2019
Volume 5 - II

# The Journal of Studies in Humanities

මානවශාස්ත්‍ර අධ්‍යයන ශාස්ත්‍රීය සංග්‍රහය

The Department of Humanities
Rajarata University of Sri Lanka

# The Journal of Studies in Humanities

**Volume 5** **Number II**

**ISSN 2362 - 0706**

# The Journal of Studies in Humanities

*Volume 5 Number II 2019*

**Editorial Advisory Board**

**Senior Professor Ariya Lagamuwa**

Department of Archaeology and Heritage Management,
Faculty of Social Sciences and Humanities,
Rajarata University of Sri Lanka, Mihintale.

**Prof. Sena Nanayakkara**

Department of Humanities,
Faculty of Social Sciences and Humanities,
Rajarata University of Sri Lanka, Mihintale.

**Board of Editors**

**Dr. M.K.L. Irangani (Editor in Chief)**

Senior Lecturer,
Department of Humanities,
Faculty of Social Sciences and Humanities,
Rajarata University of Sri Lanka, Mihintale.

**Mr. D.J.K. Ihalagedara (Co-editor)**

Senior Lecturer,
Department of Humanities,
Faculty of Social Sciences and Humanities,
Rajarata University of Sri Lanka, Mihintale.

**Editorial Assistant**

**Mr. M. A. Prasad Kumara,**

Lecturer, Department of Humanities,
Faculty of Social Sciences and Humanities,
Rajarata University of Sri Lanka, Mihintale.

**ISSN 2362 - 0706**

# The Journal of Studies in Humanities

*Volume 5 Number II 2019*

© Department of Humanities, Rajarata University of Sri Lanka, Mihintale.

All rights reserved. No any part of this book may be reproduced, stored in a retrieval system or transmitted in any form or by any means, electronic, mechanical, photocopying, recording or otherwise without the express written permission or agreement of the editor.

The ideas expressed in the articles of this journal reflects the views of the authors.

Cover designed by: Nilupul Priyankara

All communications should be addressed to:

The **Editor in Chief and Co- Editor,** The Journal of Studies in Humanities, Department of Humanities, Faculty of Social Sciences and Humanities, Rajarata University of Sri Lanka, Mihintale.

Tel. 025 2266789

Email: editor.jhu@gmail.com

Printed by:
Nethwin Printers (Pvt.) Ltd, 'Dalada Sewane Api Padanama' Gatambe, Peradeniya.
081 2386908

# The Journal of Studies in Humanities

*Volume 5 Number II 2019*

**Panel of Reviewers**

**Emeritus Prof. U. B. Karunananda,**
Department of History, Faculty of Social Sciences,
University of Kelaniya, Kelaniya.

**Prof. Gunawardena Nanayakkara,**
Department of Sinhala,
Faculty of Social Sciences,
University of Kelaniya, Kelaniya.

**Prof. Sena Nanayakkara,**
Department of Humanities,
Faculty of Social Sciences and Humanities,
Rajarata University of Sri Lanka, Mihintale.

**Prof. A. H. M. H. Abeyrathna,**
Department of History,
Faculty of Social Sciences,
University of Kelaniya, Kelaniya.

**Prof. Malaka Ranathilaka,**
Department of Economics,
Faculty of Arts, University of Peradeniya, Peradeniya.

**Ven. Dr. Madurawala Sobhitha,**
Senior Lecturer, Department of History,
Faculty of Arts, University of Peradeniya, Peradeniya.

**Dr. Sumudu Damarathna,**
Department of History, Faculty of Arts,
University of Peradeniya, Peradeniya.

**Dr. RPIR. Prasanna,**
Senior Lecturer, Department of Social Sciences,
Faculty of Social Sciences and Humanities,
Rajarata University of Sri Lanka, Mihintale.

**Dr. Nadeesha Gunawadana,**
Senior Lecturer, Department of History,
Faculty of Social Sciences,
University of Kelaniya, Kelaniya.

**Dr. M. K. L. Irangani**
Senior Lecturer,
Department of Humanities,
Faculty of Social Sciences and Humanities,
Rajarata University of Sri Lanka, Mihintale.

**Mr. Chandima Ambanwala**
Senior Lecturer,
Department of Archaeology and Heritage Management,
Faculty of Social Sciences and Humanities,
Rajarata University of Sri Lanka, Mihintale.

**Dr. Ajith Talawaththa**
Senior Lecturer,
Department of Humanities,
Faculty of Social Sciences and Humanities,
Rajarata University of Sri Lanka, Mihintale.

**Mr. G. D. K. Ihalagadara**
Senior Lecturer,
Department of Humanities,
Faculty of Social Sciences and Humanities,
Rajarata University of Sri Lanka, Mihintale.

**Dr. B. M. S. Bandara**
Senior Lecturer,
Department of Humanities,
Faculty of Social Sciences and Humanities,
Rajarata University of Sri Lanka, Mihintale.

# The Journal of Studies in Humanities

*Volume 5 Number II 2019*


## Authors Information


Dr. W.S. Chandrasekara,
Senior Lecturer,
Institute of Human Resource Advancement,
University of Colombo, Colombo

Dr. Sisira Kumara Naradda Gamage,
Senior Lecturer,
Department of Economics,
Faculty of Social Sciences and Humanities,
Rajarata University of Sri Lanka, Mihintale.

Mrs. S. H. T. Kumudumali,
Research Assistant,
Department of Operations Management,
Faculty of Management, University of Peradeniya, Peradeniya.

Dr. W. K. D. Keerthirathna,
Senior Lecturer,
Department of Humanities, Faculty of Social Sciences and Humanities,
Rajarata University of Sri Lanka, Mihintale.

Mr. Prasad Kumara,
Lecturer,
Department of Humanities,
Faculty of Social Sciences and Humanities,
Rajarata University of Sri Lanka, Mihintale.

Dr. Nilmini Dayananda,
Senior Lecturer,
Department of Languages, Faculty of Social Sciences and Humanities,
Rajarata University of Sri Lanka, Mihintale.

Mr. R. M. G. Wasantha Dissanayaka,
Senior Lecturer,
Department of History, Faculty of Social Sciences,
University of Kelaniya, Kelaniya.

Mr. Asitrha Mallawarachchi
Lecturer,
Department of Humanities,
Faculty of Social Sciences and Humanities,
Rajarata University of Sri Lanka, Mihintale.

Dr. W. B. A. Witharana,
Senior Lecturer,
Department of Language, Cultural Studies and Performing Arts,
Faculty of Social Sciences and Humanities,
University of Sri Jayewardenepura, Nugegoda.

Mr. Chinthaka Sandharuwan,
Lecturer (Assistant),
Department of Archaeology and Heritage Management,
Faculty of Social Sciences and Humanities,
Rajarata University of Sri Lanka, Mihintale.

Ven. Halpitiye Samithasiri,
Instructor of Tamil Language,
Department of Languages,
Bikshu University of Sri Lanka, Anuradhapura.

Ven. Kudawawe Somananda,
Senior Lecturer,
Department of Social Sciences and Comparative Studies,
Bikshu University of Sri Lanka, Anuradhapura.

# The Journal of Studies in Humanities

*Volume 5 Number II 2019*

## Content

Editorial note

Rethinking the ancient view of food security in Sri Lanka
Dr. MKL Irangani ... xii

Incidence of Work-Family Conflict, Stress and Problem Drinking: Apparel Manufacturing Sector Male Employees in Sri Lanka.
W. S. Chandrasekara ... 01

Financial Inclusion in Sri Lanka: Trends and Socioeconomic Determinants
Sisira Kumara Naradda Gamage & S. H. T. Kumudumali ... 15

කෝට්ටේ යුගයේ රචිත සන්දේශ කාව්‍යය ඇසුරින් මතු කෙරෙන පැරණි පිරිවෙන්වල පැවති ඉගැන්වීමේ ශිල්පීය ක්‍රම
ඩබ්ලිව්. කේ. ඩී. කීර්තිරත්න ... 29

සාහිත්‍ය හා අභිලේඛන මූලාශ්‍රයවලින් හෙළිවන පුරාතන ලංකාවේ ගම් ප්‍රදාන හා බැඳි නීති, ව්‍යවස්ථා සහ වාරණ පිළිබඳ විමර්ශනාත්මක අධ්‍යයනයක්
එම්. ඒ ප්‍රසාද් කුමාර ... 37

පත්තිනි ඇදහීම හා සම්බන්ධ සිංහල අභිචාර ක්‍රම
නිල්මිණී දයානන්ද ... 57

"අශෝක අභිලේඛනයවලින් නිරූපිත ස්වයං චරිතාපදානය හා ඔහුගේ ප්‍රතිපත්ති පිළිබඳ ඓතිහාසික කතිකාවත"
ආර්. එම්. ජී. වසන්ත දිසානායක ... 71

මුද්‍රා සන්නිවේදනය තුළ පවතින සන්නිවේදනාර්ථ හා අන්තර් සංස්කෘතික ලක්‍ෂණ ... 89
අසිත මල්ලවආරච්චි

ප්‍රාථමික ශ්‍රේණිවල සිසුන්ගේ සදාචාර සංවර්ධනය : ළමා නාට්‍ය කලාව
ඩබ්ලියු. බී. ඒ. විතාරණ ... 105

බුදුසමය මඟින් නිර්දේශිත පැවිද්ද හා බෞද්ධ පැවිද්දෙහි සුවිශේෂත්වය පිළිබඳ විචාර පූර්වක අධ්‍යයනයක්
හල්පිටියේ සමිතසිරි හිමි ... 119

ශ්‍රී ලාංකේය උරුම කළමනාකරණයේ ස්වාභාවය හා කාලීන අභියෝග පිළිබඳ විමර්ශනයක්
ඩබ්. එම්. චින්තක සඳරුවන් ... 131

පුරාතන ශ්‍රී ලාංකේය සමාජයෙහි භාවිත චතුර්වර්ණ සංකල්පය
කුඩාවැවේ සෝමානන්ද හිමි ... 143

# Editorial note

**Rethinking the ancient view of food security in Sri Lanka**

The indigenous knowledge systems are generally recognized as the systems that are time tested over centuries and specific to a region or country. These knowledge systems are capable of adapting to natural conditions and suit the community culture within a particular region. Like other developing countries, the transformation of agriculture with the acceptance of Western scientific knowledge did not acknowledge the values and principles of indigenous agriculture knowledge in Sri Lanka. As a result, currently, food is a matter of large communities in rural settings, and food security is among the prime concerns of the development agenda.

In the modern view, the concept of food security consists of four components – physical availability of food, economic and physical accessibility of food, food utilization, and stability. These components have gained much attention in the modern food security view due to the transformation of the independent livelihood structure of the rural communities into market dependent livelihood structure and technological change in agriculture.

Specifically, food utilization (healthiness) is a matter of question in the modern food model due to deviation from ancient food culture/habits and genetically modified seed varieties in the farming systems. In Sri Lanka, like in other regions, the food system in the dry zone is predominantly based on the village tank system. It provides the best case to understand the significance of ancient food systems to deliver sustainable lessons to the food crisis in modern times. Notably, the ancient food model consists of several components – tank, irrigated field, Chena, forest, etc.… and provide availability and accessibility opportunities for rural inhabitants throughout the year.

The ancient food model was highly dependent upon the region's natural environment. Specifically, the ancient food model included complimentary food sources, and food surplus management strategies and food shortage addressing measures could be recognized as significant areas to be focused for strengthening the food security status in the country rural setting. At the ancient farm setting, the farmers typically cultivated indigenous rice and other crop varieties, which are nutritionally rich and contribute to a balanced and healthy life, and thereby a healthy society. Cultivation practices adopted by the farmers did not harm the environment, and the farming systems positively acknowledged the cultural values and religious principles. Thus, ancient food models have contributed to maintaining a nutritionally balanced, healthy society. Therefore, a research niche is noted in the indigenous knowledge system, particularly in finding sustainable solutions to strengthen the food security status among farming communities.

**Dr. MKL Irangani**
Editor in Chief

The Journal of Studies in Humanities

Volume 5 (II) 2019

Department of Humanities, Rajarata University of Sri Lanka

# Incidence of Work-Family Conflict, Stress and Problem Drinking: Apparel Manufacturing Sector Male Employees in Sri Lanka

**W. S. Chandrasekara**

Institute of Human Resource Advancement,
University of Colombo, Sri Lanka
Email: sagara@ihra.cmb.ac.lk

**සංක්ෂේපය**

බොහෝ විද්‍යාඥයින් විසින් වෘත්තීමය ජීවිතය සහ ගෘහ ජීවිතය අතර ඇති වන ගැටුම්වල නිශේධනාත්මක ප්‍රතිඵල පිළිබඳ අධ්‍යයනයන් සිදු කරනු ලැබ ඇත. එසේ වුවත්, වෘත්තීමය සහ ගෘහ ජීවිතයේ ගැටුම් සහ මත්පැන් පානය කිරීමේ ගැටලුව පිළිබඳව ප්‍රමාණවත් ලෙස අධ්‍යයන සිදු කර නොමැත. එබැවින්, ආතතිය අවම කිරීමේ න්‍යාය මත පදනම්ව, මත්පැන් පානය කිරීම මගින් ආතතියේ හානිකර බලපෑම් අඩු කරනු ලබන්නේ ඇයි යන උපකල්පනය මත පිහිටා මෙම අධ්‍යයනය සිදුකරනු ලැබේ. වෘත්තීමය සහ ගෘහ ජීවිතයේ ගැටුම මානසික ආතතිය වැඩි කිරීමට හේතු වන අතර එමඟින් ගැටළුකාරී, මත්පැන් පානය කෙරෙහි යොමු වන්නේ යැයි උපකල්පනය කරනු ලබයි. එමනිසා, මෙම පර්යේෂණය මධ්‍යස්ථ-මැදිහත්වීමේ ආකෘතියක් මත පදනම්ව වෘත්තීමය සහ ගෘහ ජීවිතයේ ගැටුම් සහ මත්පැන් පානය පිළිබඳ අතර සම්බන්ධතාවය පරීක්ෂා කරයි. ශ්‍රී ලංකාවේ ඇඟලුම් නිෂ්පාදන සමාගමක පිරිමි සේවකයින් 200 ක්, මත්පැන් පානය කරන 100 ක් සහ මත්පැන් පානය නොකරන සේවකයින් 100 ක් ආවරණය කර ඇත. ව්‍යුහාත්මක සමීකරණ ආකෘති (Structural Equation Models) මගින් වෘත්තීමය-ගෘහ ජීවිතයේ ගැටුම මත්පැන් පානය කෙරෙහි ධනාත්මකව බලපා ඇති බව සොයා ගන්නා ලදී. වෘත්තීමය-ගෘහ ජීවිතයේ ගැටුම් සහ මත්පැන් පානය අතර සම්බන්ධය ආතතිය හා චිත්තවේගී කේන්ද්‍රීයව ප්‍රශ්න වලට මුහුණ දීමේ (Emotion-focused coping) යාන්ත්‍රණයන් මගින් තීව්‍ර කර ඇති බව සොයා ගන්නා ලදී. එපමණක් නොව, ආතතිය අඩු කිරීමේ අපේක්ෂාව මත්පැන් භාවිතය වැඩි කරයි. මෙම සොයාගැනීම් ශ්‍රී ලංකාවේ පෞද්ගලික අංශයේ වෘත්තීමය -ගෘහ ජීවිතයේ ගැටුම් සහ මත්පැන් පානය අතර ඇති සම්බන්ධය නිසි ලෙස වටහා ගැනීමට උපකාරී වේ.

**මුඛ්‍ය පදඃ** වෘත්තීමය-ගෘහ ජීවිතයේ ගැටුම්, මත්පැන් පානය කිරීමේ ගැටලුව, ආතතිය, ආතතිය අවම කිරීමේ න්‍යාය, ශ්‍රී ලංකාව

## 1. Introduction

Two major areas in adult life are work and family Work-family involvement and family-work involvement, also known as work-family conflict (WFC) is a particularly significant stress-related concept to consider as a possible impact on drinking behaviour (Frone, Work stress and alcohol use, 1999; Grzywacz & Bass, 2003). According to the literature, WFC is an identified reason for negative mental conditions for alcohol consumption (Williams & Alliger, 1994). Alcohol consumption is a significant public health issue worldwide (WHO, 2014). Problem drinking is the leading reason for mortality and morbidity in adolescence and early adulthood (Marmet, Rehm, Gmel, Frick, & Gmel, 2014). Problematic drinking by employees is a significant social policy problem because it can negatively affect the safety and efficiency of employees (Allen, Herst, Bruck, & Sutton, 2000). Alcohol consumption has been correlated with many negative outcomes such as non-attendance, work performance decrease, workplace safety matters, worker turnover, and amplified healthcare costs (Vasse, Nijhuis, & Kok, 1998). The work-stress model indicates that psychological issues for workers and problematic health-related habits such as alcohol use may be due in part of negative working conditions (Frone , Work stress and alcohol use, 1999). Many studies have been found negative effects of work-family conflict on alcohol use. However, little research found the relationship between work-family conflict and problem drinking.

Various reasons affect the amount and the frequency of alcohol use. Social and environmental factors are also influential elements of alcohol use and alcohol addiction, as such friends, living environment, genetic propensity, stress, job types, gender, religion, culture race, and ethnicity (Edwards G. , 2000). Alcohol use generally starts in adolescence (Newes-Adeyi, Chiung, & Williams, 2005). Koeppela et al, (2015) state that those who start drinking at an early age consume more alcohol in adulthood than those who start drinking later in adolescence. It is indicated that alcohol use rates among employees are greater than their same-aged adolescents who are not employed (Wechsler, et al., 2002). According to Oster-Aaland et.al. (2007), people drink in different situations and settings. Around 5.9 percent of deaths are due to alcohol consumption worldwide (WHO, 2014). There is a strong positive relationship between alcohol use and alcohol use related negative consequences. Therefore, it is very essential to comprehend WFC and problem drinking.

The word problem drinker refers to those people who, as a result of their alcohol consumption, have problems with their lives. The term problem drinking is used in some definitions to refer to persons who have not yet developed full-blown alcoholism, although it most often applies to all forms of substance misuse (Edwards G. , 2000). There is a misconception associated with the term alcoholism, even by relating to their problems, there are also people who use the term problem drinking. In general, problem drinking can be defined as excessive use of alcohol or alcohol addiction (Edwards G. , 2000). Alcohol consumption among workers

is a significant social policy matter as it adversely affects workers' wellbeing and their efficiency (Allen, Herst, Bruck, & Sutton, 2000). Consequently, this research study tests the association between work-family conflict and problem drinking based on a moderated mediation model.

## 1.2 Work-Family Conflict

Work-family conflict (WFC) occurs when a person encounters conflicting demands between work and family roles, making it more difficult to engage in both roles (Grzywacz & Bass , 2003). WFC arises when family or work clash with the demands of work requirements or family requirements (Greenhaus & Beutell, 1985). WFC is defined as the degree to which work to family or family to work influencing negatively (Greenhaus & Beutell, 1985). Hence, WFC can be defined as mismatched forces arising concurrently from the work and family functions. Excessive levels of work-family conflict (one or both ways) are related to negative outcomes for employees, families, and organizations that they work (Byron, 2005). Theoretical models have recognized three subscales of WFC, time-based, strain-based, and behavior-based WFC. Time-based WFC pressures related to membership in one role can make it difficult to fulfil with anticipations from another role. WFC is based on strain, where pressure effects such as discomfort and tiredness arise in one function, overlap with involvement in the other role. Behavior-based WFC, which particular behaviors imposed in one role which inconsistent with behavioral norms in the other role (Greenhaus & Parasuraman, 1986).

Opposite of WFC is work-life balance, which is widely accepted that a good work-life balance is significantly necessary for organizational economic stability and family welfare and economy. Dealing with job responsibilities and demands arising from small children's care are not an easy tasks (Darrow, Russell, Cooper, & Mudar, 1992). A healthy work / non-work balance is widely accepted to be increasing value for the economic viability of establishments and the health of families (Collins, Parks, & Marlatt, 1985). WFC is not only a social issue, but also it has negative impacts in different ways on mental and physical health. Literature indicates that WFC is associated with hypertension, coronary heart disease, and cancer (Edwards & Rothbard, 2005). It also associates with job and life dissatisfaction, depression, and anxiety (Greenhaus & Parasuraman, 1986).

## 1.3 Work-Family Conflicts and Problem Drinking

Many pieces of researches have found a connection between WFC and alcohol use among adolescents (Koeppela, Bouffardb, & Koeppel-Ullrichc, 2015). Previous findings have found that employees with higher incidents of WFC, such as not being able to perform family roles due to work-related responsibilities or vice versa, experience higher levels of tension prefer to drink more and higher rates than people with fewer incidents of WFC (Frone, 2000). Authors argue that the connection between stress and alcohol use can be explained by the emotion

regulation assumptions theories (Lang, Patrick, & Stritzke, 1999). According to Cooper (1994), people use alcohol to conquer certain changes in effect, these expected changes could be either positive or negative. Drinking motives are reasons for problem drinking that are considered to be significant predictors of alcohol consumption (Kuntsche & Kuntsche, 2019). Furthermore, the source of expected change could be either an internal emotional state or external social environment (Kuntsche & Kuntsche, 2019). Based on two dimensions, positive (internal and external) and negative (internal and external), Cooper (1994) assumed that there are four separate intentions to drink: enhancement intention (positive, internal), social intention (positive, external), coping intention (negative, internal), and conformity intention (negative, external). According to this intention model of alcohol use, includes the social factors (social intention), enhancement factors (enhancement intention), coping factors (coping intention), and conformity factors (conformity intention). Drinking motivations are frequently viewed as static predictors of drinking activities, separated from the sense in which choices are taken about using alcohol (O'Hara, Armeli, & Tennen, 2015), this is fairly troublesome, as drinkers typically report being affected by factors such as drinking place, the involvement of others, and external behavioral contingencies (Bachrach, Merrill, & Bytschkow, 2012).

McCarty and Kaye (1984) found four main reasons for alcohol use, they are avoidance, social reasons, sensation-seeking, and pleasure. Drinking for avoidance which is described as drinking to avoid negative effect was the main reason for drinking alcohol. According to the literature, problem drinkers are motivated to drink in terms of negative reinforcement such as stress reduction, while social drinkers are motivated to take alcohol in terms of positive reasons such as celebration and sociability (Farber, Khavari, & Douglass, 1980). Beliefs that alcohol would reduce stress are one of the main reasons for taking alcohol (Brown , 1985). It explains that the emotional bond is significant to understand individual behavior. Literature indicates that the quality of the family relationship during adolescence determines social and emotional wellbeing (Pesola, Shelton, Heron, & M., 2015). Family conflict tends to lead to problem drinking across ethnic groups and cultures (Bray, Adams, Getz, & Baer, 2001). Thus, family conflict as well as work demand leads to alcohol use across ethnic groups and cultures.

### 1.4 Tension Reduction Theory & Problem Drinking

The Tension Reduction Theory (TRT) explains the theoretical bases of alcohol use. Tension reduction beliefs may be a potential mediator between WFC and problem drinking. Tension reduction beliefs mean to the views that drinking alcohol will decrease tension, offer relaxation, and distract a person from distressing problems (Moore, Sikora , Grunberg, & Greenberg, 2007). According to the standard of tension reduction theory, people tend to drink alcohol because of its stress-reducing protentional (Cappell & Greeley, 1987). It implies that when people feel discomfort or negative feelings, people may be more likely to drink. Research has demonstrated, along with this hypothesis, that work-family tension is related to increased

intake of alcohol (Wolff, Rospenda, Richman, & Liu, 2013). Since work-family tension represents the general well-being between work and family life, it has been hypothesized as an important cause of stress that can impact the well-being of a person (Greenhaus & Parasuraman, 1986).

Cappell & Herman (1972) found that alcohol intake reduces stress and people drink alcohol to take advantage of its stress-reducing effects. The TRT predicts that tension relief is an essential component of motivation for alcohol consumption. Tension is commonly believed to be one of the significant reasons for alcohol use (Cooper , 1994). Reduction of self-awareness and redirection of one's attention away from tension creation signals and towards immediate signals are the mechanisms by which alcohol can reduce tension (Steele & Josephs, 1988). Besides, it is assumed that stressed individuals can attempt a quick escape from stresses, which can lead them to use maladaptive behaviors, such as the use of alcohol (Baumeister & Scher, 1988). As an application of the theory of tension reduction, WFC has been suggested as the main reason for alcohol use among employees (Frone, 1999). The Theory of Tension Reduction forecasts that high levels of stress situations encourage higher levels of alcohol use than the low levels of stress situations (Armeli, Carney, Tennen, & Affleck, 2000). Hence, it is proposed the following hypothesis:

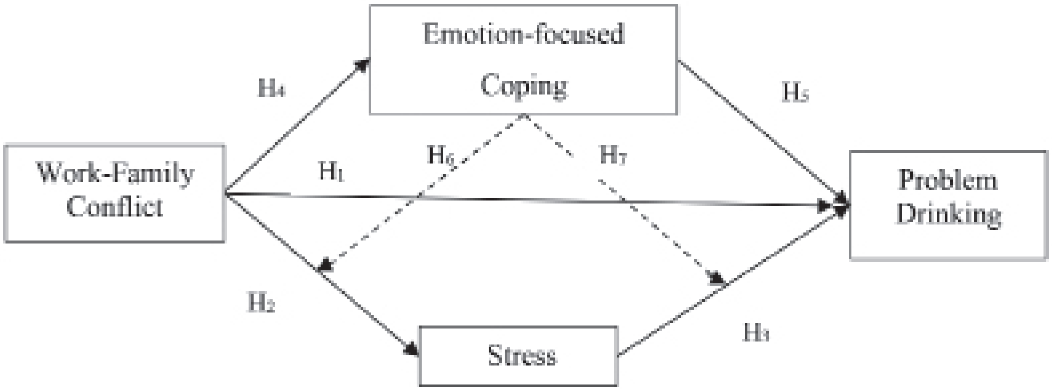



**Figure 01: Conceptual Framework.**

*Note: Solid lines denote hypothesized direct effects; broken lines denote hypothesized moderating effects.*

$H_{1.}$ WFC positively and significantly impact on Problem Drinking

$H_{2.}$ WFC positively and significantly impact on Stress

$H_{3.}$ Stress positively and significantly impact on Problem Drinking

$H_{4.}$ WFC positively and significantly impact on Emotional-focused Coping

$H_{5.}$ Emotional-focused Coping positively and significantly impact Problem Drinking

$H_{6.}$ Emotional-focused Coping negatively and significantly intensify the relationship between WFC and Stress

$H_{7.}$ Emotional-focused Coping negatively and significantly intensify the relationship between Stress and Problem Drinking

## 2. Participants and Methods

### 2.1 Participants

This study was based on a sample survey conducted with 200 private sector male employees. The respondents were selected randomly from three apparel manufacturing company in Western Province in Sri Lanka. It comprises 20 to 60 years middle managers, 100 problem drinkers, and 100 normal respondents as a control group. The control group was consistent with the problem drinkers' group for a job position, level of education, marital statures, age, and socioeconomic background. The basic background of the study population is as follows; Marital status: married 62.5% unmarried 37.5.%, Education: University degree, or above 21.5%, Advance Level 78.5%. The problem drinkers were identified based on the frequency and quantity. Hence, the problem drinkers' group was comprised of those who said they take alcohol "every day or almost every day" and two or more shorts per day within last 12 months.

### 2.2. Measures

#### 2.2.1 Work Family Conflict

Work-Family Conflict (WFC) was assessed using the Work-Family Conflict Scale developed by Kelloway et al., (1999). This measurement is a 22-item self-assessed scale. It has four dimensions of WFC, comprising both the time-based and the strain-based, Work to Family Conflict (WFC) intervention and Family to Work Conflict (FWC) intervention. Therefore, the four subscales, sample question of strain-based WFC is "After work, I have little energy left for things I need to do at home", and time-based sample question is "Job demands keep me from spending the amount of time I would like with my family". Strain-based FWC sample question is "Things going on in my family life make it hard for me to concentrate at work", and time- based FWC sample question is "I would put in a longer workday if I had fewer family demands". All items will be rated on a 4-point Likert scale ranging from 1 (never) to 4 (always).

#### 2.2.2 Problem Drinking

Alcohol consumption will be measured using the *Daily Drinking Questionnaire* (DDQ) developed by Collins et al., (1985). The DDQ is a self-report measure of drinking frequency and quantity. The subjects were asked to estimate the average number of drinks consumed each day within last the 12 months. The answer categories for measuring frequency were 'never'

(coded as 0), 'less than once a month' (1), 'once a month' (2), 'once a week' (3), and 'every day or almost every day' (4). The answer categories for measuring quantity were 'zero' (0), 'one' (1), 'two'(2), 'three'(3), 'four' (4), 'five' (5), 'six' ( 6), seven to nine (7) and ten or more drinks (8). The DDQ measure has been applicable in recording changes in drinking behavior in other studies (Marlatt, Baer, & Larimer, 1995 ).

### 2.2.3. Cope Mechanism

Cope Inventory was introduced by Carver, Scheier & Weintraub (1989) to evaluate the distinctive methods that people respond to stress. The Cope Inventory is a multidimensional coping inventory to measure the distinctive ways that people deal with stress. The conceptually different five aspects are used to measure problem-focused coping. Namely, 1) Active coping (the practice of taking active action to remove the stressor or reduce its effects), 2) Planning (thinking about how to cope with a stressor), 3) Avoidance of competitive tasks (putting aside other tasks, attempting to prevent becoming distracted by other events), 4) Restraint Coping (waiting until there is a reasonable chance to act, and not behaving prematurely), 5) Looking for Instrumental Social Help (for advice, help or information). The conceptually different five aspects are used to measure the Emotion-Focused coping. Namely, 6) Seeking Emotional Social Support (the desire to be thankful by receiving emotional social support), 7) Positive Reinterpretation (managing feelings of anxiety rather than engaging with the stressor), 8) Acceptance (accepting the truth of a stressful state), 9) Denial (reducing stress and dealing with stress, 10) Turning to Religion (when they are stress turn to religion). Three scales assess coping reactions that are arguably Less Helpful, 11) Focus on & venting emotions (Wanting to express feelings), 12) Behavioural Disengagement (Giving up trying to deal with the problem), 13) Mental disengagement (Distracting self from thinking about the problem). The other two scales assess Recently Developed aspects of coping responses, 14), Substance use (Using alcohol or drugs to reduce distress), 15) Humor (Making light of the problem).

