ප්‍රභා

ශාස්ත්‍රීය සංග්‍රහය

තුන් වැනි කලාපය

මානවශාස්ත්‍ර පීඨය
කැලණිය විශ්වවිද්‍යාලය
2013/2014

මේ ශාස්ත්‍රීය සංග්‍රහයට ඇතුළත් සියලු ම ලිපි ඒ ඒ විෂය ක්ෂේත්‍ර පිළිබඳ ප්‍රවීණ විද්වතුන් විසින් අධීක්ෂණය කොට අනුමත කරන ලදි.

All the articles in this journal have been refereed by scholars in the relevant fields.

ප්‍රභා

තුන් වැනි කලාපය

උපදේශක සංස්කාරකවරු
මහාචාර්ය ලක්ෂ්මන් සෙනෙවිරත්න
මහාචාර්ය පූජ්‍ය ඉඳුරාගාරේ ධම්මරතන හිමි
ආචාර්ය උදිත ගයාෂාන් ගුණසේකර

සංස්කාරකවරු
ජයමල් ද සිල්වා
දිල්ෂාන් මනෝජ් රාජපක්ෂ
දුලන්කා ලංසකාර
දිනේෂ් සඳරුවන්

මානවශාස්ත්‍ර පීඨය

කැලණිය විශ්වවිද්‍යාලය

2013/2014

-

'ප්‍රභා' ශාස්ත්‍රීය සංග්‍රහය
තුන් වැනි කලාපය - 2013/2014

ISSN: 2279-3127

පිට කවරය - ජයමල් ද සිල්වා
පිටු සැකැසුම - ජයමල් ද සිල්වා, දිල්ශාන් මනෝජ් රාජපක්ෂ
මුද්‍රණය - විද්‍යාලංකාර මුද්‍රණාලය, පෑලියගොඩ
ප්‍රකාශනය - මානවශාස්ත්‍ර පීඨය, කැලණිය විශ්වවිද්‍යාලය

Prabhā

Third Volume

Consultant Editors
Prof. Lakshman Senevirathne
Prof. Ven. Induragare Dhammarathana Thero
Dr. Uditha Gayashan Gunasekara

Editors
Jayamal de Silva
Dilshan Manoj Rajapaksha
Dulanka Lansakara
Dinesh Sandaruwan

Faculty of Humanities

University of Kelaniya

2013/2014

-

'Prabhā' Academic Journal
Third Volume - 2013/2014

ISSN: 2279-3127

Cover Page - Jayamal de Silva
Page Setting - Jayamal de Silva, Dilshan Manoj Rajapaksha
Printed by - Vidyalankara Printers, Peliyagoda
Published by - Faculty of Humanities, University of Kelaniya

ශාස්ත්‍රීය ලිපි අධීක්ෂණය

මහාචාර්ය පූජ්‍ය නාබිරිත්තන්කඩවර ඥානරතන හිමි
රාජකීය පණ්ඩිත, බී.ඒ.(කැලණිය), එම්.ඒ.(බෞද්ධ හා පාලි), පී.එච්.ඩී.(දිල්ලි)
පාලි හා බෞද්ධ අධ්‍යයනාංශය

මහාචාර්ය පූජ්‍ය තැරැලේ ධම්මරතන හිමි
බී.ඒ., එම්.ඒ.(කැලණිය), එම්.ඒ.(ඉන්දියාව), පී.එච්.ඩී.(දිල්ලි)
පාලි හා බෞද්ධ අධ්‍යයනාංශය

මහාචාර්ය පූජ්‍ය ඉඳුරාගාරේ ධම්මරතන හිමි
රාජකීය පණ්ඩිත, බී.ඒ., එම්.ඒ.(කැලණිය), පී.එච්.ඩී.(පූනේ)
සංස්කෘත අධ්‍යයනාශය

ආචාර්ය පූජ්‍ය නැදලගමුවේ ධම්මදින්න හිමි
ප්‍රාචීන පණ්ඩිත, බී.ඒ.(නැන්ජින්), එම්.ඒ., පී.එච්.ඩී.(ෂැංහයි)
නූතන භාෂා අධ්‍යයනාංශය

මහාචාර්ය කුලතිලක කුමාරසිංහ
බී.ඒ., පී.එච්.ඩී.(කැලණිය)
සිංහල අධ්‍යයනාංශය

මහාචාර්ය වි.මු. විජේරත්න
බී.ඒ.(ශ්‍රී ලංකා), එම්.ඒ.(කැලණිය), පී.එච්.ඩී.(එඩින්බරෝ)
වාග්විද්‍යා අධ්‍යයනාංශය

මහාචාර්ය උපුල් රංජිත් හේවාවිතානගමගේ
බී.ඒ., එම්.ෆිල්.(කැලණිය), පී.එච්.ඩී.(දිල්ලි)
හින්දී අධ්‍යයනාංශය

මහාචාර්ය හේමන්ත සිරිසේන
බී.ඒ.(කැලණිය), එම්.ඒ.(ලෙනින්ග්‍රෑඩ්), පී.එච්.ඩී.(පීටර්ස්බර්ග්)
නූතන භාෂා අධ්‍යයනාංශය

මහාචාර්ය ගුණවර්ධන නානායක්කාර
බී.ඒ.(පේරාදෙණිය), පී.එච්.ඩී.(කැලණිය)
සිංහල අධ්‍යයනාංශය

මහාචාර්ය දර්ශන රත්නායක
රාජකීය පණ්ඩිත, බී.ඒ., එම්.ෆිල්.(කැලණිය)
සිංහල අධ්‍යයනාංශය

මහාචාර්ය මංගලිකා ජයතුංග
බී.ඒ., එම්.ඒ.*(කැලණිය)*
දෘශ්‍ය කලා හා සැලසුම්කරණ සහ ප්‍රාසංගික කලා ඒකකය, ලලිත කලා අධ්‍යයනාංශය

මහාචාර්ය නිරෝෂිණී ගුණසේකර
බී.ඒ.*(කැලණිය)*, එම්.ඒ., පී.එච්.ඩී.*(පෝල් වැලරි)*
නූතන භාෂා අධ්‍යයනාංශය

මහාචාර්ය චන්ද්‍රසිරි රාජපක්ෂ
බී.ඒ., එම්.ඒ.*(කැලණිය)*, පී.එච්.ඩී.*(මොස්කව්)*
ජන සන්නිවේදන අධ්‍යයනාංශය

මහාචාර්ය එස්.ජේ. යෝගරාජා
බී.ඒ., එම්.ෆිල්., පී.එච්.ඩී.*(කැලණිය)*
වාග්විද්‍යා අධ්‍යයනාංශය

මහාචාර්ය නීලක්ෂි ප්‍රේමවර්ධන
බී.ඒ., එම්.ෆිල්.*(කැලණිය)*, පී.එච්.ඩී.*(සීගන්)*
නූතන භාෂා අධ්‍යයනාංශය

ආචාර්ය රොමෝලා රසූල්
බී.ඒ., එම්.ඒ., පී.එච්.ඩී.*(මෙල්බෝර්න්)*
ඉංග්‍රීසි භාෂා ඉගැන්වීමේ ඒකකය

ආචාර්ය කුමාරි ප්‍රියංකා ජයසූරිය මැණිකේ
බී.ඒ.*(කැලණිය)*, එම්.ඒ., පී.එච්.ඩී.*(නැන්ජින්)*
නූතන භාෂා අධ්‍යයනාංශය

ආචාර්ය රාජිත පුෂ්ප කුමාර
බී.ඒ., එම්.ඒ., එම්.ෆිල්.*(කැලණිය)*, පී.එච්.ඩී.*(රෙන්මින්)*
පාලි හා බෞද්ධ අධ්‍යයනාංශය

ලංකා ද සිල්වා
බී.ඒ., එම්.එස්.සී.*(කැලණිය)*
දෘශ්‍ය කලා හා සැලසුම්කරණ සහ ප්‍රාසංගික කලා ඒකකය, ලලිත කලා අධ්‍යයනාංශය

එච්. ජයරත්න
බී.ඒ.*(කැලණිය)*, එම්.ඒ.*(ලුමුම්බා)*
නූතන භාෂා අධ්‍යයනාංශය

Reviewers

Prof. Ven. Nabirittankadawara Gnanaratana Thero
Rajakeeya Pandith, B.A.*(Kelaniya),* M.A.*(Buddhist and Pali),*Ph.D.*(Delhi)*
Department of Pali & Buddhist Studies

Prof. Ven. Therele Dhammarathana Thero
B.A., M.A.*(Kelaniya)*, M.A.*(India)*, Ph.D.*(Delhi)*
Department of Pali & Buddhist Studies

Prof. Ven. Induragare Dhammaratana Thero
Rajakeeya Pandith, B.A., MA.*(Kelaniya)*, Ph.D.*(Pune)*
Department of Sanskrit Studies

Dr. Ven. Nedalagamuwe Dhammadinna Thero
Pracina Pandith, B.A.*(Nanjing)*, M.A., Ph.D.*(Shanghai)*
Department of Modern Languages

Prof. Kulatilaka Kumarasinghe
B.A., Ph.D.*(Kelaniya)*
Department of Sinhala

Prof. W.M. Wijeratne
B.A.*(Sri Lanka)*, M.A.*(Kelaniya)*, Ph.D.*(Edinborough)*
Department of Linguistics

Prof. Upul Ranjith Hewawitanagamage
B.A., M.Phil.*(Kelaniya)*, Ph.D.*(Delhi)*
Department of Hindi

Prof. Hemantha Sirisena
B.A.*(Kelaniya)*, M.A.*(Leningrad)*, Ph.D.*(Petersburg)*
Department of Modern Languages

Prof. Gunawardhana Nanayakkara
B.A.*(Peradeniya)*, Ph.D.*(Kelaniya)*
Department of Sinhala

Prof. Darshana Ratnayake
Rajakeeya Pandith, B.A., M.Phil.*(Kelaniya)*
Department of Sinhala

Prof. Mangalika Jayatunga
B.A., M.A.*(Kelaniya)*
Visual Arts & Design and Performing Arts Unit, Department of Fine Arts

Prof. Niroshini Gunasekera
B.A.*(Kelaniya)*, M.A., Ph.D.*(Paul Valery)*
Department of Modern Languages

Prof. Chandrasiri Rajapaksha
B.A. M.A.*(Kelaniya),* Ph.D.*(Moscow)*
Department of Mass Communication

Prof. S.J. Yogarajah
B.A., M.Phil., Ph.D.*(Kelaniya)*
Department of Linguistics

Prof. Neelakshi Premawardhena
B.A., M.Phil.,*(Kelaniya)*, Ph.D.*(Siegen)*
Department of Modern Languages

Dr. Romola Rasool
B.A., M.A., Ph.D.*(Melbourne)*
English Language Teaching Unit

Dr. Kumari Priyanka Jayasooriya Menike
B.A.*(Kelaniya)*, M.A., Ph.D.*(Nanjing)*
Department of Modern Languages

Dr. Rajita Pushpa Kumara
B.A., M.A., M.Phil.*(Kelaniya),* Ph.D.*(Renmin)*
Department of Pali & Buddhist Studies

Ms. Lanka de Silva
B.A.*(Kelaniya)*, M.Sc.*(Moratuwa)*
Visual Arts & Design and Performing Arts Unit, Department of Fine Arts

H. Jayarathne
B.A. *(Kelaniya),* M.A.*(Lumuma)*
Department of Modern Languages

ලේඛකයෝ

ආචාර්ය දුනුකේඋල්ලේ සාරානන්ද හිමි
බී.ඒ.(කැලණිය), එම්.ඒ.(බෞද්ධ හා පාලි), එම්.ෆිල්.(කැලණිය), පී.එච්.ඩී.(චීනය)
කනිෂ්ඨ අධිශිෂ්‍යත්වලාභී, පාලි හා බෞද්ධ අධ්‍යයනාංශය

බලදොර ඉන්දජෝති හිමි
රාජකීය පණ්ඩිත, බී.ඒ.(කැලණිය), එම්.ෆිල්.(කැලණිය)
සහාය කථිකාචාර්ය, සංස්කෘත අධ්‍යයනාංශය

ඕපනායක උපේක්ෂා ධම්මධීරා මෙහෙණිය
බී.ඒ.(රුහුණ)
සහාය කථිකාචාර්ය, පාලි හා බෞද්ධ අධ්‍යයනාංශය

එච්.ඒ. ගිහාන් මධුසංඛ
බී.ඒ.(කැලණිය)
කනිෂ්ඨ අධිශිෂ්‍යත්වලාභී, සිංහල අධ්‍යයනාංශය

චින්තා පවිත්‍රානි
බී.ඒ.(කැලණිය)
කනිෂ්ඨ අධිශිෂ්‍යත්වලාභී, සිංහල අධ්‍යයනාංශය

ජයමල් ද සිල්වා
බී.ඒ.(කැලණිය)
සහාය කථිකාචාර්ය, වාග්විද්‍යා අධ්‍යයනාංශය

දිල්ශාන් මනෝජ් රාජපක්ෂ
බී.ඒ.(කොළඹ), බී.ඒ.(බෞද්ධ පාලි), එම්.ඒ., එම්.ෆිල්.(කැලණිය)
කනිෂ්ඨ අධිශිෂ්‍යත්වලාභී, පාලි හා බෞද්ධ අධ්‍යයනාංශය

අනුරාධා ජයසිංහ
බී.ඒ.(කැලණිය)
බාහිර කථිකාචාර්ය, වාග්විද්‍යා අධ්‍යයනාංශය

අමිල කලුආරච්චි
බී.ඒ.(ජ'පුර), එම්.ඒ.(බෞද්ධ හා පාලි)
සහාය කථිකාචාර්ය, පාලි හා බෞද්ධ අධ්‍යයනාංශය

රශිකලා ලසිකා
බී.ඒ.(කැලණිය)
කනිෂ්ඨ අධිශිෂ්‍යත්වලාභී, සිංහල අධ්‍යයනාංශය

විරේෂිකා මධුවන්ති
බී.ඒ.(කැලණිය)
කනිෂ්ඨ අධිශිෂ්‍යත්වලාභී, හින්දී අධ්‍යයනාංශය

දිනුෂිකා එස්.බී. රණසිංහ
බී.ඒ.(කැලණිය)
සහාය කථිකාචාර්ය, නූතන භාෂා අධ්‍යයනාංශය

සෙව්වන්දි එමල්කා ජයවීර
බී.ඒ.(කැලණිය)
සහාය කථිකාචාර්ය, ඉංග්‍රීසි භාෂා ඉගැන්වීමේ ඒකකය

බී. මධුපාලි සුගන්ධිකා කුරේ
බී.ඒ.(කැලණිය)
සහාය කථිකාචාර්ය, නූතන භාෂා අධ්‍යයනාංශය

එල්.එම්. තක්ෂිලා එස්. ජයසේකර
බී.ඒ.(කැලණිය)
සහාය කථිකාචාර්ය, ඉංග්‍රීසි භාෂා ඉගැන්වීමේ ඒකකය

එස්. නිමාලි ප්‍රියංගිකා
බී.ඒ., එම්.ඒ.(කැලණිය), එම්.ඒ.(චීනය)
සහාය කථිකාචාර්ය, කොන්ෆියුසියස් ආයතනය

අසිත අමරකෝන්
බී.ඒ.(කැලණිය)
සහාය කථිකාචාර්ය, දෘශ්‍ය කලා හා සැලසුම්කරණ සහ ප්‍රාසංගික කලා ඒකකය,
ලලිත කලා අධ්‍යයනාංශය

පී.ඒ. අමිල මදුසංක
බී.ඒ.(කැලණිය)
බාහිර කථිකාචාර්ය, දෘශ්‍ය කලා හා සැලසුම්කරණ සහ ප්‍රාසංගික කලා ඒකකය,
ලලිත කලා අධ්‍යයනාංශය

පී.ඒ. රුවන් කුමාර
බී.ඒ.(රුසියාව)
සහාය කථිකාචාර්ය, නූතන භාෂා අධ්‍යයනාංශය

චන්දන රුවන් කුමාර
බී.ඒ.(කැලණිය), එම්.ඒ.(දිල්ලි)
සහාය කථිකාචාර්ය, දෘශ්‍ය කලා හා සැලසුම්කරණ සහ ප්‍රාසංගික කලා ඒකකය,
ලලිත කලා අධ්‍යයනාංශය

කේ.බී.ජී. වයනි සෞම්‍යා කාරියවසම්
බී.ඒ.(කැලණිය)
සහාය කථිකාචාර්ය, නූතන භාෂා අධ්‍යයනාංශය

තිළිණි තාරකා රණසිංහ
බී.ඒ.(කැලණිය)
කනිෂ්ඨ අධිශිෂ්‍යත්වලාභී, සිංහල අධ්‍යයනාංශය

රන්ජනී මලවි පතිරණ
බී.ඒ.(රුහුණ), එම්.ඒ.(බෞද්ධ හා පාලි), එම්.ඒ.(රුහුණ),
සහාය කථිකාචාර්ය, පාලි හා බෞද්ධ අධ්‍යයනාංශය

Contributors

Rev. Dr. Dunukeulle Sarananda
B.A.*(Kelaniya)*, M.A.*(Bud & Pali),* M.Phil.*(Kelaniya),* Ph.D.*(China)*
Junior Fellow, Department of Pali and Buddhist Studies

Rev. Baladora Indajothi
Rajakeeya Pandith, B.A., M.Phil.*(Kelaniya)*
Assistant Lecturer, Department of Sanskrit

Rev. Opanayaka Upeksha Dhammadheera
B.A.*(Ruhuna)*
Assistant Lecturer, Department of Pali and Buddhist Studies

H.A. Gihan Madhusanka
B.A.*(Kelaniya)*
Junior Fellow, Department of Sinhala

Chintha Pavithrani
B.A.*(Kelaniya)*
Junior Fellow, Department of Sinhala

Jayamal de Silva
B.A.*(Kelaniya)*
Assistant Lecturer, Department of Linguistics

Dilshan Manoj Rajapaksha
B.A.*(Colombo)*, B.A.*(Bud &Pali)* M.A., M.Phil.*(Kelaniya)*
Junior Fellow, Department of Pali and Buddhist Studies

Anuradha Jayasinghe
B.A.*(Kelaniya)*
Visiting Lecturer, Department of Linguistics

Amila Kaluarachchi
B.A.*(Ja'Pura)*, M.A.,*(Bud & Pali)*
Assistant Lecturer, Department of Pali and Buddhist Studies

Rashikala Lasika
B.A.*(Kelaniya)*
Junior Fellow, Department of Sinhala

Vireshika Madhuwanthi
B.A.*(Kelaniya)*
Junior Fellow, Department of Hindi

Dinushika S.B. Ranasinghe
B.A.*(Kelaniya)*
Assistant Lecturer, Department of Modern Languages

Sewwandi Emalka Jayaweera
B.A.*(Kelaniya)*
Assistant Lecturer, English Language Teaching Unit

B. Madhupali Sugandika Cooray
B.A.*(Kelaniya)*
Assistant Lecturer, Department of Modern Languages

L.M. Thakshila S. Jayasekara
B.A.*(Kelaniya)*
Assistant Lecturer, English Language Teaching Unit

S. Nimali Priyangika
B.A., M.A.,*(Kelaniya)*, M.A.*(China)*
Assistant Lecturer, Institute of Confucius

Asitha Amarakoon
B.A.*(Kelaniya)*
Assistant Lecturer, Visual Arts & Design and Performing Arts Unit,
Department of Fine Arts

P.A. Amila Madusanka
B.A.*(Kelaniya)*
Visiting Lecturer, Visual Arts & Design and Performing Arts Unit,
Department of Fine Arts

P.A. Ruwan Kumara
B.A.*(Russia)*
Assistant Lecturer, Department of Modern Languages

Chandana Ruwan Kumara
B.A.*(Kelaniya)*, M.A.*(India)*
Assistant Lecturer, Visual Arts & Design and Performing Arts Unit,
Department of Fine Arts

K.B.G. Wayani Saumya Kariyawasam
B.A.*(Kelaniya)*
Assistant Lecturer, Department of Modern Languages

Thilini Tharaka Ranasinghe
B.A.*(Kelaniya)*
Junior Fellow, Department of Sinhala

Ranjani Malavi Pathirana
B.A.*(Ruhuna)*, M.A.*(Bud &Pali)*, M.Phil.*(Ruhuna)*
Assistant Lecturer, Department of Pali and Buddhist Studies

පටුන

පළමු වැනි කොටස - භාෂාව හා සාහිත්‍යය

01. අභිමතාර්ථ සාධනයෙහි ලා පූජාවලි කතුවරයා දැක්වූ සාමර්ථ්‍යය (පූජාවලියේ පරිච්ඡේද කිහිපයක් ඇසුරිනි) 25 - 38
එච්.ඒ. ගිහාන් මධුසංඛ

02. කෙටිකතාකරණයෙහි ලා චරිත හා සිද්ධි නිරූපණයේ උපයෝගීතාව 39 - 50
චින්තා පවිත්‍රානි

03. නාට්‍ය පෙළ පරිවර්තනය හා අනුවර්තනය 51 - 66
ජයමල් ද සිල්වා

04. පාලි මූල ග්‍රන්ථ සංස්කරණය හා පරිවර්තනය මෑත කාලීන ශ්‍රී ලංකාවේ ථෙරවාද සම්ප්‍රදායය බලගැන්වීම කෙරෙහි උපස්තම්භක වී ඇති අයුරු 67 - 86
දිල්ශාන් මනෝජ් රාජපක්ෂ

05. භාෂා පරිවර්තනයේ දී හමු වන සංස්කෘතික ගැටලු නිරාකරණය කරගන්නා අයුරු (සිංහල හා දෙමළ භාෂාවල සංස්කෘතික යෙදුම් ඇසුරින්) 87 - 93
අනුරාධා ජයසිංහ

06. භාෂාව, සන්නිවේදනය හා එහි භාවිතය පිළිබඳ බෞද්ධ ස්ථාවරය 94 - 113
අමිල කලුආරච්චි

07. සිංහල කාව්‍ය සන්න ග්‍රන්ථ 113 - 123
රශිකලා ලසිකා

08. හින්දී නවකතාවෙහි විකාසනය 124 - 134
විරේෂිකා මධුවන්ති

09. **A Comparative Study on the Proletarian Condition in Sembène Ousmane's *Le docker noir* and Claire Etcherelli s *Élise ou la vraie vie*** 135 - 147
Dinushika S.B. Ranasinghe

10. **Improving English Vocabulary as Second Language Learners at the University of Kelaniya** 148 - 159
Sewwandi Emalka Jayaweera

11. **Infanticide as Fiction: Goethe's Faust as a Model** 160 - 167
B. Madhupali Sugandhika Cooray

12. **Team Work Replacing Individual Tasks for Speedier Language Acquisition in the ESL Classroom** 168 - 173
L.M. Thakshila S. Jayasekara

දෙ වැනි කොටස - මතවාද, කලාව හා රස වින්දනය

13. මහායාන බෞද්ධ ස්තූප කලාවේ ලක්ෂණ 177 - 188

ආචාර්ය දුනුකේඋල්ලේ සාරානන්ද හිමි

14. චීනයේ තාඕ දහම හා කොන්ෆියුසියස් දහම පිළිබඳ විග්‍රහාත්මක අධ්‍යයනයක් 189 - 197

එස්. නිමාලි ප්‍රියංගිකා

15. පූර්ව නූතන ජපානයේ උකියො-එ කලාව 198 - 210

අසිත අමරකෝන්

16. බහුවිධ බුද්ධි න්‍යායය අනුව මානව බුද්ධිය හා බැඳුණු සංගීතමය බුද්ධිය පිළිබඳ විමර්ශනයක් 211 - 221

පී.ඒ. අමිල මධුසංක

17. රුසියාවේ බෞද්ධ රාජ්‍යය කල්මිකියාව යි 222 - 228

පී.ඒ. රුවන් කුමාර

18. සප්ත තන්ත්‍රී වීණා කැටයම් හා පිටල්කොරා බෞද්ධ ගුහා 229 -238

චන්දන රුවන් කුමාර

19. **"MITHURA" From Peal of the Indian Ocean to Dragon's Land** 239 - 250

K.B.G.Wayani Saumya Kariyawasam

තුන් වැනි කොටස - සෞඛ්‍යය හා ස්වස්ථතාව

20. ආයුර්වේද ශාස්ත්‍රයේ ආරම්භය සම්බන්ධ සාම්ප්‍රදායික විග්‍රහය පිළිබඳ විමර්ශනයක් 253 - 263
පූජ්‍ය බලදොර ඉන්දජෝති හිමි

21. ආහාර සංකල්පය පිළිබඳ බෞද්ධ මතය 264 - 274
ඕපනායක උපේක්ෂා ධම්මධීරා මෙහෙණිය

22. අතීත ගැමි ජනයාගේ ආහාර වර්ග පිළිබඳ තොරතුරු ජනකතාවලින් හෙළි වන අන්දම 275 - 291
තිළිණි තාරකා රණසිංහ

23. සෞඛ්‍ය සංරක්ෂණය සඳහා වාසස්ථානයේ දායකත්වය පිළිබඳ හැඳින්වීමක් (සේනාසනක්ඛන්ධකය ඇසුරින්) 292 - 300
රන්ජනී මලවි පතිරණ

පළමු වැනි කොටස

භාෂාව හා සාහිත්‍යය

අභිමතාර්ථ සාධනයෙහි ලා පූජාවලි කතුවරයා දැක්වූ සාමර්ථ්‍යය (පූජාවලියේ පරිච්ඡේද කිහිපයක් ඇසුරෙනි)

එච්.ඒ. ගිහාන් මධුසංඛ

Pujavali was written by Maurapaada parivenadipati Buddhaputhra thero in the 13th century, during the era of king Parakramabahu the second (1228-1269). The text was based on one of the distinctive qualities of Lord Buddha, namely Arahan, meaning uniqueness. Showing the king the path for enlightenment is identified as the practical reason for writing this celebrated book. In order to fulfill his purpose, the author has selected many examples from the life of Lord Buddha. The aim of this study is to examine the narratology of the text in relation to the writing methods that have been used by the author to achieve his main objective.

© එච්.ඒ. ගිහාන් මධුසංඛ

සංස්. ජයමල් ද සිල්වා, දිල්ශාන් මනෝජ් රාජපක්ෂ, දුලන්කා ලංසකාර, දිනේෂ් සඳරුවන්

'ප්‍රභා' ශාස්ත්‍රීය සංග්‍රහය, තුන් වැනි කලාපය - 2013/2014

මානවශාස්ත්‍ර පීඨය, කැලණිය විශ්වවිද්‍යාලය

දඹදෙණි අවධියේ විසූ කලිකාල සාහිත්‍ය සර්වඥ පණ්ඩිත පරාක්‍රමබාහු හෙවත් දෙ වැනි පැරකුම්බාවන්ගේ (ක්‍රි.ව. 1225-1269) රාජ්‍යෝදයෙන් තිස් වැනි වර්ෂයේ දී පූජාවලිය රචනා විය. සිංහල සාහිත්‍ය වංශය තත් කෘතිය රචනා වූ කාලය නිශ්චිත ලෙස ම දක්වන්නේ ක්‍රි.ව. 1266 වශයෙනි.[1] පූජාවලිය, කෑගලු දිස්ත්‍රික්කයේ බෙලිගල් කෝරලයේ වාකිරිගල මයූරපාද පරිවෙණාධිපති ව වැඩ විසූ බුද්ධපුත්‍ර හිමියන්ගේ කෘතියක් ලෙස හඳුනාගැනෙයි.[2] කර්තෘත්වය, කාලය, නිමිත්ත ආදිය සෙසු පුරාතන ග්‍රන්ථ තරම් වෙහෙසකර නො වන්නේ කතුවරයා සිය කෘතියේ ම ඒ පිළිබඳ සඳහන් කරන බැවිනි. ගොඩකුඹුර හා සන්නස්ගල පවසන්නේ මෙහි කතුවරයාගේ නාමය තමන් ආධිපත්‍යය හෙබවූ ආයතනයේ නාමයෙන් විනා පැවිදි නාමයකින් නො පැවැසෙන බව යි. පූජාවලියේ දී බුද්ධපුත්‍ර හා සුගතෞරස යනුවෙන් ද මේ හිමියන්ගේ කෘතියකැ යි සැලැකෙන යෝගාර්ණවයේ තථාගත පුත්‍ර ලෙසින් ද සඳහන් වන බැවින් ඕනෑ ම භික්ෂුවක් පොදුවේ බුද්ධපුත්‍ර ලෙස හඳුන්වන ආකාරයට වඩා මෙහි විශේෂ පුද්ගල නාමයක් ඇතුළත් නො වෙතැ යි පැවැසෙයි. නිකාය සංග්‍රහය ද මයූරපාද යන නාමය දක්වන බව මෙහි දී අවධානයට පාත්‍ර කටයුතු ය.[3] මේ ලිපියේ අපි ද කතු හිමියන්ගේ නාමය මයූරපාද ලෙසින් ම භාවිත කරමු.

මෙහිමියන් රචිත තවත් කෘති දෙකක් වෙතැ යි පූජාවලි සංස්කරණයක් කළ කිරිඇල්ලේ ඥාණවිමල හිමි මෙන් ම පැරැණි සාහිත්‍යය පිළිබඳ පර්යේෂණයේ යෙදුණු ගොඩකුඹුර හා සන්නස්ගල ද පවසති. ඒ කෘති ද්වයය දේශීය වෛද්‍ය ශාස්ත්‍රයේ මහෝපකාරී වන යෝගාර්ණවය හා ප්‍රයෝගරත්නාවලිය යි. වෛද්‍යාචාර්යවරයකු ද වූ මයූරපාදයන් කළ කෘති තුන දෙ මඟක ගිය බවක් පෙනෙයි. එනම් පූජාවලිය මානසික ව්‍යාධියෙන් හෙවත් සංසාරගත තෘෂ්ණා රෝගයෙන් පෙළෙන්නවුන් ඉන් මුදවා ස්වර්ග, මෝක්ෂ සම්පතෙහි පිහිටුවීම උදෙසාත් සෙසු වෛද්‍ය ග්‍රන්ථ ද්වයය කායික රෝගයෙන් පෙළෙන්නවුන් සුව කරනු පිණිසත් රචනා කිරීම ය. මෙහි දී පුද්ගලයාගේ ශාරීරික සෞඛ්‍ය තත්ත්වය යෙහෙන් පැවැතීම මානසික සුවය ජනිත කිරීමට ඉවහල් වන බව කතු හිමියන් ප්‍රතිවේධ කොට සිටි බව ද හැඟී යයි.

පූජාවලි යන්න පූජා වැල හෙවත් පූජා සමූහය යන වාච්‍යාර්ථ දනවයි. මයූරපාද පරිවේණාධිපතීන් මේ ග්‍රන්ථය රචනා කළේ නව අරහාදී බුදු ගුණ අතර එන අරහං ගුණය පාදක කරගෙන යි. එහි අර්ථය නම් පූජා ලැබීමට සුදුසු හෙවත් යෝග්‍ය වූ යන්න යි. පුරිසදම්මසාරථී බුදු ගුණය පෙර දැරි කරගත් අමාවතුරට පසු ව ඒ මාර්ගය ම අනුගමනය කරමින් ලියූ දෙ වැනි කෘතිය මෙය යි. පූජා මාත්‍රය වනමින් සනරාමර ලෝකයා විසින් කරන ලද නොයෙක් පූජාවලට බුදු රදුන් අග්‍ර දක්ෂිණෙය්‍ය බව් සනාථ කරමින් පරිච්ඡේද තිස් හතරක් වන සේ මේ කෘතිය රචනා වී ඇත. බුදු රදුන් එසේ ලැබූ පූජා වර්ග තුනක් මෙයින් හඳුනාගත හැකි ය. එනම් පාරමිතා පුරන බෝධිසත්ත්වවරයකු ලෙස ලැබූ පූජා, බුද්ධත්වය සාක්ෂාත් කිරීමෙන් පසු පන් සාලිස් වසරක් තිස්සේ ලැබූ පූජා, පරිනිර්වාණයෙන් පසු භාරතීය හා ලක් වැසි රජුන්ගෙන් ලැබූ පූජා වශයෙනි. මෙකී පූජා බුද්ධ දේශනාව අනුව ආමිස හා ප්‍රතිපත්ති වශයෙන් දෙ කොටසකි. ප්‍රත්‍යාදියෙන් කරන සත්කාර පූර්වක සංග්‍රහ ආමිසය වශයෙන් ද ශීල, සමාධි, ප්‍රඥා යන ත්‍රිවිධ ශික්ෂා පූරණය කිරීම ප්‍රතිපත්ති පූජාව ලෙස ද සැලැකෙයි. පූජාවලියේ වැඩි වශයෙන් අවධානයට පාත්‍ර ව ඇත්තේ ගුණ මූලික වූ ප්‍රතිපත්ති පූජාව ම බව පෙනෙයි. **ප්‍රතිපත්ති පූජාවෝ උතුම් වූ පූජා වෙති යි**[4] එහි දැක්වේ. පූජාවලියේ හැම පරිච්ඡේදයක් ම සමාප්ත වන්නේ විශුද්ධිමාර්ගයෙන් උකහාගත් ''**පූජා විසේසං සහ පච්චයේහි**'' යනාදි ගාථා පාඨයෙනි.

කෘතිය රචනා කිරීමට පැරකුම් රජුගේ දේවප්‍රතිරාජ අමාත්‍යවරයා ඇරියුම් කළ පුවත එහි සඳහන් වෙයි. ඊට හේතු වූයේ බුද්ධත්වය ප්‍රාර්ථනා කරන ලෙස දළදා පූජාවෙන් සිතේ බුද්ධාලම්භන ප්‍රීතිය වඩවාගෙන විසූ දෙ වැනි පැරකුම්බා රජුගෙන් තත් අමාත්‍යවරයා අයැද සිටිය ද අසීම පුත්‍ර ස්නේහයෙන් මඬනා ලද රජු ඊට නො කැමැති වීම යි. ගෞතම බුදු රදුන් පුත්‍ර ස්නේහාදිය හැරදමා බුදුකුරුදම් පුරමින් අභිසම්බෝධිය සාක්ෂාත් කළ අයුරු කියැවෙන බණක් රජුට වදාළ මැනවැ යි දේවප්‍රතිරාජයා මයූරපාද පරිවේණාධිපති හිමියන්ගෙන් ඉල්ලා සිටියේ ය.[5] කතුවරයා තත් කෘතිය රචනා කිරීමට පෙලැඹවූ ප්‍රධාන හේතු සාධකය එය යි. ඊට අමතර ව සිය කෘතියේ ප්‍රථමාර්ධයේ දී ග්‍රන්ථ සම්පාදකයකු අපේක්ෂිත ලෝවැඩ මොනවා

දැ යි කරුණු අටක් ඔස්සේ ඉදිරි පත් කර ඇත. හෙළ බසින් ගද්‍ය කෘතියක් රචනා කිරීමෙන් අත් විය හැකි ප්‍රතිඵල සාර සංගෘහීත කළ ප්‍රථම හා එක ම අවස්ථාව ද මේ යැ යි පෙනෙයි. ඒ කරුණු අට වැදැගත් වන්නේ කතුවරයාගේ සකලවිධ පරමාර්ථ එහි දී අනාවරණ වන බැවිනි. පහත දක්වා ඇත්තේ ඒ කරුණු අටෙහි සාරය යි.

- අවිවේකී පාලක පක්ෂයට විවේකයක් ලැබුණු පසු හුදෙකලා ව කියවා ආත්මාර්ථ සාධනය කළ හැකි වීම.
- රජ, බිසෝ ආදි උසස් කතුනට සිත් සේ ඇවිද බණ අසා පින් රැස් කිරීම උගහට බැවින් කෘතිය කියවා පින්කමෙහි යොමු විය හැකි වීම.
- මහාමාත්‍යාදී රාජකාරි බහුල නිලධාරීනට ධර්ම ශ්‍රවණය සඳහා කාලය අඩු බැවින් තත් කෘතිය කියවා ධර්මය අවබෝධ කරගත හැකි වීම.
- උසස් පදවි ලත් භික්ෂූන් වහන්සේලාට පූර්ව ව්‍යවහාර වාක් ප්‍රබන්ධ දැන නුවණ තියුණු කරගත හැකි වීම.
- විදර්ශනාවට පමණක් සිත් යොමු කළ අක්ෂර අභ්‍යාස විරහිත භික්ෂූනට නුවණ හා සැඳැහැ වැඩි කරගැනීම.
- ධර්ම දේශනා කරන භික්ෂූනට නොයෙක් අර්ථ ව්‍යාඛ්‍යාන නිපදවීම.
- අකුරු දන්නා සත්පුරුෂයන් නිවැරැදි ජීවිත පැවැත්මකට යොමු කිරීම.
- නො දියුණු පෙදෙස්වල සැඳැහැති ජනයාට අනුන් කියවනු අසා දෙ ලොව දියුණුව සලසාගැනීම.[6]

දඹදෙණි පැරකුම්බාවන් ලවා බුද්ධත්වය ප්‍රාර්ථනා කළා මෙන් ම මේ කෘතිය රචනා කිරීමේ පින් මහිමයෙන් මයූරපාද පරිවේණාධිපති හිමි ද බුද්ධත්වය ප්‍රාර්ථනා කළේ ය.[7] මධ්‍යතන ලංකාවේ ව්‍යාප්ත ව තිබූ මහායාන ධර්මයේ බලපෑම පූජාවලි කතුවරයාගේ පරමාර්ථයෙන් විශද වෙයි. මහායානය, ථෙරවාදය සමඟ මිශ්‍ර වීමක්; විශේෂයෙන් ම පූජා විධික්‍රම හා සංකල්පවල සම්මිශ්‍රණයක් පළමු වැනි වරට දක්නට ලැබෙන්නේ දඹදෙණි අවධියේ ය. මහායානයේ ප්‍රසිද්ධ ඉගැන්වීමක්

වන බෝධිසත්ත්වයානය පූජාවලියෙන් ඉස් මතු වී පෙනෙයි.[8] කෘතිය රචනා කොට දේවපතිරාජ අමාත්‍යවරයා ලවා එය රජුට පිළිගැන්වීමෙන් ඉක්බිති රජතුමා දෙ වැනි රාජ්‍යයක් ලද්දා සේ ඉමහත් ප්‍රහර්ෂයට පත් ව බිසොවුන් සමඟ මඟුලැතු පිට තබා මහ පෙරහර පවත්වමින් දෙ පෝයක් මුළුල්ලේ උත්සව කළේ යැ'යි පූජාවලියේ සඳහන් වේ.[9] මේ පුවත මහාවංසයේ ද පැනෙන අතර මාර්ටින් වික්‍රමසිංහ ඒ අදහස විමසුමට ලක් කරමින් කියා සිටින්නේ පූජාවලිය ජනයා අතර මේ තරම් ප්‍රසාදයකට හා ප්‍රචාරයකට පත් වීමට තත් කාලීන අධ්‍යාපන ක්‍රමයේ දියුණුව මෙන් ම ඉහළ රුචිකත්වයෙන් හෙබි රසික පිරිසක් සිටීම ද එක සේ හේතු කාරක ව තිබූ බව යි.[10]

පූජාවලියේ සාහිත්‍යයික අගය පිළිබඳ සිදු කරන විමසුම්වල දී පෙනී යන්නේ ඇතැම් විචාරකයන් ඊට පූර්ව කාලීන හා සම කාලීන කෘති සමඟ කෘතිය සසඳා බලා එය සාහිත්‍ය අගයෙන් හීන නිර්මාණයක් යැ යි නිර්ණය කරන බවකි. සිංහල සාහිත්‍යයේ නැඟීම කෘතියේ දී මාර්ටින් වික්‍රමසිංහ සිදු කරන නිර්දය විවේචනය ඒ අතර ප්‍රමුඛ වේ. ඔහු පවසන ආකාරයට ලක් දිව චිරන්තන ගද්‍ය කලාවේ කනිෂ්ඨ සම්ප්‍රදායයේ ආරම්භය පූජාවලිය යි.[11] පූජාවලිය තනි කෘතියක් සේ සලකා කරන විචාරයේ දී බුත්සරණ රීතිය කවිත්වයෙන් තොර වූ ධර්ම දේශකයන් අතින් දූෂණය වුණු සැටි පූජාවලියෙන් හෙළි වේ යැ යි හෙතෙම සඳහන් කරයි.

විද්‍යාචක්‍රවර්තීනට වඩා පූජාවලි කතුවරයා බුද්ධි හීනයකු බව හෙතෙම පවසන්නේ ගද්‍ය කාව්‍යයක පැවැතිය යුතු ප්‍රසාදාවහ ගුණයත්, බුද්ධිගෝචර ස්වරූපයෙන් ජීවන ප්‍රවෘත්ති කථාවට නො නංවා හුදු භක්තිය දනවන දේවකථාවලියක් ඉදිරි පත් කළේ ය යන චෝදනාවෙන් ඊට දමා ගසමිනි. අමාවතුරෙහි හෝ බුත්සරණෙහි බස තරම් පූජාවලියේ බස උසස් ලෙස නො සැලැකේ යනුවෙන් තලල්ලේ ධම්මානන්ද හිමි ද මීට සමාන අදහසක් ඉදිරි පත් කර ඇත.[12] එහෙත් දේවකථා හා ප්‍රාතිහාර්ය වර්ණනා අතින් පූජාවලි කතුවරයා විද්‍යාචක්‍රවර්තීන් අබිබවා යන බව වික්‍රමසිංහ ද පිළිගෙන ඇත.[13]

පූර්වකෘත විස්තර හා මතවාද ඔස්සේ අපගේ විමර්ශනය රෝපණය කිරීමට සුදුසු මාධ්‍යයක් සකස් විණැ යි සිතමු. පූජාවලි කතුවරයාගේ අභිප්‍රාය වූයේ සාහිත්‍ය වටිනාකමින් අනූන, මානව ජීවිතය විවරණය කරන්නා වූ කෘතියක් සම්පාදනය කිරීම නො වේ. දෙ වැනි පැරකුම්බාවනට බුද්ධත්වය ප්‍රාර්ථනා කිරීම රුචිකර වන අන්දමේ බණක් ගද්‍යයෙන් රචනා කිරීමත් යට දක්වන ලද ප්‍රතිඵල සාධනයත් මාගධී භාෂාවෙන් සංක්ෂිප්ත ව සැඟව තිබූ සද්ධර්මයට ස්ව භාෂාවෙන් අර්ථ ව්‍යාඛ්‍යාන උපදවීමත් ය. මෙකී පරමාර්ථ මුදුන් පමුණුවාලීම උදෙසා කතුවරයා සිය ග්‍රන්ථය අරහං බුදු ගුණය නැමැති එක ම තේමාවක් ඔස්සේ විකාසනය කළේ ය. එකී පරමාර්ථ සාධනය උදෙසා මයූරපාද පරිවෙණාධිපති හිමියන් දැක්වූ සාමර්ථ්‍යය විමසනු වස් පූජාවලියේ එන පූර්වාරාම පූජා කථා, අසදෘශ මහා දාන පූජා කථා, දිව්‍යරාජ පූජා කථා, යමක ප්‍රාතිහාර්ය පූජා කථා හා සමමෙත් නොයෙක් ජාතිභේද පූජා කථා යන පරිච්ඡේදවලින් නිදසුන් කිහිපයක් ගෙන හැර දක්වමු.

ප්‍රධාන කථා තේමාව පරිච්ඡේදයේ නම වශයෙන් දැක්වුව ද කතුවරයා ඒ හා බැඳුණු ඉතා කුඩා සිදුවීමක් පවා ඇසුරු කොට පරිකථාවක් නැත හොත් අතුරු කථාවක් උපයෝගී කරගනිමින් බුදු සිරිත උත්කර්ෂයට පැමිණවීමට මඟ පාදාගනියි. කතාන්තර ස්වරූපයේ රසවත් පරිකථා උපාර්ජනයෙන් ශ්‍රාවකයාගේ අවධානය රඳවා තබාගැනීමට සමත් වී ඇති බව කිව මනා ය. එසේ අතුරු කතා පුවත් ඉදිරි පත් කිරීමේ දී ප්‍රධාන තේමාව සමඟ මනා සේ ගැළපෙන අවස්ථා තෝරාගැනීමට තරම් විවේක බුද්ධියක් ලැබූයේ බණ මඩුව ඇසුරෙන් විය යුතු ය.

දිව්‍යරාජ පූජා කථා හෙවත් දෙ විසි වැනි පරිච්ඡේදයේ දී අප බුදුන් තව්තිසා දෙව් ලොවේ දී සක් දෙව් රජුන්ගෙන් ලද පූජෝපහාර දැක්වීමේ අරමුණින් කරන රචනය; මඳක් තැන් ගිය කල සනත්කුමාර නම් බ්‍රහ්ම රාජයා දෙව් ලෝ බැස පඤ්චශිඛයාගේ වෙසින් බණ කියන්නට වූ හේතු කාරණා පැවැසීම දක්වා විස්තෘත කර ඇත. එහි දී පඤ්චශිඛ දෙව් පුත් ගැන මෙසේ දක්වයි.

"ඒ තෙමේ ගිය දවස මිනිස් ලොව පස්කුඩුම්බියක් ඇති ව එහි පස් කොණ්ඩයක් බැඳ බාල කල ගොපල්ලන්ට නායක ව කෙළ ඇවිදිනේ සෙසු කොල්ලන් එක් කොට ගෙන තුන්මං සතරමං සන්ධියෙහි මල්පැල් නඟා වළ ගොඩ තැන් තනා..." [14]

මෙසේ පරිකථා යොදමින් අවසන පඤ්චශිඛයා මතු නො ව ඔහුගේ ස්වාමියා වූ සක් දෙවිඳුන් ද බුදුන් වෙතින් දිගාසිරි ලබා ඉමහත් ගෞරවයෙන් යුතු ව බුදුන් පිදූ අයුරු දක්වා ඇත්තේ බුදු රජාණන් වහන්සේ අරහං ගුණ නාමයට සාකල්‍යයෙන් ම යෝග්‍ය යැ යි හඟවමිනි. අසදෘශ මහා දාන පූජා කථාවල ආනන්ද බෝධි පූජා නම් කවරේ දැ'යි පවසමින් සිට අවස්ථාව ලද සැණින් බන්ධුල මල්ලිකාවගේ ශ්‍රද්ධා සම්පන්නභාවය හා ඇගේ සැමියා වූ බන්ධුල සේනාපතිගේ ශෞර වීර්යය ගැනත් වර්ණනා කිරීමට පෙළැඹී ඇත. ඉන් නො නැවතී කෙසොල් රජ බුදු රදුන් හා ඥාතියකු සේ සමීප වීමේ පුවතත් රජුගේ අග බිසව වූ කෝසල මල්ලිකාවගේ උත්පත්ති කථාවත් ගෙන හැර දක්වන්නේ ශ්‍රාවක හා පාඨක ජනයා කථා රසයේ ගිල්වාලමිනි. පූර්වකෘත පුණ්‍ය මහිමය හේතුවෙන් එබඳු ජනප්‍රිය චරිත කීර්තියෙන් බැබැළි බව පැවැසීම ද මයූරපාද හිමියන්ගේ අරමුණකි. හෙතෙම උසස් තානාන්තර දරන්නවුන් අතර බුද්ධාලම්භන ප්‍රීතිය ඔද වඩවනු රිසි කතුවරයකු බව නො වළහා කිව හැකි ය.

මයූරපාද පරිවේණාධිපති හිමි දහම් දෙසන විට සත්පුරුෂයන්ගේ වැඩි අවධානයට ගොදුරු වනුයේ කිනම් අකාරයේ අවස්ථා ද යනු තෝරා බේරාගැනීමට තරම් පැසුණු අත්දැකීම් සහිත යතිවරයෙකි. උස් හඬින් වැඩිපුර සාදුකාර දෙන අවස්ථා සනිටුහන් කරගත් උන් වහන්සේ තම බණ පොත එවැනි අවස්ථාවලින් සමෘද්ධිමත් කිරීමට ක්‍රියා කළ සේක. පූජාවලිය තරම් බුද්ධ ධර්මය කෙරෙහි අචල ශ්‍රද්ධාව දියුණු වීමට ඉවහල් වන ස්ව භාෂාවෙන් ලියූ අන් එක ද ග්‍රන්ථයක් හෝ නැතැ යි කිරිඇල්ලේ ඤාණවිමල හිමියෝ පවසති.[5] දෙ වැනි පැරකුම් රජු පොලඹවනසුලු බණක් කීම මයූරපාද පරිවේණාධිපති හිමිගේ පරමාර්ථය බව් මෙහි දී අමතක කළ නො හේ. බුත්සරණ, දහම්සරණ වැනි අනුයාත-පූර්ව අවධියේ විරචිත බණකථා කෘති පරදවමින් විටෙක එය නැඟී සිටින්නේ ද එබැවිනි.

ශ්‍රද්ධාව දියුණු කිරීමේ අරමුණින් පුරාණ වෛදික ග්‍රන්ථයක තරම් රසවත් දේවකථා ප්‍රවෘත්ති රාශියක් ඉදිරි පත් කිරීමට කතු හිමියන් උත්සාහ ගෙන ඇත. බෞද්ධ කථාවලට දේව සංකල්ප ප්‍රවේශ වීමක් වශයෙන් ද පූජාවලිය හඳුනාගත හැකි ය. විස්මය උපදවන දේවකථාදියෙහි අද්භූතජනක සිද්ධි ද දැකගත හැකි ය. මිහිපිට මහා රාජ්‍යයක විසිතුරු හා ත්‍රිපිටකාගත තොරතුරු එකිනෙක පාහමින් ඇසින් දුටුවකු සේ තව්තිසා දිව්‍ය ලෝකයේ පිහිටීම ගැන දක්වන විස්තරය එබන්දකි.

"ඒ දෙවුලොව පටන් දෙසාලිස් දහසක් යොදනින් මත්තෙහි මෙර මුදුන හා සම වූ ආකාශයෙහි තවුතිසා භවනය සක්වළගල දක්වා පිහිටියේ ය. ඒ මෙර මුදුන ඉන්ද්‍රනීල මාණික්‍යමය ය. එහි පිහිටි පිටිනුවර හැර මැද පිහිටි ශක්‍රපුරය ම නැගෙනහිරි රුවන් වාසල පටන් බස්නාහිරි රුවන් වාසලට දසදහසක් යොදුන..." [16]

ශක්‍රයාගේ සම්පත් ප්‍රමාණය එක් මුවකින් තබා දහස් මුවකින් පැවැසුව ද නිමවාලිය නො හැකි බව පැවැසේ. ඔහු ඒ සඳහා කරන ලද පින් කම් රාශියක් පෙන්වාදී ඇත්තේ ඒවා අනුගමනය කිරීමෙන් සත්පුරුෂයනට ද දිව්‍ය සම්පත් ළඟා කළ හැකි බව සනාථ කරනු පිණිස ය. රෝහිණී නම් අතිශය සුරූපී දිව්‍යාංගනාව කෙරෙහි ඇති ප්‍රේමය අරභයා දෙව් පුතුන් සිවු දෙනකු අතර ඇති වූ ගැටුම සංසිඳවීමට ශක්‍රයා ක්‍රියා කළ ආකාරය සහෘදයනට හාස්‍ය රසයත්, ඊට නො දෙ වැනි අද්භූත රසයත් ජනිත කරමින් ඉදිරි පත් කර ඇත. ශක්‍ර දේවේන්ද්‍රයා හා ඔහුගේ නියෝජිතයන් මිනිස් ලොව සුචරිතයේ යෙදෙමින් පරාර්ථකාමී ව හැසිරෙන්නවුන්ගේ ක්‍රියා කලාපය රන් පත්වල දැහිඟුලෙන් ලියන බව පූජාවලියේ සඳහන් වෙයි.[17] යමක ප්‍රාතිහාර්ය පූජා කථාවල ෂඩ් ශාස්තෘන් පරිභව මුඛයෙන් හෙළා දකින අතර බුද්ධ ප්‍රමුඛ මහා සංඝයාගේ ප්‍රාතිහාර්ය පෑමේ විස්මයාවහ හැකියා ප්‍රදර්ශනය කරන්නේ ජන සිත්සතන් ඇද බැඳලමිනි. තේජෝ, ආපෝ කසිනවලට සමවැදුණු බුදු රදුන් ලොවට ප්‍රකට කළ ප්‍රාතිහාර්ය පිළිබඳ මෙසේ දක්වා ඇත. අතිමානුෂීය ස්වරූපය බුදු රදුනට ආරෝපණය කොට අසන්නන් විස්මයෙන් අලළමින් ශ්‍රද්ධාව තීව්‍ර කරවීම කතුවරයාගේ අභිප්‍රාය වී ඇත. එය ඔහු යට දක්වන ලද අෂ්ට ඵල අතර ද වෙයි.

"එකෙණෙහි නාභියෙන් මත්තෙහි තුන්ලෝ බබුළුවා මහ ගිනිකඳෙක් පැන නැංග. අධඃකායෙන් ආකාශ ගංගාව නික්මුණා සේ මහා ජලස්කන්ධයෙක් නික්මිණි. නැවත ගිනිකඳ නැඟී පූර්වාකාරයෙන් දියකඳ හෙයි..." [18]

සංවර සිතින් බණ ඇසූ ගෝපිකා නම් ශාක්‍ය රාජ කන්‍යාව මරණින් පසු තව්තිසා දෙව් ලොව උපත ලැබීමේ කතා පුවත රසවාහිනිය, සද්ධර්මාලංකාරය[19] ඇතුළු සෙසු මධ්‍ය කාලීන බෞද්ධ සාහිත්‍ය මූලාශ්‍රය රැසක ම එන්නකි. පූජාවලිය ද එය දක්වයි. මින් පෙනී යන්නේ ගද්‍යකරණයෙන් අපේක්ෂිත අෂ්ට ඵල සාක්ෂාත් කරගනු වස් තත් කාලීන ව ප්‍රකට ව තිබූ රසවත් දේවකථා රැසක් එකට අමුණා දිව්‍ය රාජ පූජා කථාවල බහාලූ බවකි. පූජාර්හ වූ බුදුන්ගේ ගුණ සමුදාය අතිමානුෂික ස්වරූපයකට ඔසවා තැබීමත් ඉන් සිදු විය. පූජාවලිය බුදු ගුණ වැහෙන බුදු සිරිතක් වන්නේ එහෙයිනි.

සමමෙත් පූජා කථා යන මාතෘකාවෙන් යුතු වූ පූජාවලියේ එකුන් තිස් වැනි පරිච්ඡේදයේ දී බුදු රදුන් නසා බුද්ධ රාජ්‍යය පැහැරගැනීමට උත්සාහවත් වූ දේවදත්ත භික්ෂුව සිදු කළ නොයෙක් උපක්‍රම හා ඒවායෙහි අකම්පිත ව වැඩ විසූ බුදු රදුන් පිළිබඳ වර්ණනාත්මක ශෛලියෙන් විස්තර වේ. එහි දී අජාසත් රජු දෙව්දතුන්ගේ බස් අසා පියා මැරැවීමට ක්‍රියා කළ ආකාරය දීර්ඝ ලෙස විස්තර වෙයි. කුඩා වියේ පටන් මහත් පුත්‍ර ස්නේහයෙන් වැඩූ නමුත් බිම්සර රජුට අවසානයේ පුතුගේ පිහිටක් නො වී ය. රජුගේ මරණය සිදු වූයේ පුත්‍රයාගේ අනුදැනුම පිට යි. පියා දඟ ගෙයි ලවා මරණය කඩිනම් කරනු වස් කරයෙන් යටි පතුල් කප්පවා ලුණු, තෙල් බහාලා ගිනි පුපුරෙන් පිලිස්සීමට අජාසත් අණ කළේ ය. බිම්සර රජුගේ අවසාන මොහොත ගැන පූජාවලි කතුවරයා මෙසේ දක්වයි.

"අහො බුදධො, අහො ධම්මො, අහො සඞ්ඝො යි කිය කියා දාකරඬුවක පුදා ලූ මල් දමක් මළා ගියා සේ රජපුරුවෝ පය පැසවන වේදනාවෙන් මිය චාතුම්මහාරාජික නම් දිව්‍යලෝකයෙහි ජනවසභ නම් දිව්‍යරාජ ව ඉපැද ගියහ..." [20]

කතුවරයා සිය අභිමතාර්ථ සිත්හි තබාගෙන කළ වර්ණනයක් ලෙසින් මෙය හඳුනාගත හැකි ය. දෙ වැනි පැරකුම්බාවන් බුදු බව ප්‍රාර්ථනා කිරීම ප්‍රතික්ෂේප කළේ දැඩි පුත්‍ර ස්නේහය නිසා ය. බිම්සර නිදර්ශනය ඇසුරෙන් කතු හිමි ව්‍යංග්‍යයෙන් පවසා සිටින්නේ ජීවිතයේ සැඳෑ සමයේ එක ම පිහිට ලෙස පවතින්නේ පුත්‍ර සම්පත නො ව තෙ රුවන ම පමණක් බව යි.

පූජාවලිය ලියන්නට මයූරපාද හිමියන් උනන්දු කරවූ කරුණු අතර ධර්ම ශ්‍රවණයට පැමිණිය නො හැකි රජ මෙහෙසි ආදි ස්ත්‍රීනට ධර්මය ඉගැනීමේ මාර්ගයක් සලසාදීම තවත් වැදැගත් එකකි. මේ බව මාර්ටින් වික්‍රමසිංහ ද පවසයි.[21] මේ කෘතියෙන් කාන්තාවන්ගේ ශ්‍රද්ධා භක්තිය දියුණු කරවන අතර ම ඔවුන්ගේ යටි සිතෙහි ආත්මාභිමානයකුත් ප්‍රතියමාන කළේ ය. පූජාවලිය උපාසිකාවන් සඳහා ලියැවුණු කෘතියකැ යි පැරැණි ජන ප්‍රවාදයක් පවතින බව ගොඩකුඹුර පවසයි.[22] අටළොස් වැනි පරිච්ඡේදයේ පූර්වාරාම පූජා කථා අතර විශාඛා මහෝපාසිකාව ගැන විස්තර දැක්වෙයි. පූජාවලියේ දී උසස් ජීවිත ගත කළ රජ, මැති, මහධන සිටු ආදීන්ගෙන් බුදුන් ලැබූ පූජා සමූහයක් පෙන්වා දෙයි. රජගහනුවර ධනඤ්ජය සිටාණන්ගේ (පසු ව හෙතෙම කෝසලයට පැමිණි බව පූජාවලිය දක්වයි) දියණියන් විශාඛාව යි. සත් හැවිරිදි වියේ දී ම සෝවාන් මඟ ඵල ලැබූ ඇය පඤ්චකල්‍යාණයෙන් අග තැන් පත් තැනැත්තියකි.

විශාඛාව විවාහ වූයේ කොසොල් දේශයේ සතළිස් කෙළක් ධනය ඇති මිගාර සිටුවරයාගේ පුත් පූර්ණවර්ධන සමඟ යි. ස්වාමියාගේ සිටු කුලයට අවමන් කරන තරමේ මහා ධනස්කන්ධයක් ඇගේ පියා සතු විය. සතළිස් කෙළක් ධනයට අවමන් කළ විශාඛාවගේ පියා, ධනඤ්ජය සිටුවරයා පැවැසූයේ; "ඒ සම්පත් අපගේ දරුවන්ට කසා නාන මිලටත් මඳ ය"[23] යනුවෙනි. පියා ඇයට සාදා දුන් මේල පලඳනා කර්මාන්තය සඳහා සිවු මසක් ගත විය. නව කෝටි ලක්ෂයක් අගනා පලඳනාව දරා සිටීමට විශාඛාවට ඇතුන් පස් දෙනකුගේ බල පැවැතියේ යැ යි සඳහන් වේ. මෙබඳු කාය බලයක් ද අබරණ සම්පතක් ද හිමි වූයේ පූර්ව භවයක සිඛී බුදුනට අෂ්ට පරිෂ්කාර පිදීමේ අනුහසිනැ යි කියැවේ. කතුවරයා බණ මඩුවට රැස් වූ ගැහැනුන්ගේ චරිත ස්වභාව විනිවිදිනසුලු චින්තන ශක්තියක් ඇති ව සිටියකු බව

තහවුරු වෙයි. මේල පලඳනාවෙහි ලෝභයෙන් හෝ වේ වා රාජකීය කාන්තාවන් දහමෙහි අලවා දන් පින්හි ව්‍යාවෘත කිරීම ඔහුගේ අරමුණු අතර විය.

අසදෘශ මහාදාන පූජා කථා ගොඩනැඟී ඇත්තේ කොසොල් රජු බුදුන් උදෙසා පිදූ, අන්‍යයනට කිසි දා සම කළ නො හැකි මහා දාන පින්කමක් පසුබිම් කරගනිමිනි. කොසොල් රජු පරදවමින් ජනයා බුදුපාමොක් මහ සඟනට දන් පිරිනැමූ හ. පරාජයට පත් ව මුසුප්පුවෙන් ඇඳට වී සිටි රජුට අසදෘශ මහා දානය පිළිබඳ අදහස පවසා හෙතෙම උනන්දු කරවූයේ රජ බිසව වූ කෝසල මල්ලිකාව යි. එක් බුදුවරයකුට සිය දිවියේ එක් වතාවක් පමණක් ලැබෙන මේ මාහැඟි දානය ගැන කතුවරයා ඉදිරි පත් කරන අදහස මෙසේ ය.

"හැම බුදුන් ම ලබන්නා වූ මේ අසදෘශ දානය හැම කාලයෙහි ස්ත්‍රියක ම සංවිධානය කිරීම එයිත් ඒකාන්ත ධර්මයෙක් ම ය" [24]

කාන්තාවට ගර්හා කිරීමේ ක්‍රම විලාසය අනුගමනය නො කොට අවස්ථානුරූපී ව පුරුෂයා හා සමාන ව නැතහොත් පුරුෂයා ද ඉක්මවා යන පරිද්දෙන් කාන්තාවගේ විචක්ෂණශීලීභාවය කියා පෑමට පූජාවලි කතුවරයා සමත් ව ඇත.

සිය පරමාර්ථ සාධනයේ දී මයූරපාද හිමියන් යොදාගත් භාෂා විලාසය ද මෙහි දී සැකෙවින් හෝ සලකා බලනු වටී. පූජාවලිය ලියැවී ඇත්තේ විශාල පරාසයක් නියෝජනය කරන පාඨක, ශ්‍රාවක පිරිසක් වෙනුවෙන් බව කෘතියේ ම එන සඳහනකින් පැහැදිලි විය. එය රජ, බිසෝ හා මැති ගණ මෙන් ම සාක්ෂරතාවෙන් තොර පොදු ජනයා ද ඉලක්ක කරගෙන රචනා වූවකි. මේ හේතුවෙන් පොදුවේ වැටැහෙන භාෂා ශෛලියක් අනුගමනය කිරීමට කතු හිමියනට සිදු විය. සිංහල සාහිත්‍ය ග්‍රන්ථ ප්‍රදීපිකාවේ දී වජිරඤාණ හිමියන් පවසනුයේ පොදු ජන සිතුම් පැතුම් ආදියට හා ඔවුන් වහරන බසට ද ඉතා ළං වන අරුතින් හා බසින් සැකැසුණ පාඨ පූජාවලියේ ඇති බව යි. එහි දී කතු හිමියනට ම අනන්‍ය වූ භාෂා විලාසයක් දැකගැනීම උගහට වුව ද උපමා භාවිත කොට කරුණු පැහැදිලි කිරීමට උත්සාහ දැරීමත් ව්‍යවහාර භාෂාවෙන් ලැබූ ආලෝකයත් නිසා පොදු

ශ්‍රාවකයාට මනා සේ ධර්මය වැටැහෙන පරිදි භාෂාව භාවිත කොට ඇත. පහත දැක්වෙන්නේ එකකින් සෑහීමකට පත් නො වී උපමා මාලාවක් ඉදිරි පත් කළ අවස්ථාවකි.

"රුවන් ආකරයක් බල බලා අඟුරු පැස් උකහන්නාසේ හැල් කෙතක් මැද හිඳ කටුසර කන්නකු සේ චින්තාමාණික්‍යයක් බල බලා දවසේ ගල් ගන්නකු සේ"

කෝසල ජනපදයේ බුදුන් වැඩ සිටිය ද මිථ්‍යා දෘෂ්ටි ගත් මිගාර සිටුවරයාගේ ක්‍රියා කලාපය ප්‍රායෝගික ජීවිතයට අතිශය සමීප ව එසේ පැහැදිලි කෙරිණ. තවත් උපමා කිහිපයක් පහත දැක්වේ.

"සිංහරාජයක්හුගෙන් ප්‍රසාද ලත් ඇත්පොව්වකු සේ"[25] "වෙල හස් වන කල අසුවල් වැව හස්වනැයි වැව ගුණ කියවූවා සේ"[26] "මුඛයට පැමිණි ගෝචරය වල දමා ඔබ්බෙන් ගොදුරු සොයන්නා වූ අඥානයා සේ"[27]

පූජාවලි කතුවරයා සිය අභිමතාර්ථ සාධනය පිණිස කෘතියේ බොහෝ ස්ථානවල ජාතක කථා සංක්ෂේපයෙන් දක්වා තිබීම ද වැදැගත් ලක්ෂණයකි. එහි දී කිසියම් පූජා මාත්‍රයක් දක්වන කතු හිමියන් ඊට උපයුක්ත කථා පුවත සාධනය කිරීමට අවශ්‍ය ඓතිහාසික සාධක වශයෙන් සලකා ජාතක කථා පුවත් ගෙන හැර පෑ බවක් පෙනෙයි. සමමෙත් ආදි ජාති භේද පූජා කථාවල දෙව්දතුන් පිළිබඳ පවසන කතුවරයා දෙව්දත් තෙර බුදු රදුන් හා වෛර බැඳීමේ ප්‍රවෘත්තිය දැක්වෙන සේරිවාණිජ ජාතකයේ සිට කථා හතළිස් දෙකක අදාළ අවස්ථා සංක්ෂිප්ත ව ඉදිරි පත් කරනු දැකගත හැකි ය.

මෙහි දී අප සැකෙවින් අවධානයට ලක් කළේ පූජාවලි කතුවරයා සිය කෘතිය රචනා කිරීමේ දී මුදුන් පමුණුවාගැනීමට අපේක්ෂා කළ අභිප්‍රාය හා ඒවා කොතෙක් දුරට ඉෂ්ට ප්‍රාප්ත කර ගෙන ඇති ද යන්න පිළිබඳ යි. පූජාවලියේ තෝරාගත් පරිච්ඡේද කිහිපයක් පමණක් සීමාව වශයෙන් සලකා මේ විමර්ශනය සිදු කෙරිණි. තත් කෘතියේ පරමාර්ථ පිළිබඳ අවධානය යොමු නො කොට හුදු සාහිත්‍ය ග්‍රන්ථයක් ය, යන නිර්ණායකය පමණක් ගෙන සිදු කරන ඇතැම් නිර්දය විවේචන රසක් ම මතිභ්‍රම ගොනුවට

අයත් වන බව මින් පෙනෙයි. පූජාවලි කතුහිමියන් එකිනෙකට වෙනස් වූ විවිධ රචනෝපක්‍රම භාවිතයෙන් ස්වකීය පරමාර්ථ සාධනය කර ඇති බව මෙනයින් සනාථ වේ.

ආන්තික සටහන්

[1] සිංහල සාහිත්‍ය වංශය, 183 පිට
[2] සිංහල සාහිත්‍යය, 67 පිට
[3] නිකාය සංග්‍රහය, 21 පිට
[4] පූජාවලිය, 18 පිට
[5] එම, 12, 13 පිටු
[6] එම, 17, 18 පිටු
[7] එම, 13 පිට
[8] සිංහල සාහිත්‍ය වංශය, 187 පිට
[9] පූජාවලිය, 805 පිට
[10] සිංහල සාහිත්‍යෝදය කථා, 31 පිට
[11] සිංහල සාහිත්‍යයේ නැඟීම, 119 පිට
[12] බුදුගුණ ලිපිය - සිංහල සාහිත්‍යලතා, 61 පිට
[13] පූජාවලිය, 124 පිට
[14] එම, 458 පිට
[15] ප්‍රස්තාවනා, පූජාවලි - කිරිඇල්ලේ ඤාණවිමල හිමි
[16] පූජාවලි, 453 පිට
[17] එම, 459 පිට
[18] එම, 505 පිට
[19] සද්ධර්මාලංකාරය, 48 පිට
[20] පූජාවලිය, 641 පිට
[21] සිංහල සාහිත්‍යෝදය කථා, 31 පිට
[22] සාහිත්‍යය, 72 පිට
[23] පූජාවලිය, 350 පිට
[24] එම, 433 පිට
[25] එම, 420 පිට
[26] එම, 425 පිට
[27] එම, 637 පිට

මූලාශ්‍රය නාමාවලිය

නිකාය සංග්‍රහය. (සංස්.) (1997) දෙහිවලඃ බෞද්ධ සංස්කෘතික මධ්‍යස්ථානය.

ඤාණවිමල ස්ථවිර කිරිඇල්ලේ. (සංස්.) (1986) **පූජාවලිය.** කොළඹඃ ඇම්.ඩී. ගුණසේන සහ සමාගම.

පූජාවලිය. (සංස්.) (2010) බෞද්ධ සංස්කෘතික මධ්‍යස්ථානය, දෙහිවල. උද්ධෘත පාඨ දැක්වීම සඳහා උපයෝගි කරගන්නා ලද්දේ මේ සංස්කරණය යි.

වජිරඤාණ හිමි, හොරණ. (1992) **සිංහල ග්‍රන්ථ ප්‍රදීපිකා.** කොළඹඃ ඇස්. ගොඩගේ සහ සහෝදරයෝ.

සේනානායක, ජී.එස්.බී. (2005) **සිංහල භාෂාව හා සාහිත්‍යය.** කොළඹඃ ඇස්. ගොඩගේ සහ සහෝදරයෝ.

අමරවංශ නායක ස්ථවිර, කොත්මලේ. (සංස්.) (2000) **සිංහල සාහිත්‍යලතා.** කොළඹඃ ඇස්. ගොඩගේ සහ සහෝදරයෝ.

වික්‍රමසිංහ, මාර්ටින්. (2011) **සිංහල සාහිත්‍යයේ නැඟීම.** රාජගිරියඃ සරස.

සන්නස්ගල, පුඤ්චිබණ්ඩාර. (2009) **සිංහල සාහිත්‍ය වංශය.** කොළඹඃ ඇස්. ගොඩගේ සහ සහෝදරයෝ.

ගොඩකුඹුර, චාල්ස්. (1999) **සිංහල සාහිත්‍යය.** සංස්කෘතික කටයුතු දෙපාර්තමේන්තුව.

වික්‍රමසිංහ, මාර්ටින්. (1991) **සිංහල සාහිත්‍යෝදය කථා සහ සාහිත්‍ය කලාව.** දෙහිවලඃ තිසර ප්‍රකාශකයෝ.

කෙටිකතාකරණයෙහි ලා
චරිත හා සිද්ධි නිරූපණයේ උපයෝගීතාව

චින්තා පවිත්‍රානි

The exposition of actions and characters is of paramount importance when it comes to writing a short story. It is not a simple task which can be observed or studied on the surface. In any work of literature, the intention of the author is to address the minds of his readers. An aesthetic delight is produced in order to pave the way for wisdom. In a genre of literature like the short story which is defined as a piece of life, the author needs to utilise his capabilities and writing skills to address, entertain and enlighten his readers in the best way possible. The significance of the exposition of actions and characters is highlighted in this respect.

© චින්තා පවිත්‍රානි

සංස්. ජයමල් ද සිල්වා, දිල්ශාන් මනෝජ් රාජපක්ෂ, දුලන්කා ලංසකාර,
දිනේෂ් සඳරුවන්
'ප්‍රභා' ශාස්ත්‍රීය සංග්‍රහය, තුන් වැනි කලාපය - 2013/2014
මානවශාස්ත්‍ර පීඨය, කැලණිය විශ්වවිද්‍යාලය

කෙටිකතාකරණයේ දී මූලික අවධානය යොමු කළ යුතු කරුණු අතර චරිත හා සිද්ධි නිරූපණයට හිමි වන්නේ ප්‍රමුඛ ස්ථානයකි. කතාවක් විකාසනය වන්නේ චරිත හා සිද්ධිවල ක්‍රියාකාරීත්වය ඇසුරිනි. මෙහෙයින් විචාරකයෝ ද චරිත හා සිද්ධි නිරූපණයෙහි ලා කෙටිකතාකරුවන් දක්වන සාමර්ථ්‍යය විමර්ශනය කෙරෙහි විශේෂ නැඹුරුවක් දක්වති. කෙටිකතාවක සෙසු චරිත ඉක්මවා ප්‍රබල ව ඉස් මතු වන එක් ප්‍රධාන චරිතයක් දක්නට ලැබෙන බව කියවෙතත් බොහෝ කෙටිකතාවල ප්‍රධාන චරිත කිහිපයක් හමු වේ. සාමාන්‍යයෙන් යම් කිසි චරිතයක් නිරූපණය කෙරෙන ආකාරය විධි කිහිපයක් යටතේ හඳුනාගත හැකි ය.

- බාහිර ස්වරූපය නිරූපණය
- ආත්ම භාෂණ හෙවත් තමා අමතා කෙරෙන ප්‍රකාශන
- දෙ බස් හා සංවාද
- ක්‍රියා ප්‍රතික්‍රියා
- මනෝභාව නිරූපණය

බොහෝ විශිෂ්ට කෙටිකතා චරිතවල බාහිර ස්වරූපය නිරූපණය කෙරෙන්නේ හුදු පුද්ගල ස්වරූපයක් චිත්‍රණය කිරීම සඳහා නො වේ. චරිතවල ආභ්‍යන්තරික මනෝගති බාහිර ස්වරූපය ඇසුරෙන් ධ්වනිත කෙරෙන අවස්ථා බොහෝ විට හමු වේ. චරිතයක රූපකාය පාඨකයාගේ මනසෙහි සිතුවම් වන අයුරින් සිත්ගන්නාසුලු ව රූපණය කිරීමට විශිෂ්ට කෙටිකතාකරුවෝ සමත් වෙති. තෝල්ස්තෝයි ලියූ "ඉඩම් හිමියකුගේ උදෑසන" (A Landlord's Morning) කෙටිකතාවෙහි හමුවන නෙක්ලියුදෝෆ් නැමැති ඉඩම් හිමි වංශාධිපති තරුණයා ප්‍රගතිශීලී හා උන්නතිකාමී අදහස් දරන්නෙකි. හෙතෙම යහපත් ඉඩම් හිමියකු ව ගොවීන්ගේ සුඛිත මුදිත අනාගත දිවිය පිළිබඳ උදාර අභිලාෂයක් ඇති ව විශ්වවිද්‍යාලය අධ්‍යාපනය ද හැරදමා යයි. තෝල්ස්තෝයි ඔහුගේ බාහිර ස්වරූපය නිරූපණය කරන්නේ උත්තුංග ආභ්‍යන්තරික අභිලාෂ ද පිළිබිඹු වන පරිද්දෙනි.

"නෙක්ලියුදෝෆ් උස්, ශක්තිමත් සිරුරක් ඇති, රැළි ගැසුණු දුඹුරු පැහැ කෙස් කළඹින් ද, කාල වර්ණ දෑසෙහි වූ දීප්තියෙන් ද, නැවුම් බව පළ කළ ඡවි වර්ණයෙන් ද, රත් පැහැ දෙතොලින් ද,

එයට ඉහළින් මෑතක දී දිස්වන්නට වූ යෞවනභාවය පළ කරන මෝදු වී එන දැලි රවුලින් ද හෙබි තරුණයෙක් විය. යෞවනත්වයෙන් පිරි සජීවීභාවයත්, ශක්තියත්, යහපත් වූ ආත්ම ශක්තියත් ඔහුගේ ගමන් විලාසයෙහි ද හැම අංග චලනයක ම ද පැහැදිලි ව දිස්විය."[1]

චරිතයක බාහිර ස්වරූපය නිරූපණය මිනිසකුගේ හැඩරුව කියා පෑමට ඔබ්බෙන් පිහිටි සංකීර්ණ ස්වභාවයක් විශද කරන බව මේ අනුව පෙනේ. නෙක්ලියුදෝෆ් මානව හිතෛෂී, ප්‍රගතිගාමී අභිලාෂ පෙර දැරි ව දිවි ගෙවන්නෙකි. කතුවරයා මනබඳනාසුලු යෞවන රූපකාය හා ප්‍රසන්න ඉරියව් මඟින් ඒ පිළිබඳ ධ්වනිත කරයි. චරිතයක ස්වාභාවික පෙනුම පමණක් නො ව ඇඳුම් පැලැඳුම් ඇසුරෙන් ද ඒ පුද්ගලයාගේ මානසික ස්වභාවය මෙන් ම ඇතැම් විට සමාජ, ආර්ථික, සංස්කෘතික තත්ත්වයක් ද හඳුනාගත හැකි ය. 'ඉඩම් හිමියකුගේ උදෑසන' කෙටිකතාවෙහි හමු වන නෙක්ලියුදෝෆ් ගොවීන්ගේ නිවෙස් බලා ගොස් ඔවුන්ගේ අවශ්‍යතා පිළිබඳ සාකච්ඡා කරයි. එමෙන් ම ඔවුනට අවශ්‍ය දෑ සම්පාදනයට පෙලැඹෙයි. එපිෆාන් නම් වූ ගොවියාගේ නිවෙසට යන නෙක්ලියුදෝෆ්ට පළමු ව හමුවන්නේ එපිෆාන්ගේ මව හා බිරිය ය. තෝල්ස්තෝයි ඒ කාන්තාවන් දෙදෙනාගේ ඇඳුම් පැලැඳුම් ද ඇතුළු බාහිර ස්වරූපය පිළිබඳ පවසන්නේ හාත්පසින් වෙනස් ආකාරයෙනි. එපිෆාන්ගේ බිරිය රූමත් ය. පිරිපුන් ය. ජවසම්පන්න ය. ඇගේ ඇඳුම් පැලැඳුම් ද විචිත්‍ර ය.

"මුලින් කී ගැහැනිය ශක්තිමත් ශරීරයෙන් ද, මනා කොට වැඩුණු ළැම පෙදෙසින් ද, මස් පිරුණ පුළුල් රතු දෙකොපුලින් ද යුක්ත වූවාය. ඈ ලිනන් පිළියෙන් කළ ලිහිල් ලෝගුවක් බඳු උඩ ඇඳුමකින් සැරසී හුන්නාය. එහි දෑත ද කොලරය ද විසිතුරු ලෙස ගෙත්තම් කැර තිබිණ. එම රටාවෙන් ම ගෙත්තම් කැරුණ ඒප්‍රනයකින් ද, ලිනන් රෙද්දෙන් නිම කැරුණු අලුත් සායකින් ද, පාවහන් යුගලකින් ද වීදුරු පබළු හා ලෝහ කැබැලි අල්ලා රතු කපු පිළියෙන් සාදන ලද අලංකාර සතරැස් හිස් පළඳනාවකින් ද ඈ සැරසී හුන්නාය."[2]

එපිෆාන්ගේ බිරිය සිත්ගන්නාසුලු වූයේ වී නමුදු මව වයස්ගත ය. ජරාජීර්ණ ය. ඇගේ ඇඳුම් ද කිලිටිය. ඉරී ගොසින් ය.

''රිටෙහි අනෙක් කෙළවර උර මතින් රැගෙන යමින් සිටි එපිෆාන්ගේ මව ඇයට හාත්පසින් ම වෙනස් ව ජීවත් වන්නා වූ කවරකුට වුව ද ළඟා විය හැකි වයස්ගතභාවයේ හා ජරාජීර්ණත්වයේ උපරිම සීමාව වෙත එළැඹි කාන්තාවක සේ දිස්වූවාය. ඇයගේ ඇට පෑදුන කෙසඟ සිරුර වැසී තිබුණේ ඉරීගිය කිලිටි, ලිහිල් ලෝගුවක් බඳු උඩුකය ඇඳුමකින් හා දුර්වර්ණ වූ සායකිනි.''[3]

නෙක්ලියුදෝෆ් මේ කතුන් දෙ දෙනා ම දකින්නේ එක ම අවස්ථාවක ය. කාන්තාවෝ ජලය පිරුණු බාල්දියක් එල්ලූ රිටක දෙ කෙළවර කර තබා පැමිණෙති. තෝල්ස්තෝයි මේ අයුරින් එපිෆාන්ගේ මවගේ හා බිරියගේ බාහිර රූපය, ඇඳුම් පැලැඳුම් ආදිය නිරූපණයෙන් කියාපාන්නේ තවත් ගැහැනුන් දෙ දෙනකුගේ ස්වරූපය පමණක් නො වේ. රිටෙහි එක් අන්තයක් කර තබා හිඳින එපිෆාන්ගේ බිරිය පෙනුමෙන්, කාය ශක්තියෙන් හා සුන්දර ඇඳුම් පැලැඳුමෙන් සුසැදි යොවුන් කතකි. ඊට පරස්පර විරෝධී ව රිටෙහි අනෙක් අන්තය පිට මත තබාගෙන හිඳින මව ජරාජීර්ණ වූ අවසඟ අඟපසඟ ඇති, මනා ඇඳුමක් පවා නො ඇඳි විය පත් කතකි. ඔවුන් දෙ දෙනා පිළිබඳ නෙක්ලියුදෝෆ් දරන ආකල්පය ද මෙසේ කියැවේ.

"අම්මා හිඟන ගෑනියෙකුටත් අන්ත විදිහට වැරහැලි ඇඳගෙන කන්න බොන්න දෙයක් නැතිව ඉන්දෙද්දී එයාගෙ ගෑනි අලංකාර ඇඳුම් පැලඳුම්වලින් ආයිත්තම් වෙලා ඉන්නවා."[4]

තෝල්ස්තෝයි සූර අයුරින් චරිත ඇඳුම් පැලැඳුම් මගින් හෙළිදරව් කරන පුළුල් පසුබිම මේ අනුව පෙනේ. එපිෆාන්ගේ බිරිය තම සැමියාගේ මවට සලකන පහත් ආකාරය පිළිබඳ ඉන්පසු ව තව දුරටත් කියැවේ. චරිතවල බාහිර ස්වරූපය ඒ චරිතය පිළිබඳ සාධාරණ විනිශ්චයක් සැපැයීමට යම් තරමකින් උපස්තම්භක කරගත හැකි බව සැබෑ ය. එහෙත් තෝල්ස්තෝයි වැනි ප්‍රතිභාපූර්ණ නිර්මාණකරුවෝ පුද්ගලයකුගේ බාහිර පෙනුමේ ආටෝපය හා විචිත්‍ර ඇඳුම් පැලැඳුම්හි විභූෂණයට ඔබ්බෙන් පිහිටි සැබෑ යථාර්ථවත් පසුබිම චිත්තාකර්ෂණීය ලෙස චිත්‍රණය කරති. අනෙක් අතට එපිෆාන්ගේ යොවුන් බිරිය හා විය පත් මවගේ චරිත නම් වූ ද්විත්ව ප්‍රතිපක්ෂය ඇසුරෙන් විය පත් වීමේ සනාතන ධර්මතාව තීව්‍ර ලෙස

ප්‍රතිනිර්මාණය කෙරෙන බව හඳුනාගත හැකි ය. මේ අනුව බලන කල චරිතයක බාහිර ස්වරූප නිරූපණය හුදු රූප සම්පත්තිය වර්ණනා කිරීමක් ම නො වන බව පැහැදිලි වේ.

ආත්ම භාෂණ හෙවත් තමා අමතා කෙරෙන ප්‍රකාශන ඇසුරෙන් චරිතවල ආභ්‍යන්තරික මනෝභාව හෙළි කිරීම බොහෝ කෙටිකතාවල දක්නට ලැබෙන්නකි. යම් අවස්ථාවක විශේෂයෙන් තනි ව හිඳින විට යම් පුද්ගලයකුගේ චෛතසික දහරා ගමන් ගන්නා ආකාරය සජීවී ව නිරූපණයට ආත්ම භාෂණ බහුල ව යෙදේ. කතා නිර්මාණයෙහි ලා සන්දර්භීය උපක්‍රමයක් ලෙස නූතනයේ වඩාත් ප්‍රචලිත විඥානධාරා රීතිය ද ගොඩනැගෙනුයේ චරිතවල ආත්ම භාෂණ ලෙස මනෝභාව නිරූපණයට පෙලැඹීම ඇසුරෙනි. 'ඉඩම් හිමියකුගේ උදෑසන' කෙටිකතාවෙහි ප්‍රධාන චරිතය වන නෙක්ලියුදෝෆ්ගේ විටින් විට වෙනස් වන චෛතසික දහරා නිරූපණයේ දී ආත්ම භාෂණ ස්වරූපය භාවිත කෙරුණු අවස්ථා බොහෝ විට හමු වේ. ඔහුගේ චරිතය හා සබැඳි ගැඹුරු සංකීර්ණ මානසික තත්ත්ව වඩාත් නිර්මාණාත්මක ව හා ප්‍රතිභා පූර්ණ ව චිත්‍රණයට එමඟින් ලැබී ඇති පිටුබලය සුළුපටු නො වේ.

"මම විශ්වාස කරපු, ආදරය කරපු, දැන හිටපු දේවල් මොන තරම් නිෂ්ඵල දේවල්දැයි ඔහු තමාට ම පැවසුවේය. 'ආදරයත්, ආත්ම පරිත්‍යාගයත් තමයි සැබෑ සතුට අවදානමකින් තොර වූ සතුට වෙන්නෙ ඒකයි.' ඔහු සිනාසුණේය."[5]

යහපත ඉටු කරනු පිණිස ස්වකීය ජීවිත කාලය කැප කිරීමට වෑයම් කළ මේ වංශාධිපති ඉඩම් හිමි තරුණයාගේ චිත්ත ස්වභාවය වරින් වර විවිධ අරමුණු වටා දෝලනය වන අයුරු මෙපරිද්දෙන් ආත්ම භාෂණ ස්වරූපයෙන් හෙළි කෙරෙන අවස්ථා බහුල ව හමු වේ. එමඟින් ඔහුගේ සංකීර්ණ චරිත ස්වභාවය ද නිරූපණයට තෝල්ස්තෝයි සමත් වේ. තව ද මේ සුවිශේෂ චරිතය මඟින් පරාර්ථය පිණිස ආත්මාර්ථය කැප කොට එයින් විශිෂ්ට හා සාර්ථක ප්‍රතිඵල අත්කරගත නො හී ආත්ම පීඩනයට හා පශ්චාත්තාපයට බඳුන් වන පුද්ගල චරිතවල පොදු, සාමාන්‍ය ස්වභාවය ද එළි දැක්වෙන බව පැහැදිලි වේ.

මේ හැරුණු විට දෙ බස් හා සංවාද, ක්‍රියා ප්‍රතික්‍රියා මනෝභාව නිරූපණ ආදියෙන් ද චරිත නිරූපණයට ප්‍රබල පිටු බලයක් ලැබේ. කෙටිකතාකරුවකු නිරූපණය කරන චරිතයක මුවට නංවන අදහස්, ඔහුගේ හෝ ඇයගේ ක්‍රියා කලාපය, සිතන පතන දෑ ආදිය මඟින් ඒ පිළිබඳ පූර්ණ චිත්‍රයක් පාඨකයා ඉදිරියෙහි නිර්මාණය වේ. ඇතැම් කෙටිකතාකරුවෝ යම් යම් චරිතවලට අදාළ සුවිශේෂ හැසිරීම් රටා හා වචන උච්චාරණයේ විශේෂතා ආදිය නිරූපණය කරති. ඇතැම් චරිතවලට ආවේණික වූ සුවිශේෂ හැසිරීම් රටා මන බඳනාසුලු ය. ඇතැම් අනන්‍යතා පිළිකුල් සහගත ය. එහෙත් කෙටිකතාකරුවෝ උපේක්ෂා සහගත මධ්‍යස්ථ දෘෂ්ටියකින් ඒ සියල්ලක් ම ප්‍රතිනිර්මාණය කරති.

යථෝක්ත කෙටිකතාවෙහි හමු වන නෙක්ලියුදෝෆ්ට මුණගැසෙන ගොවීන් අතර එපිෆාන් වැඩියෙන් මුසා බස් පවසන්නෙකි. දාවිත් අලසයෙකි. එහෙත් ඔවුන්ගේ වංචාකාරී බව හා නිද්‍රාශීලිත්වය හුදු පෞද්ගලික දුබලතා නො වේ. ඒ සඳහා හේතුකාරක වන පුළුල් පෞද්ගලික හා සමාජීය පසුතලය ද තෝල්ස්තෝයි පෙන්වා දෙයි. මේ සියල්ල පසුබිමෙහි දරිද්‍රතාව, නූගත්කම, නො දැනුවත්කම හා ජීවිතය පවත්වාගෙන යෑමේ අසීම වෑයම ද පවත්නා අයුරු එහි ලා නිරූපිත ය. කතුවරයා එපිෆාන් නැමැති ගොවියා කපටි, වංචාකාරී ගති පැවතුම් ඇත්තකු බව හෙළි කරන්නේ වරක් දෙ වරක් නො වේ. ඔහුගේ කුදු මහත් හැම ක්‍රියා කලාපයක ම නෙක්ලියුදෝෆ්ට පවසන චාටු සහගත හැම වදනක ම හා මුවට නඟාගන්නා සිනහවක පවා ඒ චරිත ස්වභාවය ගැප් ව පවත්නා අයුරු නිරූපිත ය. එපෆාන් නෙක්ලියුදෝෆ්ට පිළිතුරු සපයන්නේ කොතරම් ගෞරව පූර්වක ව දැ යි විමසා බලන්න. ඒ ඔහු පවසන ගෞරව සහගත හැම වදනක් ම පෙරළා නෙක්ලියුදෝෆ් රැවැටීමට හා මුළා කිරීමට දරන වෑයම හා සබැඳේ.

"උතුමාණනි, ඌ කමකට නැති අශ්වයෙකි ඌ හොඳ සතෙක් වුණානම් මං ඌව නොවිකුණන්න තිබුණා උතුමාණෙනි."

"එතකොට නුඹ ළඟ අශ්වයො කී දෙනෙක් ඉන්නවද?"

"තුන්දෙනයි උතුමාණෙනි."

"අශ්ව පැටවු නැද්ද?"

"ඇයි නැත්තෙ, සත්තකින්ම ඉන්නවා උතුමාණෙනි, මා ළඟ එක පැටියෙක් ඉන්නවා."[6]

මේ අනුව බලන කල චරිත නිරූපණය වූකලි ප්‍රබල නිර්මාණාත්මක සූක්ෂමතාවක් පෙන්නුම් කරන සංකීර්ණ හා පුළුල් ප්‍රස්තුතයක් බව පෙනේ. චරිතයක ස්වභාවය පැවැසීමට එය කිසිසේත් ම ලඝු කළ නො හැකි අතර මනුෂ්‍ය ජීවිතයේ නන් විධ පැතිකඩ යථානුරූපී ව නිරූපණයට එමඟින් අවකාශ සැලැසෙන බව හඳුනාගත හැකි ය.

මේ අයුරින් චරිතයක බාහිර මෙන් ම ආභ්‍යන්තරික පැතිකඩ ද ප්‍රදර්ශනය කෙරේ. බොහෝ විට ලේඛකයනට අසන්නට, දකින්නට, අත්විඳින්නට හා ඇසුරු කරන්නට ලැබෙන චරිත ඔවුන්ගේ නිර්මාණ සඳහා පාදක වන බව පැවැසේ. පාඨක ස්මෘතියෙන් බැහැර නො වන අයුරින් සිත් බැඳ ගන්නා චරිත ඇතැම් කෙටිකතාවල හමු වන බව ද කිව හැකි ය.

අන්දො අයියා[7], උපනන්ද[8], පොඩිසිඤ්ඤෝයියා[9], රංකිරා උන්දෑ[10] යනාදි චරිත මෙහි දී නිතැතින් ම සිහි පත් වේ. විශිෂ්ට කතාකරුවන් බොහෝ විට චරිත නිරූපණය කරන්නේ අන් චරිත කෙරෙන් පහසුවෙන් වෙන් කොට හඳුනාගත හැකි අන්දමේ සුවිශේෂතාවක් පළ කරන ලෙස ය. ජීවමාන ව හා සංකීර්ණ ව ය. ජපන් ලේඛක අරිෂිම තබෙඔ ලියූ 'මිදි පොකුර' කෙටිකතාවෙහි චිත්‍ර ඇඳීමට බෙහෙවින් ප්‍රිය කළ ජපන් සිසුවකු ගැන කියැවේ. ඔහු ජිම් නැමැති ළමයකුගේ සායම් කැබලි සොරාගනී. සොරකම හෙළි වේ. බරපතල පශ්චත්තාපයකට පත් වන ජපන් සිසුවා කාරුණික ගුරුතුමියකගේ මැදිහත්වීමෙන් යථා තත්ත්වයට පත් වේ. කෙටිකතාකරුවා සොරකම පිළිබඳ සිතන සිසුවාගේ සිතෙහි මතුවන සැකය, චිත්ත අරගලය හා වරදකාරී මානසිකත්වය අතිප්‍රබල ආකාරයෙන් නිරූපණය කරන්නේ මෙපරිද්දෙනි.

"මම හුදෙකලාව කල්පනාවෙහි නිමග්න ව සිටියෙමි. සැලකිල්ලෙන් බලන කෙනෙකුට මගේ මුහුණ මැලවී කියාක් මෙන් පෙනෙනු නියතයි. ජිම් සතු පාට වර්ගය කෙරෙහි මගේ සිත තුළ පහළ වූ ආසාව මට මැඩ පවත්වාගත නොහැකිය. මගේ ළය රිදුම්

දෙන තරමට ම මගේ ආසාව ප්‍රබල විණි. ජිම් මගේ සිත තුළ පවතින අදහස ගැන දන සිටින බවට කිසිදු සැකයක් නැතැයි සිතූ මම ඔහුගේ මුහුණ දෙස හොරැහින් බැලුවෙමි. ඔහු කිසිවක් නොදන්නාක් මෙන් ප්‍රීතිමත් ලෙස සිනාසෙමින් ද පසෙකින් වාඩි වී සිටි සිසුන් හා කතාබහ කරමින් ද සිටියි. ඔහු මගේ සිත තුළ පවතින අදහස ගැන දන ඊට සිනාසෙන්නාක් මෙන් හැඟිණි. ඔහු කතාබහ කරමින් 'ඔන්න බලනවා අර ජපන් ළමයා මගේ දියසායම් හොරකම් කරනවට කිසිම සැකයක් නෑ' යි කියන්නාක් මෙන් සිතිණි."[11]

ජපන් සිසුවාට සායම් සොරාගැනීමට උවමනා විය, ඔහු ඒ ගැන සිතමින් සිටියේ ය, යනාදි වශයෙන් මේ අවස්ථාව ලියා දැක්වූයේ නම් චරිත නිරූපණය සිදු නො වේ. මෙහි දී කතුවරයා සායම් සොරාගන්නා සිසුවාගේ චරිතය ප්‍රබල ව ගොඩනඟන්නේ ඔහුගේ බාහිර ස්වරූපය මෙන් ම ආභ්‍යන්තරික මනෝභාව ද තියුණු අයුරින් සම්ප්‍රේෂණය කරමිනි. එමඟින් කතාව ද නිර්මාණය වන අතර ඒ හා සමපාත ව චරිත නිරූපණය ද සිදු වේ.

කෙටිකතාවල හමුවන චරිතයෝ අවශ්‍යයෙන් ම රූමත්, ධනවත් හෝ සුඛිත මුදිත වූවෝ නො වෙති. මානසික ආතතිවලට, රෝගවලට හා අසම්මත චර්යාවලට ගොදුරු වූ චරිත නිරූපිත කෙටිකතා ද හමු වේ. හොඳ හා නරක අතර දෝලනය වන චරිතවල සංකීර්ණතාව රචකයන්ගේ අවධානයට ලක් වේ. වටකුරු චරිත ලෙස සාමාන්‍යයෙන් හැඳින්වෙන්නේ සමාජ, ආර්ථික බලවේග විසින් හසුරුවනු ලබන අයුරින් නිරූපිත සංකීර්ණ චරිත ය.

චරිත පාදක කරගනිමින් යථාර්ථය විනිවිද දැකීමට ඇතැම් කෙටිකතාකරුවන් දක්වන සාමර්ථ්‍යය අගය කළ හැකි ය. යුරී නජිබින් නැමැති සෝවියට් ලේඛකයා රචනා කළ 'දෝංකාර' කෙටිකතාවේ විත්කා නැමැති අවලස්සන දැරියක හමු වේ. ඇය ඉතා කෙට්ටු ය. ඉළ ඇට ගණින් කළ හැකි ය. මුහුණ පුරා කළු පුල්ලි වැටී ඇත. නහය මුක්කම් ය. කට පළල් ය. දත් උල් ය. එහෙත් ඇය සරියෝෂා නැමැති කථකයාට ජීවිතය හා සොබාදහම පිළිබඳ බොහෝ දෑ අවබෝධ කරදෙන්නී ය.

"ඈ ඇඳුම් පැලඳුම් ගැන එතරම් සැලකිල්ලක් නොදක්වන්නේ මන්දැයි මම පසු ව තේරුම් ගතිමි. තමා ඉතා අවලක්ෂණ කෙල්ලෙකු බව ඈ දැන සිටි හෙයිනි. තමා අවලක්ෂණ කෙල්ලෙකු බව අවංක ව නිරහංකාර ව හා උදාර සිතින් පිළිගත් වෙනත් දැරියෙකු මම කවදාවත් දැක නැත්තෙමි. දිනක් තමාගේ පාසල් මිතුරියන් ගැන කතා කළ විත්කා එක්තරා ශිෂ්‍යාවක් ගැන සඳහන් කරමින් 'ඈ මා වගේ ම අවලක්ෂණයි' කීවාය."[12]

මෙසේ කෙටිකතාකරුවා විත්කාගේ ක්‍රියා, ප්‍රතික්‍රියා, අදහස්, දෙ බස් නිරූපණය කරන ආකාරයෙන් ඇය සිත්ගන්නාසුලු චරිතයක් බවට පත් වේ. ව්‍යවහාරික ලෝකයේ දී පිළිකෙව් කෙරෙන අවලස්සන බව ම ඇගේ චරිතය වඩාත් චිත්තාකර්ෂණීය තත්ත්වයට පත් කිරීමට උපකාරී වන්නේ උත්ප්‍රාසාත්මක අයුරිනි. බාහිර ස්වරූපයට ඔබ්බෙන් පිහිටි පුද්ගල ආධ්‍යාත්මික හරය පිළිබඳ ප්‍රබල යථාර්ථය එළිදක්වන කතුවරයා අවසානයේ දී සර්යෝෂා ඇය මෙලොව සිටින ඉතා ම ලස්සන දැරිය බව හඳුනාගන්නා අයුරු නිරූපණය කරයි. කෙටිකතාකරුවකු චරිත නිරූපණය කරන්නේ ඒ ඒ චරිතවල ස්වභාවය පැවැසීමට නො වේ. එකී චරිත පාදක කරගනිමින් ප්‍රබල ව හා කලාත්මක ව යථාර්ථය නිරූපණය පිණිස ය.

චරිතවල ක්‍රියාකාරිත්වය ඇසුරෙන් සිදුවීම් ගොඩනැගේ. සිද්ධි නිරූපණය හා සබැඳි ප්‍රධාන අංග ද්වයයක් හඳුනාගැනීමට පුළුවන. එනම් සිද්ධි අතර පවත්නා අඛණ්ඩ සබඳතාව හා සිද්ධි නිරූපණයේ ප්‍රබලතාව යනුවෙනි. කෙටිකතාවක සිද්ධි අතර පවත්නා අඛණ්ඩ සබඳතාව කතා විකාසනයෙහි ලා බෙහෙවින් වැදැගත් වන්නකි. එපමණක් නො ව මනා ප්‍රබලතාවකින් යුතු ව සිදුවීම් නිරූපණය කතාවේ සාර්ථකත්වයට බලපායි. ඒ ඒ කෙටිකතා රචකයාගේ අනන්‍යතාව ප්‍රබල ව විශද කරන්නක් ලෙස සිද්ධි නිරූපණයෙහි ලා දක්වන සාමර්ථ්‍යය ද හඳුනාගත හැකි ය. ඇතැම් රචකයෝ කුතුහලය දනවමින් පාඨකයන් ආකර්ෂණය කරගැනෙන ආකාරයෙන් සිදුවීම් ගොඩනඟති. සමහර කෙටිකතාවල අවසාන සිදුවීම කතාවේ සමස්තාර්ථය ම වෙනස් කිරීමට බලපායි. ගී ද මෝපසාං ලියූ 'දියමන්ති මාලය' කෙටිකතාව එබන්දකි. මැටිල්ඩා

ලොයිසල් තම මිතුරියගෙන් ඉල්ලාගෙන ඇත්තේ බොරු දියමන්ති මාලයක් බව හෙළි වන්නේ කතා අවසානයේ දී ය. එය සැබෑ දියමන්ති මාලයක් නො වන බව කතා ආරම්භයේ දී ම හෙළිදරව් කළේ වී නම් කතාව මෙතරම් ප්‍රබල අයුරින් නිර්මාණය නො වන බව පෙනේ. සිද්ධි නිරූපණය මෙන් ම සිදුවීම් ගොඩනංවන අනුපිළිවෙළ ද කෙටිකතාවක නිර්මාණාත්මක පරිසමාප්තියට තුඩුදෙන ආකාරය මේ අනුව පසක් වේ.

