභාගි කර ගනිමින් කරනු ලබන දත්ත එකතු කිරීමේ සිට භූගෝලීය තොරතුරු ක්‍රමවේදය (GLS) උපයෝගී කර ගනිමින් අනුරූපීතාවය හඳුනා ගැනීම දක්වා .... කාර්යයන් උපයෝගී කර ගත යුතුය. මෙහි දී අදාළ උරුමයේ ඇති ස්මාරක, ඓතිහාසික ස්ථාන, ස්වභාවික ලක්ෂණ මත ස්පර්ශික ලක්ෂණ මෙන්ම අගයයන්, ඉතිහාසය, සමාජයීය චතාවත් පැරැන්නන්ගේ දැනුම යන අස්පර්ශීය ලක්ෂණ ද උපයෝගී කර ගනිමින් අනුරූපීතාවය සකස් කළ යුතුය. මෙසේ සකස් කර ගන්නා අනුරූපීතාවයන් භාවිතා කරමින් එම ස්ථානයේ පවතින අව්‍යාජ පරිපූර්ණ අගයන් හඳුනාගෙන එමගින් අර්ථාන්විත ප්‍රකාශයක් සටහන් කර ගත යුතුය. මෙම අර්ථාන්විත ප්‍රකාශයේ එම ස්ථානයට අදාළ සියලුම සුවිශේෂී අගයන් සඳහන් වන බැවින් එය එම ස්ථානය කළමනාකරණය කිරීම සඳහා පදනම ලෙස සැලකිය හැක.

02. කළමනාකරණ ප්‍රතිපත්ති දියුණු කිරීම

කළමනාකරණ ප්‍රතිපත්ති දියුණු කිරීමේ දී හඳුනාගත් සුවිශේෂී අගයන් දියුණු කරන කළමනාකරණ ප්‍රතිපත්ති වලට කෙසේ

සම්බන්ධ වන්නේදැයි තේරුම් ගත යුතුය. මෙහි දී කළමනාකරණ ප්‍රතිපත්තිය සකස් කළ යුත්තේ අර්ථාන්විත ප්‍රකාශයේ හඳුනාගන්නා ලද අගයයන් රඳවාගැනීම සඳහාය. මෙහි දී මෙම අගයන් රඳවා ගැනීම සඳහා අභිමතාර්ථ අර්ථ දැක්විය යුතුය. මෙම අභිමතාර්ථ එක් එක් අගයන් ආරක්ෂා කර ගැනීම සඳහා යෝජිත ක්‍රමවේදයන් ලෙස පිළියෙල කර ගත හැක.

03. උරුම කළමනාකරණ උපාය මාර්ග සැලසුම් කිරීම

උරුම කළමනාකරණ උපාය මාර්ග සැලසුම් කිරීමේ දී හඳුනාගන්නා උරුම අගයන් ආරක්ෂා කරගැනීම සැලසුම් කිරීම වේ. සකස් කරගන්නා ලද අභිමතාර්ථ වෙන් වෙන් වශයෙන් ක්‍රියාකාරකම් බවට පත්කර ගැනීම මෙයින් අදහස් වේ. මෙම ක්‍රියාකාරකම් මගින් කළමනාකරණ සැලැස්මේ ප්‍රතිපත්ති හා අභිමතාර්ථ ක්‍රියාකාරී උපායයන් බවට පත්වේ. කළමනාකරණ සැලැස්ම යනුවෙන් අප හඳුනාගන්නේ නියමිත කාලයක් තුළ ක්‍රියාකාරකම් සඳහා මග පෙන්වීමකි. මෙහි දී එමගින් යම් ස්ථානයක තිබෙන සංස්කෘතික සුවිශේෂීතාවය සංරක්ෂණය කිරීම මෙන් ම දේශීය සමාජයේ සමාජ ආර්ථික සංවර්ධනයටද බලාපොරොත්තු වේ. එබැවින් ක්‍රියාකාරකම් සෑම විට ම හඳුනාගත යුත්තේ සංරක්ෂණය, ප්‍රවේශය, සංචාරක කර්මාන්තය හා දේශීය සමාජයේ ආර්ථික හා වෙනත් අවශ්‍යතා අතර නිවැරදි තුළනයක් ඇති කර ගැනීම හා එසේ ඇතිකරගත් පසු එම තුළනය පවත්වාගෙන යාම සඳහාය. බොහෝ විට බොහෝ උරුමයන්ගේ උපාය මාර්ග ලෙස පහතින් සඳහන් කොටස් හඳුනා ගත හැක.

* මායිම්, කලාප හා සංවර්ධන පාලන ක්‍රම නියම කිරීම
* සංරක්ෂණ හා වැඩිදියුණු කිරීමේ පිළිවෙත් සකස් කිරීම
* ප්‍රවේශ හා සංචාරක නියමයන් නිශ්චය කිරීම
* සමාජයේ දැනුවත් කිරීම හා ආර්ථික සංවර්ධනය සඳහා අනුබල දීම

04. උරුම කළමනාකරණ උපාය මාර්ග ක්‍රියාත්මක කිරීම

උරුම කළමනාකරණ උපාය මාර්ගය ක්‍රියාත්මක කිරීමේ දී හඳුනාගත් ක්‍රියාකාරකම් යථාවත් කරගැනීම සඳහා ක්‍රියාමාර්ග ගත යුතුය. මෙහි දී උරුම අගයන් හා සත්‍යතාවය ප්‍රමාණවත් ලෙස හා දීර්ඝ කාලීනව ආරක්ෂා කරගැනීම සඳහා පියවර ගත යුතුය. එහි දී ඉහතින් සඳහන් කිසිවක් අනුගමනය කිරීම සුදුසු

* ආරක්ෂා කර ගැනීම සඳහා නෛතික, පාලනමය හා ගිවිසුම් ගත ක්‍රියමාර්ග
* ඵලදායි ආරක්ෂාවක් සඳහා සීමා මායිම්
* ස්වාරාරක්ෂක කලාප
* කළමනාකරණ ක්‍රමවේදයක්
* නොනැසී පවතින භාවිතයක්

මෙම පියවර කළමනාකරණ සැලැස්ම ඉතාමත් වැදගත් පියවරක් වේ. එහි දී අදාළ ස්ථානයේ සත්‍යතාවය ආරක්ෂාකර ගැනීම පියවර ගැනීම අත්‍යවශ්‍ය වේ. ඒ සඳහා සකස්කර ඇති නාරා නිර්දේශ පත්‍රය වැනි අන්තර්ජාතික ප්‍රතිපත්ති කෙරේ සැලකිලිමත් විය යුතුය. නෛතිකමය පියවර ගන්නාවිට දී එම පියවර ගතයුතු වන්නේ පවතින ජාත්‍යන්තර, ජාතික හා දේශීය නීති රීති වලට අනුකූලවන ලෙසය. සංරක්ෂණ ක්‍රමවේදයන් ජාත්‍යන්තර නිර්දේශ, ජාතික නිර්දේශ හා ප්‍රාදේශීය නිර්දේශයන්ට අනුකූලවිය යුතුය. මෙම නිර්දේශයන්හි අදාළ ස්ථානයේ පවතින ස්පර්ශීය හා අස්පර්ශීය යන සියලු ම උරුමයන් ආරක්ෂා කර ගැනීම හා සුරැකීම සඳහා සියලුම භෞතික ක්‍රියාකාරකම් අඩංගු විය යුතුය. මෙහි දී අදාළ ස්ථානයේ සංස්කෘතික සුවිශේෂීතාවය ආරක්ෂා කර ගැනීම සංරක්ෂණයේ මුඛ්‍ය පරමාර්ථය විය යුතුය. මෙහි දී උරුම කළමනාකරුවන්, දේශීය සමාජය හා ආගන්තුකයින් වැනි සියලු ම පරද්‍ර දරන්නන් අතර සහයෝගයක් ඇති කර ගැනීමට කටයුතු කිරීම වැදගත් වේ. උරුම ස්ථානයක රඳාපැවැත්මක එය පවතින ස්ථානයේ තිබෙන සාමාන්‍ය සංස්කෘතික දැනුම හා වැටහීම

මත රඳා පවතී. බොහෝවිට උරුම ස්ථානවලට ඇතිවන මිනිස් බලපෑම්වල මූලබීජයක් වන්නේ අදාළ උරුමයන් පිළිබඳව පවතින දැනුම් ඌනතාවය බැවින් එහි දැනුම හා වැටහීම වැඩිකර ගැනීමත් ඒවා පවතින සමාජයෙන් එම උරුමයන් ආරක්ෂා කර ගැනීම හා බලපෑම් අවම කර ගැනීම සඳහා සහයෝගය ලබාගත හැක. එසේ ම උරුමයන්ට අර්ථකථනයක ලබාදීම හා ආගන්තුක කළමනාකරණය සඳහා සැලසුම් ද සකස් කිරීම වැදගත් වේ.

05. පසුවිපරම් කිරීම හා ඇගයීම

උරුමයන්ගේ තත්වය නිරන්තර ඇගයුමට ලක් කිරීම සඳහාත් කළමනාකරණ චක්‍රයේ ඇතුළත් අංග හැඩ ගැන්වීම සඳහා පසුවිපරම් කිරීම හා ඇගයීම කිරීම වැදගත් වේ. මෙහි දී මුලින් ම පසුවිපරම් කිරීම අරමුණු සහ පරමාර්ථ ස්ථාපනය කර ගැනීම කළයුතු අතර බලපෑම් ඇතිවිය හැකි ප්‍රදේශ හා දර්ශකයන් හඳුනාගත යුතුය. ඉන් අනතුරුව දත්ත ගබඩාවක් සකස් කර ගැනීමත් තොරතුරු එක්රැස් කිරීමත් කළ යුතුය. එම දත්ත විශ්ලේෂණය කිරීම හා ඇගයීම කළ යුතු අතර එම තොරතුරු ආශ්‍රයෙන් සමනය කිරීමේ ක්‍රියාමාර්ග හා නිර්දේශ සකස් කළ යුතුය. මෙහි දී අදාළ උරුම ස්ථානයට පවතින ස්වභාවික මෙන් ම සාමාජීය බලපෑම් කෙරෙහි අවධානය යොමුකළ යුතුය. ස්වභාවික බලපෑම් වශයෙන් ස්වභාවික දිරාපත්වීම හා පාරිසරික බලපෑම් හඳුනාගත හැකි අතර සමාජීය බලපෑම් වශයෙන් ආර්ථික, සමාජීය, සංස්කෘතික - ස්පර්ශීය හා අස්පර්ශීය, සංචාරක හා පරිසරික බලපෑම් පිළිබඳව සියලු ම දර්ශනයන් අවධානයට ලක් කළ යුතුය. මෙම ක්‍රමයන් අනුගමනය කිරීමේ ප්‍රධාන පරමාර්ථයක් වන්නේ අදාළ ස්ථානයේ අගයන් පවත්වාගෙන යන්නේ ද යන්නත් එහි සංරක්ෂණතාවයේ පරිස්ථිතිය පිළිබඳ තොරතුරු ලේඛන ගතකිරීමත් සඳහාය.

ඉහත සඳහන් ක්‍රමවේදය අනුගමනය කිරීමෙන් යම් රටක පවතින සංස්කෘතික උරුමයන් නිවැරදිව කළමනාකරණය කර මතු පරපුරට දායාද කළ හැක.

ආශ්‍රිත ග්‍රන්ථ

1. විජේතුංග එස්, (1982), ප්‍රායෝගික සිංහල ශබ්දකෝෂය
2. මානවඩු (2002)
3. උදයංග එච්, (2004)

ශ්‍රී ලංකාවේ කෞතුකාගාර සංකල්පය දෙවනපෑතිස් යුගයෙන් ම ආරම්භවී ද?

කථිකාචාර්ය
එම්. ඩී. අයි. කේ. අබේනායක

ලොව සෑම ජනකොටසකට ම තම අතීත උරුමයන් පිළිබඳ ව ඇත්තේ ඉමහත් අභිමානයකි. කිසියම් රටක් තම අතීත අභිමානය දේශීය විදේශීය ජනතාව හමුවේ ඉදිරිපත් කිරීම සඳහා යොදාගනු ලබන ප්‍රධානත ම ආයතනය ලෙස කෞතුකාගාර හැඳින්විය හැකිය. මෙ මගින් රටක් සතු සංස්කෘතික, ස්වාභාව විද්‍යාත්මක හා තාක්ෂණික උරුමයන් එක් රැස් කර පොදු මහජනතාවට ප්‍රදර්ශනය කරනු ලබන අතර දැනුම, අධ්‍යාපනය හා විනෝදය යන මූලිකාංගයන් ඔවුන් තුළ නිරායාසයෙන් ම ජනිත වනු ඇත. මානවයා පැවැත්මේ ආරම්භය පටන් පැවත ගෙන එන කෞතුකාගාර සංකල්පය අද වන විට විද්‍යානුකූල හා තාක්ෂණික කරුණු ඔස්සේ විකාශනය වෙමින් පවතියි. මිනිසා ස්වාභාවයෙන් ම කුතුහලය හා අරුම පුදුම දේවල් සඳහා දැඩි කැමැත්තක් දක්වනු නිසාවෙන් සෑම ශිෂ්ටාචාරයක් තුළ ම ජීවත් වූ ජනතාව සුවිශේෂී වූ භාණ්ඩ එකතු කිරීම සඳහා යොමු වූ අතර පසුව එම එකතු කළ භාණ්ඩ ප්‍රදර්ශනය කිරීම සඳහා ද පියවර ගෙන ඇත. ප්‍රදර්ශනය කරනු ලබන එම සුවිශේෂී භාණ්ඩ කිසියම් නිශ්චිත ස්ථානයක තැන්පත් කිමට ද පසුව පියවර ගන්නා ලදී.

පැරණි යුගයට අයත් භාණ්ඩ එකතුව තැන්පත් කර ඇති ස්ථානය කෞතුකාගාරය යැයි සමාන්‍ය සිංහල ව්‍යවහාරය වේ.

එය ඉංග්‍රීසි බසින් MUSEUM වේ. මෙම MUSEUM යන වචනය ඉංග්‍රීසි බසට පැමිණ ඇත්තේ ග්‍රීක MUSEON යන වචනයෙනි. මෙම වදනෙහි අරුත ග්‍රීක දේව කථා හා සම්බන්ධ වේ. ග්‍රීක ජනවහරෙහි එන සියුස් දෙවියන්ගේ දියණියන් නව දෙනාගෙන් එක් දියණියක් මූසස් ලෙස හඳුන්වයි. තව ද සාහිත්‍ය, කලා හා විද්‍යා විෂයයන්ට ඇය අධිපති දෙවඟන ද වේ. විද්වත් මතය අනුව මෙම ස්ථානය දාර්ශිකයන්ගේ හා විද්‍යාඥයන්ගේ ඇසුර නිතර ලැබී ඇත. එහෙයින් මූසස්ගේ ස්ථානය (Seat of the Muses) යන අරුතින් MUSEON හෙවත් MUSEUM යන්න භාවිතා වී ඇත. (Encyclopaedia Britanica Macropeadia Vol, 12 p, 649) සංස්කෘතයෙන් තත්සම වූ කෞතුක යන්න එකතුව, කුතුහලය යන අරුත් ගෙන දේ. ආගාර යන්න ගෘහය හෙවත් ස්ථානය යන්නයි. මේ අනුව කුතුහලය, අපූර්වත්වය, කලාත්මක හා දුර්ලභත්වය කැටි වූ භාණ්ඩ තැන්පත් කරන ස්ථානය කෞතුකාගාරය ලෙස නිගමනය කළ හැකිය. (ද සිල්වා පී.එච්.ඩී.එච්., 1996, පිට. 3)

කෞතුකාගාර වචනය යෙදී ඇති සාහිත්‍ය මූලාශ්‍ර විමසන විට ක්‍රි.ව. 6 වන ශතවර්ශයේ කාලිදාස විසින් රචිත කුමාර සම්භවය කෘතිය වැදගත් වේ (කුමාරසම්භවය, 2000, පිට.239-240). එහි 7 වන සර්ගයේ 94 වැනි ශ්ලෝකයෙහි "ක්ෂිතිවිරචිතශය්‍යං- කෞතුකාගාරමාගාත්" යන්න පොළොව මත සකසන ලද සයනයෙන් සෑදී මංගල සයනාගාරයට ගියේය යන සිංහලාර්ථ ගෙන දෙන අතර එහි සඳහන් කෞතුකාගාරය යන්න පරණවිතාන මහතාගේ විග්‍රහයට අනුව ශිව පාර්වතී දෙදෙනාගේ විවාහයෙන් පසු ඔවුන්ගේ පළමුවෙනි රාත්‍රිය ගත කිරීමට යොදාගත් ස්ථානය වේ.

කාව්‍යශේකරයේ හයවන සර්ගයේ විසිපස්වන ගීයෙහි අනතකර සමරු- නූනව පිටින් ඇඹරූ-දපා බැඳි මතුරූ- ඒ ළඳ කෞවුතුකය ඇඳුරූ යන්නෙහි "කෞතුකය" යන වචනය යෙදී ඇත (කාව්‍යශේඛරය, 1946, පිට .69). එහි අදහස මනාලියගේ විවාහයට පෙර විෂ්ණු දෙවියන් සිහිකොට අත බඳින ආරක්ෂක නූල බව පරණවිතාන මහතා පෙන්වා දෙයි. සී. දොන් බස්තියන් මහතා විසින් 1904 වර්ෂයේ ලියන ලද සොයිසා චරිතය නැමැත

ග්‍රන්ථයේ කෞතුකාගාර යන වචනය භාවිතා කොට ඇත්තේ උත්සව සඳහා යොදාගත් කාමරය යන්නටයි. (බස්තියන්. සී. දොන්, 1904, පිට. 12) මෙම පද අර්ථ මගින් පැහැදිලි වනුයේ කෞතුකාගාර යන්න සුවිශේෂී ස්ථානයක් යන්නයි. සෙනරත් පරණවිතාන මහතා තම පුරාවිද්‍යා පාලන වාර්තාවන්හි "කටුගේ" හා "පුරාවිදුභවන" ලෙස හඳුන්වා ඇත්තේ ද කෞතුකාගාරයට ය. කටුගේ යන්න මෙරට ජනයා අතර ව්‍යවහාරව පවතිනුයේ ආරම්භයේ දී කොළඹ කෞතුකාගාරය නොයෙක් ඇටකටුවලින් පිරී පැවතී තිබූ බැවිණි. (පුරාවිද්‍යා පාලන වාර්තාව, 1951-52: 2) සිංහල ශබ්දකෝෂයේ කෞතුකාගාර යන්නට කටුගෙය හා කෞතුකාගාර යන වචන දෙකින් ම දක්වා ඇත. (සුමංගල ශබ්දකෝෂය, 1983, පිට 391)

කෞතුකාගාර සංකල්පයේ ඉතිහාසය පිළිබඳ විමසන කල සර් ලෙනාර්ඩ් වුලී විසින් මෙසපොතේමියානු ශිෂ්ටාචාරයේ කරන ලද කැණීම් වැදගත් වේ. එමගින් ක්‍රි.පූ. 6 වන සියවසේ දී වාසය කළ නෙබුචැඩ්රේසාර් සහ නැබෝනිඩස් යන රජවරුන්ගේ රාජ්‍ය කාලයේ එකතු කරන ලද භාණ්ඩ සමූහයක් අනාවරණය කර ගැනීමට හැකි විය. තව ද පූජකවරියක් වූ නැබෝනිඩස්ගේ දියණිය (Ennigaledi Nanna) පවත්වාගෙන ගිය පාසලක තිබී සොයාගනු ලැබූ ක්‍රි.පූ. 21 ට අයත් අභිලේඛනයෙන් එහි කෞතුකාගාරයක් තිබුණු බව පැහැදිලි වී ඇත.

ඉන්දියාවේ ක්‍රි.පූ. 6 වන සියවසේ වාසය කළ "මන්කාස්වරු" නම් ජන කොට්ඨාශය පැරණි කථා වස්තූන් චිත්‍ර ගත කර මහජනයා හමුවේ ප්‍රදර්ශනය කළ බවට ඉන්දියාවේ පුරාවිද්‍යා අධ්‍යක්ෂ ජනරාල් ධූරය හෙබවූ ඇම්. ඇන්. දේශ්පාණ්ඩේ මහතා විසින් 1970 වර්ෂයේ පෙන්වා දී ඇත. මෙය ඇතැම් විටක ජංගම කෞතුකාගාරයක ස්වරූපය උසුලන බවත් වර්තමානයේ අප කතාබහට ලක්කරන කෞතුකාගාර සංකල්පයේ මූලික අවස්ථාවක් එමගින් හැගවෙන බවත් හෙතෙම වැඩිදුර කියා සිටියි. එසේ ම ෂඩ් ශාස්තෘවරුන් වූ මක්ඛලිසෝසාලගේ පියා ද ඉහත දැක්වූ මන්කාස්වරු මෙන් විවිධ චිත්‍ර ඇඳ ජනතාව හමුවේ ප්‍රදර්ශනය කර ඇති බව ත්‍රිපිටකාගත කරුණු හුවා දක්වමින් හෙතෙම තවදුරටත් විස්තර කරයි. ඒ අනුව

ක්‍රි.පූ. 6 වන සියවස වන විට ඉන්දියාවේ කෞතුකාගාර සංකල්පය බිහිවන්වට ඇතැයි නිගමනය කරයි. (Despande; 1975,10-11)

අද අප කෞතුකාගාරය ලෙස දක්වන ආයතනය සඳහා "මියුසියොන්" යන්න පළමුවරට භාවිතා කර ඇත්තේ මිසරයේ ඇලෙක්සැන්ඩ්‍රියා මාළිගයේ කොටසක් සඳහා ය. ක්‍රි.පූ. 280 දී ග්‍රීක සෙන්පතියකු ලෙස නම් ලද ටොලමි පිලඩෙල්ෆස් පැපිරස් රෝල් 70,000 ක් පමණ තැන්පත් කිරීමට මාළිගයේ එක් කොටසක් වෙන් කරන ලදී. මෙසේ වෙන්කරන ලද මූසියොන් ශාලාව තුළ උගතුන්ගේ හා චින්තකයන්ගේ නිතර ඇසුර පැවතියේය. (Colliers; 1950, 719) තව ද මෙහි නඩත්තුව සඳහා රජයේ මුදල් යොදවන ලද අතර, එම ආයතනය භාරව කටයුතු කිරීමට පූජකවරයකු ද පත් කරන ලදී. මේ ආකාරයෙන් රාජ්‍ය අනුග්‍රහය යටතේ තම අතීත උරුමය රැකගනිමින් මිනිසුන්ගේ දැනුම වර්ධනය කිරීම සඳහා ඇලෙක්සැන්ඩ්‍රියා මාළිගය තුළින් ඉටු කළ මෙහෙය වර්තමානයේ කෞතුකාගාරය යන්න රටක ඉමහත් වටිනාකමක් එකතු කරන ආයතනයක ස්වරූපය ගතිතැයි එදා කිසිවකුත් නොසිතන්නට ඇත.

මෙරට කෞතුකාගාර සංකල්පයේ මූල බීජයන් දෙවන පැතිස් යුගයේ දී (ක්‍රි.පූ.250-210) ආරම්භ වූ බව මහාවංශය පරිශීලනයෙන් අපට අවබෝධකරගත හැකිය. (මව.19:68-70) ඒ අනුව මිහිඳු හිමියන් හා සංඝමිත්තා මෙහෙණින් වහන්සේගේ ප්‍රධානත්වයෙන් මෙරටට ශ්‍රී මහා බෝධිය වැඩම කරවූ අතර බෝධිශාඛාව වැඩම කළ නැවෙහි සුවිශේෂී කොටස් චූලංගන, මහාංගන, සිරිවඩ්ඪ යන මන්දිර තුනක් ප්‍රමුඛ කොට සාදවන ලද මන්දිර දොළසෙහි මන්දිර තුනක කුඹයටිය, පළුපත හා කෙනිපාතය තැන්පත් කළ බව දැක්වේ. මහාවංසයේ දැක්වෙන "මහාබොධි සමෙතාය නවාය, කූපයටඨිකං, - එකසම්ංපිය මෙකසම්ං අරිත්තං, තෙහි තෙවිද්ධං" යන්නට අරුත් ගෙන එන මහාවංශ ටීකාව නැවෙහි කොටස් ලෙස හඳුනාගෙන ඇත්තේ කුඹගස, සුක්කානම හා හබල වේ. (මව.ටී. පිට. 318-319) එසේ ම එම මන්දිර මහජනතාව අතර ද ප්‍රසිද්ධ වී ඇත. ඒ අනුව මෙරට ඉතිහාසයේ වැදගත් සංධිස්ථානයක් සනිටුහන් කරවන මෙම සිදුවීම

අරඹයා දෙවන පැතිස් රජු විසින් ගෙන ඇති පියවර නූතන කෞතුකාගාර සංකල්පයේ භාණ්ඩ ප්‍රදර්ශනය හා ආරක්ෂාව යන මූලික අවස්ථාවන් සනිටුහන් කරන්නකි. ඒ අනුව මෙරට කෞතුකාගාර සංකල්පයේ ආදිත ම අවස්ථාව ලෙස දෙවනපැතිස් යුගය දැක්විය හැකි ය. නමුත් මෙසේ අර්ථගැන්විය හැකිදැයි යන්න මෙරට කරන ලද පුරාවිද්‍යාත්මක පර්යේෂණ අනුව තර්කයට ගතයුතුව ඇත.

නූතන කෞතුකාගාර නිර්වචනය වනුයේ "මිනිසා සහ ඔහුගේ පරිසරය පිළිබඳ ද්‍රව්‍යමය සාක්ෂි අත්පත් කරගන්නාවූත්, සංරක්ෂණය කරන්නාවූ. පර්යේෂණ පවත්වන්නා වූ හා ප්‍රදර්ශනය කරන්නාවූ මහජනයාගේ අධ්‍යයනයට, අධ්‍යාපනයට හා සන්තුෂ්ටිය සඳහා විවෘතව පවතින සමාජ සේවයට හා දියුණුවට පවත්වාගෙන යනු ලබන ලාභ නොලබන ස්ථිර ආයතනය යන්නයි. එය 1974 වර්ෂයේ ජාත්‍යන්තර කෞතුකාගාර සංගමය (International Council of Museums) විසින් ප්‍රකාශයට පත්කරන ලද්දක්ය. නූතන සංකල්පයේ ප්‍රදර්ශනය හා ආරක්ෂාව යන අංග පමණක් ඉහත සිද්ධියට ඇතුළත් වූ නමුත් මෙම සංකල්පයේ මූලික අවස්ථාවන් දෙස විමසුම් ඇසින් බලන විට දෙවන පැතිස් යුගයටත් පෙර සිට මිනිසුන් තමන්ට හා තම ප්‍රජාවට සුවිශේෂී වැදගත්කමකින් යුත් භාණ්ඩ එකතු කිරීම හා එම භාණ්ඩ තමන්ගේ ප්‍රධානියකු සන්තකයේ තබා අනෙකුත් අයටත් දැකගත හැකිවන අයුරින් ප්‍රදර්ශනය කරන්නට ඇතැයි ඉබ්බන්කටුව හා පොන්පරිප්පු සුසානයන්ගෙන් ලද සාක්ෂි අනුව නිගමනය කළ හැකිය. ප්‍රාග් ඓතිහාසික හා මූල ඓතිහාසික (ක්‍රි.පූ. 950-400) යුගයන්හි දී ප්‍රධාන වශයෙන් ඒ ඒ මිනිසුන් අනුගමනය කළ විවිධ චාරිත්‍ර වාරිත්‍ර අරඹයා විශේෂයෙන් මළවුන් ඇදහීම ආදිය කරණකොට විවිධ වූ පූජා වස්තූන් ඔවුන් ඉතා පරිස්සම් සහගතව තම වාසස්ථානයන්හි තැන්පත් කරන්නට ඇත. විශේෂයෙන් මූල ඓතිහාසික යුගයේ දී යකඩ භාවිතය, මැටි කර්මාන්තය, සරල කෘෂිකර්මාන්තය හා ප්‍රාථමික ජලකළමණාකරණය යන ප්‍රබල මූලික සාධක මත සමාජ සංස්කෘතිය ගොඩනැගෙන්නට විය. ක්‍රි.පූ. 600-700 කාලයට අයත් ඉබ්බන්කටුව සොහොන් තුළින් ඉන්ද්‍රගෝප පබළු (කානේලියන්) සමඟ රන් සිරස් පටියක් හමුවී

ක්‍රි.පූ. 6 වන සියවස වන විට ඉන්දියාවේ කෞතුකාගාර සංකල්පය බිහිවන්වට ඇතැයි නිගමනය කරයි. (Despande; 1975,10-11)

අද අප කෞතුකාගාරය ලෙස දක්වන ආයතනය සඳහා "මියුසියොන්" යන්න පළමුවරට භාවිතා කර ඇත්තේ මිසරයේ ඇලෙක්සැන්ඩ්‍රියා මාළිගයේ කොටසක් සඳහා ය. ක්‍රි.පූ. 280 දී ග්‍රීක සෙන්පතියකු ලෙස නම් ලද ටොලමි පිලඩෙල්ෆස් පැපිරස් රෝල් 70,000 ක් පමණ තැන්පත් කිරීමට මාළිගයේ එක් කොටසක් වෙන් කරන ලදී. මෙසේ වෙන්කරන ලද මූසියොන් ශාලාව තුළ උගතුන්ගේ හා චින්තකයන්ගේ නිතර ඇසුර පැවතියේය. (Colliers; 1950, 719) තව ද මෙහි නඩත්තුව සඳහා රජයේ මුදල් යොදවන ලද අතර, එම ආයතනය භාරව කටයුතු කිරීමට පූජකවරයකු ද පත් කරන ලදී. මේ ආකාරයෙන් රාජ්‍ය අනුග්‍රහය යටතේ තම අතීත උරුමය රැකගනිමින් මිනිසුන්ගේ දැනුම වර්ධනය කිරීම සඳහා ඇලෙක්සැන්ඩ්‍රියා මාළිගය තුළින් ඉටු කළ මෙහෙය වර්තමානයේ කෞතුකාගාරය යන්න රටක ඉමහත් වටිනාකමක් එකතු කරන ආයතනයක ස්වරූපය ගනිතැයි එදා කිසිවකුත් නොසිතන්නට ඇත.

මෙරට කෞතුකාගාර සංකල්පයේ මූල බීජයන් දෙවන පැතිස් යුගයේ දී (ක්‍රි.පූ.250-210) ආරම්භ වූ බව මහාවංශය පරිශීලනයෙන් අපට අවබෝධකරගත හැකිය. (මව.19:68-70) ඒ අනුව මිහිඳු හිමියන් හා සංඝමිත්තා මෙහෙණින් වහන්සේගේ ප්‍රධානත්වයෙන් මෙරටට ශ්‍රී මහා බෝධිය වැඩම කරවූ අතර බෝධිශාඛාව වැඩම කළ නැවෙහි සුවිශේෂී කොටස් චූලංගන, මහාංගන, සිරිවඩ්ඪ යන මන්දිර තුනක් ප්‍රමුඛ කොට සාදවන ලද මන්දිර දොළසෙහි මන්දිර තුනක කුඹයටිය, පළුපත හා කෙනිපාතය තැන්පත් කළ බව දැක්වේ. මහාවංසයේ දැක්වෙන "මහාබොධි සමෙතාය නවාය, කූපයටඨිකං, - එකසමිංපිය මෙකසමිං අරිත්තං, තෙහි තෙවිද්දං" යන්නට අරුත් ගෙන එන මහාවංශ ටීකාව නැවෙහි කොටස් ලෙස හඳුනාගෙන ඇත්තේ කුඹගස, සුක්කානම හා හබල වේ. (මව.ටී. පිට. 318-319) එසේ ම එම මන්දිර මහජනතාව අතර ද ප්‍රසිද්ධ වී ඇත. ඒ අනුව මෙරට ඉතිහාසයේ වැදගත් සංධිස්ථානයක් සනිටුහන් කරවන මෙම සිදුවීම

අරඹයා දෙවන පෑතිස් රජු විසින් ගෙන ඇති පියවර නූතන කෞතුකාගාර සංකල්පයේ භාණ්ඩ ප්‍රදර්ශනය හා ආරක්ෂාව යන මූලික අවස්ථාවන් සනිටුහන් කරන්නකි. ඒ අනුව මෙරට කෞතුකාගාර සංකල්පයේ ආදිත ම අවස්ථාව ලෙස දෙවනපෑතිස් යුගය දැක්විය හැකි ය. නමුත් මෙසේ අර්ථගැන්විය හැකිදැයි යන්න මෙරට කරන ලද පුරාවිද්‍යාත්මක පර්යේෂණ අනුව තර්කයට ගතයුතුව ඇත.

නූතන කෞතුකාගාර නිර්වචනය වනුයේ "මිනිසා සහ ඔහුගේ පරිසරය පිළිබඳ ද්‍රව්‍යමය සාක්ෂි අත්පත් කරගන්නාවූත්, සංරක්ෂණය කරන්නාවූ. පර්යේෂණ පවත්වන්නා වූ හා ප්‍රදර්ශනය කරන්නාවූ මහජනයාගේ අධ්‍යයනයට, අධ්‍යාපනයට හා සන්තුෂ්ටිය සඳහා විවෘතව පවතින සමාජ සේවයට හා දියුණුවට පවත්වාගෙන යනු ලබන ලාභ නොලබන ස්ථිර ආයතනය යන්නයි. එය 1974 වර්ෂයේ ජාත්‍යන්තර කෞතුකාගාර සංගමය (International Council of Museums) විසින් ප්‍රකාශයට පත්කරන ලද්දක්ය. නූතන සංකල්පයේ ප්‍රදර්ශනය හා ආරක්ෂාව යන අංග පමණක් ඉහත සිද්ධියට ඇතුළත් වූ නමුත් මෙම සංකල්පයේ මූලික අවස්ථාවන් දෙස විමසුම් ඇසින් බලන විට දෙවන පෑතිස් යුගයටත් පෙර සිට මිනිසුන් තමන්ට හා තම ප්‍රජාවට සුවිශේෂී වැදගත්කමකින් යුත් භාණ්ඩ එකතු කිරීම හා එම භාණ්ඩ තමන්ගේ ප්‍රධානියකු සන්තකයේ තබා අනෙකුත් අයටත් දැකගත හැකිවන අයුරින් ප්‍රදර්ශනය කරන්නට ඇතැයි ඉබ්බන්කටුව හා පොන්පරිප්පු සුසානයන්ගෙන් ලද සාක්ෂි අනුව නිගමනය කළ හැකිය. ප්‍රාග් ඓතිහාසික හා මූල ඓතිහාසික (ක්‍රි.පූ. 950-400) යුගයන්හි දී ප්‍රධාන වශයෙන් ඒ ඒ මිනිසුන් අනුගමනය කළ විවිධ චාරිත්‍ර වාරිත්‍ර අරඹයා විශේෂයෙන් මළවුන් ඇදහීම ආදිය කරණකොට විවිධ වූ පූජා වස්තූන් ඔවුන් ඉතා පරිස්සම් සහගතව තම වාසස්ථානයන්හි තැන්පත් කරන්නට ඇත. විශේෂයෙන් මූල ඓතිහාසික යුගයේ දී යකඩ භාවිතය, මැටි කර්මාන්තය, සරල කෘෂිකර්මාන්තය හා ප්‍රාථමික ජලකළමණාකරණය යන ප්‍රබල මූලික සාධක මත සමාජ සංස්කෘතිය ගොඩනැගෙන්නට විය. ක්‍රි.පූ. 600-700 කාලයට අයත් ඉබ්බන්කටුව සොහොන් තුළින් ඉන්ද්‍රගෝප පබළු (කානේලියන්) සමඟ රන් සිරස් පටියක් හමුවී

ඇත. එක් කුටීරයක් (Cist) තුළ සංකේත ද ඔබ්බවා ඇත. තවත් කුටීරයක තැනින් තැන තබා තිබූ පූජා මුට්ටි තුළ තඹ භාණ්ඩ කිහිපයක් ද කළු රතු මැටියෙන් කළ භාජනයක් යට තබා තිබූ විශාල තලාතු මිනිරන් තහඩු ද හමුවිය (මැන්ඩිස් තුසිත, 2008. පිට. 37-48). මේ අයුරින් මූල ඓතිහාසික සමයේ මෙරට සමාජ සංස්කෘතික දේහයේ ප්‍රාථමික පාලන ව්‍යුහයක් තිබුණු බැව් මේ අනුව පෙනේ. එම නිසාවෙන් තත්කාලයේ ආගමික පරිසරය අනුව සුවිශේෂී භාණ්ඩ රැස් කිරීම හා විවිධ චාරිත්‍ර අරඹයා ඒවා ප්‍රදර්ශනය කරන ලදැයි එකඟතාවයකට පැමිණීම වරදක් නොවනු ඇත. ඉහත සාධක මත කෞතුකාගාර සංකල්පයේ මූලික අවස්ථා දෙවනපැතිස් යුගයටත් පෙර මෙරට ජනතාව තුළින් මතුව එන්නට ඇතැයි නිගමනය කළ හැක.

දෙවන පැතිස් යුගයෙන් අනතුරුව කෞතුකාගාර සංකල්පයේ තවත් සංධිස්ථානයක් ශ්‍රී මේඝවර්ණ (ක්‍රි.ව. 304-332) රාජ්‍ය කාලයෙහි උදාවේ. (මව. 37:66-87) මහාවංශයට අනුව එකල මිහිඳු හිමියන්ගේ සහ ඉට්ඨිය ආදී හිමිවරුන්ගේ ප්‍රතිමා නිර්මාණය කර ප්‍රදර්ශනය කර ඇත. තව ද පළමුවන පරාක්‍රමබාහු රාජ්‍ය සමයෙහි (ක්‍රි.ව. 1153-1186) දඩයම සඳහා ගොස් සිටි රජු හට අණින්නට පැමිණි ගොනාගේ හිසින් වීසිවී ගිය අංතට්ටුවෙහි අකුරු සටහන් කොට රාජ්‍ය භාණ්ඩාගාරයේ තැන්පත් කළ බව මහාවංශයේ දැක්වේ. (මව.70:40-52)

ආචාර්ය පී.එච්.ඩී.එච්. ද සිල්වා මහතාට අනුව දෙවනපැතිස් යුගයේ සිදුවීම ක්‍රි.පූ. 249 වර්ෂයේ පමණ සිදුවී ඇති අතර ටොලමි පිලඩෙල්ෆස්ගේ කෞතුකාගාරය ක්‍රි.පූ. 280 වර්ෂයේ දී ආරම්භ කර ඇති බව නිගමනය කළ හැක. ඒ අනුව මෙම ආයතන දෙක අතර කාල පරාසය· අවුරුදු 31 පමණ කෙටි කාලයක් වේ. නමුත් ඇලෙක්සැන්ඩ්‍රියා හි සිදුවීම ලංකාද්වීපයේ සිදුවීමට වඩා පැරණි වේ. (ද සිල්වා පී.එච්.ඩී.එච්., 1996, පිට. 6) මුලින් දැක්වූ කරුණු මත මෙම නිගමනය මදක් විවේක බුද්ධියෙන් විග්‍රහ කළ යුතුය යන්න යෝජනා වේ.

රටක ප්‍රෞඪ ඉතිහාසය හා බැඳි අභිමානය ලෝකයා හමුවේ කියාපෑමට ඇති උසස් ම ආයතනය කෞතුකාගාරය ලෙස දැක්විය

හැකිය. එය හුදෙක් සමාජයේ ජීවත්ව සිටි සෑම ජන කොටසකගේ ම සංස්කෘතිකාංග නියෝජනය වන්නක් බවත් පුළුල් අර්ථයෙන් ගත් කළ රටක සියලු ම ප්‍රජාව නියෝජනය වන්නක් බවත් පෙන්වා දිය හැකිය. මානවයාගේ අතීතයේ සිට භාණ්ඩ එකතු කිරීම හා ප්‍රදර්ශනය කිරීම ආදී මූලික ලක්ෂණ පෙන්නුම් කරමින් විකාශනය වූ කෞතුකාගාර සංකල්පය අද දිනය වන විට පුළුල් අරුතක් තුළ දේශීයව හා ජාත්‍යන්තරව ප්‍රසිද්ධියට පත්ව ඇත.

ආශ්‍රය මූලාශ්‍රය

1. මහාවංසය, 1996, පරි. ශ්‍රී සුමංගල හිමි හා බටුවන්තුඩාවේ දේවරක්ෂිත, එස්. ගොඩගේ සහ සහෝදරයෝ, කොළඹ 10.
2. මහාවංශ ටීකාව, 1994, පරි. අකුරටියේ අමරවංස, හේමචන්ද්‍ර දිසානායක, පාලි හා බෞද්ධ අධ්‍යයනාංශය,පශ්චාත් උපාධි ආයතනය, කැළණිය විශ්ව විද්‍යාලය.
3. කුමාරසම්භව, 2000, පරි., නරාවිල පැට්රික්, එස්. ගොඩගේ සහ සහෝදරයෝ, කොළඹ 10.
4. කාව්‍යශේඛරය, 1946,පරි., ශ්‍රී සුමංගල හිමි හා බටුවන්තුඩාවේ දේවරක්ෂිත,රත්නාකර පොත් ප්‍රකාශකයෝ, කොළඹ.
5. ද.සිල්වා, පී.එච්.ඩී.එච්., 1996, කෞතුකාගාර විද්‍යා මූලධර්ම, ශ්‍රී දේවි ප්‍රින්ටර්ස්, නැදිමාල.
6. බස්තියන් සී.දොන්, 1904, සොයිසා චරිතය.
7. මැන්ඩිස් තුසිත, වගලවත්ත තුසිත, 2008, ශ්‍රී ලංකා සංස්කෘතියේ මුල් පිය සටහන්, එස්. ගොඩගේ සහ සහෝදරයෝ, කොළඹ 10.
8. පුරාවිද්‍යා පාලන වාර්තාව, 1951-52, පුරාවිද්‍යා දෙපාර්තමේන්තුව,කොළඹ 07.
9. සිංහල ශබ්ද කෝෂය, 07 කාණ්ඩය, 27 වෙළුම, 1983, සංස්කෘතික කටයුතු අමාත්‍යාංශය, කොළඹ.
10. Collier's Encyclopaedia, 1950, Vol.16, New York,
11. Des Pande.M.W.,1975, Report of the Icom Regional Symposium on Museums Cultural and Scientific Exchanges South and Southeast Asia; Culcutta; DEC/4-8 M75.

මිරිසවැටි දාගැබ

කථිකාචාර්ය
කරුණාසේන හෙට්ටිආරච්චි

පිහිටීම හා වර්තමාන තත්වය

මෙම දාගැබ අනුරාධපුර පැරණි නගරයට නිරිත දිගින් හා තිසා වැවට උතුරින් පිහිටියේය. එය උත්තර අක්ෂාංශ 08^{0}, 20′42″ හා නැගෙනහිර දේශාංශ 80^{0} 23′20″ වලින් යුතුව පිහිටියේය.

අටමස්ථානයට අයත් මිරිසවැටි දාගැබ දැනට පුරාවිද්‍යා දෙපාර්තමේන්තුව මගින් ප්‍රතිසංස්කරණයට ලක්කොට ඇත. එය ආරාම සංකීර්ණයක් තුළ පිහිටියේය. දාගැබ වැලි මළුවකින් හා සලපතළ මළුවකින් සමන්විත වේ. වැලි මළුව, සෙ.මී. 17 ක් පමණ පළලින් යුක්තය. සලපතළ මළුව සීමා පවුරකින් වටව තිබෙන අතර පවුරෙන් වටවූ සලපතළ මළුවේ දිග හා පළල මීටර් 84 ක් බැගින් වේ. පේසා වළලු 3කින් සමන්විත දාගැබෙහි පාදයේ විශ්කම්භය මීටර් 42 සෙ.මී. 30 ක් වන අතර දාගැබේ උස මීටර් 57 සෙ.මී. 60 කි. මෙම දාගැබ ප්‍රතිසංස්කරණයෙන් පසු සුණු පිරියම් කොට 1993 ජුනි මස 4 වැනිදා කොත නිරාවරණය කරන්ට යෙදුණි. දාගැබෙහි අතීතයේ දී සිව් දිසාවට මුහුණ ලා ආයක 4 ක් තිබී ඇතත් දැනට නැගෙනහිර ආයකය හැර අනෙක් ආයක තුනෙහි සාධක ශේෂ වී ඇත. ඒවායෙන් බටහිර ආයකය පුරාවිද්‍යා දෙපාර්තමේන්තුව මගින් තහවුරු කර ඇති අතර උතුරු හා දකුණු ආයකවල පහත අර්ධය පමණක් තහවුරු කොට ඇත. සලපතළ මළුවේ ගිනිකොන දිගින් දශක කීපයකට පෙර ඉදිකරන ලද විහාර

ගෘහයක් දක්නට ලැබේ. සලපතළ මළුව මත ඇතැම් තැනක පැරණි ඉදිකිරීම් වලට අයත් ශිලාමය අවශේෂ හා පස් ගොඩගැසී තිබෙන හෙයින් එය පූර්ණ වශයෙන් අධ්‍යයනය කිරීමට දුෂ්කරතා මතු වේ. සලපතළ මළුවට පිවිසීම සඳහා සිව් දිශාවෙන් ම දොරටු ඇති අතර ඒවායෙන් වැඩි වශයෙන් භාවිතයට ගැනෙන්නේ දකුණු දිශාවේ දොරටුව පමණි. සලපතළ මළුවේ සීමා බැම්මට පිටතින් සිව් දිශාවෙන් ම එතරම් විශාල නොවූ වැලි මළුවක් තිබෙන අතර එහි දිග සමාන වුවත් පළල අසමානය. අනෙක් දාගැබ්වල වැලි මළු සමග සසඳන කල මෙය විශේෂ ලක්ෂණයක් ලෙස දැක්විය හැකිය. මිරිසවැටි විහාරයට අයත් නේවාසික භික්ෂූන්ගේ ආවාස ගෘහය දාගැබට නුදුරින් ඊට බටහිරින් පිහිටියේය.

ආරම්භය හා සංවර්ධනීය අවස්ථා

දුටුගැමුණු රජු (ක්‍රි.පූ. 161-137) විසින් ගොඩනගන ලද ප්‍රථම දාගැබ වන්නේ මිරිසවැටියයි. එළාර රජු සමග කරන ලද යුධ ජයග්‍රහනයෙන් අනතුරුව හා අභිෂේකයෙන් සතියක් ඉක්ම ගිය පසු දුටුගැමුණු රජු තිසා වැවේ ජල ක්‍රීඩාවට ගිය බැව් මහාවංසයේ සඳහන් වේ. රජුගේ සියලු පරිභෝග භාණ්ඩ ද සිය ගණන් පඬුරු ද ධාතු සහිත කුන්තායුධය ද මිරිසවැටි දාගැබ පිහිට වූ තැන්හි තබා ජල ක්‍රීඩාවේ යෙදුනු අතර එය හමාර කිරීමෙන් පසු කුන්තායුධය වඩම්මවන ලෙස රජු පිරිසට අණ කලත් එය එතැනින් සොලවනු නොහැකි විය. මෙම අසිරිය දුටු රජතුමා ධාතු සහිත කුන්තායුධය වටකොට දාගැබක් කරවා වසර තුනක් ඇතුළත එහි හාත්පස ආවාස ගෘහ තනවා භික්ෂූන්ට පූජා කළේය (මව 1967:26' 6-15). මෙම පූජා කිරීමේ අවස්ථාවට භික්ෂූන් ලක්ෂයක් හා භික්ෂුණීන් වහන්සේලා අනූ දහසක් සහභාගි වූ අතර උභතෝ සංඝයා මධ්‍යයේ දී රජතුමා තමා සංඝයා සිහි නොකොට මිරිස් වැටියක් (මිරිස් මාළුවක්) අනුභව කළ බවත් ඉන් අත් මිදීමක් ලෙස මිරිස්වැටි වෙහෙර කරන ලද බවත් එය පිළිගන්නා ලෙසත් ආරාධනා කොට පැන් වඩා සංඝයාට පවරා ඇත. මෙම පිංකම සතියක් පුරා පැවැත්වූ බවත් දාගැබ ඉදිකිරීමට හා පිංකම් කටයුතු වෙනුවෙන් එතුමා 19 කෝටියක් මුදල් වැය කළ බව මහාවංසය

වාර්තා කරයි (එමඃ 26', 16-25). ථූපවංසය ද මෙම කරුණ මීට සමානව ම ඉදිරිපත් කරයි (ථූප. 1958ඃ 100-101). කඹුරුපිටියේ වනරතන හිමියන් සඳහන් කරන්නේ මිරිසවැටි පූජාව බොහෝ විට සිදුවන්නට ඇත්තේ තිස්සමහාරාමයේ සිට ම ජයකොත්තය සමග යුධ පෙරමුණෙහි වැඩම කළ පන්සියයක් වූ භික්ෂූන් වහන්සේලා වෙනුවෙන් විය හැකි බවය. උන් වහන්සේගේ මෙම තර්කය සාධාරණ විය හැකිය. තමන්ට ආශිර්වාදය උදෙසා භික්ෂූන් වහන්සේලා 500 නමක් තිස්සමහාරාමයෙන් වැඩමවා ගත් බව මහාවංශයේ සඳහන්ය (එමඃ 25', 1-3). වංශකතාවලින් අපට දාගැබ මුලින් ඉදි කිරීමේ දී එහි වූ හැඩය හෝ වෙනත් වාස්තු විද්‍යාත්මක අංග පිළිබඳව කරුණු අනාවරණය නොවේ. මිරිසවැටිය දාගැබ හා සම්බන්ධයෙන් නැවතත් අපට තොරතුරු ලැබෙන්නේ ගජබා රාජ්‍ය සමයේ දී ය (ක්‍රි.ව. 112-134). එතුමා මිරිසවැටි දාගැබ සඳහා කඤ්චුකයක් කළ බැව් මහාවංසයේ සඳහන් වේ (එමඃ 35', 120) දුටුගැමුණු රජතුමා විසින් කළ දාගැබ ඒ වන විට වසර 200 ක් පමණ ඉක්මවා තිබූ හෙයින් දාගැබ සඳහා සැලකිය යුතු ප්‍රතිසංස්කරණයක් කිරීමේ අවශ්‍යතාව පැන නැගී තිබෙන්නට ඇත. මේ අනුව ගජබා රජු විසින් කඤ්චුකය හෙවත් ආවරණ දාගැබ ඉදිකරන්නට ඇත. මෙසේ ඉදිකළ කඤ්චුකයේ පැහැදිලි සාධක පසුගිය සමයේ දී කරනු ලැබූ ප්‍රතිසංස්කරණ වල දී අනාවරණය විනැයි එම දාගැබේ සංරක්ෂණ කටයුතු භාරව කටයුතු කළ පුරාවිද්‍යා දෙපාර්තමේන්තුවේ වාස්තු විද්‍යා අධ්‍යක්ෂ ගාමිණී විජේසූරිය මහත්මා සඳහන් කරයි (1993ඃ7) මෑතක දී කළ සංරක්ෂණවල දී දුටුගැමුණු රජතුමාගේ ඉදිකිරීම් හා ගජබා රජුගේ ඉදිකිරීම් වෙන් වෙන්ව හඳුනා ගැනීමට පහසුවන ආකාරයෙන් එහි කොටස් ඉතිරිකොට තිබීම පසැසිය යුත්තකි.

වෝහාරිකතිස්ස (ක්‍රි.ව. 214-236) රාජ්‍ය සමයේ දී එතුමා මිරිසවැටි දාගැබෙහි ඡත්‍ර කරනු ලැබීය (මව 1967ඃ26', 35). මේ හැර රජතුමා මිරිසවැටි විහාරයෙහි පවුරක් කළ බව ද මහාවංසයේ සඳහන් වුවත් එහි එන අනෙක් කරුණු හා සසඳන කල එම පවුර බැඳවීම දාගැබ වටා කරන ලද්දක් නොව ආරාම භූමියෙහි කරන ලද සීමා පවුරක් බව පැහැදිලි වේ (එම. 36', 37). දූනට දාගැබ වටා

ඇති සීමාපවුර ක්‍රි. ව. 9-10 සියවස් අතර දී ස්ථිරව ම සිදු වූ බව පවුරේ ඇති ශිලාලේඛන දෙකකින් ම පැහැදිලි වේ. ඇතැම් විට මෙම සෙල්ලිපි එහි පිහිටුවන්නට ඇත්තේ පස්වැනි කාශ්‍යප සමයේ දී (ක්‍රි. ව. 914-923) විය හැකිය. මහාවංසයේ සඳහන් වන පරිදි එතුමා මිරිසවැටියෙහි විශාල ප්‍රතිසංස්කරණයක් සිදු කොට ඇත. දාගැබ ඇතුළුව ආවාසයන් නැවත අලංකාර ලෙස කරවා ආරාමයට අයගම් දී අලංකාර මණ්ඩපයක් තනා භික්ෂූන් වහන්සේලා ද පිරිවරින් අභිධර්මය දේශනා කළ බව සඳහන්ය (එම: 52' 46-47). මේ රජතුමා බුද්ධිසම්පන්න ගුණ ගරුක අයෙකු බව මහාවංසය හඳුන්වා දෙන අතර ම උගතුන්ගේ පිළිගැනීම වන්නේ දැනට ලංකාවේ ඇති පැරණි ම සිංහල කෘතිය වන ධම්පියා අටුවා ගැටපදය ද එතුමාගේ කෘතියක් බවය (Godakumbura 1955:31-33) මෙම රජුගේ සමයේ දී කරන ලද ප්‍රතිසංස්කරණ වල දී දාගැබ සීමා පවුර මෙන් ම සලපතළ මළුවේ ගල් ඇතිරීම් ද කරන්නට ඇතැයි සිතිය හැකි වේ. එහෙත් දාගැබේ වැලි කොත්ද ආසන්නයේ ම ඇති කිඤ්වක්ඛ පාෂාණ වටය ගජබා සමයේ දී පමණ කරන්නට ඇතැයි සිතිය හැක්කේ එම සමයන්ට අයත් අක්ෂරයෙන් ලියැවුණු ශිලාලේඛන එහි තිබෙන නිසාය. ඉන් පිටත ඇතුරුම් අනුරාධපුර යුගයේ අවසන් භාගයට අයත් කළ හැක්කේ එම යුගය නියෝජනය කරනු ලබන දාගැබක ආකෘතියක් දැක්වෙන රේඛා සටහනක් සහිත සෙල්ලිපයක් ද හමු වී තිබීමයි. පස්වැනි කාශ්‍යප රාජ්‍ය සමයේ දී මිරිසවැටි විහාරය වෙනුවෙන් කරනු ලැබූ පරිත්‍යාගයන් සනාථ කරන ප්‍රබල සාධකයක් ලෙස එම රජුට අයත් අභයගිරි පුවරු ලිපිය ද දැක්විය හැකි වේ. එහි මිරිසවැටි විහාරයෙහි භික්ෂූන් වහන්සේලා 500 නමක් වාසය කරවූ බව කියැවේ. (Wickremasinghe 1912-11) සිව්වන මිහිඳු රජුගේ කාලයේ දී මිරිසවැටි විහාරයට කරන ලද පූජාවක් පිළිබඳ අභයගිරි පුවරු ලිපියක සඳහන්ය. (Ibid : 219) මෙම අක්ෂර පේළි කඩතොළුව ගොස් ඇති හෙයින් ඒ පිළිබඳ පූර්ණ අදහසක් ගත නොහැකිය.

කෙසේ වෙතත් ද්‍රවිඩ ආක්‍රමණයත් සමග විනාශ වූ අනුරාධපුර නගරය හා එහි වූ දාගැබ් සියල්ල ආක්‍රමණිකයෝ කොල්ල කාගත බවට සාධක වෙති (මව 1967:55' 17-22). මෙම විනාශ කිරීමෙන්

පසු වසර 150 කට නොඅඩු කාලයක් වනගතව පැවති අනුරාධපුරයේ පූජ්‍යස්ථාන නැවත විශාල ප්‍රතිසංස්කරණයකට යටත් වන්නේ I වැනි පරාක්‍රමබාහු රාජ්‍ය සමයේ දී ය. (ක්‍රි.ව. 1153-1186) මේ යටතේ මහාවංසය සඳහන් කරන පරිදි අසූ රියන් උස් වූ මිරිසවැටි සෑය අනුරපුරයේ අනෙකුත් දාගැබ් මෙන් මහ ගස් වලින් ගහනව වලසුන්ගේ හා දිවියන්ගේ වාසස්ථාන බවට පත්ව තිබිය දී රජතුමා විසින් වනය සිඳුවා මනාකොට ගඩොලින් බඳවා සුනු පිරියම් කොට මළුව ද පිරිසිදු කොට ඇත. (එම: 79' 102-106). නිශ්ශංකමල්ල රජතුමා ද මිරිසවැටියේ තවත් විහාර කරවීමට ලෝකේ අරක්මේනා වන්ට පැවරූ බව රුවන්වැලි සෑ මළුවෙහි ඇති නිශ්ශංකමල්ල රජුට අයත් ශිලාලේඛනයක සඳහන්ය (Wickremasinghe 1928:78). එහෙත් මෙහි සඳහන් විහාර කරවීම යනු කවරාකාර කටයුත්තක්දැයි පැහැදිලි නැත. පොළොන්නරු යුගයෙන් පසුව මිරිසවැටි විහාරය සම්පූර්ණයෙන් ම අභාවයට යන්නට ඇතැයි සිතිය හැකි වේ. මේ පිළිබඳව නැවත සෙවීම් බැලීම් කටයුතු සිදුවන්නට වූයේ බ්‍රිතාන්‍ය යටත් විජිත සමයේ දී ය. ඔවුන් විසින් මෙම පූජනීය ස්ථානය 1840 අංක 12 දරණ මුඩුබිම් පනත යටතේ රජයට පවරා ගනු ලැබිණි (Silva 1973: 10-12). බ්‍රිතාන්‍ය සමයේ දී බෞද්ධ ජනතාව හැකි අයුරින් මිරිසවැටි භූමිය සුද්ධ පවිත්‍ර කොටගෙන පවත්වා ගෙන යාමට උත්සාහ ගත් බව වලිසිංහ හරිස්චන්ද්‍ර මහත්මාගේ වාර්තාවලින් පැහැදිලි වේ (හරිස්චන්ද්‍ර 2001: 118-122). එසේම බ්‍රිතාන්‍ය ජාතිකයින් මැනවින් මිරිසවැටි දාගැබ හා එම ආරාම සංකීර්ණය අධ්‍යයනයට බඳුන් කළ බව ස්මිදර් ගේ වාර්තා වලින් පෙනී යයි.

1844 දී ජේ. ජී. ස්මිදර් මෙම දාගැබ පිළිබඳව සැලසුම් හා ඡායාරූප ද සහිතව සවිස්තරාත්මක වාර්තාවක් ඉදිරිපත් කර ඇත (Smither 1894: 25-29; xiv - xxi) ඔහුගේ සැලසුම් තරම් සවිස්තරාත්මක සැලසුම් තවමත් මිරිසවැටි සෑය සම්බන්ධයෙන් කිසිවකුත් විසින් ඉදිරිපත් කොට නැතැයි සඳහන් කළ හැකි වේ. එසේ ම ඔහු විසින් ඉදිරිපත් කරන ඡායාරූපය මේ දාගැබේ විනාශ භාවය තේරුම්ගත හැකි පැරණි ම ඡායාරූපය ද විය හැකිය. ඊට අනුව 19 සියවසේ අවසන් සමයේදීත් දාගැබ පත්ව තිබූ ඛේදනීය

තත්වය තේරුම්ගත හැකි වේ. බරෝස් වාර්තා කර ඇති පරිදි 1886 දී මිරිසවැටි දාගැබේ ආයකය සංරක්ෂණය කර ඇත. (ASC 1894:2) 1890 වන විට මිරිසවැටි දාගැබේ වැඩ කටයුතු එවකට අටමස්ථානාධිපතිව වැඩවිසූ ශ්‍රී සුමණ මේධංකර නා හිමියන් විසින් කරගෙන ගිය බැව් උන්වහන්සේ හික්කඩුවේ සුමංගල හිමියන් වෙත යැවූ ලිපියකින් පැහැදිලි වේ (පඤ්ඤානන්ද හිමි, 1947:684). මෙම දාගැබේ පූජනීය භාවය තේරුම්ගත් සියම් කුමාරයෙකු විසින් 1892-1888 සමයේ දී දාගැබ ප්‍රතිසංස්කරණය කිරීමට රු. 12500 ක මුදලක් පරිත්‍යාග කරනු ලැබුව ද එම කටයුතු අතරමග නැවතුණි (කැඩරිː 1899:227-8). මෙම ප්‍රතිසංස්කරණය සඳහා යටත් විජිත ආණ්ඩුවේ අනුදැනුම මත බ්‍රිතානයයේ රාජකීය ආසියාතික සංගමය මගින් 1900 දී සැලසුම් ශිල්පියෙකු ලංකාවට ගෙන්වා ඔහුගේ සැලසුම් අනුව ප්‍රතිසංස්කරණ කටයුතු සිදුකෙරුණු බැව් සඳහන්ය (විජේසූරිය, 1993:7). ගර්භය තෙක් පමණක් සිදුවී නැවතුනු අතර එය නැවතත් 70 දශකයේ දී ආරම්භ කරන ලදුව 1979 වර්ෂයේ දී එතෙක් පවත්වාගෙන ගිය ඉදිකිරීම්වල දූර්වලතා හේතුවෙන් දාගැබ විනාශයකට ලක්විය. මෙසේ විනාශ වූ දාගැබේ සුන්බුන් නැවතත් සම්පූර්ණයෙන් ම ඉවත්කොට 1991 වර්ෂයේ දී රාජ්‍ය මැදිහත්වීම හා පුරාවිද්‍යා දෙපාර්තමේන්තුවේ අධීක්ෂණය යටතේ නැවත ඉදිකිරීම් ආරම්භ කෙරුණි. 1993 වර්ෂයේ දී මෙම දාගැබේ ඉදිකිරීම් කටයුතු අවසන් කොට කොත් පළඳවනු ලැබීය. පසුව විනාශව තිබූ බටහිර ආයකය හා දකුණු ආයකය පුරාවිද්‍යා දෙපාර්තමේන්තුව මගින් තහවුරු කළ අතර සලපතළ මළුවේ දකුණු පාර්ශ්වයේ ගල් ඇතිරවීම් ද අවසන් කර ඇත. එහෙත් මළුවේ වැඩි ප්‍රමාණයක ගල් ඇතිරවීම් හා තහවුරු කිරීම් කළ යුතුව පවතී. මේ හැර දාගැබ් පරිශ්‍රය තුළ විශේෂයෙන් සලපතළ මළුව හා සම්බන්ධයෙන් කළ කැනීමක් හෝ වෙනත් පුරාවිද්‍යාත්මක අධ්‍යයනයක් පිළිබඳ වාර්තා නොමැත.

සලපතළ මළුවේ ශිලාලේඛන

මිරිසවැටි දාගැබ් පරිශ්‍රයෙන් සෙල්ලිපි 7ක් අනාවරණය කරගත හැකිවිය. මෙම ශිලාලේඛන වලින් 1, 2, 3 යන ශිලාලේඛන

සලපතළ මළුවේ අතුරා ඇති ගල් පුවරු මත වේ. අංක 7 ලිපිය සලපතළ මළුව මත ගලවා දමා ඇත. මෙම ලිපි 4 ම සමාන අක්ෂර ලක්ෂණවලින් යුතු බැවින් එක ම කාලයකට එනම් ක්‍රි.ව. 1-3 සියවස් අතරට අයත් වේ. මේ හැර අංක 6 ශිලාලේඛනය මළුවේ උතුරු ආයකය අබියස තිබී පසුව අනුරාධපුර කෞතුකාගාරයට ගෙනයනු ලැබ ඇත. මෙහි විශේෂත්වය වන්නේ දාගැබක රූප සටහනක් ද දක්නට ලැබීමයි. මෙම ලිපියේ අක්ෂර ලක්ෂණ අනුව එය ක්‍රි.ව. 9-10 සියවස් අතරට අයත් වේ. මේ හැර සලපතළ මළුවේ සීමා පවුරේ පිට පැත්තෙහි අංක 4 හා 5 යන ලිපි දෙක වේ. මේවා ඍජු ලෙස ම සලපතළ මළුව මත පිහිටා නැතත් එම මළුව සීමා කරන ගල් බැම්මේ පිට මුහුණතෙහි සටහන්ව තිබෙන හෙයින් මීට ම ඇතුල් කරන්නට යෙදුනි. මෙම සෙල්ලිපි දෙක හා අංක 06 වශයෙන් දක්වන ශිලා ලේඛනයේ අක්ෂර ලක්ෂණ සමාන හෙයින් ඒවා එක ම කාලයක පිහිටුවන ලද බව පිළිගත හැකිය. මේ අනුව මෙම සලපතළ මළුවේ ඇතැම් කොටස් හා සීමා පවුර ක්‍රි.ව. 9-10 සියවස් අතර දී ගොඩනගන ලද බව නිගමනය කිරීම පහසුය.

අරාජික සමයේ දී දඹදෙණිය රාජ්‍ය මධ්‍යස්ථානයක් බවට පත්වීම

සහකාර කථිකාචාර්ය
යූ. එන්. කේ. රත්නායක

පොළොන්නරුව රාජධානිය අවසාන සමයේ ක්‍රි.ව. 1215 දී එල්ල වූ කාලිංග මාඝගේ ආක්‍රමණයෙන් පසුව ඇති වූ අරාජික සමයේ දී දකුණු ලංකාවේ විවිධ ප්‍රදේශ මුල්කර ගනිමින් ප්‍රාදේශීය පාලකයින් බිහිවිය (නිකලස් සී.ඩබ්, පරණවිතාන එස්., 1972, 496 පිටුව). මෙම පාලකයින් අතරින් මායා රටේ සිටි තුන්වන විජයබාහු ක්‍රමයෙන් ස්වකීය බලය වර්ධනය කර ගනිමින් මායා රටේ අධිපති බවට පත්විය (එළු අත්තනගලු වංශය, 125 පිටුව). මේ ආකාරයට මායා රටේ අධිපති බවට පත් වූ තුන්වන විජයබාහු රජු විසින් කුරුණෑගල දිස්ත්‍රික්කයේ දඹදෙණි හත්පත්තුවේ බස්නාහිර කෝරළේ කුරුණෑගලට සැතපුම් දහ අටක් නිරිත දිගින් පිහිටි දඹදෙණියෙහි ස්වකීය අගනුවර පිහිටුවා ගත්තේ ය (ලියනගමගේ ඒ., 1989, 138 පිටුව).

දඹදෙණිය අගනුවර බවට පත් කර ගත් තුන්වන විජයබාහු රජුට රජකම සඳහා පාරම්පරික අයිතියක් නොවූ බව මූලාශ්‍රවලට අනුව පැහැදිලි වේ (නිකලස් සී.ඩබ්, පරණවිතාන එස්., 1972, 582 පිටුව). එතුමා පිළිබඳව මූලාශ්‍රයවල විවිධාකාර තොරතුරු අන්තර්ගත වේ.

ශ්‍රී සංඝබෝධි පරම්පරාවට මේ රජු අයත් බව පූජාවලියේ සඳහන් වේ (පූජාවලිය, 109 පිටුව). එතුමාගේ පියා ලක්දිවට බෝධිය වැඩම වූ ඇවස්ථාවේ දී පැමිණි විජයමල්ල ගේ පරම්පරාවට අයත් පුද්ගලයෙකු වූ බව මූලාශ්‍රයවල සඳහන් වේ (නිකලස් සී.ඩබ්, පරණවිතාන එස්., 1972, 582 පිටුව). විජයමල්ලට ද රාජකීය බලයක් තිබූ බව මෙම මූලාශ්‍රය වැඩිදුරටත් විමසා බැලීමේ දී පැහැදිලි වේ. ඇතැම් මූලාශ්‍රයවල තුන්වන විජයබාහු රජතුමා විජයබාහු වත්හිමි නමින් හඳුන්වා ඇත (එම). මෙය කුමන පදනමක් මත භාවිතා වූයේදැයි අවබෝධ කර ගත නොහැක. එමෙන් ම නැම්බඹර කාලිංග විජයබාහු යන නම ද මේ රජු හැඳින්වීමට මූලාශ්‍රයවල යොදා ඇත. කාලිංග විජයබාහු යන නාමය මාඝ රජු හැඳින්වීමට ද මූලාශ්‍රයවල යොදා ඇත (නිකාය සංග්‍රහය, 87 පිටුව). ඒ අනුව විජයබාහු රජුගේ රාජවංශය කාලිංග වංශය ලෙස උපකල්පනය කරමින් කාලිංග විජයබාහු යන නම් භාවිතා කරනු ලැබුවේ ද යන්න තරමක් ගැටළු සහගත කරුණකි. නිශ්ශංකමල්ල හා සාහසමල්ල යන කාලිංග වංශික රජුන් ගේ නම් සඳහා තුන්වන විජයබාහු රජුගේ පියා වූ විජයමල්ල ගේ නාමෙහි අග කොටස වූ මලල් යන පදය එක් වූ නිසා තුන්වන විජයබාහු රජු ද කාලිංග වංශයට අයත් බව නිගමනය කළ බව සිතිය හැකි ය (ලියනගමගේ ඒ., 1989, 142 පිටුව).

තුන්වන විජයබාහු රජුගේ පුත් වූ දෙවන පරාක්‍රමබාහු රජු දඹදෙණියේ දෙවන අනුප්‍රාප්තිකයා වූ අතර ඔහු කව්සිළුමිණේ දක්වන අන්දමට පඬු රජු පරම්පරාවට අයත් අයෙකු වෙයි (කව්සිළුමිණ, 294). දෙවන පාරක්‍රමබාහු රජු විසින් පිහිටුවන ලද දෙවුන්දර ලිපියට අනුව නැම්බඹර සෝමරාජ පරම්පරාවෙන් මේ රජු පැවත එන බව පෙනේ (නිකලස් සී.ඩබ්, පරණවිතාන එස්,. එම, 582 පිටුව). දෙවන පරාක්‍රමබාහු රජුගේ උපන් ගම සඳහන් කිරීම සඳහා නැම්ඹර යනුවෙන් මෙම සෙල්ලිපියේ සඳහන් කර ඇති බව කිව හැකි ය (Paranavithana S,. 1966;153 පිටුව). නැම්බර යන්න වෙනුවට නැම්බඹර යනුවෙන් සඳහන්ව ඇත්තේ සෙල්ලිපිය කෙටූ ගල් වඩුවා ගේ අත් වැරදීමකින් බව මූලාශ්‍රය අනුව පැහැදිලි වන බව විද්වතුන් ගේ මතය වේ (නිකලස් සී.ඩබ්, පරණවිතාන

එස්., එම, 583 පිටුව). කව්සිළුමිණ කතුවරයා සඳහන් කරන පඬු රජ පරපුරට දෙවන පරාක්‍රමබාහු රජු අයත් බව දැක්වෙන පුවත හා දෙවුන්දර ලිපියේ එන පුවත සමානත්වයක් ගන්නා බව පැහැදිලි ය. නැම්බඹර සෝමරාජ යන නාමය විග්‍රහ කිරීමේ දී සෝම යන්නෙන් චන්ද්‍රයා යන අර්ථය හැඟවෙන අතර එය පාණ්ඩ්‍යයන් පැවතෙන චන්ද්‍ර වංශය හා බෙහෙවින් සමානත්වයක් ගනු ලැබේ. නමුත් මෙම කරුණු සියල්ල ම සැලකිල්ලට ගත් නමුත් තුන්වන විජයබාහු රජු අයත් පරම්පරාව පිළිබඳව පැහැදිලි අදහසක් ඉදිරිපත් කළ නොහැක.

තුන්වන විජයබාහු රජුගේ රාජ පරම්පරාව රජ පවුල් කීපයකට ම සම්බන්ධ වන බව තොරතුරු විමසා බැලීමේ දී පැහැදිලි වන කරුණකි. ඉහත දැක්වූ අදහස් සියල්ල ම පරස්පර විරෝධී මත වන අතර විජයබාහු රජුගේ මුතුන් මිත්තන් විසින් විවිධ රාජ වංශවලින් ආවාහ විවාහ සම්බන්ධතා පවත්වන්නට ඇති බවත් එහි ප්‍රතිඵලයක් වශයෙන් විජයබාහු රජුගේ පරම්පරාව විමසීමේ දී පැහැදිලි පෙළපත් නාමයක් සඳහන් කිරීම පහසු කාර්යයක් නොවන බව පැහැදිලි ය. මෙම කිසිදු අදහසක් ඔස්සේ තුන්වන විජයබාහු රජුට රජකම සඳහා පාරම්පරික අයිතියක් පැවති බව පැවසීම අසීරු ය (Liyanagamage A,. 1968, 112 p). එනම් තුන්වන විජයබාහු රාජ්‍යත්වයට පත්වීමටත් පෙර පැවති සිංහල රාජවංශ හා පැහැදිලි ඥාති සබඳකම් තිබූ බව නිගමනය කළ නොහැකි ය. ඒ අනුව මූලාශ්‍ර ග්‍රන්ථවල සඳහන් වන අන්දමට එවන් සබඳකමක් වූයේ වී නම් එය දූරස්තර සම්බන්ධයක් ලෙස සැලකීම ප්‍රමාණවත් වේ (ලියනගමගේ ඒ., 1989, 135 පිටුව).

විජයබාහු රජු වන්නි රජෙකු වශයෙන් ද සඳහන් වේ (පූජාවලිය., 109 පිටුව). කැලෑබද ප්‍රදේශයක අධිපතියෙකු වූ නිසා මෙම වන්නි යන නම භාවිතා කරන්නට ඇති බව සිතිය හැකි ය. මෙලෙස වන්නි ප්‍රදේශයේ අධිපති වශයෙන් සිටි සමයේ දී ක්‍රමයෙන් සේනාවන් රැස්කර ගත් තුන්වන විජයබාහු රජු මායා රටේ තැන තැන යුධ කඳවුරු බැඳ ගත්තේ ය (බසනායක එච්. ටී., 1995, 215 පිටුව) මායා රටෙහි හිඳමින් වැඩි අන්ධාකාරයෙහි තේජෝ

කඳක් සේ පැන නැඟී සිංහල බල පිරිසක් ගෙන දෙමළ භයින් ඒ ඒ තැන්හි මහ වත්තිව වසන බලී සිංහලයන් තමනට වසඟයන් ගෙන අවසඟයන් සාදා ගත් බව පූජාවලියේ සඳහන් වී තිබීමෙන් විජයබාහු රජු ක්‍රමයෙන් තම පාලන බලය වර්ධනය කරගත් ආකාරය පැහැදිලි වෙයි (පූජාවලිය., 110 පිටුව).

මායා රටේ බලය තහවුරු කර ගත් කාලයේ දී තුන්වන විජයබාහු රජු මහලු වයසට පත්ව සිටීමෙන් පැහැදිලි වන්නේ මේ රජුට ඒ සඳහා ඉතා දුෂ්කර කාර්යයක් ඉටු කිරීමට සිදු වූ බව ය. තම පාලනය පිළිගැනීමට අකමැති වූ පිරිසක් සමඟ සමහර අවස්ථාවල දී තුන්වන විජයබාහු රජුට සටන් වදින්නට ද සිදුවන්නට ඇත. මූලාශ්‍රයවලට අනුව විජයබාහු රජු විසින් සටන් කිරීමකින් තොරව ද සමහර පිරිස් තමා වෙත අවනත කර ගත්තේ ය (ලියනගමගේ ඒ., 1989, 139 පිටුව). එමෙන් ම රජරට සිටි මාඝගේ සේනාවේ බලය ද තුන්වන විජයබාහු රජුට මහත් බාධකයක් වන්නට ඇති බව ඉහත සඳහන් පූජාවලියේ එන පාඨයට අනුව පැහැදිලි ය. මායා රටේ බලයට පත් වූ තුන්වන විජයබාහු රජු තැන තැන යුධ කඳවුරුලාගෙන මාඝගේ භටයන්ට ද පහර දුනි. එම සේනා පොළොන්නරුව දක්වා ලුහුබැඳ ගිය බව සඳහන් වේ (පූජාවලිය,. 110 පිටුව). නමුත් ඔවුන් ගේ රාජ්‍ය මධ්‍යස්ථානයට පහර දීමට තරම් ශක්තියක් ඔහු සතු නොවී ය. අවසානයේ දී මායා රට සතුරන් ගෙන් බේරාගත් තුන්වන විජයබාහු රජු මායා රටේ අධිපතියා බවට පත් විය.

මුල් අවධියේ දී විජයබාහු රජුගේ පාලන මධ්‍යස්ථානය පැවතියේ කුමන ස්ථානයක ද යන්න නිශ්චිතව සඳහන්ව නැතත් කොඩ්රිංටන් මහතාට අනුව පළාබත්ගල එම රජුගේ මූලස්ථානය විය හැකිය (ලියනගමගේ ඒ., 1989, 137 පිටුව). දහම් ශික්ෂාකාමී භික්ෂු පරම්පරාවක ගේ වාසභූමියක්ව පැවති ස්ථානයක් බවට පළාබත්ගල පිළිබඳව නිකාය සංග්‍රහයේ සඳහන් වේ (නිකාය සංග්‍රහය,. 96-98 පිටු). මේ අනුව පෙනෙන්නේ පාලකයෙකුට අවශ්‍ය ආරක්ෂාවරණය මෙම ප්‍රදේශයේ තිබෙන්නට ඇති බවයි. කොඩ්රිංටන් මහතා ගේ මතය හා විරුද්ධවීමට තරමක් කල්පනාකාරී

විය යුතුය. දඹදෙණිය ඒ අවට ප්‍රදේශයෙන් මඳක් උස්ව පිහිටි කඳු ගැටයකි. පොළොන්නරුවේ සිට සැතපුම් හැත්තෑ පහක් පමණ ඈතින් මෙම ස්ථානය පිහිටා ඇත (ලියනගමගේ ඒ., එම). මේ තුළින් පෙනෙන්නේ අනාගතය පිළිබඳව තුන්වන විජයබාහු රජු කල්පනාකාරී වූ සැටියෙකි. කාලිංග මාඝ ඇතුලු පිරිස එළවා දැමීමේදී උපයෝගී කර ගත හැකි යුද්ධ මූලස්ථානයක් වශයෙන් අවශ්‍ය ස්වභාවික රැකවරණය දඹදෙණිය ප්‍රදේශයෙන් ලබා ගත හැකි බවට විශ්වාසයක් තුන්වන විජයබාහු රජු සතුව තිබිණි.

තුන්වන විජයබාහු රජුගේ බලය පැවති ප්‍රදේශ පිළිබඳව සැලකීමේ දී ඔහුගේ අනුග්‍රහය ලද විහාර ආරාමවලින් එය පැහැදිලි වෙයි. ඒ අනුව කැළණිය, අත්තනගල්ල, වත්තල, හික්කඩුව අසල තොටගමුව හා තිරිතඳිග මුහුදුබඩ පෙදෙස් තුන්වන විජයබාහු රජුගේ අණසක පැතිර පැවති ප්‍රදේශ වශයෙන් සඳහන් කළ හැකිය (නිකලස් සී.ඩබ්, පරණවිතාන එස්., එම, 584 පිටුව). විජයබාහු රජුට රජරට ප්‍රදේශයේ තම බලය ව්‍යාප්ත කිරීම තරමක අසීරු කාර්යයක් විය. මාඝගේ බල සේනාව හා ගැටීම අනතුරුදායක ක්‍රියාවක් විය. විජයබාහු රජුගේ පාලනය මායා රටට පමණක් සීමාවුවක් බව දෙවන පරාක්‍රමබාහු රාජ්‍යත්වයට පත්වීමේ දී තුන්වන විජයාබාහු රජු කරන ප්‍රකාශයෙන්ම පැහැදිලි වෙයි (Liyanagamage A,.1968, 119 p).

දඹදෙණියේ සිය රාජධානිය පිහිටුවීමේ දී තුන්වන විජයබාහු රජුට තම ආධිපත්‍යය පතුරුවා ගැනීමට තුඩුදුන් හේතු අතරින් වැදගත් වන්නේ බුදුන් වහන්සේ ගේ දන්ත ධාතුව හා පාත්‍ර ධාතුව තමා සතු කර ගැනීමයි. සිංහල රජවරුන්ගේ සිංහාසන උරුමය තහවුරු වීමට අත්‍යවශ්‍ය අංගයක් වූ මෙම ධාතූන් වහන්සේලා තමා සතුවීම හේතුවෙන් එය පොළොන්නරුවේ තැන්පත් කර ආරක්ෂා කර ගැනීමට උත්සුක විය (සුමනසිරි කේ.ටී.ඩබ්., 1967, 103 පිටුව). මෙම වියවුල්කාරී වාතාවරණය මත මහ තෙරවරුන් දන්ත ධාතුව හා පාත්‍රා ධාතුව ආරක්ෂාව පතා චෝල හා පාණ්ඩ්‍ය දේශවලට ගෙන ගිය බව ද සමකාලීන මූලාශ්‍රය තුළින් පැහැදිලි වෙයි. තුන්වන විජයබාහු රජු බලය ලබාගත් පසුව මෙම මහ

තෙරවරුන් නැවත ලංකාවට වැඩමවා කොත්මලේ සඟවා තිබූ ධාතූන් වහන්සේලා උත්සවාකාරයෙන් දඹදෙණියට වැඩමවා ඇත (සිරවීර ඉන්ද්‍රකීර්ති,. 2001, 146 පිටුව).

එකල පැවති දේශපාලන වාතාවරණය මත තුන්වන විජයබාහු රජු විසින් දළදා මන්දිරය අගනුවර ඉදි නොකළ අතර බිල්ලසෙල කඳු මුදුනේ ඉදි කළේ ය. (පූජාවලිය,. 109, 110 පිටු) විජයබාහු රජු විසින් දළදා මැදුර ඉදිකළ මෙම බිල්ලසෙල්ල නම් කඳු මුදුන වර්තමාන බෙලිගල වශයෙන් හඳුනාගෙන ඇත (දඹදෙණි අස්න, 96 පිටුව).

විජයබාහු රජු මේ ආකාරයට අගනුවරින් පිටත ප්‍රදේශයක දළදා මන්දිරය ඉදිකළ ද මින් පෙර දළාදා මන්දිරය ඉදිකිරීම රජ මාළිගයට නුදුරුව ම සිදුවිය. පළමුවන විජයබාහු, පළමුවන පරාක්‍රමබාහු සහ නිශ්ශංකමල්ල වැනි රජවරු මේ ආකාරයට තම රජ මාළිගයට නුදුරුව තමන්ගේ නමින් දළදා මන්දිර ඉදි කළහ. නමුත් තුන්වන විජයබාහු රජු මෙම ක්‍රියා කලාපයෙන් වෙනස් මඟක ගමන් කරන්නට ඇත්තේ දන්ත ධාතුවේ හා පාත්‍ර ධාතුවේ ආරක්ෂාව දඹදෙණි රාජ්‍යය තුළ නොතිබූ නිසා විය හැකිය.

මේ ආකාරයට දන්ත ධාතුවට හා පාත්‍ර ධාතුවට විශේෂ ආරක්ෂාවක් සලසා දීමට තුන්වන විජයබාහු රජු ක්‍රියා කිරීම තුළින් පෙනෙන්නේ දන්ත ධාතුව හා පාත්‍ර ධාතුව සතුරන් අතට පත්වීම වැළැක්වීමටත් තමන් සන්තකයේ පවත්වා ගැනීමටත් මහත් උනන්දුවෙන් ක්‍රියා කළ බව ය. මේ අයුරින් එකල සිංහල ජනතාවගේ පූජනීය වස්තුවක් වූ දන්ත ධාතූන් වහන්සේට අවශ්‍ය ආරක්ෂාව උපරිම අන්දමින් ලබා දීමට කටයුතු කිරීම තුළින් තුන්වන විජයබාහු රජු ජනතාවගේත් භික්ෂූන් වහන්සේලාගේත් ගෞරවාදරයට පත් වූවේය. මේ ආකාරයට ජනතාවගේ හා භික්ෂූන් වහන්සේලාගේ සහයෝගය හිමිවීම තුන්වන විජයබාහු රජුට අන්‍ය පාලකයන් අභිබවා නැගී සිටීමට මග පෑදීමකි. සිංහාසනයට පරම්පරා උරුමයක් තුන්වන විජයබාහු රජුට නොතිබුණ ද දන්ත ධාතුව තමා සන්තක කර ගැනීම තුළින් එම අඩු පාඩුව සම්පූර්ණ කරගත් බව සිතිය හැකිය.

තුන්වන විජයබාහු රජු ජනතාවගේ විශ්වාසය දිනා ගැනීම තම රාජ්‍යයේ බලය වර්ධනය කර ගැනීමට ඉතා ම අවශ්‍ය වූවකි. ඒ අනුව තුන්වන විජයබාහු රජගේ ආගමික ක්‍රියා කලාපය තුළින් ජනතා විශ්වාසය දිනා ගැනීමට එම රජු සමත් වූ බව පිළිගත හැකිය. ජරාවාස වූ වෙහෙර විහාර ප්‍රතිසංස්කරණය කිරීම තුළින් අභිනව වෙහෙර විහාර ඉදිකිරීම, භික්ෂු සමාජයේ සමගිය හා එක්සත්කම වර්ධනය කිරීම සඳහා සංඝ සංශෝධනයක් ඇති කිරීම හා භික්ෂූන්ගේ ධර්ම ශාස්ත්‍රීය ඥානාභිවර්ධනයට ආධාර කිරීම ආදි වූ බුදු දහම නගා සිටුවීම සඳහා කරන ලද අගනා ක්‍රියා කලාපයන් භික්ෂූන් වහන්සේලාගේත් බෞද්ධ ජනතාවගේත් පක්ෂපාතීත්වය ලබා ගැනීමට ඉවහල් වූ බව පැහැදිලි ය. (පටවිආරච්චි එස්.බී, 2005, 226 පිටුව)

මේ ආකාරයට අප්‍රතිහත ධෛර්යයෙන් යුක්තව ස්වෝත්සාහයෙන් ම දඹදෙණිය රාජ්‍ය මධ්‍යස්ථානයක් වශයෙන් නගා සිටුවීමට තුන්වන විජයබාහු රජු සමත් විය. මේ සඳහා රටවැසියාගේ හා භික්ෂූන් වහන්සේලාගේ පක්ෂපාතීත්වය නොඅඩුව තමන් වෙත ලබා ගැනීමට රජුට හැකිවීම ඉතා වැදගත් කරුණක් වශයෙන් සඳහන් කළ හැකිය.

තුන්වන විජයබාහු රජුගේ රාජ්‍ය කාලය පිළිබඳව විමසීමේ දී සිවු වසරකට පමණ සීමා වූ බව පූජාවලියට අනුව පැහැදිලිය (පූජාවලිය,. 112 පිටුව). ඇතැම් මූලාශ්‍රයන්හි ඔහුගේ රාජ්‍ය කාලය අවුරුදු විසිහතරක් වූ බවට සඳහන් වී ඇත (ලියනගමගේ ඒ., 1989, 149 පිටුව). පූජාවලිය ආදී මූලාශ්‍රයන් සඳහන් කරන ආකාරයට විජයබාහු රජු රාජ්‍යත්වයට පත් වන්නේ මහලු වියේදී ය (පූජාවලිය,. 111 පිටුව). ඒ අනුව ඔහුට අවුරුදු විසිහතරක කාලයක් පාලන කටයුතු මෙහෙයවීමට හැකිවූ බව විශ්වාස කළ නොහැකි තත්ත්වයකි. මේ අනුව තුන්වන විජයබාහු රජුගේ රාජ්‍ය කාලය අවුරුදු හතරක් වූ බවට පූජාවලිය දක්වන කරුණ බෙහෙවින් පිළිගත හැකි ය. ගෛගර් පඬිතුමාගේ ද මහාචාර්ය පරණවිතාන මහතාගේ ද මතය අනුව තුන්වන විජයබාහු රජු රාජ්‍ය පාලනය ගෙන ගියේ ක්‍රිව 1232 සිට 1236 දක්වා ය (Liyanagamage A,.1968, 150p).