### 2.2.4 Work Stress

Stressful Life Events Scale (SLES) is used to measure the major stressful life events. It includes eight social and personal finance related domains that cover all the major stressful life events of a person (Rahe, Ryman , & Ward, 1980). They are, 1, marriage, 2, children leaving home, 3, divorce, 4, widowhood, 5, death of loved, 6, employment promotion, 7, important purchases, and 8, retirement. These were ranked in Holmes' and Rahe's Social Readjustment Scale as important life events that relate to major areas affecting adult life. Stress full life events for the past 12 months were asked and coded as variables that were dichotomous as yes or no.

## 3 Results

### 3.1 Reliability and Validity of Scales

Cronbach's Alpha Coefficient should be analysed to check the reliability of the measurements used in the analysis. Cronbach's Alpha Coefficient of a scale for valid calculation should be above .7 (Hair, Anderson, Tatham, & Black, 2003). The Coefficient of all the scales that were used in this study is roughly greater than 0.7, the optimal level (Table 01). It suggests that each variable used in the study has internal reliability.

### 3.2 Structural Equation Models (SEM)

Confirmatory factor analysis was performed to confirm the validity of each factor used in this study. For an optimal model fit of confirmatory factor analysis, the values of *Adjusted Goodness of Fit Index (AGFI),* Goodness of Fit Index (*GFI), the Tucker-Lewis Coefficient (TLI), and The Comparative Fit Index (CFI)* should be above .9. The value of *Root Mean Square Error of Approximation* (*RMSEA)* should be less than .05, and $\chi^2/df$ should be less than 4.5. The findings in Table 01 show that all values are above the threshold level, implying that the data is best represented by the adopted model.

**Table 01:**
**The Reliability Test Model fit**

| Variables | Cronbach's Alpha | $\chi^2/df$ | *RMSEA* | *GFI* | *AGFI* | *CFI* | *TLI* |
|---|---|---|---|---|---|---|---|
| Work-Family Conflict | 0.873 | 3.216 | 0.043 | 0.952 | 0.932 | 0.923 | 0.952 |
| Problem Drinking | 0.881 | 4.001 | 0.041 | 0.924 | 0.911 | 0.943 | 0.943 |
| Emotion-focused coping | 0.834 | 3.221 | 0.035 | 0.963 | 0.924 | 0.955 | 0.953 |
| Stress | 0.953 | 2.321 | 0.043 | 0.896 | 0.897 | 0.892 | 0.946 |

Pearson's correlation analysis was conducted to see the relationship between Work-Family Conflict, Problem Drinking, Emotion-focused coping, and Stress. The recommend optimal range for the inter-item correlations should be between .2 and .4 (Hair, Anderson, Tatham, & Black, 2003). Hence, correlations between study variables are above of optimal level of reliability. Results indicate that all the variables are significantly correlated with each other.

The hypothesises were tested based on Structural Equation Modeling (SEM), using AMOS to explore the influence of Work-Family Conflict, Emotion-focused coping, and Stress on Problem Drinking. The standardized estimates of the variables are given in Figure.2. The estimates of the entire model fit are significant in all cases. The model has given outstanding appropriateness to the data with all measurements exceeding recommended levels for acceptable model fit (Yoshioka & Misawa, 2013). *AGFI* (Adjusted Goodness of Fit Index)=0.762, *CMIN/*

*DF* (Minimum Discrepancy), =3.136, *GFI* (Goodness of Fit Index)=0.856, *RMR* (Root Mean square Residual) =0.326, *CFI* (the Comparative Fit Index)=0.867, *IFE* (Incremental Fit Index)= 0.862, (Root Mean Square Error of Approximation) = 0.054, *TLI* (the Tucker-Lewis Coefficient) = 0.836, RMSEA. The values given in the model indicate a good fit to the data.

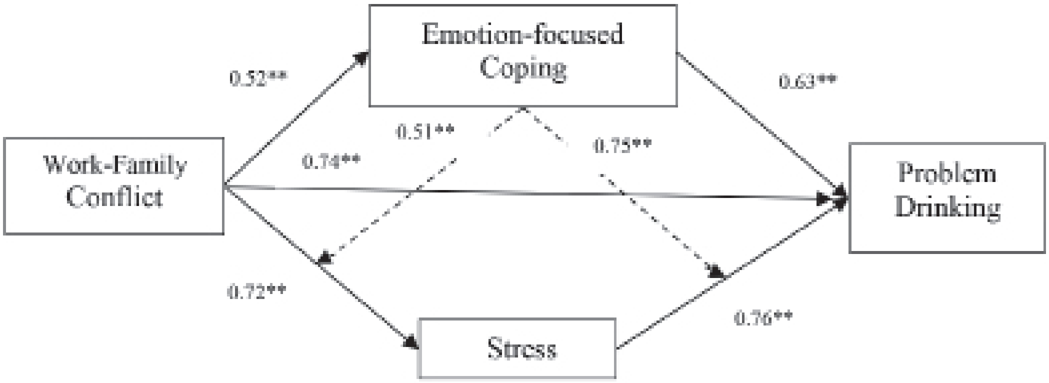



**Figure 2 Standardized Estimates of the Study Model.**

The values of standardized estimates of the path analysis from WFC towards Problem Drinking is positively significant, b = 0.74, p<. 00. However, the path from WFC towards Stress also is positively significant, *b*= 0.72, *p*<. 00, whereas the path from Stress towards Problem Drinking is positively significant, *b*= 0.76, *p*<. 00. The path from WFC towards Emotional-focused Coping is positively significant, *b*= 0.52, *p*<. 00. The impact of Emotional-focused Coping on Problem Drinking is *b*= 0.63, *p*<. 00. Relationship between WFC and Stress is intensified, *b*= 0.51, *p*<. 00, whereas the relationship between Stress and Problem Drinking is *b*= 0.76, *p*<. 00.

The peruse of this research study was to find out the impact of WFC on problem drinking and the mediation effect of stress between WFC and problem drinking. The results indicated that during last the 12-month period, before problem drinking, the incidence rate of WFC among problem drinkers was statistically higher than normal respondents (P<.0001). Statistical data is given in Table 02.

**Table 02:**
**Number of WFC incidents among alcohol addicts and non-addicts for last 12 months**

| | Problem Drinkers (n = 100) M (SD) | Non-drinkers (n = 100) M (SD) | P Value |
|---|---|---|---|
| Number of WFC incidents | 6.56 (3.83) | 3.92 (3.28) | .0001 |

Regarding the mediation effect of stress between WFC and problem drinking, the results indicated that compared to non-drinkers, the problem drinkers have significantly used emotion-focused coping methods. It means that they have not tried to find out the course of the problem and control them (P<.01). Those who cope with WFC based on problem-focused coping methods do not require dealing with drinking or will not raise their intake of alcohol above their normal levels. The problem drinkers have more significantly used emotion-focused coping method (P<.0001) which tends to use alcohol as a coping mechanism to escape stresses (Table 03).

**Table 03.**
**Different Types of Coping Methods dealing with Stress among The addict and The non-addicts Groups**

| Type of coping Methods | Problem Drinkers (n = 100) M (SD) | Non-drinkers (n = 100) M (SD) | P Value |
|---|---|---|---|
| Problem-Focused | 10.43 (3.85) | 13.13 (3.01) | .01 |
| Emotion- Focused | 11.34 (3.49) | 12.02 (3.22) | .01 |
| Less Useful | 7.52 (2.87) | 3.60 (2.17) | .001 |

## 4. Discussion

The objective of this study was to investigate whether there is a positive significant impact of the incidents of WFC on problematic alcohol use among apparel manufacturing male employees in Sri Lanka. The results indicated that during last the 12-month period, before problem drinking, the incidence rate of different WFC among problem drinkers was statistically higher than non-problem drinkers. The mediation effect of stress between WFC and problem drinking, the results indicated that compared to non-problem drinkers, the problem drinkers have not significantly used problem-focused coping methods (P<.01). This complements with the finding of Chandrasekara W.S., (2019), that extraversion personality has a negative significant association with alcohol addiction. Thus, the relationship between WFC and alcohol consumption can be influenced by coping motives, so that WFC is related to the level of alcohol usage to deal with stress and depressive feelings. Accord with Chandrasekara W.S., (2018), stress plays a major role in day to day life. This suggests that the WFC is indirectly connected (through dealing with drinking) to high alcohol intake, but there is no direct connection between WFC and alcohol use. This research gap is amazing because motives for drinking are commonly described as the final decision whether to drink or not to drink and are thus believed to be the most strong reason for drinking (Kuntsche, Knibbe, Gmel, & Engels, 2005).

Findings indicate that employees who are having more incidents of WFC tend to have more stress and as an emotion-focused coping method, they tend to use more alcohol to deal

with the negative issues and problems connected to WFC. According to the findings, alcohol addicts have more significantly used emotion-focused coping method which tends to use alcohol as a coping mechanism to escape from stresses. Therefore, it is recommended to teach them some skills such as stress reduction, stress adjustment, and stress toleration strategies.

## References

Allen , T., Herst , D., Bruck , C., & Sutton, M. (2000). Consequences associated with work- to-family conflict: a review and agenda for future research. *J Occup Health Psychol , 5*(2), 287–308 .

Armeli, S., Carney, M., Tennen, H., & Affleck, G. (2000). Stress and alcohol use: A daily process examination of the stressor– vulnerability model. *Journal of Personality and Social Psychology, 78*, 979 –994.

Bachrach, R., Merrill, J., & Bytschkow, L. (2012). Development and initial validation of a measure of motives for pregaming in college students. *Addictive Behaviors, 37*, 1038–1045.

Baumeister, R., & Scher, S. (1988). Self-defeating behavior patterns among normal individuals: Review and analysis of common self- destructive tendencies. *Psychological Bulletin, 104*, 3–22.

Bowen, M. (1974). Alcoholism as viewed through family systems theory and family psychotherapy. *Annals of the New York Academy of Sciences, 233*(1), 115 -122.

Bray, J., Adams, G., Getz, J., & Baer, P. (2001). Developmental, family, and ethnic in influences on adolescent alcohol usage: a growth curve approach. *Journal of Family Psychology, 15*(2), 301.

Brown , S. (1985). Reinforcement expectancies and alcoholism treatment outcome. *Addictive Behaviours,, 10*, 191-195.

Byron, K. (2005). A meta-analytic review of work–family conflict and its antecedents. . *J Vocat Behav , 67*, 169–198 .

Cappell, H., & Greeley, J. (1987). Alcohol and tension reduction: An update on research and theory. In H. Blance, & K. Leonard, *Psychological Theories of Drinking and Alcoholism* (pp. 15-54). New York: Guilford Press.

Cappell, H., & Herman, C. (1972). Alcohol and tensionreduction: a review. *Quarterly Journalof Studies on Alcohol, 33*, 33-64.

Chandrasekara, W.S. (2018). The effects of mindfulness based stress reduction intervention on depression, stress, mindfulness and life satisfaction in secondary school students in sri lankan. *International Journal of Information, Business and Management, 10* (04), 69-80

Chandrasekara, W.S. (2019). Life Stress, Alcohol Addiction Personality & Alcohol Addiction: Evidence from Tsunami Resettles in Sri Lanka. *Rajarata Journal of Social Sciences*.

Collins, R., Parks, G., & Marlatt, G. (1985). Social determinants of alcohol consumption: The effects of social interaction and model status on the self-administration of alcohol . *Journal of Consulting and Clinical Psychology , 53*, 189–200.

Cooper , M. (1994). Motivations for alcohol use among adolescents: Development and validation of a four-factor model. *Psychological Assessment , 6*(2), 117-128 .

Darrow, S., Russell, M., Cooper, M., & Mudar. (1992). Sociodemographic Correlates of Alcohol Consumption Among African-American and White Women. *Women & Health*, 35–51.

Edwards, G. (2000). *Alcohol: The World's Favorite Drug* . London : Penguin Press .

Edwards, J., & Rothbard, N. (2005). Work and family stress and well-being: An integrative model of person-environment fit within and between the work and family domains. In E. Kossek, & S. Lambert, *Work and life integration: Organizational, cultural, and individual perspectives* (pp. 211-242). Mahwah, NJ: Lawrence Erlbaum Associates Publishers.

Farber, P., Khavari, K., & Douglass, F. (1980). A factor analysis study of reason\ for drinking: Empirical validation of positive and negative reinforcement dimensions. *joumtrl ofCon.~u/tin,q md C/iniccd Ps~cho/o,~y., 48*, 780-78I.

Frone , M. (1999). Work stress and alcohol use. *Alcohol Res Health*, 284-91.

Frone, M. (2000). Work-family conflict and employee psychiatric disorders: The national comorbidity survey. *Journal of Applied Psychology, 85*(6), 888-895.

Greenhaus, J., & Beutell, N. (1985). Sources of work and family roles. *Acad Manag Rev, 10*, 76–88.

Greenhaus, J., & Parasuraman, S. (1986). A work-nonwork interactive perspective on stress and its consequences. *J Occup Behav Manage, 8*(2), 37–60.

Grzywacz, J., & Bass , B. (2003). Work, family, and mental health: testing different models of work-family fit. *J Marriage Fam*, 248–262.

Hair, J., Anderson, R., Tatham, W., & Black, W. (2003). *Multivariate data analysis (5th ed.).* India: Pearson Education.

Kelloway, E., Gottlieb, B., & Barham, L. (1999). The source, nature, and direction of work and family conflict: a longitudinal investigation . *J Occup Health Psychol* , 337 -346.

Koeppela, M., Bouffardb, L., & Koeppel-Ullrichc, E. (2015). Sexual orientation and substance use: The moderation of parental attachment. *Deviant Behavior, 36*, 657–673.

Kuntsche, E., Knibbe, R., Gmel, G., & Engels, R. (2005). Why do young people drink? A review of drinking motives. *Clinical Psy- chology Review, 25*, 841–861.

Kuntsche, S., & Kuntsche, E. (2019). Being old fashioned in a modern world: Gender role attitudes moderate the relation between role conflicts and alcohol use of parents. *Drug and Alcohol Dependence*, 90-93.

Lang, A., Patrick, C., & Stritzke, W. (1999). Alcohol and emotional response: A multidimensional-multilevel analysis. In K. Leonard, & H. Blane, *Psychological theories of drinking and alcoholism(2nd ed.).* New York, NY: Guilford Press.

MacLean, M., & Lecci , L. (2000). A comparison of models of drinking motives in a university sample. *Psychology of Addictive Behaviors, 14*(1), 83–87 .

Marlatt, G., Baer, J., & Larimer, M. (1995 ). Preventing alcohol abuse in college students: A harm reduction approach. In J. Boyd , & R. Zucker, *Alcohol problems among adolescents* (pp. 147–172 ). Northvale : NJ: Lawrence Erlbaum Associates .

Marmet, S., Rehm, J., Gmel, G., Frick, H., & Gmel. (2014). Alcohol-attributable mortality in Switzerland in 2011 – Age-specific causes of death and impact of heavy versus non-heavy drinking. *Swiss Medical Weekly*, 1-14.

Martin, E., & Sher, K. (1994). Family history of alcoholism, alcohol use disorders and the Five-Factor Model of personality. *Journal of Studies on Alcohol, 55*, 81-90.

McCarty, D., & Kaye, M. (1984). Reasons for drinking: Motivational patterns and alcohol use among college students. *Addictive Behnvror, 9*, 185-I 88.

Moore, S., Sikora , P., Grunberg, L., & Greenberg, E. (2007). Expanding the tension-reduction model of work stress and alcohol use: Comparison of managerial and non-managerial men and women. *J Manage Stud, 44*(2), 261–283.

Newes-Adeyi, G., Chiung, C., & Williams, G. (2005). Trends in underage drinking in the United States. *National Institute on Alcohol Abuse and Alcoholism*, 1991–2003 .

O'Hara, R., Armeli, S., & Tennen, H. (2015). College students' drinking motives and social-contextual factors: Comparing associations across levels of analysis. *Psychology of Addictive Behaviors, 29*, 420-429.

Oster-Aaland, L., & Neighbors, C. (2007). The impact of a tailgating policy on students' drinking behavior and perceptions. *Journal of American College Health , 56*(3), 281–284 .

Pesola, F., Shelton, K., Heron, J., & M. (2015). The developmental relationship between depressive symptoms in adolescence and harmful drinking in emerging adulthood: the role of peers and parents. *Journal of Youth and Adolescence*, 1-15.

Rahe, R., Ryman , D., & Ward, H. (1980). Simplified scaling for life change events. *J Human Stress, 6*, 22–27.

Skeer, M., McCormick, M., Normand, S., & Mimiaga, M. (2011). Gender differences in the association between family conflict and adolescent substance use disorders. *Journal of Adolescent Health, 49*, 187–192.

Steele, C., & Josephs, R. (1988). Drinking your troubles away II: An attention-allocation model of alcohol's effect on psychological stress. *Journal of Abnormal Psychology, 97*, 196–205.

Vasse , R., Nijhuis, F., & Kok, G. (1998). Associ- ations between work stress, alcohol con- sumption and sickness absence . *Addiction , 93*(2), 231–241 .

Wechsler, H., Lee, J., Kuo, M., Seibring, M., Nelson, T., & Lee, H. (2002). Trends in college binge drinking during a period of increased prevention efforts: Findings from four Harvard School of Public Health College alcohol study surveys . *Journal of American College Health , 50*(5), 203–217 .

WHO. (2014). *Global Status Report on Alcohol and Health.* eneva: World Health Organization.

Williams, K., & Alliger, G. (1994). Role stressors, mood spillover, and perceptions of work-family conflict in employed parents. *Academy of Management Journal*, 837-868.

Wolff, J., Rospenda, K., Richman, J., & Liu. (2013). Work- Family Conflict and Alcohol Use: Examination of a moderated mediation model. *Journal of Addictive Diseases*, 85-98.

Yoshioka, K., & Misawa, R. (2013). Causal attribution of depression and the social distance caused by the stigma. *The Japanese Journal of Health Psychology, 25*, 93-103.

Department of Humanities, Rajarata University of Sri Lanka

The Journal of Studies in Humanities

Volume 5 (II) 2019

# Financial Inclusion in Sri Lanka: Trends and Socioeconomic Determinants

**Sisira Kumara Naradda Gamage**

**Corresponding author*

Department of Economics, Faculty of Social Science and Humanities,
Rajarata University of Sri Lanka, Mihintale.
Email: naraddagamage@gmail.com

**S. H. T. Kumudumali**

Department of Operations Management, Faculty of Management
University of Peradeniya.
Email: thakshila9510@gmail.com

## සංක්ෂේපය

මූල්‍ය සේවාවන්ට ප්‍රවේශවීමේ අවස්ථාවන් ලබා ගැනීමේ හැකියාව දරිද්‍රතාවය අවම කිරීමට කුටුම්භ සුභසාධනය වැඩිදියුණු කිරීම සහ වැඩිදියුණු කළ ව්‍යාපාරික ක්‍රියාකාරකම් වර්ධනය පිළිබඳ දර්ශකයක් වේ. එසේම එය අනාගත ආයෝජන සහ මූල්‍ය කම්පන කළමනාකරණය සඳහා උපකාරී වේ. මෙම අධ්‍යයනයේ මූලික අරමුණු වන්නේ පුද්ගලයන්ගේ සමාජ-ආර්ථික ලක්ෂණ සහ මූල්‍ය සේවාවන්ට ප්‍රවේශ වීමේ අවස්ථාවන් සහතික වීම අතර සම්බන්ධතාව විමර්ශනය කිරීමයි. ඒ අනුව මෙම අධ්‍යයනයේ දී පුද්ගල ජන සහ සමාජ ආර්ථික සාධකයන් වන ස්ත්‍රී පුරුෂ භාවය, වයස, අධ්‍යාපන මට්ටම, ආදායම, සහ රැකියාව යනාදීය විධිමත් මූල්‍ය සේවාවන් වන බැංකු ගිණුම්, ඉතුරු කිරීම්, විධිමත් ණය ලබා ගැනීම්, සහ විද්‍යුත් සේවාවන් සේවාවන්ට ප්‍රවේශ වීමේ අවස්ථාවන් සහතික විමහි බලපෑම් පරික්ෂා කරන ලදී. ප්‍රතිපායන විශ්ලේෂණ මගින් ස්ත්‍රී පුරුෂ භාවය, වයස, අධ්‍යාපන මට්ටම, ආදායම, සහ රැකියාව යනාදීය රට තුළ මූල්‍ය ඇතුළත් කිරීමේ සංඛ්‍යාන විද්‍යාත්මකව හඳුනාගත හැකි සාධක බව අධ්‍යයනය හඳුනාගන්නා ලදි. ස්ත්‍රීන්ට සහ රැකියා විරහිත ජනතාවට මූල්‍ය සේවාවන්ට ප්‍රවේශ වීමේ අවස්ථාවන් සහතික කිරිමට රජය සහාය දිය යුතු බවත් රටේ මූල්‍ය ප්‍රතිපත්තිය ඩිජිටල් බැංකු සේවා කෙරෙහි වර්ධනයට අවධානය යොමු කළ යුතු බවට යෝජනා කරනු ලබයි.

මුඛ්‍ය පදඃ මූල්‍ය ඇතුළත් කිරීම්, පුද්ගල සමාජ ආර්ථික සාධක, ප්‍රතිපායන විශ්ලේෂණ ආකෘතිය, ශ්‍රී ලංකාව

## Introduction

Financial inclusion of a country is an indicator of poverty reduction, improved household welfare, and improved business activities, which helps people invest in the future and manage financial shocks. Financial inclusion can be simply defined as the individuals' capability to access financial services in the formal financial sector (Allen et al., 2016; Ozili, 2018; Fadi et al., 2019). The term 'financial inclusion' demands much attention from policymakers and academics as it has been considered as one of the United Nation's sustainable goals (Demirguc-Kunt et al., 2017). This helps minimize poverty levels (Neaime and Gaysset, 2018), improve social inclusion, and bring social-economic benefits (Sarma and Pais, 2011) to a nation. However, 40% of the worlds' adult populations do not have an account in a financial institution (World Bank, 2015). Financial inclusion can enhance the lives of the poor, women, and youth by investing in businesses, which eventually improves their competencies.

A universally accepted definition for the term 'financial inclusion' is rare. The UN millennium development goal defines financial inclusion as 'the financial services provided by sustainable institutions that have universal access, at a reasonable cost, to a wide range of financial services.' Also, the Consultative Group to Assist the Poor (CGAP) identified financial inclusion as 'households and businesses access to adequate financial services.' The critical dimensions that define financial inclusion have been identified as financial products, features of financial products, and delivery channels (Stein, 2010). Financial inclusion is measured mainly with three dimensions: outreach, usage, and quality of financial services (Amidzic, Massara, and Mialou 2014). Each indicator of financial inclusion measures a variety of standards in the financial sector. The outreach measures the geographic or demographic penetration, such as the number of branches per 1000 square kilometers or 1000 adults, usage measures the percentage of adults with at least one type of financial account, and quality indicators may comprise financial literacy, disclosure requirements, dispute resolution, and the costs of usage. The main indicators of financial inclusion identified by different scholars are the income group, age, gender, and education level (Allen et al., 2016; Demirguc-Kunt and Kalpper, 2012; Xiaoyan, 2019).

Financial inclusion is a country's essential goal that leads to the economic growth of the nations. It helps people invest in the future and manage financial risks, leading to poverty reduction to the desired minimum. Previous studies on financial inclusion have paid their attention to examining several significant areas such as financial inclusion with financial stability, economic growth, financial innovations, financial inclusion practices, etc. (Kim et al., 2018; Ozili, 2019; Fungáčová and Weill, 2015). Among them, a few scholars have identified the impact of the individuals' socioeconomic characteristics on financial inclusion in the global economy. In recent findings, it is rare to find studies based on the relationship between individuals' characteristics and financial inclusion.

In Sri Lanka, financial inclusion is identified as one of the priorities to achieve sustainable economic development. Sri Lanka financial market is also not well developed yet (Gamage, et

al., 2016). However, the country has considerable financial inclusion compared to South Asian countries due to its high level of physical access to financial services with widespread branches to the rural areas. Sri Lanka has achieved the highest financial inclusion level in the Asian region (Tilakarathne, 2016). As a developing country, Sri Lanka faces several critical challenges due to higher financial literacy and financial awareness, which enable people to use financial services effectively and more wisely. However, the micro, small, and medium enterprises (MSMEs), low-income households, youth, and women face difficulty in the limited or no access to formal financial services in Sri Lanka (Haq, et al., 2014; CBSL, 2019).

As shown by Thilakarathne (2016), 82.7% of the adults in Sri Lanka own an account at a financial institution. Sri Lanka takes the highest portion of account holders among the South Asian countries like Nepal, India, Bangladesh, and Pakistan (World Bank, 2015). Further, 83.1% of women, 79.8% of the poorest 40%, and 85.2% of young adults in Sri Lanka hold an account in a financial institution (World Bank, 2015). The borrowings and savings also play a critical role, which determines the financial inclusion of a country. Thus, Sri Lanka has limited literature available that addresses each individual characteristics of age, gender, income, and education on financial inclusion determinants. The minimal empirical evidence in Sri Lanka suggested that there is a high level of financial access. The households that have no access to financial services in Sri Lanka is only around 2% in 2010 (Tilakarathna, 2012; Kuruppuge et al., 2017). Tilakarathna's study further illustrated that high-income quintiles have more access to financial services. In this connection, the paper's main objective is identified as examining the implications of each socioeconomic characteristic (gender, age, income, education, employment) on financial inclusion indicators of formal account, formal savings, formal borrowings, and the use of digital services in Sri Lanka.

The paper consists of five sections. Following the introduction, section 2 discusses the literature review on the relationship between individuals' socioeconomic characteristics and financial inclusion, especially focusing on Sri Lanka, while Section 3 provides an overview of the research methodology. Section 4 provides a detailed analysis and findings on the impact of individuals' characteristics on financial inclusion in Sri Lanka, and finally, section 5 offers concluding remarks of the study.

## Literature Review

Financial inclusion is the process of ensuring that individuals have access to basic financial services in the formal financial sector. It faces difficulties in identifying a universally acceptable definition for the term *financial inclusion*. It defines differently by different authors and organizations. The UN millennium development goal defines financial inclusion as universal access to financial services at a reasonable cost. The Consultative Group to Assist the Poor (CGAP) defines financial inclusion as households and businesses' access effectively financial services (CGAP 2014). As per Allen et al. (2016) and Ozil (2018), financial inclusion can be simply evaluated as the process of ensuring individuals' accessibility to basic financial services.

The key dimensions that define financial inclusion were identified as financial products, features of financial products, and delivery channels (Stein, 2010). Financial inclusion has been measured mainly with three dimensions, namely outreach, usage, and quality of financial services (Amidzic, Massara, and Mialou, 2014). Each indicator of financial inclusion measures a variety of standards in the financial sector. The outreach measures the geographic or demographic penetration such as the number of branches per 1000 square kilometers or 1000 adults, the usage measures the percentage of adults with at least one type of financial account, and the quality indicators may comprise financial literacy, disclosure requirements, dispute resolution, and the costs of usage. The main indicators of the financial inclusion identified by the different scholars were income group, age, gender, and education level (Allen et al., 2016; Demirguc-Kunt and Kalpper, 2012; Xiaoyan, 2019). Moreover, those are named as demand-side factors of financial inclusion.

The financial inclusion determinants identified by previous scholars can be named as owning a financial account in a financial institution and having savings and borrowings on a financial institution (Xiuhua and Jian, 2017). The usage dimensions have been measured with individuals owning a financial account, a savings account, or a loan from a financial institution. The literature on measuring financial inclusion shows a rapid increment in previous studies, measured using a proportion of adult population or households with a bank account (Sarma, 2015; Demirguc-Kunt and Kalpper, 2012).

The existing literature on financial inclusion has examined several themes of financial efficiency, sustainability, the mobile money system, and financial literacy (Heenkenda, 2014), promoting development (Sarma and Pais, 2011; Ghosh, 2013; Fadi et al., 2019; Arandara and Gunasekara, 2020), financial stability (Hannig and Jansen, 2010; Cull et al., 2012), economic growth (Kim et al., 2018), country-specific financial inclusion practices (Fungáčová and Weill, 2015), and financial innovation and technology (Donovan, 2012; Ozili, 2019). However, there is a lack of studies that examine the impact of individuals' socioeconomic characteristics on financial inclusion. The less availability of literature aiming towards finding a relationship between different individuals' socioeconomic characteristics on the financial inclusion indicators provides a need for analyzing this aspect.

As stated by previous scholars, the leading indicators of financial inclusion are a formal account, formal savings, formal borrowings, formal credits, and the usage of credit or debit card, ATM, or mobile payments (Demirgüc-Kunt and Klapper, 2013; Arandara and Gunasekara, 2020; Allen et al., 2012). These scholars have mainly used the determinants of financial inclusion as ownership of an account, formal savings, and formal borrowings. The study further uses individuals' characteristics of gender, age, education, employment to investigate the relationship between impacts of individuals' attributes on financial inclusion in Sri Lanka because many previous scholars had used those variables for investigations. Most study findings revealed that women are less likely to be financially included by having a less formal account, formal credits, formal savings, and the use of digital services.

The study of Demirgüc-Kunt and Klapper, 2013 disclosed that income is one of the significant determinants of financial inclusion. Further, Allen et al., 2012 have realized that the individuals' characteristics will impact financial inclusion indicators of owning an account and having savings in a financial institution. The findings further revealed that income and education enhance the financial inclusion of a country. The study investigating the financial inclusion of China noted that income and education strengthen the level of financial inclusion, and men and older people have higher levels of financial inclusion (Fungacova and Weill, 2015).

Discussions in the above empirical findings emphasize a significant impact between individual characteristics of age, gender, education, income, and employment with the level of financial inclusion. However, due to the unavailability of significant findings in the research area, it does not seems easy to examine the exact relationships between variables. Thus, this study may argue that the financial inclusion of a country will be determined by several socioeconomic characteristics of age, gender, education, income, and employment. They have a significant relationship with the accessibility of financial services to the people who lived in that country. It can be further concluded that financial inclusion indicators highly influence individuals' social and economic characteristics. The study will address the existing gap within the study area due to limited available empirical findings in previous literature. Thus, the study used the Sri Lankan data for the identification of significant relationships among the variables.