සෝමරත්න බාලසූරිය රචනා කළ 'කරත්තය' කෙටිකතාවේ හමු වන කරත්තකරුවා පොලිස් නිලධරයන්ගේ ප්‍රශ්නකිරීම්වලට භාජන වේ. කරත්තකරුවා උගතෙකි. පවත්නා තත්ත්වය විනිවිද දකින්නෙකි. එහෙයින් ඒ සිද්ධිය උත්ප්‍රාසාත්මක ව නිරූපණය කිරීමට රචකයාට අවකාශ සැලැසේ. සිද්ධි නිරූපණය වනාහි සිදු වූ දේ කියාපෑම ම නො ව නිර්මාණාත්මක ව හා සූක්ෂම ව යථාර්ථය විනිවිද දැකීමේ එළැඹුමක් ද වන බව හඳුනාගනිමින් ඒ සිදුවීම කෙරෙහි අවධානය යොමු කළ හැකි ය.

"රාළහාමි මඳ විරාමයක් ගත්තේය. සැකකරුට නොදැනෙන සේ ඔහුගේ හිස සිට ඇඟිලි තුඩ දක්වා ගනට, කළුවට වැඩී ගෙතී ඇති හිසකේ හා රැවුල දෙස ද, තැනින් තැන උස්ව මතුව ඇති සුදු හිසකේ දෙස ද, බුලත් කෑමෙන් දුර්වර්ණ ව ගෙවීයමින් තිබුණ දත් දෙපෙළ දෙස ද බලා සිටියේය. ඔහුගේ මඳක් ගිලී ගිය තියුණු පුංචි දෑස් තම නිල ලාංඡනය කෙරේ එක එල්ලේ යොමුව ඇති අයුරු ඔහුට පෙනිණ.

"තමා ඒ කාලේ ඔච්චර ඉගෙන ගෙන ඇයි රස්සාවකට නොගියෙ?"

"ඇයි මම රස්සාවක් කරනවා."

"මම අහන්නේ උගත්කමට ගැළපෙන රස්සාවක්?"

"එහෙම එකක් තියෙනවද.?" "

එවන් පිළිතුරක් අපේක්ෂාවෙන් සිටි රාළහාමි ඇඟිලි අතර රඳවාගෙන තිබූ පෑන එසේ තිබියදී ම ඔහුගේ කම්මුල හරහා පහරවල් දෙකක් ගැසුවේය. කරත්තකරු එම පහරවල් පහසුවෙන් ඉවසීය."[13]

මෙහි හමු වන කරත්තකරු පොලිස් නිලධාරියාට එකහෙළා අවනත වූයේ වී නම් නිර්මාණය වන්නේ මීට සපුරා වෙනස් ආකාරයේ සිදුවීමකි. නිලධරයාගේ ආධිපත්‍යයත් කරත්තකරුවාගේ ස්වාධීනත්වයත් අතර පැනනඟින ඝට්ටනය ප්‍රබල සිදුවීමක් ගොඩනැඟීමට පසුතලය සාදයි. කරත්තකරු නිලධරයාගේ පහර කා වේදනාවට හෝ භීතියට පත් වූයේ නම් පැනනඟින්නේ මීට වෙනස් ආකාරයේ සිදුවීමකි. "පහර කෑ කරත්තකරු බිම ඇද වැටුණේ ය"යි පැවැසුවේ නම් පාඨකයාගේ සිතෙහි ඇතිවන්නේ නිලධරයාගේ ආධිපත්‍යය හමුවේ කරත්තකරු අසරණ ව පරාජිත වීම පිළිබඳ අදහසකි. "පහර කෑ කරත්තකරු බිම වැටුණු නමුත් එසැණින් නැඟී සිටියේ ය" යි දැක්වූයේ නම් සුචනය කෙරෙන්නේ ඊට වෙනස් තත්ත්වයකි. සිදුවීම් නිරූපණයේ දී ඉතා සුළු කරුණක් වුව ද වඩා වැදැගත් වන බව මේ අනුව පෙනේ. ප්‍රබල සිදුවීම් නිර්මාණශීලී ව හා රචකයාගේ අභිප්‍රේතාර්ථය මුදුන් පත් කරන අයුරින් ගැළැපූ කල සාර්ථක කෙටිකතා නිර්මාණය වේ. කෙටිකතාකරණයෙහි ලා චරිත හා සිදුවීම් නිරූපණය ඉතා සියුම් ලෙස හා නිර්මාණාත්මක ව අදාළ කරගත හැකි බව මේ අනුව සනාථ වේ.

ආන්තික සටහන්

[1] ලියෝ තෝල්ස්තෝයි; යක්ෂයා හා තවත් කෙටිකතා, පරිවර්තනය ආනන්ද අමරසිරි, සූරිය ප්‍රකාශකයෝ, 2006, 17-18 පිටු
[2] යක්ෂයා හා තවත් කෙටිකතා; 40 පිට
[3] යක්ෂයා හා තවත් කෙටිකතා; 41 පිට
[4] යක්ෂයා හා තවත් කෙටිකතා; 51-52 පිටු
[5] යක්ෂයා හා තවත් කෙටිකතා; 86 පිට
[6] යක්ෂයා හා තවත් කෙටිකතා; 44 පිටු
[7] මාර්ටින් වික්‍රමසිංහ ලියූ 'බේගල්' කෙටිකතාවේ හමුවන බේගල් පවසන ගැමියා
[8] ජී.බී. සේනානායකගේ 'කලහය' කෙටිකතාවේ නිරූපිත, දූඩි ව පොත් කියවීමට ඇලුම් කරන්නා
[9] ඒ.වී. සුරවීර රචනා කළ 'පොඩිසිඤ්ඤෝයියා' කෙටිකතාවේ ප්‍රධාන චරිතය
[10] සයිමන් නවගත්තේගමගේ 'ස්නේහය' කෙටිකතාවේ වියපත් පියා
[11] අසලියා මල්; පරිවර්තනය ආරිය රාජකරුණා, ප්‍රදීප ප්‍රකාශකයෝ, 1989, 193 පිට

[12] සිරිල් සී පෙරේරා, පොතක මහිම; ඇස්. ගොඩගේ සහ සහෝදරයෝ, 71-72 පිටු
[13] සෝමරත්න බාලසූරිය; කරත්තය, කර්තෘ ප්‍රකාශනයකි, 1991, 41 පිට

මූලාශ්‍රය නාමාවලිය

අමරසිරි, ආනන්ද. (පරි.) (2006) **යක්ෂයා සහ තවත් කෙටිකතා.** කොළඹ: සූරිය ප්‍රකාශකයෝ.

පෙරේරා, සිරිල් සී. (පරි.) (1995) **පොතක මහිම.** කොළඹ: ඇස්. ගොඩගේ සහ සහෝදරයෝ.

බාලසූරිය, සෝමරත්න. (1991) **කරත්තය.** කර්තෘ ප්‍රකාශන.

රාජකරුණා, ආරිය. (පරි.) (1989) **අසලියා මල්.** කොළඹ: ප්‍රදීප ප්‍රකාශකයෝ.

විජේසූරිය, සරත්. (2006) **සිංහල කෙටිකතා අධ්‍යයනය.** කොළඹ: විජේසූරිය ග්‍රන්ථ කේන්ද්‍රය.

සුරවීර, ඒ.වී. (2005) **සාහිත්‍ය විචාර ප්‍රදීපිකා.** කොළඹ: ඇස්. ගොඩගේ සහ සහෝදරයෝ.

නාට්‍ය පෙළ පරිවර්තනය හා අනුවර්තනය

ජයමල් ද සිල්වා

Translation is the process of converting words or texts from one language into another. Since the processes and methods of translation are not universally agreed upon, it is expected that translators follow different methods in their work. This is mostly apparent in literary translation, where the intention of the translator is to produce on his reader an impression similar or nearly similar to that produced by the original. Adaptation and translation are identified as two major streams into which literary translations fall. Translation is the most common variety whereas adaptation is not so common and not so welcomed by readers and critics. Adaptation can mostly be seen in relation to the translation of dramatic texts.

© ජයමල් ද සිල්වා

සංස්. ජයමල් ද සිල්වා, දිල්ශාන් මනෝජ් රාජපක්ෂ, දුලන්කා ලංසකාර, දිනේෂ් සඳරුවන්

'ප්‍රභා' ශාස්ත්‍රීය සංග්‍රහය, තුන් වැනි කලාපය - 2013/2014

මානවශාස්ත්‍ර පීඨය, කැලණිය විශ්වවිද්‍යාලය

භාෂා පරිවර්තනය යනු එක් භාෂාවකින් පවත්නා යමක් වෙනත් භාෂාවකට හැරවීම යි. පරිවර්තනය වූකලි ලෝකයේ විවිධ රටවල අතීතයේ විසුවා වූ ද, වර්තමානයේ වෙසෙන්නා වූ ද, මිනිසාගේ ඥාන සම්භාරයත් වින්දන සම්භාරය සංඛ්‍යාත නිර්මාණ සාහිත්‍යයත් එක් එක් භාෂා දන්නා මිනිසුන් අතර බෙදාහදා-ගත හැකි මාර්ගයකි.[1]

සාහිත්‍ය නිර්මාණයක් යනු යම් වින්දනයක්, ආස්වාදයක් හෝ රසයක් ලැබිය හැකි සේ සකස් කරන ලද නිර්මාණාත්මක කෘතියකි. ගද්‍ය, පද්‍ය, නාට්‍ය පෙළ ඈ සියලු නිර්මාණාත්මක කෘති මෙයට අයත් වේ. මෙවැනි නිර්මාණාත්මක කෘතියක් එක් භාෂාවකින් වෙනත් භාෂාවකට හැරවීම සාහිත්‍ය පරිවර්තනයේ විෂය පරාසයට අයත් වේ. පාඨකයා වෙත යම් වින්දනයක්, ආස්වාදයක් හෝ රසයක් ලබා-දීම සාහිත්‍ය කෘතියක අරමුණ වන්නා සේ ම සාහිත්‍ය පරිවර්තනයේ අරමුණ වන්නේ ද පාඨකයා වෙත යම් වින්දනයක්, ආස්වාදයක් හෝ රසයක් ලබා-දීම යි. එකී වින්දනය මුල් නිර්මාණයේ පාඨකයා ලබන වින්දනයට නො අඩු වූවක් විය යුතු අතර එකී වින්දනය ලබන පාඨකයා දක්වන ප්‍රතිචාරය මුල් නිර්මාණයේ පාඨකයා දැක්වූ ප්‍රතිචාරයට සමාන වූවක් ද විය යුතු ය. ඉංගිරිසි ජාතික කවියකු වන මැතිව් ආනෝල්ඩ් පරිවර්තිත සාහිත්‍ය කෘතියකින් අපේක්ෂිත මෙකී 'තුල්‍ය ප්‍රතිචාරය' සම්බන්ධයෙන් මෙලෙස පවසයි: "මුල් කෘතිය එහි පාඨකයා කෙරේ ඇති කරති යි පැවැසෙන බලපෑමට සමාන බලපෑමක් පරිවර්තනයෙන් ද ලැබිය යුතු ය."[2] සාහිත්‍ය පරිවර්තකයකුගේ අරමුණ පිළිබඳ බෙන්ජමින් ජොවට් මෙලෙස අදහස් දක්වයි: "මුල් කෘතියෙන් ඉදිරි පත් කෙරෙන හැඟීමට සමාන හෝ එයට සමීප වන අන්දමේ හැඟීමක් තම පාඨකයා වෙත රැගෙන යෑමට පරිවර්තකයා යත්න දරයි."[3]

එක් භාෂාවකින් පවත්නා කෘතියක් වෙනත් භාෂාවකට පරිවර්තන කිරීමේ දී අනුගමනය කළ යුතු යැ යි පොදුවේ පිළිගැනෙන ක්‍රමවේදයක් නො පවතින අතර පරිවර්තකයෝ තම අභිමතය පරිදි විවිධ පරිවර්තන ක්‍රමවේද භාවිත කරති. සාහිත්‍ය පරිවර්තනයේ දී අනුගමනය කෙරෙන ක්‍රමවේද අතරින් පරිවර්තනයට (translation) හා අනුවර්තනයට (adaptation) වැදගත් තැනක් හිමි වේ.

මුල් කෘතිය අඩු වැඩි නො කර ලක්ෂ්‍ය භාෂාවෙන් ඉදිරි පත් කිරීම 'පරිවර්තනය' ලෙස ද මුල් කෘතිය ලේඛකයාගේ අභිමතය අනුව යම් යම් දේ අඩු වැඩි සහිත ව අනෙක් භාෂාවකට හැරවීම 'අනුවර්තනය' ලෙස ද බොහෝ විට සැලැකේ.[4] සාහිත්‍ය කෘතියක් එක් භාෂාවකින් තවත් භාෂාවකට පරිවර්තනය කිරීමේ දී එහි වස්තු විෂයය, ආකෘතිය, දර්ශනය, වින්දනය ඈ කෙරේ ද අවධානය යොමු කිරීමට පරිවර්තකයාට සිදු වේ. මුල් කෘතිය අඩු වැඩි නො කර ලක්ෂ්‍ය භාෂාවෙන් ඉදිරි පත් කිරීම, නැත හොත් ඍජු පරිවර්තනය මේ සඳහා ප්‍රමාණවත් නො වන අතර මුල් කෘතියේ පවත්නා යම් යම් දේ වෙනස් කිරීමට පරිවර්තකයාට සිදු විය හැකි ය.[5] ඒ අනුව ගත් කල, මුල් කෘතිය යම් යම් සංශෝධනවලට ලක් කිරීමේ නිදහස සාහිත්‍ය පරිවර්තකයාට අත්‍යවශ්‍යයෙන් ම හිමි වේ. සාහිත්‍ය පරිවර්තනයේ දී 'පරිවර්තනය' නම් ක්‍රමවේදය ඍජු පරිවර්තනයෙන් ඔබ්බට ගිය නම්‍යශීලී ක්‍රමවේදයක් විය යුත්තේ එබැවිනි.

මෙයට සාපේක්ෂ ව අනුවර්තනයේ දී සිදු වන්නේ වෙනත් ක්‍රියාවලියකි. 'අනුවර්තනය' යනු 'අනුරූප කිරීම', නැත හොත් 'යෝග්‍ය කිරීම' යි. ජීවීන් සම්බන්ධයෙන් ද අනුවර්තනය නැමැති ක්‍රියාවලියක් හඳුනා-ගැනේ. ඉන් අදහස් වන්නේ කිසියම් සතකු හෝ පැළෑටියක් පැවැතිය යුතු පරිසර තත්ත්වවලට ගැළපෙන පරිදි ජානමය වසයෙන් වෙනස්කම්වලට බඳුන් වීම යි. අදාළ පරිසරයෙහි පැවැත්ම තහවුරු කර-ගැනීම එමඟින් සිදු වේ.[6] භාෂා පරිවර්තනයේ දී හඳුනා-ගැනෙන අනුවර්තනය ද මෙයට සමාන වූවකි. එහි දී සිදු වන්නේ එක් භාෂාවකින් පවත්නා කෘතියක් වෙනත් භාෂාවකට හැරවීමේ දී ඉලක්කගත සංස්කෘතික පසුබිමට උචිත වන අයුරින් හැඩ ගැස්වීම යි. අදාළ නිර්මාණය වින්දනය කිරීමේ හැකියාව ඉලක්කගත පාඨකයාට උපරිම වසයෙන් ලබා-දීම මෙහි අරමුණ යි.

භාෂා පරිවර්තන අධ්‍යයන පිළිබඳ රවුට්ලෙජ් විශ්වකෝෂයේ 'අනුවර්තනය' නිර්වචනය වන්නේ මෙලෙස යː "පරිවර්තනයක් ලෙස සැලැකිය නො හැකි නමුත් මුල් කෘතියේ කොටස් අඩු නො වන පරිදි නිරූපණය කෙරෙන සේ එය වෙනත් භාෂාවකට හරවන ක්‍රමවේදවල එකතුවක් වසයෙන් අනුවර්තනය හැඳින්විය හැකි ය."[7]

පරිවර්තනය හා අනුවර්තනය පිළිබඳ න්‍යායාත්මක බෙදීම සිසෙරෝ හා හෝරස් වැනි පුරාණ කවීන්ගේ යුගවල සිට පැවැතෙන බව භාෂා පරිවර්තන න්‍යායය පිළිබඳ ඉතිහාසය විමසා බැලීමේ දී විශද වේ.[8] පරිවර්තකයා (interpres)[9] යනු වචනයෙන් වචනය ලක්ෂ්‍ය භාෂාවෙන් සකස් කරන්නකු, එනම් ඍජු පරිවර්තකයකු බව පෙන්වා-දුන් ඔවුහු වඩා නිදහස්, එනමුදු සම්පූර්ණයෙන් ම ශාස්ත්‍ර සම්මත යැ යි පිළිගත හැකි වෙනත් පරිවර්තන ක්‍රමවේද සමඟ එය ප්‍රභේදනය කර දැක්වූ හ. ඍජු පරිවර්තනය හා නිදහස් පරිවර්තනය ලෙස පරිවර්තන ක්‍රම ද්වයයක් පිළිබඳ අදහස් ඕගස්තියා යුගයේ පවා පැවැති බව "අකුටිල පරිවර්තකයකු නම් ඔබ වචනයෙන් වචනය පරිවර්තනය නො කරනු ඇත." යනුවෙන් හෝරස් ඉදිරි පත් කළ ප්‍රකාශයෙන් ද තහවුරු වේ.[10]

අනුවර්තනය සම්බන්ධයෙන් ඉදිරි පත් ව ඇති නිර්වචන තේමා සතරක් යටතේ වර්ගීකරණය කළ හැකි යැ යි භාෂා පරිවර්තන අධ්‍යයන පිළිබඳ රවුට්ලෙජ් විශ්වකෝෂයේ දැක්වේ.[11] එකී තේමා සතර වන්නේ පරිවර්තන ශිල්ප ක්‍රමය (translation technology), පරිවර්තන ප්‍රභේදය (translation genre), අභිභාෂාව (metalanguage) හා අකුටිලතාව* (faithfulness) යනුවෙනි.

පරිවර්තන ක්‍රමවේදයක් වසයෙන් අනුවර්තනය යොදා-ගැනීමේ අවශ්‍යතාව මතු වන්නේ මුල් නිර්මාණයෙහි එන පසුතලය ලක්ෂ්‍ය භාෂාවට අදාළ ව නො පවතින විට ය. පරිවර්තනයේ දී යම් ආකාරයක ප්‍රතිනිර්මාණයක් සිදු කිරීම මෙහි දී අවශ්‍ය වේ. මුල් කෘතිය හා පරිවර්තනය අතර මතු විය හැකි සංස්කෘතික නො ගැළපීම් නැමැති බාධකය ඉක්මවා ගොස් ඒ අතර සමරූපතාව පවත්වා-ගත හැකි පරිවර්තන ක්‍රමවේදයක් වසයෙන් අනුවර්තනය සැලැකීම ඉහත නිර්වචනයෙන් සිදු කෙරේ.[12]

අනුවර්තනය වැඩි වසයෙන් ම භාවිත කෙරෙන්නේ නාට්‍ය පෙළ පරිවර්තනයේ දී වන අතර අනුවර්තනය සම්බන්ධ ශාස්ත්‍රීය අධ්‍යයන වැඩි වසයෙන් ම සිදු කර ඇත්තේ ද නාට්‍ය පෙළ පරිවර්තනය හා අදාළ ව ය.[13] ඉලක්කගත පාඨකයා වෙනුවෙන් මුල්

නිර්මාණය ප්‍රතිප්‍රදේශීයකරණයක් හා සබැඳීමක් ලෙස අනුවර්තනය හැඳින්විය හැකි බව ඇනී බ්‍රිසෙට්ගේ මතය යි.[14] මුල් නාට්‍යය නැරඹූ ප්‍රේක්ෂකයා ලබන වින්දනයට සමාන වින්දනයක් පරිවර්තනයේ ප්‍රේක්ෂකයාට ද ලබා-දීමේ අරමුණින් මුල් නාට්‍ය පෙළ නව පරිසරයකට ගැළැපෙන පරිදි ස්වදේශකරණය කිරීම වසයෙන් අනුවර්තනය හැඳින්විය හැකි බව සන්තෝයෝ පෙන්වා දෙයි.[15] මෙලෙස ස්වදේශකරණයේ අවශ්‍යතාව මතු වන්නේ මුල් කෘතියේ ප්‍රේක්ෂකයා අයත් සංස්කෘතික පසුතලයට වඩා වෙනස් සංස්කෘතික පසුතලයකට පරිවර්තනයේ ප්‍රේක්ෂකයා අයත් වන විට ය.

අනුවර්තනය පිළිබඳ නිර්වචනවල දී අවධානය යොමු වී ඇති වැදැගත් කරුණක් වන්නේ මුල් කෘතියට අකුටිල වීම යි. අනුවර්තනය පිළිබඳ නිර්වචනවලින් මූලික කරුණු ද්වයයක් ගම්‍ය වේ. පළමු වැන්න වන්නේ අනුවර්තනය යනු සාහිත්‍ය කෘතියක අදහස නිවැරැදි ව ලක්ෂ්‍ය භාෂාවෙන් ප්‍රකාශ කිරීම සඳහා අවශ්‍ය වූවක් යන්න ය. තම අනුභූතියට ලක් නො වන පරිසරයක් පදනම් කර-ගත් නිර්මාණයකින් ප්‍රේක්ෂකයා ආගන්තුක පසුතලයක සිර කෙරෙන බැවින් සාහිත්‍ය නිර්මාණයක් එක් භාෂාවකින් වෙනත් භාෂාවකට හැරැවීමේ දී ඉලක්කගත පාඨකයාට ගැළැපෙන පරිදි එහි පසුබිම ද සංශෝධනය කළ යුතු ය යන්න මින් අදහස් වේ.[16]

දෙ වැනි මතය අනුව අනුවර්තනයේ දී සිදු වන්නේ මුල් නිර්මාණයේ රචකයා පාවා-දීමකි. මුල් කෘතිය වෙනත් භාෂාවකට හැරැවීමේ දී සිදු කෙරෙන භාෂා වෙනස් වීමට අමතර ව එහි සංස්කෘතික පසුබිම ආදිය ද සංශෝධනවලට ලක් කෙරෙන බැවින් මුල් කෘතිය විකෘත වීමක් සිදු වන බව මේ මතයෙන් ගම්‍ය වේ.[17]

'පරිවර්තනය' හා 'අනුවර්තනය' යන ක්‍රමවේද ද්වයය නාට්‍ය පෙළ පරිවර්තනයේ දී භාවිත වන අන්දම මෙහි දී විමසා බැලේ.

රුසියා ජාතික නාට්‍ය රචකයකු වූ නිකොලොයි ගොගොල්ගේ 'Ревизор' (The Inspector General) නම් නාට්‍ය පෙළෙහි පළමු වැනි ජවනිකාව තෝමස් සෙල්ට්සර්ගේ ඉංගිරිසි පරිවර්තනයේ දැක්වෙන්නේ මෙසේ ය;

Governor.	I have called you together, gentlemen, to tell you an unpleasant piece news. An Inspector-General is coming.
Ammos Fiodorovich.	What, an Inspector-General?
Artemy Filippovich.	What, an Inspector-General?
Governor.	Yes, an Inspector from St. Petersburg, incognito. With secret instructions too.
Ammos Fiodorovich.	Pretty how-do-you-do![18]

එච්. ජයරත්න මේ නාට්‍ය පෙළ "පරීක්ෂකයා" නමින් සිංහලයට පරිවර්තනය කර ඇත. එහි පළමු වැනි ජවනිකාව මෙලෙස ඇරැඹේ;

පොලිස්පති:	මහත්වරුනි, මම ඔබට මෙහෙම ආරාධනා කළේ අසතුටුදායක ආරංචියක් කියන්න යි. අපිව බලන්න පරීක්ෂකයෙක් එනවලු.
ආමොස් ෆියෝදරවිච්:	මොන පරීක්ෂකයෙක් ද?
අර්තෙමී ෆිලිපොවිච්:	මොනවා, පරීක්ෂකයෙක්?
පොලිස්පති:	පරීක්ෂකයෙක්, පිතර්බුර්ග්වලින්, ඉන්කොග්නිතෝ රහස් නියමයකුත් එක්කලු.
ආමොස් ෆියෝදරවිච්:	ඔහෙ පලයන්![19]

මෙය වූකලි පරිවර්තන මාර්ගය ගනිමින් සිංහලයට හරවන ලද්දකි. නාට්‍ය පෙළෙහි හැඳින්වීමේ එක් තැනක පරිවර්තකයා මෙලෙස සඳහන් කරයි; "රුසියන් වචන හැකිතාක් දුරට ඍජු ව ම සිංහලයට පරිවර්තනය කොට ඇත. කිසි ම තැනක අනුවර්තනය කොට නැත. නම් ගම් ආදිය රුසියානු උච්චාරණය අනුව ම මෙහි දක්වා ඇත."[20]

රිචඩ් තේනබදු, ඒ.පී. ගුණරත්න හා පී.ඊ. ද එස් ලීලානන්ද ගොගොල්ගේ නාට්‍ය පෙළ "රහස් කොමසාරිස්" නමින් සිංහලයට අනුවර්තනය කර ඇත.

එහි පළමු වැනි ජවනිකාව ආරම්භ වන්නේ මෙසේ ය;

ගජනායක: (කලබලයෙන්) - වාඩිවෙනව වාඩිවෙනව දන්නව නේද මං මේ මොකට ද එන්ඩ කීවෙ කියල. තකහනියක්. මේක බොහොම නරක ආරංචියක්. අපේ යූසී එක පරික්ෂා කරන්න කොමසාරිස් කෙනෙක් එනව.

හේමසිංහ: කොමසාරිස් කෙනෙක්?

ගජනායක: රහස් කොමසාරිස් කෙනෙක් - කොළඹ මහ කන්තෝරුවෙන්. හැබැයි එයා එන්නෙ නිලධාරියෙක් බව අඟවන්නෙ නැතුව. සාමාන්‍ය කෙනෙක් හැටියට යි. රහසෙ.

රොසලින්: ඒක හරි පුදුමයක්.[21]

ගොගොල්ගේ රුසියන් මුල් පිටපතෙහි[22] දැක්වෙන චරිත නාම වන 'Аммос Федорович' හා 'Артемий Филппович' ඉංගිරිසි පරිවර්තනයේ දැක්වෙන්නේ අනුපිළිවෙළින් 'Ammos Fiodorovich' හා 'Artemy Filippovich' වසයෙනි. සිංහල පරිවර්තනයේ ඒවා දැක්වෙන්නේ අනුපිළිවෙළින් 'ආමොස් ෆියෝදරවිච්' හා 'අර්තෙමී ෆිලිපොවිච්' වසයෙනි. සිංහල අනුවර්තනයේ ඒවා දැක්වෙන්නේ අනුපිළිවෙළින් 'හේමසිංහ' හා 'රොසලින්' වසයෙනි. 'Городничий' යන්න 'Governor' යනුවෙන් ඉංගිරිසියට ඍජු ව පරිවර්තනය කර ඇති අතර සිංහල පරිවර්තනයේ එය 'පොලිස්පති' යනුවෙන් ද, සිංහල අනුවර්තනයේ 'ගජනායක' යනුවෙන් ද දැක්වේ. මුල් පිටපතේ එන ස්ථාන නාමයක් වන 'Петербурга' ඉංගිරිසි පරිවර්තනයේ දී 'St. Petersburg' වසයෙනුත්, සිංහල පරිවර්තනයේ 'පීතර්බුර්ග්' වසයෙනුත් ඍජු ව පරිවර්තනය වී ඇති අතර එය සිංහල අනුවර්තනයේ දැක්වෙන්නේ 'කොළඹ' යනුවෙනි.

පරිවර්තනයේ දී හා අනුවර්තනයේ දී භාවිත කෙරෙන උපාය මාර්ගයක් මෙයින් හඳුනා-ගත හැකි ය. මුල් කෘතිය එය අයත් පසුතලය සමඟ ම ලක්ෂ්‍ය භාෂාවට හැරවීම පරිවර්තනයේ දී සිදු වේ. පසුතලය යනු කතාවක සිද්ධි හා චරිත පිහිටුවනු ලබන පසුබිම යි.[23] පරිවර්තනයේ දී සිදු වන්නේ නුහුරු පසුතලයක් වෙත හුරු පුරුදු භාෂාව යොදා-ගෙන පාඨකයා රැගෙන යෑම යි. අනුවර්තනයේ දී යොදා-ගැනෙන්නේ පාඨකයාට හුරු පුරුදු භාෂාව පමණක් ම නො වේ. මුල් කෘතියෙහි පසුතලය ද පාඨකයාට හුරු පුරුදු පසුතලයක් බවට පත් කෙරේ. පාඨකයා ගේ අනුභූතියට ගැළපෙන ලෙස මුල් කෘතිය සකස් කර එය උපක්‍රමශීලී ව ඔහු වෙත සමීප කිරීම අනුවර්තනයේ දී සිදු කෙරෙන බව ඉන් ප්‍රතීයමාන වේ. අනුවර්තනය යනු පාඨකයා පදනම් කර-ගත් පරිවර්තන ප්‍රභේදයක් බව ද, පරිවර්තනය යනු මුල් කෘතිය පදනම් කර-ගත් ක්‍රමවේදයක් බව ද ඒ අනුව පැවැසිය හැකි ය.

ඇන්තන් චෙකොව්ගේ "The Proposal" නාට්‍ය පෙළෙහි ඉංගිරිසි පරිවර්තනයේ ආරම්භය මෙලෙස සනිටුහන් වේ;[24]

"Lomov enters, wearing a dress-jacket and white gloves. Chubukov rises to meet him."[25]

තිස්ස කාරියවසම් මෙය "පරස්තාව" නමින් සිංහලයට පරිවර්තනය කර ඇති අතර එහි ආරම්භය මෙලෙස සනිටුහන් වේ;

"චුබුකෝව්ගේ ගෙදර ආලින්දය චුබුකෝව් හා ලොමෝව් සිටිති. ලොමෝව් ටයි එකක් බැඳ සපත්තු දමා අත්වලට සුදු මේස් දමා ගෙන සිටියි."[26]

යූ.ඒ. ගුණසේකරගේ සිංහල අනුවර්තනය වන "මඟුල් පරස්තාව" නාට්‍ය පෙළෙහි එය මෙලෙස දැක්වේ.

"**ජවනිකාව**ඃ තෙපානිස්ගේ නිවසෙහි ආලින්දය. තෙපානිස් පත්තරයක් කියවමින් ඇඳ උඩ සිටී. ටුවිඩ් කබායක් හා රෙද්දක් ද හැඳ, සපත්තු, ටයි, මුදු ආදිය පැලඳ, කුඩයක් ද අතින් ගත් ලව්නේරිස් පිවිසෙයි. තෙපානිස් අසුනින් නැගිට, ඉදිරියට ගොස් ඔහු පිළිගනී."[27]

මුල් පිටපතේ දී නතාලියාගේ මුවට නැංවෙන වදන් පෙළක් මෙසේ ය;

“These Meadows aren t worth much to me. They only come to five dessiatins, and are worth perhaps three hundred roubles.”[28]

තිස්ස කාරියවසම්ගේ සිංහල පරිවර්තනයෙහි එය දැක්වෙන්නේ මෙලෙස යඃ

"මට නන් ඔය වත්ත එච්චර එකක් නෙවෙයි. ඕනෙනන් අක්කර පාලොහක් වේවි. රුබල් තුන්සීයකට වැඩිය වටින ජරාවකුත් නොවෙයි.”[29]

චරිතයේ නම මෙහි දැක්වෙන්නේ නතාලියා ලෙසින් ම ය

යූ.ඒ. ගුණසේකරගේ සිංහල අනුවර්තනයෙහි එය දැක්වෙන්නේ මෙලෙස යඃ

"අපට නම් මේවා ඒ හැටි වටින්නෙ නැහැ. අක්කර තුනක් ඕන නම් පවුම් පන්සීයක් විතර වටී. ඒක නෙවෙ කාරණේ මට අයුත්තක් තමයි පෙන්නන්න බැරි.”[30]

චරිතයේ නම මෙහි දැක්වෙන්නේ නන්දාවතී ලෙස ය.

මුල් නිර්මාණයේ පසුතලයට අයත් දේ සඳහා ලක්ෂ්‍ය භාෂාවෙන් පවතින සමරූප වදන් යෙදීම පරිවර්තනයේ දී සිදු වුව ද, අනුවර්තනයේ දී සිදු වන්නේ ඉලක්කගත පසුබිමෙහි එයට අනුරූප ව පවතින දේ ආදේශ කිරීම බව ඉහත උදාහරණවලින් හෙළි වේ. ලොමෝව් කබායකින් හා අත්මේස්වලින් සැරැසී පැමිණීම වූකලි ඒ සිදුවීම අයත් බටහිර පසුතලයේ දක්නට ලැබෙන්නකි. ඒ පසුතලය ම පදනම් කර-ගනිමින් සිංහලයෙන් ලියන ලද "පරස්තාව", එනම් එහි පරිවර්තනය සඳහා ද ඒ පසුතලයට උචිත ඇඳුමක් යොදා-ගෙන ඇත. සිංහල අනුවර්තනය වන "මඟුල් පරස්තාවෙහි" ඔහුගේ ඇඳුම් පැලැඳුම් සඳහා ටුවිඩ් කබායක්, රෙද්දක්, සපත්තු, ටයි, මුදු, කුඩයක් ආදිය යෙදී ඇත්තේ එය අනුවර්තනය කරන ලද පසුතලය හා යුගය යන සාධක සැලැකිල්ලට ගනිමිනි. Lomov, Chubukov හා Natalya

යන චරිත සිංහල පරිවර්තනයේ දී අනුපිළිවෙළින් ලොමෝව්, චුබුකෝව් හා නතාලියා වන්නේ ද ඔවුන් සිංහල අනුවර්තනයේ දී අනුපිළිවෙළින් ලව්නේරිස්, තෙපානිස් හා නන්දාවතී වන්නේ ද මෙකී කරුණ පදනම් කර-ගනිමිනි.

නාට්‍යයේ ඉංගිරිසි පිටපතෙහි දැක්වෙන 'dessiatins' (ДесЯтина) වූකලි ඉඩම් මැනීම සඳහා රුසියාවේ භාවිත කරන ලද මිනුම් ඒකකයකි. 'roubles' (рубли́) යනු එරට භාවිත වන මුදල් ඒකකය යි. රුසියා පසුතලය ම පදනම් කර-ගත්තක් වන සිංහල පරිවර්තනයේ ඒවා දැක්වෙන්නේ අනුපිළිවෙළින් අක්කර හා රූබල් යනුවෙනි. සිංහල අනුවර්තනයේ දී ඒවා අනුපිළිවෙළින් අක්කර හා පවුම් බවට වෙනස් කර තිබේ. 'dessiatins' යන්න 'දෙසියාටින්' යනුවෙන් සිංහලයෙන් නො දක්වා 'acre' යන්නට සමරූප යෙදුම වන 'අක්කර' යනුවෙන් දක්වන්නට පරිවර්තකයා කටයුතු කරන්නට ඇත්තේ 'දෙසියාටින්' යන්න මෙරට පාඨකයාට සම්පූර්ණයෙන් ම ආගන්තුක වූවක් වන බැවින් විය යුතු ය. රූබලය පවුම වී ඇත්තේ අනුවර්තනය පිහිටුවීමට අනුවර්තකයා අපේක්ෂා කළ කාලයේ මෙරට භාවිත වූ මුදල් ඒකකය එය වූ බැවිනි. මෙකී වෙනස්කම් සමග සිදු කෙරුණු යූ.ඒ. ගුණසේකරගේ පරිවර්තනය පිළිබඳ එදිරිවීර සරච්චන්ද්‍ර මෙලෙස අදහස් දක්වයි; "මේ නාට්‍යය ලක්දිව ගමක සිදුවූවක් ඇසුරින් ලියන ලද්දක් සේ පෙනෙන අයුරු, චෙකොව්ගේ මුල් නාට්‍යයෙන් සිංහලයට පරිවර්තනය කර තිබේ."[31]

"ඉලක්කගත ප්‍රේක්ෂකයාට උචිත පරිදි පසුතලය හා චරිත නාම සඳහා ආදේශක යොදමින් යම් කෘතියක් එක් භාෂාවකින් වෙනත් භාෂාවකට හැරවීම" යනුවෙන් අනුවර්තනය අර්ථ දැක්විය හැකි බව ඉහත කරුණුවලින් ගම්‍ය වේ. සාහිත්‍ය කෘතියක් එක් භාෂාවකින් තවත් භාෂාවකට හැරවීමේ දී එහි අන්තර්ගත දෘෂ්ටිය හා වින්දනය ආදිය කෙරේ ද අවධානය යොමු කළ යුතු බැවින් ඍජු පරිවර්තන මාර්ගය හැම විට ම ප්‍රමාණවත් නො වේ.[32] පරිවර්තන මාර්ගය අනුගමනය කෙරෙන පරිවර්තනයක දී වුව ද යම් අවස්ථාවල දී අනුවර්තන මාර්ගය ගැනීමට පරිවර්තකයා පෙලැඹෙන්නේ එබැවිනි.

ඉලක්කගත පාඨකයාට අවබෝධ නො වේ යැ යි සිතිය හැකි යම් දේ ඉලක්කගත පසුතලයට ගැළැපෙන පරිදි සකස් කිරීම මෙහි දී සිදු කෙරේ. හෙන්රි ජයසේනගේ "හුණුවටය" නාට්‍ය පෙළ මෙයට උදාහරණයක් වසයෙන් දැක්විය හැකි ය. එය ජර්මන් ජාතික නාට්‍ය රචකයකු වූ බර්ටොල්ට් බ්‍රෙෂ්ට්ගේ "der Kaukasische Kreidekreis" නාට්‍යයේ සිංහල පරිවර්තනය යි. හුණුවටය නාට්‍යය සඳහා පාදක කර-ගන්නා ලද්දේ එහි ඉංගිරිසි පරිවර්තනයකි.

හුණුවටය නාට්‍ය පෙළේ එක් තැනක මෙලෙස දැක්වේ.
"ඇහැළ ගස් මල් පල දරන විට
ඇහැළ ගස යළි කොළ සලන විට"[33]

එරික් බෙන්ට්ලිගේ ඉංගිරිසි පරිවර්තනයේ 'ඇහැළ ගස' දැක්වෙන්නේ 'elm' යනුවෙනි.

"I shall be waiting for you under the green elm,
I shall be waiting for you under the bare elm"[34]

බ්‍රෙෂ්ට්ගේ මුල් පිටපතේ එය දැක්වෙන්නේ මෙලෙස යඃ

"Ich werde warten auf dich unter der grünen Ulme
Ich werde warten auf dich unter der kahlen Ulme"[35]

මෙහි 'elm' යනු 'Ulme' යන ජර්මන් වදන සඳහා ඉංගිරිසි බසින් පවතින සමරූප වදන වන නමුත් 'ඇහැළ ගස' යනු එයට සමරූප සිංහල වදන නො වේ. 'elm' යන්නට සමරූප සිංහල වදන 'එල්ම් ගහ' යන්න යි.[36] එල්ම් ගස මෙරටට ආගන්තුක ශාකයක් වන නමුදු ඇසළ ගස මෙරට සුලබ ව දැකිය හැක්කකි. මෙරට ප්‍රේක්ෂකයාගේ අනුභූතියට ලක් නො වන එල්ම් ගස නො යොදා එය එලෙස ඇසළ ගස යනුවෙන් අනුවර්තනය කර යොදා-ගැනීම පිළිබඳ හෙන්රි ජයසේන මෙසේ පවසයි; "ඉංග්‍රීසි පිටපතේ තවත් තැනක 'elm tree' කියලා යෙදුමක් තියෙනවා. මේක මම ඇහැළ ගස කියලා වෙනස් කළා. එල්ම් ගස කීවොත් ඒකෙන් අපට කිසි ම අදහසක් නොලැබෙන නිසා."[37]

ඉලක්කගත පාඨකයාගේ අනුභූතියට ලක් නො වන ඇතැම් දෑ සම්බන්ධයෙන් අනුවර්තන මාර්ගය ගන්නා ලද අවස්ථා ගණනාවක් හුණුවටය නාට්‍ය පෙළෙහි දක්නට ලැබේ. ඉංගිරිසි පිටපතේ එක් තැනක මෙලෙස දැක්වේ; "But they needed another goose for the banquet. And they asked me to get it."[38] සිංහල පරිවර්තනයේ එය මෙලෙස දැක්වේ: "එනකොට අපට කිව්වා අද මාලිගාවෙ බාලට කුකුළෙක් මදි ය, තවත් කුකුළෙක් අරගෙන එන්න ය කියලා."[39] පරිවර්තනයේ දී සිදු කරන ලද මේ වෙනස්කම පිළිබඳ හෙන්රි ජයසේන මෙසේ පවසයි; "එක් ජවනිකාවක තියෙනවා කෘතියේ කෑමට පාත්තයෙක් - goose කියලා ඉංග්‍රීසියෙන් - ඔව්, පාත්තයෙක් ගත්තා කියලා. මම කල්පනා කළා මේක අපට ඒ තරමට ගැළපෙන එකක් නෑ කියලා. අපට වඩා පුරුදු කුකුළා කෑමට ගැනීම. පාත්තයා කියනවාට වඩා අපේ සිංහලකමට හුරුයි කුකුළා කෑමට ගත්තා කීම. මේ නිසා ප්‍රේක්ෂකයාට වඩා ගැළපෙන විදියට goose කියන වචනය කුකුළා කියලා යොදා-ගත්තා."[40]

එවැනි ඇතැම් ප්‍රායෝගික වෙනස්කම් දක්නට ලැබුණ ද මුල් නාට්‍යය සඳහා පදනම් කර-ගන්නා ලද පසුතලය, එනම් සිද්ධි හා චරිත පිහිටුවනු ලබන පසුබිම මෙන් ම චරිත ද වෙනස්කම්වලට බඳුන් නො කර සිංහලයට පරිවර්තනය කර තිබේ. Caucasia, Nutzi war ආදි පසුතල තොරතුරු කොකේසියාව, නාසි යුද්ධය ලෙසින් ද, Grusha, Azadak, Kasbek වැනි චරිත ගෲෂා, අසඩක්, කස්බෙක් ලෙසින් ද ඍජු ව පරිවර්තනය කර තිබීමෙන් මෙය තහවුරු වේ. එසේ වුව ද හුණුවටය වූකලි මුල් කෘතිය වචනයෙන් වචනය වගන්තියෙන් වගන්තිය ගෙන කරන ලද පරිවර්තනයක් නො වන බව පරිවර්තකයාගේ අදහස යි. එය මුල් ජර්මන් නාට්‍යයේ ඉංගිරිසි පරිවර්තනයක් ඇසුරින් සිංහල වේදිකාවට හා ප්‍රේක්ෂකයාට උචිත ලෙස යම් යම් සංශෝධන සහිත ව සකස් කරන ලද පරිවර්තනයක් බව ඔහු පවසයි.[41]

හුණුවටය පරිවර්තනයක් ද නැත හොත් අනුවර්තනයක් ද යන්න විවාදයට තුඩු දී ඇති කරුණක් යැ යි පෙනෙන්නට ඇති නමුදු ඉලක්කගත ප්‍රේක්ෂකයාට උචිත පරිදි පසුතලය හා චරිත සඳහා

ආදේශක භාවිත කිරීම යනුවෙන් අනුවර්තන හඳුනා-ගැනීමට යොදා-ගත හැකි මූලික නිර්ණායකය අනුව ගත් කල එයට පිළිතුර ප්‍රත්‍යක්ෂ වේ. හුණුවටය අනුවර්තනයක් යැ යි එහි පෙර මුද්‍රණවල දී සඳහන් කර ඇති නමුදු එලෙස අනුවර්තනයක් යැ යි සඳහන් කිරීම තමා අතින් වූ වරදක් බව හෙන්රි ජයසේන සඳහන් කරයි.[42] පරිවර්තනය හා අනුවර්තනය යන වදන් ද්වයයෙන් අදහස් කෙරෙන්නේ translation හා adaptation යන වදන් ද්වයයේ අදහස නම් හුණුවටය පරිවර්තනයක් ලෙස හැඳින්වීම වඩා උචිත බව ඔහු තව දුරටත් පවසයි.[43]

එක් භාෂාවකින් ලියැවුණු කෘතියක් වෙනත් භාෂාවකට හැරවීම නිර්වචනය කිරීම සඳහා පරිවර්තනය යන යෙදුම පමණක් ප්‍රමාණවත් වන බව සමහර විද්වතුන්ගේ අදහස යි. එබැවින් අනුවර්තනය යනුවෙන් යෙදුමක් භාවිත කිරීම පවා අවශ්‍ය නො වන බව ඔවුහු පවසති. මේ මතයට එකඟ නො වන්නන්ගේ අදහස වන්නේ පරිවර්තනයෙන් හා අනුවර්තනයෙන් අදහස් වන්නේ එකිනෙකට වෙනස් ක්‍රමවේද ද්වයයක් බැවින් ඒ යෙදුම් ද්වයය ම අවශ්‍ය බව යි. කැනඩා ජාතික කවියකු වන මයිකල් ගාර්නව් පරිවර්තනය හා අනුවර්තනය අතර පවතින සමීප සබැඳියාව පෙන්වා-දීම සඳහා 'පර්යනුවර්තනය' (tradaptation) නම් යෙදුම නිර්මාණය කළේ ය.[44]

සාහිත්‍ය පරිවර්තනයේ අරමුණ වන්නේ මුල් කෘතියේ පාඨකයා ලැබූ වින්දනයට සමාන වින්දනයක් ලක්ෂ්‍ය භාෂවෙන් ඒ කෘතිය හා සමීප වන පාඨකයාට ද ලබා-දීම යි. එකී වින්දනය ලබා-දීමට වඩාත් උචිත පරිවර්තන ක්‍රමවේදයක් අනුගමනය කිරීම පරිවර්තකයාගේ වගකීම යි. නාට්‍ය පෙළ පරිවර්තනයේ දී පරිවර්තන මාර්ගය මෙන් ම අනුවර්තන මාර්ගය ද අනුගමනය කරනු දක්නට ලැබෙන බැවින් තම කාර්ය සාධනය සඳහා මේ ක්‍රමවේද ද්වයය අතරින් කුමක් අනුගමනය කළ යුතු ද යන්න පරිවර්තකයාගේ අභිමතය පරිදි තීරණය වන්නක් ලෙස සැලැකිය හැකි ය.

ආන්තික සටහන්

[1] සුරවීර, ඒ.වී. **සාහිත්‍ය විචාර ප්‍රදීපිකා**, 2005 - පිටුව 131
[2] (ed.)Venuti Lawrence, **The Translation Studies Reader**, 2004 - page133
[3] එම
[4] සුරවීර, ඒ.වී. **සාහිත්‍ය විචාර ප්‍රදීපිකා**, 2005 - පිටුව 131
[5] එම
[6] **National Geographic - Encyclopedic Entry**
http://education.nationalgeographic.com/encyclopedia/adaptation/
[7] (ed.) Baker, Mona. **Routledge Encyclopedia of Translation Studies**, 2001 - page 5
[8] (ed.) Baker, Mona. **Routledge Encyclopedia of Translation Studies**, 2001 - page 5
[9] පරිවර්තකයා (translator) යන අර්ථය දෙන ලතින වදනකි.
[10] "Nec verbum verbo curabis reddere fidus interpres." (ed.) Baker,Mona. **Routledge Encyclopedia of Translation Studies**, 2001 - page 5
[11] එම - පිටුව 6
[12] එම
[13] එම
[14] එම
[15] එම
[16] එම
[17] එම
[18] **The Inspector-General** - Translated by Thomas Seltzer
http://www.gutenberg.org/files/3735/3735-h/3735-h.htm#link2H_4_0002
[19] ජයරත්න, එච්. පරීක්ෂකයා (2011) - පිටුව 21
[20] එම - පිටුව 6
[21] තේනබදු, රිචඩ්. ගුණරත්න, ඒ.පී. ආදින් - පිටුව 20
[22] Гоголь Николай Василевич - Ревизор (Nikolai Gogol - The Inspector)
http://az.lib.ru/g/gogolx_n_w/text_0070.shtml
[23] සුරවීර, ඒ.වී. **සාහිත්‍ය විචාර ප්‍රදීපිකා**, (2005) - පිටුව 135
[24] Julius West පරිවර්තනය
[25] Plays By Anton Chekhov, Second Series - Translated by Julius West
http://www.gutenberg.org/files/7986/7986-h/7986-h.htm#link2H_4_0003
[26] කාරියවසම්, තිස්ස. **පරස්තාව සහ පෝරිසාදයා** (1969) - පිටුව 9
[27] සරච්චන්ද්‍ර, එදිරිවීර. **කල්පනා ලෝකය** (2010) - පිටුව 123
[28] Plays By Anton Chekhov,Second Series-**Translated by Julius West**
http://www.gutenberg.org/files/7986/7986-h/7986-h.htm#link2H_4_0003
[29] කාරියවසම්, තිස්ස. **පරස්තාව සහ පෝරිසාදයා** (1969) - පිටුව 16

[30] සරච්චන්ද්‍ර, එදිරිවීර. **කල්පනා ලෝකය** (2010) - පිටු 128, 129
[31] එම - පිටුව 123
[32] සුරවීර, ඒ.වී. **සාහිත්‍ය විචාර ප්‍රදීපිකා**, (2005) - පිටුව 132
[33] ජයසේන, හෙන්රි. **හුණුවටයේ කතාව**, (2014) - පිටුව 26
[34] Bentley. Eric, **Parables for the Theatre,** (1979) - Page 133
[35] (ed.) Thompson, Bruce.**der Kaukasische Kreidekreis,** (1995) - Page 21
[36] **මලලසේකර ඉංග්‍රීසි සිංහල ශබ්දකෝෂය**, (2005) - පිටුව 352
[37] සුරවීර, ඒ.වී. **නිර්මාණ පසුබිම,** (2005) - පිටුව 120
[38] Bentley. Eric, **Parables for the Theatre**, (1979) - Page 127
[39] ජයසේන, හෙන්රි. **හුණුවටයේ කතාව**, (2014) - පිටුව 16
[40] සුරවීර, ඒ.වී. **නිර්මාණ පසුබිම**, (2000) - පිටුව 120
[41] ජයසේන, හෙන්රි. **හුණුවටයේ කතාව**, (2014) - පිටුව viii
[42] එම
[43] එම - පිටුව vii
[44] (ed.) Baker, Mona. **Routledge Encyclopedia of Translation Studies**, (2001) - පිටුව 8

* 'faithful translation' යන්න සඳහා **'අකුටිල පරිවර්තනය'** යන සිංහල පාරිභාෂික පදය යෝජනා කළ චතුර සම්පත් ගන්පොළ මහත්මාට අපගේ කෘතඥතාව හිමි වේ.

මූලාශ්‍රය නාමාවලිය

කාරියවසම්, තිස්ස. (1969) **පරස්තාව සහ පෝරිසාදයා.** කොළඹ: ප්‍රදීප ප්‍රකාශකයෝ.

ජයරත්න, එච්. (2011) **පරීක්ෂකයා.** රාජගිරිය: කුරුළු පොත්.

ජයසේන, හෙන්රි. (2014) **හුණුවටයේ කතාව.** කොළඹ: ඇස්. ගොඩගේ සහ සහෝදරයෝ.

තේනබදු, රිචඩ්. ගුණරත්න ඒ.පී. ආදින්, **රහස් කොමසාරිස්.** *(කවරය නැත)*

මලලසේකර, ජී.පී. (2005) (සිවු වැනි සංස්කරණය) **ඉංග්‍රීසි - සිංහල ශබ්දකෝෂය.** කොළඹ: ඇම්.ඩී. ගුණසේන.

සරච්චන්ද්‍ර, එදිරිවීර. (2010) **කල්පනා ලෝකය.** කොළඹ: ඇස්. ගොඩගේ සහ සහෝදරයෝ.

සුරවීර, ඒ.වී. (2005) **සාහිත්‍ය විචාර ප්‍රදීපිකා.** කොළඹ: ඇස්. ගොඩගේ සහ සහෝදරයෝ.

සුරවීර, ඒ.වී. (2000) **නිර්මාණ පසුබිම.** කොළඹ: ඇස්. ගොඩගේ සහ සහෝදරයෝ.

Baker, M. (2001) (ed.) **Routledge Encyclopedia of Translation Studies**. New York: Routledge.

Bentley, Eric. (1979) **Parables for the Theatre**. Harmondsworth: Penguin Books.

Schulte and Biguenet. (1992) (ed.) **Theories of Translation**. Chicago: The University of Chicago Press.

Thompson, Bruce. (1982) (ed.) **der Kaukasische Kreidekreis**. London: Routledge.

Venuti, Lawrence. (2004) (ed.) **The Translation Studies Reader.** New York: Routledge.

National Geographic - Encyclopedic Entry.
Available at: http: education.nationalgeographic.com/ encyclopedia/adaptation/

Plays By Anton Chekhov, Second Series - Translated by Julius West
Available at: http://www.gutenberg.org/files/7986/7986-h/7986-h.htm#link2H_4_0003

The Inspector-General - Translated by Thomas Seltzer
Available at: http://www.gutenberg.org/files/3735/3735-h/3735-h.htm#link2H_4_0002

Гоголь Николай Василевич - Ревизор (Nikolai Gogol - The Inspector)
Available at: http://az.lib.ru/g/gogolx_n_w/t ext_0070.shtml

පාලි මූල ග්‍රන්ථ සංස්කරණය හා පරිවර්තනය මෑත කාලීන ශ්‍රී ලංකාවේ ථෙරවාද සම්ප්‍රදායය බලගැන්වීම කෙරෙහි උපස්තම්භක වී ඇති අයුරු

දිල්ශාන් මනෝජ් රාජපක්ෂ

It is to be emphasised here that the pivotal objective of compilation, translation and edition of Pâli texts was not only to enhance Theravâda tradition in its pristine purity in Sri Lanka but also to ensure its perpetual establishment making it immensely accessible to people in the world. The scrutiny of the history of Theravâda tradition in Sri Lanka exposes that the commentaries, sub-commentaries, annotations, glossaries and other related literature compiled on the Tripitaka - Sutta, Vinaya and Abhidhamma were immensely conducive to produce eminent lay and ordained scholars. After the documentation of the Tripitakain the 1st century in Sri Lanka, the recital of the Dhamma for its preservation continued and its oral tradition (Bhânakas) as Theravâda contributed to the establishment of the monastic education system spreading it throughout Sri Lanka. Thus, it is evident from the above factors that Theravâda tradition executed the process of translation and edition of Pâli texts from the inception.

© දිල්ශාන් මනෝජ් රාජපක්ෂ

සංස්. ජයමල් ද සිල්වා, දිල්ශාන් මනෝජ් රාජපක්ෂ, දුලන්කා ලංසකාර, දිනේෂ් සඳරුවන්

'ප්‍රභා' ශාස්ත්‍රීය සංග්‍රහය, තුන් වැනි කලාපය - 2013/2014

මානවශාස්ත්‍ර පීඨය, කැලණිය විශ්වවිද්‍යාලය

ප්‍රවේශය

ක්‍රි.පූ. තුන් වැනි සිය වස මධ්‍ය භාගයේ දී ලක් දිවට වැඩම කළ මිහිඳු මහරහතන් වහන්සේගේ අරමුණ වූයේ මෙරට බුදු දහම ස්ථාපිත කිරීම යි.[1] මේ ධර්ම දූත ආගමනය වනාහි භාරතයේ පැවැත්වූ තුන් වැනි ධර්ම සංගායනාව අවසානයේ භාරතයට සීමා වී පැවති බුදු දහම ජාත්‍යන්තරය වෙත ගෙන යමින් ථෙරවාදය ආරක්ෂා කිරීමෙහි ලා ක්‍රියා කළ මොග්ගලීපුත්තතිස්ස මහරහතන් වහන්සේගේත්, ධර්මාශෝක මහ රජුගේත් උත්සාහවල ප්‍රතිඵලයකි.[2] පළමු වැනි, දෙ වැනි හා තෙ වැනි ධර්ම සංගායනාවල දී සංගෘහීත පාලි ත්‍රිපිටකය ලක් දිවට ගෙන එන ලද්දේ ද මිහිඳු හිමියන් විසින් ම යැ යි පැවැසේ.[3] මිහිඳු මහරහතන් වහන්සේගේ ආගමනයෙන් අනතුරු ව බෞද්ධ ථෙරවාද සම්ප්‍රදායයේ කේන්ද්‍රස්ථානය වූයේ ශ්‍රී ලංකාව යි. නිර්මල ථෙරවාදී බුදු සමයේ උරුමකරුවන් බවට පත් වීමෙන් පමණක් නොතිත් ලංකීය ථෙරවාදීන් සිය බෞද්ධ සම්ප්‍රදායයේ අනාගත චිරස්ථිතිය උදෙසා බල ගැන්වීමෙහි ලා අප්‍රතිහත ධෛර්යයකින් කටයුතු කළ බවට සාධක රාශියක් ලංකීය ශාසන ඉතිහාසයෙන් හමු වෙයි. සංගායනා පැවැත්වීම, කට පාඩමින් ත්‍රිපිටක ධර්මය පවත්වා ගෙන යෑම, ආරාමීය අධ්‍යාපනය ශක්තිමත් කිරීම, ශාසන සංශෝධන සිදු කිරීම, ශාසන විලෝපි දුර්මත බැහැර කිරීමට කටයුතු කිරීම මෙන් ම ත්‍රිපිටකය ග්‍රන්ථාරූඪ කිරීම හා ත්‍රිපිටකය පදනම් කරගෙන පුළුල් පරිවාර සාහිත්‍යයක් බිහි කිරීම ද ශ්‍රී ලංකාවේ ථෙරවාද සම්ප්‍රදායය බලගැන්වීමට ථෙරවාදීන් විසින් ක්‍රියාත්මක කරන ලද වැදැගත් ම කර්තව්‍ය කිහිපයකි.

ලංකාවේ ථෙරවාද සම්ප්‍රදායය බලගැන්වීම කෙරෙහි බලපෑ ඉහත කී කාර්ය අතරින් ථෙරවාදින් විසින් බිහි කරන ලද පාලි මූල ග්‍රන්ථ සාහිත්‍යය කොතෙක් උපස්තම්භක වූයේ ද යන්න ඒවායේ අඛණ්ඩ ප්‍රවර්තනය කෙරෙහි ථෙරවාදින්ගේ විශේෂ අවධානය යොමු වීමෙන් පැහැදිලි වේ. ඒ අනුව ථෙරවාදී සම්ප්‍රදායයේ එන පාලි මූල ග්‍රන්ථ සාහිත්‍යය ලක් දිව බුදු සසුන බලගැන්වීමට කොතෙක් දුරට උපස්තම්භක වන්නේ ද යන කරුණ ථෙරවාදින්ගේ සුවිශේෂ අවධානයක් ලබාගත් බවට සාක්ෂ්‍යය නම් අන් කවරක් නො ව මෑත කාලය දක්වා ම අවිච්ඡින්න ව එහි සංස්කරණ හා පරිවර්තන

ක්‍රියාදාමය සිදු වීම යි. මෑත කාලය දක්වා ශ්‍රී ලංකීය ථෙරවාදී සම්ප්‍රදායය බලගැන්වීමෙහි ලා පාලි මූල ග්‍රන්ථ සංස්කරණය කිරීමේ හා පරිවර්තනය කිරීමේ කාර්ය උපස්තම්භක වූ අයුරු සවිස්තරාත්මක ව විමසා බැලීම මේ ලිපියේ අරමුණ යි.

ථෙරවාද මූල ග්‍රන්ථ සම්පාදනය හා සංවර්ධනය

ථෙරවාද මූල ග්‍රන්ථ යනුවෙන් මූලික වශයෙන් ම අදහස් කෙරෙනුයේ විනය, සූත්‍ර හා අභිධර්ම යන කොටස් තුනෙන් යුතු ත්‍රිපිටකය යි. එමෙන් ම ත්‍රිපිටකය පදනම් කරගෙන පසු කාලීන ව රචිත අටුවා, ටීකා, ටිප්පණී, ගැටපද හා වංසකථා යනාදි ව්‍යාඛ්‍යාන ග්‍රන්ථ ද මේ යටතේ දැක්විය හැකි ය. ථෙරවාද සම්ප්‍රදායයට අයත් මේ මූලග්‍රන්ථ සියල්ල ම රචනා වූයේ පාලි භාෂාවෙනි. පාලි භාෂාව බුද්ධ ධර්මය ව්‍යවහාර කිරීමට භාවිත භාෂා අතුරෙන් මුල් ම බස නො වේ නම්, ඉතා පැරණිතම බස ලෙස පිළිගැනේ.[4] යම් සම්ප්‍රදායයක, ආගමක හෝ දර්ශනයක අවිච්ඡින්න නොහොත් අඛණ්ඩ ප්‍රගමනයක් උදෙසා බලගැන්වීම අපේක්ෂා කරනුයේ නම්, එහි ලා කළ හැකි හෝ කළ යුතු කාර්ය අතරින් වැදැගත් ම හෝ මූලික ම කාර්යය වනුයේ ඒ සම්ප්‍රදායයට, ආගමට හෝ දර්ශනයට අදාළ මූලික ග්‍රන්ථවල චිර පැවැත්ම තහවුරු කිරීම යි. ඒ අනුව බෞද්ධ විග්‍රහය ද වනුයේ බුදුන් වහන්සේ දේශනා කර තිබෙන ධර්මය නො වසා, නො වළහා සියලු දෙනා වෙනුවෙන් විවෘත කළ යුතු බව යි.[5] පාලි මූල ග්‍රන්ථ සම්පාදන, පරිවර්තන හා සංස්කරණ ක්‍රියාදාමය ක්‍රියාත්මක වූයේ ථෙරවාදී බුදු දහම ලක් දිව බලගැන්වීමට පමණක් නො ව, එය සමස්ත ලෝක ප්‍රජාවට ද දායාද කරමින් එහි චිර පැවැත්ම තහවුරු කිරීමට බව විශේෂයෙන් ම මෙහි දී සඳහන් කළ යුතු කරුණකි.

මිහිඳු හිමියන් මෙරටට බුදු දහම වැඩම වන විට බුදුන් වහන්සේගේ භාෂිත ඇතුළත් භාරතීය සංගායනාවල දී මැනැවින් සංග්‍රහයට පත් ත්‍රිපිටකය ද ඊට භාරතයේ දී ම සම්පාදනය වූ අට්ඨකථා ද රැගෙන ආ බව සිතීම යුක්ති යුක්ත ය.[6] එලෙස ගෙන එන ලද ත්‍රිපිටකය සම්පූර්ණ වන්නේ ලක් දිව දී මහා විහාර වාසී තෙරවරුන්ගේ

දායකත්වයෙනි. මුඛ පරම්පරා නොහොත් භාණක පරම්පරා හරහා ත්‍රිපිටකය පවත්වා ගෙන යෑමේ දුෂ්කර, භාරදූර වගකීම ද මහා විහාර භික්ෂූන් සතු වූ අතර, ඔවුන්ගේ පරිශ්‍රමය නො තිබෙන්නට ථෙරවාද මූල ග්‍රන්ථ නාම මාත්‍රික ව හෝ සොයාගැනීමට අපහසු වනු ඇත. කෙසේ වෙතත් බෞද්ධ විරෝධී ද්‍රවිඩයන් ලක් දිව ආක්‍රමණය කොට රාජ්‍ය පාලනය පැහැරගැනීම, බැමිණිටියා සාය හා ඉන් ලත් අත්දැකීම්, අවිනයවාදීන්, අධර්මවාදීන් ශාසනයට ඇතුළත් වීම, මහාවිහාරයට විරුද්ධ වූත්, රජුගේ අනුග්‍රහය ලැබුවා වූත් අලුත් නිකායක් (අභයගිරිය) පහළ වීම[7] යනාදි කරුණු ද විදර්ශනා ධුරයට වඩා ග්‍රන්ථ ධුරය කෙරෙහි භික්ෂූන්ගේ ආකර්ෂණය[8] වැනි කරුණු ද නිසා බෞද්ධ මූල ග්‍රන්ථ සංරක්ෂණය හා පෝෂණය සඳහා ගත හැකි ශක්තිමත් ම පියවර ලෙස ත්‍රිපිටකය ග්‍රන්ථාරූඪ කිරිම කෙරෙහි මහා විහාර භික්ෂූන්ගේ අවධානය යොමු විය. ඒ අනුව බුද්ධ පරිනිර්වාණයෙන් වසර හාර සීය හතළිහක් (440) ගත වූ පසු වළගම්බා රජ දවස ප්‍රදේශීය පාලකයකුගේ අනුග්‍රහය ඇති ව මාතලේ ආලෝක විහාරයේ දී ත්‍රිපිටක පුස්තකාරූඪ සංගායනාව සිදු වන්නේ, බෞද්ධ මූල ග්‍රන්ථ ආරක්ෂා කිරීමෙහි ලා ගත යුතු වැදගත් ම කාර්යය ඉටු කරමිනි. මෙලෙස තල්පත්වල ලියැවුණු ත්‍රිපිටකය රට පුරා විහාරස්ථානවල ව්‍යාප්ත වූ අතර අම්බලන්ගොඩ මහාවිහාර තාලපණ්ණ පුස්තක පිටපත්, හික්කඩුවේ ජනනන්දරාම මහාවිහාරයේ තාලපණ්ණ පිටපත්, තොටගමුව රජමහාවිහාරයෙහි තාලපණ්ණ පුස්තක පිටපත්, මහනුවර පත්තිරිප්පු පුස්තකාලයේ තාලපණ්ණක පුස්තක පිටපත්, පොල්වත්තේ අග්ගාරාම මහාවිහාරයෙහි තාලපණ්ණ පුස්තක පිටපත්, වේරගොඩ ක්ෂේත්‍රාරාම මහාවිහාරයෙහි තාලපණ්ණ පුස්තක පිටපත්[9] මෙයට නිදසුන් ය. ඇතැම් විට කාලයෙන් කාලයට යම් යම් සංස්කරණවලට ද භාජන වූවා විය හැකි බව මෑත කාලීන ව බුද්ධ ජයන්ති ත්‍රිපිටක සංස්කරණ ක්‍රියාවලියේ දී එබඳු තල්පත්වල රචිත ත්‍රිපිටක පිටපත් එකිනෙක හා සංසන්දනය කිරිමට සිදු වීමෙන් පැහැදිලි වේ.[10]

ත්‍රිපිටකය ලේඛනාරූඪ කරන ලද්දේ ක්‍රි.පූ. පළමු වැනි ශත වර්ෂයෙහි තරම් කලෙක වුව ද ක්‍රි.පූ. තෙ වැනි ශත වර්ෂයේ දී බුදු දහම මෙහි පැමිණ වැඩි කලක් යෑමට මත්තෙන් හෙළ අටුවා වෙන වෙන ම පොත් වශයෙන් පරිහරණය වූ බව පෙනේ.[11] එතෙක්

පැවැති හෙළටුවා සංස්කරණය කරමින් සිදු වූ පාලි අට්ඨකථාකරණයට බුද්ධඝෝෂ හිමි විශාල දායකත්වයක් සැපැයූ අතර බුද්ධදත්ත, මහානාම උපසේන, ධම්මපාල යනාදි හිමිවරු ද මෙහි ලා වැදැගත් වෙති. අට්ඨකථාකරණය අවසන් වීමටත් පෙරාතු ව ගැටපද හා ටීකා ග්‍රන්ථ සම්පාදනයට ද මහාවිහාර වාසී භික්ෂූන් උත්සුක වූයේ ථෙරවාද සම්ප්‍රදායය බලගන්වමින් තවදුරටත් මූල ග්‍රන්ථ පිළිබඳ පරිචය ඉහළ දැමීමේ අරමුණෙන් විය යුතු ය. ඒ අනුව ත්‍රිපිටකය උදෙසා ටීකා සම්පාදනය ක්‍රි.ව. පස් වැනි සිය වසේ දී ම ආරම්භ වී ඇති අතර පොළොන්නරු සමයේ දී ටීකාකරණය උපරිමයට පත් වූ බව පෙනේ.[12] පැරැන්නන්ගේ අර්ථ වර්ණනා ක්‍රම, සිංහලයේ නිවැරැදි ගත් වහර, සාහිත්‍ය ග්‍රන්ථ හෝ ග්‍රන්ථකරුවන්ගේ හෝ කාලය නිර්ණය කිරිමට හේතු වන යටගිය විත්ති, සමාජ, ආර්ථික, සාමයික හා සාහිත්‍යයික යනාදි කරුණුවලින් සාහිත්‍යමය වශයෙන් පෝෂණය වූ[13] සන්න, ගැටපද, ටිප්පණි ආදි පෙළ උදෙසා රචිත එහෙත් පෙළ තරම් වටිනා සාහිත්‍ය නිර්මාණ ථෙරවාදී මූල ග්‍රන්ථ පදනම ශක්තිමත් කරනු වස් ලංකීය භික්ෂූන්ගෙන් ලද වටිනා දායාද ලෙස සඳහන් කළ හැකි ය.

සූත්‍ර, විනය හා අභිධම්ම යන ත්‍රිපිටක ග්‍රන්ථ හා ත්‍රිපිටකය උදෙසා ලක් දිව රචිත අටුවා, ටීකා, ටිප්පණි, ගැටපද, සන්න හා වංස ආදිය ථෙරවාදය සම්බන්ධයෙන් ප්‍රවීණ ගිහි පැවිදි, උගත්, බහුශ්‍රැත පඬිවරුන් බිහි කිරිම උදෙසා ප්‍රබල දායකත්වයක් සැපැයූ බව ලංකීය ථෙරවාද සම්ප්‍රදායයෙහි ඉතිහාසය පිරික්සීමෙන් පැහැදිලි වේ. ත්‍රිපිටකය ග්‍රන්ථාරූඪ වීමෙන් පසු එය වනපොත් කිරීමේ කාර්යය අභාවයට නො ගිය[14] අතර ධර්මය මතකයෙන් පවත්වා ගෙන යෑමේ කටයුතු නිසා ඇති වූ ආරාමීය අධ්‍යාපන ක්‍රමවේදය තව දුරටත් ශක්තිමත් ව ලක් දිව පුරා ජාලගත කිරිමට ද දායක විය. එබැවින් පාලි මූල ග්‍රන්ථ අනාගතය සඳහා සංස්කරණය කිරීමේ හා පරිවර්තනය කිරීමේ ක්‍රියාදාමයක අවශ්‍යතාව ථෙරවාද සම්ප්‍රදායය මුල සිට ම අපේක්ෂා කළ කරුණක් බව පෙනේ. පාලි මූල ග්‍රන්ථවල පළමු පිටපත් දැනට සොයාගැනීමට නොමැති වුව ද ඒවායේ සංස්කරණයට භාජන වූ පුස්කොළ පොත් අදටත් හමු වන්නේ ඒ කරුණ තව දුරටත් ස්ඵුට කරමිනි. දැනට ලංකාවේ පුස්කොළ පොත්

අතරින් පැරැණි ම යැ යි සැලැකෙන, කොළඹ කෞතුකාගාරයේ තැන් පත් කොට ඇති, විනය පිටකයට අයත් චුල්ලවග්ගපාළියේ අත්පිටපත ක්‍රි.ව. 13 වැනි සිය වසට අයත් ය.[15] ශ්‍රී ලංකා විද්‍යාලංකාර විශ්වවිද්‍යාලය සතු ව ඇති මහාවග්ගයෙහි පුස්කොළ අත්පිටපත ද ලංකා විශ්වවිද්‍යාලයයේ පුස්තකාලයයෙහි ඇති විසුද්ධිමග්ග ටීකා අත්පිටපත ද ක්‍රි. ව. 13 වැනි සිය වසට අයත් බව සැලැකේ.[16] කොළඹ කෞතුකාගාර පුස්තකාලයයෙහි ඇති සංයුත්තනිකාය අත්පිටපතෙහි එන අවසාන පාඨය අනුව එය පැපිලියානේ සුනේත්‍රාදේවි පිරිවෙනේ විසු මංගල නම් භික්ෂූන් වහන්සේ නමක් විසින් ක්‍රි.ව. 1412 දී පිටපත් කර ඇත.[17] කෞතුකාගාර පුස්තකාලයයෙහි ඇති ක්‍රි.ව. 1521 දී පිටපත් කරන ලද පාඨ පරමත්ථප්පකාසිනී නැමැති ග්‍රන්ථය ධම්මසංගණි ටීකාවෙහි පිටපතකි.[18] මෙබඳු පාලි මූල ග්‍රන්ථ පිටපත් විශාල සංඛ්‍යාවක් ලක් දිව පුරා ව්‍යාප්ත පොත්ගුල් විහාරවල තැන් පත් කර ඇත. මෙලෙස පාලි මූල ග්‍රන්ථ පිටපත් ලක් දිව පුරා විහිදී පැවැති හෙයින් මහනුවර යුගයේ දී පෘතුගීසි, ලන්දේසි හා ඉංග්‍රීසි ආක්‍රමණවල දී පවා ථෙරවාද බුදු දහම නො නැසී පැවැතුණි. මේ තත්ත්වය අවබෝධ කරගත් මෑත කාලීන ථෙරවාද සාම්ප්‍රදායයිකයන් පාලි මූල ග්‍රන්ථ සංස්කරණ හා පරිවර්තන කටයුතු ඉදිරියට ගෙන යමින් ශ්‍රී ලංකාවේ ථෙරවාද සම්ප්‍රදායය බලගැන්වීමට කටයුතු කළ අතර එබඳු අවස්ථා පහත සඳහන් පරිදි සාරාංශ කර දැක්විය හැකි ය.

1. පසුගිය ශත වර්ෂය ආරම්භයේ දී හේවාවිතාරණ භාරය පාලි අටුවා, ත්‍රිපිටකය ආදි මූල ග්‍රන්ථ සංස්කරණය කිරිම.
2. බුද්ධ ජයන්තිය නිමිත්තෙන් පාලි ත්‍රිපිටකය සංස්කරණය කොට පරිවර්තනය කිරීම.
3. ඒ.පී. ද සොයිසා මහතාගේ ත්‍රිපිටක පරිවර්තනය.
4. ත්‍රිපිටකය සරල සිංහලයට පරිවර්තනය කිරීම.(1980 දශකයේ සිට)
5. පාලි අටුවා සිංහලයට පරිවර්තනය කිරීම. (1990 දශකයේ සිට)

පාලි මූල ග්‍රන්ථ සංස්කරණ හා පරිවර්තන ක්‍රියාදාමවල කැපී පෙනෙන දියුණුවක් පසු ගිය සියවසේ ලැබූ අතර මුද්‍රණ කටයුතු සම්බන්ධයෙන් තාක්ෂණ කටයුතුවල සිදු වූ ශීඝ්‍ර දියුණුව යටත් විජිත කාලයේ දී ම ලක් දිවට ද පැමිණීම මෙයට බලපෑ ප්‍රබල හේතුවකි.

ඒ අනුව මෙතැන් සිට අපගේ මූලික අවධානය යොමු වන්නේ ඉහතින් දැක්වූ ආකාරයට 19 වැනි සිය වසේ සිට වර්තමානය දක්වා පාලි මූල ග්‍රන්ථ සංස්කරණ හා පරිවර්තන කටයුතු ලංකීය ථෙරවාද සම්ප්‍රදායය බලගැන්වීමට ඉවහල් වූ අයුරු සාකච්ඡා කිරීමට ය.

01. පසු ගිය ශත වර්ෂය ආරම්භයේ දී හේවාවිතාරණ භාරය පාලි අටුවාව, ත්‍රිපිටකය ආදි මූල ග්‍රන්ථ සංස්කරණය කිරීම

විවිධ දුෂ්කරතාවලට මුහුණපාමින් ශත වර්ෂ ගණනාවක් ආරාමවල පොත්ගුල්වල සුරක්ෂිත ව තබා තිබූ පුස්කොළ පොත්වල ලිඛිත ත්‍රිපිටකය ඇතුළු මූල ග්‍රන්ථ ගෞරවයෙන් පරිහරණය කිරීමේ සිරිත සම්ප්‍රදායානුකූල ව පවත්වාගෙන යෑමේ වගකීම මහතෙරවරු සතු විය. අනගාරික ධර්මපාලතුමාගේ ජාතික, ආගමික වැඩපිළිවෙළ ආරම්භ වීමෙන් පසු ව ලක් දිව ථෙරවාද සම්ප්‍රදායය බලගැන්වීමෙහි ලා කළ යුතු මූලික කටයුත්තක් ලෙස පාලි මූල ග්‍රන්ථ සංස්කරණය හා පරිවර්තනය කර ලක් දිව පුරා ව්‍යාප්ත කිරිමේ අවශ්‍යතාව තවදුරටත් මතු වන්නට විය. ඒ අනුව ධර්මපාලතුමාගේ ජාතික හා ශාසනික ක්‍රියාවලියට සහාය වනු පිණිස එතුමාගේ ඥාතීන් පාලි මූල ග්‍රන්ථ සංස්කරණ හා පරිවර්තන කාර්යයට දායක වූ බව පෙනේ.[19]

මේ කාර්යය ශාසන ඉතිහාසයෙහි ධර්ම සංගායනාවලින් පසු පුළුල් ස්ථිර පදනමක් යටතේ බුදු දහම පිළිබඳ මෙබඳු කටයුත්තක් ඇරැඹූ මෑත කාලීන මුල් ම පියවර යි. 1913 දී ලංකා ආණ්ඩුකාරවරයා ලෙස පැමිණෙන ශ්‍රීමත් රොබට් චාම්ස් ලක් දිව පාලි මූල ග්‍රන්ථ මුද්‍රණය කර බෙදා හැරීම සඳහා අලුවිහාර සංස්කරණය නමින් ක්‍රියාත්මක කරන වැඩ සටහන 1915 දී ඇති වූ ගැටුම් කලබල නිසා අත්හිටුවන විට ප්‍රකාශයට පත් කළ හැකි වී තිබුණේ පපංචසූදනී නම් වූ මජ්ඣිමනිකායට්ඨකථාව පමණි.[20] එහෙත් ඒ ශාසනික කර්තව්‍යය වෙනුවෙන් අවධානය යොමු කළ සයිමන් ඇලෙක්සැන්ඩර් හේවාවිතාරණ මහතා ත්‍රිපිටකයට අයත් ග්‍රන්ථ සියල්ල මුද්‍රණය කිරීමේ අරමුණින් හාවඩ් විශ්වවිද්‍යාලයයේ මහාචාර්ය ලැන්මන් මහතාගේ උවදෙස් පරිදි පළමුවෙන් අට්ඨකථා සංස්කරණය කර ප්‍රකාශයට පත් කිරීමට කටයුතු යොදා ඇත.[21]

ඒ අනුව 1911 දී සංයුත්තනිකායේ අටුවාව ප්‍රකාශයට පත් විය. හේවාවිතාරණ මහතා අභාවප්‍රාප්ත විට මේ ග්‍රන්ථය පාලි අට්ඨකථා කාණ්ඩගත ග්‍රන්ථයක් ලෙස සකස් වෙමින් පැවැතිණ.[22] ඒ අනුව 1913 දී අතිපූජ්‍ය හික්කඩුවේ ශ්‍රී සුමංගල හිමි, රත්මලානේ ශ්‍රී ධම්මානන්ද හිමි හා ධර්මාලෝක හිමි බඳු ධර්මධර භික්ෂූන් විසි පස් නමක් ද අනගාරික ධර්මපාලතුමා ද සහභාගී වී පිහිටුවන ත්‍රිපිටක මුද්‍රණ සභාවෙන් පාලි මූල ග්‍රන්ථ සංස්කරණ කටයුතු අඛණ්ඩ ව පවත්වා ගෙන යෑමට තීරණය විය.[23] ඒ අනුව 1917 දී අට්ඨකථා කාණ්ඩයේ පළමු වැනි ග්‍රන්ථය ලෙස පේතවත්ථු අට්ඨකථාව මුද්‍රණය විය. 1977 වන විට හේවාවිතාරණ භාරය අටුවා ග්‍රන්ථ කාණ්ඩ වශයෙන් හතළිස් නවයක් (49) පමණ ද ත්‍රිපිටක පොත් කාණ්ඩ වශයෙන් විසි හතරක් (24) පමණ ද ප්‍රකාශයට පත් කළ[24] අතර 2002 වසර වන විට අභිධර්ම පිටකයට අයත් සියලු ග්‍රන්ථ ද ප්‍රකාශයට පත් කිරීමට සමත් විය.[25]

මේ මූල ග්‍රන්ථ සංස්කරණ කටයුතු බහුශ්‍රැත භික්ෂූන්ගේ උපදේශකත්වයෙන් සිදු වීම මේ මුද්‍රණය හැම පිරිසකගේ ම ඇගැයුමට ලක් වීමට හේතුවක් විය. ටීකා ග්‍රන්ථ මුද්‍රණය පිළිබඳ යම් යම් විද්වතුන්ගේ අවධානය යොමු වුව ද, ඒ සඳහා ගත් උත්සාහ සාර්ථක නො විණ. සෝමාවති හේවාවිතාරණ ටීකා ග්‍රන්ථ මාලාවෙන් ඒ ඌනතාව සැපිරුණු අතර රේරුකානේ චන්දවිමල හිමිගේ මෙහෙයවීමෙන් හේනේගම කල්‍යාණ හා සිරි හේන්ගොඩ කල්‍යාණධම්ම යන හිමිවරුන් සකස් කළ දීඝනිකාය ටීකාව 1967 දී ප්‍රකාශයට පත් වන්නේ මෙහි ප්‍රතිඵලයක් ලෙස ය.[26] එසේ ම රේරුකානේ චන්දවිමල හිමි රචනා එයින් කරන ලද පට්ඨානප්පකරණ සන්නය ද්විතීයික සංස්කරණයක් ලෙස ප්‍රකාශ කරන්නේ ද හේවාවිතාරණ භාරය මඟිනි.[27]

02. 2500 වැනි බුද්ධ ජයන්තිය නිමිත්තෙන් පාලි ත්‍රිපිටකය සංස්කරණය කොට පරිවර්තනය කිරීම

1956 වර්ෂය වන විට බුදුන් වහන්සේගේ පරිනිර්වාණයෙන් වසර දෙ දහස් පන් සියයක් සම්පූර්ණ වීම නිමිති කරගෙන ආගමික අභිවෘද්ධියත්, ජාතික ප්‍රබෝධයත් උදෙසා ත්‍රිපිටකය සිංහල භාෂාවට

නඟා පෙළත් සමඟ මුද්‍රණය කර බෞද්ධ ජනයා අතට පත් කළ යුතු ය, යන අදහස ශාසනයට ළැදි පිරිස් එවක රජයට ඉදිරි පත් කළ හ.[28] මේ සම්බන්ධයෙන් පමණක් නො ව බුද්ධ ජයන්ති උත්සවය හා වෙනත් කටයුතු සම්බන්ධයෙන් ද සොයා බැලීම සඳහා එවකට ලංකා ආණ්ඩුවේ අග්‍රාමාත්‍ය ජෝන් කොතලාවල මහතා විසින් අනුකාරක සභාවක් ද පත් කරනු ලැබූ[29] අතර එමඟින් සාකච්ඡා කර සම්පාදිත වාර්තාව අනුව බුද්ධ ජයන්ති කාර්ය සම්බන්ධයෙන් කටයුතු කිරීම සඳහා ලංකා බෞද්ධ මණ්ඩලය ද ස්ථාපිත විය.[30] ත්‍රිපිටකය කොටස් වශයෙන් බෙදා සිංහල භාෂාවට නැඟීම සඳහා ත්‍රිපිටක පරිවර්තනය පිළිබඳ කාරක සභාවක්[31] ද පරිවර්තනය කරන ග්‍රන්ථ සංශෝධනය කර මුද්‍රණය කිරීම සඳහා සංස්කාරක මණ්ඩලයක් ද පත් කරන ලදි.[32] ඒ අනුව දශක තුනකටත් වඩා අධික කාලයක් පුරා මහත් පරිශ්‍රමයක් දරමින් සිදු කෙරුණු මේ ත්‍රිපිටක ග්‍රන්ථ පරිවර්තන හා සංස්කරණ ක්‍රියාදාමය සාර්ථක කර ගත්තේ එතෙක් බලයට පත් හැම රජයක ම සහායෙනි.[33] ඒ අනුව ලංකා බෞද්ධ මණ්ඩලය ක්‍රියාත්මක කළ ත්‍රිපිටක පරිවර්තනය හා සංස්කරණ කටයුතු ත්‍රිපිටකයට අයත් සියලු ග්‍රන්ථ මුද්‍රණය කර ප්‍රකාශනය කිරීමෙන් අනතුරු ව අවසන් විය. මෙමඟින් සිංහල භාෂාවෙන් සම්පූර්ණ ත්‍රිපිටකය කියැවීමට බෞද්ධ පාඨකයාට අවස්ථාව උදා වූ අතර නිර්මල ථෙරවාදී බුදු දහම පිළිබඳ ප්‍රාමාණික විද්වතුන් බිහි වීමට ද මේ කර්තව්‍යය උපස්තම්භක විය.

කෙසේ නමුත් ශ්‍රී ලංකා රජයේ අනුග්‍රහයෙන් ප්‍රකාශයට පත් වූ බුද්ධ ජයන්ති ත්‍රිපිටක ග්‍රන්ථ මාලාවේ පිටපත් ස්වල්පයක් පමණක් මුද්‍රණය වූ බැවින් ද නැවත වරක් මුද්‍රණය කිරීමට රජයේ අවධානය යොමු නො වූ බැවින් ද නැවත මුද්‍රණය කර ප්‍රකාශයට පත් කිරීමේ වගකීම බෞද්ධ සංස්කෘතික මධ්‍යස්ථානය අයත් කරගත්තේ ය.[34] තායිවානයේ සමූහ බෞද්ධ අධ්‍යාපන පදනමේ ආධාර ඇති ව බුද්ධ ජයන්ති ත්‍රිපිටක ග්‍රන්ථ මාලා නැවත වරක් මුද්‍රණය වනුයේ මෑත කාලීන බොහෝමයක් වෙහෙර විහාරස්ථාන හා පිරිවෙන් ආදි බෞද්ධ ආයතනවලට ත්‍රිපිටක ග්‍රන්ථ බෙදා හැරීමේ අරමුණෙනි.[35] මේ මුද්‍රණ දෙක ම සංස්කරණ නො ව පුනර්මුද්‍රණ පමණක් බව මෙහි ලා කිව යුතු ය.

03. ඒ.පී. ද සොයිසා මහතාගේ ත්‍රිපිටක පරිවර්තනය

පාලි මූල ග්‍රන්ථ සරල සිංහල භාෂාවෙන් රචනා කර හුදී ජන ධර්මාවබෝධය පිණිස ඉදිරි පත් කිරීමට ප්‍රයත්න දැරීම සම්බන්ධයෙන් දිගු ඉතිහාසයක් පවතින බව බු.ව. 882 දී බුද්ධදාස රජ කාලයේ දී මහාධර්මකථික නම් ස්ථවිරයන් වහන්සේ නමක් සූත්‍ර ධර්ම සරල සිංහලයෙන් රචනා කළ බවට හමු වන තොරතුරුවලින් විද්‍යමාන වේ.[36] ත්‍රිපිටකය ඇතුළු මූලික ධර්ම ග්‍රන්ථ සරල සිංහලයෙන් රචනා වී තිබීම කාලීන අවශ්‍යතාවක් සේ දකින පාලි භාෂාව හා සාහිත්‍යය පිළිබඳ පෘථුල දැනුමක් ඇති ආචාර්ය අධිනීතිඥ ඒ. පී. ද සොයිසා මහතා[37] ධර්මය විනය පිළිබඳ බහුශ්‍රැත අනුශාසක මණ්ඩලයක්[38] යටතේ ත්‍රිපිටකය සරල සිංහලයට පරිවර්තනය කිරීමට යොමු වන්නේ 1950 දශකයේ දී ය. සොයිසා මහතාගේ අනුග්‍රාහකත්වයෙන් පරිවර්තනය හා සංස්කරණය කොට ප්‍රකාශයට පත් කරන ත්‍රිපිටකය තරම් සම කාලීන සරල සිංහලයෙන් ලියැවුණු වෙනත් ග්‍රන්ථ මාලාවක් බිහි ව නැති තරම් ය.[39] එමෙන් ම සරල සිංහලෙන් රචිත මේ මූල ග්‍රන්ථ පරිශීලනය කිරීමට පහසු වූ නිසා මේ පිටපත් බොහෝ ජනප්‍රිය වූ අතර එමඟින් සම කාලීන ව ථෙරවාද සම්ප්‍රදායය වටා සිටින විශාල පිරිසකගේ ධර්ම පිපාසාව සංසිඳවීමට ද හැකි විය.

ත්‍රිපිටකය සරල සිංහල බසට නැඟීමෙන් අනතුරු ව සොයිසා මහතා අටුවා ග්‍රන්ථ ද සරල සිංහල බසට නැඟීම නිසා අටුවාවල අන්තර්ගත ගැඹුරු ධර්ම කරුණු පැහැදිලි කරගැනීමට, යම් යම් පදවල නොයෙක් තේරුම් අවබෝධ කරගැනීමට, ඉතිහාසගත කරුණු අවබෝධ කරගැනීමට හා ව්‍යාකරණ යෙදුම් වටහාගැනීමට බොහෝ දෙනාට හැකි විය.[40] ත්‍රිපිටකයත් ත්‍රිපිටකය උදෙසා කළ විසුද්ධි මාර්ගයත්, අටුවාත් ඉතා කෙටි කාලයක දී බෞද්ධ පාඨකයා අතට පත් කිරීමට සොයිසා මහතාට හැකි විය.[41] මේ පරිවර්තනය ඉතා සරල හා සංක්ෂිප්ත වීම නිසා එක් අතකින් පහසුවක් සැලැසුණා මෙන් ම සූත්‍රයක පූර්ණ අර්ථය තේරුම්ගැනීමට යම් තරමක අපහසුවක් වූ බව ද කිව යුතු ය. කෙසේ වෙතත් මේ සරල සිංහල

මූල ග්‍රන්ථවලට ඇති යහපත් ප්‍රතිචාරය සැලැකිල්ලට ගෙන සොයිසා මහතාගේ පරිවර්තන 2012 වර්ෂයේ සිට ඇස්. ගොඩගේ සහ සහෝදරයන් විසින් නැවත ප්‍රකාශනය කරනු ලැබේ.

04. ත්‍රිපිටකය සරල සිංහලයට පරිවර්තනය කිරීම (1980 දශකය)

බුදු දහම පිළිබඳ පොත්පත් කියැවීමටත්, දහම් මඟ වටහාගැනීමටත් උනන්දුවක් දක්වන නව බෞද්ධ ප්‍රබෝධයක් ලොව පුරා පැතිර යමින් පවතින 1980-1990 වකවානුව වන විට බෞද්ධ මූල ග්‍රන්ථ පරිශීලනය කිරීමට බොහෝ ලංකීය පිරිස් යොමු වීම විශේෂ කරුණකි. එහෙත් මේ වන විට ආචාර්ය ඒ.පී. ද සොයිසා මහතා පරිවර්තනය කළ සරල සිංහල ත්‍රිපිටක ප්‍රකාශනය ද රජය මුද්‍රණය කළ බුද්ධ ජයන්ති පාලි සිංහල ත්‍රිපිටකය ද සොයාගැනීම පවා දුෂ්කර විය.

මේ අවශ්‍යතාව සැලකිල්ලට ගත් බෞද්ධ සංස්කෘතික මධ්‍යස්ථානය සියලු දෙනාට තේරුම්ගත හැකි වන පරිදි සරල හා සංක්ෂිප්ත ලෙස පාලි ත්‍රිපිටකය පරිවර්තනය හා සංස්කරණය කොට මුද්‍රණය කිරීමට යොමු විය. ඒ අනුව සූත්‍ර පිටකය සරල හා සංක්ෂිප්ත ලෙස සකස් කර මුද්‍රණය කිරීමට ධර්ම පර්යේෂණ ඒකකයක් පිහිටුවා මේ කටයුතු සිදු කිරීමට උපදේශක මණ්ඩලයක්[42] ද පරිවර්තක මණ්ඩලයක්[43] ද පත් කරන ලදි.

සාමාන්‍ය ජනතාවට ද අවබෝධ කරගත හැකි ව්‍යවහාරික භාෂාවෙන් බුදුන් වහන්සේ දේශනා කළ ධර්මය සරල ව ජනතාව අතට පත් කර ඔවුන්ගේ ධර්ම ඥානය වර්ධනය කිරිමේ අරමුණින් කිරිබත්ගොඩ ඥානානන්ද හිමි ද සංස්කරණය හා පරිවර්තන ක්‍රියාදාමයක් ආරම්භ කර තිබේ. මේ සඳහා ඇරඹූ බෝධි ඥාන සභාවේ මහමෙව්නාවේ බෝධි ඥාන ත්‍රිපිටක පරිවර්තන අරමුදල නමින් අරමුදලක් පිහිටුවා එමගින් සූත්‍ර පිටකය සරල බසින් රචනා වීම අදටත් අඛණ්ඩ ව සිදු කරමින් පවතී.[44] මෙය ද කාලීන අවශ්‍යතාවක් පිරිමසාලීමකි. එහෙත් මේ පරිවර්තනය සම්බන්ධයෙන් ද සුභවාදී මෙන් ම අසුභවාදී මත නැතුවා නො වේ.

05. පාලි අටුවා සිංහලයට පරිවර්තනය කිරීම (1990 දශකය)

1845 දී ආරම්භ වූ ශ්‍රී ලංකා රාජකීය ආසියාතික සමිතියේ පාලි අට්ඨකථා සිංහලයට පරිවර්තනය කිරීමේ ව්‍යාපෘතියෙන් ලක් දිව සරල සිංහල භාෂාවෙන් අටුවා ග්‍රන්ථ පරිවර්තනය හා සංස්කරණය වී ප්‍රකාශයට පත් විය. මේ සඳහා ශ්‍රී ලංකා රාජකීය ආසියාතික සමිතිය පාලි අට්ඨකථා පරිවර්තන ව්‍යාපෘතියක් පිහිටවූවේ ය. එහි සභාපතීත්වය හෙබවූයේ ඇම්.බී. ආරියපාල මහතා ය.[45] සිංහල භාෂාවෙන් පාලියට නැඟූ අටුවා ශත වර්ෂ දහ සයක් පමණ ගත වූ පසු නැවත සිංහලයට පෙරළීමේ අවශ්‍යතාව ක්‍රමයෙන් මතු විය. ක්‍රි.ව. 5 වැනි සිය වසේ දී හෙළටුවා පාලියට පෙරළන්නට වූයේ සිංහල නො දත් පාලි දත් දීපාන්තරවාසීන්ගේ පවා ප්‍රයෝජනය සැලැකිල්ලට ගනිමිනි. මෙකල ඒ අටුවා නැවත සිංහලයට පෙරළීමේ අවශ්‍යතාව මතු වී ඇත්තේ පාලි නො දත් සිංහල බෞද්ධ ජනතාවගේ ප්‍රයෝජනය උදෙසා ය. පාලි ත්‍රිපිටකය මෙන් ම අටුවා ද සිංහලයට පෙරළීම කාලෝචිත ක්‍රියාවක් වුව ද එය ක්‍රියාත්මක කිරීම එතරම් පහසු කාර්යයක් නොවන්නට ඇත. විශේෂයෙන් ම සාම්ප්‍රදායික අටුවා ක්‍රමවේදයේ පැවැති අර්ථකථා, නිරුක්ති ආදිය නිවැරැදි ව හෙළයට නැඟීම සඳහා භාෂා නිපුණත්වය හා පරිවර්තන කුසලතාව නිතැතින් ම අවශ්‍ය වූවකි.

මේ අනුව ආචාර්ය ඒ.පී. ද සොයිසා මහතාගෙන් පසු ව අටුවා සරල සිංහලයට පරිවර්තනය හා සංස්කරණය කිරීමේ බුද්ධ ජයන්ති ත්‍රිපිටක පුනර්මුද්‍රණ කාර්යයට බෞද්ධ සංස්කෘතික මධ්‍යස්ථානය ඉදිරි පත් වූවේ ය. අටුවා සිංහලයට පරිවර්තනය හා සංස්කරණය කර මුද්‍රණය කිරිමට අවශ්‍ය ප්‍රතිපත්ති සකස් කළ බෞද්ධ සංස්කෘතික මධ්‍යස්ථානය අට්ඨකථා පරිවර්තක මණ්ඩලයක්[46] ද පරිවර්තනය කරන අට්ඨකථා සංස්කරණය කිරීම සඳහා අට්ඨකථා පරිවර්තක සමීක්ෂණ මණ්ඩලයක් ද[47] පත් කිරීමෙන් අනතුරු ව ඉතා ටික කාලයක දී ත්‍රිපිටකය උදෙසා රචිත සියලු පාලි අටුවා පරිවර්තනය කර මුද්‍රණය කර ප්‍රකාශයට පත් කළේ ය. මෑත භාගය වන විට ටීකා, සන්න, ගැටපද ආදි බෞද්ධ මූල ග්‍රන්ථවල ද පරිවර්තන හා සංස්කරණ කටයුතු සිදු කරමින් මුද්‍රණය කිරීම බෞද්ධ සංස්කෘතික මධ්‍යස්ථානය ඉදිරි පත් වී ඇත්තේ දුර්ලභ බෞද්ධ මූල ග්‍රන්ථ බෞද්ධ පාඨකයා

අතට පත් කරමින් ඔවුන්ගේ ධර්ම ඥානය වර්ධනය කර ථෙරවාද සම්ප්‍රදායය බලගැන්වීමෙහි ලා විශාල කාර්යයක් සිදු කරමිනි.

බෞද්ධ මූල ග්‍රන්ථ සංස්කරණය හා පරිවර්තනය කිරීමේ ඉහත කී ප්‍රධාන අවස්ථා හැරුණු විට තව තවත් මුද්‍රණ ක්‍රියාදාම ප්‍රකට ව හෝ අප්‍රකට ව සිදු වී තිබේ. ශ්‍රී සම්බුද්ධ ධර්මයේ චිරස්ථිථිය හා උද්දීපනය අපේක්ෂාවෙන් 1946 දී ධර්මධර භික්ෂූන් වහන්සේලාගේ මූලිකත්වයෙන් පිහිටුවන ලද බෞද්ධ සාහිත්‍ය සංගමයෙන් පාලි ත්‍රිපිටකයත්, ඒ සමඟ තදනුබද්ධ ග්‍රන්ථත් දේශදෙශාන්තරයෙහි ව්‍යාප්ත කිරීමට මූලිකත්වය ලබාදෙන්නට වූයේ හුදී ජනයාගේ ධර්ම පිපාසාව නම් කාලීන අවශ්‍යතාව ද සැලැකිල්ලට ගනිමිනි. හේවාවිතාරණ භාරයෙන් අටුවා ප්‍රකාශනය වෙමින් පැවැතිය ද ත්‍රිපිටක මුද්‍රණයක් මේ වන විට ලක් දිව සිදු නො වී පැවැතීම සැලකිල්ලට ගෙන බෞද්ධ සාහිත්‍ය ග්‍රන්ථ මාලාව නමින් ත්‍රිපිටකය මුද්‍රණය කර ප්‍රකාශනය කිරීම මේ යටතේ සිදු වූ අතර ඒ ක්‍රියාදාමය 1948 දී අංගුත්තරනිකාය මුද්‍රණය කර ප්‍රකාශනය කිරීමත් සමඟ ආරම්භ කෙරිණ.[48] 2500 වන ශ්‍රී බුද්ධ ජයන්තිය නිමිත්තෙන් ශ්‍රී ලංකා රජය ත්‍රිපිටක මුද්‍රණ කාර්යයට එළැඹීමටත් මත්තෙන් කිරිඇල්ලේ ඤාණවිමල හිමි පුරෝගාමී මෙහෙවරක නියැළී ශ්‍රී පාද ත්‍රිපිටක ග්‍රන්ථ මාලාව නමින් ත්‍රිපිටක ග්‍රන්ථ මාලාවක් මුද්‍රණය කළේ ය.[49] එමගින් මුද්‍රණය කළ අභිධර්ම පිටකයට අයත් ග්‍රන්ථ හේවාවිතාරණ භාරයෙන් නූතනයේ පුනර්මුද්‍රණය කර තිබේ.[50] සිරිදේවමිත්ත හා රේවත හිමිවරුන් ද ත්‍රිපිටකය පිළිබඳ සංස්කරණයක් සිදු කර ඇත්තේ 19 වැනි සිය වසේ මුල් භාගයේ දී ය. සෝමාලෝක තිස්ස හිමි ද ත්‍රිපිටකය උදෙසා සිදු කළ සෝමාලෝක තිස්ස සංස්කරණය ද බද්දේගම ශ්‍රී පියරතන හිමි සිදු කළ බද්දේගම ශ්‍රී පියරතන සංස්කරණය ද, දෙහිගස්පේ පඤ්ඤාසාර හිමි සිදු කළ දෙහිගස්පේ පඤ්ඤාසාර සංස්කරණය ද මෙහි දී වැදැගත් ය. මොරොන්තුඩුවේ සිරි ඤාණිස්සර ධම්මානන්ද හිමි ද පාලි ත්‍රිපිටක පරිවර්තනය හා සංස්කරණය කර මුද්‍රණය කිරීමේ වැයමක නිරත වූ බව පෙනේ.[51] බෙන්තර සද්ධාතිස්ස හිමි ද පෙළ මුද්‍රණය කිරීමෙහි වැයමක නිරත වූ අතර, අටුවා මුද්‍රණය කිරීමේ වැයමක් ධර්මාරාම සංස්කරණය යටතේ සිදු වූවේ ය. එනමුත් මෙබඳු ප්‍රයත්නවලින් අපේක්ෂිත ප්‍රතිඵල පරිපූර්ණ ලෙස මුදුන් පත්

කරගත් බවක් නො පෙනේ. මීට අමතර ව පාලි මූල ග්‍රන්ථ මුද්‍රණය කිරීමේ වෑයම් රැසක් ලක් දිව පුරා සිදු වූයේ ථෙරවාද සම්ප්‍රදායය බලගැන්වීමට අවශ්‍ය පිටුබලය ලබා දෙමිනි.