ඉහත සඳහන් කරුණු සලකා බලන විට සිවු වසරක් වැනි කෙටි කාලයක් තුළ දී දඹදෙණිය රාජ්‍ය මධ්‍යස්ථානයක් වශයෙන් නගා සිටුවීමට තුන්වන විජයබාහු රජු මනා කැපවීමකින් කටයුතු කර ඇති බව පැහැදිලි වේ. ඔහුගේ රාජ්‍ය කාලය අවසන් වන විට මහා සංඝයා ප්‍රමුඛ බෞද්ධ ජනාතාවට අවශ්‍ය වූ ආගමික පසුබිම සකස් කර දීම තුළින් ජනාතාව ගේ සහයෝගය ලබා ගැනීමට ද දඹදෙණි රාජධානිය තුළ සාමයක් හා ස්ථාවරත්වයක් ගොඩනැගීමට ද හැකිවන පරිදි තුන්වන විජයබාහු රජු ක්‍රියා කර ඇති බව පැහැදිලි වේ. මේ තුළින් දඹදෙණි රාජධානියේ මෙන් ම මුළු ලක්දිව් තලයෙහි ම අනාගත පැවැත්මට අවශ්‍ය වූ පසුබිම හා පදනම තුන්වන විජයබාහු රජු විසින් සකස් කර තිබූ බව පැහැදිලි ය.

ආශ්‍රේය ග්‍රන්ථ නාමාවලිය

එළු අත්තනගලු වංශය,. 1932, සංස්. පී. ආරියරත්න, කොළඹ.

කව් සිළුමිණ,. 1954, සංස්. වැලිවිටියේ සෝරත හිමි, කොළඹ.

නිකාය සංග්‍රහය,. 1966, සංස්. ඩී.පී. ආර්. සමරනායක, කොළඹ.

දඹදෙණි අස්න,. 1960, සංස්. කිරිඇල්ලේ ඤාණවිමල හිමි, කොළඹ.

පූජාවලිය,. 1961, සංස්. ඒ.වී. සුරවීර, කොළඹ.

කොඩරින්ටන් එච්.ඩබ්., 1998, සංක්ෂිප්ත ලංකා ඉතිහාසය, දීපානි ප්‍රකාශන, කොළඹ.

නිකලස් සී.ඩබ්., පරණවිතාන එස්., 1972, ලංකා විශ්වවිද්‍යාලය ලංකා ඉතිහාසය II කොටස, දෙවන මුද්‍රණය, විද්‍යාලංකාර විශ්වවිද්‍යාලය, කැළණිය.

ලියනගමගේ අමරදාස,. 1989, මධ්‍ය කාලීන සිංහල ඉතිහාසය, රාජ්‍ය භාෂා දෙපාර්තමේන්තුව, කොළඹ.

සිරිවීර ඉන්ද්‍රකීර්ති,. 2001, රජරට ශිෂ්ටාචාරය හා නිරිතදිග රාජධානි, දයාවංශ ජයකොඩි සහ සමාගම, කොළඹ.

සුමනසිරි කේ.ටී.ඩබ්., 1967, දඹදෙණි කුරුණෑගල් පුවත, එම්.ඩී. ගුණසේන සහ සමාගම, කොළඹ.

හෙට්ටිආරච්චි එස්.බී., 2005, සංස්. සංක්ෂිප්ත ලංකා ඉතිහාසය, සමන් ප්‍රකාශකයෝ, නුගේගොඩ.

Liyanagamage Amaradasa., 1968, *The Decline of Polonnaruwa and the rise of dabadeniya,* The department of Cultural and affairs.

රුහුණුරට මානාවුළුපුරය හා රම්බා විහාරය

මහගල්වැව ධම්මරතන හිමි

ශ්‍රී ලංකාව ජනාවාස වීම ක්‍රි.පූ. 6 වන සියවසේ සිදු වූ විජයාවතරණයෙන් පසුව ඇරඹී බව වංසකතා සනාථ කරයි. විජය රජුගේ පැමිණීමෙන් කෙටි කලකට පසුව උතුරු ඉන්දියාවේ පණ්ඩුසක්ක නම් ශාක්‍ය රජුගේ දියණියක වූ භද්දකච්චානා කුමරිය සමග රාම, උරුවේල, අනුරාධ, විජිත, දීඝායු සහ රෝහණ යන කුමාරවරුන් ලක්දිවට පැමිණ ඇත. ඔවුන් විසින් ඉදිකළ නගර ඒ ඒ නම්වලින් යුතු වූ අතර රෝහණ කුමාරයා ඉදි කළ නුවර රෝහණය විය (මහාවංසය 9 පරි., 6-12). කිරිඳි ඔය ආශ්‍රිතව තනාගත් රෝහණ දේශයේ අගනුවර මාගම නම් විය. දේවානම්පියතිස්ස (ක්‍රි.පු. 307-267) රජුගේ සොහොයුරු වූ මහානාග කුමරු වලස්වැව ඉදිකරමින් සිටිය දී ඔහු සමග වෛරයෙන් සිටි රජබිසව මහානාග යුවරජු උපායශීලීව මරන්නට කළ උත්සාහයක් හෙළි වී සිය දේවිය සමග ජීවිත ආරක්ෂාව පතා යුවරජු රුහුණට පලා ගියේය. මෙසේ යන අතරමග මාගම යටාලතිස්ස නම් ස්ථානයේ දී යුවරජ බිසව දරුවෙකු බිහි කළාය. ඒ නිමිති කරගෙන රජු යටාලතිස්ස විහාරය එහි කරවා ඇත (මහාවංසය, 22 පරි, 3-9). රුහුණේ අටදහස් රට හා දොළොස් දහස් රට ලෙස කොටස් දෙකක් ඇති අතර අටදහස් රට අගනුවර මොණරාගල දිස්ත්‍රික්කයේ උඩුන් දොර ලෙස හඳුනාගෙන ඇති අතර දොළොස්දහස් රට අගනුවර හම්බන්තොට දිස්ත්‍රික්කයේ මානාවුළුපුරය යැයි හඳුනාගෙන තිබේ.

දුටුගැමුණු මහ රජතුමා (ක්‍රි.පූ. 161-137) මාගම්පුර සිට ඇරඹූ මහා සංග්‍රාමය සැලසුම් කළාසේ ම චෝළ ආධිපත්‍යයට එරෙහිව සටන් මෙහෙයවීම සඳහා පළමුවැනි විජයබාහු රජුට ද (ක්‍රි.ව. 1055-1110) මානාවුළුපුරය වැදගත් වී ඇත. රජු විසින් මෙහෙය වූ සටන් ජයබිම පෙනී පෙනී පරාජය වුව ද ඉන් අධෛර්යමත් නොවූ එතුමා අවසානයේ මහනාගහුල ට පැමිණ සේනා සංවිධානය කර ඇත (මහාවංසය - 58 පරි, 38-39). රජරටට දෙපැත්තකින් පහර දී අවසානයේ එක් වීම විජයබාහු රජුගේ උපක්‍රමය විය. මෙය සාර්ථක වූ පසුව සොහොයුරු වීරබාහු කුමරුට උපරාජ හා මහාදිපාද තනතුර දී දක්ෂිණ දේශයේ පාලනය ද දෙවැනි සොයුරු ජයබාහු කුමරුට රුහුණේ පාලනය ද පවරා දී ඇත. කණිටු සොයුරු වීරබාහුගේ අභාවයෙන් පසුව උපරාජ තනතුර ජයබාහු කුමරුට ද පුත් වික්‍රමබාහුට රුහුණේ යුවරාජ තනතුරක් ලබා දී ඇත. මෙම යුවරාජ වික්‍රමබාහු කුමරු මානාවුළුපුර වාසය කළ බව දක්වේ (මහාවංසය 60 පරි. 89-90). මහ විජයබා රජුගේ අභාවයෙන් පසුව වික්‍රමබාහු කුමරු හා ජයබාහු අතර හටගත් සටන් නිසා ජයබාහු (කිත්සිරිමේඝ) රුහුණේ පාලකයා විය. මානාවුළුපුරය අගනුවර කරගෙන මිත්තා කුමරිය ද සමග වාසය කර ඇත (මහාවංසය, 61 පරිඃ 23).

මානාභරණ යුව රජුගේ අභාවයෙන් පසුව රත්නාවලී බිසව දියණිවරුන් තිදෙනා සහ පැරකුම්බා කුමරු සමග මානාවුළුපුර සිටි සිරිවල්ලභගේ රැකවරණය ලබමින් එහි වාසය කර ඇත. (මහාවංසය, 61, පරි. 1-6 ගාථා) මහාපරාක්‍රමබාහු රජවීමෙන් පසුව (ක්‍රි.ව. 1153-1186) දන්ත ධාතූන් වහන්සේ හා පාත්‍රා ධාතූන් වහන්සේ ලබාගැනීම පිළිබඳව ගැටළුවක් විය. මේ වන විට II මානාභරණ විසින් ගෙන ගිය පාත්‍රා ධාතූන් වහන්සේ හා දන්ත ධාතූන් වහන්සේ සුගලා බිසව සතුව පැවතිණ. රක්ඛකඥවුකී නායක සහ දමිළ අධිකාරී විසින් මෙහෙයවන ලද සටන්වල දී ආරක්ෂාව පතා මානාවුළුපුරට ගිය සේනා සංවිධායක රක්ඛලංකාපුර ඇතුළු විශාල පිරිසක් ඝාතනය කොට ධාතූන් වහන්සේලා දෙනම ලබාගෙන ඇත (මහාවංසය, 75 පරි. 70-73, 136-140 ගාථා) මෙම

දෙපිරිස අතර ඇති වූ මහා සටන්වල දී දමිළ අධිකාරින් විසින් රක්බලංකාපුර සෙනෙවියාගේ හිස සිඳලූ පසුව යුද්ධ භූමිය කපුටන් හා ගිජුලිහිණියන්ගේ රජ දහනක් වී ඇත (මහාවංසය 75 පරි. 112-117).

මානාවුළුපුර ඉතිහාසය සොයා යාමේ දී වැදගත් වන කෘතියක් ලෙස ගාථා 62කින් ලියන ලද මානාවුළු සංදේශය දැක්විය හැක. නාට්‍යමය වර්ණනාවෙන් සමන්විත සාහිත්‍ය නිර්මාණයක් වන මෙහි කතුවරයා සංස්කෘත කාව්‍යාලංකාර පිළිබඳ හසල දැනුමක් තිබූ අයෙක් විය. 12 වැනි සියවසේ දී මානාවුළුපුර රම්බා විහාරයේ වැඩ විසූ නාගසේන නම් හිමි පාලි භාෂාවෙන් ලියූ මෙම මානාවුළු සංදේශය ලාංකික සංදේශ කාව්‍ය අතර පැරණි ම කෘතිය ලෙස සැලකේ.

එවං විධෙ වාරුතරෙ විහාරෙ
විසුද්ධ සද්ධම්ම නිකෙත රම්මෙ
රණඤ්ජයා බධ මනොරථො හු
ථෙරො මහානාග චමුපතී සො
(මානාවුළු සංදේශය, 11 ගාථාව)

බුරුම රට අරිමද්ධනපුර විහාරයක වැඩ විසූ සංඝ රක්ඛිත නම් යතිවරයෙකු විසින් ඤාන නම් ප්‍රධානියෙකු අත එවූ හසුනකට පිළිතුරු ලෙස ලියන ලද බව එහි ම සඳහන් වේ. කෙසේ වෙතත පැරකුම් රජුගේ ශාසනික ශෝධන පිළිවෙත පිළිබඳව කරුණු දැක්වෙන නිසා පැරකුම්බා රජුගේ අවසාන කාලයේ ලියැවෙන්නට ඇතැයි සිතිය හැක. සාමය, සමගිය ගැන පවා දැක්වෙන මෙහි අරමුණ වූයේ බුරුමය හා ලංකාව අතර රජවරුන් සමගිව සිටිය යුතු බව දැක්වීම වන්නට ද අවකාශ ඇත. කෙසේ වෙතත් ලංකාවේ ප්‍රථම සංදේශ කාව්‍ය රචනා කිරීමේ ගෞරවය රුහුණු රට ගිරුවාපත්තුවේ දොළොස් දහස් රටට හිමිවන බව මෙයින් පැහැදිලිය.

පොළොන්නරු යුගයේ දී මුගලන් හිමියන් විසින් ලියන ලද මුගලන් ව්‍යාකරණය නම් කෘතියට ඒ හිමියන්ගේ ම පියදස්සී නම්

ශිෂ්‍ය හිමි නමක් විසින් පදසාධන ටීකාව රචනා කර ඇත. රම්බා විහාර ග්‍රාමයේ සිටි කප්පිණ නම් මාමාගේ ඉල්ලීමකට අනුව රචනා කළ බව ද කියැවේ. පොළොන්නරු යුගය වන විට රුහුණේ පාලි, සංස්කෘත ආදි භාෂා ශාස්ත්‍රයන්ගේ දියුණුවක් දක්නට තිබූ බව පැහැදිලිය.

ඉහත කරුණුවලට අනුව මානාවුළුපුර පිහිටි ප්‍රධාන ආගමික මධ්‍යස්ථානය ලෙස රම්බා විහාරය වැදගත් වේ. වලගම්බා රජ දවස ඇතිවූ බැමිණිතියා සාය නම් දුර්භික්ෂය අවස්ථාවේ දී සිතුල්පව්වෙන් වැඩි 12000 ක් රහතන් වහන්සේලා සහ තිස්සමහාරාමයෙන් වැඩම කළ 12000 ක් රහතන් වහන්සේලා දෙපිරිස හමු වූ, සම්මුඛ වූ ස්ථානය සම්මුඛා > සම්බා > රම්බා ලෙස බිඳී ආ බව පුරාවෘත්තවල ඇත. IV වැනි කාශ්‍යප රජුගේ ශිලා ලේඛනයක "මහරදි සිරිසඟ් බෝ රම්බර වෙති මෙව සෙස සනම්දි වැටලා..." ලෙස සඳහන් වීම නිසා රන් ආලේපිත කොතක් සහිත ස්තූපයක් තිබූ නිසා රම්බා විහාරය ලෙස භාවිතා වන්නට ඇති බව 'රුහුණු රට පුරාණ රාජධානි' නම් කෘතියේ සඳහන් වේ. මීට අමතරව 'දාඨාරක්නිඉසා' වශයෙන් දක්වා තිබීම නිසා දළදා වහන්සේ ආරක්ෂා කළ ස්ථානය ලෙස ද හඳුනාගත හැකිය. නිශ්ශංකමල්ල රජුට අයත් ශිලා ලිපියක ද මෙම විහාරයට කරන ලද පූජා ආදිය ගැන සඳහන් වේ. රම්බා විහාරය, සම්බා විහාරය, කදලී විහාරය, ආදිය ද මේ විහාරය සඳහා භාවිතා වේ. 2008 වර්ෂයේ අගභාගයේ සොයාගත් ටැම් ලිපියක් පරිවර්තනය කළ ශ්‍රී ජයවර්ධනපුර විශ්වවිද්‍යාලයේ ඉතිහාසය හා පුරාවිද්‍යා අධ්‍යනාංශයේ ජ්‍යෙෂ්ඨ කථිකාචාර්ය, ආචාර්ය කරුණාසේන හෙට්ටිආරච්චි මහතා පවසන්නේ එය IV මිහිඳු (ක්‍රි.ව. 975-991) රජුගේ කාලයට අයත්වන බවයි. ඒ අනුව අභයගිරි නිකායට අයත් මංගල පිරිවෙණ නම් වන මෙයට ගම්බිම්වලින් ලබාගන්නා බදු ආදායම් ලබාදුන් බව ද ගවයන් ඇතුළු නොකළ යුතු බව ද ආදී වශයෙන් දක්වා ඇත.

මානාවුළුපුරය අම්බලන්තොට වලවේ ගඟ අසල පිහිටි බව විල්හෙල්ම් ගයිගර් පඬිතුමා සඳහන් කරයි (මධ්‍යකාලීන ලංකා

සංස්කෘතිය). එච්. ඩබ්ලිව්. කොඩ්රින්ටන් දක්වන්නේ මාමඬල පල්ලෙරොට ප්‍රදේශයේ මානාවුළුපුරය පිහිටා ඇති බවයි. (සිංහල සාහිත්‍ය ලිපි) මානාවුළු සංදේශයේ ඇති තොරතුරු අනුව වලවේ ගඟ, රම්බා විහාරය, මානාවුළුපුරය එකට ම බද්ධ ව තිබූ බව තහවුරු වේ (මානාවුළු සංදේශය, 1, 9, 11, 42 ගාථා).

හම්බන්තොට දිස්ත්‍රික්කයේ අම්බලන්තොට ප්‍රාදේශීය ලේකම් කොට්ඨාශයට අයත් මානාවුළුපුරය හා රම්බා විහාරය රුහුණේ ඓතිහාසික සිද්ධස්ථානයක් ලෙස අතිශයින් ම වැදගත්ය. මේ නිසා ඒ පිළිබඳව කරුණු සෙවීමු. ඇඹිලිපිටියේ සිට නෝනාගම දෙසට කි.මී. 22ක් ගමන් කළ පසු රම්බා විහාරය හමුවේ. වලවේ ගඟ අසල මනරම් භූමි භාගයක පිහිටි මේ විහාරය ඉදිරියෙන් මාමඬල ඇළත් පසු පසින් වලවේ ගඟත් ගලා බසියි. වත්මන් විහාරාධිපති පූජ්‍ය බෙලිගල්ලේ සරණපාල නාහිමියන් සහ මධ්‍යම සංස්කෘතික අරමුදලේ රම්බා විහාර ව්‍යාපෘතියේ ස්ථානභාර නිලධාරී රසික බණ්ඩාර මහතා සමග කළ සාකච්ඡාවලින් මාමඬල, වැටිය, උඩ රොට, පල්ලෙ රොට, ආදී ගම් පිළිබඳව විමසිලිමත් විය. මේ අනුව මානාවුළුපුරය පිහිටියේ මේ ආශ්‍රිතව බව මනාව තහවුරු විය. මානාවුළුපුරයට අදාළ පුරාවිද්‍යා පර්යේෂණ මෙතෙක් විධිමත්ව ආරම්භ කර නොමැති අතර දැනට රම්බා විහාරය පුරා විද්‍යා පර්යේෂණ සිදු කරනු ලබයි.

මධ්‍යම සංස්කෘතික අරමුදලේ දායකත්වය ඇතිව රම්බා විහාරයේ කරනු ලබන පුරාවිද්‍යා පර්යේෂණ වලින් අක්කර 200 ක පමණ භූමියක් මේ වන විට විහාර භූමිය ලෙස හඳුනාගෙන ඇත. මෙම හඳුනාගත් විහාර භූමියේ තිබී ස්මාරක හා පුරාවස්තු විශාල ප්‍රමාණයක් දැනට හඳුනාගෙන ඇත.

ශෛලමය බුද්ධ ප්‍රතිමා
බෝධිඝරය
පිළිමගෙය
පඤ්චාවාස ගොඩනැගිලි
පුරාණ ළිඳක්

පොකුණු
සන්නිපාත ශාලාව
බෙහෙත් ඇඹරුම්ගල්
චීන කාසි
මැටි කරඬු
ලෝහ/මැටි පාත්‍රා
ලෝහ භාණ්ඩ
ස්ථූප දෙකක නටබුන්
ඇත්රූප සහිත/රහිත සඳකඩ පහණ

විවිධ රාජ්‍ය හා රාජ්‍ය නොවන ආයතනවල සහයෝගය මෙහි කටයුතු සඳහා ලබාගන්නා අතර ප්‍රදේශයේ ඇති තවත් ඉඩම් කිහිපයක ම මෙම විහාරයට අදාළ නටඹුන් දැකිය හැක. එම ඉඩම්වලට නීත්‍යානුකූල ඔප්පු ලබා දී ඇති නිසා අත්පත් කර ගැනීම දුෂ්කර වී ඇත. තව ද දේශපාලනඥයින්ගේ සහයෝගය යටතේ මේ ප්‍රදේශයේ කරන වැලි ගොඩදැමීම පුරාවස්තුවලට ද දැඩි විනාශයක් ළඟා කරවයි. නිධන් හොරුන් ද පුරාවස්තුවලට හානි වන තවත් ක්‍රමයක් වේ. මේ සම්බන්ධව ජනතාව දැනුවත් කිරීම වැදගත්ය.

මානාවුළුපුරය හා රම්බා විහාරය අපගේ ඉතිහාසයේ අලුත් පිටුවක් රචනා කිරීම සඳහා වැදගත්වන බව පැහැදිලි වේ. උස්සන්ගොඩ, ගොඩවාය පැරණි වරාය, රිදියගම ආදී ස්ථානවලින් කියැවෙන්නේ රුහුණේ සොයා යා යුතු ඉතිහාසය අති විශාල බවය.

1. ඓතිහාසික අගය
2. විද්‍යාත්මක හා අධ්‍යාපනික අගය
3. සෞන්දර්යාත්මක අගය (වාස්තු විද්‍යා හා කලාත්මක)
4. සංස්කෘතිකමය අගය
5. සමාජයීය හා ආධ්‍යාත්මික අගය
6. ආර්ථික හා භාවිතාමය අගය

ආදී වටිනාකම් රාශියක් මෙම ස්ථාන සමග බැඳී පවතී. රම්බා විහාරය හා මානාවුළු පුරය රුහුණේ ඉතිහාසය සමඟ ගත්

විට ඉතා වැදගත්ය. ඒ සම්බන්ධව පුරා විද්‍යාත්මක, සමාජ විද්‍යාත්මක, දේශපාලන විද්‍යාත්මක, භෞතික විද්‍යාත්මක දැනුම ලබාදීම හා අධ්‍යාපනික වශයෙන් ද වටිනාකමක් රැඳී පවතී. ගංගාවක් ආශ්‍රිතව මහා විද්‍යා ස්ථානයක් ලෙස තනා ඇති රම්බා විහාරය හා බලකොටුවක් ලෙස ද වැදගත් ලෙස ස්ථානගත කර ඇති මානාවුළුපුරය වාස්තු විද්‍යාත්මක ව හා කලාත්මක ව ද අපට ඉතාම වැදගත් වේ. මේ ආකාරයට මේ ස්ථාන සමග බැඳී පවත්නා විවිධ අගයන් ආරක්ෂා කරගත යුතුය. ඒ අගයන් වර්ධනය කරගෙන ප්‍රතිසංස්කරණ කටයුතු කළයුතු අතර පැරණි ඉදිකිරීම් විනාශ නොකිරීමට ද වගබලා ගත යුතුය.

ශ්‍රී ලංකාවේ පුරාවිද්‍යා කටයුතු සම්බන්ධයෙන් ඇති 1940 පුරාවස්තු ආඥා පනත, ජාත්‍යන්තරව පිළිගත් Icomos ප්‍රඥප්තිය වැනි නීති වලට ගරු කරමින් මෙම ස්මාරක ස්ථාන ආරක්ෂා මතු පරපුරට ලබාදීමේ අප සැම දෙනාගේ ම යුතුකම හා වගකීම බව මෙයින් සිහිපත් කරමු.

ආශ්‍රිත ග්‍රන්ථ

1. මහාවංසය, සිංහල: කිරම විමලජෝති හිමි, සංස්කරණය 2007, බෞද්ධ සංස්කෘතික මධ්‍යස්ථානය, දෙහිවල.
2. ලංකා විශ්වවිද්‍යාලයේ ලංකා ඉතිහාසය, මහාචාර්ය හේමචන්ද්‍ර රායි, 1972.
3. කොඩ්රින්ටන්, එච්. ඩබ්., සංක්ෂිප්ත ලංකා ඉතිහාසය, 2006, කුරුළුපොත්, රාජගිරිය.
4. වික්‍රමසූරිය, ඩී. ඊ. රුහුණු රට පුරාණ රාජධානි, 1928. කර්තෘ.
5. විජේසූරිය, විමල, රුහුණේ අප්‍රකට පුරාවෘත්ත, 1987, කර්තෘ.
6. සිරි රාහුල හිමි, අත්තුඩාවේ; මානාවුළු සංදේශය, 2000, බෞද්ධ සංස්කෘතික මධ්‍යස්ථානය, දෙහිවල.

දෙපා සතාගේ සංගීතය

ආචාර්ය ප්‍රණීත් අභයසුන්දර

පොළව මත මිනිසා ජීවත්වන්නට වූ මුල් ම අවදියේ පටන් ඔහු සංගීතයෙන් තොරව ජීවත් නොවීය. ශ්‍රී ලංකාවෙහි මිනිසුන් වාසය කරන්නට පටන් ගත් ආදි ම යුගයේ සිට මෙ රට ද කිසියම් සංගීත විශේෂයක් ප්‍රචලිතව පවතින්නට ඇති බවට සැකයක් නැත්තේය.

ප්‍රීතිය, ශෝකය, ක්‍රෝධය, කරුණාව වැනි භාවයන් ප්‍රකාශ කිරීම සඳහා සංගීතය හවුල් කරගැනීම පොදු මිනිස් උරුමයකි. මුළු ලොවට සාධාරණ වූ එම පුරුද්දෙන් මිනිසුන් වෙන්ව නොසිටි බව පිළිගත් සත්‍යයෙකි. අද මෙන් ම එදා ද මෙම පුරුද්ද පවතින්නට ඇත. මේ කරුණෙහිලා ශ්‍රී ලංකාවේ තත්වය ද මීට වඩා වෙනස් නොවීය.

වර්තමාන භාවිතය අනුව මේ රටේ සංගීතය නමින් හඳුන්වන්නේ ගැයුම, වැයුම, නැටුම යන කලාංග තුනයි. බොහෝ ඈත අතීතයේ පටන් ම ශ්‍රී ලංකාව ඇතුළු පෙරදිග රටවල පිළිගත් සංගීතය පොදුවේ ඉහත දැක්වූ අංග තුනකින් යුක්ත වන්නේ එම අංග තුන ම එකකට එකක් සම්බන්ධව පවත්නා බැවිනි. එසේ වුවත් නවීන බටහිර සංගීතය අනුව වර්ග කිරීමේ දී මෙම අංග තුන හැඳින්වීම සඳහා Music and Dance යන වචන දෙකක් භාවිත කරති.

එයින් Music යන වචනයෙන් ගැයුම් වැයුම් දෙකත් Dance යන වචනයෙන් නැටුමත් දක්වනු ලැබේ. කෙසේ වෙතත්,

ශ්‍රී ලංකාව ඇතුළත් පෙරදිග රටවල සංගීතය යන වචනයෙන් ගායන වාදන, නෘත්‍ය යන අංග තුන ම ප්‍රකාශ කරති. නාරද, භරත, කෝහල, දත්තල, මාතංග, වෛදික මුනිවරුන්ගේ ඉගැන්වීම එයයි. ශාරංග දේව, පාර්ශ්ව දේව, සෝමදේව, දාමෝදර මිශ්‍ර, අහෝවල, ව්‍යත්කටමුඛි, භාත්ඛණ්ඩේ වැනි දහවැනි සියවස පටන් විසිවැනි සියවස මහා සංගීතඥයින්ගේ පිළිගැනීම ද එයයි. ගීතංවාද්‍යංතථා නෘත්‍යං - ත්‍රයං සංගීත මුච්‍යතෙ යනුවෙන් සංගීත රත්නාකරයේ ශාරංග දේව ගීත, වාද්‍ය, නෘත්‍ය යන කරුණු තුන සංගීතයයි උගන්වයි.

සංගීතයේ උපත පිළිබඳ ව පෙරදිග රටවල මෙන් ම බටහිර රටවල ද විද්වතුන් අතර පැතිර පවත්නා මතවාද බෙහෙවි. සංගීතයේ මූල සෙවීම ඉතාමත් දුෂ්කර කාර්යයෙකි. මිනිසා පරිපූර්ණ ජීවිතයක් ගතකිරීමට කළ දීර්ඝකාලීන මහ සටනේ මුල් ම යුගය දක්වා කරුණු සෙවීමෙන් මේ පිළිබඳව වැටැහීමක් ලබාගත හැකි ය.

සංගීත කලාවෙහි පළමුවැනි පියවර ගායනයයි. මිනිසා, කතා කරන්නට පටන් ගත්දා ගැයුම පටන් ගැනිණි. මිනිස් කටහඬට විධිමත් ආකෘතියක් ගැන්වීමට පටන්ගත් අවදියේ, එහි ප්‍රතිඵලයක් වශයෙන් ගායනය පටන් ගැනුණු බව කියති. මිනිසා ස්වකීය භාවික හැඟීම් ප්‍රකාශ කිරීමට දරන ලද ප්‍රයත්නයෙන් ගායනයත් පහළ විය. මෙය ලොව පුරා පිළිගැනුණු මතයෙකි. නාදයෙන් පමණක් අදහස් හුවමාරු කරගැනීමට හැඟීම් පළකර ගැනීමට දරූ වෑයම පදනම් කොටගෙන ගැයුම් පැතිර ගියේය. ගීතය ගැයීමේ උපකරණයයි. මිනිස් කට නිසා අදහස් ප්‍රකාශ කිරීමේ මාධ්‍ය දෙකක් පහළ වූයේය. ඒ මාධ්‍ය දෙක එකිනෙකට වෙනස්ය. එකක් කතා කිරීමය. අනෙක ගැයීමය. මෙම මාධ්‍ය දෙක ම පහළ වූයේ මිනිස් කටහඬ ලබාගත් ක්‍රමානුකූල හැඩහුරුකම හේතුකොට ගෙන ය. මෙහි මූල ස්වර භේදයයි. අනුන් ඉදිරිපිට අදහස් පළ කිරීමට දරූ උත්සාහයෙන් ස්වර භේදය පහළ විය. මිනිසා සතු ස්වර රජ්ජුහු (ස්වර තන්තු) අනුකරණාත්මක ශබ්දයක් නිපැදවීමට පොහොසත් වූහ. එම ශබ්දයන් නිෂ්පාදනය කිරීමේ විධි හඳුනා ගැනීමට මිනිසා පොහොසත් විය. මුල් අවදියේ දී එම ක්‍රම යාන්ත්‍රික ස්වරූපයක් ගත්තේය. කල් යෑමේ දී මෙම ක්‍රමය බැහැර වී ගියේය.

භාෂාව හා ශබ්දෝච්චාරණ ඉන්ද්‍රිය පද්ධතිය

මිනිස් සිතේ මතුවන සිතැඟි එක්තරා පිළිවෙලකට - කිසියම් ලතාවකට - මුවින් පිට කරන්නට පටන් ගත්තේ මෙයින් පසුවයි. ඒ අනුව කතා බහ කිරීමේ පිළිවෙළ පහළ වූයේය. මිනිසාගේ ශබ්ද උච්චාරණ ඉන්ද්‍රිය පද්ධතිය විකාශයනට පත්වීමත් සමග භාෂාව පහළ වූයේය.

අදහස් හුවමාරු කරගැනීමට උපයෝගී කරගනු ලබන කවර මාධ්‍යයකට වුව ද භාෂාව යයි කිව හැකිය. ඒ සාමාන්‍යයෙන් කරනු ලබන හැඳින්වීමකි. එසේ වුවත් වාග් විද්‍යාත්මක සිද්ධාන්තයක් අනුව විශ්ලේෂණය කිරීමේ දී පැහැදිලි වන සත්‍යය නම් ශබ්දෝච්චාරණය හා ශ්‍රවණය උපයෝගී කොට ගෙන මිනිසුන් අතර ඔවුනොවුන්ගේ අදහස් හා හැඟීම් හුවමාරු කර ගන්නා මාධ්‍යය භාෂාව බවයි. මෙයින් පිළිගැනෙන්නේ හඬ උසුරුවීම හා ඇසීම වහල් කරගෙන, මනසෙහි පහළ වන අදහස් සිතුම් පැතුම් හැඟීම් ආදිය එකිනෙකා අතර හුවමාරු කරන ක්‍රමය භාෂාව යයි නම් කරන බවයි.

කල් ඇතිව සිතා මතා සකස් කොට පිළිවෙළකට එක් රැස් කොට ගොනු කරගත් සිතිවිලි සමුදායක් ශබ්දයන් නිපදවන ඉන්ද්‍රියයන්ගේ මාර්ගයෙන් ශබ්ද බවට පරිවර්තනය කොට ගෙන කටින් නිකුත් කිරීම උච්චාරණයයි. එසේ යම් කිසිවකු විසින් තම මුවින් නිකුත් කරනු ලබන ශබ්ද මාලාව අසාගෙන සිටින අනෙක් තැනැත්තකුගේ ශ්‍රවණේන්ද්‍රිය ඔස්සේ මනසට ඇතුළු කොට එයින් අදහස් කළ හැඟීම අසන්නා තුළ ඇති කරවීම ශ්‍රවණය නැතහොත් ඇසීම නම් වෙයි. භාෂාවේ රඳා පැවැත්ම සිදුවන්නේ මෙම දෙවැදෑරුම් ක්‍රියාකාරිත්වය මතය.

භාෂාව පිළිබඳ පළමුවැනි අවස්ථාවෙහි දී මිනිස් බස හා තිරිසන් බස අතර එතරම් වෙනසක් පැවැති බව සිතිය නොහැකිය. මිනිසාට වාගේ ම තිරිසනාට ද කුසගින්න, පිපාසය, කාමාශාව, භය, කෝපය වැනි මූලික හැඟීම් පළකිරීමේ අවශ්‍යතාව විය. මේ සඳහා දෙපක්ෂය ම ශබ්ද මාධ්‍යය හෝ අංග චලනය උපයෝගී කර

ගත්හ. එසේත් නැත්නම් මෙම මාධ්‍ය දෙක ම එකවිට ම උපයෝගී කරගත්හ. ඒ අනුසාරයෙන් තම තමන්ගේ හැඟීම් පළකර ගත්හ.

තිරිසන් සතුන් ප්‍රීතිය, භීතිය හෝ කෝපය වැනි හැඟීම් සිය සිරුරේ නැතිනම් මුහුණින් මාංස පේශීන් විකෘති කර දක්වීමෙන පළකරනු සිරිතය. එසේ නැතහොත් ගෙරවීම වැනි හඬ නැගීමෙකින් හැඟීම් පළකරනු දක්ක හැකිය. සමහර විට මෙම ක්‍රම දෙක ම උපයෝගී කර ගැනීමෙන් අදහස් ප්‍රකාශ කරන අවස්ථා ඇත. මෙම ක්‍රමය මිනිසාට ද මුල් අවස්ථාවේ දී ඇබ්බැහි වී තිබුණේය. මෙසේ ප්‍රකාශ කරන ලද්දේ මූලික හැඟීම් පමණකි.

දෙවැනි අවස්ථාවේ දී තරමක දියුණුවක් දක්නට ලැබුණේය. ක්‍රම ක්‍රමයෙන් දියුණුවට පැමිණි මානසික විකාශනය හා කල්පනා කිරීමේ ශක්තිය මිනිසා සතු වන්නට විය. මෙය තිරිසන් සතුනට නැති එහෙත් මිනිසාට පමණක් සතු වූ දායාදයකි. මෙම දියුණු තත්ත්වය මත පිහිටි මිනිසා උච්චාරණය උපයෝගී කරගෙන අන්‍යයන් සමග අදහස් හුවමාරු කර ගැනීමට පුරුදු වූයේය. ක්‍රමයෙන් ගීත විශේෂ බවට පරිවර්තනය වන්නට ඇත්තේ ඉහත කී භාව ප්‍රකාශන මාර්ගයන්ගේ විකාශනයයි. මෙම ගීතයන් පදනම් කොට ගෙන ලීලාව, රිද්මය, තාලය, ස්වර රචනා පහළ වන්නට ඇත.

අන්‍යයන්ගේ අවධානය යොමු කරවා ගැනීමට හා අදහස් ප්‍රකාශ කිරීමට කටහඬ මනුෂ්‍යයා ටිකින් ටික අවබෝධ කරගන්නට පොහොසත් වූයේය. ඒ සමඟ නොයෙක් නොයෙක් ක්‍රමවලින් රිද්මය, ලීලාව, තාලය හැඩගසා ගන්නට විය. ආශ්වාස ප්‍රශ්වාස කිරීම් ආදිය මෙයට බෙහෙවින් ප්‍රයෝජනවත් විය.

සංගීතයේ මුල් ගුරු

අනෙක් බොහෝ කලාංගයනට මෙන් සංගීතයට ද මුල් ගුරු වූයේ සොබා දහමයි. ඉබේ පැවැත්වෙන ගැයුම් වැයුම් නැටුම් රූසක් සොබා දහම සතුව පවතී. සොබා දහම එය පවත්වන්නේ ස්වශක්තියෙනි. එපරිද්දෙන් මිනිසා ද ගැයුම් වැයුම් නැටුම් පැවැත්වීමට හුරු විය. මඳ සුළඟ, වැසිවලාව, තරංග මාලාව නංවන, උස් පහත් කරන හඬ අසා, කුරුලු ගීයෙන්, මීමැසි හඬින්, බිඟුන්ගේ

ගුමු ගුමුවෙන්, දෝංකාරයෙන් සීත් කාරයෙන් බිහිවන නාදය අනුකරණය කොට මිනිසා ගායනය හුරු පුරුදු කර ගත්තේය. සුළඟ, වලාව අනුව යමින් ගායනය ඉගෙන ගෙන සුළඟට, වලාවට ගී කියන්නට වූයේය.

ස්වභාවයෙන් ම මිනිස් සිරුර ලීලාන්විත රිද්මීය නිෂ්පාදනයකි. හෘදය ස්පන්දනය ශරීරයේ රිද්මයයි. රිද්මය ඒකාකාර ගැස්මකින් යුක්තය. එය සංගීතයෙහි ඉතාමත් වැදගත් අංගයක් කොට සලකති. ගැයුමක හෝ වැයුමක හෝ රිද්මය පහළ වන්නේ ශරීරයෙහි හෘදය ස්පන්දනය සිදුවන පරිද්දෙනි. නාදයන්ගේ ලාලිත්‍යයට වඩා රිද්මයෙහි ප්‍රබල ශක්තියක් හා අචල නියමතාවක් පවත්නේය.

රිද්මය තෙමේ ම පැහැදිලිව ප්‍රකට ව පෙනී සිටින්නකි. හඬ නැඟීම, පා ගැටීම, අප්පිඩි තැළීම, කායික චලන ආදි විවිධ ක්‍රම වලින් රිද්මය එක්විට ම දක්වන්නට පුළුවන. වචන හා සැම අන්දමක ම නාද නිකුත් කිරීම මෙන් ම කායික චලන ද එක ම රිද්මයෙහිලා එක ම විට පැවැත්වීමට පිළිවන. එකම රිද්මයක් අනුව ගීත ගායනා කිරීමටත් සංගීත භාණ්ඩ වාදනය කිරීමටත් නැටුම් පැවැත්වීමටත් පිළිවන් වන්නේ ඒ නිසාය. එම රිද්මයේ ආකෘතිය විවිධත්වයක් ගන්නට පුළුවන. එහෙත් රිද්මීය ස්වරූපය වෙනස් නො වී එක ම ආකාරයෙන් පවත්නේය. ස්වභාවයෙන්ම සංගීත කලාවේ රටාව රිද්මයයි.

ගැයුම ඇරැඹේ

ආදියේ ම ඇරැඹුණේ ගැයුමයි. ගායනය භාෂාවට වඩා පැරැණිය. අංග සම්පූර්ණව භාෂාව සංවර්ධනය වන්නට ද ඉහතින් මිනිසා ගීත ගායනය කරන්නට පටන් ගත්තේය. ඒ ගී ගැයුම, නවයුගයේ ප්‍රචලිතව ඇති පරිපූර්ණ ගායන විශේෂයක් මෙන් හැඩ ගැසී නොපැවතිණ. එහෙත් එයින් සංගීතාත්මක වූ ගායනයට මඟ හෙළි පෙහෙළි වන්නට වූයේය. ආදිම මිනිසාට හැකියාව තුබුණේ ස්වරයක් හෝ ස්වර කීපයක් හෝ උච්චාරණය කිරීමටය. මනසෙහි පහළ වන නොයෙකුත් හැඟීම් කටහඬ පිටිවහල් කොට ගෙන

ස්වරයක් හෝ ස්වර කීපයක් හෝ හඬැවීමෙන් හැඟීම් පළ කිරීමට ඔහුට පිළිවන් විය.

ඔවුන්ගේ එම ගායනා ස්වරූපය සංගීතවත් වූවක් ම නොවීය. සුමධුර නොවීය. සුසිලිටි නොවීය. හුදෙක් ඝෝෂාවක් විය. ගොරෝසු විය. කටුක විය. රළු විය. කිසියම් වචනයක ස්වරයක් දෙකක් අතර පතුරුවා හරිමින් රිද්මයකට තාලයකට ලයකට අනුකූලව ගායනා කිරීම මෙයින් අදහස් කරන ලදී. මෙම ක්‍රමය ව්‍යාප්තව ගියේ එකිනෙකට වෙනස් වූ ගෝත්‍රයන් අතරය.

ඉහත දැක්වුණු ක්‍රම දෙක ම වෙනස් නොවන ධ්වනි විච්ඡේද හා ස්වර පිළිබඳව කිසියම් අවබෝධයක් ඇතිකරලීමට මාවත හෙළි කළේය. එම ධ්වනි විච්ඡේදනයන් මත සංගීතමය ස්වර මාලාවට පදනම සකස් විණ. තනි නාදයකින් හෝ නාද සමුදායයකින් හෝ හැඟීම් පළ කිරීමට වෑයම් කළ ආදි ම මිනිසා පළමුවෙන් ම ගායනය පැවැත්වූයේ එක ම තාලයක් අනුවය. එය නැවත නැවත කරන ගායනයක් විය.

මිනිසා විසින් මුල් ම ගායනය පවත්වන ලද්දේ තමාගේ ම විනෝදය සඳහා ය. සිය කටහඬ අසා සතුටුවීමට ඇති ආසාව එක් හේතුවකි. අනුන් පිනවීම සඳහා කටහඬ පතුරුවන්නට පටන්-ගන්නේ මින් පසුවයි.

ලිංගිකව සම්ප්‍රේෂණය වන රෝග ව්‍යාප්තිය කෙරෙහි බලපාන සමාජ සංස්කෘතික සාධක

ආචාර්ය ඒ.ඒ. ජයන්ත ජයසිරි

හැඳින්වීම

මිනිසා යනු සමාජ සත්ත්වයෙකි. මානව ලිංගිකත්වය (Human Sexuality) යනු ලෝකයේ සෑම ජීවියෙකුට මෙන් ම මනුෂ්‍යයාට ද පොදු වූ ධර්මතාවයකි. එසේ ම එය හේතුකොටගෙන ලෝකයේ ජෛවීය පැවැත්ම පවතී. ලිංගිකව සම්ප්‍රේෂණය වන රෝග (Sexually Transmitted Diseases) වශයෙන් සලකනුයේ ලිංග මගින් බෝවෙන රෝගයන්ය. එහෙත් සෑම ලිංගික රෝගයක් ම ලිංග මගින් බෝවෙන රෝග නොවේ යයි සැළකේ. එය ලිංගික චර්යාවන් හේතුකොට ගෙන හටගන්නා වූත්, ස්ත්‍රී - පුරුෂ දෙපක්ෂය කෙරෙහි ම වැළඳිය හැකි රෝග විශේෂයක් සේ සැලකේ.

ලිංගික සම්ප්‍රේෂණ රෝග සාමාන්‍ය ව්‍යවහාරයේ හඳුන්වන්නේ 'සමාජ රෝග' (Venereal Diseases) වශයෙනි. 'Venereal' නමැති ඉංග්‍රීසි යෙදුම 'සංසර්ගය ආශ්‍රිත' යන සිංහල අරුත ගෙන දේ. එය ආලයට අධිපති 'විනස්' (Venus) නමැති ග්‍රීක දෙවියෙකුගේ නමින් ප්‍රබන්ධ වූවක් යැයි සැලකේ. (Chamber's Encyclopeadia, 1955) සමාජ රෝග පිළිබඳ ඉතිහාසය දීර්ඝ කාලයක් පුරා දිවයන්නක් බවට සාධක තිබේ. බයිබලයේ පැරණි ගිවිසුම සඳහන් කරන ආකාරයට ක්‍රිස්තු පූර්ව යුගවල පවා සමාජ රෝග

තිබුණ බවට සාක්ෂි හමුවේ. නිදසුනක් ලෙස ගොනෝරියා රෝගය (Gonorrhoea) පිළිබඳව දීර්ඝ ලෙස විස්තර කරනු ලබන 'ලෙවී කථාව' පෙන්වා දිය හැකිය. (ශුද්ධ බයිබලය, 1990)

පෙරදිග සමාජයේ ද සමාජ රෝග තිබුණු බවට සාධක ආයුර්වේදයේ ප්‍රාථමික මූලාශ්‍ර (Primary Sources) ලෙස ගැනෙන සුශ්‍රැතය, චරකය, අෂ්ටාංග හෘදය සංහිතාව වැනි ග්‍රන්ථ වල සඳහන් වේ. (බුද්ධදාස, 1960, 1962) මේවා රතිරෝග වශයෙන් හඳුන්වනු ලබන අතර, මානව ලිංගිකත්වය හා මෛථුනසේවනය පිළිබඳ ඉතා සවිස්තරාත්මකව සඳහන් වේ. ගණිකාවන් විසින් දෙනු ලබන ආහාරපාන පවා අනුභව නොකළ යුතුයැයි ආයුර්වේදයේ නිර්දේශ කොට තිබේ. ශ්‍රී ලාංකේය සමාජය තුළ ද සමාජ රෝග සම්බන්ධ අදහස් පැවති බව පෙනේ. ලිංගික ලෙඩරෝග හඳුන්වා ඇත්තේ 'ලජ්ජා ලෙඩ' හැටියටය. මෙහි 'ලජ්ජා' යන වචනය යොදන්නට ඇත්තේ මේ ලෙඩ හැදෙන්නේ වැරදි සමාජීය ක්‍රියාවක යෙදීම නිසා බව කල්පනා කළ හැකිය. ලිංගික වශයෙන් සමාජ අනුමත නොවන පරදාර සේවනය, වෙසඟනන් වෙත යාම, වැනි ලජ්ජා සහගත ක්‍රියා මේ ලෙඩ වෙලට හේතු වන්නේය (රත්නපාල, 1995) කෙසේ වුව ද ශ්‍රී ලාංකික සමාජය තුළ සමාජ රෝග පිළිබඳ ඉතිහාසය එතරම් පැහැදිලි නැතත්, එය ස්ථිර වශයෙන් ම බටහිර ආක්‍රමණයන්ගෙන් පසුව ව්‍යාප්ත වී ඇති බව පැහැදිලිය. පෘතුගීසීන් විසින් මෙරටට ගෙන්වන ලද මොසැම්බික් ජාතික (Mosambique) නීග්‍රෝ වහලුන් විසින් පරංගි රෝගය (Yaws) සහ උපදංශය (Syphilis) මෙරටට හඳුන්වා දුන් බව ඉතිහාසයෙහි සඳහන් වේ (Uragoda, 1987).

වත්මන් සමාජ සංදර්භය තුළ ලිංගික සම්ප්‍රේෂණීය රෝග සාකච්ඡාවට බඳුන් වී ඇති අතිශය ප්‍රබල සෞඛ්‍ය ගැටලුවක් මෙන් ම සමාජ ප්‍රශ්නයක් වී තිබේ. ඒ මක්නිසා ද යත් ලිංගික සම්ප්‍රේෂණීය රෝග ගණයෙහි ලා සැළකෙන සුවකළ නොහැකි, ප්‍රතිකාර නොමැති මාරාන්තික යයි සළකන ඒඩ්ස් (AIDS) වැනි රෝග ද මීට එක් වී ඇති බැවිණි. එය ලෝකය පුරා සීඝ්‍රයෙන් ව්‍යාප්ත වන රෝගයක් බවට පත්වී තිබේ. එය කොතරම් ප්‍රබලදැයි

කිවහොත් සෑම පැය විසිහතරකට වරක් ම මිලියන 40කට අධික ඒඩ්ස් රෝගීන් සංඛ්‍යාවකට 14000 ක් අලුතින් එක්වේ යයි ගණන් බලා තිබේ. සංවර්ධිත, අසංවර්ධිත භේදයකින් තොරව මෙහි අහිතකර බලපෑම සමාජයට එල්ල වී තිබේ.

එබැවින් මේ පිළිබඳව බලපැවැත්විය හැකි සමාජ-සංස්කෘතික සාධක අවබෝධ කරගැනීම වෛද්‍ය සෞඛ්‍ය ක්ෂේත්‍රයට මෙන් ම අනෙකුත් ක්ෂේත්‍ර වලට, එමෙන් ම සාමාන්‍ය පොදු මහජනතාවට ද වැදගත් විය හැකිය. උක්ත ප්‍රස්තුතය වසර විස්සකට අධික කාලයක් විශ්ව විද්‍යාලයේ වෛද්‍ය සමාජ විද්‍යාව වෛද්‍ය මානව විද්‍යාව හදාරණ සිසුන්ට ඉගැන්වීමෙන් ද විවිධ පර්යේෂණ සඳහා සිසුන් යොමුකිරීමෙන් ද රජයේ නිවර්තන නිවාසය පාදක කොටගෙන පර්යේෂණ, ගවේෂණ කිරීමෙන් ද, එම රැඳවියන් සඳහා දේශන පැවැත්වීමෙන් ද මාතෘකාවට සම්බන්ධ සමාජ සිද්ධි අධ්‍යයන කිරීමෙන් හා නිරීක්ෂණය කිරීමෙන් ද පුද්ගල හමු මගින් ද අනාවරණය වූ කරුණු රාශියක් මෙහිලා සංක්ෂිප්තව ඉදිරිපත් කෙරේ. ඒ අනුව මෙම පර්යේෂණාත්මක ලිපිය ප්‍රාථමික හා ද්විතියික මූලාශ්‍ර පදනම් කොටගෙන සකස් කරන ලද්දකි.

ලිංගික සම්ප්‍රේෂණීය රෝග

ලිංගික සම්ප්‍රේෂණීය රෝග අතර ප්‍රධාන වශයෙන් හඳුනාගන්නා ලද රෝග රාශියක් වේ. මේවා ලිංගික සංසර්ගයෙන් (Sexual Intercourse) හෝ වෙනත් ලිංගික ක්‍රියාකාරකම් (Other Sexual Activities) මගින් නිරතුරුව ම පැතිරෙන, ව්‍යාප්තවන වසංගත රෝග විශේෂයක් සේ සැළකේ. විෂබීජ (බැක්ටීරියා හා වෛරස) වර්ග කීපයක් මේවාට හේතුවන අතර, මෙම රෝග වැඩි වශයෙන් ම ඇති වන්නේ ලිංගික සබඳතා පැවැත්වීමෙන්, කෙනෙකුගෙන් තවත් කෙනෙකුට සම්ප්‍රේෂණය වීමෙන් යයි සළකනු ලබන අතර දරු උපතකට පෙර හෝ උපතේ දී මවගෙන් දරුවාට සම්ප්‍රේෂණය වීම හා රුධිර පාරවිලයනයේ දී (Blood Transfusion) (ආසාදිත අයෙකුගේ රුධිරය නිරෝගී කෙනෙකුට දීම ද) මෙම රෝග සම්ප්‍රේෂණය විය හැකි යයි පිළිගැනේ. (AHB 2006)

ලිංගික සම්ප්‍රේෂණීය රෝග අතර ප්‍රධාන වශයෙන් ගොනෝරියා සහ උපදංශය සුලභ රෝග දෙකක් සේ සැලකේ. අසූව දශකයේ මුල් භාගයේ සිට මේ අතරට 'ඒඩ්ස්, රෝගය ද එක් වී ඇත. ඊට අමතරව හර්පීස් (Herpes) ක්ලැමීඩියා (Chlamydia) ෂැන්ක්‍රොයිඩ් (Chancroid) ලිම්පොග්‍රැනියුලෝමා විනිරියම් (Lymphogranuloma Venereum) ඩොනොවානියා ආසාදනය (Donovanosis) වැනි තවත් ලිංගික සම්ප්‍රේෂණීය රෝග ගණනාවක් හඳුනාගෙන තිබේ (Park, 1994). උපදංශය රෝගය සළකා බැලීමේ දී එය විරුද්ධ ලිංගික (Heteroseual), ද්විලිංගික (Bisexual) සම ලිංගික (Homo sexual-Lesbianism, Tribadism), යන කොටස් තුනට ම වැළඳිය හැකි බව පිළිගැනේ. ට්‍රෙපොනිමා පැලිඩම් නැමැති බැක්ටීරියා විශේෂයක් මගින් වැළඳෙන මෙම රෝගයට ප්‍රාථමික (Primary Syphilis) ද්විතියික (Secondary Syphilis) සහ තෘතියික (Late Syphilis) වශයෙන් අවධි අවස්ථා හඳුනාගෙන තිබේ. රෝග බීජය ශරීරගත වී දින 9-10 අතර කාල සීමාව තුළ දී රෝග ලක්ෂණ මතුවේයයි සැළකේ. මුඛය, යෝනිමාර්ගය, ගුද මාර්ගය ආදී ස්ථාන වලින් මෙන් ම සිරීම් තුවාල මගින් ද රෝග බීජය ශරීර ගතවිය හැකිය. උපදංශ රෝගය නිසා කළලය ගබ්සාවීම, මළදරු උපත් සිදුවීම, උපදින දරුවාට රෝග ලක්ෂණ ඇතිවීම ආදිය සිදුවේ. සංජානීය උපදංශය (Congenital Syphilis) (එනම් උපතට පෙර ඇතිවන) වැදෑමහ ඔස්සේ ආසාදිත මවකගෙන් ළදරුවෙකුට බෝවිය හැකියයි පිළිගැනේ. සමෙහි කුෂ්ට ඇතිවීම, නාසයෙන් ලේ පැහැයෙන් යුතු ශ්‍රාවයක් පිටවීම, අත් පාවල සන්ධි ඉදිමීම හා අත් පා සොළවන විට හැඬීම වැනි ලක්ෂණ මගින් සහජ උපදංශය හඳුනාගත හැකිය. (Kane, 1987)

ගොනෝරියා හෙවත් සුදු බිංදුම, බහුල ලෙස පැතිරී ඇති ලිංගික සම්ප්‍රේෂණීය රෝගවලින් එකකි. මෙය 'නයිසීරියා ගොනෝරියේ බැක්ටීරියාව මගින් බෝවෙන ආසාදනයක් වන අතර, ඕනෑ ම ලිංගික සම්බන්ධතාවක් මගින් බෝවිය හැකියයි සැළකේ. රෝග බීජ ශරීර ගත වී දින 2-5 අතර කාලය තුළ දී රෝගය වැළඳේ යයි පිළිගැනේ. පුරුෂ පක්ෂයට අධික වේදනාකාරී රෝගයක් ලෙස සැළකෙන මෙය, පිරිමින්ගේ රෝග ලක්ෂණ ලෙස

ශිෂ්ණයෙන් කහ පැහැති ශ්‍රාවයක් පිටවීම, මුත්‍රා කරන විට දැවිල්ල, නිතර නිතර මුත්‍රා පහවීම, වෘෂණ කෝෂ ඉදිමීම ආදිය දක්වා තිබේ. කාන්තාවන්ට වැළඳුන විට මුල් අවදියේදී 80% කට මෙම ආබාධයේ කිසිම සලකුණක් නොතිබිය හැකි අතර රෝග ලක්ෂණ ලෙස මුත්‍රා දැවිල්ල, නිතර මුත්‍රා පහවීම, ඔසප් චක්‍රයේ වෙනස්කම් හා යටිබඩ ප්‍රදේශයේ වේදනාව ආදිය පෙන්වා දී තිබේ. ස්ලේෂ්මල පටලවලින් පිටවෙන ශ්‍රාවය හේතුවෙන් දෙවැන්නෙකුට රෝගය බෝවිය හැකි අතර, රෝගී මවකගෙන් ගැබෙහි සිටින දරුවෙකුට ද රෝගය වැළඳිය හැකිය. ස්පර්ශ කිරීම් මගින් ද රෝගය වැළඳිය හැකි වේ යයි සැළකේ. එබැවින් මෙම රෝගය පැතිරීම වළක්වා ගැනීමේ දී පෞද්ගලික සෞඛ්‍ය පිළිබඳව සැළකිලිමත්වීම ඉතා වැදගත් යයි සැළකේ. (Kane; 1987)

ලිංගික සම්ප්‍රේෂණීය රෝග අතර අඩු වශයෙන් සැළකෙන එහෙත් ඉතා දරුණු රෝගයක් ලෙස ගොනෝරියා නොවන මුත්‍ර ප්‍රදාහය (Non-gonoccal Urethritis (NGU) or Non-Specific Urethritis (NSU) හඳුන්වා දිය හැකිය. සියයට පනහක් (50%) පමණ දෙනාට රෝගය වැළදෙනුයේ ක්ලැමිඩියා ට්‍රැකෝමැටිස් (Chlamydia Trachomatis) බැක්ටීරියාව මගිනි. රෝග කාරකය ශරීර ගත වී දින 7-21 ක් අතර රෝග ලක්ෂණ ඇතිකරනු ලැබේ යයි සැළකේ. පුරුෂයින්ට රෝගය වැළඳීමේ දී පුරුෂ ලිංගයේ ඇතුළත ඇති මුත්‍ර මාර්ගයේ උපදංශවලට සමාන ඉදිමුමක් ඇතිවන අතර, මුත්‍රා දැවිල්ලද ඇතිවිය හැකිය. එමෙන් ම ශිෂ්ණයෙන් සුදු පැහැති ශ්‍රාවයක් පිටවීම, වෘෂණ කෝෂයේ ඇතිවන වේදනාව, ඉදිමුම ආදිය ද රෝග ලක්ෂණ වේ. කාන්තාවන්ට යෝනි මාර්ගයෙන් කහ පැහැති ශ්‍රාවයක් පිටවීම, මුත්‍රා දැවිල්ල, වේදනාව, නිතර මුත්‍රා පහවීම, යටි බඩ ප්‍රදේශයේ වේදනාව, ඔසප් චක්‍රයේ අක්‍රමවත් බව ආදිය ඇති වේ යයි සැළකේ. රෝගය උග්‍රවීම නිසා ස්ත්‍රී-පුරුෂ දෙපක්ෂය ම වඳභාවයට පත්විය හැකිය. වැඩිහිටියන්ට සහ දරුවන්ගේ ඇස්වලට ආසාදනය වීමෙන් ඇස්රුදාව ඇතිවිය හැකියයි සැළකේ. මෙම රෝගය ගර්භයට හානිදායක වන අතර, ගබ්සාවීමටත්, නොමේරූ දරු උපත් සිදුවීමටත්, මළදරු උපත් ඇතිවීමටත් හේතුවේ යයි විශ්වාස කෙරේ (Sexual Health, 2002).

ෂැක්ක්‍රොයිඩ් (Chancroid) නමින් හැඳින්වෙන ලිංගික සම්ප්‍රේෂණීය රෝගය සර්ම කලාපීය රටවල බහුලව පවතී යයි විශ්වාස කෙරේ. රෝග කාරකය ශරීර ගතවී දින 2-5 අතර කාලය තුළ දී රෝග ලක්ෂණ ඇති වේ යයි පිළිගැනේ. රෝගය බෝවනුයේ ලිංගික සබඳතා මගින් පමණි. ශරීරයේ ඇති තුවාල මගින් ද බෝවීමේ අවකාශය තිබේ. මෙම රෝග ලක්ෂණ අතර ලිංගයෙහි ගැටිති හටගැනීම, වසා ග්‍රන්ථි ඉදිමීම, දැවිල්ල, වේදනාව සහ උණ හටගැනීම ආදිය පෙන්වා දී තිබේ. මෙතෙක් ස්ථිර ප්‍රතිකාරයක් සොයාගෙන නොමැති රෝගයක් ලෙස හර්පීස් (Herpes) හඳුන්වා දිය හැකිය. ලිංගික ක්‍රියාකාරකම්වල හේතුවෙන් හර්පීස් වෛරසය මගින් මෙය හටගැනේ. වෛරසයේ වර්ග දෙකකි. එනම් හර්පීස් සිම්ප්ලෙක්ස් වෛරසය I හා II වශයෙනි. රෝගය ආසාදනය වීමෙන් ජීවිත කාලය තුළදීම වරින් වර හටගනු ලැබේ. රෝග ලක්ෂණ ලෙස වෛරසය ශරීර ගතවී දින 2-7 අතර කාලයකට පසු රෝග ලක්ෂණ ඇති කරයි. අධික දැවිල්ලකින් යුත් බිබිලි සමූහයක් ලිංගයේ මතුපිට හෝ අවට සමෙහි ඇතිවී පසුව ඒවා කැඩී වේදනා සහගත කුඩා තුවාල බවට පත්වීම, මුත්‍රාකිරීමේ දී දැවිල්ලක් හෝ වේදනාවක් ඇතිවීම සහ උණ ඇතිවේ යයි සැළකේ. රෝගය ආසාදනය වීමෙන් ජීවිත කාලය තුළදීම වරින් වර හටගන්නා අතර, බටහිර හා පෙරදිග රටවල ව්‍යාප්ත වූ මෙම රෝගය ප්‍රබල ලිංගික සම්ප්‍රේෂණ රෝගයක් සේ සැළකේ. (Sexual Health - 2002)

ට්‍රයිකොමොනියාසිස් (Trichomoniasis) ආසාදනය ලිංගික සම්ප්‍රේෂණීය රෝග ගණයෙහිලා ගැනෙන අතර, රෝග බීජය ශරීර ගත වී දින 4ක් සති 3ත් අතර කාලය තුළදී රෝගය වැළඳේ යයි සැළකේ. පුරුෂයින්ට පැහැදිලි රෝග ලක්ෂණ විරල වන අතර, ස්ත්‍රීන්ට පැහැදිලි රෝග ලක්ෂණ ඇතිකරනු ලැබේ. රෝගය සුලබ වශයෙන් වැළඳෙන්නේ ලිංගික සබඳතා මගිනි. වැසිකිළි ආසන හා අපවිත්‍ර ඇඳුම් නිසාද රෝගය ආසාදනය විය හැකි යයි මතයක්ද පවතී. විශේෂයෙන් ම මීට සමාන ආසාදනයක් ලෙස මොනිලියාසිස් (Moniliasis) රෝගය හඳුනාගෙන ඇති අතර,

කාන්තාවන් විෂයෙහි වැඩි බලපෑමක් ඇතිකරවන රෝගයක් ලෙස සැළකේ. (Kane; 1087)

ලිංගේන්ද්‍රිය ආශ්‍රිතව ඉන්නෝ (Genital Warts) හට ගැනීම ලිංගික සබඳතා නිසා හටගන්නක් සේ සැළකේ. වෛරසයක් හේතුවෙන් (Human Papilloma Virus) රෝගය බෝවන අතර, රෝග බීජය ශරීරගත වී දින 4ක් සහ සති තුන අතර කාලය තුළ දී රෝග ලක්ෂණ මතුවේ යයි සැළකේ. පළමු අවස්ථාවේ දී සම මතුපිට කුඩා තෙරීම් ඇතිවේ. පසුව ඒවා ගැටිති බවට පත්වේ. මේවා ඉන්නන් ලෙස හඳුන්වනු ලබන අතර ඒවා කීපයක් හෝ සමූහයක් එකවිට ඇතිවිය හැකිය. ප්‍රතිකාර කිරීම් වලදී ඉන්නන් කපා ඉවත් කරනු ලැබේ. පුරුෂ ලිංගයෙහි සහ ගුදමාර්ගයෙහි ද ස්ත්‍රී බාහිර හා අභ්‍යන්තර යෝනි තොල් වල ද හා ගුදය ආශ්‍රිතව ද මේවා හටගන්නා බව වෛද්‍ය මතය වේ. මොලුස්කම් කොන්ටැගියෝසම් (Molluscum Contagiosam) ස්ත්‍රී පුරුෂ දෙපක්ෂයට ම වැළඳෙන රෝගයකි. මෙම රෝගයේ පැහැදිලි රෝග ලක්ෂණ පෙන්නුම් කරන අතර, ස්ත්‍රී පුරුෂ දෙපක්ෂයේ ම ලිංගයාශ්‍රිත ප්‍රදේශවල ලප හටගැනීම ප්‍රධානය. මෙම රෝගය ද වෛරසයක් මගින් පැතිරෙන්නකි.

උල්ලෝසමාව (Candidiasis) නැමැති ලිංගික සම්ප්‍රේෂණ රෝගය 'ඇල්ගී' නම් ක්ෂුද්‍ර ජීව විශේෂයක් නිසා හටගන්නකි. 'ඇල්ගී' සෙසු ක්ෂුද්‍ර ජීවීන් සමග එකතු වී පවතින අතර ඇතැම් අවස්ථාවලදී සෙසු ක්ෂුද්‍ර ජීවීන්ට අහිතකරව පවතී. මේ නිසා ඇල්ගී ක්ෂුද්‍ර ජීවීන් විශාල ලෙස ව්‍යාප්ත වී ආසාදන තත්වයට පත් වේ. යෝනි මාර්ගය ආශ්‍රිතව රෝගය හටගන්නා අතර රෝගී ස්ත්‍රියක සමග ලිංගික සම්බන්ධතා පැවැත්වීමෙන් රෝගය හටගනීයයි සැළකේ. කහ උණ (Hepatitis B (HBV) සමලිංගිකයන් අතර සුලභ රෝගයක් සේ සැළකේ. විරුද්ධ ලිංගිකයන්ටද රෝගය වැළඳිය හැකිය. රෝගය වැළඳුන අයෙකුගේ ඛේටය, ශුක්‍ර තරලය, යෝනි ශ්‍රාවය හා මාසික ඔසප් රුධිරයේ ද රෝග බීජ තිබිය හැකිය. ස්ත්‍රී පුරුෂ දෙපක්ෂයට ම රෝගය වැළඳේ. වෛරසය රුධිරයට සමාබන්ධ නිසා රුධිරය හා සම්බන්ධ උපකරණ මගින්

රෝගය වැළඳීමට ඉඩ තිබේ. මෙය වැළඳීමෙන් අධික වෙහෙස, අප්‍රාණිකත්වය, කෑම අරුචිය, වමනය, උණ වැනි රෝග ලක්ෂණ ඇතිවිය හැකි බව වෛද්‍ය මතයයි. 'හෙපටයිටීස් සී' (HCV) යනුවෙන් රෝගයක් ද 1987 දී මුල්වරට සොයාගන්නා ලදී. ආර්.එන්.ඒ. (RNA) වෛරසය හේතුවෙන් මෙය බෝවන අතර, ආසාදිත පුද්ගලයෙකු මගින් හෝ රුධිරයෙන් රෝගය බෝ වේ යයි සැලකේ. (Sexual Health, 1987)

ස්කේබීස් (Scabies) රෝගය ඇඟිලිකරු සහ ඇඟිලිවල දෙපැත්තෙහි ඇතිවන්නකි. ස්ත්‍රීන්ගේ පියයුරු වලට රෝගය ආසාදනය වේ. තට්ටම් ප්‍රදේශයට සහ ශිෂ්ණයට ද රෝගය වැළඳේ. ලිංගික හැසිරීම් නිසා ආසාදනය ඇතිවන බව විශ්වාස කෙරේ. රෝග කාරකය ගුල්ලෙකි. වැඩුණු ගුල්ලා සම ඇතුළට කිඳා බැස බිත්තර දමනු ලැබේ. ගුල්ලාගේ ජීවන චක්‍රය දින තිහකි. ආසාදනය වූ ප්‍රදේශවල අධික දැවිල්ලක්, කැසීමක් හටගනියි. පුරුෂයින්ට විශේෂිත රෝගයක් සේ සැලකෙන මෙය ලිංගික හැසිරීම් මගින් කෙනෙකුට වැළඳුණ පසු සෙසු අයට ද බෝවීමේ අවදානමක් පවතී යයි පිළිගැනේ.

කඳ උකුණ ආසාදනය (Crab Lice - Pubic Lice or Crabs) ලිංගික රෝග ගණයට ගැණුන ද බරපතල ලිංගික රෝගයක් සේ නොසැලකේ. නමුත් එය අනෙකුත් රෝගයන් මෙන් ම ලිංගික සබඳතා මගින් බෝවන අතර, ලිංගික ප්‍රදේශවලට බලපෑම් ඇතිකරනු ලැබේ. මෙම රෝගය උකුණෙකු විසින් බෝ කරනු ලබයි. හිස ප්‍රදේශය හැරුණු විට කෙස් සහිත සෙසු ප්‍රදේශ වල උකුණන් ව්‍යාප්තව සිටිති. උකුණාගේ ජීවන චක්‍රය සම්පූර්ණ වීමට දින 25ක් පමණ ගතවේ. යටිබඩ, ලිංගික ප්‍රදේශය, පපුව, රැවුල සහිත මුහුණු යන තැන්වල උකුණා ජීවත් වේ. රෝගය පැතිරීමේ ප්‍රධානතම ක්‍රමට ලිංගික සබඳතා වේ. රෝගී නිවසේ සියලු දෙනාට ම ප්‍රතිකාර ලබාදීම සාමාන්‍යයෙන් සිදුකෙරේ. (Kane; 1987). ඉහත සඳහන් රෝග වලට අමතරව ලෝකයේ අඩු වශයෙන් ව්‍යාප්තව ඇති දුර්ලභ ලිංගික සම්ප්‍රේෂණීය රෝගයක් ලෙස 'ලිම්පොග්‍රැනියුලෝමා විනීරියම් (Lymphogrannuloma Venirium)

ආසාදනය හඳුන්වා දිය හැකිය. ඩොනොවානියා (Donovanosis) ආසාදනය ද ඉහත රෝගය මෙන් ම විරල ලිංගික සම්ප්‍රේෂණ රෝගයකි. මෙම රෝග ද ලිංගික සබඳතා මගින් බෝවේ. (Park; 1994)

ලිංගික සම්ප්‍රේෂණ රෝග අතරට මෑතදී එක්වූ ප්‍රතිකාර සොයාගෙන නොමැති රෝගයක් ලෙස 'ඒඩ්ස්' (AIDS - Acquired Immune Deficiency Syndrome) හඳුන්වා දිය හැකිය. මෙය ද ලිංගික සම්බන්ධකම් මාර්ගයෙන් ශරීර ගතවෙන වෛරසයක් හේතුවෙන් ඇති වේ. 'ඒඩ්ස්' රෝගය පතුරුවන වෛරසය එච්.අයි.වී. (HIV - Human Immuno Deficiency Virus) ලෙස හැඳින්වේ. මේ වනවිට (HIV_1, HIV_2) යනුවෙන් වෛරස දෙකක් සොයාගෙන ඇත. මිනිස් සිරුරේ ආරක්ෂාව සලසන සෛලවල කාර්යයන් මෙම වෛරසය වෙනස් කරයි. මේ නිසා සාමාන්‍ය වශයෙන් මිනිස් සිරුරට ඇතුල්වන විෂබීජ විනාශකරන සෛලවලට ඒ කටයුත්ත කරගත නොහැකි වේ. මේ හේතුවෙන් ආසාදන වලට එරෙහිව ක්‍රියාකරන ආරක්ෂක විධි විධාන අකර්මන්‍ය වනු ඇත. ආසාදිත පුද්ගලයෙකුගේ ශුක්‍රාණුවල, යෝනි ශ්‍රාවය තුළ, රුධිරයේ, කෙලවල සහ කඳුළුවල වෛරසය පවතී යයි විශ්වාස කෙරේ. නමුත් කෙල හා කඳුළු මගින් රෝගය සම්ප්‍රේෂණය වීම ගැන වාර්තා වී නොමැත. රෝගය බෝවීමේ සුලභ ම ක්‍රමය වන්නේ ලිංගික සබඳතාය. ඒ හැරුණු විට මනා ආරක්ෂාවකින් තොරව කරනු ලබන රුධිර පාරවිලනයන්ගෙන් හා නහරගත කරන එන්නත් මගින්, මනා අන්දමින් විෂ නොනසන ලද සිලින්ජ හා ඉඳිකටු නැවත භාවිතයෙන් මෙය ආසාදනය වීමට ඉඩ ඇත (Chitate, 1994).

නියම ඒඩ්ස් රෝගියෙකු බවට පත්වීමට රෝග බීජය ශරීර ගත වී අවුරුදු 4-10 අතර කාලයක් ගත වේ යයි විශ්වාස කෙරේ. වෛරසය ශරීරගත වී සති තුනක් හෝ මාස තුනක් අතර දී 'ඉන්ෆ්ලුවන්සාව' වැනි රෝග ලක්ෂණ මතුවේ යයි පිළිගැනේ. පසුව නිතර නිතර ඇතිවන උණ, හිසරදය, උගුරු වනවීම, වියලි කැස්ස, රාත්‍රියේදී දහඩිය දැමීම, නිතර ඇතිවන තීව්‍ර පාචනය, වසා

ග්‍රන්ථි ඉදිමීම, ආශ්වාස කිරීමේ අපහසුතාවය, හෝ මහන්සිය වැනි රෝග ලක්ෂණ ඇතිවේ යයි සැලකේ. මින් සියල්ලක් ම හෝ කීපයක් ඇතිවිය හැකි අතර, ටික කලකදී රෝග ලක්ෂණ යටපත් වේ. මෙම රෝගය වළක්වාගත හැකි ක්‍රම අතර, විවිධ අය සමග ලිංගික සම්බන්ධතා නොපැවැත්වීම, අස්වාභාවික ලිංගික සම්බන්ධතා වලින් වැළකීම, උපත් පාලන කොපු භාවිතය, රුධිරය සහ රුධිර කොටස් ලබාදෙන පුද්ගලයන් පරීක්ෂණවලට ලක්කිරීම, වරක් භාවිතයෙන් පසු ඉවත ලන සිලින්ජ සහ එන්නත් කටු භාවිත නොකිරීම, රැවුල කපන උපකරණ, දත් බුරුසු, කණේ පළඳින ආභරණ හා ලිංගික උත්තේජන උපකරණ ආදිය හවුලේ භාවිතයෙන් වැළකීම ආදිය වැදගත් වේ යයි සැළකේ.

ලිංගික රෝග සම්බන්ධ රාජ්‍ය ප්‍රතිපත්තිය

ලිංගික සම්ප්‍රේෂණීය රෝග පිළිබඳ රාජ්‍ය ප්‍රතිපත්තියට ඉතා දීර්ඝ ඉතිහාසයක් නොමැති නමුත් ලිංගික සම්ප්‍රේෂණීය රෝගවලට දීර්ඝ ඉතිහාසයක් ඇත. උපදංශ රෝගය මුලින් ම ආසියාවට හඳුන්වා දෙනු ලැබුවේ දහසයවැනි සියවසේ දී ය. මෙම රෝග වැළැක්වීම සඳහා මුල් ම සූදානම ගනු ලැබුවේ බ්‍රිතාන්‍ය පාලන සමයේ දී ය. ඒ ඔවුන්ගේ සේවාදයකයන් තුළ මෙම රෝගය ව්‍යාප්තවීම නිසාය. එහි ප්‍රතිඵලයක් වශයෙන් 1867 දී වසංගත රෝග වැළැක්වීමේ ආඥා පනතක් සම්මත කරන ලදී. මෙම පනත සිපිලිඩි හා ගොනෝරියා රෝගින් සඳහාම පැනවූවකි. ගණිකාවන් සඳහා ප්‍රතිකාර ගැනීමට විශේෂ ආරෝග්‍යශාලා විවෘත වූ අතර ඒවා වසංගත රෝග ආරෝග්‍යශාලා (Lock Hospitals) නමින් හැඳින්විය. (Uragoda; 1987)

මෙම විශේෂිත වූ වසංගත රෝග රෝහල්වල ගණිකාවන්ගේ නාම ලේඛනයක් තඩත්තු කරන ලදී. 1886 වසර වන විට ගණිකාවන් 218 දෙනෙකු ලියාපදිංචි වී ඇත. මෙම පනතට අනුව ලියාපදිංචි වූ සෑම ගණිකාවකට ම මුද්‍රිත දැන්වීමක් විශේෂඥ වෛද්‍යවරයෙකු විසින් නිකුත් කරන ලදී. මෙම ලියවිල්ල තමා සෞඛ්‍ය සම්පන්න බව කියාපෑම සඳහා පැහැදිලි ලේඛනයක් විය. නමුත් මෙම ලියවිල්ල ආසාදනයට ලක්වූ අයෙකුට මුදලට දීම නිසා ඇතැම් විට රෝග

ව්‍යාප්තිය සිදුවී තිබේ. මෙ පනත 1886 වනතෙක් ක්‍රියාත්මක වූ අතර, 1903 වන විට මහයියාව, නුවර ආරෝග්‍ය ශාලා වසාදමන ලදී. ඒ වෙනුවෙන් සමාජ රෝග මර්දනය සඳහා වෙන් වූ විශේෂිත ඒකකයක් පිහිටුවන ලදී. එනම් 1947 දී අධිකාරි වරයෙකු යටතේ පිහිටුවන ලද සමාජ රෝග මර්ධන ව්‍යාපාරයයි. (Anti-Venereal Diseases Compaign) (Uragoda; 1987).

එතැන් පටන් 1948 නිදහස ලැබීමෙන් පසු අද දක්වා ශ්‍රී ලංකාවේ රාජ්‍යයන් විසින් විවිධ ප්‍රතිපත්ති රාශියක් ක්‍රියාවට නංවා ඇත. ඒ බොහොමයක් ප්‍රතිපත්ති ලෝක සෞඛ්‍ය සංවිධානය මගින් නිර්දේශිත සමාජ රෝග මර්ධනය කිරිම පිණිස රජය විසින් අනුගමනය කළ දිගුකාලින හා කෙටිකාලීන වැඩසටහන්ය. නිදසුනක් ලෙස 1964 වසරේ ප්‍රතිපත්තිමය තීරණයක් ලෙස බන්ධනාගාර ගතවූවන් සඳහා සමාජ රෝග පිළිබඳ රුධිර පරීක්ෂාව (VDRL) පෙන්වාදිය හැකිය. සියලු බන්ධනාගාර ගතවන්නන්ගේ ද, රිමාන්ඩ් බන්ධනාගාර ගතවන්නන්ගේ ද, සියලු තරුණ වරදකරුවන්ගේ විශෝධන මධ්‍යස්ථාන වලට ඇතුලුවන්නන්ගේ ද, ලංකා විශ්ව විද්‍යාලයට ඇතුළත් කරගන්නා අයගේද රුධිරය මෙහිදී පරීක්ෂාවට භාජනය කරන ලදී (Jayasiri; 1998).

අද්‍යතනය වන විට ද ලිංගික සම්ප්‍රේෂණ රෝග පාලනය සම්බන්ධයෙන් රෝග මර්ධන ව්‍යාපාරය විවිධ ක්‍රමෝපක්‍රම භාවිතා කරනු ලැබේ. ශ්‍රී ලංකාවේ පූර්ණ කාලීන වශයෙන් ක්‍රියාත්මක වන ලිංගික සම්ප්‍රේෂණ රෝග සායන 20 ක් ක්‍රියාත්මක වන අතර ශාඛා සායන 14ක් ක්‍රියාත්මක වේ. ඒවා ජාතික සහ මූලික රෝහල්වල ක්‍රියාත්මක කෙරේ. මධ්‍යම ලිංගික සම්ප්‍රේෂණ රෝග සායනය කොළඹ, ද සේරම් පෙදෙසේ පිහිටා ඇති අතර, අනුරාධපුර, බදුල්ල, මඩකලපුව, හලාවත, ගාල්ල, යාපනය, කටුගස්තොට, කරාපිටිය, කුරුණෑගල, කළුබෝවිල, කෑගල්ල, පොළොන්නරුව, රාගම, රත්නපුර හා වව්නියාව ආරෝග්‍යශාල වල පිහිටා තිබේ (AHB; 2006).

ලිංගික සම්ප්‍රේෂණ රෝග මර්ධන ව්‍යාපාරයෙහි මූලික අරමුණ වන්නේ හැකිතාක් දුරට සායනික මට්ටමේ සේවා ආවරණය වැඩි

දියුණු කිරීම මගින් රෝගීන් වැඩි වැඩියෙන් සොයාගැනීම, රෝගීන් සොයාගැනීමේ හා ප්‍රතිකාර ගැනීමේ ගුණාත්මක තත්ත්වය වැඩිදියුණු කිරීම හා මූලික නිවාරන සඳහා ජාතික මට්ටමින් සෞඛ්‍ය අධ්‍යාපන වැඩසටහන් ක්‍රියාත්මක කිරීම ආදියයි. මෙම අරමුණු ඉටුකරගැනීම උදෙසා 1992 ශ්‍රී ලංකාව සඳහා ජාතික සෞඛ්‍ය ප්‍රතිපත්තියේ ප්‍රතිපත්ති විධිවිධාන 12ක් මගින් කටයුතු කිරීමට සැලසුම් කර තිබුණි. ඒවා තවදුරටත් වෙනස් වෙනමින් සකස්වෙමින් අද්‍යතනයෙහි ද ක්‍රියාත්මක වෙමින් පවතී. ඒවා අතර,

1. රහස්‍යභාවය ආරක්ෂාකිරීමට සැලසුම්කල ක්‍රියා පටිපාටි මගින් මාරාන්තික ප්‍රතිශක්ති ඌණතා වෛරසය ආසාදනය - ඒඩ්ස් දනුම්දීම තහවුරු කරනු ලැබේ.
2. සම්බන්ධයක් නොදක්වන නිර්ණාමික රුධිර ආදර්ශ පරීක්ෂාව, මහජන සෞඛ්‍ය ආවේක්ෂණය සඳහා යහපත් ක්‍රමවේදයක් ලෙස භාවිතාකිරීම.
3. ආරක්ෂාකාරී මෛථුනය සඳහා කොන්ඩෝම භාවිතයට පෙළඹවීම
4. ලිංගික සම්ප්‍රේෂණ රෝග - ඒඩ්ස් රෝගය පිළිබඳ තොරතුරු ද්විතියික පාසල්, විශ්වවිද්‍යාල සහ වෙනත් උසස් අධ්‍යාපන ආයතන වල විෂය මාලාවට හඳුන්වාදීම.
5. ඒඩ්ස් සහ ලිංගික සම්ප්‍රේෂණ රෝගවලින් ලාංකික ජනතාවට සිදුවන අනතුරු ගැන මහජන අවබෝධයක් ඇතිකිරීම පිණිස ජනමාධ්‍ය උපයෝගී කර ගැනීම
6. ඒඩ්ස් රෝගීන්ගේ අනාථයින්ට සත්කාර සැලසීම සඳහා රාජ්‍ය නොවන සංවිධානවල සක්‍රීය සහභාගිත්වය රාජ්‍ය තාන්ත්‍රික මට්ටමෙන් ලබාගැනීම
7. ඒඩ්ස් රෝගය සහ ලිංගික සම්ප්‍රේෂණ රෝග පිළිබඳ සේවා සැලසීමට සහ පර්යේෂණ කිරීමට, පුහුණු කිරීම සඳහා සියලු පහසුකම් වලින් සමන්විත ආදර්ශ මධ්‍යස්ථානයක් පිහිටුවීම.

8. මාරාන්තික ප්‍රතිශක්ති ඌනතා වෛරසය නියත පුද්ගලයන්ට සහ ඒඩ්ස් රෝගීන්ට සේවා සැලසීම සඳහා උපදේශන සේවා සහ මනෝසමාජීය සහාය සේවා සැලසීම සඳහා 'නිර්නාමික සායන' පැවැත්වීමට පෙළඹවීම ආදිය වැදගත් වේ.

ලිංගික සම්ප්‍රේෂණ රෝග මර්ධන ව්‍යාපාරය රෝගීන් සොයාගැනීම සඳහා අනුගමනය කරන ක්‍රමවේදයන් කීපයක් වේ. එනම් රෝග වලට ලක්වූ රෝගීන් ස්වෙච්ඡාවෙන් ම සායනයට පැමිණීම සහ ඔවුන් විසින් සපයන තොරතුරුවලට අනුව ගවේෂණය කටයුතු කිරීම, මාතෘ සායන තුළින් ගැබ්ගත් සෑම මවක්ම රුධිර පරීක්ෂාව (VDRL) සඳහා යොමු කිරීම, විශේෂ රුධිර පරීක්ෂා මගින් රෝගීන් සොයාගැනීමට කටයුතු කිරීම, රජයේ සේවකයින් (VDRL) රුධිර පරීක්ෂණවලට යොමු කිරීම, විදේශ රටවලට යාමේදී හා විදේශ රටවල සිට මෙරටට ඒමේදී රුධිර පරීක්ෂණ මගින් සහතික කරවා ගැනීම ආදිය වේ. (ජා.සෞ.වා., 1992) මේ අනුව ලිංගික සම්ප්‍රේෂණ රෝග මර්ධනය කිරීමෙහිලා ඉතා පුළුල් වූ රාජ්‍ය සෞඛ්‍ය ප්‍රතිපත්තියක් ක්‍රියාත්මක කෙරේ.

ලිංගික සම්ප්‍රේෂණීය රෝග ව්‍යාප්තිය කෙරෙහි බලපාන සමාජ සංස්කෘතික සාධක

අද්‍යතනයෙහි සෞඛ්‍ය සමාජ ප්‍රශ්නයක් මෙන් ම සදාචාරාත්මක ගැටලුවක් බවට පත්වී තිබෙන ලිංගික සම්ප්‍රේෂණ රෝග පිළිබඳ සහ ඒ හා බද්ධ වී පවතින සමාජ හා සංස්කෘතික සාධක (Socio-Cultural Factors) හඳුනාගැනීම වැදගත්ය. මේ වනවිට ද මේ සම්බන්ධව බොහෝ කරුණු පර්යේෂණ මගින් අනාවරණය කරගෙන තිබෙන අතර, ඒවා ලිඛිත මූලාශ්‍රවල හෙළිදරව් කොට තිබේ. (Park; 1994) ලිංගික සම්ප්‍රේෂණීය රෝග සහ ඒඩ්ස් ව්‍යාප්තිය කෙරෙහි බලපාන ප්‍රධාන සාධකයක් ලෙස හඳුනාගෙන තිබෙන්නේ ගණිකා වෘත්තියයි. (Prostitah) එය දීර්ඝ ඉතිහාසයක් ඇතිවාක් මෙන්ම ඉපැරණි ම වෘත්තිය ලෙස සැලකේ. අද ගණිකාව ලිංගික වෘත්තිකයා (Sex Worker) වශයෙන්ද එය ප්‍රබල වාණිජ ව්‍යාපාරයක්

බවට පරිවර්තනය වී ඇති හෙයින් ලිංගික ව්‍යාපාරය, ලිංගික කර්මාන්තය (Sex trade - Sex Industry) වශයෙන් ද හඳුන්වති. (Ratnapala; 1995)

ගණික වෘත්තිය ස්ත්‍රී ගණිකා වෘත්තිය (Female Prostitution) පිරිමි ගණිකා වෘත්තිය (Male Prostitution) ළමා ගණිකා වෘත්තිය (Child Prostitution) වශයෙන් ආකාර තුනකි. ඔවුහු ගණිකා මඩම්වල, මහාමාර්ග අභියස, බස්නැවතුම් පොළවල, මුහුදු තීරයේ හෝ ඕනෑම තැනෙක සිටිය හැකිය. ඇතැම් රටවල ගණිකා වෘත්තිය නීතිගත කොට ඇත. තායිලන්තය, ප්‍රංශය, ඇමරිකාව, ඉන්දියාව වැනි රටවල නීතියෙන් තහනම් කොට ඇතත් එය බහුල ලෙස සිදු වේ. ඇතැම් රටවල මෙ සම්බන්ධයෙන් ලිහිල් ප්‍රතිපත්තියක් අනුගමනය කරනු ලැබේ. සමලිංගික සබඳතාද ඇතැම් රටක නීතිගත කර ඇති අතර, ඇතැම් රටක තහනම්ය. ඊට නීතිමය අවසර ඉල්ලන ව්‍යාපාර ලෝකය පුරා පවතී. කෙසේ වුව ද නීතිමය වශයෙන් ගණිකාවෘත්තිය ඇතුළු අනියම් ලිංගික සබඳතා ශ්‍රී ලංකාවේ තවදුරටත් තහනම්ව පවතී.