Kelegama and Tilakaratna (2014) examined the financial inclusion, regulation, and education in Sri Lanka. Their findings disclosed that Sri Lanka has the highest access to financial services compared to the other South Asian countries. The findings further indicate that the financial sector in Sri Lanka consisted of a large volume of financial institutions that provide a wide range of financial services such as loans, savings, leasing, etc. In Sri Lanka, people have the highest access to financial institutions for loans and savings. However, there is only limited access to ATM facilities and mobile banking (Kelegama and Tilakaratna, 2014).

One study which focuses on financial inclusion in Sri Lanka, which recognizes financial literacy to improve financial inclusion in Sri Lanka, is by Heenkenda (2014). The findings of this study showed that individual characteristics such as education, gender, and income level of Sri Lankans are the determinants of the financial inclusion of a person who lives in Sri Lanka.

As per the above discussed empirical findings and previous literature, the study's conceptual framework was developed to conceptualize the independent variables against the dependent variable. The independent variables are individuals' social and economic characteristics (age, gender, education, income, employment), while the dependent variable is financial inclusion (formal account, formal savings, formal borrowings, and use of digital services).

## Research Methodology

This section presents the research design of the study. This empirical study used data in the Global Findex Database and the study focused on the impact of individuals' characteristics

on financial inclusion in Sri Lanka. The study could further be classified as an explanatory study as it determines the impact of individuals' characteristics of age, gender, education, income, and employment on financial inclusion indicators of formal account, formal savings, formal borrowings, and the use of digital services. The unit of analysis is an individual person in Sri Lanka. The study used 1104 data available in the Global Findex Database 2017. The variable financial inclusion was set as an interpreted variable, named Yi. The influencing factors on the level of financial inclusion were set as the explanatory variables named Xi. The influencing factors have been classified into the main five variables, i.e., gender, age, education, income, and education. The dependent variable of financial inclusion is indicated in four primary indicators of formal account, formal savings, formal borrowing, and use of digital services. The variables used in the study have been defined, as shown in Table 1 for data analysis.

**Table 1:**
**Measurement of variables used in the study**

| Variable | Definition |
|---|---|
| ***Dependent Variable*** | |
| Formal Account | 1 if has an account at a financial institution, 0 otherwise |
| Formal Savings | 1 if saved in the past 12 months, using an account at a financial institution; 0 otherwise |
| Formal Borrowings | 1 if borrowed in the past 12 months from a financial institution, 0 otherwise |
| Use of Digital Services | 1 if use digital service, 0 otherwise |
| ***Independent Variables*** | |
| Age | Age in number of years |
| $Age^2$ | Square age in number of years |
| Gender | 1 if female, 0 otherwise |
| Primary Education | 1 if primary education, 0 otherwise |
| Secondary Education | 1 if secondary education, 0 otherwise |
| Tertiary Education | 1 if tertiary education, 0 otherwise |
| Income-poorest 20% | 1 if income is in the first income quintile, 0 otherwise |
| Income-second 20% | 1 if income is in the second income quintile, 0 otherwise |
| Income-third 20% | 1 if income is in the third income quintile, 0 otherwise |
| Income-fourth 20% | 1 if income is in the fourth income quintile, 0 otherwise |
| Income-fifth 20% | 1 if income is in the fifth income quintile, 0 otherwise |
| Employment | 1 if employed, 0 otherwise |

## Economic Model Specification

Logistic regression is commonly used to model the outcome of a categorical dependent variable. The Logistic regression model is a nonlinear model used whenever the dependent variable of the research study in a binary response variable can only proceed one out of two

possible outcomes. To have an account, save, borrow from the financial institute, and use digital service, the potential response is either have access or otherwise. Thus, a binary logistic model was chosen as it is considered the most appropriate and straightforward empirical model in this analysis. The logistic model concept is based on Bernoulli and binomial distribution (Adem et al., 2012), which estimates the probability of the dependent variable to be one. In this probability, some events may happen. The Bernoulli distribution can be summarized in terms of econometric model specification, considering the outcome variable () of this analysis. In Bernoulli distribution, there is a response variable with only two results. In this analysis, it is necessary to determine whether a person is financially included or not.

This analysis focuses on the impact of individuals' characteristics on financial inclusion in Sri Lanka. Here, the possible outcome is whether the person is financially included or not. The Logistic empirical results provide the odds ratio, which helps identify the direction between the outcome variable and explanatory variables. The Goodness-of-fit statistics of the empirical logistic regression were assessed by employing different statistics and tests such as the Likelihood ratio test, Pseudo-$R^2$s, and Hosmer and Lemeshow goodness-of-fit test.

## Data Analysis and Discussion

The empirical results on the impact of each individual's characteristics on financial inclusion indicators in Sri Lanka have been analyzed using the logistic regression model. Thus, the data analysis initially presents the descriptive statistics of the sample, and then the impact of each individual's characteristics of age, gender, education, income, and education on financial inclusion indicators (formal account, formal savings, formal borrowings, digital services).

### Descriptive Statistics

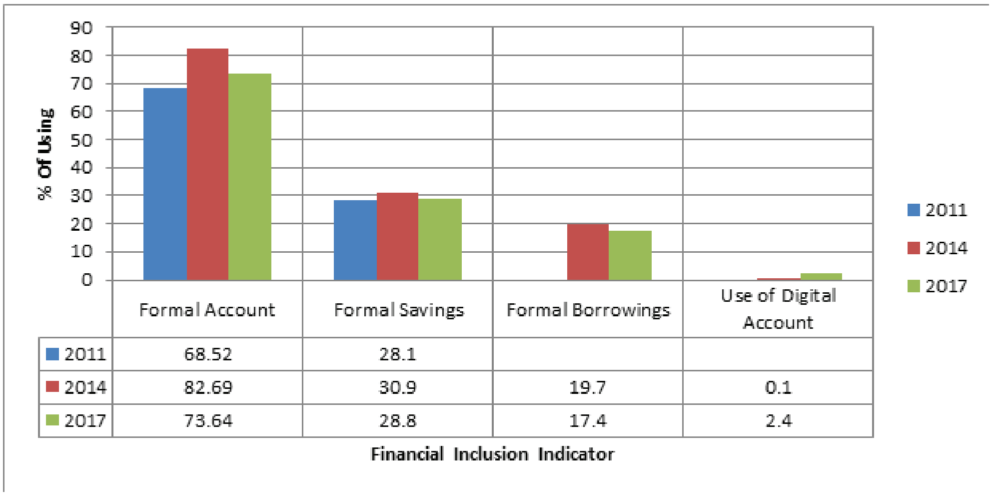
The individuals' socioeconomic characteristics and financial inclusion indicators of the sample were examined using the descriptive analysis method. The analysis revealed the descriptive statistics of independent variables of gender, age, $age^2$, education, income, and employment and the dependent variable of financial inclusion, which indicates formal account, formal saving, formal borrowing, and the use of digital services related to Sri Lanka.

The individual characteristics of the respondents, as per the Global Findex Database, indicates that respondents in the data set consists of 62% females with 43 years of mean age. Thirty-three percent of respondents have primary education, and 62 percent have secondary education, while only 06 percent had tertiary education. The income quintiles of the people in the database are divided as 17, 18, 19, 22, and 24 percent from the poorest to richest 20%, respectively. Forty-eight percent of the respondents in the database have been employed. The descriptive statistics of the financial inclusion indicators of formal account, formal saving, formal borrowing, and use of digital services indicate how much (percent of) people in Sri Lanka have been financially included. The results revealed that 80% of the database have a formal account

in a financial institution, and 48 and 40 percent of respondents have savings and borrowings in a financial institution. In contrast, 39 percent of respondents in the database uses digital services. Table 2 presents these descriptive statistics.

The World Bank data evaluated on the account denotes the percentage of respondents reported having an account (by themselves or together with someone else) at a bank or another type of financial institution or personally using a mobile money service in the past 12 months (% age 15+), savings in the past year (% age 15+), borrowed from a financial institution, used a credit card (% age 15+) and having a mobile money account (% age 15+). The ownership of formal accounts, formal savings, formal borrowings, and use of a digital account by the population can be summarized for Sri Lanka for 2011, 2014, and 2017 as in Figure 1.

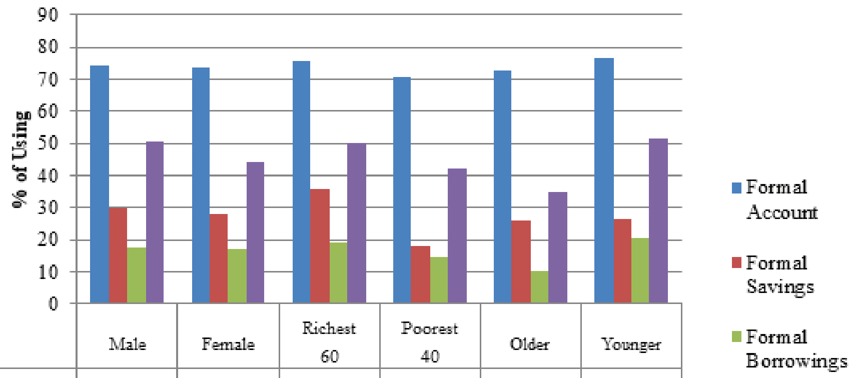
**Figure 1:**
**Ownership of the formal account, savings, borrowings, and use of digital service**




*Source: World Bank Data, 2017*

The World Bank data can be further evaluated using each individual's characteristics of age, gender, income, education, and employment separately. The data can be compared to each individual's characteristics of the respondents on the formal account, formal saving, and formal borrowings, as shown in Figure 2.

**Figure 2:**
**Comparison of Individuals' Characteristics with Financial Inclusion Indicators**




| | Male | Female | Richest 60 | Poorest 40 | Older | Younger |
|---|---|---|---|---|---|---|
| Formal Account | 73.9 | 73.4 | 75.7 | 70.6 | 72.8 | 76.6 |
| Formal Savings | 29.72 | 27.99 | 35.99 | 17.93 | 25.73 | 26.4 |
| Formal Borrowings | 17.77 | 17.03 | 19.1 | 14.76 | 10 | 20.6 |
| Use of Digital Service | 50.66 | 44.2 | 49.83 | 42.12 | 35 | 51.5 |

Variable

*Source: World Bank Data, 2017*

Figure 2 illustrated that account ownership at a financial institution or with a mobile money service provider, saved in a financial institution, borrowed from a financial institution, and made payments using mobile phone or internet with regards to the characteristics of the female, male, richest 60 percent, poorest 40 percent (% of population ages 15+), and % of the population aged 35-59, and population age of 60+. The results emphasize that the lowest values are shown by the formal borrowings, and the highest percentage values indicated by the formal accounts. The figure emphasized that Sri Lankan people are financially included mainly by having a financial account in a financial institution.

## Estimation of Results

The binary logistic model was performed to examine the individual characteristics of age, gender, education, income, and employment on the financial inclusion indicators (formal account, formal saving, formal borrowing, use of digital services) in Sri Lanka. Before conducting the binary logistic analysis, the multicollinearity between independent variables of the model has been verified to avoid the uncertainty of the results by using linear regression analysis (Leech et al., 2015). Table 3 shows the collinearity statistics (VIF, Tolerance value) of the independent variables of this study. The collinearity statistics of value of variance inflated factor (VIF) is less than 3 for all independent variables except the variable of age. The values of tolerance of the independent variables are less than 1, which further illustrates that no multicollinearity problem exists among the independent variables of the models.

Table 2 indicates the results obtained from the logistic regression analysis of individuals' characteristics and financial inclusion indicators. As shown in the results of logistic regression analysis, the overall percentage of four baseline models is accurate as it predicted correctly with the percentages of 80.4%, 64.7%, 62.5%, 70.6%, and were statistically significant ($p<0.000$). The results of all four models Omnibus test evaluated that empirical models are statistically significant ($p<0.000$). In these models, p values of the Hosmer and Lemeshow goodness-of-fit test chi-square values and p-values are greater than 0.05 ($p>0.05$). Thus, it emphasized that empirical models have consisted of a good fit.

As shown in the results, gender has a negative significant impact on the use of digital services at a 10% significant level but has no significant impact on formal account, formal saving, and formal borrowing. It can further illustrate that females are less likely to use digital services in Sri Lanka, while other financial inclusion indicators show an insignificant relationship with gender.

The predictor variable *age* has a negative significant relationship with formal borrowing and use of digital services, while formal accounts and formal savings were not statistically significant. The results investigating the impact of age and $age^2$ towards financial inclusion show a mixed relationship both positively and negatively. It emphasized that younger people are more likely to be financially included with more use of digital services and formal borrowings as per the age variable. In contrast, the formal account and formal saving show an insignificant relationship.

The study used three levels of *education*, i.e., primary, secondary, and tertiary education. The models themselves have omitted the tertiary education due to the redundancies, and investigations use primary and secondary education as education components. The results revealed that education has a significant positive relationship with a formal account, formal saving, and use of digital service, while not statistically significant with formal borrowing in Sri Lanka. It can be further evaluated that more educated people are more likely to be financially included with having an account in a financial institution, having savings, and more use of digital services.

The fourth individual characteristic use in the model was *income*. The income was divided into five quintiles, from the poorest to the richest. However, the model uses only the first four income levels to investigate the relationship between income and financial inclusion indicators. The results indicated that variable income has mixed results with both significant and insignificant relationships with financial inclusion indicators. The findings emphasized that the poorest have a negative relationship with all financial inclusion indicators, but only the formal borrowings show a statistically significant negative relationship. Also, the fourth income quintile has a positive relationship with all four financial inclusion indicators. The results suggested that the highest income people are more likely to have formal savings and use of digital services with the positive significant values within the coefficients. It can be further emphasized that the poorest are less financially included with negative relationships, and the richest people are more financially included with positive relationships in Sri Lanka.

**Table 2:**
**The Results of Multiple Logistic Regression Models**

| Variable | Model 1 | Model 2 | Model 3 | Model 4 |
|---|---|---|---|---|
| | Formal Account | Formal Saving | Formal Borrowing | Use of Digital Service |
| Gender | .237 | -.074 | -.169 | -.290* |
| Age | .018 | .016 | .137*** | .059** |
| $Age^2$ | .000 | .000 | -.002*** | -.001*** |
| Primary Education | .871*** | .702*** | .084 | .892*** |
| Secondary Education | 3.064** | .956** | .403 | 2.351*** |
| Poorest 20% | -.281 | -.014 | -.412* | -.072 |
| Second 20% | -.587** | .220 | -.207 | .253 |
| Middle 20% | .121 | .352* | -.257 | .538** |
| Fourth 20% | .325 | .913*** | .027 | .651** |
| Employment | 1.057*** | .683*** | .504*** | .421** |
| Observation | 1092 | 1092 | 1092 | 1092 |
| Log Likelihood | 958.380 | 1398.849 | 1362.560 | 1245.079 |
| Hosmer and Lemeshow test | 3.261<br>.917 | 8.901<br>.351 | 5.270<br>.728 | 13.001<br>.112 |
| Pseudo $R^2$ | .113-.179 | .099-.132 | .094-.127 | .176-.239 |
| Omnibus Test | 130.606<br>.000 | 113.507<br>.000 | 107.460<br>.000 | 211.937<br>.000 |
| Categorical variable | 80.4% | 64.7% | 62.5% | 70.6% |

Source: Authors' calculation from research data
Notes: significance levels at 1%, 5%, and 10% ***, ** and * respectively

Source: Authors' calculation from research data
Notes: significance levels at 1%, 5%, and 10% ***, ** and * respectively

Previous scholars have paid little attention to the variable *employment* as the predictor variable of financial inclusion. Thus, this study attempted to investigate the relationship between employment and financial inclusion indicators. The results revealed that employment has a statistically significant positive relationship with all four financial inclusion indicators of formal account, formal savings, formal borrowings, and the use of digital services. This allows concluding that employed people are more likely to be financially included with having account savings, borrowings, and more use of digital services in Sri Lanka.

In general, the study emphasized that individuals' characteristics of gender, age, education, income, and employment are highly correlated with financial inclusion indicators of formal account, formal savings, formal borrowings, and use of digital services in Sri Lanka. The study findings permit to conclude that younger employed males with higher education and higher

income levels are more likely to be financially included in Sri Lanka. These results are consistent to some extent when compared to other countries around the globe. The studies of Xiaoyan (2019), Allen et al. (2016), Fungacova and Weill (2015), and Demirguc-Kunt and Kalpper (2012) based on other countries shows some similarities compared to Sri Lanka.

## Conclusion

This investigation examines the impact of individuals' socioeconomic characteristics on financial inclusion in Sri Lanka. The study was based on the Global Findex Database 2017, and the sample consisted of 1092 data after removing the missing values and outliers from the database. The logistic regression analysis was performed using SPSS for data analysis, which investigated the significant impact of individuals' characteristics on determinants of financial inclusion of formal account, formal saving, formal borrowing, and use of digital service in Sri Lanka.

The logistic regression results for all four models revealed that individuals' characteristics of gender, age, education, income, and employment significantly impact financial inclusion.

The financial inclusion indicators of formal account, formal saving, formal borrowing, and use of digital service use four models to examine the financial inclusion in Sri Lanka. The study shows both statistically significant and insignificant relationships among the individuals' characteristics and determinants of financial inclusion. Generally, as a conclusion of all four model results, it revealed that the younger employed males with higher education and higher income level are more likely to be financially included in Sri Lanka.

The study findings show that males, higher income, higher education levels, and employment are more financially included compared to the older people, females, poor, less educated, and unemployed in the country. Thus, the government of Sri Lanka should support the less financially included people to be more financially included to achieve benefits from financial inclusion.

This survey primarily used the Global Findex Database in 2017. The researcher could use surveys and interviews to investigate the relationship using respondents in all Sri Lanka provinces to investigate relationships by using a primary data source and identifying themes in financial inclusion. Since 2017 data are not consistent with the present situation, the study may have more validation using the questionnaire in the year 2020. It is also necessary to conduct a study that focuses on how to be more financially included, as the present study has used only subjective quantitative methodology to investigate the relationship between individuals' characteristics and financial inclusion in Sri Lanka.

## References

Adem, T. A., Ember, C. R., Skoggard, I., Jones, E. C., & Faas, A. J. (2012). Dangerous Geography: Spatial Distribution of Livestock Raiding in Northwestern Kenya, Ethnology, 51 (1), pp. 1–29.

Allen, F., Demirguc-Kunt, A., Klapper, L., & Martinez Peria, M. S. (2016). The Foundations of Financial Inclusion: Understanding Ownership and Use of Formal Accounts, Journal of Financial Intermediation, 27, pp. 1-3.

Allen, Franklin & Demirguc-Kunt, Asli & Klapper, Leora & Martinez Peria, Maria. (2012). The Foundations of Financial Inclusion: Understanding Ownership and Use of Formal Accounts. Journal of Financial Intermediation. 27. 10.1016/j.jfi.2015.12.003.

Amidžić, G., Massara, A., & Mialou, A. (2014). Assessing Countries' Financial Inclusion Standing – A New Composite Index, IMF Working Papers 14/36. Washington, DC: International Monetary Fund.

CBSL (2015). Annual Report 2014. Central Bank of Sri Lanka. Colombo.

Central bank of Sri Lanka (2019). Roadmap for Sustainable Finance in Sri Lanka.

CGAP (2014). Financial Inclusion. Washington, DC: Consultative Group to Assist the Poor. Available at: http://www.cgap.org/topics/financial-inclusion

Cull, R., Demirgüç-Kunt, A., & Lyman, T. (2012). Financial inclusion and stability: What does research show? Consultative Group to Assist the Poor, 71305, 1-3

Demirgüç-Kunt, A., & Klapper, L. (2012). Financial inclusion in Africa: an overview. The World Bank, Policy Research Working Paper No. 6088, pp. 1-18.

Demirguc-Kunt, A., Klapper, L., & Singer, D. (2017). Financial inclusion and inclusive growth: A review of recent empirical evidence. The World Bank, Policy Research Working Paper, No 8040, pp. 1-25.

Demirguc-Kunt, Asli & Klapper, Leora. (2013). Measuring Financial Inclusion: Explaining Variation in Use of Financial Services across and within Countries. Brookings Papers on Economic Activity. 2013. 279-340. 10.1353/eca.2013.0002.

Donovan, K. (2012). Mobile money for financial inclusion. Information and Communications for development, 61(1), 61-73.

Fadi Shihadeh, Sisira Kumara Naradda Gamage & Azzam (M. T) Hannoon (2019). The causal relationship between SME sustainability and banks' risk, Economic Research Ekonomska Istraživanja, 32:1, pp.2743-2760, DOI: 10.1080/1331677X.2019.1655465

Fungáčová, Z., & Weill, L. (2015). Understanding financial inclusion in China, China Economic Review, 34, pp. 196-206.

Gamage, S.K.N.; Kuruppuge, R.H.; Nedelea, A.M. (2016). Socio-economic determinants of well-being of urban households: A case of Sri Lanka. USV Ann. Econ. Public Admin. 2016, 16, pp. 26–35.

Gamage S. K. N, Lin, L., Haq, I. (2016). Economic and demographic characteristics, social capital, and demand for life insurance: Evidence from Central Region of Sri Lanka. Ecoforum, 5, 2(9), pp. 74-82

Ghosh, J. (2013). Microfinance and the challenge of financial inclusion for development. Cambridge journal of economics, 37(6), 1203-1219

Hannig, A., & Jansen, S. (2010). Financial inclusion and financial stability: Current policy issues. Asian Development Bank Institute Working Paper, No. 259, 1-29.

Ihtisham ul Haq, Mohammed Saud M. Alotaish, Naradda Gamage Sisira Kumara, and Shavkat Otamurodov, (2014). Revisiting the Romer's Hypothesis: Time Series Evidence from Small Open Economy, Pakistan Journal of Applied Economics, 24, (1), pp. 1-15

Heenkkenda, Shirantha (2014): Inequalities in the Financial Inclusion in Sri Lanka: An Assessment of the Functional Financial Literacy. Published in: Ilorin Journal of Economic Policy , Vol. 1, No. 1 (2014): pp. 1-30

Kelegama, S., & Tilakaratna, G. (2014). Financial Inclusion, Regulation, and Education in Sri Lanka, ADBI Working Paper 504. Tokyo: Asian Development Bank Institute. Available at: http://www.adbi.org/working-paper/2014/11/18/6506

Kim, D. W., Yu, J. S., & Hassan, M. K. (2018). Financial inclusion and economic growth in OIC countries, Research in International Business and Finance, 43, pp. 1-14.

Kuruppuge, R. H., Gamage, S. K. N., and Nedelea, A. M. (2017). Credit cards as a determinant of social capital: A study of rational behaviour of urbanised consumers. Ecoforum, 6(1).

Leech, Nancy & Barrett, Karen & Morgan, George. (2015). SPSS for Intermediate Statistics: Use and Interpretation, Fifth Edition.

Neaime, S., & Gaysset, I. (2018). Financial inclusion and stability in MENA: Evidence from poverty and inequality, Finance Research Letters, 24, pp. 230-237.

Ozili, P. K. (2018). Impact of digital finance on financial inclusion and stability, Borsa Istanbul Review, 18(4), pp. 329-340.

Ozili, P. K. (2019). Blockchain Finance: Questions Regulators Ask. Disruptive Innovation in Business and Finance in the Digital World, International Finance Review, 20, Emerald Publishing Limited, pp. 123-129.

Sarma, M. (2015), "Measuring financial inclusion", Economics Bulletin, Vol. 35 No. 1, pp. 604-611.

Sarma, M., & Pais, J. (2011). Financial inclusion and development. Journal of international development, 23(5), pp. 613-628.

Stein, P. (2010). Inclusive Finance. Paper presented at Korea–World Bank High-Level Conference on Post-Crisis Growth and Development, held in Busan, Republic of Korea, 3–4 June 2010.

Tilakaratna, G. (2012*)*. Dimensions and dynamics of clientship in the microfinance sector: Evidence from Sri Lanka, Ph.D. Thesis, University of Manchester, UK.

Tilakaratna, G. (2016). Financial Inclusion in Sri Lanka: Current Status and Issues. Financial Inclusion in Asia, Palgrave, Studies in Impact Finance, 187-208, DOI 10.1057/978-1-137-58337-6_6

World Bank (2015). *The little data book on financial inclusion*, Washington, DC: World Bank.

World Bank (2017) Global Findex Database 2017: Measuring financial Inclusion and the Fintech Revolution, Washington, DC 20433: World Bank.

Xiaoyan Xu, (2019). *Trust and Financial Inclusion: A Cross-country Study, Finance Research Letters*, doi: https://doi.org/10.1016/j.frl.2019.101310

Xiuhua, W., & Jian, G. (2017). Financial inclusion: measurement, spatial effects, and influencing factors, Applied Economics, 49:18, 1751-1762, DOI: 10.1080/00036846.2016.1226488

The Journal of Studies in Humanities

Volume 5 (II) 2019

Department of Humanities, Rajarata University of Sri Lanka

# කෝට්ටේ යුගයේ රචිත සන්දේශ කාව්‍යය ඇසුරින් මතු කෙරෙන පැරණි පිරිවෙන්වල පැවති ඉගැන්වීමේ ශිල්පීය ක්‍රම

**ඩබ්ලිව්. කේ. ඩී. කීර්තිරත්න**

මානවශාස්ත්‍ර අධ්‍යයනාංශය, සමාජීයවිද්‍යා හා මානවශාස්ත්‍ර පීඨය,

ශ්‍රී ලංකා රජරට විශ්වවිද්‍යාලය, මිහින්තලේ

Email: wkdk1974@yahoo.com

## Abstract

The main aim of this paper was to conduct an analytical and comparative study on teaching methods practised in ancient pirivena education in Kotte Kingdom. The comparative historical method has been used as the research method and Suttapitaka and epistles (Sandesha Kavya) written during Kotte period have been examined as primary sources to collect information. Research papers, articles and books written on monastery education and pirivena education were examined as secondary sources to collect data. Data has been analysed comparatively relevant to the comparative historical method. According to research findings it was shown that teaching methods practiced in pirivena education during Kotte period were very much similar to teaching methods used by teachers in the present day school system. In ancient pirivena they had practiced student centered teaching methods to enrich the outcome base education which was not second to the present outcome based education. Modern teachers can learn positive aspects of these ancient teaching methods for an effective learning teaching environment. Lessons learned by teachers from these traditional teaching methods would help them to reduce the gap prevailing between teachers and students due to less competencies displayed by teachers with poor teaching methods. Hence, it was suggested to conduct more subtle comparative studies on teaching methods in ancient pirivena education and modern schools for developing the insights of each other regarding the teaching methods.

**Keywords:** epistles, Kotte period, learning teaching process, traditional ancient pirivena education

## හැඳින්වීම

කෝට්ටේ යුගය සිංහල පද්‍ය සාහිත්‍යයේ දියුණුතම යුගය සේ සැලකේ. මෙම යුගයේ රචිත සන්දේශ කාව්‍යය ලාංකේය සාම්ප්‍රදායික බෞද්ධ අධ්‍යාපනයේ විවිධ පැතිකඩ පිළිබඳ වැදගත් තොරතුරු මතු කරයි. පරෙවි, සැළලිහිණි, ගිරා, කෝකිල සහ හංස යනු කෝට්ටේ යුගයේ දී ලියැවුණු සංදේශ කාව්‍යය වේ. මෙම සංදේශ අතරින් ගිරා සංදේශය හා හංස සංදේශය කෝට්ටේ යුගයේ පැවති සාම්ප්‍රදායික පිරිවෙන් අධ්‍යාපනය තුළ ක්‍රියාත්මක වූ ඉගෙනුම් ඉගැන්වීම් ක්‍රියාවලියේදී භාවිත කළ ඉගැන්වීමේ ශිල්පීය ක්‍රම පිළිබඳ බොහෝ තොරතුරු ගෙනහැර දක්වයි. නමුත් පරෙවි, සැළලිහිණි හා කෝකිල යන සංදේශවල පැරණි බෞද්ධ අධ්‍යාපනය පිළිබඳ සවිස්තරාත්මක තොරතුරු ඇතුළත් නොවේ. කෙසේවෙතත්, මෙම සංදේශවල අඩංගු බෞද්ධ අධ්‍යාපනය පිළිබද සඳහන් තොරතුරු පර්යේෂකයිනගේ අවධානයට ලක්විය යුත්තකි.

## පර්යේෂණ අරමුණ

මෙම පර්යේෂණයේ අරමුණ වනුයේ ශ්‍රී ලාංකේය ඉතිහාසයෙහි පද්‍ය සාහිත්‍යයේ ස්වර්ණමය යුගය සේ සැලකෙන කෝට්ටේ යුගයේ පැවති පිරිවෙන්වල භාවිත කළ ඉගැන්වීමේ ශිල්පීය ක්‍රම පිළිබඳ එකල ලියැවුණු පරෙවි, සැළලිහිණි, ගිරා, කෝකිල සහ හංස යන සන්දේශ කාව්‍යය ඇසුරෙන් සොයා බැලීමයි.

## පර්යේෂණ ක්‍රමවේදය

කෝට්ටේ යුගයේ රචිත සංදේශ කාව්‍යය දත්ත රැස්කිරීම සඳහා ප්‍රාථමික මූලාශ්‍රය ලෙසත් එම යුගයේ සාම්ප්‍රදායික බෞද්ධ අධ්‍යාපනය පිළිබඳ ලියැ වි ඇති පොත් පත් පර්යේෂණ පත්‍රිකා ද්විතයික මූලාශ්‍රය ලෙසත් යොදා ගෙන ඇත. මෙම මූලාශ්‍ර ඇසුරින් ලබාගත් තොරතුරු විස්තරාත්මකවත් සන්සන්දනාත්මකවත් ඇගයුම්ශීලීවත් ඉදිරිපත් කොට ඇත.