නිගමනය

මූල ග්‍රන්ථ පදනම් කරගත් බෞද්ධ පාලි සාහිත්‍යය වර්ධනය කිරීමට ලක් දිව දී සිදු වූයේ අතිවිශාල සේවයකි.[52] ත්‍රිපිටකය ඇතුළු පාලි මූල ග්‍රන්ථ වාචෝද්ග්‍රහණයෙන් පවත්වා ගෙන යෑම මාතලේ අලුවිහාරයේ දී ග්‍රන්ථාරූඪ කිරීම, පාලි අට්ඨකථා සම්පාදනය, ටීකා, ගැටපද, සන්න ආදි පරිවාර සාහිත්‍ය වර්ධනය කිරිම හා අඛණ්ඩ ව පවත්වා ගෙන යෑම ආදි ක්‍රියා සන්තතිය හා තදනුබද්ධ වෙමින් ථෙරවාද සම්ප්‍රදායය බලගැන්වීමෙහි ලා 19 වැනි සිය වසේ සිට පාලි මූල ග්‍රන්ථ පරිවර්තනය හා සංස්කරණ ක්‍රියාවලියට ද ලාංකික ගිහි පැවිදි ධර්මධර, බහුශ්‍රැත, ශාසන ළැදි පිරිස් මූලිකත්වය ගනිමින් සම්බන්ධ වූයේ යුගයේ ධර්ම පිපාසිතයන්ගේ ධර්ම අවශ්‍යතා සපුරාලමිනි. ඒ අනුව 19 වැනි ශත වර්ෂය ආරම්භයේ දී හේවාවිතාරණ භාරය සිදු කළ පාලි මූල ග්‍රන්ථයෙන් සිදු වූ මෙහෙය අතිවිශාල ය. එමෙන් ම බුද්ධ ජයන්තිය නිමිත්තෙන් පාලි ත්‍රිපිටකය සංස්කරණය කිරීම හා එය නූතනය දක්වා ක්‍රියාවට නැංවීමෙන් ශ්‍රී ලංකාවේ ථෙරවාද බුදු දහම පිළිබඳ ධර්ම ප්‍රවිචය දියුණු විය. ආචාර්ය ඒ.පී. ද සොයිසා මහතා සරල සිංහල බසින් සිදු කළ ත්‍රිපිටක හා අටුවා පරිවර්තනය බුද්ධ භාෂිතය සාමාන්‍ය ජනයාට පවා ළං වීමට හේතු විය. 1980-1990 දශකවල ත්‍රිපිටකය සරල බසින් මුද්‍රණය වීම හේතු කොටගෙන සොයිසා මහතා සිදු කළ ශාසනික ක්‍රියාකාරිත්වය අඛණ්ඩවත් විය. කොතෙකුත් දුර්වලතා පැවැතිය ද පාලි අටුවා ටීකා ආදි ත්‍රිපිටකය උදෙසා රචිත මූල ග්‍රන්ථ සිංහල භාෂාවෙන් රචනා වීම නිසා පැරණි දුර්ලභ ග්‍රන්ථ තවදුරටත් ආරක්ෂා වූ අතර ඒවායේ අන්තර්ගත ධර්ම ඥානය සියලු ලාංකික බෞද්ධ ජනයා වෙත විහිදී යෑමට ඉවහල් විය. ඉංග්‍රීසී බසින් රචිත එංගලන්ත පාලි සාහිත්‍ය සංගමයේ (Pali Text Socity) ත්‍රිපිටක හා අටුවා මුද්‍රණ කෙරේ සඳහනක් නො කළ ද ලක් දිව විද්වත් පිරිස් අතර එය ද බහුල වශයෙන් පරිශීලනය වන්නකි.

මූල ග්‍රන්ථ පිළිබඳ පෘථුල හා විදග්ධ උරුමකරුවන් වූ ලක් දිව වැසි ගිහි පැවිදි සියලු දෙනා අනාදිමත් කලක සිට අප්‍රතිහත ධෛර්යයෙන් රැකගත් මේ ධර්ම සාහිත්‍යය අද වන විටත් නො නැසී පවතී. ඒ අන් කිසිවක් නිසා නො ව, ථෙරවාද සම්ප්‍රදායය බලගැන්වීමෙහි ලා පාලි මූල ග්‍රන්ථ සංස්කරණය හා පරිවර්තන ක්‍රියාවලිය අඛණ්ඩ ලෙස පවත්වා ගෙන යෑම සුවිශේෂ සාධකයක් ලෙස ගිහි පැවිදි ධර්මධර, බහුශ්‍රැත, ශාසන ළැදි භික්ෂූන් වහන්සේලා හා ගිහියන් ඒකමතික ව විශ්වාස කළ හෙයිනි.

ආන්තික සටහන්

1 මහාවංශය (සිංහල) පරි 5ඃ ගාථා 211-214, පරි 12 ඃ ගාථා 7-8, 13 වැනි පරිච්ඡේදය, ගාථා 1-21, 14 පරිඃ ගාථා 65, බෞද්ධ සංස්කෘතික මධ්‍යස්ථානය, දෙහිවල, 2004, පි. 26, පි 50, පි. 53-51, පි 58.

2 මහාවංශය (සිංහල) පරි 12 ඃ ගාථා 1-8, එම, පි 50.

3 සුමංගල විලාසිනී දීඝනිකාය අටුවාව I, හේවාවිතාරණ මුද්‍රණය, 1918, පි. 1. ''සීහලදීපං පන අභතාථ වසීනා මහා මහින්දේන ඨපිත සිහලභාසාය දීපවාසිනමත්ථාය''

4 බුද්ධදත්ත හිමි, පොල්වත්තේ., පාලි සාහිත්‍යය, ආනන්ද පොත් සමාගම, අම්බලංගොඩ, 1960, පි. 18.

5 අංගුත්තරනිකාය II, තික නිපාතය, භරභණ්ඩු වග්ගය, පටිච්ඡන්න සූත්‍රය, හේවාවිතාරණ මුද්‍රණය, 2002, පි. 896.
''තථාගතස්සවේදිතො ධම්ම විනයො භික්ඛවේ විවටො විරොචති නො පටිච්ඡන්නො”

6 අබේනායක, ඔලිවර්., පාලි ත්‍රිපිටකය පෝෂණය කිරීම විෂයයෙහි ශ්‍රී ලාංකික දායකත්වය, 2300 වසරක මිහිඳු සංස්කෘතිය, 2300 අනුබුදු මිහිඳු ජයන්තිය වෙනුවෙන් බුද්ධ ශාසන අමාත්‍යාංශය ප්‍රකාශයට පත් කළ ශාස්ත්‍රීය ලිපි සංග්‍රහය, සංස්ඃ වජිර හිමි, කඹුරුගමුවේ., වීරරත්න. ඩබ්. ජී., නානායක්කාර, සනත්., බුද්ධ ශාසන අමාත්‍යාංශය, 1992, පි. 114

7 අධිකාරම්, ඊ. ඩබ්., පැරණි ලක්දිව බෞද්ධ ඉතිහාසය, ජේ. කේ. ජී. ජයවර්ධන සහ සමාගම, කොළඹ, 1963, පි. 187.

8 වන්නිගේ, යසපාල., පාලි ත්‍රිපිටක සාහිත්‍ය හා ලක්දිව පාලි සාහිත්‍ය, ධාරා, චතුර් මාසික සාහිත්‍ය සංග්‍රහය, සංස් ඃ ගුණතිලක, විමල්., ඕපාත, ඩී.පියදාස., විද්‍යාලංකාර විශ්වවිද්‍යාලය, කැලණිය1963, 2 කාණ්ඩය, 1 කලාපය, පි. 99.

9 මහාවග්ග පාලි 1, බුද්ධ ජයන්ති ත්‍රිපිටක ග්‍රන්ථ මාලා, ශ්‍රී ලංකා රජය, 1957, සංඥාපනය.

10 ” ” එම.

11 රාහුල හිමි, වල්පොළ., ලක්දිව බුදු සමයේ ඉතිහාසය, ඇස්. ගොඩගේ සහ සහෝදරයෝ, කොළඹ 10, 2009, පි 300. / සිල්වා, ද. සී. එම්. ඔස්ටින්., පැරණි ලංකාවේ ග්‍රන්ථ නිෂ්පාදනය, ලංකාවේ අධ්‍යාපනය, සියවස ප්‍රකාශනය, සංස්ඃ යූ. ඩී. ඇම්. සිරිසේන., අධ්‍යාපන ප්‍රකාශන දෙපාර්තමේන්තුව, බත්තරමුල්ල, 1995, පි. 217.

12 ජයවර්ධන, සෝමපාල., පාලි ටීකා සාහිත්‍යය, මෙත් සිසිල, බලංගොඩ ආනන්ද මෛත්‍රෙය මහ නාහිමි, ශතවර්ෂ පූර්ති කලාපය, 1896 - 1996, සංස්ඃ නන්ද හිමි, මිගහපැලැස්ස., සංස්ඃ ප්‍රකාශනයකි, 1996, පි. 72.

13 කුලසූරිය, ආනන්ද., සන්න ගැටපද ආදී ව්‍යාඛ්‍යාන ග්‍රන්ථවල ඇති සාහිත්යික වටිනාකම, ප්‍රාචීන භාෂෝපකාර සමාගමේ ශාස්ත්‍රීය සංග්‍රහය, සංස්ඃ සුමනජෝති හිමි, අඹන්වැල්ලේ., සුමනසේකර, ඇන්. පී. ඇස්., ප්‍රාචීන භාෂෝපකාර සමාගම, කොළඹ, 1966, පි. 85-87.

14 පරණවිතාන, සෙනරත්., මහාවිහාරය සහ වෙනත් පැරණි විද්‍යාපීඨ, ලංකාවේ අධ්‍යාපනය, සියවස ප්‍රකාශනය, එම, පි. 53.

15 සිල්වා, ද. සී. එම්. ඔස්ටින්., පැරණි ලංකාවේ ග්‍රන්ථ නිෂ්පාදනය, ලංකාවේ අධ්‍යාපනය, සියවස ප්‍රකාශනය, එම, පි. 222.

''එම පුස්කොළ පොතෙහි ක්‍රි. ව. 1236-1271 දක්වා දඹදෙණිය පාලනය කළ II පරාක්‍රමබාහු රජුගේ රාජකීය මුද්‍රාව හඟවන සිංහල 'ශ්‍රී' අක්ෂරය ග්‍රන්ථාවසානයේ එන කර්තෘ නාම පාඨයෙහි සඳහන්ව තිබේ.''

16 " " එම, පි. 222.

17 " " එම, පි. 222.

18 '" " එම, පි. 222.

19 (සංස්) සෝමානන්ද හිමි, තෙරිපැහැ., සෝමාවති හේවාවිතාරණ මැතිණිය, ප්‍රකාශක, පී. ජී. පියදාස., 1977, පි. 3.

20 මලලසේකර, ගුණපාල., ලංකා පාලි සාහිත්‍යය, සී/ස ඇම්. ඩී. ගුණසේන සහ සමාගම, කොළඹ, 1965, පි. 238 - 239.

21 " " එම, පි. 240.

22 " " එම, පි. 240.

1913 11 17 වන දින මියගිය හේවාවිතාරණ මහතා තමාගෙන් පසු ව මේ මූල ග්‍රන්ථ සංස්කරණ හා මුද්‍රණ කටයුතු ඉදිරියට ගෙන යා යුතු බවට සිය අවසන් කැමති පත්‍රයේ සටහන් කර තිබුණේ ය.

''දැනට මුද්‍රණය වෙමින් පවතින අට්ඨකථාවන් ප්‍රකාශයට පත් කිරිමට අවශ්‍ය හැම මුදලක් ම ද මනා අන්දමින් සංස්කරණය කරන ලද ත්‍රිපිටක ග්‍රන්ථයන් සම්පාදනය කිරිමට අවශ්‍ය විය හැකි මුදල් සියල්ල ම ද මේ අන්තිම කැමති පත්‍රයෙන් පවරා දෙන්නෙමි.'' සෝමානන්ද හිමි, තෙරිපැහැ., හේවාවිතාරණ මැතිණිය, එම, පි. 42.

23 හේවාවිතාරණ මහතාගේ මරණයෙන් දෙ මසකට පසු 1913 මාර්තු 16 කොල්ලුපිටියේ ග්ලැමිස් හවුස් නම් එතුමාගේ නිවසේ දී මේ ත්‍රිපිටක මුද්‍රණ සභාව පිහිටුවී ය.

24 ” ” එම, පි. 43.

25 පුග්ගලපඤ්ඤත්තිකරණය, හේවාවිතාරණ මුද්‍රණය, 2002, ප්‍රකාශක සටහන

26 දීඝනිකාය ටීකා, හේවාවිතාරණ මුද්‍රණය, 1967, සංඥාපනය

27 සෝමානන්ද හිමි, තෙරිපැහැ., හේවාවිතාරණ මැතිණිය, එම. පි. 50.

28 මහාවග්ගපාළි 1, බුද්ධ ජයන්ති ත්‍රිපිටක ග්‍රන්ථ මාලා, එම, පි. LXIII.

''2500 වන බුද්ධ ජයන්තිය නිමිත්ත කොටගෙන ආගමික අභිවෘද්ධිය හා ජාතික ප්‍රබෝධය උදෙසා ලංකා බෞද්ධයන් විසින් ලංකා ආණ්ඩුවේ ආධාරයෙන් කළ යුතු යැයි සම්මත වූ කටයුතු අතුරෙන් ත්‍රිපිටක පාලිය සිංහල භාෂාවට පරිවර්තනය කොට පෙළත් සමග මුද්‍රණය කිරීමේ ප්‍රධාන කාර්යය වශයෙන් සැලකිය යුතු බව එකල ලක් රජයේ ස්වදේශ කාර්යය භාර අමාත්‍යවරයා වූ අබේරත්න රත්නායක මහතා විසින් ආණ්ඩුවට දක්වන ලදි.''

29 '' '' එම, පි. LXII.

මේ අනුකාරක සභාවේ සාමාජිකයන් වූයේ එවක ආණ්ඩුවේ ස්වදේශ කටයුතු අමාත්‍ය ඒ. රත්නායක, කෘෂිකර්ම හා ආහාර පිළිබඳ අමාත්‍ය ජේ. ආර්. ජයවර්ධන, අධ්‍යාපන අමාත්‍ය ඇම්. ඩී. බණ්ඩා, පළාත් පාලන අමාත්‍යය පී. ඇෆ්. ගුණරත්න, ආචාර්ය ආනන්ද ඩබ්. පී. ගුරුගේ මහත්වරු ය.

30 '' '' එම, පි. LXIII.

31 '' '' එම, පි LXVII

32 '' '' එම, පි LXVIII

1955 ජූලි මස 10 වැනි දින කටයුතු ආරම්භ කළ ත්‍රිපිටක පරිවර්තන සංස්කාරක මණ්ඩලය ද ගිහි පැවිදි උගත් බහුශ්‍රැත පිරිසකගෙන් සැදුම් ලද්දක් විය.

33 මහාවග්ගපාළි 1, එම. පි. LXVIII, පට්ඨානප්පකරණ III, බුද්ධ ජයන්ති ත්‍රිපිටක ග්‍රන්ථමාලා, ශ්‍රී ලංකා ප්‍රජාතාන්ත්‍රික සමාජවාදී ජන රජය මඟින් ප්‍රකාශිත යි, 1989, පි. XVII.

මේ ත්‍රිපිටක පරිවර්තන හා සංස්කරණ ක්‍රියාදාමය තුළ මුද්‍රණය වූ පළමු ග්‍රන්ථය වූයේ මහාවග්ගපාළිය යි. එය මුද්‍රණය වූයේ 1957 දී ය. එතැන් පටන් සමස්ත ත්‍රිපිටක ග්‍රන්ථ 52න් අවසාන ග්‍රන්ථය වූ අභිධර්ම පිටකයේ පට්ඨානප්පකරණයට අයත් කොටස් තුන ම 1989 දී මුද්‍රණය විය.

34 දෙහිවල නැදිමාලේ පිහිටි බෞද්ධ සංස්කෘතික මධ්‍යස්ථානය මඟින් බුද්ධ ජයන්ති ත්‍රිපිටක ග්‍රන්ථ මාලාව, පුනර් මුද්‍රණය වූයේ, 2005 වසරේ දී ය. ඒ බෞද්ධ සංස්කෘතික මධ්‍යස්ථානයේ අධ්‍යක්ෂක කිරම විමලජෝති හිමිගේ මූලිකත්වයෙනි.

35 2006 වසරේ දී ප්‍රකාශයට පත් වන මේ ත්‍රිපිටක පුනර් මුද්‍රණ ග්‍රන්ථ මාලාව සඳහා දායකත්වය සපයන්නේ තායිවානයේ ආධාර ඇති ව බෝදාගම චන්දිම හිමි ය.

36 දීඝනිකාය 1, ඒ. පී. ද. සොයිසා මහතාගේ සිංහල පරිවර්තනය, ධර්ම සමය යන්ත්‍රාලය, කොළඹ, 1958, සංඥාපනය

37 පාලි භාෂාව හා සාහිත්‍ය පිළිබඳ එංගලන්තයට ගොස් පශ්චාත් උපාධි මට්ටමින් පෘථුල දැනුමක් ලත් අධිනීතිඥ ආචාර්ය ඒ. පී. ද සොයිසා මහතා ථෙරවාද බුදු දහම ලක්දිව තව දුරටත් ප්‍රචාරය කිරීමට ථෙරවාද මූල ග්‍රන්ථ සරල සිංහලෙන් රචනා කිරීම උපස්තම්භක වන බව කල්පනා කළ බව පෙනේ.

38 දීඝනිකාය අටුවාව 2, ඒ. පී. ද සොයිසා මහතාගේ සිංහල පරිවර්තනය, එම, 1961, සංඥාපනය

39 දීඝනිකාය 1, ඒ. පී. ද සොයිසා මහතාගේ පරිවර්තනය, සී/ස ඇස්. ගොඩගේ සහ සහෝදරයෝ, කොළඹ 10, 2012, පෙරවදන

40 දීඝනිකාය අටුවාව 2, ඒ. පී. ද සොයිසා මහතාගේ සංහල පරිවර්තනය, ධර්ම සමය යන්ත්‍රාලය, කොළඹ, 1961, සංඥාපනය

41 1960 දශකය අවසානය වන විට සොයිසා මහතාගේ අටුවාවේ සරල සිංහල පරිවර්තන ක්‍රියාවලිය ද සාර්ථක ව අවසන් වෙමින් පැවතිණ.

42 සිංහල දීඝනිකාය 1, සිංහල සූත්‍ර පිටක ග්‍රන්ථ මාලා, බෞද්ධ සංස්කෘතික මධ්‍යස්ථානය, දෙහිවල, 2009, පෙරවදන

43 " " එම, පෙරවදන

44 මජ්ඣිමනිකාය 1, මහමෙව්නාවේ බෝධිඥාන ත්‍රිපිටක ග්‍රන්ථමාලා, බෝධි ඥාන සභාව, පොල්ගහවෙල, 2003, පෙරවදන

45 සමන්තපාසාදිකා විනයට්ඨකථා සිංහල පරිවර්තනය I, බෞද්ධ සංස්කෘතික මධ්‍යස්ථානය, දෙහිවල, 2009, පූර්විකාව

46 " " එම, පූර්විකාව

47 " " එම, පූර්විකාව

48 අංගුත්තරනිකාය 1, බෞද්ධ සාහිත්‍ය ග්‍රන්ථ මාලා, කොටහේන, 1948

49 කථාවත්ථුප්පකරණය, සිරිපාද ත්‍රිපිටක ග්‍රන්ථ මාලාව, 1953, විඥප්තිඥාපනය

50 පට්ඨානප්පකරණය 1, හේවාවිතාරණ මුද්‍රණය, 1999, පෙරවදන

51 විමානවත්ථු, පේතවත්ථු, ථෙරගාථා, ථේරීගාථාපාළි, මොරොන්තුඩුවේ සිරි ඥාණිස්සර ධම්මානන්ද සංස්කරණය, 1930, සංඥාපනය

52 විමලවශ හිමි, බද්දේගම., බෞද්ධ සාහිත්‍යය, ප්‍රකාශක : ඩී ජේ රත්නායක අප්පුහාමි, කොළඹ 10, 1969, පි. 78.

මූලාශ්‍රය නාමාවලිය
ප්‍රාථමික මූලාශ්‍රය

අංගුත්තරනිකාය 1. (1948) බෞද්ධ සාහිත්‍ය ග්‍රන්ථ මාලා. කොටහේන.

අංගුත්තරනිකාය 11. (2002) හේවාවිතාරණ මුද්‍රණය.

කථාවත්ථුප්පකරණය. (1953) සිරිපාද ත්‍රිපිටක ග්‍රන්ථ මාලාව.

දීඝනිකාය අටුවාව 11. (1961) ඒ.පී. ද සොයිසා මහතාගේ සිංහල පරිවර්තනය. කොළඹ: ධර්ම සමය යන්ත්‍රාලය.

දීඝනිකාය 1. (1958) ඒ.පී. ද සොයිසා මහතාගේ සිංහල පරිවර්තනය. කොළඹ: ධර්ම සමය යන්ත්‍රාලය.

දීඝනිකාය 1. (2012) ඒ. පී. ද සොයිසා මහතාගේ පරිවර්තනය, කොළඹ 10: සී/ස. ඇස්. ගොඩගේ සහ සහෝදරයෝ.

දීඝනිකාය ටීකා. (1967) හේවාවිතාරණ මුද්‍රණය.

සිංහල දීඝනිකාය 1. (2009) සිංහල සූත්‍ර පිටක ග්‍රන්ථ මාලා. දෙහිවල: බෞද්ධ සංස්කෘතික මධ්‍යස්ථානය.

පට්ඨානප්පකරණය 1. (1999)හේවාවිතාරණ මුද්‍රණය.

පට්ඨානප්පකරණ 111. (1989) බුද්ධ ජයන්ති ත්‍රිපිටක ග්‍රන්ථමාලා, ශ්‍රී ලංකා ප්‍රජාතාන්ත්‍රික සමාජවාදී ජන රජය මඟින් ප්‍රකාශිත යි.

පුග්ගලපඤ්ඤත්තිකරණය. (2002) හේවාවිතාරණ මුද්‍රණය.

මහාවග්ගපාලි 1. (1957) බුද්ධ ජයන්ති ත්‍රිපිටක ග්‍රන්ථ මාලා. ශ්‍රී ලංකා රජය.

මහාවංශය. (සිංහල) (2004) දෙහිවල: බෞද්ධ සංස්කෘතික මධ්‍යස්ථානය.

විමානවත්ථු, පේතවත්ථු, ථෙරගාථා, ථේරිගාථාපාළි. (1930) මොරොන්තුඩුවේ සිරි ඤාණිස්සර ධම්මානන්ද සංස්කරණය.

සුමංගල විලාසිනි දීඝනිකාය අටුවාව 1. (1918) හේවාවිතාරණ මුද්‍රණය.

මජ්ඣිමනිකාය 1. (2003) මහමෙව්නාවේ බෝධිඥාන ත්‍රිපිටක ග්‍රන්ථමාලා. පොල්ගහවෙල: බෝධි ඥාන සභාව.

සමන්තපාසාදිකා විනයට්ඨකථා සිංහල පරිවර්තනය I. (2009) දෙහිවල: බෞද්ධ සංස්කෘතික මධ්‍යස්ථානය.

ද්විතීයික මූලාශ්‍රය

ශාස්ත්‍රීය ග්‍රන්ථ

අධිකාරම්, ඊ. ඩබ්. (1963) **පැරණි ලක්දිව බෞද්ධ ඉතිහාසය.** කොළඹ: ජේ.කේ.ජී. ජයවර්ධන සහ සමාගම.

බුද්ධදත්ත හිමි, පොල්වත්තේ. (1960) **පාලි සාහිත්‍යය.** අම්බලංගොඩ: ආනන්ද පොත් සමාගම.

මලලසේකර, ගුණපාල. (1965) **ලංකා පාලි සාහිත්‍යය.** කොළඹ: සී/ස ඇම්.ඩී. ගුණසේන සහ සමාගම.

රාහුල හිමි, වල්පොළ. (2009) **ලක්දිව බුදු සමයේ ඉතිහාසය.** කොළඹ 10: ඇස්. ගොඩගේ සහ සහෝදරයෝ.

විමලවංශ හිමි, බද්දේගම. (1969) **බෞද්ධ සාහිත්‍යය.** කොළඹ 10: ඩී.ජේ. රත්නායක අප්පුහාමි.

ශාස්ත්‍රීය ලිපි

අබේනායක, ඔලිවර්., පාලි ත්‍රිපිටකය පෝෂණය කිරීම විෂයෙහි ශ්‍රී ලාංකික දායකත්වය, **2300 වසරක මිහිඳු සංස්කෘතිය, 2300 අනුබුදු මිහිඳු ජයන්තිය වෙනුවෙන් බුද්ධ ශාසන අමාත්‍යාංශය ප්‍රකාශයට පත් කළ ශාස්ත්‍රීය ලිපි සංග්‍රහය**, සංස්ඃ වජිර හිමි, කඹුරුගමුවේ., වීරරත්න, ඩබ්. ජී., නානායක්කාර, සනත්., බුද්ධ ශාසන අමාත්‍යාංශය, 1992

කුලසූරිය, ආනන්ද., සන්න ගැටපද ආදි ව්‍යාඛ්‍යාන ග්‍රන්ථවල ඇති සාහිත්‍යික වටිනාකම, **ප්‍රාචීන භාෂෝපකාර සමාගමේ ශාස්ත්‍රීය සංග්‍රහය**, සංස්ඃ සුමනජෝති හිමි, අඹන්වැල්ලේ., සුමනසේකර, ඇන්. පී. ඇස්., ප්‍රාචීන භාෂෝපකාර සමාගම, කොළඹ, 1966

ජයවර්ධන, සෝමපාල., පාලි ටීකා සාහිත්‍යය, **මෙත් සිසිල, බලංගොඩ ආනන්ද මෛත්‍රෙය මහ නාහිමි ශතවර්ෂ පූර්ති කලාපය, 1896 - 1996**, සංස්ඃ නන්ද හිමි, මිගහපැලැස්ස., සංස්ඃ ප්‍රකාශනයකි, 1996

වන්නිගේ, යසපාල., පාලි ත්‍රිපිටක සාහිත්‍ය, **ධාරා චතුර් මාසික සංග්‍රහය**, සංස් ඃ ගුණතිලක විමල්, ඕපාත., ඩී. පියදාස, විද්‍යාලංකාර විශ්වවිද්‍යාලය, කැලණිය, 1963, 2 කාණ්ඩය, 1 කලාපය

සිල්වා, ද සී. එම්. ඔස්ටින්., පැරණි ලංකාවේ ග්‍රන්ථ නිෂ්පාදනය, **ලංකාවේ අධ්‍යාපන සියවස ප්‍රකාශනය**, සංස්ඃ යූ. ඩී. ඇම්. සිරිසේන, අධ්‍යාපන ප්‍රකාශන දෙපාර්තමේන්තුව, බත්තරමුල්ල, 1995

භාෂා පරිවර්තනයේ දී හමු වන සංස්කෘතික ගැටලු නිරාකරණය කරගන්නා අයුරු (සිංහල හා දෙමළ භාෂාවල සංස්කෘතික යෙදුම් ඇසුරින්)*

අනුරාධා ජයසිංහ

A language is inseparable from its culture. Therefore, when it comes to translation which necessarily deals with two languages, the cultural aspects depicted through words have to be preserved. This paper focuses on the problems that a translator may come across when translating such cultural words. This study specially deals with Sinhalese and Tamil cultural words. Here, a content analysis is carried out using comparative methodology. Accordingly, the problems encountered by a translator when it comes to translate those cultural words and the possible solutions that could be adopted are discussed in this paper.

© අනුරාධා ජයසිංහ

සංස්. ජයමල් ද සිල්වා, දිල්ශාන් මනෝජ් රාජපක්ෂ, දුලන්කා ලංසකාර, දිනේෂ් සඳරුවන්

'ප්‍රභා' ශාස්ත්‍රීය සංග්‍රහය, තුන් වැනි කලාපය - 2013/2014

මානවශාස්ත්‍ර පීඨය, කැලණිය විශ්වවිද්‍යාලය

සංස්කෘතික යෙදුම් යනු යම් සංස්කෘතියකට සුවිශේෂ වූ අවස්ථා හෝ සුවිශේෂ දෑ හඳුන්වන යෙදුම් ය. මේ යෙදුම් සංස්කෘතිය හා අභේද්‍ය ලෙස බද්ධ ව ඇත. සාහිත්‍ය පරිවර්තනයක දී සංස්කෘතික යෙදුම් පසෙක ලා පරිවර්තනය කළ නො හැකි ය. මේවා පරිවර්තනයේ දී අර්ථ සාපේක්ෂතාව (Semantic Relativity) රැකිය යුතු ය. නැත හොත් පරිවර්තනයෙන් අපේක්ෂිත අරමුණ ඉටු නො වේ.

පරිවර්තකයා මුහුණ පාන ගැටලු මෙලෙස දැක්විය හැකි ය.

- අදාළ සංස්කෘතික යෙදුම්වල අර්ථය සොයාගැනීමේ අපහසුව හා නිවැරැදි අර්ථය පමණක් සොයාගැනීම.
- අදාළ යෙදුමෙහි අර්ථය සොයාගත් විට එයට සමාන යෙදුමක් ලක්ෂ්‍ය භාෂාවෙහි පවතී ද යන්න සෙවීම.
- සමාන යෙදුම් නොමැති නම් ඒ වෙනුවෙන් භාවිත කළ හැකි යෙදුමක් නිර්මාණය කිරීමේ දී ඇති වන අපහසුතාව.
- අදාළ යෙදුම සවිස්තරාත්මක ව දැක්වීමට තරම් තොරතුරු සොයාගැනීමේ ගැටලුව.

පළමු වැනි ගැටලුව වන්නේ අදාළ සංස්කෘතික යෙදුම්වලින් විශද වන නිවැරැදි අර්ථය සොයාගැනීම යි. මෙය පහත නිදසුන් ඇසුරින් විමසා බැලිය හැකි ය.

- අම්මාවරුන්ගේ දානය
- මංගල අෂ්ටක
- එක ගෙයි කෑම
- දීග විවාහය/ බින්න විවාහය
- වළෛකාප්පු (வளைகாப்பு)
- එට්ටුච්චෙලවු (எட்டுச்செலவு)
- ගෞරිවිරදම් (கேதார கௌரி விரதம்)
- සදාභිෂේකම් (சதாபிஷேகம்)

මෙවැනි යෙදුම්වල අර්ථය සොයාගැනීම පරිවර්තකයා මුහුණ පාන ප්‍රධාන ම ගැටලුවකි.

එමතු නො ව අදාළ යෙදුමේ අර්ථය සොයාගත් විට එයට සමාන යෙදුමක් ලක්ෂ්‍ය භාෂාවේ ඇත් ද යන්න සෙවීම ද සංස්කෘතික යෙදුම් පරිවර්තනයේ දී ඇති වන තවත් ගැටලුවකි. ඒ සඳහා පහත දැක්වෙන යෙදුම් විමසා බැලිය හැකි ය.

• සාමර්ත්තිය වීඩු - දැරියක වැඩි වියට පත් වීමේ උත්සවය
• ඒඩු තොඩර්කුදල් - පළමු වරට දරුවකුට අකුරු කියැවීම
• විදවෛ - ස්වාමියා මළ කාන්තාව
• දෑවැද්ද- திருமணத்தின் மணமகளின் பெற்றோர் மணமகளுக்கு கொடுக்கும் பணம், வீடு, நகை முதலியன
• ආවේශ වීම- பேய் ஆடுதல், கலையாடுதல்
• වශිය- மனிதனுடைய மனதை மாற்றுவதற்காக செய்யும் ஒரு செயல்
• සී සෑම - நாள் நட்சத்திரம் பார்த்து முதன் முதலாக வயல் உழுதல்

සංස්කෘතික පරිවර්තනය යනු සංස්කෘති දෙකක් අතර සිදු වන ගනුදෙනුවක් වැන්න. තව ද සිංහල හා දෙමළ භාෂා ද්වයය සලකා බලන විට යම් යම් අතින් මේ සංස්කෘති දෙක සබඳතා පෙන්වන හෙයින් ද යථෝක්ත යෙදුම් සඳහා සමාන යෙදුම් තිබීමේ සම්භාවිතාව ඉහළ ය. පරිවර්තකයා මේ කරුණ පිළිබඳ සැලකිලිමත් විය යුතු ය.

මීළඟ ගැටලුව වන්නේ සමාන යෙදුම් නොමැති නම් ඒ වෙනුවෙන් භාවිත කළ හැකි යෙදුමක් නිර්මාණය කිරීමේ දී ඇති වන අපහසුතාව යි. මතු දැක්වෙන අවස්ථා එවැනි ගැටලුවලට නිදසුන් වශයෙන් ගෙන හැර දැක්විය හැකි ය.

හත් දවසේ දානය
බුද්ධ පූජාව
පිරිත්
පායාසම් (பாயாசம்)
තොට්ටිලිල්පෝඩල් (தொட்டிலில் போடல்)
ඔප්පැරි (ஒப்பாரி)

ඕනෑ ම සංස්කෘතියකට සුවිශේෂ වූ යෙදුම් කොතෙකුත් ඇත. එලෙස ම සිංහල සංස්කෘතියට මෙන් ම දෙමළ සංස්කෘතියට ද ආවේණික යෙදුම් ඇති අතර මූලාශ්‍රය සංස්කෘතියේ එන අදාළ වචනයට සමාන යෙදුමක් ඉලක්කගත සංස්කෘතියේ නැති තැන ඒ වෙනුවෙන් භාවිත කළ හැකි යෙදුමක් නිර්මාණය කිරීමේ අවශ්‍යතාව පැනනඟී.

අදාළ යෙදුම සවිස්තරාත්මක ව දැක්වීමට තරම් තොරතුරු සොයාගැනීමේ ගැටලුව පරිවර්තකයා මුහුණ පාන තවත් අපහසුතාවකි.

- කුම්බාභිෂේකම් (கும்பாபிஷேகம்) - කෝවිල් උත්සවයකි
- තාරදත්තම් (தாரதத்தம்) - විවාහ චාරිත්‍රයකි
- නිච්චියදාර්ත්තම් (நிச்சயதார்த்தம்) - විවාහ ගිවිසගැනීම
- අෂ්ටක කීම (ஒரு திருமண சடங்கு)
- එක ගෙයි කෑම (ஒருவகை பாரம்பரிய திருமண முறை)

මෙවන් යෙදුම් ඉලක්කගත පාඨකයාට වටහා ගත හැකි අයුරින් පරිවර්තනය කිරීමේ ක්‍රමයක් සොයාගැනීම ද පරිවර්තකයකු මුහුණ පාන ප්‍රධාන ගැටලු අතර වේ.

මේ අභියෝග ජයගැනීම සඳහා අදාළ යෙදුමෙහි නිවැරැදි අර්ථය සොයාගත යුතු අතර එහි සත්‍යතාව විශ්වසනීය මාර්ගයකින් තහවුරු කරගත යුතු ය.

ඒ ගැටලු විසඳාගැනීම සඳහා යොදාගත හැකි විසඳුම් රැසකි.

1. සමාන අරුත් දෙන යෙදුම් ඇත්නම් ඒවා භාවිත කිරීම

- සාමර්ත්තිය වීඩු (சாமர்த்திய வீடு) - කොටහළු ගෙය
- සීදනම් (சீதனம்) - දෑවැද්ද
- විදවෛ (விதவை) - වැන්දඹු කාන්තාව
- ඒඩුතොඩංගුදල් (ஏடு தொடக்குதல்) - අකුරු කියවීම
- නාලාම්චඩංගු (நாலாம் சடங்கு) - දෙ වැනි ගමන

- නිල එඩුප්පු (நிலஎடுப்பு) - සී සෑම
- මැලඩි (மலடி) - වඳ ස්ත්‍රිය
- කේන්දර බැලීම (சாதகம் பார்த்தல்) - සාදහම් පාර්ත්තල්
- කුළුඳුල් (முதல்/தலைச்சாண்) - මුදල්/තැලෛච්චාන්
- නූල් පැන්නීම (மாத்திரம் செய்) - මාත්තිරම්සෙයි
- අඳය (குத்தகை) - කුත්තහෛ
- ආවේශ වීම (பேய் ஆடுதல்,கலையாடுதல்) - පේයාඩුදල්/ කැලෛයාඩුදල්

එහෙත් පහත දැක්වෙන සංස්කෘතික යෙදුම්වලට ස්වරූපයෙන් හා උච්චාරණයෙන් සමාන යෙදුම් ඇත. එවැනි යෙදුම් පරිවර්නයේ දී යොදාගත හැකි ය.

- කුංකුමම් (குங்குமம்) - කුංකුම
- විරදම් (குங்குமம்) - ව්‍රත
- තාලි (தாலி) - තැල්ල
- උපවාසම් (உபவாசம்) - උපවාසය
- වෂියම් (வசியம்) - වෂිය

2. මූලාශ්‍රය භාෂාවේ යෙදුම උඩු කොමා තුළ දක්වා පාද සටහන් යෙදීම

1) මා නිර්මලා බැලීමට යන විට ඇය 'ගෞරි විරදම්'[1] සිදු කිරීම අරඹා තිබිණි.
2) මාමා තිරුමණත්තිල් 'අෂ්ටක'[2] පාඩිනෑර්.

[1] 'ඔක්තෝබර් නොවැම්බර් මාසවල දින 21ක් පාර්වතී දේවිය වෙනුවෙන් කෙරෙන පූජාව. විවාහ නො වූ තරුණියන් යහපත් ස්වාමියකු පතමින් ද විවාහක කතුන් සැමියාට දිගාසිරි හා යහපත ද පතා උපවාසයේ යෙදීම මෙහි අරමුණ යි. උදෑසන සිට සවස හය දක්වා නිරාහාර ව සිට සවස හයෙන් පසු පූජා පවත්වා ආහාර ගැනීම සිදු වේ'

[2] இந்துத் திருமணத்தில் பிராமன குருக்கள் திருமணக் கிரியைகள் செய்வதற்கு திகராக பௌத்த திருமணச்சடங்கில் தேரர்கள் கிரியைகள் செய்வதில்லை. மாறாக ஒருக்கத்திலும் அனுபவத்திலும் சிறந்த ஒகுவர் வாழ்த்தி அறப்போதனையுடன் கூடி சிங்கள பாரம்பரிய கவிதைகளால் ஆசிர்வாதித்தல்.

3. අදාළ යෙදුම උඩු කොමා තුළ යොදා ඒ යෙදුමේ අර්ථය ඒ ස්ථානයෙහි දී ම විස්තර කිරීම

- 'වලෛකාප්පු'

1) ගෞරි වෙනුවෙන් 'වලෛකාප්පු', එනම් ගැබිණියකට සත් මසක් පිරුණු පසු නන් පැහැ වළලු පලඳවා ආශිර්වාද කිරීමේ උත්සවය. මෙය පැවැත්වූයේ ඇගේ සිත සතුටු කිරීමේ අරමුණෙනි.

- 'තාරදත්තම්'

2) දෙමළ හින්දු විවාහ උත්සවයේ දී 'තාරදත්තම්' නැමැති සිරිත, එනම් මනාලිය හා ඇගේ දෙ මාපියන් අතර තව දුරටත් කිසි දු සම්බන්ධයක් නොමැති බවත් ඈ මනාලයාට බාර බවත් හඟවමින් මනාලියගේ පියා ඇගේ අතට වතුර වත් කිරීම සිදු කෙරේ.

- பழுங்காலத்தில் இலங்கையில் எக்க கெய் கேம, என்று அண்ணாவும் தம்யியும் ஓகு பெண்ணை புரியும் முறை இரந்தது.
- பே வீம என்றால் விரதம் போல் புலால் உண்ணாது மது அருந்தாது சீலம் காத்தலாகும்.

4. අදාළ මූලාශ්‍රය යෙදුමේ අර්ථය දෙන නව යෙදුමක් ලක්ෂ්‍ය භාෂාවෙන් නිර්මාණය කිරීම.

- හත් දවසේ දානය - ஏழாம் நாள் தானம்
- බුද්ධ පූජාව- புத்தபூசை
- තොට්ටිලිල්පෝඩල් - අලුත උපන් දරුවා පළමු වැනි වර තොටිල්ලේ දැමීමේ උත්සවය

- පායාසම් - සව් කැඳ
- ඔප්පැරි - මළ ගී

ඉහත ක්‍රමවේද අනුගමනය කරමින් අර්ථ සාපේක්ෂතාව (Semantic Relativity) රැකෙන පරිදි පරිවර්තනය කිරීමට පරිවර්තකයා වග බලාගත යුතු ය. ඒ ක්‍රමවේද අනුගමනය කරමින් සංස්කෘතික බාධකය ජයගනිමින් සාර්ථක පරිවර්තනයක නියැලිය හැකි ය.

*වාග්විද්‍යා අධ්‍යයනාංශයේ කථිකාචාර්ය කවිතා රාජරත්නම් මහත්මාව සමඟ පවත්වන ලද සාකච්ඡා මේ ලිපිය සම්පාදනය කිරීම සඳහා බෙහෙවින් උපකාරවත් වූ බව කෘතවේදී ව සඳහන් කරමු.

භාෂාව, සන්නිවේදනය හා එහි භාවිතය පිළිබඳ බෞද්ධ ස්ථාවරය

අමිල කලුආරච්චි

Language is one of the primary factors related to the evolution of human beings. It has been highly significant in their culture as well. It is with the help of language that the ideas created in the human mind are expressed. Language is the medium of human communication. Language is an instrument which should be appropriately managed. Though language is an advantage for human beings, it can turn into a cause for various difficulties, oppressions, conflicts and problems faced by them. Therefore, human beings must have a wide philosophy and a clear understanding on how to use their language. The applicability of Buddhist teaching on language in creating a humanistic philosophy is of paramount importance.

© අමිල කලුආරච්චි

සංස්. ජයමල් ද සිල්වා, දිල්ශාන් මනෝජ් රාජපක්ෂ, දුලන්කා ලංසකාර, දිනේෂ් සඳරුවන්

'ප්‍රභා' ශාස්ත්‍රීය සංග්‍රහය, තුන් වැනි කලාපය - 2013/2014

මානවශාස්ත්‍ර පීඨය, කැලණිය විශ්වවිද්‍යාලය

අන්තර්පුද්ගල සම්බන්ධතා සංවර්ධනය කිරීමෙහි ලා ලෞකික වශයෙන් සන්නිවේදනය උපයෝගී කරගත හැකි අතර එහි ආගමික භාවිත වන්නේ සාම්ප්‍රදායික හා බුද්ධිවාදී ඥාන විභාගයෙන් රැස් කරගන්නා දැනුම සමාජගත කිරීම යි. මෙහි ලා ආනුභූතික ඥානය බාහිර සමාජයට ප්‍රකාශ කිරීමේ උපකරණයක් වශයෙන් භාෂාව යොදාගැනෙන අතර සංකේතානුසාරයෙන් ද තත් භාෂාව ම ශබ්ද, සංකේත නොමැති ව රූප සඤ්ඤානුසාරයෙන් ද වහනය කෙරේ. නූතන සන්නිවේදන මූල ධර්ම පිළිබඳ අධ්‍යයනය කිරීමේ දී ඒවායෙහි අවශ්‍යතාව, පරමාර්ථ, පරමාර්ථ සාධනයෙහි ක්‍රමවේද හා අහිතකර තත්ත්ව (disadvatages) ආදිය ගැඹුරින් සාකච්ඡාවට භාජන වන පොදු මූල ධර්ම වශයෙන් හඳුනාගත හැකි ය. බුදු දහමේ භාෂාව ප්‍රාමාණික සාධකයක් නො වන නමුත් යම් ප්‍රමාණයකට සම්මුතිමය තත්ත්වයක් ආරෝපණය කළ බවක් දක්නට ලැබේ. බුදු රජාණන් වහන්සේ තම බුද්ධත්වයෙන් අනතුරු ව ධර්මය දේශනා නො කිරීමට ගත් තීරණයෙහි[1] අවාච්‍යාර්ථය වන්නේ උන් වහන්සේ අවබෝධ කරගත් ඥානය බාහිරට ප්‍රකාශ කිරීමට තරම් භාෂාව ප්‍රමාණවත් නො වූ බව යි.

බුදු රජාණන් වහන්සේගේ අනුභූතිය, ඉන්ද්‍රියානුභූතිය ද ඉක්මවූ අතීන්ද්‍රිය ප්‍රත්‍යක්ෂයෙන් ප්‍රත්‍යක්ෂ කළ ඥාන සාධනයකි. තත් ඥාන සාධනය වචනයෙන් කිව නො හැකි (අනිර්වචනීය) තත්ත්වයක් වන අතර එය පැහැදිලි කිරීම සඳහා ලෞකික ලෝකයේ පරිභාවිත වාක්කෝෂය හැකි උපරිමයෙන් යොදාගැනීමට උන් වහන්සේ උත්සුක වූ සේක. බුද්ධ චරිතයෙහි පමණක් නො ව උන් වහන්සේගේ ප්‍රධාන ශ්‍රාවක ශ්‍රාවිකාවන් අතර ද භාෂාව පිළිබඳ විවිධ ආකල්ප පැවැති බවත් භාෂාවේ නිපුණතාව ඔවුනොවුන්ගේ සමාජ පෙළහර සඳහා අතිශය වැදගත් වූ බවත් හඳුනාගත හැකි ය. එනිසා භාෂාවත්, සන්නිවේදනයත් එහි දර්ශනයත් යන අංශ බුද්ධ දේශනා කෙරෙන් පෝෂණය වී ඇත්තේ කෙසේ දැ යි පිරික්සීම අධ්‍යාපනයේ සර්ව කාලීන හා සර්ව භෞමික උන්නතිය විෂයයෙහි මහෝපකාරී වේ. මේ ලිපිය ඒ සඳහා එක්තරා ප්‍රයත්නයකි.

භාෂාව යනු වර්ෂ පන් දහසකටත් එහා ගිය අතීතයක් ඇති උපකරණයකි. සඞ්ඥාමය වශයෙන් මූලික අවධියේ දී භාෂාව යොදාගත් අතර පසු කාලීන ව ගස්වල පත් ඉරු, කොළ ආදිය යොදාගනිමින් රූපාක්ෂර භාවිත කිරීමත් ක්‍රමානුකූල ව තත් රූපාක්ෂර දියුණු වීමත් සමඟ භාෂාව ක්‍රමික ව සංවර්ධනය වූ බවක් දක්නට ඇත. වෛදික යුගය වන විට රචනා ස්වරූපයෙන් භාවිත නො වූ භාෂාව වාචික ව විවිධතා සහිත ව ව්‍යවහාර වූ බවට සාධක වේ. භාෂාවේ භාවිත වන සංකේත, පද සම්මුති වන අතර පරමාර්ථ සත්‍යයක් ප්‍රකාශ කිරීමේ දී තත් සම්මුතිවල ප්‍රාමාණිකභාවය පිළිබඳ ගැටලු මතු වෙයි. බුදු රජාණන් වහන්සේ සන්නිවේදනය සඳහා භාෂාව පමණක් භාවිත නො කළ අතර භාෂාවෙන් ප්‍රකාශ කළ නො හැකි ඇතැම් කරුණු රූප මාධ්‍යයෙන් ද අවාචික ව ද තුෂ්ණිම්භූතභාවයෙන් ද ප්‍රකට කළ සේක. සාම්ප්‍රදායික පිළිගැනීම වන්නේ බුදු රජාණන් වහන්සේ භාෂා හැට හතරක දක්ෂතා දැක්වූ ශිෂ්‍යයකු වූ බව යි. උන් වහන්සේ තම ධර්ම දේශනාවල යොදාගත හැකි උපරිම භාෂා භාවිතය යොදාගනිමින් අවබෝධ කරගත් සත්‍යයට නිශ්චිත ස්වරූපයක් ලබාදීම සඳහා උත්සාහ කළ සේක. භික්ෂූන් වහන්සේලාට ප්‍රථම අවබෝධය ලබාදුන් බුදු රජාණන් වහන්සේ පැහැදිලි කර සිටියේ තම ධර්මය අර්ථ, ව්‍යඤ්ජන සහිත ව දේශනා කරන ලෙස යි.[2] ඒ සන්නිවේදන අරමුණු කොතෙක් ව්‍යාප්ත ව පැවැතියේ ද යත් 'කේවලපරිපුණ්ණං' යන වචනයෙන් ම පැහැදිලි කරගත හැකි ය. එයින් නිගමනය කළ හැක්කේ උන් වහන්සේ භාෂාව හැකි උපරිමයෙන් පරිපූර්ණ ව භාවිත කිරීමට උත්සාහ කළ බව යි. මෙහි ලා උන් වහන්සේගේ ප්‍රධාන මාධ්‍ය දෙකක් භාෂාව විෂයයෙහි එල්ල විය. ඒවා වූයේ අර්ථය හා ව්‍යඤ්ජනය යි. අර්ථ යනු පදවලින් ගම්‍ය වන වාක් අර්ථය යි. ව්‍යඤ්ජන යනු පද සහ වාක්‍ය ඉක්මවූ ගම්‍යාර්ථ ය. එනම් ව්‍යඤ්ජන හෙවත් පද රාශියකින් මතු වන වෙනත් අදහසක් ඉන් ගම්‍ය වෙයි. සිංහල භාෂාවේ වර්තමානයේ භාවිත වන 'ඇණය' යන පදයට සමාජ ගත විවිධ අර්ථකථන හඳුනාගත හැකි වෙයි. නමුත් මතු පිට ස්වරූපය 'ඇණය' යනුවෙන් ම දකින්නට ඇති අතර ව්‍යඤ්ජනාර්ථ විවිධත්වයෙන් හඳුනාගත හැකි ය. තත් විවිධත්වය අවබෝධ නො කරගන්නා පුද්ගලයා ඒ ඒ සන්දර්භයෙහි භාවිත වන ඇණය යන වචනය නිසි

ලෙස අවබෝධ නො කරගනියි. සන්නිවේදනය සම්පූර්ණයෙන් සාර්ථක වීමට නම් පද ඉක්මවා ගිය ව්‍යඤ්ජන පිළිබඳ සවිඤ්ඤාණිකත්වයක් අත්‍යවශ්‍ය ය. බුදු රජාණන් වහන්සේ සතු ව තත් ලක්ෂණ පැවැතියා මෙන් ම උන් වහන්සේගේ ශිෂ්‍යයන්හට ද තත් හැකියා උපයෝගී කරගන්නා ලෙස පැවැසුවේ මේ අර්ථ හා ව්‍යඤ්ජන භාරතීය සමාජයෙහි පොදු විෂයයක් වූ බැවිනි. බ්‍රාහ්මණයන් අතර ජනප්‍රිය ව පැවැති ෂඩ් ශාස්ත්‍රාද්ධ්‍යනයෙහි ඡන්දස්, නිරුක්ති, ව්‍යාකරණ වැනි ලක්ෂණ පැවැති බව පැහැදිලි කරුණකි. මෙහි එන නිරුක්ති හා ව්‍යාකරණ ගැඹුරින් හදාළ අයකුට අර්ථ හා ව්‍යඤ්ජන රැකගෙන යමක් සන්නිවේදනය කිරීමේ හැකියාවක් පවතී. සාරිපුත්ත, මොග්ගල්ලාන, මහාකච්චායන වැනි තෙරවරු තත් දක්ෂතාවලින් පිරිපුන් භික්ෂූන් වහන්සේලා වශයෙන් සැලැකිය හැකි ය. මජ්ඣිමනිකායෙහි වැඩි ම ශ්‍රාවක භාෂිත ප්‍රමාණයක් අයත් වන්නේ සැරියුත් තෙරුනට ය. ඒ උන් වහන්සේ සන්නිවේදන කාර්යයෙහි ප්‍රමුඛ චරිතයක් ව සිටි බැවිනි. මීට අමතර ව මහාකච්චායන රහතන් වහන්සේ ධර්ම විශ්ලේෂණයෙහි ප්‍රමුඛයා බවට පත් වූ සේක.[3] ඒ උන් වහන්සේ ද බ්‍රාහ්මණ අවධියෙහි නිරුක්ති ශාස්ත්‍රය පිළිබඳ ගැඹුරු අවබෝධයකින් යුක්ත ව සිටි බැවිනි. මේ නයින් බලන කල බ්‍රාහ්මණ සමාජයෙන් පැමිණි බොහෝ භික්ෂූන් වහන්සේලා බුදු රජාණන් වහන්සේ අපේක්ෂා කළ භාෂාවේ අර්ථ හා ව්‍යඤ්ජන රැකගෙන ධර්මය දේශනා කිරීමට සමත්කම් දැක්වූ බව ප්‍රකට කරුණකි. තත් සමාජයෙහි බ්‍රාහ්මණ ජාතික භික්ෂූන් වහන්සේලා (සූත්‍රාගත ව එන) පිළිබඳ විස්තර පරීක්ෂා කර බලන විට ඔවුන් සම්පූර්ණ කොට තිබූ ඉතිහාස, පුරාණ, නිඝණ්ඩු, ව්‍යාකරණ වැනි ශාස්ත්‍ර අපට හමු වේ. එමඟින් පැහැදිලි වන්නේ බුදු රජාණන් වහන්සේ පමණක් නො ව සම කාලීන රහතන් වහන්සේලා ද භාෂා ඥානයෙහි කෝවිද වූ බව යි. එය තව දුරටත් පසක් වන්නේ රහතන් වහන්සේ නමක් සිවු පිළිසිඹියා සහිත ව රහත් වීමේ දී උන් වහන්සේලාගේ දක්ෂතා මතු වන අර්ථ, ධර්ම, නිරුක්ති හා පටිභාන යන මේ සියල්ල සන්නිවේදන කාර්යය පදනම් කර පවතින නිසා ය. නිරුක්ති ශාස්ත්‍රයත්, අර්ථය දැනගැනීමත්, එහි ආගමික සන්දර්භය අවබෝධ කරගැනීමත් ප්‍රතිභාන්විත ව නව්‍ය ස්වරූපයකින් නිර්මාණශීලී ව තත් ධර්ම කාරණාව බාහිරට සන්නිවේදනය කිරීමේ

හැකියාවත්, සිවු පිළිසිඹියා සහිත රහතන් වහන්සේගේ ස්වභාවය විය. එනිසා අධ්‍යයන, අධ්‍යාපන විෂය ක්ෂේත්‍රයෙහි ලා භාෂාව, සන්නිවේදනය හා එහි දර්ශනය පිළිබඳ ඉතා විශිෂ්ට ගණයේ මූල ධර්ම ත්‍රිපිටක සාහිත්‍යානුසාරයෙන් මතු කොටගත හැකි බව කිව හැකි ය.

බුදු රජාණන් වහන්සේ අවාච්‍ය වූ අතක්කාවචර වූ, දැකීමට අපහසු වූ, අවබෝධ කරගැනීමට දුෂ්කර වූ[4] තම දැනුම සීමා සහිත භාෂාවක භාවිත කිරීම හේතුවෙන් ඇතැම් පසු කාලීන සම්ප්‍රදාය බුදු දහම සාවද්‍ය ලෙස අර්ථ ගැන්වූ බවට තොරතුරු සොයාගත හැකි ය. සර්වාස්තිවාදයෙහි පදනම එවැන්නකි. පුද්ගලවාදීන්ගේ පදනම ද එවැනි ම කරුණකි. පුද්ගලවාදීහු සංයුත්තනිකායෙහි එන 'භාර' සූත්‍රය පදනම් කරගෙන, නිත්‍ය වූ ස්ථිර වූ පුද්ගලයකු ඇත, ඒ පුද්ගලයා පඤ්චස්කන්ධය උසුලාගෙන සිටින්නේ ය[5] යන මතු පිට අර්ථය රැගෙන වෙනත් සම්ප්‍රදායයක් ගොඩනැගූ හ. එසේ ම බුද්ධ භාෂිතයෙහි අර්ථය මතු පිටින් පමණක් ගෙන සර්වාස්තිවාදීහු ද 'සියල්ල හැම කල්හි ඇත' (සර්වං සර්වදාචාස්ති) යන නිගමනයට එළැඹුණ හ. එනමුත් ඔවුන් හැම අවස්ථාවක ම මඟ හැරගත් කරුණ වන්නේ හැම පදයක ම ව්‍යඤ්ජන හෙවත් ව්‍යඤ්ජනාර්ථයක් පවතින බව යි. තත් දුර්වල අවබෝධය හේතුවෙන් පසු කාලීන ව බෞද්ධ සම්ප්‍රදායවල විවිධ ගැටලු උද්ගත විය.

දාර්ශනික පැහැදිලි කිරීම්වල දී භාෂාව ඉතා වැදැගත් උපකරණයකි. එනමුත් එහි අවභාවිතය නිසා දර්ශනයෙහි ඇතැම් මත දෘෂ්ටි ග්‍රහණය විය හැකි බව බුදු රජාණන් වහන්සේ මනා ව දැන සිටි සේක. එනිසා බුදු රජාණන් වහන්සේ තම දේශනාවල ඇතැම් පද භාවිතයේ දී අතිශය කල්පනාකාරී පිළිවෙතක් අනුගමනය කළ අතර නිරන්තරයෙන් ම මධ්‍යස්ථ පද භාවිතයක් උපයෝගී කරගත් බව ද දක්නට තිබේ. "අත්ත" යන වචනය හැකි හැම අවස්ථාවක ම ඉතා සියුම් ලෙස යොදාගැනීමට උන් වහන්සේ උත්සාහ කළේ එහෙයිනි. අනත්ත යන්න තවත් එක් දාර්ශනික ව්‍යවහාරයක් වශයෙන් නො සැලැකූ උන් වහන්සේ එහි දී ද තමා දෘෂ්ටිවාදියකු නො වන බව[6] දීඝනඛ සූත්‍රයේ දී (ම.නි.) පැහැදිලි

කොට ඇත. එබැවින් භාෂාව මධ්‍යම ප්‍රතිපදාව අනුගමනය කළ තවත් එක් ව්‍යවහාරාත්මක උපකරණක් වූ බව පැහැදිලි ය. මේ තත්ත්වය සුත්තනිපාතයේ පාරායන වග්ගයේ එන තිස්සමෙත්තෙය්‍ය සූත්‍රය විවරණය කරන අංගුත්තරනිකායේ මජ්ඣේ සූත්‍රයේ භික්ෂූන් වහන්සේලාගේ චර්යාවෙන් පැහැදිලි වේ. මධ්‍යය යනු කවරක් දැ යි විවරණය කරන්නට උත්සාහ කරන භික්ෂූන් වහන්සේලා ස දෙනෙක් ඒ පදය සයාකාරයකට විවරණය කරති. පදයත් පදය හා බැඳුණු අර්ථයත් ඔවුන්ගේ අවබෝධය අනුව විග්‍රහ කළ අතර බුදු රජාණන් වහන්සේ තත් සියලු විග්‍රහ හෙවත් අර්ථකථන අගය කළ හ.[7] එයින් පැහැදිලි වන්නේ භාෂාව හුදු සංකල්පයක් බවත් ඔවුන් ස දෙනාගේ ම අවබෝධය නිවැරැදි බවත් ය. එනමුත් ඔවුනොවුන්ගේ භාෂා භාවිතයේ විවිධත්ත්ව නිසා පද හා සන්නිවේදන ක්‍රම වෙනස් වූ බවත් දක්නට ලැබේ.

භාෂාව චින්තනයේ ඵලයක් ද, නැතහොත් චින්තනය භාෂාවේ ඵලයක් දැ යි යන්න විසඳාගත නො හැකි ගැටලුවකි. දාර්ශනික ගැටලුවක් වන මෙහි යම් පමණකට හෝ පිළිතුරක් සොයාගත හැක්කේ මජ්ඣිමනිකායේ මධුපිණ්ඩික සූත්‍රයේ එන ඥානවිභාග ක්‍රියාවලිය අධ්‍යයනය කිරීමෙනි. "චක්ඛුඤ්ච පටිච්ච රූපේ ච උප්පජ්ජති චක්ඛු විඤ්ඤාණං තිණ්ණං සංගති ඵස්සෝ ඵස්ස පච්චයා වේදනා, යං වේදෙති, තං සංජානාති යං සංජානාති, තං විතක්කේති, යං විතක්කේති, තං පපඤ්චේති."[8] යන ප්‍රකාශයට අදාළ ව ඉන්ද්‍රියානුභූති වන වින්දන විජානනයෙනුත්, විතර්කයෙනුත්, විතර්කයෙන් එළැඹෙන ප්‍රපඤ්ච මඟිනුත් භාෂාවට ගොනු කරයි. තත් භාෂාවට ගොනු කරන ඥානය සන්නිවේදන මාධ්‍යයක් වශයෙන් තවත් අයකුට ශ්‍රැති මාර්ගයෙන් සම්බන්ධ වෙයි. කෙනකුගේ ඥානමය අවබෝධය උපකරණයක් සේ බාහිරට නිකුත් කිරීම තවත් අයකුට ඥානය කුළුගැන්වීම සඳහා උපකරණයක් වෙයි. මෙය භාෂාව හා සන්නිවේදනයෙහි පවතින අන්තර්සම්බන්ධතාව යි. එබැවින් ඉන්ද්‍රියානුභූති ව හෝ අතීන්ද්‍රියානුභූති ව හෝ ලබාගන්නා ඥානය ප්‍රපඤ්චයෙන් කිසි යම් වූ ආකුලතාවක් ඇති ව හෝ නැති ව බාහිරට ඉදිරි පත් කිරීමෙන් පුද්ගලයකු හෝ සමාජයක් සඳහා කිසි යම් අවබෝධයක් ඇති කරගැනීමට රැකුලක් සපයයි. තත් රැකුල අවබෝධ

කරගත් බුදු රජාණන් වහන්සේ සහම්පතී මහා බ්‍රහ්මයාගේ ආරාධනාව පිළිගෙන තමන් අවබෝධ කරගත් ධර්මය දේශනා කිරීම ආරම්භ කළ සේක. එහි දී උන් වහන්සේ යොදාගත් ක්‍රම කිහිපයක් ඉහත දැක්වූයෙමු. ඒ සියල්ල සන්නිවේදන ක්‍රම වන අතර ඒවා සියල්ල එක් ව ගෙන භාෂාව ලෙස හැඳින්විය හැකි ය. ඒ අනුව රූපය ද භාෂාවකි. නිහඬ ව හිඳීම ද භාෂාවකි. උන්වහන්සේ යොදාගත් භාෂා උපක්‍රම සතරක් ප්‍රධාන වශයෙන් දක්නට ලැබේ.

1. ඒකංස ව්‍යාකරණ
2. විභජ්ජ ව්‍යාකරණ
3. පටිපුච්ඡා ව්‍යාකරණ
4. ඨපනීය (අව්‍යාකත)[9]

මෙහි ඨපනීය හෙවත් අව්‍යාකත යනු නිහඬ ව හිඳීම ම නො වේ. තත් නිහඬභාවයේ දී යමක් වක්‍ර ව ප්‍රතික්ෂේප කිරීමක් සිදු වන අතර යමක් සන්නිවේදනය කිරීමක් ද පෙන්නුම් කරයි. දීඝනිකායේ ජාලිය, මහාලි, මජ්ඣිමනිකායේ චූලමාලුඞ්ක්‍යපුත්ත වැනි සූත්‍රවල අර්ථ විරහිත ලෝකය පිළිබඳ විමර්ශන කිරීම් දක්නට ලැබෙන අතර ඒවා බුදු රජාණන් වහන්සේ විසින් ප්‍රතික්ෂේප කරනු ලැබ ඇත. උන් වහන්සේ ඒවා ප්‍රතික්ෂේප කළේ, බැහැර කිරීම් ස්වරූපයෙන් නො වේ. ඊට හේතුව වන්නේ බැහැර කිරීම් අර්ථයෙන් ඒවා ප්‍රතික්ෂේප කළේ නම් බුදු රජාණන් වහන්සේ ද අන්තගාමී මාවතක ගමන් කළ ශාස්තෘවරයකු වීමට ඉඩ කඩ තිබූ බැවිනි. ආත්මයක් ඇත් දැ යි විමසන යමකුට නැතැ යි ප්‍රකාශ කිරීම අන්තගාමීත්වයකට ඇද වැටීමකි. බුදු රජාණන් වහන්සේ එවැනි ඒකාන්ත ප්‍රශ්න කෙරෙහි දැක්වූ ආකල්පය තරමක් වෙනස් ය. මධ්‍යම ප්‍රතිපදාවේ ගමන් කළ උන් වහන්සේ ඒකාන්ත ගැටලු කෙරෙහි මධ්‍යස්ථ ස්වරූපයක් උසුලමින් අවාචික ව ප්‍රතික්ෂේප කළ සේක. තත් අවාචික ප්‍රතික්ෂේපවල ඇත්තේ නො පිළිගන්නා බව යි. එය ම පිළිතුර වේ. එය ම සන්නිවේදනය යි. එය ම බෞද්ධ ප්‍රතිපදාවෙහි අර්ථ නිරූපණය යි. මේ අයුරින් තුෂ්ණිම්භූතභාවය ද සන්නිවේදන මාධ්‍යයක් වශයෙන් යොදාගත් පළමු වැනි ආගමික ශාස්තෘවරයා බුදු රජාණන් වහන්සේ ය. උන් වහන්සේ හා යම් ප්‍රමාණයකට හෝ සාර්ථක ව සන්නිවේදනය යොදාගත් අන්‍ය ශාස්තෘවරයකු වශයෙන් සැලැකිය හැක්කේ

චතුෂ්කෝටික තර්ක ශාස්ත්‍රය උපයෝගී කරගත් සංජය බෙල්ලට්ඨිපුත්ත පමණි.[10] සංජය බෙල්ලට්ඨිපුත්ත දැඩි ව ප්‍රතික්ෂේප නො කළ යුතු ගැඹුරු දාර්ශනික හරයකින් පිරිපුන් ශාස්තෘවරයකු වූවා නිසැක ය. කෝලිත, උපතිස්ස වැනි විදග්ධ ශිෂ්‍යයන් ඔහු යටතේ අධ්‍යාපනය ලැබුවේ එබැවිනි. සංජය බෙල්ලට්ඨිපුත්ත යොදාගත් සිවු වැනි තර්කය කිසි යම් ප්‍රමාණයකට බුදු රජාණන් වහන්සේගේ තුෂ්ණිම්භූතභාවය හෙවත් අව්‍යාකත ප්‍රශ්න කෙරෙහි දැක්වූ ආකල්පය හා සමානතාවක් උසුලයි. කෙසේ නමුත් මේ කිසි ම පැහැදිලි කිරීමක නිර්වාණය පිළිබඳ වාචික විග්‍රහයක් ඍජු ව දක්නට නොමැත. හැම අවස්ථාවක ම නිර්වාණයට යන මාර්ගය පැහැදිලි කරන බුද්ධ දේශනය නිර්වාණය පිළිබඳ විග්‍රහයකට නො යයි. ඒ තත් අනුභූතිය වචනයට නැඟිය නො හැකි බැවිනි. ඒ එසේ යැ යි පවසා පසෙකින් තැබිය යුතු කරුණක් නො වන අතර ථෙර-ථෙරී ගාථාවල රහතන් වහන්සේලා හා තෙරණින් වහන්සේලා කිසි යම් උත්සාහයකින් තම අත්දැකීම් බාහිරට ප්‍රකාශ කිරීමට උත්සාහ කළ ආකාරය දක්නට වේ. සීතිභූත[11] වැනි පද යොදාගනු ලැබුවේ තත් අරමුණෙනි. ඒවා සියල්ල ව්‍යවහාර ලෝකය හා සම්බන්ධ වුවත් අරමුණු කොට ඇත්තේ නිර්වාණය විග්‍රහ කිරීම යි. අජාත, අමෘත, වැනි පද තිස් දෙකකින්[12] සංයුත්තනිකායේ නිර්වාණය විග්‍රහ කිරීමට උත්සාහ කොට ඇතත් එය සාර්ථක විග්‍රහයක් යැ යි පැවැසිය නො හැකි ය. උදානපාලිය ද මෙවැනි ම උත්සාහයක් දරන අයුරු දක්නට ලැබේ. කෙසේ නමුත් බුද්ධ භාෂිතය අධ්‍යයනය කිරීමෙන් නිර්වාණය කෙබඳු ද යන්න අවබෝධ කොටගත නො හැකි නමුත් නිර්වාණය ලද පුද්ගලයාගේ ස්වභාවය හඳුනාගැනීමේ හැකියාවක් ඇත. සියල්ල භාෂාව ප්‍රාමාණික වශයෙන් යොදාගැනීමේ නො හැකියාව පිළිබිඹු කරන බව පැහැදිලි ය.

බුදු රජාණන් වහන්සේ සූත්‍ර දේශනාවල භාවිත කළ භාෂා භාවිතය විග්‍රහ කරන නෙත්තිප්‍රකරණ කතුවරයා එය අවස්ථා හයකින් ක්‍රමික ව විග්‍රහ කරයි. අක්ඛර හෙවත් අකුරුවලින් ආරම්භ කරන ඔහු ව්‍යඤ්ජන දක්වා ව්‍යාප්ත කරන මේ සංකල්පය නෙත්තිප්‍රකරණයෙහි කිසි යම් සාධාරණයකට ලක් කර ඇති බවත් දක්නට වේ. කෙසේ නමුත් භාෂාව හා සන්නිවේදනය යන

සන්දර්භයෙහි සන්නිවේදනය ධනාත්මක සන්නිවේදනයක් වීම උදෙසා පිරිසුදු, පිළිවෙළ, ක්‍රමානුකූලබව සන්නිවේදන කාර්යයෙහි පැවැතිය යුතු බව බුදු දහම පිළිගනියි. භාෂකයාගේ ඒකාග්‍රතාව හා පැහැදිලි අවබෝධයත් ග්‍රහකයාගේ පිරිසුදු මනසත් පිරිසුදු ඉන්ද්‍රියනුත් සන්නිවේදනය වන මාධ්‍යයෙහි පැහැදිලිතාවත් නූතන සන්නිවේදන මූල ධර්ම හා සෘජු ව ම සම්බන්ධ ය.

උක්ත සන්නිවේදක අවශ්‍යතා බුද්ධ චරිතයෙන් ද විග්‍රහ කොට දැක්විය හැකි ය. මජ්ඣිමනිකායේ බ්‍රහ්මායු සූත්‍රය අනුව බුදු රජාණන් වහන්සේගේ භාෂා භාවිතය පිළිබඳ සන්නිවේදන කෞශල්‍ය විශේෂතා අටකින් විදහා දැක්විය හැකි ය.

1. විස්සට්ඨ (පැහැදිලි)
2. මඤ්ජු (මිහිරි)
3. විඤ්ඤෙය්‍ය (පහසුවෙන් අවබෝධ කරවිය හැකි)
4. සවනීය (නො කඩවා අසා සිටිය හැකි)
5. අවිසාරී (නො විසරුණු)
6. බින්දු (සම්පිණ්ඩිත)
7. ගම්භීර (ගැඹුරු)
8. නින්නාද (ප්‍රතිරාව නඟන)[13]

ඇතැම් විට මේ ශක්‍යතාව ආධ්‍යාත්මික ශක්‍යතාවක් වශයෙන් විග්‍රහ කළ හැකි අතර බුදු රජාණන් වහන්සේ සතු අටාකාර වූ හඬ සුපහන්තාව බ්‍රහ්මායු සූත්‍රයේ දී උදාහරණ සහිත ව විස්තර කොට ඇත. එහි දී උන්වහන්සේගේ හඬ *කුරවීකභාණී*[14] යන්නෙන් කොවුල් හඬකට සමාන කරන අතර බ්‍රහ්මස්වර යනුවෙන් බ්‍රහ්මයාගේ ස්වරය හෙවත් විශිෂ්ටතම ස්වරය යන්න අවධාරණය කරයි. ශ්‍රාවකයන් ඉතා පහසුවෙන් ආකර්ෂණය කරගත හැකි පිරිපුන් හඬ පෞරුෂයක් බුදු රජාණන් වහන්සේ සතු වූ බව තත් ලක්ෂණ විග්‍රහ කිරීමෙන් පැහැදිලි වේ. මේ තත්ත්වය තව දුරටත් පසක් වන්නේ සංයුත්තනිකායේ සගාථවග්ගයේ එන අරුණවතී සූත්‍රයත්, අංගුත්තරනිකායේ තික නිපාතයෙහි එන ආනන්ද වග්ගයෙහි දස වැනි සූත්‍රයත් සම ව ගෙන අධ්‍යයනය කිරීමෙනි. මෙහි පැහැදිලි වන පරිදි අභිභූත නම් වූ සිඛී බුදු රජාණන් වහන්සේගේ ශ්‍රාවකයා

රහතන් වහන්සේ නමක් වූ අතර උන් වහන්සේට චූලනිකා ලෝක ධාතුවේත් එය ඉක්මවාත් හඬ පැතරැවීමේ ශක්‍යතාවක් පැවැතිණි.[15] තත් කාරණාව පැහැදිලි කරන අවස්ථාවේ බුදු රජාණන් වහන්සේගේ ශක්‍යතාව කෙබඳු දැ යි පැහැදිලි කරන ආනන්ද තෙරුනට ප්‍රකාශ කොට සිටින්නේ උන් වහන්සේ චූලනිකා ලෝක ධාතුවේ හා එය ඉක්මවාත් මජ්ඣිමනිකා ලෝක ධාතුවේ හා එය ඉක්මවාත් මහාසහස්සී ලෝක ධාතුවේ හා එය ඉක්මවාත් හඬ පැතිරැවීමට තරම් ශක්‍යතාවකින් හෙබි බවත් ය.[6] භාෂාවේ පෞරුෂය, ශබ්ද භාවිතයෙහි පෞරුෂය, තත් කාරණයෙන් ම බුද්ධ චරිතයට අදාළ ව තව දුරටත් හඳුනාගැනීමට හැකි ය. සංයුත්තනිකායෙහි මහාවග්ගාගත ධම්මචක්කප්පවත්තන සූත්‍රයේ දී බුදු රජාණන් වහන්සේගේ පළමු වැනි ධර්ම දේශනයෙහි රාවය බ්‍රහ්ම ලෝකය දක්වා ව්‍යාප්ත ව යන ආකාරය ක්‍රමානුකූල ව විග්‍රහ කොට ඇත.[17] මේ සියලු කරුණුවලින් ගම්‍ය වන්නේ පැහැදිලි, පිරිසුදු, තියුණු, ගැඹුරු පෞරුෂේය හඬක් බුදු රජාණන් වහන්සේ සතු ව පැවැති බව යි. නූතන අධ්‍යාපන හා සන්නිවේදන මූල ධර්මවල සාකච්ඡා කෙරෙන භාෂකයා හෙවත් සන්නිවේදනය කරන්නාගේ චරිතය බුදු රජාණන් වහන්සේ සතු ව උපරිමයෙන් පැවැති බව ඊට සාධකයකි.

නිවැරැදි සන්නිවේදනය උදෙසා භාෂාව පමණක් නො ව බාහිර ස්වරූපය ද ඉතා වැදැගත් බව බුද්ධ චරිතය ඇසුරින් ම පැහැදිලි කළ හැකි ය. බුදු රජාණන් වහන්සේගේ සන්නිවේදන කාර්යය උන් වහන්සේගේ රූප කායෙන් ද සිදු වූ අතර තව කෙනකු වෙත කාරුණිකබව, මෛත්‍රී සහගතබව, හෘදයාංගමබව, ප්‍රියමනාපබව, ඇසුරු කළ හැකිබව යන සියල්ල බාහිර රූපයෙන් සන්නිවේදනය විය. බුද්ධ ශ්‍රාවකයකු බවට පත් වූ හැම දෙනා ම පාහේ ප්‍රථමයෙන් බුදු රජාණන් වහන්සේගේ හඬ ගෝචර නො කරගන්නා අතර ප්‍රථමයෙන් ම ඉලක්ක කරගත්තේ උන් වහන්සේගේ රූප කාය යි. රූප කාය කෙරෙහි ප්‍රසාදයට පත් වන ශ්‍රාවකයා නිරායාසයෙන් ම හඬ පෞරුෂය හමුවේ ශ්‍රාවකත්වයට පත් වෙයි. එබැවින් බාහිර ආකෘතිය සන්නිවේදන කාර්යයෙහි ලා ඉතා වැදැගත් මූල ධර්මයක් ලෙස බුදු දහමෙහි පැහැදිලි වේ. ධර්ම දේශනයක දී වුවත් පිරිසුදුබව හා පිරිපුන්බව[18] ඉතා වැදැගත් වන ආකාරය සූත්‍රාශ්‍රයෙන් පෙන්වාදිය

හැකි ය. බුදු රජාණන් වහන්සේගේ ආධ්‍යාත්මික ශක්තිය ද සාර්ථක සන්නිවේදන කාර්යයක් උදෙසා භාෂාව පමණට ම උපකාරී වූ බව අවබෝධ වෙයි. උන් වහන්සේ යම් ආධ්‍යාත්මික ප්‍රාතිහාර්යයක් තම අභ්‍යන්තර තත්ත්වය සන්නිවේදනය කිරීම උදෙසා යොදාගත් සේක. ශාක්‍යයන් හමුවේ ඉදිරි පත් කළ යමාමහ ප්‍රාතිහාර්ය ඉන් එකකි. මීට අමතර ව බේමා හමුවේ ගෙන හැර පෑ රූප මායාවත්, ධම්මපදට්ඨකථාවේ එන භික්ෂුවක් ඉදිරියේ රූපයක් මවා පෑමෙන් කළ අවවාදත් මට්ටකුණ්ඩලී කතා වස්තුවේ දී මට්ඨකුණ්ඩලී ඉදිරියෙහි පහළ වීමෙන් ඇති කළ ප්‍රාසාදයත්[19] බුදු රජාණන් වහන්සේ හා බැඳුණු තවත් විශිෂ්ට සන්නිවේදන ස්වරූපයක් මතු කර දක්වන්නේ ය. මීට අමතර ව උන් වහන්සේ සිරිමා නම් වූ ගණිකාවගේ මෘත දේහය තවත් වැදැගත් සන්නිවේදන උපක්‍රමයක් වශයෙන් උපයෝගී කරගත් බව දක්නට ලැබේ. නිගණ්ඨයන්ගේ කුමන්ත්‍රණයක් වශයෙන් සුන්දරී නම් වූ පරිබ්‍රාජිකාව මරාදමා ඉන් ඇතිවන කෝලාහලය හමුවේ ආනන්ද තෙරුන් වහන්සේ ප්‍රදේශයෙන් බැහැර ව යමු යැ යි යෝජනා කළත් බුදු රජාණන් වහන්සේ ඒ සියලු අවාද ඉවසමින් (තාදි ගුණය විදහා දක්වමින්) නිහඬ ව හිඳීම ද සත්‍ය සන්නිවේදනය කළ එක් අවස්ථාවකි.

ඇතැම් අවස්ථාවල බුදු රජාණන් වහන්සේ ඉතා මෘදු ලෙස සන්නිවේදන කාර්යයෙහි යෙදුණු සේක. සාරාණීය කථා, පටිසාරාණීය කථා, සාමීචි කථාවලින් යුත් උන් වහන්සේ සුහද ලෙස අන්‍යයන් ආමන්ත්‍රණය කළ අතර ඇතැම් අවස්ථාවල අන්‍යාගමිකයන් පවා තත් ආමන්ත්‍රණයෙන් ම ශ්‍රාවකත්වයට පත් වූ ආකාරය උපාලි ආදි සූත්‍රවලින් පැහැදිලි වේ. මීට අමතර ව මජ්ඣිමනිකායේ එන චංකී සූත්‍රයෙහි චංකී වැනි බරපතල බ්‍රාහ්මණත්වයක් ඉසිලූ බමුණන් සමඟ බුදු රජාණන් වහන්සේ ඉතා සුහද පිළිසඳරක යෙදෙන ස්වරූපය[20] අති දක්ෂ ය, ආකර්ෂණීය ය. ඒ උන් වහන්සේගේ සන්නිවේදන කෞශල්‍යය විය. මෘදුභාවය හා සුමුදුබව ඉක්මවා බුදු රජාණන් වහන්සේගෙන් තරමක් රළු සන්නිවේදන ප්‍රතිචාර ද විද්‍යමාන විය. මජ්ඣිමනිකායේ චාතුම සූත්‍රයේ දී උන් වහන්සේ භික්ෂූන් අමතා 'මඤ්ඤෙ මච්ඡවිලොපෙ' යනාදි වශයෙන් මාළු වෙළෙන්දන් මෙන් කෑගසන භික්ෂූන් කැඳවා

රළු ලෙස ආමන්ත්‍රණය කළ ආකාරය පැහැදිලි ය.[21] එවැනි ම තත්ත්වයක් මහාතණ්හා සංඛය සූත්‍රයේ දී හමු වේ. 'මෝඩ පුරුෂය' (මොඝ පුරිස)[22] යන ව්‍යවහාරය යොදාගනිමින් උන් වහන්සේ සන්නිවේදනයේ මුඛ්‍ය අරමුණුවලට පටහැනි සාති භික්ෂුවගේ අර්ථ ශූන්‍ය ප්‍රකාශය ප්‍රතික්ෂේප කළ සේක. එයින් පැහැදිලි වන්නේ බුදු රජාණන් වහන්සේ භාෂාව හා සන්නිවේදනය පුද්ගල දැක්ම හා චර්යාව සංවිධානාත්මක කිරීමෙහි ලා භාවිත කළ බව යි.

කෙසේ නමුත් බුදු රජාණන් වහන්සේ සන්නිවේදනය හුදු ලාලනය පිණිස හෙවත් නැළැවීම පිණිස පමණක් යොදාගත් බව සූත්‍ර සාහිත්‍යයෙන් දක්නට නො ලැබේ. මජ්ඣිමනිකායාගත මහාසුඤ්ඤත සූත්‍රයේ දී 'ආමකෙ ආමකමත්තං භවිස්සාමීති' වශයෙන් දක්වමින් කුඹල්කරුවකු අමු මැටි ආදියෙන් වළං නිෂ්පාදනය කරන්නා සේ තමන් වහන්සේ ද තම ශ්‍රාවකයන් ආරක්ෂා නො කරන බව[23] පවසමින් උන් වහන්සේ ප්‍රකට කරන්නේ කිව යුතු දේ කියන බවත්, නිග්‍රහ කළ යුතු අවස්ථාවේ නිග්‍රහ කරන බවත් අවධාරණය කරමිනි. එබැවින් සන්නිවේදනය හුදු චිත්ත මෝහනය සඳහා හෝ චිත්තාකර්ෂණය සඳහා හෝ බුදු රජාණන් වහන්සේ උපයෝගී කරගත්තේ සත්‍ය පැහැදිලි කිරීමට මිස පිරිස ගොඩනඟාගැනීම සඳහා නො වේ. අධ්‍යාපනයේ දී ද භාෂාව හා සන්නිවේදය උපයෝගී කරගත යුත්තේ හුදු ලාලනය හෝ ප්‍රශංසාව පිණිස නො ව ශ්‍රාවකයාගේ බුද්ධිමය හා භාවමය සංවර්ධනය සඳහා ය.

බුදු දහම සන්නිවේදනයෙහි ඉතා වැදගත් මූල ධර්මයක් ආරක්ෂා කරන බව ධම්මපදයේ සාහස්සවග්ගයෙන් විවරණය වේ. බහුල ලෙස ප්‍රකාශ කිරීමක් අපේක්ෂා නො කරන බුදු දහම සංක්ෂිප්ත වූ, හරවත් වූ එක් ප්‍රකාශයක් වුවත් ප්‍රමාණවත් කොට සලකයි.[24] බුදු රජාණන් වහන්සේ 'සච්චවාදී' වූ අතර සච්ච සන්ධී ද වූ හ. මජ්ඣිමනිකායේ සුභ සූත්‍රයේ දී බුදු රජාණන් වහන්සේ කෙබඳුවාදී දැ යි විවරණය වේ. උන් වහන්සේ අංගුත්තරනිකායේ ඇතැම් සූත්‍ර අනුව කාලවාදී, භූතවාදී, අත්ථවාදී, ධම්මවාදී, විනයවාදී[25] යන පදවලින් විශේෂණ කොට දක්වා ඇත්තේ තත් සන්නිවේදන කාර්යය ඉලක්ක කරමිනි.

ඉහත සියලු සාධක සමෝධානය කොට එළැඹිය හැකි නිගමනය වන්නේ බුද්ධ චරිතය ලොව සන්නිවේදනය ඇතැඹුලක් සේ දත්, සන්නිවේදනය ඉතා පැහැදිලි ලෙස යොදාගත් පරමාදර්ශී චරිතය වූ බව යි.

බුද්ධ දේශනය ද ඉතා පුළුල් සන්නිවේදන දර්ශනයක් සහිත ව ගොඩනැගුණු දේශනයක් බව පැහැදිලි ය. මජ්ඣිමනිකායේ උපාලි සූත්‍රය අනුව බුද්ධ දේශනාව දානකථා, සීලකථා, සග්ගකථා[26] වශයෙන් ක්‍රමයෙන් ගැඹුරට යන බව පැහැදිලි වේ. ධම්මපදයේ එන ප්‍රකාශයක් අනුව බුදු දහම අනුපූර්වයෙන් අවබෝධ කරගත යුත්තකි.[27] තත් ස්වරූපය අංගුත්තරනිකායේ අට්ඨක නිපාතයේ පහාරාද සූත්‍රයෙන් ද, උදානපාලියේ එන පහාරාද සූත්‍රයෙන් ද පැහැදිලි ලෙස දක්නට ලැබේ. මුහුද යම් සේ 'අනුපුබ්බ පොනො, අනුපුබ්බ නින්නො' වශයෙන් ක්‍රමයෙන් ගැඹුරට යන්නා සේ බුදු දහම ද අනුපුබ්බ සික්ඛා, අනුපුබ්බ කිරියා, අනුපුබ්බ පටිපදා වශයෙන් ක්‍රමානුකූල ව ගැඹුරට යන ඉගැන්වීමකි.[28] එය සන්නිවේදන කාර්යයෙහි ඉතා උසස් ලක්ෂණයක් වන අතර නූතන අධ්‍යාපනඥයන් තත් කරුණු හඳුන්වා දී ඇත්තේ දන්නා දේ සිට නො දන්නා දේ දක්වා යන නියමයෙනි.

ඉතා පැහැදිලි ලෙස නූතන අධ්‍යාපනවේදීන්ගේ නිර්වචනය බුද්ධ භාෂිතයෙන් ද නිරූපණය වනු ප්‍රකට වේ. බුදු දහම හුදු භාෂාව පමණක් යොදාගත් දහමක් හෝ දර්ශනයක් නො වේ. එය ගද්‍ය, පද්‍ය, සාකච්ඡා, ප්‍රහේලිකා වැනි සන්නිවේදන උපක්‍රම භාවිතයෙන් සන්නිවේදන කාර්යය ක්‍රියාවට නැංවූ දර්ශනයකි. ඇතැම් අවස්ථාවල බුදු රජාණන් වහන්සේ තර්කානුකූල ප්‍රකාශ භාවිත කරමින් ශ්‍රාවකයා ගැඹුරින් ඇද බැඳගැනීමට සමත් වන සේක. ශ්‍රාවකයා රඳවාගැනීම උදෙසා ප්‍රතිප්‍රශ්න නගමින් ශ්‍රාවකයා සජීවී ව තමන් කෙරෙහි ආකර්ෂණය කර ගනියි. "කිං රූපං නිච්චං වා අනිච්චං වා? අනිච්චං භන්තෙ, යදනිච්චං තං සුඛං වා දුක්ඛං වා? දුක්ඛං භන්තෙ යං දුක්ඛං තං අත්තං වා අනත්තං වා? අනත්තං භන්තෙ"[29] යනාදි වශයෙන් ප්‍රශ්න කරමින් සාකච්ඡා ස්වරූපයෙන් ශ්‍රාවකයා ග්‍රහණය කොට ධර්මාවබෝධය ලබාදීම උන් වහන්සේගේ පිළිවෙළ විය.

බුදු රජාණන් වහන්සේගේ සුවිශේෂ සන්නිවේදන කෞශල්‍යය ප්‍රථම ධර්ම දේශනාවේ දී පවා මනා ව පැහැදිලි වෙයි. සන්නිවේදනය උපරිම සාර්ථකභාවය සඳහා යොදාගත් උපකරණයක් වූ අතර බුදු රජාණන් වහන්සේ පස් වග මහණුන්හට ධර්මය සන්නිවේදනය කළේ දෙ දෙනකු පිඬු සිඟා යන විට තුන් දෙනකු ඉලක්ක කරමින්, ප්‍රත්‍යෙක වශයෙන් ධර්මය ඉගැන්වීමෙනි. එහෙයින් ප්‍රත්‍යෙක සන්නිවේදන ක්‍රමය කෙරෙහි වැඩි අවධානයක් යොමු කළ චරිතයක් ලෙස බුදු රජාණන් වහන්සේ දැක්විය හැකි ය. යළි තුන් දෙනකු පිඬු සිඟා වඩින විට අවශේෂ දෙ දෙනා කෙරෙහි අවධානය යොමු කළ ද කිසි දු අඩුවක් ඌනතාවක් නො දැක්වීම ප්‍රත්‍යෙක සන්නිවේදනයෙහි සුවිශේෂබව යි. ඇතැම් සන්නිවේදන ක්‍රම බුදු රජාණන් වහන්සේ භාෂා ව්‍යවහාරයේ අති දක්ෂයකු බව සංකේතාත්මක ව පෙන්වයි. කෙනකුගේ දුර්වලතාවක් උපහාසාත්මක ව හඟවන ප්‍රකාශ, බමුණන් බ්‍රහ්මයාගේ මුඛයෙන් ඉපැදීම, අග්ගඤ්ඤ සූත්‍රයේ එන වක්‍රෝක්තියක් සේ සැලැකිය හැකි බමුණන්ගේ මවුවරුනට ද කිරි එරෙන බව, දරුවන් ප්‍රසූත කරන බව එවැනි අවස්ථා කිහිපයකි. මේ අසහාය සන්නිවේදන කෞශල්‍යය හේතුවෙන් ම බුදු රජාණන් වහන්සේ මායාකාරී පුද්ගලයකු ලෙස උපාලි සූත්‍රයේ දී තපස්සී නම් වූ නිඝණ්ඨ ශ්‍රාවකයා විසින් හඳුන්වනු ලැබ තිබේ.[30] දීඝතපස්සි උපාලි ගෘහපතියා බුදුන් හමුවට යෑම පිළිබඳ කිසි දු එකඟතාවක් නො වුණේ ගෞතම බුදු රජාණන් වහන්සේ සතු ව ආකර්ෂණීය ශක්‍යතාවක් පවත්නේ ය, යන දැඩි විශ්වාසය හේතුවෙනි . ඒ අන් කිසිවක් නො ව උන් වහන්සේගේ සන්නිවේදන කෞශල්‍යය යි. උන් වහන්සේගේ ධර්ම දේශනා ඇතැම් අවස්ථාවල සංක්ෂිප්ත වූ අතර ඇතැම් අවස්ථාවල අති දීර්ඝ විය. සංයුත්තනිකායේ එන බොහෝ සූත්‍ර "සංඛිත්තේන දෙසිතස්ස අවිභත්තස්ස අත්ථං අජානෙය්‍යාති"[31] යන්නෙන් අවසන් වෙයි. එනම් සංක්ෂිප්ත ව දේශනා කළ මාගේ දේශනය නුඹලාට අර්ථ විග්‍රහ කොට තේරුම්ගැනීමේ හැකියාවක් ඇත් දැ යි යන්න යි. මේ ප්‍රකාශයෙන් අදහස් වන්නේ උන් වහන්සේ බොහෝ විට සංක්ෂිප්ත ව ධර්මය දේශනා කළ බව යි. එනමුත් දීඝනිකායේ එන බොහෝ සූත්‍ර අති දීර්ඝ සූත්‍ර බවට පත් ව තිබේ. ඊට හේතුව වන්නේ බ්‍රාහ්මණයන් වැනි මිථ්‍යා දෘෂ්ටික පුද්ගලයන්ගේ මනෝභාව විශෝධනය කිරීම උදෙසා බුදු රජාණන්

වහන්සේට ඉතා දීර්ඝ ව ධර්මය විග්‍රහ කරදීමේ අවශ්‍යතාවක් පැවැති බැවිනි. තත් කරුණු විග්‍රහ කිරීමෙන් පැහැදිලි වන්නේ අවශ්‍ය තැන විශ්ලේෂණාත්මක ව විස්තර සහිතවත් අවශ්‍ය තැන සංක්ෂිප්තවත් බුදු රජාණන් වහන්සේ ධර්මය දේශනා කළ බව යි. උන් වහන්සේ ම උද්දේසයනට නිද්දේසයන් සැපැයීම අර්ථකථන ස්වරූපයක් අනුගමනය කළ බව ඔප්පු කළ හැකි සාධකයකි.

මීට අමතර ව බුදු රජාණන් වහන්සේගේ ඉතා වැදැගත් ම සන්නිවේදන ස්වරූපය වූයේ විප්ලවවාදී අදහස් සමාජ පරිණාමය උදෙසා ප්‍රතිගාමී ලෙස (Radically) උපයෝගී නො කොට, ඉතා සියුම් ලෙස උපයෝගී කරගැනීම යි. ඉන් එක් කරුණක් වන්නේ බ්‍රහ්ම සංකල්පය යි. බ්‍රහ්ම සංකල්පය ප්‍රතික්ෂේප නො කළ බුදු රජාණන් වහන්සේ බ්‍රහ්ම යන්න 'බ්‍රහ්මාති මාතාපිතරෝ'[32] යන්නෙනුත් බ්‍රහ්ම සංකල්පය 'යමෙක් පව් බැහැර කරන්නේ ද ඔහු බ්‍රහ්මයෙකි' යනුවෙනුත් සංවිධානාත්මක ව වෙනස් අර්ථකථන ඉදිරි පත් කරමින් සන්නිවේදනය කළ හ. එය සන්නිවේදකයකු සතු විය යුතු ඉතා වැදැගත් ලක්ෂණයකි. එනම්, නව සමාජයකට නව සංකල්ප සපයාදීමේ දී සමාජයට අනුගත ව සංකල්ප හඳුන්වාදීම යි. චීනයේ බුදු දහම ව්‍යාප්ත කිරීමේ දී කොන්ෆියුසියස් දහම අනුගත ව ව්‍යාප්ත කිරීමත්, ජපානයේ බුදු දහම ව්‍යාප්ත කිරීමේ දී සින්තෝ ආගම අනුගත ව ව්‍යාප්ත කිරීමත් සාර්ථක විය. ශ්‍රී ලංකාවට ද බුදු දහම හඳුන්වාදීමේ දී මිහිඳු හිමියෝ ලංකාවේ පැවැති ඇතැම් චාරිත්‍ර වාරිත්‍ර හා ඇදහිලි, විශ්වාස අනුව බුද දහම විග්‍රහ කරන්නට යෙදුණ හ. තත් සියලු සාධක හා සමාන ව බුදු රජාණන් වහන්සේ සම කාලීන ව බ්‍රාහ්මණ සමාජයෙන් දායාද වූ ඇතැම් සංකල්ප ප්‍රතික්ෂේප නො කොට ඒවා තමන්ගේ අනන්‍යතාව සහිත ව විග්‍රහ කිරීමට උත්සාහ ගත් සේක. දෙ වැන්න වශයෙන් දැක්විය හැක්කේ බ්‍රාහ්මණ සංකල්පය යි. 'බ්‍රාහ්මණ' යන්න ප්‍රතික්ෂේප නො කළ උන් වහන්සේ බ්‍රාහ්මණයාගේ ස්වරූපය වෙනස් කළ හ. බුදු රජාණන් වහන්සේ හැඳින්වීම සඳහා ද බ්‍රාහ්මණ වචනය යොදාගත් බව වම්මික සූත්‍රයෙන් පැහැදිලි වෙයි. ඇතැම් අවස්ථාවල රහතන් වහන්සේට ද බ්‍රාහ්මණ යන්න යොදාගත් ආකාරය ආසිවිසෝපම සූත්‍රය අනුව පැහැදිලි වෙයි. තවත් අවස්ථාවක ආචාර විද්‍යාත්මක ව බුදු දහමෙහි බ්‍රාහ්මණ

ව්‍යවහාරය භාවිත වූ බව "න ජච්චා වසලො හොති න ජච්චා හොති බ්‍රාහ්මණො"[33] යන්නෙන් පැහැදිලි වේ. මේ ආකාරයෙන් ඛත්තිය, වෙස්ස, ශුද්‍ර, භික්ඛු වැනි පද ඉතා සියුම් ලෙස බෞද්ධ අනන්‍යතාව සහිත ව සන්නිවේදනය කිරීමෙන් බුදු රජාණන් වහන්සේ සම කාලීන සමාජයෙහි පැවැති සංකල්ප බෞද්ධකරණය කළ අයුරු ඉතා හොඳින් පැහැදිලි ය. එය දක්ෂ සන්නිවේදකයකුගේ උපක්‍රමශීලීභාවය යි. සුත්තනිපාතයේ සභිය සූත්‍රය අනුව බුදු රජාණන් වහන්සේ ව්‍යඤ්ජනාර්ථ (Conatation) තම දේශනාවල උපයුක්ත කරගත් ආකාරය පැහැදිලි ය. ඒ අනුව සභිය අරඹයා පණ්ඩිත, මුණි, බ්‍රාහ්මණ[34] වැනි පොදු සංකල්ප බෞද්ධකරණයට ලක් කරමින් විග්‍රහ කළ ආකාරය ඉතා අගනේ ය. බුදු රජාණන් වහන්සේ මේ ආකාරයෙන් සංවිධානාත්මක ව සන්නිවේදන මාධ්‍යයක් වශයෙන් භාෂාව භාවිත කිරීමෙන් ඉතා ශීඝ්‍රයෙන් ධර්මය සමාජගත කිරීමට සමත් වූ සේක.