ගණිකා වෘත්තිය හැරුණු කොට මේ පිළිබඳව දැක්විය හැකි තවත් කරුණක් වන්නේ බිඳුණු පවුල්ය. (Broken Homes or families) නූතන සංකීර්ණ සමාජය තුළ විවිධ සමාජ, ආර්ථික හා සංස්කෘතික හේතූන් මුල්කරගෙන දික්කසාදය බහුල වශයෙන් සිදුවේ. එසේ නොවන්නේ නම් වෙන් වශයෙන් ජීවත් වේ. එමෙන් ම ඇතැම් පවුල්වල මව, පියා හෝ දෙදෙනාම මියයාම නිසා ඇතිවන ව්‍යාකූල පරිසරය තුළ වෙනත් සතුටක් ලැබීමේ අරමුණින් අනියම් ලිංගක සබඳතා සඳහාත්, ගණිකා වෘත්තිය සඳහාත් නැඹුරු වේ. දික්කසාදය හා විවාහක සබඳතා දුරස්වීම ද අනියම් ලිංගික සබඳතා පැවැත්වීමට මෙන්ම ගණිකාවන් සේවනය කිරීමට ඉඩකඩ වැඩි බැවින් ලිංගික රෝග සඳහා ගොදුරුවීමේ ඉඩකඩ වැඩිය.

විරැකියාව (Unemployment) මෙන් ම ලෙහෙසියෙන් මුදල් ඉපයීමට පෙළඹීම (Easy money) ලිංගික සම්ප්‍රේෂණ රෝග ව්‍යාප්තිය කෙරෙහි බලපාන ප්‍රබල සාධකයක් වී තිබේ. සංවර්ධනය වෙමින් පවතින රටවල මෙම තත්ත්වය තීව්‍රවීමට

දුගීකම ද (Poverty) හේතු වී තිබේ. එබැවින් එය පහසුවෙන් මුදල් උපයාගත හැකි රැකියාවක් වී තිබේ. ස්ත්‍රී-පුරුෂ දෙපක්ෂය කෙරෙහිම මෙය පොදුවේ බලපානු ලැබේ. සමාජ වෙනස්වීම හේතුකොට ගෙන සමාජ අපගාමී චර්යා හා ලිංගික රෝග ව්‍යාප්තවීමට ඉඩ ඇති බව පිළිගැනේ. කාර්මීකරණය හා නාගරීකරණය (Urbanization and Industrialization).

ආර්ථික අවශ්‍යතා මත ග්‍රාමීය ප්‍රදේශවලින් නගරය කරා සංක්‍රමණය වන ජනගහනය අසීමිත ලිංගික නිදහසක් භුක්ති විඳිති. එසේම දීර්ඝ කාලයක් නොකඩවා වැඩ කිරීම, පවුලේ ඥාතීන්ගෙන් දුරස්වීම ආදිය ද මේ කෙරෙහි බලපා හැකිය. එසේම ජනගහන වර්ධනය, අනාචාරය හා ලිංගික සම්ප්‍රේෂණීය රෝග අතර සබඳතාවක් පවතින බවද තහවුරු වී තිබේ. ජන ඝනත්වය (Population Density) අධික නගරවල ලිංගික කටයුතු වල යෙදෙන්නන් සහ ඒ ආශ්‍රිත රෝග ව්‍යාප්ත වීමේ ප්‍රවණතාවය වැඩිය. එබැවින් මෙම සමාජ චංචලතාවය (Social Mobility) ලිංගික සම්ප්‍රේෂණ රෝග ව්‍යාප්තිය කෙරෙහි බලපාන ප්‍රබල සමාජ සාධකයක් සේ හඳුනාගත හැකිය.

මත්පැන් හා මත්ද්‍රව්‍ය භාවිතය (Alcohol and Drug Abuse) සහ ලිංගික චර්යාවන් අතර සමීප සම්බන්ධයක් ඇත. මෙය එක එල්ලේම බලපෑමක් නොවුවද වක්‍රාකාරව බලපෑමක් ඇති කෙරේ. මේ මගින් ලිංගික උත්තේජනයන් වැඩිවන අතර, එවැනි ක්‍රියාවලට ලෙහෙසියෙන් පෙළඹීමේ ඉඩකඩ වැඩිය. වෘත්තිය පදනමද අනියම් ලිංගික සබඳතා ඇතිකිරීමට හා ගණිකා වෘත්තිය කෙරෙහි නැඹුරු වීමට ඉඩකඩ වැඩි කෙරේ. ආරක්ෂක සේවය, ව්‍යාපාරික කටයුතුවල යෙදීම, රියදුරු සේවය, කම්කරුවන් සහ පදික වෙළෙන්දන් ආදිය මීට අයත් වේ. මත්පැන් හා මත්ද්‍රව්‍ය ගන්නා අය අතර මෙම රැකියාවල නියුතු වූවන් වැඩි වශයෙන් පෙළඹේ. මෙම සමාජ වටපිටාව ලිංග මගින් බෝවන රෝග ව්‍යාප්ත වීමට හේතු වේ.

නූතන සමාජයෙහි චර්යාත්මක රටාවන් වෙනස්වීම (Changing Behavioral Patterns) ද ලිංගික රෝග ව්‍යාප්තය කෙරෙහි බලපා තිබේ. මෙම තත්ත්වය යටතේ බොහෝ සංස්කෘතික සම්ප්‍රදායන්,

ධර්මතාවන් ආදිය යටපත් වී තිබේ. නිදහස් චින්තනය හේතුවෙන් අන් අයගේ අධීක්ෂණයෙන් මිදීමටත්, ස්ත්‍රී-පුරුෂ දෙපක්ෂයට ම සම අයිතිවාසිකම් වර්ධනය වීමත් මෙය වර්ධනය වීමට හේතු වී තිබේ. විශේෂයෙන් ම මෙම සාම්ප්‍රදායික ජීවන මාර්ගයන් බිඳ වැටීම තරුණ පිරිස් තුළ බහුලව විද්‍යමාන වේ. නවීන විලාසිතා, අඩ නිරුවත් ඇඳුම් පැළඳුම් තුළින් ලිංගික හැඟීම් උත්සන්න කරනාකාරයේ ස්වභාවයක් දැකිය හැකිය. මෙවැනි දේ ලිංගික අපචාරවලට වක්‍රාකාරයෙන් අනුබල දෙන බවට සාධක ඇත. ජනමාධ්‍ය හා සන්නිවේදනය (Mass Media and Communication) මෙකී තත්ත්වය වර්ධනය කෙරෙහි බලපා තිබේ. රූපවාහිනිය, චිත්‍රපට දර්ශන, වීඩියෝ, කැසට් යන්ත්‍ර මගින් නිදහස් ලිංගික චර්යාවන්, බහුලිංගික ක්‍රියාකාරකම්, ස්ත්‍රී දූෂණ, මංකොල්ලකෑම, මිනිමැරුම් ආදී දර්ශන බහුල වශයෙන් විකාශනය කෙරේ. ඇතැම් ගුවන්විදුලි මාධ්‍ය මගින් ලිංගික ප්‍රශ්න හා ලිංගික චර්යාවන් පිළිබඳව සන්නිවේදනය කෙරේ. මෙවැනි අත්දැකීම් මනස ප්‍රචණ්ඩත්වය කෙරෙහි යොමුකිරීමටත්, ලිංගික අපචාර හා චර්යා වලට පෙළඹීමටත්, ලිංගික අත්හදාබැලීම් සිදුකිරීමටත් පෙළඹේ.

ලිංගික සම්ප්‍රේෂණීය රෝග ව්‍යාප්තිය කෙරෙහි බලපාන සමාජ සංස්කෘතික සාධක පිළිබඳ විමසිලිමත්වීමේදී විදේශ ගතවීම් (International Travel) ද වැදගත්ය. විදේශිකයන් ලෙස මෙරටට පැමිණෙන්නන්ගේ සංඛ්‍යාව අතිවිශාල මෙන්ම, විද්ශීය ශ්‍රම වෙළඳපොල සඳහා මෙරටින් ඇදී යන ශ්‍රම බලය ද ප්‍රමාණාත්මක වශයෙන් අති විශාලය. දීර්ඝ කාලයක් විදේශ ගතවීම නිසා ස්ත්‍රී-පුරුෂ දෙපක්ෂය ම අනියම් සබඳතා ඇතිකරගැනීමටත්, ගණිකා වෘත්තිය ආශ්‍රිත ක්‍රියාකාරකම්වල යෙදීමටත් පෙළඹේ. රටකින් රටකට විෂබීජ සහිත ආසාදනය හුවමාරුවීමට මෙම විදේශගතවීම ප්‍රබල පිටුබලයක් සපයනු ලැබේ. වඳබව හා වන්ද්‍යාකරණය (Barren-ness and sterilization) ලිංගික නැඹුරුතාවය ඉහළයාමට බලපානු ලබන පැහැදිලි සාධක ලෙස හඳුනාගෙන තිබේ. දරු සාඵල්‍යතාවය නොමැති කාන්තාවන් ගණිකා වෘත්තිය කෙරෙහි ද, අනියම් සබඳතා කෙරෙහි ද යොමුවිය හැකිය. වඳ සහකරුවන් සමග විවාහ ගිවිසගත

ස්ත්‍රී පුරුෂ දෙපක්ෂය දරුඵල අපේක්ෂාවෙන් අනියම් සබඳතා ගොඩනගා ගැනීමට ඉඩකඩ තිබේ. මෙවැනි පසුබිම් වලට අනුබල දෙන ටෙලිනාට්‍ය හා චිත්‍රපටි පෙර'පර දෙදිග බහුල වශයෙන් නිෂ්පාදනය කර බෙදා හැර තිබේ.

තාවකාලික ප්‍රේම සම්බන්ධතා සහ අඩු වයස් විවාහ ලිංගික රෝග ව්‍යාප්තිය කෙරෙහි බලපානු ලැබේ. තාවකාලික ප්‍රේම සම්බන්ධතා හේතුකොටගෙන බොහෝ විට සමීප ලිංගික සබඳතා හෝ ලිංගික අතවරවලට ලක්වීම සිදුවිය හැකිය. අඩුවයස් විවාහ පවුල් සංස්ථාව තුළ ප්‍රශ්න අතිවීමට හා අනියම් ලිංගික සම්බන්ධතා වලට මග පාදනු ලැබේ. නීරස විවාහ ජීවිතය, මත්පැන්, මත්ද්‍රව්‍ය වලට ඇබ්බැහිවීම, පවුල් ගැටීම්, ආර්ථික ප්‍රශ්න සහ ලිංගික අප්‍රාණිකත්වය ආදිය මෙමගින් ඇතිවිය හැකිය. මෙවැනි තත්ත්වයන් අනියම් ලිංගික ඇසුරකට මගපෑදීමකට බොහෝ සෙයින් ඉවහල් විය හැකිය.

ඕනෑම සමාජයක් තුළ උප සංස්කෘතීන් (Sub-Cultures) පැවතිය හැකිය. අපරාධකාරී කල්ලි, බන්ධනාගාර සිර කඳවුරු, යුධ හමුදා කඳවුරු ආදියෙහි වාසය කරන්නන්ගේ ලිංගික අවශ්‍යතා ඉටුකර ගැනීමට ඉඩක් මාධ්‍යයක් නොමැතිකම නිසා ලිංගික අපචාරවලටත්, ගණිකාවන් සේවනය කිරීමටත් පෙළඹිය හැකිය. ඇතැම් විට මෙම සමාජ උපසංස්කෘතීන් මත පදනම්ව විවිධ සමාජ චාරිත්‍ර හා පුරුදු ගොඩනැගී තිබේ. ඉන්දියාවේ දේවදාසී සංකල්පය, මුස්ලිම්වරුන්ගේ බහු වෛවාහක ලිංගික සම්බන්ධතා හා ගෝත්‍රික සමාජ කණ්ඩායම්වල දැකිය හැකි විවාහ, වැඩිවිය පැමිණීමේ චාරිත්‍ර ආදිය නිදසුන් වශයෙන් පෙන්වා දිය හැකිය. 'විශ්වාසවන්ත එක් සහකරුවෙක් පමණක්' යන නූතන සංකල්පය මින් බිඳ වැටේ.

ඉහත සඳහන් සමාජ - සංස්කෘතික සාධක වලට අමතරව පුද්ගල ලිංගිකත්වය කෙරෙහි බලපෑම් ඇතිකරන වෙනත් සාධක ද සමාජය තුළ දැකිය හැකිය. ලිංගික ප්‍රකාශන ද පුද්ගලයා විවිධ ලිංගික අභිප්‍රේරණයන් සඳහා යොමුකිරීමට හේතු වන ප්‍රබල සාධකයක් සේ සැළකේ. විරුද්ධ ලිංගිකයන්ගේ තොරතුරු

දැනගැනීමටත්, ඔවුන් ආශ්‍රය කිරීමටත් පුද්ගලයා තුළ ඇති සහජ ආශාව සහ ලිංගික ජීවිතය ගැන තොරතුරු කියවීමට ඇති කුතුහලය ස්වභාවිකය. මෙම පොදු මානුෂික අවශ්‍යතාවයන් තරගකාරී වාණිජකරණය විසින් ආක්‍රමණය කිරීම හේතුකොට ගෙන විවිධ මාදිලියේ ලිංගික සඟරා ප්‍රකාශන හා පුවත්පත් වර්තමාන සමාජය තුළ බහුලව පවතී. සමස්ථයක් ලෙස ගත්කල මෙවැනි ලිංගික ප්‍රකාශන අනියම් කාමුක සම්බන්ධතා කෙරෙහි සමාජය හුරුකරවීමටත්, නොමේරූ ලිංගිකත්වය හා නොමේරූ මානසිකත්වය අකාලයේ උද්දීපනය කිරීමටත් සමත් වේ. මේ සියල්ලට ම වඩා සුවිශේෂ අවධානය යොමු විය යුතු තවත් අංශයක් වේ. එනම් සෑම අනාචාරී ලිංගික පෙළඹවීමක් නිසා ම අවසානයෙහි ලිංගික සෞඛ්‍ය බිඳ වැටෙන අතර, එය ලිංගික සම්ප්‍රේෂණ රෝග ව්‍යාප්තවීම වැනි සෞඛ්‍ය සමාජ ප්‍රශ්න උග්‍රකිරීමට හේතු වේ.

ලිංග මගින් බෝවන රෝග හා සම්බන්ධ ගණිකා වෘත්තිය කෙරෙහි පුද්ගලයන් අභිප්‍රේරණය කරනු ලබන තවත් සාධකයක් ලෙස අසභ්‍ය චිත්‍රපටි හැඳින්විය හැකිය. බොහෝ අසභ්‍ය චිත්‍රපටවල ආරම්භයේ සිට අවසානය දක්වා අඛණ්ඩව දර්ශනය වනුයේ ලිංගික හැසිරීම් හා සම්බන්ධ කථා ප්‍රවෘත්තීන්ය. නීතිවිරෝධී ලෙස මෙවැනි චිත්‍රපට ප්‍රදර්ශනය කරන මධ්‍යස්ථාන ප්‍රධාන නගර හා පෞද්ගලික නිවාසවල බහුලව පවතී. වත්මන් ශ්‍රී ලංකාවේ බලපත් සහිතව ප්‍රදර්ශනය කෙරෙන බොහෝ චිත්‍රපටි වල ලිංගික තේමාවක් මාධ්‍ය කොටගත් දර්ශන ප්‍රදර්ශනය කෙරෙන අතර, ඒවා හුදෙක් 'අතිශයින ම වැඩිහිටියන්ට පමණයි' යන ලේබලය යටතේ ප්‍රදර්ශනය කෙරේ. මෙම චිත්‍රපටි බැලීමට වැඩිපුර නැඹුරුවන්නේ නව යෞවන වයසේ පසුවන පාසල් සිසුන් හා එය ඉක්මවූ තරුණ කොටස්ය.

සංචාරක ව්‍යාපාරය ආර්ථික වශයෙන් ප්‍රතිලාභ ලබාදෙන වැදගත් ව්‍යාපාරයක් ලෙස ගොඩ නැගුණ ද, ඒ තුළින් සංස්කෘතික සාරධර්ම පරිහානියත්, ලිංගික රෝග ව්‍යාප්ත වීමටත් හේතු භූත වී තිබේ. ලංකාවේ හමු වී ඇති ඒඩ්ස් රෝගීන්ගෙන් වැඩි ප්‍රතිශතයක විදේශ සංචාරකයින් අයත් කරගෙන ඇති අතර බහුතරයක්

ස්වදේශිකයින් විදේශිකයන්ගේ ඇසුර ලැබුවෝ වෙති. ඉතා පහසුවෙන් ලිංගික සහකරුවන් සොයාගත හැකි රටක් ලෙස අද අප රට ජාත්‍යන්තරව ප්‍රසිද්ධියට පත්ව තිබේ. බහුතරයක් ක්‍රිස්තියානි - කතෝලිකයන් වෙසෙන මීගමුව, කල්පිටිය වැනි ප්‍රදේශ වලත්, බහුතර බෞද්ධ ජනගහනයක් වෙසෙන හික්කඩුව, තංගල්ල වැනි ප්‍රදේශ වලත් මෙම සමාජ ප්‍රශ්නය එක හා සමානව පවතී. කළු පිරිමින් ඇසුරු කිරීමට එන සුදු කාන්තාවන් ද මේ අතර බහුලව සිටිති. මේ අනුව සංචාරක ව්‍යාපාරය හා ලිංගික රෝග අතර සම්බන්ධතාවය ගැන කථා කිරීමේදී පළමුව එය පිරිමි හා ගැහැණු ගණිකා වෘත්තිය ඇතිකිරීම සඳහා ඉවහල් වන අතර, දෙවනුව මත්ද්‍රව්‍ය ප්‍රවාහනය, පාච්චිය හා දේශීය වශයෙන් ව්‍යාප්ත කිරීම යන සංකල්ප දෙක සම්බන්ධයෙන් මූලික වේ.

ඉහත සඳහන් කරුණු වලට අමතරව මානව ලිංගිකත්වය කෙරෙහි බලපෑම් හා පෙළඹීම් ඇතිකරන අවස්ථා අපට සමාජය තුළ බහුල වශයෙන් හමුවේ. මේ අතර පොදු ප්‍රවාහනය ඉතාම වැදගත් තැනක් හිමිකර ගනියි. රජයේ හෝ පෞද්ගලික බස්රථය, දුම්රිය හෝ ත්‍රීවිලරය මේ අතර ප්‍රධාන වේ. බස්රථයේ දී හෝ දුම්රියේ දී ලිංගික පෙළඹවීමකට විරුද්ධවන්නෝ අප අතර සුළු වශයෙන් සිටියද බහුතරය ඊට අවනතවන්නෝ වෙති. බස්නාහිර පළාතේ 'ඒඩ්ස්, රෝගය ව්‍යාප්ත කිරීමට ත්‍රිරෝද රථ රියදුරන්ගෙන් වැඩි දායකත්වයක් ලැබී ඇතැයි සෞඛ්‍ය අමාත්‍යාංශ අතිරේක ලේකම් නොබෝදා ප්‍රකාශ කර තිබුණි. මෙවැනි සුළු පෙළඹවීමක් දීර්ඝවූත්, ස්ථිරවූත්, එහෙත් තාවකාලික ලිංගික සබඳතාවකාට මුල පිරිය හැකිය. වැඩිපුර මුදල් ගෙවා ලිංගික කටයුතු සඳහා ආවරණය කරන ලද ත්‍රී වීල් රථ යොදාගන්නා වැඩිහිටියන් හා පාසල් ළමුන් පිළිබඳ තොරතුරු වාර්තා වී ඇත.

නගර මධ්‍යයේ තිබෙන පොදු මහජන වැසිකිලි ද ලිංගික පෙළඹවීම් කරන මධ්‍යස්ථාන බවට පත් වී තිබේ. ඇමරිකාවේද නාන තටාක හා පොදු වැසිකිළි මේ කටයුතු සඳහා තෝතැන්නක් බව ප්‍රකට කරුණකි. බොහෝ මහජන වැසිකිලි අවට රාත්‍රී කාලයේ හෝ දිවා කාලයේ සැරිසරන ගැහැණු-පිරිමි ගණිකාවන් හෝ ලිංගික

සහකරුවන් බලාපොරොත්තුවෙන් සිටින අය දැකිය හැකිය. අසභ්‍ය චිත්‍ර හෝ අසභ්‍ය වචන නොලියූ කිසිදු වැසිකිළියක් සොයාගත නොහැකි තරම්ය. බොහෝ ඒවා ලිංගික සේවනය සඳහා කෙරෙන විවෘත ආරාධනාය. ඇතැම් තැනෙක දුරකථන ඇමතුම් අංක පැහැදිලිව ලියා තිබේ. මෙම තත්ත්වයෙහි අවාසනාවන්ත බව නම් බොහෝ පාසල් වල මෙන්ම උසස් අධ්‍යාපන ආයතනවලද මේවා දක්නට තිබීමය. මෙම ක්‍රියාකාරකම් එක එල්ලේම ලිංගික රෝග සම්බන්ධයෙන් බලපෑම් ඇතිකරවිය හැකි නොවුවද වක්‍රාකාරයෙන් ඊට අනුබල දෙන ඒවා විය හැකිය.

සාකච්ඡාව

මානව සමාජය තුළ ලිංගික හැසිරීම් ප්‍රධාන වශයෙන් කොටස් කීපයකට බෙදිය හැකි බව බ්‍රිතාන්‍ය විශ්ව කෝෂයෙහි (Encyclopeadia of Britannica) දක්වේ. එනම් තනිපුද්ගල ලිංගික හැසිරීම්, පුද්ගලයන් දෙදෙනෙකු එක්ව කෙරෙන ලිංගික හැසිරීම් සහ කණ්ඩායමක් තුළ කෙරෙන ලිංගික හැසිරීම් වශයෙනි. කවරාකාරයක හෝ ලිංගික උද්දීපනය උදෙසා මෙම ක්‍රම කීපය හෝ ඉන් එකක් හෝ සම්පූර්ණ විය යුතුය. ස්වාභාවික මිනිසාට (Natural Man) ඇත්තේ ලිංගිකත්වය, තිත්ද හා කුසගින්න වැනි මූලික ප්‍රේරණ කීපයක් පමණි. මේ අවස්ථාවේදී ඔහුට සංස්කෘතිය, නීතිය හෝ සභ්‍යත්වය බලපාන්නේ නැත. ස්වභාවික මිනිසාට ඇතිවන ප්‍රේරණ ඔහු සමාජීය මිනිසෙකු (Social Man) වීමත් සමග ම අදාළ සමාජයේ පවත්නා සමාජ, ආර්ථික හා සංස්කෘතික ප්‍රමිතිකරණයන්ට යටත්ව සපුරාගනු ලැබේ. සමාජීය මිනිසා තම ලිංගික අවශ්‍යතා ඉටුකර ගැනීමේදී සම්මත සමාජ හා සංස්කෘති රටාවන්ට නම්‍යශීලී විය යුතුය. එසේ ම ලිංගික අවශ්‍යතා ඉටුකරගැනීමට නොහැකි වුවහොත් විවිධ ලිංගික අවපීඩාවන්ට පුද්ගලයා ගොදුරුවිය හැකිවාක් මෙන්ම අවසානයේ පුද්ගලයා මානසික රෝගියෙකු බවට ද පත්විය හැකිය.

පොදුවේ බලන කළ දෙදෙනෙකු ලිංගිකව එක්වීම යනු ඔවුන්ගේ ලිංගික අවශ්‍යතා ඉටුකරගැනීමකි. අනෙක් අතට එය ලෝකය ඉදිරියට පවත්වාගෙන යාම සඳහා ඉවහල් වන අත්‍යවශ්‍ය

සමාජ මෙහෙවරකි. කායික හා මානසික වශයෙන් පරිණත පුද්ගලයාගේ ලිංගික ආශාවන් ක්‍රමයෙන් වර්ධනය වේ. එහි ප්‍රතිඵලයක් වශයෙන් පුද්ගලයා තම විරුද්ධ ලිංගිකයා කෙරෙහි සංවේදීතාවක් දක්වනු ලැබේ. මේ අනුව ලිංගික අවශ්‍යතා සම්පූර්ණ කරගැනීමත්, ප්‍රජනන ක්‍රියාවන් එක්තරා සම්මත රටාවක් අනුව සිදුවේ. සමාජීය වශයෙන් පවුල නැමැති සමාජ සංස්ථාව මෙම ලිංගික අවශ්‍යතාවන් ඉටුකරගැනීමට උචිත පරිදි සකස් වී ඇත. පවුලේ ප්‍රධාන කාර්යයන් අතර ලිංගික කාර්ය හෙවත් ප්‍රජනන ක්‍රියාවලිය ඉතා වැදගත් එකක් ලෙස සමාජ හා මානව විද්‍යාඥයින් පෙන්වා දී ඇත.

වර්තමාන සමාජය තුළ පිළිගත් සමාජ සම්මත විවාහ ක්‍රම කීපයක් ම පවතී. ඉන් ඉතාම වැදගත් විවාහ චාරිත්‍රය, ක්‍රමය ලෙස බහුතරයක් පිළිගනු ලබන්නේ ඒක පුරුෂ - ඒක භාර්යා (Monogamy) විවාහ ක්‍රමයයි. විවාහයේදී ඉටුකෙරෙන ප්‍රධාන කාර්ය දහයක් පෙන්වා දෙන ඊ. ආර්. ලීච් (E.R. Leach) පුරුෂයාට ස්ත්‍රියගේ ලිංගිකත්වයේ සම්පූර්ණ අයිතිය සහ ස්ත්‍රියට පුරුෂයාගේ ලිංගිකත්වයේ සම්පූර්ණ අයිතිය ලැබීම වැදගත් කරුණු දෙකක් හැටියට දක්වා තිබේ. මේ අනුව විවිධ සමාජවල ලිංගික අවශ්‍යතා ඉටුකරගැනීමට පිළිගත් ක්‍රම හා නීතිරීති පවතින බව පෙනේ. එසේම මින් පෙනී යන්නේ ලිංගිකත්වය යන ප්‍රපංචය පැරණි සමාජයේ මෙන්ම නූතන සමාජයේද විවිධ සමාජ හා සංස්කෘතික හා මානසික ප්‍රශ්න ඇතිකිරීමට සමත්ව ඇති බවයි. ඒ අනුව අද්‍යතනයෙහි සෞඛ්‍ය සමාජ ප්‍රශ්නයක් මෙන් ම සදාචාරාත්මක ගැටලුවක් බවට පත් වී තිබෙන ලිංගික සම්ප්‍රේෂණ රෝග පිළිබඳ සහ ඒ හා බද්ධ වී පවතින සමාජ හා සංස්කෘතික සාධක පිළිබඳ ගවේෂණය කිරීම හා පර්යේෂණ මගින් අධ්‍යයනය කිරීම කාලෝචිතය.

ආන්තික සටහන්

1. Annual Health Bulletin - Ministry of Health, Sri Lanka, 2006
2. Encyclopeadia of Britannika, William Benton Publishers, 1943

3. Jayasiri, Jayantha, The health Policy in Sri Lanka - A Sociological Study (Unpublished Ph.D. Thesis) 1998
4. Kane, M. William - Understanding Health - New York, 1982
5. Park, K; Preventive and Social Medicine, India, 1994
6. Ratnapala, Nandasena, Behaviour Modification among Commecial Sex workers of Sri Lanka, 1995
7. Sexual Health, Geddes and Grosset, Scotland; 2002
8. Uragoda, C. G., History of Medicine in Sri Lanka, Colombo, 1987
9. Sessional Paper II, Report of a National Health Policy for Sri Lanka, 1993.
10. රත්නපාල, නන්දසේන, ජනශ්‍රැති විද්‍යාව, ගොඩගේ සහෝදරයෝ, 1995

අපරාධ සඳහා ක්‍රියාත්මක කරනු ලබන දඬුවම්

කථිකාචාර්ය
අරුණ ශාන්ත වල්පොල

අපරාධ කළ අයට දඬුවම් දීම දන්ඩනය හෙවත් දන්ඩනවේදය යනුවෙන් හඳුන්වනු ලැබේ. දන්ඩන වේදය (Penology) නම් ඉංග්‍රීසි වචනයේ උපත ග්‍රීක භාෂාවෙන් (Poena) යන්න වේ. මෙහි අදහස දඬුවමයි. දඬුවම යන්නෙන් අදහස් කෙරෙන්නේ පුද්ගලයෙකුට ශාරීරික හා මානසික වශයෙන් පීඩා ගෙන දී ම වේ. යම් පුද්ගලයෙක් වරදක් කළ විට ඔහු සිදුකළේ අපරාධයක් බව එම තැනැත්තාට ඒත්තු ගැන්විය යුතුය. එබැවින් වරදක් කළ තැනැත්තාට සාමාන්‍ය ජීවිතයේ ලැබෙන වරප්‍රසාද අහිමි කළ යුතුය. එය දඬුවම යනුවෙන් දැක්විය හැකිය.

දඬුවම යන සාමාන්‍ය වචනය සංකල්පමය විග්‍රහයකි. අපරාධ සඳහා පමුණුවන දඬුවම් නෛතිකමය දෘෂ්ටි කෝණයකින් ඉදිරිපත් කර ඇත. අපරාධ සඳහා දෙනු ලබන දඬුවම සඳහා එක්විය යුතු අංග ලක්ෂණ පහක් මෙසේ දැක්විය හැකිය.

1. දඬුවම වරද කළ හෝ කලායැයි සිතන අයෙකු කෙරෙහිම පැවතිය යුතුය.
2. නීතිමය වරදක් කිරීම සඳහා ම පැනවිය යුතුය.
3. එසේ පැනවීම කළ යුත්තේ වරදක් සඳහා ම සකස් වූ ඒ සඳහා ම බලය පැවරුන නීතිමය ආයතනයක් හෝ සංස්ථාවක් විසිනි.

4. වරද කළ තැනැත්තාට පරිබාහිර අය විසින් ඒ දඬුවම ක්‍රියාත්මක කිරීම පාලනය කළ යුතුය.
5. වරදට දඬුවම වන වේදනා හෝ අමිහිරි යයි සිතන වෙනත් ප්‍රතිඵල ඒ වරදක කල තැනැත්තා කෙරෙහි ඇති කිරීම කළ යුතුය.

ඉහත සඳහන් අවස්ථාවන්ට අමතරව යම් දඬුවමක් නීත්‍යානුකූල දඬුවමක් යටතට නොවැටේ. ගෙදර දොරේ සිදුවන සාමාන්‍ය වරදක දී දෙමාපියන් විසින් ද, පාසැලේ දී ගුරුවරයෙකු විසින් ද දෙනු ලබන දඬුවම් නීතිමය දඬුවම් යටතට නොවැටේ. එසේ ම රාත්‍රී කාලයේ දී අතරමග යම් පිරිසක් විසින් පොලු මුගුරු වලින් පහර දෙනු ලබන්නේ නම් එය ද නීත්‍යානුකූල දඬුවමක් නොව නීතියෙන් පරිබාහිර දඬුවමකි.

දඬුවම නිල වශයෙන් පමුණුවන දඬුවම්, නීතියෙන් බාහිර දඬුවම් හා නීති විරෝධී දඬුවම් වශයෙන් තෙයාකාරයකට දැක්විය හැකිය. නිළ වශයෙන් දඬුවම් පමුණුවන ලබන්නේ උසාවි ආදී රජයේ විධිමත් ආයතනයන් ය. නීතියෙන් පරිබාහිර දඬුවම් දෙනු ලබන්නේ සමාජය විසින් ම ය. දරුණු අපරාධකරුවන් සමඟ සමීප සම්බන්ධතා පැවැත්වීමට බොහෝ පුද්ගලයන් අකමැති වේ. එසේ ම අපරාධකරුවෙකු සිටින හෝ සිටි පවුලක සාමාජිකයන් පවා සමාජය විසින් කොන් කරනු ලැබේ. එවැනි ආකාරයෙන් සමාජය විසින් අපරාධකරුවනට දෙනු ලබන දඬුවම් නීතියෙන් පරිබාහිර දඬුවම් වේ. කෲර වදහිංසා පමුණුවන දඬුවම් නීති විරෝධී දඬුවම් වශයෙන් හැඳින්වේ. සමහර අපරාධකරුවන් පොලීසිය මගින් අල්වා අපරාධකරුවන්ට අමානුෂික වද හිංසා දී මරාදැමූ අවස්ථා තිබේ. එක්තරා පොලිස් ස්ථානාධිපතිවරයෙක් පසුගිය කාලයේ අපරාධකරුවෙකුගේ දතක් අඬුවකින් ඇද ගලවා තිබුණි. මෙවැනි තත්ත්වයන් නීති විරෝධී දඬුවම් වශයෙන් හැඳින්විය හැකිය.

දඬුවම යන්න සංකල්පමය විග්‍රහයක් ලෙස ඉහතින් දැක්වීමු. ඒ අනුව පුද්ගලයාගෙන් පුද්ගලයාට දඬුවම් ගැන සිතන ආකාරය වෙන්සය. අපරාධ සඳහා සිර දඬුවම් දීම කෙනෙකු අනුමත කරන අතර දඩ ගැසීම තවකෙකු අනුමත කරනු ඇත. කෙසේ වුව ද

දඬුවම අපරාධ කරුවන් සඳහා ක්‍රියා කළ යුතුය යන්න අවිවාදයෙන් පිළිගත යුතුය. අපරාධය සඳහා දඬුවම් ලිහිල් නම් ක්‍රියාත්මක නොවෙන්නේ නම් අපරාධ තව තවත් වැඩි වනු ඇත.

අපරාධ සඳහා දඬුවම් දිය යුත්තේ සමාජය සුරක්ෂිත කිරීමේ පරමාර්ථයෙනි. නමුත් මෙම දඬුවම් පැමිණ වීම අත්තනෝමතිකව සිදුකල යුතු නොවේ. දඬුවම් පිළිබඳව දාර්ශනික මත හතරක් දැකිය හැකිය.

1. ප්‍රතිඵලාත්මක වාදය (Retribution)
2 නිවාරණාත්මක වාදය (deterrence)
3. උපයෝගිතා වාදය (Incapacition)
4. ප්‍රතිසංස්කරණ වාදය (Reformation)

ප්‍රතිඵලාත්මක වාදය විපාක විඳීමට සැලැස්වීම යනුවෙන් හඳුන්වනු ලබයි. ප්‍රතිඵලාත්මකවාදයේ දී පළිගැනීම (revenge) සහ වරදට දඬුවම විඳීමේ (Explation) සංකල්පය ගැබ්වී තිබේ. ක්‍රි. පූ. 1800 දී පනවන ලද හමුරාබිගේ නීති පද්ධතිය තුළ (Code of Hamurabi) ඇසට ඇසක්, දතට දතක් ආදී වශයෙන් පුද්ගලයෙකු කළ අපරාධයේ තරමට සමානව එවැනි ම දඬුවම් ක්‍රියාත්මක කළ යුතු බව දැක්වේ. නමුත් මෙම දඬුවම් ක්‍රමය දාර්ශනික වශයෙන් සදාචාර සම්පන්න ලෝකයා විසින් පිළිනොගන්නා එකක් වී ඇත. නීතිමය ආයතන තුළින් මේ දඬුවම් ක්‍රියාත්මක කරනු නොලැබුව ද වර්තමානයේ පවා ඇතැම් අපරාධකරුවන්ට මේ දඬුවම නීතියෙන් පරිබාහිරව ලැබේ. මනුෂ්‍ය ඝාතනය වැනි අපරාධ කළ අය නීතිය මඟින් නිසි දඬුවම් දෙනු නොලැබූ විට මුල් අපරාධයට භාජනය වූ තැනැත්තන්ගේ පාර්ශ්වයට අසීමිත වෛරයක් හටගෙන කුමන අවස්ථාවේ හෝ අපරාධකරුවාට එවැනි දඬුවමක් ලබා දෙනු ඇත. අද ලංකාවේ සිදුවන මනුෂ්‍ය ඝාතන වැඩිහරියක් මෙවැනි පළිගැනීමේ චේතනාව මත සිදුවූ ඒවා වීමෙන් මේ බව පැහැදිලි වේ.

නිවාරණාත්මක (deterrence) වාදය තුළින් අපේක්ෂා කරනු ලබන්නේ අනාගත වැරදි සිදුවීම වැළැක්වීමයි. දඬුවම් පැමිණවීම මඟින් එම දඬුවමේ ස්වභාවය ගැන සිතා අනෙක් පුද්ගලයන් ද

අනාගතයේ එම වැරදි කිරීම අධෛර්යමත් කිරීම හා වැලැක්වීමට නීතිය අපේක්ෂා කරයි. නිවාරණ සිද්ධාන්තයේ මූලික අරමුණ අපරාධ වැළැක්වීම වශයෙන් දිගට ම පැවතුන ද මේ අරමුණ ඉටු කර ගැනීම සඳහා හොඳ ම මාර්ගය වන්නේ දරුණු ම දඬුවමක් පැනවීමය යන්න පිළිබඳව අපරාධවේදීහු ස්ථිර අදහසක් නොදරනු ලැබේ. එහෙත් ''ඇසට ඇසක්, දතට දතක්'' යන පැරණි ඉංග්‍රීසි ආප්තෝපදේශය නූතන ශිෂ්ට සමාජය තුළ පිළිගනු නොලැබේ. මරණීය දණ්ඩනය දීමෙන් අපරාධකරු විසින් එම අපරාධය හෝ වෙනයම් අපරාධයක් ස්ථිර වශයෙන් ම සිදු කිරීම වලකී. එසේ වුව ද සමාජයේ මිනීමැරුම් කරන ප්‍රමාණය ඒ නිසා අඩුවේ ද යන්න අවිනිශ්චිතය යනුවෙන් මිනීමැරීම සම්බන්ධයෙන් මරණීය දණ්ඩනය දීම උදාහරණයක් වශයෙන් ගෙනහැර දක්වමින් ප්‍රීඩ්මන් ප්‍රකාශ කරයි.[1] වරද කළ පුද්ගලයාට කිසිවක් සොයා නොබලා දඬුවම් පමුණුවන්නේ නැතිව වරද කිරීමට හේතු වූ සමාජීය හා මානසික හේතු සොයා බැලීම ප්‍රයෝජනවත් බව ඔහු පවසයි.

නිවාරණාත්මක වාදය පිළිබඳ අදහස් ඉදිරිපත් කළ තවත් දාර්ශනිකයෙක් වශයෙන් ජෙරමි බෙන්තම් හැඳින්විය හැකිය. දඬුවම් පැනවීම තුළින් සමාජයට යහපත් ප්‍රතිඵල ලැබිය යුතු බව ඔහු කීය. එබැවින් දඬුවම ප්‍රීතිමත් එකක් නොවිය යුතු බවත් ඒ වේදනා ගෙනදෙන්නක් විය යුත්තක් බවත් ජෙරමි බෙන්තම්ගේ අදහස විය. දඬුවම් තුළ පවතින දුඩි බව සමාජයට දැනිය යුතුය. නැතිනම් සමාජයේ අපරාධ කිරීමට බියක් දක්වන්නේ නැත. සමාජය තුළ අපරාධ තවත් වැඩි වේ. නිවාරණය තුළින් ''වරදක් කළ තැනැත්තා නැවතත් ඒ වරද කිරීමට ඇති පෙළඹුම අඩුකිරීමට කරන දඬුවම් අපරාධ වළක්වාලන විශේෂ දඬුවම් ක්‍රමයයි. (Specific Deterret) මෙහි දී ඉතා වැදගත් වන්නේ අපරාධය කළ අය උදෙසා යොදා ගනු ලබන දඬුවම මෙසා පරමාර්ථයක් ඉටු කර ගැනීමට යොදන සාර්ථක ම ''මිශ්‍රනය'' (බේත) වීමයි. අපරාධකරු අපරාධය නැවත නොකරන්නට මේ බේත ප්‍රමාණවත් විය යුතුය. වෙනත් වචනවලින් කිවහොත් ඒ ඒ අපරාධකරුවන්ට යථෝක්ත අපරාධ යළිත් නොකරන ලෙස වෙන වෙන ම බේත් දිය යුතුය.''[2]

අපරාධ සඳහා දඬුවම් ක්‍රියාත්මක කළ යුත්තේ ප්‍රයෝජ්‍යාත්මක අර්ථයෙනි. එනම්, දඬුවම් ක්‍රියාත්මක කළ යුත්තේ අනාගත අපරාධ වැළැක්වීමේ ප්‍රයෝජනය මත බව "ජෙරමි බෙන්තම්ගේ" මතය. වේ. ජෙරමි බෙන්තම් ඔහුගේ මෙම මතය අනුව දඬුවම පිළිබඳ වර්ගීකරණයක් ඉදිරිපත් කර තිබේ. එනම්, දඬුවමක් තේරුමක් නැතිවන අපරාධ, දඬුවම සමහර අවස්ථාවල දී ප්‍රතිඵල රහිත වීම, දඬුවම නිශ්ප්‍රයෝජන වීම හා දඬුවම වෙනුවට වෙනත් මාර්ගයකින් ප්‍රතිඵල ලැබීම වශයෙනි.[3]

හොරු පිරිසක් තමන් මංකොල්ල කෑමට සැරසෙද්දී අසල තිබුණු පොල්ලකින් ගසා සොරෙකු මරා දමයි නම් එතැන ඇත්තේ යුක්ති සහගත මිනී මැරුමකි. මෙහි දී එම තැනැත්තාට දඬුවම් දීම ප්‍රතිඵල රහිත වනු ඇත. කුඩා දරුවෙකු හෝ මානසික විකෘතියක් ඇති අයකු විසින් කරන අපරාධ සඳහා දඬුවම් දීම ද ප්‍රතිඵල රහිත ය. ශ්‍රී ලංකා දණ්ඩ නීති සංග්‍රහයේ ද මෙවැනි අයට දඬුවම් ක්‍රියාත්මක නොකරන බව දක්වයි. වයස අවුරුදු අටට අඩු දරුවන්ට, මානසික රෝගීන්ට හා කැමැත්තෙන් තොරව මත්වූවන්ට නීතිය මඟින් කටයුතු නොකරන්නේ ඔවුන්ට ස්වච්ඡන්දතාවයක් හෙවත් සිතා මතා කටයුතු කිරීමට නොහැකි බැවිනි.

අපරාධයෙන් වූ හානියට වඩා වැඩි හානියක් දඬුවම් ක්‍රියාත්මක කිරීම තුළින් සිදුවන්නේ නම් එවිට දඬුවම් දීම නිෂ්ප්‍රයෝජනය වනු ඇත. පිටරැටියෙකු විසින් අපරාධයක් කරයි නම් එම අපරාධකරුට දඬුවම් දීම තුළින් එම රට විසින් දරුණු යුද්ධයකට අර අඳින්නේ නම් එවැනි විටක දඬුවම් නොකර අපරාධකරුවා පිටුවහල් කිරීම වටනේය.

දඬුවම වෙනුවට අපරාධකරුවා වෙනත් මාර්ගයකින් චරිත ශෝධනය කිරීම මැදහත් ප්‍රතිඵල දෙන්නකි.

උපයෝගීතාවාදය (Incapatation) තුළින් අදහස් කරනු ලබන්නේ කෙටි කාලයක් ඇතුළත සමාජයේ හැසිරීම හෝ නැවත ඉස්මතු වීමට ඉඩහරිනු ලැබුවහොත් කලින් කළ අපරාධය ම හෝ ඒ හා සමාන අපරාධයක් නැවතත් නිසැකව ම කරන අපරාධ-

කරුවෙකුගෙන් සමාජය ආරක්ෂා කිරීමේ මාර්ගයක් වශයෙන් ඔහු සිරගෙදරක හෝ ආරෝග්‍ය ශාලාවක දීර්ඝ කාලයකට සිරකර හෝ නතර කර තැබීමයි. සිරකර තැබීමේ ප්‍රශ්නය සාමාන්‍යයෙන් පැන නඟින්නේ නැවත නැවතත් වරද කරන පුද්ගලයෙකු සම්බන්ධයෙනි. නිවාරණයෙන්වත් පුනරුත්ථාපනයෙන් වත් සමහර වරදකරුවන් සුමගට ගත හැකි නොවේ. ඔවුනට කුමන ආකාරයෙන් වෘත්තීය පුහුණු ලබා දෙනු ලැබුව ද ඔවුන් නිදහස් වූ පසු නැවතත් බිහිසුණු අපරාධ සඳහා යොමු වේ. කොන්ත්‍රාත්වලට මිනීමරන්නන් අද පාතාල ලෝකයේ කොතෙකුත් සිටිති. ඔවුන් බන්ධනාගාරගත වූ පසු වඩු කර්මාන්තය, පෙදරේරු කර්මාන්තය, කම්මල් කර්මාන්තය හා ඇඟලුම් කර්මාන්ත වැනි වෘත්තීය පුහුණු ලැබේ. වසර ගණනාවක් ගෙවීමෙන් අනතුරුව බන්ධනාගාරයෙන් නික්ම යන විට බන්ධනාගාර සුභ සාධක අංශය මඟින් ස්වයං රැකියා ආරම්භ කර යහපත් ජීවිතයක් ගත කිරීමට උපදෙස් දෙමින් ආයුධ කට්ටල පවා ලබා දෙනු ලැබේ. නමුත් මෙම සිරකරුවන් ආයුධ කට්ටල අඩු මුදලකට විකුණා පැරණි පුරුදු අපරාධ සඳහා යොමුවී ඇත. මෙවැනි සිරකරුවන්ගෙන් සමාජයේ ජීවත් වන අයට සිදුවන අයහපත වැළැක්වීම සඳහා ඔවුන් බන්ධනාගාරවල දිගට ම සිරකර තබනු ලැබේ. එය හඳුන්වනු ලබන්නේ අශක්තුකරණය හෙවත් උපයෝගිතා වාදය යනුවෙනි.

නමුත් මෙම උපයෝගිතා වාදය හෙවත් අශක්තුකරණය සාර්ථක දඬුවම් ක්‍රමයක් ද යන ප්‍රශ්නය උද්ගත වී ඇත.

ප්‍රතිසංස්කරණ වාදය (reformation) හෙවත් පුනරුත්ථාපනය අද වැදගත් ම දඬුවම් ක්‍රමය වශයෙන් සලකනු ලැබේ. පුද්ගලයාගේ සාමාජීය, ආර්ථික පසුබිම අනාවරණය කරගෙන අපරාධයට තුඩු දුන් ක්‍රියා මාර්ගය දෙස බලා ඔහු අලුත් පුද්ගලයෙකු බවට පරිවර්තනය කර පැරණි අපරාධ රටාවෙන් ගලවා ගැනීමට පුනරුත්ථාපනය තුළින් බලාපොරොත්තු වේ. ලොම්බ්‍රෝසෝ (Lombroso) වැනි යථානුභූති වාදීන් අපරාධ සඳහා දඬුවම් ලබා දීම සාවද්‍ය බව ප්‍රකාශ කළේය.[4] චරිත ශෝධනය තුළින් අරමුණු කරනු ලබන්නේ නිවාරණ මෙන් ම අශක්තුකරණ සිද්ධාන්තවලින්

ද ප්‍රධාන වශයෙන් අදහස් කරන ලද මහජනයා ආරක්ෂා කිරීමට වඩා වරදකරුගේ චරිතය දියුණු කර ඔහු තුළ පවතින සාපරාධී ප්‍රවණතාවලින් ඔහු මුදවීමයි.

මෙහි දී විශේෂයෙන් අපරාධකරුවන් වැරදි ක්‍රියාවන් කිරීමට පෙළඹී ඇති විවිධ හේතු සොයා බලනු ලැබේ.

විවිධ අපරාධ විද්‍යාඥයන් දාර්ශනිකයන් අපරාධ හා දඬුවම් පිළිබඳව විවිධ මත ඉදිරිපත් කර ඇත. ඩාවින්ගේ පරිණාමවාදී අදහස් අපරාධ කෙරෙහි ඈඳාගත් අපරාධ විද්‍යාඥයෙකු ලෙස ගරා පාලෝ හැඳින්විය හැකියි. ඔහුගේ අදහස් (Criminology) නම් කෘතිය තුළින් ඉදිරිපත් කළේය. ඔහුට අනුව අපරාධකරුවන් සමාජ පරිණාමයට අනුව හැඩගැසිය නොහැකි තැනැත්තෙකි. අපරාධකරු අපරාධයෙන් ඉවත්කර හැඩ ගැස්විය නොහැකි නම් කළ නොහැකි එක ම දෙය භෞතික පරිනාමයට හැඩ ගැස්විය නොහැකි සත්ත්වයා නැතිවී අභාවයට යන්නා සේ සමාජ පරිණාමයට හසුව ඉදිරියට නොයන තැනැත්තා ද එසේ අභාවයට යාදිය යුතුය යන්නයි. මේ මතයට අනුව දඬුවම සමාජයට නොගැළපෙන අය සමාජයෙන් අයින් කිරීමට හොඳ මාර්ගයක් ලෙස ගරා පාලෝ අදහස් කරයි.[5]

'ප්‍රෙරි' නමැති අපරාධ විද්‍යාඥයා ද අපරාධ හා දඬුවම් පිළිබඳ අදහස් ඉදිරිපත් කළ තවත් අයෙකි. අපරාධකරු විසින් කළ හානිය සමාජයට කොතරම් බලපානවා ද යන්න විමසමින් දඬුවම් තීරණය කළ යුතු බව ඔහුගේ මතයයි. ඒ අනුව විනිශ්චයකාරවරුන් රෝම ලන්දේසි නීතියට අමතරව මනෝ විද්‍යාව දත යුතු බව පෙරී ප්‍රකාශ කළේය. දඬුවම් ක්‍රියාත්මක කිරීම සඳහා පෙරී විසින් අපරාධකරුවන් පන්ති පහකට බෙදා දක්වා තිබේ.

1. උපතින් අපරාධවල නියුක්ත වූ තැනැත්තා (Instinetive Criminal)
2. මානසික විකෘති ඇති අපරාධකරු (Insane Criminal)
3. භාව ප්‍රකෝප වූ අපරාධකරු (Passionate Criminal)
4. ඉඳහිට අපරාධ රක්නාන (Occasionah Criminal)
5. පුරුද්දෙන් අපරාධ කරන්නා (Habitual Criminal)

ජෙරී විසින් ඉදිරිපත් කළ මේ අපරාධ ගණ පහෙන් එකකට ඇතුළු කලාට පසු ඒ ඒ ගණයට අනුරූප වූ ද දඬුවම නියම කළ යුතුය.[6]

ලෝ ප්‍රකට සමාජ විද්‍යාඥයෙකු වූ එමිල් ඩුර්කයිම් ද අපරාධ හා දඬුවම් පිළිබඳ අදහස් ඉදිරිපත් කළ පුද්ගලයෙකු ලෙස සැලකේ. සමාජයේ ව්‍යුහය අනුව අපරාධ සඳහා දඬුවම් පමුණුවන ආකාරය වෙනස් බව ඔහුගේ මතය වේ.

දන්ඩනය පිළිබඳ අංග ලක්ෂණ හතරක් ඇති බව දක්වා තිබේ. විශ්ව සාධාරණ බව (Uniformity), නියත බව (Certainity), ඉක්මන් බව (Celerity) සහ බරපතල බව (Severity) මේ ලක්ෂණ හතරයි.[7] නීතිය කැඩූ කාටත් කොතැන සිටියත් එක ම ආකාරයකට දඬුවම් ලබාදීම විශ්ව සාධාරණත්වයයි. එක අපරාධයකට එක ම ආකාරයේ දඬුවම් ලබාදීම මෙයින් අදහස් කෙරේ. නමුත් මෙය ලංකාවේ ක්‍රියාත්මක වනවාද යන්න ගැටළුවකි. සමහර අපරාධ සඳහා මුදල් ඇති අයට එක් දඬුවම් ක්‍රමයකුත් දුප්පතුන්ට වෙනත් දඬුවමකුත් ක්‍රියාත්මක වන බවක් ලංකාවේ බොහෝ විට දක්නට ලැබේ. අපරාධකරුගේ සමාජ තත්ත්වය, ධනවත්කම, ඊට කලින් තිබූ චර්යාවන්, වයස, ස්ත්‍රී පුරුෂ බව ගැන සිතා අපරාධයට ප්‍රතික්‍රියා දක්වීම නොකර අපරධකරුවන් සඳහා නියත වශයෙන් දඬුවම් පැමිණවිය යුතුය.

අපරාධකරුට තමා කළ අපරාධය සඳහා ඉක්මනින් දඬුවම් ලැබෙන බව ඒත්තු ගැන්විය යුතුය. නමුත් අද ශ්‍රී ලංකාවේ පවතින නොයෙකුත් හේතු මත අපරාධකරුවන්ට දඬුවම් දීම ප්‍රමාද වී තිබේ. බන්ධනාගාරයේ දී හමුවන ඇතැම් සිරකරුවන් තමන් කළ අපරාධය විභාග කිරීම සඳහා වසර දහයක් පමණ ගිය බව ප්‍රකාශ කළේය. ඒ තුළින් පැහැදිලි වන්නේ ලංකාවේ අපරාධකරුවන් සඳහා දඬුවම් දීම ඉතාමත් ප්‍රමාද වන බවයි. මෙය ඉතාම අසුබදායක තත්වයකි.

අපරාධකරුවන්ට දඬුවම් දෙන්නා සේම අපරාධකරුවන්ගේ සමාජමය තත්ත්වය මානසික තත්ත්වය, ආදී කරුණු පදනම්

කරගෙන සමාවද දිය යුතුය. අතීතයේ දරුණු අපරාධකරුවන් පන්සලට රිංගා ගත්තේය. එවිට පන්සල තුළින් ඔවුනට අභය දානය ලැබුණි. වර්තාමනයේ එවැන්නක් දැකිය නොහැකිය. ඇතැම් පන්සල්වල සිටින චීවරධාරීන් පවා දරුණු අපරාධකරුවන් වී සිටින රටක පන්සල් අභයදානය දෙන ස්ථානයක් වශයෙන් සැලකිය හැකිද? යන ගැටළුව මතුවේ. කෙසේ වෙතත් අද අධිකරණය ඉදිරියේ විභාග වන නඩුවක දී විනිශ්චය කාරවරයාට වරදකරුගේ සමාජ මානසික පරිසරය ගැන සිතා දඬුවම් ලිහිල් කළ හැකිය. එසේ ම ආණ්ඩුක්‍රම ව්‍යවස්ථාවෙන් ම සිරකරුවන්ට සමාව දීමේ බලයක් ජනාධිපතිවරයාට ලබා දී තිබේ. ඒ අනුව අද බන්ධනාගාරවල සිටින සෑම සිරකරුවෙකු ම පාහේ තමන්ගේ අපරාධයේ ස්වභාවය අනුව විවිධ සමාවන් ලැබේ. ජාතික නිදහස් දින, වෙසක් පොහොය දින වැනි විශේෂ දිනයන්හි මෙම සමා ප්‍රදානය කරනු ලැබේ. මෙම සමාව දීමේ ක්‍රියා කලාපය නිසා ඇතැම් අපරාධකරුවන් ඉතා ඉක්මනින් නිදහස් වේ. මෙහි දී ඔවුනට දඬුවම් නියම කලා ද යන්න ගැටළුවක් වී ඇත. එක් අංශයකින් මෙසේ දෙන සමාව අහිංසක සිරකරුවන්ට විශාල සහනයක් වනු ඇත. එමෙන් ම දරුණු අපරාධකරුවන්ට මෙම සහනය ලබාදීම තුළින් අනාගත අපරාධකරුවන්ට මෙම සහනය ලබාදීම තුළින් අනාගත අපරාධ තව තවත් වැඩිවීමේ තර්ජනයක් පවතී.

අතීතයේ පැවති දඬුවම් ක්‍රමවලට වඩා සංවිධානය වූ දඬුවම් රටාවක් වර්තමාන ලෝකය තුළ දැකිය හැකිය. අපරාධ වලට නිළ වශයෙන් පමුණුවන දඬුවම් විවිධාකාරය. එනම්,

1. සමූහයෙන් ඈත් කිරීම
    a. මරණය පැමිණවීමෙන්
    b. පිටුවහල් කිරීමෙන්
    c. බන්ධනාගාර ගත කිරීමෙන්
2. ශාරීරික වදහිංසා පැමිණවීම
3. සමාජමය අවමානය
4. නිලීන අවමානය
5. වන්දි හෝ දඩ මුදල් ගෙවීම[8]

සමූහයෙන් ඈත් කිරීමේ දඬුවම් අතර මරණීය දණ්ඩනය වැදගත් දණ්ඩනයකි. අතීතයේ බොහෝ අපරාධ සඳහා මරණීය දණ්ඩනය ලබා දෙන ලදි. පැරණි රජ දවස මෙම මරණීය දණ්ඩනය බහුලව දී ඇති බව ඉතිහාස වංශ කථාවලින් හෙළිවේ. ''රජුගේ බිසව හෝ අන්තඃපුරයේ ස්ත්‍රීන් සමඟ අයථා සම්බන්ධතා පැවැත්වීම ද රාජද්‍රෝහී අපරාධයක් සේ සලකන ලදි. කැලණිතිස්ස රජුගේ බිසවට ලිපියක් දුන් බවට සැක කළ අවස්ථාවේ එයට සම්බන්ධ යැයි සිතූ භික්ෂූන් වහන්සේ හා අනෙක් අය මරණයට පත් කරන ලදී. අග්‍රබෝධි රජුගේ බිසව හා සම්බන්ධ වුනු මාන නම් යුව රජු මරණීය දණ්ඩනයට පත්කරන ලදී. එංගලන්තයේ හෙන්රි රජ 72000 ක් දෙනා මරණ දඬුවමට පත් කළ බව කියවේ. රෝම සහ ග්‍රීක ශිෂ්ටාචාරවල ද මරණීය දණ්ඩනය විරල නොවූ දඬුවම් ක්‍රමයක් විය.[9]

පිටුවහල් කිරීම ද අතීතයේ සිට පැවති දඬුවම් ක්‍රමයකි. රටින් පිටුවහල් කිරීම මෙන් ම එක්තරා ප්‍රදේශයකින් ඈතට යවා වෙන තැනක රඳවා තැබීමට කටයුතු කිරීම ද මෙම දඬුවමට අයත් විය. මෙම දඬුවම් කොතරම් වාස්ථවික ද යන්න ගැටළුවකි. තමා වෙසෙන සමාජයෙන් පුද්ගලයෙකු පිටුවහල් කළ විට ඔහු සම්පූර්ණයෙන් අසරණ වේ.

බන්ධනාගාර ගත කිරීම ද දඬුවම් ක්‍රමයක් වශයෙන් ඉතා දීර්ඝ ඉතිහාසයක් ඇති දඬුවම් ක්‍රමයකි. පැරණි රජවරුන් පවා අපරාධකරුවන් බන්ධනාගාර ගත කළ අවස්ථා ඇත. පැරණි බන්ධනාගාර බොහෝ විට රජවාසල්, පන්සල් ආදී ස්ථානයන්ට යාබදව දක්නට ලැබුණි. නාගරිකකරණය වීමත් සමඟ ම බන්ධනාගාර නගරවල විශාල ගොඩනැගිලිවල ඉදිකරන ලදී. මෙම බන්ධනාගාර සංකල්පය අද ඉතා දියුණු තත්වයක පවතී. අද බන්ධනාගාරය තුළ ක්‍රියාත්මක වන්නේ දඬුවම් දීමකට වඩා ප්‍රතිසංස්කරණ ක්‍රියාවලියකි. එහෙත් සිරකරුවන්ගේ ස්වභාවය අනුව ලංකාවේ විවිධ ප්‍රදේශයන්හි විවිධාකාර වූ බන්ධනාගාර රාශියක් දක්නට ලැබේ. වැලිකඩ, මහර, බෝගම්බර, අනුරාධපුර, යාපනය, මඩකලපුව, බදුල්ල, මාතර හා මීගමුව යන ස්ථානවල උපරිම ආරක්ෂාව යොදා අවට විශාල තාප්ප බැඳ ඇති බන්ධනාගාර

දක්නට ලැබේ. පල්ලෙකැලේ, අනුරාධපුර හා කෝපායි විවෘත බන්ධනාගාර දක්නට ලැබේ. මේවායින් පිටවෙන සිරකරුවන් කෙලින් ම සමාජයට යන නිසා මේවා තුළ උපරිම ආරක්ෂාවක් දක්නට නොලැබේවි. නිදහස් වීමට ටික කලක් ඇති සිරකරුවන් මේවායෙහි රඳවා තබනු ලැබේ. හෝමාගම, මීතිරිගල, වනවාස, කෙග්ගල, වීරවිල, මඩකලපුව, යාපනය හා අනුරාධපුරය වැනි ප්‍රදේශවල සිරකරුවන් සඳහා වැඩකඳවුරු පිහිටුවා ඇත. මෙම බන්ධනාගාරවල ද ආරක්ෂාව අවම මට්ටමකින් පවතී.

සිරකරුවන් රැ නැවතී උදේ නියමිත ස්ථාන වලට වැඩට යන නවාතැන් කඳවුරු ද කන්දෙවත්ත මීතිරිගල මධ්‍යස්ථානය, කෝපායි හා මීගමුවේ දක්නට ලැබේ. තඩු විභාග වනතුරු වරදකරුවන් රඳවා තබන බන්ධනාගාර විශේෂයක් ද ඇත. ඒවා හඳුන්වනු ලබන්නේ "ලොක් අප්" යනුවෙනි. මේවා බොහෝ උසාවි ආශ්‍රිතව දක්නට ලැබේ. ලංකාවේ බන්ධනාගාර පද්ධතියට අලුතින් එක්වූ බන්ධනාගාරයක් ලෙස පවුල් පුනරුත්ථාපන මධ්‍යස්ථානය හැඳින්විය හැකිය. (Family Rehabilitation Center) සේනපුරයේ එය පිහිටා ඇති බව බන්ධනාගාර සංඛ්‍යාලේඛන (1986) වාර්තාවේ දැක්වේ.[10]

දඬුවම් ක්‍රමයක් වශයෙන් අතීතයේ සිට අද දක්වා ම ක්‍රියාත්මක කරනු ලබන දඬුවම් ක්‍රමයකි, ශාරීරික වදහිංසා පැමිණවීම. අතීතයේ මෙම දඬුවම් ඉතා ම්ලේච්ඡ අන්දමින් පැවතුනි. රත් වූ තෙල් භාජනවලට අත පෙවීම, කස පහර දීම, අත, පය, කන්, නාසා ආදිය කැපීම, දෙතිස් වධ, ආහාරපානවලින් ඈත්ව තැබීම වෙනත් මානසික හා කායික හිංසා පැමිණවීම ආදී අනේක විධ දඬුවම් මේ ක්‍රමය යටතේ ක්‍රියාත්මක කරනු ලැබීය. ශාරීරික වදහිංසා දෙන ප්‍රධාන දඬුවම් ක්‍රමයක් ලෙස දෙතිස් දඬුවම් බෞද්ධ සාහිත්‍යයේ හා විවිධ සාහිත්‍ය ග්‍රන්ථ මගින් අපට දැකිය හැකිය. එම දඬුවම් මෙසේය.

1. වේවැලින් තලනු
2. තටු සැට්මිටියෙන් තලනු
3. මුගුරින් පහරිනු.

4. අත් කපනු.
5. පා කපනු.
6. අත් පා කපනු.
7. කන් කපනු.
8. නාසා කපනු.
9. කන් නාසා කපනු
10. හිස් කබල ගලවා කකාළගෙඩි ඔච්චු.
11. හිසෙහි සම ගලවා බොරළුයෙනි උලා සකක් මෙන් මදිනු.
12. මුවෙහි රෙදි කඩ ඔබා ගිනි දල්වනු.
13. සිරුර තෙල් කඩින් වෙලා ගිනි දෙනු.
14. දෑත තෙල් කඩින් වෙලා ගිනි දෙනු.
15. ගෙලෙහි පටන් ජංගාව තෙක් සම හරවා රැහැනින් ඇද බඳිනු.
16. ගෙලෙහි පටන් පහළට ද ඇහෙහි පටන් ඉහළට සම හරවා ඉනෙහි දී පෙරළා යටි සමින් උඩ කය ද, උඩු සමින් යටි කය ද වසනු.
17. ඇඟ දෙපස උල් ගසනු.
18. බිලියෙන් මත් ඉරනු.
19. කවහණු පමණ කොට මස් ලියනු.
20. සිරුරෙහි කියදි ලා කාරම් ගල්වනු.
21. ඇලයෙන් හොවා කනැ උල් ගසා පයින් ගෙන සිසාරනු.
22. සිරුරෙහි ඇට මස් සුන්වා පිදුරු බිස්සක් මෙන් වනතෙක් තලනු.
23. උණු තෙල් ඉසිනු.
24. බල්ලන් ලවා ඩස්වනු.
25. දිවැස් හුලැ හිඳුවනු.
26. වද බෙර වයනු.
27. හිස ගසා ලනු.
28. රටින් නෙරපනු.
29. හිස මුඩු කරනු.
30. දඟගෙයි ලනු.
31. හැකිල්ලෙහි ලනු.
32. නිගා කරනු.[11]

ඉහත සඳහන් වද සියල්ල ම අතීතයේ ක්‍රියාත්මක කළ බව සඳහන් වේ. මෙම දඬුවම් ක්‍රම කොතෙක් දුරට යුක්ති සහගත ද ආචාර සම්පන්න ද යන්න ගැටළුවකි. ඉංග්‍රීසි නීතිය මඟින් වද හිංසා අනුමත දඬුවම් ක්‍රමයක් වශයෙන් භාවිතයෙන් ඉවත් කරනු ලැබුවත් ලෝකයේ ඇතැම් රටවල අද පවා වදහිංසා දීමේ දඬුවම් ක්‍රම ක්‍රියාත්මක වේ. මැද පෙරදිග ඇතැම් රටවල ගල් ගසා මැරීම ආදිය මෙයට නිදසුන් වශයෙන් ඉදිරිපත් කළ හැකිය. එසේ ම 1960 ගණන්වල දී ඇමරිකාවේ ආර්කන්සාස් ප්‍රදේශයේ බන්ධනාගාර වල වද හිංසා ද ඉතා අමානුෂික මට්ටමක විය. එම දඬුවම් ගැන ''ටොම් මර්ටන්'' නමැති ඇමරිකානු බන්ධනාගාර වල ප්‍රධානියා විස්තරයක් ලීවේය. දඬුවම් පැමිණවීම සඳහා හිරගෙවල්වල ''ඉලෙක්ට්‍රික් ටැලිපෝනය'' නම් භාණ්ඩයක් විය. එම ටෙලිපෝනයේ වයර් අපරාධකරුගේ ලිංගික ප්‍රදේශයටත් කකුල් ප්‍රදේශයටත් එකතු කරනු ලැබේ. එවිට එම පුද්ගලයාගේ එම ප්‍රදේශයන්ට විදුලි සැර වැදේ. ලිංගික ප්‍රදේශය වැනි සියුම් වූ ප්‍රදේශයකට විදුලි සැර වැදීම කොතරම් වේදනා සහිත වනු ඇති ද යන්න සිතාගත හැකිය.[12]

සමාජමය අවමානය අපරාධකරුවන්ට සමාජය විසින් ම දෙනු ලබන දඬුවමකි. එදා පටන් අද දක්වා ම මෙම දඬුවම් ක්‍රමය ක්‍රියාත්මක වේ. නූතනයේ මෙම තත්ත්වය එතරම් දුරට දැකිය නොහැකිය. අතීතයේ අපරාධයක් කළ කෙනෙකු සිටින පවුලකින් පවා ආවාහ විවාහ කටයුතු සඳහා පුද්ගලයින් තෝරා නොගනී. එමෙන් ම අපරාධකරුවන් වැදගත් උත්සවවලට සහභාගි කර නොගනී. විශේෂයෙන් මඟුල් ගෙවල් වැනි දේවල්වල දී කෑම මේසයට අපරාධකරුවන් අනෙක් අය සමඟ එකට වැද්දගන්නේ නැත. අපරාධකරුවන්ට රැකියා ලැබෙන්නේ නැත. අද පවා ග්‍රාම නිලධාරියෙකු නිකුත් කරන චරිත සහතිකයේ ඉල්ලුම්කරු කෙදිනක හෝ උසාවියක වැරදිකරුවෙකු වී තිබේද? යනුවෙන් විමසා බලනු ලැබේ. අතීතයේ පවුලේ ඥාතියෙකු අපරාධ කළ ද අනෙක් පුද්ගලයන්ට පවා රැකියාවලට යාමට අවස්ථාව සැලසෙන්නේ නැත.

කළා වූ අපරාධයට වන්දි ගෙවීම, දඩ ගෙවීම ආදිය ද අපරාධ සඳහා ක්‍රියාත්මක වූ තවත් දඬුවම් ක්‍රමයකි. එහෙත් අද මෙය වැඩිපුර ඇත්තේ සිවිල් නීතියේ වැරදි සඳහාය. මෙම දඬුවම් ක්‍රමය කොතරම් ප්‍රායෝගික ද යන්න විමසිය යුත්තකි. ඇතැම් දඩ මුදල් හා වන්දි ප්‍රමාණයන් බොහෝ මුදල් ඇති පුද්ගලයන්ට දඩ හා වන්දිය එතරම් දෙයක් නොවේ. එබැවින් ඕනෑ ම වරදක් කර මුදල් මගින් එය පියවා ගැනීමට දඩය හා වන්දිය ගෙවීම් තුළින් හැකිය. නමුත් මෙම දඩ ගෙවීමට නොහැකිව සිර ගෙවල්වල තැපීමට සිදුවන්නේ අන්ත අසරණ පුද්ගලයන්ටය. එක ම අපරාධය කර එක් කොටසක් සිර ගෙදර නොගොස් සතුටින් ජීවත් වෙන අතර එම අපරාධයට සම්බන්ධ දුගී පුද්ගලයන් අනන්ත වූ දුක් විඳිමින් සිරබත් කෑම කොතරම් සාධාරණ ද යන්න විමසිය යුත්තකි.

දඬුවම් නැමැති සංකල්පය ගැන සාකච්ඡා කිරීමේ දී බෞද්ධ ආකල්පය ද විමසිය යුතුය. බුදුන් වහන්සේ දඬුවම් පැමිණවීමට ප්‍රථමයෙන් සමාජය තුළ අපරාධ පාලනය කළයුතු බව දේශනා කළේය. එසේ ම අපරාධ බිහිවන මාර්ගය කඩා බිඳ දැමිය යුතු බව උන්වහන්සේගේ මතය විය. පුද්ගලයාට හොඳ නරක කියා දී කාය, වාග්, මනෝ යන දුෂ්චරිත වලින් බැහැර කිරීම තුළින් අපරාධ පාලනය කළ හැකි බව බුදුන්වහන්සේගේ ප්‍රතිපත්තිය විය. පුද්ගලයා කරන හොඳ ක්‍රියාවලින් යහපත් ප්‍රතිඵල ලැබෙන බවත්, නරක ක්‍රියාවලින් අයහපත් ප්‍රතිඵල ලැබෙන බවත් හොඳ ක්‍රියා මොනවාද නරක ක්‍රියා මොනවාද යන්න පැහැදිලි කරදීම තුළින් නරක ක්‍රියා වලින් ලැබෙන අයහපත් ප්‍රතිඵල වලට බියෙන් පුද්ගලයා අපරාධ කිරීමට බියක් දැක්වීය.

බෞද්ධ දඬුවම් ක්‍රමය යටතේ අපරාධ මර්දනයට හෝ තරවටු කිරීම වැනි දේ බෞද්ධ ප්‍රතිපත්තිය නොවීය. ''කේසි සැවැත් නුවර අසුන් හීලෑ කිරීමෙහි සුප්‍රකට පුද්ගලයෙක් විය. ඔහුත් බුදුරදුනුත් අතර ඇතිවුණු පිළිසඳරක දී බුදුන් විචාල පැනයකට පිළිතුරු දෙමින් තමා අසුන් හීලෑ කරන අන්දම පැවසීය. බුදුන් වහන්සේ ද ඒ හා සමාන ක්‍රමයකින් දැමිය යුතු පුද්ගලයන් දමනය කරන බව දේශනා කළ සේක.[13] වරදකට දඬුවම් කරන ආකාරය

කේසී සූත්‍රයෙහි දැක්වෙන ශික්ෂණ ක්‍රමය විශේෂයෙන් ම වැදගත්ය. ශ්ලක්ෂණ, පරුෂ, එරුෂ සහ ශ්ලක්ෂණ, හනන යනුවෙන් එම ක්‍රම දක්වා තිබේ. මුදු මොළොක් විදිහට හික්මවීම එරුෂ වේ. මුදු මොළොක් සහ තද දැඩි ක්‍රමය එරුෂ සහ ශ්ලක්ෂණ නම් වේ. එම ක්‍රම තුන ම අසාර්ථක වූ විට මරා දැමීම හනන නම් වේ. මරා දැමීම හෙවත් ප්‍රාණඝාතය බුදු සසුනේ අකැප නොවේදැයි කේසි විචාල අවස්ථාවේදී බුදුන්වහන්සේ 'හනන යන්නෙහි අර්ථය ඉතාම පැහැදිලිව දේශනා කළේය. මුදු, දැඩි, මුදු සහ දැඩි යන ක්‍රම තුනෙන් ම අවවාද අනුශාසනා දී හැදිය නොහැකි පුද්ගලයාට තවදුරටත් අවවාද අනුශාසනා නොදී ම හන්න යනුවෙන් බුදුන් වහන්සේ දැක්වීය.

දැඩි ලෙස දඬුවම් දීම පිළිබඳ බෞද්ධ ප්‍රතිපත්තිය භද්දාලී භික්ෂු චරිතයෙන් දැක්වෙයි. භද්දාලී භික්ෂුව අකීකරු දුර්වචන, විනය ශික්ෂා පද කඩකරන නීති රීති නොපිළිපදින භික්ෂුවකි. ඔහු බුදුන් අබියස දී ම විනය නීති පිළිපැදිය නොහැකි බව ප්‍රකාශ කළේය. ඒකාසන භෝජන ශික්ෂා පදය කඩකිරීම සම්බන්ධයෙන් චෝදනා ලබා සිටි ඔහු තුන්මාසයක් ම බුදුරජාණන් වහන්සේ මඟහැර සිටියේය. භික්ෂු සංඝයාගේ මැදිහත් වීම මත භද්දාලී භික්ෂුව තමාගෙන් සිදු වූ වරදට සමාව ඉල්ලා සිටියේය. පළමුවර සමාව නොලැබිණි. දෙවැනිවර සමාව ඉල්ලීය. එවිට ද බුදුන් වහන්සේ සමාව නුදුන් සේක. බුදුන් වහන්සේ තම ශ්‍රාවකයන්ට දුන් දැඩි දඬුවම් ලෙස ශාසන ඉතිහාසයේ මෙය දැක්වේ. තෙවන වර භද්දාලී භික්ෂුව ආයති සංවරය පිණිස සමාව ඉල්ලීය. එම අවස්ථාවේ කලින් දෙවතාවටත් වඩා අනුශාසනා කළ බුදුන් වහන්සේ වරද වරදට හැටියට පිළිගෙන ආයති සංවරය සඳහා පිළියම් කිරීම බුදු සසුනෙහි උත්තම ලක්ෂණයක් බව පවසා ඔහුට සමාව දුන් සේක.[14]

බුද්ධ ශාසනයෙහි භික්ෂූන් වෙත පැමිණ වූ දරුණුතම දඬුවම වූයේ බ්‍රහ්ම දණ්ඩනයයි. ඡන්න භික්ෂුවට බුදුන් වහන්සේ පිරිනිවන් පෑමට මොහොතකට කලින් මෙම දඬුවම නියම කරන ලදී. යම්කිසි භික්ෂුවක් අනෙක් භික්ෂුවට ඇනුම් බැනුම් ගැරහුම් කෙරේ නම් හෝ කිසිවෙකුගේ අවවාද නොපිළිගනී නම් හෝ ඔහු හික්මෙන

තුරු ඔවදන් දීම නැවැත්වීම බ්‍රහ්මදණ්ඩනය නම් වේ. මෙම දඬුවම් ප්‍රායෝගික වශයෙන් ඉතාමත් වැදගත් ඒවා ලෙස අද පවා ක්‍රියාත්මක කළ හැකි බවක් ද පෙනේ. බුදුන් වහන්සේ ගිහියන්ට පනවන ලද මහ දඬුවම පත්තනික්කුජ්ජන කර්මය කිරීමය. එනම්, ගිහියෙකුගේ පිණ්ඩපාතය පිළිනොගෙන පාත්තරය අනෙක් අතට හැරවීමයි. වරදක් කළ ගිහියෙකු සමග ඇති සම්බන්ධතා අත්හැර දැමීම මෙමගින් සිදුකරන ලදි. මෙම දඬුවම පළමුවෙන් පනවන ලද්දේ වඩ්ඩ ලිච්ඡවියා හටය. ලංකාවේ මෙම දඬුවම පැනවූබවට ඇති ඓතිහාසික සාධකය දෙවෙනි දාඨෝපතිස්ස (ක්‍රි.ව. 680-658) පත්තනික්කුජනය කිරීමය. එම රජතුමා අභයගිරි විහාර භික්ෂූන් වෙනුවෙන් මහා විහාර සීමාවෙහි විහාරයක් ඉදිකිරීමට පටන්ගත් නිසා මහා විහාර වංශික භික්ෂූන් මෙම රජතුමාට විරුද්ධව මෙම දඬුවම් ක්‍රියාත්මක කරන ලදී.[15]

බුදුන් වහන්සේ උන්වහන්සේගේ දඬුවම් ක්‍රමය අතරින් ආයති සංවරයට ප්‍රධාන තැනක් දුන්නේය. මේ තුළින් අපරාධකරු ප්‍රතිසංස්කරණය කොට ඔහුගේ අඩු පාඩු සකසමින් සමාජයට යහපත් පුරවැසියෙකු ලෙස නැවත ඉදිරිපත් කළ හැකිවේ. වර්තමාන දඬුවම් යන සංකල්පයේ පුනරුත්ථාපනය ලෙස හැඳින්වෙන්නේ බුදුන් වහන්සේ එදා දේශනා කළ ආයති සංවරය බව පෙනේ. ඒ අනුව බුදුන් වහන්සේ විසින් ඉදිරිපත් කරන ලද දන්ඩන ක්‍රම ප්‍රායෝගිකව ඉතා වැදගත් බවක් ද අද පවා ක්‍රියාත්මක කළ හැකි ආකාරයෙන් පවතින බවක් ද කිව හැකිය.

දඬුවම් තුළින් සිදුවිය යුත්තේ සමාජමය පාලනයකි. දඬුවම පැවතිය යුත්තේ අපරාධකරු ඒ වරද පිළිබඳව පසු තැවෙන තෙක් හා ඔහු යහපත් පුරවැසියෙක් වන තුරු පමණි. දිගට ම අපරාධකරුවෙකු යන ලේබලය තිබුණහොත් ඔහු සැබවින් ම ජීවිත කාලයට ම අපරාධකරුවෙකු බවට පත්වේ. අපරාධකරුවෙකු යන ලේබලය වැදුණු පුද්ගලයෙකුට කිසිවෙකු රැකියා ලබා දීමට ඉදිරිපත් වන්නේ නැති නම් සිරගෙදරින් නික්මෙන තැනැත්තාට ජීවත් වීමට මගක් නොමැත. මෙවිට සිදු වන්නේ එම තැනැත්තා පීඩනයට ලක්වීමයි. එවිට ඔහුට කළ හැකි අන් මගක් නොමැතිව තවදුරටත් අපරාධ ක්‍රියාවන්හි නිරත වීමට පෙළඹේ. එබැවින්

සමාජය විසින් එක්තරා යුක්ති සහගත බවකින් අපරාධකරු දෙස බැලිය යුතුය.

ශ්‍රී ලංකාව තුළ අපරාධ සඳහා දඬුවම් නියම කරන ප්‍රධාන නෛතික ආයතනය අධිකරණයයි. අතීතයේ පැවති දඬුවම් ක්‍රමවලට වඩා යුක්ති සහගත ආකාරයෙන් දන්ඩනය අද ක්‍රියාත්මක වේ. ශ්‍රී ලංකාව තුළ පවත්නා සිවිල් වැරදි හා අපරාධ වැරදි සඳහා පැනවිය යුත්තේ කුමන දඬුවම් ද යන්න අද ව්‍යවස්ථාපිතව දක්වා ඇත. දඬුවම් පිළිබඳ ව්‍යවස්ථාපිතව දක්වා ඇති සංග්‍රහය ශ්‍රී ලංකා දණ්ඩ නීති සංග්‍රහය වේ. මෙය 1883 දී ඉන්දීය දන්ඩ නීති සංග්‍රහය අනුසාරයෙන් සකස් වූවකි. මෙම දන්ඩ නීති සංග්‍රහය පරිච්ඡේද විසි දෙකකින් සමන්විත වේ. ශ්‍රී ලංකාව තුළ ක්‍රියාත්මක වන විවිධ වැරදි මෙම පරිච්ඡේදවලින් ඉදිරිපත් කර ඇත. ශ්‍රී ලංකාවේ අපරාධ නීතිය හා එහි ක්‍රියාත්මක වන දඬුවම් යන සංකල්පය සාකච්ඡා කිරීමේ දී සමස්ත දන්ඩනීතියේ දක්වා ඇති සියලු අපරාධ හා ඒ සඳහා දෙනු ලබන දඬුවම් පිළිබඳව සාකච්ඡා කිරීමට ඉඩ හසර නොමැත. එබැවින් මෙහි දී දණ්ඩ නීති සංග්‍රහයේ XVI වන පරිච්ඡේදය යටතේ එන ජීවිතය හා මනුෂ්‍ය ශරීරයට බලපාන වැරදිවල මනුෂ්‍ය ඝාතනය, සියදිවි හානිකර ගැනීම, ගබ්සා කිරීම හෝ නූපන් දරුවනට අනතුරු කිරීම, ළදරුවන් අත්හැරීමහා දරු උපත් සැඟවීම හා ස්ත්‍රී දූෂණය යන අපරාධ පිළිබඳව හා එම අපරාධවලට දෙනු ලබන දඬුවම් හා ඒවායෙහි මනෝවිද්‍යාත්මක අංශය ගැන සාකච්ඡා කිරීම බලාපොරොත්තු වේ.

උපවාද්‍ය මනුෂ්‍ය ඝාතනය පිළිබඳව දන්ඩ නීති සංග්‍රහයේ 293 වගන්තියේ කරුණු ඉදිරිපත් කර ඇත. "මරණය සිදුකිරීමේ චේතනාවෙන් හෝ මරණය සිදු විය හැකි අන්දමේ ශාරීරික හානියක් සිදු කිරීමේ චේතනාවෙන් හෝ තම ක්‍රියාව හේතු කොටගෙන මරණය සිදුවීමට ඉඩ ඇති බව දැන දැන ම හෝ කරනු ලබන යම් ක්‍රියාවක් මඟින් මරණය කරන කවර හෝ තැනැත්තෙක් උපවාද්‍ය මනුෂ්‍ය ඝාතනය සිදුකිරීමේ වරද කරන්නේය. උදාහරණයක් මගින් එය මෙසේ පැහැදිලි කළ හැකිය. මරණය සිදුකිරීමේ චේතනාවෙන් හෝ තම ක්‍රියාව මගින් මරණය සිදුවීමට ඉඩ ඇති බව දැන දැනම

"ඒ" විසින් වලක් මත කෝටු හා තණකොළ අතුරනු ලැබේ. පොළොව සවිමත්ව ඇත යන විශ්වාසයෙන් "ඉසෙඩ්" එය මත පා තබා යාමෙන් එහි වැටී මිය යයි. මෙහි දී "ඒ" උපවාද්‍ය මනුෂ්‍ය ඝාතනයට වරදකරු වන්නේය.

මිනීමැරුම පිළිබඳව ශ්‍රී ලංකා දණ්ඩනීති සංග්‍රහය අර්ථ කථනය කර ඇත්තේ මෙසේය. "මෙහි මින් මතු ව්‍යතිරික්ත පරිදි හැර පහත සඳහන් අවස්ථාවල දී එනම්,

පළමුව - මරණයට හේතුවූයේ යම් ක්‍රියාවක් ද ඒ ක්‍රියාව මරණය සිදුකිරීමේ චේතනාවෙන් කරනු ලැබූවක් නම්, හෝ

දෙවනුව - ශාරීරික හානිය සිදුකරනු ලැබූයේ යම් තැනැත්තෙකුට ද ඒ තැනැත්තාගේ මරණය සිදුවිය හැකි අන්දමේ ශාරීරික හානියක් ඒ තැනැත්තාට කිරීමේ චේතනාවෙන් ඒ ක්‍රියාව කරනු ලැබූයේ නම්, හෝ

තෙවනුව - යම් තැනැත්තෙකුට ශාරීරික හානියක් සිදුකිරීමේ චේතනාවෙන් ඒ කාර්යය කරන ලද්දේ නම් සහ එසේ සිදුකිරීමට අදහස් කළ ශාරීරික හානිය ස්වාභාවික ක්‍රියාවලිය අනුව මරණය සිදුකිරීමට ප්‍රමාණවත් වන්නේ නම්, හෝ

සිව්වනුව - තම ක්‍රියාව නිසා ඇතිවන අන්තරාය කොපමණ තදබල ද යත් ඒ හේතුවෙන් බොහෝවිට මරණය සිදුවිය හැකි බව හෝ මරණය සිදු විය හැකි ශාරීරික හානියක් ඒ හේතුවෙන් සිදුවිය හැකි බව හෝ ක්‍රියාව සිදුකරන්නා දන්නේ නම් සහ ඉහත කී ලෙස මරණය සිදුකිරීමේ හෝ ශාරීරික හානියක් සිදුකිරීමේ හෝ අවදානය ඇති කිරීම සම්බන්ධයෙන් කිසිදු හේතුවක් නොමැතිව ම ඒ ක්‍රියාව කරන්නේ නම්,

ඒ උපවද්‍ය මනුෂ්‍ය ඝාතනය මිනීමැරුමක් වන්නේය. ඒ බව දණ්ඩනීති සංග්‍රහයේ 294 වගන්තියට ඉදිරිපත් කර ඇති නිදර්ශන විමසීමෙන් පැහැදිලි වේ. "ඒ" "ඉසෙඩ්" මැරීමේ චේතනාවෙන්

ඔහුට වෙඩි තබයි. එහි ප්‍රතිඵලයක් වශයෙන් ''ඉසෙඩ්'' මිය යයි. ''ඒ'' මිනීමැරුමක් සිදුකරයි.[16]

පහරක් දෙනු ලැබුවහොත් මරණය සිදුවීමට ඉඩ ඇති අන්දමේ රෝගයකින් ''ඉසෙඩ්'' පෙළෙන බව ''ඒ'' දන දැන ම ''ඉසෙඩ්''ට ශාරීරික හානියක් සිදුකිරීමේ චේතනාවෙන් ඔහුට පහර දෙයි. එම පහරෙහි ප්‍රතිඵලයක් වශයෙන් ''ඉසෙඩ්'' මියයයි. ස්වාභාවික වශයෙන් සලකන කළ යහපත් සෞඛ්‍ය තත්වයක සිටින තැනැත්තෙකුගේ මරණය සිදුකිරීමට ඒ පහර ප්‍රමාණවත් නොවන නමුදු ''ඒ'' මිනීමැරුමට වරදකරුවෙකු වේ. එහෙත් ''ඉසෙඩ්'' යම් රෝගයකින් පෙළෙන බව ''ඒ'' නොදන යහපත් සෞඛ්‍ය තත්ත්වයකින් සිටින තැනැත්තෙකුගේ මරණය ස්වාභාවික වශයෙන් සිදුකිරීමට ප්‍රමාණවත් නොවූ පහරක් දෙන්නේ නම්, ''ඒ'' ශාරීරික හානියක් සිදුකිරීමට අදහස් කළ නමුදු මරණය සිදු කිරීමට හෝ ස්වාභාවික වශයෙන් මරණය සිදුකරන ශාරීරික හානියක් කිරීමට හෝ අදහස් නොකළේ නම්, ''ඒ'' මිනීමැරුමට වරදකරු නොවන්නේය.[17]

උපවාද්‍ය මනුෂ්‍ය ඝාතනයක් නොවන අපරීක්ෂාකාරී හෝ නොසැලකිලිමත් ක්‍රියාවක් කිරීමෙන් යම් තැනැත්තෙකුගේ මරණය සිදුකරන කවර හෝ තැනැත්තෙකුට එම නොසැලකිල්ල මත දඬුවම් පමණුවනු ලැබේ.[18] අපරාධ නීතිය යටතේ අපරාධකරුවෙකු වීමට මිනීමැරුම කළයුතු ම නොවේ. මිනී මැරීමට තැත් කිරීම ද බරපතල වරදකි.''[19]

මේ සඳහා ශ්‍රී ලංකාව තුළ ක්‍රියාත්මක වන දඬුවම් දක්වා ඇත්තේ දණ්ඩනීති සංග්‍රහයේය. ඉහතින් සඳහන් කළ අපරාධ සඳහා දණ්ඩනීති සංග්‍රහයේ ඉදිරිපත් කර ඇති ආකාරයට දඬුවම් පමුණුවනු ලැබේ. මිනී මැරුම සිදු කරන කවර හෝ තැනැත්තෙකුට මරණීය දණ්ඩනයෙන් දඬුවම් කළ යුතුය.