## සාහිත්‍යය විමර්ශනය

කෝට්ටේ යුගයේ ක්‍රියාත්මක වූ පැරණි පිරිවෙන් අධ්‍යාපනයේ දි විවිධ ක්ෂේත්‍රවලට අදාළ විෂයයන් උගන්වා ඇත (දායානන්ද, n.d.). එහිදි අධ්‍යාපනය හා සම්බන්ධ විශිෂ්ට ප්‍රගතියක් පෙන්නුම් කොට ඇත. මෙම පිරිවෙන්වල උභය සම්ප්‍රදායයන්ට අයත් සිසුහු අධ්‍යයන කටයුතුවල යෙදුණහ (අධිකාරි, 1991). උභය සම්ප්‍රදායය යනු ග්‍රන්ථ ධූරය හා විදර්ශනා ධූරයයි. වනගත පෙදෙසක භාවනා වැඩූ භික්ෂූහු විදර්ශනා ධූරයටත් ග්‍රාම වාසීව ත්‍රිපිටකය ඉගෙනීම, ඉගැන්වීම හා දේශනා කළ භික්ෂූහු ග්‍රන්ථ ධූරයටත් අයත් වූහ (රාහුල, 1956). මෙයින් විජයබා පිරිවෙන ග්‍රාම වාසයට අයත් වන අතර පද්මාවතී පිරිවෙන හා වනරතන හිමි වනවාසය ට අයත් වේ. මෙයින් විශ්ව කීර්තියට පත් තොටගමුවේ විජයබා පිරිවෙන අග්‍රගන්‍ය ශාස්ත්‍රාලයකි (අධිකාරි, 1991). තොටගමුවේ විජයබා පිරිවෙන 18 වන සියවසේ යුරෝපයේ පැවති දියුණු විශ්වවිද්‍යාලයක තත්වයෙන් පවත්වාගෙන ගිය ශාස්ත්‍රාලයකි. සිරි පැරකුම්බා රජුගේ නොමඳ රාජ්‍ය අනුග්‍රහය නිසා තොටගමුවේ විජයබා පිරිවෙන ජාත්‍යන්තර විශ්වවිද්‍යාලයක ස්වභාවය ගත් බව ඇතමෙක් අදහස් කරති (පුඤ්ඤසාර, 1992). මේ අතර

වනවාසයට අයත් සමහර පිරිවෙන්වල ලෞකික විෂයයනට කිසිදු ඉඩක් නොවූ අතර සමහර ඒවායේ පැවිද්දන්ගේ ප්‍රායෝගික පුහුණුවට එකග සම්ප්‍රදායානුකූල සම්මත විෂය පද්ධතියක් උගන්වා ඇත. මෙම ආයතනවල භාවිත කළ ඉගැන්වීමේ ශිල්පීය ක්‍රම අනුව ගිහි පැවිදි දෙපක්ෂයේම ශිෂ්‍යයන්ට හික්මීම සහිත සංයමයක් ලබා දීම මුඛ්‍ය පරමාර්ථය කොටගෙන ක්‍රියාත්මක වූ බව පැහැදිලිය (දායානන්ද, n.d.).

## කෝට්ටේ යුගයේ පැවති පිරිවෙන් හා ඒවායේ ශාස්ත්‍රීය දියුණුව

කෝට්ටේ යුගය ශාස්ත්‍රීය දියුණුව අතින් ඉතා වැදගත් සංධිස්ථානයක් සටහන් කළ කාලසීමාවක් බව ඉහත තොරතුරුවලින් අනාවරණය වේ. මෙම යුගයේ පැවති පිරිවෙන් අතරින් කැරගල පද්මාවති පිරිවෙන වනරතන සංඝරාජ නාහිමියන්ගේ අධිපතිත්වය යටතේ ගොඩ නැගුණකි. මෙහි වනරතන හිමි ඇතුලු වැඩ විසි භික්ෂූන්ගේ ඇවතුම් පැවතුම් අනුව තිරණය කළ හැක්කේ කැරගල පද්මාවති පිරිවෙණ මහා විහාර සම්ප්‍රදාය අගයකරමින් එය රැක ගැනිමෙහිලා ඇපකැප වූ ආයතනයක් බවය. තොටගමුවේ විජයාබා පිරිවෙන මහාවිහාර සම්ප්‍රාදායත් මහායාන සම්ප්‍රාදායත් එකිනෙකට සම්බන්ධ කොට පවත්වා ගෙන ගිය ආයතනයකි. ගිරා සන්දේශ කතුවරයාට අනුව සංඝරාජ පදවිය ඉසිලූ තොටගමුවේ රාහුල හිමියන් (ක්‍රි. ව. 1467:1476) මෙහි පරිවේනාධිපති ධූරය දරා ඇත. තොටගමුවේ විජයබා පිරිවෙන ගාලු දිස්ත්‍රික්කයේ වැල්ලබඩ පත්තුවේ හික්කඩුවට නුදුරින් මාදම්පා ඔය තෙල්වත්ත ග්‍රාමයෙහි පිහිටියකි. 19 වන සියවස මැද බාගයට පෙර මෙම පිරිවෙන ඉතා ජනප්‍රිය අධ්‍යාපන මධ්‍යස්ථානයක්ව පැවතී ඇත. මෙහි ඉතිහාසය සොයන ඇතමෙක් පවසන්නේ තොටගමුවේ විජයබා පිරිවෙන අනුරාධපුර යුගයට අයත් වන අතර පසුව පළමුවන (1326) විජයබාහු රජු පස්මහල්ව කර වූ බවයි. තොටගමු වෙහෙර, රත්පත් වෙහෙර යනු විජයබා පිරිවෙන සඳහා භාවිතා කළ වෙනත් නම් දෙකක් වේ (ගිරා සංදේශය, 154). පරාක්‍රමබාහු රජු (1302) විසින් මෙය දෙමහල් කොට තනා ඇත. සන්දේශ කාව්‍යයවල සඳහන් බෙන්තොට වනවාසය 13 සියවසේ ප්‍රසිද්ධයට පත්ව තිබූ ආයතනයකි (අධිකාරි, 1991). ගලතුරුමුල මේධංකර සංඝරාජ නාහිමි හා ශ්‍රී මංගල සංඝරාජ නාහිමි පැපිලියානේ සුනේත්‍රාදේවී පිරිවෙනෙහි පරිවෙනාධිපතිත්වය දරමින් එහි දියුණුවට කටයුතු කළහ. පැපිළියානේ සුනේත්‍රාදේවී පිරිවෙන ත්‍රිපිටකය, අටුවා, ටිකා ග්‍රන්ථකරණයට මුල් තැනක් දුන් ආයතනයකි (අධිකාරි, 1991). ඉරුගල් කුලතිලතක පිරිවෙන උභය වාසී මහ සගණ තෙවළා දහම් ප්‍රගුණ කළ ගලතුරුමුලට අයත් කේන්ද්‍රස්ථානයකි (අධිකාරි, 1991).

මේවායේ අධ්‍යාපනය වර්තමානයේ මෙන්ම විධිමත්, අවිධිමත් හා නොවිධිමත් ලෙස මනා සංවිධානයකින් පවත්වාගෙන ගොස් ඇත. සූත්‍ර පිටකය, විනය පිටකය, අභිධර්මය, අට්ඨකථා, ව්‍යාකරණ, ටීකා, ජන්දස්, අලංකාර, තර්ක ශාස්ත්‍රය, තාරකා ශාස්ත්‍රය, සංස්කෘත, දෙමළ, වැනි විෂයයන් ශාස්ත්‍රීය විෂයමාලාවේ කොටස් ලෙස පවත්වාගෙන ගොස් ඇත. අධ්‍යාපන ආයතනවල අධ්‍යාපන පරිසරය ඉතා විධිමත් ලෙස සංවිධානාත්මක පවත්වාගෙන යාම තුළින් මෙම ආයතනවල අවිධිමත්, නොවිධිමත් විෂයමාලා ඉතා ශක්තිමත්ව පැවති බව තහවුරු කරයි (හංස සන්දේශය, 2015:157).

## ඉගැන්වීමේ ශිල්පීය ක්‍රම

වනපොත් කිරීම කැරගල පද්මාවති පිරිවෙනෙහි භාවිත කළ ඉගැන්වීමේ ශිල්පීය ක්‍රමයකි. එම පිරිවෙනෙහි සමහරු කච්චායන වුත්තිය සැක නැතිව වනපොත් කළහ. සන්දේශවල කසයින් යනුවෙන් දක්වන්නේ කච්චායන වුත්තියයි. කච්චායන නමැති භික්ෂුව විසින් ලියා තිබෙන පාලි ව්‍යාකරණ පොතට විස්තර සපයමින් ලියූ පොත කච්චායන වුත්ති නම් වේ. මෙහි විරිත යන්න වුත්ති යන්නෙන් බිඳගෙන ඇත (හංස සංදේශය, 2015:174). කටපාඩමින් උත්තර දෙම්හයි සමහරු නොයෙක් තැන්වල සිටිමින් වෛද්‍ය ශාස්ත්‍රය නැවත නැවත කී බව ගිරා සංදේශයේ දැක්වේ. නැවත නැවත කියැවීම යන්යට ''පිරිවහති'' යන යෙදුම භාවිත කරයි (ගිරා සංදේශය, 2014:225-226). අම්බලමේ කතා වැනුම නිර්මාණය කරන ගිරා සන්දේශ කතුවරයා කටපාඩම් කිරීම එකල එක් ඉගෙනීමේ හා ඉගැන්විමේ ශිල්පය ක්‍රමයක් වූ බව රජතුමාව ඇගයීම සඳහා ශ්ලෝක නිර්මාණ කළවුන් ඒවා මිහිරිව කියා කටපාඩම් කළ බව පැවසිමෙන් තහවුරු කරයි (ගිරා සංදේශය, 2014:118). තොටගමුවේ විජයබා පිරිවෙනෙහි විසූ භික්ෂූන් සංඥා, සන්ධි, අර්ථ අත් නොහරමින් ව්‍යාකරණ කටපාඩම් කළ බව ද කියැවේ (ගිරා සංදේශය, 2014:118). මෙයින් සනාථවන්නේ සාමණේර භිකෂූන්, ළමුන් පමණක් නොව වැඩිහිටි අයද ඉගෙනුම් ක්‍රමයක් ලෙස වනපොත් කිරීම හා කටපාඩම් කිරීම භාවිත කොට ඇති බවයි. ඇතැමෙක් වනපොත් කිරීම හා කටපාඩම් කිරීම ඉගෙනුම් ක්‍රම දෙකක් නොව එකම ක්‍රමයක් බව පැවසුව ද මෙම ක්‍රම දෙක එකිනෙකට වෙනස් වූ ඉගෙනුම් ක්‍රම දෙකකි (Keerthirathne, 2020).

තමා උගත් දෙය ජීවිතයේ කොටසක් කර ගනිමින් එදිනෙදා ජීවිතයේ පවතින ප්‍රශ්නවලට පිළිතුරු සෙවීමට වර්තමාන අධ්‍යාපනය මගින් සිසුන් යොමු කරයි. මෙය ප්‍රයෝගික ක්‍රමය නම් වේ. මෙහිදී ශිෂ්‍යයා තමා විසින් ම අත්දැකීමෙන් ලබාගත් දැනුම උපයෝගි කරගෙන එදිනෙදා ජිවිතයේ මුහුණ දෙන ගැටලුවලට විසඳුම් සොයයි (ජයසේකර, 1971). ක්‍රියාවෙන් අවබෝධය, ක්‍රියාකාරි අධ්‍යාපනය, අභ්‍යාස ක්‍රමය යනුවෙන් ඇතැම්හු ප්‍රායෝගික ක්‍රමය හඳුන්වයි (නන්ද, 1999). නූතන දර්ශනිකයින් අතර රූසෝ, ඩිවි, මාරියා මොන්ටිසොරි වැනි අය මෙම ක්‍රමය ප්‍රවර්ධනය කළ අය වෙති. වර්තමානයේ භාවිත කරන ව්‍යාපෘති ක්‍රමයද ඩොල්ටන් ක්‍රමයද මේ හා සබැඳිය. ප්‍රයෝගික ක්‍රමය විජයා බා පිරිවෙනෙහි විසූ භික්ෂුනට නුපුරුදු දෙයක් නොවිය. ඔවුන් සතර අපාය අන්තර්ධානය කිරිමට සූත්‍ර ධර්මය ප්‍රගුණ කළ බව කියයි. න්‍යාය හා ප්‍රායෝගික භාවිතය යන දෙකම පැරණි බෞද්ධ අධ්‍යාපන ක්‍රමය හා බැඳී පැවතුනකි. ඒ අනුව මින් සනාථ වන්නේ ඇතැම් බටහිර අධ්‍යාපනික සංකල්ප නව දේවල් හැටියට මතු කිරීමට උත්සාහ ගත්ත ද ඒවා සාම්ප්‍රදායික පැරණි අධ්‍යාපනය තුළ දී වසර ගණනාවකට පෙර භාවිත කොට ඇති බවය.

ඇසීමෙන් දැනුම ගොඩනැගීමත් ඇසූ දෙය ධාරණය කරගැනීමත් අතීතයේ සිටම පැවතුනකි (හංස සංදේශය, 2015:179) වෛදික යුගයේ දී ශ්‍රැතිය ප්‍රධානතම ඥාණ මාර්ගය ලෙස සලකන ලදි. බුදු සමය ද ශ්‍රැතිය ඉගෙනුම් ක්‍රමවේදයක් ලෙස භාවිත කරන නමුත් වෛදික ඉගැන්වීම්වලදී මෙන් ශ්‍රැතිය ඥාන මාර්ගයක් ලෙස ඇගයීමකට ලක් නොකළේ ය. ශ්‍රැතිය මගින් ලබා ගන්නා දැනුම නිවැරදි විය හැකිය. වැරදි විය හැකි ය. එසේම විය හැකි ය. එහෙයින් ඇසීමෙන් ඉගෙන ගන්නා දේ විමර්ශනයට භාජනය කරමින් දැනුම

ගොඩනැගිය යුතු බව බෞද්ධ ඉගැන්වීමයි (මජ්ඣිම නිකාය, II :322). "යහපත් වූ පිරිසිදු වූ පුරාණ ආචාර්යවරුන්ගේ ඉගැන්වීම් අත නොහැර දියමන්තියකට බඳු නුවණින් අවසානය දක්වා දැනගෙන මෝහන්ධකාරය දුරුකර මිහිරි වචනවලින් නිසැකව දේශනා කරන විසිතුරුවුත් ගැඹුරුවුත් අභිධර්ම පාඨවල අර්ථය, සමහරු අසා දැනගනිති" යන හංස සන්දේශ පදාර්ථයෙන් කෝට්ටේ යුගයේ අධ්‍යාපන මධ්‍යස්ථානවල ශ්‍රැතිය ඉගෙනුම් ක්‍රමවේදයක් ලෙස භාවිත කළ ආකාරය පැහැදිලි කරයි. මෙහි දැක්වෙන ආකාරයට ශ්‍රැතිය මගින් ලබන දැනුම දියමන්තියක් වැනිය. එමගින් මෝහය නමැති අඳුර කපා දැමිය හැකිය. අතැඹුලක් සේ උගත් දේ භාවිත කිරීමට හැකි වන දැනුමක් ශිෂ්‍යයා ශ්‍රැතිය මගින් ලබා ගන්නා අයුරු මෙයින් තහවුරු කරයි. කුමන ඉගැන්වීම් ක්‍රම බටහිර අධ්‍යාපනය තුළින් හඳුන්වා දුන්න ද ඇසීම හා දෙසීම අද ද බහුලව භාවිත කරන ඉගෙනුම් ඉගැන්වීම් ක්‍රම ශිල්පයක් වේ. ඇසීමෙන් ගොඩනගා ගත් අර්ධ සත්‍යය සහිත දැනුමක් ලබන වර්තමාන ශිෂ්‍ය පරම්පරාවට ශ්‍රැතියෙන් උගත් දේ අවසාන ඉගෙනුම් ඵලය කෙරෙහි ළඟාවීම දක්වා භාවිත කළ හැක්කේ කෙසේද ගන්න පැරණි පිරිවෙන් අධ්‍යාපන ක්‍රමය මගින් තහවුරු කරන අයුරු මෙම නිදර්ශන තුළින් පැහැදිලිය. ගුරුවරයාගෙන් අසා ඉගෙන ගත් දෙය ශිෂ්‍යයා විශ්ලේෂණාත්මකව උගත් බව ගිරා සන්දේස කතුවරයා තවදුරටත් පැහැදිලි කරයි. ඉගෙනුම් පල පාදක අධ්‍යාපනයක් සඳහා දේශන ක්‍රමය නිවැරදි ශිල්පිය ක්‍රමයක් ලෙස භාවිත කළ හැකි බව මින් තහවුරු වේ (ගිරා සංදේශය, 2014:221). දේශන ක්‍රමයේ අඩුපාඩු අවම කර ගැනීමට පහත සඳහන් ක්‍රමෝපායන් භාවිත කළ හැකි බව බෞද්ධ ඉගැන්වීම් ශිල්පීය ක්‍රම මගින් සනාථ වේ. ආධාරක භාවිතය (මා. නි. II: අම්බලට්ඨික රාහුලෝවාද සූත්‍රය), උපමා භාවිතය (මා. නි. III: 1382), රූපක භාවිතය (සු. නිඃ කසීභාරද්වාජ සූත්‍රය), කතන්දර භාවිතය (ම. නිඃ I: ඃ 308), දේශනයෙහි මුල, මැද සහ අග පැහැදිලිව සම්බන්ධව කිරීම (මහාවග්ග පාලි, 19), දේශනයෙහි මාතෘකාව මුල දී ඉදිරිපත් කිරිම (ම.නි III : 256) සහ ප්‍රස්තුත අදහස කෙටියෙන් ඉදිරිපත් කිරිම (උද්දෙස) ප්‍රස්තුත අදහස විස්තරාත්මකව දැක්විම (විභංග) (ම.නි, III .විභංග වග්ග: 398).

කතාන්දර ක්‍රමය සාරධර්ම ඉගැන්විම සඳහා අධ්‍යාපඥයින් යෝජනා කරන සාර්ථක ඉගැන්වීම් ක්‍රමයකි (කාරියවසම්, 1995). එමෙන්ම මෙය කාලාන්තරයක් තිස්සේ මිනිසා අතර පැවත එන ඉගැන්වීම් ක්‍රමයකි. එවැනිවම මෙය ශිෂ්‍යයා උද්යෝගයෙන් ඉගෙනිමට පොළඹවන ක්‍රමවේදයකි (නන්ද, 1999). කතාන්දර ක්‍රමය පාසල් මට්ටමේදී ක්‍රම දෙකකට භාවිත කෙරේ.

01. ගුරුවරයා කතන්දරය කියවනවිට ශිෂ්‍යයින් අසා සිටිම.

02. ශිෂ්‍යයින් කතාව කියන විට ගුරුවරුන් අසා සිටිම.

ශ්‍රවණ ශක්තිය වර්ධනය විම, කෙනෙකුට සවන්දීමට ළමයාගේ ඉවසිමේ ගුණය දියුණු වීම, සබකෝලය නොමැතිවීම වැනි නිපුණතා කිහිපයක් කතාන්දර ක්‍රමය මඟින් සිසුන් තුළ වර්ධනය වේ. තවද අවසන් ද වනතුරු සිසුනගේ අවධානය අඛණ්ඩව පවත්වා ගැනීමට ද, ඉගෙනුම සඳහා ශිෂ්‍යා පොළඹවා ගැනීමට මුළු කාලච්ඡේදය පුරාම සොම්නස් සහගතව සිසුවා පාඩමෙහි රඳවා තබා ගැනීමට ද කතාන්දර ක්‍රමය යොදාගත හැකි ය. එවැනිව ම ගොස්ටොල්වාදීන් කතා කරන සමස්ත සංජානනය සම්බන්ධ මූල ධර්මයද මේ

තුළ අන්තර්ගතව පවතියි (නන්ද, 1999). බුදුරාජාණන්වහන්සේ කතන්දර ක්‍රමය භවිත කළ අයුරු (පායාසිරාජඤ්ඤ දී.නි) II: 1952 සහ කකචූපම, ම.නි I: 308) වැනි සූත්‍ර ඇසුරින් දත හැකිය. අම්බලමට එක් වූ විවිධ ජනයා ද කතාන්දර ක්‍රමය භාවිතයෙන් දැනුම ගොඩනගා ගත් අයුරු ගිරා සන්දේශ කතුවරයා පැහැදිලි කරයි (ගිරා සංදේශය, 2014:114). ''නොයෙක් කාව්‍ය නාටකාදි රස දත්තා වූ මිථ්‍යා දෘෂ්ටි ගත් අයෙක් පෙර තම තමන් උගත් රාම සීතා කතා කියත්'' යන්නෙන් එය පැහැදිලි වේ.

ගිරා සංදේශයට අනුව කෝට්ටේ යුගයේදී තේරවිලි භාවිතය ඉගැන්වීමේ ශිල්පීය ක්‍රමයක් ලෙස යොදාගෙන ඇත. මෙය සාමාන්‍ය අධ්‍යාපන ක්‍රමයේදී මෙන්ම යාවජීව අධ්‍යාපන ක්‍රමයේදී ද භාවිත කර ඇත. අම්බලමේ කතා වැනුමේ දැක්වෙන ආකාරයට මානයෙන් යුත් ඇතමෙක් එක් එක් කෙනා හා තරග කරමින් වචනයෙන් වචනය තේරවිලි විසඳා කියති (ගිරා සංදේශය, 2014:115). සිත්නාම යනු තේරවිලි සඳහා ගිරා සංදේශ කතුවරයා භාවිත කළ යෙදුමයි. අම්බලමට රැස්වූ පිරිස් තම දැනුම වර්ධනය කරගැනීමට තේරවිලි යොදාගත් බව මෙයින් කියැවේ. කෝට්ටේ යුගයේ රචනා වූ දහම් ගැට මාලාව බෞද්ධ අධ්‍යාපනය තුළ දී තේරවිලිවලට හිමි වූ ස්ථානය කුමක්ද යන්න තවදුරටත් තහවුරු කරයි.

ආදර්ශනය වර්තමාන පාසල් පද්ධතිය තුළ ගුරුවරුනට ප්‍රගුණ කිරීමට උපදෙස් සපයන ඉගැන්වීමේ ශිල්පීය ක්‍රමයකි. ඇල්බට් බන්ඩුරාගේ සමාජ ඉගෙනුම් න්‍යායේදී සිසුවා අනුකෘති මගින් ඉගෙන ගන්නා බව කියයි. මෙම ආකෘති ඉගෙනුම පද්මාවතී පිරිවෙනෙහි ගුරුවරුනට හා ශිෂ්‍යයන්ට සුලබ අත්දැකීමක් වූ බව හංස සන්දේශ කතුවරයා සපයන තොරතුරු මගින් සනාථ වේ (හංස සංදේශය, 2015:174).

**සාරාංශය**

කෝට්ටේ යුගයේ පැවති පිරිවෙන්වල වනවාසී හා ග්‍රාමවාසී යන සම්ප්‍රදායන් දෙකටම අයත්වූ භික්ෂූහු වැඩ විසූහ. භික්ෂූන්ට අමතරව ගිහි පිරිස් ද මෙහි අධ්‍යාපනය ලැබූහ. පිරිවෙන් අධ්‍යාපනයට අමතරව යාවජීව අධ්‍යාපනයද මෙම යුගයේදී ඉතාමත් දියුණු මට්ටමක පැවතුණි. ඉගෙනුම් ඉගැන්වීම් ක්‍රියාවලිය මනාව සංවිධානය වී තිබූ මෙම පිරිවෙන්වල භාවිත කළ ඉගැන්වීමේ ශිල්පීය ක්‍රම වර්තමාන ඉගැන්වීමේ ශිල්පීය ක්‍රම වලට බොහෝ සෙයින් සමානය. වර්තමානයේ ශිෂ්‍ය කේන්ද්‍රීය ඉගෙනුම සඳහා භාවිත කරන ප්‍රායෝගික ක්‍රමය මෙම ආයතනවල ප්‍රධාන ඉගැන්වීමේ ශිල්පීය ක්‍රමයක් විය. මෙයට අමතරව අදටත් පැරණි සාම්ප්‍රදායික අධ්‍යාපන ක්‍රමයේ ආභාසය සහිතව භාවිත කෙරෙන වනපොත් කිරීම, කටපාඩම් කිරීම, ශ්‍රවණය, කතාන්දර භාවිතය, තේරවිලි භාවිතය ද ඉතා සාර්ථකව මෙම පිරිවෙන්වල යොදාගෙන ඇත. මෙකී සාම්ප්‍රදායික ඉගැන්විමේ ශිල්පීය ක්‍රම භාවිත කළ ආකාරය අධ්‍යයනය කිරීම මගින් වර්තමාන ගුරුවරුන්ටද උගත හැකි පාඩම් වන අතර වර්තමානය වන විට ඉගැන්විමේ ශිල්පීය ක්‍රම භාවිතයේ දී ගුරුවරු ප්‍රදර්ශනය කරන අඩු නිපුණතා මට්ටම් නිසා ගුරුවරයා හා ශිෂ්‍යයා අතර ගොඩනැගී ඇති හිඩැස අවම කර ගැනීමට ද විශාල මග පෙන්වීමක් කෙරෙනු ඇත.

## පරිශීලිත ග්‍රන්ථ


### ප්‍රාථමික මූලාශ්‍රය

අංගුත්තර නිකාය. (2005). බෞද්ධ සංස්කෘතික මධ්‍යස්ථානය. නැදිමාල

ගිරා සන්දේශය. (2014). අධ්‍යාපන ප්‍රකාශන දෙපාර්තමේන්තුව

දීඝනිකාය. (2005). බෞද්ධ සංස්කෘතික මධ්‍යස්ථානය. නැදිමාල

මජ්ඣිම නිකාය. (2005). බෞද්ධ සංස්කෘතික මධ්‍යස්ථානය. නැදිමාල

මහාවග්ගපාලිය. (2005). සංස්කෘතික මධ්‍යාස්ථානය. නැදිමාල

සුත්ත නිපාතය. මංගල සූත්‍රය. (2005). බෞද්ධ සංස්කෘතික මධ්‍යස්ථානය. නැදිමාල

සුමංගල විලාසිනී. (1926). සයිමන් හේවාවිතාරණ මුද්‍රණය

හංස සන්දේශය. (2015). (සංස්). සේනානායක. ජී. එස්. ඩී. ප්‍රදීප් මුද්‍රණය

### ද්විතීයික මූලාශ්‍රය

අධිකාරි, අභයරත්න. (1991). ශ්‍රී ලංකාවේ අධ්‍යාපනය හා මහ සඟගණ. එස්. ගොඩගේ සහ සහෝදරයෝ. කොළඹ

කාරියවසම්, සී. (1995). සාරධර්ම අධ්‍යාපනය. අධ්‍යාපනය, 25 කලාපය. කොළඹ විශ්වවිද්‍යාලය

ජයසේකර යු. ඩී. (1971). අධ්‍යාපන චින්තන. මෙට්‍රො ප්‍රින්ටර්ස්ඃ කොළඹ

දායානන්ද, බිනරගම. (n.d.). කෝට්ටේ යුගයේ ශාස්ත්‍රීය නවෝදය. සීමාසහිත උපාලි පුවත්පත් සමාගමඃ කොළඹ. Retrived from **https://www.divaina.com/2012/05/16/badada03.html**

නන්ද, ඇකිරිගල. (1995). බුදුදහමින් පිළිබිඹුවන ඉගැන්වීමේ ශිල්පීය ක්‍රම. චතුර මුද්‍රණාලයඃ වැල්ලම්පිටිය

පුඤ්ඤසාර, ජී. (1991). තොටගමුවේ පින්බිම. සම්භාෂා පළමු වෙළුම. තෙවන කලාපය අධ්‍යාපන හා උසස් අධ්‍යාපන අමාත්‍යාංශය. නව සමගි මුද්‍රණාලය. කොළඹ.

Keerthirathne .W.K.D. (2020). An Analytical Study on Curriculum and the Learning Teaching Process in Pirivena Education in Sri Lanka. International Journal of Educational and Psychological Research. Volume 9, Issue 2, 60-64pp

The Journal of Studies in Humanities

Volume 5 (II) 2019

Department of Humanities, Rajarata University of Sri Lanka

# සාහිත්‍යය හා අභිලේඛන මූලාශ්‍රයයෙන් හෙළිවන පුරාතන ලංකාවේ ගම් ප්‍රදාන හා බැඳි නීති, ව්‍යවස්ථා සහ වාරණ පිළිබඳ විමර්ශනාත්මක අධ්‍යයනයක්

## (ක්‍රි. පූ. 03 වන සියවසේ සිට ක්‍රි. ව. 15 වන සියවස දක්වා)

**එම්. ඒ ප්‍රසාද් කුමාර**

මානවශාස්ත්‍ර අධ්‍යනාංශය, සමාජීය විද්‍යා හා මානව ශාස්ත්‍ර පීඨය,

ශ්‍රී ලංකා රජරට විශ්වවිද්‍යාලය, මිහින්තලය

Email : prasadmallawaarachchi85@gmail.com

**Abstract**

The evidence suggests that the practice of donating land to temples as sources of income may have begun, at least from the third century BCE. Most likely, the cave, the cave complex, or the temple should have a steady source of income for the daily needs of the residents, their religious observances, and the maintenance of buildings. With the development of food production technology, the ability of monarchs and nobles to make large sacrifices seems to have increased. The most common type of property conferred on caves and temples are the village lands. Especially in the BCE By the second century, not only village lands, but also tanks, canals, and even their incomes were donated to cave and monasteries.

**Key Words**: technology, monasteries, canals,Tenure

## හැඳින්වීම

ආදායම් උපදින මාර්ග වශයෙන් විහාරවලට ගම් ඉඩම් ප්‍රදානය කිරීමේ ව්‍යවහාරය අඩුම තරමේ ක්‍රිස්තු පූර්ව තෙවැනි සියවසේ සිටවත් ආරම්භ වන්නට ඇති බව මූලාශ්‍රය සාධක විග්‍රහ කර බැලීමෙන් පැහැදිලි වේ. නේවාසිකයන්ගේ අත්‍යවශ්‍ය උවමනාවන් දෛනික ව සැපයීම ද, ආගමික වතාවත්හි නියැලීම ද, ගොඩනැගිලි නඩත්තු කටයුතු ආදිය උදෙසා ලෙනට, ලෙන් සංකීර්ණයට හෝ විහාරස්ථානයට ස්ථාවර ආදායම් මාර්ග යක් තිබිය යුතු බැව් වැඩි වශයෙන් සලකා බලන්නට ඇත. ආහාර නිෂ්පාදන තාක්ෂණය වර්ධනය වීමත් සමග විශාල පරිත්‍යාගයක් කිරීම සඳහා රාජකීයයන්ගේ හා වංශවතුන්ගේ ශක්‍යතාව ද වර්ධනය වූ බව පෙනෙන්නට තිබේ. ලෙන් හා විහාරවලට ප්‍රදානය කරන ලද සුලබ දේපළ වර්ගය ගම් ඉඩම් ලෙස දැක්විය හැකි ය. විශේෂයෙන් ක්‍රි.පූ. දෙවන ශතවර්ෂය

පමණ වනවිට ගම් ඉඩම් පමණක් නොව වැව්, ඇළ මාර්ග හා ඒවායේ ආදායම් පවා ලෙන් හා විහාරාරාම උදෙසා පරිත්‍යාග කළ බවක් පෙනෙන්නට තිබේ.සාහිත්‍ය හා අභිලේඛන මූලාශ්‍රයවලින් හෙළිවන පුරාතන ලංකාවේ ගම් ප්‍රදාන හා බැඳි නීති, ව්‍යවස්ථා සහ වාරණ පිළිබඳ විමර්ශනාත්මක අධ්‍යයනයක් මෙම අධ්‍යනයෙන් සිදු කෙරේ.