බුදු රජාණන් වහන්සේගේ සන්නිවේදනයෙහි තවත් විග්‍රහ කළ යුතු පැතිකඩක් වන්නේ සමාජ සම්මුතියෙහි රැඳෙමින් උපමා හා රූපක යොදාගෙන ඉතා සරල ව හා සුගම ව නව සංකල්ප සමාජගත කිරීම යි. උන්වහන්සේ ජන සමාජයට ඉතා සමීප සිදුවීම් හා පරිසරය තම අදහස පැහැදිලි කරදීම සඳහා යොදාගත් සේක. සුත්තනිපාතයේ කසීභාරද්වාජ සූත්‍රයේ එන "සද්ධාබීජං තපොවුට්ඨි පඤ්ඤා මෙ යුග නඞගලා"[35] යන ගාථාව එහි එක් පියවරකි. මීට අමතර ව "යථාපි බමරො පුප්ඵං - වණ්නගන්ධං අහෙඨයං, එලෙති රසමාදාය"[36] වැනි ගාථාවලින් ගම්‍යවන්නා වූ උපමා එදිනෙදා ජීවිතයෙහි දක්නට ලැබෙන සරල සාමාන්‍ය උපමා ය. මහාගෝපාලක සූත්‍රයේ දී ගොපල්ලකුගේ ජීවන චර්යාව ඇසුරු කරමින් ගව රැළක් පාලනය කරන්නේ යම් සේ ද,[37] යනාදි උපමා භාවිත කොටගැනීම සාමාන්‍ය සමාජය හා ජීවත් වූ බුදු රජාණන් වහන්සේ තත් සමාජය ම ඉලක්ක කරමින් තම අනුභූති හා අත්දැකීම් සන්නිවේදනය කළ ආකාරයේ අපූර්වජනක බව ප්‍රකට කරයි. උපමා කෞශල්‍යයෙහි අනූන බුදු රජාණන් වහන්සේ තරම් උපමාවෙහි දක්ෂ වූ කිසිවකු කිසි දු කාව්‍ය සම්ප්‍රදායයක දක්නට නො ලැබෙන බව පැහැදිලි සත්‍යයකි. උන් වහන්සේ උපමාවෙහි පමණක් නො ව රූපක උපයෝගීතාවෙහි ද දක්ෂභාවයට පත් වූ දේශකයෙකි. කසීභාරද්වාජ

සූත්‍රයෙහි එන 'සද්ධාබීජං තපොවුට්ඨි'[38] ආදි අවස්ථා ඊට කදිම නිදසුන් වේ. ගැඹුරු දාර්ශනික විග්‍රහවල දී, නිදසුන් වශයෙන් විඤ්ඤාණයෙහි පැවැත්ම හා ගමන විග්‍රහ කිරීමට ගිය සාති භික්ෂුව අන්තගාමී විග්‍රහයන් ඉදිරි පත් කළ නමුත් බුදු රජාණන් වහන්සේ පඤ්චභයභේරව සූත්‍රයේ දී වඳුරකුගේ ගමන් මාර්ගය උපයෝගී කරගනිමින් වඳුරකු අත්තෙන් අත්තට පනින්නා මෙන් විඤ්ඤාණය භවයෙන් භවයට සැරිසරන ආකාරය[39] පැහැදිලි කළ සේක. මෙවැනි උපමා සාමාන්‍ය පරිසරයේ එදිනෙදා දක්නට ලැබුණු අතර ඒවා අමුතුවෙන් නිර්මාණය කළ බව හෝ කෘත්‍රිම බව නො දිස්වෙන උපමා ය. මෙය සාර්ථක සන්නිවේදකයකු සතු වූ කෞශල්‍යයකි. උන් වහන්සේ යොදාගත් තවත් වැදැගත් සන්නිවේදන උපක්‍රමයක් වන්නේ පරිකල්පනයට වඩා අනුභූතිය විග්‍රහ කිරීම යි. අරියපරියේසන සූත්‍රය, මහාසීහනාද සූත්‍රය, චූල සිහනාද සූත්‍රය, මහාසච්චක සූත්‍රය වැනි සූත්‍රවල දී තම අනුභූති පැහැදිලි කරමින් උන් වහන්සේ අවවාද උවදෙස් ලබාදුන් ආකාරය ඉතා අපූරු ය. එමෙන් ම ඒවා සර්ව කාලීන අගයකින් ද යුක්ත ය.

සම කාලීන සමාජයේ විවිධ පුද්ගලයන් ඇසුරු කරමින් තර්කානුකූල ව අදහස් විග්‍රහ කොට දැක්වීම උන් වහන්සේගේ දේශනාවල පවතින විශේෂ ලක්ෂණය යි. මීට අමතර ව ආඛ්‍යාන යොදාගනිමින් සන්නිවේදන කාර්යයෙහි නියැළීම ද විශේෂ ලක්ෂණයක් වශයෙන් පෙන්වා දිය හැකි ය. දීඝනිකායාගත ඇතැම් සූත්‍රවල ඓතිහාසික ආඛ්‍යාන යොදාගත් අවස්ථා දක්නට ලැබේ. අග්ගඤ්ඤ සූත්‍රයේ එන පුරාණ ආඛ්‍යානයත් අම්බට්ඨ සූත්‍රයේ එන ඓතිහාසික තොරතුරුත් බුදු රජාණන් වහන්සේ ඉතා උචිත ආකාරයට උචිත ස්ථානයක දී යොදාගත් සාධක බව පැහැදිලි වේ. මෙවැනි ඓතිහාසික කථා වස්තු, සත්‍ය සිදුවීම් හා තම ජීවන චරිතය ආදි ආඛ්‍යාන ස්වරූපී කාරණා ද දාර්ශනික කරුණු විග්‍රහ කරගැනීමේ දී බුදු රජාණන් වහන්සේ යොදාගත් තවත් එක් වැදැගත් සන්නිවේදන උපක්‍රමයක් වශයෙන් දැක්විය හැකි ය. කෙසේ වෙතත් භාෂාව ග්‍රහණය සඳහා නො විය යුතු බව බෞද්ධ ස්ථාවරය යි. අරණ විභංග සූත්‍රය[40] ඇතුළු සූත්‍ර ගණනාවකින් ඒ බව අවධාරණය කෙරේ.

උක්ත කරුණු සලකා බැලීමේ දී බුද්ධ චරිතයේත්, උන් වහන්සේගේ දේශනාවලත් විවිධාකාරයේ භාෂා උපක්‍රම, සන්නිවේදන උපක්‍රම, සංවිධානාත්මක සන්නිවේදන ක්‍රම, උපක්‍රමශීලී සන්නිවේදන ක්‍රම, අනුකරණාත්මක සන්නිවේදන ක්‍රම හා නිර්මාණාත්මක සන්නිවේදන ක්‍රම ව්‍යවහාර වූ ආකාරය පැහැදිලි කරගත හැකි ය. නූතන සන්නිවේදන ක්ෂේත්‍රයේ පවතින ප්‍රධාන ගැටලුව වන්නේ අරමුණ අපැහැදිලි වීම යි. ලෞකික අරමුණු සන්නිවේදනය කිරීම සඳහා ලෞකික භාෂාව ප්‍රමාණවත් වන අතර පාර ලෞකික ආධ්‍යාත්මික කාරණා පැහැදිලි කිරීමේ දී ලෞකික භාෂාව ප්‍රාමාණවත් නො වන බව අවබෝධ විය යුතු ය. එබැවින් ආධ්‍යාත්මික, අලෞකික විෂය ක්ෂේත්‍රයක් විග්‍රහ කරදීමට ලෞකික භාෂාවක් යොදාගත් බුදු රජාණන් වහන්සේ ඇතුළු බෞද්ධ ශ්‍රාවක ශ්‍රාවිකාවන් ඉතා සියුම් ලෙස දෘෂ්ටි ග්‍රහණයෙන් තොර ව භාෂාව හැසිරවූ ආකාරය විස්මයජනක ය. තත් සියලු භාෂා හා සන්නිවේදන උපක්‍රම නූතන අධ්‍යාපන අධ්‍යයන ක්ෂේත්‍රයේ එලෝත්පාදනය උදෙසා උපයෝගී කරගන්නේ නම් ලෞකිකත්වයෙන් මතුවන ගැටලුවලට පිළියම් ද යොදමින් නිරවුල් මෙන් ම විධිමත් අධ්‍යාපන ක්‍රමයක් හා සන්නිවේදන ක්‍රමයක් සකසාගැනීමට එය මහෝපකාරී වන බව නො කිව මනා ය.

ආන්තික සටහන්

1 මජ්ඣිමනිකාය i, අරියපරියේසන සූත්‍රය, පිටුව 410
2 සාත්ථං සබ්‍යඤ්ජනං, මජ්ඣිම නිකාය i, අරියපරියේසන සූත්‍රය, පිටුව 421
3 අංගුත්තරනිකාය ඒතදග්ගපාලිය, පිටුව 46
4 මජ්ඣිමනිකාය i, අරියපරියේසන සූත්‍රය, පිටුව 408
5 සංයුත්තනිකාය iii, භාර සූත්‍රය, පිටුව 46
6 අඤ්ඤං ච දිට්ඨිං න උපාදියති, මඣිමනිකාය ii, දීඝනඛ සූත්‍රය, පිටුව 280
7 සබ්බේසං වො භික්ඛවෙ සුභාසිතං, අංගුත්තරනිකාය iv, මජ්ඣිමනිකාය, පිටුව 188
8 මජ්ඣිමනිකාය i, මධුපිණ්ඩික සූත්‍රය, පිටුව 280
9 එකංස බ්‍යාකරණීයං පඤ්හං එකංසෙන බ්‍යාකරොති, විභජ්ජබ්‍යාකරණීයං පඤ්හං විභජ්ජ බ්‍යාකරොත, පටිපුච්ඡාබ්‍යාකරණීයං පඤ්හං පටිපුච්ඡා බ්‍යාකරොත, ඨපනීයං පඤ්හං ඨපෙත, අං නි, තික නිපාතය, කථාවත්ථු සූත්‍රය, පිටුව 352
10 දීඝනිකාය, බ්‍රහ්මජාල සූත්‍රය, පිටු 45-49

[21] ථෙරගාථාපාළි, පිටුව 34
[32] සංයුත්තනිකාය IV, 640 පිටුව සිට
[43] මජ්ඣිමනිකාය ii, බ්‍රහ්මායු සූත්‍රය, පිටුව 582
[54] බ්‍රහ්මස්සරෝ බෝ පන භවං ගෝතමො, කරවීකභාණී, එම
[65] සංයුත්තනිකාය i, අරුණවතී සූත්‍රය, පිටුව 280
[76] අංගත්තරනිකාය, ආනන්ද වග්ගය, 10 සූත්‍රය
[87] සංයුත්තනිකාය v (ii), ධම්මචක්කපවත්තන සූත්‍රය, පිටුව 274
[98] සංයුත්තනිකාය iv, ධම්මකථික සූත්‍රය, පිටුව 280
[109] මට්ඨකුණ්ඩලී කථාවස්තුව
[20] මජ්ඣිමනිකාය ii, චංකී සූත්‍රය, පිටුව 659
[21] මජ්ඣිමනිකාය ii, චාතුම සූත්‍රය, පිටුව 206
[22] මහාතණ්හාසංඛය සූත්‍රය i, පිටුව 602
[23] මජ්ඣිමනිකාය iii, මහාසුඤ්ඤත සූත්‍රය, පිටුව 516
[24] සහස්සම්පි වෙ වාචා අනත්ථපද සංහිතා ඒකං අත්ථපදං සෙය්‍යො යං සුත්වා උපසම්මති, ධම්මපදය, සහස්ස වග්ගය, 1 ගාථාව
[25] මජ්ඣිමනිකාය 1, චුල්ලහත්ථිපදෝපම සූත්‍රය, පිටුව 436
[26] මජ්ඣිමනිකාය ii, උපාලි සූත්‍රය, පිටුව 74
[27] අනුපුබ්බේන මේධාවී ථෝක ථෝකං ඛනේ ඛනෙ, ධම්මපදය 18 -5
[28] අංගුත්තරනිකාය v, අට්ඨක නිපාතය පහාරාද සූත්‍රය, පිටුව 82
[29] ම.නි. I, 344 පිට
[30] මජ්ඣිමනිකාය ii, ගහපති වග්ගය, උපාලි සූත්‍රය, පිටුව 62
[31] සංයුක්තනිකාය II, සුසීම සූත්‍රය, පිටුව 192
[32] අංගුත්තරනිකාය i, තික නිපාතය,පිටුව 244
[33] ඛුද්දකනිකාය, සුත්ත නිපාතය, වසල සූත්‍රය, පිටුව 42
[34] සුත්තනිපාත, සභිය සූත්‍රය, පිටුව 164
[35] සුත්තනිපාත, පිටුව 24
[36] ධම්මපදය, පුප්ඵ වග්ගය, 6 ගාථාව
[37] අංගුත්තරනිකාය vi, ගෝපාලක සූත්‍රය, පිටුව 652
[38] සුත්තනිපාතය, කසීභාරද්වාජ සූත්‍රය, පිටුව 24
[39] සංයුක්තනිකාය II, අස්සුතවන්තු සූත්‍රය, පිටුව 148
[40] මජ්ඣිමනිකාය iii, පිටුව 490

මූලාශ්‍රය නාමාවලිය

අංගුත්තරනිකාය i, තික නිපාතය, බුද්ධ ජයන්ති ත්‍රිපිටක ග්‍රන්ථමාලා.

අංගුත්තරනිකාය iv, බුද්ධ ජයන්ති ත්‍රිපිටක ග්‍රන්ථමාලා.

අංගුත්තරනිකාය v, අට්ඨක නිපාතය, බුද්ධ ජයන්ති ත්‍රිපිටක ග්‍රන්ථමාලා.

අංගුත්තරනිකාය vi, බුද්ධ ජයන්ති ත්‍රිපිටක ග්‍රන්ථමාලා.

ඛුද්දකනිකාය, ධම්මපදය, බුද්ධ ජයන්ති ත්‍රිපිටක ග්‍රන්ථමාලා.

සිංහල කාව්‍ය සන්න ග්‍රන්ථ

රශිකලා ලසිකා

The main task of verbatim translation is to give an interpretation to a work of literature and to paraphrase its content. Mauvadaevadaâvata sanna, Sasadaâvata sanna and Kaâvayaâdarsa sanna are fine examples for Sinhalese verbatim translations which have occupied a significant place in Classical Sinhalese literature. Among these, Sasadaâvata sanna is considered unique since it is the first Sinhalese verbatim translation of a Sinhalese poetry book. However, most of the Sinhalese verbatim translations have been prepared to paraphrase Pali and Sanskrit books. Sinhalese verbatim translation, which was inspired by Pali verbatim translation, appears to have flourished in Polonnaru era. The significance of verbatim translation in Classical Sinhalese literature is discussed in this paper.

© රශිකලා ලසිකා

සංස්. ජයමල් ද සිල්වා, දිල්ශාන් මනෝජ් රාජපක්ෂ, දුලන්කා ලංසකාර, දිනේෂ් සඳරුවන්
'ප්‍රභා' ශාස්ත්‍රීය සංග්‍රහය, තුන් වැනි කලාපය - 2013/2014
මානවශාස්ත්‍ර පීඨය, කැලණිය විශ්වවිද්‍යාලය

මූල ග්‍රන්ථයක හෝ අනුග්‍රන්ථයක සඳහන් දුරවබෝධ වදන්වල සුබාවබෝධය සඳහා අර්ථ විවරණය කිරීම 'ව්‍යාඛ්‍යාන' ග්‍රන්ථයක පැනෙන මූලික ම කාර්යය යි. භාෂ්‍ය, දීපිකා, විවරණ, අර්ථකතා, අට්ඨ කථා, පඤ්චිකා, සන්‍ය, සන්න, සන්නෙ, ග්‍රන්ථිපද, ගැටපද, ගණ්ඨිපද, පිටපොත් වශයෙන් ව්‍යාඛ්‍යාන ග්‍රන්ථවල විවිධත්වයක් විද්‍යමාන වන්නේ ඒ සඳහා විෂය මූලික වූ මූල ග්‍රන්ථයේ හෝ අනුග්‍රන්ථයේ අර්ථ විවරණය කරන ආකාරය අනුව ය. ඒ කෙසේ වුවත් මේ සියලු ව්‍යාඛ්‍යාන ග්‍රන්ථ මඟින් අන්‍ය ග්‍රන්ථයක් මූලාශ්‍රය කොටගෙන ඉන් තෝරාගන්නා ලද පදවලට හා පද යෙදුම්වලට අර්ථ විවරණ සැපැයීම මූලික වෙයි. සිංහල සාහිත්‍යය පිළිබඳ ව සලකා බලන කල්හි ව්‍යාඛ්‍යාන සාහිත්‍යයට සුවිශේෂ ස්ථානයක් හිමි ව ඇති බව පැහැදිලි වෙයි. සිංහල සාහිත්‍යයේ විද්‍යමාන ආදි ම ගද්‍ය ග්‍රන්ථය වන ධම්පියා අටුවා ගැටපදය ව්‍යාඛ්‍යාන ග්‍රන්ථයක් වීමෙන් ම මේ කරුණ තහවුරු වේ. පාලි ව්‍යාඛ්‍යානකරණයේ බලපෑම හේතුවෙන් සිංහල ව්‍යාඛ්‍යාන සාහිත්‍යයේ ආරම්භය සටහන් විය. අනුරාධපුර යුගයේ පටන් විද්‍යමාන ව්‍යාඛ්‍යාන ලෙස හෙළටුවා සඳහන් කළ හැකි ය. සිංහල ව්‍යාඛ්‍යාන සාහිත්‍යය වැඩී වර්ධනය වන්නේ පොලොන්නරු සාහිත්‍යාවධියෙහි වීම විශේෂත්වයකි. මුල් කාලයේ පටන් පාලි සංස්කෘත භාෂාවලින් ලියැවුණු ග්‍රන්ථවල අර්ථාවබෝධය පාඨකයාට අවශ්‍ය විය. ව්‍යාඛ්‍යාන ග්‍රන්ථ රචනා වූයේ ගද්‍ය සාහිත්‍යය අරබයා පමණක් නො වේ. පද්‍ය සාහිත්‍යයට ද ව්‍යාඛ්‍යානකරණයෙහි අවශ්‍යතාව පිවිසියේ ය. විශේෂයෙන් ම සන්‍යකරණය නම් ව්‍යාඛ්‍යාන ක්‍රමවේදය කාව්‍ය ග්‍රන්ථ ආශ්‍රිත ව සිදු විය. සිංහල කාව්‍ය සන්න ග්‍රන්ථ කිහිපයක් ම සිංහල සාහිත්‍යයේ ආරම්භක අවධියේ පටන් දක්නට ලැබිණි.

සිංහල කාව්‍ය සන්නකරණය පිළිබඳ ව විමසීමේ දී සන්න, එසේත් නැති නම් සන්‍ය යන ව්‍යාඛ්‍යාන ක්‍රමවේදයෙහි විශේෂත්වය හඳුනාගත යුතු ය. සන්න පිළිබඳ ව හඳුන්වා දෙමින් කරුණු ඉදිරි පත් කළ විචාරක මතවාද කිහිපයක් මෙහි දී සඳහන් කළ හැකි ය.

"ගැටපද හා සමකාලීන අනික් එබඳු අර්ථ වර්ණනා විශේෂයක් නම් සන්‍යයි. සන්න යනුවෙන් අද ව්‍යවහාර වන්නේ

එයයි. එහි සමාන අදහස තේරුම යන්නයි. සන්‍ය - සන්න ශබ්ද දෙකේ නිරුක්තිය නොපැහැදිලි වග මෙරට බොහෝ උගතුන්ගේ කල්පනාවයි. එහෙත් එහි නිරුක්තිය ළඟ ම පවතී. පාලි සඤ්ඤ හා සකු සංඥා යනු එහි මුල් වචනයයි. තේරුම දැනගැනීම අභිප්‍රාය යන අර්ථය එහි පවතී. සද්ධර්මෝපායනසන්‍යයේ අවසානයෙහිත්, සද්ධර්මාලංකාරයේ අවසානයෙහිත් සන්‍ය - සන්න සඳහා පාලි සඤ්ඤා ශබ්දය යොදා ඇති සැටි හා සතර බණවර සන්නයෙහි සඤ්ඤා යන්න සන්නයි අරුත් කී හැටිත් දැක්ක හැකියි."[1]

"සන්‍ය ශබ්දය වෙනුවට ගැටපද ශබ්දය බෙහෙවින් යෙදී ඇති හෙයින් අර්ථ පක්ෂයෙන් සන්න ගැටපද දෙකේ වෙනසක් නැතැයි කිව යුතු ය. සන්‍ය ශබ්දයාගේ නිෂ්පත්තිය තවමත් නොපැහැදිලි ය. සමහරු සන්‍ය ශබ්දය න්‍යාස ශබ්දයෙන් නිපදවති 'සංනෙය' ශබ්දයක් සන්‍ය ශබ්දයට කිට්ටුය. නෙය දෝෂය යන තැන පෙනෙන 'නෙය' ශබ්දය ගැන සිතා බැලීමෙන් කාරණය තේරුම් ගත හැකිය."[2]

"පොතකට සන්නයැයි නම් තැබීම එක් අතකින් ලොකු අභාග්‍යයකි. එහි කොතෙකුත් වටිනා අංග ලක්ෂණ තිබුණත් අන්‍ය ග්‍රන්ථයක් මුල් කොටගෙන විරචිත හෙයින් සන්නයට ලැබෙන්නේ අතිරේක ස්ථානයකි. මෙසේ හෙයින් සන්නයේ යථා තත්ත්වය වටහා ගැනීමට අපහසු වෙයි."[3]

සන්න, ගැටපද, පිටපොත් ආදි ව්‍යාඛ්‍යාන කෙබඳු වුවත් ඒ හැම ව්‍යාඛ්‍යාන ග්‍රන්ථයකින් ම සිදු කෙරෙන්නේ එක ම මෙහෙයක් බව මේ නිර්වචන ආශ්‍රයෙන් පැහැදිලි වෙයි. දුරවබෝධ පද සඳහා පදගතාර්ථ දැක්වීම සන්නයක මූලික ම ලක්ෂණය වෙයි. සාහිත්‍යය සම්බන්ධයෙන් විමසන කල සන්න ග්‍රන්ථවල සාහිත්‍ය අගයක් දක්නට නො ලැබේ. මුල් පොත්වල ගැට මුසු තැන් හෙළි පෙහෙළි කිරීමට වැඩි යමක් සන්න ග්‍රන්ථයකින් ඉටු වන බවක් විද්‍යමාන නො වුණ ද ඒවායෙහි සාහිත්‍ය වටිනාකමක් නැතැ යි පැවැසීම ද උගහට ය. විශේෂයෙන් ම ඒවායෙහි යෙදෙන වචන මාලාව අතින්

ද සන්න පොත් භාෂා සාහිත්‍යයේ තතු සොයන්නන්හට උපකාරී වෙයි. භාෂා විකාසනය මෙන් ම පැරැණි ග්‍රන්ථකරුවන්ගේ අර්ථ වර්ණනා ක්‍රම හඳුනාගැනීමට, සිංහලයේ නිවැරැදි, පැහැදිලි වියත් ගත් වහර හඳුනාගැනීමට හා සාහිත්‍ය ග්‍රන්ථවල හෝ ග්‍රන්ථකරුවන්ගේ හෝ කාලය නිර්ණය කිරීමට හේතු වන සාධක ආදිය හඳුනාගැනීමට සන්න ග්‍රන්ථවලින් යම් බඳු මෙහෙයක් සිදු වේ.

සිංහල ව්‍යාඛ්‍යාන සාහිත්‍යයේ සන්නකරණයට සුවිශේෂත්වයක් හිමි වේ. සිංහල සාහිත්‍යයෙහි වැඩි වශයෙන් දක්නට ලැබෙන්නේ පාලි හෝ සංස්කෘත භාෂාවලින් ලියූ පොත්පත්වලට ලියන ලද සන්න යි. ජාතක කතා හෝ ජාතක ගාථා පිළිබඳ කරන ලද සන්න පොත් අතර වෙසතුරු දා සන්නය, අට දා සන්නය, ජාතක ගාථා සන්නය විශේෂ වේ. සංස්කෘත ග්‍රන්ථ කීපයකට ලියූ පුරාණ සන්න කීපයක් ද සන්න සාහිත්‍යයේ ඉතිහාසයට එක් ව ඇත. ජානකීහරණ සන්නය, කාව්‍යාදර්ශ සන්නය, මේඝදූත සන්නය ඉන් කිහිපයකි. සූර්ය ශතක සන්නය, අනුරුද්ධ ශතක සන්නය, භක්ති ශතක සන්නය යනුවෙන් ශතක පොත්වලට ලියූ සන්න පොත් කිහිපයක් ද වේ.

සිංහල කාව්‍ය සන්න පිළිබඳ ව සැලැකීමේ දී සියබස්ලකර, සසදාවත, මුවදෙව්දාවත හා කව්සිළුමිණ යන ග්‍රන්ථවල අර්ථ පැහැදිලි කිරීමට ලියන ලද සන්න කෘති කිහිපය වැදැගත් වේ.

සිංහල පද්‍ය සාහිත්‍යයේ පළමුවෙන් ම හමු වන ගී කාව්‍ය වශයෙන් සසදාවත හා මුවදෙව්දාවත විශේෂ වේ. එසේ ම සිංහල කාව්‍ය ග්‍රන්ථයකට ලියූ සිංහල සන්නයක් වශයෙන් මුල් කාලීන ව හඳුනාගත හැකි කෘතියක් වූයේ සසදාවත ගී කාව්‍යය සඳහා සපයන ලද සන්න ග්‍රන්ථය යි. සස ජාතකය වස්තු විෂයය කරගෙන රචනා වූ සසදාවත ලියැවෙන්නේ ලීලාවතී රැජිනගේ කාලයේ බව ඉතිහාසයේ සඳහන් ය. සසදාවත සිංහල භාෂාවෙන් රචනා කරන ලද්දක් වුව ද එහි භාෂාව තරමක් ගැඹුරු වූ ස්වරූපයක් ගනී. සසදාවත පිළිබඳ ව අධ්‍යයනය කරන්නකුට හෝ තත් කාව්‍යය කියවා රස විඳින්නකුට එහි අරුත් අවබෝධ කරගැනීම දුෂ්කර වන්නේ එබැවිනි.

පොලොන්නරු සාහිත්‍යාවධියෙහි ඒ සඳහා සන්න ග්‍රන්ථයක් රචනා වීම අතිශය වැදගත් වන්නේ මේ කරුණ පදනම් කරගෙන ය. සසදාවත සන්නයේ කතුවරයකු පිළිබඳ ව ග්‍රන්ථාවසානයෙහි හෝ වෙනත් මූලාශ්‍රයයක තොරතුරු සඳහන් වන්නේ නැත. එහෙත් එය සිංහල, පාලි, සංස්කෘත යන භාෂා ත්‍රයයෙහි ප්‍රාමාණිකයකු විසින් කරන ලද්දක් බව ග්‍රන්ථ අධ්‍යයනයේ දී තහවුරු වේ. සසදාවත රචනා වූ කාලය ආසන්නයේ ම සසදාවත සන්නය ද රචනා වූ අතර එය කරන ලද්දේ සසදාවත් කතුවරයා පිළිබඳ ව මැනැවින් දත් අයකු බව ද පැහැදිලි වේ. විශේෂයෙන් ම සසදාවත සන්න කතුවරයා පිළිබඳ ව සඳහන් කළ යුත්තේ ඔහු සංස්කෘත භාෂාව පිළිබඳ ව පෘථුල දැනුමකින් යුතු වූවකු වන බව යි. ඇතැමකු සසදාවත සන්නය සසදාවත්කරුගේ ම කෘතියකැ යි යන මතවාදය ඉදිරි පත් කළ ද ඒ බව තහවුරු කිරීමට තරම් ඔවුන් ගෙන එන සාධක ප්‍රමාණවත් නො වේ.

ව්‍යාඛ්‍යාන ග්‍රන්ථයක් වශයෙන් සසදාවත සන්නය විමර්ශනය කිරීමේ දී එහි අර්ථ විවරණ ක්‍රම පිළිබඳ ව ද විමර්ශනය කළ යුතු ය. කතුවරයා එහි දී මුල් ග්‍රන්ථයේ එන ගී 293ට පිළිවෙළින් සන්න සපයයි. සසදා සන්නයේ බොහෝ තැන්වල දක්නට ලැබෙන්නේ පදානුපදික අර්ථකථනයක් වුව ද, එය හුදු පදාර්ථකථනයක් ලෙස පමණක් සැලැකීම යෝග්‍ය නො වේ. අවශ්‍ය ස්ථානවල සංස්කෘත පාඨ ද ගෙන හැර දක්වමින් විවරණ සපයමින් කරන ලද පරිකථාත්මක සන්නයක් වශයෙන් හැඳින්වීමට ද පුළුවන. පැරැණි ගී කතුවරයන්ගේ සංස්කෘත කවි සමය පිළිබඳ දැනුම ගැන තොරතුරු සසදා සන්නයෙන් හෙළි වන අවස්ථා ද බොහෝ ය. එසේ ම සන්නකරුවා ඇතැම් ගීයකට පදාර්ථකථනය මෙන් ම භාවාර්ථකථනයෙන් ද අරුත් පහදයි. මේ එවන් අවස්ථාවකි.

"සඳුන් උයන් පලු, උද්‍යාන චන්දන පල්ලවයන්; තනවමින්, කම්පා කෙරෙමින්, අද අවුත්; එපුර පවන්, ඒ පුර මාරුතය තෙමේ; පියන්, ප්‍රියාවන්ගේ; සරතැස, ශ්‍රාන්තිය; දිහි මෙද, හළුයේ මතු නොවෙයි, කෙළි දෙළේ හා ක්‍රීඩා ධූරයෙහි ද; මෙහෙයි, ප්‍රේරණය කළේයි.

උද්‍යාන චන්දන පල්ලව ස්පර්ශීය කිරීමෙන් ශෛත්‍ය සෞරභ්‍ය මාර්දව යන ගුණත්‍රයෙන් ම පවන යුක්ත බව ද ඒ පවන සුරතශ්‍රමයෙන් ශ්‍රාන්ත වූ ස්ත්‍රී පුරුෂයන්ගේ ශ්‍රම දුරු කොට එම සුරතයෙහි නැවත යොදාලූ බව ද කීහු."[4]

සසදාවත සන්නයේ බොහෝ අවස්ථාවල දක්නට ලැබෙන තවත් විශේෂත්වයක් වන්නේ සංස්කෘත කාව්‍යවල එන පද්‍ය උපුටා දක්වමින් අර්ථ විවරණවලට ප්‍රවේශ වීම යි. බාලරාමායණය, මාඝ කාව්‍යය, ශකුන්තලාභරණය, රඝුවංශය, කාව්‍ය මීමාංසය, කුමාර සම්භවය, කාව්‍යාදර්ශය යන සංස්කෘත ග්‍රන්ථ මේ අතර මූලික වේ. ඇසුරු කරගන්නා ඇතැම් කෘතිවල නම් සඳහන් නො කිරීමෙන් පෙනී යන්නේ කතුවරයා තම කාර්යයේ දී සංස්කෘත ග්‍රන්ථ ගණනාවක් උපයුක්ත කොටගෙන ඇති බව යි. එසේ ම සසදාවතේ එන ඇතැම් දුෂ්කර බන්ධන පැහැදිලි කිරීමට ද සන්නකරුවා වෙහෙසෙන අයුරු පෙනී යයි. සම කාලීන ව්‍යාඛ්‍යානකරුවන් ගත් මඟ සසදාවත් සන්නකරුවා ද අභිමත වූ අයුරු තවත් අවස්ථාවක දී පෙනී යයි. අරුත් පහදන පදයෙහි ව්‍යාකරණ ලක්ෂණ දැක්වීම පොලොන්නරු යුගයේ ගද්‍ය ව්‍යාඛ්‍යානකරුවන් බොහෝ දුරට අනුගමනය කළ අර්ථ විවරණ ක්‍රමයකි. ධම්පියා අටුවා ගැටපදය, ජාතක අටුවා ගැටපදය ආදි ව්‍යාඛ්‍යාන ග්‍රන්ථවල මේ වූකලි සුලබ ලක්ෂණයකි. සසදාව සඳහා ලියන ලද සන්න ග්‍රන්ථයේ ද මේ ලක්ෂණය දක්නට ලැබේ. විශේෂත්වය වන්නේ කතුවරයා සිංහල පද සඳහා සංස්කෘතය අනුව ව්‍යාකරණ ලක්ෂණ පහදාදීම යි.

"සිහිලැල් යන්නෙන් අධිකතරට ඇල් බව කීහ - කීයේමැනෝ අධිකවචනමදිකාර්ථංගමයතියි"[5]

සසදාවතෙහි භාෂාව පිළිබඳ ව විමසන විට පැහැදිලි වන්නේ එය සාමාන්‍ය ජනයාට හුරුපුරුදු නො වූ, ඔවුනට පහසුවෙන් වටහාගත නො හැකි සංස්කෘතයට නැඹුරු වූ ගැඹුරු භාෂා ශෛලියක් බව යි. ඉන් පැහැදිලි වන්නේ සසදාවත සන්නය ලියූ කතුවරයා සසදාවත මුල් කෘතිය පමණක් නො ව බොහෝ සකු පොතපත ද ඇසුරු කළ බව යි. එසේ ම සසදාවත සන්නයේ කතුවරයා හෙළි කරන වැදගත්

කරුණක් වන්නේ සසදාවතට 'කාව්‍යතිලක' යන නාමය ද ව්‍යවහාර වූ බව යි. එසේ ම සිංහල ව්‍යාඛ්‍යාන සාහිත්‍යයට සසදාවත සන්නය සුවිශේෂ වන්නේ එය සිංහල කවියකට සිංහල බසින් අර්ථ නිරූපණය කිරීමේ ක්‍රමයට මූලික වූ බැවිනි.

පොලොන්නරු සාහිත්‍යාවධියේ ම රචනා වූ අනෙක් ගී කාව්‍යය ලෙස සඳහන් වන්නේ මුවදෙව්දාවත යි. මුවදෙව්දාවතෙහි එන පද්‍ය සඳහා අර්ථ නිරූපණ සපයන සන්න ග්‍රන්ථයක් මේ යුගයේ ම ලියැවී ඇති බව ඇතැම් වියත්තු පෙන්වා දෙති. සිංහල සාහිත්‍යය සම්බන්ධ බොහෝ ග්‍රන්ථවල එවැන්නක් පිළිබඳ ව සඳහන් ව නොමැති අතර පොලොන්නරු යුගයේ සාහිත්‍යය පිළිබඳ ව විමර්ශනයක යෙදෙන සිරි තිලකසිරි පොලොන්නරු යුගයේ රචනා වූ මුවදෙව්දාවත සන්නයක් පිළිබඳ ව සඳහන් කරයි. මුවදෙව්දාවත සන්නයේ කර්තෘවරයකු පිළිබඳ ව සඳහනක් නොමැති බව පවසන ඔහු එහි ව්‍යාඛ්‍යාන ක්‍රමවේදය පිළිබඳ ව පවසන්නේ එහි ගීවල පදයක් පදයක් පාසා අර්ථ පැවැසීමෙන් ඔබ්බට නො යන පදාර්ථකථනයක් දක්නට ලැබෙන බව යි.

වුවන් සියො වියොවුන් සැදු මෙනෙසමාහි
නිසකත් පුන සිසි මෙරජ සුනිල් සසලේ කැල්මෙන්

"එසමාහ, එසමයෙහි; සියො, වල්ලභයන්ගේ ද; වියොවුන්, විප්‍රොක්ෂිකාවන්ගේ ද; වුවත්, වක්ත්‍රයන්; නිසකත්, නිශාකාන්තා තොමෝ; පුන්සිසි මෙරජ, පූර්ණචන්ද්‍ර මරීචීන් හා; සුනිල්, අතිනීල වූ; සසලේ කැල්මෙන්, ශශලේඛා කාන්තියෙන්; සැදුමෙන්, සජ්ජිත කළා."[6]

කාව්‍යාලංකාර පිළිබඳ ව මෙරට කවීන් ගුරුතැන්හි ලා සැලැකූයේ දණ්ඩීන්ගේ කාව්‍යාදර්ශය යි. සිංහල ගී කාව්‍ය හා මහාකාව්‍ය ආදිය රචනා වූයේ ද කාව්‍යාදර්ශයෙහි සඳහන් කාව්‍යාලංකාර පදනම් කරගනිමිනි. කාව්‍යාදර්ශය අනුව යමින් කාව්‍යාලංකාර පිළිබඳ ව සඳහන් වන සිංහල ග්‍රන්ථයක් බිහි වන්නේ අනුරාධපුර සාහිත්‍යාවධියේ දී ය. ඒ සියබස්ලකර යි. ප්‍රථම සිංහල

පද්‍ය ග්‍රන්ථය වශයෙන් සැලැකෙන්නේ ද සියබස්ලකර වීම විශේෂත්වයකි. සියබස්ලකර සඳහා කරන ලද පැරැණි සිංහල සන්න ග්‍රන්ථයක් ද පවතී. ඒ සියබස්ලකරෙහි එන දුරවබෝධ පද පිළිබඳ ව පාඨකයාගේ සුබාවබෝධය සඳහා ය. සියබස්ලකර සන්නය මී ඇදුරු (රත්නමධු) නම් කතුවරයකු විසින් කරන ලද බව ග්‍රන්ථාවසානයේ එන ගීයක සඳහන් වේ. සියබස්ලකර සන්නයේ පදාර්ථ කථන ක්‍රමය මෙබඳු ය.

වනු මැනවි සියබසි - නේ කව් බැඳ සිරිඳු යම්
වදන්පබදෙක් ද කියූ - පෙදෙන් විසිතුරු සපුයි

"සපුයි කිය - චම්පුයි කිවාවූ; පෙදෙන් විසිතුරු - පද්‍යයෙන් විචිත්‍ර ව; යම් වදන් පබදෙක් ද -යම් වචන ප්‍රබන්ධයෙක් ඇද්ද; ඒ කව් බැඳ සිරිදු - ඒ කාව්‍ය බන්ධන ශ්‍රීය ද; සියබසින් වනු මැනවි - ස්වකීය වූ සිංහල භාෂාවෙන් වනු මැනවි"[7]

සිංහල පද්‍ය සඳහා අර්ථ සපයන සියබස්ලකර සන්නයේ භාෂාව සංස්කෘත භාෂාවට නැඹුරු ව ඇති බව ද මේ ඇසුරින් ගම්‍ය වේ. සියබස්ලකර සංස්කෘත ග්‍රන්ථයක් ඇසුරු කරමින් ලියැවුණු සිංහල ග්‍රන්ථයක් වූ බැවින් සන්නකරුවාට සංස්කෘත භාෂාවෙන් බැහැර වීම ද අසීරු වන්නට ඇත.

මුල් යුගවල සිංහල කාව්‍ය සඳහා ලියැවුණු සන්න ග්‍රන්ථ පිළිබඳ ව සැලැකීමේ දී සසදාවත, මුවදෙව්දාවත හා සියබස්ලකර යන ගී කාව්‍ය සඳහා ලියැවුණු සන්න ග්‍රන්ථ වැදැගත් වේ. මේ කාලයේ සිංහල කාව්‍ය ග්‍රන්ථ හැරුණු විට සංස්කෘත කාව්‍ය ග්‍රන්ථ සඳහා ලියැවුණු සන්න ග්‍රන්ථ කිහිපයක් ද පැවැති බව කරුණු අධ්‍යයනයේ දී හෙළි වේ. සන්දේශ සාහිත්‍යයේ මුල් ම සන්දේශය වශයෙන් සැලැකෙන කාලිදාසගේ මේඝදූතය සංස්කෘත කාව්‍ය ග්‍රන්ථයකි. මේඝදූතය යනු පොළොන්නරු යුගයේ සාහිත්‍යකරුවන් අතර බෙහෙවින් ජනප්‍රිය ව පැවැති ග්‍රන්ථයකි. සසදාවත සන්නයේ ද මේඝදූතයෙන් උපුටාගත් ශ්ලෝක දක්නට ලැබේ. මේඝදූතයේ සකු කවි සඳහා සිංහලෙන් අරුත් සපයන සිංහල සන්න ග්‍රන්ථයක්

දක්නට ලැබේ. පොලොන්නරු යුගයේ සෙසු සන්න ග්‍රන්ථ හා මේඝදූත සන්නය අතර වෙනසක් නො පෙනේ. පදාර්ථකථනය, භාවාර්ථ දීම සහ ඇතැම් පද සඳහා ව්‍යාකරණ විභාග දැක්වීම මේඝදූත සන්නයේ උපයුක්ත අර්ථ ව්‍යාඛ්‍යාන ක්‍රම අතර මූලික වේ. සන්නකරුවාට අභිමත වූයේ ද සංස්කෘත මිශ්‍ර භාෂාව යි. මේඝදූත සන්නයේ කතුවරයා පිළිබඳ ව වියතුන් පළ කරන අදහස් මෙබඳු ය.

"මේ සන්නය වූ කලී ඉතා පුරාණ භාෂාවෙන් කරන ලද්දක් බව ද වර්ණනාකාර ආචාර්යවරයා තර්ක න්‍යායාදියෙහි හා ඡන්දොලංකාරාදියෙහි සුපරිභාවිත බුද්ධිමත් පූජ්‍ය පණ්ඩිතයෙක් බව ද මේ ව්‍යාඛ්‍යා ලීලායෙන් ම යසසේ පෙනෙයි."[8]

ජානකීහරණ මහා කාව්‍යයට ලියූ සන්නයක් ද පවතී. ජානකීහරණ මහා කාව්‍යය ද සිංහල කෘතියක් නො වේ. එය සංස්කෘත කාව්‍යයකි. අනුරාධපුර යුගයේ රජ කළ කුමාරදාස රජු විසින් කරන ලද මේ කාව්‍යය සඳහා ලියැවුණු සන්නය ජානකීහරණ මහා කාව්‍ය සන්නය යි. සංස්කෘත සාහිත්‍යය හැදෑරීමේ දී මේ සන්න ග්‍රන්ථවලින් ඉටු කෙරෙන්නේ මහත් මෙහෙයකි. සම කාලීන සන්න ග්‍රන්ථවල මෙන් ම ජානකීහරණ මහා කාව්‍ය සන්නයේ ද භාෂාව ගැඹුරු ය. කතුවරයකු පිළිබඳ ව සඳහනක් නො වුණ ද සිංහල හා සංස්කෘත භාෂා ද්වයයෙහි ප්‍රාමාණික පඬිවරයකු විසින් එය කරන ලදැ යි නිගමනය කළ හැකි ය.

කාව්‍යාදර්ශ සන්නය ද සංස්කෘත කාව්‍යයකට ලියැවුණු සිංහල සන්න ග්‍රන්ථයක් වශයෙන් සිංහල සාහිත්‍යයට එක් වේ. කාව්‍යාලංකාර පිළිබඳ ව උවදෙස් සපයන සංස්කෘත කාව්‍යයක් වූ කාව්‍යාදර්ශය සඳහා සන්නයක් රචනා කිරීම වැදගත් වන්නේ එය සකු බස නො දත්තවුනට මෙන් ම කාව්‍යකරණය පිළිබඳ ව හදාරනවුනට ද ප්‍රයෝජනවත් වන බැවිනි. කාව්‍යාදර්ශ සන්නයේ භාෂාව පිළිබඳ ව විමසන කල්හි තහවුරු වන්නේ එය ද යුගාවේණික සම්ප්‍රදායය ම අනුගමනය කළ බව යි. එනම් සකු මිශ්‍ර වහර ම අභිමත වූ බව යි.

සිංහල කාව්‍ය සන්න ග්‍රන්ථ පිළිබඳ ව කරන හැදෑරීමක දී මූලික වශයෙන් අවධානයට යොමු වන්නේ පොළොන්නරු සාහිත්‍යාවධියට ය. මේ අවධියේ දී සිංහල ගී කාව්‍ය වූ සසදාවත, මුවදෙව්දාවත හා සියබස්ලකර අරභයා රචනා වූ සන්න ග්‍රන්ථ හැරුණු විට සංස්කෘත කාව්‍ය ග්‍රන්ථ සඳහා සිංහලෙන් කරන ලද සන්න ග්‍රන්ථ ද වැදගත් වේ. මීට අමතර ව කව්සිළුමිණ සන්නය, කාව්‍යශේඛර සන්නය, සැළලිහිණි සන්නය ආදි කාව්‍ය සන්න ග්‍රන්ථ කිහිපයක් පිළිබඳ ව ද ඇතැම් වියත්හු සඳහන් කරති.

සන්න ග්‍රන්ථයක අගය කරුණු කිහිපයක් පදනම් කරගෙන වැදගත් වේ. සන්න ග්‍රන්ථයක් හෝ පොදුවේ ව්‍යාඛ්‍යාන සාහිත්‍යය පිළිබඳ ව සලකා බැලුව හොත් ව්‍යාඛ්‍යාන ග්‍රන්ථයක් යනු නිර්මාණ රචනයක් නො වේ. එබැවින් ඒවායෙහි සාහිත්‍ය අගය පිළිබඳ ව විග්‍රහ කිරීම උගහට ය. ව්‍යාඛ්‍යාන ග්‍රන්ථයක සාහිත්‍ය අගයක් නො වේ ය යන්න ඉන් අදහස් නො වේ. ව්‍යාඛ්‍යානකරුවාගේ මූලික අභිප්‍රාය වන්නේ නිර්මාණකරණය නො වන බැවින් එය වෙනත් සාහිත්‍යාංගවලින් වෙනස් වේ. එහෙත් කිසි යම් සාහිත්‍ය නිර්මාණයක් රස විඳීමට හෝ එකී ග්‍රන්ථය පිළිබඳ ව හැදෑරීමට ව්‍යාඛ්‍යාන ග්‍රන්ථයක අවශ්‍යතාව වඩාත් වැදගත් වේ. අප මෙහි දී සාකච්ඡා කළ සිංහල කාව්‍ය සන්න ග්‍රන්ථ මෙන් ම, සංස්කෘත කාව්‍යවලට ලියැවුණු සිංහල සන්න ග්‍රන්ථ ද සිංහල සාහිත්‍යයේ සුවිශේෂ වටිනාකමක් හිමි කරගන්නා බව සඳහන් කළ හැකි වන්නේ එබැවිනි. මුල් කෘතියේ දුරවබෝධ පද සඳහා මෙකී සන්න ග්‍රන්ථ මඟින් අර්ථ සැපැයෙනවාට අමතර ව පැරැණි පඬිවරුන්ගේ අර්ථ වර්ණනා ක්‍රම, සිංහලයේ පැහැදිලි වියත් ගත් වහර මෙන් ම සාහිත්‍ය ග්‍රන්ථවල හෝ සාහිත්‍යකරුවන්ගේ හෝ කාලය නිර්ණය කිරීමට හේතු වන ඓතිහාසික වටිනාකමක් ඇති සාධක ද ඒවායෙහි ගැප් ව තිබීම විශේෂත්වයකි.

ආන්තික සටහන්

[1] සන්නස්ගල, පුංචිබණ්ඩාර, (1961) සිංහල සාහිත්‍ය වංශය, කොළඹ, ඇස් ගොඩගේ සහ සහෝදරයෝ, 73 පිට
[2] නානායක්කාර, ගුණවර්ධන, (1998) පොලොන්නරු යුගයේ සිංහල ව්‍යාඛ්‍යාන සාහිත්‍යය කොළඹ, ඇස් ගොඩගේ සහ සහෝදරයෝ, 46 පිට
[3] එම, 47 පිට
[4] සන්න සහිත සසදාවත හෙවත්කාව්‍යතිලකය, (සංස්) (1934) අතුරුවැල්ලේ ධර්මපාල හිමි, කොළඹ, ඇම්.ඩී. ගුණසේන සමාගම, 9 පිට
[5] එම, 75 ගීය
[6] මුවදෙව්දාවත සන්නය, (සංස්) (1997) කෝන්ගස්තැන්නේ ආනන්ද ස්ථවිර කොළඹ, ඇම්.ඩී. ගුණසේන සමාගම, 54 පිට
[7] සිංහල සාහිත්‍ය වංශය, 82 පිට
[8] මේඝදූත සන්නය (සංස්) (1893) ටී.බී. පානබොක්කේ කොළඹ, ලංකාභිනව විශ්‍රැත යන්ත්‍රාලය, 8 පිට
[9] වෙසතුරු දා සන්නය, (සංස්) (1950) ඩී.ඊ. හෙට්ටිආරච්චි කොළඹ, ඇම්.ඩී ගුණසේන සමාගම, 63 පිට

මූලාශ්‍රය නාමාවලිය

කාව්‍යාදර්ශ පුරාණ සන්නය. (සංස්) (1925) රත්මලානේ ශ්‍රී ධර්මාරාම හිමි. පැලියගොඩ: විද්‍යාලංකාර මුද්‍රණාලය.

කුලසූරිය, ආනන්ද. (1962) **සිංහල සාහිත්‍ය 1.** මහරගම: සමන් මුද්‍රණාලය.

කොත්මලේ, අමරවංශ හිමි. (1962) **සිංහල සාහිත්‍ය ලතා.** කොළඹ: කුලරත්න සමාගම.

ජානකීහරණ සන්නය. (සංස්) (1891) රත්මලානේ ශ්‍රී ධර්මාරාම හිමි. පැලියගොඩ: සත්‍ය සමුච්චය යන්ත්‍රාලය.

තිලකසිරි, සිරි. (2002) **පොලොන්නරු සාහිත්‍යය.** කොළඹ: ඇස්. ගොඩගේ සහ සහෝදරයෝ.

නානායක්කාර, ගුණවර්ධන. (1998) **පොලොන්නරු යුගයේ සිංහල ව්‍යාඛ්‍යාන සාහිත්‍යය.**කොළඹ: ඇස්. ගොඩගේ සහ සහෝදරයෝ.

පතිරණ, හර්බට්. (1961) **පැරණි සිංහල කවිය.** කොළඹ: ඇම්.ඩී ගුණසේන සමාගම.

මුවදෙව්දාවත සන්නය. (සංස්) (1997) කෝන්ගස්තැන්නේ ආනන්ද ස්ථවිර. කොළඹ: ඇම්.ඩී. ගුණසේන සමාගම.

මේඝදූත සන්නය. (සංස්) (1893) ටී.බී. පානබොක්කේ. කොළඹ: ලංකාභිනව විශ්‍රැත යන්ත්‍රාලය.

හින්දී නවකතාවෙහි විකාසනය

විරේෂිකා මධුවන්ති

Hindi novel which originated in the 19th century has passed several milestones so far. This paper aims at discussing the historical development of Hindi novel highlighting various important issues of it. Evolution of Hindi novel can be divided according to three main eras of Hindi literature. Many scholars accept the categorization of Hindi novels based on the era of great Indian writer Premchand, according to which Hindi novel can be divided as per-Prasad Hindi novel and post-Prasad Hindi novel. These two major categories and their sub categories have been comprehensively discussed in this paper.

© විරේෂිකා මධුවන්ති

සංස්. ජයමල් ද සිල්වා, දිල්ශාන් මනෝජ් රාජපක්ෂ, දුලන්කා ලංසකාර, දිනේෂ් සඳරුවන්
'ප්‍රභා' ශාස්ත්‍රීය සංග්‍රහය, තුන් වැනි කලාපය - 2013/2014
මානවශාස්ත්‍ර පීඨය, කැලණිය විශ්වවිද්‍යාලය

හින්දී සාහිත්‍යයෙහි ප්‍රමුඛ ගද්‍ය සාහිත්‍යාංගයක් ලෙස සම්භාවනාවට පාත්‍ර වන නවකතාවේ බිහි වීම හා විකාසනය පිළිබඳ ව තත් කාලීන විචාරකයෝ විවිධ අදහස් පළ කරති. එබැවින් හින්දී නවකතා සාහිත්‍යයේ උද්භවය හා විකාසනය පිළිබඳ ව ගොඩනැඟී ඇති විවිධ මත අධ්‍යයනය කරමින් එහි සැබෑ පැතිකඩ ඉස්මතු කිරීම මේ ශාස්ත්‍රීය අධ්‍යයනයේ අධ්‍යාසය යි.

හින්දී නවකතා සාහිත්‍යයෙහි විකාසනය පිළිබඳ අවධානය යොමු කිරීමේ දී ගම්‍ය වනුයේ යුගාවේණික ප්‍රවණතා කරණ කොටගෙන හින්දී නවකතාවෙහි විකාසනය වර්ගීකරණවලට භාජන වී ඇති බව යි. එකී වර්ගීකරණ අතරින් ප්‍රේම්චන්ද් කේන්ද්‍ර කොටගනිමින් සිදු කර ඇති වර්ගීකරණය බොහෝ විද්වතුන්ගේ පිළිගැනීමට ලක් ව ඇත.[1]

1. ප්‍රේම්චන්ද් පූර්ව යුගයෙහි හින්දී නවකතා

1.1. භාර්තේන්දු යුගයෙහි හින්දී නවකතා

1.2. ද්විවේදී යුගයෙහි හින්දී නවකතා

2. ප්‍රේම්චන්ද් යුගයෙහි හින්දී නවකතා

3. පශ්චාත් ප්‍රේම්චන්ද් යුගයෙහි හින්දී නවකතා

භාරතේන්දු යුගයෙහි හින්දී නවකතා

නූතන හින්දී සාහිත්‍යයෙහි පුරෝගාමී යුගය ලෙස ගැනෙන භාරතේන්දු යුගයේ ලේඛකයනට නවකතා රචනය සඳහා බෙංගාලි හා ඉංග්‍රීසි නවකතාවේ ආභාසය ලැබුණි. ඉංග්‍රීසි නවකතා ශෛලිය අනුව යමින් රචිත මුල් ම හින්දී නවකතාව ලෙස ලාලා ශ්‍රීනිවාස්දාස්ගේ **පරීක්‍ෂා ගුරු** දැක්විය හැකි ය. ඊට ප්‍රථම ශ්‍රද්ධාරාම් ෆුල්ලෝරී විසින් **භාග්‍යවතී** නම් වූ ලඝු නවකතාව රචනා කරන ලදි. හින්දී සාහිත්‍යයේ නවකතා නිර්මාණය වීමට ප්‍රථම බෙංගාලි නවකතා ජනතාව අතර වඩා ප්‍රචලිත ව තිබිණි. ඊට අමතර ව හින්දී සාහිත්‍යයේ මුල් කාලීන නවකතාකරණයට සංස්කෘත කථා සාහිත්‍යයේ හා පසු කාලීන නාට්‍ය සාහිත්‍යයේ ආභාසය ද ලැබුණි.

ලාලා ශ්‍රීනිවාස්දාස්, කිශෝරීලාල් ගෝස්වාමී, බාල්ක්‍රිෂ්ණ භට්ට, ඨාකුර් ජගන්මෝහන් සිංහ, රාධා ක්‍රිෂ්ණදාස්, ලජ්ජාරාම් ශර්මා, දේවකීනන්දන් ඛත්‍රී හා ගෝපාල්රාම් ගැහ්මරී මේ යුගයේ කැපී පෙනෙන නවකතාකරුවන් වූ අතර ඔවුන් ලියූ නවකතා එහි වස්තු විෂය අනුව සමාජීය, ඓතිහාසික, ප්‍රහසන හා කාල්පනික නවකතා ආදි වශයෙන් වර්ගීකරණය කළ හැකි ය.

භාරතේන්දු යුගයෙහි සමාජීය නවකතා අතරින් **භාග්‍යවතී** හා **පරීක්ෂා ගුරු** කෘතිවලට අමතර ව බාල් ක්‍රිෂ්ණ භට්ට රචනා කළ **රහස්‍ය කථා, නූතන් බ්‍රහ්මචාරී** හා **සෝ'අජාන් ඒක් සුජාන්** ද රාධා ක්‍රිෂ්ණදාස් රචනා කළ **නිස්සහාය් හින්දූ**, ලජ්ජාරාම් ශර්මා රචනා කළ **ධූර්ත් රසික්ලාල්, ස්වතන්ත්‍ර රාමා ඕ'ර් පර්තන්ත්‍ර ලක්ෂ්මී** ආදි නවකතා ප්‍රමුඛත්වයක් උසුලයි. ස්ත්‍රී හිංසනය, වේශ්‍යා වෘත්තිය, ළමා විවාහ, විවාහ නීතිරීතිවල දුර්වලතා ආදිය මේවායෙහි ප්‍රමුඛ වස්තු විෂය විය.

භාර්තේන්දු යුගයේ දී ඓතිහාසික තේමා ගත් නවකතා නිර්මාණය ඉතා අල්ප විය. සමස්තයක් ලෙස ගත් කල කිශෝරීලාල් ගෝස්වාමී විසින් රචනා කරන ලද **ලවංග්ලතා** නවකතාව යුගාවේණික විශේෂතාවලට සාපේක්ෂ ව විශිෂ්ට නිර්මාණයක් ලෙස සැලැකේ. මේ යුගයේ දී අන්‍ය තේමාවලට සාපේක්ෂ ව කාල්පනික හා මායාකාරි සිදුවීම් රැගත් නවකතා ප්‍රවාහයක් පැවැතිණි. දේවකීනන්දන් ඛත්‍රීගේ **චන්ද්‍රකාන්තා සංතති** එයිනුදු ප්‍රමුඛ වන අතර ඒ කෘතිය රස විඳීමේ අධ්‍යාශයෙන් ම එවක උර්දූ භාෂකයන් හින්දී භාෂාව හදාළ බව කියැවේ.[2] මීට අමතර ව නරේන්ද්‍ර මෝහිනී රචනා කළ **වීරේන්ද්‍ර වීර්, කුසුම් කුමාරී** හා හරේක්‍රිෂ්ණ ජෝහර් රචනා කළ **කුසුම් ලතා** මායාව හා කුතුහලය මුසු නවකතා ලෙස සම්භාවනාවට පාත්‍ර වේ.

මේ යුගයේ බොහෝ නවකතා රචකයෝ තමනට ද ආධුනික වූ මේ නව ගද්‍ය ප්‍රභේදය හරහා සාමාන්‍ය ජනයා පිබිදවීම, ඔවුන්ගේ ආත්ම විශ්වාසය ජනිත කරවීම හා මනෝරංජනය සිය අභිමතාර්ථ කොටගනිමින් නවකතාකරණයේ නිරත වූ හ. එමෙන් ම අතීත සිදුවීම් හා චරිත පදනම් කොටගනිමින් සත්‍යය, යුක්තිය, ධෛර්යය

හා ජීවිත පරිත්‍යාගය වැනි ශ්‍රේෂ්ඨ මානව ගුණාංග පාඨකයා අබිමුවට ගෙන ඒමට උත්සුක වූහ. මේ දෘෂ්ටි කෝණය අනුව බලන කල භාරතේන්දු යුගයෙහි නවකතා කාල්පනිකත්වය කෙරෙහි වැඩි නැඹුරුවක් දැක්වුව ද ආදර්ශවාදී තේමා ගත් නවකතා ලෙස දැක්විය හැකි ය.

ද්විවේදී යුගයෙහි හින්දී නවකතා

නව ගද්‍ය ප්‍රභේදයක් ලෙස අත් පොත් තැබුව ද මුල් යුගයේ උත්කර්ෂවත් ව පැවැති හින්දී නවකතාව ද්විවේදී යුගයේ දී පසුබෑමකට ලක් විය. එවකට ද බ්‍රිතාන්‍ය කිරීටයක් ව පැවැති භාරතයේ සත්‍ය යථාර්ථය වස්තු විෂයය කරගනු වෙනුවට කුතුහලය, මායාව, මනෝරංජනය පෙරටු කොටගත් නවකතාකරණයට තත් යුගයේ නවකතාකරුවෝ වැඩි නැඹුරුවක් දැක්වූ හ.

භාරතේන්දු යුගයේ ඉස්මතු වූ කාල්පනික කතා කලාව මේ යුගයේ දී ශීඝ්‍ර වර්ධනයකට මුල පිරී ය. **අනූයී බේගම්** (1904), **ගුප්ත් ගෝදාන්** (1906), **භූත්නාථ්** (1906) (දේවකීනන්දන් ඛත්‍රී), **මයංක්මෝහිනී යාමායාමැහ්ල්** (1902) හා **කමල්කුමාරී** (1902) (හරේක්රිෂ්ණ ජෝහර්) ආදි කෘති ඊට සාක්ෂ්‍ය සපයයි.

ද්විවේදී යුගයේ ඓතිහාසික නවකතා මුස්ලිම් පාලන අවධිය හා බැඳි සිද්ධි හා චරිත කේන්ද්‍ර කොටගෙන ගොඩනැඟුණි. **තාරා වාක්ෂාත්‍රකුල්කම්ලිනී** (1902), **සුල්තානා රජියා බේගම් වා රංග්මැහ්ල් මේ හලාහල්** (1904), **ලඛ්නඋ කී කබ්‍ර ව ශාහී මැහ්ල්සරා** (1916) (කිශෝරීලාල් ගෝස්වාමී), **කාශ්මීර්පතන්** (1908) හා **නවාබී පරිස්තාන් වා වාජිද් අලී ශාහ්** (1907) (ජය්රාම්දාස් ගුප්ත්) ආදි ඓතිහාසික නවකතා හරහා සමාජීය, දේශපාලනික හා සංස්කෘතික අංගවල සැබෑ නිරූපණයක් සිදු නො වූ අතර ඒ හරහා ඉතිහාසයට අදාළ කාල නිර්ණයේ ගැටලු ද පැන නැඟුණි.

භාර්තේන්දු යුගය හා බලන කල ද්විවේදී යුගයේ දී බෙංගාලි හා ඉංග්‍රීසි නවකතා බොහෝ ප්‍රමාණයක් හින්දී භාෂාවට පෙරළුණි. එහි දී ද ලේඛකයන් වැඩි උනන්දුවක් දැක්වූයේ කුතුහලය හා රොමෑන්තික වස්තු විෂයය පසුබිම් කොට ලියැවුණු කෘති

පරිවර්තනයට ය. ගංගාප්‍රසාද් ගුප්ත විසින් රේනාල්ඩ් නම් ලේඛකයාගේ ඉංග්‍රීසි නවකතාවක් **රංග්මැහ්ල්** (1904) නමින් ද, මහාවීර් ප්‍රසාද් පෝද්දාර් විසින් ස්ටෝ නම් ඉංග්‍රීසි ලේඛකයාගේ **අංකල් ටොම්ස් කැබින්** කෘතිය **ටොම් කාකා කී කුටියා** නමින් ද පරිවර්තනය කරන ලදි. ඊශ්වරී ප්‍රසාද් ශර්මා විසින් රාමෝදර් මහෝපාධ්‍යායගේ කෘති ද, කිශෝරීලාල් ගෝස්වාමී විසින් බංකිම්චන්ද්‍ර චටර්ජීගේ කෘති ද, ජනාර්ද් ප්‍රසාද් ඣා විසින් රවීන්ද්‍රනාථ් ඨාකුර්ගේ කෘති ද බෙංගාලි බසින් හින්දීයට නඟන ලදි.

මේ යුගයේ නවකතා රචකයන් අතරින් ඉතා සුළු පිරිසක් තත් කාලීන සමාජීය ප්‍රශ්න හුවා දක්වමින් නවකතා රචනා කළ හ. ඒ අතරින් භාරතීය වැන්දඹුවන්ගේ දුක්ඛිත ජීවිතය, වේශ්‍යා දිවියේ කම්කටුලු, දේවදාසීන්ගේ කාමභෝගී ක්‍රියාකලාප හා පතිවෘත්තා ස්ත්‍රීන්ගේ ආදර්ශවත් ජීවිතය අලළා නවකතා රචනා විය.

ද්විවේදී යුගයේ නවකතාවල කතා වින්‍යාසයට සාපේක්ෂ ව භාෂාවේ විවිධ ප්‍රයෝග කෙරෙහි ලේඛකයන්ගේ වැඩි අවධානයක් යොමු විය. බොහෝ නවකතාවල සාහිත්‍ය ස්වරූපය පමණක් ඉස්මතු වූ අතර සමාජ යථාර්ථය දැනැවීම කෙරෙහි නවකතාකරුවෝ විශේෂ සක්‍රිය බවක් පෙන්නුම් නො කළෝ ය. එබැවින් සමස්තයක් ලෙස ද්විවේදී යුගයේ දී හින්දී නවකතාවේ විකාසය සිදු වූයේ මන්දගාමී ස්වරූපයකිනි.

ප්‍රේම්චන්ද් යුගයෙහි හින්දී නවකතා

හින්දී නවකතා සාහිත්‍යයේ එවකට පැවැති කතා වින්‍යාසය හා විෂය වස්තුවේ දිශානතිය නව මාවතකට යොමු කරමින් එයට නව ජීවයක් ප්‍රදානය කළේ **හින්දී සාහිත්‍යයේ නවකතා අධිරාජයා** ලෙස විරුදාවලි ලත් **ප්‍රේම්චන්ද්** ය.

පූර්වයෙහි පැවැති කතා සාහිත්‍යයේ විස්මය, කුතුහලය හා විනෝදාස්වාදය මූලික කොටගත් වස්තු විෂයට වැඩි අවකාශයක් හිමි වූ බව සත්‍යයකි. **ප්‍රේමා අර්ථාත් දෝ සඛියෝං කා විවාහ්** (1905) (**හම්ඛුර්මා ව හම්සවාබ්හි** පරිවර්තනය) **අස්රාරේ මආබිද් උර්ෆ් සේවස්ථාන් රහස්‍ය, කිස්නා, රූඨී රානී, ජල්වඃ ඊසාර්** ආදි

ප්‍රේම්චන්ද්ගේ මුල් කාලීන නවකතා යථෝක්ත වස්තු විෂය සහිත ව උර්දූ බසින් ලියැවුණු නවකතා විය. වර්ෂ 1925 දී රචිත **සේවාසදන්** නවකතාව ඔහුගේ ප්‍රථම ප්‍රෞඪ නවකතාව ලෙස සැලැකෙන අතර ඒ හරහා මනෝරංජනය කේන්ද්‍ර කොටගෙන පැවැති හින්දී නවකතා කලාව නව මාවතකට ප්‍රවිෂ්ට විය.

ප්‍රේම්චන්ද්ගේ නවකතා විෂය ක්ෂේත්‍ර ත්‍රිත්වයක් ඔස්සේ විග්‍රහ කළ හැකි ය. ඔහුගේ ප්‍රාරම්භ අවධිය නියෝජනය කරන පළමු වැනි වර්ගයේ නවකතා අතර **ප්‍රතිග්යා** හා **වර්දාන්** ප්‍රධාන වේ. දෙ වැනි වර්ගයේ නවකතා හරහා සමාජයේ වෙළී පැතිරි ප්‍රශ්න කෙරෙහි අවධානය දුන් අතර එහි ආදර්ශවාදී ලක්ෂණ ප්‍රත්‍යක්ෂ ය. **සේවාසදන්, නිර්මලා, ගබන්** නවකතා ඊට සාක්ෂ්‍ය සපයයි. තෙ වැනි වර්ගයේ නවකතා අතර **ප්‍රේමාශ්‍රම්, රංග්භූමි, කායාකල්ප්, කර්ම්භූමි** හා **ගෝදාන්** ප්‍රධාන ය. ඒ නවකතා හරහා ආදර්ශයට යොමු වූ යථාර්ථවාදය පිළිබිඹු වන අතර හෙතෙම නවකතාව හරහා යම් දර්ශනයක් ප්‍රස්තුත කරයි. ජීවිතයේ සමස්ත පැතිකඩ නිරූපණයෙහි ලා ඒ කෘති ප්‍රබල කාර්යයක් ඉෂ්ට කළේ ය.

ප්‍රේම්චන්ද් නවකතා ක්ෂේත්‍රයට ප්‍රවිශ්ට වීමට ප්‍රථම චරිත නිරූපණය කෙරෙහි ලේඛකයෝ වැඩි අවධානයක් නො දුන් හ. ලේඛකයාගේ ඉඟිය අනුව රූකඩයක් සේ හැසිරෙන චරිතවලින් ඔබ්බට ගොස් පුද්ගලබද්ධ හා සමාජබද්ධ ලක්ෂණ ඔස්සේ චරිත නිරූපණයට හෙතෙම අඩිතාලම දැමී ය. ආදර්ශවාදී කතා තේමා ගත් **සේවාසදන්** නවකතාවෙන් භාරතීය විවාහය හා බැඳි දෑවැදි සිරිත, කුලීනත්වය හා කුලහීනත්වය, විවාහයෙන් අනතුරු ව ස්ත්‍රියගේ භූමිකාව හා වේශ්‍යාවගේ සත්‍ය ස්වරූපය සමාජය ඉදිරියේ ගෙන හැර දැක්විණ. වෘද්ධ විවාහ හේතුවෙන් කුටුම්බයේ දෙදරා යෑම **නිර්මලා** නවකතාවෙන් චිත්‍රණය කෙරේ.

සිද්ධි නිරූපණය ද ප්‍රේම්චන්ද අතිශය සත්‍ය හා විශ්වසනීය ශෛලියකින් ඉදිරි පත් කළේ ය. තත් කාලීන පොලිස් නිලධාරීන්ගේ අකටයුතුකම් නිරාවරණය කිරීමේ තියුණු මාධ්‍යයක් ලෙස ඔහු නවකතාව භාවිත කළේ ය. ඒ අනුව **කර්මභූමි** වූකලි දේශපාලන විප්ලවවල ඇතුළාන්තය රැගත් නවකතාවකි. කතා තේමාව ලෙස

කුමන ක්ෂේත්‍රයක් පසුබිම් කොටගත්ත ද එහි වූ ප්‍රමුඛ විශේෂත්වය වනුයේ හෙතෙම පන්හිඳ හැසිරවූ ශෛලියේ පැවැති අව්‍යාජ හා තීක්ෂණභාවය යි. මහත්මා ගාන්ධිතුමාගේ දේශපාලන විප්ලව වෙනුවෙන් යම් සක්‍රිය දායකත්වයක් සැපැයූ ප්‍රේම්චන්ද් දීනත්වයෙන් හා දුක්ඛිත බවින් මිරිකී ගිය අහිංසක ජනතාව වෙනුවෙන් උපන් මානව ගුණාංග නවකතාවේ දී වචනයට පෙරළී ය. 'කලාව කලාව උදෙසා ය' යන සාම්ප්‍රදායික යෙදුම හින්දී නවකතා ක්ෂේත්‍රයේ දී වෙනසකට බඳුන් කරමින් කලාව මනුෂ්‍ය ජීවිතය විග්‍රහ කිරීමේ තියුණු මාධ්‍යයක් කොටගත් ප්‍රමුඛයා වූයේ ප්‍රේම්චන්ද් ය.

සිය නවකතාකරණයේ උච්චතම අවස්ථාව සනිටුහන් කරන **ගෝදාන්** කෘතිය හින්දී සාහිත්‍යයට ඔහු පුද කළ තිළිණයක් බඳු ය. ලොව භාෂා ගණනාවකට පරිවර්තිත මේ කෘතිය හරහා කෘෂිකාර්මික ජීවිතයේ දී ගොවීන් මුහුණ පාන කම්කටුලු, සූරා කෑමේ විවිධ ස්වරූප, සමාජ පරිවර්තනවල දී ස්ත්‍රී භූමිකාව, ඉහළ හා මධ්‍යම පාන්තිකයන්ගේ සූරා කෑමේ චක්‍රය, ප්‍රගතිශීලී දෘෂ්ටි කෝණය, නාගරික ජීවිතයේ පුහු ආටෝප, ආදර්ශවාදී චරිත විග්‍රහය, ආර්ථික ප්‍රශ්න හමුවේ කුටුම්බයේ දෙදරා යෑම ආදි සමාජයේ දැවෙන ප්‍රශ්නවල යථාර්ථ චිත්‍රණය අව්‍යාජ ව නිරූපණය විය.

ප්‍රේම්චන්ද් යුගය නියෝජනය කරන දෙ සීය පනහක් පමණ වන අන්‍ය නවකතාකරුවන් අතරින් විශ්වම්භර්නාථ් ශර්මා 'කෝශික්', චතුර්සේන් ශාස්ත්‍රී, ප්‍රතාප්නාරායණ් ශ්‍රීවාස්තව්, ශිව්පූජන් සහාය, බේචන් ශර්මා 'උග්‍ර', ජයශංකර් ප්‍රසාද්, ජෑනේන්ද්‍ර කුමාර්, භගවතීචරණ් වර්මා, රාධිකාරමන්ප්‍රසාද් සිංහ, සියාරාම්ශරණ් ගුප්ත් හා භගවතීප්‍රසාද් වාජ්පේයී ආදිහු ප්‍රමුඛයෝ වෙති. මොවුන්ගෙන් බොහෝ දෙනා ප්‍රේම්චන්ද්ගේ මඟ යමින් නවකතාකරණයෙහි නියැළුණ හ.

ප්‍රේම්චන්ද්ගේ නවකතා අනුකරණය කළ අය අතරින් විශ්වම්භර්නාථ් ශර්මා 'කෝශික්' ප්‍රමුඛ වේ. **මා**, **භිඛාරිණී** නවකතා ඊට සාක්ෂ්‍ය සපයයි. **හ්රිදය් කී පරඛ්** (1917), **හ්රිදය් කී ප්‍යාස්** (1932), **අමර් අභිලාශා** (1932) හා **ආත්මදාන්** (1938) නවකතා හරහා චතුර්සේන් ශාස්ත්‍රී ද ප්‍රේම්චන්ද්ගේ කතා කලාව හා එකඟ වෙමින් එහි සිය අනන්‍යතාව රැකගැනීමට ප්‍රයත්න දැරී ය.

ප්‍රේම්චන්ද්ගේ සම කාලීනයකු වන ජයශංකර් ප්‍රසාද් තම නාට්‍ය හරහා ඓතිහාසික සිදුවීම් හා චරිත පදනම් කරගනිමින් තත් කාලීන සමාජීය හා දේශපාලනික ගැටලු සාර්ථක ව නිරූපණය කළා සේ නවකතාවේ ද ඒ අනන්‍යතාව තහවුරු කළේ ය.

භාරතීය ජනතාව අතර ආත්මාභිමානය, ජාතික හැඟීම, උද්‍යෝගය ජනිත කිරීමේ අභිමතාර්ථයෙන් හෙතෙම භාරතයේ ගෞරවාර්හ ඉතිහාසය හා සංස්කෘතිය තම නවකතාවල වස්තු විෂය ලෙස යොදාගත්තේ ය. භාරතීය ඉතිහාසය හා සංස්කෘතිය කෙරෙහි ඔහුගේ දැඩි ඇල්මක් පැවැතිණි. **කංකාල්, තිත්ලී** වැනි නවකතාවලින් සමාජ යථාර්ථය ද පෙර දැරි කරගනිමින් තම දේශයේ ගෞරවාර්හ අතීත ශ්‍රී විභූතිය ගෙන හැර පෑමට හෙතෙම සාර්ථක ප්‍රයත්නයක නිරත විය.

හින්දී නවකතා විකාසනයේ දී ප්‍රේම්චන්ද්ට පසු ව නව ශෛලියකින් නවකතාකරණයෙහි නියැළි ලේඛකයකු ලෙස ජෑනේන්ද්‍ර කුමාර් ඉස්මතු වේ. සමාජ, සංස්කෘතික හා ඓතිහාසික පසුබිම මනෝවිද්‍යාත්මක දෘෂ්ටිය හා වර්ණනාත්මක ව ගළපාගනිමින් හෙතෙම සිය නවකතාවල පසුබිම සකස් කළේ ය.

කල්යාණි, මුක්තිබෝධ්, විවර්ත්ත, ව්‍යතීත් ජය්වර්ධන් හා **අනාවස්වාමී** ආදි නවකතා ඔස්සේ ස්ත්‍රිය හා පුරුෂයාගේ පාරස්පරික සම්බන්ධය මනෝවිද්‍යාත්මක දෘෂ්ටියකින් විශ්ලේෂණය කරමින් ඔහු හින්දී පාඨකයා අබිමුව නව කතා වින්‍යාසයක් ප්‍රස්තුත කළේ ය. මනුෂ්‍යයාගේ චින්තනය හා බද්ධ හැසිරීම් නව දැක්මකින් යුතු ව විග්‍රහ කළ හෙයින් ජෑනේන්ද්‍ර කුමාර් '**භාරතයේ ගෝර්කි**'[3] යන විරුදාවලියට උරුමකම් කියයි.

භාෂාව, ශෛලිය, චරිත නිරූපණය, සමාජ යථාර්ථය හා කලාත්මක දෘෂ්ටි කෝණය අනුව බලන කල ප්‍රේම්චන්ද් යුගයෙහි රචිත බොහෝ නවකතා උත්කෘෂ්ට නිර්මාණ ලෙස සැලැකේ. එහෙයින් ප්‍රේම්චන්ද් යුගය හින්දී නවකතා සාහිත්‍යයෙහි ස්වර්ණමය යුගය ලෙස හඳුන්වනු ලැබේ.[4]

පශ්චාත් ප්‍රේම්චන්ද් යුගයෙහි හින්දී නවකතා

වස්තු විෂයය හා ශෛලිය අතින් බලන කල පශ්චාත් ප්‍රේම්චන්ද් යුගයෙහි රචිත නවකතා ඉතා සමෘද්ධිමත් තත්ත්වයකට පත් ව තිබිණි. මේ යුගයේ ලේඛකයෝ බටහිර දර්ශන හා වාද ගුරු කොටගැනීමේ ප්‍රතිඵලයක් ලෙස ප්‍රේම්චන්ද් යුගය දක්වා පැවති නවකතා සම්ප්‍රදායයට යථාර්ථවාදය හා බුද්ධිවාදය අන්තර්ගත විය. ඒ අනුව ඇතැම් විද්වත්තු තත් කාලීන නවකතා දශක තුනක් ඔස්සේ විග්‍රහ කරති. එනම් ප්‍රේම්චන්ද් යුගයේ සිට වර්ෂ 1950 තෙක් නවකතා, වර්ෂ 1955 සිට 1960 දක්වා නවකතා හා 60 දශකයෙන් පසු බිහි වූ නවකතා යනාදි වශයෙනි.[5]

භාරතයට නිදහස ලැබීමත් සමඟ දේශපාලනික, ආර්ථික, ආගමික, සමාජීය හා ආධ්‍යාපනික ආදි ක්ෂේත්‍රවල ඇති වූ නව පිබිදීම නවකතා සාහිත්‍ය කෙරෙහි ද ඍජු ලෙස බලපෑවේ ය. මේ යුගයේ බොහෝ නවකතා මධ්‍යම පාන්තිකයන්ගේ අභිප්‍රාය කෙරෙහි වැඩි අවධානයක් යොමු කරමින් රචනා විය. එමෙන් ම නව දේශපාලනික හා සමාජ තත්ත්ව නිසා උද්ගත වූ ගැටලු නවකතාවල වස්තු විෂයය ලෙස යොදා ගනු ලැබී ය.

තත් කාලීන ලේඛකයෝ සිග්මන් ෆ්‍රොයිඩ්ගේ මනෝවිශ්ලේෂණවාදය, කාල් මාර්ක්ස්ගේ සමාජවාදී විචාර ධාරාව කේන්ද්‍ර කොටගෙන නවකතාකරණයෙහි නියැළීමට වැඩි රුචියක් දැක්වූ හ. ඒ අතරින් ප්‍රේම්චන්ද් යුගයෙහි දී ම මනෝවිද්‍යාත්මක නවකතාකරණයට අත්පොත් තැබූ ජෛනේන්ද්‍ර කුමාර් ප්‍රධාන ය. **ඒක් ජීවනී** (1942), **නදී කේ ද්වීප්** (1950) **හා අප්නේ-අප්නේ අජ්නබී** කෘතිවලින් හින්දී නවකතාවට විඥානධාරා රීතිය හඳුන්වා දුන් ලේඛකයකු ලෙස අඥේය ප්‍රධාන වේ. මීට අමතර ව ඉලාචන්ද්‍ර ජෝශීගේ **ඝ්රිණාමයී** (1941), **සන්යාසී** (1942), **පර්දේ කී රානී** (1948), **ප්‍රේත් ඕ'ර් ඡායා, නිර්වාසිත්** (1946) **හා මුක්තිපථ්** (1950) ආදි නවකතා ද පුද්ගල චරිතවල සියුම් මනෝභාව සාකච්ඡාවට බඳුන් කළ නවකතා වේ.

මේ යුගයේ දී ද නවකතා රචකයෝ සිය නිර්මාණ හරහා තත් කාලීන සමාජීය වාතාවරණය යථාර්ථවත් ලෙස නිරූපණය කිරීමට උත්සුක වූ හ. දරිද්‍රතාව, විරැකියාව, කාන්තා විමුක්තිය, ප්‍රේමය

හා නීතිමය වටිනාකම් වස්තු විෂය ලෙස යොදාගැනිණි. සමාජීය නවකතා කෙරෙහි ප්‍රධාන වශයෙන් බලපෑවේ කාල් මාක්ස්ගේ අදහස් ය. ඒ මඟ ගත් නවකතාකරුවෙක් ලෙස යශ්පාල් ප්‍රමුඛ වේ. **දාදා කාමරේඩ්** (1942), **දේශ්ද්‍රෝහී** (1943), **පාර්ටී කාමරේඩ්** (1946) හා **මනුෂ්‍ය කේ රූප්** (1949) ආදි නවකතා ඔස්සේ හේ ධනවාදය, ගාන්ධිවාදය හා විප්ලවකරුවන්ගේ නො මනා ක්‍රියාකලාපවලට විරෝධය එල්ල කරමින් සමාජවාදී සිද්ධාන්තවලට පක්ෂපාතීත්වය දැක්වී ය.

විරාටා කී පද්මිණි, ඣාංසී කී රානී, කච්නාර්, මිරිග්නයනී, අහිල්‍යාබාඊ, මාධෝජී සිංධියා, භවන්වික්‍රම් (වරින්දාවන්ලාල් වර්මා) **දිව්‍යා, අමිතා** (යශ්පාල්) **සිංහ්සේනාපති, ජය් යෝ'ධෙය්** (රාහුල් සාංස්ක්‍රිත්‍යායන්) ආදි නවකතා මේ යුගයේ රචිත විශිෂ්ට ඓතිහාසික නවකතා ලෙස සම්භාවනාවට පාත්‍ර වේ.

ආංචලික හෙවත් උපභාෂා ලක්ෂණ සහිත ව කිසියම් ප්‍රදේශයකට අනුගත වෙමින් ලියැවුණු නවකතා කලාවක් මේ යුගයේ දී බිහි විය. ශිව්පූජන් සහාය රචනා කළ **දේහාතී දුනියා** නවකතාවෙන් ඇරැඹි මේ කතා කලාව ෆණීශ්වර්නාථ් රේණුගේ **මැලා අංචල්** කෘතිය හරහා උත්කෘෂ්ටත්වයට පත් විය. නාගාර්ජුන් රචනා කළ **බලච්නමා** හා **වරුණ් කේ බේටේ**, උදයශංකර් භට්ට රචනා කළ **සාගර් හා ලැහ්රේ ඕ'ර් මනුෂ්‍ය** මේ නවකතා ශෛලියට නිදසුන් සපයයි.

හැටේ දශකයෙන් පසු ගොඩනැගුණු නවකතාව ද අද්‍යතන යුගයේ අන් සියලු ගද්‍ය කලා මාධ්‍ය අබිබවමින් වඩා ආකර්ෂණීය හා ජනප්‍රිය අංගයක් ලෙස වැජඹෙයි. ශීඝ්‍රයෙන් පරිවර්තනය වන භාරතීය සමාජය, සාම්ප්‍රදායිකත්වයෙන් ඔබ්බට ගිය නිර්මාණාත්මක චේතනා, සමාජ සංවිධානය, කුටුම්බයේ දෙදරා යෑම, සමාජ අක්‍රමිකතා, දූෂණය, ආත්මාර්ථය, සූරා කෑම, විවිධ හැඩතල ගත් ස්ත්‍රී-පුරුෂ සම්බන්ධතා, විරැකියාව, ස්ත්‍රියගේ ශ්‍රම දායකත්වය, තත් කාලීන ළමා පරපුරේ මානසිකත්වය, නූතනත්වය කෙරේ දක්වන ආකර්ෂණය, අන්ධානුකරණය, දේශපාලන හස්තවල බලපෑම ආදි නූතන සංකීර්ණ සමාජ පද්ධතිය හා බද්ධ වූ විවිධ සංසිද්ධි සමාජීය, දේශපාලනික හා ආර්ථික පැතිකඩ ඔස්සේ විචාරයට බඳුන් කරමින් සක්‍රිය ලෙස මේ මොහොතේ ද නවකතා රචනා වෙමින් පවතී.

ඉහත සමස්ත විශ්ලේෂණය දෙස අවධානය යොමු කිරීමේ දී ගම්‍ය වනුයේ යුගාවේණික ප්‍රවණතා පෙර දැරි කොටගෙන සමාජ කතිකාවතක් ගොඩනැඟීමට සමත් නවකතා කලාවක් හින්දී සාහිත්‍යයේ අනවරත ව පැවැතගෙන එන බව යි.

ආන්තික සටහන්

1 ශුක්ල්, රාම්චන්ද්‍ර (2000) පිට. 246
2 ගුලාබ්රාය්, බාබූ (1996) පිට. 368
3 ද්විවේදී, හජාරීප්‍රසාද් (2006) පිට. 413
4 ගුලාබ්රාය්, බාබූ (1996) පිට. 244
5 නගේන්ද්‍ර (?) පිට. 562

මූලාශ්‍රය නාමාවලිය

ගුලාබ්රාය්, බාබූ. (1996) **හින්දී සාහිත්‍ය කා සුබෝධ් ඉතිහාස්.** ලක්ෂ්මී ආගරාඃ නාරායණ් අග්‍රවාල්.

තිවාරි, විශ්වනාථ් ප්‍රසාද්. (2006) **බීස්වී සදී කා හින්දී සාහිත්‍ය.** නයී දිල්ලීඃ භාරතීය ග්‍යාන්පීඨ්.

ද්විවේදී, හජාරීප්‍රසාද්. (2006) **හින්දී සාහිත්‍යඃ උස්කා උද්භව් ඕ'ර් විකාස්.** ඉලාහාබාද්ඃ ලෝක් භාරතී ප්‍රකාශන්.

නගේන්ද්‍ර. (?) **හින්දී සාහිත්‍ය කා ඉතිහාස්.** නෝඒඩා බාෂ්ණෝර්ඃ මයූර් පේපර්පැක්ස්.

ලක්ෂ්මීසාගර්. (1954) **ආධුනික් හින්දී සාහිත්‍ය.** ඉලාහාබාද් යූනිවර්සිටිඃ හින්දී පරිෂද්.

රාජ්පාල්, හුකුම්චන්ද්. (1997) **හින්දී සාහිත්‍ය කා ඉතිහාස්.** නයී දිල්ලීඃ විකාස් පබ්ලිශින්ග් හවුස්.

ශර්මා, ශ්‍රී නිවාස්. (?) **හින්දී සාහිත්‍ය කා ඉතිහාස්** (ආධුනික් කාල්). දිල්ලීඃ අශෝක් ප්‍රකාශන්.

ශුක්ල්, රාම්චන්ද්‍ර. (2000) **හින්දී සාහිත්‍ය කා ඉතිහාස්.** වාරාණසීඃ නාග්රී ප්‍රචාරිනී සභා.

හේවාවිතානගමගේ, උපුල් රංජිත්. (1998) **හින්දී සාහිත්‍ය ඉතිහාසය (සංක්ෂිප්ත හැඳින්වීමක්).** මහරගමඃ භාෂා දෙපාර්තමේන්තුව, ජාතික අධ්‍යාපන ආයතනය.

A Comparative Study on the Proletarian Condition in Sembène Ousmane's *Le docker noir* and Claire Etcherelli's *Élise ou la vraie vie*

Dinushika S.B. Ranasinghe

මේ පර්යේෂණ ලිපියේ අරමුණ වන්නේ සෙම්බේන් උස්මාන්ගේ Le docker noir - 1956 (Black docker) හා ක්ලෙයාර් එට්ෂෙරෙලීගේ Élise ou la vraie vie - 1967 (Elise or the real life) යන නවකතාවල දැක්වෙන කම්කරු පංතියේ ජීවන තත්ත්වය පිළිබඳ තුලනාත්මක අධ්‍යනයක් කිරීම යි. එට්ෂෙරෙලීගේ නවකතාවේ එලීස් ලෙටැලියැර් (Élise Letellier) හා උස්මාන්ගේ නවකතාවේ දියව් ෆල්ලා (Diaw Fall) යන කතානායකයන්ගේ ජීවිත පිළිබඳ සමීප ව අධ්‍යනය කර, ප්‍රංශයේ වර්ගවාදය නිසා දුක් විඳින කම්කරුවා පිළිබඳ ඒ ඔස්සේ අවධානය යොමු කෙරේ. මේ අධ්‍යයනයට ඇතුළත් කරුණු වන්නේ ජාතිභේදවාදය, පංති අරගලය හා කම්කරු පන්තියේ පීඩනය පිළිබඳ පාලක පංතියේ පවත්නා උපේක්ෂා සහගතභාවය ය. නවකතා ද්වයයේ එන කතානායකයන්ගේ ජීවිත ඛේදනීය තත්ත්වයට පත් වීමට මූලික හේතුව වී ඇත්තේ ඔවුන් අයත් සමාජ ස්තරයට උරුම අසාධාරණය යි.

© දිනුෂිකා එස්.බී. රණසිංහ

සංස්. ජයමල් ද සිල්වා, දිල්ශාන් මනෝජ් රාජපක්ෂ, දුලන්කා ලංසකාර, දිනේෂ් සඳරුවන්

'ප්‍රභා' ශාස්ත්‍රීය සංග්‍රහය, තුන් වැනි කලාපය - 2013/2014

මානවශාස්ත්‍ර පීඨය, කැලණිය විශ්වවිද්‍යාලය

« Ils marchaient à pas lourds, rompus par la fatigue, les échines courbées ; il émanait d'eux une odeur moite de sueur. »[1] (They walked with heavy feet, bent and broken with fatigue, a moist smell of sweat spewed from them)

The above citation taken from Sembène Ousmane's novel *Le docker noir* (1956) denotes a negative connotation on the proletarian condition in France as it portrays the plight of the proletariat in a precise manner. *Webster's Third New International Dictionary* (1971) defines proletariat as "the laboring class: wage earners; *specif*: the industrial workers. (…) in Marxist doctrine: the class of wage earners who lack their own means of production and hence sell their labor to live" (p. 1814). The objective of this research is to present a comparative study on the proletarian condition in France depicted in Sembène Ousmane's *Le docker noir* (Black docker) appeared in 1956 and Claire Etcherelli's *Élise ou la vraie vie* (Élise or the real life) in 1967. The researcher examines the lives of the protagonists: Élise Letellier's in Etcherelli's novel and Diaw Falla's in Ousmane's novel in order to portray the misery and the suffering of the working class during the period of French colonization in the African countries in the years 50 s and 60 s in France.

Sembène Ousmane is a Senegalese, born in 1923 in Zinguinchor in Casamange in rural Senegal. He is a writer, actor and a film director. In 1947, Ousmane goes to France in search of opportunities where he worked in many factories and then on the docks in Marseille.[2] *Le docker noir* (1956) is his first novel published in French language.[3] Muriel Ijere in his article *Victime et Bourreau: l'Africain de Sembène Ousmane* (1983) states that *Le docker noir* narrates the author's life experience working as a dockworker on a ship during his youth in France. Ousmane died in 2007 by the age of 84. His novels such as *ÔPays, mon beau*

peuple! (1957), *les Bouts de Bois de Dieu* (1960), *Xala* (1973) and some of his films such as *la Noire de…(*1966) *Ceddo* (1977) and *Moolaadé* (2004) prove his success in literary and film career.[4] The French writer Claire Etcherelli was born in 1934 in Bordeaux, France. During her youth she went to Paris and worked in the production line in an automobile factory for two years in order to earn a living.[5] *Élise ou la vraie vie* (1967) is her first novel that wins the Femina Prize in 1967.[6] The article *premières journées en usine* (2005) states that Etcherelli in *Élise ou la vraie vie* narrates her personal experience working as a factory worker in Paris.[7] In fact, Etcherelli reveals that everything in this novel about racism and problems of the Algerians are real and that she wrote what she knew.[8] Some of her other novels are *À propos de Clémence* (About Clemence) published in 1971 and *Un arbre voyageur* (A traveler tree) published in 1978.[9] Thus it's evident that Ousmane in *Le docker noir* and Etcherelli in *Élise ou la vraie vie* in their novels narrate an authentic experience of their lives.

This research article portrays how racial oppression in France in the years 50 s and 60 s causes misery and suffering to the lives of the proletarians. Furthermore, this study examines racism, the conflict between the superior race and inferior race and the indifference of the masters towards proletarians.

Ousman's *Le docker noir* (1956) is based on the life of a Senegalese named Diaw Falla, « le docker noir » the black docker who works on the docks in Marseille. Diaw arrives to Marseille with an aspiration of becoming a writer by publishing a novel that he has written in French language. In Paris he meets a French woman who promises to publish his book for him. However, she publishes his novel under her name. The book wins an award and it becomes a success. When Diaw discovers the truth he kills her in a fight. The murder leads to a trial and finally Diaw was found guilty

and was sentenced to hard labor in prison for perpetuity. Etcherelli's *Élise ou la vraie vie* (1967) narrates the life of Élise Letellier, a provincial young French woman from Bordeaux who arrives to Paris in search of opportunities amidst Algerian war and racial prejudice. She works in an automobile factory in the production-line for nine months. Élise begins an affair with an Algerian worker named Arezki but it ends in tragedy as Arezki was arrested by the French police and Élise returns to Province to live with her grandmother.

Firstly, the protagonists of the novels: in *Le docker noir* (1956) Ousmane presents the young Senegalese named Diaw Falla as the protagonist of the novel. The precarious existence of Diaw in a small hotel room, working as a docker in a port in Marseille is depicted in a vivid manner. For example, Ousmane describes Diaw's accommodation; « un lit en fer » (the steel bed), « le lavabo » (the sink) and « le bidet » (the bidet), « un armoire » (a closet), « un rechaud à pétrole recouvert de poussière » (a dirty oil stove), few chairs and a table are all in the same narrow room[10] indicates the deplorable living condition of the proletarians. The worker's claustrophobic accommodation is described by its unhealthiness and lack of comfort. Thus, the abject poverty has reduced them to the level of destitute. Then, in Etcherelli's *Élise ou la vraie vie* (1967) the protagonist Élise Letellier belongs to the proletariat like Diaw because of poverty. The young woman from Bordeaux comes to Paris and works in a factory for nine months. Through Élise's perspective the author presents the mode of luxury that is provided for the proletarians. During her stay in Paris Élise lives in a room; « au Foyer de la Femme » at the women's club. She describes her room; « (…) chambre à deux lits, sépares par un lourd rideau. Un casier , une patère, un lavabo, une fenêtre sur la rue. Trois mille francs par mois ».[11] (twin bedroom, separated from a heavy curtain.

A locker, a coat-peg, a sink, a window onto the street. Three thousand francs per month). In contrast with Diaw's room, Élise's room is in a better condition; as Élise says « tout cela me parut très bien, presque luxueux »[12] (everything appeared fine to me,almost luxurious). However, it's evident that the objects that occupy her room are the basic needs of a person. Élise finds her room luxurious which indicates that the proletarians are accustomed to live without basic facilities. Thus, the precariousness of the lives of the proletarians is evident.

Secondly, in both novels the authors reveal the superiority of the Whites and the inferiority of the immigrant proletarians in an effective manner. In Ousmane's novel one could observe the prejudice of the French towards the Africans. The racial oppression in France affects the lives of the inferior race. Muriel Ijere (1983) states that Ousmane in his novel presents the Africans who are perturbed by racial prejudice in France and in Africa (p. 01). Furthermore, Ijere (1983) affirms that an African proletarian is exploited by his/her French master and is also rejected by the native people who serve for their masters. For example, in *Le docker noir* (1956) the African state employee who works for the Whites in Africa, accuses Diaw as the murderer of the French woman and affirms that Diaw is engaged in illegal activitiesin France. He says this to a group of natives of Yoff; « pour des types comme lui, les lois doivent frapper dur »[13] (the law should be severe for men like them). It indicates that the civil employee who belongs to the African bourgeois is critical of his own race. His indifference regarding Diaw's situation suggests the superior attitude of the African bourgeois towards the African proletarians. Even though Diaw is an African he is rejected by the people of his race because of his social status. According to Ijere (1983) Ousmane not only criticises the Whites but also the Blacks who behave like Europeans as he

confirms that the origin of racism is capitalism (p. 01). Thus, the Blacks who are considered as the inferior race suffer injustice in the hands of the Whites, the superior race. The immigrant proletarian is oppressed, powerless and is treated as an inferior in France and in their native country. In *Élise ou la vraie vie* (1967) one observes the attitude of the inferior race, the Algerians towards the superior race, the Whites. In the factory, majority of the workers are immigrants. Thus, Élise feels the hostility of the immigrant workers; « c'était amer, froid, décourageant, ces contacts sans suite, ces phrases jettées au hasard, ces sympathies mort-nés ».[14] (it's harsh, cold, discouraging, these vague contacts, these random phrases, these vain sympathies.) reveals the prejudice of the Algerians towards the French. Although Élise belong to the proletariat, she is rejected by the immigrant workers in the factory because of the superiority of her race. Thus, Élise feels isolated; « ma solitude était grande et je la ressentais intensément ».[15] (my loneliness was great and I felt it intensely.) indicates the pathetic plight of the French proletarians amidst racial oppression in the years 60 s in France. Thus, it's evident that in both novels the authors present the racial conflict of the superior race and the inferior race in an effective manner.

Furthermore, it's important to examine how racism affects the lives of the proletarians. *Cambridge International Dictionary of English* (1996) defines racism as "the belief that people's qualities are influenced by their race and that the members of other races are not as good as the members of your own, which results in the other races being treated unfairly."[16] Diaw and Élise are presented as representatives of the proletariat who suffer injustice due to racism. In Ousmane's novel the title *Le docker noir* reveals the racial segregation. The title refers to Diaw Falla, « le docker » the docker who belongs to the African race « noir ». The

anonymous title indicates the unfortunate destiny of Diaw, a victim of racism as it resembles the fate of the immigrants who work as dockers in France. In Ousmane's novel one observes many forms of discrimination. The prejudice of the Whites towards the Blacks is evident when they address Diaw as; « monstre » (a monster), « la brute » (the brute), « sauvage » (savage), « un fou » a maniac.[17] For instance, in the news flash the journalist accuses Diaw as the murderer of the white woman even before the trial takes place; « LE NEGRE DIAW FALLA, ASSASSIN DE LA CELEBRE ROMANCIERE SERA JUGE DANS TROIS JOURS PAR LA COUR D'ASSISES DE LA SEINE ».[18] (the negro, Diaw Falla, murderer of the famous novelist will be judged in three days by the Seine Court of Assies). The words such as; « le Négre » (the Negro) and « Assassin » (murderer) suggest the attitude of the Whites towards the Blacks. The above title in capital letters on the newspaper article implies that the journalist has already given his judgment regarding the murder. Besides, the Whites distinguish the Blacks by stereotyping their race. For example, in the court, the lawyer questions from André Vellin, professor at the medical faculty who was in charge of examining the mental state of the accused: whether Diaw appears as a sexually obsessed person for him and the professor opines; « chez les Noirs, c'est une chose naturelle et surtout quand il s'agit d'une femme blanche. Ils sont fascinés par la blancheur de la peau qui est plus attirante que celle des négresses ».[19] (among black people it's a natural thing and especially when it comes to a white woman. They are fascinated by the whiteness of their skin which seems more attractive than that of black women). Moreover, the professor affirms that; « le témoin déclare que les Noirs sont des obsédés sexuels, ».[20] (the survey suggests that the Blacks are sexed obsessed people). Thus, his statement reveals the xenophobic attitude of the Whites towards the Blacks. In fact, the powerlessness of the African proletarian is evident in the novel.

For example, Diaw explains as to why he didn't complain the police regarding the injustice that happened to him; « 'ils' ne m'auraient pas cru » ('they' would not have believed me), says Diaw in court and the lawyer asks; « Et pourquoi? » (and why is that?) and he says; « parce que je suis un Noir »[21] (because I am a Black man) suggests his despair. The word 'they' in inverted comas refer to the French police officers as Diaw believes that they are also racists.

Etcherelli in her novel (1967) divides racism into two categories. Firstly, racism between the Algerians and the Whites based on the colour of one's skin. Secondly, in the novel 'racism' is also the misconception regarding the superiority of males over females. To begin with, it's important to examine the racial prejudice due to colour of one's skin. In the novel even though Élise belongs to the superior race, she feels powerless amidst the Algerian workers. For example, the Algerians stereotype the French as cold, unfriendly and indifferent; Arezki says to Élise « Les Françaises sont des championnes du….raffinement ».[22] (the French women are champions of sophistication). It indicates that Élise is recognised by the immigrant workers as a 'White' woman not as an 'individual'. Initially the Algerian workers think that Élise is cold and unfriendly. Therefore, she becomes a victim of racial discrimination. For instance, when Élise greets to one of the Algerian men in the factory, the man looks at her with enmity and says; « Vous dites bonjour aujourd'hui et pourquoi pas hier? ».[23] (you say good morning to me today? Why didn't you say it yesterday ?) which reveals the attitude of the Algerians towards the French as they believe that the French are prejudiced towards the immigrants. Thus, the Algerians reject being friendly with a white woman. As a result, Élise feels alienated and isolated; « personne ne me salua » (nobody greeted me) and « le petit cloueur cracha de côté d'un air de dégoût. Je compris tout à coup qu'il avait pu prendre mon silence pour

quelque réflexe raciste (…) ».[24] (the short man who nails in the car next to me, spits on the ground with an air of disgust. I knew all of a sudden that he took my silence as a racist behaviour). However, Élise is not a racist as she says to her Algerian lover, Arezki; « je ne peux pas être raciste ».[25] (I cannot be racist).