ශ්‍රී ලංකාව තුළ 1976 ට පෙර මෙම දඬුවම ක්‍රියාත්මක කළේය. නමුත් අපරාධකරුවන්ට දෙනු ලබන මෙම දඬුවම් ක්‍රමය 1976 දී ජීවිතාන්තය දක්වා සිර දඬුවම ලෙස ලිහිල් කළේය. මේ පිළිබඳව බොහෝ දෙනා විවිධාකාර මත පළකරති. ඇතැම් අය

අනුමත නොකරති. යම් පුද්ගලයෙකු අතින් අපරාධයක් සිදුවූ පමණින් ම ඔහු සමස්ත සමාජයෙන් ම තුරන් කළ යුතුද? වර්තමාන ලෝකයේ වඩාත් පිළිගන්නා දඬුවම් ක්‍රමය ප්‍රතිසංස්කරණයයි. එනම්. පුද්ගලයෙකු අපරාධයක් කිරීමට බලපාන සමාජ මානසික හේතු සොයා බලා ඒවා නැති කර නැවත යහපත් පුරවැසියෙකු ලෙස සමාජයට එකතු කිරීමයි. එසේ ම අද පවත්නා නීති ක්‍රමයේ ඇතැම් දුර්වලතා මත අපරාධකරු ගෙදර සිට අහිංසක පාර්ශ්වයක් මිනිමැරුම සඳහා වරදකරුවන් වී බන්ධනාගාර ගත වේ. මෙවැනි පුද්ගලයන්ට මරණීය දණ්ඩනය දුන ලැබුවහොත් කොතරම් අසාධාරණයක් සිදුවනාවා ද යන්න සිතාගත හැකිය.

නමුත් නීතිය ලිහිල් බවින් යුක්ත වීම ද අපරාධ වර්ධනයට හේතු වී තිබේ. පසුගියදා හෝකන්දර ප්‍රදේශයේ සිදුවූ එක ම පවුලක මනුෂ්‍ය ඝාතනය වැනි දේ සිදු වූයේ නීතිය ලිහිල් නිසා යැයි කියා බොහෝ පුද්ගලයින් නීතියට අභියෝග ඉදිරිපත් කළේය. එහෙත් නීතිය දැඩිව ක්‍රියාත්මක කළද අපරාධකරුවන් ඔවුන්ගේ පළිගැනීමේ චේතනාව නවත්වන්නේ ද යන්න ගැටලුවකි. මනුෂ්‍ය ඝාතනයට, උපවාද්‍ය මනුෂ්‍ය ඝාතනයට බන්ධනාගාර ගත කිරීම සාධාරණ බවක් පෙනේ. එවැනි දඬුවමක් වත් නොවන්නේ නම් අපරාධ තව තවත් වැඩි වනු ඇත. ප්‍රශ්නය වන්නේ බන්ධනාගාර ගත වේද යන්නයි. බොහෝ විට අපරාධකරුවන් අහිංසක පුද්ගලයන් අපරාධවලට පටලවා තමන් කළ අපරාධයෙන් ගැලවී සමාජයේ ජීවත් වේ. එවිට බන්ධනාගාරයට පැමිණෙන්නේ අහිංසක පුද්ගලයෙකි. එවැනි පුද්ගලයන්ට වසර විස්සක වැනි දීර්ඝ සිර දඬුවම් ලබාදීම යුක්ති සහගත ද යන ප්‍රශ්නය පැන නඟී. එමෙන් ම බන්ධනාගාරවල වෙසෙන ඇතැම් සිරකරුවන්ගේ සමාජ මානසික තත්ත්වය අවබෝධ කර නොගෙන දඬුවම් ක්‍රියාත්මක කිරීම ද බරපතල වරදකි. ඇතැම් සිරකරුවන් බන්ධනාගාර තුළ එල්ලී මැරීම වැනි සිය දිවි නසා ගැනීම් සිදුකරගනු ලබන්නේ බොහෝ විට තමන්ට ඇති වන අසාධාරණයන් නිසාවෙනි.

සියදිවි නසා ගැනීමට තැත්කිරීම දණ්ඩනීති සංග්‍රහයේ දඬුවම් ලැබෙන ක්‍රියාවකි. නමුත් පුද්ගලයෙකු සියදිවි හානි කර

ගැනීමට පෙළෙඹෙන මානසිකත්වය පිළිබඳ දඬුවම් ක්‍රියාත්මක කරන පුද්ගලයන් හා ආයතන විසින් අවබෝධ කර ගත යුතුය. පුද්ගලයෙකු සිය දිවි නසා ගැනීමට පෙළඹෙන්නේ ඉච්ඡාභංගත්වය, පරාරෝපණය වැනි තත්ත්වයන් ඇති වූ විටය. එවැනි පුද්ගලයෙකුට දඬුවම් දෙන්නේ නම් ඔහු තුළ මෙම ඉච්ඡාභංගත්වය, පරාරෝපණය ආදී තත්ත්වයන් වර්ධනය වී අවශ්‍යයෙන් ම සියදිවි හානි කර ගැනීමට ඉඩ තිබේ. එබැවින් එවැනි දඬුවම් ක්‍රියාත්මක කිරීම විමසිල්ලට ලක් කළ යුතුය.

ගබ්සා කිරීම සම්බන්ධයෙන් දණ්ඩනීති සංග්‍රහයේ කරුණු ඉදිරිපත් කර ඇත. ස්ත්‍රියකගේ ජීවිතය බේරීමේ කාර්යය සඳහා සද්භාවයෙන් කරනු ලබන ගබ්සා කිරීමක් නොවන ගබ්සා කිරීමක්, ගැබ් ගත් ස්ත්‍රියකට, ස්වෙච්ඡාවෙන් ම සිදුකරන කවර හෝ තැනැත්තෙකුට අවුරුදු තුනක් දක්වා දීර්ඝ විය හැකි කාලයකට දෙයාකාරයෙන් එක් ආකාරයක බන්ධනාගාර ගත කිරීමෙන් හෝ දඩයකින් හෝ ඒ දඬුවම් දෙකින් ම හෝ දඬුවම් කළ යුතුය. තවද එකී ස්ත්‍රිය සජීව දරුවෙකු ගැබෙහි දරමින් සිටිය ද ගබ්සා කිරීම සිදු කරනු ලැබුවේනම්, ඔහුට අවුරුදු හතක් දක්වා දීර්ඝ විය හැකි කාලයකට දෙයාකාරයෙන් එක් ආකාරයක බන්ධනාගාර ගත කිරීමකින් දඬුවම් කළ යුතු අතර ඔහු දඩයකට ද යටත් වන්නේය.[20]

දිනකට එක්දහස් පන්සියයක් පමණ ශ්‍රී ලංකාව තුළ ගබ්සා කිරීම් සිදුවන බව පැවසේ. මෙසේ දිනෙන් දින සිදුවන ගබ්සා කිරීම ඉහළ යාමට හේතුව කුමක්ද යන්න විමසා බැලීම වැදගත්ය. මෙයට නිශ්චිත හේතුවක් ඉදිරිපත් කිරීම ඉතාම අසීරු කරුණකි. අද පවත්නා සමාජ ආර්ථික රටාව මෙයට ආසන්න හේතුව ලෙස විග්‍රහ කළ හැකිය. ආර්ථික ප්‍රශ්න හමුවේ මෙහෙකාර සේවයේ යෙදෙන බොහෝ කාන්තාවන්ට එම නිවෙස්වලින් එළියට ඒමට සිදුවන්නේ පියා අවිනිශ්චිත දරුවෙකු කරපින්නා ගෙනය. සමහර විට එම තැනැත්තිය ම දරුවාගේ පියා කවුද යන්න නොදනී. මන්ද යත් තමා සේවය කරන නිවසේ සිටින හාම්පුතාගේ සහ වැඩිවිය පැමිණුනු තරුණ පුතුන්ගේ කෙළි බඩුවක් බවට අහිංසක යුවතියන් පත් වීමයි. මෙවිට අනාථ දරුවෙකු සමඟ සමාජයේ

තනිවීමට එම තැනැත්තියට සිදුවේ. එමෙන් ම සමාජය එම කාන්තාව දෙස බලන්නේ වපරැසිනි. එමෙන් ම ඇයට ඇසීමට සිදුවන ඇනුම්, බැනුම්, තාඩන, පීඩන කෙබඳු වේද? මෙවැනි විටක එම තැනැත්තියට ගබ්සාව හැරෙන්නට පිහිටට ඇත්තේ කුමක්ද යන්න ප්‍රශ්නයකි. එවැනි තැනැත්තියකට වසර හතක දීර්ඝ දඬුවමක් පැනවීම කොතරම් යුක්ති සහගත ද යන්න ප්‍රශ්නයකි.

නමුත් ඇතැමෙක් ජීවිතය ගැන සැහැල්ලුවෙන් සිතමින් අනාචාරයේ හැසිරෙමින් කැමැත්තෙන් ම දරුවන් ගබ්සා කර ගන්නා අය ද සිටිති. එමෙන් ම ආසාවන්ට වහල් වෙමින් සදාචාරමය රීති උල්ලංඝනය කරමින් සමාජයට මුහුණ දීමට නොහැකිව ගබ්සා කරගනී. නමුත් මේ සඳහා දඬුවම ක්‍රියාත්මක කරනු නොලැබේ නම් රටේ සදාචාරයක් ඉතිරි වන්නේ නැතිවිය හැකිය. එමෙන් ම ගබ්සා කිරීම් ප්‍රමාණය දිනකට කොපමණදැයි නිශ්චිත කළ හැකි ද නොවේ.

ස්ත්‍රියක් සජීව දරුවෙකු ගැබෙහි දරමින් සිටින්නී වුව ද නොවුව ද ඇයගේ කැමැත්ත නොමැතිව ගබ්සා කරන්නේ නම් එම තැනැත්තා අවුරුදු විස්ස දක්වා දීර්ඝ විය හැකි කාලයකට දෙයාකාරයෙන් එක් ආකාරයක බන්ධනාගාර ගත කිරීමකින් දඬුවම් කළ යුතු අතර ඔහු දඩයකට ද යටත් වන්නේය.

මෙසේ අපරාධ කරන්නේ බොහෝ විට ගණිකා ව්‍යාපාර පවත්වන්නන් එසේ ම කාන්තාවන් අතරමං කර පලා යාමට අත්සාහ කරන්නන් ආදියයි. එබැවින් ඔවුනට දඬුවම් දීම පිළිබඳ එතරම් මනෝවිද්‍යාත්මක පදනමක් අවශ්‍ය වන්නේ නැත.

ස්ත්‍රී දූෂණය ලංකාවේ සිදුවන බරපතල අපරාධ අතුරෙන් එකකි. මෙම අපරාධය දිනෙන් දින ම උග්‍ර බවට පත්වී ඇත්තේ පුද්ගලයා තුළ පවත්නා අපගාමී පෞරුෂ ලක්ෂණ නිසාය. ස්ත්‍රී දූෂණය දණ්ඩනීති සංග්‍රහයේ අර්ථ නිරූපණය කර ඇත්තේ මෙසේය.

"යම් මිනිසෙක් මෙහි මින්මතු ව්‍යවතිරික්ත අවස්ථාවේ දී හැර, පහත විස්තර කර ඇති අවස්ථා පහෙන් යම් අවස්ථාවකට

අයත්වන පරිවේෂණ යටතේ ස්ත්‍රියක සමග මෛථුනයෙහි යෙදේ නම් ඔහු "ස්ත්‍රී දූෂණය" සිදු කළේ යැයි කියනු ලැබේ.

පළමුව - ඇගේ විරෝධය නොතකා

දෙවනුව - ඇගේ කැමැත්ත නොමැතිව

තුන්වෙනුව - මරණය හෝ තුවාල සිදුකරන බවට ඇය භය ගන්වා ඇගේ කැමැත්ත ලබාගෙන ඇතිවිට, ඇගේ කැමැත්ත ඇතිව.

සිව්වනුව - තමා ඇගේ ස්වාමිපුරුෂයා නොවන බව ඒ මිනිසා දැන සිටි අතර ඇගේ කැමැත්ත දෙන ලද්දේ ඇය හා නීත්‍යානුකූලව විවාහ වී සිටින හෝ ඇය හා නීත්‍යානුකූලව විවාහ වී ඇතැයි ඇය විශ්වාස කරන වෙනත් පුරුෂයෙකු ඒ මිනිසා යැයි ඇය විශ්වාස කිරීමනිසා බව ඒ මිනිසා දන්නා විටක දී, ඇගේ කැමැත්ත ඇතිව.

පස්වනුව - අගේ වයස අවුරුදු දහඅටට අඩු වූ විට, ඇගේ කැමැත්ත ඇතිව හෝ නැතිව

ඉහත සඳහන් ආකාරයට දණ්ඩනීති සංග්‍රහයේ ස්ත්‍රී දූෂණය අර්ථකථනය කර ඇත. ස්ත්‍රී දූෂණය කරන කවර හෝ තැනැත්තෙකුට අවුරුදු විස්සක් දක්වා දීර්ඝ විය හැකි කාලයකට දෙයාකාරයෙන් එක් ආකාරයක බන්ධනාගාරගත කිරීමකින් දඬුවම් කළ යුතු අතර ඔහු දඩයකට ද යටත් වන්නේය' යනුවෙන් දණ්ඩනීති සංග්‍රහයේ 364 වගන්තියේ දක්වා ඇත.

ඉහත ආකාරයට අපරාධ සඳහා ක්‍රියාත්මක කරනු ලබන දඬුවම් දණ්ඩනීති සංග්‍රහයේ දක්වා ඇති ආකාරය හා අතීතයේ ඒවා ක්‍රියාත්මක වූ ආකාරය පැහැදිලිව පෙනේ.

ආන්තික සටහන්

1. Friedman W., Law in Changing a Society, p. 45
2. නන්දසේන රත්නපාල, අපරාධ විද්‍යාවේ මූලධර්ම 2, ආරිය ප්‍රකාශකයෝ, අඟුරුවැල්ල, 1991, පි. 51.
3. - එම - පි. 53.
4. - එම - පි. 57.
5. - එම - පි. 58.
6. - එම - පි. 60.
7. - එම - පි. 64.
8. - එම - පි. 73.
9. පී. මහම්පේරි, පුරාතන ලංකාවේ නීතිය හා අධිකරණය, ගොඩගේ ප්‍රකාශකයෝ, කොළඹ, 1988, පි. 48.
10. නන්දසේන රත්නපාල, අපරාධ විද්‍යාවේ මූලධර්ම 2, ආරිය ප්‍රකාශකයෝ, අඟුරුවැල්ල, 1991, පි. 178.
11. ප්‍රනීත් අභයසුන්දර, "මාගධී" පාලි හා බෞද්ධ අධ්‍යයන සංසදය, 1992, පි. 82-83.
12. නන්දසේන රත්නපාල, අපරාධ විද්‍යාවේ මූලධර්ම 2, ආරිය ප්‍රකාශකයෝ, අඟුරුවැල්ල, 1991, පි. 75.
13. ප්‍රනීත් අභයසුන්දර, "මාගධී" පාලි හා බෞද්ධ අධ්‍යයන සංසදය, 1992, පි. 77.
14. - එම - පි. 79.
15. - එම - පි. 81.
16. ශ්‍රී. ලං. ද. නී. සංග්‍රහය, 20 අධිකාරය, පි. 56.
17. - එම - පි. 57
18. 299 වගන්තිය, ශ්‍රී. ලං. ද. නී. සං.
19. 300 වගන්තිය, ශ්‍රී. ලං. ද. නී. සං.
20. 303 වගන්තිය, ශ්‍රී. ලං. ද. නී. සං.ප

ලිංගික අතවර
(Sexual Harassment)

කථිකාචාර්ය
ඊ. ඒ. ඩී. අනුෂා එදිරිසිංහ

හැඳින්වීම

අප සමාජය තුළ කාන්තාවන්ට සිදු වන අපරාධවලින් එක් අපරාධයක් ලෙස අතවර හැඳින්විය හැකිය. ශ්‍රී ලාංකේය සංස්කෘතිය තුළ අතවර යන්න පැහැදිලි කර ඇත්තේ ලිංගික අරුතිනි. කාන්තාවෝ තම සමාජ සබඳතා පවත්වා ගෙන යාමේ දී විවිධ ස්ථානවල දී අතවරවලට මුහුණ දෙති. අප එදිනෙදා ජීවිතයේ දී බස් රථවල සිදු වන ලිංගික අතවර දැක ඇත්තෙමු. එමෙන් ම රැකියාව සිදුකරන ස්ථානයේ දී එවැනි වැරදි සිදු වෙයි. එසේ නැතිනම් නිවස තුළ දී ම මෙවැනි වැරදි සිදු විය හැකිය. එම වරද සම්බන්ධව සාකච්ඡා කිරීම මෙම ලිපියේ අරමුණ වේ.

ලිංගික අතවර නිර්වචනය කිරීම

ලිංගික අතවරය දණ්ඩ නීති සංග්‍රහයේ සංගෘහිතව පවත්නා වරදකි (1995 අංක 22 දරණ දණ්ඩ නීති සංග්‍රහ සංශෝධන පනත). එනම් මෙය අපරාධ නීතිය (Criminal Law) උල්ලංඝනය කරන්නකි. මේනිසා එවැනි වරදක් සිදු කළ බව සනාථ වුවහොත් දඬුවම් නියම වනු ඇත.

ලිංගික අතවර සමාජීය උවදුරක් ලෙස හැඳින්විය හැකි අතර එමගින් කාන්තා අභිමානයට හානියක් සිදුවෙයි. ඇය කාන්තාවක්

වීම නිසා ම මෙම වරද සිදු වන බව අපට වටහා ගත හැකියි. එබැවින් ලිංගික අතවර ස්ත්‍රී පුරුෂ සමාජභාවය හා සම්බන්ධ විෂමතාවකි (ඊරියගොල්ල, 2006:77). ස්ත්‍රී පුරුෂ සමාජභාවය සමාජ සංස්කෘතික සංකල්පයකි. ඒ අනුව පුද්ගලයන් ගොඩ නගා ගෙන පවත්නා ආකල්පයන් කාන්තාවන්ට මෙවැනි අපරාධ සිදුවීමේ දී බලපායි. අන්වල් කපූර් විසින් අතවර මෙසේ විග්‍රහ කර ඇත. එනම් එය ශාරීරික දෙයක් හෝ ශාරීරික නොවන දෙයක් විය හැකිය (Kapur, 2001:01). ශ්‍රී ලාංකික සමාජයේ අතවර ලිංගික අර්ථයෙන් විග්‍රහ කළ ද ජාත්‍යන්තර ලෝකයේ ලිංගික නොවන අර්ථයෙන් එය නිර්වචනය කරයි. එනම්, කායික මෙන් ම කායික නොවන දෑ මීට අදාළ වෙයි. ටාජ් මොහොමඩ් විසින් අතවර පැහැදිලි කරනු ලැබුවේ ලිංගික අර්ථයෙනි. 'අතවරය ලිංගිකත්වය මූලික කරගත් දෙයකි' යනුවෙන් ඔහු නිර්වචනය කර ඇත (Mohommed, 2001:08) නුවූමනා ලෙස සිදු වන මෙම අතවර ලිංගික, ශාරීරික මෙන් ම මානසික අතවරයක් විය හැකියි.

ලිංගික අතවර මානව අයිතීන් වලට පහර ගැසීමකි. කාන්තාවගේ මානවීය හිමිකම් උල්ලංඝනය කිරීමක් මෙහි දී සිදු වන බව උපරිමාධිකරණය ප්‍රකාශ කරයි (American Solidarity Centre, 2001). කාන්තාවන්ට නිදහසේ ඇවිදීමට, කතා කිරීමට, රැකියාව සිදු කිරීම යනාදී සෑම කාර්යයක් සඳහා ම බාධාවක් වෙයි.

ලිංගික අතවර යනු ස්ත්‍රී පුරුෂ ලිංගික භාවය මුවාවෙන් ඇති කරනු ලබන අහිතකර හැසිරීම් රටාවකි. ස්ත්‍රියක හෝ පුරුෂයකු ඇය හෝ ඔහුගේ නොකැමැත්තෙන් ඍජුව හෝ වක්‍රව (ලිංගික වෙනස්කම් හේතු කොටගෙන) සිදු කරනු ලබන සිත් රිදවන නොමනා ක්‍රියාවක් ලෙස ද මෙය නිර්වචනය කර ඇත (ඊරියගොල්ල, 2006:77). ඒ අනුව කාන්තාවන්ට පමණක් නොව මෙය දරුවන්ට, පුරුෂයින්ට ද සිදුවිය හැකි අපරාධයකි.

ලිංගික අතවර සම්බන්ධ නෛතික ස්වභාවය

ශ්‍රී ලංකාවේ ලිංගික අතවරය වරදක් වෙයි. එය ශ්‍රී ලංකා අපරාධ නීතියේ මූලාශ්‍රය සහ අනෙකුත් නෛතික ප්‍රතිපාදන-යන්ගෙන් පැහැදිලි කරයි.

1995 අංක 22 දරණ දණ්ඩ නීති සංග්‍රහයේ මෙලෙස අර්ථ නිරූපණය කරයි. 'අඩන්තේට්ටම් කිරීමෙන් හෝ සාපරාධී බලහත්කාරය පෑමෙන් යම් තැනැත්තෙකුට ලිංගික අතවර කරන හෝ වචනයෙන් හෝ ක්‍රියාවෙන් යම් තැනැත්තෙකුට ලිංගික හිරිහැරයක් හෝ අතවරයක් සිදු කරන කවර හෝ තැනැත්තෙකු ලිංගික අතවර කිරීමේ වරද සිදුකරන අතර, වරදකරු කරනු ලැබීමේ දී අවුරුදු 05 ක් දක්වා දීර්ඝ විය හැකි කාලයකට දෙයාකාරයෙන් එක් ආකාරයක වූ බන්ධනාගාර ගත කිරීමකින් හෝ දඩයකින් හෝ බන්ධනාගාරගත කිරීම හා දඩය යන දඬුවම් දෙකින් ම හෝ ඔහුට දඬුවම් කරනු ලැබිය යුතුය (Penal Code Amendement, Act No. 22 of 1995:04).

මෙම නෛතික පැහැදිලි කිරීම තුළ කාන්තාවකට මෙන් ම පුරුෂයින්ට ලිංගික අතවර කිරීම අන්තර් ගත කොට ඇත. එය 'තැනැත්තන්' යන වචනය ම භාවිත කිරීමෙන් ම පැහැදිලි කරයි. ලිංගික අතවර වචනයෙන් මෙන්ම ක්‍රියාවෙන් ද සිදුවෙයි. ඊට දණ්ඩනය ලෙස උපරිම වශයෙන් වසර 05 ක් ලබා දිය යුතු බව දණ්ඩ නීති සංග්‍රහයේ 345 වගන්තිය පැහැදිලි කරයි. දණ්ඩ නීති සංග්‍රහයේ හිරි ඔතප් බිඳීම ලෙස 1995 වර්ෂයට පෙර හැඳින්වුණ අතර නව සංශෝධනයෙන් මේ ආකාරයට නිර්වචනය කිරීම, වඩාත් පුළුල් ලෙස ලිංගික අතවරය විග්‍රහ කිරීමක් ලෙස ද හැඳින්විය හැකියි.

ශ්‍රී ලංකා ආණ්ඩු ක්‍රම ව්‍යවස්ථාවේ මූලික අයිතිවාසිකම් III පරිච්ඡේදය තුළින් පැහැදිලි කරයි. සියලුම පුරවැසියන්ට ආගම, කුල, ජාති සහ ස්ත්‍රී පුරුෂ භේදයකින් තොරව ස්වකීය මූලික අයිතිවාසිකම් භුක්ති විඳීමට ඇති අයිතිය තහවුරු කොට ඇත. මෙම සියලු අයිතීන් උල්ලංඝනය වීමක් ලිංගික අතවර වලින් සිදු වෙයි.

රැකියා ක්ෂේත්‍රයන්හි ලිංගික අතවර සිදුවන බැවින් විවිධ අණපනත් මගින් එය වරදක් වන බව දක්වීමට නීතිවේදීන් උත්සුක වී ඇත. නවක වද හිංසා දුරලීමේ පනත ඊට නිදසුනකි. 1998 අංක 02 (2) වගන්තිය එය විග්‍රහ කරයි. මෙම පනතට අනුව

විශ්වවිද්‍යාලයක හෝ කාර්මික විද්‍යාලයක හෝ පාසැලක, පිරිවෙනක, ආචාර්ය මණ්ඩලයට අයත් තැනැත්තෙකු ලිංගික අතවරයට භාජනය කිරීමට යමෙකු උත්සාහ කළහොත් වසර 10 ක සිර දඬුවමක් හිමිවනු ඇත. මීට අමතරව විනිශ්චයකාරවරයා නියම කරනු ලබන වන්දි ගෙවීමකට යටත් වීමට ද වරදකරුට සිදු වනු ඇත (අධ්‍යාපන ආයතනවල නවක වදය හා වෙනත් ස්වරූපයේ සාහසික ක්‍රියා තහනම් කිරීමේ පනත, 2001:01). නවක වදහිංසා දුරලීමේ පනත මගින් ආයතනය තුළ ඉගෙනුම ලබන සේවය කරනු ලබන පුද්ගලයින් ආරක්ෂා කිරීමට පියවර ගෙන ඇත. ලිංගික අතවර සම්බන්ධ නෛතික ස්වභාවය පැහැදිලි කිරීමෙන් කාන්තාවන් පිළිබඳ විශේෂ අවධානයක් යොමු කර ඇති බව පෙනේ.

1954 අංක 11 දරණ අල්ලස් පනත යටතේ 19 (C) වගන්තිය අනුව රාජ්‍ය සේවකයකු විසින් කුමන හෝ අල්ලසක් ගැනීම වරදක් ලෙස දක්වයි (American Solidarity Centre, 2001). එම පනතෙහි අල්ලස යන්න පුළුල් ලෙස විග්‍රහ කර ඇති අතර සිතට හෝ ගතට තෘප්තියක් ලබාදෙන්නා වූ කුමන හෝ තුටු පඬුරක් (පගාවක්) ලෙස භාර ගැනීම, අයැදීම හෝ පිරිනැමීම දැක්වේ. රැකියා ස්ථානයේ දී කාන්තාවකගේ රාජකාරිමය කටයුත්තක් ඉටුකර දීමට නිලධාරියෙකු ලිංගිකමය ප්‍රතිඋත්තරයක් බලාපොරොත්තු වන අවස්ථාවක දී ලිංගික අතවරයක් සිදුවීමට ඉඩකඩ පවතී. පෞද්ගලික ආයතන තුළ මෙන් ම රාජ්‍ය ආයතනයන්හි දී ද, කාන්තාවන්ට රැකියා උසස්වීම් ලබාදීමේ ලිංගික තෘප්තිය ලබාදී එනම් අල්ලස් ලබා දී එම කාර්යය කරවා ගැනීමට උත්සාහ ගැනීම දක්නට ඇත. එවැනි ක්‍රියා හේතුවෙන් වරදකරුවන් වූ රාජ්‍ය නිලධාරීන් පිළිබඳ ප්‍රවෘත්ති අසන්නට ලැබේ.

ශ්‍රී ලංකා දණ්ඩ නීති සංග්‍රහය තුළ පොදුවේ ලිංගික අතවර පැහැදිලි කළ ද, රැකියා ක්ෂේත්‍රවල දී සිදුවන අතවර වළක්වාලීමට, අල්ලස් පනත හා අධ්‍යාපන ආයතනවල නවකවදය හා වෙනත් ස්වරූපයේ සාහසික ක්‍රියා තහනම් කිරීමේ පනත් දායකත්වයක් දක්වයි.

ලිංගික අතවර සිදුවන ආකාරය

විශේෂයෙන් කාන්තාවන්ට ලිංගික අතවර විවිධ අවස්ථාවල දී විවිධ ස්වරූපයෙන් සිදු වේ. රැකියා ස්ථානයේදී, මහ මඟ දී, නිවසේ දී හා වෙනත් ස්ථාන (රැඳවුම් කඳවුර/බන්ධනාගාර/රෝහල්) වලදී සිදු වන බව සිදුවිය හැකිය. අන් තැනැත්තියකගේ හෝ තැනැත්තකුගේ අකමැත්තෙන් ශරීරය ස්පර්ශ කිරීම හෝ ශරීරයට ලංවීමෙන් සිදු කරන නොමනා හැසිරීම් රටාවක් මගින් යමෙකු අතවරයක් සිදු කළ හැකියි. එමෙන් ම, ලිංගික හෝ කාමුක ක්‍රියාවක් සඳහා කරනු ලබන ඉල්ලීම හෝ බලකිරීම ද, ලිංගික හෝ කායික වෙනස සම්බන්ධ කොට ගෙන කෙනෙකුගේ අකැමැත්ත ඇති කරන වචනයෙන් හෝ ක්‍රියාවෙන් අසභ්‍ය සිතුවිලි ප්‍රකාශ කිරීමෙන් ලිංගික අතවරයක් සිදු විය හැකිය. අසභ්‍ය පිංතූර, ප්‍රකාශන හෝ අසභ්‍ය පාඨ ප්‍රදර්ශනය කිරීම, ලිංගික සංසර්ගයේ ස්වරූපය (Conduct of a Sexual nature) දනවන ක්‍රියාවකින් එසේ ප්‍රකාශ කිරීම හෝ තැත් කිරීම, වචනයෙන් තොරව නොකැමැත්තෙන් ශරීරය ස්පර්ශ කිරීමට තැත් කිරීමට ළංවීම හෝ ස්පර්ශ කිරීම හෝ ළංවී ආස්වාස ප්‍රස්වාස කිරීම ආදියෙන් ලිංගික අතවර උද්පාද විය හැකිය (ඊරියගොල්ල, 2006:77). යම් ක්‍රියාවක් සිදු කරන ආකාරය අනුව එය ලිංගික අතවරයක් ද නැද්ද යන්න හඳුනාගත හැකියි. මිතුරකු හෝ මිතුරියක විනෝදය පිණිස කරනු ලබන ක්‍රියාවන් මීට අදාළ කර ගත නොහේ. ලිංගික තෘප්තිය ලබා ගැනීමේ අරමුණින් සිදු කරන යම් ක්‍රියාවක් ලිංගික අතවරයක් වෙයි.

කාන්තාවන්ගේ ශරීරය අවයව දෙස අමුතු ස්වරූපයෙන් බැලීම, කාන්තාවට අපහසුතාවය ඇති වන පරිදි අඟපසඟ පිළිබඳ කතා කිරීම තුළින් ද අතවර සිදු වෙයි.

අතවර සිදුවන ස්ථාන

අප සමාජය තුළ ඉහත සඳහන් කළ විවිධ ස්වරූපයන් ගෙන් අතවර සිදු වෙයි. මා විසින් සිදු කරන ලද ක්ෂේත්‍ර අධ්‍යයනයක දී ලිංගික අතවර සිදු වන අංශයක් ලෙස ඇඟලුම් ක්ෂේත්‍රය ගැනිණි. ඇමෙරිකානු සහයෝගිතා මධ්‍යස්ථානය ද ජාති, ආගම් භේදයකින්

තොරව ලිංගික අතවර ඇඟලුම් ක්ෂේත්‍රය තුළ සිදු වන බව පෙන්විය (American Solidarity Centre: 2001). බියගම කලාපය ආශ්‍රිතව සිදු කළ අධ්‍යයනයේ දී එක් තරුණියකට වාචිකව ලිංගික අතවර සිදු වීම නිසා සිය දිවි නසා ගැනීමට උත්සාහ කළ අවස්ථාවක් වාර්තා විය. වෙළඳ කලාප ආශ්‍රිතව තරුණියන් රාත්‍රී කාලයේ දී ගමන් බිමන් යාම නිසා ද ලිංගික අතවරවලට ගොදුරු වෙයි.

කාන්තාවන් ඇඟලුම් ක්ෂේත්‍රයේ දී මෙන් ම වැවිලි කර්මාන්ත ක්ෂේත්‍රයේ දී කාන්තාවන් ලිංගික අතවර වලට ලක් විය (Hettiarachchi, 1996:25). වතුකරයේ කංකානි (Kanganies) නම් නිලධාරීන් ද ෆැක්ටරි අධීක්ෂණ නිලධාරීන්ගේ අතවරයන්ට ගොදුරු වෙති. කම්කරු කාන්තාවන් පමණක් නොව කාර්යාලවල කාන්තාවන් ද ඉහළ නිලධාරීන්ගේ අතවරවලට ලක් වෙයි. ලයින් කාමර ආශ්‍රිතව මෙවැනි වැරදි සිදු වන බව පර්යේෂණ වාර්තාවක් පැහැදිලි කරයි.

මෙවැනි වැරදි සිදු වීම හේතුවෙන්, අපරාධයට ලක්වන්නා ශාරීරික හා මානසික වශයෙන් පීඩාවට පත්වෙයි. කාන්තාවන් තමාට රැකියාව අහිමි වේයැයි ඇතිවන භීතිය නිසා ලිංගික කටයුතු සඳහා කැමැත්තක් ප්‍රකාශ කරන අවස්ථා ද විය හැකියි. කේන්තියාම, බලාපොරොත්තු බිඳ වැටීම, සාපරාධී ක්‍රියා සඳහා යොමු වීම ද ලිංගික අතවරයකට ගොදුරු වීම නිසා සිදු විය හැකියි. සමහර අවස්ථාවල දී කාන්තාවන් සියදිවි නසා ගැනීමට පවා පෙළඹිය හැකියි. කාන්තාවන්ට මානසික රෝගී තත්ත්වය ද ඇති විය හැකියි. ශාරීරික වශයෙන් බැලීමේ දී නින්ද නොයෑම, හිසරදය, අධික රුධිර පීඩනය, ඔක්කාරය වැනි රෝග ලක්ෂණ මතු වීමට ඉඩ ඇත (Sakshi, 1990:02)

නිගමනය

කාන්තා අතවර පිළිබඳ සාකච්ඡා කිරීමේ දී පෙනී ගිය ප්‍රධාන කරුණක් වූයේ පුරුෂයා බලයට හිමිකම් කීම නිසා මෙවැනි ක්‍රියාවන් සිදු වන බවයි. කාන්තාවන් එම බලයට නතු වන පිරිසක් බැවින් ඇය කෙරෙහි තම බලය ව්‍යාප්ත කිරීමේ අවස්ථාවක් ලෙස

හැඳින්විය හැකිය. විශේෂයෙන් ආයතන තුළ සිදුවන ලිංගික අතවරවලදී ආයතන ප්‍රධානීන්ගේ බලය සුවිශේෂී වීම නිසා ඔවුන් තම බලය පහසුවෙන් ව්‍යාප්ත කිරීමට කාන්තාව යොදා ගන්නා බව පෙනේ. ඒ සඳහා බලය සම්බන්ධ න්‍යායෙහි සබඳතාවක් පෙනේ. පුරුෂාධිපත්‍යය මෙලෙස පිළිබිඹු කිරීමෙන් ඇය කෙරෙහි දක්වන්නාවූ වෙනස්කම් ද පවතින බව පෙනේ. ඇයට අපහාස කිරීම, ඉඟියෙන් ලිංගික ප්‍රකාශ කිරීම් තුළින් කාන්තා ප්‍රගතිය, කාන්තා සවිබලකරණය ආදියට බාධා පමුණුවන අතර කායික, මානසික වශයෙන් ද පීඩාවට ලක් කරයි.

ලිංගික අතවර වැළැක්වීම

කාන්තාවන්ට සිදුවන ලිංගික අතවර වැළැක්වීම සඳහා පියවර ගැනීම වැදගත් වන අතර මානව අයිතිවාසිකම් ආරක්ෂා කර ගැනීමට ගනු ලබන පියවරක් ලෙස ද හැඳින්විය හැකියි. නෛතික වශයෙන් සිදු කර ඇති සංශෝධනයන් මෙහි දී වැදගත් කාර්යභාරයක් ඉටු කරයි.

ලිංගික අතවර සම්බන්ධව දූන්වීම්, චක්‍රලේඛ ආදිය මඟින් නීතිමය ස්වභාවය පැහැදිලි කිරීම, සේවා ස්ථානයේ දී ලිංගික අතවර සම්බන්ධ පුහුණු වැඩසටහන් පවත්වා දැනුවත් කිරීම, ලිංගික අතවර සිදු කරන පුද්ගලයින් සම්බන්ධ නීතිමය පියවර ගැනීමට උනන්දු විය යුතුය.

විශේෂයෙන් ආයතනයන්හි ලිංගික අතවර සම්බන්ධ පැමිණිලි විසඳීමේ දී කාන්තාව පීඩනයට ලක් නොකර එම ප්‍රශ්නය සඳහා මැදිහත් වීමට ආයතන ප්‍රධානීන් අවධානය යොමු කළ යුතුය.

වරදකරු සඳහා දඬුවමක් ලබා දීම, අවවාද කිරීම, පෞද්ගලිකව කාන්තාවගෙන් සමාව ඉල්ලා සිටීමට අවස්ථාව ලබා දීම ද වැදගත් වනු ඇත. එක් ආයතනයක නම්, වරදකරු වෙනත් අංශයකට මාරු කිරීම ද කාන්තාවට සහනයක් ගෙන දෙනු ඇත.

ආශ්‍රේය ග්‍රන්ථ නාමාවලිය

1. අධ්‍යාපන ආයතනවල නවක වදය හා වෙනත් ස්වරූපයේ සාහසික ක්‍රියා තහනම් කිරීමේ පනත, 2001, ශ්‍රී ලංකා රජයේ මුද්‍රණාලය, කොළඹ.
2. ඊරියගොල්ල, ඉන්ද්‍රානි, 2007, ස්ත්‍රී පුරුෂ සමාජ භාවය සංකල්ප හා භාවිතය, කොන්රඩ් අඩිනවර් ව්‍යාපෘතිය, කොළඹ.
3. 1995 අංක 22 දරණ දණ්ඩ නීති සංග්‍රහය සංශෝධන පනත, 1995, රජයේ මුද්‍රණාලය, කොළඹ.

References

1. American Solidarity Centre, 2001, 2001, Hand book of Sexual Harassment at the work place, Colombo.
2. Hettiarachchi Indira, 1996, Sexual Harassment in the Plantataion, Sexual Harrasment, Sharing of Experience and Strategies, Colombo.
3. Kappur Anwal, 2001, Indian Experience, American Solidarity Centre, Colombo.
4. Mohommed Taj, 2001, Sexual Harassment at the work place, Sage Publication, India.
5. Sakshi, 1990, Sexual Harassment at the work place, Lawyers Chambers Supreme Court of India, New Delhi.

සිංහලයේ වහල් ගිවිසුම

කිව්පති, ලක්ෂ්මන් කහටපිටිය

වසර දහස් ගණනක් තිස්සේ නිදහස් වූ ද නිවහල් වූ ද ස්වයංපෝෂිත වූ ද ජාතියක් වශයෙන් අභිමානනීය ප්‍රෞඪ දිවි පෙවෙතක් ගත කළ සිංහලයා හිරු නොබසින අධිරාජ්‍යයේ හෙවත් ඉංග්‍රීසි කිරීටයේ යටත් වැසියන් වශයෙන් වහල් යදමේ බැඳී ගියේ වර්ෂ එක්දහස් අටසිය පහළොවේ මාර්තු මස දෙවැනි දින දී ය.

සියවස් විසි දෙකකට වැඩි කාලයක් තිස්සේ අභිමානනීය ජාතියක් වශයෙන් ලොව පුරා යශෝකීර්තියක් දිනා ගෙන සිටි සිංහල ජාතිය එසේ වහල් යදමෙන් බැඳෙන විට සිංහලයන්ගේ අවසන් රජු වූ ශ්‍රී වික්‍රම රාජසිංහ රජතුමා ඉංග්‍රීසින්ගේ හිරකරුවකු බවට පත් වී දින දොළහක් ගත වී තිබිණි.

ශ්‍රී වික්‍රම රාජසිංහ රජු ඉංග්‍රීසීන්ගේ අත්අඩංගුවට පත් වීම පිටුපස ඇත්තේ අභිමානය, බල ලෝභය, පළි ගැනීම මෙන් ම වෛරය ආදී වූ මිනිස් හැඟීම් සමුදායක් සංකලනය වූ කතාන්තරයකි.

ක්‍රි.ව. 1798 දී සිදු වූ ශ්‍රී රාජාධිරාජසිංහ රජුගේ අභාවයෙන් හිස් වූ ලංකාද්වීපයේ සිහසුනට පත් වූයේ ඔහුගේ දෙවැනි බිසොවගේ සහෝදරියකගේ පුත්‍රයා වූ කන්නසාමි නම් දහ අට හැවිරිදි කුමාරයා ය. රාජාධිරාජසිංහ රජුගේ ඇවෑමෙන් ලක්දිව සිහසුන උරුම විය යුතු ව තිබුණේ මුත්තුසාමි කුමාරයාට වුව ද එවකට මහ අදිකාරම් ධූරයේ කටයුතු කළ පිළිමතලව්වගේ දැඩි බලපෑම මත කන්නසාමි කුමරු ශ්‍රී වික්‍රම රාජසිංහ නමින් ලංකාද්වීපයේ රාජ්‍යත්වයට පත් කෙරිණි. ළාබාල පුද්ගලයක

සිහසුනේ තබා පසු ව තමා රජ වීමේ යටි අදහස මෙහි දී පිළිමතලව්වේ මහ අධිකාරම තුළ තිබුණේ ය. රජු රූකඩයක් ලෙසින් තබා ගෙන තමාට අවශ්‍ය ලෙසින් පාලන කටයුතු ගෙන යාමට උත්සාහ දරූ පිළිමතලව්වේ ඒ සඳහා තමාට බාධකයක් ව සිටි එවකට දෙවැනි අධිකාරම් තනතුරු දරූ ඇරැව්වාවල නිලමේ ද දඹගමුවේ දිසාවේ ද හොර රහසේ මරා දැමුවේ ය.

මේ අතර කාලයේ දී ශ්‍රී වික්‍රම රාජසිංහ රජු පිළිමතලව්වේ මහ අදිකාරමගේ යටි අදහස වටහා ගනිමින් ඔහු පිළිබඳ ව තැබූ විශ්වාසය අත්හැර දමා තිබිණි. රදල බලයට, හිස ඔසවන්නට ඉඩ තැබුවහොත් එය තමාට අභියෝගයක් වෙතැයි කල්පනා කළ රජු රදල බලය මැඩපැවැත්වීම සඳහා යම් යම් පියවර අනුගමනය කරන්නට වූයේ ය. මෙහි දී පිළිමතලව්වේ බලවත් උදහසට පත් වූ අතර රජු තමාට අවශ්‍ය පරිදි නැටවිය හැකි රූඩකයක් නොවන බව වටහා ගත්තේ ය. මේ වන විට රජතුමා රට වැසියාගේ සිත් දිනාගැනීමට සමත් වී සිටි බැවින් තම අදහස ඉටු කර ගැනීමට ඇති දුෂ්කරතාව පිළිමතලව්වේට අවබෝධ විය. එබැවින් ඔහු රජතුමා සිහසුනෙන් නෙරපා දැමීම සඳහා ඉංග්‍රීසින්ගේ පිහිට පතන්නට කල්පනා කළේ ය.

මේ අරමුණෙන් යුතු වූ පිළිමතලව්වේ මහ අදිකාරම 1799 පෙබරවාරි මාසයේ එක්තරා දිනයක දී ප්‍රෙඩ්රික් නෝර්ත් ආණ්ඩුකාරවරයා හමු වී සාකච්ඡාවක් කළේ ය. ඉංග්‍රීසින්ගේ අදහස් දැන ගැනීම සඳහා අවිස්සාවේල්ලේ දී කළ එම පළමු සාකච්ඡාවෙන් පසු එම වසරේ දෙසැම්බර් මාසයේ දී ඔහු නැවත ආණ්ඩුකාරවරයා හමු වී සාකච්ඡා කළේ ය. මහනුවර රජු සිංහලයකු නොවන වඩුග ජාතිකයකු බැවින් රටවැසියා ඔහුට නොකැමති බව ද ඉංග්‍රීසින් උදව් දෙතොත් ඔහු මරා දමා ඉංග්‍රීසීන්ට කප්පම් ගෙවන රජකු වශයෙන් තමා රජකම් කරන්නට අදහස් කරන බව ද ඔහු එහි දී ආණ්ඩුකාරවරයාට දන්වා සිටියේ ය. එහෙත් පිළිමතලව්වගේ එම යෝජනාව ආණ්ඩුකාරවරයා එකඟ වූයේ නැත.

ඉන් අධෛර්ය නොවූ පිළිමතලව්වේ 1800 වසරේ දී මහ ලේකම් බොයිඩ් සමග ද සාකච්ඡාවක් පැවැත් වීය. එයින් ද පලක්

නොවූ බැවින් නැවත කිහිප වරක් බොයිඩ් සමඟ ද නෝර්ත් සමඟ ද සාකච්ඡා කළේ ය. මේ සාකච්ඡා අවසානයේ තානාපතියකු වශයෙන් සෙන්පති මැක්ඩෝවල් මහනුවරට යැවීමට තීරණය විය. එහෙත් එම තීරණය ද පල රහිත වූයේ ය.

ඉන් පසු ව දෙවැනි අදිකාරම වූ මීගස්තැන්නේගේ ප්‍රධානත්වයෙන් මහනුවරින් කොළඹට තානාපති පිරිසක් යවනු ලැබිණි. වෙළෙඳ ගිවිසුමක් ඇති කර ගන්නා මුවාවෙන් කොළඹට පැමිණි මීගස්තැන්නේ රජු මරා දැමීම සඳහා ආණ්ඩුකාරවරයා සමඟ රහස් සාකච්ඡාවක් කළ ද එය ද නිෂ්ඵල විය.

මේ අතර ඉංග්‍රීසීන්ට අයිති ව තිබූ පුත්තලම පෙදෙසේ මුස්ලිම් මිනිසුන් කණ්ඩායමකගේ වෙළෙඳ භාණ්ඩ මහනුවර දී කොල්ලකනු ලැබී ය. නෝර්ත් ආණ්ඩුකාරයා ඒ සඳහා වන්දි ඉල්ලා සිටිය ද රාජසිංහ රජු ඊට කන් දුන්නේ නැත. උඩරටට විරුද්ධ ව යුද්ධ ප්‍රකාශ කිරීමට නෝර්ත් ආණ්ඩුකාරවරයා එය හේතුවක් කර ගත්තේ ය.

ඒ අනුව 1803 ජනවාරි 31 දා සෙන්පති මැක්ඩෝවල් යටතේ උඩරට යටත් කර ගැනීම සඳහා බලසම්පන්න හමුදාවක් කොළඹින් පිටත් වූහ. සිංහල සේනාවන්ගේ වැඩි විරෝධයකින් තොරව ම මැක්ඩෝවල් ඇතුළු ඉංග්‍රීසි සේනාව පෙබරවාරි 21 දා මහනුවරට ළඟා වූහ. ඒ වන විට රාජසිංහ රජු මහ අදිකාරම ඇතුළු සියලු දෙනා මහනුවර අතහැර පළා ගොස් සිටියහ. 1803 මාර්තු තුන් වැනිදා හමුදා අනුඛණ්ඩයක් රැගෙන ලෙෆ්ටිනන්ට් වාබඩ් මහනුවරට ළඟා වන විට නගරය ජනශූන්‍යව තිබූ අතර රජ මාලිගය ද ගින්නෙන් වනසා දමා තිබිණි.

මෙහි දී එවකට යාපනයේ විසූ මුත්තුසාමි කුමාරයා වහා ම මහනුවරට ගෙන්වා ගත් මැක්ඩෝවල් 1803 මාර්තු තුන් වැනි දා ඔහුට මහනුවර රජකම ලබා දුන්නේ ය. ඔහු ඉංග්‍රීසීන් සමඟ ගිවිසුමක් ද අත්සන් කළේ ය. ඉංග්‍රීසි යුද හමුදාවක් මහනුවර නතර කිරීමට හා සත්කෝරලය ඉංග්‍රීසීන්ට භාර දීමට එමඟින් ගිවිසගෙන තිබිණි.

මහනුවරින් පලා ගොස් සිටි පිළිමතලව්වේ මහ අදිකාරම් මේ තොරතුරු අසා මහත් කෝපයට පත් විය. මුත්තුසාමි කුමරුටත් ඉංග්‍රීසි සේනාවටත් එරෙහිව සටනට පැමිණි ඔහු මහනුවර රඳවා සිටි ඉංග්‍රීසි සේනාවට පහර දී ඔවුන් ඝාතනය කළේ ය.

මේ අතර ආණ්ඩුකාරයා වෙනුවෙන් මැක්ඩෝවලුත් පිළිමතලව්වේ වෙනුවෙන් මීගස්තැන්නේ දෙවැනි අදිකාරමත් අතර ගිවිසුමක් ඇති කර ගන්නා ලදි. පිළිමතලව්වේ මහනුවර රජු වශයෙන් පිළිගැනීමත්, මුත්තුසාමිට විශ්‍රාම වැටුපක් දී මහනුවරින් පිට කිරීමත්, ශ්‍රී වික්‍රම රාජසිංහ රජු අල්ලා ඉංග්‍රීසීන්ට භාර දීමත්, සත් කෝරලය එංගලන්තයේ රජතුමාට පවරා දීමත් යන කරුණු ඒ ගිවිසුමට ඇතුළත් විය.

1803 ජූනි විසිහතරවැනිදා දස දහසක සිංහල සේනාවක් සමඟ පැමිණි ශ්‍රී වික්‍රම රාජසිංහ රජු මහනුවර අසල උඩවෙල නම් ස්ථානයේ දී ඉංග්‍රීසි සේනාවට ප්‍රහාරයක් එල්ල කළේ ය. ඒ වන විට ගලගෙදර හා ගිරාගම යන ස්ථානවල පිහිටුවා තිබූ ඉංග්‍රීසින්ගේ බලකොටු සිංහල හමුදාව විසින් අල්ලා ගනු ලැබ තිබිණි. මෙම සටනින් පරාජය වූ ඉංග්‍රීසි හමුදාවට ආයුධ පවා අතහැර දමා කොළඹට යන්නට සිදු විය. මෙහි දී ඉංග්‍රීසීන් විසින් අත්පත් කරගෙන සිටි උඩරට බලකොටු සියල්ල යළිත් සිංහලයන් අතට පත් විය.

මේ කාලය තුළ රාජසිංහ රජු සිහසුනෙන් පහ කර බලය ලබා ගැනීමේ කුමන්ත්‍රණය පිළිමතලව්වේ විසින් නොකඩවා කරගෙන යමින් තිබිණ. රජු සිහසුනෙන් පහකිරීමේ පිළිමතලව්වේගේ සැලසුම් දෙවරක් ම හෙළි වුව ද රජුගෙන් ඔහුට සමාව ලැබිණි. තෙවැනි අවස්ථාවේ එවැනි සමාවක් නොලද පිළිමතලව්වේට සිය ජීවිතයෙන් වන්දි ගෙවන්නට සිදු විය.

පිළිමතලව්වේ මහ අදිකාරම්ගේ මරණයෙන් පසු ව ඔහුගේ තනතුරට පත් කරනු ලැබුවේ ඔහුගේ බෑණනුවන් වූ ඇහැලේපොල ය. ඔහු පිළිමතලව්වේට වඩා ක්‍රියාශීලී දක්ෂ පුද්ගලයෙකු විය. මේ වන විට උඩරට රාජධානියේ අභ්‍යන්තර තත්වය භයානක අතකට හැරෙමින් තිබිණි. රජු නිලමේවරුන් සැක කරන්නට පටන් ගත්තේය.

ඒ සැකය හේතු රහිත එකක් ද නොවී ය. රජු සිහසුනෙන් නෙරපා හෝ මරා දැමීමත් ඉංග්‍රීසීන් මේ රටින් පන්නා දැමීමත් ලංකාව පෙර මෙන් සිංහල රාජ්‍යයක් බවට පත් කිරීමත් නිලමේවරුන්ගේ අදහස වී තිබිණි.

මේ අතරතුරු 1814 හටගත් සබරගමු කැරැල්ලට ඇහැලේපොල හවුල් වී ඇති බව දැනගත් රාජසිංහ රජු වහා ම ඔහු මහනුවරට කැඳෙව්වේ ය. මහනුවරට ගියහොත් තමාට අත්වන ඉරණම වටහාගත් ඇහැලේපොල මහ අදිකාරම් ඉංග්‍රීසින්ගේ රැකවරණ පතා කොළඹ බලා පිටත් විය. ඒ බව දැන ගත් රාජසිංහ රජු ඇහැලේපොලගේ සියලු දේපළ රාජසන්තක කර ඔහුගේ අඹුදරුවන් සිර ගත කරවූයේය.

ඉංග්‍රීසින්ගේ උදව් ඇති ව උඩරට ආක්‍රමණය කරන්නට ඇහැලේපොල මහ අදිකාරම අර අඳින බව මේ අතර රජුට සැල විය. ඉන් කෝපයට පත් රජු ඇහැලේපොල කුමාරිහාමි සහ දරුවන් මරණීය දණ්ඩනයට කැප කළේ ය. පිරිමින්ගේ හිස් ගසා දමන්නටත් ස්ත්‍රීන් දියේ ගිල්වා මරාදමන්නටත් වධකයන්ට රාජ නියෝග ලැබිණි.

'අයියණ්ඩි බිය නොවන්න, මැරෙන සැටි මම පෙන්වන්නම්' යනුවෙන් එඩිතර ප්‍රකාශයක් කළ මද්දුම බණ්ඩාර ළමා වීරයා 'එක පහරින් ම කපව' යි කියමින් ගහලයාට නියෝග කොට කටුපතට ගෙළ පෑ ආකාරය ලක්වැසි සියලු ජනතාවගේ ම නෙතට කඳුලක් සහ සිතට කෝපයක් එක්කරන්නට සමත් විය. ඇහැලේපොල කුමාරිහාමිගේ සහ දරුවන්ගේ ඝාතනය ඇසූ දුටු මුළු මහනුවර ම එක ම මළ ගෙයක් විය.

තම අඹුදරුවන්ගේ ඝාතනය අසා කෝපයෙන් වියරු වැටී ගිය ඇහැලේපොල ඉංග්‍රීසි හමුදාවක් ද කැටිව 1815 ජනවාරි දහවැනි දා මහනුවර බලා ගමන් ආරම්භ කළේ වඩුග රජුගෙන් පළිගැනීමේ චේතනාවෙනි. එම ගමන ආරම්භ කරමින් ජෙනරාල් බ්‍රවුන්රිග් යුද ප්‍රකාශ ආඥා පත්‍රයක් ද ප්‍රකාශයට පත් කළේ ය. එහි මෙසේ සඳහන් විය.

'ඉංග්‍රීසින්ගේ මේ යුද්ධාරම්භය මහනුවර කෲරතර රජුට විරුද්ධ ව මිස සිංහල වැසියාටවත් රටටවත් විරුද්ධ එකක් නොවේ. රාජ්‍යයේ පැරණි වැදගත් පවුල් විනාශ කරමින් රටවැසියාගේ ලේ වගුරුවමින් ආගම ධර්මයක් හෝ ලෝක නීතියක් නොසලකා නින්දිත ලෙස ක්‍රියා කරන මහනුවර රජු නෙරපා දමන ලෙස රාජ්‍යයේ වැසියන් බොහෝ දෙනකු විසින් කරන ලද ඉල්ලීම පිට ඔවුන් කෙරෙහි දයාවෙන් මේ යුද්ධය ආරම්භ කරන ලදී. එහෙයින් සියලු සිංහලයන් ඊට උදව් දිය යුතු ය.

මීගමුව, ගාල්ල, ත්‍රිකුණාමලය හා මඩකලපුව යන ප්‍රදේශවලින් ඉංග්‍රීසි හමුදා මහනුවර බලා පිටත් වූ අතර බ්‍රවුන්රිග් ආණ්ඩුකාරවරයා ද හමුදාවක් ගෙන කොළඹින් පිටත් විය. 1815 පෙබරවාරි දාහතරවැනිදා ඉංග්‍රීසි හමුදා මහනුවරට ඇතුළු වූහ.

තම නිලමේවරුන් වැඩි දෙනකු ඉංග්‍රීසින්ට පක්ෂපාතව සිටින බව වටහා ගත් රාජසිංහ රජු ඉංග්‍රීසි හමුදා මහනුවරට ඇතුළු වන්නට පැය කිහිපයකට පෙර පලා ගොස් සිටියේ ය. මැද මහනුවර පල්ලැහැවත්තට පැන ගිය රජු ඇතුළු රාජකීය පිරිස ආරක්ෂාව පතා බෝමුරේ ආරච්චිගේ නිවෙසේ සැඟ වී ගත්හ.

මහනුවරින් පලා ගොස් සිටි රජු අල්ලා ගැනීම සඳහා හටයින් අටසිය දෙනෙකුගෙන් යුත් කණ්ඩායමක් වහාම පිටත් කර හැරිණි. රජු අල්ලා ගැනීම සඳහා ගිය පිරිසේ වූ භාෂා පරිවර්තක මුදලිවරයකු එම සිද්ධිය මෙසේ සටහන් කර තිබේ.

'රජු ඇල්ලීමට ගිය 800 දෙනෙකුගෙන් යුතු කණ්ඩායම තෙල්දෙණියේ කූඩාරම් ගසා ගෙන සිටින අතර එක්නැලිගොඩ දිසාවත්, මමත් ඩහදිය නිවාගනු සඳහා එළිමහනේ ඇවිදින්නට ගියෙමු. සබරගමුවේ මිනිස්සු කීප දෙනෙක් ද අප පස්සේ ආහ. ටික දුරක් යන විට අවුරුදු දොළහක් පමණ වයසැති කොලුවකු වෙලක් ඔස්සේ දුවනවා දුටුවෙමු. අපි ඔහු ලුහු බැන්ද විට ''හාමුදුරුවනේ, මා මරන්ට එපා. දේවයන් වහන්සේ සැඟවී ඉන්න තැන මම පෙන්වම්''යි කොලුවා කීයේ ය. එක්නැලිගොඩ දිසාව වැල්පටකින් කොලුවා බැඳ ගත්තේ ය. ටික දුරක් යන විට කොලුවා

නුග ගසක් දෙසට අත දිගු කර ඒ අසල ගෙයි දේවයන් වහන්සේ ලැගුම් ගෙන සිටින බව කීයේ ය. අප එහි යන විට මෙහෙකරු ස්ත්‍රීන් දෙදෙනකු දොර තද කර වසනවා අපි දුටුවෙමු. ලන්සයක් ගත් මුරකරුවෙක් දොරකඩ සිටියේ ය. 'මේ බැහැරක් දෑ'යි හෙතෙම එක්නැලිගොඩගෙන් ඇසී ය. 'අපිත් මෙහේ ආවා' යැයි ඔහු කියන විට ම හටයා ලන්සය එල්ල කළේ ය. එක්නැලිගොඩගේ මිනිස්සු ඔහුට තළා දුර්වල කොට පැත්තකට ඇද දැමූහ. එක්නැලිගොඩ දොරට තට්ටුකර දොර අරින ලෙස රජුට නියම කළේ ය. ඔහුගේ වචනයට ගරු නොකරන බව රජතුමා කීයේ ය. එසේ නම් ගෙයි තිබෙන සියලු ආයුධ පිටතට දමන ලෙස එක්නැලිගොඩ කීයේ ය. රිදී වැඩ කරන ලද තුවක්කු තුනක් හා කිරිච්චි දෙකකුත් එළියට විසි කරන ලදී. එහෙත් රජුගේ රත්රන් කඩුව විසි නොකරන ලදී.

මෝල් ගස් පහරින් දොර පළා සබරගමුවේ මිනිස්සු පළමුව ගෙට ඇතුළු වූහ. ඔවුහු බිසෝවරුන් ඇඳ පැළඳ සිටි අගනා ආභරණ හා රෙදි හැට්ටත් ගලවාගෙන යට රෙදි පිටින් ඔවුන් එළියට ඇදගෙන ආවෝ ය. කුණ්ඩලාභරණ කඩා ගැනීමෙන් ඔවුන්ගේ කන් වැල් ඉරී ලේ ගලනවා මම දුටුවෙමි. මම ඉඹුලන්වල ආරච්චි යවා බෙහෙත් කොළ වගයක් ගෙන්වා අඹරා ලේ ගලන තුවාලවල ගෑවෙමි. ඊට පසු එක්නැලිගොඩ ගේ ඇතුළට පැන රජු එළියට ඇද එතුමාට ඉතා පරුෂ බසින් අපහාස කළේ ය. 'මූ ඌරෙකු මෙන් බැඳ ගෙන යා යුතු යැ'යි කියා හෙතෙම කිරිදිවැල් ගෙනෙන ලෙස ස්වකීය අනුචරයන්ට නියම කළේ ය. කලක් තමන්ගේ රජු වී සිටි කෙනකුට එසේ අපහාස කිරීම නුසුදුසු බව මම කීපවරක් ම එක්නැලිගොඩට කීවෙමි. එහෙත් ඔහු ඒ ගැන කිසිම සැලකිල්ලක් නොදැක් වූ හෙයින් මේ කරන අපරාධය ලියවිල්ලකින් ජෝන් ඩොයිලි මහතාට දැන්වීමි. ටික වේලාවකින් හාඩි හා හුක් යන කර්නල්වරුන් දෙදෙනා යටතේ ඉංගිරිසි යුද්ධ කණ්ඩායමක් එහි ළඟා විය. කර්නල්වරු දෙදෙන අසුන් පිටින් බැස තොප්පි ගලවා රජුට ආචාර කොට ඔහුගේ අත් පාවල බැඳුම් මිදෙව්වෝ ය. රජුට අපහාස කළ සිංහල මිනිසුන් පලවා හැර රජුටත් බිසෝවරුන්ටත් සුදු වස්ත්‍ර අඳවා දෝලාවලින් ඉතා ගෞරවාදරයෙන්

ඩොයිලි මහතාගේ කූඩාරමට ගෙන යන ලදී. ඩොයිලි රජතුමාගේත් බිසවුන්ගේත් හිත් සතසා ඔවුනට සියලු ගරු සත්කාර ලැබෙන බව කීයේ ය. රජතුමා වැල් පටින් කැපී තිබූ අත ඔසවා ඩොයිලිට පෙන්වා මෙය රජකු විසින් ලැබිය යුත්තක් දැයි ඇසී ය.'

මහනුවර බලා යන ගමනේ අතරමඟ කඳවුරක රාත්‍රී භෝජනය ගනිමින් සිටි බ්‍රවුන්රිග් ආණ්ඩුකාරයාට 1815 පෙබරවාරි දහනම වැනි දා රාත්‍රියේ දී රජු අල්ලා ගත් පුවත සැල විය. වහා කෑම පිඟාන පසෙකට තල්ලු කර දමා නැඟී සිටි ආණ්ඩුකාරවරයා දෙනෙතින් කඳුළු වගුරුවමින් එහි සිටි සියලු දෙනාට අතට අත දෙමින් මෙසේ කියා සිටියේ ය.

"යුරෝපීය තුන් වර්ගයක් ශතවර්ෂ තුනක් මුළුල්ලේ උත්සාහ කොටත් සාර්ථක කරගත නොහැකි වූ කාර්යයක් අද අප විසින් ඉටු කරගන්නා ලදී. ඊට ආධාර කළ ඔබ හැම දෙනාට ම මගේ අවංක ස්තුතිය පුදමි."

බ්‍රවුන්රිග් ආණ්ඩුකාරවරයා හෙළූ කඳුළු අවුරුදු දෙදහස් දෙසිය පනස් අටක් මුළුල්ලේ පැවත ආ සිංහල ජාතියේ නිදහස නැති වීම ගැන හෝ රජු අසුවීම ගැන හෝ කනගාටුවෙන් හෙළූ කඳුලක් නොවේ. එම කඳුළු බ්‍රිතාන්‍ය ජාතියට ලංකාව යටත් කර ගැනීමේ වරප්‍රසාදය හිමි කර දීම ගැන දෙවියන්ට ස්තුති කරන කඳුළු ය.

ඉංග්‍රීසීන් විසින් අල්ලා ගනු ශ්‍රී වික්‍රම රාජසිංහ රජු සහ ඔහුගේ බිසෝවරු මහත් ආරක්ෂා සහිතව කොළඹට රැගෙන එනු ලැබූහ. රාජසිංහ රජු කොළඹ කොටුවේ සිරකරුවකු බවට පත් වී දින දොළහක් ගත වී ගිය 1815 මාර්තු දෙවැනිදා මහනුවර මඟුල් මඩුව අත්‍යලංකාරයෙන් සරසා තිබුණේ ඉංග්‍රීසි කිරීටයේ සුවිශේෂ වූ උත්සවයක් වෙනුවෙනි. සිංහල ඉංග්‍රීසි දෙපක්ෂය අතරේ ගිවිසුමක් අත්සන් කරනු සඳහා පවත්වන ලද එම රැස්වීමට එංගලන්තයේ තුන්වැනි ජෝර්ජ් රජු වෙනුවෙන් බ්‍රවුන්රිග් ආණ්ඩුකාරවරයා ද සිංහල රට වැසියන් වෙනුවෙන් රදලවරු ද පෙනී සිටියහ. කල්වේලා ඇති ව පැමිණි ආණ්ඩුකාරවරයා මඟුල්

මඩුවේ ප්‍රධාන ස්ථානයේ පනවා තිබූ ප්‍රධාන ආසනයේ වාඩි විය. මඳ වේලාවකින් ඇහැළේපොල අදිකාරම හුදෙකලාව ම එහි ඇතුළු විය. ආණ්ඩුකාරවරයා තමාගේ දකුණු පස තිබූ ආසනයක ඔහු වාඩිකරවා ගත්තේ ය. මොල්ලිගොඩ අදිකාරම සෙසු දිසාවේවරුන් සහ රදලවරුන් පිරිවරාගෙන පැමිණියේ ය. මඟුල් මඩුව අවට ඉංග්‍රීසි සේනා මඟින් දැඩි රැකවල් සාදා තිබිණි. දෙපක්ෂය සාකච්ඡා කර කල් ඇති ව පිළියෙළ කර තිබූ ගිවිසුම් පත්‍රය මුලින් ඉංග්‍රීසියෙන් ද පසු ව සිංහලෙන් ද කියවනු ලැබී ය.

ගිවිසුම අත්සන් කරන්නට සැරසෙන අවස්ථාවේ තවත් සුවිශේෂ සිදුවීමක් සිදු විය. ගිවිසුම අත්සන් කරන්නට පෙර මඟුල් මඩුවෙන් පිටත ස්ථානයක ඉංග්‍රීසි කොඩිය ඔසවා තිබිණි. එය දුටු වාරියපොළ සුමංගල හිමියෝ වහා එහි පැමිණ 'මේකට තාම අවසර නැතැ'යි කියමින් ඉංග්‍රීසි කොඩිය ගලවා බිමට ඇද දැමූහ. එහි රැකවලේ සිටි ඉංග්‍රීසි භටයා සුමංගල හිමියන්ට වෙඩි තැබීමට තුවක්කුව එසැවුව ද ජෝන් ඩොයිලි වහා එහි දිව ගොස් භටයාගේ ක්‍රියාව වළකා හිමියන්ගෙන් සමාව ඉල්ලා සිටියේ ය. ඉන් පසු ව සිංහලයේ වහල් ගිවිසුමට අත්සන් තැබිණි. එම ගිවිසුමේ මෙසේ සඳහන් වේ.

1815 ගිවිසුම් පත්‍රය

දැන්වීමයි

ක්‍රිස්තු වර්ෂයෙන් වර්ෂ එක්දහස් අටසිය පහළොහක් වූ මාර්තු මස දෙවෙනි දින නොහොත් සිංහල වර්ෂ ප්‍රමාණයෙන් ශකවර්ෂ එක්වා දහස් සත්සිය තිස්හයට පැමිණි අවුරුද්දේ නවම් මස අවසතවක් නම් තිථිය ලත් ගුරුදින සෙංකඩ ශෛලාභිධාන පුර ප්‍රවරයෙහි මාලිගා අභ්‍යන්තරයට එක් වූ සම්මුතියෙහි දී මහත් බ්‍රිතාන් අයර්ලන්ත් යන එකඟ වූ රාජ්‍යයෙහි රාජ්‍යශ්‍රීයට පැමිණි තුන්වෙනි ජෝර්ජ් මහා රාජෝත්තමයාණන් වහන්සේගේ ද රාජ්‍යය කරන්නා වූ ජෝර්ජ් වෙලෙසහි කුමාරයින්ගේ ද වෙනුවෙන් ඉංග්‍රීසි ස්ථානවල පළමුවෙනි ආණ්ඩුකාර තානාන්ත්‍රයට පත් වූ ලොයිතනන්ත් ජනරාල් රොබර්ට් බ්‍රවුන්රිග් ගරුතර ගොවැර්නදොරු

උතුමාණන් වහන්සේ එක් පක්ෂයකට ද සිංහල වැසියන් වෙනුවට අදිකාරන්වරු සහ සිංහල රටවල්වල ද දිසාවල්වල ද දිසාපතිවරු ඇතුළු ව වෙනත් ප්‍රධාන රදලවරු මෙහි එක් වූ මොහොට්ටාල්ලා, කොරාල්ලා සහ අනිකුත් සුලු මුලාදෑනි ඇතුළු ව සේනාව ද අභිමුඛයෙහි දී එක පක්ෂයකට වී මෙසේ ගිවිස්වා නියෝග කරන්නට යෙදුණා ය.

ඒ කෙසේ ද යත්,

1. විභාගයක් නොකර සමහර සන්ධිවල දී පැමිණිල්ලක් වත් නැතු ව නොහොත් වැරැද්දක් වත් කිරීමට ඉඩ ප්‍රස්තාවක්වත් පමණක් වත් නොලැබුණු, කාරණාවල දී පවා නියමයක් නැතුව හිතුවක්කාර වශයෙන් ද අනදරයෙන් ද ශරීර වද සහ මරණ වේදනා ද පමුණු වීමෙන් තඩුවට මහත් ලෙසින් තින්දිත කොට කඩකරන්ඩ යෙදීමෙන් දෙමළ රජ්ජුරුවන්ගේ කෘරකම් සහ බලාත්කාරකම් ද ඉවසාගත නොහැකි තරම් ඉතා මහත් ව විශාල වෙන්ඩ යෙදුණා රජ්ජුරුවන්ගේ සහ රටවාසීන්ගේ ගැලවිල්ලට කාරණා වූ යුතුකම ද ස්වමීප රටවල්වලින් ගන්ඩ පුළුවන්ව තිබුණු ප්‍රයෝජනවත් වූ ගනුදෙනු කිරීම ද ලබාගන්ඩ පුළුවන් වීමට කාරණා වූ විශ්වාස ද මෙම රජ්ජුරුවන්ගේ ආඥාවේ ක්‍රියාවල සහ ගුණයෙහි ද මුළුමනින් ම තිබුණේ නැත.

2. ශ්‍රී වික්‍රම රාජසිංහ රජ්ජුරුවෝ රජ දරුවන්ගෙ ප්‍රධාන තව ද මහත් සීලාචාර වූ යුතුකම් කඩකරන ස්වභාවයකින් ඒ රාජාංගයට ඇත්තා වූ සියලු ම අයිතිකම් ද ඊට වැදගත් බලය ද නැති කර රාජාංගයෙන් බැහැර කරන්ඩ යෙදුණා ය. එම ගෝත්‍රය ද මවුපිය දෙපක්ෂයෙන් පැවත එන නොහොත් ආවාහ විවාහයෙන් පැවත එන අනෙක ප්‍රකාර වූ නෑදෑයන් ද හැම කල් ම සිංහාසනයෙන් දුරුකරන්ඩ යෙදුණා සහ සිංහලේ ආණ්ඩු කිරීමට දෙමළ වර්ගයට ඇත්තා වූ සියලු ම අයිතිකම නැති කරන්ඩ ද විනාශ කරන්ඩ ද යෙදුණ වග මෙහින් එළිදරව් කරනුයැ.

3. ශ්‍රී වික්‍රම රාජසිංහ හිටපු රජ්ජුරුවන්ඩ අවාහ විවාහයෙන් නොහොත් පෙළපතින් එක්කො අවශෙෂ ප්‍රකාර නෑකම් අති

නොහොත් වංචක වූ ප්‍රයොගයෙන් නැකම් ඇත කියන සෑම පුරුෂයින්ට සිංහල රටේ ආඥාවට සතුරු වූ බව මෙයින් එළිදරව් කරන්ඩ යෙදුණා පමණක් නොව කොයි කාරණාවක් පිණිසවත් ඉංග්‍රීසි ගොවැර්නමේන්තුවේ බලේ ඇති ඔප්පුවක් නැති ව ඒ රටට ඇතුල් වෙන්ඩ බැරි ය. එසේ ඇතුළු වෙන්ඩ යෙදුණ වී නම් යුද වේලාවල්වල දී පවතින නඩු මාර්ගයේ අච්චුවලට යටත් වෙන්ඩ ඕනෑ ය. එසේ හෙයින් ඒ නඩු මාර්ගය මේ පිණිස නියෝග කරන්ඩත් යෙදුණා ය. දූනට මෙම රටින් බැහැර කරන්ඩ යෙදුණා වූ සෑම දෙමළ පුරුෂයෝ ඉහළ කී ප්‍රකාර අවසරයක් නැති ව එහි දෙවනුව නොයන ලෙස වරක් කී අච්චු කරණ කොටගෙන තහනම් කරන්ඩ යෙදුනුයෑ.

4. යුතු ප්‍රකාර ඉංග්‍රීසි ගොවැර්නමේන්තු බලයක් පිට පත් කරන අදිකාරම්වරුන්ඩ ද, දිසාපතිවරුන්ඩ ද, මොහොට්ටාල්ලාට ද, කෝරාල්ලට ද, විදානවරුන්ඩ ද සහ අනිකුත් සෑම රදළවරුන්ඩ සහ සුලු මූලාදෑනීන්ඩ ද ඔවුනොවුන් ගෙනා නානාත්‍රවල නියමවල් ද යුතුකම් ද බලේ ද නානාප්‍රකාර වැසියන් ද, ඔවුනොවුන්ගෙ දේපළවලට ද වෙනත් ඔවුනොවුන්ගෙ යුතුකම්වලට සහ නිදහස්කම් වලට ද ඔවුනොවුන් අතරේ නොකඩව පවත්නා පුරාණ සිරිත් චාරිත්‍ර නඩු ප්‍රකාර ආරක්ෂාව ඇතිවැ සිංහලේ රටවල්වල ආණ්ඩුව ඉංග්‍රීසි රාජ්‍යයේ මහාරාජෝත්තමයාණන් වහන්සේට යටත්වෙන්ඩ යෙදුණා සහ එ ආඥාව ලංකාවට පැමිණි ගොවැර්නදෝරු උතුමාණන් වහන්සේලා විසින් ද උන්නාන්සේලා වෙනුවෙන් පත්වෙන්නා වූ එජැන්ට් යන මූලාදෑනි විසින් පවත්වන්ඩ යෙදෙනවා ඇත.

5. මෙකී රටවල මූලදෑනි සහ වැසියන් විසිනුත් අදහන්නා වූ බුද්ධ ශාසනය ද දේවාගම ද කඩකළ නො හැකි ව පවත්වන්ඩ ඕනෑව සහ එහි කටයුතු ද සංඝයා ද විහාරස්ථාන ද දේවාල ද පවත්වන්ඩ සහ ආරක්ෂා කරන්ඩත් ඕනෑ ය.

6. ගාත්‍රා සන්ධිස්ථාන අවයවයන් කැපීමෙන් කරන නානාප්‍රකාර වූ ශරීර වද වේදනා නැති කරන්ඩ සහ තහනම් කරන්ඩත් යෙදුණා ය.

7. මරණ අච්චු නියෝගයක් ඉෂ්ට කෙරීම ඒ කාරණාවේ වග රට මැද සිටින්නා වූ ආණ්ඩුවෙන් තැබී හිටින ඒජැන්ට් යන නම් ඇති නිලමක්කාර තැන නොහොත් නිලමක්කාරයන් විසින් ඔප්පු කර ඉංග්‍රීසි වූ ගොවැර්නදෝරු එක්කො ලොයිතනන්ත් ගොවැර්නදෝරු උතුමාණන් වහන්සේ කෙනෙකුගෙන් බලේලත් ඔප්පුවක් පිට මිස වෙන හැටියකින් බැරි ය. මෙසේ බරපතළ කාරණා එම ඒජැන්ට්වරු අභිමුඛයෙහි දී විභාග කරන්නට ඕනෑ ය.

8. මෙකී දේට යටත් වී සිංහල රටවල්වල වැසියන්ගේ සිවිල් ඒනම් ගම්බිම් දේපළ ණය ගැන කියන නඩු ද ක්‍රිමිනෙල් එනම් මිනීමැරීම් සොරකම් ආදී නඩු ද යන මේ නඩුපනත් සහ රටේ ආණ්ඩුව ද නියමය තිබෙන ක්‍රමවලට සහ බැවහාරව තිබෙන ප්‍රකාර බලේලත් රදලවරුන් විසින් පවත්වන්ඩ ඕනෑ ය. එහෙත් සෑම කාරණාවල දී වෙන් වශයෙන් සහ විශාල වශයෙන් ද සිද්ධ වෙන අනාදරවලට පිහිටවීමට ද යුතු වෙනස් කිරීමට ද මැහත් වෙන්ඩ ඕනෑ සන්ධිවල දී ආණ්ඩුවේ නියත වූ යුතුකමට යටත් ව තිබෙන්ඩ ඕනෑ ය.

9. සිංහල වැසියො නොවන මෙරටවල්වල හිටින නොහොත් මෙහි එන්ඩ යෙදෙන සිවිල් මිලිසියෙ සෑම අයගේ ම සිවිල් සහ ක්‍රිමිනල් නඩු ඇසීම එංගලන්තෙ මහාරාජෝත්තමයාණන් වහන්සේගේ ආඥාවෙන් වෙනසක් වනතුරු මෙසේ පවත්වන්ඩ යෙදෙයැ. ඒ කෙසේදයත් හේවාපන්නක්කාරයන්ගේ ක්‍රමයට යටත් වූ හේවාපන්නක්කාර මුලාදෑනී සහ හේවාපන්නක්කාරයෝ ද හේවා හමුදාව කැටුව එනවුන් ද ඇර අනිකුත් සෑම දෙනා ම මිනීමැරුම් කාරණාවල් ඇර වෙන සෑම කාරණාවල දී ම ඉංග්‍රීසි ගොවැර්නමේන්තුවේ ඒජැන්ට් සහ නිලමක්කාර නොහොත් නිලමක්කාර තැනගෙ නඩුවට යටත් ය. එහෙත් මිනීමැරුම් කාරණාවල දී ගරුතර ගොවැර්නදෝරු උතුමාණන්වහන්සේ විසින් කලින් කලට නියමකරන කුමතේරුවරු විසින් විභාග කරන්ඩ යෙදෙනවා ඇත. එසේ වී නමුත් සෑම වේලෙහි ම ඉන්ග්‍රීසි දේශක්කාරයන් විසින් අන්‍යදේශවල දී කරන්ඩ යෙදෙන වැරදි විභාගයට නියම වී පවතින මහත් බ්‍රිතාන් අයිර්ලන්ත් යන එකඟ

ව රාජ්‍යයේ නඩුමාර්ගයෙන් විනිශ්චය කළ හැකි වූ ඉංග්‍රීසි දේසක්කාරයෙක් මිනීමැරුම් නඩුවක දී විත්තිකාරයෙක් ව සිටියේ වී නම් එකඟ වූ තම රාජ්‍යයේ ඒ නඩුමාර්ගයෙන් විනා සිංහලේ කරන්ඩ යෙදුණාය කියන මිනීමැරීමේ නඩුවක දී ඉංග්‍රීසි දේසක්කාරයෙක් වෙන ප්‍රකාරයකින් විනිශ්චය කරන්ඩ යෙදෙන්නේ නැත. දෙවනුත් හේවාපත්තක්කාර මූලාදෑනි සහ හේවාපත්තක්කාරයෝ ද හේවාහමුදාව කැටුව යන උත්ද ඔවුන් විත්තිකාරයන් ව සිටින සෑම සිවිල් ක්‍රිමිනල් නඩුවල දී ම යුද්ධයේ නඩු මාර්ගයට සහ චාලිත්‍රයේ ප්‍රකාරයට ද යටත් ව හිටින්ඩ ඕනෑ ය. එහෙත් මෙම වගන්තියේ බල කරන කොට ගෙන විභාග වෙන මේ නවවෙනි වගන්තියට වැදගත් සිවිල් කාරණා සහ මිලිසියේ කාරණා ද යන සෑම කාරණාවලදීත් නඩු ඇහීමට වැදගත් සෑම ලිපි බැලීමට ද මේ වගන්තියේ කාරණා සම්පූර්ණ වශයෙන් සිද්ධ වීම පිණිස ඕනෑ වෙන වෙනත් කාරණා පංගාර්තුකර තබන්ඩ ද ගරුතර ගොවැර්නදෝරු උතුමාණන් වහන්සේට බලේ තිබෙනවායැ.

10. හේවා හමුදාව එන ගමනේ දී ස්වල්ප කාලයකට ප්‍රසිද්ධ කළා වූ යම් දූන්වීම් පත්‍රයක ආඥාවල් කරනකොට ගෙන ඉහළ වගන්තිවල කාරණා වැලකෙන්ඩ යෙදෙන්නේ නැතුවත් ඇර ඉහළ වගන්තිවලට එකඟ නොවනා මේ සෑම අනාඥාවල් ම මෙයින් අවලංගු කරන්ඩ යෙදුණා ය.

11. සිංහල රටවල්වල රාජ නියමවල් ද ආදායම ද මහා රාජෝත්තමයාණන් වහන්සේගේ වැඩට සහ මේ රටේ ආඥාව වර්ධනය වීමට ද යුතු වූ සිරිත් ප්‍රකාර ඉංග්‍රීසි ගොවැර්නමේන්තුව වෙනුවෙන් තැබෙන එජැන්ට් යන නිලමක්කාර තැනගේ යටතේ එක්කාසු කරන්ඩ යෙදෙනවා ඇත.

12. මේ රටවල්වල වෙළහෙළදාම වර්ධනය වන පිණිස මෙහි උපදින දේ වෙළෙඳාම් පිණිස ගෙනයාම පහසුවන හැටියට ද මුදල් රෙදි එනු. නොහොත් සිංහලේ වැසියෝ වැඩි කැමැති ඇතිවන බඩු ඒ පිණිස ගෙන ඒම පහසු කරන ලෙස ද එන කලට පංගාර්තුවක්කාර මහාරාජෝත්තමයාණන් වහන්සේගේ වෙනුවට රාජ්‍ය වර්ධන කරන කුමාරයන් විසින් ඒ පංගාර්තුව ඒත්තුගන්නා

ලෙස ගරුතර ගොවැර්නදෝරු උතුමාණන් වහන්සේ විසින් ඉල්ලා අරින්ඩත් යෙදෙනවා ඇත.

දෙවියන් වහන්සේ ආරක්ෂා කෙරෙත්වා!

අත්සන්:
රොබර්ට් බ්‍රවුන්රිග්
ඇහැලෙපොළ
[මොල්ලිගොඩ මහ අධිකාරම සහ සත්කෝරලේ දිසාව] මොල්ලිගොඩ
[පිළිමතලවුවේ දෙවෙනි අධිකාරම සහ සබරගමුවේ දිසාව] පිළිමතලවුවේ
[පිළිමතලවුවේ සතරකෝරළේ දිසාව] පිළිමතලව්වේ
[මොනරවිල ඌවේ දිසාව] මොනරවිල
[රත්වත්තේ මාතලේ දිසාව] රත්වත්ත
[මොල්ලිගොඩ තුන්කෝරලේ දිසාව] මොල්ලිගොඩ
[දුල්ලෑවේ වලපනේ දිසාව] දුල්ලෑවේ
[මිල්ලව වෙල්ලස්සේ සහ බින්තැන්නේ දිසාව] මිල්ලව
[ගලගම තමන්කඩ දිසාව] ගලගම
[සැබෑ පිටපත බවට අත්සන් කෙළේ ජේම්ස් සදර්ලන්ඩ් උඩරට පළාත්වල ලේකම් තැන]

ආණ්ඩුවේ ප්‍රධාන භාෂා පරිවර්තක ජේ. ඩොයිල් ආණ්ඩුවේ උපලේකම් තැන්පත් ජේම්ස් සදර්ලන්ඩ් ඉදිරිපිට දී ය.

ගිවිසුම අත්සන් කිරීමෙන් පසු ව ලංකාව එංගලන්තයේ තුන්වැනි ජෝර්ජ් රජුගේ යටත් කිරීටයක් බවට පත් විය. බ්‍රවුන්රිග් ආණ්ඩුකාරයා උඩරට පාලනය සඳහා මේජර් ජෝන් ඩොයිලි පත් කළේ ය. ඇහැළේපොල අදිකාරමට ඉංග්‍රීසීන් යටතේ මහ අදිකාරම් පදවිය ප්‍රදානය කළ ද රජකම බලාපොරොත්තු වූ හෙතෙම එම තනතුර ප්‍රතික්ෂේප කර ඉංග්‍රීසීන්ගේ මිත්‍රයා වශයෙන් කටයුතු කරන්නට කැමැති විය. එනිසා මොල්ලිගොඩ මහ අදිකාරම් පදවිය ද කපුවත්තේට දෙවැනි අදිකාරම් පදවිය ද ලැබිණි. කැප්පෙටිපොළට

ඌවේ දිසාපති පදවිය ද මිය ගිය පිළිමතලව්වගේ පුත් පිළිමතලව්වේට සත්කෝරලේ දිසාපති පදවිය ද ප්‍රදානය කෙරිණි.

විජය රජුගෙන් ආරම්භ වී වසර දෙදහස් දෙසිය පනස් අටක් මුළුල්ලේ අවිච්ඡින්නව පැවත ආ සිංහලයන්ගේ නිදහසත්, ස්වෛරීභාවයත් එංගලන්ත සුදු අධිරාජ්‍යයේ යදමින් බැඳී ගියේ ඒ ආකාරයෙනි.

සිංහලේ වහල් ගිවිසුම අත්සන් කර වසර දෙකහමාරක් ගත වෙද්දී උඩරට රදළවරුන්ගේත් සාමාන්‍ය වැසියාගේත් අප්‍රසාදය ඉංග්‍රීසි පාලනය කෙරෙහි එල්ලවන්නට පටන් ගත්තේ ය. අහිමි වී ගිය නිදහස වෙනුවෙන් ඔවුහු නැඟී සිටින්නට පටන් ගත්හ. ඒ වන විට උඩරට සිංහල ජනනායකයෝ අවලංගු කාසි බවට පත් ව සිටියහ. ඉංග්‍රීසි පාලනයට එරෙහි ව නැඟී ආ සිංහල බලවේගය 1818 කැරැල්ල ලෙසින් පිපිරී ගියේ ය. කැප්පෙටිපොළ මහ අදිකාරම විසින් නායකත්වය දෙනු ලැබූ එම කැරැල්ල ඉංග්‍රීසින් විසින් කෲර ලෙස මැඬ පවත්වන්නට ඉංග්‍රීසිහු සමත් වූහ.

ජාතිමාමක සිංහලයන් තම නිදහස උදෙසා ලෙයින් කඳුලින්, ඩයදියෙන් කළ කැපකිරීම් හමුවේ අවසානයේ දී බ්‍රිතාන්‍ය කිරීටයට හිස නමන්නට සිදු විය. 1948 පෙබරවාරි හතරවැනි දා ශ්‍රී ලංකාවට නිදහස ලබා දුන්හ. එසේ නිදහස ලැබුව ද එය සැබෑ නිදහසක් වූයේ නැත. එයින් වූයේ පරසුද්දන් වෙනුවට කළු සුද්දන් පිරිසක් පාලනය බාර ගැනීම පමණි. 1931 දී අනගාරික ධර්මපාලතුමා පළ කළ මේ අදහස එහි දී සැබෑ වී තිබිණ.