## ක්‍රමවේදය

මෙම අධ්‍යයනය සිදු කිරීමේදී මූලික වශයෙන් පුස්තකාල අධ්‍යයනය කරන ලද අතර ඒ යටතේ ප්‍රස්තුතයට අදාළ ව මෙතෙක් පළ වී ඇති ප්‍රාථමික හා ද්විතීයික මූලාශ්‍රය අධ්‍යයනයට ලක් කෙරිණි. පුරාවිද්‍යාත්මක මූලාශ්‍රය යටතේ ගිරි ලිපි, පුවරු ලිපි, ටැම් ලිපි, ආදී අභිලේඛන මූලාශ්‍රය අධ්‍යනය කළ අතර කොළඹ සහ මහනුවර රාජ්‍ය ලේඛනාගාරයන්හි තැන්පතු ලේඛන හා වාර්තා, රැසක් අධ්‍යයනයට ලක් කෙරිණි. සෙනරත් පරණවිතාන, ඉන්ද්‍රකීර්ති සිරිවීර වැනි විද්වතුන් ඉදිරිපත් කළ පර්යේෂණ හා නිරීක්ෂණ වාර්තා ද දෙවන මූලාශ්‍රය වශයෙන් පරිශීලනය කෙරිණි. එම සියලු දත්ත පදනම් කොටගෙන ප්‍රස්තුතය විචාරාත්මක ප්‍රවේශයකින් සාකච්ඡාවට බඳුන් කිරීම මෙහි ක්‍රමවේදය වෙයි.

## ප්‍රතිඵල හා සාකච්ඡාව

### 'ගම'අර්ථ නිරූපනය

ලෙන්, ආරාම හා පිරිවෙන් සංකීර්ණ සඳහා ගම් පිදීමේ සම්ප්‍රදාය ක්‍රි.පූ. 03 වන සියවසේ සිටම දක්නට ලැබේ. අනුරාධපුර රාජ්‍ය සමයේ එනම් ක්‍රි.පූ. තෙවැනි සියවසේ සිට ක්‍රි.ව. පළමුවැනි සියවස අතර කාලයෙහි ගම්සභා මගින් පෞද්ගලිකව භික්ෂූන් වහන්සේලාට පිදූ ආරාම සංකීර්ණ හා ලෙන්, ඉඩම්, ගම් පිළිබඳ ව තොරතුරු අනාවරණය වේ. නේවාසිකයන්ගේ අත්‍යවශ්‍ය උවමනාවන් දෛනික ව සැපයීම ද, ආගමික වතාවත්හි නියැලීම ද, ගොඩනැගිලි නඩත්තු කටයුතු ආදිය උදෙසා ලෙනට, ලෙන් සංකීර්ණයට හෝ විහාරස්ථානයට ස්ථාවර ආදායම් මාර්ගයක් තිබිය යුතු බැව් වැඩි වශයෙන් සලකා බලන්නට ඇත. ආහාර නිෂ්පාදන තාක්ෂණය වර්ධනය වීමත් සමග විශාල පරිත්‍යාගයක් කිරීම සඳහා රාජකීයයන්ගේ හා වංශවතුන්ගේ ශක්‍යතාව ද වර්ධනය වූ බව පෙනෙන්නට තිබේ. ලෙන් හා විහාරවලට ප්‍රදානය කරන ලද ඉතා සුලබ දේපළ වර්ගය වන්නට ඇත්තේ 'ගාම' යැයි සිතිය හැකි ය. නූතන අර්ථයෙන් 'ගාම' යන්නෙන් අදහස් කරන ඒකකය ඉන් අදහස් නොකෙරේ. මෙහි ලා 'ගම' යනුවෙන් අදහස් වූ ඒකකය කුමක් ද යන්න පිළිබඳ ව මූලික ව විමර්ශනය කළ යුතු ව ඇත. **කංඛාවිතරණියට** අනුව එක් ගෘහයක් හෝ දෙකක් පිහිටා තිබෙන තැනක් ගමක් ලෙස හඳුන්වා ඇත (කංඛාවිතරණී 1924 :26). විනය පිටකයට අනු ව මිනිසුන් වසන හෝ නොවසන ගෙවල් එකක් හෝ දෙකක් ඇති ස්ථානය ග්‍රාමයකි (එල්ලාවල 2002: 97). පවුල් තිහේ සිට දහස දක්වා ඇති ප්‍රදේශයක් ද ගමක් ලෙස දක්වා ඇත (එම 2002: 97).පැරණි භාරතීය ගම් පිළිබඳ ව සලකා බලන විට සාමාන්‍ය වශයෙන් ඒවා පිහිටියේ වනරොදක් හා වගා කෙරුණු කුඹුරු අතර ය. 'ගාමඛෙත්ත' හෙවත් 'වගා කළ හැකි ඉඩම්' ගමෙහි දැකිය හැකි විය (එල්ලාවල 2002: 97). ඉඩම් කොටස් සාමාන්‍යයෙන් පවුලකට හෝ ඇතැම් විට කුලියට ලබාගත් සේවකයින්ගේ සහය ඇති ව වගා කළ හැකි විය. මෙලෙස හඳුනාගත හැකි භාරතීය ගම් සම්ප්‍රදාය මුල් ආර්යයන් මෙරට පදිංචි වීමත්

සමග මෙරට ස්ථාපිත වන්නට ඇතැයි කල්පනා කළ හැකි ය. පාලි 'ගාම' යන්නෙන් ඉතා කුඩා ප්‍රදේශයක් අදහස් කරන ලද බව **බුද්ධඝෝෂ හිමියන්ගේ අටුවාවක** ද සඳහන් කර ඇත (විසුද්ධිමග්ගය, 19457 : 175). එහි වැඩිදුරටත් සඳහන් කරන ආකාරයට 'මධ්‍යම ප්‍රමාණ පුරුෂයකු ගලක් නැගු කල්හි ගල වැටෙන පමණ දුර ගං ඉම ය' යනුවෙන් දක්වා තිබේ (එම 19457 : 175).'ගනගමිය' නැමැති ගමෙහි ඉඩම් කැබලි දෙකක් ගැන විස්තර කරන සෙනරත් පරණවිතානයන් එහි දක්වෙන 'කැබැල්ල' ගම යන වචනයට සමාන අරුත් සහිත බව දක්වයි (Wickramasinghe & Codrington 1994:276). සංස්කෘතයේ 'ගාම' යන්න පිළිබඳ ව දීර්ඝ අධ්‍යයනයක නිරත වන ප්‍රාන්නාත් නැමැත්තා **ඍග්වේදයේ හා උපනිෂද්හි** 'ග්‍රාම' යන්නෙන් 'ඉඩම' අදහස් කරන බව සඳහන් කරයි. මෙකී ග්‍රන්ථවල 'ග්‍රාම' යන්න වෙනුවට 'වාස්තු' යන වචනය ද යෙදී තිබෙන බව දක්වන හෙතෙම **කෞටිල්‍ය අර්ථශාස්ත්‍රයේ** පවා 'වාස්තු' යන්නෙන් ඉඩමක්, වත්තක්, ගෙයක්, ළිඳක්, ආදී උපචාර සහිත දේපළක් අර්ථ නිරූපණය කරන බව සඳහන් කර තිබේ. මේ අනුව ඔහු නිගමනය කරන්නේ තක්සේරු කිරීමේ ඒකකය ලෙස ගණන් ගනු ලබන වගාකළ හෝ නොකළ ඉඩම් ඇතුළත් තණබිම්, ගොඩනැගිලි සහ ගෙවල් ඇති කුඩා ප්‍රදේශයක් 'ග්‍රාම' යන්නෙන් අදහස් වන බව ය. ඉන්දියාවේ ග්‍රාම සංඛ්‍යා පිළිබඳ ව විස්තර කථනයක යෙදෙන ප්‍රාන්නාත් අක්කර 80 ක පමණ ඉඩම් ප්‍රමාණයක් ගමකට අයත් වන බව පෙන්වා දී ඇත. කෝට්ටේ යුගයේ ගම් ප්‍රදානයන්හි ද ගම යන ඒකකය මෙහි ගම්වලට පැහැදිලි සාම්‍යතාවක් දක්වන්නට ඇති බව මූලාශ්‍රය අධ්‍යයනයෙන් පෙනී යයි.

### ගම් ඉඩම් පවරා දීමේ අපේක්ෂා

මුල් කාලීන ව දක්නට ලැබුණු ගම් පවරා දීමෙන් අපේක්ෂිත අරමුණ වූයේ කුමක් ද යන්න පිළිබඳ ව විමසිය යුතු ව ඇත. සාමාන්‍යයෙන් ගම් ප්‍රදානයක් මගින් අදාළ ගමෙන් අයබදු ලබාගැනීමේ අයිතියත්, ගම්වැසියාගේ ශ්‍රමය ලබා ගැනීමේ අයිතියත්, ගම් ඉඩම් හිමිවීමෙන් ලැබෙන අයිතියත්, ග්‍රාහකයාට හිමිවන්නට ඇත. වංසකථා හා සෙල්ලිපි සාහිත්‍ය අධ්‍යයනය කර විමසා බැලීමේදී ගම්බිම් හා කෙත්වතු පූජා කිරීම් පිළිබඳ කරුණු රාශියක් අනාවරණය කරගත හැකි ය. මෙහිදී රජවරුන් විසින් මෙන් ම මහ ඇමතිවරුන් ද මහා පරිමාණයෙන් ගම්බිම් පුදන ලද අතර, ග්‍රාමීය නායකයින් සහ අනෙකුත් ප්‍රාදේශීය නායකයන් ද තම ප්‍රදේශය තුළ ආධිපත්‍යයට අනුකූල ව ආරාම හා ලෙන් උදෙසා දේපළ පිරිනමන ලද අයුරු තහවුරු වේ. රිටිගලින් ලැබුණු ශිලා ලිපියක තිස්ස මහරජු විසින් සිදුකරන ලද ගම් ප්‍රදානයක් පිළිබඳ ව දක්වා තිබේ (Paranavithana 1970: 20) "පරුමක උබහ ලෙණෙ දස - ශහශ දරය මහ ශෙනපති කලහි කටෙ තිස මහ-රඣහ රඣහි ගම ච දිනෙ ශගශ" මෙහිදී මහාසේනාපති විසින් සැකසූ ලෙනට තිස්ස මහ රජුගේ රාජ්‍ය කාලයේදී ගම ද පරිත්‍යාග කළ බවක් දක්වයි. මහා සේනාපති ලෙන සකසන්නේ කහවණු දසදහසක් වැයකොට ය. එය ගමේ ආදායම හෝ ආදායමින් කොටසක් හෝ රජුගේ වත්කමින් කොටසක් වන්නට ඇත. එහෙත් ලෙන ආශ්‍රිත අවශ්‍යතා සංකීර්ණ වනවිට ලෙනට අදාළ ගම ලෙනටම පරිත්‍යාග කිරීමට රජු පියවර ගෙන තිබේ. මෙහිදී 'ගම' යනුවෙන් අදහස් කරන්නට ඇත්තේ පෙර සඳහන් කළ පරිදිම නූතන අර්ථයෙන් 'ගම' යනුවෙන් අදහස් කරන ඒකකය නොවේ. බේඩ්න් පවල් ඉන්දියාවේ ඉඩම් භුක්තිය පිළිබඳ ව සඳහන් කරන තැන 'ගම' යනුවෙන් අදහස් කළ 'එකතැනකට රාශිභූත වූ ඉඩම් සමූහය' (Powel 1876 : 21) මෙමගින් ද අරුත් ගන්වන්නට

ඇත. ගමෙහි අයිතිය නො ව ගමෙහි භුක්තිය ලෙනට පවරා දීමක් මින් සිදුවන්නට ඇත. 'ගම ද ලෙනට දුන්නා' යැයි එන සඳහන අනුව ගමේ දේපලවල භුක්තියත්, ගම්වැසියාගේ ශ්‍රමය ලබා ගැනීමේ අයිතියත්, ගමෙන් අයබදු ලබාගැනීමේ අයිතියත් ලෙනට හිමිවූ බව පැහැදිලි ය. එහෙත් ගමෙන් ලත් ආදායම් ප්‍රමාණය නිශ්චිත වශයෙන් ගණනය කිරීමට ප්‍රමාණවත් සාක්ෂ්‍ය නැත. හෙනන්නේගල ශිලා ලිපියට (Paranavithana 1970: 32) අනුව ද සංඝයාට පූජා කරන ලද ගම් ප්‍රදානයක් පිළිබඳ ව සඳහන් වේ. ලිපියේ පෙළට අනුව ගාමිණී තිස්සගේ පියා සහ මඣිම රජ විසින් මනාව පරිභෝග කරන ලද ගම් සංඝයා උදෙසා වෙන් කළ බවක් දක්වයි. ගිරිතිස්ස, කරඣිතිස්ස, විලගම, කස්සපනගර, මලුගම සහ නොකපිත යන ගම්හි භුක්තිය භික්ෂු විෂයෙහි යෙදවීම සිදුකර ඇත. මෙම ගම් සයම 'සපිරිභෝග ගම්' ය. එනම් රජු විසින් මනාව පරිභෝග කරන ලද ගම් කිහිපයක ම භුක්තිය සංඝයාට පවරා දෙන්නට ඇත්තේ පසුකාලීන ව භික්ෂු විෂයෙහි ඇතිවූ සංකීර්ණ අවශ්‍යතා නිසා බැව් පැහැදිලි ය.

සංඝතිස්ස නම් දරුං යුවරජු කෙනෙකු විසින් ජෙට්ඨාරාම නම් මෙහෙණි අසපුවක් කරවා එකී ආරාමයට පත්තපාසණ නම් භූමියෙහි වූ ගම් දෙකක් පූජා කිරීම පිළිබඳ ව **මහාවංසයේ** දැක්වේ (මහාවංශය 44 :28-29). නවවැනි හා දසවැනි සියවස් පමණ වන විට ගම් ඉඩම් ප්‍රදාන පිළිබඳ ව අභිලේඛන මූලාශ්‍රය තොරතුරු හමු නොවන බව එස්.එල්. පෙරේරා මහතා සඳහන් කර තිබුණත් **චූලවංසයෙන්** ඊට අදාළ සාධක විශාල ප්‍රමාණයක් ලැබී තිබේ. දෙවැනි සේන රජ දවස (ක්‍රි.ව. 353-887) ලෝහ ප්‍රාසාදයට ' භෝගගාම ' යනුවෙන් හැඳින්වුණු ගම් ප්‍රදානයක් සිදු කර ඇත (ගුණවර්ධන 1993 : 55). සිව්වැනි කස්සප රජ සමයේ (ක්‍රි.ව. 898-914) ඔහුගේ සේනාපති සේන ඉලංග තමා විසින් ම කරන ලද ශ්‍රමණ ආශ්‍රමවලට භෝගගම් පැවරූ බව සඳහන් කරයි (චූලවංසය 1925 52 :86). පස්වැනි කාශ්‍යප (ක්‍රි.ව. 914-928) මිරිසවැටි විහාරයට පූජා කරන ලද භෝගගාම දෙකක් පිළිබඳ ව **චූලවංසයෙහි** දක්වා තිබේ (චූලවංසය 1925 52: 40). දෙවැනි දප්පුල රජු ද එම විහාරය තවත් ගමක් දුන්නේ ය. (චූලවංසය 1925 53: 02) මහාවිහාරයේ බෝධිඝරයට සිව්වැනි දප්පුල (ක්‍රි.ව. 924-935) රජු විසින් සිදු කරන ලද ගම් ප්‍රදානයක් පිළිබඳ ව **චූලවංසයෙහි** සඳහන් වේ (චූලවංසය 1925 53: 10). සිව්වැනි මහින්ද (ක්‍රි.ව. 956-972) රජු ද මිරිසවැටි විහාරයේ වන්දනාපාසාදයට 'භොගගාම' පවරා තිබේ (චූලවංසය 1925 54: 10). වංසකතා ගෙන එන මෙකී විස්තරවල මහාවිහාර පාර්ශවයට ප්‍රමුඛතාව දී තිබුණත් අනෙකුත් නිකාය මධ්‍යස්ථාන උදෙසා දුන් ගම් පරිත්‍යාග පිළිබඳව ද විටින් විට දක්වා තිබේ. පළමු වැනි සේන රජු ජේතවන විහාරයේ තමන් විසින් ඉදිකරන ලද වාසස්ථානයට මහාභෝග හෙවත් විශාල ආදායම් ලැබීමට සැලැස්වූ බව **චූලවංසයෙහි** දක්වයි (චූලවංසය 1925 50: 06). දෙවැනි සේන සහ ඔහුගේ බිසව අභයගිරි විහාර පාර්ශ්වයට ආදායම් මාර්ග ප්‍රදානය කර ඇත. සිව්වැනි කස්සප රජු ද අභයගිරි විහාර භූමියේ වූ භික්ෂු නිවාසකයට ගමක් පරිත්‍යාග කර තිබේ (චූලවංසය 1925 52: 13).

කෝට්ටේ යුගය තුළ රජුගේ ගබඩාවේ හෝ විහාරයක හෝ රාජ්‍ය නිලධාරියෙකුගේ ප්‍රයෝජන සඳහා හෝ ඉඩම් දෙන විට නිතරම දෙන ලද්දේ ගමක් එහැම පිටිනි. එහෙත් ගම් ඉඩම් ලබන්නා තමාගේ තනි ප්‍රයෝජනය සඳහා ගමේ ඇති ගොඩමඩ ඉඩම් සියල්ල

ලබතැයි මින් අදහස් නොවන අතර ඔහුට අයත් වූයේ එම ගම තුළ පිහිටි 'මුත්තෙට්ටු' නම් වූ මඩ හෝ ගොඩ ඉඩමක් පමණි. 'මුත්තෙට්ටු ඉඩම' නම් රජු හෝ අන්‍ය හිමියා හෝ තාවකාලික ලාභියා හෝ ගමක ප්‍රදානියා හෝ වෙනුවෙන් වගාකරන ගම් ඉඩමයි (අබයසිංහ 1996 :95). මුත්තෙට්ටු නින්ද මුත්තෙට්ටුව හා අඳ මුත්තෙට්ටුව යනුවෙන් දෙයාකාර වේ. 'නින්ද මුත්තෙට්ටුව' යනු තමන් භුක්ති විඳින ඉඩම් පිළිබඳ ව සළකා අනෙක් ගම්වැසියන් විසින් ගම් හිමියාගේ, ලාභියාගේ හෝ ප්‍රදානියාගේ ප්‍රයෝජනය උදෙසා මුළුමනින්ම නොමිලයේ වගාකරන ඉඩම් ය. හිමියාට අස්වැන්නෙන් අඩක් දෙන කොන්දේසිය මත බැඳීමක් නොමැතිව කවරෙකු හෝ විසින් වගා කැරෙන ගම් ඉඩමක් 'අඳ මුත්තෙට්ටුව'යි. මේ සියල්ල පිහිටියේ 'ගම' නැමැති සීමාව යටතේ ය. ගොවිගමක නිවාස සඳහා වෙන් කරන ලද කොටස 'ගම්මුදල' (විමලකිත්ති බු.ව. 2499 :243) විය. 'ගම්වර දීම' යනුවෙන් කෝට්ටේ යුගයේදී අදහස් වූයේ කුඹුරු, වල්පිට, විල්පිට, ගෙවතු, ගහකොළ ආදී සියල්ල ප්‍රදානය කිරීම පමණක් නොවන අතර මිනිසුන් සහ සතුනුත් ගම්වරටම අයත් හැටියට දක්වන ලදී. මුත්තෙට්ටුව හැරුණු විට ගමෙහි වගා කළ හැකි ඉතිරි ඉඩම් ද පංගුවලට බෙදා තිබුණු බව පෙනේ. ගොඩමඩ දෙකෙහිම ඉඩම් නැති වූ විට ගැමියාගේ ආර්ථික ක්‍රමය එහැම පිටින්ම බිඳ වැටෙන නිසා සාමාන්‍යයෙන් මේ පංගු ද ගොඩබිම්, මඩබිම් වශයෙන් බෙදා තිබුණි. පංගුවක් ලැබූ තැනැත්තා පංගුකාරයා හෙවත් නිලකාරයා ය. හේ තමා සතු ගොඩ මඩ බිම් ගොවිතැන් කොට මුළු අස්වැන්නම තෙමේම භුක්ති වින්දේ ය. අස්වැන්නෙන් කොටසක් රාජ්‍යයට බදු වශයෙන් හෝ ගම් ඉඩම් හිමියාට පඬුරු වශයෙන් දීම එකල සාමාන්‍ය සිරිතක් නොවූවත් ඇතැම් අවස්ථාවලදී පමණක් රජු විසින් නිර්දේශිත කර්තව්‍යයන් වෙනුවෙන් යම් ගෙවීමක් සිදු කිරීමට සිදු වූ බව පෙනෙන්නට තිබේ. ඒ අනුව බොහෝ විට කෝට්ටේ යුගයේ ගම් ඉඩම් ප්‍රදානවලදී එකී ප්‍රදානය දන්ත ධාතූන් වහන්සේට හෝ යම්කිසි දේවස්ථානයකට අයත්කොට වාර්ෂික අයබදු හෝ වෙනත් ද්‍රව්‍යමය බද්දක් එකී පුණ්‍යායතනවලට පිරිනමමින් භුක්ති විඳිනා අයුරින් පවරා දී ඇති බව පෙනේ.

## ගම් ප්‍රදාන හා බැඳි නීති, ව්‍යවස්ථා සහ වාරණ

විහාරවලට ගම් පවරා දීමෙන් සිදුවූයේ කුමක් ද යන්න විමර්ශනයේදී ගමක් ප්‍රදානය කිරීම තුළින් අයබදු අයකර ගැනීමේ අයිතිය හෝ ගම් වැසියන්ගේ ශ්‍රමය ලබාගැනීමේ අයිතිය හෝ ඉඩම් හිමිවීමෙන් ලැබෙන අයිතිය හෝ මේ සියල්ලම පැවරෙන්නට ඇති බව පැහැදිලි ය. මෙසේ විහාරයට හෝ වේවා පුද්ගලයෙකුට හෝ වේවා රෝහලකට හෝ වේවා ප්‍රදානය කරන ලද .i bvï හා බැඳි නීති, ව්‍යවස්ථා සහ වාරණ පිළිබඳව ද මූලාශ්‍රය තොරතුරු ලැබේ. බිම්බතු ගමට ලබා දෙන ලද පරිහාර දානය පිළිබඳ ව සඳහන් කරන කල්ලම්පත්තුව ටැම් ලිපියේ නම් කරන ලද නිලධරයන් පිරිසකට ගමට ඇතුළුවීම ද, ඇතැම් බදු අයකිරීම ද තහනම් බව දක්වා තිබේ (ශිලා ලිපි සංග්‍රහය වර්ෂය සඳහන් නැත: 15-16). අභිලේඛනයේ දක්වන ආකාරයට රට්ලද්දන්, පස්ලද්දන්, පියොවදාරන්නන්, රද්කොල් සම්දරුවන්, කොල්පාට්ටින්, වැල්ගත්තන්, තහංචියට යටවූ නිලධරයන් සත් වර්ගයට වැටෙත්. මහිව. පියගිව, ගැල්ගොන්, මීවුන්, වැරියන්, කොටා පැමිණියවුන්, ගමෙන් ලබා නොගත යුතු බදු, සතුන් හෝ පුද්ගලයන් සය වර්ගය ලෙස දක්වා තිබේ. යාපන දිස්ත්‍රික්කයේ තුනුකායි ප්‍රදේශයෙන් සොයාගෙන ඇති තුනුකායි ටැම් ලිපියේ ද ආරෝග්‍ය ශාලාවකට අයත් පොල්කඩු ගමට ලබාදුන් නිදහස්කම් පිළිබඳව දක්වා තිබේ (ශිලා ලිපි සංග්‍රහය වර්ෂය

සඳහන් නැත: 25-28). අත්තාණි ශිලාලිපියකින් බොහෝ දුරට සිදුවන්නේ ආගමික හා මහජන ආයතන වලට අයත් හා ඇතැම්විට පුද්ගලයන්ට අයත් ගම්බිම්වලින් බදු අයකිරීම, රජයේ නිලධාරීන් ඒ ගම්බිම් ආදියට ඇතුළුවීම වැළැක්වීම වැනි වරප්‍රසාද ප්‍රදානය කිරීම ය. මේ ලිපියේ සඳහන් වී ඇති නිලධාරීන් සියලු දෙනාම අභාසලමෙවන් රජු විසින් පිහිටුවා ඇති අයිතිගෙ වැව අත්තානි කණුවෙහි (Wickramasinghe 1994: 25-28) මේ ආකාරයෙන් ම දක්නට ලැබෙන නිසා ආචාර්ය වික්‍රමසිංහයෝ මේ අත්තාණි කණුව පිහිටුවනු ලැබුවේ ද අභාසලමෙවන් හෙවත් පස්වන කාශ්‍යප රජ දවස බව දක්වා තිබේ.

'අමාත්‍ය මණ්ඩලීය සම්මුතියෙන් ප්‍රකාශිත පරිදි සභායෙන් පැමිණි නිලවස පදිංචි මිදියාද, කුඩු පසක්කැමි සෙනු ද සේනාපති වදුරාගේ අවසරයෙන් පැමිණි නමුඩැහි පදිංචි මෙයික්කාප්පර් නිලා සහ තිසැහි පදිංචි මේකාප්පර් සෙනුද ඇතුළුව මෙතෙක් නිලධාරීන් විසින් ආරෝග්‍ය ශාලාවට අයත් පොල්කඩු ගමට රට්ලදුවන් හා පස්ලදුවන් ඇතුල් නොවන ලෙස ද, පියොවදාරනුවන් ඇතුල් නොවන ලෙස ද, බදු අය නොකරන ලෙස ද, මහිව හා පියහිව නම් වූ බදු අය නොකරන ලෙස ද, තෝමර දරන්නන්, රාජකීය නිලධාරීන් හා චේත්‍රධාරීන් ඇතුල් නොවන ලෙස ද ඉහත කියන ලද නිලධාරීන් විසින් මේ අත්තාණි කණුව පිහිටුවා මේ ගමට මේ තාක් පරිහාර දෙන ලදී'' (ශිලා ලිපි සංග්‍රහය වර්ෂය සඳහන් නැත: 25).

තුනුකායි ටැම් ලිපිය දක්වන ආකාරයට මෙම ගම් වෙන් කිරීම සිදු වී ඇත්තේ ආරෝග්‍ය ශාලාවක් වෙනුවෙනි. ලෙන් හා විහාර උදෙසා වූ ගම්ප්‍රදාන වලට අමතරව පොදු ආයතන ආදිය උදෙසා සිදුවන ගම් ප්‍රදාන පිළිබඳ තොරතුරු හෙළිදරව් වීම ඉඩම් භුක්තිය සම්බන්ධයෙන් වූ නව ප්‍රවණතාවකි. ගම් පිදීමෙන් නොනැවතී එකී ගම්වලට හිමිවිය යුතු වරප්‍රසාද කෙරෙහි ද රජුගේ අවධානය යොමු වී තිබේ. මෙහි එන එක්තැන් සමුයෙන්, එකතු හමුවෙන් හෙවත් ඒකස්ථ සම්මුඛයෙන් ගම් ප්‍රදානය සිදු කළ බව දැක්වීම විමර්ශනය කළ යුතු කරුණකි. 'එක්තැන් සමිය' යන්නට අරුත් සපයන වික්‍රමසිංහ හා ගොඩකුඹුරයන් 'රාජ්‍ය සභායෙන්' යන අරුම මෙහි ඇති බව දක්වයි (ශිලා ලිපි සංග්‍රහය වර්ෂය සඳහන් නැත: 27). එහෙත් පරණවිතානයන්ගේ මතයට අනුව මෙහි අදහස 'ඒකමතිකව' යන්නයි ඃශිලා ලිපි සංග්‍රහය වර්ෂය සඳහන් නැත: 27). දෙවැනි ගජබාහු රජු විසින් (ක්‍රි.ව. 1132-1152) රජයේ නිලධාරියෙකුට පමුණු කොට දෙන ලද ගමකට පරිහාර දෙන ලද්දේ ඇමති ගණ පිරිවරා පොළොන්නරුවෙහි වූ විජය රාජපුරයෙහි චිත්‍රකූට මණ්ඩපයෙහි හිඳ රාජධූර විචාරා හැමතන්හි කළ මනා දෙයට ව්‍යවස්ථා පමුණු වදාරන සමයේදී ය ඃශිලා ලිපි සංග්‍රහය වර්ෂය සඳහන් නැත: 27). මේ අනුව පෙනී යන්නේ ගම් ප්‍රදානයේදී හා ගමට අදාළ පරිහාර ලබාදීමේ දී රජුගේ මූලිකත්වයෙන් රැස් වූ අමාත්‍ය මණ්ඩලයක් ඉදිරියේ එය සිදුවූ බවයි. රට්ලදුවන්, පස්ලදුවන්, පියොවදාරනුවන්, තෝමරදන්නන්, රාජකීය නිලධාරීන් හා චේත්‍රධාරීන් ඇතුල් නොවන ලෙස ද පොල්කඩු ගමෙන් බදු අය නොකරන ලෙස ද දක්වා තිබීම නිසා මෙකී ගමෙහි භුක්තිය සම්පූර්ණයෙන්ම ආරෝග්‍ය ශාලාවට පැවරුණු බව පැහැදිලි වේ. මහිව පියහිව යන බදු වර්ග ද, අය නොකළ යුතු යැයි දක්වා තිබීමෙන් ගමේ සියලුම ආදායම්හි භුක්තිය අදාළ ආරෝග්‍ය ශාලාවට වෙන්ව පැවතුන ආකාරය ද හඳුනාගත හැකි වේ. එනිසා ආරෝග්‍ය ශාලාවකට සිදුකළ ගම් ප්‍රදානය, එහි ස්වභාවය හා ගමට හිමිවූ වරප්‍රසාද මොනවා ද යන්න පිළිබඳ ව ස්ථාවර අදහසක් මෙමගින් ගොඩනගාගත හැකි ය.