Despite the deplorable working condition Élise endures the hostility of the male workers in the factory. The male workers are unsympathetic towards her not only because she is a white but also because she is a woman working in « atelier 76 ».[26] (Section 76). Thus, she feels feeble in the presence of the male community in the factory. For example, when Élise says to her master that she is feeling sick; « il me semblait que j'étais l'objet de tous les regards. J'eus peur ».[27] (I felt myself becoming the center of everyone's attention. I was afraid). The above phrase indicates her vulnerable position as she finds it difficult to perform the hard manual labour unlike the male workers in the factory. The limitations of her physical strength make her feel inferior to others. Thus, the men in her factory treat her in an offensive manner. In the above phrase 'becoming the center of everyone's attention' denotes a negative sense as she feels herself being judged, scrutinised and evaluated contemptuously by men. Therefore, in both novels the xenophobic attitude that stirs in both sides: the prejudice of the immigrants towards the French and the prejudice of the French towards the immigrants are evident.

In addition, Ousmane and Etcherelli emphasise the difficulty of the work of the proletarians. In *Le docker noir*, the metaphor of the fish where Diaw works is compared to a mammal that grinds the dockers until they are reduced to a mush; « (…) les cales vomissaient de leurs entrailles cette scorie humaine ».[28] (the holds from the depths spouted this human dreg.) signifies the inhumanity

of the work. In fact, the workers are forced to work in dreadful conditions for long durations as the work last from eight to ten hours and sometimes even much longer.[29] They work like slaves and their masters ignore the weak and the sick; « les accidents étaient innombrables. Le machinisme avait dépassé leur faculté physique (…) ».[30] (there were numerous accidents. Mechanization had surpassed their physical ability ….) indicate the infernal cadence and the uncertainty of the lives of the proletarians. For example, Diaw questions from N'Gor, the chief in his section; « combien de nous sont dans les hôpitaux?. ».[31] (how many of our people are in hospitals?) As it reveals the hazardous position of the work. The masters are indifferent to the suffering of the proletarians. Despite the fatigue the workers are obsessed with their work. For instance, the phrase; « Chaque fin de journée il se promettait de ne pas revenir le lendemain et le lendemain, il était le premier à venir ».[32] (at the end of every day, he promised himself not to come back the following day, and the following day, he was the first to come) signifies Diaw's obsession with work. In Etcherelli's novel, Élise compares the chain of the factory to a serpent that strips the worker; « les moteurs se mirent en marche et le grand serpent mecanique recommença à nous dévorer ».[33] (the engines began to move and the mechanical snake began to devour us). The metaphor of the serpent indicates the atrociousness of the work. For example, Élise says that she works in the factory for nine hours; « j'aurais voulu m'arrêter, demander la permission de souffler un peu. Les jambes dures comme du bois, rouillées aux articulations, je descendais moins vite ».[34] (I wanted to stop and ask permission to breathe a little. The legs are as hard as wood, rickety joints, I descended slowly). The above phrase suggests the laboriousness of the work as many workers suffer from various illnesses due to fatigue. Moreover, Élise's suffering is more intense than that of Diaw. Especially because the work in the production line is extremely

difficult for a woman; « Grimper, enjamber, m'accroupir, regarder à droite à gauche, derreier, au-dessus, voir du premier coup d'œil ce qui n'est pas conforme, examiner attentivement les concours, les angles, les creux (…) dans la voiture suivante, recommencer sept fois par heure ».[35] (Crawl, climb over, squat, look right and left, behind, above, notice the errors at first glance, carefully consider the complexity, the angles, the hollows (...) in the next car, repeat seven timesper hour). The above phrase with a lengthy description, separated by commas suggest the rapidity and the complexity of the work. Hence, in the novels one could observe the continual struggle between « la chaîne » (the chain) and the worker; « La chaîne, ô le mot juste…Attachés à nos places. Sans comprendre et sans voir ».[36] (the chain, oh the right word ... Attached to our seats Without understanding and without seeing.) reveals the proletarian condition. The phrase; « (…) aucun temps n'était prévu pour le besoin le plus naturel, les hommes réussissait à souffler un peu en trichant mais moi je n'y arrivais pas encore ».[37] (no time was provided for the most basic need, the men managed to do a bit of cheating but I just could not) signifies the plight of the proletarian women in factories. Élise is enslaved by work as Diaw in Ousmane's novel. After an exhausting day she feels; « je ne dormirai plus. En somnolant. Je rêverai que je suis sur la chaîne ».[38] (I will no longer sleep. Dozing off, I will dream that I'm on the chain) reveals Élise's distress as she finds it impossible to detach herself from the infernal cadence of the work in the factory.

In conclusion, it's evident that the indifference of the superior race regarding racism, class conflict and proletarian condition eventually aggravated the misery of the proletarians in the years 50 s and 60 s in France. By focusing on the lives of Diaw and Élise one could observe the plight of the proletarians. In fact, this research article has revealed that the protagonists' lives were

lead towards destruction due to the indifferent treatment that their class has received. Thus, the researcher has presented the conflict between the superior race and the inferior race, victims of racism and the indifference of the masters towards the proletarians in an effective manner.

End Notes

1. Ousmane, 1973, p. 130
2. Encyclopedia.com, 2015
3. Encyclopedia.com, 2015
4. Encyclopedia.com, 2015
5. Larousse.fr, 2008
6. Larousse.fr, 2008
7. Samuelhuet.com, 2005
8. Samuelhuet.com, 2005
9. Larousse.fr, 2008
10. Ousmane, 1973, p. 89
11. Etcherelli, 1967, p. 70
12. Etcherelli, 1967, p.70
13. Ousmane, 1973, p. 18
14. Etcherelli, 1967, p. 108
15. Etcherelli, 1967, p. 93
16. p.1166
17. Ousmane, 1973, Pp. 48-67
18. Ousmane, 1973, p. 14
19. Ousmane, 1973, p. 54
20. Ousmane, 1973, p. 55
21. Ousmane, 1973, p. 56
22. Etcherelli, 1967, p. 238
23. Etcherelli, 1967, p. 91
24. Etcherelli, 1967, p. 92
25. Etcherelli, 1967, p. 159
26. Etcherelli, 1967, p. 76
27. Etcherelli, 1967, p. 101
28. Ousmane, 1973, p. 130
29. Ousmane, 1973, p. 131
30. Ousmane, 1973, p. 128
31. Ousmane, 1973, p.144
32. Ousmane, 1973, p. 141
33. Etcherelli, 1967, p.116
34. Etcherelli, 1967, p. 88

35. Etcherelli, 1967, p. 88
36. Etcherelli, 1967, p. 98
37. Etcherelli, 1967, p. 94
38. Etcherelli, 1967, p. 90

References

The citations of the French texts Le docker noir. (1956) **and Élise ou la vraie vie**. (1967), translated from French to English by the researcher.

Cambridge International Dictionary of English. (1996). Cambridge: Cambridge University Press.

Encyclopedia.com, 2015. Encylopedia-Sembène, Ousmane. Available at: http://www.encyclopedia.com/topic/ Ousmane_Sembene.aspx [Accessed: 27th Sepet. 2015]

Etcherelli, C. (1967). **Élise ou la vraie vie**. 1967 edition. Paris: Denoël.

Ijere, M. (1983). **Victime et Bourreau: L'Africain de Sembene Ousmane**. Available at: http://mongobeti.arts.uwa.edu.au/ssues/pnpa35/pnpa35_05.html [Accessed : 23th Sept. 2015]

Larousse.fr. (2008). **Larousse en ligne-Claire Etcherelli.** [online] Paris: L'Encylopédie Larousse.fr. Available at: http://www.larousse.fr/encyclopedie/litterature/Etcherelli/173189 [Accessed: 18th Sept. 2015]

Ousmane, S. (1956). **Le docker noir.** 1973 edition. Paris: Presence Africaine.

Samuelhuet.com, 2005. **Premières journées en usine**. Available at: http://www.samuelhuet.com/linguistique/47-folio/1000-claireetch.html. [Accessed: 20th Sept. 2015]

Webster's Third New international Dictionary. (1971). Volume. 2. Massachusetts: G & C Merriam Company.

Improving English Vocabulary as Second Language Learners at the University of Kelaniya

Sewwandi Emalka Jayaweera

භාෂාවක අංග අතරින් එහි වාක්කෝෂයට වැදැගත් ස්ථානයක් හිමි වේ. භාෂාව නිවැරැදි ව හසුරුවා පැහැදිලි ව අදහස් ප්‍රකාශ කිරීම සඳහා ද එය අත්‍යවශ්‍ය සාධකයකි. මේ අධ්‍යයනය ඉංග්‍රීසි භාෂාව දෙ වැනි භාෂාවක් ලෙස හදාරන කැලණිය විශ්වවිද්‍යාලයීය විද්‍යාර්ථීන් තම වාග්කෝෂය පුළුල් කරගැනීමට භාවිත කරන ක්‍රම පිළිබඳ විග්‍රහයකි. ඒ ක්‍රමවල ඵලදායීතාව හා ඒ අතරින් වඩාත් ජනප්‍රිය ක්‍රමය කුමක් දැ යි මෙහි දී විමසනු ලැබේ. විශ්වවිද්‍යාලයයේ ඉංග්‍රීසි භාෂා ඉගැන්වීමේ ඒකකය විසින් මෙහෙයවනු ලබන විෂය ඒකක හදාරන විද්‍යාර්ථීන් සියයක් සඳහා යොමු කරන ලද ප්‍රශ්නාවලියකින් ගොනුකරගත් දත්ත ඒ සඳහා යොදා ගන්නා ලදි. එහි දී සනාථ වූයේ නවීන අන්තර්ජාල ක්‍රියාකාරකම් භාවිතයෙන් වාක්කෝෂය පුළුල් කරගැනීම පිළිබඳ ඔවුන්ගේ අවධානය යොමු වී නොමැති බව යි.

© සෙව්වන්දි එමල්කා ජයවීර

සංස්. ජයමල් ද සිල්වා, දිල්ශාන් මනෝජ් රාජපක්ෂ, දුලන්කා ලංසකාර, දිනේෂ් සඳරුවන්

'ප්‍රභා' ශාස්ත්‍රීය සංග්‍රහය, තුන් වැනි කලාපය - 2013/2014

මානවශාස්ත්‍ර පීඨය, කැලණිය විශ්වවිද්‍යාලය

Background

Although a prominent position was given to Greek and Latin Languages and learning its vocabulary in the second century BC, English became more popular later as it was used widely in the world as the common language for communication purposes and improving its vocabulary to fulfill the needs of proper communication process, was given a prominent place. Many attempts were made to standardise English vocabulary throughout the world and as a result of that attempt English Dictionaries were produced. According to Schmitt (2000), 'A Table Alphabetical', published in 1604, by Robert Cawdrey was the first dictionary to study vocabulary in English language and then Samuel Johnson brought out his 'Dictionary of the English Language' in 1755, which soon became the standard reference.

Many strategies and methods are introduced to improve English vocabulary and improving vocabulary by reading, by using a dictionary, by reading journals and by listening to native speakers' conversations and by engaging in conversations are recommended as some of the most effective methods of enhancing English vocabulary. Among them there is a wide ranging inventory of vocabulary improving methods developed by Schmitt (1997). As he states, if learners don't know a word they must discover its meaning by guessing based on their structural knowledge of language or they must guess it from its context. He further declares that the context should be taken to mean more than just textual context, however since contextual clues can come from a variety of sources. These methods of guessing the meaning from the learners' structural knowledge of the language or guessing its meaning from context are introduced as the "Determination Strategy" (DET) (Schmitt's 1997). The second method is introduced as "Social Strategy" (SOC) where the learner has to

ask from someone who knows the language well; for an example learners can ask form their English trenchers/ lecturers for the translation and its synonyms as well as a definition by the paraphrase. Schmitt's (1997) third suggestion is "Discovery Strategy" (DIS), which allows the learners to use a dictionary to understand the meaning of a new word.

Apart from the above mentioned main three methods he further declares the success of using the "Memory Strategy" (MEM) and "Cognitive Strategy" (COG), which allow learners to think their learning of new words to mental processing by associating their existing or background knowledge with new words. Many learners use 'Word lists' to improve their English vocabulary and Schmitt (1995) suggests that it could be done with a vocabulary note book which includes new words and their translations.

The first strategy that language learners use to improve their vocabulary is 'Reading'. The more the reader reads, specially novels, literary work as well as magazines and newspapers, the more they will be able to improve their vocabulary and expose to many new words. They must also attempt to derive meaning from the context of the sentence as well as from looking up the definition in a dictionary. It is very important to read essays and even blogs on various subjects and to note down the unknown words that one comes across, specially 'Technical Terms' for checking later. The second strategy is using a 'Dictionary', the learners are free to use any version they prefer. When the learner comes across a new word it is very important to check in the dictionary to learn both its pronunciation and its meaning. It is also better to find similar words, phrases and opposites of the new words.

The third popular strategy is keeping a running 'list' of new words that one discovers and slowly building them into everyday

vocabulary of the learner. Many learners make a list of important verbs and nouns and that helps them in many ways. Modern technologies such as using internet to improve English vocabulary has become a popular strategy, which is used frequently among the language learners as they can find many 'word games' to improve their vocabulary.

These games challenge the learner and help them to discover new meanings and expressions, new words become a 'fun tool' in the quest for expanding the learner's vocabulary and there are 'cross word puzzles', 'word jumble puzzles' as vocabulary improving games. Many language learners have proved that they have improved their English Vocabulary by 'engaging them in conversation' and this strategy implies that simply talking with other people helps the learner to discover new words. It is required to remember or note down the new words that learners hear in conversations and add new words to the learners' vocabulary.

The above mentioned strategies are used frequently by English language learners to improve their vocabulary and it is very important to practice them regularly to become a fluent user in English vocabulary by using them regularly, writing them regularly and engaging them in their conversations regularly.

Research Questions

- What are the methods used by the ESL Learners at the University of Kelaniya to improve English Vocabulary?
- What is the frequency of using these methods to enhance their vocabulary?
- Are these methods effective?
- What are the practical problems of the learners in using these methods?

Methodology

This study examines the methods, used by the undergraduates of the University of Kelaniya, to improve English vocabulary. The frequency of using these methods are also examined with the practical problems of using them in the ESL classrooms at the University level to identify the effectiveness of using these methods to improve the vocabulary of ESL students. The participants were also given an opportunity to introduce their suggestions and solutions for their practical issues. A questionnaire was prepared to distribute among hundred students who follow English Course Units offered by the English Language Teaching Unit of the University of Kelaniya. Hundred Undergraduates, who learn English as a second language at the University of Kelaniya were selected to participate this research study. They were selected randomly and were given a questionnaire to be filled with their own methods of improving English vocabulary as its Second Language Learners.

These participants represented the Faculties of Social Sciences, Humanities, Science and Commerce and Management of the University of Kelaniya and they were the Undergraduates who were following the Course Units of 'English for Social Sciences and Humanities', 'English for Physical Sciences', 'English for Business Communication', 'English for the students of English Department' and 'Certificate Course in English', offered by the English Language Teaching Unit of the University of Kelaniya in their first, second and third academic years of Bachelor's Degree Programme. There are various strategies which have been used as methods of improving English Vocabulary and only fifteen strategies are adopted in this questionnaire.The prepared questionnaires were distributed to Undergraduates during their lecture times and they

were asked to complete the questionnaires in the lecture room to be collected at the same times. They were given the opportunity to complete the questionnaires through their own experiences of using the presented methods of improving vocabulary in their lessons practically and they were asked to write down the issues they have faced when they were using the given methods.

Fifteen methods which are introduced to improve English Vocabulary were mentioned in the distributed Questionnaire and the participants were given an opportunity to select how often they use those methods to improve their English Vocabulary. The given Methods are listed below;

1. "I use a dictionary to learn new English words"
2. "I write new English words in a book and study them"
3. "I write definitions of new words in a separate book"
4. "I guess the meanings of new words with other words in the text"
5. "I ask the lecturer to translate English words to Sinhala/Tamil"
6. "I ask the meanings of the new words from the classmates"
7. "I read books, newspapers and learn new words"
8. "I study Vocabulary lists"
9. "I listen to native speakers and talk with them"
10. "I learn new words from films"
12. "I learn words about the culture of English speaking countries"
13. "I make example sentences of new words to memorise them"
14. "I study spellings"
15. "I practice new words over and over again"
16. "I use online activities and online Vocabulary tests"

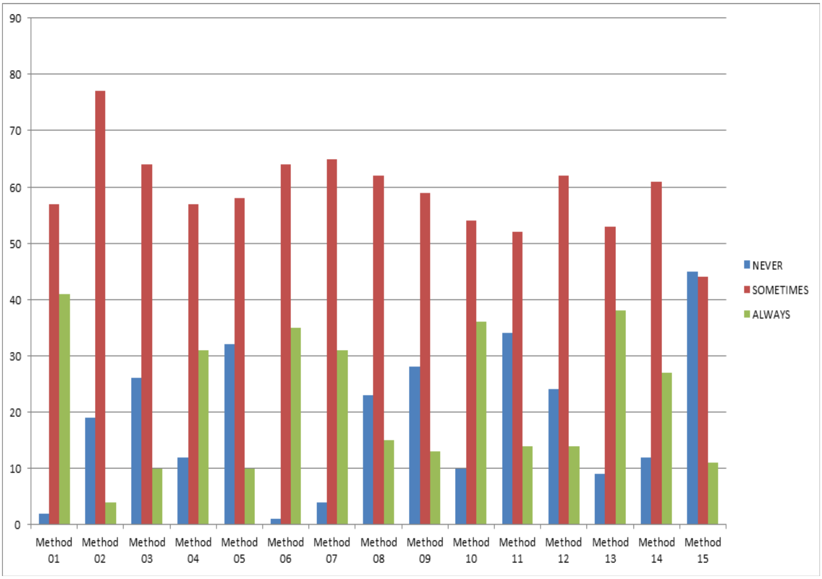
Every participant had to select how often they use these methods to improve their English Vocabulary and they had to indicate the frequency by ticking one of the three options naming;

1.NEVER 2.SOMETIMES 3.ALWAYS

Data Analysis

All the participants had selected one of the given options to indicate the frequency of using the given methods in their day to day life and the below indicated table summarises their frequency of using these methods.

According to this table the majority of the participants use the given methods of improving vocabulary only sometimes in their studies and some methods they never use in their learning procedures to improve the knowledge of English vocabulary.



According to the results of this table, it is proved that the most popular methods from the given methods are using a Dictionary to learn new English words as it is the method which is 'Always' used by the majority of the participants.Though there are many methods to improve English vocabulary and though the participants had introduced many methods to improve English vocabulary, it is also important to seek out whether these methods are effective or not effective in their learning processes. Therefore the participants were given a question to give their opinion on whether those methods had helped them to improve their English vocabulary. The result is;99% of the participants had agreed that these methods are helpful and only one of the participated undergraduates had mentioned that these methods are not helpful to improve their English vocabulary in a proper way.

The participants were given an opportunity to expose the problem that they face when using these methods in the distributed Questionnaire and the problems such as new words cannot be pronounced in their proper way, difficult words are always hard to be remembered, the feeling of fear and shyness to speak in public, some words are not spelled according to their pronunciation, the basic meaning of the word cannot be used in all the contexts, sometimes the opportunity to refer to a dictionary is limited as there are limited resources, the difficulty of understanding the meanings of colloquial expressions as they are not mentioned in the Standard Language, some words and expressions used in the movies, dramas, and cartoons cannot be found in dictionaries, the less awareness about the word practicing activities in the internet and the difficulties in using English- English dictionaries as it is complicated to understand the definition given in English were indicted in the questionnaire.

Conclusion and Discussion

When considering the results of the research it is proved that Undergraduates of the University of Kelaniya follow many methods to improve their vocabulary, specially they follow most of the given methods in the Questionnaire and they also follow their own methods such as talking to friends in English and talking to themselves in English as an aid to think in English to use more words in their speaking. Using a dictionary, writing new English words and memorizing them, guessing meanings along with other words, listening to movies and songs, getting peer-supports, talking to native speakers, making sentences with new words, studying spellings were highlighted as the most popular methods of improving English vocabulary and the study proved that many learners are not exposed to online activities or games which improve their vocabulary with modern technologies. The problem of difficulties in using the basic or the surface meaning of a word in different contexts was figured out as the major problem and being familiar with all forms of a new word was suggested to enhance their vocabulary in order to use them with their correct contextual meanings.

Among the presented fifteen methods of improving English vocabulary, the Undergraduates of the University of Kelaniya prefer to use the method of 'using a dictionary to learn new English words', 'learning new words from films' and 'studying spellings'. These methods can be categorised as the most popular methods of them as the majority of the participants had selected the option 'always' for these three methods to indicate the frequency of using these methods. Among these popular methods referring to a dictionary is the mostly used method as it is fast and easy to refer to a dictionary whenever they find a difficult word. According to the results of the research that method is 'always' used by 41 of the participants,

which is the highest percentage of using a method to practice and learn new English words, therefore the method of 'using a dictionary to learn new English words' can be introduced as the most popular method of the Undergraduates of the University of Kelaniya.

According to Nation (1990) there are two kinds of a word form, namely 'written form' and the 'spoken form'. The written form of a word refers to the spelling and the spoken form means sound or pronunciation. If a Second Language Learner becomes a master of a particular language he or she should improve these two forms of a word as it has its own value in different contextual backgrounds. For example the past tense of the verb, 'read' is written as 'read' but it is pronounced as 'red' and the Second Language Learner should acknowledge these differences in written form and the spoken form of a particular word.

As Schmitt (2000) defines; a word has a "fixed" meaning, which is considered to be the "basic meaning" or the word and it also has a "fuzzy" meaning, which is considered as its "cultural" meaning or "contextual" meaning. He depicts the meaning of the word "skinny" as an example; indicating that its "fixed meaning" is "slim" in describing a beautiful figure although its "fuzzy" meaning is "unhealthy" of "unattractive" in describing an old woman. Therefore when a Second Language Learner defines the word 'vocabulary', it is important to pay attention to these two concepts of a word form.

Knowing a word implies knowing many things about the word, but Second Language Learners are only acknowledged about its dictionary meaning and to improve their vocabulary knowledge they should investigate the contextual meaning or the various connotations of that particular word. Therefore, improving English

vocabulary involves the improvement of acknowledging both dictionary meaning and its connotations. It is very important to pay attention to these aspects of a word when learners improve their English vocabulary as Second Language Learners.

The solution for the problems of pronouncing the new words properly can be suggested as listening to the pronunciation of the native speakers. It is better to use online facilities where they provide the opportunity to listen to the native speakers' pronunciations. It is important to use difficult new words frequently in speaking and writing as a practice to remember the word and its spellings and the feeling of fear and shyness can be reduced by speaking with friends and also with family members before talking in public.

It is important to read many books, newspapers and articles to get a clear idea about the proper usage of same words in different contexts; there are books written specially to explain the different usage of words and the learners can be advised to refer to these explanations. It is also suggested to use internet facilities where the learner can get a good support to practice words in an interesting way rather than memorizing the spellings of the words. There are many activities in the internet where the learners can get access to many interesting word games to practice the spellings of new words. These solutions can be used by the learners to minimise the problems that they face when enhancing their English vocabulary in learning it as a Second Language.

References

Nation, I.S.P. (1990) **Learning Vocabulary in another Language**. United Kingdom: Victoria University of Wellington.

Hulstijin, J.H. (2001) **Intentional and incidental Second Language Vocabulary Learning**. Amsterdam Center for Language and Communication. http://dare.uva.nldocument/2/16274 [Date of Access: 22nd of August 2015]

Schmitt, N. (2010) **Researching Vocabulary: A Vocabulary Research Manual**. United Kingdom: University of Nottingham.

Schmitt, N. (2000) **Vocabulary in Language Teaching**. England: Cambridge University Press.

Schmitt, N. (1997) **Vocabulary Learning Strategies**. United Kingdom: University of Nottingham.

Infanticide as Fiction: Goethe’s Faust as a Model

B. Madupali Sugandhika Cooray

‘ෆවුස්ට්’ නාට්‍යය ජර්මන් ජාතික කතුවරයකු වූ යොහාන් වොල්ෆ්ගන්ග් ෆොන් ගොයෙතෙ විසින් වර්ෂ 1831 දී රචනා කරන ලද්දකි. කොටස් දෙකකින් යුත් නාට්‍යයක් වූ එය එකල ජර්මන් ජන සමාජයේ මතවාදයට තුඩු දුන් ළදරු ඝාතන පදනම් කරගෙන රචනා වී තිබේ. සුසානා මාගරිතා බ්‍රාන්ට් නැමැති විසි හතර හැවිරිදි අනාථ මෙහෙකාර තරුණිය සිය ළදරුවා මරාදැමීමේ වරදට වර්ෂ 1772 ජනවාරි මස 14 වැනි දින ෆ්‍රන්ක්ෆුවර්ට්හි දී හිස ගසා ඝාතනයට ලක් කරන ලද්දී ය. ඒ අවස්ථාව ඇසින් දුටු සාක්ෂිකරුවකු වූ ගොයෙත ඒ අනුභූතිය ඇසුරින් මේ නාට්‍යය රචනා කළේ ය. ඇගේ ඉරණම අත් වූ තවත් තරුණියන් රැසකගේ ජීවිතවල සැඟැවුණු පැතිකඩක් සමාජ අවධානයට ලක් කිරීමට ‘ෆවුස්ට්’ නාට්‍යය දායක වූ අන්දම මේ ලිපියෙන් සාකච්ඡා කෙරේ.

© බී. මධුපාලි සුගන්ධිකා කුරේ

සංස්. ජයමල් ද සිල්වා, දිල්ශාන් මනෝජ් රාජපක්ෂ, දුලන්කා ලංසකාර, දිනේෂ් සඳරුවන්
‘ප්‍රභා’ ශාස්ත්‍රීය සංග්‍රහය, තුන් වැනි කලාපය - 2013/2014
මානවශාස්ත්‍ර පීඨය, කැලණිය විශ්වවිද්‍යාලය

Goethe's Faust a great dramatic German poem in two parts, completed in 1831 based on the medieval legend of a man who sells his soul to the devil in seek of the true meaning of life, portrays the following sequence of events: "passionate inexperienced deceitful love that leads to unwanted pregnancy, the birth of the child in secrecy and the murder of the child by his own mother and the execution of the murderer.[1]

According to the infanticide act in the UK, infanticide could be defined as "the intentional killing of a child, under the age of twelve months mostly by his or her own parents."[2]In Medieval Era infanticide was mostly considered as a crime which was committed by the mother of the child. In early Medieval Era in Germany, infanticide was not considered as a highly punishable act, as an unbaptised infant was not considered fully human. Later, in the latter part of the Medieval Era it was declared by the "**Constitutio Criminalis Carolina"** (Procedure for the judgment of capital crimes of Charles V.) that infanticide should be considered as serious murder case, as it was started to believe, that the soul of an unbaptised child could not reach the eternal salvation. Therefore, the Mothers who have committed the crime, were either deported from the country or were demanded death penalty which was carried out by a series of typical medieval execution forms, such as beheading, hanging by the neck, impalement, or by burying alive.

The earliest form of Goethe's Faust known as Ur- Faust was created between 1772 and 1775 and consisted of twenty two scenes, but later declared the manuscript to be lost, but a copy could be discovered in 1886. The first fragment of a printed version of the Faust could be found in 1790.

"Goethe's Faust is a classic of European literature. Based on the fable of the man who traded his soul for superhuman powers and knowledge, it became the life's work of Germany's greatest

poet. Beginning with an intriguing wager between God and Satan, it charts the life of a deeply flawed individual, his struggle against the nihilism of his diabolical companion Mephistopheles. Part One presents Faust's pact with the Devil and the harrowing tragedy of his love affair with young Gretchen."[3]

The Character of young Gretchen, the main females character in Goethe's Faust, portrays the image of a delicate, well mannered, soft hearted maiden of a lower class family, who is bounded by the duties to her family yet care free, who is attending to the church's feast daily, who is highly religious, immature and could easily be tempted by a man due to her lower class upbringings and inexperienced nature. The intention of Goethe, through his creation, was to represent, the social background of the female victims of the Infanticide in the early 19th century and to unfold their untold confessions to address the burning social problem, in a different point of view.

The victims of infanticides in the medieval era were mostly from lower class families, who were being helplessly, put in to the circumstance, where their final solution was to murder the newborn infant. In most cases the females were from lower class families who are either being abused by men or have had love affairs with men from upper class families who are being promised to marry them , but later being dumped after their pregnancy has been revealed. This tragic circumstance of women, their desires, their way of living and their immature expectations vs. reality is well portrayed by the character of Gretchen.

Gretchen, who was first introduced to Doctor Faust by her female neighbor, is fascinated by the aristocratic Attire of Faust. The above poem depicts Gretchen's immature feelings towards her newly met aristocratic lover.

"Without him here
my grave is near,
my world around
is sadness bound.
His lofty walk,
his noble sight,
his smiling face,
his glance's might,
And his expressions
magic bliss,
his touch of hand
and, oh, his kiss"[4]

The execution of Sussana Margaretha Brandt, in 1771 in Frankfurt was the greatest inspiration for Goethe to write his drama Faust, as he himself was an eye witness of the execution process. Susanna Margaretha Brandt was a twenty four year old orphan House maid, who was being raped by a goldsmith and later has strangled her newly born infant to death and buried him at the backyard of a farm house. She has worked in a guest house where the drunken goldsmith apprentice has raped her. Therefore, she had no clues to prove her innocence and did not know any proper information about the identity of the father of the child. Therefore, she was beheaded with a sword for hiding her pregnancy and killing her new born infant in 1771 in Frankfurt am Main. Goethe who was at that time a 22 year old lawyer was greatly moved by this injustice, and wanted to make Sussana's character immortal through his own creation of Gretchen's Character.

The character of Gretchen unfolds the desires of lower caste females, who are being deprived by their financial backgrounds yet fortunate enough to win the heart of an aristocrat, by their natural delicacy. Gretchen, who has unexpectedly found a jewelry casket in her wardrobe, reacts with mixed feelings of fear and happiness.

Fear of owning something which she does not own by her birth, yet being happy that she is chosen by God to keep it.

"How comes that lovely casket here to me?
'Tis truly wonderful! What can within it be?
"And here there hangs a key to fit:
I have a mind to open it.
What is that? God in Heaven! Whence came
Such things? Never beheld I aught so fair!
Rich ornaments, such as a noble dame
On highest holidays might wear!
How would the pearl-chain suit my hair?
What helps one's beauty, youthful blood?
One may possess them, well and good;
But none the more do others care.
They praise us half in pity, sure:
To gold still tends,
On gold depends
All, all! Alas, we poor!"[5]

Faust uses the casket of jewelry to show how the desires and weaknesses of lower class females, who could be easily tempted by upper class men. The difficulties which pregnant unmarried maidens have to undergo and the criticisms of their secret pregnancy from the society's view point were reflected in the Lienschen's character in Faust. Lienschen, another maiden, a neighbor of Gretchen, is relating a story of a girl called Barbara who was dumped by her lover after knowing she was conceived.

"Lienschen - Hast nothing heard of Barbara?
Gretchen - No, not a word.
Lienschen -It stinks! She's feeding two, whene'er she eats and drinks.
Gretchen – Ah!
Lienschen - And so, at last, it serves her rightly.

She clung to the fellow so long and tightly!
That was a promenading!
At village and dance parading!
As the first they must everywhere shine,
And he treated her always to pies and wine,
And she made a to-do with her face so fine;
So mean and shameless was her behavior,
She took all the presents the fellow gave her.
'Twas kissing and coddling, on and on!
So now, at the end, the flower is gone."[6]

Through the above discussion between Gretchen and the maiden called Lienschen Goethe tries to highlight the society's impression on female victims who were being betrayed by their males. Furthermore, Goethe tries to point out how pathetic the situation of a female victim in a patriarch society could be, as the female only be guilty and judged for losing her virginity and being pregnant, simply because it was easy to put the blame on women as they were from lower class families and the society had the impression that they easily could be tempted by materialistic items such as money, jewelry, foods and clothes.

Yet, the inner confession or the complaining conscience of a female victim of infanticide could never be heard by the society, as they rarely get a chance for a confession. The Gretchen's confession at the dungeon was not merely a confession of the character of Gretchen, but her confession could be taken as the confession of all female victims including Sussanne, who were being executed during this period.

"And I am yet so young, so young!
And now Death comes, and ruin!
I, too, was fair, and that was my undoing.
My love was near, but now he's far;
Torn lies the wreath, scattered the blossoms are.

Seize me not thus so violently!
Spare me! What have I done to thee?
Let me not vainly entreat thee!
I never chanced, in all my days, to meet thee!
Now am I wholly in thy might.
But let me suckle, first, my baby!
I blissed it all this livelong night;
They took 't away, to vex me, maybe,
And now they say I killed the child outright.
And never shall I be glad again."[7]

The theme of infanticide has attracted many writers who belong to the German literary era- Sturmund Drang. Their creations carried out the theme of the injustice of infanticide, in which the seduction of the innocent girls are being involved, and the execution of the victims, while the seducer escapes without penalty. Goethe's Faust could be regarded as a book of confession where the main female character portrays what reasons might persuade an unmarried pregnant woman to murder her child.Furthermore, Goethe reveals the fact that it is the society that puts the females in that helpless position, where they see the murdering of the infant as the final solution. It also highlights the fact that it is necessary to identify infanticides as the final process of complex human feelings such as deceitful love, temptation, burning desires, lost expectations, seduction, poverty and the gap between social classes, which finally persuade a woman to murder her child.

End Notes

[1] Perinatal risk factors for neonaticide and infant homicide: can we identify those at risk? Available at <http://www.ncbi.nlm.nih.gov/pmc/articles/PMC1079289/

[2] Faust: The First Part of the Tragedy ; with the Unpublished Scenarios for the Walpurgis Night and the Urfaust; Johann Wolfgang von Goethe, John R. Williams, Jan 1, 1999

[3] Johann Wolfgang von Goethe: Faust: EineTragödie - Kapitel 18

[4] Faust, by Johann Wolfgang von Goethe;Evening a Small, Neatly Kept Chamber

[5] Faust, by Johann Wolfgang von Goethe;at the Fountain

[6] Faust, by Johann Wolfgang von Goethe; Scene XXV;Dungeon

References

Goethe, J. (1998) **Faust- part one**.Oxford: Oxford New york.

Goethe, J. (2007) **Faust - A Tragedy in Two Parts and the Urfaust** (Wordsworth editions limited ed.). Britain: Wordsworth.

Schultz, U. (1996) **Groâe Prozesse: Recht und Gerechtigkeit in der Geschichte** (CH Beck München ed.) München: Wordsworth.

Team Work Replacing Individual Tasks for Speedier Language Acquisition in the ESL Classroom

L.M. Thakshila S. Jayasekara

ස්වයං අධ්‍යයන ක්‍රියාවලියට හැඩගැසීම විශ්වවිද්‍යාලයීය නවක සිසුනට අභියෝගයකි. දෙ වැනි භාෂාවක් ලෙස ඉංග්‍රීසි භාෂාව ඉගැනීමේ දී පන්ති කාමරයේ සිදු කෙරෙන ඒක පුද්ගල ඉගැනුම් ක්‍රියාකාරකම් වෙනුවට කණ්ඩායම් ක්‍රියාකාරකම් යොදාගැනීම භාෂා ප්‍රවීණතාව ප්‍රගුණ කිරීම වේගවත් කරන්නේ දැ යි සොයා බැලීම මේ අධ්‍යයනයේ අරමුණ යි. විවිධ සමාජ ආර්ථික පසුබිම් හා විවිධ ඉංග්‍රීසි භාෂා ප්‍රවීණතා මට්ටම් සහිත සිසුන් එක සීය පනහක් ඇසුරු කරගත් මේ අධ්‍යයනයේ දී ඒක පුද්ගල හා කණ්ඩායම් ක්‍රියාකාරකම් වෙන වෙන ම සිදු කරන ලදි. කාර්ය සිදු කිරීමට ගත වූ කාලය, පිළිතුරු ස්වේච්ඡාවෙන් ඉදිරි පත් කිරීම හා පිළිතුරුවල නිරවද්‍යතාව ද අධ්‍යයනය කෙරිණි. ඉගැනුම් ක්‍රියාවලියේ සමූහ ප්‍රයත්න සහිත ක්‍රියා පිළිබඳ ලද ප්‍රතිපෝෂණය ඉතා ධනාත්මක විය.

© එල්. එම්. තක්ෂිලා එස්. ජයසේකර

සංස්. ජයමල් ද සිල්වා, දිල්ශාන් මනෝජ් රාජපක්ෂ, දුලන්කා ලංසකාර, දිනේෂ් සඳරුවන්
'ප්‍රභා' ශාස්ත්‍රීය සංග්‍රහය, තුන් වැනි කලාපය - 2013/2014
මානවශාස්ත්‍ර පීඨය, කැලණිය විශ්වවිද්‍යාලය

(1) Introduction and Literature Review

1.1 Two Different Learning Styles

New entrants to the university may find it challenging to adapt abruptly to the university system, its sub-culture and the focus on self-studying and research presentations. They find it quite alienating as it is completely different from the secondary school procedure that they are used to. Some students prefer studying in isolation while others prefer studying with peers as they have been practising since school. These two learning styles can be recognised in the English as a Second Language (ESL) classroom context too. This study discusses the effectiveness of adapting more teamwork in the ESL classroom rather than encouraging individual attempts at reading, writing, listening and speaking activities.

1.2 Variety in Classroom Influences Learning

According to some researchers, providing a learning environment with a variety of backgrounds, different philosophies of education and approaches to pedagogical practice can be effective in producing changes in beliefs and practices and increases the possibility of goals of student academic improvement being met.[1]

Moreover, this kind of background allows teachers to be leaders and reflective practitioners as their teaching can influence positively or negatively on English as a Second Language (ESL) learners. Enlightened by this possibility within the classroom, the researcher, also an ESL teacher, attempted to identify the effectiveness of replacing individual tasks with team work in the ESL classroom.

The studies also mention that ESL students have an alarmingly high dropout rate in language acquisition in many countries.[2] The reasons vary from personal dislike towards lessons and low competency levels. This means that the concepts and content of course work should be comprehensible and interesting to ESL learners in their classrooms.Another factor proved by a study conducted by Saravia Shore is that students from racially, ethnically, culturally, and linguistically diverse families and communities of lower socio-economic status tend to perform badly in language acquisition.[3] In this regard, the researcher was encouraged to form diverse groups among students allowing them to communicate with each other in order to understand their psycho-social requirements. This formation of groups let all the members feel comfortable to engage in activities in peer groups. Therefore, the researcher conducted individual and group activities while addressing the different competency levels and interests of the students.

(2) Aim of the Study

The aim of the study is to discuss the effectiveness of incorporating more team work in the ESL classroom rather than encouraging individual attempts at reading, writing, listening and speaking activities. This research questions also whether students' individual or collaborate learning style preference causes their participation at team work in the ESL classroom.

(3) Methodology

3.1 Target Group

This research focused on 150 first year undergraduates from the Faculties of Social Sciences and Humanities, representing

different socio-economic backgrounds and different competency levels in English. These 150 students attended six different classes at different time slots, but the four hour lessons designed were completed in two sessions with them and were carried out under the same conditions in terms of instructions and activities practised. Each class consisted of 20- 35 students allowing enough interaction and attention among the students and the teacher.

3.2 Focus on Language Improvement

Activities based on interaction among the students and individual activities were conducted within the classroom. Group work targeted creating a learner-friendly background in which the students were encouraged to participate in activities regardless of their competency level. This gap was minimised by encouraging all the students to express themselves.

They were allowed and even encouraged to make language errors in terms of grammar, pronunciation and vocabulary when some students hesitated to express themselves. They were allowed to use the first language if needed, but the peers had to support the speaker with expressions of English. In individual tasks, they were guided to maintain silence in the class and get the support needed either by using a dictionary or other resources including the teacher. But they were asked to exclude peers.

The researcher observed the time taken to complete tasks, the volunteering of students to share responses, and the accuracy of responses suggesting language acquisition and interest in completion of activities. At the end of the four-hour sessions, questionnaires were administered and followed with open discussions to get student opinions on teaching practices.

(4) Main Findings

A clear distinction could be seen in students' preference towards group work and they recommended group activities be adapted and given priority in the ESL classroom. Students had mentioned that focusing on individual work creates monotony in the classroom and that giving priority to teamwork distinguishes the ESL classroom from other conventional lectures where they sit and listen to the lecturers.

The analysis of answers written and spoken in the classroom stressed on the fact that free expression in which the learner is encouraged to speak and write while making language errors improves language acquisition. This freedom also brought the teacher-student and peer relationships in the classroom to a more interactive level.

Supporting the researcher's intention of creating an interactive background, Dorfman and Fisher (2002) states: "There is a mutual feeling that you're both working for the same goal. Problem solving and brainstorming take place as a partnership, rather than a teacher-imposed decision.".[4] A preference for teamwork in language learning was indicated by 100% of the participants' responses.

(5) Recommendations

This study is thus significant for highlighting the importance of having around a maximum of twenty students in the ESL classroom for better language acquisition through cooperation. This number of students in the classroom would allow the teacher to adapt more teamwork in all the four components of language learning: reading, writing, listening and speaking.

(6) Conclusion

The study revealed that the ELT classroom provides first-year undergraduates with a learner-friendly environment amidst challenging subject content and self-study requiring learning-method of their degree programme. Learning environment encouraging more interaction among teacher-students and specially student-student could be identified as a supportive factor for language acquisition. Adapting teamwork based activities in the ESL classroom thus could be identified as a factor leading to increased second language acquisition.

End Notes

[1] Dellicarpini,2008; Healey et al. 2015
[2] Dellicarpini, 2008
[3] Saravia-Shore, 2008
[4] Dorfman and Fisher, 2002

References

DelliCarpini, M. (2008) **Teacher Collaboration for ESL/EFL Academic Success**. Lehman College. The City University of New York. Available online at: http://iteslj.org/Techniques/DelliCarpini-TeacherCollaboration.html

Healy P., Vuori T., Hodgkinson G. (2015) **When Teams Agree While Disagreeing: Reflexion and Reflection in Shared Cognition.** Available online at: http://amr.aom.org/content/40/3/399.abstract

Saravia-Shore, M. (2008) **Educating Everybody's Children: Diverse Teaching Strategies for Diverse Learners**. Available online at:http://www.ascd.org/publications/books/107003/chapters/Diverse-Teaching-Strategies-for-Diverse-Learners.aspx

Dorfman, D and Fisher, A. (2002) **Building Relationships for Student Success**. Northwest Regional Educational Laboratory. Available online at: http://oregonpirc.org/webfm_send/17

දෙ වැනි කොටස

මතවාද, කලාව හා රස වින්දනය

මහායාන බෞද්ධ ස්තූප කලාවේ ලක්ෂණ

ආචාර්ය දුනුකේඋල්ලේ සාරානන්ද හිමි

As a result of various political, religious, economic and social factors, Buddhism has spread in many countries, especially in Asia. Those Asian countries have been influenced by the two traditions of Buddhist Thought, Theravada and Mahayana. The countries that have been influenced by the Mahayana Buddhist Thought have developed an architectural tradition of their own. "*Pagoda*" which is also known as "*Watch tower*" or "*pavilion*" is a concept developed under this tradition. This concept of *Pagoda* came to China along with Mahayana Buddhism. The *Stupa* of India quickly blended in with the Chinese *Pagoda* to result a unique Chinese style of *Stupa.* One of the notable characters of the Chinese *Pagoda* is that there is a pavilion at the base of the *Stupa*. In the course of time this concept has influenced the architectural traditions in countries like Japan, Korea and Vietnam.

© ආචාර්ය දුනුකේඋල්ලේ සාරානන්ද හිමි

සංස්. ජයමල් ද සිල්වා, දිල්ශාන් මනෝජ් රාජපක්ෂ, දුලන්කා ලංසකාර, දිනේෂ් සඳරුවන්

'ප්‍රභා' ශාස්ත්‍රීය සංග්‍රහය, තුන් වැනි කලාපය - 2013/2014

මානවශාස්ත්‍ර පීඨය, කැලණිය විශ්වවිද්‍යාලය

භාරතයේ සිට මධ්‍ය ආසියාව ඔස්සේ නැගෙනහිර ආසියාවට සපැමිණි බුදු සමය ප්‍රධාන වශයෙන් චීනය, ජපානය හා කොරියාව යන රටවල ව්‍යාප්ත වන්නට විය.[1] ඉන් අනතුරු ව උක්ත කලාපයේ දේශීය අනන්‍යතා සහිත සංස්කෘතිකාංග නිර්මාණය වන්නට විය. එකී සංස්කෘතිකාංග අතර කලාත්මක අංගවලට ද සුවිශේෂ ස්ථානයක් හිමි විය. මහායාන සම්ප්‍රදායය මූලික කරගනිමින් තත් කලාපයේ නිර්මාණය වූ බොහෝ වාස්තු විද්‍යාත්මක නිර්මාණ ස්වදේශීය ලක්ෂණවලින් සමන්විත විය. ඊට අනුරූප ව රාජ්‍ය අතර ද ස්වදේශීය ලක්ෂණ අනුව ස්තූපය නිර්මාණය විය. එකී ස්තූපය "pagoda" යන අන්වර්ථ නාමයෙන් හඳුන්වන්ට විය.

චීන ස්තූපයෙහි කලාත්මක ලක්ෂණ

චීනයට බුදු සමයේ උදාව ලැබී දැනට වසර දෙ දහසකට වැඩි කාලයක් ගත වී ඇත. වර්තමාන චීනයේ හන් චීන වැසියන් අතර හන් බුදු සමය ඉතා ජනප්‍රිය ව පවතී. ලෝකයේ විශාලතම දේශය වන චීනය බුදු දහම කෙරෙහි නැඹුරුවක් දැක්වූ රටකි. බුදු සමයේ මූලික සංකල්ප අවබෝධ කිරීමට මෙතරම් උනන්දුවක් දැක්වූ අන් රටක් ලෝකයෙහි නැතැ යි කියනු ලැබේ. ආසියාවේ බෞද්ධ ලෝකය ලෙස සැලැකිය හැකි චීනය බෞද්ධ කලා නිර්මාණවලින් දෙ වැනි වනුයේ ඉන්දියාවට පමණි.[2] නැගෙනහිර ආසියාවේ බෞද්ධ කලා නිකේතනය වන චීනය පුදුම එළවන කලා කෘති සමුදායකට උරුමකම් කියයි.

චීනයට බුද්ධාගම සම්ප්‍රාප්ත වූයේ ක්‍රි.ව. 62 දී කාශ්‍යපමාතංග හා ධර්මරාක්ෂ (Zhu Fahu 233 – 310C.E.)[3] නම් භික්ෂු දෙ නම චීන අධිරාජයාගේ ඇරියුමක් පරිදි ලෝයං නම් අගනුවරට පැමිණීම හේතු යුක්ත කොටගෙන බව ඓතිහාසික වාර්තා අනාවරණය කරයි. මීට පෙර අශෝක සමයේ දී ඉන්දීය භික්ෂූන් දහ අට නමක් චීනයට බෞද්ධ පොත්පත් රැගෙන යන්නට කළ උත්සාහය ව්‍යර්ථ වී ඇත. කෙසේ වුවත් මධ්‍ය ආසියාවේ සිට පැමිණි ධර්මාකර භික්ෂුවගෙන් චීනයට බුදු සමය උදා වූ බව ඉතිහාසය පිළිගනී.[4]

වයඹ දිග ඉන්දීය ගෘහ නිර්මාණ ශිල්පය මධ්‍ය ආසියාවේ බලපෑම් සහිත ව චීනයට පැමිණීමේ දී ආරාමවල සැලැස්ම බොහෝ සෙයින් ඉන්දීය වුව ද එහි සැරසිලි ආදිය ස්වදේශීය ක්‍රමයෙන් යුක්ත විය. ආරාමයේ මධ්‍යගත ව ස්තූපය එලෙස ම පැවැතුණේ ය. චීන විහාරයේ සැලැස්ම ස්වදේශීය ගෘහ සැලැස්මට අනුගත ව ක්‍රමයෙන් වැඩි දියුණු විය. ඒවා හන් යුගයේ (Han dynasty 25 B.C.E- 220C.E)[5] මාළිගාවට අනුරූප ව නිර්මාණය කරන ලදැ යි සඳහන් වේ. ස්තූපයේ ආකෘතිය ද මධ්‍ය ආසියාවෙන් පැමිණීමේ දී නොයෙක් ස්වදේශීය ලක්ෂණ එයට එක් විය. මධ්‍ය ආසියා රටවල මුර කුළුනු (watch towers) අනුගමනය කරමින් ස්තම්භාකාර ස්තූප ක්‍රමයෙන් ආරම්භ විය. චීන මුර කුළුනු කලාව ක්‍රිස්තු පූර්ව යුගයට පසු හෝ ක්‍රිස්තු වර්ෂයට පූර්වයෙහි නිර්මාණය වන්නට ඇතැ යි කරුණු අනාවරණය වේ.[6] උතුරු වෙයි අගනුවර හනාන්හි ලුවෝයෑන්ග්හි 1367ක් පමණ වන බෞද්ධ ඉදිකිරීම් දක්නට ලැබෙන අතර එයට පැගෝඩා කිහිපයක් ද ඇතුළත් වේ.

ස්තූපය මධ්‍ය ආසියාව හරහා චීනයට පැමිණීමේ දී එහි ඇති වූ පරිණාමයක් වන්නේ චීනයේ දී ස්තූපය "pagoda" නමින් හැඳින්වීම යි. චීනයේ මෙන් ම ජපානයේ ද බුරුම හා සියම් රටවල ද මේ ව්‍යවහාරය පවතී. එහෙත් පැගෝඩා යන්න පිළිබඳ සාර්ථක අර්ථකථනයක් සිදු කොට නොමැත. මූලික ස්තූපයේ අනුගමනය වූ ශාරීරික ධාතු නිධන් කිරීම් මේ වන විට සම්පූර්ණයෙන් ම අමතක ව තිබේ. පසු ව බොහෝ සෙයින් ස්තූපය ස්මාරකයක් හෝ ප්‍රතිමා සහිත ව වන්දනයට උපයෝගී කොටගත් ගොඩනැඟිල්ලක් වූයෙන් මේ වචනය මෙකී රටවල දී වඩාත් උචිත විය.

මෙතෙක් දැක්වූ සියලු සාධක එක් කොටගත් කල්හි ඈත පෙරදිග, විශේෂයෙන් ම චීනයේ ස්තූප ක්‍රමය කොටස් තුනකට බෙදා දැක්විය හැකි ය.

01. මඳ වශයෙන් වෙන් වූ ඉන්දීය ආකෘතිය
02. චීන මණ්ඩප (pavilion) ක්‍රමය අනුගත ව විකාසනය වූ (pagoda) ස්තූපය
03. මුර කුළුනු (watch towers) ආකෘතිය විකාසනයෙන් පහළ වූ (pagoda) ස්තූපය[7]

ඉන්දීය ආකෘතිය

චීනයට ස්තූපය හඳුන්වාදෙන ලද්දේ මධ්‍ය ආසියාවේ සිට ය. මධ්‍ය ආසියාවට බුදු සමයේ ආභාසය උදා වූයේ ගන්ධාර කලාවේ ආභාසයෙන් වයඹ දිග ඉන්දියාවේ ඉදි වූ ස්තූප මඟිනි. එහි ලා ඉතා විශිෂ්ට නිර්මාණය නම් පැෂවෝරයේ (shah - siki - dheri) නම් ස්ථානයේ පිහිටි කණිෂ්ක ස්තූපය යි.

මෙය දුටු ෆාහියන්, සුං යුං හා හියුං සාං වැනි චීන දේශාටකයන්ගේ වාර්තා විස්මය දනවන විස්තරවලින් යුක්ත ය. ඒ අතර සුං යුං තෙරණුවන් මේ ස්තූපය ත්සිඕ - ලි යන විශේෂ නාමයකින් හඳුන්වා ඇත. මේ දාගැබේ චිත්‍රයක් චිත්‍ර ශිල්පියකු මුදල් ගෙවා තඹ පතක සටහන් කරගත් බව සුං යුං තෙරුන්ගේ වාර්තාවේ සඳහන් වේ. එමඟින් සිය රටට ගෙන ගිය මේ ස්තූප සැලැස්ම කෙලින් ම චීනයට හඳුන්වාදෙන ලදි.

මෙවැනි ස්තූප මධ්‍ය ආසියාවේ වැලි කතරින් මතු කොටගෙන ඇත. වර්තමානයේ ඇති පුරාතන ස්තූපවල මේ ලක්ෂණ ප්‍රතිසංස්කරණ හේතුවෙන් බොහෝ දුරට කැඩී ඇත. එහෙත් චීනයේ පීකිං කෞතුකාගාරයේ තිබෙන ස්වර්ණ ස්තූපය ඉන්දීය ස්වරූපය දරයි. එසේ ම පීකිං බටහිර උද්‍යානයේ බියුෂ ස්තූපයේ ද ඉන්දීය ලක්ෂණ නො මැකී ඇත.[8]

ස්වදේශීය මණ්ඩප (Pavilion)

චීනයේ කැන්ටන්හි සුප්‍රසිද්ධ ලුං යුං ස්තූපය අටපට්ටම් මාළක හතකින් යුක්ත වූ අලංකාර ස්තූපයක් වේ. හැම මාළකයක් පාසා ම කෙටි වහල අයෝම පලංක රදවා තිබේ. නිල් පැහැ උළු වසා ඇති වහල හා එහි කොන් අට උඩට නෙරා ඇත. පියසි අග වර්ණවත් කළ පෝතකයන්ගෙන් හා විචිත්‍ර සීනුවලින් සරසා ඇත. හැම අක්ෂයක ම බිත්තිය මත වීදුරු යෙදූ බිත්ති ඇත. ඉහළට නැඟීමට පඩි පෙළ අභ්‍යන්තරයෙන් යොදා ඇත. මුදුනෙහි සවි කළ ඡත්‍ර දොළසක් කෝණාකාර ව දක්නට ලැබේ.

මෙවන් ආකෘති චීන කලාවේ විශේෂ ලක්ෂණ වේ. ටිඑන් - නින්ග් - ස්ෂු (tien - ning - ssu) ස්තූපය ද පළමු කී ක්‍රමයට අයත් ස්තූපයකි. එහෙත් ඒ ස්තූපය ක්‍රි.ව. 1100 දී ඉදි කරන ලද හෙයින් වඩාත් පැරණි ලක්ෂණ ඉතිරි ව පවතී. එහි පදනමට ඉහළින් කොටස වහල නොමැති උස් පාදමකින් පෙන්වා ඒ බිත්ති අට පැත්තෙහි ප්‍රතිමා තබා ඇත. ඉන් ඉහළ කොටස වන වහල පළ සහිත ය. මුදුන කොත් කැරැල්ලක ආකෘතියට සමාන ය. පළමු වැනි ස්තූපයේ පරිද්දෙන් දොරවල් නොමැති අතර මහල් 13කි. වහල කොළ හා කහ උළුවලින් සමන්විත ය. මේ විකාසනයට බහු මහල් හා බහු කෝණික ස්තූප යැ යි කියනු ලැබේ. ජපානය කෙරෙහි මෙහි තද බලපෑමක් සිදු විය.

ස්වදේශීය මුර කුලුනු (watch towers) ආකෘතිය

මෙය මධ්‍ය ආසියානු මුර කුලුනු ආභාසයෙන් ගොඩනැගුණු බව සැලැකේ. එනමුදු එය හෑං අධිරාජ්‍ය යුගයේ කුඹල්කරුවකුගේ ආකෘතියක් ලෙස ද සැලැකේ.[9] ජපානය, කොරියාව, නේපාලය, බුරුමය වැනි රටවල මෙය ව්‍යාප්ත විය. මෙය බොහෝ සෙයින් තට්ටු වශයෙන් හෝ මහල් සෙරු පනා බැමි සහිත ව ඉහළට කුඩා වෙමින් නැඟී යයි. ඉහළ මුදුන ලන්තෑරුම් වහල ලෙස හඳුන්වන කුඩා මඳ බෑවුම් වහල ආසියාවේ ඉහළ මුදුන් කුහරය මේ වහලෙන් වසා ඇත.

චීනයේ ෂැන්සි ප්‍රදේශයේ සියං නගරය මැද ගොඩනඟා ඇති තායං ස්තූපය[10] ක්‍රි.ව. 652ට අයත් ය. සතරැස් මුල් පාදම අඩි 82ක් වන අතර මාළකයක් පාසා ක්‍රමයෙන් කුඩා වන එහි මාළකයක ම සිවු පස කවුළු එක බැගින් හරි මැද පිහිටා ඇත. අඩි 182ක් උස් වූ මේ ස්තූපය මාළක 16කින් සමන්විත ය. එහි ඇතුළත බිත්තිවල චිත්‍ර හා කරඬු ආදිය දක්නට ලැබේ.

චීනයේ හනාන් (Henan) ප්‍රදේශයේ පිහිටි ශ්වේත අස්වරාරාමය නම් චීන මුල් ම විහාරයෙහි ස්තූපයක් ඇත. ක්‍රි.ව. 707ට අයත් යැ යි සලකන මේ ස්තූපයේ උස අඩි සියයකි. මෙයින් විශ්වය නිරූපණය වේ යැ යි ජනප්‍රවාදයේ කියැවේ.

ජපන් ස්තූපයේ කලාත්මක ලක්‍ෂණ

ජපානයට බුදු දහම හඳුන්වාදෙන ලද්දේ කොරියාව විසිනි. ඒ තිළිණයක් ලෙස ය. කිං මෙයි රජු දවස ජපානයට බුදු දහම ලැබුණු බව ඓතිහාසික වාර්තා ගෙන හැර දක්වයි. ජපන් බුදු සමයේ ෂෝතු කුතයි ෂී රාජ්‍ය සමය ස්වර්ණමය යුගය ලෙස හැඳින්වේ. විවිධ වෙනස්කම්වලට, බාධකවලට හා සංවර්ධනයට ලක් වෙමින් අද දක්වා බුදු සමය ජපානයේ ස්ථාපිත ය.

ජපන් ජාතිකයාගේ ජාතිකත්ව ආකෘතිය ඒ හැම මාධ්‍යයක් කෙරෙහි ම බලපෑ බව සත්‍යයකි. එනමුත් බෞද්ධ ආගමික සියල්ල කෙරෙහි ඔවුන් බහුල වශයෙන් නැඹුරු වූයේ චීනය දෙසට ය. ජපානයට ස්තූපය හඳුන්වාදෙන ලද්දේ ද චීනය යි. එහෙත් ජපානයේ මූලිකත්වයක් හිමි වූයේ චීන මණ්ඩප (pavilion) ශෛලියට ය. දැනට සම්භාව්‍ය යැ යි සැලැකෙන ජපානයේ බොහෝ ස්තූප ගැනෙන්නේ චීන මණ්ඩප ශෛලියට ය.

ෂෝතුකුතයිෂී රාජ්‍ය සමයේ බොහෝ ස්තූප ඉදි කරන ලද බව සඳහන් වේ. ඒවායේ මුල් ආකෘති දැකිය හැක්කේ ඉතා සුළු වශයෙනි. නාරා (Nara period 645 - 794 C.E) නගරයේ හොර්යුජි (Horyuji)[11] ස්තූපය විශේෂ ස්ථානයක් හිමි කරගනී. එහි මුල් වේදිකාව චතුරශ්‍රාකාර ය. කපා කොටා ඔපමට්ටම් කළ ගල්වලින් එය ගොඩනංවා ඇත. සිවු දෙසින් දොරටු සතරකි. එය වටා චතුරශ්‍රාකාර වහල් පළ නංවා ඇත. ඉන් අනතුරු ව ක්‍රමයෙන් ගොඩනංවන ලද වහල සහිත මහල් පහකි. උඩ කොටස සම්පූර්ණයෙන් දැවයෙන් යුක්ත ය. මේ නිසා ම ජපානයේ මේ ස්තූප ලෝකයේ ඉපැරැණි ම දාරුමය ගෘහ ලෙස හඳුන්වනු ලැබේ. කොත් වහන්සේ උඩට නෙරා සිටින අයුරින් හා විශාල ලෙස පිටට පැන්නූ කොත්වලින් යුක්ත ය. මේ ස්තූපයෙහි මෙවැනි මාළක පසෙකි. ඒ මත අයෝමය ස්තම්භයක් මත කුඩා කැටයම් කළ පෙති සමූහයක් මඟින් ඡත්‍රාවලිය නිර්මාණාත්මක ව පෙන්වා ඇත. මේ ස්තූපය ක්‍රි.ව. 707 දී ගොඩනංවන ලද නමුදු කිහිප වතාවක් ප්‍රතිසංස්කරණය කොට ඇත.[12]

නාරාවේ ම ඇති තවත් ස්තූපයක් නම් යකුෂජී[13] දැව ස්තූපය යි. ක්‍රි.ව. 680 දී ගොඩනංවන ලද මෙය අඩි එක සීය පහළොවක උසින් යුක්ත ය. මහල් හයකින් යුත් මෙය දැවයෙන් ම නිමවා ඇත. එහි විශේෂත්වය නම් විශාල ඡත්‍ර තුනක් අතර තවත් කුඩා ඡත්‍ර තුනක් පෙන්වා තිබීම යි. දයිතොජී[14] නම් ස්ථානයේ දක්නට ලැබෙන ජපන් ස්තූපයෙහි වහල් පළ දෙකකි. එහි පළ අතර කොටස රවුම් හැඩයෙන් යුක්ත නිසා එහි ඉන්දීය ලක්ෂණ දැකිය හැකි ය.

මෙලෙස ජපන් ස්තූපය චීන ආභාසය ලැබුව ද ජපන් ස්වදේශීය ලක්ෂණ වඩාත් අලංකාර සම්භාව්‍ය තත්ත්වයක් ලබා ඇත. චීනයේ ස්තූපය ඡදනය ඇතුළු සියල්ල බාහිර අංගවලින් සමන්විත ය. ජපන් ස්තූපය බාහිර අලංකාරවලින් සමන්විත නො වුව ද චීන ස්තූපයට වඩා උදාර පෙනුමක් එහි ඇත.

එමෙන් ම ජපන් ස්තූපයේ ඡත්‍රයේ සිට පාදම දක්වා දාරුමය ස්තම්භයක් යොදා ඇත. ඇතැම් අවස්ථාවල වෛරෝචන බුද්ධ ප්‍රතිමාව ද යොදා ඇත. ඒ ස්තූපයට මඳක් දුරිනි. මේ අනුව ජපන් ස්තූපයෙන් විශ්ව සංකල්පය මනා ව නිරූපණය වේ.

කොරියාවේ බෞද්ධ ස්තූපයෙහි කලාත්මක අනන්‍යතාව

ජපානය වරක් කොරියන් ස්තූප ක්‍රමය අනුගමනය කළ ද පසු ව චීනයේ මණ්ඩප මාළිගාව ක්‍රමය ම අනුගමනය කරන ලදි. කොරියාවේ දකුණු දෙස ස්තූප ආකෘතිය විසින් චීනයේ ස්තම්භ පැගෝඩාවේ ආකෘතිය බොහෝ සෙයින් අනුගමනය කරන ලද බව පෙනේ.[15] එහි බොහෝ විට මැද කුලුනු හතරැස් ලෙස නෙරා ගිය කුඩා වහල් පලසක් බැගින් පෙන්වා ඇත. එහෙත් මේ ඡදන වෙන වෙන ම ඉදි කළ ඒවා නො ව හතරැස් කුලුනෙන් ම පිටට විහිදුණු ශෛලමය හෙවත් ගඩොළු කර්මාන්ත ය. එසේ ම කුලුනු එක් එක් මාළකයකින් කුඩා ව ගොස් මුදුන කොතකින් හෝ කුඩා ස්තූපයකින් අවසන් වේ. මේ ආකාරයෙන් චීන පැගෝඩාව අනුගමනය කළ ද කොරියා ස්තූපයේ දැකිය හැක්කේ වඩාත් රළු පෙනුමකි. මීට වඩා වෙනස් ආකෘතියක් වශයෙන් එකිනෙක කුඩා වී ඉහළ නඟින

සමචතුරස්‍රාකාර වේදිකා හත අටක් සහිත ස්තූප කොරියාවේ දැකිය හැකි ය. මෙය පොලොන්නරුවේ සත් මහල් ප්‍රාසාද ගොඩනැගිල්ලට බෙහෙවින් සමාන ය.

පැගෝඩාවල සියුම් සංකේතයක් ද සඳහන් වේ. සමස්ත ආකෘතිය ධාතු කරඬුවක ස්වභාවය උසුලන හෙයින් නිර්වානය හෝ පරම උත්කෘෂ්ට තත්ත්වයක් ඉන් ගම්‍ය වන බව සඳහන් වේ. බුද්ධ ප්‍රතිමාවක් ඒ තුළ තැන් පත් කිරීමේ අභිලාෂය ද විය හැකි ය. මෙහි මධ්‍යයෙහි සංකේතවත් වන කුලුනුවලින් විශ්වයේ මධ්‍යය සංකේතවත් වන බව විචාරක මතය යි. බහු කෝණ සහිත කෝණ අටින් පද්මය හෝ ධර්ම චක්‍රය සංකේතවත් වේ. වෙන් වෙන් ව නිර්මිත මන්දිරවලින් ආධ්‍යාත්මික තලය හෝ බෝධිසත්ව භූමි නිරූපණය වේ. මෙයින් ලෞකිකත්වයේ සිට ලෝකෝත්තරත්වයට යන ගමන නිරූපණය වන බව උගතුන්ගේ අදහස යි.

මේ අනුව විශ්වය සුමේරු පර්වතය හෝ බෝධිරුක්ෂය නිරූපණය වන බව ආසියාතික මතය යි. මේ අනුව මහායාන, ථෙරවාද නැති නම් මධ්‍ය ආසියාතික හා නැගෙනහිර ආසියාතික ස්තූපකරණයේ මිශ්‍රණයක් ලෙස දැක්වීමට පුළුවන. මෙලෙස සමස්තයක් ලෙස ගත් කල්හි බෞද්ධ සංස්කෘතියේ ඉගැන්වෙන ස්තූපකරණය නව මඟකට යොමු වූ බව නැගෙනහිර ආසියාතික රටවල ස්තූප අධ්‍යයනය කරන කල්හි ගම්‍යමාන වේ.

වියෙට්නාම් බෞද්ධ ස්තූප කලාවේ අනන්‍ය ලක්ෂණ

වියෙට්නාම් රාජ්‍යයේ ප්‍රධානතම ආගම වන්නේ බුදු දහම යි. එහෙත් මේ රාජ්‍යයට බුදු දහම හඳුන්වා දී ඉතා දීර්ඝ කාලයක් නො වේ. කෙසේ වුව ද වියෙට්නාමයේ සියයට අනූවකට වැඩි පිරිසක් බෞද්ධයෝ ය.[16] Nam Quan දොරටුවේ සිට Ca Mau තුඩුව තෙක් බහුල ලෙස පැගෝඩා දක්නට ලැබේ.

ප්‍රථමයෙන් ම Pagoda යන වචනය කවර පදනමක් ඔස්සේ භාවිතයට යෙදුනේ ද යන්න අධ්‍යයනය කොට තේරුම් කරගැනීම

අතිශයින් ම වැදගත් වේ. විශේෂයෙන් බටහිර ජනතාව මෙහි පවත්නා තට්ටු ස්වභාවය නිසා උක්ත විග්‍රහය භාවිත කිරීමට පුරුදු ව සිටිති. Larousse විසින් Chapelle යන නව කෙටි විග්‍රහය ඉදිරි පත් කරන ලදි. එනමුත් මේ විග්‍රහය ද දෝෂ සහිත වූවක් විය. මේ සඳහා කදිම නිදසුනක් ලෙස ඉතා ප්‍රකට Quan Thanh විහාරස්ථානය ගෙන හැර දැක්වීමට පුළුවන. අති විශිෂ්ට Hanoi විල් ඉවුරේ ගොඩනගා ඇති ඉතා පැරැණි ස්මාරකයක් වන මෙය වියෙට්නාම් ප්‍රධාන නගරයේ සුන්දර පරිසරයක පිහිටා ඇත. සැගැවුණු ජනප්‍රවාදයක ප්‍රකාශ වන අයුරින් එය වන්දනා කටයුතු සඳහා ඉතා ශ්‍රේෂ්ඨ තාඕයිසම් බුද්ධිමතකුට පිළිගන්වා තිබුණි. එක් අවස්ථාවක එහි තිබී බුද්ධිමතකුගේ වටිනා ප්‍රතිමාවක් සොයාගෙන තිබුණි. එය ලෝකඩින් දීප්තිමත් ලෙස නිර්මාණය කොට තිබුණි. 1884 දී වියෙට්නාමය ප්‍රංශයෙහි යටත් විජිතයක් ලෙස පවතින අතුරතුර දී ඔවුන් ප්‍රංශ බලකොටුව නිර්මාණය කිරීම ආරම්භ කරන ලද අතර, ඒ අවස්ථාවේ දී මේ පූජා භූමිය the Pagoda of the Brand Buddha යන විශේෂ නාමයෙන් හඳුන්වන්නට විය. ඒ සමඟ ම මේ ස්ථානය අතිශය පූජනීය ස්ථානයක් ලෙස සලකන්නට විය. එමෙන් ම ගොඩනැගිලි නිර්මාණයේ දී පුද පූජා සඳහා බුදු රජාණන් වහන්සේගේ ප්‍රතිමා ද ගොඩනගන ලදි. ඉන් අනතුරු ව වියෙට්නාම් ජනතාව පැගෝඩා හා එහි අභ්‍යන්තර ප්‍රතිමා නිර්මාණකරණය ද අර්ථවත් ලෙස සිදු කළ හ.

පැගෝඩා සතු බෝධිසත්ව පිළිම, නිශ්චිත දේව ප්‍රතිමා, ශ්‍රේෂ්ඨ ප්‍රතිභා සම්පන්න චරිත නිරූපිත ප්‍රතිමා කිසිවකු අධ්‍යයනය කරතොත් එය පුදුම විය යුතු දෙයක් නො වේ. බෝසත්භාවය බුද්ධත්වයට සමීප ව පවත්නා බවට ඔවුන් විශ්වාස කරන බැවිනි. ඒ නිසා ම ඔවුහු මේ ප්‍රතිමා ආගමික නැඹුරුතාවකින් යුක්ත ව නිර්මාණය කළ හ. Buddhist pantheon ස්වභාවික ස්ථානයක් බවට පත් වී තිබුණි. වියෙට්නාම් බෞද්ධ සංකල්ප අතිශයින් ම චීන හා ජපන් බෞද්ධ සම්ප්‍රදායයට (මහායන සම්ප්‍රදායයට) අනුගත මූලික සංකල්පවලින් සමන්විත වේ. මේ අතර විශේෂ වශයෙන් ශාක්‍යමුනි බුදු රජාණන් වහන්සේ, වෙනත් සංඛ්‍යාත්මක බුදුවරු, බෝසත්වරු, බෞද්ධ දෙවිවරු හා ප්‍රතිභාවන්ත චරිත ප්‍රධාන තැනක් හිමි කරගනිති.

කෙසේ වුවත් ශ්‍රී ලංකාව, කාම්බෝජියාව, ලාඕසය, බුරුමය, තායිලන්තය සාම්ප්‍රදායික හෙවත් ඉපැරැණි බුදු දහම අනුගමනය කරයි. එය ථෙරවාද බුදු සමය ලෙස අර්ථ විග්‍රහ කෙරෙන අතර බහු විශ්වාස ක්‍රමයට වඩා එක ම ශාක්‍යමුනි බුද්ධ සංකල්පය ම විශ්වාස කෙරේ. වියෙට්නාම්, චීන හා ජපන් බෞද්ධයෝ සමාන භක්තිකයෝ වූ හ. ඒ නිසා ම වියෙට්නාම් බෞද්ධයෝ උක්ත රටවල බෞද්ධ ඉගැන්වීම් පිළිබඳ වැඩි ඇල්මක් දැක්වූ හ. උක්ත කාරණාව හේතුවෙන් ඔවුහු Tian Do සම්ප්‍රදායයට හිමිකම් කී හ. එහි සරල තේරුම නම් Pure Land යන්න යි. මෙයින් අර්ථවත් වූයේ 'අතිශය ප්‍රීතිමත්' යන්න යි. නිවනේ පාරාදීසය ලෙස ඔවුහු මෙය හඳුනාගත් හ. දුකින් පිරුණු මේ ලෝකයෙන් මිදී Pure Landහි නැවත ඉපැදීමක් ලැබ අවසානයේ බුදුන් වහන්සේ වෙත පැමිණේ. කලින් සඳහන් කළ පරිදි චීන, ජපන් මෙන් ම වියෙට්නාම් බෞද්ධයෝ ශාක්‍යමුනි බුදුරජාණන් වහන්සේ වෙනුවට අමිතාභ බුදු රජාණන් වහන්සේ පූජ්‍යත්වයට ලක් කරති. අමිතාභ සූත්‍රයේ සමස්ත කරුණු අන්තර්ගත වේ. වියෙට්නාම් ජනතාව නිරන්තර ව මේ සූත්‍රය අධ්‍යයනය කරති. සමස්තයක් ලෙස ගෙන සලකා බලන කල්හි වියෙට්නාම් බෞද්ධ සිහිවටන හා ගොඩනැගුණු රසවත් තොරතුරු රාශියක් හඳුනාගැනීමට පුළුවන. මේ අතර අමිතාභ බුද්ධ, පැගෝඩා, අවශේෂ බුද්ධ සංකල්ප, රහතුන් වහන්සේලා පිළිබඳ සංකල්ප ගෙන හැර දැක්වීමට පුළුවන. උක්ත සියල්ල නිරූපණය කරනු වස් ප්‍රධාන වශයෙන් ප්‍රතිමා නිර්මාණ භාවිත කරන ලදි. ඒ කෙසේ වුවත් වියෙට්නාම් බෞද්ධ ඉතිහාසයේ සුවිශේෂ ස්ථානයක් පැගෝඩාවලට හිමි වන්නේ අනෙකුත් සියලු ම හේතු යුක්ති ඉක්මවමිනි.

ආන්තික සටහන්

[1] Encyclopedia of Buddhism, Volume one, A-L, Robert E. Buswell,Jr. Editor in Chief. 140p.
[2] Encyclopedia of Buddhism, Volume one, A-L, Robert E. Buswell,Jr. Editor in Chief. 145p.
[3] *"Dharmaraksa translated a number of mainstream Buddhist works, but his most notable contributionsare large and well-known sutras as the Lotus Sutra (saddharmapundarika Sutra) , the Guangzan Jing Sutra...."*

Encyclopedia of Buddhism, Volume one, A-L, Robert E. Buswell,Jr. Editor in Chief. 225p.

[4] බෞද්ධ ස්තූප තිරාණගම රතනසාර, ආසියාවේ බෞද්ධ කලා, අංක 01, සංස්කෘතික කටයුතු දෙපාර්තමේන්තුව, රජයේ මුද්‍රණාලය, 1967, 115 පිටුව

[5] Encyclopedia of Buddhism, Volume one, A-L, Robert E. Buswell,Jr. Editor in Chief. 145p.

[6] Encyclopedia of Buddhism, Volume one, A-L, Robert E. Buswell,Jr. Editor in Chief. 581p.

[7] ස්තූප පුරාණය, 106 පිටුව

[8] බෞද්ධ ස්තූප, තිරාණගම රතනසාර, ආසියාවේ බෞද්ධ කලා, අංක 01, සංස්කෘතික කටයුතු දෙපාර්තමේන්තුව, රජයේ මුද්‍රණාලය, 1967, 117 පිටුව

[9] එම, 117 පිටුව

[10] එම, 117 පිටුව

[11] එම, 117 පිටුව

[12] Encyclopedia of Buddhism, Volume one, A-L, Robert E. Buswell,Jr. Editor in Chief. 145p.

[13] බෞද්ධ ස්තූප, තිරාණගම රතනසාර, ආසියාවේ බෞද්ධ කලා, අංක 01, සංස්කෘතික කටයුතු දෙපාර්තමේන්තුව, රජයේ මුද්‍රණාලය□ 1967, 114 පිටුව

[14] එම, 113 පිටුව

[15] Encyclopedia of Buddhism, Volume one, A-L, Robert E. Buswell,Jr. Editor in Chief. 555-556p.

[16] Encyclopedia of Buddhism, Volume one, A-L, Robert E. Buswell,Jr. Editor in Chief. 787p.

මූලාශ්‍රය නාමාවලිය

තිරාණගම, රතනසාර. (1967) බෞද්ධ ස්තූප. **ආසියාවේ බෞද්ධ කලා.** අංක 1. සංස්කෘතික කටයුතු දෙපාර්තමේන්තුව.

Coedes, Ggorge. (1968) **The Indianized States of Southeast Asia**. (translated by Susan Brown Cowing). Honolulu: East West Center Press.

Robert, E. & Buswell. Jr. **Encyclopedia of Buddhism**. Volume I.

Sakuma, Dutt. (1996) **Early Buddhist Monarchism**. New Delhi: Munshiram Manoharlal Publishers Pvt Ltd.

Swearer, Donald K. (1995) **The Buddhist World of Southeast Asia**. USA: State University of New York Press.

Eliiade, E. Mircea. (ed.) (1955) **Encylopaeda of Religion**. vol 5. New York.

Mode, X. (1996) **A Brief Introduction on Art History South and South East Asia**. Dresden Art Publisher and Mascova Publisher.

Gruge, Ananda W.P. (1975) **Buddhism the Religion and its Culture**. Colombo.

Qiu Ke and Zhang Jin. (1993) **A History of Chinese Culture**. Henan University Press.

චීනයේ තාඕ දහම හා කොන්ෆියුසියස් දහම පිළිබඳ විග්‍රහාත්මක අධ්‍යයනයක්

එස්. නිමාලි ප්‍රියංගිකා

Boarded by the Tibet Plateau from the West and the Pacific Ocean from the East and expanded in an area of 10 million km^2, the Chinese civilization is undoubtedly the base of different beliefs and cultures. The main purpose is here to analyze the Tao and Confucius Philosophy. The religious renaissance that took place in China around 06 B.C. mainly revolved around the era of Laotze (Laozi) and Confucius (Kongzi) the two Philosophers who nourished Chinese Culture. Philosopher Laotze laid emphasis on the natural flow of Chinese philosophy whereas Confucius on the practical path. Confucius is a behaviorist who made spiritual education his main theme and Laotze based his Philosophy on the functioning of the universe. The secondary data collected here is from books, magazines, government publications, internet sources and newspaper articles.

© එස්. නිමාලි ප්‍රියංගිකා

සංස්. ජයමල් ද සිල්වා, දිල්ශාන් මනෝජ් රාජපක්ෂ, දුලන්කා ලංසකාර, දිනේෂ් සඳරුවන්
'ප්‍රභා' ශාස්ත්‍රීය සංග්‍රහය, තුන් වැනි කලාපය - 2013/2014
මානවශාස්ත්‍ර පීඨය, කැලණිය විශ්වවිද්‍යාලය

හැඳින්වීම

ලොව පැරණි රාජ්‍ය අතුරින් එකක් වන චීනය ඉපැරණි ශිෂ්ටාචාරයකට ද උරුමකම් කියයි. වාර්තා ගත තොරතුරු අනුව වසර 4000ක පමණ පැරණි ඉතිහාසයක් චීනය සතු ව ඇත. චීනයේ රාජ වංශ යුගය ආරම්භ වූයේ ක්‍රි.පූ. 2070 වසරට ආසන්න යුගයක දී යැ යි ඉතිහාසයේ සඳහන් ව ඇත.[1] ඒ රාජ පරම්පරා යටතේ චීනයේ පැවැතියේ වැඩවසම් සමාජයක වූ රාජාණ්ඩු ආධිපත්‍යය යි. මේ අනුව එහි ජන සම්භවය හා ශිෂ්ටාචාරයේ ආරම්භය පිළිබඳ විවිධ විචාර දක්නට ලැබේ. ප්‍රාග් ඓතිහාසික යුගයේ දී චීනයේ ආගම් ඇදැහිලි පිළිබඳ කරුණු විචාරයේ දී දෙවියන් වහන්සේ පිළිබඳ විශ්වාස තිබුණි. අධිරාජ්‍යයක පැවැත්ම, සමෘද්ධිය හෝ පරිහානිය සම්පූර්ණයෙන් ම රඳා පවතින්නේ අධිරාජ්‍යය විසින් දෙවියන් වහන්සේ උදෙසා පවත්වනු ලබන ආගමික පුද පූජා අනුව බව පිළිගැනීම විය. කෙසේ වෙතත් ක්‍රිස්තු පූර්ව හ වැනි ශත වර්ෂය චීන ආගමික ඉතිහාසයෙහි නව යුගයක උදාව ලෙස සැලැකිය හැකි ය. ශත වර්ෂ 20ක් මුළුල්ලේ චීන සංස්කෘතිය පෝෂණයෙහි ලා විශාල බලපෑමක් ඇති කළ මහා චීන දාර්ශනිකයන් දෙ දෙනකු වන ලාඕත්සතුමා (Laozi) හා කොන්ෆියුසියස්තුමාගේ (Kongzi) උපත සිදු වූයේ මේ යුගයේ දී ය. මේ දෙ දෙනා උසස් ආගමික ශාස්තෘහු ලෙස ගෞරවයට පාත්‍ර වී සිටිති.

කොන්ෆියුසියස්තුමාට අවශ්‍ය වූයේ චීනයට නව ආගමික දර්ශනයක් ඉදිරි පත් කිරීම නො වේ. බිඳ වැටෙමින් පැවැති දේශපාලන සමාජ සංස්ථා පුනරුත්ථාපනය කිරීම ඔහුගේ මූලික අභිප්‍රාය විය. ඔහුගේ ඉගැන්වීම් කේන්ද්‍ර වූයේ පුද්ගල සදාචාරයෙන් සමාජ සදාචාරය ගොඩනැංවීම යි. මානව දයාව, ධාර්මිකබව හා යුක්තිගරුකබව යන සදාචාර ධර්ම පාලකයන් අතර ඇති කිරීමෙන් සාමකාමී සමාජයක් බිහි කිරීම ඔහුගේ පරමාර්ථය විය. සදාචාරය පිළිබඳ ඉගැන්වීම මූලික තේමාව කරගත් මොහු චර්යාවාදියකු ලෙස සැලැකිය හැකි ය. මොහුගේ සම කාලීනයකු වූ ලාඕත්සතුමා විශ්ව ක්‍රියාකාරිත්වය පිළිබඳ "තාඕ" නැමැති දර්ශනය ඉදිරි පත් කළේ ය. තාඕ යනු විශ්ව ක්‍රියාකාරිත්වය සිදු වන මූල ධර්මය යි. ස්වභාව ධර්මය තමාට ඇවැසි ආකාරයට සකසාගැනීම නො ව එහි ජීවත්

වීමට තාඕ දහම මඟ පෙන්වයි. ඒ සඳහා ආචාර ධර්ම අවශ්‍ය නො වේ. මොහුගේ ඉගැන්වීම් චීන දර්ශනයේ ස්වභාවික ගමන් මඟ පිළිබිඹු කළේ ය.

චීන ආගමික ඉතිහාසයේ ක්‍රිස්තු වර්ෂ පළමු වැනි ශත වර්ෂය ඉතා වැදගත් තැනක් හිමි කරගනී. මෙතෙක් පැවැති දේශීය ආගමික හා දාර්ශනික සම්ප්‍රදායය විදේශීය බලපෑමට හසු වීම මේ යුගයේ දී සිදු විය. චීන සංස්කෘතිය නව මං පෙතකට යොමු කිරීමට හා පෝෂණය කිරීමට ඉවහල් වූ බුදු දහම හඳුන්වාදීම මෙකල සිදු වූ බව පිළිගැනේ.[2] බුදු දහම ක්‍රම ක්‍රමයෙන් චීන ජන ජීවිතයට පිවිසි අතර කාලයත් සමඟ එය අනෙකුත් දේශීය ආගම් හා සම තත්ත්වයට හෝ දේශීය ආගම් අබිබවා නැඟී සිටියේ ය. බුදු දහම ක්‍රම ක්‍රමයෙන් පොදු ජනතාව අතර මෙන් ම පාලකයන් අතර ජනප්‍රිය වූ අතර මෙය දේශීය ආගම්වලට මහත් තර්ජනයක් විය. මේ නිසා බුදු දහමට එරෙහිව විවිධ අවස්ථාවල බලවේග ඉස්මතු විය. බුදු දහම විදේශීය ආගමක් ලෙස චීනයේ ව්‍යාප්ත වීමේ දී දේශීය ලක්ෂණ එයට ඇතුළත් විය. බුදු දහම දේශීය ආගමික සම්ප්‍රදාය අබිබවා ජනප්‍රිය වීමත් සමඟ දේශීය ආගම්වලට ඔවුන්ගේ පැවැත්ම සඳහා බුදු දහමේ ජනප්‍රිය අංග තම සම්ප්‍රදායට උකහාගැනීමට සිදු විය.

තාඕ දහම

චීන ඉතිහාසයේ විශ්ව ක්‍රියාකාරිත්වය හා පුද්ගල චර්යාව පිළිබඳ "තාඕ" නැමැති දර්ශනය ඉදිරි පත් කළේ ලාඕත්සතුමා ය. චීන භාෂාවෙන් ඔහු (Laozi) නමින් හැඳින්විණ. ශාස්තෘවරුන්ගේ චරිතය පිළිබඳ විමසා බැලීමේ දී ඔහු ක්‍රි.පූ. 604 දී පමණ උපත ලබන්නට ඇතැ යි සැලැකේ. ඔහුගේ පෙළපත් නාමය "ලී" වේ. මොහු රාජ්‍ය ලේඛනාගාර පාලකයකු ලෙස සේවය කළ බවත් මහලු වියේ දී වෘත්තියෙන් සමුගෙන චීනය අත හැර බටහිර දෙසට ගිය බවත් සඳහන් වේ.[3] කෙසේ නමුත් මොහු තම දර්ශනය පැහැදිලි කිරීම සඳහා "තාඕ ත ජිං" (dàodéjîng) නමින් ග්‍රන්ථයක් රචනා කර ඇත. මේ ග්‍රන්ථය තාඕ දහමෙහි මූල ග්‍රන්ථය ලෙස හැඳින්වේ. මේ ග්‍රන්ථයෙහි අන්තර්ගතය හා ස්වභාවය සැලැකිල්ලට ගනිමින් එහි ඉන්දීය ආභාසයක් දක්නට ලැබෙතැ යි යන්න සමහරුන්ගේ

අවධානයට යොමු ව ඇත. අනෙක් අතට එහි විග්‍රහ කෙරෙන ඇතැම් කරුණු ඉන්දීය දර්ශනය හා සාම්‍යයක් ගත්ත ද ඔවුනොවුන්ගේ ඉගැන්වීම්වලට ආවේණික වූ අනන්‍යතා දක්නට ලැබේ. මේ ග්‍රන්ථය බොහෝ දෙනාගේ සම්භාවනාවට පාත්‍ර වී ඇත. දෙ වැනි හන් රජුගේ බිසව මේ ග්‍රන්ථය කෙරෙහි මහත් භක්තියක් දැක්වූ බව දැක්වේ.[4] ජින් අධිරාජ්‍යයා එය චීන සම්භාව්‍ය කෘතියක් ලෙස නම් කළේ ය. මෙහි අඩංගු කරුණු චීන සංස්කෘතිය පෝෂණයෙහි ලා විශාල බලපෑමක් කළ බැවින් චීන සම්භාව්‍ය කෘතියක් ලෙස සිය වස් ගණනාවක් මුළුල්ලේ ම සම්භාවනාවට පාත්‍ර වී ඇත.

"තාඕ" යන වචනය චීන දර්ශනයෙහි ගැඹුරු අර්ථ දෙන වචනයකි. එය යොදාගෙන ඇත්තේ "මාර්ගය" යන අර්ථයෙනි. පුද්ගලයාගේ කාර්යය විය යුත්තේ යථාර්ථය තේරුම්ගැනීම යි. අනෙකුත් ආගම්වල මෙන් තාඕ දහමෙහි පුද්ගලයා පසක් කරගත යුතු වූ හෝ එළැඹිය යුතු හෝ නිර්වාණය, මෝක්ෂය, ගැලවීම වැනි ඉලක්ක නිර්දේශ නො කරයි. "තාඕ" නමින් හැඳින්වෙන යථාර්ථය හා ඒකීයත්වයට පත් වීම හෙවත් තාඕ අවබෝධ කරගෙන ඒ අනුව ජීවත් වීම කළ යුත්තේ පුද්ගලයා ය. "තාඕ" සමඟ ව්‍යාප්තියට පත් වූ සියල්ලෙහි ප්‍රවර්ධනය වීමේ ජීව ගුණය පවතී. පුද්ගලයා තාඕ හා ඒකීයත්වයට පත් වීම යනු ස්වභාව ධර්මයේ ක්‍රියාකාරිත්වය සමඟ ඒකීයත්වයට පත් වීම යි. මේ අනුව තාඕ දහම නිර්දේශ කරන්නේ උස් පහත් භූමි පසු කර නිදහසේ ගලා යන දිය පහරක් මෙන් ස්වභාව ධර්මයේ මාවත ඔස්සේ යෑම යි.

එහි දී පුද්ගලයා ආචාර ධර්මවල කොටු කිරීමක් නැත. මේ ගමන් මාර්ගයේ අවසානය වන්නේ ලෝකයේ ක්‍රියාකාරිත්වය සිදු වන්නේ කෙසේ ද යන්න පිළිබඳ සජීවී අවබෝධයක් ලබාගැනීම යි. ස්වභාව ධර්මය තමාට අවශ්‍ය ලෙස සකසාගැනීම නො ව එහි ජීවත් වීමටත් ස්වභාව ධර්මයෙන් තමා වෙන් කරගැනීමට නො ව ස්වභාව ධර්මයෙහි ජීවත් වීමටත් තාඕ දහම මඟ පෙන්වයි. ලාඕත්සතුමා ඉදිරි පත් කරන සදාචාරත්වයට පත් වීමේ මාර්ගය සරල වූවකි. ඔහුගේ ඉගැන්වීම වූයේ "සාන්තුබව ඉවත දමන්න,

ඉගැනීම ඉවත දමන්න, එවිට දුකක් නොවෙයි.” යන්න යි. ඔහු රටේ පාලකයනට දුන් අවවාදය වූයේ “පාලනය කිරීමෙන් තොර ව පාලනය කරන්න” යන්න යි.

“තහනම් හා බාධක වැඩි වන්නේ ද මිනිස්සු අසරණ බවට පත් වෙති” හා “මිනිසුන් අත ආයුධ වැඩියෙන් ගැවසෙන්නේ ද රාජ්‍ය වියවුල් බවට පත් වේ”[5] වැනි ප්‍රකාශවලින් ඔහු අරාජික තත්ත්වයක් අපේක්ෂා කළේ යැ යි සිතිය නො හැකි ය.

ස්වභාව ධර්මයේ වෙනස් කළ නො හැකි ධර්මතා පවත්නා බවත් ඒ ධර්මතා අවබෝධ කරගෙන පුද්ගලයා තම චර්යාව සකසාගත යුතු බවත් ඔහු අදහස් කළේ ය. එසේ ම “සම්පත් විසින් සම්පත් විනාශ කරනු ලබයි”[6] යන්න තාඕ දහමෙහි එන වැදැගත් ඉගැන්වීමකි. මින් අදහස් කරන්නේ පුද්ගලයා ආශාවලට වහල් වීමෙන් රැස් කරගන්නා භෞතික සම්පත් හේතුවෙන් ඔහු සහජයෙන් උරුම කරගත් ආධ්‍යාත්මික සම්පත් විනාශ කරගන්නා බව යි. ලාඕත්සතුමා අනුව මිනිසුනට සම්පත් වැඩි වන්නේ ද එවිට දුක ද වැඩි වෙයි. ස්වල්පයක් ඇති විට මිනිසා පොහොසතකු වෙයි. බොහෝ සම්පත් අයත් කරගැනීමෙන් ව්‍යාකුලත්වයට පත් වන බව පැහැදිලි වේ.

කොන්ෆියුසියස් ධර්මය

ක්‍රි.පූ. 552 දී උපත ලැබූ කොන්ෆියුසියස්තුමා මෙහි ආදි කර්තෘවරයා වෙයි. කොන්ෆියුසියස් ධර්මය අධ්‍යනය කිරීමේ දී ඔහුගේ ඉගැන්වීම්වලට පසුබිම් වූ සමාජ දේශපාලන පසුබිම කුමක් ද යන්න අවධානය යොමු කිරීම වැදැගත් ය. එකල චීනයේ පැවැති නොසන්සුන් දේශපාලන වාතාවරණය නිසා මොහු සමාජ දේශපාලන සාරධර්ම කෙරෙහි අවධානය යොමු කළේ ය. මෙහි දී පාලකයන් අතීත රාජ්‍ය පාලන මූල ධර්මවල පිහිටුවීමට අධ්‍යයනය හා අධ්‍යාපනය යන මාර්ගය සුදුසු බව ඔහු නිගමනය කළේ ය. අතීත සාර ධර්ම අධ්‍යයනයෙහිත්, ඒ සාර ධර්ම තරුණ පිරිස් අතර ඉගැන්වීමෙහිත් ඒවා ක්‍රියාවට නැඟීමෙහිත් යෙදෙමින් සාමකාමී සමාජ දේශපාලන වාතාවරණයක් ඇති කිරීම සඳහා ඔහු සිය ජීවිතය කැප කළේ ය.

කොන්ෆියුසියස් දර්ශනය අනුව පුද්ගලයා හා සමාජ අතර සම්බන්ධතාවක් පවතී. පුද්ගල චර්යාව යහපත් වීමෙන් සාමකාමී සමාජ දේශපාලන වාතාවරණයක් ගොඩනැඟීමට හැකි බව ඔහු පිළිගත්තේ ය. හැම පුද්ගලයකු ම සාන්තුවරයකු මෙන් වූ මනා පෞරුෂයකින් යුක්ත විය යුතු ය. විශේෂයෙන් සමාජයේ ඉහළ පාලකයන්ගේ චර්යා සමාජය කෙරෙහි පුළුල් බලපෑමක් කරයි. එසේ ම පුද්ගල හා සමාජ අභිවෘද්ධිය සඳහා අදාළ වන ආචාර ධර්ම රැ සක් ද ඇත. සමාජයෙන් තොර ව පුද්ලයාට හුදෙකලා ව ජීවත් විය නො හැකි බව කොන්ෆියුසියස් දහමේ වැදැගත් ඉගැන්වීමකි. පුද්ගල අවශ්‍යතා සීමා රහිත ය. ඒවා තනි පුද්ගලයකුට සපුරා ගත නො හැකි ය. එබැවින් අන් අයගේ සහාය ලබාගැනීමට අවශ්‍ය වේ.

ඒ ඒ සමාජ ඒකක අතින් ඔවුනොවුනට ඉටු විය යුතු යුතුකම් දක්වමින් ප්‍රධාන සමාජ සම්බන්ධතා පහක් එහි දක්වා ඇත.[7]

1. පාලකයා හා පාලිතයා අතර සම්බන්ධය
2. පියා හා පුතා අතර සම්බන්ධය
3. ස්වාමියා හා භාර්යාව අතර සම්බන්ධය
4. වැඩිමහල් සහෝදරයා හා බාල සහෝදරයා අතර සම්බන්ධය
5. මිත්‍රයා හා මිත්‍රයා අතර සම්බන්ධය

කොන්ෆියුසියස් ධර්මයෙන් සමාජ දර්ශනය පිළිබඳ ව පමණක් නො ව දේශපාලන දර්ශනය, රාජ්‍ය පාලන මූල ධර්ම ආදි අංශ පිළිබඳ කරුණු දැක්වේ. කොන්ෆියුසියස් ධර්මය අනුව රටක ප්‍රධානතම සම්පත වන්නේ එරට ජනතාව යි. ඒ අනුව රාජ්‍යත්වය වූකලි ජනතා පරමාධිපත්‍යය පදනම් කරගත්තක් බව කොන්ෆියුසියස් ධර්මය අනුව පැහැදිලි වේ. රාජ්‍ය පාලනයේ දී මෛත්‍රිය, ධාර්මික බව, යුක්තිගරුකභාවය හා පරාර්ථචර්යාව යන ගුණාංග පාලකයකු සතු ව තිබිය යුතු ය. මනා චරිත සංවර්ධනයක් ඇති කරගැනීම පාලකයකුට අවශ්‍ය ම අංගයකි. එසේ ම ඥාතීන් වෙත ආදරය දැක්විය යුතු ය. ශ්‍රේෂ්ඨ ඇමතිවරුනට ගරු කිරීම, සියලු ම නිලධාරීන් වෙත කරුණාව දැක්වීම ආදි ගුණාංග පාලකයකු සතු ව තිබිය යුතු ය. පාලකයා හා පාලිතයා අතර පැවැතිය යුතු සබඳතාව කොන්ෆියුසියස් ධර්මයෙන්

මනා ව පැහැදිලි කෙරේ. රටක ආර්ථික, සාමාජීය හා සදාචාරාත්මක දියුණුවක් ඇති කිරීම සඳහා ඉවහල් වන කරුණු සේ ම පාලකයකු සතු ව පැවැතිය යුතු මෛත්‍රී සහගතබව, නිහතමානිබව ආදි ගුණාංග ද ඉන් මනා ලෙස පැහැදිලි වේ.

ස්වභාව ධර්මය හා මිනිසාගේ පැවැත්ම අතර සමීප සබඳතාවක් ඇති බව එකල පිළිගැනුණි. සොබාදහමෙන් දායාද කර ඇති සම්පත් පරිභෝජනය කළ යුතු ආකාරය පිළිබඳ ව පැහැදිලි දර්ශනයක් කොන්ෆියුසියස් දහමෙන් ඉදිරි පත් විය. කෘෂිකර්මාන්තය මෙන් ම ව්‍යාපාර දියුණු කිරීමෙන් ආර්ථික සංවර්ධනයක් ඇති කිරීම සඳහා අවශ්‍ය වන උපදේශ මෙහි දී වැදැගත් වේ. කොන්ෆියුසියස්තුමා තම ඉගැන්වීම්වලින් සාමකාමී සමාජ දේශපාලන වාතාවරණයක් ගොඩනැඟීමට අපේක්ෂා කළේ ය. මෙවැනි සාමකාමී වාතාවරණයක දී හැම දෙනා අතර ම මෛත්‍රී සහගත හැඟීම් මතු වේ. දරුවන් තම දෙ මාපියන්ටත්, දෙ මාපියන් තම දරුවන්ටත්, තමා තමාටත් ආදරය කරන්නා මෙන් සියල්ලෝ ම සියල්ලනට ආදරය කරති. පොදු හැඟීම් සියලු දෙනාට ම ඇති වේ. මෙවැනි තත්ත්වයක දී අනාචාර අපරාධකාරී තත්ත්ව ඇති නො වේ. කොන්ෆියුසියස්තුමාට අවශ්‍ය වූයේ කොන්ෆියුසියස් ධර්මයෙන් මෙවන් සාමකාමී නිදහස් සමාජයක් ඇති වනු දැකීම යි.

කොන්ෆියුසියස්තුමාගේ මරණින් පසු වසර සියයක කාලයක දී එතුමාගේ පළමු වැනි හා දෙ වැනි ශිෂ්‍ය පරම්පරා එතුමාගේ කියමන් හා එතුමා තම අනුගාමිකයන් සමඟ කළ සාකච්ඡා අන්තර්ගත කර 'lúnyu' නමින් ග්‍රන්ථයක් සම්පාදනය කර ඇත. මෙය කොන්ෆියුසියස්තුමාගේ සුභාෂිත කියමන් එකතුව ලෙස ද හැඳින්වේ. එහි සඳහන් සුභාෂිත වැකි අතුරින් උසස් පෙළ චීන භාෂා පාඨ සංග්‍රයෙහි දැක්වෙන කියමනක් මෙසේ ය.