'මතක තියා ගනිල්ලා කවදාහරි සුද්දෝ මේ රට දාලා යනවා, උන් යන්නෙ උන්ගෙ දරුවො වගේ කළු සුද්දෝ විසිතිස් දාහක් මේ රටේ බෝ කළාට පස්සෙයි. ඊට පස්සෙ අපේ රට පාලනය කරන්නෙ මේ කළු සුද්දෝ. උන් සිංහල භාෂාවට, සිරිත් විරිත්වලට වෛර කරනවා. උන් උඹලගේ දරුවන්ට උගන්නාවි ජාති, ආගම්, භාෂා භේදයක් එපායි කියලා. දෙමළත්, මරක්කලයත්, හම්බයත් කොච්චියත්, බෝරකාරයත් එකයි කියලා. උන් කියාවි මේ රට උන් ඔක්කෝටම අයිතිය කියලා. එහෙම කියලා උන් ඉංග්‍රීසිය ම රජ

කරාවි. පන්සල් වටේ පල්ලි කෝවිල් හදාවි. උඹලා උඹලා වෙනුවෙන් දියසේන කුමාරයල ඉපදෙන කල් බලා ඉන්නවා. උපදින්න ඉන්න දියසේනලා තිඹිරිගෙයිදීම මරා දාන්න මේ කළු සුද්දන්ට පුළුවන් බව මතක තියාගනිල්ලා. අපේ හාමුදුරුවන්ටත් උන් එදාට ඉනා බේත් දෙනවා. ඊට පස්සේ උඹලෑ කොල්ලො කෙල්ලන්ට ඇටිකෙහෙල් කාපු රිලව් වගේ නියෝ නියෝ ඉන්න සිද්ධ වේවි.'

1972 මැයි 22 වැනි දා සිරිමාවෝ බණ්ඩාරනායක ආණ්ඩුව නව ආණ්ඩුක්‍රම ව්‍යවස්ථාවක් සකස් කර මෙරට ශ්‍රී ලංකා ප්‍රජාතන්ත්‍රවාදී සමාජවාදී ජනරජයක් බවට පත් කළේ ය. එහෙත් නිදහසේ යම් යම් ඉඩහසර එයින් ප්‍රකට වුව ද අපේ සැබෑ නිදහස එහි දී ද ලැබුණේ නැත.

දූන් අපි සුද්දාගෙන් හෙවත් බ්‍රිතාන්‍ය කිරීටයෙන් නාමික නිදහස ලබා වසර හැට එකක් ගෙවා ඇත්තෙමු. වසර හැට එකක දිගු දුරක් ගෙවීමෙන් පසු ව අපි අද දවසේ අපගේ මාතෘ භූමියට සැබෑ නිදහස් ලබා ගැනීමේ උත්තුංග මෙහෙවර වෙනුවෙන් කැප වී සිටිමු.

දේශයේ සුජාත දූ දරුවෝ දසමහ යෝධ බල වෙර වීරිය දරමින් මේ ආදරණීය මාතෘ භූමියට සැබෑ නිදහස උදාකර දෙන සටනේ දිවි හිමියෙන් නිරතව සිටිති. දේශයේ උත්තම නිදහස වෙනුවෙන් ජීවිතය පූජා කළ වීරෝදාර මුතුන් මිත්තන්ගෙන් උරුම කරගත් අභිමානනීය රුධිරයෙන් පණ පෙවී ගිය සිත් ඇති ඔවුහු හෙට දවසේ අපගේ ආදරණීය මාතෘ භූමියට සැබෑ නිදහස කැඳවා ගෙන එන බව හිරු සඳු සේ සහතික ය.

දේශීය වෛද්‍ය ශිල්පයේ ආරම්භය හා එහි සංවර්ධනයට උපස්ථම්භක වූ හේතු සාධක

ජ්‍යෙෂ්ඨ කථිකාචාර්ය
ලියනේගම චන්ද්‍රසිරි හිමි

සිංහළ වෙද සතරේ සුලමුල හෙවත් ආරම්භය සෙවීම ඉතා අපහසු ය. කුමන වකවානුවක ආරම්භ වූවක්දැයි නිශ්චිතව පැවසීමට තරම් අප අතර මූලාශ්‍රය නොමැත. මේ සඳහා ඇත්තේ ජනප්‍රවාද පමණි. එහෙත් දේශීය වෛද්‍ය ශිල්පය පිළිබඳව උගතුන් කර තිබෙන විවිධ නිගමනයන් ඔස්සේ විමර්ශනාක්ෂිය යොමුකොට දේශීය වෛද්‍ය ශිල්පයේ ඉපැරණි සෙවතැලි සොයාගත හැකිය. ඒ අනුව දේශීය වෛද්‍ය ශිල්පයේ ආරම්භය පිළිබඳව මතවාද දෙකක් පවතී. එහි දී ලංකාව ප්‍රධාන යුග දෙකකට වෙන් කොට කරුණු දක්වනු ලැබේ.

(i) ප්‍රාග් ඓතිහාසික යුගය

(ii) බුදුදහම ලැබීමෙන් පසු යුගය යනු යි.

මෙහි ප්‍රාග් ඓතිහාසික යුගය ලෙස සලකනු ලබන්නේ සම්මත ඉතිහාසය පටන් ගැනීමට පෙර ක්‍රි.පූ. 7-8 කාලයට අයත් යුගය යි. මෙම කාලය රාවණා රාජධානි සමය ලෙස ආරියදාස සෙනෙවිරත්න මහතා දක්වයි.[1] මෙකල පැවති වර්තමාන සමාජය තරම් දියුණු සමෘද්ධිමත් සංස්කෘතියක් වැළලී ගොස් තිබේ. එහි නටබුන් බලංගොඩ සීතාඑළිය, වැනි ප්‍රදේශවලින් සොයාගෙන විද්‍යාත්මක පර්යේෂණ පවත්වනු ලැබේ.

ආයුර්වේදයේ නිජභූමිය ලෙස සැලකෙන්නේ ඉන්දියාවයි. එහි නිර්මාතෘවරයා සේ පිළිගැනෙන්නේ ධන්වන්තරී නම් ඍෂිවරයෙකි. එම ඍෂිවරයාගෙන් ආයුර්වේදය දඹදිව හා ආශ්‍රිත රටවලට ව්‍යාප්ත වූ බව ආයුර්වේද ඉතිහාස ග්‍රන්ථයන්හි සඳහන් වේ. එහෙත් ලංකාවේ වෙදකම ගැන සියුම් ලෙස විමර්ශනය කළයුතු වේ. ඉන්දියාවෙන් ලංකාවට ආයුර්වේද සංක්‍රමණය වූවක් ද ලංකාවෙන් ඉන්දියාවට ගෙනගියා දැයි විමසා බැලීම වැදගත් වූවකි. ජනප්‍රවාදයෙහි එන ආයුර්වේදොත්පත්ති කථාවක් ඇති බැවින් පළමුව එය විමර්ශනය කිරීම වැදගත් වේ.

ඉන්දියාවේ පැතිර ගිය බෝවන වසංගතයකින් මිනිස්සු දහස් ගණනක් මියගියා. ඊට පිළියම් සෙවීම සඳහා භාරත ඍෂිවරුන් මහා සම්මේලනයක් හිමවතෙහි පැවති වට ජනප්‍රවාද දෙස් දෙයි. මෙම මහා ඍෂි සමුළුවට ලංකාවෙන් ද පුලතිස හෙවත් පෞලස්ති නම් මහා වෙද ඍෂිවරයෙකු සහභාගි විය. සමුළුවේ සිටි එක ම වෛද්‍යවරයා ලෙස සැලකෙන්නේ ද පුලස්ති ඍෂිවරයා ය. මහාභාරතය, රාමායණය, ඔඩෙයි ඉලියඩ් වැනි පෞරාණික ග්‍රන්ථ සියුම් ලෙස විමසීමේ දී අභව්‍ය යැයි මෙතෙක් බැහැරකළ ඇතැම් දේ සත්‍ය බවට වර්තමාන පඬිවරු කරුණු ගෙනහැර දක්වති.

මහාඍෂි සමුළුවෙන් පසු බිහි වූ භාරත ආයුර්වේදය මධ්‍යම භාරතයත්, දක්ෂිණ භාරතයත්, යවන දේශයත් කරා පැතිර ගියේය. පසුව පිළිවෙළින් ආයුර්වේද සිද්ධ හා යුනානි යැයි බිඳී ගිය බව වෛද්‍යාචාර්ය, ඩබ්. අයි. ප්‍රනාන්දු මහතා පෙන්වා දෙයි.[2] එහෙත් ආයුර්වේදය ලංකාව කරා පැමිණි බවක් සඳහන් නොවේ. මේ නිසා ලංකාවේ දියුණු වෛද්‍ය ක්‍රමයක් පැවති බවට පැහැදිලි කරුණු දෙකක් දැක්විය හැකිය.

(i) මහා ඍෂි සමුළුවට සහභාගි වූ එක ම වෛද්‍යවරයා ලංකාවේ පුලස්ති ඍෂිවරයා වීම

(ii) ඍෂි සමුළුවෙන් බිහිවූ ආයුර්වේදය නැවත ලංකාවට නොපැමිණීම යනුයි.

සප්ත ඍෂිවරුන් අතර සිටි පුලස්ති ඍෂිවරයා තම මුණුපුරෙකු වූ රාවණා රජතුමා ඇතුළු ලක්වැසියන්ට වෛද්‍ය

ශාස්ත්‍රය ඉගැන්වූ බව ද සඳහන් වේ. පුලස්ති වෛද්‍ය ඍෂිවරයාගෙන් ශාස්ත්‍රය හදාළ රාවණා රජතුමා,

(i) අර්කප්‍රකාශය

(ii) නාඩි විඥානය

(iii) කුමාර තන්ත්‍රය

(iv) උද්දීස ශාස්ත්‍රය[3] රචනා කළ බව දැක්වේ.

පඬිවරුන්ගේ බුද්ධිමය විමර්ශනයට තුඩු දෙන රාමායණයෙහි දැක්වෙන පරිදි මේ යුගය තුළ ලංකාවේ ගෘහ නිර්මාණ ශිල්පය, වෛද්‍ය විද්‍යාව, ගණිත ශාස්ත්‍රය, උද්භිද විද්‍යාව, ගුප්ත විද්‍යාව අතින් ද අහසින් යෑමේ විද්‍යාව අතින් ද ලොව සියලු ජාතීන් අභිබවා සිටි බව ද කියනු ලැබේ.[4] හෙළ මහවිරු රාවණා අහසින් යාහැකි අධිභෞතික ශාස්ත්‍රයක් දැනගෙන සිටි බව පුරාවෘත්තවලින් හෙළි වේ. මේ නිසා ම ලංකාවට විශේෂ වූ ලංකාවේ සංවර්ධනය වූ වෙදකමක් පැවති බවට කල්පනා කළ හැකිය. ලක්වැසියන්ගේ අවාසනාවට මේ දියුණු සංස්කෘතිය වැළලී ගොස් ඇති අතර එහි නටඹුන් ඇතැම් ප්‍රදේශවලින් සොයා ගනිමින් පවතී. මේ අනුව රාවණා යුගයේ උසස් වෛද්‍යවරු සිටි බවත්, ඔවුන් විසින් රචිත වෛද්‍ය ග්‍රන්ථ පැවති බවත් පැහැදිලි වේ.

ක්‍රි.පූ. 6 වැනි සියවසෙහි විජයකුමරු ලක්දිවට පැමිණි අතර ඔහු සමඟ පැමිණි පිරිස භාරතීයන්ගේ වූ බැවින් ඔවුන්ගේ පැමිණීමෙන් පසු දඹදිව පැවති ආයුර්වේද වෛද්‍ය ක්‍රමය මෙරටට සංක්‍රමණය වූ බව විද්වත්හු පිළිගනිති. විජය කුමරු ප්‍රමුඛ පිරිස ලක්දිව ගොඩබට අවස්ථාවේ උපුල්වන් දෙවිඳුන් පිරිත් පැන් ඉස නූල් ගැටගැසූ බව, 'ඔබට භයක් විපතක් නොවෙතැ'යි කියා සෙත් පැතූ බවත් මහාවංසයෙ[5] සඳහන් වේ. පුරාතන ඉන්දියාවේ මෙන් ම ලංකාවේද ආරක්ෂා විධි හා රෝග නිවාරණයට මෙන් ම සෞඛ්‍ය සංරක්ෂණයට ප්‍රතිකාර විදියක් ලෙස පිරිත් නූල් බැඳීම පිළිගෙන තිබේ. පඬුවස් දෙව් රජුගේ මෙහෙසිය වූ භද්දකච්චානා දේවිය නිරුපද්‍රිතව ලක්දිවට පැමිණි බවත්, ඇගේ සොහොයුරන් මෙහි පැමිණ ජනපද පිහිටුවාගෙන සෞඛ්‍ය සංරක්ෂණ ක්‍රම දියුණු කළ

බවත්, මහාවංසය[6] වාර්තා කරයි. උන්මාද චිත්‍රා කුමරිය දරු ප්‍රසූතිය සඳහා 'සූතිකාගාර'යට ඇතුළු වූ බව මහාවංසයෙහ[7] දැක්වේ. මෙය එකල දියුණු වූ විශේෂ සූතිකාගාර තිබූ බවට ලැබෙන එක් සාක්ෂියකි. පණ්ඩුකාභය රජතුමා අනුරාධපුර නගරය නිර්මාණය කළේ රෝග නිවාරණ සංරක්ෂණ ක්‍රම උපයෝගිකරගෙන ය. විශේෂ නගර සැලසුමක් අනුගමනය කළ රජතුමා නගරයේ පවිත්‍රතාවත්, සෞඛ්‍ය සංරක්ෂණයක් සලකා නගර ශෝධකයින් පන්සියයක් ද වර්චස් ශෝධකයින් දෙසීයක් ද මළමිනී බැහැර කරන්නන් එක්සිය පනහක් ද සොහොන් පාලකයන් එක්සිය පනහක් ද යොදවා සිටි බව මහාවංසයෙහ[8] දැක්වේ. සෞඛ්‍ය පහසුකම් දියුණු කිරීමට රෝග නිවාරණ සැලසුම් ක්‍රියාත්මක විය යුතුය. පණ්ඩුකාභය රජු නගරයේ සෞඛ්‍ය රක්ෂණය හා අපද්‍රව්‍ය බැහැර කිරීමට ප්‍රමුඛස්ථානයක් දී ක්‍රියා කළ බව ඉහත කරුණින් ස්ඵුට වේ. මහාවංස වාර්තා ඇසුරින් රෝගීන් ගෙනයෑම සඳහා සිවිකා සොත්ථිසාල කරවා තිබූ බව ද ආරෝග්‍යශාලා ඉදිකොට මහජන සෞඛ්‍ය පහසුකම් සලසා තිබූ බව ද[9] පැහැදිලි වේ.

මිහිඳු මහරහතන් වහන්සේ ලක්දිවට වැඩම කිරීමෙන් මෙරට මුල්බැසගත් බුදුදහම නිසා හෙළ වෙද සතර සීඝ්‍රයෙන් දියුණු විය. ලක් ඉතිහාසයේ ආරම්භය සේ සැලකෙන මෙම යුගයේ සිට වෛද්‍ය විද්‍යාව ද දියුණු වූ බව ඇතැම් විද්වතුන්ගේ මතය යි. බුදුන් වහන්සේ ඉන්දියාවේ පහළ වන යුගය වන විට දියුණු ආයුර්වේද වෛද්‍ය ශිල්පයක් ඉන්දියාවේ පැවතුණි. ක්‍රි.පූ. 800 වැනි යුගයේ ජීවත් වූ ධන්වන්තරී නම් ඍෂිවරයාගෙන් ආරම්භ වූ ආයුර්වේදය, ඔහුගේ ශිෂ්‍යයන් නිසා සීඝ්‍රයෙන් දියුණු විය. ප්‍රධාන ශිෂ්‍ය විශ්වමිත්‍ර පුත්‍ර සුශ්‍රැත නම් වෛද්‍යවරයා රචනා කළ සුශ්‍රැත සංහිතාව ද චරක වෛද්‍යවරයා විසින් රචිත චරක සංහිතාව ද ආයුර්වේදයේ අතිශ්‍රේෂ්ඨ ග්‍රන්ථ දෙකකි. මෙය සම්ප්‍රදාය දෙකක් ලෙස භාරතයේ දියුණුවීම නිසා අසල්වැසි රටවල ද භාරත ආයුර්වේදය ව්‍යාප්ත වූ බව මහාචාර්ය, ගුණපාල මලලසේකර පෙන්වාදෙයි. භාරතයෙහි බුදුන් වහන්සේ පහළ වූ අවධියෙහි ද ඉතා දියුණු වෛද්‍ය ක්‍රමයක් පැවතිණි. බිම්බිසාර රජතුමාගේ වෛද්‍යවරයා වූ ජීවක කෝමාරභච්ච තක්ෂිලා අධ්‍යාපන

ආයතනයෙන් ආයුර්වේදය ඉගෙන ප්‍රසිද්ධියට පත් කීර්තිමත් වෛද්‍යවරයෙකි. මෙතුමා බුදුන් වහන්සේට ද භික්ෂූන් වහන්සේට ද මහත් ශ්‍රද්ධාවෙන් ප්‍රතිකාර කොට ඇත. මහජනයාගේ ප්‍රයෝජනය පිණිස 'පුණ්‍ය ආරෝග්‍යශාලා' පළමුව ඇතිවූයේ ද මේ අවධියේ බව මහාචාර්ය, මලලසේකර සඳහන් කරයි.

බුදුරදුන් ජීවමාන අවධියෙන් පසු ක්‍රි.පූ. 3 වැනි සියවසේ පමණ ධර්මාශෝක යුගය ආරම්භ විය. ධර්මාශෝක රාජ්‍ය අවධිය තුළ, තෙවැනි ධර්ම සංගීතියේ ප්‍රතිඵල වශයෙන් ධර්ම දූත කණ්ඩායම් රට රටවලට පිටත් කොට යැවීම නිසා ද 'ආයුර්වේදය' අසල්වැසි රටවලට ව්‍යාප්ත වන්නට හේතුවිය. ධර්මාශෝක රාජ්‍ය අවධියේ භාරතය පුරා ආරෝග්‍යශාලා, ගිමන්හල්, දහස් ගණනින් ව්‍යාප්ත විය. සෑම නගරයක ම ඉදිකළ ගල්පුවරුවල රෝගීන්ට උපස්ථාන කිරීම, අසරණයන්ට පිහිටවීම කළයුතු බවට සඳහන් කොට ඇත. මේ නිසා ලංකාවට වැඩම කළ මිහිඳු මහරහතන් වහන්සේ ද පිය රජුගේ ආභාසය ලැබ ලංකාවේ ද වෛද්‍ය ක්‍රමය දියුණු කිරීමට, ලක්වැසියන්ට හඳුන්වා දෙන්නට ඇතැයි පඬිවරුන්ගේ මතයයි. යාගු පානය බුද්ධකාලයේ පටන් ම ඉතා වැදගත් පානයක් ලෙස සලකන්නේ බුද්ධ දේශනාව අනුව ද සෞඛ්‍ය සංරක්ෂණය සඳහා අවශ්‍ය පානයක් ලෙස පිළිගෙන තිබෙන නිසා විය හැකිය. 'දීපසඤ්ඤු'[10] යැයි සම්මානිත මිහිඳු මහරහතන් වහන්සේ, උත්තිය රජු දවස පිරිනිවන් පෑමෙන් පසු දේහය සුවඳ තෙල් දමූ දෙනක තැන්පත් කළ බව සඳහන් වේ. උක්ත සාධකය තුළින් එදවස පැවති ආයුර්වේදයේ තත්ත්වය මැනවින් ප්‍රකට වේ. විශේෂයෙන් බුදුන් වහන්සේ භික්ෂූන්ට යම් යම් ආබාධ අවස්ථාවල දී විවිධ වෛද්‍ය ප්‍රතිකාර ක්‍රම දේශනා කළ බව මහාවග්ග පාලියේ භේසජ්ජක්ඛන්ධයෙන් සනාථ වේ. එහි පෙන්වා දී ඇති බෙහෙත් වර්ග වර්තමාන ලංකාවේ ගම්බද සිංහල වෛද්‍යවරු භාවිත කරමින් පිළියම් කරති. එහි සඳහන් බෙහෙත් වර්ග අතරින් කිහිපයක් මෙසේය.

'මහණෙනි, රහසිගතව, විවේකීව උන් මට මෙබඳු අදහසක් උපන්නේය. දැන් සරත් කාලයෙහි රෝගයන් වළඳනා ලද භික්ෂූන්ට

වැළඳූ කැඳ ද උඩට එයි. වැළඳූ බත් ද උඩට එයි. ඒ නිසා භික්ෂූහු වැහැරුණහ. එබැවින් ගිතෙල්, වෙඬරු, තලතෙල්, මී පැණි, උක් සකුරු යන මේ බෙහෙත් පහ නියම කරමි'[11] යනුවෙනි. භික්ෂූන් වහන්සේට බෙහෙත් සඳහා වුරුණු තෙල් අවශ්‍ය වූ විට, මහණෙනි, වලස් තෙල්, මත්ස්‍ය තෙල්, කිඹුල් තෙල්, ඌරු තෙල්, කොටළු තෙල් යන තෙල් පිළිගෙන කකාරවා වෙන වෙන ද්‍රව්‍යයන් හා මිශ්‍ර කොට පරිභෝග කිරීමට අනුදැන වදාරමි'[12]යි දක්වා තිබේ. භික්ෂූන් වහන්සේට බෙහෙත් සඳහා මුල්වර්ග අවශ්‍ය විය. එවිට බුදුන් වහන්සේ, මහණෙනි, වදකහ, ඉඟුරු, කහ, හෙළ වදකහ, අතිවිඩයන්, කටුකරෝසන, සැවැන්දරා, කළාඳුරු[13] යන බෙහෙත් අනුදැන වදාරා තිබේ. මේවා අඹරා ගැනීමට බෙහෙත් ගලක් අවශ්‍ය වූ විට 'මහණෙනි, ඇඹරුම්ගල හා දරුගල නියම කරමි'[14]යි පැනවීය. භික්ෂූන් වහන්සේට ඵල බෙහෙත් අවශ්‍ය වූ විට 'මහණෙනි වළඟසාල්, තිප්පිලි, ගම්මිරිස්, අරළු, බුළු, නෙල්ලි, ගොටුපල (කුකුරුමුවන්) යන බෙහෙත් ගතයුතුයැය[15] වදාළහ. බෙලට්ඨසීස තෙරුන්ට කැසීම් රෝගයක් හටගෙන එයට සුණු (කුඩු) බෙහෙත[16] නියම කොට ඇත. භික්ෂුවකට අමනුෂ්‍ය උවදුරක් ඇති වූ විට 'අමුමස් හා අමු ලේ' නියම[17] කොට තිබේ. භික්ෂූන් වහන්සේ නමකට ඇස් ලෙඩක් හටගත් අවස්ථාවේ කළු අඳුන්, රස අඳුන්, ලෝහ අඳුන්, සිවංගුරු අඳුන් ආදිය[18] නියම කොට ඇත. පිළමදිවච්ඡ තෙරුන් වහන්සේට හිස රුදාවක් ඇති වූ විට 'තෙල් ගැල්වීමට ද නස්‍ය කිරීමට'[19] ද අනුදැන වදාරා තිබේ. නස්‍ය කිරීම සඳහා අවශ්‍ය උපකරණ ද පෙන්වා දී ඇත. එක්තරා භික්ෂූන් වහන්සේ නමකට සර්පයෙකු දෂ්ට කළ අවස්ථාවේ මල, මූත්‍ර, උණු අළු, මැටි යන සතර මහා විකටය[20] දෙන්නට අනුදත්හ. භික්ෂූන් වහන්සේ නමක් වස පානය කළ අවස්ථාවේ අසූචි පොවන්නට[21] නියම කළහ. භික්ෂූන් වහන්සේ නමකට පාණ්ඩු රෝගයක් හටගත් අවස්ථාවේ ගවමූත්‍රයෙහි දැමූ අරළු පොවන්නට[22] අනුදැන වදාළහ.

භේසජ්ජක්ඛන්ධකයෙහි සඳහන් වන බොහෝ බෙහෙත් වර්ග මිහිඳු මහරහතුන් වහන්සේගේ වැඩම වීමෙන් පසු ලක්දිව භික්ෂූන් වහන්සේ ද අනුගමනය කළහ. ලක්වැසි බොහෝ මනුෂ්‍යයෝ ද පූර්වෝක්ත බෙහෙත් වර්ග දැනගෙන දෛනිකව වැළඳෙන

රෝගාබාධවලට අත් බෙහෙත් ලෙස පාවිච්චි කරති. දේශීය වෛද්‍ය ක්‍රමයේ සංවර්ධනයට හා ව්‍යාප්තියට බොහෝ සෙයින් මෙය පිටුවහලක් වී තිබේ. ආයුර්වේදයේ එන වෛද්‍ය ක්‍රම හා චුල්ලවග්ග පාලියේ භේසජ්ජක්ඛන්ධකයෙහි සඳහන් වෛද්‍ය ක්‍රම අතර කිසියම් සාම්‍යක් දැකිය හැකිය. ගිලන් වූ හෙරණ පැවිද්දෙකුට උපස්ථාන කළ කාවන්තිස්ස රජු පිළිබඳ පුවතක් සද්ධර්මාලංකාරයෙහි[23] සඳහන් වේ. මේ පුවත ම මහාවංසයෙ[24] ද දැක්වේ. භික්ෂූන් වහන්සේට සිවුපසය සැපයීම හා උපස්ථාන කිරීම රජුන්ගේ හා දායකයින්ගේ වගකීමක් වූ බැවින් සිංහල රාජාවලියේ බොහෝ රජවරුන් භික්ෂු උපස්ථානය ඉතා උසස් ලෙස සිදු කොට තිබේ.

ලංකා ඉතිහාසයෙහි සුවිශේෂී කාලපරිච්ඡේදයක් නියෝජනය කරන දුටුගැමුණු රජතුමා දෙමළ මහා යුද්ධයට සැරසෙන අවස්ථාවේ රටපුරා වෛද්‍ය ශාලා කරවූ බවත්, ඒවාට වෛද්‍යවරුන් පත්කළ බවත්[25] සඳහන් වේ. එම පුවත ම සද්ධර්මාලංකාරයෙහි මෙසේ දැක්වේ.

'දුටුගැමුණු රජතුමා ආරෝග්‍යශාලා පිහිටුවීමත්, ගිලනුන්ට අවශ්‍ය ආහාරපානාදී සංග්‍රහ පැවැත්වීමත් වෛද්‍යවරුන්ට වැටුප් දීමත් රජුගේ වගකීම බව වටහාගත්තෙකි. ලංකාද්වීපයෙහි අටළොස් තැනක වෙදහල් නංවා වෛද්‍යවරුන්ට භාණ්ඩාගාරයෙන් මිලදී ලක්දිව රෝගී වූ සියලු ගිලනුන්ට වෙදකම්කරවා වෛද්‍යවරුන් කී ලෙස නිරන්තරයෙන් පවත්වන සැටියේ ආහාර දෙවූහ. තවද දවස් පතා සූ සාළිස් තැනක මනාකොට කරන ලද මී පිඬු කබා දුන්හ. මේ මුලු ලක්දිව ගර්භණී ගැහැණුන්ට දුරු මිරිස්, ලුණු ද ප්‍රසව කලා, දවල් ගොණ් ඇඳ ඊ සයින් සිටිනා ගොනුන්ට මීයේ වැකූ පිදුරු දුන්හ[26] යනුයි. දුටුගැමුණු රජුගේ යුද්ධ හමුදාවේ විශාල මෙහෙවරක් සිදුකළ කඩොලැතුට ගිනියම් කළ ලෝහ හා කකාළ මැළියම් ද ඇතුපිටට දැමීය.[27] වේදනාවට පත් ඇතු දිවගොස් දිය අගළක ගැලුණු බවත්, හස්ති ආයුර්වේද වෛද්‍යවරයා ඇතුට බෙහෙත් ගල්වා සුවපත් කළ බවත[28] වාර්තා වී තිබේ. මේ අනුව හස්ති වෛද්‍ය ක්‍රමය ද ලංකාවේ දියුණුව පැවති බවට කල්පනා කළ හැකිය.

ලංකා ඉතිහාසයෙහි වෛද්‍යවරයාට කවදත් උසස් සමාජ තත්ත්වයක් හිමිව තිබූ බවට කිසිඳු සැකයක් නැතැයි ආචාර්ය, හේම එල්ලාවල[29] පවසයි. 'වෙජ' නමින් ශිලා ලේඛනවල හඳුන්වන වෛද්‍යවරයන් විසින් කරන ලද පුද පූජාවන් ගැන මඟුල් මහාවිහාර හා පිච්චදෙණිය ශිලා ලේඛනවල සඳහන් වේ. පිච්චදෙණිය ශිලා ලේඛනයේ සඳහන් වන්නේ රාජකීය වෛද්‍යවරයා වශයෙන් ද ගුරුවරයෙකු වශයෙන් ද ක්‍රියා කළ වෛද්‍යවරයෙකු ගැනයි. මෙහි සඳහන් වෛද්‍යවරයා බ්‍රාහ්මණයෙකි. ඉපැරණි ඉන්දීය සම්ප්‍රදායට අනුව වෛද්‍ය වෘත්තිය බ්‍රාහ්මණයන් අත පැවතුණකි. ක්‍රි.ව. පළමුවැනි සියවසට අයත් රාජාංගන ශිලා ලිපියේ වෛද්‍ය උපාසකයෙකු (උපාසකවෙජ) ගැන දක් වේ.

ලංකා ඉතිහාසයේ සඳහන් වන මහා වෛද්‍යවරයා නම් බුද්ධදාස රජතුමා ය. මහසෙන් රජුගේ මුණුබුරා වූ මෙතුමා ශල්‍යාංග පිළිබඳ විශේෂඥවරයෙකු වූ අද්භූත වෛද්‍යවරයෙකි. වරක් නාගයෙකුට පවා වෙදකම් කළා පමණක් නොව, නොයෙක් අද්භූත ක්‍රමවලින් රෝග නිවාරණය කිරීමේ ගෞරවය ද ලබා ඇත. එකල පැවති සෑම දස ගමකට ම රජු විසින් වෛද්‍යවරුන් පත් කළා පමණක් නොව, ගොළුවන්, අංගවිකල වූවන් සහ තිරිසන් සතුන් සඳහා ද රෝහල් පිහිට වූ බව මහාවංසය[30] වාර්තා කරයි. බුද්ධදාස රජතුමාගේ ආචාර්යවරයා ද බෞද්ධ භික්ෂූන් වහන්සේ නමකි. ක්‍රි.පූ. 3 වැනි සියවසින් පසුව, අධ්‍යාපන වෘත්තියෙහි ප්‍රමුඛත්වය හිමිව තිබූ බ්‍රාහ්මණයන්ගෙන්, බෞද්ධ භික්ෂූන් වහන්සේට හිමි වූ බව පිළිගනු ලැබේ.[31] වෙදකම පින්කමක් සේ සලකන බැවින් ආයුර්වේදය හැදෑරීම හා ක්‍රියාත්මක කිරීමේ කාර්යය භික්ෂූන් වහන්සේ භාරගෙන තිබේ. ආයුර්වේදයේ අභිවෘද්ධිය සඳහා භික්ෂූන් වහන්සේගෙන් සිදුවූ සේවය අද දක්වා ම නොසිඳී ආරක්ෂා වී තිබේ.

බුද්ධදාස රජතුමා දිළින්දන්ට දන් දීමෙන් ද සත්පුරුෂයන්ට සංග්‍රහ කිරීමෙන් ද අසත්පුරුෂයන්ට නිග්‍රහ කිරීමෙන් ද ගිලනුන්ට උපස්ථාන කිරීමෙන් ද ජනතාව ආරක්ෂා කළ රජ කෙනෙකි.[32] එසේ ම සර්ප, අශ්ව ආදී සතුන්ට ද ප්‍රතිකාර කොට ඇත. මෙතුමාගේ

වෙදකම් ගැන මහාවංස කතුවරයා කථා ප්‍රවෘත්ති කිහිපයකින් ම වාර්තා කොට තිබේ. එනම්,

1. තුසවැටිගම පිඬු පිණිස වැඩම කළ එක් භික්ෂූන් වහන්සේ නමකට වියළි බතක් හා පණුවන් සහිත කිරි ලැබිණ. පණුවන් ඇති බව නොදන වැළඳූ බැවින් කුස රෝගයක් හටගෙන පීඩා වින්දේය. එයට පිළියම් වශයෙන් අශ්වයෙකුගේ නහර විද ලේ ගෙන පොවා වමනය කරවීමෙන් රෝගය සුව කළේය. ලේ සමග පණුවන් පිටවීමෙන් රෝගය නිවාරණය කළ හැකි විය. එසේ ම නහර පීඩාවෙන් පෙළෙමින් සිටි අශ්වයාගේ ලේ ගැනීම නිසා නහර පීඩාව ද එක්වර ම සුව වූ බව මහාවංස කර්තෘ[33] සඳහන් කරයි.

2. දිය බොන එක් මිනිසෙකුට දියබරණ බිජුවක් ගිලී එයින් කුස තුළ දියබරණෙක් හටගත්තේය. ඒ දියබරණ කුස පහරන්නට විය. රජතුමා මේ ලෙඩා සතියක් නහවා සුවඳ ගල්වා සුවසේ නිදි කරවා ඔහුගේ මුව ළඟ තූලක් බැඳි මස් වැදූල්ලක් තබා දිය බරණ පිට කළේය. එයින් ලෙඩ සුව විය.

3. මැඩි බිජුවට සහිත ජලය පානය කළ මිනිසෙකුගේ නාසයෙන් මැඩි බිජුවටක් ගොස් මොළයේ මැඩියෙකු හටගෙන පීඩා ගෙන දුන්නේය. රජතුමා ඔහුගේ හිස පලා මැඩියා ඉවත් කොට (ශල්‍යකර්මයක්) නැවත හිස පුරුද්දා සුවපත් කළ[35] බව දක්වේ.

4. හෙල්ලෝලි ග්‍රාමයේ සත්වරක් ම මූඪගර්භ වූ සැඩොල් ස්ත්‍රියක් සුවපත් කොට[36] ඇත.

5. වාත රෝගයකින් පීඩා විඳි එක් භික්ෂූන් වහන්සේ නමක් ද සුවපත් කොට[37] තිබේ.

බුද්ධදාස රජතුමා කායික වෛද්‍යවරයෙකු ලෙස මෙන් ම මානසික වෛද්‍යවරයෙකු ලෙස ද ක්‍රියා කොට ඇත. රජතුමා සමග වෛරයෙන් බැඳී සිටි එක් පුද්ගලයෙකුගේ මානසික රෝගයක්

සුවපත් කළ[38] බව ද වාර්තා වේ. මෙතුමා අනාගත වෛද්‍යකර්මය උදෙසා 'සාරාර්ථසංග්‍රහ' නම් සාර්ව වෛද්‍ය සංග්‍රහයක් කළ බවත්, ගම් දහයකට එක් එක් වෛද්‍යවරයා බැගින් යෙදවූ බවත්, කුඹුරු දහයක් ආදායම එම වෛද්‍යවරයාගේ ජීවන වෘත්තිය සඳහා දුන් බවත[39] සඳහන් වේ.

බුද්ධදාස රජුගේ පුත් උපතිස්ස රජතුමා ද ගර්භනී මව්වරුන් සඳහා ද අන්ධයන් සඳහා ද විශාල භෝග ශාලා[40] ද ඉදිකරවීය. ධාතුසේන රජතුමා ද ගිලන්හල් ඉදිකොට වෛද්‍යවරුන්ට බත් වැටුප් දුන් බව දැක්වේ. හත්වැනි අග්බෝ රජතුමා සියලු ම ගිලනුන්ට පථ්‍ය බෙහෙත් තමා ම විමසා සපයා දුන්නේය. සතරවැනි කාශ්‍යප රජුගේ සෙනෙවි ඉලංගසේන කුමරු අනුරාධපුරයේ හා පොළොන්නරුවේ උපස්ථාන ශාලා ඉදිකරවූ බවක් ද වෙදහල් කළ බවක් ද දැක්වේ. සතර වැනි කාශ්‍යප රජතුමා වෙදහල් ඉදිකොට ගිලනුන්ට හා භික්ෂූන් වහන්සේට උපස්ථාන කළ බව ජේතවන පුවරු ලිපියෙහි[41] සඳහන් වේ. මහාපරාක්‍රමබාහු රජුගේ වරපුරුෂයින් අතර විෂ වෛද්‍යවරුන් ද සිටි බව මහාවංස කර්තෘ[42] සඳහන් කරයි. මහාපරාක්‍රමබාහු රජතුමා ද දක්ෂ විචක්ෂණ වෛද්‍යවරයෙකු වූ බවද පැහැදිලිය. එසේ ම සෑම අංශයකට ම දක්ෂ වෛද්‍යවරුන් එතුමාට සිටිය බවත් ඔවුන් ගම් නියම්ගම්වල සේවය සඳහා යෙදවූ බවත[43] වාර්තා වේ.

දඹදෙනි නුවර රාජධානි කරගත් තුන් වැනි විජයබාහු රජුගේ පුත් පණ්ඩිත පරාක්‍රමබාහු රජතුමා ද රටවැසියන්ගේ සෞඛ්‍යය පහසුකම් සැලසූ බව[44] දැක්වේ. සිය ගණන් රෝගීන් හට වාසය කළ හැකි විශාල ගිලන්හලක් කරවා ඊට අවශ්‍ය සියලු උපකරණ සැපයූ බවත්, එක් එක් රෝගියාට රෑ දහවල් දෙකෙහි බෙහෙත් හා කැඳ බත් ආදිය දීමෙන් උපස්ථාන කළ බවත් සඳහන් වේ. එසේ උපස්ථාන කිරීම සඳහා සේවකයෙකු හා සේවිකාවක බැගින් පත්කොට සිටියේය.

මේ ගිලන්හලෙහි ගබඩාවල ගිලන්හලට අවශ්‍ය සියලු බෙහෙත් හා ධනධාන්‍ය ආදිය රැස්කොට තබන ලදී. වෛද්‍ය ශාස්ත්‍රයෙහි දක්ෂ කෘතහස්ත විශාරද වෛද්‍යවරුන්හට වැටුප්

ගෙවා ඊ දාවල දෙකෙහි ඔවුන් ලවා රෝගීන්ට ප්‍රතිකාර කරවූ බවත් දක්වේ.

රජතුමා ද ආයුර්වේදයෙහි විශාරදයෙකි. ගිලන්හලට ගිය සෑම අවස්ථාවක ම එහි වෛද්‍යවරුන් කැඳවා ඒ ඒ රෝගීන්හට කරන ප්‍රතිකාර අසා වැරදි වෛද්‍යක්‍රම ඇත්නම් ඒවා පෙන්වා දී අවශ්‍ය රෝගීන්ට තමා විසින් ම ප්‍රතිකාර කළ බවත[45] වාර්තා වේ. මෙකල පංචමූල පරිවේණාධිපති මාහිමියෝ 'භෙසජ්ජමංජුසා' නම් පාලි වෙද පොතක් ලියූහ. මේ බව භෙසජ්ජමංජුසා සන්නයෙහි මෙසේ සඳහන් වේ.

.... ශාසනාභිවෘද්ධි වර්ධනය කළ ශ්‍රී පණ්ඩිත පරාක්‍රමබාහු මහරජාණන් ජම්බුද්‍රෝණි පුරවරයෙහි දශරාජ ධර්මයෙන් යෙදී රාජ්‍ය ශ්‍රී පද ප්‍රාප්තව වැඩ වසන සමයෙහි බ්‍රාහ්මණ වංශභීතික පස් සිරුවත් මූල නම් මහා ස්ථවිරයන් වහන්සේ ශ්‍රී ශුද්ධ සකරාජ වර්ෂ ප්‍රමාණයෙන් එක්වා දහස් එකසිය අසූ තුන් වැන්නෙහි මේ භිෂක් තන්ත්‍රය කරවදාළ සේක[46]යි දක්වේ. පරාක්‍රමබාහු රජුගේ කාලයෙහි පූජාවලියෙහි කළ මයුරපාද පරිවේණාධිපති බුද්ධපුත්‍ර ස්වාමීන් වහන්සේ බුවනෙකබාහු රජු දවස යෝගාර්ණවය හා ප්‍රයෝගරත්නාවලිය[47] යන සිංහල වෙද පොත් දෙකක් කළහ. මේ යුගයෙහි සිංහල පාලි වෙද පොත් රචනාවීම හෙළ වෙද සතරේ වැදගත් සන්ධිස්ථානයක් හිමිකර ගෙන තිබේ.

මහනුවර රාජ්‍ය සමයේ වැලිවිට අසරණ සරණ සරණංකර සංඝරාජයාණන් වහන්සේ භේසජ්ජමංජුසාවට සන්නයක් ලියූහ. ලක්දිව වෙදකමේ දී සර්වාංග වෛද්‍ය ක්‍රමය අනුගමනය කළ වෛද්‍යවරුන් පිළිබඳව සඳහන් වේ. සිංහල වෙදකම සඳහා යොදනු ලබන ඖෂධ ද්‍රව්‍යන්ගෙන් විශාල කොටසක් හඳුන්වනු ලබන්නේ දෙමළ හා තෙළිඟු නම් වලිනි. ස්වදේශීය වෛද්‍ය ශාස්ත්‍රයට අයත් සෑම අංශයකට ම උතුරු හා දකුණු භාරතීය බලපෑම දක්නට ලැබේ. භාරතීය බලපෑමක් විද්‍යමාන වුවත් හෙළදිව ම සංවර්ධනය වූ වෛද්‍ය ක්‍රමයක් අපේ වෛද්‍ය ග්‍රන්ථයන්ගෙන් පිළිබිඹු වන බව මහාචාර්ය ගුණපාල මලලසේකර පෙන්වා දෙයි. ලංකාවේ දුරාතීතයේ පටන් ම සර්ප වෙදකම හා භග්න වෛද්‍ය ක්‍රමය පැවතිණි.

මෙහිදී ගස්වල කොළ පොතු ආදිය ගෙන අඹරා ගෑම හා මැල්ලුම් සකස්කොට පත්තු බැඳීම හෙළ වෙදකමේ ජනප්‍රිය ක්‍රමය වේ. මේ අතර විෂ චිකිත්සාව, පිස්සු බලු වෙදකම, ඇස් වෙදකම, ගෙඩි වෙදකම ආදී වෛද්‍යක්‍රම ද දේශීය වෛද්‍ය ශාස්ත්‍රයට ම සීමාවූ බව ඇතැමුන්ගේ අදහසයි. බිඳුණු ඇට පාස්සන, උණුකොට හැඳි වද්දන ආලේප, පත්තු, මැල්ලුම්, තෙල් ආදියෙන් පුදුම ගුණ ගෙනදෙන ඖෂධ සිංහල වෛද්‍ය ශාස්ත්‍රයෙහි දැකිය හැකිය.

වර්තමානයේ ආයුර්වේදය බටහිර වෛද්‍ය ශාස්ත්‍රය විසින් ගිලගෙන ඇතත්, සිංහල වෙදකම ආරක්ෂා කරගැනීම දේශීය වෛද්‍ය විද්‍යාල හා ආයුර්වේද ශාලා ද පිහිටුවා ඇත. සිංහල වෛද්‍යවරුන් සඳහා උපාධි පාඨමාලාවන් ද ආරම්භ කොට, උපාධි පිරිනමන අතර සිංහල ඉංග්‍රීසි යන වෛද්‍ය අංශ දෙකින් ම දියුණු - වෙදකම් කළ හැකි වෛද්‍යවරු ද සිටිති. මේ අනුව පැහැදිලි වන්නේ පුරාතාතීතයේ පටන් ක්‍රියාත්මක ලංකාවට උරුම වූ හෙළ වෙදකමක් මෙන් ම ලංකාවේ දී සංවර්ධනය වූ ආයුර්වේද වෛද්‍ය ක්‍රමයක් ද එකම වෛද්‍ය ශාස්ත්‍රයේ දියුණු අවස්ථාවක් ලෙස ක්‍රියාත්මක වන බවයි. සිංහල වෙදකම ඉංග්‍රීසි වෙදකම තරම්ම දියුණු ශාස්ත්‍රයක් බවත්, පැරණි ආරෝග්‍යශාලාවලින් හමුවන බෙහෙත් ඔරු ආදියෙන් ශල්‍ය වෛද්‍ය ක්‍රමය පවා දියුණුව පැවති බවට සාධක හමුවන බව පැවසිය හැකිය.

ආන්තික සටහන්

1. සෙනෙවිරත්න, ආරියදාස, ශ්‍රී ලංකා රාවණා රාජධානියි, 48 පි.
2. ප්‍රනාන්දු, ඩබ්. අයි. ආයුර්වේද සමීක්ෂා, වර්ෂ කලාපය, 36 පි.
3. උඳුගොඩ, සී.ජී. ශ්‍රී ලංකාවේ වෛද්‍ය ශාස්ත්‍ර ඉතිහාසය, 18පි.
4. ආයුර්වේද සමීක්ෂා, 36 පි.
   න සන්ති මනුජා එත්ථ - න ච හෙස්සති වො භයං
   ඉති වත්වා කණ්ඩිකාය - තෙ ජලෙන තිසිඤ්චිය
   සුත්තඤ්ච තෙසං හත්ථෙසු - ලගෙත්වා නභසා'ගමා
   දස්සසි සොණිරූපෙන - පරිචාරිකයක්ඛිණී
5. මහාවංසො, 07 පරි, 8-9 ගා, 42 පි.

6. එම, 09 පරි, 6-11 ගාථා, 53 පි.
පුත්තො ච මාරයිස්සාමි - තත්ථ තස්ස අදංසු තං
සා සූතිකාල සම්පත්තෙ - සූතිගෙහං ච පාවිසි

7. මහාවංසො, 09 පරි, 21 ගා, 54 පි.
පඤ්චසතානි චණ්ඩාල - පුරිසෙ පුරසොධකෙ
ද්වෙසතානි චණ්ඩාල - පුරිසෙ වච්චසොධකෙ
දියඩ්ඪසත චණ්ඩාලෙ - මතනීහරකෙ'පිච
සුසාන ගොප චණ්ඩාලෙ - තත්තකෙ යෙව ආදිසි
තස්ස චණ්ඩාල ගාමස්ස - පුබ්බුත්තර දිසාසතු
නීච සුසානකං නාම - චණ්ඩාලානමකාරයී

8. මහාවංසො, 10 පරි, 91-94 ගාථා, 61 පි.
ආජීවකානං ගෙහඤ්ච - බ්‍රාහ්මණාවට්ටමෙවච
සිවිකා සොත්ථිසාලා ච - අකාරෙසි තහිං තහිං

9. මහාවංසො, 10 පරි, 102 ගා, 61 පි.
ආසිත්තගන්ධතෙලාය - ලහුං සොවණ්ණදොණියා
ථෙරදෙහං ඛිපාපෙත්වා - තං දොණිං සාධු ඵුස්සිතං
මහාවංසො, 20 පරි, 36 ගා, 109 පි.

10. මහාවග්ග පාලි, ii භාගය, 520 පි.

11. අථ ඛො භගවතො එතදහොසි, ඉමානි ඛො පඤ්ච භෙසජ්ජානි. සෙය්‍යථීදං. සප්පි, නවනීතං තෙලං මධු ඵාණිතං භෙසජ්ජානිචෙව භෙසජ්ජසම්මතානි ච ලොකස්ස.
මහාවග්ගපාලි II, 522 පි.

12. තෙන ඛො පන සමයෙන ගිලානානං භික්ඛූනං වසෙහි භෙසජ්ජෙහි අත්ථො හොති. භගවතො එතමත්ථං ආරොචෙසුං. අනුජානාමි භික්ඛවෙ වසානි භෙසජ්ජානි, අච්ඡවසං, මච්ඡවසං, සුසුකාවසං සූකරවසං ගද්‍රභවසං කදාලෙ පටිග්ගහිතං කාලෙ සංසත්තං තෙලපරිභොගෙන පරිභුඤ්ජිතුං.
මහාවග්ග පාලි II, 524 පි.

13. අනුජානාමි භික්ඛවෙ මූලානි භෙසජ්ජානි, හලිද්දිං සිංගි වෙරං වචං වචත්තං අතිවංසං කටුකරොහිණිං උසීරං භද්දමුත්තකං.
මහාවග්ග පාලි II, 524 පි.

14. අනුජානාමි භික්ඛවෙ නිසිදං නිසදපොතකන්ති
මහාවග්ග පාලි II, 524 පි.

15. අනුජානාමි භික්ඛවෙ ඵලානි භෙසජ්ජානි, විළංගං පිප්ඵලං මරිචං හරීටකං විභීටකං ආමලකං ගොට්ඨඵලං.
මහාවග්ග පාලි II, 526 පි.

16. අනුජානාමි භික්ඛවෙ යස්ස කණ්ඩුවා පිළකා වා අස්සාවො වා ථුල්ලකච්ඡුවා ආබාධො, කායොව දුග්ගන්ධො, චුණ්ණානි භෙසජ්ජානි.
මහාවග්ග පාලි II, 526 පි.

17. අනුජානාමි භික්ඛවෙ, අමනුස්සිකාබාධෙ ආමකමංසං ආමකලොහිතං
මහාවග්ග පාලි II, 528 පි.

18. අනුජානාමි භික්ඛවෙ අඤ්ජනං, කාලඤ්ජනං රසඤ්ජනං සොතඤ්ජනං ගෙරුකං කපල්ලකන්ති.
මහාවග්ග පාලි II, 528 පි.

19. අනුජානාමි භික්ඛවෙ මුද්ධනි තෙලකන්ති. අනුජානාමි භික්ඛවෙ නත්‍ථුකම්මන්ති.
මහාවග්ග පාලි II, 530 පි.

20. අනුජානාමි භික්ඛවෙ චත්තාරි මහාවිකටානි දාතුං. ගූථං මුත්තං ඡාරිකං මත්තිකංති.
මහාවග්ග පාලි II, 524 පි.

21. අනුජානාමි භික්ඛවෙ ගූථං පායෙතුනිති.
මහාවග්ග පාලි II, 524 පි.

22. අනුජානාමි භික්ඛවෙ මුත්තහරීටකං පායෙතුන්ති.
මහාවග්ග පාලි II, 524 පි.

23. සද්ධර්මාලංකාරය,

24. මහාවංසො, 22 පරි, 115 පි.

25. නිච්චං අට්ඨාරසට්ඨානෙ - වෙජ්ජෙහි විහිතං අහං
ගිලාන භත්ත භෙසජ්ජං - ගිලානානාමදාපයිං
මහාවංසො, 32 පරි. 38 ගා, 171 පි.

26. සද්ධර්මාලංකාරය

27. මහාවංශය, 210 පි.

28. හත්ථිවෙජ්ජො වියොජෙත්වා - සිලෙසං ඔසධං අකා
රාජා ආරුය්හ හත්ථිං - තං කුම්භෙ ඵුසිය පාණිනා
මහාවංසො, 25 පරි, 34 ගා, 134 පි.

29. පුරාතන ලංකාවේ සමාජ ඉතිහාසය, 133 පි.

30. මහාවංසො, 37 පි, 105 ගා, 213 පි.

31. පුරාතන ලංකාවේ සමාජ ඉතිහාසය, 134 පි.

32. දළිද්දෙ ධනදානෙනා'කාසි පුණ්ණමනොරථෙ

සුඛිතෙ සබ්බභොගානං ජීවිතස්ස ච ගුත්තියා
සාධවො සංගහෙතාථ - නිග්ගහෙත අසාධවො
ගිලානෙ වෙජ්ජකම්මෙන - සංගහෙසි මහාමති
මහාවංසො, 37 පරි, 110-111 ගා. 214 පි.

33. සො ආහ තුසවට්ටිම්හි - ගාමෙ ඛීරෙන භොජනෙ
භුත්තෙති රාජා අඤ්ඤාසි - ඛීරං සප්පාතකං ඉති
තදෙව අස්සො එකොපි - සිරාවෙද තිකිච්ඡියො
රාජා තස්ස සිරා වෙට - කත්වා ආදාය ලොහිතං
එක සත්ථප්පහාරෙන - පාණකා සමණො හයො
කතා අරොගා සම්මා - මෙ වෙජ්ජකම්මමහො ඉති
මහාවංසො, 37 පරි, 127-129 ගා, 215 පි.

34. පිවන්තො තොයමෙකොහි - දෙඩ්ඩුභණ්ඩමජානිය
අජ්ඣොහරි තදා ආසි - තතො ජාතොහි දෙඩ්ඩුභො
අන්තො තුදිත්ථ තුණ්ඩෙන - තෙන දුක්ඛෙන පීලිතො
රාජානමගමා රාජා - නිදානං තස්ස පුච්ඡිය
අන්තො සප්පොති විඤ්ඤාය - සත්තාහ මුපවාසිය
සුභාත සුවිලිත්තඤ්ච - සයනෙ සාධු සත්ථතෙ
සයාපෙසි තතො සො - නිනිද්දාය මුඛමත්තනො
විවරිත්වා තදා සුත්තො - තතො තස්ස මුඛන්තිකෙ
මංසපෙසිං ඨපාපෙසි - සරජ්ජුං තස්ස නිග්ගතො
ගන්ධෙන තං ඔස්ත්වාන - සමාකඩ්ඪිය පාතියං
උදකෙ පාතයිත්වාන - ඉදං වචනමබ්‍රවි
මහාවංසො, 37 පරි, 215 - 216 පිටු.

35. ඵාලෙත්වා මත්ථකං රාජා - මණ්ඩූක මපනීය සො
කපාලානි ඝටෙත්වාන කාසි පාතකං ඛණෙ
මහාවංසො, 37 පරි, 144 ගා, 216 පි.

36. තථා හෙල්ලොලි ගැමම්හි - චණ්ඩාලිං මූළ්හගබ්භනිං
ජාතං සත්තසු වාරෙසු - සගබ්භං සුඛිතං අකා
මහාවංසො, 37 පරි, 140 ගා, 216 පි.

37. වාතාබාධෙන එකො'පි - භික්ඛු උට්ඨාපිතො අහූ
ගොපානසිගතෙ තම්හි - දුක්ඛා මොචෙසි බුද්ධිමා
මහාවංසො, 37 පරි, 141 ගා, 216 පි.

38. මහාවංසො, 37 පරි, 152 ගා, 217 පි.

39. සබ්බෙසං වෙජ්ජ සත්ථානං - කත්වා සාරත්ථසංගහං
ඨපෙසි වෙජ්ජෙ දීපස්ස - තිකිච්ඡත්ථමනාගතෙ

යොජෙසි චෙජ්ජේ මෙකෙකං - රාජා ගාමද්දපඤ්චකෙ
මහාවංසො, 37 පරි, 146 ගා, 216 පි.

40. මහාවංසො, 37 පරි, 182 ගා, 219 පි.

41. මෙහෙණි මහපෙළ් කරා නිමව් ගිලන් දුකක්හු දුට
මා මුල් තැන් වෙද්හල් කරා අසරණ මෙහෙණි ගණ මෙහෙණිවර් නවකම් කරා...
Epigraphia Zeylanica I, 219 පි.

42. එතෙසුපි ජනෙ කෙචි - විසවිජ්ජාසු කොවිදො
මහාවංසො, 46 පරි, 131 ගා, 370 පි.

43. තිකිච්ඡා කොවිදො කෙචි - ගාමෙසු නිගමෙසුච
කරිත්වා වෙජ්ජකම්මානි - චරිතුං සත්තියොජයී
මහාවංසො, 46 පරි, 137 ගා, 370 පි.

44. භිසක්කො සල්ලකත්තො'ච - තිකිච්ඡානරහා'රහෙ
දොසේ සමුපධාරෙන්තො - පඤ්ඤවා නයකොවිදො
තෙකිච්ඡෙ සො තිකිච්ඡන්තො - අතෙ කිච්චෙ විචජ්ජයං
අභයා පෙත සංකප්පො - විසයුත්තෙන කම්මුනා
මහාවංසො, 71 පරි, 16-17 ගා, 433 පි.

45. මහාවංසො, 488 පි.

46. භෙසජ්ජමංජුසා සන්නය

47. සර්වාණ ශාස්ත්‍රානි සමීක්ෂ්‍ය සාරං
සංගෘහ්‍ය මාත්‍ර ප්‍රතිබොධනාය
ප්‍රයොගරත්නාවලිරිත්‍ය මොසා
මයොච්‍යතෙ සර්ව සුඛප්‍රදෙශ
ප්‍රයෝගරත්නාවලිය

යටත්විජිත ලංකාවේ අන්‍යාගමිකරණය

කථිකාචාර්ය
නිලන්ත පී. දිසානායක

16 වන ශතවර්ෂයේ ආරම්භයේ සිට 20 වන ශත වර්ෂය මැද භාගය දක්වා ශ්‍රී ලංකාව පෘතුග්‍රීසි, ලන්දේසි, ඉංග්‍රීසි, යන යුරෝපීය ජාතීන්ගේ පාලනයට යටත්ව පැවතුණි. මෙරටට පැමිණි යුරෝපීය ජාතිකයෝ ප්‍රධාන පරමාර්ථයන් දෙකක් මස්ථකප්‍රාප්ත කරගැනීම සඳහා වෙහෙසුණහ. වාණිජ කටයුතු ස්ථාවර කරගැනීම හා සිය ආගම් මෙරට ව්‍යාප්ත කර ගැනීම එම අභිලාෂයන් දෙකවිය. යුරෝපීයයෝ සිය ආගම වූ ක්‍රිස්තියානිය (කතෝලික, පොතෙස්තන්ත්‍ර, ඇන්ග්ලිකානු නිකායන්) මෙරට ස්ථාපිත කිරීම සඳහා දැඩි පරිශ්‍රමයක් දැරූහ. මෙරට වැසියන් ඇදහූ බුදුදහම, සිය අභිමතාර්ථය සාධනය කර ගැනීමට ප්‍රබල බාධාවක් බව වටහා ගත් ඔවුහු මෙරට බුදුසසුන අකාමකා දැමීම සඳහාත් බොදුනුවන් ක්‍රිස්තියානියට හරවා ගැනීම සඳහාත් කෲරවූත්, සාහසිකවූත්, විරස්ථිනවූත් ක්‍රියාමාර්ග අනුගමනය කළහ.

පෘතුග්‍රීසින්ගේ ශාසනික විනාශය

පෘතුගීසීන් ලංකාවට පැමිණියේ දියුණු රණකාමී ජාතියක් ලෙසය. එයට හේතු වූයේ යුරෝපය ක්‍රිස්තියානි හා ඉස්ලාම් ලෙස බෙදා ගැනීම සඳහා සිදු වූ කුරුස යුද්ධයෙන් විජයග්‍රහණය කොට පෘතුගීසීන් ලබා තිබූ ජන්ම උරුමයයි. යුරෝපය දෙසට හමා එමින් තිබූ ඉස්ලාම් ආක්‍රමණය යටපත් කරමින් ලැබූ යුධ ජයග්‍රහණයත් සමඟ ඔවුහු ආසියාව දෙසට අවධානය යොමු කළහ. එහි ප්‍රතිඵලයක් ලෙසට ආසියාවට කඩා වැදුනු පරංගි කෝට්ටේ

රජ කළ අටවන වීර පරාක්‍රමබාහු රජ දවස එනම්, ක්‍රි.ව. 1505 වර්ෂයේ දී ලංකාවට සේන්දු වූහ.[1]

කෝට්ටේ යුගය වන විට බුදු දහම බලවත්ව පැවතිය ද හින්දු (ශිව) ආගමික පුද පූජාවන් ද බලවත්ව පැවති සමයක් විය. න්‍යායික ලෙස සිංහල බෞද්ධ සමාජය අතර සට්ටනයකට මේ පසුබිම ඉඩකඩ විවර කර දී තිබුණි. භික්ෂු සමාජයේ විභේදනය මෙම අවධියේ ප්‍රකාශ වනුයේ ග්‍රාමවාසී හා වනවාසී ගුරු කුලයන් ලෙසය. තොටගමුවේ ශ්‍රී රාහුල, වීදාගම මහා මෛත්‍රිය වැනි හිමිවරුන් තුළින් විද්‍යමාන වූයේ මේ ශාස්ත්‍රීය සට්ටනයයි. කෝට්ටේ රාජධානිය ඒකීය ලංකාව සිංහල රජ පෙළපතේ පාලනයට යටත්ව පැවති අවසාන සමය ද විය. උතුරෙන් මතු වූ ද්‍රවිඩ ආක්‍රමණය ඉතා සාර්ථක ලෙස මැඩ පවත්වමින් ස්ථාවර වූ කෝට්ටේ රාජධානියේ ස්වර්ණමය යුගය වූයේ හයවන පරාක්‍රමබාහු (ක්‍රි.ව. 1412-1467) පාලන සමයයි. ඔහුගේ මරණයත් සමඟ දේශපාලන අරගලවල මුහුණ දීමට සිදුවිය. එහි නියත ප්‍රතිඵලය ලෙස විජයබා කොල්ලයෙන් පසු කෝට්ටේ, සීතාවක හා රයිගම ලෙස රාජ්‍යයේ ඒකාත්මිකතාවය බිඳ වැටුණි.[2] එය පෙරළා බුදු සමයට ද දැඩි බලපෑමක් එල්ල කළේය. පෘතුගීසීන්ගේ ආක්‍රමණයට ලක්දිව බුදු සමයට මුහුණ දීමට සිදුවන්නේ මෙවන් පසුබිමකය.

පෘතුග්‍රීසිහු ලක්දිවට පැමිණි මුල් අවුරුදු කීපයේ ම මුහුදුබඩ ප්‍රදේශවල වෙළඳ මධ්‍යස්ථාන පිහිටුවා ගැනීමට සමත් වූහ. මෙසේ සවිමත් වූ ඔවුහු කතෝලික දහම ප්‍රචාරය කිරීම සඳහා අවස්ථාව උදාකර ගත්හ. ඔවුන්ගේ ආගම් ප්‍රචාරය ආගමික නායකත්වයේ හා දේශපාලන අධිකාරියේ අනුග්‍රහය ලැබූවක් විය. පෙරදිගට පැමිණි පෘතුගීසීන්ට කතෝලික ආගම ප්‍රචාරය කිරීමේ බලය පාප්තුමා ප්‍රතිකාල් රජු හරහා ලබාදී තිබුණකි. මෙසේ පරංගි රජු පාප්තුමාගෙන් ලත් මේ බලතල නිසා ලක්දිව කතෝලික ආගම ප්‍රචාරය කිරීමේ ව්‍යාපාරය රාජ්‍ය අනුග්‍රහය ලැබූ රජුගේ හෝ ඔහුගේ නියෝජිතයන් විසින් මෙහෙයවුණු හා පාලනය කරනු ලැබූවක් විය.[3]

ආගමික නායකත්වයේත් දේශපාලන අධිකාරියේත් ආශිර්වාදය ලැබූ පෘතුගීසි සෙබළුන් හා ඔවුන් සමඟ පැමිණි

පාදිලියොත් ලක්වැසියන් කතෝලිකයන් කිරීම සඳහා බයිබලය හා කඩුව ගෙන පෙරට ගියහ. එහිදී පහත සඳහන් උපාය උපක්‍රම හා ක්‍රියාමාර්ග සිය ආගම ප්‍රචාරය සඳහා ඔවුහු අනුගමනය කලහ.

01. ජනප්‍රිය ප්‍රභූ සිවිල් හා දේශපාලන චරිත කතෝලික කොට එමගින් සාමාන්‍ය ජනතාව පොළඹවා ගැනීම.

02. ඉලක්ක ගත කණ්ඩායමක් ලෙස ධීවරයන් කතෝලික කිරීම.

03. බෞද්ධ සිද්ධස්ථාන විනාශ කිරීම හා භික්ෂූන් වහන්සේලාට හිංසා කිරීම

04. භික්ෂූන් වහන්සේ සතු වූ සමාජ නායකත්වය උන්වහන්සේගෙන් බැහැර කිරීමට උපක්‍රම යෙදීම.

05. කඩුවේ බලයෙන් සිදු කළ බලහත්කාරී කතෝලික කරණය

මුල්කාලීනව මිෂනාරීන්ගේ අවධානය යොමු වූයේ සමාජයේ පෙනී සිටි ප්‍රභූ චරිත තම ආගමික මිත්‍යාවන්ට නම්මා ගැනීමටයි. එමගින් බහුතර සාමාන්‍ය ජනයා පහසුවෙන් කතෝලික කළ හැකි යැයි විශ්වාස කළහ. පෘතුගීසින් ඉතා ළඟින් ඇසුරු කළ පෘතුග්‍රීසි පාලනයත් කෝට්ටෙ ජනයාත් එකට සම්බන්ධ කරන පුරුක් මෙන් සිටි ප්‍රභූන් විවිධ වරදානයන් ඔස්සේ කතෝලික කළේය.[4] ධර්මපාල රජු, ඔහුගේ බිසව, ඇයගේ සුළු පියා වූ බාල තම්පවිට සූර්ය බණ්ඩාර එදිරිල්ලේ රාළ, හතර කෝරලයේ දිසාපති දොන් ප්‍රනාන්දු සමරකෝන් මුදලි, අලගියවන්න මුකවෙටි කවියා වැනි දේශපාලන හා සිවිල් ප්‍රභූ චරිත මුලදී ක්‍රිස්තියානියට හරවා ගත්හ. රජයේ වැදගත් තනතුරක් ලබා ගැනීමට නම් අනිවාර්යයෙන් ම කතෝලික ආගම වැළඳ ගත යුතු ම විය. මෙසේ ප්‍රභූන් කතෝලික කරණය කිරීම හරහා ඔවුන් හා ගනුදෙනු කළ සාමාන්‍ය ජනතාවට ද එසේ වීටම බලකර සිටියහ. දේවගැතිවරුන් හා පාදිලියන් මේ සඳහා නිරන්තරයෙන් උත්සුක විය. කවියෙකු ලෙස නමක් දිනා සිටි අලගියවන්න මුකවෙටි තුමන් දොන් ජෙරනිමෝ අලගියවන්න මොහෙටෙටාල නමින් කතෝලිකකරණය විය. දොන් ජෙරනිමො

කීරවැලි බණ්ඩාර, හතරකෝරළයේ බස්නායක මොහොට්ටාල, දොන් ජෙරනිමෝ බස්නායක මොහොට්ටාල ලෙස කතෝලික ආගමට හරවා ගත්හ. කල්යත් ම රජයේ ඉහළ නිළධාරියාගේ සිට සුළු නිළධාරියා දක්වා මෙම ක්‍රමය අනුගමනය කළේය. කෝට්ටේ ධර්මපාල කුමරු දොන් ජුවන් ධර්මපාල බවට පත්කර මෙරට සිහසුන ක්‍රිස්තියානි කිරීමට සිදුකළ යටිකූට්ටු කුමන්ත්‍රණ සෙංකඩගල අවධියේ දී පවා දැක ගත හැකිය.

ජෝෂප් වාස්, ජේකොම් ගොන්සාල්වේස් ආදි රෝමානු කතෝලික පූජක වරුන් තෑගිබෝගාදිය දෙමින් මහජනයා මෙන් ම රජවරුන් ද සිය ආගමට හැරවීමට මහත්සි ගත්හ. ගොන්සාල්වේස් රස කැවිලි ආදියෙන් පවා සංග්‍රහ කරමින් විජය රාජසිංහ රජුගේ සිත් ගැනීමට මහත්සි ගත් නමුත් එයින් ඵලක් නොවීය. එහෙත් ඔවුහු වීර පරාක්‍රම සහ විජය රාජසිංහ රජවරු දෙදෙනා තරමක් දුරට රවටා ගැනීමෙහි සමත් වූහ. මේ රජවරු දෙදෙනා ම බුද්ධාගමට පහර ගසමින් ගොන්සාල්වේස් විසින් ලියන ලද පොත් පිළිගත්හ. ඉන් පැන නැඟුණ මහජන කැළඹීම නිසා ඔවුන්ගේ කටයුතු එක්තරා ප්‍රමාණයකට ඇන සිටියේය.''

ලංකාවේ මුහුදුබඩ ප්‍රදේශවල වාසය කළෝ බහුතරයක් ම ධීවරයෝ වූහ. මහ සයුර මත ජීවිකාව රැකගත් ඔවුන්ට සිය වෘත්තියේ යෙදීමට පෘතුගීසින්ගේ ආධිපත්‍ය පිළිගැනීමට සිදුවිය. නිදහසේ සිය වෘත්තියේ යෙදීමට නම් ධීවරයන්ට කතෝලික දහම වැළඳ ගත යුතු විය. එසේ නොවුවහොත් පරංගින්ගේ අනේකවිධ හිංසාවන්ට හා තර්ජනයන්ට මහසයුර මැද මුහුණ දීමට සිදුවිය. මෙම පසුබිම ධීවරයන්ට කැමැත්තෙන් හෝ අකමැත්තෙන් ක්‍රිස්තියානි වීමට බලකර තිබුණි. දකුණු ඉන්දියාවේ සහ ලංකාවේ ධීවර ජනයා කිතු දහම වැළඳ ගැනීමෙහි ලා අන් අය නොදක්වූ උද්‍යෝගයක් දැක්වූයේ මේ නිසා විය නොහැකිද? ක්‍රි.ව. 1556 වන විට ලක්දිව ධීවරයන් 70,000 කතෝලික ආගමට හරවා ගෙන තිබුණ බව ජේසු නිකායික වාර්තා සඳහන් කරයි. ෆ්‍රැන්සිස් ක්ෂාවියර් පවා දකුණු ඉන්දියානු ධීවරයන් කිතු දහමට යොමු කර ගැනීමේදී ඉහත උපක්‍රමය උපයෝගී කර ගෙන තිබේ.

පෘතුග්‍රීසීන් බුද්ධ සමයට සිදු කළ ශාසනික විනාශය සාහසික මෙන් ම සංවිධානාත්මක එකක් විය. සිය පාලන ප්‍රදේශවල සිදු කෙරුණු ප්‍රතිමා වන්දනය ගැන උරණ වූ පෘතුගාලයේ තෙවන ජෝන් රජු ක්‍රි.ව. 1546 දී ගෝවේ සිටි ඔහුගේ ප්‍රති රාජයාට නියෝග කර ඇත්තේ කාර්යක්ෂම නිලධාරීන් යොදවා සියලු ම ප්‍රතිමා සොයා ගන්නා ලෙසත් කොතැනක තිබුණත් ඒවා කැබලි කොට සුන් කර දමන ලෙසය.[6]

ක්‍රි.ව. 1567 දී ගෝවේ දී පැවැත් වූ කතෝලික පූජක සම්මේලනයක දී යටත් විජිත ප්‍රදේශවල ආගම ප්‍රචාරය කිරීම පිළිබඳ තීරණ රැසක් ගෙන තිබේ. ඒ අනුව පෘතුගීසි පාලනයට යටත්ව පැවති ප්‍රදේශවල සියලු ම ක්‍රිස්තියානි නොවන පූජා ස්ථාන විනාශ කළ යුතු බවත්, ක්‍රිස්තියානි නොවන සියලු පූජකයන් හා ආචාර්යවරුන් පිටුවහල් කළ යුතු බවත් ඒ ආගම් ධර්මය අඩංගු පොත්පත් විනාශ කළ යුතු බවත් තීරණය කළ එම සම්මේලනය ඒ සඳහා බලය යෙදවීම අනුමත කළේය. මෙය ආරම්භ වූයේ කෝට්ටේ දොන් ජුවාන් ධර්මපාල පෘතුගීසි රූකඩ රජුගේ කාලයේ සිටය. එහි ප්‍රතිඵලයක් ලෙස බුද්ධ සසුනට ලැබුණු රාජ්‍ය අනුග්‍රහය නොලැබී ගියා පමණක් නොව විහාර ආරාම සන්තක ඉඩම් රාජ සන්තක කර ඒවායේ ආදායම ක්‍රිස්ත්‍රියානි පල්ලිවල නඩත්තුව සඳහා යෙදවීමට දොන් ජුවන් ධර්මපාල කටයුතු කළ බව මහාචාර්ය, සී.ආර්. බොක්සර් මහතා පෙන්වා දෙයි.[7]

ගෝවෙන් ලැබුණ නියෝග අකුරට ම ක්‍රියාත්මක කළ පෘතුගීසීහු මෙරට බෞද්ධ හා හින්දු සිද්ධස්ථාන වැනසීම ආරම්භ කළහ. පහතරට වෙරළබඩ තැනිතලාවේ පිහිටි කේන්ද්‍රීය බෞද්ධ සිද්ධස්ථාන වනසා දැමීය. වත්තල විජයබා පිරිවෙන, තොටගමුවේ විජයබා පිරිවෙන, හලාවත තුමුල සෝම පිරිවෙන ආදි කීර්තිමත් බෞද්ධ අධ්‍යාපන ආයතන ගිනි තබා විනාශ කළහ.[8] ඉන් නොනැවතුණ පරංගි පුත්තලමේ පුදතල විහාරය, තණ පිටි පිරිවෙන, මීගොමුවේ (මීගමුවේ) උභය විහාරය, කැළණි විහාරය හා දෙවිනුවර තිලක පිරිවෙන ආදී බෞද්ධ අධ්‍යාපන කේන්ද්‍රස්ථාන සහමුලින් ම ගිනිබත් කළහ. තංගලේ පුරාණ රංගළු විහාරයෙහි වැඩසිටි

භික්ෂූන් විහාරස්ථානයෙන් පළවා හැර විහාරස්ථානය පිහිටි උස් කඳුගැටය පරංගි බලකොටුවක් මෙන් ගොඩ නැංවිය. මෙසේ නටබුන් වූ බෞද්ධ සිද්ධස්ථාන මත කතෝලික පල්ලි ඉදිකිරීමට ද ඔවුහු කටයුතු කළහ.

මෙකී විනාශයේ බරපතලකම කොතරම් ද යන්න වටහා ගත හැක්කේ එසේ විනාශ කළ ස්ථාන වර්තමානය දක්වා ම ගොඩගැනීමට නොහැකි වීමෙනි. ඇතැම් සිද්ධස්ථානවල ශේෂ වූ ගල් කුළුණු නිහඬව කියාපාන්නේ එහි පැවති පෞඪ බොදු ඉතිහාසයයි. දෙවිනුවර තිලක පිරිවෙනෙහි තිබූ සත්මහල් පුස්තකාලයේ ගින්න දින නවයක් තිස්සේ පැවති බව ඔබරෝස් පියතුමා ද ස්වකීය වාර්තාවක සඳහන් කර ඇත. මෙම විහාර ස්ථාන වැනසීමෙන් තෘප්තිමත් නොවූ පෘතුග්‍රීසිහු එහා බැඳී තිබූ උභය විද්‍යාස්ථාන හා විහාරයන් ද වනසා දැමූහ. ඉන් සිදුවූයේ මූල විහාර හා විද්‍යාස්ථාන අතර වූ සම්බන්ධීකරණය බිඳ වැටී ඒවා හුදෙකලා වීමයි. එම හුදෙකලා වෙහෙර විහාරයන් ද යළි ප්‍රතිසංස්කරණය කළ නොහැකි ලෙස විනාශ කිරීම ඔවුන් වගබලා ගත්තේය. මේ අයුරින් ශාසනික විනාශයේ ප්‍රවේශය සටහන් කළ පෘතුග්‍රීසිහු ශාසනයේ අඛණ්ඩව ගලා යන සහ සම්බන්ධය බිඳ දැමූහ.

පෘතුගීසීන් සිදු කළ ශාසනික විනාශය විස්තර කරන බෞද්ධ තොරතුරු පරීක්ෂක සභාවේ වාර්තාව මෙසේ සඳහන් කරයිග

"රෝමානු කතෝලික ලබ්ධිය පිළිබඳ ත්‍රිවිධ නියෝජිතයන් අහිංසක බෞද්ධ ලාංකිකයන්ට විරුද්ධව නැඟී සිටියේය. මේ ත්‍රිවිධ නියෝජිතයෝ නම් (1) පෘතුගාලයේ රෝමානු කතෝලික අධිරාජ්‍යා (2) ගෝවේහි විසූ ඔහුගේ ප්‍රතිරාජයා (3) ලංකාවේ රෝමානු කතෝලික පාදිලිවරු යන මොවුහුය. ලංකාවේ බුද්ධ ශාසනය විනාශ කර දැමීම පිළිබඳව මේ සැමදෙනා ම ඒක මතික වූහ. පෘතුග්‍රීසීන් ලංකාවේ මුහුදු බඩ පළාත් අයත් කර ගෙන සිටි බැවින් මෙහිලා ලංකාවෙන් බැහැර කිසිවෙකුගෙන් උදව් ලබා ගන්නට ලාංකික බෞද්ධයන්ට ඉඩක් නොවීය. මේ නිසා ඔවුන් කළ ලේ වැගිරීම්වලට සහ විනාශ ගැන විරුද්ධව නැඟී සිටි කිසිවෙක් නොවූහ. "

පෙරදිග රටවල බෞද්ධයන්ගේ ගෞරවාදරයට පාත්‍රව තිබූ දෙවුන්දර උපුල්වන් දේවාලය ද තෝමස් ඩී. සූසා ප්‍රමුඛ පරංගි සේනාවෝ කෲර ලෙස විනාශ කළහ. දකුණු ඉන්දියාවෙන් පැමිණි ආක්‍රමණිකයන් බෞද්ධ විහාරාරාම විනාශ කළ බව සැබෑය. ඒ ස්ථානවල තමන්ගේ කෝවිල් ගොඩනැගීමට ඔවුන් විසින් නොකරන ලදී. එහෙත් බෞද්ධ විහාරාරාම විනාශ කළ රෝමානු කතෝලිකයෝ ඒ ඒ තැන්වලට විනාශ කළ විහාරාරාමවල ද්‍රව්‍ය වලින් ම තම පල්ලි ගොඩනැගූහ. කොටගමුව, කෑරගල, වත්තල, කළුතර, මාතර යන ස්ථානවල රෝමානු කතෝලික පල්ලි ගොඩනගා ඇත්තේ මෙවැනි තැන්වල බව මෙහිලා සඳහන් කළ හැකිය.

සෙසු ආගමික ලබ්ධිකයන් තම ආගමට හරවා ගැනීම සඳහා ශාන්ත දාන්ත ක්‍රමවලින් වැඩක් නැතැයි කල්පනා කළ පෘතුග්‍රීසි ජාතිකයෝ අවුරුදු දෙදහසකට වැඩි කාලයක් පරිශ්‍රමයෙන් ගොඩනඟන ලද බෞද්ධ විහාරාරාම විනාශ කිරීමට ඉදිරිපත් වූහ. විහාර සුනු විසුනු කර දමා ඒවායේ තිබූ මාහැඟි වස්තුව කොල්ලකමින් පුස්තකාලවලට ගිනි තබමින් නැතහොත් පොත්පත් ඉරා සුළඟේ විසුරුවා හරිමින්, කෲර ධෛර්යකින් ඉදිරියට ගමන් ගත්හ. සැබැවින් ම දීප්තිමත් සභ්‍යත්වයක් හා උදාර සංස්කෘතියක් මෙතරම් අමානුෂික ලෙස විනාශ කළ අවස්ථාවක් ගැන ඒ අසහාය බෞද්ධ ඉතිහාසයේ කිසි තැනක සඳහන් නොවේ."[9]

ලංකාවේ සිද්ධස්ථාන 400 කට වැඩි ගණනක් විනාශ කර දමන ලදැයි එක් ෆ්‍රැන්ස්කානු ලියවිල්ලක වාර්තා වේ. මෙකී සිද්ධස්ථානවලත් ඒවායේ සිටි භික්ෂූන් වහන්සේලාගේ නඩත්තුව සඳහා වෙන් කොට තිබූ විහාරගම් හා දේවාලගම් උදුරා ගෙන බොහෝ විට ඒ ස්ථානවල ම පල්ලි ඉදි කළහ. කතෝලික දේවස්ථාන නඩත්තුව සඳහා එම විහාර දේවාල සතුවූ ඉඩම් පවරා ගත්හ.[10]

පෘතුගීසීන් මෙරට දියත් කළ චිරස්ථීන වූ බෞද්ධ සංහාරයේ එක් සාහසික පියවරක් වූයේ භික්ෂූන් වහන්සේට සිවුරු දරා සිටීම තහනම් කිරීමය. සිවුරු දරූ භික්ෂුවක් දුටු විට වෙඩි තැබීමට නියෝග කළ පරංගි එය අකුරට ම ක්‍රියාත්මක කළහ. බෞද්ධ

පැහැය වූ 'කහ' පැහැය භාවිතා කිරීම ස්වකීය පාලනය යටතේ පැවති ප්‍රදේශවල තහනම් කළේය. පෘතුගීසීන්ගේ ප්‍රතිපත්තියට විරුද්ධව කාර්ය සංවිධාන කළ ප්‍රධාන භික්ෂූන් වහන්සේලා තිදෙනෙකු ඝාතනය කළ බව ඔවුන්ගේ ම ඉතිහාස වාර්තා සඳහන් කරයි. පෘතුග්‍රීසීන්ගේ මෙම ද්‍රෝහි ක්‍රියාදාමයන්ට අභියෝග කළ හැකි එක ම ගිහි පැවිදි චරිතය වූයේ තොටගමුවේ ශ්‍රී රාහුල හිමියන් පමණි. එහෙත් උන්වහන්සේ ද බෙලහීන කොට තැබීමෙත් සිදු වූ අභිරහස් අපවත් වීමත් සමඟ පහත රට තුළ පෘතුගීසීන්ට එරෙහිව නැඟී සිටීමට තරම් ශක්තිමත් චරිතයක් නොවුණි. පහතරට හා වෙරළබඩ තැන්නේ සිදු වූ බෞද්ධ සංහාරයේ ප්‍රතිඵලය වූයේ භික්ෂූන් සම්පූර්ණයෙන් ම අතුරුදහන් වීමය.

පෘතුග්‍රීසීන් ක්‍රිස්තියානි ආගම ප්‍රචාරය කිරීම සඳහා යොදා ගත් අනෙක් උපක්‍රමය වූයේ භික්ෂූන් වහන්සේ සතු වූ සමාජ නායකත්වයෙන් උන්වහන්සේ බැහැර කිරීමට උපක්‍රම යෙදීමය. ලංකාවේ අධ්‍යාත්මික පරිපාලකයා වූ භික්ෂුව එමඟින් ඉවත් කර ඒ වෙනුවට දේශපාලකයා ආදේශ කර භික්ෂුව සතුව තිබූ සමාජ බලය බෙලහීන කරනු ලැබීය. විහාරස්ථාන ආශ්‍රිතව පැවති පිරිවෙන් විනාශ කර කතෝලික පල්ලි ආශ්‍රිතව ඇති කළ පාසල්වල අධ්‍යාපනය මෙහෙය වීමට පූජකයෝ වූහ. මේ සමඟ ම ක්‍රියාත්මක කළ අනෙක් උපක්‍රමය වූයේ තිලිණ හෝ සම්මාන දී කිතු බැතිය වැළඳ ගැනීමට මහජනයා පෙළඹවීමය.

අලුතෙන් කිතු සමය වැළඳ ගන්නාවූවන්ගේ බෞතීස්ම උළෙල මහත් උත්කර්ෂවත් අයුරින් පැවැත්විය. රටේ ප්‍රභූන් සියලු දෙනාම පාහේ රැස්වන අවස්ථාවක් මේ සඳහා යොදා ගන්නා ලදී. බෞතීස්ම වන්නන්ට නොයෙක් වරප්‍රසාද හා වාසි ප්‍රදානය කිරීමෙන් සමාජයේ සෙස්සන් ද ඒ සඳහා පෙළඹ වීය. පෘතුග්‍රීසීන් ප්‍රදානය කළ 'දොන්' යන නාමය මගින් අර්ථවත් කළේ රදළ ගණයට ඔහු අයත් වන බවයි. බෞතීස්ම වූ අලගියවන්න මුකවෙටි දොන් ජෙරනිමෝ අලගියවන්න වූයේ මේ අයුරින්ය.[11]

කතෝලික ආගම වැළඳ ගෙන තිබීම රජයට ගෙවිය යුතු බදුවලින් නිදහස් වීමේ මාර්ගයක් විය. ක්‍රිස්තියානි වැළඳගත් අය

පල්ලියට ගෙවිය යුතු දශ භාගය බද්දෙන් දිවි හිමියෙන් මුදා හරිනු ලැබීය. මරාල බද්දෙන් නිදහස් වූයේ ක්‍රිස්තියානිකයන් පමණි. එමෙන් ම කතෝලිකයෙකු වීම අධිකරණ කටයුතුවල දී විශේෂ වරප්‍රසාද ලැබීමට හේතු විය. දරුණු මිනී මරුවන් හා ප්‍රචණ්ඩ සොරුන්ට පවා නිදහස ලැබුණේ ක්‍රිස්තියානි වීම පදනම් කරගෙනය. අලුතෙන් ක්‍රිස්තියානිය වැළඳ ගත්තවුන්ට සුළු අපරාධවලට වැරදිකරුවන් වූ විට ඔවුන්ට ලිහිල් දඬුවම් දීමේ ක්‍රමය පෘතුගාලයේ රජුගේ අනුමැතිය ලැබූවක් විය. මෙය ලංකාවේ ඉතා තදින් ක්‍රියාත්මක විය. මරණ දඬුවම නියම වූ ලාංකිකයෙකු වෙනුවෙන් මැදිහත් වූ යේසු නිකායික පාදිලියෙකු ඔහුට ජීවිත දානය ලබාදී කතෝලික ආගමට ඇතුළු කරගත් බව පැවසේ.[12]

උපතේ සිට මරණය දක්වා ජීවත් වීමට නම් ක්‍රිස්තියානි ආගමේ සරණ යාමට බල කළේය. එසේ නොවන්නට පැවතිය නොහැකි තරමට සමාජය වෙනස් කිරීමට පෘතුග්‍රීසීහු වෙර දැරූහ. අධ්‍යාපනයේ සිට දේපළ අයිතිය දක්වා ම ඇති එක ම සුදුසුකම ක්‍රිස්තියානියේ සරණ යාම විය. බෞද්ධකම අතුගා දැමීම සඳහා දේශපාලනය රිසි සේ ප්‍රයෝජනයට ගත් පෘතුග්‍රීසීහු බෞද්ධකම, සභ්‍යත්වය සමූලඝාතනය කිරීමේ අරමුණ මත කළ හැකි සියලු උපක්‍රම යෙදූහ. රජයේ පහළ සිට ඉහළ දක්වා වූ බල අධිකාරිය සඳහා බෞද්ධ විරෝධීන් පත් කළේය. සිංහලයන්ගේ නම් ගම් වෙනස් කොට දේශීයත්වයට වෛර කරන පිරිසක් බවට ඔවුන් පත්කර ගැනීමේ උපක්‍රමය සාර්ථක විය. එහි අග්‍රඵලය වූයේ මෙරට පැවති ඓතිහාසික සම්ප්‍රදාය බිඳ දමා සිහළ රජ කිරුළ ක්‍රිස්තියානිය වැළඳ ගත්තෙකු යටතට පත් කිරීමය. ඒ කෝට්ටේ ධර්මපාල කුමරු දොන් ජුවන් ධර්මපාල ලෙස බෞතීස්ම කිරීමය.