තිඹිරිවැව ලිපියේ ද (Paranavithana 1983: 107-108) පොත්ථකුට්ඨගේ මාබිඩියන් පිරිවෙනට පූජා කළ මී බැඳි ගමට දුන් මෙවැනි ම වරප්‍රසාද පිළිබඳ ව දක්වා තිබේ. උදා මහපාණන් වහන්සේ විසින් අභයතුරා බගිරිවෙහෙර මහ සලපිළිම වහන්සේගේ ගෙයි පහන් වැටි දල්වනු පිණිස තෙල් බද්දක් ගෙවමින් භුක්ති විඳින සේ කිතම්බැවැ නම් මහාදිපාද කෙනෙකුට පරිත්‍යාග කරන ලද කොළයුණු නම් ගමකට දුන් නිදහස්කම් ගැන දක්වමින් නෑගම ටැම්ලිපිය ලියවී තිබේ (Wickramasinghe 1994:14-19). මෙහි එන 'අභයතුරා බගිරිවෙහෙර' යනු අභයගිරි විහාරයයි. 'බගිරි' වූයේ 'අබගිරි' යන්නයි. අබගිරි + බගිරි = අභයගිරි වී තිබේ. මෙහි එන උදාමහපානන් වහන්සේ යනු කවරෙක් ද යන්න නිශ්චිත නැත. බොහෝ දුරට ලිපියේ එන උදාමහරද්හු I වන උදය විය හැකි ය. මෙහි සඳහන් පරිදි උදය මහරජු කොළයුණු නම් ගම පරිත්‍යාග කරන්නේ අභයගිරි විහාරයේ සලපිළිම ගෙයි පහන් වැටි දැල්වීම පිණිස තෙල් බද්දක් ගෙවමින් භුක්ති විඳීමට ය. ඒ අනුව ඇතැම් අවස්ථාවලදී දේපළ ප්‍රදානය කිරීමේදී ඒවා පාවිච්චි කරන අන්දම විශේෂිත ලෙස නියම කරන ලද බව මේ අනුව පැහැදිලි වේ. ''මෙගමට් වැරි පෙරෙනාට්ටු නොවද්නා කොට් ඉසා, ගැල් ගොන් මීවුන් නොගන්නා කොට් ඉසා - මිනී කොටා මෙගමවන් නොගන්නා කොට් ඉසා, රත්කොල්කැමියන් නොවද්නා කොට් ඉසා - ආදී වශයෙන් මෙම ගමට ඇතුළු නොවිය යුතු පුද්ලයන් පිළිබඳ දක්වමින් ගමට නෛතික පදනමක් එක් කිරීමට රජු කටයුතු කර ඇත. මෙම අත්තානි පරිහාරයේ අවසානය ද විශේෂයෙන් සැලකිල්ලට භාජනය කළ යුතු ව ඇත. ''මෙයට් උ(ල)ග්නා කළ කෙනෙකුන් ඇත. කවුඩු බලු වනුයි" යනු මෙම අත්තාණි පරිහාරයේ සමාප්ති සටහනයි. ඒ අනුව බගිරිගිරි වෙහෙරේ සළපිළිම වහන්සේට පහන් වැටි දැල්වීම සඳහා වෙන්වුණු මෙකී ඉඩමට අදාළව පනවා ඇති නිදහස්කම් උල්ලංඝනය කළහොත් කවුඩු බලු වන බවට ශාප කිරීම සිදුවී ඇත. එමගින් අපේක්ෂා වී ඇත්තේ ගම් ප්‍රදානය ලබන්නාට නිදහස් ව එම ගම භුක්ති විඳීමටත්, පහන් දැල්වීම් කටයුතු උදෙසා ඒ මගින් තෙල් බද්දක් ලබා දීමටත් අවශ්‍ය පරිසරය සකස් කිරීම ය.

අනුරාධපුර දිස්ත්‍රික්කයේ පිහිටි කුකුරුමහන්දමන ටැම් ලිපියේත් සෙන් සෙනෙවිරාදාණන් විසින් ඇතුළු නුවර මඬගල මහාවිහාරයෙහි මහින්දාරාම නම් මෙහෙණවරක් ඉදිරියෙහි කරවන ලද වෛද්‍ය ශාලාවකට පරිත්‍යාග කරන ලද කෙරෙළෑගම නමැති ගමකට දුන් සත්කාර පිළිබඳ විස්තරයක් ඉදිරිපත් වේ (Wickramasinghe 1994:19-20). මැඩිලිගිරි ටැම් ලිපියේ ද මැඩිලිගිරි විහාර පියන්ගලට අයත් ඉඩමේ සතර සීමාවට ආණ්ඩුවේ මුලාදැනීන්ගේ සහ වෙනත් නොවැදියමනා අයගේ ප්‍රවේශය වැලැක්වීමත් අයබදු ගැනීම වැළැක්වීමාදියත් සඳහා ලිපිය පිහිටුවා තිබේ (Wickramasinghe 1994: 25-34). මෙහි සඳහන් ආකාරයට මැඩිලිගිරි විහාරය පිහිටා ඇත්තේ රන්තිසෑයේ ය. රන්තිසා යනු ග්‍රාම නාමයක් විය හැකි ය. මහසෙන් රජු විසින් කරවන ලද්දා වූ ද, පළමුවන පැරකුම් රජු විසින් ප්‍රතිසංස්කරණය කරවන ලද්දා වූ ද රන්තිසා නමින් ප්‍රසිද්ධ වැවක් විය. ඒ වැවට ඒ නම ලැබුණේ රන්තිසා ග්‍රාමයෙහි කරවූ හෙයිනැයි හැඟේ. අත්තානි පරිහාරයේ දක්වන ආකාරයට මැඩිලිගිරි විහාරය පිහිටි රන්තිසා ගමේ පියන්ගලට අයත් සතර සීමාවට ආණ්ඩුවේ නිලධාරීන් ඇතුළු ඇතුළු නොවිය යුතු පුද්ගලයන්ට ඇතුළුවීම තහනම් කොට ඇත. මෙහි එන වෙලැයුත් පස්දෙනා නොවද්නා ඉසා ... යනුවෙන් එන සඳහන විමර්ශනය කළ යුතු ව ඇත. මේ 'වෙල' ශබ්දය කවරාර්ථයක යෙදුනේ දැයි නොපැහැදිලි ය. කුඹුරුවල රාජකාරිය කරන්නෝ 'වෙලැයුත්තෝ'

වෙතැයි සාමාන්‍යයෙන් කල්පනා කළ හැකි ය. මින්නේරි ලිපිය ඇතුළු තවත් ලිපි කිහිපයක ම මෙම යෙදුම දැකිය හැකි ය. කාරිය කරන්නෝ 'වෙලැයුත්තෝ' දැයි පරීක්ෂා කිරීම ද වැදගත් ය. ශිලා ලිපියට අනුව වෙලයුත්තන්ට ගමට ඇතුළුවීම තහනම් බව දක්වා ඇත. ලිපියේම දක්වන ආකාරයට රන්නතිසා ගමට අයත් සතර සීමාවට යටත් ව කවරතරමේ හෝ බද්දක් ගැනීම තහනම් විය. ''උතු කිරි බිලි සාල් බිලිවත් නොගනු ඉසා...'' මෙහි එන උතු ශබ්දය උත, කුඹුර යනාදී අර්ථයෙන් නොයෙදුණා විය හැකි ය. රාජකීය භාගය මෙන්ම පරවේණි කොටසක් 'ඔතු' නාමයෙන් හඳුන්වනු ලැබේ. එකී අර්ථයෙන් මෙහි 'උතු' යන්න යෙදෙන්නට ඇත ඃවිමලකීර්ති 1954ඵ 32 *ග 'කිරි' යනුවෙන් මෙහි 'කිරිබද්ද' අදහස් කරන්නට ඇත. 'කිරිබද්ද' පිළිබඳ ව දීර්ඝ තොරතුරු රසවාහිනියේ ද සඳහන් වෙයි. නියමිත දිනක දී වාහල ගබඩාවට ප්‍රමාණයකින් යුත් හාල් කදක් බැඳීම පෙර සිරිත වූ අතර එය 'බිලිසාල්' යනුවෙන් දක්වා තිබේ. මෙහි 'බිලි බත්' යන්න ආහාරාර්ථයෙන් ගැනීම වඩාත් සුදුසු ය. මහජනයා රජවාසලට බදු වශයෙන් බත් ගෙනගිය බවට නිදසුන් නොලැබුණත්, ආහාර වර්ග අමුවෙන් ගෙන ගිය බවට සාධක ලැබේ. එනිසා එසේ ගෙනයන ආහාර බද්ද 'බිලිබත්' ලෙස දක්වා තිබේ. ලිපියේ දක්වන ආකාරයට මේ එකදු බද්දක්වත් රන්නතිසා ගමට අදාළ ව ක්‍රියාත්මක නොවිය යුතු ය. සීමා මායිම් ද දක්වමින් විහාරයට පැවරුනු ගම නිදහස් භුක්තියක පවත්වා ගැනීමට අවස්ථාව ලබාදී තිබීම පැරණි ඉඩම් භුක්තියේ සංකීර්ණතාව පෙන්නුම් කරන්නක් ද වේ.

අනුරාධපුර දිස්ත්‍රික්කයේ ඉහළ කැලෑගම්තුලානේ පිහිටි බිලිබාව නම් ග්‍රාමයෙහි තිබී හමුවූ බිලිබෑව ටැම් ලිපියේත්, (Wickramasinghe 1994 : 38-43) එම දිස්ත්‍රික්කයෙන් ම සොයාගත් රම්බෑව පදර ලිපියේත් (Wickramasinghe 1994 : 64-70) ගම්වලට අදාළ ව්‍යවස්ථා පිළිබඳ ව දීර්ඝ විස්තර ඇතුළත් කර තිබේ. මහාබෝධි ගෘහයෙහි අපර්ණා සල පිළිම වහන්සේට පහන් දැල්වීම පිණිස ගම්බිම් කිහිපයකටම වරප්‍රසාද ලබාදීම රම්බෑව පදර ලිපියේ නිමිත්ත වී තිබේ. ක්‍රි.ව. 10 වන ශතවර්ෂයට ගැනෙන කොන්ඩවට්ටවාන් ටැම් ලිපියේ ද (Paranavithana 1955 : 124-141) 'සග් වැ රකුස්' සෙනෙවිරදුන් දඩනායකයනට පරිත්‍යාග කරන ලද මෙතෙර දිගාමඩුල්ලේ - ඇරුගැමට දුන් වරප්‍රසාද හා එහි පාලන නීති පිළිබඳ ව දක්වා තිබේ. අත්තාණි පරිහාරයේ දක්වන ආකාරයට දිගාමඩුල්ලෙහි වෙහෙර ඇරුගමට අයිති සීමාවට පෙරනාට්ටියන් හා උල්වාඩීන් ඇතුළු නොවිය යුතු ය. සෙනෙවි රජුගේ ලේකම්ගෙයි සම්දරුවන් පැමිණ පරීක්ෂා කරතොත් විනා කැරුවැදැරුමන්, කැරු පකැරමන්, කැරු පාට්ටපැලියන් ඇතුළු නොවන ලෙස තහංචි පනවා තිබේ. ග්‍රාමයට අයත් සීමාව තුළ උතු ගැනීම ද නොකළ යුතු ය. මෙහි එන 'පාට්ටිපැළින්' යනු කුමක් ද යන්න නිර්වචනය කළ යුතු ය. 'පාට්ට' යනු බදු ඉඩම් කොටස් වලින් එකතුවන බදු මුදල ය. 'පැළියාක්' යනු 'ඉඩම් කොටස' නැතහොත් 'භුක්ති විඳිනා ඉඩම' යන අදහස ගෙන දෙන බව කොත්මලේ අමරවංශ හිමියන්ගේ අදහසයි (අමරවංශ 1969: 245). ලිපියේ සඳහන් 'කැර' යන වචනය ද අවිනිශ්චිතාර්ථ පදයකි. කැර වැදැරුමන්, කැර පැකැරුමන් වශයෙන් යෙදී ඇති 'කැරු' යන වචනයෙහි කාර්යය, කොටස, බදු ඔප්පුව වැනි අදහස් කීපයක් ඇති බව සෝරත නාහිමියන් දක්වා තිබේ. පරණවිතාන සූරීන් ද මෙම ලිපියේ සඳහන් භුක්ති ක්‍රමය හා සම්බන්ධ පාට්ට - කැර යන බදු ක්‍රම පිළිබඳ ව විස්තරයක් සපයා තිබේ. (Paranavithana 1955 : 131) 'පාට්ට' යන්නෙහි අරුත 'බද්ද' යන අදහස බව පරණවිතානයන් ද පිළිගනී.

තින්නවේලි දිස්ත්‍රික්කයේ 'පාට්ටම්' යනුවෙන් දක්වෙන්නේ 'ප්‍රධානියාට මුදලින් ගෙවන බදු' ය. බදු ඉඩම් වලින් ලැබුණු අයබදු බව පවසමින් පිටතින් ගමට බඩු ගෙන ඒම තීරු ගාස්තු වලින් මිදීමේ උපක්‍රමයක් වශයෙන් සිදු කරන්නට ඇත. ''බදු ඉඩම්වලින් එකතු වන යම් කිසි බදු මුදලක් විනා අයබදු යන ව්‍යාජයෙන් පිටින් ගම තුළට බඩු ගෙන යා යුතු නැත'' යනුවෙන් හතරවන වගන්තියේ දක්වමින් එම වැරදි ක්‍රියාව තහනමකට ලක් කිරීමක් ලිපිය මගින් සිදුකර ඇත. එසේ තහනම් කිරීමෙන් පෙනෙන්නේ ඉඩම් වගා කළ කුලී වැසියන් බදු ගෙවීම ද්‍රව්‍යවලින් සිදු කළ බවයි. එහෙත් වැරදි කරුවන්ට නියම වූ දඩ, මුදලින් ගෙවිය යුතු බවක් අත්තාණි පරිහාරයේ දක්වා තිබේ. "පළමුවෙන් දඩ ගෙන සංහිඳ වූ වරදකට නැවතත් දඩ නොගැනීම (කොට) ද ගස්වැල්වලින් රටේ (සම්මත) නීති ප්‍රකාර දඩ ගන්නවා විනා වැඩි බදු නොගැනීම ද රාජාඥාව කඩ කළ වරදට දඩ වශයෙන් අකක් ගැනීම (කොට) ද ජලයෙන් කුඹුරු යට කළ වරදට අක දෙකක් ගැනීම (කොට) ද (සිවු) සී සෑම පිළිබඳ වරදට රන් කළඳක් ගැනීම (කොට) ද...." ආදී වශයෙන් දඩ ගැසීම් කළ යුතු ආකාරය පමණක් නොව එය මිල මුදලින් කළ යුතු ආකාරය ද දක්වා තිබේ. පරිහාරයේ 8-9 රෙගුලාසි වලට අනුව බදු ඉඩම් වලින් ලැබුණු ප්‍රයෝජන භුක්ති වින්ද යුතු වූයේ කුලී වැසියන් බැහැර නොකර, තමන් විසින් ද ඉඩම් සී සෑමක් (එනම් වගා කිරීමත්) නොකර ඒවාට හිමිකම් ඇතියවුන් විසිනි. ඒ අනුව අපට පැහැදිලි වන්නේ බදුගත්තන් වගා කළ අය නො ව, ගමේ හිමිකාරයා වෙනුවෙන් කුලී වැසියන්ගෙන් ලැබිය යුතු ආදායම් එකතු කළ අතරමැදි පන්තියක් වූ බවයි. මෙලෙස ආදායම් එකතු කරන අතරමැදි පන්තියක් නිර්මාණය කිරීමට හේතුවූයේ කවර කාරණයක් ද යන්න විමසිය යුතු ව ඇත. විශේෂයෙන් ගම්වල අයිතිකරුවෝ ඒ ගම්වල නොවිසුවෝ නම් ඉඩම්වල අස්වැන්නෙන් තමාට හිමි කොටසත්, තමන්ට හිමි අනෙකුත් ගෙවීම් ආදිය එකතු කිරීම ගැටලු සහගත වන්නට ඇත. ගම්වලින් ලැබෙන ආදායම ද අස්ථිර වන්නට ඇති අතර ඒවා නිසිකලට නොලැබෙන්නට ඇත. එනිසා තම ගම් භුක්ති විඳින්නන්ගෙන් භුක්තිය උදෙසා ගෙවන කොටස එකතු කිරීම උදෙසා වේතන සහිත නිලධාරී පැලැන්තියක් පත් කර ගැනීම සිදුකරන්නට ඇතැයි සිතිය හැකි ය. එහෙත් ඇතැම් අවස්ථාවලදී බදු එකතු කරන්නන් යම් යම් දුෂ්කරතාවන්ට පත්වූ අවස්ථා පිළිබඳව ද මූලාශ්‍රය තොරතුරු ලැබේ. ගම් හිමියාට නියම මුදල ගෙවීමට නොහැකි ව සහනයක් ලබා ගැනීමට භික්ෂූන් වෙතට යන්නට ද ඔවුන්ට සිදු වී තිබේ. මෙයින් අපට පැහැදිලි වන්නේ ඔවුන් කලින් මුදලක් නොගෙවා අයබදු එකතු කිරීමෙන් පසු ගෙවීමේ පොරොන්දුව මත බදු ගම්, ඉඩම් ලබාගත් බවයි. ඇතැම් අවස්ථාවලදී ගොවි කුලී වැසියන් තමා වෙත පටවන බදු බරට එරෙහි ව නැගී සිටීම නිසා ආදායම් එකතු කරන්නන්ට දුෂ්කරතා ඇතිවන්නට ඇත. පාට්ට ක්‍රමයේදී, ඇතැම් විට ද්‍රව්‍ය වලින් පවා බදු ගෙවීමට කුලී වැසියන් පෙළඹෙන්නට ඇත. මෙකී ආදායම් එකතු කිරීමේ ක්‍රමය වැඩි කාලයක් ස්ථාවරව පැවති බවක් පෙනෙන්නට නැත. ක්‍රි.ව. 10 වන සියවසින් පසු 'පාට්ට' යන වචනය අභිලේඛනවල දක්නට නොලැබෙන නිසා ය.

කොණ්ඩවට්ටවාන ටැම් ලිපියේ එන 'කැරැ' යන්න පාට්ට ක්‍රමයට වඩා වෙනස් වූවකි. 'මිහින්තලා පුවරු ලිපියෙහි එම ආරාමයට අයත් ඉඩකඩම් බදු (පාට්ට) නොදිය යුතු බවත්, කැරැ ක්‍රමයෙන් පාලනය කළ යුතු බවත් දක්වා තිබේ. ''මෙ වෙහෙර බද්තුවාක් ගම් බිම් කැරැයෙහි බැන්දා සලසත් මුත් පාට්ට නොදිය යුතුය'' (Wickramasinghe 1994 : 75). රජු

හෝ වෙනත් ප්‍රභුවරයෙක්, ආරාම කළමනාකරුවෙක් කවුරු හෝ වේවා ගමක් භුක්තියට ලබා දුන්පසු එකී භුක්තියට අදාළ කොටස අතරමැදියෙකු මාර්ගයෙන් නොව කෙළින් ම ලබාදීමේ ක්‍රමය 'කැරැ' ක්‍රමයයි (Paranavithana 1955 : 129). සෙනරත් පරණවිතානයන්ට අනුව 'කැරැ' යනු ගෙවිය යුතු මුදල (dues) අයබදු (Tax) ආදායම (Revenue) යන අදහස් ගෙන දෙන්නකි (Paranavithana 1955 : 129). මෙබඳු ආදායම් එකතු කිරීමට එකල රජයේ වෙනම සංවිධානයක් පවතින්නට ඇත. කැරැ වැදෑරුමන්, කැරැ පැකෑරුමන් යනුවෙන් කොන්ඩවට්ටවාන ලිපියේ සඳහන් කරන්නේ එම සංවිධානයේ නිලධරයන් විය හැකි ය.

ක්‍රි.ව. 9-10 සියවසට ගැනෙන පොළොන්නරු රාජ සභාවේ ටැම්ලිපිය (Codrington & Paranavithana 1994 : 34-46) පුරාණ ඉඩම් භුක්තියෙහි ගම්ඉඩම්වලට ලබා දුන් විශේෂ වරප්‍රසාද පිළිබඳ තොරතුරු රැසක් හෙළිදරව් කරයි. දොතිවලක්නැ කරවූ ආරෝග්‍ය ශාලාවට අවුරුදු පතා වියළි ඉඟුරු පැල බැගින් ලබාදීමේ කොන්දේසිය මත පමුණු වශයෙන් එක්තරා පුද්ගලයෙකුට දුන් ඉඩම් හා ඒ පිළිබඳ විශේෂ වරප්‍රසාද ආදිය දැක්වීම මෙම ලේඛනය පිහිටුවීමේ මුඛ්‍ය අරමුණු වේ. ලිපියේ සඳහන් ආකාරයට හුලු සහ පූපක් (උලුහාල් හා පුවක්) යන හේන් දෙකක් ඇති ගමේ කැබලි දෙක ද, මහරැකය නම් ගමේ කැම්බුර් කඩවර ඉඩම ද රාක්ෂ නැමැති මහවෙදනාට පරිත්‍යාග කරන්නේ පරම්පරා භුක්තිය උදෙසා ය. එනම් පිළිවෙළින් භුක්ති විඳිය හැකි 'පමුණුවක්' බවට පත් කරමිනි. සංස්කෘත 'ප්‍රවේණි' පාලි 'පවෙණි' සහ සිංහල පමුණු, පරවේණි යන්නෙන් අදහස් වන්නේ අනුපිළිවෙළ, ප්‍රාප්තිය, සම්ප්‍රදාය, චාරිත්‍රය වැනි අර්ථයන් ය (කොඩ්රිංග්ටන් 1938 : 15). ඉඩම් භුක්ති සංකල්පයේ පමුණු හා පරවේණි යන පදවලින් අර්ථවත් වන්නේ පරම්පරාවෙන් අඛණ්ඩව පැවත ආ හෝ පවත්වාගෙන යා හැකි වූ ඉඩම් ය. භාවිත වූ නිශ්චිත පදය නොදන්නා මුත් පරම්පරාවෙන් දේපළ උරුම වීමේ සම්ප්‍රදාය අනුරාධපුර රාජධානියේ ආරම්භක කාලයේ සිටම දක්නට ලැබේ. තිඹිරිවැව ලිපියේ 'තුමහ කුලසතක කොටස' (Paranavithana 1983 : 107-108) වශයෙනුත්, පෙරුමියන්කුලම ශිලා ලිපියේ 'පිත සතක කොටස' (Paranavithana 1983 : 66-67) වශයෙනුත් දැක්වෙන්නේ පරම්පරාගත දේපළ උරුමයයි. මෙම පමුණු හෙවත් පරවේණි ඉඩම් භුක්ති ක්‍රමය පිළිබඳ ස්ථාවර තොරතුරු ක්‍රි.ව. 9 වන සියවසින් පසුව වැඩි වශයෙන් දක්නට ලැබේ. I වන පරාක්‍රමබාහු රජුගේ දෙවනගල ලිපියෙහි කිත්නුවරගල සෙන්පතිට ප්‍රදානය කරන ලද ඉඩම් ඉරහඳ පමුණුකොට දුන්බව සඳහන් කරයි (Wickramasingh & Codrington 1994 : 320-321). නිශ්ශංකමල්ලයන් ද සිය ලිපියක විජය නම් නිලධාරියකුට ප්‍රදානය කරන ලද පමුණු ඉඩම් පිළිබඳ ව දක්වා තිබේ. පරම්පරාවෙන් හෝ මිලදී ගැනීමෙන් හෝ රජුන් සහ පුද්ගලයන් ආගමික ස්ථානවලට පමුණු ඉඩම් පිදීම මගින් හෝ රජුන් විසින් කරන ලද ප්‍රදානයන් මගින් පමුණු භුක්තිය ලබා ගත හැකි විය. මෙසේ කවර හෝ ක්‍රමයකින් පමුණු භුක්තිය ලබාගත් පසු එම ඉඩම් වෙනුවෙන් සේවාවක් කිරීමට භුක්තිය ලද්දා බැඳී සිටිය හ. ඇතැම් අවස්ථාවලදී පමුණු ප්‍රදානය වෙනුවෙන් ආගමික ආයතනයකට හෝ වෙනත් මහජන ආයතනයකට කිසියම් ගෙවීමක් කිරීමට නියම කරන ලදී. ක්‍රි.ව. 10 වන සියවසට ගැනෙන ගොන්නෑව දේවාලයේ ටැම් ලිපියට අනුව රජුගෙන් පමුණු ලත් අයවලුන් විසින් පමුණු භුක්තිය වෙනුවෙන් සතර අමුණක වී අස්වැන්නෙන් අමුණක් මහාවිහාරයට ගෙවිය යුතු විය (Codrington & Paranavithana 1994 : 186-191). එසේමැයි මේ කියන ලද රාජසභා මණ්ඩප ශිලාලිපියේත් රජතුමා විසින් ලත් පමුණු භුක්තිය වෙනුවෙන් අවුරුදු පතා රෝහලට

ඉඟුරු පැල එකක් බැගින් ලබාදිය යුතු බව දක්වා තිබේ. මේ නයින් බලන විට සාම්ප්‍රදායික ඉඩම් භුක්ති ක්‍රමය තුළ ඉහළම හා ශක්තිමත් අයිතිවාසිකම් පැවති පමුණු ඉඩම් භුක්ති විඳින්නෝ ද ඇතැම් කොන්දේසිවලට යටත් වී ඇති බව පැහැදිලි ය.

මෙම කොන්දේසිය ක්‍රියාත්මක කිරීමේදී එය කුමන හෝ විධියකින් ඉටු කළ යුතු වූ අතර ඉටු නොකිරීම දඩයකට යටත් වීමට හේතුවක් වූ බව රාජසභාමණ්ඩප ලිපියෙන් පැනනැගේ (Codrington & Paranavithana 1994 : 34-42). රක් නැමැති මහවෙදනාට ලබාදෙන පමුණු ඉඩම් ප්‍රදානය ඔවුන් විසින් පරම්පරාවෙන් පරිභොග කරමින් වර්ෂයක් පාසා රෝහලට ඉඟුරු පැලක් බැගින් සැපයිය යුතු ය. එසේ සිදුකිරීමට නොහැකි නම් අදාළ ඉඩම් කුලියට දී හෝ උකස්කර එකී කාර්යභාරය ඉටු කිරීමට රක් නැමැති මහවෙදනාට අවසර ඇත. ටැම්ලිපියේ එන 'පොළිය බැන්ද' යන වචනයෙහි අරුත 'කුලියට දී හෝ උගස් කර' යන්න ය. ඉඩම් හිමියා විසින් මේ කොයි ක්‍රමයකින් හෝ වෙදහලට ගෙවිය යුතු දෑ ගෙවීමට සහතික කරවාගෙන පමුණු ඉඩම් ප්‍රදානය සිදුකර ඇති බව පැහැදිලි ය. මෙමගින් හෙළිදරව් වන වැදගත් කාරණයක් වන්නේ පමුණු ලද්දාට පමුණු ඉඩම හෝ ගම් සම්බන්ධ ව පැවති බලතලවල සංකීර්ණත්වයයි. පමුණු ඉඩම කුලියට දීමටත්, උකස් කිරීමටත්, අයිතිය පමුණු ලද්දාට හිමි වී ඇත. එහෙත් ඒ සැම ක්‍රියාදාමයක ම අවසන් ප්‍රතිඵලය රෝහලට වර්ෂයක් පාසා වියලි ඉඟුරු පැල එකක් ලබාදීම ය. ''සාර් අඩමනා ගන්නා ලහසුවෙන් එක් පැලක් සුද් හිගුර් දී...'' මේ සඳහනින් දක්වන සියවසේදී ලක්දිව නානා ප්‍රමාණවලින් යුත් ලහසු භාවිත වූ බවට ඉඟි ලැබේ. මෙසේ වියළි ඉඟුරු ලබාදීම යට සඳහන් කරන ලද කුමන හෝ ක්‍රමයකින් ඉටුවන තාක් පමුණු ලද්දාට ගැටලු පැනනැගෙන්නේ නැත. එහෙත් වියලි ඉඟුරු පැලක් නොදිය හැකි වුවහොත් එක් ලහසුවකට එක් අකක් වටිනා රන් හුනක් දිය යුතු යැයි දක්වා තිබේ. ''සුද් හිගුර් නොදිය හුන එක් ලහසුවකට එක් අකක් රන් හුනක් දෙන කොට්'' මේ සඳහන අනුව ඉඟුරු පැලේ හා රන් හුනේ එකල පැවති වටිනාකම සමාන බව බැලූ බැල්මට පෙනෙන්නට තිබේ. 'පැලක්' යනු කුරුණි 12 කි. 'අකක්' යනු මාසක 2 1/2 ක් බර රන් කාසියකි. නැතහොත් කහවනුවෙන් 1/8 කි. 'හුනක්' යන්න අවිනිශ්චිත ය. අක 08 ක බර ඇති රන්කාසි විශේෂයකැයි මතයකි. කෙසේ වෙතත් මධ්‍යකාලීන ලංකාවේ පැවති ලහසුව හා මෙකල ලහසුවේ ප්‍රමාණය සමාන නොවන නිසාත්, පැළක ඇති ලහසු ගණන හා හුනකට ඇති අක ගණන සමාන වන බව පෙනුනත් එකල ලක්දිව භාවිත වූ බර හා මිනුම් නිශ්චිත නොවන නිසාත් මේ සම්බන්ධ ව ස්ථිර අදහසක් ප්‍රකාශ කළ නොහැකි ය.