"කොන්ෆියුසියස්තුමා මෙසේ පවසයි: යමෙක් ඉගෙන ගැනීමෙන් පසුව නැවත නැවත එය ප්‍රගුණ කරයි ද, එය සතුටට කාරණාවක් නොවෙයි ද! බොහෝ දුර සිට මිතුරන් පැමිණීම සතුටට කාරණාවක් නොවෙයි ද! මිනිසුන් තමන් නො දන්නා බව දැනගෙන තරහ නො ගන්නේ නම් එය මහත්මා ගුණයක් නොවේ ද!"[8]

නිගමනය

මේ අධ්‍යයනයේ මූලික අරමුණ වූයේ චීනයේ බිහි වූ තාඕ දහම හා කොන්ෆියුසියස් දහම පිළිබඳ ව විග්‍රහාත්මක ව විමසීම යි. මිනිසා ප්‍රගුණ කළ සාර ධර්මත්, මනුෂ්‍යත්වයේ වැදැගත්කම පිළිබඳ හැඟීමත්, පෞද්ගලික සාර ධර්ම හා ගුණධර්ම වගාවත්, උසස් කොට සැලැකීම කොන්ෆියුසියස් දර්ශනයේ මූලිකාංග විය. යහපත් ගුණ ධර්ම වගාව මෙන් ම මිනිස් පරපුර සතු ව පිහිටිය යුතු අන්‍යෝන්‍ය සුබ සාධනය පිළිබඳ ගරුත්වය ද මේ ධර්මයේ සාරාත්මක අංගයක් විය. තාඕ දහමෙන් චීන දර්ශනයේ ස්වභාවික ගමන් මාර්ගය පිළිබිඹු විය. පුද්ගලයා හා සමාජය පිළිබඳ චර්යා ධර්ම පද්ධති හා සම්ප්‍රදාය ගොඩනැඟීම යන්න එකිනෙකා අතර ස්වභාව නියතියට පිටස්තර වූ කෘත්‍රිම සංස්කරණයකට පුද්ගලයා කොටු කර තැබීමක් බව එහි ඉගැන්වේ. විශාල වූ රාජ්‍යයක් පාලනය කිරීම වූකලි කුඩා මත්ස්‍යයකු පිසීම හා සමාන ව සරල වූවක් බව ලාඕත්සතුමා සඳහන් කරයි. සැබෑ මුනිවරයකුගේ කාර්යය විය යුත්තේ තාඕ පදාර්ථය අවබෝධ කරගැනීමට මඟ පෙන්වීම යි. කොන්ෆියුසියස්තුමා තම ඉගැන්වීම්වලින් සාමකාමී සමාජ දේශපාලන වාතාවරණයක් ගොඩනැඟීම අපේක්ෂා කළේ ය.

මේ ආකාරයට කරුණු සලකා බැලීමේ දී චීනයේ බිහි වූ තාඕ දහමත්, කොන්ෆියුසියස් දහමත් චීන සමාජ සංස්ථාවේ බොහෝ වෙනස්කම් රැසක් සිදු කළ බව පෙනී යයි. ඉන් චීන ජනතාව අතර සහයෝගය, සහජීවනය හා පරාර්ථකාමීත්වය ඇති වූ අතර සමාජ සංස්ථාව තව තවත් සංවර්ධනය විය.

ආන්තික සටහන්

[1] ගුණවර්ධන, 2008
[2] සුමනසිරි, 1999
[3] සුමනසිරි, 1999
[4] සුමනසිරි, 1999
[5] සුමනසිරි, 1999
[6] සුමනසිරි, 1999
[7] සුමනසිරි, 1999
[8] ධම්මදින්න, 2009

මූලාශ්‍රය නාමාවලිය

ගුණවර්ධන, අමරදාස හා වෙනත් අය. (2008) **මහජන චීනය.** රජයේ මුද්‍රණ නීතිගත සංස්ථාව.

චීන භාෂා අධ්‍යයනය - පළමු වැනි කලාපය. (2003) චීන භාෂා සංසදය. නූතන භාෂා අධ්‍යයන අංශය. කැලණිය විශ්වවිද්‍යාලය.

ධම්මදින්න හිමි, නැදලගමුවේ. (2009) **උසස් පෙළ චීන භාෂා පාඨ සංග්‍රහය.**

සුමනසිරි හිමි, ගල්ලැල්ලේ. (1999) **සාම්ප්‍රදායික චීන ආගම්.** සී/ස කරුණාරත්න සහ පුත්‍රයෝ.

http://www.thegreattao.com/html/introfounderlaotze.html, [Accessed on 12th July, 2012].

Dr. Sprunger, Meredith. **An Introduction to Confucianism**. http://urantiabook.org/archive/readers/601_confucianism.htm, [Accessed on 13th July, 2012].

http://en.wikipedia.org/wiki/Confucianism. [Accessed on 13th July, 2012].

http://en.wikipedia.org/wiki/Taoism. [Accessed on 14th July, 2012].

http://en.wikipedia.org/wiki/Tao_Te_Ching. [Accessed on 14th July, 2012].

http://www.travelchinaguide.com/intro/religion/confucianism/. [Accessed on 10th July, 2012].

http://www.travelchinaguide.com/intro/religion/taoism/. [Accessed on 10th July, 2012].

පූර්ව නූතන ජපානයේ උකියො-එ කලාව

අසිත අමරකෝන්

The socio-political and economic situation of the Momoyama period to that of Edo period has contributed greatly in shaping the culture of pre-modern Japan. Apparently, the merchant class despite being the lowest of the social hierarchy became the ultimate benefactors of the particular economic growth of the urban centers such as Edo, Kyoto, and saka. The wealth and the hedonistic lifestyle of the merchant class (Chnin) known as the "Floating World" (Ukiyo), separated them from the traditional society and confined the traditional social order to a titular existence. These changes in the social context have dramatically affected the standards of taste and aesthetics, thus creating an entirely different trend based on the Kabuki theatre and the pleasure districts developed in urban centers. Woodblock prints and paintings of this "Floating World" has become the central artistic outcome of this culture and later flourished into a unique genre of art.

© අසිත අමරකෝන්

සංස්. ජයමල් ද සිල්වා, දිල්ශාන් මනෝජ් රාජපක්ෂ, දුලන්කා ලංසකාර, දිනේෂ් සඳරුවන්
'ප්‍රභා' ශාස්ත්‍රීය සංග්‍රහය, තුන් වැනි කලාපය - 2013/2014
මානවශාස්ත්‍ර පීඨය, කැලණිය විශ්වවිද්‍යාලය

ජපානයේ මොමොයම අවධියේ සිට එදො අවධියේ අවසානය දක්වා වූ වසර තුන් සියයක පමණ කාල පරාසයේ පැවැති දේශපාලනික, සාමාජීය හා ආර්ථික පසුබිම ජපානය හා එහි සංස්කෘතිය හැඩගැස්වීම කෙරෙහි මහත් වූ දායකත්වයක් දක්වා ඇත. මේ අවධියේ පැවැති රදලවාදී අර්ථ ක්‍රමය හා වැඩවසම් සමාජ ස්තරායනය නාමික පැවැත්මකට සීමා කරමින්, නාගරීකරණයත් සමඟ බිහි වූ නව වෙළෙඳ පංතිය ක්‍රමයෙන් ඉහළට නැඟීමත් සමඟ සාම්ප්‍රදායික සෞන්දර්යාත්මක පරිකල්පනය හා රසඥතාව මෙන් ම කලාව හා එහි සමාජ භාවිතය ද විවිධ අයුරින් වෙනස්වීම්වලට ලක් විය. මේ සමාජ දේශපාලන වෙනස්කම් හා මේ වෙනස් වීම් හේතුවෙන් එදො අවධියේ දී පැනනැඟි උකියො-එ අච්චු මුද්‍රණය ජනප්‍රිය කලා අංගයක් ලෙස ප්‍රචලිත වීම හා එකල පැවැති සමාජ, දේශපාලනික හා ආර්ථික පසුබිම උකියො-එ සඳහා තේමා වී ඇති ආකාරය විමසා බැලීම මේ ලිපියෙහි අරමුණ යි.

ජපානයේ පූර්ව නූතන අවධිය ලෙස සැලැකෙන්නේ 1568 දී ඔද නොබුනග (Oda Nobunaga) අධිරාජයා ක්යෝතො (Kyoto) නගරය අත් පත් කරගත් අවස්ථාවේ සිට 1868 දී සිදු වූ මෙයිජි ප්‍රතිෂ්ඨාපනය (Meiji Restoration) දක්වා වූ වසර තුන් සියයක පමණ කාල පරිච්ඡේදය යි.[1] මීට පෙර පැවැති මුරොමචි (Muromachi 1392-1568) අවධියේ අවසාන කාලයේ පැවැති වසර 100ක පමණ යුද අවධිය (Warring states / Sengoku) නිමා කළ ඔද නොබුනග හා තොයොතොමි හිදෙයොෂි (Toyotomi Hideyoshi) ජපානයෙහි දේශපාලන ස්ථාවරත්වය හා සාමය ඇති කිරීමට උත්සාහ කළ හ. 1603 දී තොකුගව ඉඑයසු (Tokugawa Ieyasu) විසින් තොකුගව ෂෝගුන් (Tokugawa Shogunate) පාලනය ආරම්භ කරන ලදි. තොකුගව ආධිපත්‍යය 1868 දක්වා පැවැති අතර හේ ජපානයෙහි සාමකාමී වාතාවරණයක් පවත්වාගැනීමට සමත් විය. තොකුගව පාලනය යටතේ ජපානය බාහිර ලෝකයෙන් වෙන් කර හුදෙකලා ව තබාගැනීමේ ප්‍රතිපත්තියක් අනුගමනය කෙරිණි.

තොකුගව හෙවත් එදො (Edo) අවධියේ ක්‍රියාත්මක වූ පාලන තන්ත්‍රය මෙන් ම ආර්ථිකය හා සමාජ ක්‍රමය ද යුරෝපීය වැඩවසම්

ක්‍රමයට බොහෝ සෙයින් සමාන විය. ජපානයෙහි යුරෝපීය වැඩවසම් ක්‍රමයේ ලක්ෂණ ස්ථාපනය වූයේ කමකුර ෂෝගුන් (Kamakura Shogunatae) අවධියේ ය. ජපානයේ කඳු සහිත භූ පිහිටීම හේතුවෙන් භූමිය කුඩා ප්‍රදේශවලට වෙන් ව පැවැති අතර කඳුකර භූමිය නිසා ක්‍රමවත් මාර්ග සකස් කරගැනීම දුෂ්කර වීම වැනි භූගෝලීය සාධක වැඩවසම් සමාජ ක්‍රමයක් බිහි වීමට හා වර්ධනය වීමට ඉවහල් විය.

තොකුගව අවධිය පුරා පැවැති සමාජ ක්‍රමයේ විවිධ සමාජ පංති ස්තරායනය වූ පිළිවෙළ අනුව වඩාත් ම බලවත් වූයේ ෂෝගුන් ය. ෂෝගුන් යුද පාලකයා වූ අතර ෂෝගුන් පත් කරනු ලැබුවේ අධිරාජයා විසින් ය. අධිරාජයා සමාජ ස්තරායනයේ ඉහළින් ම සිටිය ද ඔහුගේ නිලය පැවැතියේ නාමික ව පමණි. සියලු දේශපාලනික බලතල දරන ලද්දේ ෂෝගුන් විසිනි. ෂෝගුන් යටතේ දයිම්යෝ (Daimyo) නම් ප්‍රදේශීය වංශාධිපතීහු කටයුතු කළ හ. තොකුගව ෂෝගුන් යටතේ දයිම්යෝ වංශාධිපතීහු 300ක් සිටිය හ. පාලන මධ්‍යස්ථානය වූ එදො ආසන්න ව පදිංචි ව සිටි ඉඩම් හිමි දයිම්යෝ වංශාධිපතීහු ෂෝගුන්ගේ පාලන කටයුතුවලට ක්‍රියාකාරී ව සහාය දැක්වූ හ. දූරස්ථ ප්‍රදේශවල වාසය කළ දයිම්යෝ වංශාධිපතීහු ෂෝගුන්ගේ පාලන කටයුතුවලට සම්බන්ධ නො වූ අතර ඇතැම් විට ෂෝගුන් පාලනයට ප්‍රතිවිරුද්ධ අදහස් දැරූ හ. එනමුත් ෂෝගුන් සිය උපායශීලී ක්‍රම මඟින් දයිම්යෝ වංශාධිපතීන් සිය අණසක යටතේ තබාගෙන සාමකාමී වාතාවරණයක් පවත්වා ගැනීමට සමත් විය.

හැම දයිම්යෝ වංශාධිපතියකු යටතේ ම පෞද්ගලික සමුරයි (Samurai) සේනාවක් විය. දයිම්යෝ වංශාධිපතීනට සේවය කළ සමුරයිවරු යුරෝපීය වැඩවසම් යුගයේ නයිට්වරුනට සමාන වූ හ. සාම්ප්‍රදායික ව සමුරයිවරු දයිම්යෝ වංශාධිපතීන්ගෙන් සහල් දීමනාවක් ලැබූ හ. ගොවියෝ වැඩවසම් ආර්ථිකයට සේවය සැපැයූ වඩාත්ම ඵලදායී සමාජ පංතිය වූ හ. ගල් අඟුරු හා යකඩ නිධි නො තිබීම, දැව සම්පත සීමා සහිත වීම, බාහිර ලෝකය සමඟ වෙළෙඳ ගනුදෙනු නො පැවැත්වීම නිසා වැඩවසම් ජපානයේ ආර්ථිකය මූලික වශයෙන් සහල් මත රඳා පැවැතිණි.[2] එහෙත් ගොවීන්ගේ පෞද්ගලික ආර්ථික තත්ත්වය ඉතා ම පහළ මට්ටමක පැවැතිණි.

ඔවුන් ගොවිතැන් කළ ඉඩම හිමි දයිම්යෝ වංශාධිපතීනට සම්පූර්ණ අස්වැන්න ලබා දිය යුතු විය. දයිම්යෝ විසින් නැවැත ලබාදෙන ලද සහල් දීමනාවක් පමණක් ගොවියනට හිමි විය.

වැඩවසම් සමාජ ස්තරායනයේ පහළින් ම සිටියෝ ශිල්පීහු හා වෙළෙන්දෝ ය. තොකුගව අවධියේ දී ප්‍රචලිත වූ නව කොන්ෆියුසියානු දර්ශනවාදය (Neo - Confucianism) මඟින් සමාජයේ සිටි ඵලදායී සාමාජිකයනට වැදගත් තැනක් හිමි විය.[3] මේ නිසා ගොවියනට සමාජීය වශයෙන් වෙළෙන්දන් හා අනෙකුත් ශිල්පීනට වඩා ඉහළ තැනක් හිමි විය. වෙළෙන්දන් හා ශිල්පීන් ආර්ථික වශයෙන් ගොවියනට වඩා ඉහළ මට්ටමක සිටිය ද සාම්ප්‍රදායික ඉඩම් හිමියන් ඇතුළු පාලකයෝ නිතර ම වෙළෙන්දන් සමාජීය වශයෙන් පහළ තලයකට සීමා කිරීමට උත්සාහ කළ හ. මේ සාම්ප්‍රදායික වැඩවසම් සමාජ ක්‍රමය හා ආර්ථික රටාව ක්‍රමයෙන් වෙනස් මඟකට යොමු වන ආකාරය තොකුගව අවධියේ දී දැකගත හැකි ය.

තොකුගව අවධියේ දී ජනගහණය හා නිෂ්පාදනය ශීඝ්‍රයෙන් ඉහළ යමින් පැවැති අතර නාගරික මධ්‍යස්ථාන ක්‍රමයෙන් වර්ධනය වන්නට විය. දහ සය වැනි සිය වස අග වන විට එදො, ඕසක, හා ක්යෝතො කේන්ද්‍ර කරගනිමින් නාගරීකරණය ව්‍යාප්ත විය. එමෙන් ම තොකුගව පාලනය යටතේ පැවැති වසර 250ක පමණ කාලය පුරා සාමකාමී වාතාවරණයක් පැවැතීම නිසා සමුරයිවරුන්ගේ සේවය අවශ්‍ය නො වී ය. මෙනිසා බොහෝ සමුරයිවරු නාගරික මධ්‍යස්ථාන ආශ්‍රිත ව ඉඩම් හිමියන් හා පාලකයන් ලෙස විවිධ අයුරින් ෂෝගුන් පාලන තන්ත්‍රයට එක් වූ හ. එදො ආශ්‍රිත ව ජීවත් වූ සමුරයිවරු පෙර රදල වංශාධිපතිනට දැක්වූ පක්ෂපාතීත්වය ඍජු ව ම ෂෝගුන් වෙත පළ කළ හ. එහෙත් ඇතැම් සමුරයිවරුනට මෙලෙස ස්ථාවර වීමට නො හැකි වූ අතර ඔවුහු ආර්ථික වශයෙන් ඉතා පහළ තත්ත්වයක සිටිය හ. එසේ වුව ද සමුරයිවරුන් කිසි විටෙක දියුණු වෙමින් පැවැති වෙළෙඳ ආර්ථිකයේ වෙළෙන්දන් ලෙස කටයුතු කිරීමට ඉදිරි පත් නො වූයේ සිය සමාජ තත්ත්වය රැකගැනීම සඳහා ය. නාගරික මධ්‍යස්ථාන ආශ්‍රිත ව වර්ධනය වූ වෙළෙඳ පංතිය ක්‍රමයෙන් ආර්ථික වශයෙන් ශක්තිමත් වන අතර දයිම්යෝ හා සමුරයිවරුනට වඩා බලවත් ව නැඟී සිටියේ ය. ආර්ථික වශයෙන්

ඉතා බලවත් වූ ඇතැම් වෙළෙන්දෝ දයිම්යෝ හා සමුරයිවරුනට මුදල් ණයට ලබා දුන් හ. ඇතැම් ධනවත් වෙළෙන්දෝ වෙළෙඳ සමාගම් පිහිටුවාගත් හ. මේ නාගරික වෙළෙඳ ප්‍රජාව චෝනින් (Chnin) ලෙසින් හැඳින්විණි. නාගරික ව ජීවත් වූ දයිම්යෝ වංශාධිපතීන්, සමුරයිවරු හා ගොවියන් හැරුණු විට අන් සියල්ලන් (විශේෂයෙන් වෙළෙඳ ජනයා) හැඳින්වීමට චෝනින් යන යෙදුම භාවිත වී ඇත.[4] චෝනින් යන යෙදුම 'තම පෞද්ගලික ලාභය අරමුණ කරගත් වෙළෙඳ ජනයා හා නගරාශ්‍රිත ශිල්පීන්' යන අදහසින් ද භාවිත වී ඇත. සියලු ම ශිල්පීහු, කඩ සාප්පු හිමියෝ, ඔවුන්ගේ ලිපිකරුවෝ හා අතවැසියෝ පමණක් නො ව තොග වෙළෙන්දෝ, තැරැව්කරුවෝ හා මුදල් ණයට දෙන්නෝ ද මේ පංතියට අයත් වූ හ.[5] ඔවුන් ආර්ථික වශයෙන් අන් අයට වඩා බලවත් වුව ද හැම විට ම සමාජ ස්තරායනයේ පහළින් ම සිටිය හ. මේ ධනවත් වෙළෙඳ පංතියේ සංඛ්‍යාත්මක වැඩි වීම නගරාශ්‍රිත ව නව සංස්කෘතික වටපිටාවක් නිර්මාණය කිරීමට සමත් විය.

දහ හත් වැනි සියවසේ අග හා දහ අට වැනි සියවසේ මුල් කාලයේ වර්ධනය වූ මේ නාගරික සංස්කෘතිය ගෙන්රොකු (Genroku) ලෙස හැඳින්වේ. එදොහි පස් වැනි ෂෝගුන් වූ තොකුගව ත්සුනයොෂගේ (Tokugawa Tsunayoshi 1680-1709) පාලන කාලයේ දී වර්ධනය වූ මේ සංස්කෘතික විපර්යාසයේ ප්‍රබලතම සාධකය වූයේ නව නාගරික වෙළෙඳ පංතියේ ආර්ථික සමෘද්ධිමත්භාවය යි.[6]

මේ අවධිය වන විට එදො සම්පූර්ණයෙන් ම ෂෝගුන් හා දයිම්යෝ ඇතුළු ඉහළ පංතියේ ප්‍රජාවගේ පාරිභෝගික මධ්‍යස්ථානයක් විය.[7] එදොහි නිෂ්පාදන කටයුතු සිදු වූයේ ඉතා අල්ප වශයෙනි. දෛනික අවශ්‍යතා සඳහා අවශ්‍ය භාණ්ඩ හෝ සුඛෝපභෝගී මෙවලම් හෝ මෙහි නිෂ්පාදනය නො වී ය. ක්යෝතොහා ඕසක ආශ්‍රිත කමිගත (Kamigata) කලාපයෙන් භාණ්ඩ ආනයනය කරන ලදි. මේ ආනයනික භාණ්ඩ අලෙවියෙන් එදො වෙළෙඳ ප්‍රජාව විශාල වශයෙන් ලාභ උපයාගත් හ. ගෙන්රොකු අවධියේ දී එදො වෙළෙඳ ශාඛා ඉසෙ (Ise), ඕමි (omi) හා වෙනත් පළාත්වල ද ව්‍යාප්ත ව පැවැතිණි. චෝනින් පංතිය අධික ලෙස ලාභ ලබමින්

ධනවත් වීම තොකුගව පාලනයට අභියෝගයක් විය. චෝනින් පංතිය වෙත ගලා ගිය ධන සම්භාරය පාලනය කිරීමටත් එමඟින් තම සමාජ ස්තරායනය පවත්වාගැනීමටත් තොකුගව පාලනය නිරන්තර ව උත්සාහ ගත් නමුත් ක්‍රමානුකූල අයබදු ක්‍රමයක් ගොඩනඟාගැනීමට අපොහොසත් විය. ආනයනික භාණ්ඩ වෙළෙඳාමෙන් නාගරික වෙළෙඳ පංතියේ නැඟීම ගෙන්රොකු සංස්කෘතිය සකස් වීමට පසුබිම සැකැසී ය.

ගෙන්රොකු අවධියේ දී ධනවත් චෝනින් ප්‍රජාව ශීඝ්‍ර ලෙස වර්ධනය වන්නට වූ හ. නාමික ව ඔවුන් අනෙකුත් සමාජ පංතිවලට වඩා පහළින් සිටි නිසා කොතරම් ධනවත් වුව ද සමාජ තත්ත්වය පෙන්නුම් කිරීමට ඔවුනට හැකියාවක් නො වී ය. අතීතයේ දී ජපානයේ සාමාන්‍ය වැසියනට සමාජයේ ඉහළ නිලවලට පත් වීමේ හැකියාවක් තිබුණි. එහෙත් එදො අවධියේ දී සමාජ තත්ත්වයෙන් ඉහළට යෑම කළ නො හැක්කක් විය. පැවැති සමාජ පංති බාධකය ඉවත් කිරීමට ඔවුනට නො හැකි වූ බැවින් සමාජ පංති භේදය වැදැගත් කොට නො සැලැකූ වෙනත් සංස්කෘතික ලෝකයක් ගොඩනඟා ගැනීමට ඔවුහු උත්සාහ කළෝ ය.

පංති භේදයෙන් ගැලවී යෑමේ මේ ක්‍රමය චෝනින් සමාජය පුරා ව්‍යාප්ත වී ක්‍රමයෙන් ගම්බද ප්‍රදේශ දක්වා ම පැතිරිණි. චෝනින්වරු ඔවුනට ම වෙන් වූ බලවත් සංස්කෘතික ප්‍රජාවක් ලෙස ඒකරාශි වූ හ. ඔවුනට ම වෙන් වූ මේ ලෝකයේ තම පහත් සමාජ තත්ත්වය නො සලකා හැරීමට ඔවුන්ට හැකි විය.[8] මේ වෙළෙඳ ප්‍රජාව වටිනා සළුපිළි, විසිතුරු බඳුන්, තේ බඳුන්, පොත්පත් ආදි සුඛෝපභෝගී භාණ්ඩ වෙනුවෙන් විශාල වශයෙන් ධනය වියදම් කළ හ. එදො අවධියේ සාහිත්‍යය ඇසුරින් බලවත් වෙළෙන්දන්ගේ අධික පරිභෝජනවාදී ජීවිත පිළිබඳවත් ඔවුන්ගේ සීමා රහිත ධනස්කන්ධය පිළිබඳවත් තොරතුරු හමු වේ.[9] ධනවතුනට තම සුඛෝපභෝගී රසවින්දනය සඳහා අවශ්‍ය ඕනෑ ම දෙයක් මිල දී ගැනීමේ හැකියාව තිබිණි. ඔවුන්ගේ විනෝදාස්වාදය පිණිස විවිධ සුඛෝපභෝගී සමාජ ක්‍රියාකාරකම්, ක්‍රීඩා, වෙනත් සංස්කෘතික අංග ද එදිනෙදා ජීවිතයේ අනිවාර්ය අංග බවට පත් විය.

චෝනින් ප්‍රජාවගේ මේ නාගරික ක්‍රියාකාරකම් බොහොමයක් තොකුගව පාලනය යටතේ පැවැති සමාජ ආචාර ධර්මවලට එකඟ නො වී ය. නව කොන්ෆියුසියානු දර්ශනයෙන් පෝෂණය වූ තොකුගව ෂෝගුන්ගේ පාලනය යටතේ සමාජ ආචාර ධර්මවලට වැඩි අවධානයක් යොමු වූ බැවින්[10] මේ නාගරික විනෝදාත්මක ක්‍රියාකාරකම්, විශේෂයෙන් ම ලිංගික කර්මාන්තය ආශ්‍රිත ක්‍රියාකාරකම් පාලනය කිරීමට තොකුගව ෂෝගුන් සීමා පැනැවී ය. ඒ අනුව ප්‍රධාන නාගරික මධ්‍යස්ථාන ආශ්‍රිත ව විනෝදාස්වාදය සඳහා වෙන ම ප්‍රදේශ (Pleasure Districts) වෙන් කරන ලදි. එදොහි යොෂිවර (Yoshiwara), ක්යෝතොහි ෂිමබර (Shimabara) හා ඕසකහි ෂින්මචි (Shinmachi) එලෙස වෙන් කරන ලද ප්‍රදේශ තුනකි.

මේ නාගරික ප්‍රජාව ගොඩනඟාගත් සුඛෝපභෝගී ජීවන රටාව උකියො (Ukiyo) හෙවත් පාවෙන ලෝකය (Floating World) යන නමින් හැඳින්විණි. උකියො යන සංකල්පය පූර්ව නූතන අවධියට පෙර සිට ම පැවැති බෞද්ධාගමික ඉගැන්වීම් පදනම් කරගත්තකි. එහි අදහස වූයේ මිනිසුන් ජීවත් වන ලෝකයේ අනියත අස්ථිර ස්වභාවය හා ඒ අස්ථිර ස්වභාවය නිසා ඇති වන දුක්ඛිත තත්ත්වය යි. බෞද්ධ ඉගැන්වීම් හා වත් පිළිවෙත් මඟින් මේ අස්ථිර ස්වභාවය ඉක්මවා යා යුතු බව සාම්ප්‍රදායික විශ්වාසය විය. එහෙත් එදො අවධියේ දී උකියො සංකල්පය නව අරුතකින් භාවිත විය.[11] මේ අල්ප කාලීන පාවෙන ලෝකය හා එහි සැප සම්පත්, එහි ඇති අනියත බව නිසා ම වඩා ආකර්ෂණය වූ අතර, ඒ සැප සම්පත් නැසී යෑමට පෙර විඳ ගත යුතු ය යන අදහස ඉස්මතු විය. ගෙන්රොකු සංස්කෘතියේ නගර වාසීන් මේ සුඛ විහරණය සඳහා නිරන්තරයෙන් ම ධනය වියදම් කළ අතර ඔවුන් සතු බලවත් ආර්ථික තත්ත්වය ප්‍රදර්ශනය කිරීමට ද එමඟින් අවස්ථාව ලැබිණි. ඔවුන්ගේ විනෝදාංශ අතර රංග ශාලාවලට, අභිසාරිකා ගෘහවලට විශේෂ තැනක් හිමි විය. ගෙන්රොකු සංස්කෘතියට විපක්ෂ මත දැක්වූ සාම්ප්‍රදායික වැසියෝ මේ ස්ථාන 'දුෂ්ට ස්ථාන' ලෙස හැඳින්වූ හ.[12] එහෙත් මේවා ගෙන්රොකු සමාජයේ වැදගත් ආයතන දෙකක් විය. එදො අවධියේ ගෙන්රොකු සංස්කෘතියේ නිර්මාණ හා ඒවායේ තේමාව ගොඩනැඟී ඇත්තේ ප්‍රධාන වශයෙන් මේ සමාජ ආයතන හා ඒ හා සබැඳි ක්‍රියාකාරකම් ආශ්‍රයෙනි.

ගෙන්රොකු සංස්කෘතිය හා කලාව

ගෙන්රොකු සංස්කෘතියේ නිර්මාණය වූ කලාව සම්පූර්ණයෙන් ම ජපානයේ සම කාලීන ලෞකික ජීවිතය පිළිබඳ පිළිබිඹුවක් විය. රදල පංතියේ අනුග්‍රාහකත්වයෙන් නො ව සාමාන්‍ය ජනතාවගේ ඉල්ලීම හා අනුග්‍රාහකත්වයෙන් කලා නිර්මාණ බිහිවන්නට විය. එමෙන් ම තාක්ෂණික වශයෙන් ක්‍රම ශිල්ප දියුණු වීම, අධ්‍යාපන මට්ටම ඉහළ යෑම හා අධික ධන සම්භාරය මෙන් ම සුඛෝපභෝගී ජීවන රටාව ගෙන්රොකු කලාව හැඩගැස්වීම කෙරෙහි බලපෑවේ ය.

උකියො හෙවත් පාවෙන ලෝකය හා එහි වැසියන් පදනම් කරගත් මේ කලා නිර්මාණ අතර උකියො-ශෝෂි (Ukiyo-Zoshi) හෙවත් පාවෙන ලෝකය ගැන ලියැවුණු ශෘංගාරාත්මක ප්‍රබන්ධ වැදැගත් වේ. උකියො ප්‍රබන්ධකරුවන් අතර ඉහර සයිකකු (Ihara Saikaku) පුරෝගාමියෙකි. චිකමත්සු මොන්සඑමොන්ගේ (Chikamatsu Monzaemon) සුප්‍රකට කබුකි නාට්‍ය ද මත්සුඔබෂෝගේ (Matsuo Basho) හයිකු කාව්‍ය ද කනෝ (Kano) හා තොස (Tosa) සිතුවම් සම්ප්‍රදාය යටතේ දියුණු වූ උකියො-එ සිතුවම්, ඔගත කෝරින්ගේ (Ogata Krin) සැරසිලි කලාව ද මේ අවධියේ වැදැගත් නිර්මාණ ය. මේ අවධියේ දී කලා අංගයක් ලෙස ප්‍රචලිත වූ සුවිශේෂ නිර්මාණ ලෙස උකියො-එ දැව අච්චු මුද්‍රණ (Woodblock Prints) හැඳින්විය හැකි ය.

උකියො-එ (Ukiyo-e)

එදො අවධියේ දී ප්‍රචලිත වූ උකියො හෙවත් පාවෙන ලෝකය පිළිබඳ සංකල්පය සමඟ බිහි වූ උකියො-එ යනු පාවෙන ලෝකය නිරූපිත සිතුවම් ය. නාගරික සුඛෝපභෝගී ජීවන රටාව සබැඳි විනෝදාත්මක හා ශෘංගාරාත්මක තේමා නිරූපිත මේ සිතුවම් එවකට ජනප්‍රිය ව පැවැති කබුකි නාට්‍ය හා උකියො-ශෝෂි ප්‍රබන්ධ සමඟ සමීප ව නිර්මාණය වී ඇත. ක්යෝතො ආශ්‍රිත ව උකියො-එ සිතුවම් ලෙස නිර්මාණය වූ අතර එදො ආශ්‍රිත ව උකියො-එ දැව අච්චු මුද්‍රණය මඟින් නිර්මාණය විය. මේ සඳහා ප්‍රධාන වශයෙන් අභිසාරිකාවන්, ගේෂා ළඳුන්, කබුකි නළුවන්, සුමො ක්‍රීඩකයන්, අභිසාරිකා ගෘහ ආශ්‍රිත ක්‍රියාකාරකම් ආදිය වස්තු විෂය වී ඇත.

උකියො-එ අච්චු මුද්‍රණ එදො ගෙන්රොකු සංස්කෘතියේ වාණිජ කලාවක් ලෙස ඉතා කෙටි කලකින් ජනප්‍රියත්වයට පත් විය. උකියො-ශෝෂි ප්‍රබන්ධ ඇතුළත් පොත් සඳහා සන්නිදර්ශන චිත්‍ර ලෙස නිර්මාණය වූ උකියො-එ අච්චු මුද්‍රණ චෝනින් ප්‍රජාව අතර ඉමහත් ජනප්‍රියත්වයක් ලද බැවින් පසු ව තනි කලා නිර්මාණ වශයෙන් ද නිර්මාණය විය.

කබුකි නාට්‍යවලින් වෛවර්ණ ලෙස ඉදිරි පත් කළ උකියො ජීවන අපේක්ෂා උකියො-එ මඟින් වාර්තාගත කෙරිණි. කබුකි නාට්‍යවල රඟ දැක්වූ චරිත හා ඒ නළුවන් මෙන් ම අභිසාරිකාවන් හා ගේෂා ළඳුන් කෙරෙහි චෝනින් ප්‍රජාව අතර පැවැති උද්‍යෝගය නිසා ම උකියො-එ ලෙස නිර්මාණය වූ ඔවුන්ගේ රූපවලට ඉමහත් ඉල්ලුමක් විය. මේ උකියො-එ මුද්‍රණ ප්‍රචාරණ කටයුතු සඳහා මෙන් ම සැමැරුම් ලෙස අලෙවි කිරීම සඳහා ද විශාල වශයෙන් නිපදවනු ලැබී ය. උකියො-එ මුද්‍රණ ශිල්පීන් වර්ධනය කරගත් නව ක්‍රමවේද මඟින් කෙටි කාලයකින් හා අඩු වියදමකින් පිටපත් රාශියක් මුද්‍රණය කළ හැකි වූ බැවින් මිලෙන් අඩු වූ මේ නිර්මාණ ඉතා ජනප්‍රිය විය.

උකියො-එ ශිල්පීන්ගේ සිතුවම් නිර්මාණ මුද්‍රණය සඳහා සකස් කිරීම හා වෙළෙඳ පොළ වෙත නිකුත් කිරීම සාමූහික ප්‍රයත්නයක් විය. ශිල්පියා සිතුවම සැලැසුම් කළ පසු එය දැව අච්චුවක් ලෙස කපා සකස් කරන ලද්දේ ඒ සඳහා පුහුණු වූ කැටයම්කරුවකු විසිනි. පසු ව ඒ අච්චුව මඟින් පිටපත් මුද්‍රණය කළේ දක්ෂ මුද්‍රණ ශිල්පියෙකි. ඉන්පසු මේ පිටපත් බෙදා හැරීම හා අලෙවිය මෙන් ම මූල්‍යමය කටයුතු ද පොත් ප්‍රකාශකයකු විසින් සිදු කරන ලදි.

උකියො-එ අච්චු මුද්‍රණ ක්‍රමයට නිර්මාණය කිරීමේ පුරෝගාමී ශිල්පියා ලෙස සැලැකෙන්නේ හිෂිකව මොරොනොබු (Hishikawa Moronobu 1618-1694) ය. ඔහු උකියො-එ ජනප්‍රිය කලා අංගයක් ලෙස ප්‍රචලිත කළ පළමු ශිල්පියා ලෙස ද සැලැකේ. අභිසාරිකාවන්, කබුකි නළුවන් නිරූපිත තේමා මෙන් ම ෂුන්ග (Shunga) යනුවෙන් හැඳින්වූ ශෘංගාරාත්මක නිර්මාණ ඔහුගේ තේමා අතර විය.

උකියො-ශෝෂි ප්‍රබන්ධ නවකතා සඳහා තනි පිටුවේ සන්නිදර්ශන පළමු වැනි වරට සැලැසුම් කරන ලද්දේ මොරොනොබු විසිනි. එසේ ම පාඨයක් රහිත මුද්‍රිත නිර්මාණය කිරීමෙන් මුද්‍රිත චිත්‍ර වෙන ම කලා අංගයක් බවට පත් කළේ ද ඔහු ය. එමෙන් ම මුද්‍රිත චිත්‍රවල තම නම සඳහන් කරමින් ශිල්පියාගේ වැදගත්කම ද ඔහු තහවුරු කළේ ය. මොරොනොබුගේ නිර්මාණ තනි වර්ණ නිර්මාණ විය. ඔහුගේ ඇතැම් මුද්‍රණ පසු ව අතින් වර්ණ ගන්වා ඇත. නිෂිකව සුකෙනොබු (Nishikawa Sukenobu) ද වැදගත් උකියො-එ ශිල්පියකු ලෙස සැලැකේ. ඔහු ක්යෝතොහි වාසය කරමින් මුද්‍රණ නිර්මාණය කිරීම විශේෂත්වයකි. ඔහු ශෘංගාරාත්මක ලෙස කාන්තා රූප නිරූපණයට ප්‍රසිද්ධියක් ඉසිලී ය. ඔහු 1723 දී ප්‍රකාශයට පත් කළ වෙළුම් දෙකකින් යුත් ග්‍රන්ථයෙහි (Hyakunin joro shinasadame) අධිරාජිනියගේ සිට අභිසාරිකාව දක්වා විවිධ සමාජ තලවල කාන්තා රූප සියයක් විය.

ඔකුමුර මසනොබු (Okumura Masanobu 1686-1764) උකියො-එ මුද්‍රණ විවිධ අයුරින් වර්ණ ගැන්වීමට විවිධ අත්හදා බැලීම්වල යෙදුණ ශිල්පියෙකි. එමෙන් ම බටහිර ක්‍රමයේ රේඛීය පර්යාලෝකය භාවිතය ඔහුගේ නිර්මාණවල විශේෂ ලක්ෂණයකි.

උකියො-එ මුද්‍රණ සඳහා වඩා සංකීර්ණ වර්ණ රටා එක් කිරීමට සමත් වූයේ සුසුකි හරුනොබු (Suzuki Harunobu 1725 - 1770) නැමැති ශිල්පියා ය. ඔහු මුද්‍රණය සඳහා විවිධාකාර ශිල්ප ක්‍රම භාවිත කළ අතර ඔහුගේ ඇතැම් නිර්මාණ සඳහා එක් එක් වර්ණය වෙන වෙන ම අච්චු 12ක් දක්වා යොදාගෙන ඇත. ඔහුගේ බහු වර්ණ නිර්මාණ ජනප්‍රිය වීමත් සමග අතින් වර්ණ ගැන්වූ හා සීමා සහිත වර්ණ යෙදූ උකියො-එ නිර්මාණ සම්ප්‍රදායය පිරිහී ගියේ ය. හරුනොබු සම්භාව්‍ය කාව්‍ය නිර්මාණ මෙන් ම, සම කාලීන සුන්දර කාන්තාවන් ද වස්තු විෂය කරගත්තේ ය. එමෙන් ම අනෙකුත් බොහෝ උකියො-එ ශිල්පීන් මෙන් ශෘංගාරාත්මක ෂුංග සිතුවම් ද ඔහු නිර්මාණය කළේ ය. හරුනොබුගේ විශේෂත්වයක් වන්නේ කාන්තා රූප පරමාදර්ශී චරිත ලක්ෂණ සහිත ව නිරූපණය කිරීම යි.

කොරියුසයි (Korysai 1735-1790) හා කිතඔ ෂිගෙමස (Kitao Shigemasa 1739-1820) යන දෙ දෙනාගේ නිර්මාණ මඟින් උකියො-එ කලාව හරුනොබුගේ පරමාදර්ශී ලක්ෂණවලින් බැහැරට ගෙන යනු ලැබී ය. සම කාලීන සැබෑ ලෝකයේ නාගරික විලාසිතා, සුප්‍රසිද්ධ අභිසාරිකාවන් හා ගේෂා ළඳුන් නිරූපණය කිරීමට ඔවුන් උත්සාහ ගෙන ඇත.

18 වැනි සියවසේ අග භාගය වන විට උකියො-එ ගුණාත්මක මෙන් ම ප්‍රමාණාත්මක වශයෙන් ද වර්ධනය විය. තොරී කියොනග (Torii Kiyonaga 1752-1815) සුන්දර කාන්තාවන්, නාගරික දර්ශන මෙන් ම කබුකි නළුවන් ද තේමා කරගෙන ඇත. උතමරො (Utamaro 1753-1806) සුන්දර කාන්තා රූප හිස හා උඩු කය නිරූපණය වන පරිදි ප්‍රතිරූප ආකාරයෙන් නිර්මාණය කර ඇත.

උකියො-එ නිර්මාණකරුවන් අතර ෂරකු විශිෂ්ටතම ශිල්පියෙකි (Sharaku 1794-?). ඔහුගේ නිර්මාණ අතර කබුකි නළුවන්ගේ තාත්ත්වික ප්‍රතිරූපවලට සුවිශේෂ වැදගත්කමක් හිමි වේ.

එදො අවධියේ අවසාන කාලය වන විට උකියො-එ නිර්මාණ සඳහා ස්වාභාවික දර්ශන ආදිය ජනප්‍රිය තේමා බවට පත් විය. මේ තේමා නිරූපිත උකියො-එ නිර්මාණ අතර හොකුසයිගේ (Hokusai 1760-1849) නිර්මාණ ඉතා වැදගත් වේ. එයිසෙන් (Eisen), කුනියොෂි (Kuniyoshi) හා කුනිසද (Kunisada) මේ කාලයේ සිටි අනෙකුත් ස්වභාවික දර්ශන නිරූපණය කළ ශිල්පීන් ය. හිරොෂිගෙ (Hiroshige 1797-1858) පක්ෂි රූප හා මල් වර්ග මෙන් ම භූ දර්ශන නිර්මාණය කළ තවත් විශිෂ්ට ශිල්පියෙකි.

සමාලෝචනය

එදො අවධියේ දී ජපානයේ පැවැති දේශපාලන, සමාජ හා ආර්ථික පසුබිම එකල කලාවේ නිෂ්පාදනය මෙන් ම පරිභෝජනය කෙරෙහි විවිධ අයුරින් බල පා ඇති බව පෙනේ. දැඩි ලෙස ස්ථාපනය වී පැවැති වැඩවසම් සමාජ ක්‍රමය නාමික පැවැත්මකට සීමා කිරීමට

එකල පැවැති සාමකාමී වාතාවරණය මෙන් ම ආර්ථික සමෘද්ධිමත්භාවය ද ඉවහල් විය. කොන්ෆියුසියානු දර්ශනය පදනම් කරගත් ෂෝගුන් පාලන තන්ත්‍රය යටතේ පැවැති සමාජ ආචාර ධර්ම හා සීමා නොසැලකූ නැඟී එන වෙළෙඳ පංතිය තමනට ම වෙන් වූ නාගරික සංස්කෘතියක් ගොඩනඟාගැනීම මේ අවධියේ කලාව හා සෞන්දර්යවාදය නව මඟකට යොමු කිරීමට සමත් වී ඇත.

දහ සය වැනි සිය වස අග වන විට කලා රසාස්වාදය මෙන් ම කලාවට අනුග්‍රාහකත්වය දැක්වීම ද පාලකයනට හා වංශාධිපතිනට සීමා වූ වරප්‍රසාදයක් විය. මේ ඒකාධිකාරයට අභියෝග කරමින් එදො අවධියේ දී නැඟී ආ ධනවත් සාමාන්‍ය ජනයා විවිධ අයුරින් කලාව නිපදවීමට අනුග්‍රාහකත්වය දැක්වූ අතර සිය රසඥතාවය හා අවබෝධය අනුව කලාව පරිභෝජනය ඔස්සේ වැඩවසම් සමාජ ස්තරායනය ඉක්මවා ඉහළ සමාජ පංතිය හා සම වීමට උත්සාහ කළ හ. එදො අවධියේ දී නිෂ්පාදනය වූ උකියො-එ කලා නිර්මාණ මේ ක්‍රියාවලියෙහි ප්‍රතිඵලයක් ලෙස හැඳින්විය හැකි ය. සම කාලීන නාගරික සමාජ වටපිටාව තේමා කරගත් හුදු වාණිජ කලාවක් ලෙසින් පැන නැඟි නමුත් එදො අවදියේ අවසාන කාලය වන විට උකියො-එ කලාව ගුණාත්මක වශයෙන් වර්ධනය වී කලා සම්ප්‍රදායයක් ලෙස ඉස්මතු වන ආකාරය ද හඳුනාගත හැකි ය.

ආන්තික සටහන්

[1] Totman, 1995
[2] Michener, 1983, pp. 12-13
[3] Craig, 2005, p. 472
[4] Frédéric, 2002, p. 121
[5] Hibbett, 2001, p. 4
[6] Frédéric, 2002, p. 239
[7] Nishiyama, 1997, p. 41
[8] Nishiyama, 1997, p. 204
[9] Hibbett, 2001, p.6
[10] Craig, 2005, p. 472
[11] Deal, 2006, p.295
[12] Hibbett, 2001, p.23

මූලාශ්‍රය නාමාවලිය

Craig, E. (Ed.). (2005). **Shorter Routledge Encyclopedia of Philosophy**. Routledge.

Deal, W. E. (2006). **Handbook to life in medieval and early modern Japan**. New York NY: Facts On File, Inc.

Frédéric, L. (2002). **Japan encyclopedia**. Belknap Press of Harvard University Press.

Hibbett, H. (2001). **Floating World in Japanese Fiction**, Tuttle Publishing.

Michener, J. A. (1983). **The floating world**. University of Hawaii Press.

Nishiyama, M. (1997). **Edo culture: daily life and diversions in urban Japan**, 1600-1868. University of Hawaii Press.

Totman, C. D. (1995). **Early modern Japan**. Berkeley: University of California Press.

බහුවිධ බුද්ධි න්‍යායය අනුව මානව බුද්ධිය හා බැඳුණු සංගීතමය බුද්ධිය පිළිබඳ විමර්ශනයක්

පී.ඒ. අමිල මදුසංක

Humans have been able to outmaneuver all other species using their thinking ability and intelligent potential. Human existence and development can be stated as merely a qualitative approach resulting from human intelligence. To measure this peerless biological power various trial experiments have been carried out by many psychologists all over the world. In its train started giving definitions and comments about intelligence for the first time after the experiment carried out by Alfred Bane and Seamen (1904) on first intelligence. As an evolution of this, above all other theories given about musical intelligence, the most effective and recognised theory was given by Howard Gardner who created the theory of multiple intelligence during the period of 1993-1998. The way they have identified the musical knowledge as an intelligence category, the factors affecting it and its social effectiveness are interpreted in this study.

© පී.ඒ. අමිල මදුසංක

සංස්. ජයමල් ද සිල්වා, දිල්ශාන් මනෝජ් රාජපක්ෂ, දුලන්කා ලංසකාර, දිනේෂ් සඳරුවන්

'ප්‍රභා' ශාස්ත්‍රීය සංග්‍රහය, තුන් වැනි කලාපය - 2013/2014

මානවශාස්ත්‍ර පීඨය, කැලණිය විශ්වවිද්‍යාලය

චින්තන හැකියාවෙන් හා බුද්ධිමය විභව්‍යතාවෙන් සියලු ජීවීන් අබිබවා යෑමට මිනිසාට හැකියාව තිබේ. මානව වර්ගයාගේ පැවැත්ම හා සංවර්ධනය හුදෙක් ම මානව බුද්ධිය හේතු කොටගෙන සිදු වූ ගුණාත්මක ප්‍රවේශ ලෙස සඳහන් කළ හැකි ය. මානව බුද්ධියේ මේ අසමසම ජෛව ශක්තිය මැන බැලීම සඳහා ලෝකයේ මනෝවිද්‍යා කණ්ඩායම් විවිධාකාර වූ පර්යේෂණ සිදු කොට ඇත. ඒ අනුව බුද්ධිය සඳහා විවිධ නිර්වචන හා අර්ථකථන සැපැයීම පළමු වැනි වරට සිදු වූයේ ප්‍රංශ ජාතික ඇල්ෆ්‍රඩ් බිනේගේ හා සීමන්ගේ (1904) පළමු වැනි බුද්ධි පර්යේෂණය සිදු වීමෙන් අනතුරු ව ය.[1] මෙහි විකාසනයක් ලෙස මානවයා සතු විශේෂ සංගීත හැකියාව විශේෂිත බුද්ධිමය හැකියාවක් ලෙස කාණ්ඩ ගත විය. එය සංගීතමය බුද්ධිය (Musical Intelligence) වශයෙන් හැඳින්වේ. සංගීතමය බුද්ධිය පිළිබඳ වූ විවිධ මත අතුරින් වඩාත් සාධනීය හා ලොව පිළිගත් විවරණයක් ඉදිරි පත් කරන ලද්දේ 1993 - 1998 අතර කාලයේ දී සංවර්ධනය වූ බහුවිධ බුද්ධි න්‍යායය ඉදිරි පත් කළ හොවාර්ඩ් ගාඩ්නර් (Howard Earl Gardner) විසිනි. සංගීතමය බුද්ධිය නිසා මිනිසා සතු ව සුවිශේෂ නිපුණතා රැසක් ගොඩනැගෙන ආකාරයත්, ඒ නිපුණතා හේතුවෙන් බොහෝ සුවිශේෂ හැකියා ඇති පුද්ගලයන් වීමට මිනිසාට ශක්තිය ලැබෙන බවත් පෙන්වාදීම මේ ලිපියේ අරමුණ වේ.

මානව බුද්ධිය ඉතා සංකීර්ණ එක් සාධකයක් අරමුණු කොට ගොඩනැගුණේ ද, නැතහොත් සාධක රැසක් අරමුණු කොට නිර්මාණය වූයේ ද යන්න වර්තමානයේ දී පවා මනෝවිද්‍යාඥයන්ගේ පර්යේෂණ සඳහා පදනම් වී තිබේ. බුද්ධිය එතරම් සංකීර්ණ ය. මානව බුද්ධිය පුද්ගල විවිධත්වය අනුව සංකීර්ණ ස්වභාවයක් උසුලන්නකි. විවිධ ජාතීන් අතර භෞතික වෙනසක් ඇති බව හඳුනාගත හැකි වුව ද ආධ්‍යාත්මික වශයෙන් වන වෙනස හඳුනාගත නො හැකි ය. එක ම ජාතියක් වුවත් භෞතික ස්වරූපයෙන් (දේහ ලක්ෂණ අනුව) පොදු ලක්ෂණ ප්‍රකට කළ ද ඔවුනොවුනට පොදු විවිධ වූ බුද්ධිමය කුශලතා දැකිය හැකි ය. මේ විවිධත්වය සඳහා බලපාන ප්‍රධාන සාධක ද්විත්වයක් ලෙස මනෝවිද්‍යාඥයන් පෙන්වාදෙන්නේ ආරය හා පරිසරය යි.

පුද්ගල ජාන පරම්පරාවෙන් පරම්පරාවට සම්ප්‍රේෂණය වීමෙන් හටගන්නා විශේෂ ලක්ෂණ ආරය වශයෙන් මනෝවිද්‍යාඥයෝ පෙන්වා දෙති. ඔස්ට්‍රියන් ජාතික පූජකවරයකු වූ ග්‍රෙගරි මෙන්ඩල් (1865) ජීවීන්ගේ මේ ලක්ෂණ සම්බන්ධයෙන් ඉදිරි පත් කළ මූලික කරුණු මෑත කාලයේ ජාන විද්‍යාඥයන්ගේ ක්‍රමානුකූල විග්‍රහයට ලක් ව ඇත.[2]

මානව බුද්ධිය නිර්මාණය වීමට ප්‍රබල සාධකයක් වන ආරය, දෙමාපියන්ගෙන් දරුවාට දායාද වන්නේ ජාන මඟිනි. පියාගෙන් නිකුත් වන ශුක්‍රාණුවක් මවගෙන් නිකුත් වන ඩිම්බයක් සමඟ සංසේචනය වීමෙන් පිළිසිඳගැනීමක් සිදු වේ. මේ ශුක්‍රාණු හා ඩිම්බවල සෛල විසි තුන බැගින් අන්තර්ගත වන අතර ඒ සෛලවල න්‍යෂ්ටියේ වර්ණ දේහ හෙවත් ක්‍රෝමසොම් නමින් හැඳින්වෙන ව්‍යුහ ඇත. මේ වර්ණ දේහවල අංශු වශයෙන් ජාන පිහිටන අතර මෙලෙස උරුම වන හැම ජානයක් ම DNA (Deoxyribonucleic Acid) නමින් හැඳින්වෙන ද්විත්ව හෙලික්සාකාර ඇඹරුණු ඉනිමං ස්වරූපයක් දරයි. මේ අනුව උපතේ දී ම පුද්ගලයන්ගේ ආරමය දායාදය ලබාදෙනුයේ දෙ මාපිය දෙ දෙනා ම වන අතර පුද්ගල සංවර්ධනය සඳහා ඉවහල් වන මූලික උපදේශ ජාලය ඉන් නිර්මාණය වේ. එසේ ම එය එක් එක් පුද්ගලයාගේ අවශ්‍යතාව පරිදි වෙනස් කිරීමට ද හැකියාවක් නොමැත.

මෙලෙස නිර්මාණය වන ජාන පිරිමි ජන්මාණු එක් ජානයක් හා ශුක්‍රාණු ජන්මානු එක් ජානයක් ලෙස යුගල වශයෙන් පිහිටයි. එක් ක්‍රෝමසෝමයක මෙවැනි ව්‍යුහ ඒකක දහසක් පමණ අන්තර්ගත වේ. මෙලෙස ජාන විශාල ප්‍රමාණයක් (80,000-1,20,000) අහඹු ලෙස මිශ්‍ර වන බැවින් උපදින දරුවන් දෙ දෙනකු හැම අතින් ම සමාන වීමේ සම්භාවිතාව අතිශයින් දුර්ලභ ය. එබැවින් මානව බුද්ධිය ද ආරය අනුව විෂම වේ.[3] ඒ අනුව එක ම පවුලේ නිවුන් දරුවන් දෙ දෙනකු සතු ව සංගීතමය හැකියා පිහිටන්නේ නම් එය ද විෂම ස්වභාවයකින් පිහිටයි.

මීට අමතර ව මානව බුද්ධිය සඳහා බලපාන අනෙකුත් ප්‍රමුඛ සාධකය වන්නේ පරිසරය යි. මේ සම්බන්ධයෙන් අදහස් දක්වන වුඩ්වර්ත් පවසන්නේ පුද්ගලයකු උපදින විට නො ව ඊට මාස නවයකට පෙර පිළිසිඳ ගන්නා විට ඇති වූ සියලු සාධක ආරය බවත් ඉන් පසු ව ඔහු කෙරෙහි බලපෑ හැම බාහිර සාධකයක් ම පරිසරය ලෙස ගත යුතු බවත් ය.[4] මෙහි දී පූර්ව ප්‍රසව පරිසරය ඉතා වැදගත් වන අතර එය සමාජ ආරය වශයෙන් අර්ථ ගැන්වේ. දරුවාගේ පිළිසිඳ ගැනීමේ සිට උපත දක්වා වන මේ කාලයේ ජාන වර්ධනය සඳහා පරිසර සාධක ප්‍රබල බලපෑමක් ඇති කරයි. මොන්ටේගු දක්වන පරිදි ජාන සම්පූර්ණ ශූන්‍ය පරිසරයක හට නො ගන්නා අතර අපට කළ හැකි දේ පිළිබඳ සීමා පනවයි. එසේ ම ඒ සීමාවල විභව්‍යතා ඉටු කරන ප්‍රමාණය තීරණය කරන්නේ පරිසරය බව තවදුරටත් ඔහු පැහැදිලි කර දෙයි.[5] මේ අනුව පැහැදිලි වන්නේ මිනිස් බුද්ධිය නිර්මාණය වීමට බලපාන ආරය හා පරිසරය යන සාධක බුද්ධිමත් ලෙස හැසිරවීමෙන් බුද්ධි වර්ධනය උදෙසා අපට කළ හැකි දේ බොහෝ වන බව ය.

මානව බුද්ධිය නිර්මාණය වීම සලකා බැලීම මෙන් ම මානව බුද්ධියේ ස්වභාවය අවබෝධ කරගැනීමත් ඉතා වැදගත් ය. මානව බුද්ධිය පිළිබඳ 1921 දී පැවැත්වූ සම්මේලනයේ දී බුද්ධිමත් හැසිරීමක ස්වභාවය පිළිබඳ නිර්වචන සැපැයු මනෝවිද්‍යාඥයන් 14 දෙනකු අතුරින් බිනේ පවසා සිටියේ නිවැරැදි විනිශ්චයත් තාර්කික ව කල්පනා කළ හැකි වීමත් බුද්ධිමත් හැසිරීමක ලක්ෂණ බව යි. එසේ ම බර්ට්ගේ අදහස අනුව බුද්ධිය යනු සහජ, සාමාන්‍ය ඥානාන්විත හැකියාව යි. අර්ථවත් ලෙස ක්‍රියා කිරීමටත් යථාර්ථවාදී ලෙස සිතීමටත් පරිසරය සමඟ සාර්ථක ලෙස අන්තර් ඝට්ටනය ඇති කිරීමටත් ඇති දක්ෂතාව බුද්ධිමත් හැසිරීම බව වෙස්ලර් පෙන්වා දේ.[6]

මේ සියලු කරුණු සලකා බැලීමේ දී පෙනී යන්නේ මානව බුද්ධිය යනු අර්ථාන්විත ව හා ඥානාන්විත ව විනිශ්චය සැපැයීම සඳහා ආරය හා පරිසරයෙන් ලබන පෙලැඹවීම හා ඉගැනීමට ඇති සාමාර්ථ්‍යය අනුව නව අභියෝග සාර්ථක ලෙස ජයගැනීම සඳහා වන මෙවලමක් බව යි.

මානව බුද්ධිය මැනීම සම්බන්ධයෙන් විවිධාකාර වූ පර්යේෂණ සිදු කර තිබේ. ඒ අතුරින් ෆ්‍රැන්සිස් ගෝල්ටන්ගේ (Sir Francis Galton) පර්යේෂණ (1822 - 1911) ලෝක මනෝවිද්‍යා පර්යේෂණ ඉතිහාසයේ නවමු පිටුවක් සනිටුහන් කළේ ය. අවබෝධය, මතකය හා අවධානය වැනි සාමාන්‍ය මානසික ශක්ති (General Mental Powers) පවතින්නේ නැති බවත් ඒවා විවිධ ආකාරයෙන් භාෂාව, සංගීතය හෝ දර්ශනය වැනි බුද්ධි විෂයයික අංශ (Intellectual Faculties) සඳහා බලපාන බවත් ඔහු පෙන්වා දුන්නේ ය.[7] මීට අමතර ව බුද්ධිය මැනීම පිළිබඳ පර්යේෂණ සිදු කළ මනෝවිද්‍යාඥයන් ලෙස ජේමිස් මෙතින් කැටල් (Jemis Methen Cattle), ඇල්ෆ්‍රඩ් බිනේ (Alfred Binet – 1857 – 1911), තියඩෝර් සීමන් (Theodore Simon), චාර්ල්ස් ස්පියර්මන් (Charles Sparman – 1863 – 1945), විලියම් ස්ටර්න් (William Stern – 1871 – 1938), හෙන්රි ගොඩාඩ් (Henry Godard 1866 – 1957), රොබට් යර්ක්ස් (Robert Yerkes), ලුවිස් ටර්මන් (Lewis Terman - 1877 – 1956), ඩේවිඩ් වේෂ්ලර් (David Wechsler – 1896 – 1981), ලුවිස් තර්ස්ටන් (Lowis Thurstone – 1889 – 1955), ජේ පී ගිල්ෆර්ඩ් (J. P. Gilfard), ආතර් ජෙන්සන් (Arther Jenson) හා රොබට් ස්ටන්බර්ග් (Robert Sternberg) පෙන්වා දිය හැකි ය.[8]

විවිධ මනෝවිද්‍යාඥයන් විවිධ පර්යේෂණ හා මතවාද ගොඩනැගුව ද සංගීතමය බුද්ධිය සම්බන්ධයෙන් වඩාත් සාධනීය මතවාදය ඉදිරි පත් කරන ලද්දේ බහුවිධ බුද්ධිය පිළිබඳ සිද්ධාන්තය ඉදිරි පත් කළ ඇමරිකා මනෝවිද්‍යාඥ හොවාඩ් ගාඩ්නර් (Howard Gardner) විසිනි. ගොල්ටන් වැනි මනෝවිශ්ලේෂකයන් මේ බුද්ධිමය සංකල්පය සඳහා ආරම්භක අත්වැල සැපැයූ අතර බාක් නම් විශිෂ්ට සංගීතඥයාගේ පවුලේ පරම්පරා අටක සවිස්තරාත්මක අධ්‍යයනයකින් පසු ඔහුගේ නිගමනය වූයේ දක්ෂ සංගීතඥයන් බිහි කරන ලද සංගීතමය බුද්ධියක් ඇති පවුල්වල ප්‍රවේණික බුද්ධිමය හැකියාව අනුව තව දුරටත් සංගීතඥයන් බිහි වීමට වැඩි නැඹුරුතාවක් ඇති බව යි. මෙවන් දක්ෂතා පිළිබඳ කරන ලද පර්යේෂණවල ආභාසය මෙන් ම ආරය හා පරිසරය පදනම් කරගනිමින් පසු කාලීන ව හොවාඩ් ගාඩ්නර් බහුවිධ බුද්ධි න්‍යායය (Theory of Multiple Inteligence) ඉදිරි පත් කළේ ය. හෙතෙම 1984 දී "The Frames of

Mind" නම් කෘතිය රචනා කරමින් මානව බුද්ධිමය හැකියා පදනම් කරගත් බුද්ධිමය දක්ෂතා හතක් න්‍යායයික වශයෙන් ඉදිරි පත් කළේ ය. තව දුරටත් මේ අධ්‍යයන සිදු කිරීමේ ප්‍රතිඵලයක් වශයෙන් ඔහු ස්වභාව ධර්මය පිළිබඳ පුද්ගල බුද්ධියේ කුශලතාව ද සැලැකිල්ලට ගනිමින් බුද්ධිමය හැකියා අටක් සහිත, වර්තමානයේ භාවිත වන බහුවිධ බුද්ධි න්‍යායය 1997 වසරේ දී ඉදිරි පත් කළේ ය.[9] ඔහුගේ මේ න්‍යායෙන් සංගීතමය හැකියාව බුද්ධිමය ප්‍රභේදයක් වශයෙන් ඉදිරි පත් විය. එහි දී ආරයෙන් උරුම වන හා පරිසරයෙන් මිනිසා සතු වන බුද්ධියෙහි ප්‍රමුඛස්ථානය භාෂා හැකියාවට හිමි විය. එය භාෂාමය බුද්ධිය ලෙස හැඳින්විණ. සංගීතමය බුද්ධිය පිළිබඳ ව දෙ වැනි ව අවධාරණය කරන ගාඩ්නර්, භාෂාවෙන් ලත් දැනුම, අවබෝධය හා ආරාමය දායාද හේතුවෙන් අත් පත් කරගන්නා සංගීතමය කුශලතාව සංගීතමය බුද්ධිය ලෙස අර්ථකථනය කරයි. එය රිද්මරටා, නාද, ශ්‍රැති, ස්වර මාධූර්යය හා ස්වර රචනා පාදක කරගත් උසස් සංවේදී හැකියාව මත පදනම් වේ.

බහුවිධ බුද්ධි (Multiple Intelligences)

වාචසික - භාෂාමය බුද්ධිය (Verbal Linguistic Intelligence)
සංගීතමය - රිද්මයානුකූල බුද්ධිය (Musical - Rhythmic Intelligence)
තාර්කික - ගණිතමය බුද්ධිය (Logical - Mathematical Intelligence)
දෘශ්‍ය - අවකාශමය බුද්ධිය (Visual - Spatial Intelligence) කායික - සංචලනමය බුද්ධිය (Bodily - Kinesthetic Intelligence)
අන්තර් - පුද්ගල බුද්ධිය (Inter - Personal Intelligence)
පුද්ගල - ඇතුලාන්ත බුද්ධිය (Intra - Personal Intelligence)
ස්වාභාව ධර්ම බුද්ධිය (Naturalist Intelligence)

මෙතෙක් පසෙක ලා පැවැති සංගීතමය හැකියාව මේ න්‍යායය ඉදිරි පත් වීමත් සමඟ බොහෝ දෙනාගේ සාකච්ඡාවට ලක් වන මාතෘකාවක් බවට පත් විය. මේ වන තෙක් බුද්ධිය මැනීම හා බුද්ධි කාණ්ඩ වශයෙන් සාකච්ඡාවට බඳුන් වූයේ ගණිතය, තර්කනය, විද්‍යාව, අවකාශය, භාෂාව හා සංඛ්‍යා රටා වැනි අංශ සමඟ පමණක් වූ බැවිනි. සංගීතය සලකන ලද්දේ පුහුණු කරන ලද අභ්‍යාස වශයෙනි. මුල් කාලීන මනෝවිද්‍යාඥයන් සංගීතය

සැලැකුවේ පුහුණුව මඟින් අත් කරගන්නා තත්ත්වයක් ලෙසත් පුහුණුව මඟින් ලබන අධ්‍යාපනය සැබෑ අධ්‍යාපනයට වඩා ප්‍රාථමික අවස්ථාවක් ලෙසත් ය. එහෙත් සංගීතමය ඥානය කුඩා කල දී ම ආරමය වශයෙන් දයාද වන බවත් දක්ෂ ගුරු ඇසුරක් මඟින් එය වඩාත් ඔපමට්ටම් වන බවත් ජපානයේ සුසුකි (Susuki) නම් සංගීතඥයාගේ (වයලීන) හා කොඩලි (Kodaly) නම් හංගේරියානු සංගීතඥයාගේ ඉගැනුම් ඉගැන්වීම් ක්‍රියාවලිවලින් තහවුරු වේ.[10] බී.එස්. බ්ලූම් තම අධ්‍යාපන අරමුණු වර්ගීකරණයෙන් පෙන්වාදෙන පරිදි ඉගැනීම යනු යම්කිසි චර්යා වෙනස්කමක් නම් ඒ වෙනස් වීම සිදු විය යුත්තේ ප්‍රජානන ආවේදන හා මනෝචාලක ක්ෂේත්‍ර වර්ධනය වීමෙනි. ගණිතය විද්‍යාව වැනි විෂය සලකා බැලූ විට ප්‍රජානන හා මනෝචාලක ක්ෂේත්‍රයට වැඩි නැඹුරුවක් මෙන් ම ආවේදන ක්ෂේත්‍රයට අඩු නැඹුරුවක් දක්නට ලැබේ. එනමුත් සංගීතය වැනි සෞන්දර්යාත්මක විෂය මඟින් හිස, අත හා හදවත යන සියලු ක්ෂේත්‍ර ආවරණය වන බැවින් සංගීතමය බුද්ධිය සහිත පුද්ගලයා සතු ව පූර්ණ පෞරුෂයක් ගොඩනැගේ. එසේ ම සංගීතමය බුද්ධියේ අතුරු ඵල ලෙස සමාජයට දායාද වන නව සංගීත නිර්මාණ බ්ලූම්ගේ ප්‍රජානන කේතුව අනුව ඉහළ ම ප්‍රජානන කුසලතාවකි. බහුවිධ බුද්ධි න්‍යායය අනුව සංගීතය පිළිබඳ නිපුණතාව බුද්ධිමය ලක්ෂණයක් ලෙස පිළිගැනේ බීතෝවන්, මොසාට්, බාක් වැනි ලෝක ප්‍රකට සංගීතඥයන් සංගීතමය බුද්ධියෙන් උපරිම ඵල ලැබූ පිරිස් ය. ඔවුන්ගේ කාර්ය භාරය විමසා බලන විට මානසික වශයෙන් ඔවුන් නිර්මාණ චින්තනයෙන් මෙහෙයවනු ලැබූ පිරිසක් බව පෙනී යයි.

විද්‍යාත්මක ව සොයා බැලීමේ දී සංගීතමය බුද්ධිය සඳහා ප්‍රධාන වශයෙන් ම පුද්ගලයාට බලපානුයේ මොළයේ දකුණු පස ක්‍රියාකාරිත්වය යි. විවිධ ශබ්ද නිකුත් කරන පක්ෂීන් විශේෂ ඇසුරින් කරන ලද පරීක්ෂණවලින් මෙන් ම මාක් රෝසේන්වෙග් (Mark Rosenzweig 1922-2009) 1960 දී කැලිෆෝනියා විශ්වවිද්‍යාලයේ දී මීයන් ඇසුරින් සිදු කළ පරීක්ෂණවලින් මෙය තවදුරටත් සනාථ වූ අතර සතුනට වඩා අති විශේෂ වූ සංගීතමය බුද්ධියක් මිනිසා සතු බව අද වන විට සොයාගෙන ඇත. සතුනට සිදු කළ හැකි ශබ්ද නිකුත් කිරීමේ ස්වර පරාස සීමා සහිත වේ. ශ්‍රවණ හැකියාව, නාද

හා රිද්ම රටා හැසිරවීම, ඊට අනුරූප චලන රටා, තාල ප්‍රයෝග කිරීම, ගායනය, වාදනය හා ස්වර රචනය ආදි නිපුණතා රැසක් මිනිසාට දායාද වී ඇත්තේ සංගීතමය බුද්ධිය නිසා ය.

සංගීතයේ පරිණාමය කෙසේ සිදු වුවත් සංගීතය විශ්වීය වශයෙන් ඒකීය භාෂාවකි. එය බටහිර හා පෙරදිග වශයෙන් විභේදනය කොට දැක්වුව ද සමස්ත සංගීතයට ම බලපානුයේ සප්ත ස්වරය ප්‍රමුඛ වූ පොදු සිද්ධාන්ත මාලාවකි. මනෝවිද්‍යාඥයන් සංගීතමය ගායන හා වාදන හැකියා සලකන්නේ මනෝචාලක හැකියා (Psycho - motor) හෙවත් මනසින් මෙහෙයවෙන ශාරීරික කුශලතා වශයෙනි.[11] එහි දී මනෝචාලක හැකියාව පිළිබඳ දෘශ්‍ය සාධකය සෘජුව ම ග්‍රහණය වුව ද ආරමය දායාදයෙන් ලද හැකියාවත්, න්‍යායාත්මක වශයෙන් ලබන දැනුමත් වඩාත් වැදැගත් වේ. ඒ අනුව පාරිසරික සාධකවල බලපෑමත් සමඟ මනස මෙහෙයවා අති සියුම් ලෙස කාලය කාර්යක්ෂම අයුරින් තාල රූපවලට බෙදා කළමනාකාරිත්වයෙන් යුතු ව මනා ව පාලනය කොට පරිකල්පනයෙන් ශබ්ද රටා නිර්මාණය කිරීමෙන් බිහි කරන්නා වූ ස්වර රචනා සඳහා මනෝචාලක ක්ෂේත්‍රය හා සමාන ව ප්‍රජානන ක්ෂේත්‍රයෙහි ද (Cognitive Domain) විශාල දායකත්වයක් ලබා දේ. එය හුදෙක් කළමනාකරණ මූල ධර්ම ඔස්සේ සාකච්ඡා කරන්නා වූ පරිදි යම් පුද්ගලයකුගේ හෝ සංවිධානයක තීරණය කරන ලද පරමාර්ථ හා අරමුණු ඉටු කරගැනීම සඳහා මානව හා අනෙකුත් සම්පත් කාර්යක්ෂම ව හා ඵලදායී ලෙස සැලැසුම් කිරීම, සංවිධානය කිරීම, මෙහෙයවීම හා පාලනය කිරීම යන කාර්ය ඇතුළත් ක්‍රියාවලියකට සමාන ය.[12] උදාහරණයක් ලෙස භාරතීය සංගීතය පිළිබඳ විධිමත් න්‍යායාත්මක දැනුම සපයන මුල්ම ග්‍රන්ථය වන භරතමුනිගේ නාට්‍යශාස්ත්‍රයෙහි අඩංගු ව ඇති න්‍යායාත්මක කරුණු ඇසුරින් මෙය තව දුරටත් තහවුරු කර ගනිමු. නාට්‍යශාස්ත්‍රය අනුව ඕනෑ ම සංගීත නිර්මාණයක ස්වර ගමන් කරන්නා වූ ක්‍රමවේද හතරකි. මේවා වර්ණ නමින් හැඳින්වේ.[13] මෙලෙස න්‍යායාත්මක ව ලබාගන්නා දැනුම ප්‍රායෝගික තලයට ගෙන ඒමේ දී නිවැරැදි ශ්‍රැති ස්ථාන භාවිතය, නිවැරැදි උච්චාරණය, නිවැරැදි තාල මත පිහිටා ගායනය වාදනය මෙන් ම රාගධාරී සංගීතයේ රාගයක් නිර්මාණාත්මක

ව වර්ධනය කරමින් ගැයීමට අවශ්‍ය විවිධ ශෛලියේ ආලාප, විවිධ ශෛලියේ තනාලංකාර, බඩාඛ්‍යාල්, චෝටා ඛ්‍යාල්, කළමනාකරණය කරගැනීමට සිදු වේ.

ගැයීමට වැයීමට අවශ්‍ය මූලික පුහුණුව මෙන් ම ගායනය හෝ වාදනය වර්ධනය කරගැනීමට (Musical Improvisations) පරිකල්පිත ශබ්ද රටා භාවිතයෙන් සංගීතය මැවීම, හුදෙක් මනෝචාලක හැකියාව පමණක් නො ව ඊට සමාන හෝ විටෙක එය ද අබිබවා ප්‍රජානන ක්ෂේත්‍රයේ හැකියාවලින් යුත් බුද්ධිමය හැකියාව ඊට බලපායි. එය පියාජේ විසින් මනෝවිද්‍යාවේ දී අර්ථකථනය කරන ලද ස්කිමා හෙවත් මනෝරටා හෝ සංවිධිත රටා පිළිබඳ සංකල්පය හා අතිශයින් ම සමාන අවස්ථාවකි.

සංගීතමය බුද්ධිය විශේෂ බුද්ධි ප්‍රභේදයක් වශයෙන් තවදුරටත් සාකච්ඡා කිරීමේ දී සමාජ විද්‍යාත්මක විග්‍රහ ද ඉතා වැදැගත් වේ. “Principals of Sociology” කෘතියෙන් සංස්කෘතිය විග්‍රහ කරන හිට්ලර් සංගීතය කලා යන කුලකයට ලඝු කොට විග්‍රහ කොට තිබීම වැදැගත් වේ. ඔහු පවසන පරිදි සංස්කෘතිය යනු ඇදහිලි, කලාව, ජීවන පිළිවෙත්, සිරිත්විරිත්, සම්ප්‍රදාය හා සමාජීය ලෙස හිමි කරගත් ක්‍රියා වේ.[14] මේ අනුව පැහැදිලි වන්නේ රටක පැවැත්ම තහවුරු කරන්නා වූ සංස්කෘතියේ නිත්‍ය අංගයක් ලෙස කලාව අනිවාර්ය සාධකයක් වන බවත් කලාවේ උපකුලකයක් ලෙස සංගීතය ද වැදැගත් කාර්යභාරයක් ඉටු කරන බවත් ය.

එමෙන් ම සංස්කෘතිය පිළිබඳ අවශ්‍යතා න්‍යායය ඉදිරි පත් කරන බී. මැලිනොව්ස්කි (Bronis³aw Malinowski – 1884 - 1942) පෙන්වාදෙන්නේ මිනිසුන්ගේ මූලික අවශ්‍යතා මෙන් ම ද්විතීයික අවශ්‍යතා අතර සංගීතය ද වැදැගත් භූමිකාවක් ඉටු කරන බව යි.[12] එසේ ම රටක සංවර්ධනයට වැදැගත් වන විධිමත් සංස්කෘතික පවරාදීම උදෙසා චර්යා ධර්ම පදනම් කරගත් සදාචාර විෂය මාලාවක් සම්පාදනය කිරීම සිදු කෙරේ. මෙරට පාසල් විෂය මාලාවට ද හර විෂයයක් ලෙස සෞන්දර්ය අධ්‍යාපනය අනිවාර්ය කිරීම හේතුවෙන් සංගීතමය බුද්ධියේ වැදැගත්කම තව දුරටත් සුරක්ෂිත ව ඇත.[15]

එසේ ම 1990 මාර්තු මාසයේ දී යුනෙස්කෝ සංවිධානය විසින් ප්‍රකාශයට පත් කරන ලද "සැමට අධ්‍යාපනය" (Education for All) සංකල්පයෙන් තහවුරු කරන ලද සම අධ්‍යාපන අයිතිවාසිකම් යටතේ ශ්‍රී ලාංකික දරුවනට ද තමන් කැමැති විෂයයක් හැදෑරීමේ අයිතිවාසිකම ලබා දිය යුතු ය යන්න සඳහන් වේ.[16] ඒ අනුව ගණිතය, විද්‍යාව වැනි බුද්ධි ක්ෂේත්‍රවලට අසමත්, එහෙත් සංගීතය වැනි කලා විෂයවලට සමත්කම් ඇති දරුවන් පාසල හැර යන (School Dropouts) තත්ත්වයට පත් නො කොට අභිප්‍රේරණය හා නිසි ආධ්‍යාපනික අවස්ථා සැපැයීමෙන් විශිෂ්ට විභව්‍යතාවෙන් යුත් සංගීතඥයකු වුව බිහි කරගත හැකි වේ. ඒ සඳහා ගුරුවරුනට නිවැරැදි මඟ පෙන්වීමක් සැපැයීමට හොවාඩ් ගාඩ්නර්ගේ බහුවිධ බුද්ධි න්‍යායය මනා පිටිවහලක් සපයනු ඇත.

මේ අනුව පැහැදිලි වනුයේ මානව බුද්ධිය මැන බැලීම සඳහා බොහෝ පර්යේෂණ ක්‍රමවේද පවතින බවත් සංගීතමය කුසලතාව විශේෂ බුද්ධිමය කාණ්ඩයක් වශයෙන් බහුවිධ බුද්ධි න්‍යායයෙන් තහවුරු ව ඇති බවත් ය. ඒ අනුව ඉහත කරුණු සලකා බැලීමේ දී සංගීතමය බුද්ධිය යනු හුදෙක් බුද්ධි ප්‍රභේදයක් වශයෙන් පමණක් නො ව සමස්ත පුද්ගල සංවර්ධනයට අවශ්‍ය ශාරීරික, මානසික, චිත්තවේගික (භාවමය), සදාචාරාත්මක මෙන් ම සමාජීය සාධක පූරණය කරන්නා වූ ද ආරමය හා පාරිසරික සාධක විසින් පාලනය කරනු ලබන්නා වූ ද ඉහළ ප්‍රජානන කුසලතා ප්‍රකට කරන්නා වූ ද මානව ගුණාංගයක් බව පැවැසිය හැකි ය.

ආන්තික සටහන්

[1] අබේපාල, රෝලන්ඩ් (2013), බුද්ධිය; බහුවිධ හා භාවමය බුද්ධිය, පි. 47

[2] අතුකෝරාල, දයාරෝහණ, අතුකෝරාල, හේළි නිමලා (2015), අධ්‍යාපන මනෝවිද්‍යාව හා ගුරුවරයා, පි. 59

[3] Soper, R. (Ed.) (2005) Biological Science. PP. 730

[4] අතුකෝරාල, දයාරෝහණ, අතුකෝරාල, හේළි නිමලා (2015), අධ්‍යාපන මනෝවිද්‍යාව හා ගුරුවරයා, පි. 64

[5] එම, පි. 124

[6] එම

[7] අබේපාල, රෝලන්ඩ් (2013), බුද්ධිය; බහුවිධ හා භාවමය බුද්ධිය, පි. 39

[8] එම, පි. 40-70
[9] එම, පි 109
[10] අබේපාල, රෝලන්ඩ් (2004), සෞන්දර්ය අධ්‍යාපන විවරණ, පි. 126
[11] එම, පි. 117
[12] කස්තුරිආරච්චි, චන්දන (2014) අධ්‍යාපන කළමනාකරණය, පි. 5
[13] මාරසිංහ, වෝල්ටර් (2014) භාරතමුනි ප්‍රනීත නාට්‍ය ශාස්ත්‍ර තෘතීය භාගය, පි. xx
[14] ගලගමගේ, එස් (2008) අධ්‍යාපන සමාජ විද්‍යාව, පි. 16
[15] එම, පි. 35
[16] අතුකෝරාල, දයාරෝහණ, අතුකෝරාල, හේළි නිමලා (1991) අධ්‍යාපන මූලධර්ම ලිපි, පි. 19

මූලාශ්‍රය නාමාවලිය

අතුකෝරාල, දයාරෝහණ හා අතුකෝරාල, හේළි නිමලා. (2015) **අධ්‍යාපන මනෝවිද්‍යාව හා ගුරුවරයා.** බොරැල්ල: ශික්ෂා මන්දිර ප්‍රකාශන.

අබේපාල, රෝලන්ඩ්. (2013) **බුද්ධිය; බහුවිධ හා භාවමය බුද්ධිය.** කොට්ටාව: සාර ප්‍රකාශන.

අබේපාල, රෝලන්ඩ්. (2004) **සෞන්දර්ය අධ්‍යාපන විවරණ.** කොට්ටාව: සාර ප්‍රකාශන.

වත්තිගම, චන්ද්‍රදාස. (සංස්) (2004) **අධ්‍යාපන විමර්ශන 2.** දෙහිවල: ශ්‍රී දේවි ප්‍රින්ටර්ස්.

මාරසිංහ, වෝල්ටර්. (2014) **භාරතමුනිප්‍රනීත නාට්‍යශාස්ත්‍ර තෘතීය භාගය.** කොළඹ: ඇස්. ගොඩගේ සහ සහෝදරයෝ.

අතුකෝරාල, දයාරෝහණ හා අතුකෝරාල, හේළි නිමලා. (1991) **අධ්‍යාපන මූලධර්ම ලිපි.** පානදුර: ශික්ෂා මන්දිර ප්‍රකාශන.

කස්තුරිආරච්චි, චන්දන. (2014) **අධ්‍යාපන කළමනාකරණය.** ගොතටුව නව නගරය: පී ඇන්ඩ් පී ඇසොසිඒට්ස්.

ගලගමගේ, එස්. (2008) **අධ්‍යාපන සමාජ විද්‍යාව.** දෙහිවල: ශ්‍රී දේවි ප්‍රින්ටර්ස්.

Soper, R. (Ed.) (2005) **Biological Science**. UK: Cambridge University Press.

රුසියාවේ බෞද්ධ රාජ්‍යය කල්මිකියාව යි

පී.ඒ. රුවන් කුමාර

The republic of Kalmyki is located in the European continent. It is situated in the lower valley of the Volga river in Eastern Europe. Kalmyki republic which belongs to the Russian Federation is ruled by a Buddhist President. This is the Only Buddhist region in Europe. Kirsan Ilyumzhinov is the President of this country. The population of this country is approximately 350,000. The Buddhist population of the country is marked as 45%. In 4th of November 1920, Kalmyki was granted sovereignty by the Russian Central Council.

© පී.ඒ. රුවන් කුමාර

සංස්. ජයමල් ද සිල්වා, දිල්ශාන් මනෝජ් රාජපක්ෂ, දුලන්කා ලංසකාර, දිනේෂ් සඳරුවන්
'ප්‍රභා' ශාස්ත්‍රීය සංග්‍රහය, තුන් වැනි කලාපය - 2013/2014
මානවශාස්ත්‍ර පීඨය, කැලණිය විශ්වවිද්‍යාලය

කල්මිකියාව නැඟෙනහිර යුරෝපයේ වොල්ගා නදියේ පහළ මිටියාවතේ තිබෙන රටකි. කැස්පියන් මුහුදේ වයඹ දිග වෙරළ කල්මිකියාවේ එක් සීමාවකි. කල්මිකියා ජනරජය රුසියා ෆෙඩරේෂනයට අයත් අතර බෞද්ධ ජනාධිපති කෙනකු යටතේ පාලනය වේ. මෙය යුරෝපයේ ඇති එක ම බෞද්ධ රාජ්‍යය වේ. ලෝකයේ බොහෝ රටවල බෞද්ධයෝ සිටිති. ඔවුන් අතරින් බොහෝ දෙනා ආසියාතික බෞද්ධ රටවලින් සංක්‍රමණය වූවෝ ය. සෙසු පිරිස බුදු දහම ගැන පැහැදී ඒ අනුව ජීවත් වන අය වෙති. අතීතයේ දී යුරෝපය දක්වා බොහෝ රටවල පැතිර තිබුණු බුද්ධාගම හා බෞද්ධ ශිෂ්ටාචාරය ජනවාර්ගික ආක්‍රමණ හේතුවෙන් විනාශ විය. ඒ නිසා වර්තමානයේ දී බුද්ධාගම සැලැකෙන්නේ ආසියා රටවලට සීමා වුණු ආගමක් වශයෙනි. නමුත් බෞද්ධ ජනාධිපතිවරයකු විසින් පාලනය කරනු ලබන බෞද්ධ රාජ්‍යයක් ඇත. ඒ කල්මිකියා ජනරජය යි.

කිර්සාන් නිකොලයවිච් ඉසුම්සිනොව් ඒ රටෙහි ජනාධිපතිවරයා ය. කල්මිකියා ජාතික කොඩියේ තිබෙන්නේ කහ පසුබිමක අඳින ලද සුදු පියුමකි. එය යොදාගෙන ඇත්තේ බෞද්ධ සංකේතයක් වන බැවිනි.

එහි ජනගහනය තුන් ලක්ෂ පනස් දහසක් පමණ වේ. එයින් සියයට 45ක් පමණ බෞද්ධයෝ ය. එහි ක්‍රිස්තියානි ජනගහනය සියයට එකකි. ඇමෙරිකාවට සංක්‍රමණය වූ කල්මික් පවුලකින් පැවැත එන එර්ඩ්නි ඔම්බඩිකොව්තුමා කල්මිකියාවේ බෞද්ධ ආගමික නායකයා ය. එතුමා කල්මිකියාවට පැමිණියේ 1992 වසරේ දී ය. දෙ මාපියන් විසින් ළමා වියේ දී ම ඉන්දියාවේ ධර්ම පාඨශාලාවකට යවන ලද එර්ඩ්න් ඔම්බඩිකොව්තුමා බුදු දහම හැදෑරුවේ දලයිලාමාතුමා ඇසුරෙනි. ටිබෙට් බෞද්ධ උතුමකු වූ තිලෝපා ලාමාතුමාගේ පුනර්ජන්මය යැ යි විශ්වාස කරන නිසා එතුමා හැඳින්වෙන්නේ තෙලෝ රින්පොෂේ යන ගෞරව නාමයෙනි.

කල්මිකියාවේ තිබෙන්නේ කහ හිස් වැසුම් පලඳින තිබ්බත ගෙලුප්සා බෞද්ධ සම්ප්‍රදායය යි. කල්මික්වරුන්ගේ පාරම්පරික විශ්වාස ද බුද්ධාගමට සම්බන්ධ කර තිබේ. එයින් ප්‍රධාන තැනක්

ගන්නේ විශ්වය ආරක්ෂා කරන දෙවියන් වශයෙන් ඔවුන්ගේ මුතුන් මිත්තන් විසින් අදහන ලද වයස්ගත සුදු මිනිසාගේ පිළිරුවට බෞද්ධ දෙවියකු ලෙස සලකා පුද පූජා පැවැත්වීම යි. කල්මික් බෞද්ධයෝ මැයි මාසයේ දී මහලු සුදු දෙවියා වෙනුවෙන් උත්සව පවත්වති.

දේශ සීමා ව්‍යාප්ත කරගැනීමට නිතර ම වෙහෙසුණු රුසියාවේ සාර් පාලනයෙන් කල්මිකියාවට වරින් වර තර්ජන එල්ල වුණි. ඒ අතර ජර්මන් ගෝත්‍රිකයන්ගේ ආක්‍රමණවලට මුහුණ දෙන්නට ද කල්මික්වරුනට සිදු වුණි. ඒ නිසා ඔවුහු සිය වාසභූමි අත හැර මධ්‍ය ආසියාව දෙසට සංක්‍රමණය වූ හ. ඒ අවස්ථාවල ඔවුන්ගේ බොහෝ පිරිසක් සා පිපාසාවෙන් මරණයට පත් වූ හ. තවත් පිරිසක් කිර්ගීස් හා කෂාක් ගෝත්‍රික කොල්ලකකරුවන් විසින් මරා දමන ලද හ. තම රටෙන් පැන නො ගිය කල්මික්වරු රුසියා පාලනය යටතේ ජීවත් වූ හ. කල්මිකියාවේ වර්තමාන අගනුවර වන එලිස්ටා නගරය ඔවුන් විසින් 1956 දී සකස් කරගන්නා ලද වාස භූමියකි.

1917 රුසියා විප්ලවයේ දී රුසියා රජයේ හමුදාවට එක් වුණු කල්මික්වරු ජෙනරාල් ඩෙන්කින් හා ව්‍රන්ගල් යටතේ රතු හමුදාවට එරෙහි ව යුද වැදුණ හ. එහෙත් රතු හමුදාව ජය ලබමින් ඉදිරියට ඇදෙන විට රට අත හැර පලා යාමට ඔවුනට සිදු වුණි. සරණාගතයන් බවට පත් වූ ඔවුහු බෙල්ග්‍රේඩ්, ප්‍රාග්, පැරීසිය, ප්‍රංශයේ ලියොන්, බල්ගේරියාව වැනි යුරෝපයේ නොයෙක් පෙදෙස්වල කණ්ඩායම් වශයෙන් පදිංචි වූ හ. පැරැණි රුසියා පාලනය යටතේ සනාතන පල්ලිය විසින් කල්මික්වරුන් සුළු පිරිසක් කිතු දහමට හරවාගනු ලැබූවත් බහුතර පිරිස බුද්ධාගම අත හැරියේ නැත.

සරණාගතයන් ලෙස යුරෝපයේ පදිංචි වූ කල්මික්වරු තම පාරම්පරික බෞද්ධ උරුමය රැකගත් හ. ඔවුන්ගෙන් පිරිසක් 1929 දී බෙල්ග්‍රේඩ් නගරයේ පන්සලක් තැනූ හ. ඒ අනුව මධ්‍යම යුරෝපයේ මුල් වරට පන්සලක් ඉදිකිරීමේ ගෞරවය කල්මික් බෞද්ධයනට හිමි වෙයි. බෞද්ධ විහාර පාර නමින් බෙල්ග්‍රේඩ් නගරයේ වීදියක් නම් කර තිබිණි.

කල්මික්වරුන් රතු හමුදාවට බැඳුණ හොත් ස්වාධීන ව ජීවත් වීම සඳහා ප්‍රමාණවත් ප්‍රදේශයක් ඔවුන්ට වෙන් කරදෙන බව ලෙනින් පොරොන්දු වී ඇත. ජාතින්ට ස්වයං නිර්ණ අයිතිය ලබාදීමේ ප්‍රතිපත්තිය අනුව රුසියානු කොමියුනිස්ට් මධ්‍යම කාරක සභාව විසින් 1920 නොවැම්බර් 04 වැනි දින කල්මිකියාව රුසියාවට අයත් ස්වාධීන පාලන ප්‍රදේශයක් වශයෙන් පිළිගන්නා ලදි. එහෙත් දැඩි මතධාරි කොමියුනිස්ට්වාදීන් එයට කැමැත්ත දක්වා නොමැත. මොස්කව් බල අධිකාරියෙන් කල්මිකියාවේ පාලන බලය ගිලිහීම අහිතකර බව ඔවුන්ගේ අදහස විය. කල්මික් පාසල් ගුරුවරයකු වූ දොර්ෂා අර්බකොව් ඔවුන්ගේ මතයට එරෙහි ව සටන් කළ කෙනෙකි. බෞද්ධයන්ගේ හා බෞද්ධ ලෝකයේ සිත් දිනාගැනීමට සෝවියට් බලධාරිනට අවශ්‍ය නම්, ලේ වැගිරීමකින් තොර ව කල්මික්වරුන්ට ස්වයං තීරණ අයිතිය ලබාදිය යුතු යැ යි ඔහු පැවසී ය. ඒ හේතුවෙන් කල්මික් බෞද්ධයන් ජාතිවාදී, කොමියුනිස්ට් විරෝධී පිරිසකැ යි සලකා කටයුතු කරන ලදි.

කල්මික් බෞද්ධයන් දැඩි ලෙස පීඩා වින්දේ සෝවියට් දේශයේ ජෝශප් ස්ටාලින්ගේ පාලන සමයේ දී ය. එකල කල්මිකියාවේ විහාරස්ථාන සියයකට අධික ප්‍රමාණයක් තිබුණු අතර එහි වැඩ සිටි භික්ෂු සංඛ්‍යාව අනුමාන වශයෙන් තුන් දහසකි. ජෝෂප් ස්ටාලින්ගේ නියෝගය අකුරට ම ක්‍රියාත්මක කෙරුණු නිසා භික්ෂූන් හා බෞද්ධ නායකයන් විශාල පිරිසකට කල්මිකියාවේ ජීවත් වීමේ අයිතිය අහිමි විය. කල්මික්වරුන් ඒ නිදහස භුක්ති වින්දේ මාස කිහිපයකි. රතු හමුදාව විසින් නැවතත් කල්මිකියාව අත් පත් කර ගනු ලැබිණි. කල්මික්වරුන් ජර්මන් හමුදාවට සහයෝගය දැක්වීම ද්‍රෝහී ක්‍රියාවකැ යි තීරණය කළ රුසියානු බලධාරීහු 1943 දෙසැම්බර් 27 වැනි දින ඔවුන් ඒ ප්‍රදේශයෙන් නෙරපා හැරීමට නියෝග කළ හ. එයින් බියට පත් කල්මික්වරු දහස් ගණනක් දරු පවුල් රැගෙන ජර්මන් හමුදාව සමඟ පලා ගිය හ. කරත්තවල පටවා රටින් පිටුවාහල් කළ තවත් පිරිසක් සයිබීරියාවට යන ගමනේ දී ආහාර පාන නොමැති ව මිය ගිය හ. කොමියුනිස්ට් පාලන සමයේ දී නොයෙක් පෙදෙස්වලට විසිර ගිය කල්මික්වරුනට මවු බිමට පැමිණීමේ වාසනාව යළිත් උදා වුණේ නිකිතා කෘෂෙෆ් රුසියාවේ පාලකයා බවට පත් වීමෙන්

පසු ව ය. කල්මික්වරුනට මවු බිමට පැමිණීමට ඔහු 1957 දී අවසර දුන්නේ ය. කල්මිකියාව රුසියාවට අයත් ස්වතන්ත්‍ර ජනරජයක් වශයෙන් 1992 මාර්තු 31 වැනි දින ප්‍රකාශයට පත් කෙරුණි. 1993 අප්‍රේල් මස කල්මිකියාවේ ප්‍රථම ජනාධිපති ලෙස තේරී පත් වුණු කිර්සාන් නිකොලයාවිච් ඉලුම්ෂිනොව් තෙ වැනි වරටත් ඒ තනතුර උසුලයි.

විවිධ දුක් පීඩාවලට ගොදුරු වූ කල්මිකියා රාජ්‍යයේ යළිත් බුදු දහමේ ආලෝකය පැතිරෙන්නට පටන් ගත්තේ ජනාධිපති කිර්සාන් නිකොලයවිච්ගේ දැඩි ඇප කැපවීම හේතුවෙනි. 1962 අප්‍රේල් දෙ වැනි දින උපන් කිර්සාන් කල්මිකියානුවෙකි. මොස්කව් විශ්වවිද්‍යාලයයෙන් ජපන් ඉතිහාසය, ව්‍යාපාර කළමනාකරණය හා ජාත්‍යන්තර සබඳතා යන විෂය හදාරා ඇති ඔහු සතු මූල්‍ය සමාගම් හා ව්‍යාපාර ගණන පනහකට අධික ය. ඔහුගේ වත්කම් ඩොලර් බිලියන ගණනකි. සුඛෝපභෝගී මෝටර් රථ හා පෞද්ගලික ගුවන් යානා ඔහු සතු ය. 1990 දී කිර්සාන් දේශපාලනයට පිවිසියේ කල්මිකියා ජනරජය වෙනුවෙන් රුසියා පාර්ලිමේන්තුවේ පෙනී සිටින නියෝජිතයා වශයෙනි. ඔහුගේ පාලනය යටතේ කල්මිකියාව විශාල දියුණුවක් ලබා ඇත. බලයට පත් ව කෙටි කලකින් ඔහු හැම නිවසකට ම ගෑස් පයිප්ප හා ජලය ලබාදීමටත්, මං මාවත් ඉදි කිරීමටත් පියවර ගත්තේ ය. ජනාධිපති කිර්සාන් තම මවු බිමේ හා රට වැසියන්ගේ යහපත සඳහා ඩොලර් බිලියන ගණනක් වැය කළේ තමන්ගේ පෞද්ගලික ධනයෙනි.

ජනාධිපති කිර්සාන් ලෝක චෙස් ක්‍රීඩා සංවිධානයේ සභාපතිවරයා ය. චෙස් ක්‍රීඩාව කල්මිකියාවේ ප්‍රධාන ආදායම් මාර්ගයක් කරගැනීමේ අරමුණ ඇති ව දැවැන්ත සැලැස්මක් ක්‍රියාත්මක වෙයි. ඒ අනුව ලෝකයේ එක ම චෙස් ක්‍රීඩා නගරය එහි ඉදි කර තිබේ. ලොව බොහෝ රටවල චෙස් ක්‍රීඩා ලෝලීහු කල්මිකියාවට පැමිණෙති. චෙස් ක්‍රීඩාව අනිවාර්ය පාසල් විෂයයක් බැවින් පිට්ටනිවල විශාල චෙස් ක්‍රීඩා එලක පිහිටුවා තිබේ. නිකරුණේ කල් ගෙවන්නන් හා මත් ද්‍රව්‍යවලට පුරුදු වී සිටි තරුණ පිරිස් චෙස් ක්‍රීඩාව නිසා විනය ගරුක ව හැසිරෙන්නටත්, තර්කානුකූල ව හිතන්නටත් දැන් හුරු වී සිටින බව ජනාධිපති කිර්සාන් පවසයි. ඒ නිසා රටේ අර්බුද හා නීති විරෝධී ක්‍රියා අඩු වී ඇත. චෙස් යනු

සංස්කෘත භාෂාවේ 'චතුරංග' යන්නෙන් සැදුණු වචනයකි. අතීතයේ දී චෙස් ඉත්තන් ලෙස භාවිත කළ බෝසත්වරුන්ගේ රූප මොංගෝලියාවෙන් හමු වී ඇත. කිර්සාන් ජනාධිපති සිතන පරිදි චෙස් ක්‍රීඩාව මිනිසුන් යහ මඟට යොමු කරන ආගමකට සමාන ය.

කිර්සාන් ජනාධිපති තනතුරට පත් වන විට කල්මිකියාවේ එක් පන්සලක් හෝ නො තිබුණි. එහෙත් දැන් එහි ඇති පන්සල් ගණන හතළිහකි. ඒ අතර තිබෙන ස්වර්ණ විහාරය යුරෝපයේ විශාලතම පන්සල යි. එය විවෘත කළේ ස්ටාලින් බෞද්ධ විහාරස්ථාන වනසා කල්මික්වරුන් රටෙන් නෙරපීම සිහි කරමින් 2005 දෙසැම්බර් 27 වැනිදා ය. කිර්සාන් ජනාධිපතිවරයා බුද්ධාගම කෙරෙහි නැඹුරු වූයේ ළමා වියේ දී ය. ඔහු 2007 ජූලි 16 වැනි දින අල් ජසීරා රූපවාහිනියට ලබාදුන් සාකච්ඡාවකින් එය පැහැදිලි වෙයි. එය වෙබ් අඩවියෙන් නැරැඹිය හැකි ය. ඒ සාකච්ඡාවේ දී ඔහු මෙසේ කියයි. "මා හත් හැවිරිදි වියේ සිටින විට මගේ අත්තම්මා නිවසේ දොර ජනෙල් වසාගෙන බුදු හාමුදුරුවනට වැඳුම් පිදුම් කරනවා මා දුටුවා. මා ඇයගෙන් ඇහුවා ඇයි මෙහෙම රහසින් බුදුන් වඳින්නේ කියලා. කේ.ජී.බී. එක ඉන්නවා, සද්ද කරන්න එපා. නිදහසේ බුදුන් වඳින්න බැහැ. ඔබ ලොකු කෙනකු වුණාම මිනිසුනට එළිමහනේ නිදහසේ වැඳුම් පිදුම් කරන්න පන්සල් ගොඩක් හදන්න යැ යි අත්තම්මා මට කීවා. මා ඉටු කරන්නේ ඇයගේ උපදේශය යි. මා දැන් පන්සල් හතළිහක් හදලා තියෙනවා."