රෝමානු කතෝලික සභාවේ උපදෙස් මත පෘතුගාලයේ රජු නිකුත් කළ රාජකීය විධානවලින් අර්ථවත් කරනු ලැබුවේ ඔවුන් යටත් කරගත් රටවල හැකිතාක් ක්‍රිස්තියානින් කෙසේ හෝ බිහිකර ගැනීම බව (The Living Religions of India) කෘතියේ ලියූ මැක් නිකොල්ගේ අදහසයි. තදබල දඬුවම් දීමේ අවශ්‍යතාවය අවධාරණය කළ රජු නව ක්‍රිස්තියානින් සියලු ම අය බදු හා රජයට

ඇති ගෙවීම්වලින් නිදහස් වන ලෙසත් මෙතෙක් කල් අනෙක් ආගමිකයන් සතුව තිබූ සියලු වරප්‍රසාද හා නම්බුකාර තනතුරක් ඔවුන්ට ලැබෙන ලෙස කටයුතු සලස්වන ලෙස නියෝග කොට තිබේ. ලෞකික අනුග්‍රහ කිරීමෙන් ද ඔවුන් ධෛර්ය දිය යුතුය. මක්නිසාද? ඒවා ලැබෙන අයගේ හදවත් ඉතා පහසුවෙන් මෘදු මොළොක් කරවා ගත හැකිය යයි පවසයි.[13]

මේ සියලු උපක්‍රම මගින් ක්‍රිස්තියානිය වැළඳ නොගත් ලක්වැසියන් කඩුවේ හා බයිනෙත්තුවේ බලයෙන් කිතු දහමට නම්වා ගැනීම පෘතුගීසීන් සිදු කළ ම්ලේච්ඡ ක්‍රියාමාර්ගයක් විය. දේශනාවෙන් පටන්ගෙන බැරිම තැන කඩුවේ විනිශ්චය දීමට ඔවුහු පෙළඹුණාහ. අනුරාධපුරය, පොළොන්නරුව ආක්‍රමණය කළ කිසිදු ආක්‍රමණිකයෙකු ලාංකීක බෞද්ධයන් තම ආගමට හරවා ගන්නට උත්සාහ නොකළහ. එහෙත් බටහිරින් පැමිණි පෘතුගීසීහු බෞද්ධ සිද්ධස්ථාන විනාශ කිරීමට මෙන් ම බලහත්කාරයෙන් ලක්වැසියන් තම ලබ්ධියට හරවා ගන්නට යුහුසුළු විය.[14]

බෞද්ධයන් විනාශ කිරීමට කඩුව හා බයිනෙත්තුව අතට ගත් පරංගි මිෂනාරීන් මීගොමු වැල්ලේ සිට මඩකලපුව දක්වා පැවති ඓතිහාසික බෞද්ධ ගම් බිම් චිරස්ථිත ලෙස වනසා දැමීය. තෝමස් සූසා නම් දාමරික පරංගි සෙනෙවියා සිදු කළ බෞද්ධ සිද්ධස්ථාන විනාශ කිරීමේ දී කිතු දහම පිළිනොගත් බෞද්ධ භික්ෂූන්ට හා අහිංසක බොදුනුවන්ට සිදුවූයේ ජීවිතයෙන් වන්දි ගෙවීමටය.

පහතරට බෞද්ධකම තහනම් කොට උඩරට රාජ්‍යයට ද අතපොවමින් මේ මර්දනය ම දියත් කළ පරංගි පාලකයෝ බෞද්ධයන් සතුව තිබූ ඉවසීම හා ප්‍රියශීලි ගුණය උපයුක්ත කරගනිමින් උඩරට රාජධානිය පුරා ද ක්‍රිස්තියානි දහම ව්‍යාප්ත කිරීමේ සටකපට උපක්‍රමයක නිරත වී සිටියහ. පහතරට දී සිංහල පරංගීන් බිහි කිරීමට උරදුන් පල්ලි අධ්‍යාපනය උඩරට ද ව්‍යාප්ත කළේය එම අභිලාෂය සාක්ෂාත් කර ගැනීම සඳහාය. පහතරට අත්පත් කරගත් පල්ලි අධ්‍යාපනයේ සරණින් උඩරට ප්‍රභූ පවුල් ද ක්‍රිස්තියානි දේව අධ්‍යයනයට ඇදා ගත්තේය. මේ උපාය බෞද්ධ

අක්මුල් සිඳ දැමීම සඳහා සියවස් ගණනක සිට අත්දුටු උපක්‍රමයක් විය. නූතනය දක්වා ම මේ උපක්‍රමය බෞද්ධයන්ට එරෙහිව අඛණ්ඩව විවිධ මුහුණුවරින් ක්‍රියාත්මක වෙමින් පවතී

ලන්දේසීන් බුදු දහම කෙරෙහි දැක්වූ ආකල්පය

ක්‍රිස්තියානි යුරෝපය තුළ ඇති වූ ජාතික රාජ්‍ය පහළ වීමේ ප්‍රතිඵලයක් ලෙස ක්‍රිස්තියානි ආගම නිකායික වශයෙන් බෙදී ගියේය. එම නිකායික බෙදීම් පෙරළා දේශපාලන බලයක් වී ක්‍රිස්තියානි යුරෝපය කතෝලික, පොතෙස්තන්ත්‍ර (රෙපරමාදු), ඇන්ග්ලිකන් ලෙස බෙදුණි. තම ආගමික මූලධර්ම ද රැගෙන අප්‍රිකානු හා ආසියානු මහද්වීප කොල්ල කන්නට මේ තුන් කොටසට ම අයත් වූවෝ ක්‍රියාත්මක වූහ. ලන්දේසීන් තම ආගමික මූල ධර්ම ද රැ ගෙන ආසියානු හා අප්‍රිකානු භූමි මංකොල්ල කෑමට පටන් ගත්තේ පෘතුග්‍රීසීන් අනුකරණය කරමිනි. පෘතුග්‍රීසීන් පසු බස්සවමින් ලන්දේසීහු ක්‍රි.ව. 1658 දී ලංකාවේ මුහුදුබඩ පළාත් මුළුමනින් ම අත්පත් කර ගත්හ.[15]

ලන්දේසීන් මෙරට සම්බන්ධයෙන් පෘතුග්‍රීසීන්ට වඩා වෙනස් ප්‍රතිපත්තියක් අනුගමනය කරන්නට විය. ඒ අනුව පරංගීන්ගේ සතුරු රාජ්‍යයක් ලෙස මෙරටට පැමිණි ලන්දේසීන්ගේ එක් උපායික දේශපාලනික ප්‍රතිපත්තියක් වූයේ සිංහලයාට මිතුරු ජාතියක් ලෙස පෙනී සිටිමින් ක්‍රියාත්මක වීමයි. ලන්දේසීන් බුදුසමය වෙත දැක්වූ ආකල්පය විමසිය යුත්තේ උක්ත පසුබිම සිටය. ලන්දේසීන්ගේ පාලන යුගයේදී ඔවුන් බුදු දහම වෙත දැක්වූ ආකල්පය එතරම් සාහසික නොවූ බව ඇතැම් උගතුන් ඉදිරිපත් කරන ජනප්‍රිය මතයයි.[16] එම මතයට එකඟවිය හැකි දැයි අප විමසා බැලිය යුතුය.

පෘතුග්‍රීසීන් පළවා හැර මුහුදුබඩ පළාත් අල්ලා ගැනීමේ අභිලාෂයේ දී ඔවුන්ට සතුරු වූයේ සිංහල බෞද්ධයන් නොව කතෝලික ශ්‍රී ලාංකිකයන්ය. එබැවින් වැඩි වශයෙන් සතුරු ප්‍රතිරෝධතා ඇතිවූයේ රෝමානු කතෝලිකයන් වූ පෘතුගීසි-රෙපරමාදු භක්තියන් වූ ලන්දේසි හා පෘතුග්‍රීසි සමය අනුදත් කතෝලික ජනයා හා ලන්දේසීන් අතරය. මෙසේ කතෝලික හා රෙපරමාදු ලන්දේසීන් අතර ගැටුම් ඇති වූ විට උඩරට සිංහල

රාජ්‍ය ප්‍රතිචාර දැක්වූයේ ඔවුන් දෙපළ සමගි කර එක ගන්නා අටියෙනි. රෝමානු කතෝලික ලබ්ධිය ලංකාවෙන් ඉවත් කර දමන්නට ලන්දේසීන්ට ඉඩ නොලැබුණේ සිංහල බෞද්ධයන්ගේ කරුණාව නිසාය.[17]

ලන්දේසීන්ට පාලනය කිරීමට සිදුවූයේ වසර 150 වඩා (සියවස් එකහමාරකට වඩා) අධික කාලයක් බුදු දහමින් දුරස්කර තිබූ ප්‍රදේශයකි. එනිසා පෘතුගීසීන් මෙන් චිරස්ථිත ලෙස වෙහෙර විහාර හා බෞද්ධ ගම්බිම් විනාශ කිරීමේ අමුතු වුවමනාවක් ඔවුන්ට මතු නොවූනා විය හැකිය. එනිසා ම වෙහෙර විහාර පෙති පිළිම හා භික්ෂූන් වහන්සේලා දෙස කෲර සතුරන් ලෙස බලන්නට තරම් අවශ්‍යතාවයක් ද ඔවුන්ට නොවූණි. ලන්දේසීන්ගේ ආකල්පය වූයේ බෞද්ධ සලකුණු ඔහේ පවතින්නට දී ලක්දිව තම වෙළඳ බලය ස්ථාවර කර ගැනීමට උපායශීලී වීමය.

ඒ වනවිට ලෝක භාණ්ඩ බවට පත්වෙමින් තිබූ මුතු මැණික්, කුළු බඩු, දළ ඇතුන් සහ දේශීය දැනුම ද ලන්දේසීන්ට උකහා ලබාගැනීමට සිදුවූයේ උඩරට සිංහල රාජ්‍ය හරහාය. ඒ සඳහා බෞද්ධ සමාජය හා සෘජුව නොගැටීමට තරම් ඔවුහු සටකපට වූහ. එමනිසා ලන්දේසීන්ගේ තවදුරටත් ආකල්පය වූයේ පෙර කී ලෙස ම බෞද්ධ සලකුණු පවතින්නට ඉඩ දී සමාජයේ ජීවමාන සංසිද්ධිවලට ප්‍රවේශ වීමයි. ලන්දේසීන් බුදු සමය වෙත දක්වන ලද මෘදු මොළොක් භාවය එක් අතකින් උපායශීලී වූවා මෙන් ම සිංහල බෞද්ධ සමාජයේ සමකාලීන වපසරිය ද තත් හේතුව සඳහා විෂය විය.

ලන්දේසීන්ගේ ආගමනය සිදුවූයේ උඩරට රාජ්‍ය පෘතුගීසීන් සමඟ කළ සියලු සටන්වලින් අපරාජිත වෙමින් පැවතුන සමයකය. නවීන ආයුධ වලින් සන්නද්ධ වූ බටහිර අධිරාජ්‍යවාදියෙකු පරාජයට පත්කිරීම නිසා ම උඩරට රාජ්‍යයේ මේ ස්ථාවර භාවයට හේතු විය. වෙළඳාම කෙරේ දැඩි ගිජු කමක් දැක්වූ ඔවුන් උඩරට සමඟ ගනුදෙනු කරන අවධිය වන විට සරණංකර සංඝරාජ හිමියන්ගේ ශාස්තික ප්‍රතිසංස්කරණ ව්‍යාපාරය උඩරට මෙන් ම පහතරට ප්‍රදේශ පුරා ප්‍රබලව ක්‍රියාත්මක වෙමින් පැවතුනි.[18]

එය සිංහල සමාජය තම අතීත මූල සිද්ධාන්ත මත පදනම්ව නැඟී සිටීමට යත්න දරණ යුගයක් ද විය. මෙම හේතු සාධක නිසා බුදු දහම සමඟ භික්ෂුව නොගැටී සිටීමට තරම් දේශපාලන උපායශීලීත්වයක් ලන්දේසීන් සතු වූවා විය හැකිය. ඔවුන්ගේ ජනප්‍රිය කුළු බඩු බෝගය වී තිබුණේ කුරුඳුය. මෙම කුරුඳු වගා ඉඩම් වැඩිහරියක් පිහිටා තිබුණේ උඩරට සිංහල රාජ්‍යයේ මායිම ඔස්සේය. කුළු බඩු වෙළඳාම හරහා ශක්තිමත් වී සිටි දේශීය ධනවතුන් ද බුදු දහමට අනුග්‍රහ දක්වද්දී ලන්දේසීන්ට එය ඉවසාදරා සිටින්නට සිදු විය.

රෝම ලන්දේසි නීතිය, පොතෙස්තන්ත්‍ර ක්‍රිස්තියානි ආගමික අධ්‍යාපනය හා භාෂා සංස්කෘතිකාංග සිංහල සංස්කෘතියට ඇතුල් කිරීමට ලන්දේසීහු වග බලා ගත්හ. තම අධිරාජ්‍යවාදී ඕනෑ එපාකම් තහවුරු කිරීමට උත්සාහ කළේ ආර්ථික, දේශපාලන, සංස්කෘතික අංගෝපාංග තුළිනි. බෞද්ධ විරෝධීභාවය ගොඩනැංවූයේ මෙම උපායික සංසිද්ධි මතය.

භික්ෂූන් වහන්සේ හා මහජනතාව අතර වූ අත්‍යන්ත බැඳීම් බිඳ දැමීම සඳහා රෝම ලන්දේසි නීතිය උපයෝගී කර ගත්තේය. මෙරට පැවති සම්ප්‍රදායික විහාරාරාම නීතිය වෙනුවට රෝම ලන්දේසි නීතිය හඳුන්වා දීමත් සමඟ බෞද්ධ සිද්ධස්ථාන පාලනය අවුල් වී ගියේය. සුරා සැල් පිහිටුවීම රජයේ ප්‍රතිපත්තියක් ලෙස ලන්දේසීන් ක්‍රියාත්මක කළේය.

මෙය බුදුසමය පිළිගත් ප්‍රතිපත්ති සමඟ සෘජුව ගැටුණේය. විවාහ, මරණ, උප්පැන්න ලියාපදිංචි කිරීම රෝම ලන්දේසි නීතිය අනුව සිදුවිය. ලන්දේසීන් රෙපරමාදු ක්‍රිස්තියානි ආගම ව්‍යාප්ත කිරීමට යොදා ගත් ක්‍රියාමාර්ග පිළිබඳ විවරණය කරන සර් ඉමසන් ටෙන්ට් මෙසේ පවසයි.

''බෞද්ධයන් රෙපරමාදු ක්‍රිස්තු ලබ්ධියට හරවා ගැනීම සඳහා බෞතීස්ම ලැබීමෙන් රෙපරමාදු සමාජයේ සමාජිකයෙකු බවට නොපැමිණි කිසිම ස්වදේශිකයෙකුට මුදලිකමක් ලැබිය නොහැකි බවත් ආණ්ඩුව යටතේ තනතුරක් දැරීමට හෝ ගොවිතැන්

කිරීමට හෝ ඉඩ නොලැබෙන බවත් ආඥාවකින් ප්‍රකාශයට පමුණුවන ලද්දේය.[19]

ඉඩම් හිමියන් ගම්වල ආරච්චි හා විදාන පහළ මට්ටමේ නිලතල ලබා ගනු කැමැත්තන්ට පවා කිතු සමය වැළඳ ගැනීමට සිදුවිය. රෙපරමාදු නොවූවන්ට ආණ්ඩුවේ නිලතල ලබා ගැනීම් සිහනයක් විය. ගම්වල සුළු නිලයක් ලබා ගැනීමට පවා අත්‍යවශ්‍ය එකම සුදුසුකම වූයේ රෙපරමාදු ක්‍රිස්තියානි ආගම වැළඳගෙන සිටීමය. එහෙයින් බොහෝ බෞද්ධයෝ රැකී රක්ෂා හා තනතුරු ලබා ගැනීමේ ආශාවෙන් බොරුවට හෝ ක්‍රිස්තියානිය වැළඳ ගත්හ.[20]

ආගම ප්‍රචාරයෙහි ම එක් අංගයක් වශයෙන් අධ්‍යාපනය පොදු ජනයා අතර තදින් ම පතුරුවා හැරීමට ලන්දේසීන් ක්‍රියාත්මක විය. ලන්දේසි පාලනය යටතේ පැවති පාසල්වල මධ්‍යගත පාලනයක් සඳහා 'ස්කොලාකල්' නමින් කොමිසමක් ද පත් කළහ. ඔවුන් විසින් අරඹන ලද 'පැරිශ්' පාසල්වල ඉගෙනීම සඳහා දරුවන් යැවීම අනිවාර්ය කිරීම නිසා, බාල පරපුරට රෙපරමාදු ක්‍රිස්තියානි ආගම යම් අධ්‍යාපනයක් අනිවාර්යයෙන් ම ලැබිණ.[21]

හැම ගමකම පිහිට වූ පාසල් අනාගත ආගමික සමාගමක කළල රූපය විය. මෙකී පාසල්වල අධ්‍යාපනය ලැබූ කුඩා ළමයින්ට මූලික අධ්‍යාපනය සමඟ රෙපරමාදු ආගම හැදෑරීම අනිවාර්ය විය. එමෙන් ම ඔවුන්ගේ දෙමාපියන්ට හා පවුලේ වැඩිමහල්ලන්ට ක්‍රිස්තියානි ආගම ඉගැන්වීම මෙම පාසල් තුළ සිදු කරන ලදී. බෞතීස්ම කරනු ලැබුවේ ද මෙම පාසල් තුළමය. ගුරුවරයෙකු වීමට නම් අනිවාර්යයෙන් ම රෙපරමාදුවෙකු විය යුතුය. එසේ පත්වූ පාසල් ගුරුවරු බෞද්ධ ශිෂ්‍යයන්ට හා ඔවුන්ගේ පවුල්වල සාමාජිකයන්ට කිතු දහම ඉගැන්වූහ. ඔවුහු ගුරුවරුන් ලෙස පමණක් නොව බෞතීස්ම කිරීමට හා කසාද බැඳීමේ දී ලියාපදිංචි කිරීමේ බලය ඇති නිලධාරීන් බවට පත් කළහ. ලාංකිකයන්ගේ දේපළ පිළිබඳ අයිතිය පවා ලන්දේසි ආණ්ඩුව නිරාකරණය කළේ මෙකී ගුරුවරුන් එවූ වාර්තා සැලකිල්ලට ගනිමිනි. බෞතීස්මය නොලැබූ බෞද්ධයන් සතු වූ දේපළ වලින් තුනෙන් එකක් රාජ සන්තක

කිරීමේ නීති ප්‍රතිපාදනය කළ ලන්දේසීන්ගේ අරමුණ වූයේ ලක් බොදුනුවන් කෙසේ හෝ රෙපරමාදුකරණය කිරීමයි. පල්ලියට පැමිණීම අනිවාර්ය විය. එසේ පල්ලියට නොපැමිණෙන ළමයින් හා මව්පියන්ට විශාල දඩ මුදලක් නියම කර තිබුණි. උසස් අධ්‍යාපනය ලබා දීම සඳහා ආරම්භ කළ සෙමනේරි දෙක වූ යාපනයේ හා කොළඹ සෙමණේරිවල අධ්‍යාපනය බටහිරට නැඹුරු විය. එමගින් බිහි කරීම කරනු ලැබුවේ රෙපරමාදු භක්තිකයෙකි. ක්‍රිස්තියානිය වැළඳ නොගත් 'බුදුන් වඳින අය' සහ ක්‍රිස්තියානීන් අතර විවාහ සිදු කිරීම සම්පූර්ණයෙන් ම තහනම් කරන ලදී.[22]

ලන්දේසි තානාපතින් හා නිලධාරීහු බුද්ධාගමට විරුද්ධව කුමන්ත්‍රණ ඇටවූ පිරිසක් වූහ. උඩරට රජු සල්ලාල විනෝදකාමියෙකු බවට පත් කිරීමට ද මාන බැලූහ. එමඟින් බුදුසමයට ලැබුණු රාජ්‍ය අනුග්‍රහය නවතාලීමට හැකි වෙතැයි විශ්වාස කළහ. ස්පිල්බර්ජන් ලන්දේසි තානාපතියා හා ඉරාමස් බාලිස්බර්ග් යන නිලධාරියා දෙවන විමලධර්මසූරිය රජු ක්‍රිස්තියානිකරණය කිරීමට නොගත් උත්සාහයක් නොවීය.[23]

වීර පරාක්‍රම නරේන්ද්‍රසිංහ රජුගේ බොළඳ සල්ලාල විනෝදකාමී චරිතය වටහා ගෙන හිටි ලන්දේසීහු විස්කි වැනි මත්පැන් හා බලු, බළල් පැටවුන් පවා තෑගි ලෙස කොට සිත් ගැනීමට උපක්‍රම යෙදූහ. දකුණු ඉන්දියාවෙන් නායක්කර් වංශික කාන්තාවන් ආනයනය කර දීමට පවා පසුබට නොවූහ.[24] නාමමාත්‍රික සිංහල පාලකයෙකු සිටීම තම අභිප්‍රායන්ට ඉටුකර ගැනීමට පහසු මඟක් වන බව ඔවුහු තේරුම් ගත්හ. තම රෙපරමාදු ආගම ව්‍යාප්ත කිරීමට අවශ්‍ය තැන කෲරත්වය ලන්දේසීන් අනුගමනය කොට ඇති බව මහාචාර්ය කොටගම වාචිස්සර හිමියෝ පෙන්වා දෙති. ක්‍රි.ව. 1692 කැලණි රජමහා විහාරයේ පැවති බෞද්ධ උත්සවය තහනම් කළ ලන්දේසීන් විහාරය ගිනි තබා විනාශ කළේය.[25]

එමෙන් ම වැන්එක් ආණ්ඩුකාරයා යටතේ ක්‍රි.ව. 1765 දී කන්ද උඩරට ආක්‍රමණය කිරීමේ දී ලන්දේසීන් ගේ කෲර ක්‍රියාවන්ට මුහුණ දීමට බොදුනුවන්ට සිදුවිය. බෞද්ධ කමට මතුපිටින් සිංහලයන්ගේ හා බෞද්ධයන්ගේ මිතුරන් ලෙස පෙනී සිටීමට

ලන්දේසීන් උත්සාහ කළ ද ඔවුන් අනුගමනය කළ ක්‍රියා මාර්ගය හා අරමුණු තුළින් මෙරට බෞද්ධ සමාජය සෘජු අභියෝගයකට ලක් කිරීමට සමත් විය.

ඉංග්‍රීසීන්ගේ ශාසන විරෝධී ප්‍රතිපත්ති

දහ හත්වන සියවසේ මැද භාගයේ යුරෝපයේ ඇති වූ දේශපාලන, ආර්ථික හා ආගමික පෙරළියේ ප්‍රතිඵලය වූයේ ඉංග්‍රීසි ජාතිකයන් බලවත් වීමය. ඒ වනවිට ආසියාවේ බලය අත්පත් කරගෙන සිටි ලන්දේසීන් පරදවා ඉංග්‍රීසින් බලවත් වන්නට විය. ලංකාව තුළ ලන්දේසීන්ට අයත් ව පැවති සියලු ම මුහුදුබඩ පළාත් ක්‍රි.ව. 1796 දී ඉංග්‍රීසිහු අල්ලා ගත්හ.[26]

ලංකාව ලන්දේසින්ගෙන් තම අතට පත් කර ගැනීමට ඉංග්‍රීසින් මාන බැලුවේ 1796 ට පෙර සිටය. රොබට් නොක්ස්ට ලැබුණ දේශපාලන සිර දඬුවම ද ලක්දිව ප්‍රථම ඉංග්‍රීසි යටත් විජිත ලේකම් වූ ජෝන් ඩොයිලි තබා ඇති ඓතිහාසික තොරතුරු වලින් ද ඒ බව පැහැදිලි වේ. ඉංග්‍රීසින්ගේ මේ ලංකාගමනය බුදුදහමට ඉතා බරපතල ශාසනික විනාශයක් ගෙන දීමට සමත් වූ සිද්ධයක් විය. ලක්දිව මුහුදුබඩ පළාත්වල බලය ලන්දේසීන්ගෙන් ඩැහැගෙන සිටි ඉංග්‍රීසිහු ශ්‍රී වික්‍රම රාජසිංහ යුගය ඇරඹෙනතුරු තමන්ගේ වෙළඳ කටයුතු පිළිබඳ ගැටලුවක දී විනා උඩරට රාජධානියේ දේශපාලනයට මැදිහත් නොවූහ.[27]

ලංකාව ආක්‍රමණය කළ අනෙක් යටත් විජිත ජාතීන්ට මෙන් ම ඉංග්‍රීසින්ට ද වෙළඳ කටයුතු වලට අමතරව ක්‍රිස්තියානි ආගම ප්‍රචාරය කිරීමේ අභිලාෂය විය. තමන් යටතට පත්කර ගත් මුහුදුබඩ හා පහත රට පළාත්වල ක්‍රිස්තියානි ආගම ප්‍රචාරය කිරීම සඳහා කොඩිනර් නමැති දේවගැති මිෂනාරිවරයා නායකයා ලෙස පත් කළේය. ෆෙඩ්රික් නෝර්ත් ආණ්ඩුකරුගේ ද අනුග්‍රහය ඇතිව කිතු දහම ප්‍රචාරය කළ ඔවුන්ට අවබෝධ වූයේ සිතූ තරම් ඉක්මණින් මුහුදුබඩ පළාත්වාසීන් පවා කිතු සමය වැළඳ නොගත් බවයි. බෞද්ධයනට උඩරට සිංහල රාජ්‍යයේ රැකවරණය ලැබෙන බව තේරුම් ගත් ඔවුහු කෙසේ හෝ උඩරට යටත් කරගත යුතු බව

තීරණය කළහ. පෘතුගීසි, ලන්දේසි ජාතීන් දෙකට වඩා මෙරට ශාසනික ව්‍යුහයේ ස්වභාවය ගැන අවබෝධයක් ලබාගත් ඉංග්‍රීසි, උඩරට සිංහල රජු හා රදළයන් අතර ඇති වූ බල අරගලයන්ට තම වාසියට හරවා ගනිමින් සිය අභිලාෂය යථාර්ථයක් කර ගැනීම සඳහා ක්‍රියාත්මක වූහ. සිංහල, පාලි හා සංස්කෘත භාෂාවන් පිළිබඳ දැනුමක් තිබූ ජෝන් ඩොයිලි හරහා සිංහල බුදුසමය විලෝපනය කිරීමේ මඟ හොඳින් අවබෝධ කර ගත්හ.

ඉංග්‍රීසින්ගේ ශාසන විලෝපීය ප්‍රතිපත්තිය ඉතා ශූර වූ ද, කළමනාකාරී වූ ද, දීඝකාලීන වූ ද සංවිධිත වැඩ පිළිවෙළක් විය. එහි මුල් පියවර වූයේ මෙතක් ස්වාධීනව පැවැති උඩරට සිංහල රාජ්‍යය යටත් කර ගැනීමයි. 1815 මාර්තු 02 දින සිංහල නායකයන් හා ඉංග්‍රීසීන් අතර ඇති වූ උඩරට ගිවිසුමත් සමඟ එහි පාලනය ඉංග්‍රීසින් අතට පත් විය. එම ඓතිහාසික අවස්ථාවේ දී විධායක බලය අභිමුව සිංහලයන් පැනවූ එක් කොන්දේසියක් පිළිගැනීමට ඉංග්‍රීසීන්ට සිදුවිය. ඒ අන් කිසිවක් නොව විහාරස්ථාන සහ දේවාල සහිත බුද්ධ සාසනය රැකීමයි.[28] සිංහල භාෂාවෙන් ලියූ එම ගිවිසුමේ මුල් පිටපතේ සඳහන් 5 වෙනි කොන්දේසිය මෙසේය.

V. *මෙකී රටවල මුලාදෑනි සහ වැසියන් විසිනුත් අදහන්නා වූ බුද්ධ ශාසනය ද දේවාගම ද කඩ කළ නොහැකිව පවත්වන්ඩ ඕනෑ වූ සහ එකී කටයුතු ද සංඝයා දල විහාරස්ථාන ද දේවාල ද ආරක්ෂා කරන්ඩත් ඕනෑය.*

බුදු දහම කෙරෙහි රාජ්‍ය අනුග්‍රහය ලබා දෙන බවට ඉංග්‍රීසීන් ලිඛිතව පිළිගත් නිසා සිංහලයෝ සටන අතහැර ඉංග්‍රීසීන්ට බලය පවරා දුන්හ'

එහෙත් මෙහි දී ඉංග්‍රීසීන් බුදුදහම සුරකින බවට පොරොන්දු වූයේ සිංහලයන් රැවටීමට බව ඔවුන් පසුව හැසිරුණු ආකාරයෙන් මනාව පැහැදිලි වේ. 1816 ජුනි 13 වන එංගලන්ත පාර්ලිමේන්තු මන්ත්‍රීවරයෙකු වූ විලියම් විල්බර් ෆෝස් වෙත ලිපියක් යවන මෙරට ඉංග්‍රීසි ආණ්ඩුකාරයා වූ රොබට් බ්‍රවුන්රිග් මෙසේ සඳහන් කරයි. (ගිවිසුමෙන් බුද්ධාගමට ආරක්ෂාව සලසා දීම ගැන දොස්

නඟමින් විල්බර් එවූ ලිපියට පිළිතුරු ලිපියක් ලෙස බ්‍රවුන්රිග් මෙම ලිපිය යැවීය.)

'කඩ කළ නොහැකි' යන්නෙන් ක්‍රිස්තියානි විරෝධී හැඟීමක් පළ වන බව මේ රටේ දී අදහස් කරනු ලැබේ යැයි සඳහන් වන කියමනක් ගැන අසා ඇත්තේ නම් ඒ ගැන මම ඉතා පුදුම වෙමි.

මෙය ඉතා බැරෑරුම් වචනයකි. බුද්ධාගමේ හා බෞද්ධ දේපළ සම්පූර්ණ ආරක්ෂාව සැලසීම හැර අන් කිසිවක් එයින් අදහස් නොකරන ලද නමුත් එය යම් කිසි වැරදි හැඟීමකට හේතු වී තිබේ නම් ඒ ගැන මම අවංකවම කණගාටු වෙමි.

අපේ මිත්‍ර සම්බන්ධයෙන් ආරම්භයේ දී ම ඉක්මන්ව හා අවිචාරවත්ව කටයුතු කළහොත් බරපතල වැරදි සිදුවීමට ඉඩ තිබේ. මිනිසුන් අපේ ආගමට හරවා ගැනීමේ ව්‍යාපාරයකට ද මෙය බලවත් බාධාවක් විය හැකිය. අලුත් හා අමුතු මිනිසුන් කොටසක් සමඟ දේශපාලන සම්බන්ධතා පැවැත්වීමේදී ඔවුන්ගේ මිථ්‍යා ඇදහිලි හා අවිචාර අදහස්වලට පහර නොවදින සේ කටයුතු කිරීමට එක්තරා පරීක්ෂාකාරී බවක් හා විචාරශීලී බවක් අවශ්‍යය. එහෙයින් උඩරට වැසියන් හා සම්බන්ධකම් පවත්වන මා විසින් ද පරීක්ෂාවෙන් හා දූරදක්තා නුවණින් කටයුතු කළ යුතුව තිබේ'.[29]

එකග වූ කොන්දේසි අධිරාජ්‍යවාදීන් බිඳ දැමීමත් සමඟ බෞද්ධයන් ගේ සදාතනික සංකේතය වූ ශ්‍රී දළදාව රැගෙන සිංහලයෝ කැරලි ගැසූහ. 1818, 1848 ඉංග්‍රීසීන් කෲර හා ම්ලේච්ඡ ලෙස අනුකම්පා විරහිතව යටපත් කළේ බෞද්ධයන් සිය උපන් බිමෙත්, ආගමෙත් නිදහස වෙනුවෙන් සිදු කළ නිදහස් අරගලයයි.

වෙහෙර විහාර බිඳ දමා බෞද්ධයන් කෲර මර්දනයට ලක්කර බුදු සමය වනසා ක්‍රිස්තියානිය උද්දීපනය කළ නොහැකි බව ඉහත නිදහස් අරගල වලින් වටහා ගත් ඉංග්‍රීසීන් ඒ සඳහා වෙනත් උපක්‍රම සඳහා යොමු විය. ඉහත සඳහන් කළ සිංහලයන්ගේ නිදහස් අරගලයන් ගැන පරීක්ෂා කිරීමේ දී ඉංග්‍රීසීන්ට එක්තරා වැදගත් කරුණක් සොයා ගත හැකි විය. එනම්, සිංහලයන්ගේ එක්සත්කමත් සමඟියත් රඳා පවතින්නේ භික්ෂූන් වහන්සේ හා ගිහියන් අතර

පවතින සම්බන්ධය මත බවත් බ්‍රිතාන්‍ය කිරීටයට විරුද්ධව ඇතිවූ ජාතික නිදහස් අරගලයන්හි නායකත්වය ගෙන ඇත්තේ භික්ෂූන් වහන්සේලා බවත් ලක්දිව රිසි සේ ආණ්ඩු කිරීමට නම් මේ ගිහි පැවිදි සම්බන්ධය විනාශ කළ යුතු බවත්ය.[30]

හිසෙහි පැන් වත් කිරීමෙන් හෝ වාක්‍ය කියවීමෙන් පමණක් සිංහලයෙකු ක්‍රිස්තියානියෙකු බවට පත් කළ නොහැකි බව තෝමස් මෙට්ලන්ඩ් ආණ්ඩුකාරයා අවබෝධ කර ගෙන තිබුණි. ලක්දිව බෞද්ධ සංස්කෘතිය හා ශිෂ්ටාචාරය විනාශ කර ක්‍රිස්තියානිය වැපිරවීම සඳහා නම් අනිවාර්යයෙන් ම බෞද්ධ භික්ෂූන් හා ගිහියන් අතර භේදයක් ඇති කළ යුතු බව ඔහු කල්තියා ම අවබෝධ කර ගෙන තිබුණ බව ඔහුගේ වාර්තා පරීක්‍ෂා කිරීමෙන් පෙනී යයි.

මහාචාර්ය වල්පොළ රාහුල හිමියන් පවසන පරිදි ඉංග්‍රීසිහු මෙරට ශාසනය විනාශ කිරීම සඳහා ප්‍රධාන ක්‍රම තුනක් ක්‍රියාත්මක කොට ඇත්තාහ.[31]

01. ගිහි පැවිදි භේදය අවුල් කිරීම
02. ආගමික පාලනය අවුල් කිරීම
03. බුද්ධාගම නැති කිරීමට ක්‍රිස්තියානි අධ්‍යාපන ක්‍රමය උපයෝගී කර ගැනීම

ලක්දිව බුදු සසුන ප්‍රතිෂ්ඨාපනය වූ දා සිටි ගිහි පැවිදි සමාජය අතර පැවති සබඳතාවය අනන්‍ය වේ. පාලකයාටත් වඩා ඉහළින් සිටි භික්ෂු සංස්ථාව මෙරට සමාජය හැසිර වූ මහා අධ්‍යාත්මික බල වේගය විය. මෙය තේරුම් ගත් බ්‍රිතාන්‍යයෝ භික්ෂුව හා ගිහි සමාජය අතර භේද ඇති කිරීමට පමණක් නොව භික්‍ෂූන් භික්‍ෂූන් අතරත් භික්‍ෂූන් ගැන ගිහි ප්‍රධානින් අතරත් භේද ඇති කොට ශාසනය විලෝපනය කිරීමට යත්න දැරූහ. මේ සඳහා විවිධ ක්‍රමෝපායන් අනුගමනය කිරීමට ඉංග්‍රීසි පාලකයෝ නොපැකිළුණහ.

ප්‍රධාන භික්‍ෂූන්ට නම්බුනාම හා තනතුරු ලබාදීම, තනතුරු ලබාදෙන භික්‍ෂූන් වහන්සේලා ඉංග්‍රීසි ආණ්ඩුවේ සුවච කීකරු ඔත්තුකරුවන් ලෙස පත්කර ගැනීම, භික්‍ෂූන් වහන්සේගේ තඩු

විසඳීම් ආදියට භික්ෂූන්ගේ කොමිටියක් පත් කිරීමට අදහස් කිරීම. මෙමඟින් අවනත කර ගැනීමට නොහැකි වූ භික්ෂූන් රවටා උන්වහන්සේලා බ්‍රිතාන්‍ය ආණ්ඩුවට අවනත කර ගැනීම මගින් අපේක්ෂා කළේ ප්‍රධාන ගිහි පැවිදි දෙපක්ෂය අතර භේදයක් ඇති කිරීමය.

තෝමස් මෙට්ලන්ඩ් ආණ්ඩුකාරවරයා 1807 පෙබරවාරි 28 දින මාතර ඉංග්‍රීසි ඒජන්ත ඊටන්ට යවන රහසිගත ලිපියකින් ඔවුන්ගේ මේ සටකපට උපක්‍රමය හෙළි වේ.[32]

මුල්ගිරිගල ශාසන පරම්පරාවේ බෝවල හිමියන් සහ වේහැල්ල ශාසන පරම්පරාවේ කරතොට හිමියන් එකල දකුණු ලක බලසම්පන්න භික්ෂු චරිත දෙකක් විය. බෝවල හිමි මහජනයා අතර විශාල බලයක් ගොඩනඟාගෙන තිබුණි. එය ඉංග්‍රීසි ආණ්ඩුවට බලවත් තර්ජනයක් බව අවබෝධ කරගත් මෙට්ලන්ඩ් ආණ්ඩුකරු උන්වහන්සේගේ බලය බිඳීමට කරතොට හිමියන් උපයෝගී කර ගත්තේය. කරතොට හිමියන්ට ඉංග්‍රීසි ආණ්ඩුවෙන් නායක ධුරයක් ලබාදී පක්ෂපාතී කරගෙන මුදලිවරුන්ට හා වෙනත් භික්ෂූන් වහන්සේලාට හා ගිහි ප්‍රභූන්ට විරුද්ධව ක්‍රියාත්මක වීමට උපක්‍රම යෙදුවේය.

එමෙන් ම භික්ෂූන් තුළ රට ජාතිය පිළිබඳ වූ ඇල්ම විනාශ කර දැමීම සඳහා ව්‍යවස්ථා පනැවීමට ද ඉංග්‍රීසිහු කටයුතු කළහ.

භික්ෂූන් වහන්සේලා ආණ්ඩුවට අවශ්‍ය සුවච කීකරු ඔත්තුකරුවන් බවට පත්කර ගැනීමට ඉංග්‍රීසීන්ට අවශ්‍ය විය. 1848 සිදු වූ නිදහස් අරගලයේ දී ද භික්ෂූන්ගේ තරම ඉංග්‍රීසිහු අවබෝධ කර ගත්හ. රට ජාතිය පිළිබඳ ඔත්තු සැපයීමට වඩා වෙඩි උණ්ඩයට ළය දී මිය යාම ශ්‍රේෂ්ඨ බව කුඩාපොළ හිමියෝ පෙන්වූහ. එනිසා ඉංග්‍රීසි ආණ්ඩුවට විරුද්ධව කටයුතු කරන්නන් පිළිබඳව භික්ෂූන් මාර්ගයෙන් ඔත්තු දැනගැනීම අරමුණු කරගෙන නායකකම් ලබාදීමේ ක්‍රමයක් ඇති කරනු ලැබීය.[33] එනිසා මල්වතුල අස්ගිරි විහාරයන්හි නායක ධුරයන් ලබන භික්ෂූන් ඉංග්‍රීසි ආණ්ඩුවට සුවච කීකරු ගෝලයන් බවට පත්කර ගෙන, ආණ්ඩුවට ඔත්තු ලබාදෙන අයුරින්

පොරොන්දුවකට බඳවා ගැනීම සඳහා උන්වහන්සේලාට ලබාදෙන සන්නස් පත්‍රයෙන් ම පෙළඹවූහ. මේ අනුව භික්ෂූන්ට නායකකම් ලබාදුන්නේ බුදු දහමට අනුව හෝ සංඝ සභාවේ තීරණයට නොව ඉංග්‍රීසි ආණ්ඩුව අවශ්‍ය ආකාරයටය. නායකකම් ලබන මහා ස්ථවිරවරුන් තමන්ගේ ජාතියට විරුද්ධව ඉංග්‍රීසි ආණ්ඩුවට ඔත්තු කීමට ඔප්පුවකින් බැඳී සිටින බව මෙයින් හොඳට ම පැහැදිලි වේ.[34]

බ්‍රිතාන්‍යයන් ලංකාවේ බුදුසසුන විලෝපනය කිරීම සඳහා යොදා ගත් තවත් උපක්‍රමයක් වූයේ විහාරාරාම පාලනය අවුල් කිරීමට කටයුතු කිරීමයි. බුදු සමය හඳුන්වා දීමත් සමඟ බිහි වූ විහාරාරාම ක්‍රමවත් පරිපාලනයක් මත සකස් වී තිබුණි. එම විධිමත් වූ පාලනය එම ආයතන දියුණු වීමට මෙන් ම ජනතාව අතර සම්භාවනාවට පාත්‍රවීම සඳහා ද උපනිශ්‍රය විය. රාජ්‍ය අනුග්‍රහය ඒ සඳහා නිබඳව ම ලැබුණි. ඉංග්‍රීසින් හිතාමතා ම බෞද්ධ කටයුතු අවුල්කර දැමීමේ අරමුණින් උපක්‍රමශීලීව විහාර දේවාල ගම් පාලනයෙන් ආණ්ඩුව මුළුමනින් ම ඉවත්විය. එපමණකින් නොනැවතී ඒවායේ පාලනය අවුල් වී යන ආකාරයෙන් අණ පනත් ගෙන ආහ. 1840 දී මැකැන්සි ආණ්ඩුකාරයා බුද්ධදහම හා රජය අතර පැවති සම්බන්ධය නවතා දැමීය. ප්‍රධාන විහාරස්ථානවල නායක හිමිවරුන් පත්කිරීමේ සන්නස් පත්‍රය අත්සන් කිරීම ප්‍රතික්ෂේප කළේය. එහෙත් ලක්දිව ක්‍රිස්තියානිය පැතිරවීම සඳහා දියෝකිසි කොමිසම පිහිටුවීමට තරම් ඉංග්‍රීසීන් කාරුණික විය. වෙක්‍රවුන්ට් ටොරින්ටන් ආණ්ඩුකාරවරයා ආණ්ඩුව යටතේ තිබූ ශ්‍රී දළදා වහන්සේගේ භාරකාරත්වය භික්ෂූන්ට පවරා එයට රාජ්‍ය අනුග්‍රහය ලබාදීම නවතා දැමීය. මාළිගාවේ තේවාවන් හා පූජා කටයුතු සඳහා රජයෙන් ගෙවූ පවුම් 300 වාර්ෂික ආධාරය ද නතර කළේය.

බුද්ධාගම සහ ආණ්ඩුව අතර පැවති සබඳතාවය නතර කළ දා සිට විහාරස්ථාන හා දේවාල ගම් පාලනය දැඩි අවුල් සහගත තත්ත්වයකට පත්විය. විහාර ගම්වල පදිංචි වී සිටියවුන් විහාරයට අයිති කොටස නොගෙවා පැහැර හැරියහ. නීත්‍යානුකූලව ඒවායේ භාරකරුවන් පත් කිරීමට හෝ ඉවත් කිරීමට මෙමඟින් බාධා සිදුවිය.

විහාර දේවාල ගම්වල ආදායම එකතු කිරීමට හා පාලනය කිරීමට විධිමත් ක්‍රමයක් නොවූ බැවින් ඒ හා සබැඳි කටයුතු අවුලෙන් අවුලට පත්වූවා පමණක් නොව ඒවා නඩත්තු කිරීම පවා ගැටලුකාරී විය. විහාරාධිපති හිමි නමක් තමන් විහාරාධිපති බව ඔප්පු කරන තුරු පැමිණිල්ලක් භාර ගැනීම පවා ඉංග්‍රීසි උසාවිය ප්‍රතික්ෂේප කළේය. මෙහි අවසන් ප්‍රතිඵලය වූයේ භික්ෂුව චරිතය අතින් පිරිහී යාමත් බෞද්ධයන් සතු බලය දුර්වල වී යාමත්ය.

උඩරට සිංහල බෞද්ධයන් හා විහාරස්ථාන සතුව තිබූ ඉඩම් බලහත්කාරයෙන් ආණ්ඩුවට පවරා ගත් ඉංග්‍රීසින් ඒවා ඉන්දියාවෙන් ගෙන්වා ගත් දෙමළ ජනයාට ලබාදීමට 1848 දී කටයුතු කළේය. විහාර, ආරාම සතු ඉඩම් අහිමි කර අන් ජාතියකට පැවරීමෙන් ඔවුන් බලාපොරොත්තු වූයේ බෞද්ධාගමික කටයුතු සහමුලින් ම වනසාලීමටය. ලංකා ව්‍යවස්ථාදායක මන්ත්‍රණ සභාව 1847 දී කන්ද උඩරට විහාර හා දේවාල පාලනය සඳහා නව ව්‍යවස්ථාවක් ප්‍රතිපාදනය කළේය. එමඟින් බෞද්ධ කටයුතු පාලනය සඳහා මධ්‍යම බල මණ්ඩලයක් ඇති කළ යුතු බව සඳහන් වුව ද යටත් විජිත භාර ලේකම්වරයා එය මෙසේ අර්ථකථනය කර තිබේ.[35]

''ආගමික නායකයන්ගේ ශක්තිමත් බල මණ්ඩලයක් ඇති කළ යුතු නොවේ (පුළුවන්කමක් තිබුණත්) පිරිහී ගෙන යන ආගමකට බොරු ආධාරයක්වත් නොකළ යුතුය''

1815 දී බුදු දහම ආරක්ෂා කරන බවට ලිඛිතව පිළිගත් බ්‍රිතාන්‍යයන් ඉන් වසර 50 ක් ගතවීමටත් මත්තෙන් බුදු සසුන මුලිනුපුටා දැමීමේ ව්‍යාපාරයක නිරත වූහ. ශාසනය සතු වූ ඉඩම් ආණ්ඩුවේ ඉඩම් යයි ප්‍රකාශ කොට ඒවා වැවිලිකරුවන් අතර බෙදා දීමට ක්‍රියා කළේය. හෙළ රජ දරුවන් හා සැදැහැවතුන් ශාසනයට පූජා කර තිබූ ඉඩම්වලින් තුනෙන් දෙකක් පමණ විවිධ නීතිරීති පැනවීමෙන් බ්‍රිතාන්‍යයෝ පවරා ගත්හ. මෙසේ පැනවූ ඇතැම් නීතිරීති වලින් සංඝයාත් ඒවායේ රාජකාරි කරන මිනිසුන් හා සංඝයා අතර ම භේද ඇති කිරීම පිණිස උපයෝගී කර ගත්හ.

බුදු දහම විලෝපිකයන් වූ ඉංග්‍රීසීන් ක්‍රියාවට නැඟු අනෙක් උපක්‍රමය වූයේ ක්‍රිස්තියානි අධ්‍යාපනය ව්‍යාප්ත කර එමගින් බුදු

දහම විනාශ කිරීමයි. බුදුදහම මෙරට ස්ථාවර වූ දා සිට ම අධ්‍යාපනය විකාශනය වූයේ විහාරස්ථානය කේන්ද්‍ර කර ගනිමිනි. රජ කුමරාගේ පටන් ගොවි දරුවන් දක්වා විහාරස්ථාන මඟින් නොමිලයේ අධ්‍යාපනය ලබාදීම සිදුවිය. එනිසා ගිහි පැවිදි දෙපක්ෂය අතර නොබැඳිය හැකි සම්බන්ධයක් ඇති විය.[36] මෙම අධ්‍යාපනය මගින් රටට, ජාතියට, ආගමට හිතැති පුද්ගලයන් නිර්මාණය කෙරුණි. විදේශීය පාලකයන්ට විරුද්ධව නැඟී සිටීමේ අයෝම ශක්තිය ලබා දුන්නේ මෙම පන්සල් අධ්‍යාපනය මගිනි.

ලක්දිව තමන්ට අභිමත සේ ක්‍රිස්තියානිය ව්‍යාප්ත කිරීමට නම් මේ බෞද්ධ මූලය විනාශ කළ යුතු බව ඉංග්‍රීසි පාලකයෝ තේරුම් ගත්හ. මූලික දේශපාලන ප්‍රතිපත්තියක් ලෙස බෞද්ධ අධ්‍යාපනය විනාශ කොට ක්‍රිස්තියානි අධ්‍යාපනය පැතිරවීම සඳහා ඉංග්‍රීසිහු කටයුතු කළහ. එමඟින් බටහිර සංස්කෘතිය පිළිගන්නා කළු සුද්දන් බිහිකර ගැනීම අපේක්ෂාව විය. මෙහි දී විශේෂයෙන් ක්‍රිස්තියානි ලබ්ධිය වැළඳගත් ඉංග්‍රීසි භාෂාව උගත් පිරිසක් වර්ධනය කර ගැනීමට වෑයම් කරන ලදී. ආණ්ඩුකාර එඩ්වඩ් බාන්ස් 1819 දී එවකට මිෂනාරීන් පිරිසක් වෙත යැවූ සංදේශකයක මෙසේ සඳහන් වෙයි.

"ඉංග්‍රීසි භාෂාව ඉදිරියට ගෙන යෑම හා ඊට අනුබල දීම හැකි තරම් දුරට සිදු කළ යුතුයි. එවිට ක්‍රිස්තියානි ධර්මය ජනතාව වෙත සෘජුව පැමිණෙනු ඇත. මෙය පරිවර්තන මඟින් මන්දගාමීව හා තැන් තැන්වලින් ලැබෙන දැනුමට වඩා යහපත්ය. කලින් කිසි ම ආගමික උගැන්වීමක් නොලබා වුව ද ඉංග්‍රීසි භාෂාව පිළිබඳ දැනුම මගින් ඔවුන් ක්‍රිස්තියානිය වෙත අනිවාර්යයෙන් ම යොමු වෙනවා ඇත."

ක්‍රිස්තියානි අධ්‍යාපනය හරහා රාජපාක්ෂික ස්වදේශිකයන් පිරිසක් හදා ගැනීමේ කර්තව්‍යය ඉංග්‍රීසි අධිරාජ්‍යවාදීන් මුල සිට ම අරඹා තිබුණේය.[37] මිෂනාරී පාසල්වල ඉංග්‍රීසි අධ්‍යාපනය ලබාදීම සඳහා දිවයිනේ වැදගත් පවුල්වලින් ශිෂ්‍යයන් තෝරාගත යුතු බව ක්‍රිස්තියානි පූජකයෝ අවධාරණය කළහ. මෙම අධ්‍යාපනය මඟින් භාෂාව අතින් මෙන් ම ආගම, ඇඳුම් පැළඳුම්, ආහාර පාන ආදී

සකලාංගයනගෙන් යටත් විජිත ස්වාමීන් සේ හැසිරෙන්නට අධ්‍යාපනය මඟින් ඔවුහු පුහුණුව ලැබූහ.[38] මෙම අධ්‍යාපනය මඟින් බුදු දහම කොතරම් ඈත් කර තිබුණ ද යන් 1830 දී මිෂනාරි වාර්තාවක සඳහන් මෙම වාක්‍ය ඛණ්ඩයෙන් පැහැදිලි වේ.

''ලැබූ හා ලබමින් සිටි අධ්‍යාපනය කෙබඳු ද යත් එයට පසුව කුමක් අන්තර්ගත කරනු ලැබුවත් බුදු සමය එහි මුල් බැස ගැනීම ගැන බිය වීමට කරුණක් තිබුණේ නැත.''

මෙසේ සමාජයේ ඉහළ පන්තියට ක්‍රිස්තියානි අධ්‍යාපනය ලබාදීමෙන් ඒ පහළ පන්තිය අනුකරණය කරන පහළ පන්තියට එය යොමු කර ගැනීමේ අපේක්ෂාව ද විය. ඒ සමඟ ම බුදු දහම හා බැඳුනු පාරම්පරික අධ්‍යාපනය නොදියුණු අධ්‍යාපනයක් යැයි සලකා රාජ්‍ය අනුග්‍රහය ලබාදීම ද නවතා දැමීය. 1832 දිවයිනට පැමිණි කෝල්බෲක් කොමිසමේ සාමාජිකයන් සඳහන් කරනු ලැබුවේ ''ස්වදේශීය භික්ෂූන් වහන්සේලා'' සිය විහාරස්ථාන හා ''විද්‍යාස්ථානයන්හි'' ලබාදුන් අධ්‍යාපනය ''කිසිඳු පිළිගැනීමකට ලක් කිරීමට තරම් නොවන බවය.''

මෙරට පැවති අධ්‍යාපන සම්ප්‍රදාය නොවටිනා දෙයක් බවට ස්වදේශිකයන්ට ඒත්තු ගැන්වීම මෙහි අරමුණ විය. මෙසේ විහාරස්ථාන ආශ්‍රිතව පැවති අධ්‍යාපන හෙළා දුටු කෝල්බෲක් කොමිසමේ අධ්‍යාපනය සම්බන්ධයෙන් වූ අරමුණු 1835 මැකෝලි විසින් ඉන්දියාවට හඳුන්වා දුන් අරමුණු සමඟ සමානත්වයක් දක්වයි.[39] මැකෝලිගේ අධ්‍යාපන ප්‍රතිසංස්කරණයන්හි අරමුණ වූයේ,

''රුධිරයෙන් හා වර්ණයෙන් ඉන්දියානු වුව ද රසඥතාව අදහස්, සාර ධර්ම හා බුද්ධිය අතින් ඉංග්‍රීසින් වූ පිරිසක් නිර්මාණය කොට ඔවුන් ආණ්ඩුව හා ජනතාව අතර තෝල්කයන් ලෙස සේවයේ යොදා ගැනීමයි.'' ලක්දිවට පැමිණි කෝල්බෲක් කොමිසමේ ද පරමාර්ථය වූයේ මෙයයි. ඉංග්‍රීසි භාෂාව හා බටහිර සංස්කෘතිය ඉගැන්වීමෙන් ක්‍රිස්තියානිය ප්‍රචාරය කිරීම පහසු බව ඉංග්‍රීසි පාලකයෝ සිතූහ.

ක්‍රිස්තියානි අධ්‍යාපනය ව්‍යාප්ත කිරීම සඳහා 1812 බැප්ටිස් නිකායිකයන් ද, 1814 වෙස්ලියන්වරුන් ද 1816 දී චර්ච් මිෂනාරි

වරුන් ද ලංකාවට පැමිණියහ. මෙම කණ්ඩායම් තුනේ ම මුඛ්‍ය පරමාර්ථය වූයේ ක්‍රිස්තියානි ආගම ව්‍යාප්ත කිරීම සඳහා පාසල් අධ්‍යාපනය උපයෝගී කර ගැනීමයි. එසේ පාසල් ඇති කිරීම සඳහා බ්‍රිතාන්‍ය ආණ්ඩුව ආධාර හා අනුග්‍රහය නොඅඩුව ලබා දුන්නේය. 1817 දී වෙස්ලියන්වරු ස්වභාෂා පාසල් ආරම්භ කළේ භික්ෂූන් වහන්සේ සතුව අධ්‍යාපන විෂයෙහි පැවති බලය පැහැර ගැනීමේ අරමුණ ඇතිවය. 1827 වසර වන විට කිතුණු පූජකයන් විසින් පාලනය කළ පාසල් 96 දිවයින පුරා පිහිටුවා තිබූ අතර රජයට අයත් එකම පාසලක්වත් උඩරට නොවීය.[40]

මෙකී ක්‍රිස්තියානි පාසල්වල මූලික පරමාර්ථය වූයේ සමස්ත සිංහල ජාතිය ම හැකි ඉක්මනින් ක්‍රිස්තියානිකරණය කිරීමය. ක්‍රිස්තියානි අධ්‍යාපනික පදනම මතින් ඇති නව සමාජ පරපුරක් නිර්මාණය කර එහි නායකත්වය ක්‍රිස්තියානි පූජකයන් ලබාගැනීම මගින් භික්ෂූන් වහන්සේ සමාජයෙන් කොන් කිරීමට බලාපොරොත්තු විය. උන්වහන්සේ අධ්‍යාපනයෙන් ඈත්කර තැබීම පමණක් ප්‍රමාණවත් නොවීය. සිවයස් විසි පහකට ආසන්න කාලයක් ජාතියට අර්ථයෙන්, ධර්මයෙන් අනුශාසනා කළ උන්වහන්සේලා කිසිවෙකුගේ ගෞරවයට පාත්‍ර නොවිය යුතුය යන ආකල්පය විය. උන්වහන්සේලා කිසිවෙකු විසින් විශ්වාසය නොතැබිය යුතු කොටසක් ලෙස හඳුන්වා දීමට උපක්‍රම යෙදීය. පෝය දින නිවාඩු අවලංගු කර ඉරිදා දිනය නිවාඩු දිනයක් බවට පත් කළේය. ක්‍රිස්තියානි අධ්‍යාපනය හරහා බිහි කළේ පන්සල් නොයන, ආගම සිරිත් විරිත් නොදන්නා, භික්ෂූන් වහන්සේ නොහඳුනන, පරගැති නාම මාත්‍රික සිංහලයන් කොටසකි.

1869 දී සෙන්ට්‍රල් ස්කූල් කොමිසම විසුරුවා හැර අධ්‍යාපන දෙපාර්තමේන්තුව පිහිටුවන ලදී. මෙය ඇති කිරීමත් සමඟ ඉහත කොමිසම මගින් ක්‍රිස්තියානි නොවන ශිෂ්‍යයන්ගේ ආරක්ෂාව සඳහා පනවා තිබූ නීති ප්‍රතිපාදනයන් අවලංගු කළේය. මෙය මිෂනාරීන් ලැබූ විශිෂ්ට ජයග්‍රහණයක් වූ අතර තමන්ට අභිමත සියලු තැන්හි පාසල් පිහිටුවා ක්‍රිස්තියානි නොවන සියලු දෙනාට ම කිතු දහම ඉගැන්වීමේ අවස්ථාව ලැබුණි. ඉංග්‍රීසි ආණ්ඩුවේ ආධාර ද මේ සඳහා නොඅඩුව ලැබෙන්නට විය.

ක්‍රිස්තියානි අධ්‍යාපන වැඩසටහන යටතේ නේවාසික බාලිකා පාසල් පිහිටුවීමට මිෂනාරින්ගේ අවධානය යොමු විය. බටහිර සිරිත් අනුගමනය කරන ජාතික සිරිත් හෙළා දකින කාන්තා පරපුරක් ඇති කිරීම බලාපොරොත්තු විය. අධ්‍යාපනය උපයෝගී කරගෙන ලංකාවේ සියලු ම සිංහල බොදුනුවන් ක්‍රිස්තියානියට හරවා ගැනීමට අලුතෙන් නීතිරීති පවා සම්පාදනය කිරීමට බ්‍රිතාන්‍යයෝ පසුබට නොවූහ. මෙරට බුදු දහම මුලිනුපුටා දැමීම තමන් යටත් විජිත බවට පත් කරගෙන සිටි අනික් බෞද්ධ රටවල බුදු දහම විනාශ කිරීමට පහසු වන බව අධිරාජ්‍යවාදීහු කල්පනා කළහ. මිෂනාරි ව්‍යාපාරය පිළිබඳව සඳහන් කරන ඒ.එම්. පර්ගියුසන් මහතාගේ මේ විස්තරයෙන් එය මැනවින් සාධනය වේ.[41]

"අන් කිසි නැගෙනහිර දේශයකට වඩා මෙරට මහජනයා අතර කිතුනු ආගම හා අධ්‍යාපනය දියුණු වී තිබේ. විසි ලක්ෂයකටත් අධික වූ සිංහලයන්ගේ ආගම වූ බුද්ධාගම ලංකාවෙන් නැති වුවහොත් එහි රාවය බුරුම, සියම් ආදි රටවල පමණක් නොව චීනයේ පවා රැව් පිළිරැව් දෙන්නේය."

විහාරස්ථානය කේන්ද්‍රස්ථානය කොට ගෙන භික්ෂූන් වහන්සේගේ නායකත්වයෙන් පැවති සම්ප්‍රදායික බෞද්ධ අධ්‍යාපනය විනාශ කර දැමූවා පමණක් නොව, බොදු පුනර්ජීවන ව්‍යාපාරයත් 1931 පසුව ඇති වූ ආණ්ඩු ක්‍රම ප්‍රතිසංස්කරණයත් නිසා බිහි වූ බෞද්ධ පාසල් අඩපණ කිරීමට හා ඒවා විනාශ කිරීමට දැරිය හැකි හැම ප්‍රයත්නයක් ම මිෂනාරීහු දැරූහ. ඒ සඳහා සැලසුම් දෙකේ, නීතිය, මිෂනාරීන් රජයේ නිලධාරීන් සමඟ එකතු වී බෞද්ධයන්ට එරෙහිව ක්‍රියාත්මක වීම, බෞද්ධ පාසල් ආරම්භ කිරීම මුදල් බලයෙන් වැළැක්වීම, අලුතෙන් ආරම්භ කෙරෙන පොදු පාසල් බෞද්ධ වධහිංසාවක් යැයි අසත්‍ය ප්‍රචාර ගෙන යාම ආදි විවිධ ක්‍රියාමාර්ග අනුගමනය කළේය.

වසර 133 ක බ්‍රිතාන්‍ය පාලන කාලය මෙරට බුදු දහම අකාමකා දැමීම සඳහා ගත හැකි සෑම පියවරක් ම ගත්හ. මහා වෘක්ෂයක් එකවර උදුරා දැමීම අපහසු කාර්යයකි. එසේ උත්සාහ කොට නිෂ්ඵල වූ විට එය තුළට ඇතුළු වී එහි අරටුව විනාශ කිරීමෙන් වෘක්ෂය

විනාශ කිරීම පහසු වනවා ඇත. මෙකී 'කඳපණු න්‍යාය ම' ඉංග්‍රීසීන් මෙරට බුදු දහම විනාශ කිරීම සඳහා යොදා ගත්හ. බලහත්කාරයෙන් ක්‍රිස්තියානිකරණය කිරීම ද දිගට ම සිදු කළහ. මේ දුෂ්ට ක්‍රියාදාමයන්ට එරෙහිව සම්බුද්ධ ශාසනය ආරක්‍ෂා කිරීමට ඉදිරියට ආ ගිහි පැවිදි බෞද්ධයන් ලක්‍ෂයකට අධික ප්‍රමාණයක් ඝාතනය කර දමා ඇත.[42]

විශේෂයෙන් 1817-1818 නිදහස් අරගලයේ දී දිවි දුන් ගිහි පැවිදි බෞද්ධයන්ගේ සංඛ්‍යාව 55,000 ඉක්ම වන අතර එය 1817 නොවැම්බර් අවසන් සතිය වන විට අධිරාජ්‍යවාදී සොල්දාදුවෝ 22,000 පමණ බෞද්ධයන් ඝාතනය කළ බවට ගණන් බලා තිබේ. ඌව වෙල්ලස්සේ බෞද්ධ ගම් බිම් වනසා එහි සිටි පාරම්පරික බෞද්ධයන් ලක්‍ෂ ගණනකගේ උන්හිටි තැන් අහිමි කරනු ලැබීය.[?]

නිරායුධ කුඩාපොළ හිමියන් අසත්‍ය චෝදනා මත අත්අඩංගුවට ගෙන 1848 අගෝස්තු 26 දා බුද්ධ චීවරය පිටින් ම වෙඩි තබා ඝාතනය කරන්නට තරම් ඉංග්‍රීසිහු ම්ලේච්ඡ වූහ. විහාර, පන්සල් සහ සාංඝික දේපළ කොල්ල කෑමත්, භික්‍ෂූන්ට හිංසා හිරිහැර කිරීමත් බ්‍රිතාන්‍ය සේනාංකවලට විනෝදාංශයක් විය. 1848 භික්‍ෂූන් හා විහාරස්ථාන දඩයම් කිරීමේ යෙදුණු ඉංග්‍රීසීන් දඹුල්ල, කුරුණෑගල, මාතලේ ආදි ප්‍රදේශයන්හි සෑම විහාරස්ථානයක් ම පාහේ විනාශ කළහ. දඹුලු විහාරයේ අධිපති ගිරානේගම චන්ද්‍රජෝති හිමි ඇතුළු භික්‍ෂූන් වහන්සේලා අත්අඩංගුවට ගත්හ.[43]

මෙසේ බ්‍රිතාන්‍ය සොල්දාදුවෝ කඩා බිඳ දැමූ ඇතැම් පන්සල්වල නටබුන් පවා අද සමහර තැනක දකගන්නට නැත.[44] ඉංග්‍රීසීන් විසින් මේ සියලු උපක්‍රම යොදනු ලැබුයේ මෙරට බුදු දහම විනාශ කර දැමීම සඳහාය. සැබැවින් ම ඔවුහු බුදු දහමේ විලෝපිකයෝ ම වූහ.

ආශ්‍රිත ග්‍රන්ථ

1. හෙට්ටිආරච්චි ඇස්.බී., සංක්ෂිප්ත ලංකා ඉතිහාසය, 443 පිටු, සමන් ප්‍රකාශකයෝ, නුගේගොඩ, 2005.

2. අබේසිංහ ටිකිරි, පරංගි කෝට්ටෙ 2 පිටු, ස්ටැම්ෆර්ඩ් ලේක් ප්‍රකාශනයක්, 2005.
3. - එම - 176 පිටු.
4. - එම - 187 පිටු.
5. වාචිස්සර හිමි, කොටගම සරණංකර සංඝරාජ සමය, 42 පිටු, විසිදුනු ප්‍රකාශනය, 2003.
6. කතෝලික ආක්‍රමණය, බෞද්ධ ජාතික බලවේගය, 60 පිටු, නුගේගොඩ.
7. - එම- 64-65 පිටු.
8. සේනානායක, කොලට, කරුණාතිලක, නාරද, යේසුස් නම් බුද්ධ ශ්‍රාවකයෝ 164 පිටු, ඇස් ගොඩගේ සහෝදරයො, 2001.
9. බෞද්ධ තොරතුරු පරීක්ෂක සභා වාර්තාව, 32, 33, 34 පිටු.
10. අබේසිංහ, ටිකිරි, පරංගි කෝට්ටෙ, 190 පිටු, ස්ටැම්ෆර්ඩ් ලේක් ප්‍රකාශනයකි, 2005.
11. එම.
12. එම, 191 පිටු.
13. කතෝලික ආක්‍රමණය, බෞද්ධ ජාතික බලවේගය, 61 පිටු, නුගේගොඩ, 1963.
14. බෞද්ධ තොරතුරු පරීක්ෂණ සභාවේ වාර්තාව, 33 පිටු.
15. ලංකා ඉතිහාසය III, 135 පිටු, අධ්‍යාපන ප්‍රකාශන දෙපාර්තමේන්තුව, 2005.
16. කෝපර හේවා සඳගොමි, භාෂානුරාගයේ දේශපාලනය, 31-35 පිටු, ඇස්. ගොඩගේ සහ සහෝදරයෝ, 1999
17. බෞද්ධ තොරතුරු පරීක්ෂක සභාව, (වාර්තාව) 37 පිටු.
18. වාචිස්සර හිමි, කොටගම සරණංකර සංඝරාජ සමය, 251 පිටු, විසිදුනු ප්‍රකාශනය, 2003.
19. බෞද්ධ තොරතුරු පරීක්ෂක සභාවේ., (වාර්තාව), පිටු 40.
20. රාහුල හිමි, වල්පොළ, භික්ෂුවගේ උරුමය, පිටු 71. ඇස්. ගොඩගේ සහ සහෝදරයෝ, 1999.
21. කෝපර හේවා, සඳගෝමි, භාෂානුරාගයේ දේශපාලනය, 32 පිටු, ඇස්. ගොඩගේ සහ සහෝදරයෝ, 1999.
22. බෞද්ධ තොරතුරු පරීක්ෂක සභාව, (වාර්තාව) 41 පිටු.

23. වාචිස්සර හිමි, කොටගම සරණංකර සංඝරාජ සමය, 43 පිටු, විසිදුනු ප්‍රකාශනය, 2003.

24. ජයකොඩි, දයාවංශ, සිංහලේ ජාතික සටන්, 18 පිටු, දයාවංශ ජයකොඩි සහ සමාගම, 2001.

25. වාචිස්සර හිමි, කොටගම සරණංකර සංඝරාජ සමය. 44 පිටු. විසිදුනු ප්‍රකාශනය, 2003

26. ලංකා ඉතිහාසය IV, 3, 4 පිටු, අධ්‍යාපන ප්‍රකාශන දෙපාර්තමේන්තුව, 2005.

27. ජයකොඩි, දයාවංශ, සිංහලේ ජාතික සටන් 27 පිට, දයාවංශ ජයකොඩි සහ සමාගම, 2001.

28. විජයතුංග හරිස්චන්ද්‍ර, ආගමික නිදහස හා මූලික අයිතිය, 85 පිටු,ව ඇස්. ගොඩගේ සහ සහෝදරයෝ, 2003.

** මෙහි දී සිදුවූයේ යටත් වීමක් නොව ගිවිසුමකට අත්සන් කර බලය පවරා දීමකි.

29. බෞද්ධ තොරතුරු පරීක්ෂක සභාවේ වාර්තාව, 52, 57 පිටු.

30. රාහුල හිමි වල්පොළ, භික්ෂුවගේ උරුමය, 80 පිටු, ඇස්. ගොඩගේ සහ සහෝදරයෝ, 1999.

31. එම, 16, 17, 18 පරිච්ඡේද.

32. බෞද්ධ තොරතුරු පරීක්ෂක සභාවේ වාර්තාව, 46, 47 පිටු.

33. ප්‍රේමසිරි හිමි, ආලංකුලමේ, සංවිධිත සංඝ සමාජය හා ඛන්ධක විනය 375 පිටු, ඤාණාඤ්ජලී, 2007.

34. රාහුල හිමි, වල්පොළ, භික්ෂුවගේ උරුමය. 91 පිටු, ඇස්. ගොඩගේ සහ සහෝදරයෝ, 1999.

35. බෞද්ධ තොරතුරු පරීක්ෂක සභාවේ වාර්තාව, 75 පිටු.

36. රාහුල හිමි, වල්පොළ, භික්ෂුවගේ උරුමය, 97 පිටු. ඇස්. ගොඩගේ සහ සහෝදරයෝ, 1999.

37. ධර්මදාස, කේ.එන්.ඕ., ජාත්‍යානුරාගය, 55 පිටු, විසිදුනු ප්‍රකාශනය, 2002

38. එම, 56-57 පිටු.

39. කෝපරහේවා, සඳගෝමි, භාෂානුරාගයේ දේශපාලනය, 37 පිටු, ඇස්. ගොඩගේ සහ සහෝදරයෝ, 1999

40. බෞද්ධ තොරතුරු පරීක්ෂක සභාවේ වාර්තාව, 5-6 පිටු.

41. එම, 19 පිටු.

42. ධර්මසිරි, සතිස්චන්ද්‍ර, මූලධර්මවාදී නව ක්‍රිස්තියානි අභියෝගයට මුහුණ දෙන්නේ කෙසේද?, 3 පිටු, රත්නපුර බෞද්ධ ආරක්‍ෂක සභාවේ ප්‍රකාශනයකි.

** මෙසේ පළවා හරිනු ලැබූ පරම්පරාවලින් පැවත එන බෞද්ධයන් ලක්දිව නැගෙනහිර පළාතේ තවමත් දුෂ්කරව දිවි ගෙවති.

43. රාහුල හිමි, වල්පොළ, භික්ෂුවගේ උරුමය, 78 පිටු, ඇස්. ගොඩගේ සහ සහෝදරයෝ, 1999.

44. ජයකොඩි, දයාවංශ, සිංහලේ ජාතික සටන්, 235 පිටු, දයාවංශ ජයකොඩි සහ සමාගම, 2001.

ජයමංගල ගාථා

කථිකාචාර්ය
අනුරාධා සුධම්මිකා මෙහෙණින්වහන්සේ

සිංහල ජන සමාජය තුළ යම්කිසි යහපත් කටයුත්තක් සිදුකිරීමට පෙර සෞභාග්‍යයේ සංකේතයන් ළඟාකර ගැනීමට පුරුදු පුහුණු වී සිටිති. පිරිසිදු සුවඳවත් පිපුණු මල්, පහන්, දූහැත් හෙවත් බුලත්, පිරිත් දෙසුමක දී නම් පොල්මල්, පුවක්මල්, ලදපස්මල්, පිරිසිදු පැන්කලයක් ආදිය ගැනේ. මංගලමය අවස්ථාවකට පෙර, පිරිත් පේ කිරීමට පෙර ජයමංගල ගාථා සජ්ඣායනා කිරීමට පුරුදු වී තිබේ.[1] මේවායෙහි අන්තර්ගතය සැලකීමේ දී පැහැදිලි වන්නේ බුදුරජාණන් වහන්සේ ආධ්‍යාත්මිකව දීර්ඝ කාලයක් තිස්සේ පුරුදු පුහුණු කළ ගුණධර්මවල බලයෙන් දමනය කළ නොහැකි පුද්ගලයින් දමනය කළ ආකාරයයි. බුදුන් වහන්සේගේ මෙම ගුණය නවගුණ අතර ''පුරිසදම්ම සාරථී'' යනුවෙන් හැඳින්වේ. මේ පිළිබඳ අපට ලැබෙන පැරණි ම සිංහල මූලාශ්‍රය වන්නේ අමාවතුරයි. ස්වකීය ග්‍රන්ථය ගැන එහි කතුවරයා ආරම්භයේ දී ම මෙසේ සඳහන් කරයි.

> ''බුදුගුණ අනන්ත වන බැවින් නවගුණ හැම කියත්. නොපිළිවතිත් පුරිසදම්ම සාරථී යන පදය ගෙනැ අප බුදුන් පිරුම්පුරා බුදු වැ දෙව්රම් වෙහෙර පිළිගෙනැ එහි වෙසෙමින් තුන්ලොවහි සැරිසැරූ විෂම පුරුෂයන් දමා අමාමහනිවන් පැමිණ වූ සෙ නොවියත් හුදී ජනන් සඳහා සියබසින් මා විසින් සැකෙවින් දක්වනු ලැබේ.''[2] (අමා. 1 පිටුව.)

මෙසේ අරඹන පළමු පරිච්ඡේදය ඔහු අවසන් කරන්නේ,

''.... මෙසේ තමන් බෝසත් කල්හි මැ පුරිසදම්ම සාරථි වන බැවින් නො එක් දෑ කෙළසුවහස්හි දුර්දාන්ත සත්ත්වයන් දමා සීල සමාධි ප්‍රඥා ලක්ෂණ ගුණධර්මයන් පිසමින්, සක්කෘත්‍යාභ්‍යාස නෛරන්තරාභ්‍යාස, දීර්ඝකාලාභ්‍යාස විසින් බෝධිසම්භාර ධර්මයන් මුහුකුරවමින්, දූමි දමනු සඳහා සවන්ඥාණ ගබ් ගන්වා - ගෙනැ වෙසතුරු අත්බැවින් සැවැ තුසී පුරෙහි උපන්හු.''[3] යනුවෙන් සඳහන් කරමිනි.

අමාවතුර කතුවරයා තම ග්‍රන්ථය පරිච්ඡේද දහඅටකට බෙදා දක්වා තිබේ.

1. දුර්දාන්ත දමන
2. ස්වසන්තාන දමන
3. පරසන්තාන දමන

} පදනම

4. ගහපති දමන
5. බ්‍රාහ්මණ දමන
6. රාජ දමන
7. අඟුල්මල් දමන
8. පරිබ්‍රාජක දමන
9. මාණවක දමන
10. දිගම්බර දමන
11. ජටිල දමන
12. තාපස දමන
13. භික්ෂු දමන

} මනුස්ස

14. නාග දමන
    1. නන්දෝපනන්ද දමන
    2. නාලාගිරි දමන

} තිරච්ඡාන

15. යක්ෂ දමන 16. අසුර දමන	අවමානසික	අමනුස්ස
17. දේව දමන 18. බ්‍රහ්ම දමන	අධිමානසික	

මෙම බෙදා දැක්වීම සඳහා එතුමා මූලාශ්‍රය කොට ගෙන ඇත්තේ සමන්තපාසාදිකා විනයට්ඨකතාවේ එන ''තත්ත පුරිසදම්මාති අදන්තා දමේතුං යුත්තා මනුස්ස පුරිසාපි තිරච්ඡාන පුරිසාපි අමනුස්ස පුරිසාපි''[4] යන අටුවා පාඨයයි. ඒ අනුව තම ග්‍රන්ථයේ සැකැස්මට අදාළ වන දමන කථාවක් පිටක ග්‍රන්ථවලින් හෝ අට්ඨකථාවලින් හෝ කොහේ හෝ තැනකින් සපයාගෙන තම අභිමාර්ථය ඉටු කරගත් බව පෙනේ. තවත් විද්වත්හු මෙම බෙදීම් ස්වර්ග, මර්ත්‍ය, පාතාල යනුවෙන් ද බෙදා දක්වති.[5]

බුත්සරණ ද අමාවතුර මෙන් ම පොළොන්නරු යුගයේ රචනා වූ කෘතියකි. භක්තිය මුල් කරගෙන ලියැවුණු මෙහි ද දමන කථාවලින් බොහොමයක් ඇතුළත්ය.

අංගුලිමාල දමනය, නාලාගිරි දමනය, නන්දෝපනන්ද දමනය, තීර්ථක දමනය, ජටිල දමනය, ආලවක දමනය, පරිබ්‍රාජක දමනය, සච්චක දමනය, බක බ්‍රහ්ම දමනය එහි ඇතුළත් දමන කථාවන්ය.[6] එම ග්‍රන්ථ දෙකට ම පොදු දමන කථා අටක් ඇති අතර ග්‍රන්ථ දෙකෙහි ම වෙනස් වූ කථා ද ඇත. මේ කථාවලින් බොහොමයක් ජයමංගල ගාථාවලට පාදක කරගෙන තිබේ.[7]

මහනුවර යුගයේ දී රචනා වන්නට ඇතැයි අනුමාන කරන ජයමංගල ගාථා හඳුන්වන්නේ අෂ්ටක නමිනි.[8] බුද්ධ දේශනාවලදී කරුණු අට බැගින් කළ දේශනා අංගුත්තර නිකායේ අට්ඨක නිපාතයේ සංග්‍රහ කර ඇත.[9]

සංස්කෘත උපදේශ කාව්‍ය සකස් කිරීමේ දී ශතක යනුවෙන් හැඳින්වෙන ශ්ලෝක සියය සම්පූර්ණ වන ලෙස සෑදූ ග්‍රන්ථ ගණනාවක් අපට හමු වේ. නීති ශතකය, වෛරාග්‍ය ශතකය, චණ්ඩී ශතකය, චාණක්‍ය ශතකය ආදිය ද හෙළ බසින් ලියැවුණු

ප්‍රාතිහාර්ය ශතකය, එළුසිලෝ ශතකය, පාරමී මහා ශතකය, අනුරුද්ධ ශතකය ආදිය සඳහන් කළ හැකිය.[10]

අෂ්ටක නමින් හඳුන්වන එබඳු ම ප්‍රබන්ධ වර්ගයක් ඇති අතර මේවා ගාථා හෝ ශ්ලෝක හෝ කවි අටක් ඇති ප්‍රබන්ධයන්ය. දළදා අෂ්ටක, මුනිරාජ අෂ්ටක, පාද ලාංඡන අෂ්ටක, ජෝතිරාජ අෂ්ටක ආදී එබඳු අෂ්ටක අතර ජයමංගල ගාථා අෂ්ටකවලට විශිෂ්ට ස්ථානයක් හිමි වේ. බුදුන් වහන්සේ විසින් විෂම අදහස් ඇතියවුන් දමනය කරන ලද්දේ බාහිර කිසිදු බලවේගයකින් නොව උන්වහන්සේ සසර පුරා පුරුදු පුහුණු කළ ගුණධර්මවල බලයෙනි. බුදුන්වහන්සේ විසින් ඒ ඒ සත්ත්වයන් දමනය කිරීමට යොදාගත්තේ උන්වහන්සේ තුළ දීර්ඝ කාලයක් පුරුදු පුහුණු කරන ලද ගුණධර්මවල බලයයි. එය සත්‍යයක් බවත් ඒ සත්‍යයේ තේජසින් ඔබට ජයමංගල්‍යයක් ම වේවා!යි මේ ගාථා තුළින් ආශිංසනය කෙරේ.[11]

මෙම ජයමංගල ගාථාවලින් කියැවෙන අරුත් සලකා බැලීමේ දී මෙලෙස ඡායා අරුතක් ලබා ගත හැකිය.

1. මාර දමනය - දහසක් යුග අත්වලින් අවිගෙන මාර සේනාව ද ගෙන කෝපයෙන් ගිරිමේඛලා නම් ඇතුපිට නැගී ආ මාරදිව්‍ය පුත්‍රයා බුදුන් වහන්සේ දානාදී ධර්ම බලයෙන් ජයගත් සේක. ඒ තේජසින් ඔබට ජය මංගල්‍යයක් වේවා!

2. ආලවක දමනය - මාර වේෂයෙන් ම ඝෝර කටුක ඝෝෂා කරමින් රෑ තිස් පැයක් යුද කළ අලව් යකුගේ මානය ඉවසීම නැමති සුධර්ම බලයෙන් බුදුන් වහන්සේ ජයග්‍රහණය කළ සේක. ඒ තේජසින් ඔබට ජයමංගල්‍යයක් වේවා!

3. නාලාගිරි දමනය - නාලාගිරි නම් වූ මත් වූ ඇතා හෙණ හඬ බඳු හඬින් ගිගුම් දෙමින් ආ වෙලාවේ

මෛත්‍රී දියදහර ඉසිමින් ජයග්‍රහණය කළ බුදුන් වහන්සේගේ තේජසින් ජයමංගල්‍යයක් වේවා!

4. අංගුලිමාල දමනය - අංගුලිමාල නම් වූ සොරා කරේ ඇඟිලි වැල් එල්ලාගෙන, අසිපත් අමෝරාගෙන මාර වේෂයෙන් දිව ආ සඳ සෘද්ධි බලය සහ පිරිසිදු සමාධි ගුණයෙහි ශක්තියෙන් දිනූ බුදුන් වහන්සේගේ තේජසින් ඔබට ජයමංගල්‍යයක් වේවා!

5. චිංචමාණවිකා දමනය - කුසෙහි දර ගොඩක් බැඳ ගර්භනී වෙස් ගෙන ජනකාය මැද අපහාස කළ චිංචමාණවිකාව ඉවසීම සහ විනීත භාවයෙන් ජයග්‍රහණය කළ බුදුන් වහන්සේගේ තේජසින් ඔබට ජය මගුලක් වේවා!

6. සච්චක දමනය - මෝහයෙන් යුතුව වාද කැමති වූ සච්චක, අන්ධ වූවකු ලෙස කළ වාදයේ දී ප්‍රඥා ප්‍රදීපාලෝකයෙන් දිනූ මුනීන්ද්‍රයන් වහන්සේගේ තේජසින් ඔබට ජයමගුලක් වේවා!

7. නන්දෝපනන්ද දමනය - නන්දෝපනන්ද නාගරාජයාගේ මානය සෘද්ධිමත් වූ මුගලන් මහරහතන් වහන්සේ බිඳ දැමූ කල්හි, බුදුන් වහන්සේගේ ඒ සෘද්ධි උදාර බලයේ තේජසින් ඔබට ජයමගුලක් වේවා!

8. බක බ්‍රහ්ම දමනය - මිථ්‍යා අදහස් නැමති විෂදත්වලින් පහර දී නොයෙක් බස් දෙඩූ බක බ්‍රහ්මයාණන් ඤාණය නැමති ඖෂධයෙන් සුවය දී දිනූ බුදුන්

වහන්සේගේ තේජසින් ඔබට ජයමංගල්‍යයක් වේවා!

"බුදුන් වහන්සේ ජයගත් බව කියන මේ ගාථා අට යමෙක් දිනපතා සජ්ඣායනා කරයි නම් සිතූ පැතූ සම්පත් ද ලැබ දී ඒ මනුෂ්‍යයාට මොක් සුව ද ලැබ දෙන්නේය" යනුවෙන් එම ජයමංගල ගාථා අෂ්ටක නිමා කෙරෙන නවවන ගාථාවෙන් කියැවේ.

මේ එකිනෙක කරුණුවලින් කෙරෙන්නේ බුද්ධ බලයේ අනුහසයි.[12] බුදුරජාණන් වහන්සේ සත්‍යවාදී වූහ. උන්වහන්සේ යථාවාදී තථාකාරී, තථාවාදී යථාකාරී වූහ. අටලෝ දහමින් කම්පා නොවෙන තාදී ගුණයෙන් යුක්ත වූහ. බුදුගුණ අනන්තයි. ඒ අනන්ත බුදුගුණ සත්‍යය. ඒ සත්‍යය කිසිවෙකුට කිසිතැනක දී වැරදි යැයි කිව නොහැකි චතුවෛශාරද්‍ය ගුණයෙන් බුදුන් වහන්සේ හෙබි සේක. ඒ ආධ්‍යාත්මික සන්සුන් බව ඇති කරගැනීමේ මූලික පියවර ලෙස මෛත්‍රිය, ඉවසීම යන ලක්ෂණයෝ වෙති. උන්වහන්සේ සතු අසහාය ප්‍රඥාවත්, ඒ ප්‍රඥාව දියුණු කර ගැනීමට උපයෝගී කරගත් සමාධි ගුණයත් නිසා ඒ සිත අතිශයින් සිහිල් වූයේය. "කරුණා සීතල හදයං.." ආදී ගාථාපද බැඳුණේ මේ ගුණ සියදහස් ගුණයෙන් සිතන්නට පෙළඹුණු විටය.[13]

පිරිත් සූත්‍රවලින් කෙරෙන්නේ ද බුදුන් වහන්සේගේ ධර්මයේ සහ ඒ මග අනුගමනය කළ උත්තම පුද්ගලයින්ගේ ගුණානුභාවය සත්‍ය බවත් ඒ සත්‍යානුබලයෙන් යහපතක් වේවා!යි ආශිර්වාද කිරීමත්ය.[14]

රතන සූත්‍රය පුරා මේ තෙරුවන් ගුණ ම අන්තර්ගතය. මෛත්‍රිය ගැන කියැවෙන කරණීය මෙත්ත සූත්‍රය, මෙත්තානිසංස සූත්‍රය, මිත්තානිසංස සූත්‍රය, ඛන්ද පිරිත, ගිරිමානන්ද සූත්‍රය, ආලවක සූත්‍රය ආදී බොහෝ සූත්‍ර ධර්මවලින් සිතක් නිවීමට හේතුවන කරුණු ඉගැන්වේ.

බුදුන් වහන්සේ ගැන කියැවෙන සත්‍ය කරුණුවලින් ආශිර්වාද ලැබෙනවා මෙන් ම තමන් තුළ යම්කිසි ගුණධර්මයක් අඩුපාඩුවක් නැතිව ම සුරක්ෂිත කළ හැකිනම් ඒ තුළින් යම් යම් අවස්ථාවල ජයග්‍රහණ ලබාගත හැකිය. එසේ කිවහැකි වන්නේ එය සත්‍යයක් මෙන් ම සුවිශාල ශක්තියක් ද වන බැවිනි. ජාතක කථා තුළින් එබඳු අවස්ථා බොහොමයක් මතුකර ගත හැකිය.[15] උදාහරණයක් ලෙස සම්බුලා ජාතකයේ පතිවත රැකි සම්බුලා දේවියගේ සත්‍යක්‍රියාව සඳහන් කළ හැකිය.