අනුරාධපුර දිස්ත්‍රික්කයට අයත් උදාමහයාගේ පුලියන්කුලම පුවරු ලිපියේ ද විහාරයකට අයත් ගම්බිම් වලට දුන් නිදහස්කම් පිළිබඳ විස්තරාත්මක ව ගෙන එයි (Wickramasinghe 1994 : 182-188). උදාමහයා සෙනෙවිතුමා සිය පුතුගේ සහ තමාගේ නම යොදා 'උදා කිතග්බෝ' නමින් ආරාමයක් කරවා කපාරා මුලයට අයත් පුවරම් වෙහෙරින් භික්ෂූන් 12 නමක් එහි වස්වා සිවුපසයෙන් උවටැන් කිරීම සඳහා ගම්බිම් පිදීමත්, ඒ සියල්ල මතුවටත් නොකඩවා කරවීම හා එම අරමට හා වෙරෙහෙට අයත් ගම්වැසියන්ගේ ආරක්ෂාව සඳහා ව්‍යවස්ථා පන්තියක් නිර්මාණය කිරීම ලිපිය පිහිටුවීමෙහි අරමුණු වේ. ලිපියේ දක්වා ඇති ආකාරයට මෙකී විහාරයට පිදෙන ගම්බිම් සමග ගමේ වැසියන් ද විහාරයට අයත් කොට ඇත. ඒ අනුව විහාර භුක්තිය සතු ගම්බිම් ගමේ වැසියන් විසින් පරිභෝග කොට භුක්තිය

වෙනුවෙන් කොටසක් විහාරයට ලබාදීම සිදුවන්නට ඇති බව පැහැදිලි වේ. ලේඛනය තුළ දිගින් දිගටම මෙකී විහාරයට පුදන ලද ගම්බිම් වලට හිමිවන නිදහස්කම් හා වරප්‍රසාද පිළිබඳ ව විස්තර කර තිබේ. ඒ අනුව විහාරයට අයත් කොට දුන් ගම්බිම්වලට වැරි පෙරෙනාට්ටු, මෙලාට්සි ඇතුළු නොවිය යුතු ය. ගම් ගොන් නොගැනීම ද තුසය සොළිය යන බෙර විශේෂයන් හා බලැතුන් විසින් රුහැන් කස නොගැනීම ද රාජ කුලිකයන් පැමිණ තල්ගස්, මී ගස් නොකැපීම ද සිදු කළ යුතු බව දක්වා තිබේ. ඒ අනුව විහාර භුක්තියට යෙදෙන ගම් බිම්වලට කිසිදු ආකාරයක අතපෙවීමක් සිදු නොවීමටත් නිදහස් ව ඒවා භුක්ති විඳීමටත් අවස්ථාව සැලසෙන්නට ඇත. අනුරාධපුර දිස්ත්‍රික්කයටම අයත් පස්වැනි කසුබ්ගේ පුවරු ලිපියෙහි ද විහාර ගම්බිම් වලට ලබා දුන් නිදහස්කම් හා වරප්‍රසාද පිළිබඳ ව දීර්ඝව විස්තර කර තිබේ. අභිලේඛනයේ දක්වන ආකාරයට පස්වැනි කසුප් නමින් දන්නා මේ රජු මිරිසවැටි දාගැබ පිළිසකර කළ බව ද, බිඳම්පිටකය රුවන්පත්හි ලියවා ප්‍රකාශ කළ බව ද, අභයගිරියෙහි සිලාමේඝපබ්බත විහාරය ගොඩනැංවූ බව ද සඳහන් කර තිබේ (Wickramasinghe 1994 : 182-188). විශේෂයෙන් මේ ලිපිය පිහිටවනු ලැබුවේ එම වෙහෙරට කළ පරිත්‍යාග සලකුණු කොට වෙහෙර වත් පිළිවෙත් හා සාංඝික ඉඩකඩම් පිළිබඳ තමා විසින් නියමිත ව්‍යවස්ථා ප්‍රකාශ කරන පිණිස ය. විශේෂයෙන් ලිපියේ 15-20 පේළි මගින් දක්වා ඇත්තේ මෙසේ ය.

''අභයගිරි විහාරයටත්, චේතියගිරි විහාරයටත්, එහිම අනුබද්ධතාක් ඇත් වෙහෙරේ ගම්බිම්වලටත්, එහිම අනුබද්ධතාක් විහාරවලටත්, රාජ මහා විහාරයටත්, පිරිවෙනටත්, පධානඝරයටත්, භික්ෂුණී ආරාමයටත්, සංඝ සන්තක, පුද්ගල සන්තක දේපළවල අනුබද්ධතාක් ගම්බිමටත්, රජගෙදෙර නිලධාරීන් ඇතුල් වී කම්කරුවන්, ගැල්ගොන්, මීහරකුන් නොග න්නා ලෙසටත් ගස් කොළන් නොකපන ලෙසටත්, බදු අයකරන්නන් නොවදිනා ලෙසටත්, මිනීමරුවෙක් සිටිතොත් ගමට වැද ඔහුව ඉල්ලනමුත් ඊට සම්බන්ධ නැති ගම්වැසියන්ට හිරිහැර නොකරනු පිණිසත් නියෝග කළේ ය.''

මේ අනුව විහාර සන්තක දේපොලවලට කිසිදු ආකාරයක මැදිහත්වීමක් සිදු කිරීමට හැකියාව ලැබී නැත. මෙකී ගම්වලට ඇතුළු වී විහාර දේපොළවලට අයත් කම්කරුවන්, ගැල්ගොන්, මීහරකුන් ගැනීම රජ ගෙදර නිලධාරීන්ට තහනම් විය. ඒ අනුව ගමේ භුක්තිය පමණක් නොව ගමේ සේවකයන් ද විහාර භුක්තියට අයත් වී තිබේ. මීට අමතරව අභයගිරි විහාරය හා චේතියගිරි විහාරය යන ප්‍රධාන විහාරස්ථාන වලට අනුබද්ධ තාක් අනෙකුත් විහාරවලට මේ වරප්‍රසාද භුක්ති විඳිය හැකි බව දක්වා තිබේ. ලිපියේ 20-25 පේළිවල දක්වන ආකාරයට ඇත්වෙහෙර ගම්බිම්වලින් ලබාගන්නා සෑම දඩයක්ම ඇත්වෙහෙර ප්‍රතිසංස්කරණ කටයුතු සඳහා යෙදවිය යුතු ය. ඒ අනුව ඇත්වෙහෙර සන්තක ගම්බිම් වලින් දඩගැනීමේ හැකියාව පැවතියත් ඒවා ද විහාර නඩත්තුව පිණිස බව පැහැදිලි ය. ලිපියේ 26-31 පේළි මගින් දැක්වෙන කාරණය ඉඩම් භුක්ති සංකල්පය පිළිබඳ ඉතා වැදගත් අනාවරණයකි. එහි සඳහන් ආකාරයට ''රජ් කොලෙන් බහා බුජ් සස්නෙහි අනුසසැ බැන්ද දුන් පමුණු උදහසැ නො ගන්නා ඉසැ'' යනුවෙන් දක්වා ඇත. එනම් රජ ගෙදරින් බහා බුද්ධ ශාසනයට දානානිශංස පිණිස දුන් පමුණු ගම් උදහසින් නැවත ලබා නොගත යුතු බව ය. මෙසේ නියෝගයක් පනවන්නට හේතු වන්නට ඇත්තේ මින් පෙර විහාර සන්තක පමුණු

ඉඩම්වල භුක්තිය ස්ථාවර නොවීම හා අභ්‍යන්තර වශයෙන් ඒවාට ආරවුල් ඇතිකළ නිසා වන්නට පුළුවන. ඒ නිසාම පස්වැනි කසුබ් රජු විහාරයට ලබාදුන් පමුණු ඉඩම් ප්‍රදානය ලත් තැන් පටන් විහාර පරම්පරා භුක්තියට යෙදෙන බවත්, ඒවා කිසිදු හේතුවක් මත නොගත යුතු බවත් අවධාරණය කර ඇත. එමගින් පමුණු ගමක ස්ථාවරත්වය හා බලය කෙබඳු ද යන්න පැහැදිලි වේ.

ලීලාවතී රැජිනගේ ලකුණු දරන පුවරු ලිපියේ (Wickramasinghe 1994 : 176) ඇය විසින් දාන ශාලාවට දෙන ලද ඉරහඳ පමුණු පිළිබඳව සඳහන් කරයි. ''හිරසඳ අමුණු කොට හ කරගොඩ වරුපතින් බිජුවට තුන් යාළක් හා කිලිනොවියළින් යාළක් හා වහල් තිසක් හා එළ සරක් මී සරකින් යෙළසික් ලවා වදාරා නිති දන් පවත්වන පරිද්දෙන්'' ලිපියේ අඩංගු කරුණුවලින් කියැවෙන්නේ අබා සලමෙවන් ලීලාවතී මහරැජින අමාත්‍ය මණ්ඩලයක ආධාරයෙන් ලක්දිව රජකරන කාලයෙහි අනුරාධපුරයෙහි දාන ශාලාවක් කරවා එය සමීපයෙහි මසිසයක් (වේදිකාවක්) තනවා ඊට ඉඩම්, දාසයින්, ගවයින් දී නිති දන් පවත්නා පරිදි සැලසූ බවයි. මෙහි සඳහන් ආකාරයට පල බලවි මෙධාවි නම් දාන ශාලාවට නිති දන් පවත්වන පරිද්දෙන් (කුළුබඩු ආදී දෙය සපයන පරිද්දෙන්) හතරගොඩ කෙත් යායෙන් තුන්යාළක් බිජුවට වැපිරිය හැකි ප්‍රමාණයේ ඉඩමක් ද, කිලිනොපියලින් යාළක් හා දාසයින් 30 ක්, එළහරක් මීහරක් 150 ක් ලබාදෙන්නේ ''හිර සඳ පමුණු'' කොට ය. එනම් ඉර හඳ පවත්නා තෙක් පරම්පරාවෙන් පරම්පරාවට භුක්තිවිඳ වෙදහලේ දාන කළමනා වෘත්තිය උදෙසා පවත්වන ලෙසට ය. පෙළෙහි සඳහන් පරිදි හතරගොඩ කෙත් යායෙන් තුන් යාළක් වැපිරිය හැකි ප්‍රමාණයේ ඉඩමක් දාන ශාලාවට ලැබේ. යාලක් යනු අමුණු 20කි. ඒ අනුව මෙකී ඉඩමෙන් දාන ශාලාවට අමුණු 60 ක් ලැබේ. කාලිංනාපියලින් අමුණු 20 ක් (යාල් 01 ක්) ලැබේ. ඒ අනුව අමුණු 80 ක් දාන ශාලාවේ භුක්තිය උදෙසා ය. දාසයන් 30 ක් හා එළ, මී ගවයින් 150 යන මේ සියල්ල ලැබෙන්නේ ඉරහඳ පමුණු කොට භුක්ති විඳීමට ය. ඒ අනුව පමුණු ප්‍රදානයන්හි ස්ථාවරත්වය කෙතරම් ද යන්න මැනවින් වටහාගත හැකි ය.

ක්‍රි.ව. 10 වන සියවසට අයත් උතුරුමැද පළාතෙන් හමු වූ බුද්ධන්නේහැල ටැම් ලිපිය (Wickramasinghe 1994 : 197) නම් කරන ලද භික්ෂූන් වහන්සේලා විෂයෙහි භුක්ති ප්‍රදානයක් පිළිබඳ ව සඳහන් කරයි. අත්තානි පරිහාරයේ පෙළෙහි සඳහන් ආකාරයට නාගිරියෙහි වසන හර්සෙසන් වහන්සේට සිදුකරන නාන්නරු ගමෙහි පිහිටි ඉඩම් ප්‍රදානයක් පිළිබඳ ව දීර්ඝ විස්තර ඇතුළත් කර ඇත. මේ ලේඛනය සඳහන් කරන වපසරිය කිරි හයක් වූ ඉඩම් කැබැල්ල පවරන ලද්දේ ආශ්‍රමයේ අධිපති වූ හර්සෙ නමැති භික්ෂුවට මිස එම ආයතනයට නොවේ. ඒ අනුව පළමු ප්‍රදානය නාන්නරුගම කිරිය හයක් වපුරන ප්‍රමාණයේ කුඹුරකි. කිරියක් හෙවත් කරිසයක් යනු අමුණු හතරකි (මහාවංශය 1996 : 35 :47). ඒ අනුව නාන්නරුව ගම කුඹුරෙන් වපුරන අමුණු ප්‍රමාණය අමුණු 24 කි. අමුණකට අක්කර දෙකක් හෝ දෙක හමාරක් අයත් වේ. ඒ අනුව අමුණු 24 ක් යනු අක්කර 48 ක් හෝ 60 ක ප්‍රමාණයකි. එසේම මේ කුඹුරට අයත්ව පවතින අසුන්බද වත්තත්, බෝවත්තත්, පර්දෙවු නම් වත්තත්, එන්දිහි නම් වත්තත්, නැන්දළිසානා නම් වත්තත්, නෙනනිලෙ වත්තත් යන මේ තැන්වල ගෘහ භූමි, පිටස්තර භූමි මෙන්ම මීගස්, සියඹලා ගසුත්, සෙසු පලමල් හටගන්නා ගසුත් ඇතුළු සමස්තය නාගිරිය වැඩ වසන හරිසෙසන් වහන්සේගේ භුක්තිය උදෙසා ය.

මෙම වතුවල ආදායම් ප්‍රමාණය කොපමණක් ද යන්න පිළිබඳ ව ස්ථිර නිගමනයකට එළඹිය නොහැකි ය. ලිපියේ දක්වන ආකාරයට මෙම භුක්තිය ප්‍රවේණිගත ය. එහෙත් විශේෂත්වය වන්නේ එකී ප්‍රවේණිය ඉන් පසු උරුමත්වය ලබන්නේ කවුරුන් ද යන වග දක්වා තිබීමයි (Wickramasinghe 1994 : 197). නාගිරියෙහි වැඩ වසන හර්සෙසන් වහන්සේගෙන් පසුව මෙය ගමෙහි භුක්තිය උන්වහන්සේගේ ගෝල නම වූ බුද්ධිමිත්‍ර ආචාර්යයන් වහන්සේට ය. එකී භුක්ති පැවරීම හර්සෙසන් වහන්සේගේ අභිෂේකයෙන් විය යුතු ය. බුද්ධිමිත්‍ර ආචාර්යයන් වහන්සේගෙන් පසු මෙකී ඉඩම් භුක්තිය සැගිරියගල වැඩ වසන තෝරාගත් ආචාර්යයන් වහන්සේ නමකට හිමිවන්නේ ය. එහෙත් මේ ඉඩම් භුක්ති විඳීම නාගිරියෙහි සිට කළ යුතු ය. එමගින් පැහැදිලි වන්නේ මෙම භුක්ති ප්‍රදානය නාගිරිය මත පදනම් වෙමින් කළ එකක් බව ය. භුක්තිය හිමිවන්නන් පිළිබඳව අනුපිළිවෙළින් දැක්වීමක් සිදු කර තිබෙන නිසාත්, එය නම් වශයෙන්ම දක්වා ඇති නිසාත් ප්‍රවේණිගත ඉඩම් භුක්තිය පිළිබඳව කිසියම් හෝ ගැටලුකාරී තත්ත්වයක් පැන නොනගින්නට ඇති බව පැහැදිලි ය. මෙම ගම් ප්‍රදානයෙහි සංකීර්ණතාව පෙන්නුම් කරන තවත් බොහෝ කාරණා බුද්ධන්නේහෙල ටැම්ලිපියෙන් පැන නැගේ. එහි සඳහන් ආකාරයට කිරි හයෙහි කැබලි නොගත යුතු ය. විහාර කැබලි නොගත යුතු ය. ඒ අනුව නාගරියට වෙන්වූ මෙම ඉඩම් විකිණීමට හෝ මිලයට ගැනීමට, පැහැර ගැනීමට අවසර නොතිබූ බව පෙනී යයි. දිය බෙදුම් නොගැනීමත්, කුඹුරෙහි පාත්ති සමකොට දිය බෙදීමත්, මෙයට අයිති වූ වත්තෙහි කැබලි නොගැනීමත්, ගෘහ භූමිවල, පිටස්තර භූමිවල කැබලි නොගැනීමත්, වෙල් වැස්සන් ඇතුළු නොවීමත්, ගැල්ගොන් නොග ැනීමත්, රාජ්‍ය නිලධාරීන් ඇතුළු නොවීමත් ආදී නිදහස්කම් රැසක් නාන්නරුගමට හිමිකර දී ඇත. මෙම සියලු නිදහස්කම් හා වරප්‍රසාද සහිත ව නියම කළ තැන් පරිභෝග කිරීමට නාගිරියේ වැඩ වසන භික්ෂූන්ට අවස්ථාව සළසා දීම හෙවත් ආධ්‍යාත්මික පුතුන්ට දේපළ උරුම වීම පිළිබඳ සංකීර්ණතාව නිරූපණය කරන්නක් ද වේ.

IV වන මහින්ද රජුට අයත් අංක 02 දරණ ජේතවනාරාම පුවරු ලිපිය (Wickramasinghe 1994 : 230-236) අභයගිරි විහාරය සඳහා දෙන ලද ගම් ඉඩම් ප්‍රදාන පිළිබඳ ව එන නීති සංග්‍රහයකි. ලිපියේ සමහර තැන් ගෙවීගොස් හා පලුදු වී ඇති නිසා කියැවීම අපහසු වී ඇතත් කියවාගත් තොරතුරු මගින් භුක්තිය පිළිබඳව බොහෝ කරුණු ප්‍රමාණයක් අනාවරණය වේ. මෙහි තොරතුරු වැඩි ප්‍රමාණයක් අභයගිරි විහාරාරාම පරිපාලනය පිළිබඳ දැක්වෙන නීති මාලාවක් වුවත් ඒ තුළින් පැන නැගෙන ගම් ඉඩම් භුක්තිය පිළිබඳ ව තොරතුරු අතිශය විශේෂ වේ. ලිපියෙහි 23 පේළියෙහි ''ගණසතු පුගුල් සතු'' යනුවෙන් සඳහනක් වේ (Wickramasinghe 1994 : 230-236). පස්වැනි කසුබ්ගේ අභයගිරි පුවරු ලිපියෙහි ද ''සඟ සතු, පුඟුල් සතු'' (Wickramasinghe 1994 : 47-48) යනුවෙන් දක්වා ඇත්තේ ද ජේතවනාරාම පුවරු ලිපියෙහි යෙදී ඇති අර්ථයෙන් ය. සඟසතු හා පුද්ගලික වශයෙන් භික්ෂූන් සතු ලාභය මින් අදහස් වේ. ක්‍රි.පූ. 03 - ක්‍රි.ව. 01 සියවස අතර කාල පරාසයෙහි සෑම ඉඩම් ප්‍රදානයක් ම පැමිණි නොපැමිණි සිවුදිග භික්ෂු සංඝයා උදෙසා ය. එහෙත් ක්‍රි.ව. 10 වන සියවස පමණ වන විට සංඝයා සතු ලාභ කොටස් මෙන්ම පුද්ගලික වශයෙන් භික්ෂූන් සතු ලාභ කොටස් පිළිබඳ අභිලේඛනයන්හි දක්වා තිබීම නව ප්‍රවණතාවෙකි. ලිපියේම සඳහන් ආකාරයට සංඝනායක හිමියන්ගේ ආවාසයට අනුබද්ධව ඇති ගම් හා ඉඩම් අන්කිසිවෙකු හෝ කවර පරිද්දෙන් වුව ප්‍රයෝජනයට නොගත යුතු බව දක්වා තිබේ. අභයගිරි සංඝනායකන හිමියන්ට

අයිති එම ඉඩම් කිසිවෙකුට හෝ පැවරුවහොත් එයට හිමි දඬුවම රටින් පිටුවහල් කිරීම ය. භික්ෂුව සතු පෞද්ගලික ඉඩම් භුක්තිය පිළිබඳ ව ලිපියෙන් පැන නැගෙන වැදගත්ම කාරණය නම් ගිහිභාවයට පත්ව මේ ඉඩම් භුක්ති විඳිය නොහැකි බව ය. ඒ අනුව මෙකී ගම් ඉඩම් භුක්තිය හිමිවන්නේ භික්ෂුත්වය සුරකින තාක් පමණකි යන්න නිගමනයකට එළඹිය හැකි ය. ලිපියේ 40-51 පේළි තවත් සුවිශේෂී කාරණා රැසක් අනාවරණය කරයි. ඒ අනුව අභයගිරියේ නව කර්මාන්ත සඳහා වෙන් කෙරුණු ගම්වල ලාභය භික්ෂූන්ගේ වස්ත්‍ර හා භෝජන පිණිස නොයෙදවිය යුතු බව දක්වා ඇත. ඒ අනුව ගම්වල භුක්තිය පැවරීම කිසියම් විශේෂ අරමුණක් ඉටු කරනු සඳහාම වූවක් බව පැහැදිලි වේ. එකී විශේෂිත කාර්යයට වෙන් කළ ඉඩමක් ඊට පරිබාහිර වූ කාර්යයක් උදෙසා භුක්තියේ යෙදවිය නොහැකි බව අවධාරණය කර තිබේ. නව කර්මාන්ත සඳහා වෙන් කෙරුණු ගම් නැති විට පෙර සිරිත් පරිදි භික්ෂූන්ට වස්ත්‍ර හා භෝජන සපයා ඉතිරිය ගෙන නව කර්මාන්ත සඳහා යෙදවීමට අවසර දී ඇත. වස්ත්‍ර හා භෝජන සැපයීමෙන් පසු ඉතිරි නොවුණහොත් වස්ත්‍ර සඳහා වෙන්වුණු ලාභයෙන් භාගයක් ගෙන නව කර්මාන්ත කරවිය යුතු ය. මෙසේ නොකළහොත් ඊට හිමිවන දඬුවම එසේ කළ භික්ෂුව ආවාසයෙන් පිටත් කර හැරීම ය. ඒ අනුව ඒ ඒ විශේෂිත කාර්යයට ගම් ඉඩම් භුක්තියෙහි යෙදවූ සැටිත්, සියලු අවශ්‍යතා සඳහා භුක්තියේ ලාභය කළමනාකරණය කළ සැටිත් අංක 02 දරණ ජේතවනාරාම පුවරු ලිපිය මගින් අවබෝධ කරගත හැකි ය.

I වන විජයබාහු රජු (ක්‍රි.ව.1055-1110) ශ්‍රීපාදස්ථානය වෙනුවෙන් කරන ලද ගම් ප්‍රදානයක් පිළිබඳ ව හා එයට හිමිවූ නිදහස්කම්, වරප්‍රසාද පිළිබඳ ව අඹගමුව ශිලා ලිපියෙන් (විමලකීර්ති 1954: 134-136) අනාවරණය වේ. 'අඹගමුව' යනු උඩබුලත් ගමට අයත් කුඩා ගමකි. මෙය දියුණු ගමක් ලෙස අතීතයෙහි සිට පැවත ආ බව සැළකේ. මහා විජයබාහු රජු මෙම ගමෙන් ලැබුණු ආදායමෙන් කොටසක් ශ්‍රී පාදස්ථානයේ නඩත්තුව සඳහා පූජා කළ බව දක්වමින් අඹගමුව ශිලා ලේඛනය කොටවා තිබේ. ශ්‍රී පාද නඩත්තුව උදෙසා භුක්තියේ යෙදවූ අඹගමුව ප්‍රධාන කොටගත් ගම් ඉඩම් පිළිබඳව විස්තරයක් සපයා තිබේ. කෙහෙල්ග මුවට පුවක් වතු එකක් ද, තිනියගල්ලේ වගා කළ ගොඩ ඉඩමක් ද, හොරගොඩ වගා කළ ගොඩ ඉඩම් එකක් ද, ලියවළ වගා කළ ගොඩ ඉඩම් එකක් ද, බදුලුවන නම් ගමෙහි වගා කළ ගොඩ ඉඩම් එකක් ද, උඩහකොටවැල්ලෙ පුවක් කළඟ වෙළට අයත් මකුළුමුල, අඹගමුව, වැලිගම්පොල උලපනා යන තැන් ද ඇතුළත් කොට මේ සියල්ල 'කුසලාන් බෝපා කොට' ශ්‍රී පාදයට පරිත්‍යාග කොට තිබේ (විමලකීර්ති 1954: 134-136). මෙහි එන තිනියගල්ල කෙහෙල්ගමුවට අයත් ගමකි. හොරගොඩ හෙවත් සොරගොඩ තිනියගල කොටහෙලට කිට්ටුව පිහිටියේ ය. ලියවළ කොහි පිහිටි ගමක්දැයි නිශ්චිත නැත. බදුලුවන විල්බාවට අයත් කුඩා ගමක් වන්නට පුළුවන. කළඟ වෙල කෙහෙල්ගමු කන්දේ දකුණු බෑවුමේ පිහිටි කුළුග ම්මන විය හැකි ය. වැලිගම්පොළ සමන්තකූට පර්වතයට යන මාර්ගයෙහිම පිහිටි ගමෙකි. උලපනාව ගම නාවලපිටියටත්, ගම්පලටත් අතර පිහිටියේ ය. මෙසේ හඳුනාගනු ලබන සියලු ගම් ඉඩම් ශ්‍රී පාදයට ලබා දෙන්නේ 'කුසලාන් බො (පා)' කොට ය. කුසල් පිණිස දුන් ඉඩම 'කුසලාන්' බව පැහැදිලි ය. එහෙත් 'බො(පා) කොට' යන්නෙහ් තේරුම නිශ්චිත නැත. වචනය 'කුසලාන් බොග කොට' යනුවෙන් දැක්වූයේ නම් 'කුසල් පිණිස දුන් ගම් කොට' යන අදහස යෙදෙන්නට ඉඩ තිබුණි (විමලකීර්ති 1954: 145). 'බෝපා' යන්න 'බොවා' වී නම් 'බොහෝ කොට' යන අර්ථය ගත හැකි ය (විමලකීර්ති 1954: 145-146). කෙසේ වෙතත්

මෙම සියලු ගම් ඉඩම් කුසල් පිණිස ශ්‍රී පාද නඩත්තුව උදෙසා භුක්තියට ප්‍රදානයක් වූ බව පැහැදිලි ය. මෙසේ භුක්තියට පැවරීමෙන් අවශ්‍යතා කිහිපයක් අවධාරිත කරන්නට ඇත. එනම් ශ්‍රී පාදස්ථානයෙහි නව කර්මාන්ත කිරීම, ශ්‍රී පාද වන්දනාවට වඩින භික්ෂූන්ට දාන පහසුකම් සැළසීම, ශ්‍රී පාද වන්දනාවට එන අසරණයින්ට සංග්‍රහ කිරීම, ශ්‍රී පාද මාර්ගයෙහි දන්සැල් පවත්වාගෙන යාම ආදිය ඒ අතර ප්‍රධාන වේ. එකී අවශ්‍යතා පූරණය උදෙසා ගම් ඉඩම් භුක්තියෙහි යෙදවීමේදී එකී ගම් ඉඩම් වලට පැවරූ නිදහස්කම් ගැන ද ශිලාලිපියෙහි විස්තරාත්මකව දක්වා තිබේ. ''තුඩිනාලා රජ්කොල් කැමියන් නොවද්නා කොට දෙරුවනෑ දෙකම්කැන් නොවද්නා කොට මගිවි පියගි වි කුලී මෙලාසි වි(ඩෙ) වි(ඩෙ) දුන් පඬුරු නොග න්නා කොට ගැල් ගොන් කිරිගෙරි අදනා වැරියන් නොගන්නා කොට...'' මෙහි 'තුඩිනාළා' යනු මිහිගුබෙර ගසන්නන් හා නලා පිඹින්නන් යන අර්ථයෙන් යෙදී තිබේ. 'රිදී කොල් කැමියන්' යනු රාජ කුලිකයන්ගේ සේවකයන් වේ. භාණ්ඩාගාර දෙකෙහි අය වැය කටයුතුවල යෙදුනවුන් 'දෙරුවන දෙකම් තැන්' වේ. මග තොට යන්නන් කුලී සහ මෙලාට්සි බදු ලෙස විටින්විට දුන් පඬුරු නොගැනීම ද අනිවාර්ය වේ. මේ එකදු නිලධාරියෙකුටවත් ශ්‍රී පාදය සඳහා වෙන්වූ ගම්වලට ඇතුළු වීමට හෝ භුක්තියට බාධාවන කිසිදු කටයුත්තක් සිදු කිරීම නොකළ හැකි බව ලිපිය මගින් අවධාරණය කර තිබේ. ගම්වලට අදාළ ගැල් ගොනුන්, කිරි හරකුන්, බර අදින ඇතුන් නොගැනීම ද කළ යුතු ය. මෙහි එන 'අදනාවැරියන්' යන යෙදුම විමර්ශනය කළ යුතු ව ඇත. 'ගැල් ගොන්, කිරි ගෙරි අදනා වැරියන් නොගන්නා කොට' යන යෙදුම දෙස බලන විට පෙනෙන්නේ අදනා වැරියනුත් ගැල් ගොන්, කිරි ගෙරින් මෙන් ම තිරස්චීන සත්ත්ව විශේෂයක් වන බව ය. නිදහස්කම් දෙනු ලැබූ ගම්වලින් නොගත යුතු සතුන් අතර අලියාත් විශේෂ කොට දක්වා තිබේ. 'වැරි' යන්න 'අදනා' යන්න සමග සසඳමින් 'බඩු අදින අලියන්' බව විමලකිත්ති හිමියන් පෙන්වාදී ඇත (úu,lS¾;s 1954: 146). අවසාන වශයෙන් ශ්‍රී පාද භුක්තිය උදෙසා වෙන්වුණු ගම් සීමාවට පස්මහ දොසින් යුත් පුද්ගලයන් නොපැමිණීමට වගබලා ගත යුතු බව දක්වා තිබේ. ලිපියේ එන පස්මහ දෝෂය නම් ආනන්තරිය පාප කර්මයන් වන බව පැහැදිලි ය. මේ සියලු වාරණ මගින් රජුගේ අපේක්ෂාව වන්නට ඇත්තේ ශ්‍රී පාදය වෙනුවෙන් වූ අවශ්‍යතා උදෙසා නිදහස් භුක්තියක් උරුම කර දීමයි.