කල්මිකියාවේ සම්ප්‍රදායය අනුව විශිෂ්ට පුරවැසියකුට පිරිනමන උසස් ම ගෞරවය වන්නේ සුදු නෙළුම් ශ්‍රේණියට ඇතුළත් කරගැනීමයි. ජනාධිපති කිර්සාන් තම ආධ්‍යාත්මික ගුරුවරයා ලෙස සලකන දලයිලාමාතුමා සුදු නෙළුම් ශ්‍රේණියට පත් කරගෙන තිබේ. ජනාධිපති කිර්සාන් කඩිසර මිනිසෙකි. බොක්සිං ශූරයකු වන ඔහුට දිගු වේලාවක් එක තැනක නිකරුණේ රැඳී සිටීම අපහසු ය. "මම දිනකට පැය විස්සක් වැඩ කරන කෙනෙක්, නමුත් මගේ ඇතැම් රට වැසියන් හිතන්නේ ජනාධිපති කිර්සාන් සියලු දේවල් අපට නො මිලේ ලබාදෙයි. අපට තිබෙන්නේ කෑම හා නිදාගැනීම පමණ යි කියලා යි. එසේ සිතීම වැරැදි යි. අපේ රට දියුණු කරන්නට නම් අප කවුරුත් තදින් වැඩ කළ යුතු යි." ජනාධිපති කිර්සාන් පවසයි.

මූලාශ්‍රය නාමාවලිය

Temple "Golden adobe of Buddha Shakyamuni"
Available at: http:// 10russia.ru/

Buddhism in Kalmykia. Available at: http://khurul/ru/

Kalmyk Khanate (second floor. XVII - 2nd floor. XVIII centuries) Cit. By: Historical Background of Addition of the Kalmyk Nation // Essays of the History of the Kanlmyk ASSR. Pre- October period.Moscow: Nauka, 1967
Available at: http:// ru.wikipedia.org/wiki/
Available at: http://www.tamqui.com/buddhaworld.

සප්ත තන්ත්‍රී වීණා කැටයම් හා පිටල්කොරා බෞද්ධ ගුහා

චන්දන රුවන් කුමාර

This paper examines the characteristics and the significance of the *veena* depicted in the engravings of the Pitalkhora Buddhist cave Temple at Aurangabad, Maharashtra. *Veena* is depicted in a variety of forms in Indian art, architecture and literature as a symbol of Hindu and Buddhist iconography. In Pitalkhora stone engravings, three *veenas* with seven strings *(sapta tantric veenas)* can be seen. These *veenas* are similar to a bow or a harp and are different from the *veenas* depicted at other locations. Further, they closely resemble the shape of the harp found from Egypt, Mesapotemia, Persia, Greece and Rome. However, it does not appear to have influenced the form of *veena* in Hindu practices. The *veena* of Pitalkhora has its own concept conjoined with Buddhism and the shape of the harp seems to have been influenced from ancient Greek, Roman, Egyptian, Mesopotamian and Persian harps.

© චන්දන රුවන් කුමාර

සංස්. ජයමල් ද සිල්වා, දිල්ශාන් මනෝජ් රාජපක්ෂ, දුලන්කා ලංසකාර, දිනේෂ් සඳරුවන්

'ප්‍රභා' ශාස්ත්‍රීය සංග්‍රහය, තුන් වැනි කලාපය - 2013/2014

මානවශාස්ත්‍ර පීඨය, කැලණිය විශ්වවිද්‍යාලය

ඉන්දියාවේ මහාරාෂ්ට්‍ර ප්‍රාන්තයට අයත් අවුරන්ගාබාද් දිස්ත්‍රික්කයේ සත්මාලා කඳු වැටියේ උත්තර දාරයේ පිටල්කොරා බෞද්ධ ගුහා පිහිටා ඇත. අජන්තා ගුහාවලට සැතපුම් 50ක් නිරිත දිගින් ද, එල්ලොරා ගුහාවලට සැතැපුම් 23ක් වයඹ දිගින් ද පිහිටා ඇති මේ පිටල්කොරා ගුහා ක්‍රි.පූ. පළමු වැනි සියවසේ පමණ ප්‍රතිෂ්ඨාපනය වූ බව පුරාවිද්‍යා මූලාශ්‍රය පෙන්වා දෙයි.[1] පිටල්කොරා ගුහා අංක 04හි සප්ත තන්ත්‍රී වීණා (Seven Strings Veena) සහිත කැටයම් තුනක් හඳුනාගෙන තිබේ. මේ ශෛලමය කැටයම් අතරින් පළමු වැන්න කාන්තාවක හා පුරුෂයකු සහිත කැටයමකි. ඒ කාන්තාව තත් හතේ වීණාව තම දකුණ'තින් වයයි. ඒ වීණාව ඊජිප්තු හා(ර්)ප් (Egyptian Harp) නැමැති තන්ත්‍ර වාද්‍යයට සමාන ය. කාන්තාව තම උකුළේ රඳවාගත් ඒ වීණාව කෝණ (Plectrum) නැමැති උපකරණය තම මහපටැඟිල්ලෙහි රඳවාගෙන ඉන් වීණාවේ දෙ වැනි තත වයයි. පිටල්කොරා ගුහා අංක හතරෙහි හමු වන දෙ වැනි කැටයම තරුණයකු තම උරහිසට සිටින සේ රඳවාගත් සප්ත තන්ත්‍රී වීණාවක් සහිත කැටයමකි. ඒ වීණාව ඉලිප්සාකාර (elliptical) හැඩයකින් යුතු බඳකින් සමන්විත වේ. ඒ බඳට සවි කළ අර්ධ වක්‍රාකාර හැඬලයකින් (දණ්ඩ) තත් තද ව සවි කර ඇත.

තුන් වැන්න ද පුරුෂයකුගේ කැටයමකි. ඔහුගේ වම් බාහුව මත සප්ත තන්ත්‍රී වීණාවකි. ඔහු තම දකුණතෙහි කෝණය (Plectrum) රඳවාගෙන සිටියි.

විවිධ ආකෘතියේ වීණා සහිත සිතුවම් හා ශෛලමය පුවරුවල කළ කැටයම් ඉන්දියාවේ ප්‍රාචීන කාල ගුහාශ්‍රිත සිද්ධස්ථානවලින් හමු වී ඇත. අජන්තා, භාරුත්, අමරාවතී, සාංචි, නාගර්ජුනකොණ්ඩ, මහාවල්ලිපුරම්, චිදාම්වරම්, භුවනේස්වර, ගාන්ධාර, බරබුදූර්, බාගීලී - කාලේස්වර (බෙංගාල්) වැනි ස්ථාන ඒ අතර සුවිශේෂ වේ. ක්‍රි.පූ. දෙ වැනි සිය වසට පමණ අයත් පැරැණි භාරුත් ස්තූප වීණා හා ඊට සම කාලීන අජන්තා වීණා ක්‍රි.පූ. සිවු වැනි සිය වසට අයත් සමුද්‍රගුප්ත අධිරාජ්‍ය සමයේ තිබූ බවට සැලැකෙන කාසිවල ඇඳ ඇති වීණා රූප ආකෘතියෙන් බෝවක හැඩය (Bow – type – අර්ධ වක්‍රාකාර;

දුන්නක් වැනි) ගනී. ගාන්ධාර හා අමරාවතී වීණා (ක්‍රි.පූ. 1 - 2) ආකෘතිය අජන්තා හා භාරුත් වීණා ආකෘතියට වඩා වෙනස් ය. ඒවා වර්තමාන සරෝද් නැමැති තත් වාද්‍යයට සමාන හැඩයක් ගන්නා අතර තත් තුනකින් හෝ හතරකින් සමන්විත වේ. මේ සරෝද් ස්වරූපයේ පුරාණ වීණා ඉන්දියාවේ නාගර්ජුනකොණ්ඩ නැමැති ස්ථානයේ ද චීනයේ හා මධ්‍යම ආසියාතික මෙන් ම නැගෙනහිර ආසියාවේ ඇතැම් කලාපවලින් ද (Tunhand, Quizil, Turfan, Champa, Bazakilk, Madagascar) හමු වී ඇත. මහාවල්ලිපුරම් (ක්‍රි.පූ. 7) හා බෙංගාලයේ ඇතැම් ස්ථානවලින් (ක්‍රි.පූ. 9 - 14) සොයාගෙන ඇති වීණා ආකෘතිය ඉහත සියලු ම ආකෘතිවලට වඩා වෙනස් ය. තුම්බා දෙකකින් සමන්විත ඒ වීණා 'සරස්වතී වීණා' නමින් හැඳින්වේ. ඒ වර්ගයේ වීණා සහිත කැටයම් චිදාරම්බරම්හි ද හමු වේ. අද්‍යතන යුගයේ දකුණු භාරතීය වීණාව මේ තුම්බා සහිත පුරාණ වීණාවේ විකාසනයක් බව අනුමාන කළ හැකි ය.

පිටල්කොරා සප්ත තන්ත්‍රී වීණාව ආකෘතියෙන් පැරණි ඊජිප්තු, පර්සියා හා(ර්)ප් (Harp) නැමැති තන්ත්‍ර වාද්‍යයට සමාන ය. එවැනි හැඩයේ වීණාවක් සහිත කැටයමක් පැරණි බුරුමයෙන් ද (වර්තමාන මියන්මාරය) හමු වී ඇත. ආචාර්ය ඔස්කාර් සෞර්ට් පවසන පරිදි[2] තත් හතක් සහිත ලයර් (lyre) නැමැති තත් වාද්‍යය ක්‍රිස්තු පූර්ව යුගයේ ප්‍රචලිත ව පැවැති බව (මෙසපොටේමියා මිසර හා ග්‍රීක ශිෂ්ටාචාරවලින්) සාධක හමු වී ඇත.

හින්දු සාහිත්‍යයේ සඳහන් කරන වීණාව පිළිබඳ සාධක ද මෙහි දී විමසා බැලීම වැදැගත් වේ. 'වීණා' යන වචනය මුලින් ම හමු වන හින්දු සාහිත්‍ය මූලාශ්‍රයය වන්නේ ඍග්වේදය යි. එහි 'වාන' නැමැති වීණා විශේෂයක් ගැන සඳහන් වේ. එහි තත් සියයකි. එය ම අථර්වන් වේදයේ ද සඳහන් වේ. 'වීණා' යන්න මේ සංස්කෘත 'වාන්' (වාන් > වාන > වේනු > වීණා) ධාතුවෙන් උත්පාදනය වූ බව ද මතයක් පවතී. මේ 'වාන්' ධාතුවෙන් ශබ්දය, වේගය වැනි අරුත් විදහා පායි.

'මරුතඃ වානම් සත - සංඛ්‍යාභිස් - තන්ත්‍රීභිර් යුක්තම්
වීණා විසේසම් ධමන්තෝ වාදයන්තඃ'[3]

නාරදීය ශික්ෂාවෙහි (ක්‍රි.ව. පළමු වැනි සිය වස) නාරදමුනිගාත්‍ර හා දාරවී යනුවෙන් වීණා වර්ග දෙකක් පිළිබඳ සඳහන් කර ඇත. මේ ගාත්‍ර වීණාව සාම ගායනා සඳහා පසුබිම් වාදනයට යොදාගත් බව ද, දාරවී වීණාව ජාති රාග ගායනා සඳහා උපයෝගී කරගත් බව ද ඔහු සඳහන් කරයි.

'දාරවි ගාත්‍ර - වීණා ච ද්වෙ වීණෙ ගාන ජාතිසු
සාමික ගාත්‍ර - වීණාතු තස්‍යඃ ස්රුනුත ලක්සනම් //
ගාත්‍ර - වීණා තු සා ප්‍රොක්තා යස්‍යම් ග්‍යාන්ති සාමගාඃ /
(නාරදීය ශික්ෂා)

හින්දු සාහිත්‍යයේ සප්ත තන්ත්‍රී වීණා පිළිබඳ පළමු වැනි ලිඛිත සඳහන හමුවන්නේ භරතගේ නාට්‍ය ශාස්ත්‍රයේ (ක්‍රි.ව. දෙ වැනි සිය වස) ය.

'සප්ත තන්ත්‍රී භාවෙ චිත්‍ර විපන්චි නවතන්ත්‍රිකා /
විපන්චි කොණවාද්‍යා ස්‍යාත් චිත්‍රකාන්ගුලී - වාදනා //
(නාට්‍ය ශාස්ත්‍ර)

(තත් හතක් ඇති චිත්‍ර වීණාව ඇඟිලි තුඩින් වයයි. තත් නවයක් ඇති විපන්චි වීණාව කෝණ නැමැති උපකරණයෙන් වයයි.)

පිටල්කොරා සප්ත තන්ත්‍රී වීණාව කෝණ නැමැති උපකරණයෙන් වයන නිසා එය භරතගේ චිත්‍ර වීණාව නො වන බව අනුමාන කළ හැකි ය. භරත අනුව කෝණයෙන් වයන වීණාවට තත් නවයකි. ඒ නිසා එය ද පිටල්කොරා සප්ත තන්ත්‍රී වීණාවට සමාන යැ යි සිතීමට අවකාශ මඳ ය. මේ වීණාවල හැඩය පිළිබඳ වැඩි යමක් භරත සඳහන් කර නො තිබීම අපගේ අධ්‍යාසය තවදුරටත් නිශේධනය කරන්නේ ය.

තත් හතක් සහිත චිත්‍ර වීණාව ගැන මතංගමුනි (ක්‍රි.ව. සත් වැනි සිය වස) තම බ්‍රිහද්දේශී ග්‍රන්ථයේ සඳහන් කරයි. අභිනවගුප්ත,

රනකුම්භා, සාරංගදේව ඈ පශ්චාත් භරත යුගයේ ග්‍රන්ථකරුවන් ද වීණා ගැන සඳහන් කර ඇතත් සප්ත තන්ත්‍රී වීණාව හා එහි හැඩය පිළිබඳ වැඩි යමක් සඳහන් කර නැත.

ඉන්දියා දමිළ සංගම් සාහිත්‍ය යුගයට අයත් තිරුවලුවර් නැමැති කවියාගේ තුරුක්කුරල් ග්‍රන්ථයේ ද, ලන්ගේ අඩිගාල් රජුගේ සීලප්පදිකාරම් නැමැති ග්‍රන්ථයේ ද සඳහන් කෙරෙන 'යාල්' (Yaal or Yazh) නමින් හඳුන්වන තන්ත්‍ර වාද්‍යය හා(ර්)ප් ස්වරූපයට සමානකමක් දක්වයි. එනමුත් ඒ ග්‍රන්ථ ලියැවෙන්නේ ක්‍රි.පූ. 200 දී පමණ ය.

හින්දු සාහිත්‍යයේත්, අද්‍යතන දක්ෂිණ භාරතයේත් දක්නට ලැබෙන වීණාව තුම්බා සහිත ඍජු දණ්ඩකින් හා හිසෙහි මකර හිසක් සහිත (යාලි මුඛම්) වීණාවකි. කලාවට අධිපති සරස්වතී අතෙහි රඳන්නේ ද එවැනි වීණාවකි. පිටල්කොරා වීණාව පැරණි ඊජිප්තු, මෙසපොටේමියා, පර්සියා හා(ර්)ප් වාද්‍යයේ ආකෘතියට දක්වන සමානතාව අතිශය ප්‍රබල සාධකයකි.

බුරුමයෙන් ද එවැනි වීණාවක් හමු වීම අපගේ අවධානය හින්දු ආභාසයෙන් ඔබ්බට රැගෙන යන්නේ ය. පිටල්කොරා යනු බෞද්ධාගමික සිද්ධස්ථානයක් වීම මෙහි ඇති ප්‍රධාන ම විශේෂත්වය යි. බෞද්ධ සිද්ධස්ථානයක් ලෙස ගොඩනැගුණු පිටල්කොරා ගුහා කැටයම්වලට පෙර කී හැඩයේ සප්තතන්ත්‍රී වීණා සහිත කැටයම් පැමිණියේ ඉහත සාකච්ඡා කළ කවර සාධකය ආසක්ත වීමෙන් ද යන වග සොයා බැලීම මේ පර්යේෂණයේ මුඛ්‍ය අධ්‍යාසය වේ. 'වීණා' පිළිබඳ බෞද්ධ සාහිත්‍යයික මූලාශ්‍රය පිළිබඳ සොයා බැලීම ද මෙහි තවත් අරමුණකි.

පිටල්කොරා ගුහා පිළිබඳ මුල් ම සඳහන හමුවන්නේ 1853 දී ය. ජෝන් විල්සන් විසින් සිදු කරන ලද චෛත්‍ය හා විහාර ගුහා පිළිබඳ පර්යේෂණයෙහි 'පිටල්කොරා' ගැන නාමික ව සඳහන් වේ. Fergusson හා Burgess දෙ දෙනා ඔවුන්ගේ Cave Temple of India ග්‍රන්ථයේ පිටල්කොරා ගැන සඳහන් කර ඇත. 1883 දී රචනා වන Vide Archaeological Survey, West India – IV (London) නැමැති

ග්‍රන්ථයේ Report of the Buddhist Cave – Temples and their Inscriptions [4]යන අනුමාතෘකාව යටතේ පිටල්කොරා ඇතුළු ඉන්දියාවේ වෙනත් බෞද්ධ ගුහා පිළිබඳ තොරතුරු හෙළි කෙරේ.

පිටල්කොරා වීණා කැටයම් පිළිබඳ මුල් ම සඳහන හමු වන්නේ M.G. දික්ෂිත් (1941) විසින් රචනා කරන ලද Bombay Historial Society නැමැති ග්‍රන්ථයේ ය. ඔහු පිටල්කොරා ගුහාශ්‍රිත ස්ථාන තුනකින් වීණා සහිත කැටයම් සොයාගෙන තිබේ. ඔහු සඳහන් කරන පරිදි මේ කැටයම් ක්‍රි.පූ. දෙ වැනි සියවසේ පමණ ස්ථාපිත වී ඇත. ස්වාමි ප්‍රඥානානන්ද A History of Indian Music (1963) හා A Historical study of India Music (1981) යන ග්‍රන්ථ ද්වයයේ සප්ත තන්ත්‍රී වීණා කැටයම් හා පිටල්කොරා ගුහා පිළිබඳ පර්යේෂණාත්මක නිබන්ධන ඉදිරි පත් කර ඇත. එනමුත් පිටල්කොරා යනු බෞද්ධ සිද්ධස්ථානයක් ය යන වග හා බෞද්ධාගමික මූලාශ්‍රය සමඟ මේ වීණාව සැසැඳෙන්නේ කෙසේ ද යන වග ඔහුගේ අවධානයෙන් ගිලිහී ඇත. බෞද්ධ සාහිත්‍යයේ සඳහන් කරන තත් හතේ වීණාව භරත නාට්‍ය ශාස්ත්‍රයේ දක්වන 'චිත්‍ර වීණාව' බව ආචාර්ය ඨාකූර් ජයදේව සිං (1960)[5] මතයක් ඉදිරි පත් කර ඇතත් ඔහු ඒ පිළිබඳ තොරතුරු විශ්ලේෂණය නො කරයි.

වීණා සංකල්පය පිළිබඳ බෞද්ධ සාහිත්‍යයේ හමු වන සාධක පිළිබඳ මෙහි දී අපගේ අවධානය යොමු කළෙමු. බෙංගාලි බසින් රචිත ජාතක කතාවල එන මත්ස්‍ය, භේරිවාද, ගුත්තිල, කුස, විදුර පණ්ඩිත වැනි ජාතක කතාවල වීණා පිළිබඳ තතු හමු වේ.[6] ගුත්තිල ජාතකයේ ඉතා පැහැදිලි ව සප්ත තන්ත්‍රී වීණා පිළිබඳ සඳහන් වේ

'සප්තතන්ත්‍රි සුමධුර මෝහිනී වීණාරේ /
වාදන සිඛිල අන්තේවාසික ආමාර //

වීණා වාදකයකු ව සිට පැවිදි වූ සෝණ තෙරුනට බුදුන් වහන්සේ වීණාවේ තත් සුසර කිරීමේ ක්‍රමවේදය අළලා කමටහන් ලබා දුන් අයුරු ත්‍රිපිටකයේ සූත්‍ර පිටකයේ අංගුත්තර නිකායේ එන 'සෝණ සුත්ත' කතාවෙන් පැහැදිලි කෙරේ. ත්‍රිපිටකය පාළි භාෂාවෙන් ලියැවෙන්නේ වළගම්බා රජු සමයේ අලුවිහාරේ දී ය. (ක්‍රි.පූ. පළමු

වැනි සිය වස) මීට තදාසන්න කාලයේ පිටල්කොරා බෞද්ධ ගුහා ද ස්ථාපනය වී ඇත. වළගම්බා රජු සමය මහායාන බුදු දහම ප්‍රචලිත වීමේ ආරම්භක යුගය නිසා මේ වීණා සංකල්පය මහායානික බලපෑමෙන් ත්‍රිපිටකයට අන්තර්ගත වන්නට ඇතැ යි ද සිතීමට පිළිවන. තදාසන්න සමයේ භාරතයේ ස්ථාපිත මහායාන දර්ශනයේ බලපෑම නිසා පිටල්කොරා බෞද්ධ ගුහාවලට මේ සප්ත තන්ත්‍රී වීණා කැටයම් අන්තර්ගත වූවා විය හැකි ය. ශක්‍ර දෙවියන්ගේ වීණා වාදක වූ පංචසිඛ බුදුන් විසූ ගුහාවට පැමිණ තම වීණාව වැයූ බව ත්‍රිපිටකයේ සූත්ත පිටකයේ දීඝ නිකායේ සක්කපාන සූත්ත නම් කතාවෙහි සඳහන් වේ. මෙය ද පිටල්කොරා වීණා කැටයම් පිළිබඳ නිගමනවලට එළැඹීමට යම් සාධනීය උත්තේජනයක් සපයයි.

පිටල්කොරා ගෘහ නිර්මාණ කැටයම් විකාසනය වූ කාලයට අයත් ලංකාවේ අනුරාධපුර යුගයේ චිත්‍ර, මූර්ති, කැටයම්, ගුහා ආශ්‍රයෙන් (ලෝවාමහා ප්‍රාසාද වාමන රූප) වීණා වයන ගැහැනු - පිරිමි රූප හමු වී තිබේ.[6]

සීගිරි ගී අතර ද වීණා වයන කතුන් ගැන කියැවෙන ගීත හමු වේ. 'තන රන්මලී වෙණ අතිනි ගත් හො රන්වන් ලි'(19) (රන් මලකින් පියයුරු සාදා වීණාව අතින් ගත් ඒ රන්වන් ලිය)[7]

අනුරාධපුර යුගය දැඩි හින්දු බලපෑමට ගොදුරු නො වීමත්, බෞද්ධාගම සංක්‍රමණය වීමත්, එහි ව්‍යාප්ත වීමත් නිසා ඒ යුගයේ හමුවන මේ 'වීණා' සංකල්පය අත්‍යන්තයෙන් ම බෞද්ධ මූලාශ්‍රය ඇසුරින් ගොඩනැගුණු බව සිතීමට පිළිවන.

පිටල්කොරා ගුහා අංක හතරෙහි ඇති පෙර කී වීණා කැටයම්වලට පිටුපසින් ඇත්තේ පියාසර කරන කින්නර හා ගාන්ධර්වයන්ගේ කැටයම් ය. කින්නර හා ගාන්ධර්ව සංකල්පය වෛදික යුගයේ අතිශය විවේචනයට බඳුන් වූවකි. මේ කින්නර හා ගාන්ධර්ව දෙ පිරිස දෙවියන්ගේ සතුරන් (ඉතිහාසඥ ආර්.සී. දත් පවසන පරිදි) බව සඳහන් වේ. එසේ නම් පිටල්කොරා බෞද්ධ ගුහාශ්‍රිත කැටයම් හින්දු බලපෑමෙහි පරම ප්‍රතිඵලයකැ යි ප්‍රකාශ කිරීමට මේ කින්නර - ගාන්ධර්ව රූප ප්‍රබල උත්තේජන සපයන්නේ නැත.

පිටල්කොරා වීණාවේ හැඩය එය, හින්දු සංකල්පවල එන වීණාවේ ම දිගුවක් යැ යි පැවැසීමට අනුබල දෙන්නේ නැත. ඒ හැඩයේ වීණා හින්දු සාහිත්‍යයේ හමු නො වන අතර එවැනි හැඩය ගත් වාද්‍ය හමු වන්නේ පැරැණි ඊජිප්තු, මෙසපොටේමියා හා පර්සියා ශිෂ්ටාචාරවලිනි. මෙයින් පර්සියාව බෞද්ධාගම පැවැති රටකි. එවැනි හැඩයේ වාද්‍ය හමු වී ඇති පැරැණි බුරුමය (මියන්මාරය) බෞද්ධ රටකි. බෞද්ධ කාලයට පෙර පැවැති වීණාව හා(ර්)ප් ස්වරූපයේ වීණාවක් බව රතිලාල් එන්. මෙහෙතාගේ Pre – Buddhist India නැමැති ග්‍රන්ථයේ මෙසේ සඳහන් කෙරේ.

Old Veena was a harp without the Post. It had a hollowed belly – (Doni) covered with a board or stretched leather (Camma Pokkara). The hollowed belly was broader towards the back ...... an upstanding curved arm (Danda) ...... a little scroll like the head of a violin. It had 7 strings.[8]

මෙසපොටේමියා හා(ර්)ප් වාද්‍යය ක්‍රි.පූ. 3500 තරම් පැරැණි ය. SabbeKa (lower – chested harp) හා Psantrina Sunifouyah (upper – chested concord harp) යන දෙ වර්ගයට අයත් ඒ හා(ර්)ප් වාද්‍ය කෝණ (plectrum) ආධාරයෙන් වයා ඇත. මෙසපොටේමියා ශිෂ්ටාචාරයට අයත් සුමේරියන්වරුන්ගේ ඌර් පෞර රාජ්‍යය (ur) වර්ෂ 4500කට වඩා පැරැණි ය. ඌර් පෞර රාජ්‍යයෙන් සොයාගත් රාජකීය සුසානසර කැටයම් ඵලක ක්‍රි.පූ. 2550 පමණ කාලයට අයත් බව පුරාවිද්‍යාඥයන්ගේ මතය යි. ඌර් පෞර රාජ්‍යය වර්තමාන ඉරාකය ආසන්නයේ ප්‍රදේශයක පිහිටා තිබූ බව ඔවුන්ගේ අදහස යි.

කෙසේ වෙතත් මේ ඌර් රාජ්‍යයට අයත් සුසානසර කැටයම් ඵලක අතර හා(ර්)ප් වාදකයකුගේ කැටයම් හමු වේ. යුද්ධය හා සාමය නිරූපණය කරන ඵලක (war panel and peace panel) දෙකින් සාමය නිරූපිත ඵලකයේ මේ හා(ර්)ප් වාදකයාගේ කැටයම හමු වේ. මේ ඵලක ක්‍රි.පූ. 2600 දී පමණ නිර්මාණය වූ බව ගණන් බලා ඇති අතර ඒවා දැනට බ්‍රිතාන්‍ය කෞතුකාගාරයේ තැන් පත් කොට ඇත.

ඊජිප්තු හා(ර්)ප් වාද්‍ය ක්‍රි.පූ. 1250 පමණ කාලයට අයත් ය. ඊජිප්තුවරු මේ හා(ර්)ප් වාද්‍යය 'බුනි' (Buni) නමින් හැඳින්වූ හ. තත් දෙකක් හෝ හතරක් සහිත ඊජිප්තු හා(ර්)ප් වාද්‍යය ද 'කෝණ' මඟින් වැයූ බවට සාධක ඇත. බ්‍රිතාන්‍ය කෞතුකාගාරයේ මේ ඊජිප්තු හා(ර්)ප් වාද්‍යය තැන් පත් කර ඇත. හා(ර්)ප් වාද්‍යය පැරණි පර්සියානුවන්ගේ ද ප්‍රධාන තත් වාද්‍යයකි. ඔවුහු එය Chang නමින් හැඳින්වූ හ. ක්‍රිස්තු පූර්ව යුගයට අයත්, හා(ර්)ප් වයන කාන්තාවන් සහිත චිත්‍ර පර්සියාවෙන් හමු වී ඇත.

යථෝක්ත සියලු සාධක විශ්ලේෂණය කර බැලීමේ දී පිටල්කොරා බෞද්ධ ගුහාශ්‍රිත සප්ත තන්ත්‍රි වීණාවේ ආකෘතිය හා විකාසනය හින්දු මූලාශ්‍රයේ සඳහන් වන වීණාවේ ස්වරූපයට වඩා පැරණි මෙසපොටේමියා, ඊජිප්තු, ග්‍රීක, රෝම, පර්සියා හා(ර්)ප් වාද්‍යයේ ස්වරූපයට දක්වන සමීපතාව ප්‍රබල ව ඉස්මතු වී පෙනේ. ඒ අනුව පිටල්කොරා සප්ත තන්ත්‍රී වීණාව ඉන්දියා හින්දු වීණාවේ ම තවත් දිගුවක් නො ව පෙර කී හා(ර්)ප් වාද්‍යයේ ආභාසයෙන් ගොඩනැගුණු නමුත් ඊට ම අනන්‍ය ආකෘතියක් දරන බෞද්ධ කාලීන වීණා විශේෂයක් බව නිගමනය කළ හැකි ය.

ආන්තික සටහන්

1. Vide Archaeological Survey, West India – IV, 1883, London, pp. 11 – 12
2. Dictionary of Classical Antiquities – 1891
3. සෘග් වේදය, 10-32 4
4. Singh,Thakur jaidev, (1960) Historical Development Of India; Evolution and Development of Veena, pp.374-387
5. The Bengali version of the Jataka, translated by Isana Chandra Ghose, Calcutta
6. C. De S. Kulatillake, Ethnomusicological Aspects of Sri Lanka, 1991)
7. සීගිරි පද්‍යාවලිය, නන්දසේන මුදියන්සේ, 1963, පිටුව 163
8. Meheta, Ratilal.N.(1939) Pre-Buddhist india,p.313

මූලාශ්‍රය නාමාවලිය

Bhattacharya, Tarapada. (1929) **Iconography of Buddhist and Brahmanical Sculpture in the Decca museum**. Decca.

Chandra Ghose, Isana. (trans.) (1853) **The Bengali version of the jataka** Calcutta.

Gustave, Reese. **Music in the middle Ages** (1940) New York: W.W. Norton and Company.

Jaidev Singh, Thakur. (1960) **Historical Development of Indian Music**.

Kasliwal, Suneera. (2001) **Classical Musical Instruments**. New Delhi: Rapa co.

Kulatillake, C.De.S. (1991) **Ethnomusicological Aspects of Sri Lanka**. Maradana: S.Godage and Brothers.

Prajnanananda, Swami. (1960) **Historical Development of Indian Music**. (1963) **A History of Indian music**. Calcutta. (1973) **Music of the Nations**. (1980) **A Historical study of Indian music**. New Delhi: Munshiram Manoharlal publishers.

Sayana, Acharya. (1810) **The Commentary on the Rgveda,Vide, The Rgveda Samhita,vols.i-vii**. (1895) **Atharvaveda-Samhita,vols.i-iv with the commentary**. Bombay.

Tagore, S.M. (1986) **Universal History of Music**. Calcutta.

The Ancient India, No.15, (1959) Published by the Archaeological survey of India.

"MITHURA" From Pearl of the Indian Ocean to the Dragon's Land

K.B.G. Wayani Saumya Kariyawasam

ඉන්දියා සාගරයේ මුතු ඇටය ලෙස විරුදාවලිය ලත් ශ්‍රී ලංකාව හා චීනය අතර ඇති සම්බන්ධතාව ඉතා ඈත අතීතයට විහිදී යයි. ඉතා ඈත අතීතයේ සිට සේද මාවත ඔස්සේ මෙරටට පැමිණි චීන ජාතිකයන් ඇරඹූ වෙළෙඳ සබඳතා අද වන විට ඉතා පුළුල් ව තිබේ. චීන භාෂාව හදාරන ලාංකික විශාල සිසුන් ප්‍රමාණයක් සිටින අතර සිංහල භාෂාව හදාරන චීන ජාතික සිසුන්ගේ ප්‍රමාණයේ ඉහළ යෑමක් මෑත කාලයේ දක්නට ලැබේ. දෙ රටේ වෙසෙන ජනයා අතර ඔවුන්ගේ භාෂා ප්‍රචලිත වීම දෙ රට අතර සම්බන්ධතා වර්ධනයට මහඟු පිටුවහලක් වී තිබේ. ශ්‍රී ලංකාව හා චීනය අතර පවතින මිතු දම අතීතයට ද ද වර්තමානයට ද වඩා අනාගතයේ ද වර්ධනය වේ යැ යි සිතිය හැකි ය.

© කේ.බී.ජී. වයනි සෞම්‍යා කාරියවසම්

සංස්. ජයමල් ද සිල්වා, දිල්ශාන් මනෝජ් රාජපක්ෂ, දුලන්කා ලංසකාර,
දිනේෂ් සඳරුවන්
'ප්‍රභා' ශාස්ත්‍රීය සංග්‍රහය, තුන් වැනි කලාපය - 2013/2014
මානවශාස්ත්‍ර පීඨය, කැලණිය විශ්වවිද්‍යාලය

It was a memorable day on the 3rd of September 2013, I set off for Chongqing , in China and this began the adventure of a lifetime from my island home Sri Lanka. The day began on September 03rd of 2013; I set off for Chongqing, China, and the adventure of a lifetime from my island home Sri Lanka. I spent the first couple days getting adjusted to the new time zone, and then I jumped into the academic work that would consume the bulk of the time of my internship at the Chongqing Normal University.

Sri Lanka is a small island nation with a complicated history. The country has inherited an exciting cosmopolitan culture, but in a self discovery it is found tragically to be at war with ourselves .Yet Sri Lanka finds itself tragically at war with its own selves. Sri Lanka has a fantastically beautiful and diverse ecology of beaches and mountains, elephants and birds, people and agriculture. Nestled in the Indian Ocean, surrounded by bountiful waves and exotic beauty all around, Sri Lanka is known to many as the Pearl of the Indian Ocean and is a true paradise on earth. With beautiful golden beaches, splendid terrains and jungles, as well as cultural and historical sites, this picturesque island provides an abundant source of attractions and places to visit. Today it is home to approximately 20 million people.

Sri Lanka is an island country that has been known by many names. The existence of the island has been known to the Indic, Chinese, Persian, Arabic, and Western civilizations for many millennia and the various names ascribed to the island over time reflect this. Chinese *"PaOutchow"* ("isle of gems").

At least from about the 1st century BC, Sri Lanka was known to China, the Chinese calling it Seng-Kia-lo (Simhala = The Kingdom of Lions) or Seih-lan (Simhale) and Simhaladipa

(Sri Lanka). The Atthakatha, the Sinhalese Pali texts (before the fifth century CE) refer to travel between Sri Lanka and China.[1]

In 1972 Ceylon renamed itself “Sri Lanka”. In Sanskrit the name aptly means “venerated, resplendent land”. The formal name was actually the “Free, Sovereign and Independent Republic of Sri Lanka,” which was changed in 1978 to “the Democratic Socialist Republic of Sri Lanka”.

It may be far from China, but its relations with China have been close and have stood the test of time. There was a time when China invented the printing technology; Sri Lanka created a religious literature. When China constructed the Great Wall, Sri Lankan sculptors carved the statue of Samadhi of Lord Buddha.

In January 1957, Sri Lanka formally established diplomatic relations with China. The relationship between the two countries was further strengthened after diplomatic ties were initiated in 1957, and reached dizzy heights when the Rubber – Rice Pact was signed. In 1952. Five years before the establishment of diplomatic ties between Sri Lanka and China, an agreement was signed permitted the exchange of Sri Lanka natural rubber with rice from China after called the “Rubber-Rice” Agreement.”It mutually favored both countries.

Years before the establishment of diplomatic ties between Sri Lanka and China, an agreement was signed with China and Sri Lanka to exchange natural rubber for rice. Often called the “Rubber-Rice” Agreement, it mutually favored both countries. China needed rubber which was hard to get following UN sanctions on the export of rubber from Malaysia, prompted by the Korean War. And Sri Lanka was faced dealing with a rice shortage. After signing

the agreement, China's then Prime Minister Zhou Enlai gave this walking stick to Senanayake to express the Chinese peoples' gratitude. This was five years before establishing diplomatic relations, and was the first trade agreement signed by China with a non-communist country.

Sri Lanka boasts of a written history going back over 2000 years. Beginning around the fifth century BCE waves of Indo-Aryan immigrants from Northern India settled the Island displacing and absorbing the prehistoric Veddah tribes which who lived tens of thousands of years as hunter-gatherers.

Descendants of these original inhabitants can still be found in remote areas in the eastern jungles and scrub, as they try today like every other group here to preserve, rediscover, and recreate their imagined authentic culture. The descendants of the Indo-Aryan immigrants are today the Sinhalese people, who make up some 70 percent of the Island s population and speak the language of Sinhalese.

Throughout Sri Lanka's long history, there have been extensive contacts with south India as well, including repeated invasions and the establishment of Hinduism and the Tamil language as major cultural influences. In truth, there was a mixing of cultures, religions, languages, and genes between the Sinhalese and Tamils over two millennia, but modern Sri Lanka is a case study in identity politics run amok.

The mythology and history of the Sinhalese are recorded in the Mahavansa, which also chronicle the establishment of Buddhism as the dominant religion in the Island. The first major Sinhalese kingdom was built in Anuradhapura in the fourth century BCE.

Legend

Legend tells of the mission of Mahinda, one of the sons of the great North India Buddhist Emperor Ashoka, arriving in Anuradhapura in the third century BCE, where he converted the king to Buddhism. The earliest written records of the teachings of Lord Gautama Buddha were first transcribed from the oral tradition in Sri Lanka some three hundred years after the Buddha s death. Known as the Pali Canon, these scriptures establish the core beliefs and doctrines of Buddhism and make Sri Lanka an important destination for international Buddhist pilgrims and scholars.

Several travels of the Sinhalese to China are described in Chinese records. One of the ambassadors from Sri Lanka accepted in China is mentioned in the Leangs. One of the first embassies from Sri Lanka to China is mentioned in the History of the Leangs[2]. The Kao-seng-choan, written in 519 CE confirms adds, regarding this mission: Formally the king of Sri Lanka learning of Hiao-ou-it (373-396 CE) of the Tsin Dinah Cetti sent the Samanera Tan-mol-iuen[3]. In the beginning of the period, I-hi (405-408 CE) of the Tsin, a statue of jade and ten packages of writings were sent by the Sri Lanka king. An interesting travel was in 429 CE when Sinhalese nuns went to China to establish the Buddhist nun order there. This was very probably the longest recorded travel of women anywhere until then. In 428 CE the Sri Lanka king sent an ivory statue to the emperor. The Sinhalese monk Sanghavaraman went to China in 431 CE while in 456 CE five Sinhalese monks were sent by the Sri Lankan Sinhala King as ambassadors on an Embassy to the Emperor of China.

According to the Mahawansa the Chinese Buddhist monk Faxian (Fahien) during the period 399 to 412 traveled on foot all the way from China to Sri Lanka and during the journey visited many sacred Buddhist sites for the purposes of acquiring Buddhist

scriptures. His journey is described in his important travelogue, a Record of Buddhist kingdoms which is a self written account by the Chinese Monk, Faxian of his Travels in India and Sri Lanka. The search of he made the purpose of which was few Buddhist Books of Discipline concreting Theravada Buddhism. The description presented here is a minuscule of the stupendous effort on his part to retrieve the Vinaya Pitakaya, a part of theThripitakaya.

According to the Mahavansa, Chinese Buddhist monk Faxian (fa hien) who travelled by foot all the way from China to Sri Lanka by visiting many sacred Buddhist sites between 399 and 412 (4th Century) to acquire Buddhist scriptures. His journey is described in his important travelogue, a record of Buddhist kingdoms, being an account by the Chinese Monk Faxian of his travels in India and Sri Lanka in search of the Buddhist Books of Discipline in search of Theravada Buddhism. It was an attempt to show a fraction of his venture to search Vinaya Pitakaya,apart of the Thripitakaya.

He deepened his knowledge by conversing with monks and gathered sacred texts that had not yet been translated into Chinese. He returned to China by sea in 412, after spending two years in Sri Lanka. His Record of Buddhist Kingdoms contains valuable information about Indian Buddhism in this era.

The huge Abhayagiri Dagoba created in the 1st or 2nd century BC, was the centerpiece of a monastery of 5000 monks. The name means Hill of Protection or Fearless Hill (though some local guides mistakenly claim Giri was the name of a local Jain monk). The monastery was part of the School of the Secret Forest , a heretical sect that studied both Mahayana and Theravada Buddhism. Chinese traveller Faxian visited in AD 412.The dagoba was probably rebuilt several times to reach its

peak 75m height. It has some interesting bas-reliefs, including one near the western stairway of an elephant pulling up a tree. A large slab with a Buddha footprint can be seen on the northern side, and the eastern and western steps have unusual moonstones made from concentric stone slabs.

The largest natural cave: Pahiyangala, in Sri Lanka, as known as and the oldest human settlement in Asia lies 400 feet above the sea level at Yatagampitiya in the Kaluthara District. The cave is 175 feet long. The cave mouth is 150 feet high and 280 feet in depth. Excavations done in 1986 – 87 and 2008 – 2009 had unearthed human craniums and prehistoric tools which are more than 38000 years old. Pahiyangala, according to the legends has got its name from the Chinese monk Faxian who has stayed in this cave for some time on his way to Sri Padha in the 5th century. The art on the walls of his room is from the Kandyan era. There is a 40 feet long sleeping Buddha statue inside this cave. Every year during the season, about 40 – 50 priests trek on the same route that Ven. Faxian took centuries back, to Sri Pada (Adam's peak).

The Sri Lankan played opera, about Fa xian s arrival 16 centuries ago, ends with the monk returning home to China after overcoming another arduous sea journey, carrying back many Buddhist texts. These sacred books were gifted him in the ancient Lankan central capital of Anuradhapura, where Faxian studied at the ancient university of Abhayagiriya. Historically Buddhist texts were first recorded in Sri Lanka where Faxian studied at the ancient university of Abhayagiriya. here, then after being brought to China, translated into Chinese. Many lost texts have been translated back into Sinhalese by a multilingual Sri Lankan monk studying at Beijing University (give the period). The Voyage to the Heartland, with its powerful still timely message of sharing of knowledge and dharma, closes with these words on the screen from the Sri Lankan creators: "Tribute to the People of China."

According to my personal experience in china, I found that Chinese people are great nation, including about 56 nationalities and the highest population of the world. Most Chinese people are great, as are most nationalities and most people of the world.

As long as we smile at each other, interaction between each other is great. I think Chinese people are quite loud and rough, honest and quite direct, and that is what I like about them. They can surely have a good laugh, and laugh about each other and themselves. They can enjoy themselves. I believe interaction between foreigners and Chinese should be focused less on differences and more on similarities. I might add, I even feel offended and hurt when people seem to see me as a foreigner, a stranger, a different kind of person, instead of as just a fellow person.

Chinese people speak very loud, so that made me think that they love to quarrel. In fact, it s just the way that Chinese people speak. I asked my Chinese friend "Why do Chinese people speak so loud?" Then, she told me that maybe there are too many people on the road, so they need to speak very loud in order for the other side to hear what they say. And the thing that annoys me the most is that many men smoke, and they smoke anywhere they want, it s really hard to avoid this situation, it seems that the smokers do not care whether others are allergic to cigarette smoke or not.

Meeting people in China is as easy as walking down the street. People will come up to you and ask if they can practice their English by talking to you, and the next thing you know, they will ask you to join them in whatever it is they are doing. I found that the language barrier is substantial. I would suggest that if you do not understand what the person is saying, just admit that you do not understand instead of acting like you do by nodding your head in agreement. It will become apparent that you did not understand at

some point or another when they want to do something or have you asks someone for something.

I found the Chinese people to be some of the friendliest people that I have ever met. I was taken aback by just how friendly they are. However, they will try to take advantage of us when it comes to shopping. Chinese people, they are often very warm and friendly and curious; they are tolerant, but not always polite. I think Chinese can be very polite, but not when they are boarding trains, buses or driving cars, then they are very impolite, it is “me first”.

It is up to the Chinese government schools to educate the people in cleaner ways of living. Many Chinese men have very bad habits about hygiene. They are dirty on the trains and at bus stations, as well as the public toilets. I have seen new buses and trains become very dirty because the men are dirty. Chinese men throw garbage everywhere and spit on the spot. I have often been to a public toilet and the man before me did not flush the toilet.

I was impressed by the Chinese people, very hard working and patient. I think that the Chinese are the most disciplined people in the world. I noticed the strong family connections when I use to speak with my Chinese friends.

Relations between China and Sri Lanka are generally warm.There is a Chinese embassy located in Colombo and a Sri Lankan embassy situated in Beijing. To honor the established of diplomatic relationship with China , there are number of gift donated by the People s Republic of China, strengthen in a spirit of harmony and understanding which was a model of International Co operation.

The Bandaranaike Memorial International Conference Hall (BMICH), is a convention center located in Colombo, Sri

Lanka. Built between 1970 and 1973, the convention center was a gift from the People's Republic of China in memory of Solomon Ridgeway Dias Bandaranaike, Prime Minister of Sri Lanka (Ceylon) from 1956 to 1959.

China had presented Sri Lanka with a number of precious and long lasting gifts such as the BMICH, the Supreme Court Complex, the Norochcholai Coal Power Plant and the Hambantota International Harbor.

The Bandaranaike Memorial International Conference Hall (BMICH), is a convention center located in Colombo, Sri Lanka. Built between 1970 and 1973 the convention center was a gift from the People's Republic of China in memory of Solomon Ridgeway Dias Bandaranaike, Prime Minister of Sri Lanka (Ceylon) from 1956 to 1959. The construction of the Hall was carried out by a joint Sri Lankan and Chinese workforce with a considerable portion of the exquisite building materials being imported from China.

The Nelum Pokuna (Lotus pond) Mahinda Rajapaksa Theatre: gift from China, which will remain as a further monument to the lasting friendship between Sri Lanka and China, will add to such important gifts as the Bandaranaike Memorial International Conference Hall and the Superior Courts Complex in Colombo. What is significant about these gifts from China is that in each case they have served to fulfill a long felt need in the country. The BMICH helped put Sri Lanka on the map for international conferences and conventions, the Superior Courts Complex brought new space and dignity to an old establishment coming down from the Dutch period, where expansion or modernising was necessary. Now, the Nelum Pokuna Theatre gives to Colombo and the country the much needed venue for the performing arts, with the most modern of facilities, beautifully designed, spacious to accommodate very large

audiences, the highest acoustic quality for the most demanding of musical or theatrical performances, with good allocation of audience related facilities such as catering, and abundant parking too. The new theatre with a seating capacity of 1,388 on three levels is a gift from China to Sri Lanka. Equipped with the most modern and high tech equipment, it is believed to have few equals in South Asia. This new theatre symbolises the new era of Sri Lanka as well as the newly strengthened friendship with China. Sri Lankan nation is used to thinking big. China was the eastern end of the Silk Road in ancient times and Sri Lanka was situated midway. The cultural, religious and trade ties between the two nations go back several thousands of years and have reached their peak today.

China had always stood for the strength, national integrity and freedom of Sri Lanka. During the past few years, Sri Lanka appears to have forged closer economic, military, and diplomatic relations with China. For instance, Sri Lanka has welcomed Chinese investment in the construction of a port in Hambantota, received arms from China for use in its civil war, and been granted "dialogue partner" status in the Shanghai Cooperation Organization (SCO). Such high profile moves have unnerved analysts already fearing the rise of Chinese influence elsewhere in the Indian Ocean region (IOR) such as in Gwadar, Pakistan, and in Kyaukpyu, Myanmar (Burma).Consequently, news reports examining China s bilateral relations with Pakistan and Myanmar often make fleeting references to Sri Lanka's deepening ties with China in an attempt to establish a broader pattern of Chinese activity in the IOR. Such reports about Sri Lanka and China, however, are usually based on anecdotal accounts and speculation instead of substantive data

Chinese people and government's wishes are always blessed for the island s progress and the potential of Sri Lanka as a "new Asian miracle," and for the two countries "strong friendship to continue forever." In a world of growing economic

uncertainty and conflict especially westward, increasing shared peace and prosperity to the east and south in decolonizing countries like China and Sri Lanka perhaps can show an inspiring balance of new and old ways toward a better world for all people.

End Notes

1. Weerasinghe, S. G. M., A History of the Cultural Relations Between Sri Lanka & China: An aspect of the Silk Route, The Central Cultural Fund, 1995, Colombo. p 20

2. Seneviratne, John, "Wan Hiuen Tse s Mission to India" Journal of the Ceylon Branch of the Royal Asiatic Society, Vol. XXIV, pp 77-123

තුන් වැනි කොටස

සෞඛ්‍යය හා ස්වස්ථතාව

ආයුර්වේද ශාස්ත්‍රයේ ආරම්භය සම්බන්ධ සාම්ප්‍රදායික විග්‍රහය පිළිබඳ විමර්ශනයක්

බලදොර ඉන්දජෝති හිමි

The term "Ayurvedha" is formed from "auyh + vedha". It conveys the meaning "knowledge about lifespan, knowledge of expanding the lifespan and promoting the lifespan". This shashthra might be a gift of the hereditary knowledge of Indians and a result of the mental improvements of the people who had spiritual powers. However, it has been difficult to find information about its origin, the era in which it became a developed shashthra...etc. Therefore, those who wish to give "Ayurvedha" a respectable status have attempted to name it a gift from the God. This paper is an investigation on the traditional analysis of the origin of Ayurveda. Various views of Ayurvedic schools of disciplines are also analysed here.

© බලදොර ඉන්දජෝති හිමි

සංස්. ජයමල් ද සිල්වා, දිල්ශාන් මනෝජ් රාජපක්ෂ, දුලන්කා ලංසකාර, දිනේෂ් සඳරුවන්
'ප්‍රභා' ශාස්ත්‍රීය සංග්‍රහය, තුන් වැනි කලාපය - 2013/2014
මානවශාස්ත්‍ර පීඨය, කැලණිය විශ්වවිද්‍යාලය

ආයුර්වේදයේ ආරම්භය පිළිබඳ හැම ග්‍රන්ථයක ම පාහේ සාම්ප්‍රදායික වූ ද සමාන ලක්‍ෂණ සහිත වූ ද විස්තරයක් දක්වා ඇත. භාරතීය මෙන් ම වෙනත් රටවල ද වෛද්‍ය ක්‍රමවල ආරම්භය දෙවියන්ගෙන් සිදු වූ බව තත් දේශ වාසීහු කල්පනා කරති. ග්‍රීසියේ දේශීය වෛද්‍ය ක්‍රමය හර්බන්, ඇපලෝ ආදි දෙවිවරුන්ගෙන් ද මිසරයේ දේශීය වෛද්‍ය ක්‍රමය තොත්, ඔසිරිස් වැනි දෙවිවරුන්ගෙන් ද මිනිස් ප්‍රජාවට ලැබුණු බව ඔවුහු පිළිගනිති.[1]

සාම්ප්‍රදායික විග්‍රහය අනුව ආයුර්වේදය ආරම්භ වූ අවස්ථාවක් හෝ අවසන් වන අවස්ථාවක් හෝ පෙන්වා දිය නො හැකි ය. සුශ්‍රැත අනුව බ්‍රහ්මන් ලෝක ප්‍රජාව මවන්නට පෙර ආයුර්වේදය සකස් කළේ ය. චරක සංහිතාවේ ප්‍රකාශයකින් දැක්වෙන්නේ ආයුර්වේදය නිත්‍ය හා අනාදි බව යි. මේ ශාස්ත්‍රයේ ඇරැඹුමක් හෝ නැවැතුමක් සෙවිය නො හැකි යනු එහි අදහස යි. මනුෂ්‍ය වර්ගයා ඇති වූ දා සිට නැති වන තුරා ම මේ වෛද්‍ය ශාස්ත්‍රය විද්‍යමාන බව එයින් අදහස් වේ.[2]

චරක සංහිතාවේත් සුශ්‍රැත සංහිතාවේත් සම ව දැක්වෙන අදහසක් ලෙස ආයුර්වේදය අථර්වවේදයෙහි උපවේදයක් ලෙස සැලැකීම පෙන්වා දිය හැකි ය.[3] කාශ්‍යප සංහිතාවෙන් චතුර්වේදයේ ම සම්බන්ධය පිළිගන්නා බව පෙනේ.[4]

බ්‍රහ්මවෛවර්ත පුරාණය අනුව ආයුර්වේදය පංචම වේදය යි.[5] ඍග් වේදයට සබඳතාවක් පෙන්වන්නෝ ඊට කරුණු වශයෙන් සෝමලතා වැනි ඖෂධ පැළැටි භාවිතය, සූර්ය රශ්මියෙන් හෘද රෝග සුව කිරීම, ජලයෙහි ඇති ඖෂධීය ගුණය සඳහන් කිරීම, අන්ධයන්හට හා බිහිරන්හට පෙනීම හා ඇසීම ලබාදීම, කුෂ්ඨරෝග සුව කිරීම, සිඳුණු බිඳුණු අවයව ශල්‍යකර්මයෙන් සුව කිරීම වැනි කරුණු ඍග් වේදයේ ඇතුළත් වීම නිදසුන් කොට දක්වති. එහෙත් සිරා, ධමනි, නාඩි ආදි ශරීර විද්‍යාවට අයත් අවයව ඒවා සමඟ රෝගවල සම්බන්ධතාව, ශල්‍ය හා ඖෂධීය ප්‍රතිකාර විධි, නොයෙක් ඖෂධ පැළැටිවලින් රෝග සුව කිරීම වැනි චිකිත්සා සමඟ ඉඳුරා ම සම්බන්ධ කරුණු අථර්වවේදයෙහි පරිච්ඡේද වශයෙන් ඇතුළත් නිසා ආයුර්වේදය එහි උපාංගයක් ලෙස සුශ්‍රැතාදී ආචාර්යවරු සලකති.

ඍග්වේදයෙහි වෛද්‍ය ශාස්ත්‍රය පිළිබඳ කරුණු වෘත්තාන්ත ස්වරූපයෙන් විනා ඍජු ආයුර්වේදීය කරුණු ලෙස නො පෙනෙයි.[6]

මෙලෙස ආයුර්වේදයේ ක්‍රමික ගමන් මඟ අධ්‍යයනය කිරීමේ දී බ්‍රහ්මන් ආයුර්වේදය ප්‍රදානය කළ බව හැම සම්ප්‍රදායයක ම පිළිගැනෙන අදහසකි. චරක සංහිතාව අනුව බ්‍රහ්මන් ප්‍රජාපතිට දෙසූ ආයුර්වේදය ප්‍රජාපති අශ්විනී කුමාරවරුනට උගන්වයි. පසු ව අශ්විනි කුමාරවරුන්ගෙන් ඉන්ද්‍ර ආයුර්වේද ඥානය ලැබූ අතර ඉන්ද්‍රගෙන් භාරද්වාජ අත්‍රී, වශිෂ්ට, භෘගු ආදි දස ඍෂිවරු ආයුර්වේදය ඉගෙනගත් හ.[7]

සුශ්‍රැත අනුව ස්වයංභූ තෙමේ මුලින් ම ආයුර්වේදය නිපදවී ය.[8] බ්‍රහ්ම ප්‍රජාපතිට ද ප්‍රජාපති අශ්වින් කුමාරවරුනට ද ඔවුන් ඉන්ද්‍රට ද ඉන්ද්‍ර ධන්වන්තරීට ද ආයුර්වේදය ඉගැන්වූ බව සුශ්‍රැත සංහිතාවේ ආයුර්වේදය වේදෝත්පත්ති නම් අධ්‍යායයේ සඳහන් කර තිබේ.[9]

එහි දැක්වෙන තවත් කරුණක් වන්නේ කාශිරාජ දිවෝදාස ධන්වන්තරීගෙන් ඖපධේනව, වෛතරණ ඖරභ, පෞෂ්කලාවත, කරවීර්ය, ගෝපුරරක්ෂිත, සුශ්‍රැත ආදි ඍෂිවරු ආයුර්වේදය පිළිබඳ විචාළ බව යි. මිනිසුන් නොයෙක් රෝග ව්‍යාධිවලට පත් වීම තමනට ඉවසුම් නො දෙන බවත් ඒ නිසා ම සෞඛ්‍යය උදෙසා උවදෙස් දෙන ලෙසත් ඍෂිවරු ධන්වන්තරී ඍෂිවරයාගෙන් අයදිති. ඒ අයැදීමෙන් සන්තුෂ්ටි ප්‍රාප්ත ධන්වන්තරී ආයුර්වේදය පිළිබඳ හැඳින්වීමක් කර ශල්‍ය ශාලාක්‍ය, කාය චිකිත්සා, භූත විද්‍යා, කෞමාරභෘත්‍ය, අගදතන්ත්‍ර, රසායනතන්ත්‍ර හා වාජීකරණතන්ත්‍ර යනුවෙන් කොටස් අටක් ආයුර්වේදයෙහි විද්‍යමාන බැවින් කුමක් හැදෑරීමට කැමති දැ යි විමසූ විට ශල්‍යතන්ත්‍රය යැ යි පිළිතුරු ලැබුණෙන් ධන්වන්තරී ඍෂිවරුනට ඒ පිළිබඳ උවදෙස් ලබා දෙයි.

එහි දී ධන්වන්තරී ආයුර්වේදාවතරණය පිළිබඳ ව දක්වමින් ආයුර්වේදය බ්‍රහ්මගෙන් ඇරැඹුණු බවත් ඔහුගෙන් දක්ෂ ප්‍රජාපතී ද ඔහුගෙන් අශ්විනි කුමාරවරු ද ඔවුන්ගෙන් ඉන්ද්‍ර ද ඉන්ද්‍රගෙන් තමා (ධන්වන්තරී) ද හදාළ බව පවසයි. ඒ අනුව ශල්‍ය ප්‍රධාන ආයුර්වේදය පිළිබඳ උවදෙස් දීම සඳහා ම ඔහු ලොවට පැමිණි බවත් දක්වයි. ඒ බව සුශ්‍රැත සංහිතාවේ දැක්වේ. මේ අනුව චරකසංහිතාවේ

ආයුර්වේදාවතරණයට වඩා සුශ්‍රැතයේ වෙනසක් පෙනේ. එනම් භාරද්වාජ ආත්‍රේයගේ ස්ථානයේ ධන්වන්තරී සිටීම යි.

කාශ්‍යප සංහිතාවේ විමාන ස්ථානයෙන් ද ආයුර්වේදාවතරණය පිළිබඳ විවරණයක් දැකගත හැකි ය. ඒ අනුව බ්‍රහ්ම ආයුර්වේදය රචනා කර තිබේ. ඒ මිනිසුන් මවන්නටත් පූර්වයෙනි. ඒ මිනිසුනට ඇති විය හැකි රෝගාබාධ ආදියෙන් මිදවීම සඳහා යි. සත්ව මිනිස් ප්‍රජාව මවාලූයේ ඉන් පසු ව ය. බ්‍රහ්ම අශ්විනි කුමාරවරුනට ඉගැන්වී ය. ඔවුන්ගෙන් ඉන්ද්‍රට ද ඉන්ද්‍රගෙන් මනුලොව ඍෂිවරුනට ලැබුණ බව දැක්වේ. කාශ්‍යප, වශිෂ්ඨ, අත්‍රී, භෘගු ආදිහු ඒ අතර වෙති.[10]

මානවයා ආයුර්වේද අධ්‍යයනයට යොමු වීම පිළිබඳ හැම සම්ප්‍රදායයක ම පිළිගැනීම එක් බඳු ම නො වුව ද එක මඟකින් භින්න ව කළ ප්‍රකාශන සේ සැලැකීමට හැකි තොරතුරු හමු වේ. එනම් මානවයා යම් කලෙක පත් වූ අපහසුතාවකට පිළිතුරු සෙවීම් වශයෙන් ආයුර්වේදය පිළිබඳ විමංසනයකට යොමු වුණ බව යි. අධ්‍යාත්ම පර්යේෂණයක නියැළී සිටි ඍෂිවරුනට තත් කාර්‍ය්‍ය සාධනය සඳහා මානසික ඒකාග්‍රතාවක් පවත්වාගැනීමට නො හැකි තත්ත්වයක් උදා විය. ඒ මානව ප්‍රජාව යම් යම් රෝගී තත්ත්වවලට මුහුණ පෑම නිසා යි. ඒ පිළිබඳ බොහෝ වෛද්‍ය ග්‍රන්ථවල දැක්වෙන අදහස මෙසේ ය. කෘත යුගයේ සත්ත්ව ගුණයේ ප්‍රබලත්වය නිසා මිනිසා නිරෝග විය. කෘත යුගයේ පෘථිවි, ජල, වායු, තේජස්, දේශ, කාල, ඖෂධ හා ධන ධාන්‍ය ආදිය සමෘද්ධියෙන් අග්‍රස්ථානයක විය. මිනිසාගේ චින්තන චර්යාව සාධු සම්මත විය. එසේ නමුත් යුගාවසානයෙහි සත්ත්ව ගුණයේ හායනය නිසා එකී මානසික තත්ත්වය ද පරිහානිකර ස්වභාවවලට භාජන විය. රජස් හා තමස් අධික විය. මිනිසා අලස විය. ක්‍රියාශීලිත්වය ගිලිහී යන්නට විය. පෘථිවි ජල වායු ආදියේ ද නොයෙක් වෙනස්කම් ඇති විය. රාග, ද්වේශ, මෝහ ආදිය වර්ධනය විය. මිනිසා ධර්ම මාර්ගයෙන් බැහැර වන්නට විය. ඒ හේතුවෙන් නොයෙක් උපද්‍රව ප්‍රභවය විය. එනම් මානසික අධර්ම චර්යා නිසා මානසික ව්‍යාධි ද මානසික හා කායික අධර්ම චර්යා මෙන් ම බාහිර උපද්‍රව නිසා කායික ව්‍යාධි ද වර්ධනය විය. මේ නිසා සාධූන්ගේ ප්‍රවෘතවලට බාධා විය. තපසට බාධා විය.

සත්‍ය ප්‍රකාශනය ගිලිහිණි. මානසික නිවීම දුරස්ථ විය. ආයුෂය ද පිරිහෙන්නට විය. මෙවැනි තත්ත්වයක් හේතුවෙන් මහාර්ෂීනට තවුස් දම්හි යොමු වී සිත එකඟ කරගැනීමට නො හැකි විය. පොදු මානවයා අසරණ වන විට ඍෂි චින්තනය ද ව්‍යාකුල විය. ලෝක සත්ත්වයා මෙසේ දුකට පත් වීමෙන් උග්‍ර තපස් ඇති කාරුණික ඍෂිවරු ඉමහත් සංවේගයට පත් වූ හ. ඔවුන් ඒ දුක්වලින් නිදහස් කරගැනීම පිණිස කළ යුත්ත කුමක් දැ යි කල්පනයෙහි යෙදුණා හ.[11]

මේ පිළිබඳ සාකච්ඡා කිරීමට මාහාර්ෂීවරුන්ගේ සන්නිපාතයෙක් විය. වෛද්‍ය ග්‍රන්ථ සාහිත්‍යයෙහි ඒ පිළිබඳ දැක්වෙන්නේ හිමාලය පර්වත ප්‍රාන්තයෙහි සිත්කලු භූමියක ඍෂි සම්මේලනය වූ බව යි. ඒ සඳහා දඹදිවින් මෙන් ම නොයෙක් දේශවලින් ද අංගීරා, ජමදග්නි, වශිෂ්ඨ, කාශ්‍යප, භෘගු, ආත්‍රේය, ගෞතම, සාංඛ්‍ය පුලස්ත්‍ය, නාරද, අසිත, අගස්ත්‍ය, වාමදේව මාර්ඛණ්ඩේය, අශ්වලායන, පරික්ෂි, භික්ෂුරාත්‍රේය, භාරද්වාජ කපිඤ්ජල, විශ්වාමිත්‍ර, අශ්මර්ථ, භාර්ගව, ච්‍යවන, අභිජිත්, ගාර්ග්‍ය, ශාණ්ඩිල්‍ය, කෞණ්ඩින්‍ය, වර්ක්ෂි, දේවල, ශා(ගා)ලව, සංකෘත්‍ය වෛජවාපි, කුශික, බාදරායණ, බඩිශ, ශරලෝම, කාප්‍ය, කාත්‍යායන, කාඞ්කායන, කෛකශේය, ධෞම්‍ය, මරීචි, කාශ්‍යප, ශර්කරාක්‍ෂ, හිරණ්‍යාක්‍ෂ, ලෝකාක්‍ෂ, පෛංගි, ශෞනක, ශාකුණේය, මෛත්‍රේය, මෛතායනි, වෛඛානස, වාලඛිල්‍ය හා තවත් නොයෙක් තුන් කල් දක්නා වූ නුවණැති බ්‍රහ්මර්ෂිවරුන් ද සාමාන්‍ය ඍෂිවරුන් ද සහභාගි වූ බව දැක්වේ.[12]

ඉහත තොරතුරුවලට තරමක් වෙනස් ප්‍රවෘත්තියක් චරක සංහිතාවේ ම වීම ගැටලු සහගත බවක් මතු කරයි. චරකසංහිතාවේ චිකිත්සාස්ථානයේ ප්‍රථම අධ්‍යායේ රසායන චතුර්ථ පාදය "ආයුර්වේදසමුත්ථානීය" රසායනපාද යනුවෙන් හඳුන්වා තිබේ. ඒ අනුව එහි දී ආයුර්වේදයේ උපත පිළිබඳ සඳහනක් ද කර තිබේ. එයට අනුව පුරාතන මහාර්ෂීවරු ශාලීන (උතුම් ගෘහවල වෙසෙන) හා යායාවර (සියලු තැන්වල ඇවිදින) පිරිසක් වූ හ. පොදු මිනිස් වාස භූමි ආශ්‍රයෙන් කල් ගෙවූ ඔවුනට සිය ඍෂිචර්යා සාර්ථක

කරගන්නට නො හැකි විය. ඒ නිසා ම වතාවත් මඟ හැරිණි. සෞඛ්‍ය සම්පන්න නො විණි. මේ සියල්ල නාගරික ජීවිතය ඇසුරු කිරීම නිසා බව සිතූ ඔවුහු වනගත වන්නට කල්පනා කළ හ. ඒ අනුව ඔවුන්ගේ තීරණය වූයේ හිමාලය පර්වතය ඇසුරෙහි ජීවත් වීම යි. නාගරික ජීවිතයේ දී ආහාරවලින් හා ඖෂධවලින් ගිලන් වූ අංගීරස්, අත්‍රි, වශිෂ්ඨ, කාශ්‍යප, අගස්ත්‍ය, පුලස්ත්‍ය, වාමදේව, අසිත, ගෞතම යනාදි බ්‍රහ්මඍෂි සමූහයක්[13] එක් කලෙක හිමාලයයේ දී ශක්‍රයා හමු වීමට ගොස් පවත්නා ගිලන් බව දක්වාලූ හ. එලෙස හිමාලයයට පැමිණි ඍෂිවරුනට ඉන්ද්‍රගේ අනුග්‍රහ ලැබුණි. එහි දී ඉන්ද්‍ර මෙය ආයුර්වේදය ඉගැන්වීමට හොඳ ම අවස්ථාව බව දක්වමින් ඔවුනට ආයුර්වේදය ඉගැන්වී ය. මෙහි පැමිණීම පිළිබඳ ව ඍෂිවරුනට ප්‍රශංසා කරන ඉන්ද්‍ර ඔවුනට ආයුර්වේදය පිළිබඳ ව උවදෙස් ලබා දෙයි. ඉන්ද්‍ර පවසන්නේ බ්‍රහ්මගෙන් ප්‍රජාපතීටත්, ප්‍රජාපතීගෙන් අශ්විනි කුමරුන්ටත්, අශ්විනි කුමරුගෙන් තමාටත් ආයුර්වේද ඥානය ලබා දී ඇති බවත් තමා ඒ ශ්‍රේෂ්ඨ ඥානය මහර්ෂිවරුනට ලබාදෙන බවත් ය. ඍෂිවරු ඉන්ද්‍රගේ මේ උවදෙස් පිළිගනිති. මෙහි භාරද්වාජගේ නම සඳහන් නො වීම විශේෂත්වයකි.

චරක සූත්‍රස්ථානය අනුව ඍෂි සම්මේලනයේ දී ඇති කරගත් අවසන් තීරණය අනුව ඉන්ද්‍ර වෙත ගොස් පවත්නා තත්ත්වය සමනය කර සෞඛ්‍යය සඳහා උවදෙස් ගත යුතු විය. ඒ අනුව සැමට වඩා තියුණු බුද්ධියෙන් ද තපසින් ද වෘද්ධ වූ භාරද්වාජ නම් ඍෂිවරයා ඉන්ද්‍ර වෙත ගොස් උවදෙස් ගත යුතු බවට ද තීරණය වෙයි. භාරද්වාජ එලෙසින් ඉන්ද්‍රගෙන් ආයුර්වේදය ඉගෙන යළි පැමිණ ඍෂිවරුනට ආයුර්වේදය ඉගැන්වීම් ප්‍රගුණ කළ බව එහි දැක්වෙයි.[14]

මේ අනුව සම්ප්‍රදාය සියල්ල ම පිළිගන්නා මතයක් ලෙස බ්‍රහ්මගෙන් වෛද්‍ය ඥානය ඇරඹීම දැක්විය හැකි ය. එමෙන් ම බ්‍රහ්ම ස්වයංභූ ඥානයෙන් අවබෝධ කරගත් ආයුර්වේද ඥානය දක්ෂ ප්‍රජාපතීට ද දක්ෂගෙන් අශ්විනී කුමාරවරුනට ද ඒ දෙ දෙනාගෙන් ඉන්ද්‍රට ද ලැබුණු බවත් ඒ සියලු සම්ප්‍රදාය එක ලෙස පිළිගනී. ඒ පස් දෙනා ම දිව්‍යමය ආචාර්‍යවරු වෙති. ඒ අනුව මිනිසුනට දෙවියන්ගෙන් ලැබුණ ශාස්ත්‍රයක් බව ද හැම සම්ප්‍රදායයක ම දැක්වේ.

උක්ත තොරතුරුවලට තරමක් වෙනස් වන තවත් ආයුර්වේදාවතරණ තොරතුරක් බ්‍රහ්මවෛවර්ත පුරාණයේ වෙයි. ඒ අනුව බ්‍රහ්මන් සිවු වේදය නිමවා පස් වැනි ව ආයුර්වේදය නම් පංචම වේදයක් මැවී ය. එය භාස්කරට ලබා දුනි. භාස්කර එය හදාරා දහසක් ශිෂ්‍යයනට ඉගැන්වී ය.[15]

භාස්කරගේ ශිෂ්‍යයන් ලෙස ධන්වන්තරී, දිවෝදාස, කාශිරාජ, අශ්විනි කුමාර, නකුල, සහදේව, යම, ච්‍යවන, ජනක, බුධ, ජාබාල, පෛල, කවථ, අගස්ත්‍ය යන නම් ද ඒ ආචාර්යවරුන්ගේ කෘති ගැන ද දැක්වේ.

අගස්ත්‍ය සම්ප්‍රදායය නමින් ප්‍රචලිත ආයුර්වේද සම්ප්‍රදායයක් ද භාරතයේ පවතියි. සිද්ධ වෛද්‍ය සම්ප්‍රදායය යනුවෙන් ද මෙය හැඳින්වේ. මෙහි ආයුර්වේදාවතරණය සමස්තයෙන් ම වෙනස් ආරම්භයක් පෙන්වයි. එහි ආරම්භකයා ශිව දෙවියා යි. ශිවගෙන් පාර්වතීට ලැබෙන මේ ඥානය ඈ මුරුග නම් තම පුත්‍රයාට උගන්වයි. මුරුග අගස්ත්‍යට උගන්වන ශාස්ත්‍රය ඔහු තම ශිෂ්‍යයනට උගන්වයි. අගස්ත්‍ය හා ඔහුගේ 18ක් වූ ශිෂ්‍යයන් සිද්ධයන් ලෙසින් ප්‍රසිද්ධියට පත් ව මේ ශාස්ත්‍රය ඉදිරියට රැගෙනවිත් තිබේ. දහස් ගණන් ග්‍රන්ථ ද රචනා කර තිබේ.[16] ඔවුන්ගේ භාෂාව වූයේ දෙමළ භාෂාව යි.

අෂ්ටාංග සංග්‍රහයේ දී වාග්භට දක්වන්නේ ඍෂි සමූහයක් ශක්‍ර වෙත ගොස් ආයුර්වේදය හදාළ බව යි. ඒ අනුව පුනර්වසු, ධන්වන්තරී, භාරද්වාජ, නිමි, කාශ්‍යප, ලම්බායන නම් අචාර්‍ය්‍යවරු ඉන්ද්‍ර හමුවට ගිය බව දැක්වේ.[17]

සුප්‍රසිද්ධ බෞද්ධ ආචාර්‍ය්‍යවරයකු වූ නාගාර්ජුනපාදයන්ගෙන් රස වෛද්‍ය සම්ප්‍රදායය ආයුර්වේද ආචාර්‍ය්‍ය සම්ප්‍රදාය අතරට පසු කාලීන ව එක් වූවක් බව සැලැකේ. මේ ආචාර්ය සම්ප්‍රදායයේ දී රස දිය ප්‍රධාන කරගත් ධාතු වර්ග යොදාගනිමින් ප්‍රතිකාර කෙරේ. ආත්‍රේය ධන්වන්තරී සම්ප්‍රදායයේ ද ඖද්භිද පාර්ථිව, ජාන්තව වශයෙන් ඖෂධ තුන් වැදෑරුම් වුව ද බහුල වශයෙන් ම යොදාගනු ලැබ ඇත්තේ ඖද්භිදවලින් සිද්ධ කරන ලද ඖෂධ සංයෝග ය. රසදිය, ලෝහ,

තඹ, රන්, රිදී, ගන්ධක, හිරියල්, මනෝශීල ආදි ඖෂධ හා ගුණ ආමයික ප්‍රයෝග සම්බන්ධ සුළු විස්තර චරක හා සුශ්‍රැතයෙහි සඳහන් වුව ද ඒ ධාතු පදාර්ථවලින්, ජාරණ, මාරණ, ශෝධන, සත්වපාතන ආදි රස සංස්කරණ විධි ද සියලු ම රෝග සඳහා ව්‍යවහාරය ද ක්‍රමානුකූල ව දියුණුවට පත් කරන්නට නාගාර්ජුනපාදයෝ සමත් වූ හ.[18]

නිගමනය

භාරතයේ පහළ වූ බොහෝ ශිල්ප ශාස්ත්‍රවලට වූවා සේ ම ආයුර්වේදයට ද සිදු වී ඇත්තේ දෛවාවතරණයක් ප්‍රබන්ධනය කිරීමකි. පැරැණි භාරතීයයෝ නිසි ඇරැඹුමක් නො දුටු, එනම් ආරම්භයක් නො පෙනෙන තරම් පැරැණි සියලු දේ දෙවියන්ගේ ලැබුණ බව විශ්වාස කළ හ. භාරතීයයන්ගේ විශ්වාසයක් අනුව කලාව පිළිබඳ පැරැණිතම අංශයක් වන නාට්‍ය ශාස්ත්‍රය භරත මුනිවරයාට දෙවියන්ගෙන් ලැබුණකි.[19] වේද ග්‍රන්ථ දේවභාෂිතය ශ්‍රැති යනුවෙන් හැඳින්වෙන්නේ දෙවියන්ගෙන් ඇසූ යන අර්ථයෙනි. භගවත්ගීතාව කෘෂ්ණගේ උපදේශ සංග්‍රහයකි. මෙලෙසින් තත් කාලීන ජන විඥානය අනුව ආගමික ස්වරූපයකින් ඉදිරි පත් කිරීම එකල පැවැති සම්ප්‍රදායය යි. පොදු ජනතාව අතර වැඩි විශ්වාසයක් ගොඩනැගීමේ අරමුණ ඇති ව එලෙස සිදුකරන්නට ඇතැ යි සිතිය හැකි ය.

බුද්ධිය, දැනුම, මානසික දියුණුව උසස් තත්ත්වයක පැවැති පුද්ගලයන්ගෙන් ඇති වී පැවැත එන ශාස්ත්‍රාදිය එබඳු දැනුමක් නැති සාමාන්‍ය ජනයා අතරට යැවීමේ පහසු මඟ ඔවුන්ගේ විශ්වාසය මතින් එනම් දේව විශ්වාසය මතින් නැත හොත් ආගම හරහා ඔවුන් වෙත යැවීම යි. ආයුර්වේදයට ද දිව්‍යමය පසුබිමක් ගොඩනැගුණේ මේ අරමුණ අනුව බව විශ්වාස කළ හැකි ය. අනෙක් බොහෝ ශිල්ප ශාස්ත්‍රවලට සේ ම ආයුර්වේදයට ද වෘත්තාන්ත ස්වරූපයක් එක් වී තිබීම පිළිබඳ ව ද විචාරක අදහස් ඉදිරි පත් වී තිබේ.

මේ තොරතුරු සන්නිවේදය කිරීම සඳහා අද මෙන් එකල ප්‍රකාශන මාධ්‍ය රාශියක් නො තිබුණි. වඩාත් ප්‍රචලිත මාර්ගය වූයේ ගුරු මුඛයෙන් ශ්‍රවණය කිරීම යි. එබඳු ප්‍රකාශන ශ්‍රාවක සන්තානයට සුවසේ ගෝචර වීමට නම් ශ්‍රවණ රමණීය ශෛලියකින් ඉදිරි පත් විය යුතු ය. බොහෝ විට කරුණු ඒකාබද්ධ ව මතක තබාගැනීමට නම් හේතුඵල වශයෙන් සම්බන්ධ වූ සිද්ධිදාමයක් කථාන්තරයක ස්වරූපයෙන් ඉදිරි පත් විය යුතු ය. ඒ හේතුව නිසා ඉපැරණි ශාස්ත්‍රීය සිද්ධාන්ත පවා බොහෝ විට වෘත්තාන්ත ස්වරූපයෙන් ඉදිරි පත් වී තිබෙනු දැකගත හැකි ය.

ආන්තික සටහන්

[1] කුමාරසිංහ, ඒ, 2007, 22 පිට
[2] ''සොහමායුර්වේදඃ ශාශ්වතෝ නිර්දිශ්‍යතේ අනාදිත්වාත්
ස්වභාවසංසිද්ධලක්ෂණත්වාත් භාවස්වභාවනිත්‍යත්වාච්ච''(චරක.සූත්‍ර.30.27)
[3] ''තත්‍ර භිෂජා පෘෂ්ටේනෛවං චතුර්ණාමෘක්සාමයජුරථර්වවේදානාමාත්මනෝ අථර්වවේදේ
භක්ති රාදේශ්‍යා වේදෝ හ්‍යාථර්වණෝ දාන ස්වස්ත්‍යයන බලි මංගල හෝම නියම ප්‍රායශ්චිත්තෝපවාස මන්ත්‍රාදි පරිග්‍රහාච්චිකිත්සාං ප්‍රාහ'(චරක.සූත්‍ර.30.21)
ඉහඛල්වායුර්වේදෝ නාමෝපාංගමථර්වවේදස්‍යානුත්පාද්‍යෛවප්‍රජාඃ
ශ්ලෝකශත සහස්‍රමධ්‍යායසහස්‍රං ච කෘතවාන් ස්වයම්භූඃ
තතෝ'ල්පායුෂ්වමල්පමේධ සත්වං චාලෝක්‍ය නරාණාං
භූයෝ'ෂ්ටධා ප්‍රණීතවාන් (සුශ්‍රැත.සූත්‍ර.1.6)
අථර්වවේදේ භක්තිරදේශ්‍යා වේදෝ හ්‍යථර්වණෝ දානස්වස්ත්‍යයනබලි මංගල හෝම නියම ප්‍රායශ්චිත්තෝපවාස මන්ත්‍රාදිපරිග්‍රහාච්චිකිත්සාං ප්‍රාහ (චරක.සූත්‍ර.30.21)
[4] ඍග්වේදයජුර්වේදසාමවේදාථර්වවේදේභ්‍යඃ පඤ්චමෝ'යමායුර්වේදඃ'' (කාශ්‍යප විමානස්ථානය ශිෂෝපක්‍රමණීය 10))
[5] ''කෘත්වාතු පංචමං වේදං භාස්කරාය දදෞ විභුඃ'' (බ්‍රහ්මවෛවර්ත.16.20)
[6] වික්‍රමාරච්චි අභිනන්දන සංග්‍රහය, ජයසිංහ, 1968. 72 පිට
[7] බ්‍රහ්මණාහි යථාප්‍රෝක්තමායුර්වේදං ප්‍රජාපතිඃ
ජග්‍රාහ නිඛිලේනාදාවශ්විනෞ ත පුනස්තතඃ (4)
අශ්විභ්‍යාං භගවාඤ්ඡක්‍රඃ ප්‍රතිපේදේ හ කේවලම්
ඍෂිප්‍රෝක්තෝ භරද්වාජස්තස්මාච්ඡක්‍රමුපාගමත් (5) (චරක.සූත්‍ර.1.4-5)
[8] ''ශ්ලෝකශත සහස්‍රමධ්‍යාය සහස්‍රං ච කෘතවාන් ස්වයම්භූඃ
තතෝ'ල්පායුෂ්වමල්පමේධ සත්වං චාලෝක්‍ය නරාණාං භූයෝ'ෂ්ටධා ප්‍රණීතවාන්'' (සුශ්‍රැත.සූත්‍ර.1.6)

[9]''බ්‍රහ්මා ප්‍රෝවාච තතඃ ප්‍රජාපතිරධිජගේ තස්මාදශ්විනෞ
අශ්විභ්‍යාමින්ද්‍රඃ ඉන්ද්‍රාදහං මයා ප්‍රදෙයමර්ථිභ්‍යඃ ප්‍රජාහිතහේතෝඃ, භවතිචාත,
අහං හි ධන්වන්තරිරාදිදේවෝ ජරාරුජාතෘත්‍යුහරෝ
මරාණාම්''(සුශ්‍රැත.සූත්‍ර.1.20-21)
[10]කථං චෝත්පන්න ඉති ආහ- අථර්වවේදෝපනිෂත්සු ප්‍රාගුත්පන්නඃ
ස්වයම්භූර්බ්‍රහ්මා ප්‍රජාඃ සිසෘක්ෂුඃ ප්‍රජානාං
පරිපාලනාර්ථමායුර්වේදමේවාග්‍රේ'සෘජත් සර්විත් තතෝ විශ්වානි භූතානි
තතස්තං පුණ්‍යමායුර්වේදමනන්තමායුෂෝ
වර්ධනමාධාරමාප්‍යායනමමෘතමශ්විභ්‍යං කඃ ප්‍රදදෞ තාවින්ද්‍රාය ඉන්ද්‍ර
ඍෂිභ්‍යශ්චතුර්භ්‍යඃ කශ්‍යපවශිෂ්ඨාත්‍රිභෘගුභ්‍යඃ තේ පුත්‍රේභ්‍යඃ ශිෂ්‍යෝභ්‍යශ්ච
ප්‍රදදුර්හිතාර්තං ධර්මාර්ථකාමමෝක්ෂශක්තිපරිපාලනාර්ථං චේති ඒවමුත්පන්නඃ
(කා.ස.විමාන. ශිෂ්‍යෝ.10)
[11]විඝ්නමූතා යදාරෝගා ප්‍රාදුර්භූතාඃ ශරීරිණාම් තපෝපවාසාධ්‍යයන
බ්‍රහ්මචර්යව්‍රතායුෂාම්
තදා භූතේෂ්වනුක්‍රෝශං පුරස්කෘත්‍ය මහර්ෂයඃ
ෂමේතාඃ පුණ්‍යකර්මාණඃ පාර්ශ්වේ හිමවතඃ ශුභේ (චරක.සූත්‍ර.1.6)
[12] ''අංගිරෝ ජමදග්නිශ්ච වාසිෂ්ඨඃ කශ්‍යපෝ භෘගෘ''(චරක.සූත්‍ර.1.8-13)
[13]''ජග්මුර්භෘග්වංගිරා'ත්‍රිවසිෂ්ඨකශ්‍යපාගස්ත්‍යපුලස්ත්‍යවාමදේවාසිතගෞතමප්‍රභෘතයෝ
මහර්ෂයඃ'' (චරක.චිකිත්සා.4.3)
[14] අහමර්ථේ නියුජ්‍යෝයමත්‍රේති ප්‍රථමං වචඃ
භරද්වාජෝ'බ්‍රවීත්තස්මාදෘෂිභිඃ ස නියෝජිතඃ
සෝ'භිගම්‍ය ජයාශීර්භිරභිනන්ද්‍ය සුරේශ්වරම්
ප්‍රෝවාච විනයාද්ධීමානෘෂීණාං වාක්‍යමුත්තමම්
තස්මෛ ප්‍රෝවාච භගවානායුර්වේදං ශතක්‍රතුඃ
පදෛරල්පෛර්මතිං බුද්ධ්වා විපුලාං පරමර්ෂයේ (චරක.සූත්‍ර.1.19-21-23)
[15] ඍග්යජුඃසාමාථර්වඛ්‍යාන්දෘෂ්ට්වා වේදාන්ප්‍රජාපතිඃවිචින්ත්‍ය තේෂාමර්ථං
චෛවා'යුර්වේදං චකාර සඃ
කෘත්වාතු පංචමං වේදං භාස්කරාය දදෞ විභුඃ
ස්වතන්ත්‍රසංහිතාං තස්මාද්භාස්කරශ්ච චකාර සඃ (බ්‍රහ්මවෛවර්ත.16.9-10)
[16] Agasthya (Wikipedia, 2008)
[17] ධර්මාර්ථ කාම මෝක්ෂාණාං විධ්නකාරීහිරාමයෛඃ
නරේෂු පීඩ්‍යමානේෂු පුරස්කෘත්‍ය පුනර්වසුම් 5
ධන්වන්තරි භරද්වාජනිමිකාශ්‍යප කශ්‍යපාඃ
මහර්ධයො මහාත්මානස්තථා ලම්බායනාදයඃ 6
ශතක්‍රතුමුපාජග්මුඃ ශරණ්‍යමමරේශ්වරම්
තාන්දෘෂ්ට්වෛව සහස්‍රාක්ෂා නිජගාද යථාගමම් 7(අෂ්ටාංග සංග්‍රහ.සූත්‍ර.1.5-6-7)
[18] වික්‍රමාරච්චි අභිනන්දන සංග්‍රහය, ජයසිංහ, 1968 75 පිට
[19] භරතමුනි ප්‍රණිහිත නාට්‍ය ශාස්ත්‍රය, 1පරි. 2 ශ්ලෝකය

මූලාශ්‍රය නාමාවලිය

ප්‍රාථමික මූලාශ්‍රය

සුශ්‍රැත සංහිතා, ආර්. බුද්ධදාස අනුවාදය, රාජ්‍යභාෂා දෙපාර්තමේන්තුව, කොළඹ, 1962

Nâtyasâtra, Edited by Manomohan, Calkutta, 1950.

Astângasangraha, Poone: Athreya, 1980.

Brahmavaiwvartha purâna.

Charaka Samhithâ, Danwanthari yantrâla. Sen, Kabiraj Debendra Nath Sen and Kabiraj Upendra Nath, 1974.

Kâsyapa Samhithâ, Vârânasi,India: Chaukhamba Visvabhârati, 1996.

Mahâbharatham. Geeta Press, Gorakhpur.

Sushruta Samhitâ, Vol ii. In *Nidâna-Sthâna, Sarira-Sthâna, Chikitsita-Sthâna,* 1911.

Sushruta Samhitâ, Vol-I Sutrasthânam. Kavirâj Kunja Lâl Bhishagratna, 1907.

Sushruta Samhitâ, vol-iii Uttharasthânam. Kavirâj Kunja Lal Bhishagratna, 1916.

ද්විතීයික මූලාශ්‍රය

ගල්මන්ගොඩ, එස්. (2003) ආයුර්වේද අධ්‍යයනය හා ඉතිහාසය, **මූලධර්ම හා සමගාමී සංකල්ප.**

වික්‍රමාරච්චි අභිනන්දන සංග්‍රහය, ජයසිංහ, 1968.

මාරසිංහ, වෝල්ටර්. (පරි) (2004) **භරතමුනි ප්‍රණීහිත නාට්‍ය ශාස්ත්‍රය.** කොළඹ.

Winternitz, M. (1977) **A History of Indian Literature**. (2nd edition). University of Calcutta.

අන්තර්ජාල මූලාශ්‍රය

Agastya. Retrieved feb 23, 2012, from Wikipedia.

Brahma Vaivarta Purâna.(2008). Retrieved Nov 04, 2010, from Wikipedia.

ආහාර සංකල්පය පිළිබඳ බෞද්ධ මතය

ඕපනායක උපේක්ෂා ධම්මධීරා මෙහෙණිය

Generally ‘Ahara’ means food, nutrition or support. According to Buddha’s teaching, there are four kinds of Aharas. Among them, the well-known food is ‘kabalikarahara’, which is about the food for physical body. However, mental achievements too are factors related to the physical health. In this respect, attention should be drawn towards mental food too. The Buddhist view on food (ahara) is very important since three other mental efforts have been mentioned under this topic. It is vital to know, realise them and defeat the mental efforts. That is the way to stop rebirth. This article describes those four kinds of Buddhist food and points out what should be our reaction for them.

© ඕපනායක උපේක්ෂා ධම්මධීරා මෙහෙණිය

සංස්. ජයමල් ද සිල්වා, දිල්ශාන් මනෝජ් රාජපක්ෂ, දුලන්කා ලංසකාර, දිනේෂ් සඳරුවන්
‘ප්‍රභා’ ශාස්ත්‍රීය සංග්‍රහය, තුන් වැනි කලාපය - 2013/2014
මානවශාස්ත්‍ර පීඨය, කැලණිය විශ්වවිද්‍යාලය

'**එකං නාම කිං**' යනුවෙන් 'ප්‍රථම ධර්මය කුමක් දැ'යි විමසූ පැනයට ලැබෙන පිළිතුර '**සබ්බෙ සත්‍තා ආහාරට්ඨිතිකා**'[1] යන්න යි. එනම් සියලු සත්ත්වයන් ආහාරයෙන් යැපෙන බව යි. මේ එක ම පැනය, එක ම හේතුව හා එක ම විස්තරය (එකො පඤ්හො, එකො උද්දෙසො, එකං ව්‍යාකරණං) මැනැවින් අවබෝධ කළ යුතු ය. (එකධම්මො අභිඤ්ඤෙය්‍යො) එකී එක ම ධර්මය වූ ආහාරය පිළිබඳ ව සූත්‍ර පිටකාගත පඤ්ච නිකායවල බොහෝ සූත්‍රවලින් හා අභිධර්ම පිටකයේ ධම්මසඞ්ගණි, විභංග ප්‍රකරණවලින් ද විවිධ අටුවා හා සංග්‍රහ ග්‍රන්ථවලින් ද මූලික ව කරුණු සපයාගත හැකි ය.

'ආ' පූර්ව 'හර (හරණාර්ථ)' ධාතුවෙන් නිපන් 'ආහාර' යන පදය 'ප්‍රත්‍යය' යන්නට පර්යාය පදයකි. සත්ත්වයන්ගේ නාමකායයාගේ හා රූපකායයාගේ ඉපැදීමටත් පැවැතීමටත් ප්‍රත්‍යයභාවයෙන් හෝ උපස්තම්භකභාවයෙන් ඉවහල් වන්නේ ආහාර යි. 'ආහාර' යන්නෙහි අර්ථය 'ගෙන එයි' යන්න යි. ඉපැදීමටත් පැවැතීමටත් ආහාර සංඛ්‍යාත ප්‍රත්‍යයභාවයෙන් සිට ඉපැදීම, පැවැතීම යන ස්වකීය ඵලය ගෙන එන බැවින් මේවා ආහාර නම් වේ. මේවා උපන් සතුන්ගේ පැවැත්ම පිණිසත් උපදනා සතුනට අනුග්‍රහය පිණිසත් පවතී.

සංයුක්තනිකායේ නිදාන සංයුත්තයට අයත් ආහාර සූත්‍රය අනුව උපන්නා වූ සත්ත්වයන්ගේ පැවැත්මටත් උපදින්නා වූ සත්ත්වයනට අනුග්‍රහය පිණිසත් පවතින්නා වූ ආහාරයෝ සතර දෙනෙකි. එනම්,

1. කබලීකාරාහාර
2. ඵස්සාහාර
3. මනොසඤ්චෙතනාහාර
4. විඤ්ඤාණාහාර වශයෙනි.

"**චත්‍තාරො මෙ භික්ඛවෙ ආහාරා භූතානං වා සත්‍තානං ඨිතියා සම්භවෙසීනං වා අනුග්ගහාය කතමො චත්‍තාරො? කබලිඞ්කාරො ආහාරො ඔළාරිකො වා සුඛුමො වා, ඵස්සො දුතියො, මනොසඤ්චෙතනා තතියා, විඤ්ඤාණං චතුත්‍ථං ඉමෙ ඛො භික්ඛවෙ චත්‍තාරො ආහාරා භූතානං වා සත්‍තානං ඨිතියා සම්භවෙසීනං වා**

අනුග්ගහාය"[2] මේ චතුර් විධ ආහාර තෘෂ්ණාව ම නිදාන කොට, තෘෂ්ණාව ම හේතු කොටගෙන, තෘෂ්ණාව නිසා ම ප්‍රභවය වන බව මහා තණ්හාසංඛය සූත්‍රයෙහි අවධාරණය කොට තිබේ.

"ඉමෙ ච භික්ඛවෙ චත්තාරො ආහාරා කිංනිදානා කිංසමුදයා කිඤ්ජාතිකා කිම්පභවා? ඉමෙ චත්තාරො ආහාරා තණ්හානිදානා තණ්හාසමුදයා තණ්හාජාතිකා තණ්හාපභවා"[3]

තෘෂ්ණාව වේදනා ද වේදනාව ස්පර්ශය ද ස්පර්ශය ෂඩ් විධ ආයතන ද ෂඩ් ආයතන නාමරූප ද නාමරූප විඤ්ඤාණය ද විඤ්ඤාණය සංස්කාර ද සංස්කාර අවිද්‍යාව ද නිදාන කොට, ප්‍රත්‍යය කොට ප්‍රභවය ලබන බව එහි වැඩි දුරටත් දක්වා තිබේ. ඒ අනුව මේ සියල්ලෙහි මූලය අවිද්‍යාව යි.

1. කබලීකාරාහාර

'ආහාර' යන පදය කන වැකෙන සැණින් අප මනසට නැඟෙන්නේ අප නිති අනුභව කරන, පානය කරන දෑ ය. ඒ සියලු ආහාර බුදු දහමේ ආහාර වර්ගීකරණයෙහි එක් අංශයක් පමණි. එනම් 'කබලීකාර ආහාරය' යි. 'කබල' යනු පිඬුවට නමකි. බත් ආදි ආහාර පිඬු කොට අනුභව කරන බැවින් ඒවා කබලීකාර ආහාර නම් වේ. එසේ ම සාරත්ථප්පකාසිනී ටීකාව අනුව එකී ආහාර ඕජාට්ඨමක රූපය ගෙන එන බැවින් 'ආහාර' නාමය ලබයි.

"තත්‍ථ කබලීකාරාහාරො ඔජට්ඨමකං රූපං ආහරතීති ආහාරො"[4]

කබලීකාරාහාරය සත්ත්ව සිරුරේ පැවැත්ම උදෙසා මහත් කාර්යභාරයක් සිදු කරන බව පැහැදිලි ය. කබලිංකාර ආහාරය ඖළාරික හෝ සූක්ෂ්ම විය හැකි ය. සූක්ෂ්ම ආහාර ගන්නා සත්ත්වයන්ගේ සිරුරු ද සූක්ෂ්ම වන අතර ආහාරය ක්‍රමයෙන් ඝන වත් ම සිරුර ද රළු වේ. ඒ පිළිබඳ ප්‍රාමාණික නිදසුනක් දීඝනිකායේ අග්ගඤ්ඤ සූත්‍රයෙහි දැකිය හැකි ය. එය අනුව ආභස්සර බඹලොව සිට පෘථිවි තලයට පැමිණි දිව්‍යමය ජීවීන් මිනිසුන් දක්වා පරිණාමය වූයේ ආහාර රටාවේ විපරිණාමය හේතුවෙනි. රස පොළොව අනුභව කිරීමත් සමඟ ඔවුන්ගේ දිව්‍යමය ලක්ෂණ අතුරුදන් විය. අනතුරු ව

ක්‍රමයෙන් සූක්ෂ්මාහාරයේ සිට ඕළාරිකාහාරය දක්වා පරිණාමය වෙද්දී ඒ අනුව ශරීර ස්වරූපය ද පරිසරය ද විපරීත ස්වභාවයට පත් විය.[5] මේ ඕළාරික හෝ සූක්ෂ්ම ස්වභාවය තීරණය කරන්නේ ආහාරයේ බාහිර ස්වරූපයෙන් නො ව එහි ඇති ඕජාව අනුව යි. රළු ආහාරවලට වඩා සිනිඳු ආහාරවල සාමාන්‍යයෙන් ඕජාව බහුල ය. එබැවින් සිනිඳු ආහාර ස්වල්පයක් නමුත් වැළැඳීම ප්‍රමාණවත් වෙයි. එක් එක් සත්ත්වයන්ගේ ආහාරවල ස්වභාවය පිළිබඳ ව දීර්ඝ විස්තරයක් අභිධර්ම අටුවාවෙහි ද සඳහන් ය.

කබලීකාරාහාරයෙන් සිදු කරන කෘත්‍යයෝ දෙ දෙනෙකි. එනම් පීඩා දුරු කිරීම හා ශරීරය පාලනය කිරීම යි. ඒ සඳහා කබලීකාරාහාරය මුවින් ගැනීම හෝ ඇඟ ගැල්වීම හෝ අන් ක්‍රමයකින් ශරීරගත කිරීම හෝ කළ යුතු ය. මවු කුස හොත් ළදරුවා පවා මවගේ මාර්ගයෙන් කබලිකාර ආහාර ඕජාව ලබයි.

මෙය සාක්ෂාත් කළ යුත්තක් හෝ ප්‍රහාණය කළ යුත්තක් නො ව මැනැවින් දැන එහි ඇලීම් දුරු කළ යුත්තකි. සංයුත්තනිකායේ පුත්තමංස සූත්‍රයෙහි එය පුත්‍ර මාංස අනුභවයකට උපමා කොට තිබේ. කතර මාර්ගයකට අල්ප වූ මාර්ගෝපකරණ ගෙන සිය එක ම පුතු සමඟ පිවිසෙන මවු පිය යුවළක් මාර්ගෝපකරණ අවසන් වීමෙන් පුතු මරා මස් අනුභව කරන්නේ මාංස ලෝභයෙන් නො ව ඉතිරි වූ කතර මඟ ගෙවාගනු පිණිස ම ය.[6] ඒ අනුව ආහාර අනුභව කළ යුත්තේ මදය පිණිස, ජවය පිණිස, අලංකාරය පිණිස නො ව (**නෙව දවාය න මණ්ඩනාය න විභූසනාය**) සිය යහපත් කටයුතු සපුරාගැනීම පිණිස සිරුර පවත්වාගෙන යෑමට (**ඉමස්ස කායස්ස ඨිතියා යාපනාය විහිංසූපරතියා බ්‍රහ්මචරියානුග්ගහාය**) පමණි.[7]

අත්ථිරාග සූත්‍රයෙහි ද කබලිකාරාහාරයෙහි ඇලීමේ ආදීනව දක්වා තිබේ. ඒ අනුව කබලීකාරාහාරයෙහි ඇලීම, රාගය හා තෘෂ්ණාව ඇත් නම් එවිට එහි විඤ්ඤාණ, නාමරූප, සංස්කාර හටගන්නා බවත් ඒ නිසා ම ජාති, ජරා, ව්‍යාධි, මරණාදියට මුහුණදීමට සිදු වන බවත් වැඩි දුරටත් විස්තර කොට තිබේ.[8] එබැවින් කිසි අයුරකින් නො ඇලිය යුතු ය. එසේ ම කබලීකාරාහාරය හා ස්පර්ශාහාරය තෘෂ්ණාධික පුද්ගලයනට උපක්ලේශ වන බව ද දැක්වේ.