ජයමංගල ගාථා අෂ්ටකවල ආරම්භය ගැන විද්වත්හු විවිධ මත පළ කරති. කෙනෙක් පවසන්නේ තායිලන්ත භික්ෂුවක විසින් මේ ගාථා රචනා කළ බවයි.[16] එමෙන් ම කතුවරයා හෝ කාලය පිළිබඳ සොයාගත නොහැකි බවයි. එහෙත් මූලාශ්‍රවලට අනුව මේ ගාථා මහනුවර යුගයේ රචනා වූ බව ඉහත ද සඳහන් කෙරිණි. එම යුගයේ විවිධ චරිත කතා ලියැවිණි. එම චරිතකතා තුළින් යම් යම් උපදේශ එම සමාජ පරිසරයට, සිංහල සංස්කෘතියට අදාළව සකස් විණි. ඒ අනුව ජයමංගල ගාථා ද රචනා වන්නට ඇතැයි තවත් සමහරු සඳහන් කරති.[17]

''මහා ජයමංගල ගාථා'' යනුවෙන් ද පිරුවානා පොත්වහන්සේට ඇතුළත් කළ ගාථා සමුච්චයක් ඇත. ඉතිඳු කෙරෙන්නේ බුදුරජාණන් වහන්සේ සියලු සත්ත්වයන් කෙරෙහි අප්‍රමාණ මෛත්‍රියත් සියලු පාරමිතා පූරණය කිරීමෙන් සම්බුද්ධත්වයට පත් වූ බවත් ඒ සත්‍ය බලයෙන් ඔබට ජයමංගල්‍යයක් වේවා! ආදී වශයෙන් ආරම්භ වී බුද්ධත්වය ලැබීම, බුද්ධ, ධම්ම, සංඝ යන තුනුරුවනේ තේජසින් දුක්, භය, රෝග නිවාරණය වේවා! යම්කිසි ලෝකයේ පවතින රත්න ඇත්නම් බුද්ධ, ධම්ම, සංඝ යන රත්නත්‍රය සම වෙනත් රත්න නැතැයි ද ඒ සත්‍ය බලයෙන් යහපතක් වේවා! බුද්ධ, ධම්ම, සංඝ යන සරණ තුන හැර අන් සරණයක් මට නැත. ඒ සත්‍ය බලයෙන් ඔබට යහපතක් වේවා! සියලු ආකාරයේ රෝග නිවාරණය කොට අතුරු ආන්තරාවලින් මිදී දිගාසිරි ලැබ ඔබ සුවපත් වේවා! සියලු මංගල්‍යය (යහපත) වේවා! සියලු දෙවියෝ රකිත්වා! සියලු බුදුවරයන්

වහන්සේලාගේ ආනුභාවයෙන්, සියලු ධර්මයේ ආනුභාවයෙන් සියලු සංඝානුභාවයෙන් හැමකල්හි ඔබට යහපත වේවා! යනාදී වශයෙන් ඡායා අරුතකින් දැක්වූ මේ කරුණු තුළින් සත්‍ය ක්‍රියාවක් කිරීමයි.[18]

මෙම ආශිර්වාද කිරීම්, පිරිත් දේශනා ගැන විමසන විට අනුරාධපුර යුගයේ පටන් පිරිත් දේශනා සිදු කළ බව මූලාශ්‍රවලින් සොයාගත හැකිය. බුද්ධකාලීනව ද පිරිත් දේශනාවක් සිදු වූ බවත් ඒ තොරතුරු ඇසුරෙන් පිරිත් මණ්ඩප සකසා ගත්තා බව වර්තමාන පිරිත් දේශනා පිළිබඳ සංස්කෘතික සාමාජික කටයුතු අධ්‍යයනයේ දී සපයා ගත හැකිය.[19]

''පිරුවානා පොත් වහන්සේ'' යනුවෙන් වර්තමානයෙහි අපට හමුවන ඒ ග්‍රන්ථ රත්නය සතර බණවර සහ අතිරේක සූත්‍ර හතරකින් සහ විවිධ ආශිර්වාදාත්මක ගාථා සමුච්චයකින් යුතුව සකස් කෙරුණේ මහනුවර යුගයේ දී බව විද්වත් පිළිගැනීමයි.[20] 'පිරිත' යන්නෙන් 'හාත්පසින්' ආරක්ෂාව සලසාදෙන' නම් වූ අරුතක් ගම්‍ය වේ. ජයමංගල ගාථා, මහා ජයමංගල ගාථා තුළින් පුද්ගල ජීවිතයකට ආශිර්වාද කිරීමක් සිදු කෙරේ. මේවා සෙත්කවි වැනිය. මෛත්‍රිය, කරුණාව පිරුණු හදවතක් ඇති කෙනෙකුගේ මුවින් පිටවන මේ වදන්, සත්‍ය ක්‍රියා ශාන්තියක්, සැනසිල්ලක්, සහයක් ම සලසන්නේය.

පාදක සටහන්

1. පිරුවානා පොත් වහන්සේ, සම්පාදක, ආචාර්ය බෝදාගම චන්දිම හිමි, ශ්‍රී ලංකා ධර්මචක්‍ර පදනම, බණ්ඩාරගම, 2006
2. අමාවතුර, කෝදාගොඩ ඤාණාලෝක හිමි සංස්කරණය, ගුණසේන සහ සමාගම, කොළඹ, දෙවන මුද්‍රණය, 1967 01 පිටුව.
3. - එම - 08 පිටුව.
4. සමන්ත පාසාදිකා විනයට්ඨ කථා, සංස්: බද්දේගම පියරතන හිමි, වැලිවිටියේ සෝරත හිමි, 1929, ත්‍රිපිටක මුද්‍රණාලය, 73 පිටුව.
5. කිවුලේගෙදර නාරද හිමි, සම්භාව්‍ය පද්‍ය කාව්‍ය උද්ධෘත, කර්තෘ ප්‍රකාශන, 2005, 47, 48 පිටු.

6. බුත්සරණ, වැලිවිටියේ සෝරත නාහිමි සංස්කරණය, 1966, අතුල මුද්‍රණාලය, කොළඹ 10.
7. ග්‍රන්ථ දෙකෙහි ඇතුළත් දමන කථා සහ ජයමංගල ගාථාවල දමන කථා සසඳන්න.
8. සිංහල සාහිත්‍ය වංශය, පුංචි බණ්ඩාර සන්නස්ගල, සංස්කෘතික දෙපාර්තමේන්තුව යටතේ රජයේ මුද්‍රණාලය, 1994, 463 පිටුව.
9. අංගුත්තර නිකාය, තතිය භාගය, ලංකාණ්ඩුවේ ප්‍රකාශනය, 1968, අං.නි. සංශෝධක මණ්ඩලය.
10. පී. බී. සන්නස්ගල. සිංහල සාහිත්‍ය වංශය, - එම - 294, 295 පිටු.
11. ජයමංගල ගාථාවල සිංහල අරුත් කියවන්න.
12. ජයමංගල ගාථා, 9 වන ගාථා අරුත බලන්න.
13. කේ. ඩී. පී. වික්‍රමසිංහ, සම්බුද්ධ සිරිත, කර්තෘ ප්‍රකාශන, 1972.
14. පිරුවානා පොත් වහන්සේ, - එම- ඕනෑම පිරිත් පොතක මේ තොරතුරු අන්තර්ගතය.
15. ජාතක පොත් වහන්සේ I, II, බෞද්ධ සංස්කෘතික මධ්‍යස්ථානය, ක්‍රි.ව. 2000.
16. මහාචාර්ය සුමනපාල ගල්මංගොඩ මහතා විසින් 2008.12.31 බණ්ඩාරනායක සම්මන්ත්‍රණ ශාලාවේ දී පැවැත්වූ දේශනයේ දී සඳහන් කෙරිණි.
17. මහාචාර්ය බෙල්ලන්විල විමලරතන හිමිපාණන් විසින් 2008.12.31 බණ්ඩාරනායක සම්මන්ත්‍රණ ශාලාවේ දී පැවැත්වූ දේශනයේ දී සඳහන් කෙරිණි.
18. පිරුවානා පොත් වහන්සේ - එම - මහාජයමංගල ගාථා
19. එම, ප්‍රස්තාවනාව.
20. පී. බී. සන්නස්ගල, සිංහල සාහිත්‍ය වංශය, - එම - 463 පිටුව.

විවාහය පිළිබඳ බෞද්ධ ආකල්පය

සහකාර කථිකාචාර්ය
කොග්ගල්ලේ විජිත හිමි

විවාහය පිළිබඳව අතීතයේ සිට වර්තමානය දක්වා ම බොහෝ ආගම් හා දර්ශන පමණක් නොව උගතුන්, විද්වතුන් විවිධ නිර්වචන, අර්ථ දැක්වීම් ඉදිරිපත් කොට තිබේ. වර්තමානයෙහි ද එහි අවසානයක් දැකගත නොහැක. උගතුන්, බුද්ධිමතුන් අතර ද මේ පිළිබඳ ඒකමතිකත්වයක් දැකගත නොහැක. විවාහය නමැති විෂය ක්ෂේත්‍රයෙහි පවත්නා සංකීර්ණතාව එමඟින් ම අනාවරණය වේ.

විවාහය පිළිබඳ ව බටහිර විචාරක මතවාද රාශියක් දැකගත හැකිය. පොදු වශයෙන් ගත් කල්හි පවුල් සංස්ථාව සුරක්ෂිත පදනමක පිහිටුවීමේ නීත්‍යානුකූල හෝ රීතිමය පදනම විවාහය වශයෙන් ඇතැමුන් අර්ථ දක්වා තිබේ. එසේ ම චාල්ස් ඩාවින්ගේ පරිණාමවාදය ඔස්සේ මිනිසාගේ විකාශනයේ තවත් සංවිධානය වීමේ පියවරක් වශයෙන් විවාහය හඳුන්වා ඇත. සමාජ මානව විද්‍යාවන්ට අනුව පුද්ගලයාගේ ලිංගික තෘප්තිය නැමති ජීව විද්‍යාත්මක අවශ්‍යතාවය තිරවුල්ව සපුරාගැනීමේ අභිප්‍රාය සහිතව ක්‍රමවත්, විධිමත් සමාජ සංස්කෘතික පදනමක් මත සිදුකරනු ලබන ක්‍රියාවකි විවාහය.

මිනිසකු සහ ගැහැණියක අතරේ සිදුවන නීත්‍යානුකූල ලිංගික සම්බන්ධතාව විවාහය වශයෙන් සරලව දක්වා ඇත. කැක්ලින් හොග් ප්‍රකාශ කරන්නේ එක් ස්ත්‍රියක් හෝ එක් පුරුෂයෙක් හෝ පුරුෂයන් එක් අයෙකුට වඩා වැඩි ගණනක් සමඟ සබඳතා

ගොඩනංවා ගැනීම තුළින් සමාජය පිළිගත් දරුවන් ලබාගැනීම විවාහයයි. මෙහි දී ස්ත්‍රිය සබඳතා පවත්වන පුරුෂයා හෝ පුරුෂයන් අදාළ සමාජයේ ඥාති මූලධර්ම විසින් විවාහයකට සුදුසු යැයි අනුමතකොට තිබිය යුතු බව ඔහු තවදුරටත් දක්වා තිබේ. ඒ. ආර්. රැඩ්ක්ලිප්ට් විවාහය යනු සමාජ ව්‍යුහය නැවත සකස් කිරීමේ මාධ්‍යයකි. එහෙත් අන්තර්ජන්‍ය හා බහිර්ජන්‍ය යන විවාහ ක්‍රම දෙක තුළින් ම සමාජය නැවත තැනීමේ කාර්යය එක ලෙස සිදුවන්නේ නොමැති බව ද දක්වා තිබේ. පොදු ජන ව්‍යවහාරයට අනුව විවාහය යන්නෙහි වි-විශ්වාසය, වා-වාසනාව, හ-හදවත් බැඳීම, ය-යහපැවැත්ම අර්ථගන්වා ඇත.

විවාහය පිළිබඳ ව ඉහත ඉදිරිපත් කොට ඇති සියලු නිර්වචනයන් විවාහයෙහි විවිධ පැතිකඩ සුවිශේෂ වශයෙන් දක්වමින් විවාහය අර්ථ දක්වා ඇති බව දැකගත හැකිය. ඒ අනුව එකී අර්ථ දැක්වීම් තුළ විවාහයේ විවිධ අංශයන් අවධානයට යොමු කර ඇති බව පෙනී යයි. මේ අනුව විවාහය නැමති විෂය මහා දැවැන්ත පුළුල් ක්ෂේත්‍රයක් බව සනාථ කිරීමට ඉහත නිර්වචන කිහිපයක පමණක් වුව ද ප්‍රමාණවත්ය.

බොහෝ විචාරකයින් විවාහය විවිධ ආකාරයෙන් අර්ථ දක්වා තිබුණ ද වර්තමාන විවාහ ජීවිත තුළ බහුල වශයෙන් දැකිය හැකි පොදු ලක්ෂණ තුළින් ද විවාහය යනු කුමක් ද යන්න අනාවරණය කරනු ලබයි. සමාජයේ බොහෝ විවාහ ජීවිත පරීක්ෂා කිරීමේදී විවාහයට පෙර පුද්ගලයා නිදහස, ස්වාධීන බව, මානසික සතුට, සැහැල්ලු බව ආදියෙන් යුක්තව ක්‍රියාකරන අයුරු දැකගත හැකිය. එහෙත් විවාහයෙන් පසු අවිශ්වාසයෙන් ක්‍රියාකිරීම හේතුවෙන් නිදහස, ස්වාධීනත්වය අහිමිවීම, බහුල වශයෙන් කාන්තාව පුරුෂයා යටතේ ක්‍රියාත්මක වීමත් ඇතැම් අවස්ථාවන්හි දී පුරුෂයා කාන්තාවගේ නීති රීති මගින් පීඩාවට පත්වීමත් අනාවරණය කරගත හැකිය. මානසික වශයෙන් අසතුටෙන් මෙන් ම සැකසංකාවන්ගෙන් යුක්තව ද මානසික පීඩා, දුක් කම්කටොලු හේතුවෙන් කලකිරීමෙන් ද බැත ගැනීම්, මානසික වදහිංසා මෙන් ම කායික වදහිංසාවන්ගෙන් යුක්තව ද ස්ත්‍රී පුරුෂ දෙපාර්ශවය ම පසුවෙති.

අසාර්ථක විවාහ ජීවිත දික්කසාදයෙන්, වෙන්වීමෙන්, සියදිවි නසා ගැනීමෙන්, මනුෂ්‍ය ඝාතනයකින්, මත්පැන් හා මත්ද්‍රව්‍යවලට ඇබ්බැහිවීමෙන්, අනියම් සබඳතා ඇතිකර ගැනීමෙන්, නිරන්තරයෙන් කලකෝලාහල ඇතිකර ගැනීම, අසමඟිය, අසහනය, පීඩාව ආදියෙන් යුක්ත වන බව අනාවරණය වේ. අසාර්ථක විවාහ ජීවිත හේතුවෙන් පුද්ගල පරිහානිය ද සමාජ පරිහානිය ද සිදු වේ. එහි විපාක දරුවන්ට භුක්ති විඳීමට සිදුවේ. විවාහය තුළ බොහෝ ගැටලු ඇතිවීම සඳහා බාහිර සාධකවලට වඩා අභ්‍යන්තර සාධක හේතු වී ඇති බව අනාවරණය කරගත හැකිය. එහෙත් බාහිර සමාජයට නිරූපණය වන්නේ ගැටලු ඇතිකරන සැබෑ හේතු සාධක නොව බාහිර වෙනත් හේතු සාධකය. අභ්‍යන්තර සාධක යනු ලිංගික ජීවිතය සම්බන්ධයෙන් පවත්නා විවිධ ගැටලු, බලාපොරොත්තු අභිමිවීම් ආදියයි.

විවාහය පිළිබඳව සෑහීමට, සතුටට පත්වන පිරිසට වඩා දුක් පීඩා විඳින අය බොහෝ ය. මේ අනුව සාර්ථක විවාහ ජීවිත ගත කරන බවක් සමාජය ඉදිරියේ දැකගත හැකි වුව ද විවිධ දුක්, දොම්නස්, පීඩා, කලකිරීම්, අතෘප්තිය ආදියෙන් යුක්තව විවාහය නීත්‍යානුකූලව ආරක්ෂා කරමින් ක්‍රියාකරන පිරිසක් ද වෙති. එහෙත් විවාහ ජීවිතය ඉතාමත් සාර්ථකව ගත කරන අය ද දුලබ වශයෙන් හෝ දැකගත හැකිය. ඉතා සාර්ථකව විවාහ ජීවිතයේ ලැබිය හැකි ලෞකික සැප සම්පත් විඳිමින් ඉතා සතුටින් ජීවත්වන අය ද සිටින බව අප විශේෂයෙන් සිහිපත් කළ යුත්තකි.

විවාහය පිළිබඳ ව ආගමික හා දාර්ශනික වශයෙන් ද සමාජ විද්‍යාඥයන්, මානව විද්‍යාඥයන් ආදීන් ද බොහෝ පර්යේෂණ කරමින් පුළුල් වශයෙන් සාකච්ඡා කොට තිබේ. එහෙත් බුදුදහම ඒ සියලු සීමාවන් අතික්‍රමණය කරමින් විවිධ පැතිකඩ ඔස්සේ විවාහ ජීවිතය සාර්ථක කරගන්නා අයුරු මොනවට පැහැදිලි කොට ඇති බව ත්‍රිපිටකයෙහි අදාළ මූලාශ්‍ර පරීක්ෂා කිරීමෙන් අනාවරණය කරගත හැකිය.

විවාහය සම්බන්ධ විද්‍යමාන බෞද්ධ ඉගැන්වීම් සියල්ල පොදුවේ පරීක්ෂා කිරීමේ දී සරලව සුදුසු ස්ත්‍රියක් හා පුරුෂයෙක්

නීත්‍යානුකූලව මෙන් ම ධර්මානුකූලව ද එක්ව වාසය කිරීම විවාහය වශයෙන් අර්ථ දැක්විය හැකිය. එහෙයින් ස්ත්‍රියක් හා පුරුෂයකු විවාහය සඳහා සුදුසු අයෙකු බවට පත්කිරීම සඳහා ද, නීත්‍යානුකූලව පමණක් නොව ධර්මානුකූලව ද විවාහ දිවිය සාර්ථක කර ගැනීම සඳහා ද අවශ්‍ය අනුශාසනය බුද්ධදහමින් සිදුකොට තිබේ.

බුද්ධදහම විවාහයේ ආරම්භය මානව පරිණාමයේ එක් සන්ධිස්ථානයක් වශයෙන් දක්වා ඇත.[1] ඒ අනුව ලොව පළමු වකාවට ලිංගිකත්වය පදනම් කොටගෙන ස්ත්‍රියක් හා පුරුෂයෙකු එකිනෙකා කෙරෙහි ආකර්ෂණය වීම හේතුකොට ගෙන ස්වාභාවිකව එක්වීම විවාහයේ ආරම්භක අවස්ථාව බව බුද්ධදහම පෙන්වා දී තිබේ. ඒ අනුව විවාහය යනු කාන්තාවක් හා පුරුෂයෙක් එක්ව වාසය කිරීමක් බව බෞද්ධ ඉගැන්වීමයි.[2] ඒ සඳහා සමාජයෙන් මෙන් ම ආගමෙන් ද නීතියෙන් ද ආචාර ධර්ම පද්ධතියක් හඳුන්වා කාන්තාව හා පුරුෂයෙකුගේ එක්වීම වඩාත් සදාචාර සම්පන්න කිරීමට ගත් උත්සාහයක් අතීතයෙන් අනාවරණය කරගත හැකිය. වර්තමානයෙහි විවාහය යනු එකී සදාචාර සීමාවන් තුළ ස්ත්‍රියක් හා පුරුෂයකුගේ එක්වීම වශයෙන් අර්ථ දැක්වීම යෝග්‍යය.

එහෙත් ආගමික ඉගැන්වීම් අතර විෂමතාවයක් දක්නට ලැබෙනවා පමණක් නොව ඒ ඒ දේශයන් තම සංස්කෘතියට, නීතියට අනුකූලව විවාහය විවිධ ආකාරයෙන් අර්ථ දක්වා තිබීම හේතුවෙන් විවාහය සම්බන්ධ අර්ථකථනයන්හි ද දක්නට ලැබෙන්නේ විෂමතාවයකි. ඇතැම් ආගම් හා රටවල් බහුවිවාහය අනුමතකොට තිබුණද ශ්‍රී ලංකාව සම්බන්ධයෙන් එය පිළිගත නොහැක්කකි. එසේ ම සමලිංගික විවාහයන් පිළිබඳ ව ද වර්තමානයෙහි අතැම් දේශයන්ගෙන් තොරතුරු අනාවරණය වේ. ඇතැමුන් විවාහ නොවී ජාන තාක්ෂණය මගින් චිරප්‍රසිද්ධ පුද්ගලයන්ගේ ශුක්‍රානු උපයෝගී කරගනිමින් දරුවන් බිහිකිරීම ද වර්තමාන ලෝකයෙහි වර්ධනය වෙමින් පවතී.

මේ අනුව නීතිය, ආගම, විවාහය සදාචාර සම්පන්න කිරීමට උත්සාහ ගත්ත ද ලෝකයෙහි විද්‍යාත්මක දියුණුව, පුද්ගලයාගේ හැඟීම්, ආශාවන් ආදිය අභිලාචාර ලෙස සන්තර්පණය කර ගැනීමට

දරන ලද ප්‍රයත්නය හේතුවෙන් ගුණාත්මක වශයෙන් විවාහ ජීවිතය දිනෙන් දින පරිහානියට ලක්වීම දකගත හැකිය. එම ඛේදවාචකයේ ගොදුරු බවට සීඝ්‍රයෙන් මිනිසුන් බිලි වෙමින් පවතින බැවින් විවාහයේ බෞද්ධ අර්ථය අවබෝධ කර ගැනීම අතිශය වැදගත් වේ.

බුදුදහම විවාහය පිළිබඳ ව සාකච්ඡා කරන්නේ මනෝ විද්‍යාත්මක, ආචාර විද්‍යාත්මක, ජීව විද්‍යාත්මක පදනමකින් යුක්තව ය. එහි දී භෞතික සම්පත් ආදිය පිළිබඳ ව ප්‍රමුඛස්ථානයක් ලබා දී නොමැත.

වර්තමාන සමාජයේ බොහෝ විවාහ සිදුවන ආකාරය පරීක්ෂා කිරීමේ දී කාන්තාව හෝ පිරිමියා සතු ගුණාත්මක, සදාචාර සම්පන්න, ධර්මානුකූල තත්ත්වයන් අවධානයට යොමුකර නොගනිමින් බාහිර රූපය, ආර්ථික වටිනාකම්, බලතල, කුලය, ආදිය ද ඉස්මතු වන බව දකගත හැකිය. එහෙත් බුදුදහම පෙන්වා දෙන්නේ එම කරුණු මඟින් පුද්ගලයා මුලාවට පත්වන බවයි. ඒ බව සවිස්තරව අංගුත්තර නිකායෙහි රූප්පමාන සූත්‍රයෙහි සඳහන් වන්නේ මෙසේ ය.

"මහණෙනි, පුද්ගලයෝ සතර දෙනෙක් ලෝකයෙහි වෙත්. කවර සතර දෙනෙක්ද යත්, රූපය ප්‍රමාණයයි ගෙන, රූපයෙහි පැහැදෙන පුද්ගලයාය, රූක්ෂ ප්‍රතිපත්තිය ප්‍රමාණයයි ගෙන, රූක්ෂ ප්‍රතිපත්තියෙහි පැහැදෙන පුද්ගලයාය, ධර්මය ප්‍රමාණයයි ගෙන, ධර්මයෙහි පැහැදෙන පුද්ගලයාය, මහණෙනි මේ සතර පුද්ගලයෝ ලෝකයෙහි ඇත්තාහ. විද්‍යමාන වෙත්.

යමෙක් රූපය ප්‍රමාණ කළාහු ද, යමෙක් ශබ්දයෙහි පැහැදුනාහු ද, ඡන්ද රාග වශයෙන් යුක්ත ඔවුහු ඒ ජනයා නොහඳුනත්. අධ්‍යාත්මය ද නොදනිත්. පිටත්හි ප්‍රතිපත්තිය ද නොදනී. ඒකාන්තයෙන් ඒ බාල තෙම ශබ්දයෙන් පමණක් ප්‍රමාණ කරයි ද, හාත්පසින් ආවරණය වූයේ වේ. අධ්‍යාත්ම ගුණය නොදනී ද, බාහිර ප්‍රතිපත්ති නොදනී ද, බාහිර සත්කාර

එල දක්නේ, හෙතෙමේ ද ශබ්දයෙන් මුලාවෙයි. අධ්‍යාත්ම ගුණය දනී ද, බාහිර ප්‍රතිපත්ති නුවණින් දකී ද, විවෘතව පෙනෙන ඔහු ශබ්දයෙන් මුළාවට ගෙන නොයයි."[3]

මේ අනුව විවාහය සඳහා ප්‍රමාණික සුදුසුකම් වශයෙන් බුදුදහම අගය කරන්නේ ආධ්‍යාත්මික ගුණවත් බව, බාහිර ප්‍රතිපත්ති පිළිබඳ පවත්නා හඳුනාගැනීම සහ විවෘත භාවයයි. එබඳු සුදුසුකම් වර්තමාන සමාජයේ ඇගයීමට ලක් නොකිරීමෙන් පෙනී යන්නේ විවාහ සාර්ථක වීම වෙනුවට අසාර්ථක වීම සඳහා අවශ්‍ය මූල සාධක විවාහයත් සමග සම්පූර්ණ වී ඇති බවකි. මෙකී හේතු පදනම් කොටගෙන අඹුසැමි සබඳතාව සුරක්ෂිත නොවන අවස්ථා මෙන් ම ඒ හේතුවෙන් විවිධ ගැටලුකාරී තත්වයන් ප්‍රදර්ශනය වන අවස්ථා සමාජයෙහි විරල නොවේ. මේ අනුව වර්තමාන සමාජයේ පවුල් ජීවිත තුළ දක්නට ලැබෙන අසමගිය, අසතුට, අසහනය, පරිහානිය ආදී විවිධ ගැටලුවලට හේතු සාධක මෙමඟින් හඳුනාගත හැකිය.

බුදුරජාණන් වහන්සේ දේශනා කරන්නේ ස්ත්‍රී රූපය, ශබ්දය, ගන්ධය, රසය, ස්පර්ශය තරම් පුරුෂයාගේ සිත ගන්නා අනෙක් කිසිදු රූපයක්, ශබ්දයක්, ගන්ධයක්, රසයක්, ස්පර්ශයක් නොමැති බවයි. ඒ බව අංගුත්තර නිකායෙහි රූප වග්ගයෙහි දක්වෙන්නේ මෙසේ ය.

> "මහණෙනි, යම් සේ ස්ත්‍රී රූපය,[4] ශබ්දය,[5] ගන්ධය,[6] රසය,[7] ස්පර්ශය[8] පුරුෂයාගේ සිත හාත්පසින් මැඩගෙන සිටී ද, මහණෙනි, එබඳු වූ අනික් එක ම රූපයකුදු ශබ්දයක්, ගන්ධයක්, රසයක්, ස්පර්ශයක් මම නොම දකිමි. මහණෙනි, ස්ත්‍රී රූපය පුරුෂයාගේ සිත හාත්පසින් අල්වාගෙන සිටී."

එසේම පුරුෂ රූපය, ශබ්දය, ගන්ධය, රසය, ස්පර්ශය තරම් ස්ත්‍රියගේ සිත මැඩගන්නා අනික් එකකුදු නොපවත්නා බව එහි දී ම බුදුරජාණන් වහන්සේ පෙන්වා ඇත්තේ මෙසේය.

> "මහණෙනි, යම් සේ පුරුෂයාගේ රූපය,[9] ශබ්දය,[10] ගන්ධය,[11] රසය,[12] ස්පර්ශය[13] ස්ත්‍රියගේ සිත හාත්පසින් මැඩගෙන සිටී ද, මහණෙනි, එබඳු වූ අනික් එක ම රූපයකුදු ශබ්දයක්,

ගන්ධයක්, රසයක්, ස්පර්ශයක් මම නොම දකිමි. මහණෙනි, පුරුෂ රූපය ස්ත්‍රියගේ සිත හාත්පසින් අල්වාගෙන සිටී.''

මේ අනුව කාන්තාව හෝ පුරුෂයා එකිනෙකාගේ පඤ්චස්කන්ධය කෙරෙහි ඇලීම ස්වාභාවිකව සිදුවන්නක් බව අනාවරණය කරගත හැකිය. එහෙත් එකී ක්‍රියාවලිය පාලනය කිරීමේ හැකියාව සහ වගකීම ඒ ඒ පුද්ගලයාට බුදුදහම පවරා තිබේ. ස්වාභාවිකව ක්‍රියාත්මක වන පෘථග්ජන ඇලීම්වලට පුද්ගලයා ගොදුරක් වීම විවාහ ජීවිතය පමණක් නොව සාමාන්‍ය ලෞකික ජීවිතය ද පරිහානියට පත්කරන්නක් බව පරාභව, වසල සූත්‍ර ආදිය මගින් උගන්වා තිබේ. එහෙයින් බුදුදහම විවාහයට පත්වන කාන්තාවට සහ පුරුෂයාට උපදෙස් දෙන්නේ මෙකී ස්වභාවය අවබෝධ කොටගෙන එහි වහලකු නොවී බුද්ධිමත්ව ක්‍රියාකරන ලෙසයි. එහි දී මෙබඳු තත්ත්වයන් පිළිබඳ ව නොව තම සහකරුවා හෝ සහකාරිය සතු ධර්මානුකූල පැවැත්ම, ගුණාත්මක සංවර්ධනය කෙරෙහි මූලික ව අවධානය යොමුකළ යුතු බවත් එමගින් දෙදෙනා සම විය යුතු බවත් බෞද්ධ මගපෙන්වීමයි. එය සාර්ථක විවාහ ජීවිතයක නිත්‍යවූ ද නිවැරදි වූ ද මාර්ගය බව ද සිහිපත් කළ යුතුය.

එසේ ම බුදුරජාණන් වහන්සේ අංගුත්තර නිකායේ පුරිස බන්ධන සහ ඉත්ථි බන්ධන සූත්‍රයේ දී කාන්තාව පුරුෂයා කෙරෙහි කරුණු අටකින් ද පුරුෂයා කාන්තාව කෙරෙහි කරුණු අටකින් ද බැඳගන්නා බව දේශනාකොට ඇත්තේ මෙසේය.

''අට්ඨහි භික්ඛවෙ ආකාරෙහි ඉත්ථී පුරිසං බන්ධති. කතමෙහි අට්ඨෙහි, රූපෙන භික්ඛවෙ ඉත්ථී පුරිසං බන්ධති, හසිතෙන, භණිතෙන, ගීතේන, රුණ්ණේන, ආකප්පේන, වනභාගේන, ඵස්සේන, භික්ඛවෙ ඉත්ථිරූපං බන්ධති.''[14]

මේ අනුව රූපයෙන් සිනහවෙන්, කතාවෙන්, ගීතයෙන්, හැඬුමෙන්, ආකල්පයෙන්, තුටු පඬුරු දීමෙන්, ස්පර්ශයෙන් යන කරුණු අටෙන් කාන්තාව පුරුෂයාගේ සිත අල්ලාගන්නා බවත් එම කරුණු අට ම දේශනා කරමින් ඉත්ථී බන්ධන[15] සූත්‍රයේ දී බුදුරජාණන් වහන්සේ පෙන්වා දෙන්නේ පුරුෂයා කාන්තාවගේ

සිත බැඳගන්නා බවයි. එම කරුණු අවධාරණය කරමින් බුදුදහම පැහැදිලි කරන්නේ විවාහය එකී හේතු පදනම් කොටගෙන ඇතිවන බැඳීමක් හේතුවෙන් පමණක් සිදු නොවිය යුත්තක් බවයි. කාන්තාව මෙන් ම පිරිමියා ද ඉහත ආකාරයට පමණක් ක්‍රියා කිරීම තුළ විවාහයෙන් අනතුරුව ගැටලු මතුවන ආකාරය සමාජයෙන් අනාවරණය කරගත හැකිය. එහෙයින් බුදුදහම එකී කරුණු මත පමණක් තම සහකාරිය හෝ සහකරුවා තෝරා ගැනීම ප්‍රතික්ෂේප කොට තිබේ.

බුදුදහමට අනුව සමාජයේ සියලු විවාහයන් කොටස් හතරක් යටතේ වර්ගීකරණය කළ හැකිය. ඒ සඳහා විවාහ ජීවිත ගතකරන ආකාර 4ක් බුදුදහම පෙන්වා දී ඇත.[16] එනම්,

1. දෙදෙනා ම දුස්සීල ද, ලෝභයෙන් යුක්ත ද, පරිභව කෙරේ ද, ඒ අඹුසැමි දෙදෙන මළකඳක්, මළකඳක් හා සමානව වාසයට පැමිණියාහුය.
2. ස්වාමියා දුස්සීල ද, මසුරු ද, පරිභව කෙරේ ද, භාර්යාව සීලවන්ත ද, යාචක ජනයාගේ වචන දන්නේ ද, පහවූ මසුරුකම ඇත්තේ ද, ඒ දෙවඟන, මළකඳක් වූ ස්වාමියෙකු සමග වාසය කිරීමක් හා සමානය.
3. සැමියා සිල්වත් ද, යාචක ජනයාගේ වචන දන්නේ වේ ද, පහවූ මසුරු මල ඇත්තේ ද, භාර්යාව දුස්සීල වේ ද, තද මසුරු ද, පරිභව කරයි ද, ඒ මළකඳ, දෙවියෙකු සමඟ වාසය කිරීමක් හා සමානය.
4. දෙදෙනා ම ශ්‍රද්ධාවන්ත ද, යාචක ජනයාගේ වචන දනිත් ද, ඉන්ද්‍රිය සංයමයෙන් යුක්ත වූවාහු ද, ධාර්මික ජීවිකාවෙන් යුක්ත වූවාහු ද, ඔවුනොවුන් ප්‍රිය වචන කියන්නාහු ද, ඒ අඹුසැමි දෙදෙන දෙවියෙක් දෙව්දුවක් සමඟ වාසය කිරීමක් හා සමානය.

මෙම වර්ගකිරීම බුදුරජාණන් වහන්සේ විසින් ම පඨම සංවාස සූත්‍රයේ දී මනාව සවිස්තරව දේශනා කොට තිබේ. එකී දේශනාව විවාහ ජීවිත ගත කරන ගිහි ශ්‍රාවක ශ්‍රාවිකාවන් විෂයෙහි

කදිම උපදේශයක් වශයෙන් අගය කළ හැකිය. එහි දී භික්ෂූන් අමතා බුදුරජාණන් වහන්සේ එක්ව විසීම හතරක් පවතින බව ඉහත සඳහන් ආකාරයට දේශනා කරමින් එම එක් එක් අවස්ථාවන් තවදුරටත් විස්තර කොට ඇත. විවාහක ස්වාමිපුරුෂයා පමණක් නොව භාර්යාව ද මළකඳකට උපමා කරමින් මළකඳක් මළකඳක් සමඟ වාසය කිරීම යනු කුමක්දැයි සූත්‍රයේ දී දේශනා කොට ඇත්තේ මෙසේය.

> "මහණෙනි, මේ ලෝකයෙහි ස්වාමි පුරුෂයා සතුන් මරන්නේ වේද, නුදුන් දේ ගන්නේ වේද, කාමයන්හි වරදවා හැසිරෙන්නේ වේද, බොරු කියන්නේ වේද, රහමෙර පානය කරන්නේ වේද, දුස්සීල ද, ලාමක ස්වභාව ඇත්තේ වේද, මසුරු මළින් යටකොට ගත් සිතින් ගෙහි වාසය කරයි ද, ශ්‍රමණ බ්‍රාහ්මණයන්ට ආක්‍රෝශ පරිභව කරයි ද,
>
> ඔහුගේ භාර්යාව ද ප්‍රාණඝාත කරන්නියක් වේද, නුදුන් දේ ගන්නියක් වේද, කාමයන්හි වරදවා හැසිරෙන්නියක් වේ ද, බොරු කියන්නියක් වේ ද, රහමෙර පානය කරන්නියක් වේද, දුශ්ශීල ද, ලාමක ස්වභාව ඇත්තී ද, මසුරු මළින් යටකොට ගත් සිතින් ගෙයි වාසය කරයි ද ශ්‍රමණ බ්‍රාහ්මණයන්ට ආක්‍රෝශ පරිභව කරයි ද,
>
> මහණෙනි, මෙසේ වනාහි මළකඳක්, මළකඳකත් සමඟ වාසය කරයි."

එසේ ම දෙවියෙක් දෙව්දුවක් සමඟ වාසය කරන්නාක් මෙන් ඇතැමුන් විවාහ ජීවිත ගත කරන බව පිළිගත් බුදුරජාණන් වහන්සේ එය කෙසේද යන්න දේශනාකොට ඇත්තේ මෙසේය.

> "මහණෙනි, මේ ලෝකයෙහි ස්වාමිපුරුෂයෙක් ප්‍රාණඝාත නොකරන්නේ වේද, නුදුන් දේ ගැනීමෙන් වැළකුණේ වේද, කාමයන්හි වරදවා හැසිරීමෙන් දුරුවූයේ වේද, බොරුකීමෙන් වැළකුණේ වේද, රහමෙර බීමෙන් වැළැකුණේ ද, සිල්වත් ද, යහපත් ස්වභාව ඇත්තේ ද, පහවූ මසුරු මලින් යුත් සිතින්

ගෙයි වසයි ද, ශ්‍රමණ බ්‍රාහ්මණයන්ට ආක්‍රෝශ පරිභව නොකරයි ද, ඔහුගේ භාර්යාව ද සතුන් මැරීමෙන් වැලකුණී ද, නුදුන් දේ ගැනීමෙන් වැළකුණි ද, කාමයන්හි වරදවා හැසිරීමෙන් වැළකුණි ද, බොරු කීමෙන් වැළකුණි ද, රහමෙර බීමෙන් වැළකුණි ද, සිල්වත් ද, යහපත් ස්වභාව ඇත්තී ද, මසුරු මළ දිරුකළ සිතින් ගෙයි වසයි ද, ශ්‍රමණ බ්‍රාහ්මණයන්ට ආක්‍රෝශ පරිභව නොකරයි ද, මහණෙනි මෙසේ දෙවියෙක් දෙවඟනක් සමඟ වාසය කරයි.''

දෙවියෙක් දෙව්දුවක් සමඟ වාසය කිරීම හා සමාන ආකාරයෙන් විවාහ ජීවිත ගතකරන ශ්‍රාවක ශ්‍රාවිකාවන් ඇගයීමට ලක් කරන බුදුරජාණන් වහන්සේ එහි ප්‍රතිවිපාක ද දේශනා කොට තිබේ.

''ඔවුන්ගේ වස්තුහු වැඩෙත්. පහසුව පිණිස පහළ වේ. සමාන සිල් ඇති දෙදෙනෙකුගේ අමිත්‍රයෝ නොසතුටු වෙත්. සම ශීල පැවතුම් ඇති දෙදෙන මෙලොව ධර්මයෙහි හැසිර, කැමති දේ ලබමින් සතුටු වන්නාහු දිව්‍ය ලෝකයෙහි සතුටු වෙත්.''[17]

ඉහත දක්වා ඇති ආකාරයට ස්වාමිපුරුෂයා මළකඳක් සතු ලක්ෂණවලින් යුක්තව ද භාර්යාව දෙවඟනක් සතු ලක්ෂණවලින් යුක්තව ද අඹුසැමියන් ජීවත්වන බවත් එම අඹු සැමි දෙදෙන මළකඳක් දෙවඟනක් සමඟ වාසය කිරීමක් හා සමාන වන බව ද උගන්වා තිබේ. ස්වාමි පුරුෂයා දෙවියෙක් හා සමානව ද භාර්යාව මළකඳක් හා සමාන ආකාරයෙන් අඹුසැමි සබඳතා සමාජයේ දක්නට ලැබෙන බවත් එකී අඹුසැමි සම්බන්ධය දෙවියෙක් මළකඳක් සමඟ වාසය කිරීමක් වශයෙන් ද දක්වා තිබේ.

මේ අනුව විවාහක අඹු සැමි දෙදෙනා තුළ තිබිය යුතු ධර්මානුකූල පැවැත්ම පදනම් කොට ගනිමින් යහපත් විවාහ ජීවිතය යනු කුමක්ද යන්න සවිස්තරව පැහැදිලි කොට තිබේ. එහි දී ආචාර ධර්මයන්ට හිමිව ඇත්තේ ප්‍රමුඛස්ථානයකි. ගුණාත්මක, සදාචාර සම්පන්න, ධර්මානුකූල නොවූ විවාහය තුළ මනා අඹුසැමි සබඳතාවක් නොපවත්නා බව අවධාරණය කරන බුදුදහම ඒ තුළ

අත්විඳින අම්හිරි අත්දැකීම්, විවිධ දුක් පීඩා, මානසික අසහනය චිත්තරූප මවමින් මනාව ප්‍රදර්ශනය කරන ආකාරයේ උපමා භාවිතා කරමින් එබඳු විවාහය මළකඳක් මළකඳක් සමඟ වාසය කිරීමක් ලෙස දේශනා කොට ඇත.

ස්වාමිපුරුෂයා හා භාර්යාව අතරේ සමවිය යුතු කරුණු 4 ක් අංගුත්තර නිකායෙහි මහානාම සූත්‍රයෙහි දක්වා ඇත.[18] එනම්,

1. සමශ්‍රද්ධා - අන්‍යොන්‍යය අවබෝධය, කරුණු දැන පැහැදීම - (මෙය විවිධ හේතුවෙන් ඇතිවන සැක උපදවා නොගැනීමට හේතු වේ.)
2. සමසීල - කය වචන දෙකෙහි සංවරය දෙදෙනාගේ ම සමාන විය යුතුය. ප්‍රධාන වශයෙන් කාමයෙහි වරදවා නොහැසිරීමට දෙපාර්ශවය ම වගබලාගත යුතුය.
3. සමත්‍යාග - එකිනෙකා වෙනුවෙන් සියලු පරිත්‍යාගයන් කිරීමට දෙදෙනාට ම හැකිවිය යුතුය.
4. සම පඤ්ඤා - දෙදෙනා ම බුද්ධිමත්ව ක්‍රියාකළ යුතුය.

අඹු සැමි සබඳතාවය සුරක්ෂිත කිරීමෙහිලා ප්‍රධාන නියාම ධර්ම වශයෙන් මෙකී කරුණු හතර අංගුත්තර නිකායෙහි සමජීව සූත්‍රය මගින් ද සනාථ කොට ඇති බවක් දැකගත හැකිය. ඒ පිළිබඳ ව සූත්‍රයෙහි මෙසේ සඳහන්ව තිබේ.

> "මහණෙනි, අඹු සැමි දෙදෙන මෙලොව ඔවුන් දක්නට ද, පරලොව ඔවුනොවුන් දක්නට ද, කැමැත්තහු නම් දෙදෙනා ම සමාන ශ්‍රද්ධා, සමාන සීල, සමාන ත්‍යාග, සමාන ප්‍රඥා ඇත්තෝ වන්නාහුය. ඔවුහු මෙලොව ද ඔවුනොවුන් දකිත්. පරලොව ද ඔවුනොවුන් දකිත් යයි වදාළ සේක."[19]

ඉහත දක්වා ඇති කරුණු හතර ජීවිත කාලය පුරා සම්පූර්ණ කරමින් බෞද්ධ උපාසක උපාසිකාවන් මනා විවාහ ජීවිතයක් ගතකළ බවට කදිම සාධක නකුල මාතා නකුල පිතා කථාවස්තුවෙන් අනාවරණය කරගත හැකිය.[20] මෙම දෙදෙනා අතර කිසිඳු ගැටලුවක් ඇති නොවූ බවත් එහෙයින් නිවන් අවබෝධය දක්වා ම දෙදෙනා

ම එකට සිටීමට ප්‍රාර්ථනා කළ බවත් අවබෝධය නිසා ම කුමන ආකාරයක හෝ විෂම චින්තනයක් ඇති නොවූ බවත් දෙදෙනා විසින් ම බුදුරජාණන් වහන්සේට ප්‍රකාශ කොට ඇත. ඒ බව සූත්‍රයෙහි සඳහන් වන්නේ මෙසේය.

"ස්වාමීනි, යම් කලක බාල වයස් වූ නකුල මාතාව, බාල වයස් වූ මා ගෙන එන ලද්දී ද, නකුල මාතෘ ගෘහපතිනිය සිතිනුදු ඉක්මවා හැසිරීමක් නොදනිමි. කයින් කියනුම කවරේ ද? ස්වාමීනි, අප මෙලොව ද ඔවුනොවුන් දකින්නට කැමැති වෙමු. පරලොව ද ඔවුනොවුන් දකින්නට කැමති වෙමු යි කීයේය.

නකුල මාතෘ ගෘහපතිනිය ද, භාග්‍යවතුන් වහන්සේට, ස්වාමීනි, යම් කාලයක බාල වයසෙහි වූ නකුල පිතෘ ගෘහපතියාට බාල වයසෙහි සිටි මම ගෙන එන ලද්දෙමි. නකුල පිතෘ ගෘහපතිතෙම සිතිනුදු මා ඉක්මවා හැසිරීමක් නොදනිමි. කයින් කියනුම කවරේ ද? ස්වාමීනි, අපි මෙලෙස මෙලොව ද ඔවුනොවුන් දකින්නට කැමැති වෙමු. පරලොව ද ඔවුනොවුන් දකින්නට කැමැති වෙමු."[21]

මේ අනුව ඉහත කරුණු හතර සාර්ථක අඹුසැමි ජීවිතයක පදනම වශයෙන් සැලකිය හැකිය. යහපත් විවාහ ජීවිතයක් සඳහා ස්වාමිපුරුෂයා සහ භාර්යාව සතු විය යුතු ගුණාත්මක සංවර්ධනය එමඟින් අවධානයට ලක්කොට ඇත. ඒ තුළ විවාහය සාර්ථක වීම හෝ අසාර්ථක වීම රඳා පවතින බව බෞද්ධ ඉගැන්වීමයි.

විනය පිටකයට අනුව විවාහයේ දී අඹු සැමි දෙදෙනා අතර සම විය යුතු කරුණු 7 ක් දක්වා ඇත. 1. රූපය (අභිරූප), 2. සිත්ගන්නා සුළු බව (දස්සනීය), 3. ප්‍රියජනක බව (පසාද), 4. ප්‍රඥාවන්ත බව (මේධාවිනී), 5. අධ්‍යාපනය (පණ්ඩිත), 6. දක්ෂබව (දක්ඛා), 7. උද්‍යෝගිමත් බව (අනලසා) යනුවෙනි.

භාර්යාව හා ස්වාමිපුරුෂයා එකිනෙකාට ඉටුකළ යුතු යුතුකම් හා අයිතිවාසිකම් පිළිබඳ ව උගන්වා තිබේ.[22] සිඟාලෝවාද

සූත්‍රයෙහි භාර්යාව විසින් ඉටු කළ යුතු යුතුකම් මෙසේ දක්වා ඇත.

1. ගෙදර දොර වැඩකටයුතු මනාව කිරීම
2. ස්වාමියාගේ පරිවාර ජනයාට මනාකොට සංග්‍රහ කිරීම
3. පර පුරුෂයන් සේවනය නොකිරීම
4. සැමියාගේ වස්තුව ආරක්ෂා කරදීම
5. ගේ දොර කටයුතු අනලස්ව කිරීම යනුවෙනි.

එසේ ම ස්වාමිපුරුෂයා ද සිය භාර්යාව කෙරෙහි යුතුකම් ඉටු කිරීමෙන් විවාහ ජීවිතය සුරක්ෂිතව පවත්වාගෙන යා හැකි බව බුදුදහම උගන්වා ඇත්තේ මෙසේය.

1. බිරියට බුහුමන් කිරීම
2. අවමන් නොකිරීම
3. පරඹුවන් සේවනය නොකිරීම
4. ගෘහ සංවිධානය පැවරීම
5. බිරියට ඇඳුම් පැළඳුම් සපයාදීම යනුවෙනි.

අංගුත්තර නිකායෙහි දී ද බුදුරජාණන් වහන්සේ අඹු සැමි සබඳතාව ආරක්ෂා කරගනිමින් විවාහ ජීවිතය සාර්ථක කර ගැනීමට අවශ්‍ය මඟපෙන්වීම සිදුකොට තිබේ. එහි දී උග්ග නැමත්තා විවාහයට පත්වන සිය දූවරුන්ට බුදුරජාණන් වහන්සේගෙන් උපදෙස් ලබා දී ඇත්තේ මෙසේය.

1. සැමට පළමු උදෙන් ම නැගිටය යුතුය. (පුබ්බුට්ඨායිනී)
2. සියල්ල සොයා බලා සැමට පසුව නින්දට යා යුතුය. (පච්ඡානිපාතිනී)
3. කරන කියන හැමෙකක් ම හිමියාගේ අනුමැතියෙන් ම සිදුකළ යුතුය. (කිංකාර පටිස්සාවිනී)
4. හිමියාගේ සිත් ගන්නා ලෙස හැසිරිය යුතුය. (මනාපචාරිනී)
5. ප්‍රිය මනාප තෙපුල් බිනිය යුතුය. (පියවාදිනී) යනුවෙනි.

බුදුදහම පුද්ගලයාගේ ලෞකික ජීවිතය සාර්ථක කර ගනිමින් ලෝකෝත්තර තත්ත්වයන්ට ප්‍රවිෂ්ය කිරීම ආරම්භ කරන්නේ මූලික ම අවස්ථාවේ සිට හෙවත් පුද්ගලයා බුදුදහම පිළිගැනීමත් සමඟය. ඒ අනුව එතැන් සිට ධර්මානුකූල මාවතෙයි ගමන් කිරීම සඳහා අවශ්‍ය උපදේශනය බුදුදහමින් සපයා තිබේ. බෞද්ධ ඉගැන්වීම් සියල්ල ගත් කල්හි එය එකිනෙකට වෙන් කිරීමට නොහැකි ආකාරයට බද්ධ වී පවතී. විවාහය සම්බන්ධ ඉගැන්වීම් පරීක්ෂා කිරීමේදී ද ඉහත ලක්ෂණ එම ඉගැන්වීම් තුළින් දැකගත හැකිය. ඒ අනුව සාර්ථක විවාහ ජීවිතයකට අවශ්‍ය යහපත් ස්වාමි පුරුෂයෙකු හෝ භාර්යාවක නිර්මාණය කරන්නේ ද මූලික අවස්ථාවේ සිට බව පෙනීයයි. එහෙයින් බුදුදහම ගිහි ශ්‍රාවකයාට නිත්‍ය වශයෙන් ආරක්ෂා කිරීම සඳහා පංච ශීලයක් නිර්දේශ කොට තිබේ. පංචශීල ප්‍රතිපදාව මගින් විවාහ ජීවිතය සාර්ථක කර ගැනීමට අවශ්‍ය පදනම ආරක්ෂා කිරීමට උපදෙස් දී ඇත. ඒ අනුව කාමයෙහි වරදවා හැසිරීමට බෞද්ධ කාන්තාවට හෝ පුරුෂයාට අවසරයක් නොමැත. එය දෛනිකව ආරක්ෂා කළ යුතු බව අවධාරණය කොට තිබේ. එසේ ම ඉහත දක්වා ඇති ආකාරයට බුදුදහම අගය කරනු ලබන දෙවියෙකු දෙවිදුවක් සමග එක්ව විසීම හා සමාන ලෙස විවාහය ගත කිරීමට නම් මෙම පංචශීල ප්‍රතිපදාව සුරක්ෂිත විය යුතු බව එහිදී දක්වා තිබේ. එහෙයින් විවාහයට සුදුසු අයෙකු නිර්මාණය කිරීම ආරම්භ කරනු ලබන්නේ පංචශීල ප්‍රතිපදාවෙන් බව මේ අනුව සනාථ වේ.

විවාහ ජීවිතය තුළ ලිංගිකත්වයට හිමිවන්නේ ප්‍රමුඛස්ථානයකි. විවාහයට පෙර කාමයෙහි වරදවා හැසිරීම විවාහ ජීවිතය අසාර්ථක වීමට ප්‍රබල සාධකයක් බවට පත්ව ඇති බවක් සමාජයෙන් අනාවරණය කරගත හැකිය. කාමමිථ්‍යාචාරය හේතුකොටගෙන විවිධ ඇබ්බැහිවලට පත්වීම, ලිංගික ගැටලු ඇතිවීම, ලිංගිකත්වය පමණක් ප්‍රධාන වශයෙන් සලකා ක්‍රියාකිරීම, ලද දෙයින් සෑහීමට පත්නොවීම, විවෘත බව අහිමිවීම හේතුවෙන් සැකය අවිශ්වාසය ඇතිවීම ආදී වශයෙන් විවිධ ගැටලුකාරී තත්වයන් විවාහ ජීවිතය තුළ නිර්මාණය විය හැකිය. එහෙත් බුදුදහම පැහැදිලි කරන්නෙ අතීතයේ වැරදි සිදුකළ ද, කාමයෙහි වරදවා හැසිරුණ ද යම්

දිනෙක, යම් අවස්ථාවක පුද්ගලයෙකු ඒ සියල්ල නිවැරදි කර ගන්නේ නම් ඔහුට විවාහය පමණක් නොව නිර්වාණය ද ලැබිය හැකි බවයි. බෞද්ධ සාහිත්‍යය ඒ සඳහා කදිම උදාහරණ සපයා තිබේ. එහෙත් එසේ නොවීම හේතුවෙන් විවාහයේ දී ස්වාමි භාර්යා දෙදෙනාට ලැබිය හැකි ලෞකික සැප පසෙකලා ඉතා අමිහිරි, අප්‍රසන්න, කායික මානසික පීඩා, විවිධ දුක් කම්කටොලු වලට මුහුණ පෑමට සිදුවන බව සමාජයෙන් දැකිය හැකිය. එහෙයින් විවාහය සඳහා අවශ්‍ය යහපත් අයෙකු බුදුදහම නිර්මාණය කිරීමට උත්සාහ ගන්නේ ආරම්භක අවස්ථාවේ සිටය. එහෙත් එකී ප්‍රතිපදාව කිසියම් දිනෙක පුද්ගලයා ආරක්ෂා කරයි ද එතැන් සිට විවාහය සාර්ථක කරගැනීමේ හැකියාව පුද්ගලයාට පවතී. ඒ අනුව විවාහය සාර්ථක කර ගැනීමේ වගකීම පුද්ගලයාට ම පැවරී තිබේ.

විවාහය තුළ විවිධ ගැටලු ඇතිකිරීම සඳහා හේතුකාරක රාශියක් බුදුදහම උගන්වා තිබේ. පරාභව සූත්‍රයේ දී දේශනා කරන්නේ ස්ත්‍රී ලෝලියෙකු වීම පරිහානියට හේතුවක් වන බවයි.[23] එසේ ම තරුණ අඟනන් මහලු වියෙහි දී විවාහ කර ගැනීම පරිහානියට හේතුවක් බව ද උගන්වා ඇත.[24] රූප, ශබ්ද, ගන්ධ, රස, ස්පර්ශයෙන් පුරුෂයා මෙන් ම ස්ත්‍රිය ද එකිනෙකාට බැඳෙන බව උගන්වා ඇත.[25] එහෙයින් කාන්තාව ද පුරුෂ ලෝලියෙකු නොවිය යුතුය. දුස්සීල වූ ස්ත්‍රියක හෝ පුරුෂයෙකු ගෘහයේ ප්‍රධානත්වයට පත්වීම පිරිහීමට කාරණාවක් බව අංගුත්තර නිකායේ කුල සූත්‍රයේ දක්වා ඇත.[26]

බෞද්ධ ඉගැන්වීම් පරීක්ෂා කිරීමේ දී සමාජයේ දැකගතහැකි භාර්යාවන් 7 දෙනෙකු පිළිබඳ ව දක්වා ඇත.[27]

1. වධක භරියා - නිරන්තරයෙන් ස්වාමියා පීඩාවට පත්කරන භාර්යාව
2. චෞර භරියා - ස්වාමියාගෙන් සඟවා විවිධ අයහපත් ක්‍රියාවන්හි යෙදෙන භාර්යාව
3. සාමි භරියා - ස්වාමි පුරුෂයා සිටිය දී ස්වාමියා ලෙස ක්‍රියාකරන භාර්යාව

4. දාසි භරියා - සේවිකාවක් ලෙස නිරන්තරයෙන් ක්‍රියාකරන භාර්යාව
5. මාතු භරියා - මවක් මෙන් සතර බ්‍රහ්ම විහරණයන්ගෙන් යුක්තව ක්‍රියාකරන භාර්යාව
6. භගිනි භරියා - බාල සොයුරියක් මෙන් ක්‍රියා කරන භාර්යාව
7. සඛී භරියා - යෙහෙලියක් මෙන් ක්‍රියාකරන භාර්යාව

මෙම වර්ගීකරණයට අනුව වධක, චෝර, සාමි, දාසි භාර්යාවන්ගේ ලක්ෂණ නිරන්තරයෙන් යම් භාර්යාවක් සතුව පවතී ද එම විවාහය තුළ සතුට, සැනසීම, සමගිය, සුහදත්වය ආදී යහපත වෙනුවට විවිධ චිත්තපීඩා, දුක් වේදනා ආදිය දැකගත හැකිය. එසේ ම යම් භාර්යාවක් මවක්, බාල සොහොයුරියක්, යෙහෙලියක් සේ විවාහය තුළ ක්‍රියාකරයි ද එම විවාහය බුදුදහමින් ඇගයීමට ලක්කොට තිබේ. අඹුසැමි සබඳතාව සුරක්ෂිතව පවත්වාගෙන යාම සඳහා ද විවාහ ජීවිතයේ ලෞකික සැප පරිපූර්ණව ලබාගැනීම සඳහා පමණක් නොව අනතුරුව දෙව්ලොව සැප ලැබීමට ද මාර්ගය එය බුදුදහමින් උගන්වා ඇත.

කාන්තාව සම්බන්ධයෙන් බුදුරජාණන් වහන්සේ විසින් ම සිදුකරන ලද අනුශාසනාව ද අපගේ මාතෘකාව විෂයෙහි අතිශය වැදගත් වේ. අංගුත්තර නිකායෙහි සඳහන් කම්භෝජ ගමන සූත්‍රයට අනුව කාන්තාව සභාවෙහි සිටීම, කර්මාන්තයෙහි යෙදවීම, පිටරට යැවීම නොකළ යුත්තකි. ආනන්ද හිමියන් අසන පැනයට පිළිතුරු දෙමින් බුදුරජාණන් වහන්සේ ඒ බව මෙසේ දේශනාකොට තිබේ.

> "ස්වාමීනි, ස්ත්‍රියක් යම් හෙයකින් සභාවෙහි නොසිටී ද, කර්මාන්තයන්හි නොයොදවයි ද, පිටරට නොයයි ද, ස්වාමීනි, ඊට හේතු කවරේ ද, ඊට ප්‍රත්‍යය කවරේදැ'යි ඇසූයේ ය.

> "ආනන්දය, ස්ත්‍රිය ක්‍රෝධ කරන ස්වභාවය. ආනන්දය, ස්ත්‍රිය මසුරුය. ආනන්දය ස්ත්‍රිය මෝඩය. ආනන්දය, ස්ත්‍රිය යම් කරුණකින් සභාවෙහි නොහි ඳී ද, කර්මාන්තයන්හි නොයොදවයි ද, පිටරට නොයයි ද, ඊට හේතු මෙසේ ය, ඊට ප්‍රත්‍යය මෙසේ ය."[28]

බුදුදහම දෙමාපියන් බ්‍රහ්ම, පුබ්බාචරිය, පුබ්බ දේවතා, ආහුනෙය්‍යාදි ගුණයන්ගෙන් යුක්ත විය යුතු බව අවධාරණය කොට ඇත.[29] එසේ ම ගෙදර බුදුන් වශයෙන් සලකන්නේ මවය. මෙහි දී දරුවන්ට දෙමාපියන් වශයෙන් ද ස්වාමිපුරුෂයාට භාර්යාව වශයෙන් හෝ භාර්යාවට ස්වාමිපුරුෂයා වශයෙන් සැලකෙන්නේ ද අඹු සැමි දෙදෙනා ය. එහෙයින් කිසියම් ස්වාමිපුරුෂයෙකු හෝ භාර්යාවක සිය දරුවන්ට ඉහත දක්වා ඇති ආකාරයට යහපත්, වැරදි නොකළ, කාමයෙහි වරදවා නොහැසිරුණ, සැබෑ මවක් සේම සැබෑ පියෙක් විය යුතුය. තමන් එසේ නොකරන්නේ නම් එය දරුවන්ට කරනු ලබන ඉමහත් අසාධාරණයකි. යහපත්, නිර්ව්‍යාජ මවක් හෝ පියෙකු ලැබීමේ අයිතිය, වාසනාව දරුවන්ට අහිමිකරනු ලබන පාපකාරී පුද්ගලයන් බවට දෙමාපියන් කිසි ලෙසකින් හෝ පත් නොවිය යුතුය. එහෙයින් බුදුදහම අඹු සැමි දෙදෙනාට උපදෙස් දෙන්නේ සිය යුතුකම් හා වගකීම් මගින් උපන් හෝ අනාගතයේ දී උපදින සිය දරුවන් අවජාත නොව අතිජාත දරුවන් බවට පත් කිරීමට ධර්මානුකූලව සහ නීත්‍යානුකූලව විවාහ ජීවිතය සුරක්ෂිත කරගන්නා ලෙසයි.

විවාහ ජීවිතයේ සාර්ථකත්වය සඳහා ලද දෙයින් සතුටු වීම ඉතා යහපත් ගුණාංගයක් බව සමාජයේ විවිධ සිදුවීම් මගින් අනාවරණය කරගත හැකිය. ඒ පිළිබඳ ව බුදුරජාණන් වහන්සේ මෙසේ අනුශාසනා කොට තිබේ.

"මහණෙනි, යම් සේ ලද දෙයින් සතුටු නොවන බව මහත් අනර්ථය පිණිස පවතී ද, මහණෙනි, මෙබඳු වූ අන් එක ධර්මයකුදු මම නොම දනිමි. මහණෙනි, ලද දෙයින් සතුටු නොවන බව මහත්වූ අනර්ථය පිණිස පවතී.[30]

මහණෙනි, යම් සේ ලද දෙයින් සතුටු වීම මහත් වූ අර්ථය පිණිස පවතී ද, මහණෙනි, මෙබඳු වූ අන් එක ධර්මයකුදු මම නොම දකිමි. මහණෙනි, ලද දෙයින් සතුටුවීම මහත් වූ අර්ථය පිණිස පවතී."[31]

ස්වාමිපුරුෂ භාර්යා යන දෙදෙනා ම එකිනෙකාගෙන් සතුටට සැහීමට පත්වීමට වගබලා ගත යුතු ය. බුදුරජාණන් වහන්සේ පෙන්වා

දෙන්නේ පෘථග්ජන පුද්ගලයා කිසිවකින් සෑහීමකට පත්නොවන බවයි. එකී පෘථග්ජන ස්වභාවය අවබෝධයෙන් යුක්තව ක්‍රියාකිරීම විවාහ ජීවිතය සාර්ථකත්වයට බෙහෙවින් ඉවහල් වනු ඇත. එසේ නොවීම තුළ අඹු සැමි සබඳතාව මනුෂ්‍ය ඝාතනයකින්, සියදිවි හානිකර ගැනීමකින්, දික්කසාදයකින් කෙළවර වීමට ද එසේ නොවුන හොත් විවිධ ගැටුම්වලින්, දුක් පීඩාවන්ගෙන් යුක්තව දිවි ගෙවීමට ද සිදුවනු ඇත.

මේ ආකාරයට අසාර්ථක අඹුසැමි සබඳතා හේතුකොටගෙන සිදුවන සියදිවි හානිකර ගැනීම්, මනුෂ්‍ය ඝාතන, මත්පැන් හා මත්ද්‍රව්‍ය වලට ඇබ්බැහි වීම්, දික්කසාදවීම් ආදිය සමාජයෙන් බහුලව දැකගතහැකිය. එසේ ම අයහපත් දෙමාපියන් ලැබීමේ අවාසනාව හේතුවෙන් දරුවන් විවිධ ආකාරයෙන් පරිහානියට පත්වීම, විවිධ ඇබ්බැහිකම්වලට ගොදුරුවීම, ළමා ගණිකාවන් බවට පත්වීම, සමාජ අපරාධකරුවන් බවට පත්වීම, පරිවාස ගත කිරීම, බන්ධනාගාර ගත කිරීම, සියදිවි හානිකර ගැනීම ආදියට ගොදුරු වී ඇති බව ද සමාජයෙන් දැකගත හැකිය. මවක් පියෙක් නොසිතා සිදුකරනු ලබන අයහපත් ක්‍රියාව හේතුවෙන් තම පවුල් ජීවිතය මෙතරම් අවාසනාවන්ත තත්ත්වයකට පත්වනු ඇතැයි කිසිවිටෙකත් නොසිතනු ඇත. එහෙත් අසාර්ථක විවාහ ජීවිත මෙම අයහපත් තත්ත්වයන් එකකට හෝ කිහිපයකට ගොදුරු වීමේ සුදුසුකම් සම්පූර්ණ කොට ඇති බව සිහිපත් කළ යුතුය. එය කවදා හෝ සිදුවිය නොහැක්කක් වශයෙන් සඳහන් කළ නොහැක. එහෙයින් අඹු සැමි දෙදෙන විවාහය යනු ඉතා සරල වශයෙන් ලිංගිකත්වයට පමණක් සීමා නොකොට එහි සංකීර්ණතාවය අවබෝධයෙන් යුක්තව සිය යුතුකම් වගකීම් මනාව ඉටු කරන්නට ක්‍රියා කළ යුතුය. එවිට ඉහත දක්වා ඇති ආකාරයට නකුල මාතා නකුල පිතා මෙන් මෙලොව ද සාර්ථක ව දෙව්ලොව ද සැප විඳිය හැකිය.

ඉහත සඳහන් ආකාරයට විවාහය යනු කුමක්ද'යි උගන්වන බුදුදහම ධර්මානුකූල ප්‍රතිපදාවන් මගින් කායික මානසික පීඩාවන්-ගෙන් තොරව, අසතුට, අසහනය වෙනුවට සතුට සැනසීමෙන්

යුක්තව සාර්ථක විවාහ ජීවිතයක් ගත කිරීමට අවශ්‍ය අනුශාසනාව සපයා ඇත. එසේ ක්‍රියා කිරීමේ හෝ නොකිරීමේ වගකීම පුද්ගලයාට පැවරේ. ඒ අනුව එහි ප්‍රතිවිපාක ද ඒ ඒ පුද්ගලයා විසින් නිසැක වශයෙන් ම අත්විඳිනු ඇත.

ආන්තික සටහන්

1. දී.නි. අග්ගඤ්ඤ සූත්‍රය.
2. අ.නි., චතුක්ක නිපාතය, පුඤ්ඤාභිසන්ධ වග්ගය 6, චතුසංවාස සූත්‍රය, පි. 110.114
3. අංගුත්තර නිකාය, චතුක්ක නිපාතය, පුඤ්ඤාභිසන්ධ වග්ගය 37, රූප්පමාණ සූත්‍රය, පි. 110-114
4. අංගුත්තර නිකාය, එක නිපාතය, රූප වග්ගය, ඉත්ථිරූප පරියාදාන සූත්‍රය.
5. අංගුත්තර නිකාය, එක නිපාතය, රූප වග්ගය, ඉත්ථිසද්ද පරියාදාන සූත්‍රය.
6. අංගුත්තර නිකාය, එක නිපාතය, රූප වග්ගය, ඉත්ථිගන්ධ පරියාදාන සූත්‍රය.
7. අංගුත්තර නිකාය, එක නිපාතය, රූප වග්ගය, ඉත්ථිරස පරියාදාන සූත්‍රය.
8. අංගුත්තර නිකාය, එක නිපාතය, රූප වග්ගය, ඉත්ථිපොට්ඨබ්බ පරියාදාන සූත්‍රය.
9. අංගුත්තර නිකාය, එක නිපාතය, රූප වග්ගය, පුරුෂරූප පරියාදාන සූත්‍රය.
10. අංගුත්තර නිකාය, එක නිපාතය, රූප වග්ගය, පුරුෂසද්ද පරියාදාන සූත්‍රය.
11. අංගුත්තර නිකාය, එක නිපාතය, රූප වග්ගය, පුරුෂගන්ධ පරියාදාන සූත්‍රය.
12. අංගුත්තර නිකාය, එක නිපාතය, රූප වග්ගය, පුරුෂරස පරියාදාන සූත්‍රය.
13. අංගුත්තර නිකාය, එක නිපාතය, රූප වග්ගය, ඉත්ථිපොට්ඨබ්බ පරියාදාන සූත්‍රය.
14. අංගුත්තර නිකාය, අට්ඨක නිපාතය, පුරිස බන්ධක සූත්‍රය, පි. 80-81
15. අංගුත්තර නිකාය, අට්ඨක නිපාතය, පුරිස බන්ධක සූත්‍රය, පි. 80-81
16. අංගුත්තර නිකාය, පඨම සංවාස සූත්‍රය, පි. 119
17. අංගුත්තර නිකාය, චතුක්ක නිපාතය, පුඤ්ඤාභිසන්ධ වග්ගය 6, චතුසංවාසසූත්‍රය, පි. 110-114
18. සංයුත්ත නිකාය, මහානාම සූත්‍රය, පි. 182-84
19. අංගුත්තර නිකාය, චතුක්ක නිපාතය, පුඤ්ඤාභිසන්ධ වග්ගය, 8, සමජීව සූත්‍රය, 116-118

20. අංගුත්තර නිකාය, චතුක්ක නිපාතය, 2, පඨම නකුල සූත්‍රය, පි. 118
21. අංගුත්තර නිකාය, චතුක්ක නිපාතය, පුඤ්ඤාභිසන්ධ වග්ගය, 7, නකුලපිතා සූත්‍රය, 116-118
22. දීඝ නිකාය 3, සිගාලෝවාද සූත්‍රය, පි. 306
23. සුත්ත නිපාතය, i, පරාභව සූත්‍රය, 06 ගාථාව, පි. 34
24. ''අතීත යොබ්බනො පොසො - ආනෙති තිම්බරුත්ථනිං

    තස්සා ඉස්සා නසුපති - තං පරාභවතො මුඛං''

    සුත්ත නිපාතය, උරග වග්ගය, පරාභව සුත්ත, පි. 34
25. අ.නි. 1, ඒකක නිපාතය, චිත්ත පරියාදාන වග්ගය, පි. 4
26. අ.නි. චතුක්ක නිපාතය, චිත්ත පරියාදාන වග්ගය, පි. 477-9
27. අ.නි. 1, සප්ත භරියා සූත්‍රය, පි. 414-18
28. ''කොධනො ආනන්ද මාතුගාමො ඉස්සුකි ආනන්ද මාතුගාමො, මච්ඡරි ආනන්ද මාතුගාමො, දුප්පඤ්ඤො ආනන්ද මාතුගාමො, අ.නි. චතුක්ක නිපාතය, පුඤ්ඤාභිසන්ධ වග්ගය, කම්බොජ ගමන සූත්‍රය, පි. 157
29. අ.නි., චතුක්ක නිපාතය, පත්තකම්ම වග්ගය, සබ්‍රහ්ම සූත්‍රය, පි. 132
30. අංගුත්තර නිකාය, එක නිපාතය, පමාද වග්ගය, 8, අසන්තුට්ඨි සූත්‍රය, පි. 30
31. අංගුත්තර නිකාය, එක නිපාතය, පමාද වග්ගය, 8, අසන්තුට්ඨි සූත්‍රය, පි. 30

    කාමයෙහි වරදවා හැසිරීම - ධම්මපදය, 22, වග්ගය, 4, 5 ගාථා, පිටු 600-602

    ඇලීම, කාමය, තණ්හාව නිසා සෝකය දුක ඇතිවන බව, ධ. පිය වග්ගය, ගාථාව, 6 7 8 ගාථා, 437 441

අන්‍යාගමික ස්ථාන ගොඩනැඟීමට බෞද්ධයන්ගෙන් අවසර ගත යුතු ය

ආචාර්ය
හරිස්චන්ද්‍ර විජයතුංග

ක්‍රිස්තියානි බෛබල් කුට්ටම් විසින් පිහිටුවන බෛබල් සමාගම්වල පරමාර්ථ ප්‍රකාශනයේ යම් කිසි වාසගමක ක්‍රිස්තියානි පල්ලි අරඹා පවත්වා ගෙන යෑමට බලාපොරොත්තු වන බව අනිවාර්යයෙන් ම ඇතුළු කොට තිබේ. පල්ලි කියන වචනය ම හෝ ''ආගම අදහන ස්ථාන'' ආදී වූ ව්‍යංග වචන හෝ යොදා මේ අදහස කියා තිබීමට හැකි ය. ඔවුන් දූත් වඩාත් නිර්භීත වී ඇති සේ පෙනේ. දූත් කියන්නේ වූ එස්ටැබ්ලිෂ් චර්චස් to establish churches කියා නොව වූ ප්ලාන්ට් චර්චස් to plant churches කියා ය. එස්ටැබ්ලිෂ් කී විට අර්ථය වන්නේ ආරම්භ කිරීම ය. මෙහි එක්තරා ප්‍රමාණයකට හෝ නිහතමානීකමක්, සාමකාමීකමක් ද්වනිත වේ. ප්ලානට් කී විට අර්ථය තුළ සාහසික බවක් පෙනේ. පිටින් ගෙනවුත් බලහත්කාරයෙන් ස්ථාපිත කිරීමක් ඉන් කියවේ. එය පල්ලි සෑදීම තව දුරටත් සාමකාමී ව නොකරන බවත් විරෝධතා නොතකා කරන බවත් කීමයි.

පරමාර්ථ ප්‍රකාශනයෙහි කවර වචන යොදා තිබුණත් ලංකාවේ කිසි ම තැනක සත්ප්‍රසාදපූජා පැවැත්වීම, යාඥ මෙහෙයවල් පැවැත්වීම, පල්ලියක් ඇරඹීම, තැනීම, ගොඩනැගීම, පැවැත්වීම, ගොඩනැගිලක් පල්ලියක් වශයෙන් යොදා ගැනීම ආදී වූ කටයුත්තක් සඳහා අවසර දීමට සමාගම් රෙජිස්ට්‍රාර්ට කිසි ම

නෛතික බලයක් නැත. සමාගම් රෙජිස්ට්‍රාර්ට පමණක් නොව බෞද්ධ කටයුතු පිළිබඳ කොමසාරිස් ඇතුළු රජයේ කිසි ම සේවකයකුට ද බලයක් නැත. ප්‍රාදේශීය සභා, නගර සභා, මහනගර සභා ආදි කිසිවක කිසි ම නිලධාරියකුට, සභාපතිවරයෙකුට හෝ පුරපතිවරයකුට පල්ලි සෑදීමට අවසර දීමේ බලයක් නැත. වෙනෙකක් තබා අගමැති ඇතුළු කිසි ම ඇමතිවරයකුට ද පල්ලි සෑදීමට අවසර දීමේ බලයක් නැති බව අවධාරණයෙන් දැනගත යුතු වේ.

ලංකාව බෞද්ධ රටකි. ඒ තුළ බෞද්ධයන්ට ඕනෑ ම තැනක පන්සලක්, වෙහෙරක්, විහාරයක්, චෛත්‍යයක්, දේවාලයක් ඇරඹීමට කාගෙන් වත් අවසරයක් අනවශ්‍ය ය. බෞද්ධයන්ට පූජනීය ස්ථාන සෑදීම පිණිස අවසරයක් ඕනෑ ය කියා නීතියක පනතක, රෙගුලාසියක සඳහන් නොවේ. ගෝචර තැන්වල බෞද්ධ සිද්ධස්ථාන-දේවාල-සෑදීම පිළිබඳ පුරාණයේ පටන් සම්භාවිත චාරිත්‍ර තිබේ. ඒ චාරිත්‍රවිධි නුගුල්ලා කරන්නේ ද නැද්ද යන්න පාලනය කෙරෙන්නේ බෞද්ධයන් විසින් ම මිස ආණ්ඩුවේ අණපනත් විසින් නොවේ.

1815 මාර්තු මස 02 වන දින සෙංකඩගලනුවර මඟුල්මඩුවේ දී ක්‍රිස්තියානි ආණ්ඩුවත් සිංහලේ ආණ්ඩුවත් අත්සන් කළ සිංහලේ ගිවිසුමේ 5 වන වගන්තියේ අන්තර්ගත අනුල්ලඞ්ඝනීය වූ හරය එය යි.

පල්ලි සෑදීම පිළිබඳ නීතියේ තත්ත්වය පන්සල් සෑදීමට අදාළ තත්ත්වයට වඩා ඉඳුරා වෙනස් ය. ආවාට ගියාට එක් එක් කෙනාට රිසි තැන්වල පල්ලි සෑදීම නොකළ හැකි දෙයකි. අගමැතිට හෝ සංස්කෘතික ඇමතිට හෝ ක්‍රිස්තියානි කටයුතු බාර ඇමතිට හෝ මුස්ලිම් කටයුතු භාර ඇමතිට හෝ පල්ලි සෑදීමට අවසර දීම සඳහා බලයක් නැත. පල්ලි සෑදීම චිරාගත බෞද්ධ අයිතිවාසිකම්වලින් පමණක් නොව ක්‍රිස්තියානි ආණ්ඩුව විසින් පනවන ලද නීතිවලින් ද බැඳී තිබේ.

නිදහසට පෙර පැවති එංගලන්ත සභා ක්‍රිස්තියානි ආණ්ඩුව විසින් කෙරුණු සීමා කිරීම් මූලික ව තිබෙන්නේ 1818.11.21 දින

ඉංග්‍රීසියෙන් ඒකපාක්ෂික ලෙස නිකුත් කළා වූ බ්‍රිතාන්‍යයන් ගේ ස්වෛරීත්වය ප්‍රකාශ කිරීමේ ප්‍රකාශනයේ 16 වන වගන්තියෙහි ය.

යථෝක්ත ඉංග්‍රීසි ප්‍රකාශනයේ පරිවර්තනය ප්‍රසිද්ධ ඉතිහාසඥයකු වන මහාචාර්ය විමලානන්ද තෙන්නකෝන් මහතා සිංහල කර තිබෙන්නේ මෙසේ යඃ

16. බෞද්ධ භික්ෂූන්ට හා පුදසිරිත්වලට යටගිය දවසේ දී ලැබුණු ගෞරවය එසේ ම ලැබිය යුතු ය. එසේ වුව ද සෙසු හැමට ම තම තමන් අදහන ආගම සාමයෙන් ඇදහීමට හෝ ආණ්ඩුකාර උතුමාණන් ගේ අවසරය පිට සුදුසු තැන්වල පූජ්‍යස්ථාන ඉදිකිරීමට හෝ ආරක්ෂාව ම නොලැබෙතැයි ඒත්තු නොගත යුතු ය.

මෙහි කියා තිබෙන්නේ බෞද්ධයන් නො වන සෙසු හැමට ම ඔවුන් ගේ පූජ්‍යස්ථාන ඉදිකිරීම තහනම් බව යි. මෙය විශේෂයෙන් එංගලන්ත සභා ක්‍රිස්තියානින්ටත් කතෝලිකයන්ටත් ඉස්ලාමිකයන්ටත් බල පාන තහනමකි. එහෙත් ආණ්ඩුකාර උතුමාණන් ගේ අවසරය ඇති ව ඔවුන්ට අන්‍යාගමික පූජ්‍යස්ථාන තැනීමට පුළුවන. එසේ තැනිය හැක්කේ සුදුසු තැන්වල සඛ proper situations පමණකි. මේ නිසා යමෙක් පල්ලියක් සාදන්නේ නම් ආණ්ඩුකාරයා සුදුසු යැයි පිළිගන්නා වූ තැනක සෑදිය යුතු වේ. ඊට එතුමා ගේ ලිඛිත අවසරය ලබා ගත යුතු වේ. ඉහත සඳහන් ප්‍රකාශයෙහි එදා ආණ්ඩුකාරයා වෙනුවට අද ජනාධිපතිවරයා කියා ආදේශ කොට තේරුම් ගත යුතු ය. ප්‍රපර් සිටුවේෂන්ස් කී විට සුදුසු තැනක් පමණක් නො ව සුදුසු අවස්ථාවක් හා සුදුසු කාලයක් ද ගැනේ. ස්ථානයකට පමණක් සීමා කිරීම නිවැරදි නොවේ. අද පල්ලියක් හදන කෙනෙක් වෙයි නම් ඒ සඳහා පළමු කොට සුදුසු තැනක් තෝරා ගත යුතු ය. එය ජනාධිපතිට අභිමත තැනක් විය යුතු වේ. අවස්ථාව ද සුදුසු විය යුතු ය. මෙය බරපතළ කටයුත්තකි.

ජනාධිපතිවරයාට සිය ධුරය වන ජනාධිපතිකම ලැබී තිබෙන්නේ කෙළින් ම ජනතාව ගෙනි. එහෙයින් පල්ලියක් ඉදි කිරීම සඳහා අවසර දීමට පෙර ජනාධිපතිවරයා ජනතාව ගෙන් ඒ

පිළිබඳ ව විමසිය යුතු ය. ජනතාව ගෙන් නොවිමසා අවසර දුන හොත් බුද්ධාගමට හා පුදසිරිත්වලට යටගිය දවසේ දී ලැබුණ ගෞරවය එසේ ම ලැබීම කඩ කළා වේ. එය ජනාධිපතිවරයා කරන වරදකි. ජනාධිපතිවරයා ගේ අවසරය නැති ව පල්ලිය සෑදුව හොත් එය නීති විරෝධී වැඩකි. මේ නිසා සාධාරණ අන්දමින් බෞද්ධ විරෝධයක් පැන නගිනු ඇත. පල්ලි සාදනවාට විරුද්ධ වීම සඳහා බෞද්ධයන්ට සියලු හිමිකම් තිබේ. පල්ලියේ ඇත්තන් අදහන ආගම සාමයෙන් ඇදහීම නො කිරීමට ඉඩ තිබෙන බව ලංකාවේ පමණක් නොව ලෝකයේ ම ප්‍රසිද්ධ කරුණකි. අන්තිමේ පල්ලි සෑදීම අවසන් වන්නේ ලේ වැගිරීමෙන් සහ නො නවතින ගැටුම්කාරී තත්ත්වයකිනි. එහි වරද ජනාධිපතිවරයා පිට පැටවේ.

අනවසරයෙන් හා බලහත්කාරයෙන් පිට්ටනිවල, ගල් උඩ, ගෙවල් තුළ, පාරවල් අයිනේ, බෞද්ධ පුරාවස්තු මත යාඥා මෙහෙයවල් පැවැත්වීම, සත්ප්‍රසාද පූජා පැවැත්වීම, පිළිම පිහිටුවීම ආදී කුපිත කරවන කටයුතු හේතු කොට ගෙන රටේ විවිධ තැන්වල මෑත දී ගැටුම් ගණනාවක් සිදු විය. මැදිරිගිරියේ දී භික්ෂූන් වහන්සේ කෙනෙකුට පිහියෙන් ඇනින ලදී. සපුගස්කන්දේ සාදන්නට ගිය පල්ලියක් ගිනිබත් විය. දුම්මලසූරියේ වෙහෙරගොඩැල්ල මත විරෝධතා නොතකා පල්ලියක් සාදන ලදී. ඇමතිවරයකු ගේ ඕනෑකම පරිදි දීඝවාපී පූජා භූමිය ඉස්ලාමිකයන්ට බෙදා දීම පිණිස ඩෝසර් කරන ලද අවස්ථාවේ දැවැන්ත මහජන විරෝධයක් මතු විය. මාවනැල්ලේ නගරය මැද තිබුණු කුඩා බුදු පිළිමය විනාශ කෙරුණ අතර නගරය ගිනි ගත්තේ ය. රටේ නොයෙක් තැන්වල මෑත දී සිදු වූ මෙ වැනි සිද්ධි මහත් රාශියක් වාර්තා වී තිබේ. අනවසර මුස්ලිම් පල්ලි සෑදීමට යෑම නිසා ද ගම්වල සාමය බිඳ වැටෙමින් තිබේ. මේ තත්ත්වය දුන් ම නැවැත්වීම සඳහා නීතිය වහා ම හා තදින් ක්‍රියාත්මක කිරීම අත්‍යවශ්‍ය ය.

පල්ලි සෑදීම පිණිස හෝ පූජා පවත්වන ස්ථාන පිහිටුවීම සඳහා හෝ සමාගම් රෙජිස්ට්‍රාර් ගෙන් අවසරය ඉල්ලූ විට ඔහු ඒ අවසරය දෙන්නේ නම් එසේ කිරීම තමන්ට නැති බලයක් ක්‍රියාත්මක කිරීමක් පමණක් නොව, බෞද්ධ ජනතාවට අයිති හා

ජනාධිපතිවරයා සතු අයිතියක් පැහැර ගැනීමක් ද වේ. එවැන්ජලීය බෛබල් කුට්ටම් කාරයන් බොහෝ විට කරන්නේ ලංකාවේ කොතනක දැයි කියා නැති, කොයි පළාතේ දැයි නො දන්නා, යම් කිසි තැනක පල්ලි හැදීම පිණිසත් පූජාවන් පැවැත්වීම සඳහාත් සමාගම් රෙජිස්ට්‍රාර් ගෙන් (නීති විරෝධී) පොදු අවසරයක් ලබා ගෙන, ඊට පසු, ආණ්ඩුවෙන් අවසර ලැබී ඇතැයි බොරුවක් කියමින් කිසි යම් නිත්‍ය ඉඩමක ගල් වැලි සිමෙන්ති ආදිය ගෙනවුත් පල්ලියක් ඉදි කිරීමට පටන් ගැනීම යි. එසේ නැති නම්, ගෙයක් සපයා ගෙන එය පල්ලියක් බවට හරවා ගැනීමයි. මේ අවස්ථා දෙකේ දී ම කරන්නේ වංචාවල් ය.

පල්ලි සෑදීම පිණිස බලය දීම සඳහා සමාගම් රෙජිස්ට්‍රාර්ට කිසි ම නෛතික අයිතියක් නැති බව යට කියන ලදී. ඔහු දෙනවා නම් දෙන්නේ යම් කිසි නිත්‍ය තැනක පල්ලියක් ගොඩනැගීමට හෝ ඇරඹීම පිණිස අවසරයක් නොව, සමාගමක් පිහිටුවීමට අවසර දීම පමණකි. සමාගමේ අධ්‍යක්ෂවරුන් පල්ලි පිහිටුවීමට සිතා ගෙන සිටිනවා වීමට පුළුවන. සමාගමක් පිහිටුවන්නට අවසර දීම නිත්‍ය තැනක පල්ලියක් ගොඩනැගීමට දුන් අවසරයක් නො වේ. සමාගමක් පිහිටුවීම පිණිස සමාගම් රෙජිස්ට්‍රාර් දෙන පොදු අවසරය කිසි ම තැනක කිසි ම පල්ලියක් ඇරඹීම සඳහා කාටවත් දෙන අවසරයක් නොවේ. සමාගම් රෙජිස්ට්‍රාර් දුන් ලියාපදිංචිය පෙන්වා යම් කිසි නිත්‍ය ස්ථානයක යමෙක් පල්ලියක් තනන්නේ නම් හෝ පූජා පවත්වන්නේ නම් හෝ ඒ කරන තැනැත්තා කරන්නේ නීති විරෝධී වැඩක් ය. ඒ කරන කාර්යය නීත්‍යානුකූල වීමට නම් මහජනතාව ගේ අනුමැතිය තිබිය යුතු ම ය. මහජනතාව ගේ කැමැත්ත ලබා ගැනීම දුෂ්කර බව අන්‍යාගමිකයෝ දනිති. මේ නිසා ඔවුන් කරන්නේ මහජනතාව මගහැර හෝ රවටා හෝ පල්ලි සෑදීම යි. ඔවුන් ගන්නා වූ ප්‍රධාන ක්‍රියාමාර්ගය මෙසේ යː

පල්ලියක් ගොඩනැගීම සඳහා යැයි ඇත්ත නොකියා, එහෙත්, ගොඩනැගිල්ලක් තැනීම පිණිස යැයි බොරුවක් ප්‍රකාශ කොට, අදාළ පළාත්පාලන ආයතනයට ගොඩනැගිල්ලේ පිඹුරුපත් ඉදිරිපත් කරනු ලැබේ. පළාත්පාලන ආයතනයේ වැසිකිළි, කුණු කාණු,

කසල බැහැර කිරීම ආදිය භාර ව සිටින සෞඛ්‍ය නිලධාරියා යෝජිත ගොඩනැගිල්ල පිළිබඳ වූ දිග, පළල, වාතාශ්‍රය, දොර ජනෙල් පාරට දුර ආදිය විමසා බලා ඒ කාරණා ගොඩනැගිල්ලක් තැනීමට අදාළ රීතිවලට එකඟ නම්, ඒ සැලැස්ම අනුමත කරයි. ගොඩනැගිලි සැලැස්ම අනුමත කිරීම පල්ලියක් අනුමත කිරීමක් නොවේ.

ගොඩනැගිලි සැලැස්ම අනුමත කරවා ගැනීමෙන් පසු පල්ලිය හැදීම සඳහා අනුමතය දී ඇතැයි බොරුවක් කියමින් සමාගම වැඩ පටන් ගනී. පළාත් පාලන ආයතනයේ බල ප්‍රදේශය තුළ වැසිකිළි, කාණු, සෞඛ්‍යය, සනීපාරක්ෂාව රැකීම ආදි ඉතා ප්‍රයෝජනවත් සහ වැදගත් වැඩ රාශියක් සෞඛ්‍ය පරීක්ෂකට තිබේ. එහෙත් පල්ලි සෑදීමට අවසර දීම සෞඛ්‍ය පරීක්ෂක ගේ රාජකාරියේ කොටසක් නො වේ. ඔහුට ආගම් විෂය අයත් නැත. ඔහුට අයත් වන්නේ පල්ලියේ වැසිකිළ සෑදීම මිස පල්ලිය සෑදීම නො වේ. මේ නිසා පළාත් පාලන ආයතනයේ අවසරය ලැබී ඇතැයි කීම ප්‍රලාපයකි. පල්ලි හැදීමට අවසර දෙන බලධරයා කුණු ඉන්ස්පැක්ටර් නො වේ.

බෞද්ධයන් ගේ කැමැත්ත විරහිත ව පල්ලි සෑදීමත් ජනාධිපති ගේ අවසරය නැති ව පල්ලි ගොඩනැඟීමත් වංචාවෙන් හා බොරුවෙන් පල්ලි තැනීමත් එක සේ වැරදි කටයුතු වන්නේ ය. ඒ නිසා යම් තැනක අනවසර පල්ලි හදන්නේ නම් බෞද්ධයන්ට ඊට විරුද්ධ විය යුතු වේ. මෙය බෞද්ධයන්ගේ අනුල්ලඞ්ඝනීය අයිතියකි. පිට්ටනියක, ගලක් උඩ, නිවසක අනවසරයෙන් යාඥා මෙහෙයක් පවත්වන්නේ නම් ඒ ස්ථානය යථාකාලයේ දී ඉබේට ම පල්ලියක් බවට පත් වීමට ඉඩ තිබෙන හෙයින් ඊට ද බෞද්ධයන් විරුද්ධ විය යුතු වේ. ඍජු ව පල්ලියක් තැනීම නීති විරෝධී නම්, ඒ කාර්යය වක්‍ර මාර්ගයෙන් කිරීමත් නීති විරෝධී වේ. කණ්ඩලමේ හෝටලයක් සාදනවාට විරුද්ධ ව විදේශීය සල්ලිවලින් යැපෙන සර්වෝදය ව්‍යාපාරයත් කතෝලික පල්ලියත් එකතු වී දඹුල්ලට ගොස් විහාර භූමියෙහි කුරුසයක් සිටවාගෙන කළ මගඩියට බෞද්ධයෝ විරුද්ධ වූහ. විරෝධය නොපා බෞද්ධයන් ඔතැනි

වුව හොත්, මන්ත්‍රීට හෝ ආණ්ඩුවට කරදරයක් වෙතැයි සිතා මග හැරිය හොත්, ගල් උඩ පවා කුරුස කණු මුල් ඇල්ලීමට ඉඩ තිබේ. නියපොත්තෙන් කළ හැකි දෙය ඊට පසු පොරවෙන් වත් නො කළ හැකි ය.

අනවසරයෙන් පල්ලි සෑදීමටත් කුරුස, පිළිම, අඩයාලම් පිහිටුවීමටත් විරුද්ධ වීමේ ක්‍රම කීපයක් තිබේ. මෙවැනි අනවසර දේවල් හදිසියේ පහළ වන්නේ ඒවා කරන සංවිධානවලට බොහෝ මුදල් තිබෙන නිසා සහ මුදල් මිටි වීසි කිරීමට හැකියාව තිබෙන නිසා ය. පල්ලි සෑදීම පටන් ගන්නේ දුප්පත් බෞද්ධයකු සතු ඉඩම් කැබැල්ලක් පල්ලිය විසින් හෝ පල්ලිය වෙනුවෙන් වෙනත් කෙනකුන් විසින් හෝ මිල දී ගැනීමෙනි. බෞද්ධ ගමක් මැද පල්ලියක් පහළ කිරීම නැවැත්වීමට ප්‍රශස්තතම අවස්ථාව මෙයයි. පල්ලියක් සෑදීම පිණිස සූදානම් වන බවට ඉව වැටුණු විගස බෞද්ධ සමිතියක් හෝ ප්‍රදේශවාසී වෙනත් පින්වතකු හෝ ඉදිරිපත් වී ඒ ඉඩම වහා ම මිලයට ගත යුතු ය. ආක්‍රමණය එතනින් ම නවතී. වෙසක් පෝයට දන්සැල් දීම පිණිස ද තොරණ ගැසීම සඳහා ද හරකුන් මරණයෙන් නිදහස් කිරීම පිණිස ද රැස් කරන යෝධ මුදල්වලින් කොටසක් මේ උතුම් පින්කම සඳහා යොදා ගත යුතු බවට මතයක් ගොඩනැගිය යුතු වේ. ඉඩම විකිණීමට යන අයත් එහි පල්ලියක් හදන්නට යන අයත් විරෝධතාවක් තිබෙන බව හැඟුණු කල ඉඩම බෞද්ධයන්ට දී ඇඟ බේරා ගැනීමට කැමති වෙනවා ඇත. ආරම්භයේ දී ම විරෝධතාවක් පෙනුණු විට පල්ලිය පස්ස ගැසීම ස්වාභාවික ය. පල්ලිය ඉදිරිපත් වන්නේ බෞද්ධයන් නිදි කිරනවා නම් පමණකි.

පල්ලියක් හදන්නට යන විට පොලිසියත් පළාත් පාලන ආයතනත් නීතිය ක්‍රියාත්මක නොකොට ඇස් කන් පියා ගෙන සිටීම බොහෝ විට සිදු වේ. ඡන්දයට භයේ හෝ පගාවට යට වී හෝ භීෂණයට හිස නමා හෝ සංඝයා වහන්සේලා හා බෞද්ධ නායකයන් ඇතුළු අදාළ පිරිස් පවා තම අයිතිය පාවා දී නිහඬ වෙති.

එහෙත් ප්‍රදේශයේ බෞද්ධ පරිසරය හා සංහිඳියාව වනසනවාට එකඟ නැති අය විසින් කළ යුත්තේ, ප්‍රදේශ වාසී

භික්ෂූන් වහන්සේලා ගේ සහයෝගය ඇති ව නැගී සිට, ඉදිරියට අවුත්, ඇස් කන් පියා ගෙන සිටින්නන් අවදි කිරීම ය. ඡන්දය දෙස නොබලා සංවිධානය විය යුතු වේ. රැස්වීම් පැවැත්වීම, පෙලපාළි යෑම, පිරිත් කීම, වඳුරු ලෙඩ පැමිණි විටක මෙන් බලි ඇරීම, පොල් ගැසීම, යකුන් මෙහෙයවීම ආදී දේ ද පුරාණයේ පටන් පත්සල්වල රැකී තිබෙන විශ්ව ශක්තිය මෙහෙයීමේ විවිධ රහස් හා ගුප්ත ක්‍රම ද සත්‍යක්‍රියා උපවාස ඇතුළු වෙනත් ක්‍රම ද උපයෝගී කර ගැනීමට පුළුවන. මේ කටයුත්ත මහා පින්කමකි. දාන, සීල, භාවනා කරන වැඩිහිටි අයට අමතර ව ප්‍රඥා, වීර්ය, අධිෂ්ඨාන පාරමිතා පුරන එඩිතර තරුණ අය ද මීට අනිවාර්යයෙන් ම සහභාගි කර ගත යුතු ය. එවිට සියලු දෝෂ විද්වංශනය වී යනවා ඒකාන්ත ය. මෙය අත්දුටුවයි. සත්තයි.

දීඝවාපි පුණ්‍ය භූමිය ඩෝසර් කිරීමේ මහා පාපය ඒ කළ අයට මේ ආත්මභවයේ දී ම පටිසන් දුන්නේ ය. මහා බල පරාක්‍රමයෙන් වැජඹුණු ඇම්.එච්.ඇම්. අශ්‍රොප් ඇමති තුමා ඌරා කන්දේ හැපී අළු විය. ඒ පාපකර්මය ඉවසූ ආණ්ඩුවත් විනාශ විය. ගන්ධාර දේශයේ තිබුණු යෝධ බුදු පිළිම වහන්සේලා රොකට් ගසා, වෙඩි තබා, විනාශ කළ මුල්ලා මොහොමඩ් නමැති තලේබාන් නායකයා පිළිකා රෝගය වැළඳී දින කිහිපයක් ඇතුළතට මරණයට පත් වූ බව කාටත් මතක ඇත. ඇෆ්ගනිස්ථානයට බෝම්බ වර්ෂාවක් කඩා හැළිණ. රටේ භූමිකම්පා සහ සාගිනි පැතිරුණේ ය. මූලධර්මවාදී ක්‍රිස්තියානි කල්ලිවලට මුදල් සපයන ඇමෙරිකාව සතු ශක්තිය පැයක් ඇතුළත දුවිලි බවට පත්වුණේ ලෝකය ම බලා සිටිය දී ය. දළදා මාළිගාවට සහ ජයශ්‍රීමහා බෝධියට බෝම්බ ගැසූ අය අද කහනම් ආයතනයක් බවට පත් ව අතරමං වී සිටිති. චෛත්‍ය හා පූජනීය බෝධි වැනසූ අය හදිසි මරණයට පත් වූහ. මෙවැනි කාරණා නිතර නිතර කීමෙන් බෞද්ධයා ගේ ශක්තිය දියුණු වේ.

පල්ලිවල ප්‍රහාරය වැළැක්වීමට තවත් එක් ක්‍රමයක් තිබේ. එනම් ඒ සඳහා අධිකරණයේ පිහිට පැතීම වන්නේ ය. මේ රටේ බුද්ධාගම රාජ්‍ය ආගම වශයෙන් ප්‍රකාශ කොට නැති හෙයින් ද නොආගමික ආණ්ඩුක්‍රම ව්‍යවස්ථාවකින් රට පාලනය කෙරෙන

නිසා ද සියලු ආගම්වලට සමාන ව සලකන බව එහි කියා තිබෙන හෙයින් ද, අධිකරණය ඉදිරියට යෑම ඉතා පරිස්සමට කළ යුතු වේ. ඉතා ම නිදහස් හා ස්වාධීන චින්තනයෙන් යුක්ත වුණා වූ ද සතර අගතියෙන් තොර වූ ද විනිශ්චයකාරයකු ඉදිරියට නඩුව නොගිය හොත් පක්ෂග්‍රාහී විනිශ්චයකාරයා ගෙන් ලැබෙන තීරණය කුමක් විය හැකි දැයි කීමට නුපුළුවන. ඒ තීරණය රට හැම තැන ම පල්ලි හැදීමට අවසර දෙන පූර්වාදර්ශයක් වීමට පවා ඉඩ නැත්තේ නොවේ. එසේ වුව හොත් එය වඳින්ට ගිය දේවාලය ඉහේ කඩා වැටීමකි. ඉල්ලන තහනම, විවෘත අවසරයක් බවට පත් වේ. අද තිබෙන තත්ත්වය අනුව බෞද්ධ වැඩවල දී අධිකරණයේ පිහිට පැතීම අවදානම් ය. අධිකරණයට නොගොස් ජනතා ශක්තියෙන් කළ හැකි දේවල් කෙරෙහි විශ්වාසය තැබීම වඩා නුවණට හුරු ය.

වර්තමාන බෞද්ධයා මූණ පා තිබෙන ප්‍රශ්නවලට තිබෙන ප්‍රශස්තතම විසඳුම නම් බුද්ධාගම යළිත් රාජ්‍ය ආගම කරන අලුත් ආණ්ඩුක්‍රම ව්‍යවස්ථාවක් සාදා බුද්ධාගම සුරැකෙන පරිදි නීති පැනවීම පමණකි. ලංකාවට අලුත් ආණ්ඩුක්‍රම ව්‍යවස්ථාවක් සෑදීමේ වරම තිබෙන්නේ සංඝයා වහන්සේලා ප්‍රමුඛ බෞද්ධයාට පමණකි. ඒ සඳහා අපි 1815 මාර්තු මස 01 දා වන, අපේ ස්වාධීනත්වය අත්කිමට තිබුණු දිනයට ආපසු යා යුත්තෙමු. එදා නැවැත්වුණ තැන සිට අලුතින් පටන්ගත යුතු වේ.

අලුත් ආණ්ඩුක්‍රම ව්‍යවස්ථාවක් සෑදීම පැරණි හෝ අලුත් අධිරාජ්‍යවාදීන්ට වත් ඔවුන් ගේ නියෝජිතයන්ට වත් සේවකයන්ට වත් කුට්ටාලින්ට වත් අයත් කාර්යයක් නොවේ. අපේ බොහෝ මිත්‍රයන්ට කළ හැක්කේ ඒ වැඩය කෙරෙනවා බලා සිටීම ය. නැති නම් තමතමන් ගේ ස්වාමිවරුන් ගේ රටවලට ආපසු යෑම ය. අමු ම අමු ගිහියන් වන්නා වූ ද ලක්ෂ ගණනින් මිනීමරුවන් ගේ නියෝජිතයන් වන්නා වූ ද අඹුදරුවන් රකින දරු පවුල්කාර පූජකයන් පස්සේ ගොස් පල්ලියේ දණ ගැසීමෙන් නම් මෙය කිසි දාක කළ නොහැකි ය. විමුක්තිය ලැබෙන්නේ බෞද්ධයන් වශයෙන් කෙළින් සිටීමෙන් පමණකි. සිංහලයන් වශයෙන් එකතු විය යුතු යැයි මෝඩ ප්‍රවාදයට නොරැවටිය යුතු ය. සර්වාගමික සමුළුවලින්

වැඩක් නොවේ. වැඩක් වන්නේ බෞද්ධයන් වශයෙන් කෙළින් සිටීමෙන් පමණකි.

සංස්කෘතික අධ්‍යක්ෂ ගේ බලපත්‍රයක් නැති ව ආගමික පුද පූජා පැවැත්වීම සඳහා පිළිමයක්, ගොඩනැගිල්ලක්, පොදු ස්ථානයක්, අඩයාලමක් ගොඩනැඟීම, ඇරඹීම හෝ ගොඩනැගිල්ලක් යොදා ගැනීම තහනම් කිරීම පිණිස නීතියක් පැනවීමේ චේතනාවෙන් 1973 දී, සිරිමා බණ්ඩාරනායක අගමැතිණිය ගේ කාලයෙහි, ජාතික රාජ්‍ය සභාව වෙත පනත් කෙටුම්පතක් ඉදිරිපත් කරන ලදී. එහෙත් එය සම්මත නොකොට මග හැරිණ. ඊට පසු රණසිංහ ප්‍රේමදාස ජනාධිපති තුමා ගේ කාලයෙහි දී සිද්ධස්ථාන ගොඩනැඟීම පාලනය කිරීම සඳහා ය කියමින් පනතක් සෑදීම පිණිස ප්‍රයත්නයක් ගැනිණ. එයත් ව්‍යර්ථ විය. ඒ දෙවැනි ව්‍යර්ථ වීම ගැන විස්තරයක් මේ කර්තෘ විසින් ලියන ලද භීෂණයෙන් තොර සමාජයක් නමැති පොතේ තිබේ.

ඉහත සඳහන් ප්‍රයත්න දෙක ම අතරමග ඇනහිටීමට හේතුව වූයේ ලංකාව බෞද්ධ රටකි කියා ස්ථිර පදනමක නොසිට, පල්ලියේ අවශ්‍යතා අනුව, මේ රට බහුආගමික රටකැයි කියන වැරදි පදනමේ සිට නීති සෑදීමට මහන්සි ගැනීම ය. ලංකාවෙහි පාලනය කළ යුත්තේ ක්‍රිස්තියානි පල්ලි සහ මරක්කල පල්ලි සෑදීම මිස පන්සල් සෑදීම පාලනය නොකළ යුතු කටයුත්තකි. කළ යුත්තේ පන්සල්වලට තවතවත් අනුබල දීම ය. අප ගේ බෞද්ධ රට තුළ නානාප්‍රකාර නිකායවල ක්‍රිස්තියානි පල්ලි සහ මරක්කල පල්ලි සෑදීම, යාඥා මධ්‍යස්ථාන, පූජා පවත්වන තැන් ඇරඹීම පාලනය කිරීමට නීතියක් ඉතා ඉක්මනින් අවශ්‍ය ය. එහි තීරණයක් පිළිබඳ නොසතුටට පත් වන කෙනකුන් විසින් අභියාචනයක් කරන්නේ නම් අවසාන අභියාචනා බලය තිබිය යුත්තේ ඒ සඳහා වර්ෂ 2300 ක හිමිකාරයන් වන භික්ෂූන් වහන්සේලා ප්‍රමුඛ බෞද්ධයා වෙත පමණකි. අධිකරණය වෙත නොවේ. බෞද්ධයාගේ තීරණය ශ්‍රේෂ්ඨාධිකරණය ඇතුළු කිසි ම අධිකරණයක දී අභියෝග කිරීමට නුපුළුවන් විය යුතු ය.

මූලධර්මවාදයේ ව්‍යාප්තිය

මැඩිල්ලේ පඤ්ඤාලෝක හිමි

මූලධර්මයවාදය, අද මුළු මහත් ලෝකයට ම පිළිලයක් වෙමින් ව්‍යාප්ත වී ඇත. එය සැබැවින් ම පිළිලයක් වී ඇත්තේ ප්‍රගතිශීලී ජන කොට්ඨාශයන්ට ය. සමස්ත ලෝකය තුළ ම ක්‍රිස්තියානි මූලධර්මවාදය හා මුස්ලිම් මූලධර්මවාදය අන් කවරදාටත් වඩා අද හිස ඔසවා ඇත. මෙම පිළිලයේ ග්‍රහණයට බෙහෙවින් ම නතුව ඇත්තේ ආසියාතික රටවල් වීම සුවිශේෂීය. බෞද්ධ හා හින්දු රටවල් වන ලංකාව, ඉන්දියාව, නේපාලය, තායිලන්තය, කොරියාව, ඉන්දුනීසියාව, මියන්මාරය, බංග්ලාදේශය ආදී රටවල් තුළට පිවිස ඇති මූලධර්මවාදී කණ්ඩායම් නිසා එම රටවල වර්ෂ දහස් ගණනක් තිස්සේ ස්ථාවරව පැවති දේශපාලනික, ආගමික, සමාජ පැවැත්මට මහත් අභියෝගයක් වී ඇත.

මෙහි දී අපගේ සුවිශේෂ අවධානයට ලක් වන්නේ ශ්‍රී ලංකාව තුළ මූලධර්මවාදයේ ව්‍යාප්තිය පිළිබඳවයි. නමුත් මෙහි එන කරුණු අනෙක් රටවල් හා සසඳා බැලීමේ දී එතරම් වෙනස්කම් නොදැකිය හැකි තරම්ය. මූලධර්මවාදී කණ්ඩායම් රට තුළ ව්‍යාප්ත වීමේ දී ක්‍රම හතරකින් ඒ සඳහා ප්‍රවේශය ලබාගන්නා අයුරු පැහැදිලි වේ.[1]

1. තම ක්‍රියාකාරිත්වය සඳහා විශේෂ වූ පාර්ලිමේන්තු පනතක් සම්මත කරවාගෙන ඒ යටතේ වැඩ කිරීම.
2. තමන්ගේ ආයතනය සීමාසහිත සමාගමක් වන නමුත් සීමාසහිත යන්න නොයොදා හංගාගෙන වැඩ කිරීමට සමාගම් රෙජිස්ට්‍රාර්ගෙන් අවසර ලබාගෙන පැවතීම.

3. විදේශීය රාජ්‍යවල අරමුදල් උපයෝගී කොටගෙන, එහෙත් රාජ්‍ය නොවන සංවිධානයක් යැයි කියමින් ක්‍රියා කිරීම.

4. ආයෝජන මණ්ඩලයේ (Board of Investment, (BOI) යටතේ ව්‍යාපාරයක් වශයෙන් ලියාපදිංචි වී, පසුව රහස් එවැන්ජලීය සංවිධානයක් වශයෙන් ක්‍රියාත්මක වීම.

මූලධර්මවාදීන් තම කාර්යය රිසි සේ ඉටු කරගැනීමට මෙන් ම නීත්‍යානුකූල රැකවරණය පතාගෙන පළමුව සඳහන් කරන ලද පාර්ලිමේන්තු පනතක් මඟින් ක්‍රියාත්මක වීම බහුලව දැකිය හැකිය. ලංකාවේ දැනට පවත්නා සියලු නීති අඩංගු නීති ප්‍රඥප්ති සංග්‍රහය පරීක්ෂා කර බලන විට දක්නට ලැබෙන වැදගත් කරුණක් වන්නේ පාර්ලිමේන්තු පනතක් මගින් කෙළින් ම බලය ලබාගෙන ක්‍රියාත්මක වන්නාවූ ආයතන 60 කට අධික ප්‍රමාණයක් පවතින බවයි.

බොහෝ අවස්ථාවල දී මෙම ආයතන නීතිගත වී තිබෙන්නේ මන්ත්‍රීවරයෙකුගේ පුද්ගලික යෝජනාවක් වශයෙන් පාර්ලිමේන්තුවට ඉදිරිපත් කොට සම්මත වීමෙනි. එසේ සම්මත කරවා ගන්නා ලද බොහෝමයක් ආයතන පුණ්‍ය කටයුතුවල හා සමාජ සේවාවන්හි නියැලුණ ද, ඇතැම් ආයතන කෙළින් ම ඇමරිකන් එවැන්ජලික ව්‍යාපාරයේ බළල් අත් ය. සමහර ආයතන පල්ලියේ අංශය වශයෙන් වැඩ කරති. සමහර ආයතන බෙදුම්වාදී දෙමළ ප්‍රජාතන්ත්‍රවාදීන්ට අන්තර්ජාතික මුදල් සපයන "සාම" ව්‍යාපාරය. මෙම වර්ගයේ ආයතන බොහෝමයක් ඉංග්‍රීසියෙන් ලියාපදිංචි වී ඇති අතර ඒවායෙහි "ශ්‍රී ලංකා" නම යෙදී ඇත්නම් එම ආයතන 1972 ආණ්ඩුක්‍රම ව්‍යවස්ථාව සම්මත වීමෙන් පසු නීතිගත වූ ඒවාය. ඊට පෙර සම්මත වූ ඒවායේ "ලංකා" යන නාමය යෙදී ඇත. එම ආයතනයන් අතර කිහිපයක් නම්, අහදියා ඇකඩමිය, ආගම් සමුළුව, ආපසු බයිබල් ප්‍රචාරයට, ලංකා දෙවියන්ගේ සංගම, යාපනේ දේව ජීවන සංගමය, දේව සුව සේවා, ශ්‍රී ලංකා විශ්වවිද්‍යාල කුරුස යුද්ධය - ක්‍රිස්තු උදෙසා, සර්වෝදය-ලංකා ජාතික, ආදියයි.

මූලධර්මවාදීන් වැඩි වශයෙන් තම ආයතනය ලියාපදිංචි කරගන්නේ සමාගම් පනත යටතේය. නීති පොතෙහි 176 වන

අධිකාරය වශයෙන් තිබුණු සමාගම් ආඥාපනත පරිච්ඡින්න කරමින් ගෙනාවා වූ 1982 වර්ෂයේ අංක 17 දරණ සමාගම් පනතේ (Companies Act) තිබෙන පහසුකම් උපයෝගී කොටගෙන සමාගම් ලියාපදිංචි කිරීම බාර බලධරයා වන සමාගම් රෙජිස්ටාර්ගේ අනුමැතිය ලබාගන්නා මොවුන්, ජනතාව රවටමින් තමාගේ අයතනය සීමාසහිත එකක් වුව ද එහි නමට "සීමාසහිත" යන කොටසට භාවිතා නොකිරීමට අවසරය ලබා ගනී. මෙහි දී "සීමාසහිත" කොටස අත්හළ විට එම ආයතනය ආගමික හෝ සමාජ සේවා කරන ආයතනයක් මිස ව්‍යාපාරික ආයතනයක් කොම්පැනියක් බවට කාටවත් නොතේරේ. මෙම සමාගම් පනත යටතේ ලියාපදිංචි වූ ආයතන ගණන ඉතා විශාලය. ඒ අතර, "අන්තර්ජාතික ක්‍රිස්තියානි වාණිජ මණ්ඩලය, අන්තර් ජාතික ක්‍රිස්තියානි සාමාජිකත්වය, අන්තර්ජාතික සංස්කෘතික හා සාම ප්‍රචාරක පදනම, අපේක්ෂා පදනම, රෝහල් ක්‍රිස්තියානි සභාව, අස්වැන්න ජාත්‍යන්තරය, අස්වැන්න රැස්කිරීමේ මීසමේ පූජකයෝ, ආගම හා සාමය උදෙසා ජාතික සභාව, ඉරෙඩි ආසියා, S.O.S. ළමා ගම්මාන, ක්‍රිස්තියානි විශ්වවිද්‍යාල ශිෂ්‍ය සහෝදරත්වය, ක්‍රිස්තු සඳහා තරුණයෝ, ගල උඩ පල්ලිය, ගැටුම් පදනම, ක්‍රිස්තියානි යාඥා කේන්ද්‍රය, ක්‍රිස්තියානි පුනර්ජීවන කුරුස යුද්ධය, කැඳැල්ල, කිතු සෙවණ, කල්වර් ගොස්පේල් සේවා සභාව, ජීවනයේ කටහඬ, ගැමි සවිය, වර්ල්ඩ් විෂන් ලංකා, හැම ගෙදර ම කුරුස යුද්ධය, හිදය තුල්ලා ඉස්ලාම් පදනම" ආදියයි.

මූලධර්මවාදීන් ක්‍රියාත්මක වන තෙවන අවස්ථාව නම් රාජ්‍ය නොවන සංවිධාන හරහාය. ශ්‍රී ලංකාව තුළ රාජ්‍ය නොවන සංවිධාන බහුලව ව්‍යාප්ත වූයේ 1975 න් පසුවය. 1977 දී විවෘත ආර්ථිකය හඳුන්වා දීමත් සමග සංවර්ධන කාර්යයට උරදීම සඳහා සංවිධාන රාශියක් බිහි විය. 1990 දී රජය මගින් රාජ්‍ය නොවන සංවිධාන පිළිබඳව සොයා බැලීමට කොමිෂන් සභාවක් පත් කරන ලද අතර එම වාර්තාවේ දී රාජ්‍ය නොවන සංවිධාන අර්ථගන්වා ඇත්තේ මෙසේය.

"මෙය වරින්වර වෙනස් වන සුළු සංකල්පයක්. එහි ස්වරූපය මෙන් ම අරමුණු තේරුම් ගැනීමට අපහසුය. රජය හා ගිවිසුමක් ඇති කර නොගන්නා මෙම සංවිධාන තම කාර්යයන්ගෙන් ප්‍රතිලාභයක් අපේක්ෂා නොකරයි. පුණ්‍ය කටයුතු, සුභ සාධනය හා සංවර්ධනය යනාදිය අරමුණු කරගෙන ස්වේච්ඡාවෙන් කටයුතු කරයි. එසේ ම මෙම සංවිධාන සුළු වශයෙන් හෝ තමන් හඳුනා ගැනීමට අවකාශයක් නොතබා ඇති අතර ඒවා ඉවත් කිරීමක් ද කළ නොහැකිය.[2]

මෙම ඊනියා රාජ්‍ය නොවන සංවිධාන සමාජ ව්‍යවහාරයේ දී ප්‍රකට වී ඇත්තේ NGO යනුවෙනි. (Non Governmental Organisation) ඇතැම් රාජ්‍ය නොවන සංවිධාන කටයුතු කරන්නේ බටහිරින් ලැබෙන මුදල් ආධාර කෙළින් ම උපයෝගී කර ගනිමිනි. එම සංවිධාන International Non Governmental Organisation (INGO) යැයි ව්‍යවහාරයට පැමිණ ඇත. රාජ්‍ය නොවන සංවිධාන රටෙහි ක්‍රියාත්මකවීමට ප්‍රථම ලියාපදිංචිය අනිවාර්ය නොවන නිසා මේවා පිළිබඳ නිසි ගණනයක් ඉදිරිපත් කිරීම අපහසු වී තිබේ. 2002 වර්ෂය වන විට සමාජ සේවා දෙපාර්තමේන්තුවෙහි ලියාපදිංචි වූ රාජ්‍ය නොවන සංවිධාන ගණන 1164 ක් බව වාර්තා වී තිබේ.[3] ශ්‍රී ලංකාව් එවැන්ජලීය කාර්යාංශ නමැති ආයතනය අන්තර්ජාලයට ඉදිරිපත් කර ඇති තොරතුරු අනුව රාජ්‍ය නොවන සංවිධාන 1194 ක් ඇති බව දක්වා ඇත. එමෙන් ම රාජ්‍ය නොවන සංවිධාන වල සංඛ්‍යාත්මක භාවය පිළිබඳ තරමක් දුරට හෝ පිළිගත හැකි ප්‍රවෘත්තියක් සමාජ සුභසාධන අමාත්‍යාංශයේ රාජ්‍ය නොවන සංවිධාන රෙජිස්ට්‍රාර්වරයා විසින් ප්‍රකාශ කොට ඇත. ඒ අනුව ඔහු Daily News පුවත් පතට 2002 ජූලි 12 දින පවසා ඇත්තේ රාජ්‍ය නොවන සංවිධානය 10,000 කට අධික ප්‍රමාණයක් තිබෙන බවයි.[4]

රාජ්‍ය නොවන සංවිධානයන්හි පොදු ලක්ෂණ තුනක් ප්‍රධාන ලෙස ම දැකිය හැකිය.

1. නිශ්චිත වූ විදේශීය මූල්‍යමය ප්‍රභවයක් තිබේ.
2. ඒවා යම් පොදු ප්‍රතිපත්තිමය රාමුවක පිහිටා කටයුතු කරයි.
3. මෙම රාජ්‍ය නොවන සංවිධාන ක්‍රියාත්මක වන ක්ෂේත්‍ර අනුව හැම විට ම සක්‍රීය ජාලයක් ලෙස ක්‍රියා කරයි.[5]

හුදෙක් ම ක්‍රිස්තියානි ආගමික මූලධර්මවාදය පාරම්පරික කතෝලික පල්ලි සංස්ථාවෙන් වෙනස් වන්නකි. පසුගිය දශක දෙකක කාලය තුළ දී මූලධර්මවාදී ක්‍රිස්තියානි නිකායන් හා ඒවාට සම්බන්ධ ස්වෙච්ඡා ආයතන (NGO) 150 ක් පමණ අප රට තුළ ක්‍රියාත්මක වූ බවට කරුණු ඉදිරිපත් වී ඇත.[6]

සසංක පෙරේරා සිය කෘතියක දී මේ පිළිබඳව අදහස් දක්වමින්,

> "ක්‍රිස්තියානි ආගමට බෞද්ධයන් හා හින්දූන් හැරවීම සඳහා සෘජුව හා වක්‍රව ක්‍රියාත්මක වන ආයතන 72 ක් ශ්‍රී ලංකාවේ ක්‍රියාත්මක වේ."[7]

සසංක පෙරේරා දක්වන සංවිධාන ලයිස්තුවෙන් කිහිපයක් පහත දක්වා ඇත. "The Assembly of God, The Fellowship of Free Churches, Bethel Church, Good News Center, Apostolic Church, Calvary Church, Homasa Lanka, Tehova's Witness, Teevana Diya, World Vision Lanka, Youth For Christ, Lanka Bible College, Gideons International, Nazarene Mission, Back to the Bible."[9]

මෙලෙස රට තුළ ක්‍රියාත්මක වන ක්‍රිස්තියානි මූලධර්මවාදීන් හා ඔවුන්ට උදව් කරන රාජ්‍ය නොවන සංවිධාන නොයෙකුත් වේශයන්ගෙන් පැමිණෙති. ඔවුන්ට සදාචාරයක්, හොඳ නරකක් නැත. ඔවුන්ගේ ඒකායන අරමුණ ක්‍රිස්තියානි මූලධර්මවාදය ව්‍යාප්ත කරවීමයි. ඔවුනට ඒ සඳහා අවශ්‍ය සියලු නෛතික හා නෛතික නොවන බලතල මෙම භූමිය තුළින් ම ඔවුන් සපයාගෙන ඇත. නෛතික බලතල සකස් කරගැනීමේ දී ඉහත විග්‍රහ කරන ලද ක්‍රමෝපායන් ඔස්සේ තම මූලධර්මවාදය වැපිරීමට අවශ්‍ය මූලික බිම සකස් කර ගනිති. අනතුරුව ඔවුන්ට එම බිම නිදහස්, නිවහල්

බිමක් බවට පත්වන්නේ මෙරට බෞද්ධ සංස්කෘතියෙන් පෝෂණය වී සදාචාරාත්මක, අන්‍ය මත ඉවසීමේ ගුණය ඇති, සාමකාමී ජනතාවක් මෙරට සිටීමයි. මේ නිසා ම ඔවුන් වපුරන බීජයෙන් ලබාගැනීමට අපේක්ෂිත අස්වැන්නේ තරම අප දන හැඳින ගැනීම බෞද්ධයන්ගේත්, බුද්ධ ශාසනයේ යම් රැකවරණයකට ඉවහල් වනු ඇත. 2001 ජුනි 25 වන දිනයේ දී ශ්‍රී ලංකාවේ ජාතික ක්‍රිස්තියානි ඉවැන්ජලිකල් ආයතනය (National Christian Evangelical Alliance of Sri Lanka) ලංකාවේ වසර 50 ක කරන ලද සේවය පිළිබඳ සමරන අවස්ථාවේ දී එම ආයතනයේ මහ ලේකම් ගොඩ්ප්‍රි යෝගරාජා මෙබඳු පණිවිඩයක් නිකුත් කර ඇත.

> "දුෂ්කරතා රාශියක් මධ්‍යයේ ශ්‍රී ලංකාව, ජේසු තුමා වෙත හැරවීමේ ක්‍රියාදාමයෙහි දී අප බලසම්පන්න වී ඉදිරියෙන් සිටිමු. මෙම කර්තව්‍ය විශ්වාසයේ ගමනකි. දේව මහිමයේ භාෂාවකි. නිවිය නොහැකි ගිනි සිළුවකි, නොමැරෙන සිහිනයකි."[9]

එම ප්‍රකාශයේ අන්තර්ගතය කෙබඳු අවධානමකින් යුක්ත ද යත් අමුතුවෙන් පැහැදිලි කළ යුතු නොවේ. මූලධර්මවාදීන්ගේ ස්වභාවය එයයි. වර්තමාන සමාජ පසුබිම වන විට මෙම මූලධර්මවාදී කණ්ඩායම් රට පුරා අස්සක්, මුල්ලක් නැර රිංගාගෙන ඇත. ඔවුන් ඔවුන්ගේ දේව රාජ්‍ය උදෙසා ගමන් කරයි. බටහිර රටවල්වල පල්ලි සිය දහස් ගණනින් ආසියාකරයේ හුදෙකලා පාලු ගෙවල් බවට පත් වන විට ඔවුන් එවැනි වූ පල්ලි තනති. මූලධර්මවාදීන්ගේ ව්‍යාප්තිය සඳහා තෝතැන්න සැදී ඇත්තේ සංවර්ධනය වෙමින් පවතින රටවල්වල ආර්ථික, දේශපාලනික, සමාජ, අස්ථාවර භාවයයි. විශේෂයෙන් ම ඔවුන්ට ඔවුන්ගේ අරමුණ කරා ළඟා වීම සඳහා,

* දුප්පත්කම
* විරැකියාව
* සමාජ අසාධාරණතා
* පෞද්ගලික අමනාපකම්
* ප්‍රේමය හා විවාහ සබඳතා

* කායික හා මානසික ආබාධ
* ත්‍රස්තවාදය නිසා අනාථ වීම
* උසස් පාසලකට තම දරුවා ඇතුළත් කරගැනීමේ අවශ්‍යතාව
* මත්ද්‍රව්‍ය ලෝලීත්වය
* ආගමට හැරීමෙන් සමාජයේ උසස් තැනක් ලබාගත හැකිය, යන හැඟීම
* බෞද්ධ සංස්කෘතිකයට පිටුපා නිදහසේ හැසිරීමට අවස්ථාව ලබා ගැනීම[10]

යන හේතු සාධක බෙහෙවින් වාසි සහගත වී ඇත. මෙම තත්ත්වය මත සාම්ප්‍රදායික ආගම අදහන්නවුන් ඉන් මිදී ආර්ථික වාසි බලාපොරොත්තුවෙන් සිය ආගම පාවා දී මූලධර්මවාදී ග්‍රහණයට නිතැතින් ම නතු වේ. මූලධර්මවාදීන් ක්‍රිස්තියානි මූලධර්මවාදය පැතිරවීමේ දී,

* බුද්ධිමය හැරවීම
* යම් අද්භූත දර්ශන හා ශබ්ද මාර්ගයෙන් මවිතයට පත්කිරීම
* පොත්පත් බෙදා දීමෙන් ආකර්ශනය කරගැනීම
* ආදර කරුණාව දැක්වීම
* ප්‍රසංග හා අකර්ෂණීය දේශනා පැවැත්වීම
* බලහත්කාර ක්‍රම යෙදීම[11]

නූතන ක්‍රිස්තියානි මූලධර්මවාදීය සේම මුස්ලිම් මූලධර්මවාදය ක්‍රමක්‍රමයෙන් රට ගිලගනිමින් පවතී. ඔවුන් සිය මූලධර්මවාදය පතුරුවන්නේ ඉතා සූක්ෂම ලෙසිනි. ලෝක ව්‍යාප්ත මුස්ලිම් ආක්‍රමණය ලංකාවේ ද සීඝ්‍රයෙන් ව්‍යාප්ත වෙමින් ගම්, නගර පිටින් ඔවුන්ගේ අණසකට පත්ව ඇත. ඔවුන් සිය වර්ගයා බෝ කරමින්, ආවාහ විවාහ තුළින්, මැද පෙරදිග රැකීරක්ෂා ලබාගැනීමේ අරමුණින් ද බෞද්ධයින් මුස්ලිම් ආගමට හරවා ඇත.

මුස්ලිම් මූලධර්මවාදයේ සුවිශේෂ ලක්ෂණයක් ලෙස භූමිය වැදගත් කොට සලකනු දැකිය හැකිය. භූමිය ආක්‍රමණය කිරීමේ දී

ඔවුන් ඓතිහාසික බෞද්ධ පුද බිම් ආශ්‍රිතව ජනාවාස ගොඩ නගමින් එම පුදබිම් වැනසීමේ ක්‍රියාදාමයක කලක පටන් නියැලී සිටිති. එහි උච්චත ම අවස්ථාවන් අතර[12] ඉපැරණි කුරගල පූජනීය ස්ථානය වනසා මුස්ලිම් පල්ලියක් පවා ඉදිකර තිබීම, අතීතයේ දී ඉපැරණි මුහුදු මහාවිහාරය සතුව අක්කර 32 ක භූමි ප්‍රමාණයක් තිබුණ ද අද එය අක්කර අටකටත් අඩු භූමි ප්‍රමාණයකට සීමා වී ඇත. අතීත රජදරුවන් විසින් අක්කර 8000 ක් සහිතව ඉදිකළ දීඝවාපී පුදබිම අද අක්කර 600ට සීමා වී ඇත. රක්වාන ගම මීට වසර 100කට පෙර සම්පූර්ණ බෞද්ධ ග්‍රාමයක් වුවද අද එහි බෞද්ධයන් නොමැති තරම්ය. ගම්පොළ ප්‍රදේශයේ හතරැස් සැතපුමක් තුළ පල්ලි 32ක් ඉදිකොට ඇත. මේවායින් බොහෝමයක් සාදා ඇත්තේ බෞද්ධ සිද්ධස්ථානවලට අයත් ඉඩම්වලය. ඉස්ලාම් ධර්මය සිංහලෙන් කුඩා පොත් වශයෙන් මුද්‍රණය කොට බෙදා දෙමින් මැද පෙරදිග සේවය කරන සිංහල ජනයා ඉස්ලාම් දහමට නැඹුරු කිරීමට යත්න දැරීම.

මෑතක සිට මෙරට මුස්ලිම් ජනයාගේ ඇඳුම ද මූලධර්මවාදී වෙනසකට භාජනය වී ඇත. මුස්ලිම්වරුන් යම් ප්‍රදේශයකට පදිංචියට යාමෙන් පසු අසල්වාසී සිංහල ජනයාට එම ප්‍රදේශය එපාවන ලෙස කටයුතු කරති. එවිට ඔවුන් එම ප්‍රදේශ අතහැර යති. එසේ අතහැර යනවිට එම ඉඩම් සංවිධානාත්මක ලෙස මිල දී ගැනීමට ද ඔවුන් සැදී පැහැදී සිටිති. අද වන විට මත්කුඩු ජාවාරම බහුල ලෙස සිදුකරන්නේ මුස්ලිම් ව්‍යාපාරිකයන්ය. මොවුන් ව්‍යාපාරයේ රඳා පවතින්නේ සිංහල බෞද්ධයෝ නිසාය. මුස්ලිම් ජනයා සමූහ වශයෙන් ජීවත් වීමට පුරුදුව ඇත. මෙසේ කල්ලියක් ලෙස ගම්මාන ඉදිවීමත් සමග පල්ලි ඉබේට ම ඉදි වේ. මෙහි ප්‍රතිඵලයක් ලෙස බේරුවල ප්‍රදේශයේ මේ වන විට පල්ලි 26ක් ඉදි වී ඇත.

ක්‍රිස්තියානි මූලධර්මවාදයේ හා මුස්ලිම් මූලධර්මවාදයේ අවසන් ඉල්ලකය ශ්‍රී ලංකාව දේව රාජ්‍යයක් බවට පත් කිරීමයි. 2020 පමණ වන විට ශ්‍රී ලංකා බෞද්ධ ජනප්‍රතිශතය 40%කට වඩා අඩු කිරීම මෙමම මූලධර්මවාදයේ අරමුණයි.[13] මෙරට මූලධර්මවාදයෙ

ව්‍යාප්තිය, මූලධර්මවාදීන්ගේ අරමුණ, අභියෝගයන් සියල්ල පසක් වේ නම්, ශ්‍රී ලංකාවේ අදට මෙන් ම අනාගතයටත් ''බොදුහෙළයක්'' මිස ''කිතුහෙළයක්'' නොවීමට ඉඩ තබමු.

ආන්තික සටහන්

1. විජයතුංග, හරිස්චන්ද්‍ර, ආගමික නිදහස හා මූලික අයිතිය, ඇස්. ගොඩගේ සහ සහෝදරයෝ, 2003, පිටු 30-47.
2. කරුණානායක, රංජනී අනෝමා, ශ්‍රී ලංකාවේ සමයාන්තර ප්‍රයාණය පිළිබඳ ශාස්ත්‍රීය අධ්‍යයනයක්, තරංජි ප්‍රින්ටර්ස්, 2008, පිටුව 51.
3. විජයතුංග, හරිස්චන්ද්‍ර, ආගමික නිදහස හා මූලික අයිතිය, ඇස්. ගොඩගේ සහ සහෝදරයෝ, 2003, පිටු 49.
4. එම, පිටුව 50.
5. කරුණානායක, රංජනී අනෝමා, ශ්‍රී ලංකාවේ සමයාන්තර ප්‍රයාණය පිළිබඳ ශාස්ත්‍රීය අධ්‍යයනයක්, තරංජි ප්‍රින්ටර්ස්, 2008, පිටුව 55.
6. ධම්මානන්ද හිමි, මැදගම, ආගම් මාරුව, සීවලී ඔෆ්සෙට් ප්‍රින්ටර්ස්, මාතලේ, 2001 ජූලි, පිටුව 01.
7. Perera Sasanka, New Evangelical Movements & Conflict is South Asia Sri Lanka & Nepal is Prespective, 1998, p. 52.
8. එම, පි. 49-51.
9. බුද්ධශාසන ජනාධිපති කොමිෂන් වාර්තාව, 2002 ජූනි.
10. එම, පිටුව 124.
11. එම, පිටුව 124.
12. එම, පිටුව 136-137.
13. ආරියරත්න, පාලිත, ඩී. ඩබ්ලිව්. බුද්ධ ශාසනයට ඇති නව අභියෝග, 2007.

පරිසර අර්බුදය සංවර්ධනය සහ බුදුදහම

ඇකිරියේ චූලාලංකාර හිමි

ස්වභාව ධර්මය මාතෘ ගුණයෙන් පිරී ගිය සදාදරණීය මවකි. මවක් සිය සියලු ම දරුවන් රැකීමට එක ම සෙනෙහසකින් කැප වෙන්නාක් සේ සොබාදහම සියලු ම ජීවීන්ගේ පැවැත්ම සඳහා උපකාර කරයි. සොබාදහම තුළ සියලු සමතුලිතයන් ආරක්ෂා කරගනිමින් ජීවයේ පැවැත්ම රඳවා ගනී. එහෙත් එයට සීමාවක් ඇති බව අප සිහිතබා ගත යුතු වේ. පරිසර මාතාවගේ අපරිමිත ගුණය පරිත්‍යාගය නිසාවෙන් සිය දරුවන්ට ලබාදෙන අමිල දායාදයන් තුළින් සන්තෘප්ත නොවී සූරාගෙන කෑමට යාම නිසා අද වන විටත් ඇය සතු දරාගැනීමේ හැකියාව ගිලිහී යමින් පවතී.

විද්‍යාත්මක සහ තාක්ෂණික ඥානය අතින් මිනිසා නූතනය වන විට අප දන්නා ඉතිහාසයේ අන් කවර යුගයකටත් වඩා ඉදිරියෙන් සිටියි. එසේ ම ලොව වාසය කරන සත්ත්වයින් අතරින් පරිසරයට වඩාත් හානි පමුණුවන සත්ත්වයා බවට ද පත්ව තිබේ. මෙහි දී සැලකිය යුතු කරුණ වන්නේ මිනිසා අතින් පරිසරයට සිදු වී ඇති මෙම හානිය කෙතෙක් වුව ද එයින් සංවර්ධනයේ නැමියාව සිදුවී තිබීමයි.

විද්‍යාත්මක ඥානයෙහි ප්‍රතිඵල වශයෙන් මිනිසා ලබා ඇති ජයග්‍රහණ බොහෝ ය. ඒ අතර ළදරු මරණ අනුපාතිකය පහත වැටීම, මිනිස් ජීවන අපේක්ෂා ඉහළ නැගීම මෙන් ම කෘෂිකාර්මික

* කායික හා මානසික ආබාධ
* ත්‍රස්තවාදය නිසා අනාථ වීම
* උසස් පාසලකට තම දරුවා ඇතුළත් කරගැනීමේ අවශ්‍යතාව
* මත්ද්‍රව්‍ය ලෝලිත්වය
* ආගමට හැරීමෙන් සමාජයේ උසස් තැනක් ලබාගත හැකිය, යන හැඟීම
* බෞද්ධ සංස්කෘතිකයට පිටුපා නිදහසේ හැසිරීමට අවස්ථාව ලබා ගැනීම[10]

යන හේතු සාධක බෙහෙවින් වාසි සහගත වී ඇත. මෙම තත්ත්වය මත සාම්ප්‍රදායික ආගම අදහන්නවුන් ඉන් මිදී ආර්ථික වාසි බලාපොරොත්තුවෙන් සිය ආගම පාවා දී මූලධර්මවාදී ග්‍රහණයට නිතැතින් ම නතු වේ. මූලධර්මවාදීන් ක්‍රිස්තියානි මූලධර්මවාදය පැතිරවීමේ දී,

* බුද්ධිමය හැරවීම
* යම් අද්භූත දර්ශන හා ශබ්ද මාර්ගයෙන් මවිතයට පත්කිරීම
* පොත්පත් බෙදා දීමෙන් ආකර්ශනය කරගැනීම
* ආදර කරුණාව දැක්වීම
* ප්‍රසංග හා අකර්ෂණීය දේශනා පැවැත්වීම
* බලහත්කාර ක්‍රම යෙදීම[11]

නූතන ක්‍රිස්තියානි මූලධර්මවාදීය සේම මුස්ලිම් මූලධර්මවාදය ක්‍රමක්‍රමයෙන් රට ගිලගනිමින් පවතී. ඔවුන් සිය මූලධර්මවාදය පතුරුවන්නේ ඉතා සූක්ෂම ලෙසිනි. ලෝක ව්‍යාප්ත මුස්ලිම් ආක්‍රමණය ලංකාවේ ද සීඝ්‍රයෙන් ව්‍යාප්ත වෙමින් ගම්, නගර පිටින් ඔවුන්ගේ අණසකට පත්ව ඇත. ඔවුන් සිය වර්ගයා බෝ කරමින්, ආවාහ විවාහ තුළින්, මැද පෙරදිග රැකීරක්ෂා ලබාගැනීමේ අරමුණින් ද බෞද්ධයින් මුස්ලිම් ආගමට හරවා ඇත.

මුස්ලිම් මූලධර්මවාදයේ සුවිශේෂ ලක්ෂණයක් ලෙස භූමිය වැදගත් කොට සලකනු දැකිය හැකිය. භූමිය ආක්‍රමණය කිරීමේ දී

ඔවුන් ඓතිහාසික බෞද්ධ පුද බිම් ආශ්‍රිතව ජනාවාස ගොඩ නගමින් එම පුදබිම් වැනසීමේ ක්‍රියාදාමයක කලක පටන් නියැළී සිටිති. එහි උච්චතම ම අවස්ථාවන් අතර[12] ඉපැරණි කුරගල පූජනීය ස්ථානය වනසා මුස්ලිම් පල්ලියක් පවා ඉදිකර තිබීම, අතීතයේ දී ඉපැරණි මුහුදු මහාවිහාරය සතුව අක්කර 32 ක භූමි ප්‍රමාණයක් තිබුණ ද අද එය අක්කර අටකටත් අඩු භූමි ප්‍රමාණයකට සීමා වී ඇත. අතීත රජදරුවන් විසින් අක්කර 8000 ක් සහිතව ඉදිකළ දීඝවාපි පුදබිම අද අක්කර 600ට සීමා වී ඇත. රක්වාන ගම මීට වසර 100කට පෙර සම්පූර්ණ බෞද්ධ ග්‍රාමයක් වුවද අද එහි බෞද්ධයන් නොමැති තරමය. ගම්පොළ ප්‍රදේශයේ හතරැස් සැතපුමක් තුළ පල්ලි 32ක් ඉදිකොට ඇත. මේවායින් බොහෝමයක් සාදා ඇත්තේ බෞද්ධ සිද්ධස්ථානවලට අයත් ඉඩම්වලය. ඉස්ලාම් ධර්මය සිංහලෙන් කුඩා පොත් වශයෙන් මුද්‍රණය කොට බෙදා දෙමින් මැද පෙරදිග සේවය කරන සිංහල ජනයා ඉස්ලාම් දහමට නැඹුරු කිරීමට යත්න දැරීම.

මෑතක සිට මෙරට මුස්ලිම් ජනයාගේ ඇඳුම ද මූලධර්මවාදී වෙනසකට භාජනය වී ඇත. මුස්ලිම්වරුන් යම් ප්‍රදේශයකට පදිංචියට යාමෙන් පසු අසල්වාසී සිංහල ජනයාට එම ප්‍රදේශය එපාවන ලෙස කටයුතු කරති. එවිට ඔවුන් එම ප්‍රදේශ අතහැර යති. එසේ අතහැර යනවිට එම ඉඩම් සංවිධානාත්මක ලෙස මිල දී ගැනීමට ද ඔවුන් සැදී පැහැදී සිටිති. අද වන විට මත්කුඩු ජාවාරම බහුල ලෙස සිදුකරන්නේ මුස්ලිම් ව්‍යාපාරිකයන්ය. මොවුන් ව්‍යාපාරයේ රඳා පවතින්නේ සිංහල බෞද්ධයෝ නිසාය. මුස්ලිම් ජනයා සමූහ වශයෙන් ජීවත් වීමට පුරුදුව ඇත. මෙසේ කල්ලියක් ලෙස ගම්මාන ඉදිවීමත් සමග පල්ලි ඉබේට ම ඉදි වේ. මෙහි ප්‍රතිඵලයක් ලෙස බේරුවල ප්‍රදේශයේ මේ වන විට පල්ලි 26ක් ඉදි වී ඇත.

ක්‍රිස්තියානි මූලධර්මවාදයේ හා මුස්ලිම් මූලධර්මවාදයේ අවසන් ඉල්ලකය ශ්‍රී ලංකාව දේව රාජ්‍යයක් බවට පත් කිරීමයි. 2020 පමණ වන විට ශ්‍රී ලංකා බෞද්ධ ජනප්‍රතිශතය 40%කට වඩා අඩු කිරීම මෙමම මූලධර්මවාදයේ අරමුණයි.[13] මෙරට මූලධර්මවාදයෙ

ව්‍යාප්තිය, මූලධර්මවාදීන්ගේ අරමුණ, අභියෝගයන් සියල්ල පසක් වේ නම්, ශ්‍රී ලංකාවේ අදට මෙන් ම අනාගතයටත් ''බොදුහෙළයක්'' මිස ''කිතුහෙළයක්'' නොවීමට ඉඩ තබමු.

ආන්තික සටහන්

1. විජයතුංග, හරිස්චන්ද්‍ර, ආගමික නිදහස හා මූලික අයිතිය, ඇස්. ගොඩගේ සහ සහෝදරයෝ, 2003, පිටු 30-47.
2. කරුණානායක, රංජනී අනෝමා, ශ්‍රී ලංකාවේ සමයාන්තර ප්‍රයාණය පිළිබඳ ශාස්ත්‍රීය අධ්‍යයනයක්, තරංජි ප්‍රින්ට්ස්, 2008, පිටුව 51.
3. විජයතුංග, හරිස්චන්ද්‍ර, ආගමික නිදහස හා මූලික අයිතිය, ඇස්. ගොඩගේ සහ සහෝදරයෝ, 2003, පිටු 49.
4. එම, පිටුව 50.
5. කරුණානායක, රංජනී අනෝමා, ශ්‍රී ලංකාවේ සමයාන්තර ප්‍රයාණය පිළිබඳ ශාස්ත්‍රීය අධ්‍යයනයක්, තරංජි ප්‍රින්ට්ස්, 2008, පිටුව 55.
6. ධම්මානන්ද හිමි, මැදගම, ආගම් මාරුව, සීවලී ඔෆ්සෙට් ප්‍රින්ටර්ස්, මාතලේ, 2001 ජූලි, පිටුව 01.
7. Perera Sasanka, New Evangelical Movements & Conflict is South Asia Sri Lanka & Nepal is Prespective, 1998, p. 52.
8. එම, පි. 49-51.
9. බුද්ධශාසන ජනාධිපති කොමිෂන් වාර්තාව, 2002 ජුනි.
10. එම, පිටුව 124.
11. එම, පිටුව 124.
12. එම, පිටුව 136-137.
13. ආරියරත්න, පාලිත, ඩී. ඩබ්ලිව්. බුද්ධ ශාසනයට ඇති නව අභියෝග, 2007.

පරිසර අර්බුදය සංවර්ධනය සහ බුදුදහම

ඇකිරියේ චූලාලංකාර හිමි

ස්වභාව ධර්මය මාතෘ ගුණයෙන් පිරී ගිය සදාදරණීය මවකි. මවක් සිය සියලු ම දරුවන් රැකීමට එක ම සෙනෙහසකින් කැප වෙන්නාක් සේ සොබාදහම සියලු ම ජීවීන්ගේ පැවැත්ම සඳහා උපකාර කරයි. සොබාදහම තුළ සියලු සමතුලිතයන් ආරක්ෂා කරගනිමින් ජීවයේ පැවැත්ම රඳවා ගනී. එහෙත් එයට සීමාවක් ඇති බව අප සිහිතබා ගත යුතු වේ. පරිසර මාතාවගේ අපරිමිත ගුණය පරිත්‍යාගය නිසාවෙන් සිය දරුවන්ට ලබාදෙන අමිල දායාදයන් තුළින් සන්තෘප්ත නොවී සූරාගෙන කෑමට යාම නිසා අද වන විටත් ඇය සතු දරාගැනීමේ හැකියාව ගිලිහී යමින් පවතී.

විද්‍යාත්මක සහ තාක්ෂණික ඥානය අතින් මිනිසා නූතනය වන විට අප දන්නා ඉතිහාසයේ අන් කවර යුගයකටත් වඩා ඉදිරියෙන් සිටියි. එසේ ම ලොව වාසය කරන සත්ත්වයින් අතරින් පරිසරයට වඩාත් හානි පමුණුවන සත්ත්වයා බවට ද පත්ව තිබේ. මෙහි දී සැලකිය යුතු කරුණ වන්නේ මිනිසා අතින් පරිසරයට සිදු වී ඇති මෙම හානිය කෙතෙක් වුව ද එයින් සංවර්ධනයේ නැමියාව සිදුවී තිබීමයි.

විද්‍යාත්මක ඥානයෙහි ප්‍රතිඵල වශයෙන් මිනිසා ලබා ඇති ජයග්‍රහණ බොහෝ ය. ඒ අතර ළදරු මරණ අනුපාතිකය පහත වැටීම, මිනිස් ජීවන අපේක්ෂා ඉහළ නැගීම මෙන් ම කෘෂිකාර්මික

වෛද්‍ය විද්‍යාත්මක සහ කර්මාන්ත ක්ෂේත්‍රයෙහි ද ලත් ජයග්‍රහණ වෙයි. එසේ ම තාක්ෂණික දියුණුව නිසාවෙන් යුද අවි නිෂ්පාදනය, න්‍යෂ්ටික අත්හදා බැලීම් ආදියෙන් සීඝ්‍ර දියුණුවක් දක්නට ලැබෙයි. එහෙත් සමීක්ෂණ වාර්තා පෙන්නුම් කරන්නේ පසුගිය කාල වකවානුව තුළ ලෝකයේ පරිසරයට සිදුවී ඇති හානිය ඒ සියලු ම ජයග්‍රහණ අභිබවා ඉදිරියෙන් සිටින බවකි.

වනාන්තර ශීඝ්‍රයෙන් විනාශවීම, ගෝලීය උෂ්ණත්වය ඉහළ යාම, සාගර ජල මට්ටම ඉහළ යාම, ඕසෝන් ස්ථරයට හානි සිදුවීම, කර්මාන්ත සහ කෘෂිකාර්මික ක්ෂේත්‍රය විසින් ආහාරදාමය වෙත එකතු කරනු ලබන විෂ ද්‍රව්‍ය ප්‍රමාණය දිනෙන් දින ඉහළ යාම දීර්ඝ කාලීන නියඟය එම හානිවලින් කිහිපයකි.

පරිසරය විසින් අප වෙත ලබාදෙන අමිල දායාද සම්පත් යන වචනයෙන් හඳුන්වමු. ''සම්පතක ස්වභාවය වන්නේ දැඩි හානියක් නොනොමැති විට සොබාදහමේ මාතෘ ගුණය මත යළි යළි ඉපදීමයි''[2] පොළෝ තලයෙන් මතුවන ජලසම්පත ක්ෂය නොවන බවත් පරිසරය විසින් අපද්‍රව්‍ය අවශෝෂණය කරගැනීමේ ධාරිතාව අසීමිත බවත් අපගේ අදහසයි. එහෙත් පාරිසරික සම්පත සීමිත බවත් පරිසරයට දරාගත නොහැකි තරමේ අපද්‍රව්‍ය එකතු වීම නිසා පරිසරය අහිතකර ප්‍රතිචාර දක්වන බවත් පැහැදිලි සත්‍යයකි.

සම්පත්වල ලක්ෂණය නැවත නැවත වර්ධනය වීම වුව ද එසේ පුනර්වර්ධනය නොවන සම්පත් ද ඇත. නිදසුන් ලෙස වරස ගණනාවකට පෙර ඇති වූ පොසිල ඉන්ධන පසුව ගල්අඟුරු, පෙට්‍රෝලියම්, වායු බවට පත් විය. එහෙත් ඒවායේ භාවිතයේ ශීඝ්‍රවීම නිසා කොපමණ කාලයක් පවතීදැයි කිවහැකිද? එසේ ම පොස්පේට් නිධි අතර පාෂාණ පොස්පේට හිඟ වී යාමේ තර්ජනය අනාගත ලෝකයට කෙසේ බලපායි ද? එමනිසා සියලු ජීවීන්ගේ පැවැත්ම වඩාත් චිරස්ථායී ලෙස පැවතීමට නම් එය නිසියාකාරයෙන් වටහාගත් සංවර්ධන මාවතකට පිවිසීමට කාලය එළඹ තිබේ.

සංවර්ධනය (Development) හෙවත් දියුණුව මෑතකාලීන විද්‍යා තාක්ෂණ දියුණු ලෝකයේ බෙහෙවින් අවධානය දිනාගත් සංකල්පයකි. ඒ අනුව ලෝකයේ සෑම රටක් ම පාහේ සංවර්ධනය දිශාව වෙත නැඹුරු වෙමින් සිටින ආකාරයක් දක්නට ලැබෙයි. මෙම උද්‍යෝගය නිසාවෙන් ම සංවර්ධනය යන්නට විවිධ වූ නිර්වචන ද බිහිවී තිබේ. ඒවා අතරින් ඉතා මෑතක දී Unesco සංවිධානය විසින් සංවර්ධනය පිළිබඳ අර්ථ දක්වමින් තිරසාර සංවර්ධනයක් පිළිබඳ අවශ්‍යතාව ඉදිරිපත් කර තිබේ. "ඒ අනුව සංවර්ධනයේ දී ධරණීය මානව සංවර්ධනයක් සඳහා පරිසරය පිළිබඳ දැනුවත් කිරීම්, අනාගත පරම්පරා සඳහා පාරිසරික අයිතිවාසිකම් සංරක්ෂණ කිරීම් සහ සම්පත් පාරිභෝජනය සමව සහේතුක ලෙස කෙරෙන අන්දමට ජනතාවගේ සහභාගිත්වය ද ඇති කළ යුතු බව අවධාරණය කරයි."[3]

විශේෂයෙන් අපරදිග ඉගැන්වීම් තුළ පූර්ණ සංවර්ධනය ද්‍රව්‍යමය වූ භෞතිකයට පමණක් සීමා කර තිබේ. 1978 හිදී හිගින් නම් විද්වතා විසින් ප්‍රකාශ කරනු ලබන්නේ ආර්ථික (භෞතික) දියුණුව පමණක් සිතන නූතන සංවර්ධන මාවත තුළ ස්වාභාවික පාරිසරික දූෂණය, දිගුකාලීන නියඟය, සාගතය හා දරිද්‍රතාවය පෙර නොවූ විරූ ආකාරයේ සෞඛ්‍ය ප්‍රශ්න ආදී ප්‍රශ්න රැසක් අනාගත පරපුරට දායාද කර ඇත. ඒ තුළින් ජීවියාට මේ බිම නුසුදුසු බිමක් බවට පත් වෙමින් තිබෙන ආකාරයක් දක්නට ලැබෙයි. මෙයින් පැහැදිලි වන්නේ නූතන සංවර්ධනය ක්‍රියාවලිය තුළ ආචාර ධර්ම ශික්ෂණය ගිලිහී ගොස් ඇති බව නොවේද?

මෙබඳු අසතුටුදායක තත්ත්වයක් උද්ගත වීමට හේතුව කුමක්ද? බෞද්ධ චින්තන සන්දර්භය තුළ සකස් කෙරුන සකස් කෙරෙන නව ආකෘතියක් තුළින් මෙම දුෂ්කරතා ජයගෙන ඉදිරියට යෑමට මිනිසාට නොහැකිද? මෙහි දී ඛුද්දක නිකායට අයත් ධම්මපදයෙහි එන ප්‍රකාශනයක් සිහියට නැගෙයි. එනම් අනුවණ පුද්ගලයා සතු දැනුම් ඔහුගේ ම අනර්ථය පිණිස පවත්නා බවයි.

යාවදේව අනත්ථාය - ඤත්තං බාලස්ස ජායති
ගන්ති බාලස්ස සුක්කංසං - මුද්ධමස්ස විපාකයං

බෞද්ධ සමාජ දර්ශනයෙහි පිළිබිඹුවන ඉතා වැදගත් සංකල්පයක් ලෙස "සංවර්ධනය" පෙන්වා දිය හැකිය. බුදුසමය හුදෙක් මිනිසාගේ ආධ්‍යාත්මික සංවර්ධනය පමණක් නොව ඔහුගේ සමාජ ආර්ථික සංවර්ධනය ද අවධාරණය කරන දහමකි. "බෞද්ධ සංවර්ධන පිළිවෙත මෙලොව/පරලොව, භෞතික/අධ්‍යාත්මික, ලෞකික/ලෝකෝත්තර යනාදී වශයෙන් උභයාංශයක් ඇතුළත් ඉගැන්වීමකි." භෞතික හා අධ්‍යාත්මික සංවර්ධනය පිළිබඳ බෞද්ධ ඉගැන්වීම් සූත්‍ර දේශනා බොහොමයක ඇතුළත් වෙයි. ද්විචක්ඛු, වඩ්ඪී, ව්‍යග්ඝපජ්ජ, මංගල, පරාභව, අණන, සිඟාලෝවාද, වසල, තමෝතම පරායන ආදී සූත්‍ර ඒවායින් ප්‍රධාන වෙයි.

අංගුත්තර නිකායේ ද්විචක්ඛු සූත්‍රයේ දී ලෝකයේ තුන්-වර්ගයක පුද්ගලයන් සිටින බව පෙන්වා දෙති. එනම්,

1. අන්ධ
2. ඒකචක්ඛු
3. ද්විචක්ඛු

වශයෙනි. ඒ අනුව අන්ධ පුද්ගලයා යනුවෙන් අදහස් කරන්නේ ආර්ථික සංවර්ධනය මෙන් ම සදාචාරාත්මක දියුණුව ද පිරිහිගිය පුද්ගලයා ය. එකැස් පුද්ගලයා යනු හුදෙක් ආර්ථික සංවර්ධනය පමණක් ඇති කරගැනීමට සමත් පුද්ගලයා යි. දෙඇස් ඇති පුද්ගලයා යනු ආර්ථික සංවර්ධනය සහ සදාචාරාත්මක සංවර්ධනය ද ඇති කරගැනීමට සමත් පුද්ගලයායි. සමාජ සංවර්ධනය පිළිබඳ බෞද්ධ ආකෘතියෙහි පරමාර්ථය වන්නේ ද්විචක්ඛු සමාජයක් බිහිකර ගැනීමයි. එහෙයින් දෙඇස ම පෙනෙන පුද්ගලයා ඇසුරු කළ යුතු බවත් අන්ධයා සහ එක් ඇසක් පමණක් පෙනෙන්නා බැහැර කළ යුතු බවත් බෞද්ධ ඉගැන්වීමයි.[5]

මෙතෙක් ලෝකය අනුගමනය කළ ආකෘතියෙහි පදනම වන්නේ ඒකචක්ඛු සමාජයක් බිහිකිරීමයි. අසීමිත ආශාවන් සීමිත සම්පත් මගින් සපුරාගැනීමට උපාය මාර්ග සෙවීම හැර අසීමිත ආශාවන් සීමාකර ගැනීමට උපාය මාර්ග සෙවීමත් එහි දක්නට නැත. මානව වර්ග පිළිබඳ බෞද්ධ නිරීක්ෂණය අනුව මිනිසා

පහසුවෙන් සතුටට පත් නොවේ. ''කහවණු වැස්සකින් වුව ද ඔහු සතුටට පත් නොවන බව ධම්මපදය[6] පවසයි. එහෙයින් මිනිසා ඇතුළු සියලු ම ජීවී ප්‍රජාවට ම මුහුණ පෑමට සිදු වී ඇති ප්‍රබල ගැටළුවක් වන පරිසර අර්බුදය සීමාකර ගනිමින් තිරසාර සංවර්ධන ක්‍රියාවලියකට බුදුසමයෙහි එන ඉගැන්වීම් මනා පිටුවහලක් වන බව පැහැදිලි වෙයි.

ආශ්‍රිත ග්‍රන්ථ

1. මහපොළොව කොල්ලකෑම, ප්‍රනාන්දු, සරත්, චන්ද්‍රනාථ, 31 පිටුව. ජාතික ඉඩම් හා කෘෂිකර්ම ප්‍රතිසංස්කරණ ව්‍යාපාරය.
2. පරිසරය, මනුෂ්‍ය අවශ්‍යතා සහ සංවර්ධනය, ධනපාල ඒ. එච්., ආරියසේන සම්පත්.
3. රහතන් වහන්සේ සහ විමුක්ති සුවය (සංවර්ධනය පිළිබඳ බෞද්ධ ආකල්පය ලිපිය), නාරද හිමි, දියගම, 30 පිටුව, 2008 මුද්‍රණය, එස්. ගොඩගේ සහ සහෝදරයෝ.
4. ඛු. නි. ධම්මපදය, බාලවග්ගය, 13 ගාථාව.
5. අන්ධංච ඒකචක්ඛුංච - ආරකාපරිවජ්ජයේ
ද්විචක්ඛුං පන සෙවෙථ - සෙට්ඨං පුරිස පුග්ගලොං
අ. නි. අන්ධ දිව්චක්ඛු සූත්‍රය.
6. න කහාපණ - වසෙසන
තිත්තිකාමෙසු විජ්ජති
අපපස්සාද දුඛාකාමා
ඉතිවිඤ්ඤාය පණ්ඩිතො
ඛු. නි. ධම්මපදය, බුද්දක වග්ගය, 8 වන ගාථාව.

General Introduction to Translation and Constraints in Literary Translation

Instructor,
P. Dulani Shakila Peramuna

Translation has a vital role in the modern world. As the world has globalised; the demand in the field of translation is greater than ever before. It is gaining prominence from day to day, and is well thought-out as a vital bridge in communication among millions of people all over the world. In this sense translation plays a major role because it makes people share their feelings, attitudes, concepts, ideas etc. There is a great necessity of translation in the fields of education, science and technology, mass communication, trade and business, literature, religion, tourism, etc. In today's global business scenario; it is very common for businesses to interact with people; across the world, speaking different languages. With this upcoming scenario, the need for translating documents into different languages to ensure effective communication is also increasing rapidly. In Sri Lanka translation is functioning in mostly from English to Sinhala, English to Tamil, Sinhala to Tamil and Tamil to Sinhala.

Let's examine what translation is? In accordance with archeological results, the history of language translation runs down

to 3000 BC. Some documents which have been written in two languages, belonged to 3000 BC have been found from 1st King Cataract's palace called "Elifentine" in the Egyptian kingdom. Then came the classics. Over 1000 translations from the Greek and Latin classics were published before the year 1600 alone. In early modern Europe between the invention of printing and the end of the seventeenth century, translations were published in fifty-one languages.

As the field of translation is vast, it consists of the branches - Translation, Adaptation, Interpretation, Sub titling, and Dubbing. Translation typically has been used to transfer written or spoken Source Language (SL) texts to equivalent written or spoken Target language (TL) texts. In general, the purpose of translation is to reproduce various kinds of text including religious, literary, scientific, and philosophical texts in another language, thus making them available to wider scope of readers. According to the linguist J.C Catford,

"Translation is the replacement of textual material in one language by equivalent textual material in another language". (Catford 1965)

The linguist Benjamin Jowel defines translation as follows,

"Translation is method of transpositioning material written in language to another language in a readable manner without distorting the original script. (Vibhasha, 2003, p. 02)

Etymologically translation is a "carrying across" or "bringing across". The word Translation is derived from the Latin word *translatio.* The word *Translatio* derives from *transferre* (*trans*, "across" + *ferre*, "to carry" or "to bring"). Therefore the denotation of the word "Translation" or "Translate" is to bring ideas from one language to another. (Wikipedia)

Five sub fields of Translation are the Literary Translation, Scientific Translation, Technical Translation, Legal Translation and Religious Translation.

Truth value is more significant in Legal Translation than in Literary Translation and the meaning should not be distorted. The translation must be direct and unambiguous. A change of one word can cause different meanings.

i.e. "No person shall be exempted from such detention"

If we leave out any word from the above legal document, it would diminish the truth value of the whole text. Ambiguity can arise even in a common statement.

පරණ පොත් කඩය

As the statement gives two different meanings the translator has to be cautious.

Translation of Scientific work also has certain characteristics. In them the fundamental focus is set on the *matter* where as *manner* is offered no significance at all. The Translator should be aware of the science and the techniques of the original text. Translating scientific documents is almost entirely practical and unemotional.

Technical translation is the translation of technical writing (manuals, user guides etc.), or more specifically, texts that consist of high amount of terminology, Technical translations can be tricky, requiring more skills and experience than other types of translation. Translators should use a "technical" style of writing instead of one meant to entertain. Technical texts are meant to be used for giving directions. The key fact is the translated text should be as clear as possible, direct and simple. Experience in the field and

hands on knowledge of the topic being translated are crucial. Translators should possess the basic knowledge of science and be interested in technology as well. Excellent research skills are also a common trait of good technical translators. In addition the technical translator absolutely requires linguistic knowledge and experience.

The translation of religious works has played an important role in world history. The translation of the Christian Bible has been a great and immense import in the world history. Jerome is still considered to be one of the greatest translators in history for his outstanding work on translating the Bible into Latin.

Literary Translation is the most popular category in the field of translation. As we live in a "translational era" and a global village which is being developed through satellites and internet, it is not a secret that information exchanges immediately throughout the world. As a result, literature of a country inevitably stretches its wings to other countries. Literary translation plays an important role in enhancing intercultural understanding, says, translation Professor, Agnes Whitfield.

"Not all Canadians feel comfortable enough in their second language to read a work of literature in its original language, translations fill the gap, and open up new worlds to explore." (The importance of literary translation, 2007 Aug).

In Literary Translation, *form* and the *meaning* is important, the *truth value* is not concerned as in Legal Translation. Denotative (basic meaning) vs. Connotative meaning (implied meaning), idioms, metaphors are the literary features of which the translator pays attention. Language of literature differs from other styles of language, in that its connotative meaning far exceeds its denotative meaning.

In creating literature, the writer uses his language to heighten his theme and the purpose. Hence it is important in translating literature that the translator enters into the mind, the world and the culture of the speaker or the writer.

According to Benjamin Whorf, "Language is not simply a reporting device for experience, but a defining framework for it". In other words, the function of a translator is to get closer to the writer's theme across the framework of language. Thus the translator has the freedom to manipulate language forms in comprehending and presenting a message in the TL. A very good example for this is the opening paragraph of the novel "Beddegama" (Translation of 'The Village in the Jungle' by Leonard Woolf) which describes the jungle. The purpose of the writer here is not to provide a detailed description of the jungle, but to create an appropriate background to highlight the main character of the novel, 'Sillindu'. Here the rude, relentless background of the jungle helps to heighten the indecisive pessimistic and timid character of 'Sillindu' more effectively. The success of a translator of a creative piece of writing depends on the translator's ability to comprehend the writer's intention and depict it effectively in his translation as well. Thus the translator is able to share his pleasure with others.

Translating literary texts is inherently a more complex phenomenon to the translator, because literary works have specific values called the *aesthetic* and *expressive* values. The translator should try, at his best, to transfer these specific values into the target language (TL). In that a literary translator faces linguistic, literary and aesthetic and socio-cultural constrains. In this writing process the translator should always remember to be faithful to the original text while gaining accomplishments over these challenges.

Knowledge of the Source Language and the Other Languages

The translator should be conversant in the Source Language and the Target Language. It shouldn't be a general knowledge but a sound knowledge. S /he should always be resourceful in terms of vocabulary and syntactic structures in order to handle repetitions in the ST. The historical background, cultural background and the linguistic features are components of a language. Historical Background is, the origin of a language, methodical development and the words and the features that are newly added and lost.

Ex: "What sayst thou, *bully* bottom?" (Kadurugamuwa, p. 27)

In English the word 'bully' was used in the 16th century to address a beloved one. But today it gives the idea of a person who hurts or intimidates others.

"And drive away the *vulgar* from the streets." (Kadurugamuwa, p. 27)

Currently the word "vulgar' indicates the idea of "uncivilized', but in the 16th Century the meaning was "common" or "general".

A translator should be aware of complexities of differences between cultures and cultural backgrounds.

Difficulty in Translating Cultural Opinions

There are thousands of cultures in the world. What is good in one culture may be bad in another culture. A literary text can be a mirror of its culture. Therefore the translator must overcome the complications he encounters in the process of translation.

Following examples extracted from three novels denote some of the challenges faced by the translator and how a good translator triumphs over the complexities.

"You might as well say that the woman lies on the top of the man when they are making the children." (Kadurugamuwa, p. 29)

Its Sinhala translation is:

"ඔහොම යනකොට කියාවි... අර වෙලාවටත් ගෑණු උඩින් ඉන්න ඕනෑ කියලා" (Kadurugamuwa, p. 29)

In the original African text, "Things Fall Apart" by Chinua Achebe, the words and phrases used for sexual intercourse is direct because the society is exposed to sexuality and more familiar with the words and phrases related to sexuality.

But when this text is translated in to Sinhala, the translator, Somathilaka Ariyadasa is aware of the fact that terms related to sexuality are more taboos in Sri Lankan culture than the African culture. Instead he has used the phrase "අර වෙලාවටත්" to imply the same meaning. It is evident that the translator has coped with the cultural difference and succeeded to a greater extent.

In the following example, A.P. Gunerathne, the translator of the novel "Beddegama" uses පරට්ටි instead of "vesi" in the original text "The Village in the Jungle" by Leonard Woolf.

" Vesi! vesi! mau! Where is the son who is to carry my gun into the jungle? (Woolf p.15)

Its Sinhala translation is:

"පරට්ටි! පරට්ටි! කෝ මට පුතෙක්? කෝ මගේ තුවක්කුව උස්සගෙන කැලේට යන්ට පුතෙක්? (Kadurugamuwa p. 30)

Even though the translator and the novelist portray the same culture, the translator has used the most appropriate term in accordance with the culture.

"You sons of a bitch, did you think that my girl........"
(Kadurugamuwa p 32)

The Sinhala translation is තොපි බැල්ලිගෙ පුතාලා, තොපි හිතුවද මගෙ කෙල්ල.... (Kadurugamuwa p. 32)

Here the translator has to denote the same connotative meaning of the original. Hence the literary translator should endure more severe complications.

Poetry Translation

In a poem, the beauty is not only achieved with the choice of words and figurative language like in novels and short stories, but also with the creation of rhythm, rhyme, meter, and specific expressions and structures. So the translator should consider collocation and obscured (non-standard) syntactical structures, poetic structure, metaphorical expressions, sound and socio cultural problems. The simple example below shows the complexity of its translation.

සෝඩි චිකිරි පොඩි පියයුරු පතුල් චිකිරි වැත්තේ

In the first stanza of Shakespeare's Sonnet XVIII below,

Shall I compare thee to a Summer's day?
Thou art more lovely and more temperate
Rough winds do shake the darling buds of May,
And Summer's lease hath all too short a date;
(Shakespeare's sonnets)

It is understood that "summer" is very beautiful for temperate countries, and it implies distinguished beauty. But the

translator has to find cultural equivalence or near equivalence of "summer" as we are not familiar with "summer".

Allusion and diglossia are the other likely constraints for a translator but the translator takes great efforts to share the taste of literature enduring all the obstacles. Such characteristics of a good translator quantify the quality of his work.

Reference

Catford, J.C. (1965). *A Linguistic Theory of Translation,* London: Oxford University Press.

Rifa,M.T.Z (2003). *What is translation*? Vibhasha, Journal of Centre for Policy Alternatives, *1, 2*

Shakespeare's sonnets. Retrieved June 19, 2009 from, Iowa University Web site: http://eserver.org/.

The Importance of Literary Translation. Retrieved June 1, 2009 from York University Web site:

http://www.yorku.ca/yfile/archieve/index.

කදුරුගමුව, නි. (1998), සම්ප්‍රේෂණ සාහිත්‍ය පරිවර්තනයේ අභියෝග කීපයක් 3, 23-20.

Translation. Retrieved June 1, 2009 from Wikipedia, The Free Encyclopedia, http://en.wikipedia.org/wiki/Translation.

Woolf, L. (1913). The Village in the Jungle, Hogarth Press Limited. London

බෞද්ධ ස්වස්ථතාව : රෝග නිවාරණය සහ චිකිත්සාව

සම්පාදක: විමල් හේවාමානගේ
විමසුම: මහාචාර්ය, දේවාලේගම මේධානන්ද හිමි

සංසාරගත දුක පිළිබඳ අවදිකමත් ඒ තුළින් ගොඩනගා ගත යුතු විරාගී දැක්මත් ඔස්සේ දුකින් අත්මිදීම සඳහා වන විරාගී චරණය වෙත ප්‍රජාව යොමු කරලීම බුදු සමයෙහි ප්‍රමුඛත ම අරමුණය. එහෙත් එහිලා ස්වස්ථ භාවයෙහි එනම්, කායික හා මානසික සුවපත් බවෙහි ආවශ්‍යකත්වය බැහැර කළ නොහැක්කකි. එබැවින් ම විටෙක උත්තම වෛද්‍යවරයෙකු ලෙස ද හඳුන්වා ඇති බුදුරජාණන් වහන්සේ විසින් සෞඛ්‍ය සම්පන්න බව නොවේ නම් ස්වස්ථතාව අරබයා දක්වා ඇති උනන්දුව සැබවින් ම සිත්ගන්නා සුළුය. ඊට අදාළව ත්‍රිපිටක මූලාශ්‍රය සහ තදනුබද්ධ අටුවා ටීකාදියෙහි ද විසිර පවත්නා කරුණු ප්‍රමාණයෙන් සුළුපටු නොවේ. විමල් හේවාමානගේ මහතාගේ "බෞද්ධ ස්වස්ථතාව : රෝග නිවාරණය හා චිකිත්සාව" නම් මාහැඟි කෘතිය බුද්ධ දේශනාව නැමැති කිරි මුහුද කළඹමින් අගනා මුතු මැණික් මතු කොට ගන්නාක් මෙන් උක්ත විෂය පථය ආශ්‍රිතව අගය කළ යුතු අධ්‍යයනයක් ප්‍රකට කරන්නකැයි හඳුන්වා දිය හැකිය. දුර්ලභ ගණයේ පර්යේෂණ කෘතියක් ලෙස සැලකිය යුතු එය පරිච්ඡේද හයකින් යුක්ත වෙයි.

පළමු පරිච්ඡේදය 'පෙරදිග ස්වස්ථතා සංකල්පයේ ඓතිහාසික පසුබිම' සැකෙවින් විමසුමට ලක් කරන්නකි. ස්වස්ථතාව පිළිබඳ බෞද්ධ ඉගැන්වීම්වලට මඟ සැලසූ ප්‍රාග්

වෛදික, වෛදික හා පශ්චාත් වෛදික යුගවල පැවති ප්‍රස්තුතයට අදාළ විවිධ අදහස් එහිලා සාකච්ඡා කර ඇත. 'බෞද්ධ පරමාර්ථ සාධනය හා ස්වස්ථතාව' දෙවැනි පරිච්ඡේදයයි. පුද්ගලයෙකුගේ ලෞකික ජීවිතයේ සුඛිත මුදිත බව උදෙසා ස්වස්ථතාවෙහි ආවශ්‍යකත්වය බුදු දහම මගින් පිළිගෙන ඇති ආකාරයත් ලෝකෝත්තර විමුක්තිය උදෙසා වන පිළිවෙත් මාර්ගය තුළ එහි උපයෝගිතාව බුදුරදුන් විසින් සැලකිල්ලට ගෙන ඇති ආකාරයත් එහිලා සාකච්ඡා කෙරේ. ආයුර්වේද වෛද්‍ය ශාස්ත්‍රයෙහි එන අදාළ කරුණු සමග තුලනාත්මකව බෞද්ධ සංකල්ප සාකච්ඡා කෙරෙන තෙවන පරිච්ඡේදය හඳුන්වා ඇත්තේ 'රෝග හා රෝග නිදාන අධ්‍යයනය' යනුවෙනි. ආයුර්වේදයෙහි හමුවන කායික, මානසික, ආගන්තුක හා ස්වාභාවික රෝග ද රෝග නිදාන විවරණය ද බුදුසමයෙහි යම් ආකාරයකින් ඇතුළත්ව ඇති බව පෙන්වා දීමට කතුවරයා මහත් වෙහෙසක් දරන අයුරු මෙහි දී දැක ගත හැකිය.

ස්වකීය අධ්‍යයන කාර්යයෙහි අත්‍යවශ්‍ය වූ ප්‍රායෝගික අගයෙන් යුත් හෙළිදරව්ව වෙත යොමු වන්නේ මෙහි සිව්වන පරිච්ඡේදයේ සිටය. හෙතෙම 'රෝග නිවාරණය පිළිබඳ අධ්‍යයනය' ට එහි දී පිවිසෙයි. රෝග හා රෝග හේතු පිළිබඳ බෞද්ධ අවදිකම පදනම් කොට ගනිමින් ඊට අදාළ රෝග නිවාරණය බෙහෙවින් ම සිත්ගන්නා පරිදි සාකච්ඡා කරන අයුරු මෙහි දී දැකගත හැකිය. සුව කිරීමට පෙර වළක්වා ගැනීම එනම් රෝග හේතු දැන හැඳින ඒවා මඟහැරීම පිළිබඳ බෞද්ධ සදුපදේශයන් රැසක් කතුවරයාගේ අවධානයට යොමු වන සැටි මෙහි දී පෙනේ. නීරෝගී බවට තුඩු දෙන විධිමත් ලෙස ආහාර ගැනීම, ජලය පානය කිරීම, වැසිකිළි-කැසිකිළි භාවිතා කිරීම, නින්ද, ව්‍යායාමය, විවේකය ආදී කරුණු ද සෞඛ්‍ය සම්පන්න පරිසරයක ජීවත්වීම, සෞඛ්‍ය රක්ෂිත උපකරණ භාවිතය ආදී කරුණු ද රෝග වළක්වා ගැනීම විෂයෙහි අදාළ වන ආකාරය සූත්‍ර හා විනය මූලාශ්‍රය ඇසුරින් සාකච්ඡා කර ඇති බව පෙනේ. ග්‍රන්ථයේ පස්වන පරිච්ඡේදය සූත්‍ර හා විනය පිටකාගත චිකිත්සා විධි හෙවත් ප්‍රතිකාර පිළිබඳ විමසුමකින් යුක්තය. බුදුරදුන් හා සමකාලීන අප්‍රකට විශේෂඥ වෛද්‍යවරයෙකු වූ ජීවක ද විසින් විවිධ රෝගාබාධ උදෙසා

නිර්දේශ කර ඇති ඖෂධ හා වෙනත් ප්‍රතිකාර විධි රැසක් මෙහි දී සාකච්ඡා කෙරේ. ස්නෙහන, ස්වේදන, පඤ්චකර්ම වැනි පෙරදිග චිකිත්සා ක්‍රම හා කොළ, ගෙඩි, මුල්, ලුණු ආදිය උපයෝගී කර ගන්නා ඖෂධ පිළිබඳ විනය මූලාශ්‍රය අනුව මෙහි දී පැහැදිලි කොට ඇත. ස්වස්ථතාව හුදෙක් ඖෂධ හා ප්‍රතිකාර මත පමණක් නොරැඳෙයි. එසේ ම විධිමත් දෛනික චර්යා එමණක්මැ ඊට අදාළ නොවේ. එහිලා පුද්ගලයාගේ ආචාරාත්මක පැවැත්ම ද නිසැකව ම අදාළ වන්නේය. ඝවැනි පරිච්ඡේදය ඒ පිළිබඳ විමසුමෙකි. බෞද්ධ ස්වස්ථතාවේ ආචාරාත්මක වැදගත්කම නම් වූ එහි පඤ්චශීලය ඇතුළු බෞද්ධ සදාචාර පිළිවෙත් සෞඛ්‍ය සම්පන්න ජීවිතයකට තුඩු දෙන අයුරු සාකච්ඡා කෙරේ. එහි දී මානසික ශික්ෂණය පිළිබඳව ද අවශ්‍ය ප්‍රමාණයට අවධානය යොමු කොට ඇත. මෙසේ කායික ස්වස්ථතාව හා මානසික ස්වස්ථතාව ද සමබරව පවත්වාගෙන යාමට බුදුසමයෙන් කෙරෙන මඟපෙන්වීම ප්‍රමාණවත් හා ප්‍රයෝජනවත් පරිදි අධ්‍යයනය කෙරෙන මෙම කෘතිය එක් අතෙකින් අපේ වෛද්‍යවරුන් වෙත ද අනෙක් අතින් මෙම විෂය ක්ෂේත්‍රය පිළිබඳ උනන්දුවක් දක්වන විද්‍යාර්ථීන්ට මෙන් ම පොදුවේ සියලු දෙනාට ද කරන ලද අගය කළ යුතු ශාස්ත්‍රීය සංග්‍රහයක් ලෙස නොමසුරුව හඳුන්වා දිය හැකි වෙයි.

ශ්‍රී [illegible] [illegible] පුස්තකාලය