2. ඵස්සාහාර

'ඵස්ස' යනු ස්පර්ශය හෙවත් පහස[9] යි. මෙය චෛතසිකයක් ද වෙයි. 'ඵස්ස' යන පදය කන වැකෙනවාත් සමඟ සිහියට නැඟෙන්නේ 'පොට්ඨබ්බය' යි. එහෙත් පොට්ඨබ්බය ද ඵස්සයට අයත් නමුත් ඵස්ස යනු පොට්ඨබ්බය ම නො වේ. ඵස්සය හෙවත් ස්පර්ශය ෂඩ් ආයතන මුල් කොට හටගනී. '**තිණ්ණං සංඝති ඵස්සො**[10], **නාමපච්චයා ඵස්සො**[11], **සළායතනපච්චයා ඵස්සො**[12]' ආදි වශයෙන් ත්‍රිපිටකයෙහි ස්පර්ශය හඳුන්වා දී තිබේ. ඉන්ද්‍රිය හා අරමුණු ගැටීමෙන් ඊට අදාළ විඤ්ඤාණය පහළ වීමත් සමඟ ස්පර්ශය හටගනී. ඇස, කන, නාසය, දිව, කය, මනස යන ෂඩ් විධ ඉන්ද්‍රියවල අරමුණු ගැනීමෙන් සැප - දුක් - උපේක්ෂා වින්දන ලැබෙයි. ස්පර්ශය ආහාරයක් වන්නේ එබැවිනි. තවත් ලෙසකින් කිව හොත් ත්‍රිවිධ වේදනා ගෙන එන බැවින් ස්පර්ශය 'ආහාර' නාමය ලබයි. **(ඵස්සාහාරො තිස්සො වෙදනා ආහරතීති ආහාරො)**[13]

ඵස්සය චක්ඛු, සොත, ඝාන, ජිව්හා, කාය, මන, අධිවචන (මනොද්වාරික), පටිඝ (පඤ්චද්වාරික), සුඛවෙදනීය, දුක්ඛවෙදනීය, අදුක්ඛමසුඛවෙදනීය, කුසල් සිත් සහගත, අකුසල සිත් සහගත, අව්‍යාකෘත සිත් සහගත, කාමාවචර සිත් සහගත, රූපාවචර, අරූපාවචර, ශූන්‍යත, අනිමිත්ත, අප්‍රණිහිත, ලෞකික, ලෝකෝත්තර, අතීත, අනාගත, වර්තමාන වශයෙන් පස් විසි වැදෑරුම් වන බව මහානිද්දේස පාළිය දක්වයි.[14] මේ සියලු ආහාර පිළිබඳ ව ඥාත පරිඥාවෙන් ද තීරණ පරිඥාවෙන් හා ප්‍රහාණ පරිඥාවෙන් ද කටයුතු කළ යුතු බව එහි දී වැඩි දුරටත් විස්තර කොට තිබේ.

ඵස්සාහාරයෙහි ඇත්තේ උපගමන බිය යි. එය සම ඉවත් කළ දෙනක මෙනි. ඇය බිත්තියක්, ගසක්, දියකඩක්, අහස හෝ යම් ස්ථානයක් ඇසුරු කොට වසන්නී එහි වෙසෙන අන් සත්ත්වයෝ ඇය කන්නාහු ය. එබැවින් ආර්ය ශ්‍රාවකයා මේ ඵස්සාහාරය මැනවින් දැන ත්‍රිවිධ වේදනා අවබෝධ කරගෙන සියලු කිස නිමවා උතුම් අර්හත්වයට පත් වෙයි.[15]

විශේෂයෙන් තෘෂ්ණාධික චරිත ඇත්තන්ට ස්පර්ශාහාරය උපක්ලේශ වේ. ඔවුන් අරමුණුවල තෘෂ්ණා උපදවන බැවිනි. වහා ඇලෙන බැවිනි. අභිධර්මයේ දී විෂය රූප යටතේ විස්තර කෙරෙන්නේ ද මේ ස්පර්ශාහාරය ම ය.

3. මනෝසඤ්චේතනාහාරය

'මනෝසඤ්චේතනා' යනු 'චේතනාවට' ම නමකි. චේතනාව යනු සිතුවිල්ල යි. '**චෙතනාහං භික්ඛවෙ කම්මං වදාමි**'[16] යන්න බුදු දහමේ මූලික ඉගැන්වීමකි. ඒ අනුව කර්මය ම චේතනාව නම් වේ. ආයාසයෙන් යුතු ව සිත, කය, වචනය යන ති දොරින් සිදු කරන සියලු ක්‍රියා කර්ම ගණයට අයත් වේ.

අභිසංඛාර, සංඛාර යන පද ද 'චේතනා' යන්නට පර්යාය වේ. එහි 'හේතු ප්‍රත්‍යයවලින් හටගත්' යන අර්ථය ද ඇත. පුඤ්ඤාභිසංඛාර, අපුඤ්ඤාභිසංඛාර හා ආනෙඤ්ජාභිසංඛාර වශයෙන් සංස්කාරයෝ තිදෙනෙකි.

i. **පුඤ්ඤාභිසංඛාරඃ** කාමාවචර කුසල් සිත් අටත් රූපාවචර කුසල් සිත් අටත් පුඤ්ඤාභිසංස්කාරයෝ ය. කාමාවචර සිත් කාමාවචර භූමි ද රූපාවචර සිත් රූපාවචර භූමි ද උත්පත්තිය ගෙන දෙයි.

ii. **අපුඤ්ඤාභිසංඛාරඃ** දොළොස් වැදෑරුම් අකුසල් සිත් අපුඤ්ඤාභිසංඛාර වේ. ඒවා අපාය ප්‍රතිසන්ධිය ගෙන දෙයි.

iii. **ආනෙඤ්ජාභිසංඛාරඃ** චතුර් විධ අරූපාවචර සිත් ආනෙඤ්ජාභිසංඛාර නම් වේ. අරූප භවවල උත්පත්තිය ගෙනදෙන්නේ මේවා ය.

ඒ අනුව කාම, රූප, අරූප යන ත්‍රිවිධ භවවල උත්පත්තිය ලබාදීමේ බලයක් චේතනාව සතු ව පවතී. එහෙත් '**අසඤ්ඤසත්තා දෙවා අචෙතනකා**'[17] යැ යි සඳහන් ව තිබීමෙන් පෙනෙන්නේ අසඤ්ඤී රූපාවචර බ්‍රහ්මලෝකවල මෙය අක්‍රිය ව පවතින බව යි. කෙසේ වුවත් රූප උපදවන චතුර්විධ හේතු අතරින් කර්මය ද එකකි. අතීත කර්මයා හේතුවෙන් කර්ම භවවල උපත සිදු වේ. ඒ අනුව මනෝසඤ්චේතනාව ආහාරයක් වන්නේ ප්‍රතිසන්ධිය ගෙනදෙන බැවිනි. (**මනොසඤ්චෙතනා තීසු භවෙසු පටිසන්ධිං ආහරතීති ආහාරො**)[18]

කිසි දු ආකාරයකින් මනෝසඤ්චේතනාවෙහි රාග තෘෂ්ණා නූපදවිය යුතු බව බුදු රදුන් පුත්තමංස සූත්‍රයෙහි අවධාරණය කොට තිබේ. ප්‍රමාණයෙන් පුද්ගල ප්‍රමාණය ඉක්මවූ ගිනි සිළුවෙන් හා දුමෙන් තොර අඟුරු වළකට බලවත් පුරුෂයන් දෙ දෙනකු ජීවත් වනු කැමැති, මරණයට අකැමැති, සුවයට කැමැති, දුක පිළිකුල් කරන පුරුෂයකුගේ දෙ අතින් අල්වාගෙන අදින කල්හි එකී පුරුෂයාගේ සිතිවිල්ල කොතරම් දුරස් වන්නේ ද එසේ මනෝසඤ්චේතනාව ද බැහැර කළ යුතු බව බෞද්ධ උපදේශය යි.[19] මෙසේ චේතනාව කෙරෙහි ඇලීම, රාගය දුරලීමෙන් කාම, රූප, අරූප යන ත්‍රිවිධ තෘෂ්ණා පිරිසිඳ දැනගන්නා බවත් එසේ දත්තහුට කළ යුතු කිසිවක් ඉතිරි ව නොමැති බවත් එහි දී වැඩිදුරටත් පවසා තිබේ. එනම් චේතනාවෙහි තෘෂ්ණාව දුරු කළ පමණින් ප්‍රතිසන්ධිය නවතාලිය හැකි බව යි නැතහොත් උතුම් අර්හත්වයට පත් විය හැකි බව යි.

4. විඤ්ඤාණාහාරය

චිත්ත, මන, හදය, පණ්ඩර, මනායතන, මනින්ද්‍රිය, මනධාතු, මනෝ විඤ්ඤාණ ධාතු, විඤ්ඤාණ, විඤ්ඤාණධාතු, විඤ්ඤාණක්ඛන්ධ, විඤ්ඤාණාහාර ආදි විවිධ නම්වලින් මෙය ත්‍රිපිටකයෙහි නොයෙක් තැන දක්නට ලැබේ. '**විඤ්ඤාණං පටිසන්ධික්ඛණෙ නාමරූපං ආහරතීති ආහාරො**'[20]යැ යි දක්වා ඇති පරිදි ප්‍රතිසන්ධිය ලැබූ වහා ම නාමරූප ගෙන එන බැවින් විඤ්ඤාණය ආහාර නාමය ලබයි. 'නාම' යනු වේදනා, සංඥා, චේතනා, ඵස්ස, හා මනසිකාර යන පස යි. 'රූප' යන්නෙන් සතර මහා භූත රූප හා උපාදාය රූප ගැනේ. '**විඤ්ඤාණපච්චයා නාමරූපං**'[21] යන්න ද ප්‍රකට යෙදුමකි. එහි අරුත ද විඤ්ඤාණය ප්‍රත්‍යය කොටගෙන, හේතු කොටගෙන නාමරූප හටගන්නා බව යි. එසේ ම '**නාමරූපපච්චයා විඤ්ඤාණං**'[22] ලෙස ද සඳහන් ව තිබීමෙන් පෙනෙන්නේ විඤ්ඤාණය හා නාමරූප ඔවුනොවුනට ප්‍රත්‍යය වෙමින් පහළ වන බව යි. විඤ්ඤාණයෙන් තොර ව සත්ත්ව ජීවිතයකට හෝ සත්ත්ව ජීවිතයෙන් තොර ව විඤ්ඤාණයට හෝ පැවැත්මක් නැත. විඤ්ඤාණය පහ වූ වහා ම සිරුර ඉවත ලූ දර කඩක් මෙන් පොළෝ තලය වැළැඳගන්නේ එබැවිනි.

විඤ්ඤාණාහාර යන යෙදුම භාවිත කළ හැක්කේ කෙලෙස් හරිත පුද්ගලයන්ගේ විඤ්ඤාණය සඳහා පමණි. ප්‍රතිසන්ධිය නිමා කළ රහතන් වහන්සේලාගේ විඤ්ඤාණය යළි නාමරූප ගෙන එන්නේ නැත. රහත්හු විඤ්ඤාණයේ මූලබීජ මුලිනුපුටා දැමූ හ. එනම් අවිද්‍යාව යි. **(අවිජ්ජා විඤ්ඤාණ බීජං භවති)**[23]

විඤ්ඤාණාහාරය මිථ්‍යා දෘෂ්ටිකයාට උපක්ලේශයකි. ඒ හේතුවෙන් පුද්ගලයා අනිත්‍යයෙහි නිත්‍ය සංඥාව ඇති කරගනී. එබැවින් චිත්තානුපස්සනාවෙන් විඤ්ඤාණය මැනැවින් දත යුතු ය. විඤ්ඤාණය ප්‍රහීණ කිරීමේ මාර්ගය ආර්ය අෂ්ටාංගික මාර්ගය යි. වරද කොට හසු වූ සොරකුට රාජ නියමය පරිදි පෙර වරුවෙහි ද මද්දහනෙහි ද පස් වරුවෙහි ද අඩයටි සියය බැගින් පහර දෙයි ද ඉන් ඒ පුද්ගලයා විඳින දුක හා වේදනාව යම් සේ ද විඤ්ඤාණාහාරය ද එසේ දත යුතු බව දක්වා තිබේ.[24] විඤ්ඤාණාහාරය මැනැවින් දත් කල නාමරූප ද මැනැවින් අවබෝධ වන බවත් නාමරූප පිළිබඳ ව මනා අවබෝධයකින් යුත් ආර්ය ශ්‍රාවකයාට කළ යුතු අන් කිසි කටයුත්තක් නොමැති බවත් බුදුන් වහන්සේ දේශනා කළ සේක.

මේ චතුර් විධ වූ ආහාර අභිඥා පරිඥා වශයෙන් දත යුතු බවත් එසේ දැනීමෙන් ඔහුට කළ යුතු තවත් කිසිවක් නො වන බවත් බුදුන් වහන්සේ දේශනා කළ සේක. ඒ අනුව චතුර්විධ ආහාර පිළිබඳ ඇලීම්, තෘෂ්ණා දුරු කොට ප්‍රහාණය කළ යුත්ත ප්‍රහාණය කිරීමෙහි සමත් වූවෝ අර්හත්වය නම් බුදු දහමේ මූලික අරමුණ සාක්ෂාත් කිරීමෙහි සමත් වෙති.

සමස්තයක් ලෙස ආහාර සංකල්පය විමසීමේ දී සාමාන්‍ය ව්‍යවහාරයේ දී ආහාර යන්නෙන් අදහස් කරන්නේ අප එදිනෙදා අනුභව කරන ආහාර පමණක් බව පැහැදිලි වේ. එහෙත් ආහාර පිළිබඳ බෞද්ධ දෘෂ්ටිය ඊට හාත් පසින් ම වෙනස් වූවකි. එහි දී ආහාර වර්ග හතරක් පෙන්වාදෙන අතර ඉන් තුනක් ම මානසික අංශය නියෝජනය කරන ඒවා වීම සුවිශේෂ කරුණකි. සාමාන්‍ය ආහාර කබලීකාර ආහාර නමින් දක්වා තිබේ. එහෙත් එහි දී ද සාමාන්‍ය ජනයා ආහාර දෙස බලන දෘෂ්ටි කෝණයට එහා ගිය දාර්ශනික සංකල්පයකින් කබලීකාර ආහාරය ද විග්‍රහ කොට ඇති

බව පෙනේ. එනම් සාමාන්‍ය ජනයා ආහාර අනුභව කරන්නේ සිරුර පෝෂණය කිරීමටත් අලංකාර කිරීමටත් ඔපමට්ටම් වීම පිණිසත් ය. නැත හොත් ආහාරයෙහි ගිජුකම හේතුවෙනි. එහෙත් බුදු රදුන් දේශනා කරන්නේ කබලීකාර ආහාරය ගත යුත්තේ තම යහපත් කටයුතු ඉදිරියට පවත්වාගෙන යෑම පිණිස සිරුර ක්ලාන්ත ස්වභාවයට පත් වීම වළක්වනු පිණිස බව යි.

ආහාර සංකල්පයේ දී මානසික ආහාර විශේෂ ත්‍රිත්වයක් හඳුන්වා දී තිබීමෙන් ඒ සඳහා වැඩි අවධානයක් යොමු වී ඇති බව පැහැදිලි වේ. කොතරම් රසවත් ගුණවත් ආහාර අනුභව කළ ද මානසික සුවයක් නො ලබන්නකු නිරෝගී පුද්ගලයකු නො වේ. එබැවින් කායික සෞඛ්‍යය උදෙසා මානසික තත්ත්වය මහත් බලපෑමක් සිදු කරයි. ඵස්සාහාර, මනෝසඤ්චේතනාහාර, විඤ්ඤාණාහාර ය මේ ත්‍රිත්වය ම එකිනෙක බැඳී පවතී. ඒවායෙහි ඇලීම, තෘෂ්ණා ඉපැදවීම විවිධ මානසික ආතතිවලට මඟ පාදයි. ඇතැම් පුද්ගලයෝ බලාපොරොත්තු වන පරිදි කටයුතු සිදු නො වීමෙන් ද මානසික ආබාධවලට ලක් වෙති. පළමු ව මනස පිරිසුදු කරගත යුතු බව බුදු රදුන් දේශනා කළේ එබැවිනි. එය ඉතා අපහසු කාර්යයක් බවත් කෙසේ හෝ උත්සාහවත් ව සිත සංවර කරගැනීමෙහි සමත් වන්නේ නම් එය ම මහත් ප්‍රයෝජනයක් වන බවත් ධම්මපදයෙහි විශේෂයෙන් චිත්ත වග්ගයෙහි සඳහන් ය.

චතුර් විධ ආහාර පිරිසිඳ දැනගත්තහුට කළ යුතු කිසිවක් ඉතිරි ව නැතැ යි පැවැසීමෙන් ද වඩාත් අර්ථවත් කෙරෙන්නේ මෙකී මානසික ආහාර ම ය. මන්ද යත් කබලීකාර ආහාරය විෂයෙහි සිදු කළ යුත්තේ එහි ඇලීම, තෘෂ්ණාව දුරු කිරීම පමණි. එය ප්‍රහාණය කළ යුතු නැත. එහෙත් මානසික ආහාර අභිඥා පරිඥාදී වශයෙන් දත යුතු සේ ම ඒවායෙහි ඇලීම දුරු කොට ප්‍රහාණය කළ යුතු ය. කළ යුතු කිස නිමවා අර්හත්වය නම් අග්‍ර ඵලය සාක්ෂාත් කරගත හැක්කේ එකී මානසික දියුණුවෙන් ය. බෞද්ධ ආහාර සංකල්පයෙහි සුවිශේෂත්වය ද එය ම ය.

ආන්තික සටහන්

[1] ඛුද්දකනිකාය 01, කුමාරපඤ්හා 04 පිටුව
[2] සංයුත්තනිකාය 02, නිදාන සංයුත්තය, ආහාරවග්ගය, ආහාර සූත්‍රය, බුද්ධ ජයන්ති මුද්‍රණය, 20 පිටුව
[3] මජ්ඣිම නිකාය 01, මහායමක වග්ගය, මහා තණ්හාසඞ්ඛය සූත්‍රය, බුද්ධ ජයන්ති මුද්‍රණය, 610 පිටුව
[4] සාරත්ථදීපනී ටීකා, Chattha Sangayana CD, 1999, Vipassana Researc Institute.
[5] දීඝනිකාය 03, අග්ගඤ්ඤ සූත්‍රය, බුද්ධ ජයන්ති මුද්‍රණය, 144 - 152 පිටු
[6] සංයුත්තනිකාය 02, නිදාන සංයුත්තය, මහාවග්ගය, පුත්තමංස සූත්‍රය, බුද්ධ ජයන්ති මුද්‍රණය, 154 පිටුව
[7] මජ්ඣිමනිකාය 01, මූලපරියාය වග්ගය, සබ්බාසව සූත්‍රය, බුද්ධ ජයන්ති මුද්‍රණය, 26 පිටුව
[8] සංයුත්ත නිකාය 02, නිදාන සංයුත්තය, මහාවග්ගය, අත්ථිරාග සූත්‍රය, බුද්ධ ජයන්ති මුද්‍රණය, 158 පිටුව
[9] පාලි සිංහල ශබ්දකෝෂය, මඩිතියවෙල සිරි සුමංගල හිමි, 369 පිටුව
[10] මජ්ඣිමනිකාය 01, සීහනාද වග්ගය, මධුපිණ්ඩික සූත්‍රය, බුද්ධ ජයන්ති මුද්‍රණය, 280 පිටුව
[11] විභංග මූලටීකා, Chattha Sangayana CD, 1999, Vipassana Research Institute.
[12] මජ්ඣිමනිකාය 01, මහායමක වග්ගය, මහා තණ්හාසඞ්ඛය සූත්‍රය, බුද්ධ ජයන්ති මුද්‍රණය, 612 පිටුව
[13] සාරත්ථදීපනී ටීකා, Chattha Sangayana CD, 1999, Vipassana Research Institute.
[14] මහානිද්දේසපාළි, ගුහට්ඨක සුත්තනිද්දේසය, බුද්ධ ජයන්ති මුද්‍රණය, 74 පිටුව
[15] සංයුත්තනිකාය 02, නිදාන සංයුත්තය, මහාවග්ගය, පුත්තමංස සූත්‍රය, බුද්ධ ජයන්ති මුද්‍රණය, 154 පිටුව
[16] අංගුත්තර නිකාය 04, ඡක්ක නිපාතය, මහාවග්ගය, නිබ්බෙධික සූත්‍රය, බුද්ධ ජයන්ති මුද්‍රණය, 208 පිටුව
[17] විභංග ප්‍රකරණය 02, ධම්මපදය විභංගය, බුද්ධ ජයන්ති මුද්‍රණය, 300 පිටුව
[18] සාරත්ථදීපනී ටීකා, Chattha Sangayana CD, 1999, Vipassana Research Institute.
[19] සංයුත්තනිකාය 02, නිදාන සංයුත්තය, මහාවග්ගය, පුත්තමංස සූත්‍රය, බුද්ධ ජයන්ති මුද්‍රණය, 156 පිටුව
[20] සාරත්ථදීපනී ටීකා, Chattha Sangayana CD, 1999, Vipassana Research Institute.
[21] මජ්ඣිමනිකාය 01, මහායමක වග්ගය, මහා තණ්හාසඞ්ඛය සූත්‍රය, බුද්ධ ජයන්ති මුද්‍රණය, 612 පිටුව
[22] දීඝනිකාය 02, මහාපදාන සූත්‍රය, බුද්ධ ජයන්ති මුද්‍රණය, 48 පිටුව
[23] ඛුද්දකනිකාය, පෙටකොපදෙසය, 142 පිටුව
[24] සංයුත්තනිකාය 02, නිදාන සංයුත්තය, මහාවග්ගය, පුත්තමංස සූත්‍රය, බුද්ධ ජයන්ති මුද්‍රණය, 156 පිටුව

මූලාශ්‍රය නාමාවලිය

අංගුත්තරනිකාය 04, 2006, බුද්ධ ජයන්ති මුද්‍රණය
ඛුද්දකනිකාය 01, 2006, බුද්ධ ජයන්ති මුද්‍රණය
දීඝනිකාය 02, 2006, බුද්ධ ජයන්ති මුද්‍රණය
දීඝනිකාය 03, 2006, බුද්ධ ජයන්ති මුද්‍රණය
පාලි සිංහල ශබ්දකෝෂය, මඩිතියවෙල සිරි සුමංගල හිමි, 1965, ඇම්.ඩී. ගුණසේන සහ සමාගම.
පෙටකොපදෙසය, 2006, බුද්ධ ජයන්ති මුද්‍රණය
මජ්ඣිමනිකාය 01, 2006, බුද්ධ ජයන්ති මුද්‍රණය
මහානිද්දේස පාළි, 2006, බුද්ධ ජයන්ති මුද්‍රණය
විභංගප්‍රකරණය 02, 2006, බුද්ධ ජයන්ති මුද්‍රණය
සංයුත්තනිකාය 02, 2006, බුද්ධ ජයන්ති මුද්‍රණය
Chattha Sangayana CD, 1999, Vipassana Research Institute, Dammagiri, Igatpyri, 422 403, Nashik, India. & http//www.vri.hamma.org

අතීත ගැමි ජනයාගේ ආහාර වර්ග පිළිබඳ තොරතුරු ජනකතාවලින් හෙළි වන අන්දම

තිළිණි තාරකා රණසිංහ

Among the aspects of folk life that can be identified through Sinhalese folk tale, food has a significant place. Paddy cultivation was the primary occupation of the rural folks in the traditional Sinhalese society. In addition to rice which was their main food item, meat, fish, vegetables and different types of green leaves and fruits were included in the daily diet of the rural Sinhalese people. There were substitutes for rice like various types of yams, jack etc... At least one of their three meals consisted of Rotti, Pittu or Thalapa. The rural Sinhalese people were equipped with both tangible and intangible knowledge on dietary habits. In this study, emphasis will be paid to information on the traditional dietary habits and practices of the rural Sinhalese people as revealed through their folk tales.

© තිළිණි තාරකා රණසිංහ

සංස්. ජයමල් ද සිල්වා, දිල්ශාන් මනෝජ් රාජපක්ෂ, දුලන්කා ලංසකාර, දිනේෂ් සඳරුවන්

'ප්‍රභා' ශාස්ත්‍රීය සංග්‍රහය, තුන් වැනි කලාපය - 2013/2014

මානවශාස්ත්‍ර පීඨය, කැලණිය විශ්වවිද්‍යාලය

අතීත ගැමියෝ තමා නිෂ්පාදනය කළ ආහාරපාන භුක්ති වින්දා හ. ඔවුන් මේ ආහාරපාන භාවිත කළේ හුදෙක් ස්ව කුසගින්න සපුරාගැනීමට පමණක් ම නො වේ. ඒ ආහාර වේල් හා බැඳි විවිධ භාවිත ඒ අතර විය. ඔවුන් දෛනික ව පරිභෝජනය කළ ආහාර වේල්වලට වඩා ඇතැම් ඒවා වෙනස් විය. නිවසට අමුත්තකු පැමිණි කල සිදු කරන සංග්‍රහය මඳක් හෝ විශේෂ විය. එමෙන් ම විශේෂ අවස්ථාවල භාවිත කළ ආහාරපාන වට්ටෝරු සාමාන්‍ය ආහාර වේලක තත්ත්වයට වඩා උසස් විය. එනමුත් ඇතැම් මසුරු මිනිසුන්ගේ ක්‍රියා කලාප මීට මඳක් වෙනස් විය. අවස්ථාව කොතරම් වැදගත් වුව ද මසුරුකම මුල් වූ අවස්ථා බොහෝ ජනකතා ඇසුරෙන් හඳුනාගත හැකි ය. කෙසේ නමුත් මංගල උත්සවල දන් පිරිනමන අවස්ථා, කුඹුරක දී කමතක දී සිදු කෙරෙන වැදම්, ඇඹුල බෙදීම්, මුත්තෙට්ටු යනාදි අවස්ථාවල දී තමාට හැකි පමණින් ආහාර වර්ග විශේෂ කොට තැනීමට අතීත ගැමියෝ උත්සුක වූ හ.

කෑම වට්ටෝරු වෙන වෙන ම තබා ගනිමින් ආහාර වර්ග පිළියෙල කරන ආකාරය පියවරෙන් පියවරට හඳුන්වාදෙනු ලැබුවේ වර්තමාන සූපවේදීනියන් විසින් නො වේ. ආහාර පාන සකස් කරගැනීම හා ඒ පිළිබඳ ව දැක්වෙන කෑම වට්ටෝරු ගණනාවක් අතීතයේ ද තිබූ බව ජනශ්‍රැතිය ඇසුරින් හඳුනාගැනීමට පුළුවන. ඒ අතරින් ජනකතාවලින් විද්‍යමාන වන කෑම වට්ටෝරු රැසකි. බත පිළියෙල කරගන්නා අවස්ථාවේ සිට රස කැවිලි පිළියෙල කරගන්නා තෙක් ආහාරපාන වර්ග රැසක් සකසන ආකාරය පිළිබඳ තොරතුරු ජනකතාවල අන්තර්ගත ය.

ආහාරපාන සකස් කරගැනීම හා ජනකතාවල අන්තර්ගත කෑම වට්ටෝරු

අතීත ජනතාව අතර ඔවුනට ම ආවේණික වූ කෑම වට්ටෝරු පැවතුණි. ඒවා වර්තමානයේ මෙන් ඉතා දියුණු තාක්ෂණික මෙවලම් යොදාගෙන සාදනු ලැබූ ආහාර වර්ග නො වේ. එනමුත් මේ ආහාර වට්ටෝරු පිළිබඳ තොරතුරු ජනකතාවල ඉතා පැහැදිලි ව ඉදිරි පත් කොට තිබේ. ඒවා ඉතා සරල විය. පරිසරයෙන් ම ලබාගත් ස්වභාවික ආහාර ද්‍රව්‍ය සැකැසීම සඳහා කෘත්‍රිම රසකාරක භාවිත නො වුණි.

එමෙන් ම කෑම වට්ටෝරු හැරුණු විට විවිධ ආහාර වර්ග සකසන ආකාරය හා ඒවාට අවශ්‍ය ද්‍රව්‍ය කෙටියෙන් හඳුන්වන අවස්ථා රැසක් ජනකතා ඇසුරෙන් හඳුනාගැනීමට පුළුවන.

ලබු කිරිබත් සෑදීම

ගැමි ජනයා අතර භාවිත කිරිබත් වර්ග රැසකි. කිරිබත, ඉඹුල් කිරිබත, පැණි කිරිබත, මුං කිරිබත යනාදිය ඊට නිදසුන් ය. තැම්බීගෙන එන කැකුළු හාලට කිරි දමා කිරිබත සාදාගත් හ. තැම්බීගෙන එන කැකුළු හාලට පැණි දමා පැණි කිරිබත සාදාගත් හ. හොඳින් ඉදුණු කිරිබතට පැණි පොල් මැදි කොට ඉඹුල් කිරිබත සාදාගත් හ. කැකුළු හාල් මුං ඇට සමඟ තැම්බීමට දමා ඊට කිරි එක් කොට මුං කිරිබත සාදාගත් හ. මේ හැරුණු විට ලබු කිරිබත් ද අතීත ගැමියන් අතර ඉතා ජනප්‍රිය ආහාරයක් විය. "ලබු කිරිබත් කෑ කතාවේ" ලබු කිරිබත් සාදන ආකාරය පියවරෙන් පියවර පැහැදිලි ව දක්වා තිබේ. ඒ කතාවේ සඳහන් වන අන්දමට ලබු කිරිබත සාදන්නේ හාවකු හා නරියකු එක් වීමෙනි. තිරිසන් සතුන් උපයුක්ත ව කතාව ගොඩනැංවුව ද ආහාරය සකසන අභෞතික සංස්කෘතික දැනුම අතීත ගැමියා සතු ය. ලබු කිරිබත් සාදන ආකාරය කතාවේ සඳහන් වන්නේ මතු දැක්වෙන පරිදි ය.

"ලබු ගෙඩිය මෝරන කොට නරියා හාවාට කියන්නේ, 'යාළුව අපි දෙන්නා මේ ලබු ගෙඩිය කපලා ලබු කිරිබතක් හදාගෙන කමු' කියලා"[1]

"ඉස්සර වෙලා හාල් හෝදලා ලිප තියලා ඊට පස්සෙ ලබු ගෙඩියෙ පොත්ත රැහැලා ඒක හත්තළනවා - හත්තළනවා කියන්නේ හීන් කෑලි හිටින්න ගෙඩියෙ එක් අතකට ළඟ ළඟ පිහියෙන් කොටා ගෙන යනවා. අනෙක් සැරේ ඒ හීන් කෑලි අළුවා හැඬේ හිටින්ඩ අනෙක් අතටත් ඒ වගේ ම කොටා ගෙන ගිහින් කෑලි හැලෙන්ඩ ගෙඩිය රහිනවා. එතකොට මාවී හාලෙ බත් ඇට තරමෙ කෑලි හිටිනවා. ඉතින් ලබු ගෙඩිය හත්තළලා ලිපේ තිබුණු බතට එකතු කරලා පොල් කිරි යි ලුණු යි දමලා හැඳි ගෑවා. දැන් බත හරි. තව ඇත්තෙ කිරි ටික පැහෙන්ඩ විතරයි."[2]

ජනකතාව ශ්‍රවණය කරන්නාට මේ මොහොතේ වුව ද ලබු කිරිබත සැකැසීමට පුළුවන. එතරම් පැහැදිලි ව ලබු කිරිබත සකසන ක්‍රමවේදය ජනකතාවේ සඳහන් ය. එක ම ජනකතාව විවිධ පිරිස් අතර විවිධ අයුරින් ව්‍යාප්ත අවස්ථා බොහෝ ය. එසේ වුව ද ඒ කතාවල තේමාව සමාන ය. නමුත් කතා සන්දර්භයේ යම් යම් වෙනස්කම් පවතී. "ලබු කිරිබත්" නම් කතාවේ ද ලබු කිරිබත සාදන ආකාරය සඳහන් ව තිබේ. එනමුත් ඒ ක්‍රමවේදය උක්ත සඳහන් ආකාරයට වඩා මඳක් වෙනස් ය.

"ඔන්න ලබු ගෙඩිය ගානට මෝරල ආව ම හිවලා කියනවා 'යාළුවේ, යාළුවේ ලබු කිරිබත් කමු' 'ලබු කිරිබත් කන්න හාල් කෝ-පොල් කෝ - පැණි කෝ - ලුණු කෝ- ගින්දර කෝ - හැළියක් කෝ ' හාවා ඇහුවා."[3]

ලබු කිරිබතට ගන්නා ලබු ගෙඩිය හොඳින් මෝරා තිබිය යුතු ය. එමෙන් ම එය පමණක් ප්‍රමාණවත් නො වේ. පූර්වෝක්තියේ හාවා සඳහන් කරන්නේ ලබු කිරිබත සැකැසීමට අවශ්‍ය දෑ ය. එමෙන් ම මේ කතාවේ එන හාවා හා නරියා ලබු කිරිබත සාදන ආකාරය මඳක් වෙනස් ය.

"ලබු ගෙඩිය කැඩුවෙ හාවා දෙන්න ම එකතුවෙලා ලබු පොත්ත සැහැලා හීන් කෑලිවලට කැපුවා. හාල් ඇට තරමට හීන් වෙන්ට ලිපක් හැදුවා. ගල් ගෙඩි තුනක් හොයා ගෙන ඇවිත් ඉන් පසු හාල් හා ලබු හැළියට දමා වතුර වක්කර ගින්දර මොලවා කිරිබත් ලිපේ තිබ්බා.

දැන් දෙන්නම පොල් ගෑවා ගාලා පොල් මිරිකුවා. ඒ වෙන කොට කිරිබත උතුරලා නැවතිලා තිබුණා. දෙන්නා ම පොල් කිරිත්, පැණිත් ඉදුණු බතට දමලා කළවම් කළා. දැන් කිරිබත් දුම් දමනවා හරි සුවඳයි. ගොද, ගොද, ගොද, ගොද"[4]

කතාවේ සඳහන් පරිදි ලබු කිරිබත සාදන ආකාරය පාඨකයාගේ ආහාර රුචිය වර්ධනය කිරීමට සමත් ය. පළමු වැනි කතාවේ ලබු කිරිබත ඉදෙන්නේ ලබු හා සහල් හැළියට පොල් කිරි එක් කිරීමෙනි. අනෙක් කතාවේ සෑදෙන ලබු කිරිබතට පොල්

කිරිවලට අමතර ව පැණි ද එක් කෙරේ. මෙයින් පෙනී යන්නේ ඒ ඒ ප්‍රදේශවලට ආවේණික ලෙස එක ම ආහාරය විවිධාකාරයෙන් සැකැසුණු බව යි. එක ම ජන කතාව විවිධ ප්‍රදේශවල විවිධ අයුරින් ව්‍යාප්ත වේ. ඒ ඒ ප්‍රදේශවල වසන්නන් ලබු කිරිබත සෑදූ ආකාරය පවසන්නේ තමාට ගෝචර වූ පරිද්දෙනි. එක ම කතා තේමාව යටතේ වුව ද කිරිබත සාදන ක්‍රමය දෙයාකාරයෙන් සඳහන් වන්නේ එහෙයිනි.

තලප, පිට්ටු හා රොටී සෑදීම

බත්, කිරිබත් ආදිය හැරුණු විට අතීත ගැමි ජනයාගේ ආහාර වේලට නිරායාසයෙන් ම එක් වූ ආහාර වර්ග අතර පිට්ටු, රොටී, තලප යනාදිය විශේෂ විය. බතට ආදේශක ආහාර වූ මේවා සකස් කරනු ලැබුවේ ධාන්‍ය වර්ග අඹරා ලබාගත් පිටියෙනි. එබැවින් ඒවා පෝෂණ ගුණයෙන් ද අනූන විය. ශරීර ශක්තිය වඩවන ආහාර වර්ග විය.

කුරක්කන් වනාහි අතීත ගැමියන් වඩාත් ප්‍රිය කළ ධාන්‍ය වර්ගයක් විය. අතීතයේ හැම නිවසක ම පාහේ කුරහන් ගලක් තිබුණි. ඒ කුරහන් ඇට අඹරා පිටි කරගැනීමට ය. මේ කුරක්කන් පිටියෙන් ඔවුහු කුරක්කන් පිට්ටු, කුරක්කන් රොටී, කුරක්කන් තලප යනාදි ආහාර වර්ග සකස් කළ හ. කුරක්කන් රොටී සාදාගන්නා ආකාරය පිළිබඳ ව "රිළා මල්ලි" නම් ජනකතාවේ සඳහන් ය. එහි එන රිළා මල්ලි තම අක්කාට යැවීම සඳහා රොටී පුලුස්සයි.

"කුරක්කන් පිටි කුල්ලට ඇන්න කුඩු ගහලා රල් පිටි (රළු පිටි) බේරා ගෙන අයින් කේගෙන එච්චට වතුරයි ලුණු වතුරයි දමලා අනන්න පටන් ගත්තා රොටී දෙකක් ඉව්වා"[5]

රිළා මල්ලි රොටී සකසන ආකාරය කතාවේ සඳහන් වන්නේ යථෝක්ත පරිදි ය. හීනියට අඹරාගන්නා කුරක්කන් පිටිවලට වතුර සමඟ ලුණු දමා අනා කබලේ පුලුස්සාගනී. බොහෝ විට රොටිය කළු වීම වැළැක්වීමට කබල මත කැන්ද කොළයක් හෝ කෙසෙල් කොළ කැබැල්ලක් තබා ඒ මත රොටිය වඩනු ලැබේ. වර්තමානයේ රොටී සකසා ගන්නා අන්දම මේ ක්‍රමයට එතරම් වෙනස් නො වේ.

අතීත ගැමි ගෙවල්වල පිට්ටු ද ජනප්‍රිය ආහාරයක් විය ඇතැම් විට පිට්ටු තනනු ලැබුවේ සකසාගත් අමු පිට්ටුව රෙද්දක ගැට ගසා තැබීමෙනි. "බින්තැන්නේ මීමින්නෝ රැට පිට්ටු කන්නේ" යන කතාවේ පිට්ටු සැදූ ආකාරය සඳහන් ය.[6] එහි නිවැසි කාන්තාව රෙදි කැබැල්ලක කුරක්කන් ගැට ගසා පිරුම හෙවත් පිට්ටුව තැම්බීමට ළිපේ තැබූ බව සඳහන් ය. ඇතැම් ප්‍රදේශවල පිට්ටු සාදනු ලැබුවේ පිට්ටු බම්බුවෙනි. හොඳින් සුද්ධ කරගත් උණ බටයක රෙදි පටි හොඳින් බැඳ එයට පිට්ටුව පුරවා හුමාලයෙන් තම්බාගනු ලැබේ. පිට්ටු බම්බුවෙන් සැදූ පිට්ටු "බම්බු පිට්ටු" නමින් හැඳින්විණ. එක ම ආහාර වර්ගය වුව ද පිළියෙල කර ගන්නා ආකාරය විවිධ විය. ඒවාට යෙදූ නම්වල ද යම් විවිධත්වයක් දක්නට ලැබේ. බම්බු පිට්ටු තැනීම පිළිබඳ "කතාකළොත් පරාදයි" කතාවේ සඳහන් ය.[7]

විවිධ ව්‍යංජන වර්ග සෑදීම

අතීත ගැමි ජනතාව ස්වකීය ආහාර වේල සඳහා අවශ්‍ය සියලු දෑ සපයාගත්තේ තම අවට පරිසරයෙනි. මස්, මාළු මෙන් ම එළවළු පලතුරු ද ඊට අයත් විය. එළවළුවලටත් වඩා වැඩි වශයෙන් ගැමි ජනයාගේ බතට එක් වූ ව්‍යංජනය වූයේ මස් ව්‍යංජනය යි. දඩයමෙන් ලබාගන්නා මාංස ආහාර සීමා වූයේ දිනකට දෙකකට පමණක් නො වේ. ඔවුහු ඒවා කල් තබාගැනීමට විවිධ උපක්‍රම අනුගමනය කළ හ.

මස් ව්‍යංජන සෑදීම

අතීත ගැමියන් අතර වඩාත් ප්‍රචලිත වූ ආහාරයක් ලෙස "දඩ මස්" හඳුනාගැනීමට පුළුවන. වනාන්තරයේ වෙසෙන ඕනෑ ම සතකු මරා ලබා ගන්නා ඕනෑ ම මසක් පොදුවේ දඩ මස් නම් වේ. දඩ මස් ව්‍යංජනය ඕනෑ ම ආහාර වර්ගයකට පදමට ගැළපෙන්නක් විය. බත්, පිට්ටු, තලප, රොටී ආදිය කෑම සඳහා බොහෝ නිවෙස්වල පිසිනු ලැබුවේ දඩ මස් ව්‍යංජනයකි.

"ගොඩ ගොයිතැන් කොරන හින්දා මේවගේ ඇත්තන්ගේ අටුකොටු පිරිල තියෙන්නෙ ඉරිඟු, කුරක්කන්, මේනේරි, තල වගේ එව්වගෙනුයි. ඒ හින්ද මේ ඇත්තො කෑවෙ හැම වේලකටම තලප,

රොටී, පිට්ටු වගේ එව්වා තමයි. තලප ගිලින්ඩ නම් මස් හොද්දක් ඕනෑ ම යි. තලප ගිලින්ඩ හදන මස් හොද්දට කුරක්කන් පිටි ටිකක් මුහුං කොරල ගත්තහ ම හොද්ද හොඳ අටකමට ම තියෙනවා එතකොට තලප ගිලින්ඩ හොද්ද පංකාදු හතයි."[8]

ආහාර වර්ග රසවත් කරගැනීමට ඔවුන් අතර සියුම් සූප ශාස්ත්‍ර රැසක් භාවිත විය. පූර්වෝක්තියේ අන්තර්ගත වූයේ ද එබඳු සූප ශාස්ත්‍ර රහසකි. මස් හොද්දේ උකු ගතිය වැඩි වන කල්හි කෑම රුචිය ද වැඩි වේ. ඒ සඳහා මස් හොද්දට පිටි ස්වල්පයක් මුසු කිරීමට අතීත ගෘහණියෝ පෙළඹුණ හ.

මෙසේ ආහාර පිසින අවස්ථාවල යම් යම් අත් වැරැදීම් සිදු වේ. ව්‍යංජනයට ලුණු වැඩි වීම, බත් මුට්ටිය රොස් වීම ආදිය එබඳු අත් වැරැදීම් වේ. බත රොස් වී නම් පොල් බෑය බත් මුට්ටියේ මුනින් හරවා තැබීමට අතීත ගැමියෝ පෙළඹුණ හ. එවිට රොස් ගතිය අඩු විය. ලුණු වැඩි වූ විට ව්‍යංජනයට පොල් කිරි මඳක් එකතු කිරීම ඔවුන්ගේ සිරිත විය. "මස් ඇතිලියේ ලුණු බැලූ හැටි" නම් කතාවේ එන කරෝහාමි නම් ගැහැනිය තම ඌරු මස් ඇතිලියට ලුණු දමවන්නේ අසල්වැසි පේදුරු නැමැත්තා ලවා ය. ඔහු අතින් ලුණු වැඩි වූ විට ඇය මෙසේ පවසයි.

"එහෙම නම් ඕතන ඇති පොල් කිරි මැටි කෝප්පයක්, අන්න ඒකෙන් ටිකක් දමාපන්."[9]

මස් ව්‍යංජනය සඳහා පමණක් නො ව වෙනත් ඕනෑ ම ව්‍යංජනයකට ලුණු වැඩි වූ විට අතීත ගැමියන් මේ උපක්‍රමය භාවිත කරන්නට ඇත.

මේ හැරුණු විට මිශ්‍ර ව්‍යංජනයක් ලෙස ද දඩ මස් භාවිත කළ අවස්ථා පිළිබඳ ව ජනකතාවල සඳහන් ය. "අමාරු වැඩක්" ජනකතාවේ අල අනුභව කිරීම සඳහා බටු ව්‍යංජනයක් සාදා තිබූ බව සඳහන් ය. ඒ බටු ව්‍යංජනය පුරු දඩ මස් හෙවත් වේලාගත් දඩ මස් එක් කොට පිසූවක් බව එහි සඳහන් ය.[10] ආහාර වර්ග දෙකක් එක් කොට ව්‍යංජනයක් සකස් කිරීමේ දී ඒ ව්‍යංජනය ඉතා රසවත් වේ. විවිධ පෝෂක ද්‍රව්‍ය වැඩි වශයෙන් එහි අන්තර්ගත ය. ව්‍යංජන

දෙකක් පිසීම වෙනුවට එක් ව්‍යංජනයක් පමණක් පිසීමට හැකි වීම යන පහසුව ද ගෘහණියට හිමි වේ.

මස් ව්‍යංජන හැරුණු විට විවිධ ශාකමය ආහාර ද්‍රව්‍ය ඇසුරින් සාදාගත් ව්‍යංජන රැසක් අතීත ගැමි ජනයා අතර ප්‍රචලිත විය.

ශාකමය ව්‍යංජන වර්ග සෑදීම

එළවළු ආදිය හැරුණු විට ඇතැම් ගස්වල මල්, කොළ, දලු, පොතු යනාදි ඕනෑ ම ද්‍රව්‍යයක් ආහාර ලෙස භාවිත කිරීමට අතීත ගැමියෝ පෙළඹුණ හ. ඇතැම් විට ගැමියෝ සහල් හෝ ධාන්‍ය තැම්බූ ජලයෙන් ද ධාන්‍ය සේදූ ජලයෙන් ද විවිධ ව්‍යංජන සකසා ගත් හ. "කරකොළපාණු" නැමැති ව්‍යංජනය ඊට මනා නිදසුනකි. මතු දැක්වෙන්නේ කරකොළපාණු සාදන ආකාරය යි.

"රතු කැකුළු හාල් ගරන කොට සෝදල ගන්න වතුරවලට කියන්නේ 'පාණු වතුර' කියලයි. පාණු වතුරයි, අමු මිරිස්, රතු ලූනු, හොඳට පැහිච්ච පොල් ගෙඩියක පොල් කුඩුයි කර කොළ ගහේ දලුයි මුහුන් කොරල හදන හොද්දට කරකොළ පාණු කියල පානම්පත්තුවේ උන්දල කියනවා. මේ කරකොළ පාණු හට්ටිය ලිපේ තියලා කැකුළු හාල්වල ඌසාල් ටිකකුත් ඒකට මුහුන් කොරල තැම්බෙන්ඩ ඇරලා ගත්තම දිව්‍ය බෝජනයක් පරාදයි. අලුත් හාලෙ බතුයි පාණුයි හැමදාම කන්ඩ තියනවා නම් කොච්චර හොඳ ද කියල පානම්පත්තුවේ ඇත්තො නිතර ම කියනවා."[11]

අතීත ගැමියන්ගේ ආහාර වේල ඉතා සරල වූවක් බව මීට ඉහත දී ද සඳහන් කෙරිණි. කරකොළපාණු මෙන් ම පෝෂ්‍යදායී තවත් ව්‍යංජනයක් ලෙස "මුරුංගා කොළ මැල්ලුම" හඳුනාගැනීමට පුළුවන. "මක්කයි හුක්කයි නැතුව මුරුංගා කොළ එක්ක බත් කාපඩා" කතාවේ මුරුංගා කොළ මැල්ලුම සෑදූ ආකාරය සඳහන් වේ.[12] එහි එන මොවී මුරංගා කොළ කඩා ඊට ලුණු හා කොච්චි දමා එය හොඳින් මලවාගත් බව කතාවේ සඳහන් ය.

"කළු පොල් මාළුව" පිළිබඳව අසා තිබුණ ද වර්තමානයේ වෙසෙන්නෝ එය කුමන ආහාරයක් ද යන්න නිශ්චිත ව ම නො

හඳුනති. "කළුපොල් සොයා ගිය හැටි" කතාවේ කළු පොල් මාළුව සාදන ආකාරය ඉතා පැහැදිලි ව සඳහන් වේ.[13] ඒ කතාවේ එන ගැහැනිය පවසන්නේ කළු පොල් යනු පොල් වර්ගයක් නො වන බව යි. පොල් බෑයෙන් ගලවාගත් මද ගලවා ඉරටුවක ගසා ළිපේ ගින්නෙන් පුලුස්සාගත් පොල් කළු පොල් බව කතාවේ සඳහන් ය. එමෙන් ම පිලිස්සුණු ඒ පොල් කළු පැහැති නිසා කළු පොල් නමින් හැඳින්වෙන බවත් ඒ පොල් අඹරා මාළුවට දමා උයාගන්නා බවත් ඒ මාළුව කළු පොල් මාළුව නමින් හැඳින්වෙන බවත් කතාවේ ඉතා පැහැදිලි ව දක්වා තිබේ. එබැවින් වර්තමානයේ කළු පොල් මාළුව පිසීම පිළිබඳ ව එතරම් අවබෝධයක් නොමැති අයකුට වුව ද එය නිවැරැදි ව පිසීමට හැකි වේ.

කටුවල යනු අතීත ගැමියන් අතර බහුල වශයෙන් භාවිත වූ ආහාරයක් විය. තම්බාගත් කටුවල කෑම සඳහා තනන ලුණු මිරිස ද ඉතා රසවත් විය. ඒ ආහාරය කොතරම් රසවත් දැ යි කිවතොත් එය හත්මාළුව සමඟ බත් කෑමට සමාන බව "කටුවල සේතු" නම් කතාවේ සඳහන් ය. ඒ ලුණු මිරිස සාදන්නේ මතු දැක්වෙන අයුරිනි.

"හීන් මිරිස් සහ ලුණුත් රතු ලූනු ගෙඩි කිහිපයකුත් එකට අඹරා දෙහි ඇඹුල් දමා අනලා අරගෙන පොල් ගාලා ගැනීම පමණයි කටුවල කෑමට ඕනෑ වන්නේ. මේ ආහාරය ඉතා රසවත්. හත්මාළුව ම සමඟ බත් කනවා තරම් ම රසවත් කෑමක්."[14]

එමෙන් ම කටුවල මල්වලින් තනා ගන්නා ආහාරයක් පිළිබඳ ව පූර්වෝක්ත කතාවේ සඳහන් ය. ජනතාවගේ ආහාර අතර විවිධ මල් වර්ග අන්තර්ගත ය. කතුරුමුරුංගා මල්, කෙසෙල් මුවය, එළු මල් ඊට නිදසුන් වේ. නූතන සමාජය එතරම් දැන නො සිටිය ද කටුවල මල් ද ඊට අයත් වන බව මතු දැක්වෙන උද්ධෘතයෙන් පෙනේ.

"ඉතා කුඩා මල් ලොකු ලොකු පොකුරු හැදිලා සුදු පාටට පිපෙනවා. මලක් පිපෙන්නට පෙර අබ ඇටයක් විතර ඇති කටුවල මල් කාලෙට මිනිස්සු ඒ මල් කඩාගෙන ගිහින් ලුණු, මිරිස් යොදා බැදලා බතට මාලුවක් වශයෙන් ගන්න රසවත් කෑමක්"[15]

බත්, කිරිබත්, පිට්ටු, රොටී, තලප හැරුණු විට ගැමි ජනයාගේ වේලට අයත් වූ තවත් ආහාර විශේෂ ද්වයයක් ලෙස අල වර්ග හා කොස් (හෙරලි) හඳුනාගැනීමට පුළුවන.

අල වර්ග හා කොස් තැම්බීම

අල වර්ග හා කොස් බොහෝ විට ජනතාව පරිභෝජනය කරන්නේ තැම්බීමෙනි. ඇතැම් විට ඇතැම් අල වර්ග පුලුස්සාගෙන අනුභව කිරීමට ද අතීත ගැමියෝ උත්සුක වූ හ. අල වර්ග තම්බාගත් අකාරය, පුලුස්සාගත් ආකාරය මෙන් ම කොස් තම්බන ආකාරය ද ඇතැම් ජනකතා ඇසුරින් ප්‍රකට වේ.

කටුවල තම්බාගත් ආකාරය "කටුවල සේතු" නැමැති ජනකතාවේ සඳහන් ය. මතු දැක්වෙන්නේ කටුවල තම්බාගත් ආකාරය යි.

"කටුවල ගෙනාව ම අල ටික පිහියකින් පෙරන් ගානවා. අලේ මුල් කොටස පිටට විහිදෙන්නට කෙඳි ටිකක් තිබෙනවා. ඒවා කපමින් හොඳ හැටි පෙරන් ගාලා සෝදනවා. ඉන් පසු කෑලිවලට කපා මුට්ටියේ අසුරා පදමට වතුරත් ලුණුත් දමලා ලිප තබා හොඳට ගින්දර පත්තු කරනවා. වැඩි වේලාවක් යන්නට පෙර ගානට තැම්බෙනවා."[16]

මේ අයුරින් තැම්බෙන්නේ කටුවල පමණක් නො වේ. ඕනෑ ම අල වර්ගයක් තම්බාගන්නට ඇත්තේ මේ අයුරින් ම වන්නට ඇත. අල වර්ග තම්බාගෙන ආහාරයට ගැනීම පමණක් නො ව පුලුස්සාගෙන ආහාරයට ගැනීම ද අතීත ජනතාව අතර ප්‍රචලිත විය. විශේෂයෙන් ම බතල, මඤ්ඤොක්කා යනාදි අල වර්ග එසේ පුලුස්සාගත් අල වර්ග අතරින් ප්‍රමුඛ විය.

අළු යට තම්බාගත් අල වර්ග ළිපේ තැම්බූ අලවලට වඩා රසවත් විය. එමෙන් ම තැම්බූ අල වර්ග ලුණු, පොල් වැනි දෑ මිශ්‍ර කර ආහාරයට ගන්නා නමුදු අළු යට තැම්බූ අල වර්ගවලට එවැනි කිසිවක් අවශ්‍ය නො වුණි. ඒ ආහාරය ඉතා රසවත් බැවිනි.

"මේ විදියට අල කුඩයක් තරමට හාරලා ගිනිගොඩ ළඟ ගොඩගැසී ඇති අළු ටික හාරනවා. අළු ටික යටට බතල දමලා අළුවලින් හොඳට වහල අළුගොඩ මත ගින්දර පත්තුකරනවා. තරමක් වෙලාගොස් බැලුවාම බතල බොහොම හොඳට තැම්බිලා තියෙනවා. මෙහෙම තම්බාගත් බතල හැලියක දමා වතුර වක්කර ලිප උඩ තබා තැම්බුවාට වඩා රසයි. ලුණුවත් පොල්වත් නැතුව කන්ට පුළුවනි."[17]

අල වර්ග තම්බාගැනීම මෙන් ම පුලුස්සාගැනීම හැරුණු විට ගැමි ජනතාව අතර තවත් පිටි බහුල ආහාරයක් ප්‍රචලිත විය. එය භාවිතයට ගත්තේ ද තැම්බීමෙනි. ඇතැම් විට ව්‍යංජනයක් සැකසූ අවස්ථා ද විය. මේ වනාහි හෙරලි හෙවත් කොස් වේ. තැම්බූ කොස් හා කොස් ඇට ඉතා රසවත් ආහාරයක් විය. "හෙරලි කතාව" නැමැති ජනකතාවේ කොස් තම්බන ආකාරය සඳහන් ය.[18] මඳුළු ගලවා කපා ඇට පොතු ඇර සුදු කර ඊට ලුණු දිය එක් කොට තම්බන බව එහි කියැවේ.

රසකැවිලි සෑදීම

අතීත ගැමි ජනතාවගේ ප්‍රධාන ආහාර වේල් හැරුණු කොට අතුරු ආහාරයක් ලෙස රස කැවිලි භාවිත විය. බොහෝ විට විශේෂ අවස්ථාවල භාවිත වූ රස කැවිල්ලක් ලෙස කැවුම් හඳුනාගැනීමට පුළුවන. එසේ නොමැති වුව ද බොහෝ නිවෙස්වල ප්‍රධාන ආහාරවලට අමතර ව බහුල ව පිසිනු ලැබූ රස කැවිල්ල කැවුම් විය.

කැවුම් සාදන ආකාරය

කැවුම් වනාහි අතීත ගැමි ජනයා අතර වඩාත් ප්‍රචලිත වූ කැවිලි වර්ගය විය. කැවුම් පිසීමට තෙල්, පිටි ආදිය අත්‍යවශ්‍ය විය. නමුත් අතීත ගෘහණියෝ තෙල් සපයාගත්තේ තම නිවසේ දී ම තෙල් සිඳීමෙනි. පිටි සපයාගත්තේ හාල් දියේ දමා පෙඟෙන්නට හැර එය වංගෙඩියේ දමා කොටාගැනීමෙනි.

"පොල්මිච්චා කිරිල්ලී" නම් ජනකතාවේ කිරිල්ලිය කැවුම් තනයි. ඇය හාල් කොටා පිටි රැගෙන, පොල් හිඳ තෙල් රැගෙන කැවුම් ඉවූ බව එහි සඳහන් ය.[19] එමෙන් ම "කුද කුරු කුරු" නම්

ජනකතාවේ ද පොල්කිච්චිය කැවුම් උයාගැනීම සඳහා අවශ්‍ය ද්‍රව්‍ය සකසාගත් ආකාරය සඳහන් ය.[20] ඇය පොල් තම්බා තෙල් හිඳ, සුනුසාල් ඇට පෙඟෙන්නට දමා, දිය බේරෙන්නට තබා, වනේ කොටා ඒ පිටි හලාගනී. ඒ පිටිවලින් ඇය කැවුම් ඉවූ බව සඳහන් ය.

"විමලිගෙ කතාව" නම් ජනකතාවේ ද කැවුම් පිසින ආකාරය හා ඊට අවශ්‍ය ද්‍රව්‍ය සඳහන් ය.[21] එහි එන ගැබ්බර කාන්තාව තෙල්, පැණි ගෙනවිත් කැකුළු හාල් මනාවක් දියේ දමා කොටා හලයි. ඉන් පසු ව ඒ පිටිවලට පැණි මුසු කොට කැවුම් බදී. "කැවුම් කුඩු කාපි ගමරාළ" කතාවේ ද කැවුම් සෑදීමට අවශ්‍ය කළමනා පිළිබඳ තොරතුරු සඳහන් ය.[22] ඒ කතාවේ එන නිවසේ සිටින අය කැවුම් පිසීම සඳහා පිටි කොටමින් හා පිටි අඹරමින් සිටි බව කතාවේ සඳහන් ය.

වෙනත් රසකැවිලි වර්ග සෑදූ ආකාරය

කැවුම් වර්ග හැරුණු විට තවත් අතිරේක රස කැවිලි බොහොමයක් ගැමියන් අතර ජනප්‍රිය විය. මතු දැක්වෙන්නේ ගැමියන් අතර ජනප්‍රිය එබඳු රස කැවිලි වර්ග කිහිපයක් සාදන ආකාරය යි.

"ගොලකැට" නමින් හැඳින්වෙන්නේ එබඳු රසවත් කැවිලි වර්ගයකි. "මේ අරුවා අරුවා උයාපන් කතාවෙන්" මේ කැවිලි වර්ගය සාදන ආකාරය සවිස්තරාත්මක ව හඳුනාගැනීමට පුළුවන.

"හාල් පිටි උණු වතුරෙන් අනනවා. කටට රහට හරියට පදමට ලුණුත් දානවා. ඒ ගාවට හොඳ පැහිච්ච පොල් ගාලා දානවා. ඒ පොල් කුඩුවලට මී පැණි දාලා දුරු ටිකකුත් මුහුන් කොරලා කබලෙන් මලවලා ගන්නවා. පස්සෙ අර පිටිවලින් රොටිය වඩලා ඒක මැදට පැණි පොල් අහුරක් දාලා රොටිය උඩු අතට හරි මැදට නමනවා. ඒ නැවුම් ටොංගල් දෙක අතෙන් පාස්සලා කියතේ වගේ දැති තියලා හදා ගන්නවා. එහෙම හදා ගත්තු එක තම්බලා ගන්නවා හැබැයි තම්බන්ඩ ඕනන්නේ පීන්නේ තමයි. පීන්නෙ කියන්නේ වතුර මුට්ටියක කටට රෙදි කැල්ලක් බැඳලා වතුර මුට්ටිය ළිපේ තියලා පාස්සනවා. එතකොට රෙදි කැල්ල උඩින් පිටවෙන දුමෙන් තම්බල ගන්නවා."[23]

පූර්වෝක්ත අයුරින් සාදනු ලබන ගොලකැටවලට සමාන තවත් රස කැවිල්ලක් තිබේ. ඒ වනාහි වෙල්ලවැහුම යි. වෙල්ලවැහුම සාදන්නේ ද ගොලකැට සාදන ආකාරයට ම ය. ඇතැම් විට එක ම ආහාර වර්ගය ප්‍රදේශ දෙකක වෙනස් නම්වලින් භාවිත වන්නට ඇත.

"හොඳම යාළුවා තෝරාගත්තු හැටි" ජනකතාවේ අග්ගලා සාදන ආකාරය පිළිබඳ ව තොරතුරු සඳහන් ය. ඒ පිළිබඳ ව මතු සඳහන් වේ. මිශ්‍රණයෙන් මිනිස් රූපයක් සෑදුව ද ඒ මිශ්‍රණය නියම අග්ගලා මිශ්‍රණය විය.

"අඹුව හාල්පිටි කුණ්ඩහට්ටි දෙකක් විතර කොත ගහලා ගත්තා. ඒකට සෑහෙන්ඩ මී පැණිත් ගත්තා. හාල් පිටි ඔක්කොම හොඳට බැදල අරගෙන පැණිත් උණුහුම් කොරල ඉවරවිලා හාල්පිටියි පැණියි මුහුන් කොරලා ගත්තා."[24]

යථෝක්ත මිශ්‍රණයෙන් සාදාගත් කුඩා ගුලි අග්ගලා නම් වේ. වර්තමානයේ පවා අග්ගලා සකස් කරනුයේ එකී අයුරිනි. නැතහොත් බැදි හාල් කුඩු කරගැනීමෙන් ද අග්ගලා සාදනු ලැබේ.

"තල අග්ගලා" යනු අතීත ගැමියන් අතර ජනප්‍රිය වූ තවත් රසවත් ආහාරයක් විය. "වංගෙඩියේ ඔළුව හිරවුණු කතාව" නැමැති ජනකතාවේ තල අග්ගලා සාදන ආකාරය සඳහන් ය.[25] තල අග්ගලා සාදන්නේ තලත් හකුරුත් පොලුත් එක්කොට වංගෙඩියේ කොටා ගුළි කරගැනීමෙන් බව එහි සඳහන් ය.

තල යනු පෝෂ්‍ය ගුණයෙන් අනූන ධාන්‍ය වර්ගයක් විය. රසකැවිලිවලට තල එක් කරගැනීමෙන් රසකැවිල්ලේ රසවත් බව මෙන් ම පෝෂණීය බව ද වඩාත් ඉහළ නැංවුණි. "තල මුරුවට" යනු එබඳු රසවත් මෙන් ම ගුණවත් ආහාරයක් විය. තල මුරුවට සාදන ආකාරය "බලු මුරුවට" නැමැති ජනකතාවේ සඳහන් ය.[26] තල ඇට වංගෙඩියෙන් කොටා තෙල් මිරිකා ගෙන ඉතිරි වන මුරුවටවලට සීනි හෝ මී පැණි මුසු කිරීමෙන් තල මුරුවට සාදනු ලැබේ. මෙය පොහොසත් මිනිසුන් අතර එතරම් භාවිත වූ ආහාරයක් නො වේ.

එසේ වුව ද තල මුරුවට යනු උෂ්ණ රෝග සමනය කිරීමට හැකි ගුණදායක රසවත් ආහාරයක් විය.

කැඳ වර්ග සෑදීම

අතීත ගැමි ජනතාව අතර ප්‍රකට දියර ආහාරයක් ලෙස "කැඳ" හඳුනාගැනීමට පුළුවන. බත් කැඳ, ලුණු කැඳ, කිරි කැඳ යනාදි කැඳ වර්ග රැසකි. කෑම අප්‍රිය වූ විට කිරි කැඳ සාදා ඊට පැණි ස්වල්පයක් වැඩිපුර යොදා පානය කිරීමෙන් කෑම අරුචිය නැති කර ගත හැකි විය. මේ බව සඳහන් වන්නේ "අපූරු අඹගෙඩියක්" නැමැති කතාවේ ය.[27] "ආඬි හද්දෙනා කැඳ ඉව්ව හැටි" කතාවේ ද කැඳ ඉවූ ආකාරය පිළිබඳ තොරතුරු සඳහන් ය.[28] ඔවුන් කැඳ සෑදුවේ ළිප තැබූ වතුර මුට්ටියට සහල් දැමීමෙනි.

අතුරුපස වර්ග සෑදීම

මුදවාපු කිරි යනු වර්තමානයේ මෙන් ම අතීතයේ ද ඉතා ජනප්‍රිය අතුරුපසකි. අතීත ගැමියෝ තමාට අවශ්‍ය කිරි නිවසේ දී ම සකසාගත්හ. "උපාසක බළලා" නැමැති ජනකතාවේ ද නිවසේ දී මුදවාපු කිරි සකසාගත් ආකාරය පිළිබඳ තොරතුරු සඳහන් වේ.

"එක් දවසක් ගමරාළ එළදෙනගෙන් කිරි දොවලා කිරි ටික දිය හිඳෙන්ඩ උණු කරලා ඒක නිමෙන්න ඇරලා ඊට මුහුන් ටිකකුත් දමලා කිරිහට්ටිය අටුව උඩින් තැබුවා මිදෙන්ට."[29]

මුදවාපු කිරි මී පැණි සමඟ අනුභව කිරීම ඉතා රසවත් විය. එබඳු ම තවත් රසවත් අතුරුපසක් සාදන ආකාරය පිළිබඳ "පණ්ඩිතයයි ගංකාරයයි" කතාවේ සඳහන් ය. "ආයෙ එකක කිරිපැණි වාගේ බොහොම රස කෑමක් කිරිපැණි කීවේ කිරියි පැණියි නෙමෙයි. අර හාල් පිටියි, කිරියි, පැණියි යොදලා හැඳි ගාලා ගන්නේ, අන්න ඒවා."[30]

කිරිපැණි නමින් ම හැඳින්වෙන මේ රසවත් ආහාරය සාදනු ලැබ ඇත්තේ සහල් පිටි සමඟ පොල් කිරි හා පැණි එකට කලවම් කර හැඳි ගාගැනීමෙනි.

මේ අයුරින් පැරැණි ගැමි ජනකතා ඇසුරින් රසවත් ආහාර වට්ටෝරු රැසක් හඳුනාගැනීමට පුළුවන. මේ ආහාර වට්ටෝරු ඉතා පැහැදිලි ව ජනකතාවල සඳහන් ව තිබේ. එබැවින් ජනකතාව රස විඳින වර්තමානයේ වෙසෙන අයකුට වුව ද ඒ ආහාර වට්ටෝරු ඇසුරින් අදාළ ආහාරය නිවැරැදි ව රසවත් ව සාදාගැනීමට පුළුවන.

ආන්තික සටහන්

[1] ගුණරත්න, ඒ.පී. කපුටුබේත් සහ තවත් ජනකතා, 1997, ප්‍රදීප, කොළඹ, පි.25
[2] එම, පි. 26-27
[3] සේනාරත්න, ඩිංගිරිමැණිකේ, සිංහල ගැමිජනකතා, 1994, ගොඩගේ-කොළඹ, පි.116
[4] එම, පි.117
[5] රත්නායක, ආරියපාල. බින්තැන්නපත්තුවේ ජනකතා, 2006, ගොඩගේ-කොළඹ, පි.66
[6] ලොකුහේවා, සඳරුවන් බින්තැන්නේ ජනකතා, 2008, පි. 76
[7] පෙරේරා, ජී.ඩී. මතකයේ රැඳුණු කතා, 2000, ගොඩගේ-කොළඹ, පි. 3
[8] ගුණසේකර, ගුණසෝම පානම්පත්තුවේ ජනකතා, 1992, සුභා-පන්නිපිටිය, පි. 25
[9] පෙරේරා, ජී.ඩී. මතකයේ රැඳුණු කතා, 2000, ගොඩගේ-කොළඹ, පි. 182-183
[10] උඩවත්ත, පියදාස, වැව්ගම්පත්තුවේ ජනකතා, 2007, එම, පි 81
[11] ගුණසේකර, ගුණසෝම, පානම්පත්තුවේ ජනකතා, 1992, සුභා-පන්නිපිටිය, පි. 42
[12] එම, පි. 30
[13] පෙරේරා, ජී.ඩී, මතකයේ රැඳුණු කතා, 2000, ගොඩගේ-කොළඹ, පි. 118
[14] සේනාරත්න, ඩිංගිරිමැණිකේ, සිංහල ගැමි ජනකතා, 1994, එම, පි 19
[15] එම, පි. 18
[16] එම, පි. 19
[17] එම, පි. 94-95
[18] ගුණරත්න, ඒ.පී. රන්කැකිර සහ තවත් ජනකතා, 1997, ප්‍රදීප-කොළඹ, පි.79
[19] එම, කපුටුබේත් සහ තවත් ජනකතා, 1977, එම, පි. 31
[20] එම, වටුකිරිල්ලී සහ තවත් ජනකතා, 1998, එම, පි. 70
[21] එම, පි. 82
[22] ලොකුහේවා, සඳරුවන්, බින්තැන්නේ ජනකතා, 2008, ගොඩගේ-කොළඹ, පි. 37
[23] ගුණසෝම, ගුණසේකර, පානම්පත්තුවේ ජනකතා, 1992, සුභා පන්නිපිටිය, පි. 43
[24] එම, පි. 57
[25] පෙරේරා, ජී.ඩී, මතකයේ රැඳුණු කතා, 2000, ගොඩගේ-කොළඹ, පි. 105
[26] පොඩිඅප්පුහාමි, කේ.බී, රජරට ජනකතා, 2002, එම, පි. 22
[27] ගුණරත්න, ඒ.පී, කපුටුබේත් සහ තවත් ජනකතා, 1997, ප්‍රදීප-කොළඹ, පි. 144

[28] පෙරේරා, ජී.ඩී. මතකයේ රැඳුණු කතා, 2000, ගොඩගේ-කොළඹ, පි 131
[29] ගුණරත්න, ඒ.පී, කපුටුබෙත් සහ තවත් ජනකතා, 1997, ප්‍රදීප-කොළඹ, පි.38
[30] එම, රන්මුතුදූව සහ තවත් ජනකතා, 1995, එම, පි. 22

මූලාශ්‍රය නාමාවලිය

අමරසේකර, දයා. (1996) **ගැමි කවිය සහ ගැමි සමාජය**. වරකාපොල: ආරිය ප්‍රකාශකයෝ.

ඇඳගම, පණ්ඩුල. (2003) **හෙළ මග විසිතුරු**. කොමර්ෂල් බැංකු ප්‍රකාශනයකි.

උඩවත්ත, පියදාස. (2004) **වැව්ගම්පත්තුවේ ජනකතා**. කොළඹ: එස්.ගොඩගේ සහ සහෝදරයෝ.

උඩවත්ත, පියදාස. (2004) **වැව්ගම්පත්තුවේ ජනකතා - 2**. කොළඹ: එස්.ගොඩගේ සහ සහෝදරයෝ.

කරුණාරත්න, ඩේවිඩ්. (පරි.) (2004) **එදා හෙළදිව**. කොළඹ: සීමාසහිත ඇම්. ඩී. ගුණසේන සහ සමාගම.

කහඳගමගේ, පියසේන. (1993) **කොහොඹානේ වට්ටවිදානේ**. වරකාපොල: ආරිය ප්‍රකාශකයෝ.

ගුණරත්න, ඒ.පී. (1977) **කපුටුබෙත් සහ තවත් ජනකතා**. කොළඹ: ප්‍රදිප ප්‍රකාශකයෝ.

එම, **නඟුල්මුන්නා සහ තවත් ජනකතා**. එම. 2005.

එම, රන්කැකිර සහ තවත් ජනකතා. එම. 1997.

එම, **රන්මුතුදූව සහ තවත් ජනකතා**. එම. 1995.

එම, **වටුකිරිල්ලී සහ තවත් ජනකතා**. එම. 1998.

ගුණසෝම, ගුණසේකර. (1992) **පානම්පත්තුවේ ජනකතා**. පන්නිපිටිය: සුභා ප්‍රකාශකයෝ.

දනන්සූරිය, ජිනදාස. (2002) **ජනශ්‍රැති අධ්‍යයන**. කොළඹ: එස්. ගොඩගේ සහ සහෝදරයෝ.

පල්ලියගුරු, චන්ද්‍රසිරි. **ජනශ්‍රැතිය - පුරාකතාව සහ පුරාවෘත්තය**. කොළඹ: එස්. ගොඩගේ සහ සහෝදරයෝ.

පෙරේරා, ජී. සී. (2000) **මතකයේ රැඳුණු කතා**. එම.

පොඩිඅප්පුහාමි, කේ.බී. (2000) **රජරට ජනකතා**. එම.

බුලත්සිංහල, ප්‍රැන්සිස්. (1991) **බුලත්විට හා සිංහලයා**. එම.

රත්නපාල, ඊ. එම්. (1991) **ජන ජීවිතය, ජනශ්‍රැතිය හා රයිගම**. එම.

රත්නපාල, නන්දසේන. (2007) **ජනශ්‍රැති විද්‍යාව**. එම.

රත්නායක, ආරියපාල. (2006) **බින්තැන්නපත්තුවේ ජනකතා**. එම.

ලොකුහේවා, සඳරුවන්. (2008) **බින්තැන්නේ ජනකතා**. එම.
වික්‍රමසිංහ, ඩී.පී. **මඟ දිගට ජනකතා**. කොළඹ: සූරිය ප්‍රකාශකයෝ.
විතානගේ, ජිනදාස. (2006) **හෙළ ජනකවි**. කළගෙඩිහේන: නෙප්කො ප්‍රකාශකයෝ.
වීරසේකර, තිස්ස. (1997) **සිංහල ජනශ්‍රැතිවලින් නිරූපිත අපේ සංස්කෘතිය**. කොළඹ: ඇම්.ඩී. ගුණසේන සහ සමාගම.
සිරිපාල, නෝමන්. (2008) **කමත් හැල්ල**. කොළඹ: එස්.ගොඩගේ සහ සහෝදරයෝ.
සේනාරත්න, ඩිංගිරිමැණිකේ. (1994) **සිංහල ගැමි ජනකතා**. එම.
Parker, H. (2003) **Village folk tales of Ceylon**. (VOL I - III). New Delh and Chennai: Asian Educational Services.

සෞඛ්‍ය සංරක්ෂණය සඳහා වාසස්ථානයේ දායකත්වය පිළිබඳ හැඳින්වීමක් (සේනාසනක්ඛන්ධකය ඇසුරින්)

රන්ජනී මලවි පතිරණ

The teachings of Lord Buddhist are of paramount importance to those who seek success in their lives. *Tripitaka* consists of a great deal of instructions related to the physical health of a person. The habitation of a person is the manifestation of his life style and further it is the underlying factor which shapes his life. One should have a habitation which fulfills all his necessities. Lord Buddha has provided Bikkhus a set of instructions on how to arrange their monasteries *(Arâma)* properly. They are included in *Senâsanâkkhandhakaya* in *Cullavagga pâli*. This set of instructions is of a universal value since it provides many instructions on how to build one's habitation properly. This paper examines those facts with reference to *Senâsanakkhandhakaya.*

© රන්ජනී මලවි පතිරණ

සංස්. ජයමල් ද සිල්වා, දිල්ශාන් මනෝජ් රාජපක්ෂ, දුලන්කා ලංසකාර, දිනේෂ් සඳරුවන්
'ප්‍රභා' ශාස්ත්‍රීය සංග්‍රහය, තුන් වැනි කලාපය - 2013/2014
මානවශාස්ත්‍ර පීඨය, කැලණිය විශ්වවිද්‍යාලය

සෞඛ්‍ය සම්පන්නභාවය හෙවත් නිරෝගීභාවය ලොව ජීවත් වන සියල්ලනට ම වැදැගත් වෙයි. නිරෝගී කය මෙන් ම නිරෝගී මනස ද පුද්ගලයාගේ සංවර්ධනයට හේතු වේ. පුද්ගල වශයෙන් පමණක් නො ව සමාජීය, ආර්ථික, ආගමික හා ආධ්‍යාපනික වශයෙන් ද සෞඛ්‍ය සම්පන්න වීම වැදැගත් වේ.

එනිසා සෞඛ්‍යය යනු හුදෙක් ලෙඩ රෝගවලින් තොර වීම පමණක් නො ව කායික, මානසික, සමාජීය හා ආධ්‍යාත්මික වශයෙන් සම තුලිත සංකලනයකි. බුදු රජාණන් වහන්සේ යනු නිරන්තරයෙන් සංසාර දුකට පත් වන්නා වූ ලෝ සතුනට සෙත ශාන්තිය උදා කරදෙන ගුණ සමුදායකින් සමන්විත උත්තරීතර මනුෂ්‍යයාණෝ ය. උන් වහන්සේ භව දුකට ප්‍රතිකාර කරන මහා වෛද්‍යවරයාණෝ ය. කායික මෙන් ම මානසික වශයෙන් ද සෞඛ්‍ය සම්පන්න වීමේ වැදැගත්කම පෙන්වාදෙන බුදු රජාණන් වහන්සේගේ දහමෙහි ඒ පිළිබඳ ඉගැන්වීම් සමුදායක් ඇති බවට ත්‍රිපිටකය සාක්ෂ්‍ය දරයි. අප ජීවත් වන වාසස්ථානය අපගේ නිරෝගීභාවය සුරැකෙන පරිදි සකස් කොටගත යුතු ආකාරය පිළිබඳ ව කරුණු රැසක් විනය පිටකයේ චුල්ලවග්ගපාලියේ එන සේනාසනක්ඛන්ධකයේ අන්තර්ගත ව ඇත.

"පතිරූප දේස වාසෝච"[1] යනුවෙන් මහා මංගල සූත්‍රයේ සඳහන් වන පරිදි, සුදුසු ස්ථානයක වාසය කිරීමට ලැබීම පුද්ගල යහ පැවැත්මට හේතුවකි. රෝග පීඩාදියෙන් තොර ව ජීවත් වීමට ඒ පරිසරය හේතු වෙයි. සෞඛ්‍ය සංරක්ෂණය සඳහා පරිසරයේ දායකත්වය පිළිබඳ බොහෝ කරුණු ත්‍රිපිටකයෙහි සඳහන් වේ. එහෙත් මේ ශාස්ත්‍රීය ලිපියෙන් විශේෂයෙන් ම අපේක්ෂා කෙරෙන්නේ වාසස්ථාන පිළිබඳ සේනාසනක්ඛන්ධකයේ සඳහන් වන උවදෙස් සෞඛ්‍ය සංරක්ෂණයට හේතු වන ආකාරය විග්‍රහ කිරීම යි.

වාසස්ථානය හා සෞඛ්‍යය

පුද්ගලයකු නිතර වාසය කරන්නේ නිවසේ ය. බුදු දහම අනුව 'බහුශ්‍රැත බව' (බාහුසච්ච), 'ශිල්ප දන්නා බව' (සිප්ප), 'විනය', 'සුසික්ඛිත'හා 'සුභාෂිත'[2] යන සියල්ල ආරම්භ වන්නේ නිවසෙනි.

එනිසා පුද්ගල ජීවිතයට නිවස බෙහෙවින් වැදැගත් වේ. ප්‍රථමයෙන් ම පුද්ගලයා නිවස සකස් කරගත් ආකාරය පිළිබඳ ව සඳහන් වන්නේ දීඝනිකායේ අග්ගඤ්ඤ සූත්‍රයේ ය. කෙසේ වතු දු බුදු දහම අනුව ප්‍රධාන වශයෙන් වාසස්ථාන දෙ වර්ගයකි.

1. පැවිදි සමාජය සඳහා වන වාසස්ථාන
2. ගිහි සමාජය සඳහා වන වාසස්ථාන

පැවිදි සංස්ථාවේ දී භික්ෂූන් වහන්සේලා වැඩ වාසය කරන වාසස්ථාන පොදුවේ 'සේනාසන' නමින් හඳුන්වයි. ඒ සේනාසන සකස් කරගත යුතු ආකාරය පිළිබඳ ව දී ඇති බොහෝ උවදෙස් ගිහියන්ගේ වාසස්ථාන සෞඛ්‍යාරක්ෂිත ව සකස් කරගැනීම සඳහා ද බෙහෙවින් වැදැගත් වේ. බුදු රජාණන් වහන්සේ භික්ෂූන් වහන්සේලාට සුදුසු වාසස්ථාන පිළිබඳ ව අනුදැන වදාළ මුල් අවස්ථාවේ දී ප්‍රධාන වශයෙන් වාසස්ථාන වර්ග පහක් පිළිබඳ දක්වා ඇත. එනම් විහාර, අඩ්ඪයෝග, පාසාද, හම්මිය හා ගුහා[3] යනුවෙනි. එකල තිබූ පාරිසරික හා සමාජීය, ආර්ථික තත්ත්වලට අනුකූල වන පරිදි මෙලෙස වාසස්ථාන අනුමත කර ඇති බව පැහැදිලි ය. මෙලෙස වාසස්ථාන සකස් කළ යුතු බව නිර්දේශ කරනු ලැබුවේ රෝගාබාධයෙන් වැළැකීමත් පහසු විහරණයත් සඳහා ය. ඒ පිළිබඳ ව සේනාසනක්ඛන්ධකයේ මෙසේ සඳහන් වේ.

"විහාරය ශීතය ද උෂ්ණය ද නසයි. එයින් අන්‍ය වූ චණ්ඩ මෘගයන් ද බඩගා යන සතුන් ද මැසි මදුරුවන් ද සීත සුළං ද වැසි ද බැහැර කෙරෙයි. එයින් අන්‍ය වූ හටගත් නපුරු අව් සුළං දුරු වෙයි සංඝයාට විහාර කරවාදීමට එකලාවැ හිඳිනු පිණිස ද ධ්‍යාන කිරීමටත් විදසුන් වැඩීමටත් පහසුව පිණිස ද වූ අග්‍ර එකෙකි."[4]

මින් පැහැදිලි වන්නේ පුද්ගලයකුගේ කායික සෞඛ්‍යය සඳහාත් මානසික ඒකාග්‍රතාව සඳහාත් වාසස්ථානය කොතරම් වැදැගත් වන්නේ ද යන්න යි. එසේ ම ඒ අරමුණු සඵල කරගැනීම සඳහා වාසයට සුදුසු ස්ථානයක් තෝරාගැනීම කෙසේ කළ යුතු ද යන්න පිළිබඳ ව ද සේනාසනක්ඛන්ධකයේ සඳහන් වේ. ඒ අනුව වාසස්ථානයක් සකස් කරගත යුත්තේ මිනිසුනට පහසුවෙන් ළඟා විය හැකි, ජනාකීර්ණ ද නො වන, නිහඬ, ඝෝෂ රහිත, විවේකයට

සුදුසු පරිසරයක ය.[5] බුදු රජාණන් වහන්සේ ජේතවනාරාමය, වේළුවනාරාමය ආදි ආරාමවල වාසය ප්‍රිය කළේ ද එහෙයිනි. ගිහි ජීවිතයට මෙය මහඟු ආදර්ශයකි. නිදහස් මනසක් නිර්මාණයට නිදහස් පරිසරය ඉතා වැදගත් සාධකයකි.

වාසස්ථානයක බිම සකස් කිරීමේ දී පිහිටි බිමට වඩා මඳක් උස් කොට සකස් කළ යුතු බව දක්වා ඇත.[6] එමෙන් ම බිත්ති සකස් කිරීමේ දී ඒවායේ ශක්තිමත්භාවය පිළිබඳ ව සැලැකිලිමත් විය යුතු වන අතර ඒ සඳහා ගඩොළු, ගල් හෝ ශක්තිමත් දඬු යොදාගැනීම සුදුසු බව සඳහන් කොට ඇත.[7] වාසස්ථානයක දොරටු සකස් කිරීමේ අවශ්‍යතාව ද පෙන්වා දුන් බුදු රජාණන් වහන්සේ සර්පයන්, ගෝනුස්සන් ආදි සතුන්ගෙන් වන පීඩා ද ඉන් වැළැකෙන බව සඳහන් කර තිබේ. එමෙන් ම දොර රඳවා තැබීමේ දී ද මීයන්, වේයන් ආදි සතුන්ගෙන් වන හානිවලින් දොර කැඩී වැටීම වැළැක්වීම සඳහා 'දොරබාව' හා 'වටෙවුලීය' අනු දැන වදාළ සේක. එපමණක් ද නො ව දොර අගුල් දමා වසා තැබිය යුතු බව අවධාරණය කිරීමෙන් වාසස්ථානයේ ද තමාගේ ද ආරක්ෂාව පිළිබඳ ව සැලැකිලිමත් විය යුතු බව පෙන්වාදී ඇත.[8] වාසස්ථානයක බිත්තිවල බදාම ආලේප කිරීමේ අවශ්‍යතාව පිළිබඳ ව ද බුදු රජාණන් වහන්සේගේ අවධානය යොමු වූ ආකාරය සේනාසනක්ඛන්ධකයේ දැක්වෙයි. ශීත කාලයේ දී ශීත වීමෙන් ද උෂ්ණ කාලයේ දී උෂ්ණ වීමෙන් ද භික්ෂුන් වහන්සේලා රෝගී වීමෙන් මුදවාගැනීමට ගන දඬු යොදා ඇතුළත හා පිටත බදාම ආලේප කරන්නට උවදෙස් දී ඇත.[9] මේ කරුණු ගිහියන්ගේ වාසස්ථාන සඳහා ද එලෙස ම ප්‍රයෝජනවත් වේ.

අප ජීවත් වන පියස පිරිසුදු වාතාශ්‍රය ලැබෙන තැනක් වීම සෞඛ්‍යාරක්ෂාව පිණිස බෙහෙවින් ම වැදගත් වේ. ඒ අනුව වාසස්ථානයේ දුගඳ තුරන් කොට වාතාශ්‍රය ලැබීම සඳහා වා කවුළු සකස් කළ යුතු බවත් ඒවා අතරින් සතුන් පැමිණීමට හැකි බැවින් හොඳින් ආවරණය කළ යුතු බවත් සඳහන් කොට තිබේ.[10] එමෙන් ම වාසස්ථානයේ අනෙකුත් භෞතික පහසුකම් සලසාගැනීම පිළිබඳ ව ද බොහෝ උවදෙස් ත්‍රිපිටකයෙහි සඳහන් වෙයි. විශේෂයෙන් ම සයනයක් සකස් කරගැනීමේ දී එය සෞඛ්‍යාරක්ෂිත ව නිවසේ

පොළවට මඳක් උසින් සකස් කරගත යුතු ආකාරය පිළිබඳ ව සේනාසනක්ඛන්ධකයේ සඳහන් වේ.[11] කොට්ට, මෙට්ට ඇඳ ඇතිරිලි ආදිය ද ලෙඩ රෝගවලින් ආරක්ෂා වන ආකාරයට පිරිසුදු ව තබාගත යුතු බව අවධාරණය කර තිබේ. උදාහරණයක් ලෙස හිස තබාගැනීමට භාවිත කරන කොට්ටය සඳහා පුලුන් යොදාගැනීම සුදුසු බව දක්වා ඇත. ඒ අනුව 'රුක් පුලුන්', 'වැල් පුලුන්' හා 'තෘණ බට' ආදියෙන් ලැබෙන පුලුන් ආදිය යොදාගත හැකි බව ද සඳහන් කොට ඇත. [12] එමෙන් ම සයනයට ඉහළින් වියනක් තිබිය යුතු බව සඳහන් කළේ ද සතුන්ගෙන්, ශීතෙන් හා උෂ්ණයෙන් වන උවදුරු වළක්වාගැනීම පිණිස ය.[13]

නිවසක හෝ සේනාසනයක වස්ත්‍ර තබාගත යුතු ආකාරය පිළිබඳ ව ද සේනාසනක්ඛන්ධකයේ සඳහන් වේ. සිවුරු ආදිය ඉරී යෑමෙන්, අපවිත්‍ර වීමෙන් හා සතුන් ගැවැසීමෙන් වළක්වාගැනීම සඳහා දණ්ඩක හෝ ලණුවක දැමිය යුතු බව දක්වා තිබේ.[14] ඇඳුම් රඳවනය හෝ රෙදි වැට යනුවෙන් වර්තමානයේ නිවෙස්වල භාවිත වන්නේ ද මෙය යි. ඒ අනුව තමා භාවිත කළ හෝ නො කළ ඇඳුම් ගුළි කර තැබීම හෝ බිම දැමීම නුසුදුසු බව පැහැදිලි ය. ඒවායේ සතුන් ගැවැසීමෙන් විෂබීජ රැඳී අපවිත්‍ර වීමෙන් විවිධ රෝගාබාධ පවා වැළැඳිය හැකි ය. දුගඳ හැමිය හැකි ය. පුද්ගලයාගේ ප්‍රසන්නභාවයට ද එය නුසුදුසු ය. ඒ නිසා එළිමහනෙහි ඇඳුම් වියළාගැනීමේ දී පවා ලණුවක් හෝ උණ දණ්ඩක් යොදා ගත යුතු බව සේනාසනක්ඛන්ධකයේ දැක්වේ.[15]

අප ජීවත් වන වාසස්ථානයේ පා පිස්න භාවිතයේ දී පවා සැලැකිය යුතු කරුණු රාශියකි. වාසස්ථානයකට පා පිස්න අවශ්‍ය බව බුදු රජාණන් වහන්සේ දේශනා කර ඇත.[16] එමෙන් ම වාසස්ථානය නිරතුරු ව ම පිරිසුදු ව තබාගැනීම අත්‍යවශ්‍ය බව අවධාරණය කරමින් නො සේදූ පයින්, තෙත් පයින් හෝ පාවහන් ඇති ව වාසස්ථානයකට ඇතුළු නො විය යුතු බව ද සඳහන් කර ඇත.[17] ගෘහ ජීවිතය ගත කරන ගිහියාට මෙන් ම පැවිදි ජීවිතය ගත කරන භික්ෂූන් වහන්සේලාට ද මේ උවදෙස් බෙහෙවින් වැදැගත් වේ. එමෙන් ම පිරියම් කළ බිම කෙළ නො ගැසිය යුතු බව දක්වා භික්ෂූන් වහන්සේලා උදෙසා කෙළමලාවක් ද අනුදැන වදාරන ලදි.[18]

වාසස්ථානයක ප්‍රියමනාපබව හා සිත්කලුබව මනස මෙන් ම කය ද ප්‍රබෝධවත් කිරීමට හේතු වේ. එනිසා එය අලංකාර කිරීමෙහි වරදක් නො වන බව බුදු රජාණන් වහන්සේ දේශනා කළ සේක. සෞන්දර්යය, විසිතුරුබව මෙන් ම අලංකාරය ද අගය කළ උන් වහන්සේ වාසස්ථානය විසිතුරු කිරීම ප්‍රතික්ෂේප නො කළ සේක. එහෙත් නිර්වාණය උදෙසා ගමන් කරන්නා වූ පැවිදි සංස්ථාවට අදාළ වන ආකාරයට හුනු පිරියම් කොට ලියකම්, මල්කම් ආදිය පමණක් යොදාගෙන සේනාසනය අලංකාර කරගැනීමට උවදෙස් දී ඇත.[19] බෞද්ධ ගිහියාගේ ද අරමුණ ද නිර්වාණය සාක්ෂාත් කරගැනීම වන බැවින් 'ඔහුගේ නිවස ද මානසික ව්‍යාකුලතා ඇති නො වන ලෙස, සිත් පහන් වන ලෙස හා නිදහස් ශාන්ත බවක් ඇති කරවන ලෙස කලා කෘතිවලින් අලංකාර කළ යුතු ය' යන උපදේශය ඉන් ගම්‍යමාන වේ.

වාසස්ථානයක උවැටන්හලක් තිබිය යුතු බව ද සඳහන් ය.[20] වාසස්ථානයේ ආහාර සකස් කරගැනීමේ දී පවා සැලැකිලිමත් විය යුතු කරුණු රාශියකි. එහි දී ගිනිහල හෙවත් මුළුතැන්ගෙය ප්‍රධාන වශයෙන් ම වැදැගත් වේ. පුද්ගලයාගේ සෞඛ්‍යාරක්ෂාව සඳහා 'ආහාරය' ද වැදැගත් වන සාධකයකි. එනිසා ආහාර සකස් කරගැනීම සඳහා ම වෙන් කරගත් ස්ථානයක් අවශ්‍ය බවත් එය පිහිටි පොළවට වඩා මඳක් ඉහළින් උස් බිමක සකස් කළ යුතු බවත් බුදු රජාණන් වහන්සේ දේශනා කළ සේක. එමෙන් ම සතුන්, රොඩු, දූහුවිලි ආදිය ආහාරවලට වැටීම වැළැක්වීම සඳහා ළිප්වලට ඉහළින් වියනක් බැඳිය යුතු බවත් දක්වා ඇත.[21] ගැමි නිවෙස්වල මෙය තවමත් 'දුම් මැස්ස' නමින් භාවිත වෙයි. බුදු රජාණන් වහන්සේ එහි වැදැගත්කම පෙන්වා දුන්නේ සෞඛ්‍යාරක්ෂිත ව පිරිසුදු ව ආහාර සකස් කරගැනීමට ද මඟ පෙන්වමිනි.

එමෙන් ම ජීවයේ පදනම වන ජලයෙහි පවිත්‍රතාව ද මිනිසාට බෙහෙවින් වැදැගත් වේ. සේනාසනයක ජලය භාවිත කළ යුතු ආකාරය පිළිබඳ ව ලබාදී ඇති උවදෙස් අනුව පැහැදිලි වන්නේ රෝග නිවාරණයටත්, රෝගවලින් වැළැකීමටත් එය කොතරම් වැදැගත් ද යන්න යි. වාසස්ථානයක ජලය එක් රැස් කර තැබීම සඳහා පැන් හලක් වෙන ම සකස් කළ යුතු බවත් එය ද පොළව පිහිටි බිමට වඩා

තරමක් ඉහළින් සකස් කළ යුතු බවත් ,ආරක්ෂාකාරී වහලක්, වියනක් හා ශක්තිමත් බිත්ති සහිත ව පැන් හල සකස් කළ යුතු බවත් සඳහන් කොට ඇත.[22]

එපමණක් ද නො ව තමන් ජීවත් වන ස්ථානයේ ආරක්ෂාව සඳහා තාප්පයක් හෝ පවුරක් ගඩොළු, ගලෙන් හෝ දඬුවලින් සකස් කළ යුතු බව ද බුදු රජාණන් වහන්සේ දේශනා කළ සේක.[23] එය වාසස්ථානයක පවිත්‍රභාවය, සෞඛ්‍ය සම්පන්නභාවය සඳහා ඍජු ව ම බලපායි. වර්තමානයේ ඩෙංගු, බරවා, වෛරස් රෝග මෙන් ම විවිධ වසංගත උවදුරු ආදිය ඇති වී තිබෙන්නේ අපවිත්‍ර පරිසරය හේතුවෙනි. එබැවින් වාසස්ථානය පමණක් නො ව එයින් පිටත ප්‍රදේශය පිළිබඳ ව නිරන්තරයෙන් සැලැකිලිමත් වීම අත්‍යවශ්‍ය ය. ඒ නිසා මිදුල හා අවට පරිසරය පිරිසුදු ව තබාගත යුතු ය. ඒ සඳහා මිදුලෙහි හා ඒ අවට බොරළු විසුරුවා, මඩ වීමත් කුණු දූවිලි රැඳීමත් වැළැක්විය යුතු බව බුද්ධෝපදේශය යි.[24] එමෙන් ම මිදුලෙහි ජලය රැඳීම වළක්වාලීම සඳහා ගල් පුවරු ඇතිරිය යුතු බව ද සොරොව්වක් බැඳිය යුතු බව ද සඳහන් කොට ඇත.[25]

සමාලෝචනය

පුද්ගලයාගේ සෞඛ්‍යාරක්ෂාව උදෙසා වාසස්ථානයෙන් ලැබෙන්නේ මහඟු දායකත්වයකි. වාසස්ථානයේ දී සීතල, උෂ්ණය, සුළඟ, අව්ව ආදියෙන් ආරක්ෂා වීමට හැකි ය. එමෙන් ම ලේ උරා බොන මැසි මදුරු ආදි සතුන්ගෙන් මෙන් ම විෂ දළ සහිත සතුන්ගේ ස්පර්ශවලින් ද වැළැකිය හැකි ය. දෝෂ සහිත ඍතුවලින් ආරක්ෂා වීමට ද වාසස්ථානයක් අවශ්‍ය ය. එමෙන් ම අරමුණු විසිරෙන සිත ඒකාග්‍ර කරගැනීමට ද වාසස්ථානය වැදැගත් ය. එබැවින් කායික මෙන් ම මානසික වශයෙන් ද යහපත්, නිරෝගී, ධාර්මික ජීවිතයක් ගොඩනගාගැනීමට වාසස්ථානයක වැදැගත්කම කොතෙක් දැ යි කියා නිම කළ නො හැකි තරම් ය. බුදු රජාණන් වහන්සේ ඒ පිළිබඳ මනා අවබෝධයෙන් මීට වසර දෙ දහස් පන් සියයකටත් පෙර භික්ෂූන් වහන්සේලා වෙත ලබා දුන් උවදෙස්වලින් අල්පයක් සේනාසනක්ඛන්ධකය ඇසුරින් මෙහි දක්වන ලදි. ඒ උවදෙස් සර්ව කාලීන අගයෙන් පිරිපුන් ප්‍රායෝගික උවදෙස් බව ද නො රහසකි.

නිරෝගීමත් ජීවිතයකට වැදැගත් වන සාධකයක් වන වාසස්ථානය පිළිබඳ ව ඇතැමුන්ගේ අවධානය මඳ බව ද පෙනේ. එහෙත් සෞඛ්‍යවත් ජීවිතයකට එහි ඇති උපයෝගීතාව ඉහත උවදෙස්වලින් පවා මොනවට ගම්‍යමාන වේ.

ආන්තික සටහන්

[1] සුත්තනිපාතය, මංගල සූත්‍රය, පි.80

[2] එම

[3] *"අනුජානාමි භික්ඛවෙ පඤ්ච ලෙනානි, විහාරං අඩ්ඪයෝගං පාසාදං හම්මියං ගුහාති"* -චුල්ලවග්ගපාලි 2, සේනාසනක්ඛන්ධකය, පි.120

[4] *"සීතං උණ්හං පටිහන්ති තතො වාලමිගානි ච*
සිරිංසපෙ ච මකසෙ සිසිරෙ චාපි වුට්ඨියො
තතෙ වාතාතපො ඝොරො සඤ්ජාතො පටිහඤ්ඤති
ලෙනත්ථඤ්ච සුඛත්ථඤ්ච ඣායිතුං ච විපස්සිතුං" - චුල්ලවග්ගපාලි 2, සේනාසනක්ඛන්ධකය, පි.130

[5] එම, පි.166

[6] එම, පි.146

[7] *"අනුජානාමි භික්ඛවෙ චිනිතුං තයො චයෙ ඉට්ඨකාචයං සිලාචයං දාරුචයන්ති"* - චුල්ලවග්ගපාලි 2, සේනාසනක්ඛන්ධකය, පි.150

[8] එම, පි.132

[9] එම, පි.134

[10] එම

[11] එම

[12] එම, පි.140

[13] *"අනුජානාමි භික්ඛවෙ විතානන්ති"* - චුල්ලවග්ගපාලි 2, සේනාසනක්ඛන්ධකය, පි.148

[14] එම

[15] එම, පි.150

[16] එම, පි.218

[17] එම, පි.220, 222

[18] *"අනුජානාමි භික්ඛවෙ බේලමල්ලකන්ති"* - චුල්ලවග්ගපාලි 2, සේනාසනක්ඛන්ධකය, පි.220

"අනුජානාමි භික්ඛවෙ මාලාකම්මං, ලතාකම්මං, මකරදන්තං, පඤ්චපට්ටිකන්ති" - චුල්ලවග්ගපාලි 2, සේනාසනක්ඛන්ධකය

[19] එම, පි.146

[20] එම, පි.150

[21] එම, පි.154

[22] එම, පි.150, 152

[23] ***"අනුජානාමි භික්ඛවෙ පරික්ඛිපිතුං තයො පාකාරෙ"*** - චුල්ලවග්ගපාලි 2, සේනාසනක්ඛන්ධකය, පි.152

[24] එම, පි.152

[25] එම, පි.154, 156

මූලාශ්‍රය නාමාවලිය

චුල්ලවග්ගපාලි 2, 2006, බුද්ධ ජයන්ති මුද්‍රණය
සුත්තනිපාතය, 2006, බුද්ධ ජයන්ති මුද්‍රණය