සොළී ආක්‍රමණය නිසා වල්වැද සැඟ වී සිටි I වන විජයබාහු රජුට (ක්‍රි.ව. 1055-1110) විපත්තිකාරී අවස්ථාවේදී වනමුල් පලා හරණෙන් රැකවරණ ආදිය සලසා දුන් සිත්නරුබිම් බුදල්නාවන්ට පිදෙන විශේෂ වරප්‍රසාද දැක්වෙන පනාකඩුව තඹ සන්නස (Paranavithana 1955 : 01) ගම්වලට දුන් නිදහස්කම් පිළිබඳ ව අවධාරිත ශිලා ලේඛනයකි. ලිපියේ සඳහන් ආකාරයට සිත්නරුබිම් බුදල්නාවන් හෝ ඔහුගේ දරු මුනුපුරන් විසින් හෝ මොවුන්ගේ පරම්පරාවට අයත් වූවන් විසින් දඩ මුඩ ගතයුතු වරදක් කළ ද ඔවුන් සතු ඉඩම් කොටස් හෝ පරවෙණි ගම් නොගත යුතු බව දක්වා තිබේ. මෙය ක්ෂත්‍රීය වංශයේ ඔකාවස් රාජ පරම්පරාව පවතින තාක් පැවතිය යුතු බව ද ලිපියේ සඳහන් වෙයි. පනාකඩුව තඹ සන්නසෙහි එන 'මෙකුන් දරු මුණුබුරන්ව මෙකුන්ගේ අන්වයේ ආවු සේ දඩ මුඩු නොගන්නාව බසින් පටවා කරන දැහැවිල්ලෙන් මුත් දඩමුඩු නොගන්නා ව.... දිවී දී මිසැ නොමුස්නා දෝෂයකුදු කළ තුන් වරක් දක්වා ෂමා කරනු කොට් ච පෙත් පමුණු නොගන්නා කොට්ච' යන සඳහනින් පෙනේ. තුන් වරක් සමා කොටත් වරද නිවරද නොකර ගන්නේ නම් ප්‍රදානිත පමුණු ඉඩම

නැවත ලබාගැනීමේ හැකියාවක් රජයට හිමි වේ. එහෙත් පුද්ගලයන්ට හෝ විහාරාරාමාදියට පිරිනමන ලද, කුමන හේතුවක් නිසාවත් නැවත පවරාගත නොහැකි පමුණු විශේෂයක් පිළිබඳව අධ්‍යනිත යුගයේදී දක්නට ලැබේ. එම පමුණු විශේෂය 'ඉරහඳ පමුණු' ලෙස මූලාශ්‍රයන්හි දක්වා ඇත. පළමු වන පරාක්‍රමබාහු රජු විසින් බුරුම රට ආක්‍රමණය සාර්ථකව මෙහෙයවන ලද කිත්නුවරගල සෙනෙවියාට කුඹුරු දෙයාලක් හිරසඳ පමුණු කොට දීම පිළිබඳව දෙවනගල පුවරු ලිපියෙහි දක්වා ඇත (Wickramasinghe & Codrington 1994 : 312). කිත්නුවරගල සෙනෙවියා බුරුමයේ රාමඤ්ඤ රට කුසුමී නගරය දිනා එය නිමිති කොට මලබටුව හා කිත්සෙන් පවුයෙන් අමුණු 12 ක් හා පැළ දෙකක් පමුණු කොට දුන් වග ශිලා ලිපියෙහි දක්වයි. මෙහි එන මලබටුව යනු මෙකල ලඹුටුව නමින් හැඳින්වෙන පෙදෙසයි. 'කිත්සෙන්පව්ව' කවර තැනක පිහිටි ගමකදැයි නිශ්චය නැත. කෙසේ වෙතත් ලිපියේ සඳහන් අයුරින් මලබටුව හා අඥාත අනෙක් ගමත් දෙයාළක්වූ බව පෙනේ. යාළක් යනු අමුණු 20 කි (Wickramasinghe & Codrington 1994 : 320). කිත්සෙන් පවුයෙන් දුන් ප්‍රමාණය දොළොස්අමුණු දෙපැලකි. දොළොස් කුරුණියක් හෝ සොළොස් කුරුණියක් පැළක් වන බව සම්මතයයි. සියල්ල එකතු කළ විට කිත්නුවරගල් සෙනෙවියාට ලැබෙන සම්පූර්ණ පමුණු ගම්වල වපසරිය අමුණු 52 යි පැළ 02 කි. මේ පමුණුගම් සියල්ල භුක්තියට පැවරෙන්නේ හිරසන්ද පවත්නා තෙක් එනම් ඉර හඳ පවත්නා තෙක් භුක්ති විඳීමට ය.. දෙවන පරාක්‍රමබාහු රජු විසින් මහදෙල්ගස්ගම ආදී වූ ගම් කිහිපයක් දේව ප්‍රතිරාජ නම් ඇමතියාට පවරා දෙන්නේ "හිරහඳ පමුණු' ලෙසිනි. (පූජාවලිය 1961 : 797) මෙසේ ඉරසඳ පමුණු දිමේ සම්ප්‍රදාය කෝට්ටේ යුගයේ අවසානය තෙක්ම දක්නට ලැබේ.

### ගම් ඉඩම් ප්‍රදානය කිරීමෙන් පසු එකී ප්‍රදානයෙන් කළ යුතු කාර්යභාරය නිශ්චිත ව දැක්වීමේ සම්ප්‍රදාය

පුරාතන ලංකාවේ ගම් ඉඩම් ප්‍රදාන විෂයෙහි කැපීපෙනෙන තවත් කාරණයක් නම් ගම් ඉඩම් ප්‍රදානය කිරීමෙන් පසු එකී ප්‍රදානයෙන් කළ යුතු කාර්යභාරය නිශ්චිත ව දක්වා තිබීම ය. පැපිලියාන ලිපිවල සුනේත්‍රාමහාදේවී පිරිවෙන් විහාරයේ ගම් ඉඩම්වල ආදායමෙන් අනිවාර්යයෙන් කළ යුතු කාර්යභාරය පිළිබඳ ව දක්වා තිබේ. තුන් බෝධියට හා නාථ මෛත්‍රී දෙතැන මුළුතැනට, පිරිවෙන්පතීන් වහන්සේ, විධානේ තැන ඇතුළු විහාරයේ වැඩ සිටින පස්නමට, ත්‍රිපිටකයෙන් මසකට ග්‍රන්ථ එකදහස් සත්සියයක් බැගින් ලියන ලියන්නන්හට, තුන් මසින් තුන් මස සතර දිගින් විහාරයට වඩනා මහා සංඝයා වහන්සේට, වසරකට වරක් මවු බිසොවුන් වහන්සේට පින් පිණිස කෙරෙන පූජාවට, විශේෂ අවුරුදු පූජාවට ආදිය එකී වැය ශීර්ෂ අතර ප්‍රදාන වේ. පැපිලියාන ඉම් පත්‍රවලත්, පැපිලියාන ශිලා ලේඛනයේත් මේ පිළිබඳ ව දීර්ඝ විස්තර අන්තර්ගත කොට ඇත. මහා සමන් දේවාල සන්නසෙහි ද ගම් ඉඩම් 26ක ප්‍රදානයක් පිළිබඳ ව දක්වා එම ප්‍රදානයේ ආදායමින් කළ යුතු කාර්යභාරය නිශ්චිත ව සඳහන් කොට තිබේ ( Rohanadhera 2007 : 32-39 ) .මෙම කාර්යයන්ට පරිබාහිර කාර්යයක් වෙනුවෙන් ගම්ඉඩම් භුක්තිය යෙදවීමට කිසිදු අවසරයක් හෝ නෛතික පසුබිමක් නිර්මාණය වූයේ නැත. බෝතලේ ශ්‍රී සෝධාභය රජමහා විහාරයට මහවාසලින් දෙන ලද ප්‍රදානයක් පිළිබඳ සඳහන් තාම්‍ර පත්‍රයක් එකී විහාර භූමියෙන් හමුවී තිබෙන අතර එම ප්‍රදානයෙන් කළ යුතු කාර්යභාරය පිළිබඳව ද පැහැදිලි ව සඳහන් කර තිබීම විශේෂත්වයකි. VIII වන වීර පරාක්‍රමබාහු රජු විසින් පනාවල නම් ගමෙහි බිත්තර වී තුන් අමුණක ප්‍රමාණයක් හා

ඊට ඇතුළත් වන සේ ගොඩ කැළෑබිම් කොටසෙන් ඇල් වී දහසය අමුණක වපසරියක් ඉරහඳ පවතින තෙක් භුක්ති විඳීමට විහාරයට ලබාදෙන්නේ ගොදුරු ගමක්කොට ය. ගම් ඉඩම වෙන් වන්නේ කුමන කාර්යයක් විෂයෙහි ද යන්න නිශ්චිත ව දක්වා තිබේ. එනම් මහාසංඝයා විෂයෙහි දන්වැට පවත්වාගෙන යෑම සඳහා ය. පෙර සඳහන් කළා සේම ගම් ඉඩම් ආදායම් වෙනත් කාර්යයක් විෂයෙහි යෙදවීම කළ නොහැක්කක් විය.

දූදිගම පුවරු ලිපිය (එඩ්මන්ඩ් 2004 :163) ගම් ඉඩම් ප්‍රදාන විෂයෙහි කෝට්ටේ යුගයේදී පැවති තත්ත්වය හා එහි ස්වභාවය වෙසෙසින් අනාවරණය කරයි. හයවන භුවනෙකබාහු රජු විසින් සතර කෝරළයේ ජනතාව තමාට විරුද්ධව කැරළි ගසන විට එය සන්සිඳුවා සතර කෝරළේ වැසියන්ට අභයදාන දීම පිළිබඳ ව සඳහන් කරමින් මෙම ලිපිය ලියවා තිබේ. එකී අරමුණෙන් මෙම ලිපිය ලේඛනගත වුවත් එහි සඳහන්වන ඇතැම් තොරතුරු මගින් ගම් ඉඩම් ප්‍රදානයේදී බලාත්මක වූ නෛතික පසුබිම පිළිබඳ ව වැදගත් තොරතුරු රැසක් අනාවරණය කෙරේ. ''මළාර එකින් භාග හිමියන්ට අරිනුවත්, ගමක් අනිකකුට දෙන කල ගම හිමියන්ට මුල් ගෙවත්තට් බිජුවට අමුණකුත් අරිනුවත්...'' මෙහි සඳහන් ආකාරයට ''මළාරබද්ද'' හෙවත් කෙනෙක් මළ පසු ඔහුගේ ගම් ඉඩම් ඇතුළු දේපළවලින් රජයට අයකර ගන්නා බද්ද අයිතිකරුවන්ට දිය යුතු බවත්, ඉඩමක් පිටගම් වැසියකුට දෙන විට ඉඩම් හිමියාට මුල් ගෙවත්තත්, බිජුවට අමුණකුත් දියයුතු බව දක්වා තිබේ. යම් කෙනෙකුන් මළවිට ඔහුගේ බූදලයෙන් ආණ්ඩුව ගන්නා කොටස මළාරය නම්.එල හරක් සහ මී හරක් අයිතිකාරයන් මළ විට හරකුන්ගේ සංඛ්‍යාව අනුව ගෑනු පිරිමි සතුන්ගෙන් නියමිත ගණනක් රාජසන්තක කරන ලදී. මළ + කර යන ශබ්ද දෙක එකතු වීමෙන් මළාර ශබ්දය නිර්මාණය වී තිබේ. ගම් ඉඩම් ධාන්‍ය ආදී නොයෙක් දේ වලින් ද මෙම බද්ද අයකර ගන්නා ලදී. කෝට්ටේ යුගයේදී හයවන භුවනෙකබාහු රාජ්‍යත්වයට පත්වන විටත් මෙම තත්ත්වය මෙසේම පැවති අතර රජු විසින් සීහල සංඝය නිමවා සතර කෝරළේ ජනතාවට දෙන වරප්‍රසාදයක් වශයෙන් මළාර බද්ද රජයට නොගෙන අයිතිකරුවන්ට දිය යුතු යැයි ප්‍රකාශ කර තිබේ.

**නිගමනය.**

ඉහත සඳහන් කළ තොරතුරුවලට අනුව පුරාතන ලංකාවේ ආදායම් උපදින ප්‍රධාන මාර්ගයක් ලෙස ආර්ථික ක්ෂේත්‍රයේ ප්‍රධාන ස්ථානයක රඳවා සිටි ගම් ඉඩම් පුද්ගල විෂයෙහි හෝ ආගමික හෝ ආගමික නොවන ආයතනයනට පරිත්‍යාග වන විට එම පරිත්‍යාගය තුළින් ම ගමෙහි නිදහස් භුක්තියකට උරුමකම් කිව හැකි විධිවිධාන සලසා දුන් බව පැහැදිලි වේ. කුමන හෝ තරාතිරමේ පුද්ගලයෙක් වුව මෙකී ගම් වල පනවන ලද නීති ව්‍යවස්ථා හා වාරණ උල්ලංඝනය කිරීම දඬුවම් ලැබිය හැකි වරදක් බවට පත් කර තිබේ. ඒ තුළින් ප්‍රදානය කරන ලද ගම් ඉඩම ඵලදායි අර්ථික ක්‍රියාවලියකට යොමු කර වීමේ හැකියාව සාක්ෂාත් කළ අතර ආර්ථික සමෘද්ධිය උදෙසා සුවිශේෂි ආදායම් සපයන ධනෝපායන මාර්ගයක් බවට ද පත්වී තිබේ. ඒ නිසා ආරම්භයේ සිට 15 වන සියවස දක්වා ගම් ඉඩම් විෂයෙහි බලාත්මක වු නීති, ව්‍යවස්ථා හා වාරණ ගම් ඉඩම්වල සුරක්ෂිතතාව තහවුරු කිරීමට ද නිදහස් හා සාධාරණ භුක්තියක් සංස්ථාපනය කිරීමට ද ප්‍රමුඛ ධනෝපායන මාර්ගයක් බවට ගම් ඉඩම් පත් කිරීමට ද ඉවහල් වූ බව නිගමනය කළ හැකි ය.

## පරිශීලිත ග්‍රන්ථ

### ප්‍රාථමික සාහිත්‍ය මූලාශ්‍රය


**කංඛාවිතරණී** (1924), ඉන්ද්‍රරතන සංස්කරණය, අළුත්ගම.

**චූලවංස** (1925), විල්හෙල්ම් ගයිගර් (සංස්.), පාලි ග්‍රන්ථ සංස්කරණය, ලන්ඩන්.

**පූජාවලිය (1961),** ඒ.වී.සුරවීර (සංස්.), ඇම්.ඩී. ගුණසේන සහ සමාගම, කොළඹ.

**මහාවංසය** (1996), සුමංගල හිමි හා බටුවන්තුඩාවේ දේවරක්ෂිත (සංස්.), ජාතික කෞතුකාගාර දෙපාර්තමේන්තුව, කොළඹ.

**විසුද්ධිමග්ගය** (1957), බෙන්තර සද්ධාතිස්ස සංස්කරණය, ස්වාධීන විද්‍යාතිලක යන්ත්‍රාලය, කළුතර.


### ද්විතීයික මූලාශ්‍රය


අබයසිංහ, ටිකිරි (1996), **පරංගි කෝට්ටේ**, ස්ටැම්ෆර්ඩ් ලේක්, පන්නිපිටිය.

අමරවංශ හිමි, කොත්මලේ (1969), **ලක්දිව සෙල්ලිපි**, ඇම්.ඩී. ගුණසේන සහ සමාගම, කොළඹ.

එල්ලාවල, **එච්.**, (2002), **පුරාතන ලංකාවේ සමාජ ඉතිහාසය**, දෙවන මුද්‍රණය,සංස්කෘතික කටයුතු දෙපාර්තමේන්තුව.

ගුණවර්ධන රණවීර (1993), **සිවුර සහ නඟුල**, සමාජ විද්‍යාඥයින්ගේ සංගමය, කොළඹ.

බෙල්, එච්.සී.පී., (2004), **ලංකා පුරාවිද්‍යා ගවේෂණය, සබරගමුව පළාතේ කෑගල්ල දිස්ත්‍රික්කය පිළිබඳ වාර්තාව,** (පරි.) කේ.බී.ඒ.එඩ්මන්ඩ්, පුරාවිද්‍යා දෙපාර්තමේන්තුව, කොළඹ.

විමලකිත්ති හිමි, මැදඋයන්ගොඩ (බු.ව. 2499), **සිංහල ආණ්ඩුව**, විමලකීර්ති ග්‍රන්ථමාලා II, අනුල මුද්‍රණාලය.

විමලකීර්ති, මැදඋයන්ගොඩ (1954), **ශිලා ලේඛන සංග්‍රහය**, 3 වන කොටස, ඩී.පී. දොඩන්ගොඩ සහ සමාගම, මොරටුව.

**ශිලා ලිපි සංග්‍රහය, දෙවන කලාපය** (වර්ෂය සඳහන් නැත), පුරාවිද්‍යා දෙපාර්තමේන්තුව, කොළඹ.


### English Refferences


Codrington, H.W., & Paranavitana, S. (ed.), (1994), **Epigraphia Zeylanica,** Vol. IV**,** Asian Educational Services, New Delhi.

**Inscriptions of Ceylon,** Vol. I (1970), S. Paranavithana, Published by the Department of Archaelogy, Ceylon, Colombo.

**Inscriptions of Ceylon,** Vol. II, Part 1,(1983), S. Paranavithana, Published by the Department of Archaelogy, Sri Lanka, Colombo.

Paranavitana, S. (ed.) (1955), **Epigraphia Zeylanica,** Vol. V, Part I**,** Government Press, Ceylon.

Paranavithana,S., (1970), **Inscriptions of Ceylon,** Vol. I, Department of Archaelogy, Ceylon, Colombo.

Paranavithana,S. (1983), **Inscriptions of Ceylon,** Vol. II, Part 1, Department of Archaelogy, Colombo.

Paranavitana,S., (2001), **Inscriptions of Ceylon,** Vol. II, Part II (ed.), Malani Dias, Department of Archaelogy, Colombo.

Powel, Baden (1876), **Land Systems of British India,** Vol. I, Oxford.

Rohanadeera, M." (2007), **Inscriptions of Ceylon,** Vol. VIII, Department of Archaelogy, Sri Lanka, Colombo.

Wickramasinghe, Don Martino de Silva (ed.), (1994), **Epigraphia Zeylanica,** Vol. I**,** Asian Educational Services, New Delhi.

Wickramasinghe, Don Martino de Silva (ed.),(1994), **Epigraphia Zeylanica**, Vol. II**,** Asian Educational Services, New Delhi.

Wickramasinghe, Don Martino de Silva & Codrington H.W. (ed.) (1994), **Epigraphia Zeylanica,** Vol. III**,** Asian Educational Services,New Delhi,1994.

The Journal of Studies in Humanities

Volume 5 (II) 2019

Department of Humanities, Rajarata University of Sri Lanka

# පත්තිනි ඇදහීම හා සම්බන්ධ සිංහල අභිචාර ක්‍රම

**නිල්මිණී දයානන්ද**
භාෂා අධ්‍යයනාංශය, සමාජීය විද්‍යා හා මානව ශාස්ත්‍ර පීඨය,
ශ්‍රී ලංකා රජරට විශ්වවිද්‍යාලය, මිහින්තලය
Email: dayanandanilmini82@gmail.com

**Abstract**

This is a description of Sihhala rituals related to cult of the goddess Paththini. They are considered as one of the main rituals of Sinhala culture. The comparative study method was used for this research. After collecting details related to cult of the goddess Paththini, they were comparatively analized. This article was written after arranging the above facts in order.An introduction to rituals and cult of the goddess Paththini are included in this article initialy. There after Gammaduwa, Kiri maduwa, Pol keliya, An keliya, arms giving ceremony of Kiri amma and Sokari, the rituals related to cult of the goddess Paththini have been described. Sinhalese own cultural features are reflected through these rituals.

**Key words:** cult of the goddess Paththini, Gammaduwa, Kiri maduwa, Pol keliya, An keliya,

## හැඳින්වීම

මෙය පත්තිනි ඇදහීම හා සම්බන්ධ සිංහල අභිචාර ක්‍රම පිළිබඳ විග්‍රහයකි. කිසියම් අභිමතාර්ථයක් ඉටු කරගැනීම පිණිස කරනු ලබන ඉනා, විත, හූනියම් ආදිය ‘අභිචාර ක්‍රම’ යනුවෙන් හැඳින්වේ. (සරච්චන්ද්‍ර, 1968:46) විවිධ අභිචාර විධි අතර දෙවිවරුන් උදෙසා පුද පූජා පවත්වනු ලබනුයේ පොදුවේ වස් දොස් දුරුකර ගැනීමේ හා සෙත් පමුණුවා ගැනීමේ අධ්‍යාශයෙනි. ලක්දිව සතර දිග්භාගයේ පැතිර පවත්නා අනේක විධ දේව ඇදහීම් අතර පත්තිනි දේව ඇදහීම තරම් මෙරට වැසියන්ගේ වන්දනාවට හා ගෞරවයට පාත්‍ර වූ වෙනත් දේව ඇදහීමක් නොමැති තරම්ය.

‘පත්තිනි’ යන්නෙහි අර්ථය ‘ස්වාමි භක්තිය ඇති බිරිඳ’ යන්නයි. ඇය ආදරය, ඉවසීම හා සමාව දීම වැනි ගුණ දහම්වලින් හෙබි බිරිඳකි. එසේම ඇ තුළින් පවිත්‍රතාව, එඩිතරකම, මාතෘත්වය හා තේජාන්විතබව වැනි ලක්ෂණද පිළිබිඹු වේ. මෙබඳු යහපත් ගුණාංග රාශියක් පත්තිනි දේවිය තුළින් මූර්තිමත් වීමෙන් ඇයට සුවිශේෂී බල මහිමයක් ආරෝපණය වී ඇති අතර එය ඇ කෙරෙහි ජනතාව තුළ ඉමහත් ගෞරවයක්, භක්තියක්

ජනිතවීමට හේතු වී තිබේ. එහෙයින් පත්තිනි දේවිය කෙරෙහි පොදු ජනයා තුළ පවත්නා විශ්වාසය පදනම් කොටගෙන ගොඩනැගී ඇති චාරිත්‍ර වාරිත්‍ර, පුද පූජා විධි, බාරහාර වීම් හා ශාන්තිකර්ම ආදියෙන් සමන්විත සමස්තය 'පත්තිනි ඇදහිල්ල' යනුවෙන් හැඳින්වේ. එය වඩාත් ප්‍රචලිතව ඇත්තේ මෙරට මච්චරුන් අතරය. පත්තිනි ඇදහීමේ ජනප්‍රියභාවය කොතරම්ද යත් 1954දී කරන ලද සංගණනයකට අනුව ලක්දිව පත්තිනි දේවාල පන්සිය අසූතුනක් තිබී ඇත. (කුමාර, 2008:30) පත්තිනි දේවාල අතර ප්‍රධානතම පත්තිනි දෙවොල වශයෙන් අදද ජනාදරයට පාත්‍රව ඇත්තේ නවගමුවේ පත්තිනි දේවාලයයි.

පත්තිනි ඇදහීම හා සම්බන්ධ ගම්මඩුව, කිරි මඩුව, පොල් කෙළිය, අං කෙළිය, කිරි අම්මාවරුන්ගේ දානය හා සොකරි යන අභිචාර ක්‍රම පිළිබඳව මෙහිදී තුලනාත්මකව විවරණය කරනු ලැබේ.

**ක්‍රමවේදය**

මෙම පර්යේෂණය සඳහා යොදාගන්නා ලද්දේ සංසන්දනාත්මක අධ්‍යයන ක්‍රමවේදයයි. මෙහිදී පළමුව අභිචාර ක්‍රම, පත්තිනි ඇදහීම, ඒ හා සම්බන්ධ සිංහල අභිචාර ක්‍රම පිළිබඳ ග්‍රන්ථ හා ලිපිලේඛන පරිශීලනය කොට කරුණු එක්රැස් කරන ලදී. ඉන් අනතුරුව එම කරුණු තුලනාත්මකව විශ්ලේෂණය කොට, ක්‍රමානුකූලව පෙළගස්වා මෙම ලිපිය රචනා කොට තිබේ.

**සාකච්ඡාව**

පත්තිනි උපත හා ජීවිත කතාව විවිධ මූලාශ්‍රයන්හි විවිධාකාරයෙන් දැක්වෙතත් ඒ සෑම මූලාශ්‍රයකින්ම කියවෙන මූලික පුවත් සමාන ස්වරූපයක් දරයි. (අමරසේකර, 2007:29) 'ඉලංකෝ අඩිගල්' නම් සුප්‍රකට චේර කවියා විසින් රචිත **සිලප්පදිකාරම්** නම් ද්‍රවිඩ කාව්‍යය පත්තිනි දේවියගේ උපත පිළිබඳව සඳහන් කෙරෙන ප්‍රධාන මූලාශ්‍රය වේ. මෙය තුන්වන සංගම් යුගයට අයත් කෘතියකි. 'සිලප්පදිකාරම්' යන්නෙහි සිංහල තේරුම 'සලඹේ කථාව' යන්නයි. මෙහි දැක්වෙන පරිදි චෝළ දේශයේ කාවේරි පටුනේ විසූ වෙළඳ කුලයේ උපන් කන්නගී නම් කාන්තාව එම ප්‍රදේශයේම විසූ සම කුල කෝවලන්ට ළාබාල වියේදීම විවාහ කර දෙනු ලැබේ. පසුව මාධවී නම් වෙසඟනක හා මිත්‍රව ධනය විනාශ කරමින් කලක් විසූ කෝවලන් යළිත් කන්නගිය වෙත පැමිණේ. ඉන් අනතුරුව වෙළඳාම සඳහා මූල ධනය සොයාගැනීම පිණිස කන්නගියගේ පාසලඹක් විකිණීමට මධුරා පුරයට ගිය කෝවලන්, එහි රජ බිසවගේ නැති වූ පාසලඹ සොරකම් කළ බවට චෝදනා ලැබ ඝාතනයට ලක්වේ. (අමරසේකර, 2007:30) එයින් කෝපයට පත් කන්නගිය පඬි රජුගේ මාලිගයට ගොස් රජුටත්, පඬි රටටත් ශාප කර, තම වම් පියයුර සිඳ නගරයට විසි කරයි. එයින් විහාරාරාම, භික්ෂූන්, ළමුන් හැර මුළු නගරයම ගිනිබත් වේ. එවිට නගර ආරක්ෂක දෙව් දුව ශාපය ඉවත් කරන මෙන් කන්නගියගෙන් අයදියි. ඉන් පසු කන්නගිය පඬිපුර ගිනි නිවයි. මේ අතර පඬි රජු තම වරද පිළිගෙන එම ශෝකයෙන්ම මරණයට පත්වේ. රජ බිසවද මිය යයි. පියයුර කැඩීම නිසා තුවාල ලත් කන්නගිය නගරයෙන් පිට කඳුවැටියකට ගොස් තපස් රැක දින දහතරකින් අනතුරුව මරණයට පත්ව 'පත්තිනි දෙවඟන' නමින් දෙව් ලොව උපදී. එතැන් සිට පඬි පුර වැසියෝ ඇය පතිභක්තියේ දේව මාතාව ලෙස සලකා ඇට වැඳුම් පිදුම් කිරීමටත් දේවාල ඉදි කොට උත්සව පැවැත්වීමටත් පටන් ගනී. (ධර්මදාස සහ තුන්දෙණිය, 1994:284,287)

පත්තිනි ඇදහීම සිරිලක ඇරඹුණු කාල වකවානුව නිශ්චිතව සඳහන් කළ නොහැකි වුවද ගජබා රජු සමයේදී එය විධිමත්ව මෙරට ස්ථාපිත වූ බව වංශකතා හා පුරාවෘත්ත අනුව නිගමනය කළ හැකිය.

වර්තමානයේ මහනුවර පවත්වනු ලබන දළදා පෙරහැරේ ආරම්භය පත්තිනි දේවිය උදෙසා පැවැත්වූ දේව පූජෝත්සවයයි. ක්‍රි.ව. 2වන සියවසේදී ගජබා රජු සොළී රට ආක්‍රමණය කොට සූවිසි දහසක් පිරිවරද, පත්තිනි සලඹ හා දෙවිවරුන්ගේ රණ අවිද රැගෙන ඒමේ විජයශ්‍රීය නිමිති කරගෙන මෙම පෙරහැර සමාරම්භ වී ඇත.

පසු කාලයේදී පත්තිනි ඇදහිල්ල නිදහස් ග්‍රාමීය ඇදහිල්ලක් ලෙස ලක්දිව දකුණු ප්‍රදේශයේත්, උඩරට ප්‍රදේශවලත්, සබරගමුව පළාතේත්, ඒ අවට ප්‍රදේශවලත් විශාල වශයෙන් ව්‍යාප්ත විය. එය මෙරට බෞද්ධ ජනයා අතර මෙන්ම නැගෙනහිර වෙරළබඩ වෙසෙන හින්දු ජනයා අතරද ප්‍රචලිතය. දෙමළ ජාතිකයන් විසින් අස්වනු නෙළීමෙන් අනතුරුව වාර්ෂිකව පවත්වනු ලබන 'වයිකව් චකන්කු' පූජා කර්මයේදී මහත් හරසරින් පිදුම් ලබන්නේද පත්තිනි දේවියයි. (අමරසේකර, 2007:40)

හින්දු සම්ප්‍රදයට අනුව ශිව දෙවියන්ගේ භාර්යාව වන පාර්වතියගේ අවතාරයක් වන පත්තිනිය සිංහල සම්ප්‍රදයට අනුව බෝධිසත්ත්ව පාරමිතාව පුරන්නියකි. කාශ්‍යප බුදුන්ගේ කාලයේදී දහසක් කඨින චීවර දන් දීමේ අනුහසින් ඇය අඳුන්ගිරි පර්වතයේ දේව ජන්මයක් ලැබූ බව කියැවෙන පුවතක්ද පන්තිස් කෝල්මුරවලට අයත් පුවත් අතර වේ. මේ අනුව පැහැදිලි වන්නේ භාරතීය සම්භවයක් සහිත පත්තිනි දේවියට සිංහල බෞද්ධයන් අතින් බෞද්ධ මුහුණුවරක් ලැබී ඇති බවයි. (අගලකඩ, 2005:29)

පත්තිනි ඇදහීම ලක් ජන සමාජය තුළ කෙතරම් මුල් බැස ගත්තේද? යත් දකුණු ඉන්දියාවේ එක් පත්තිනි දේවියක් සඳහා කළ ඇදහීම මෙරටදී සත් පත්තිනි ඇදහීම දක්වාත්, අනතුරුව දෙළොස් පත්තිනි ඇදහීම දක්වාත් විකාශනය වී තිබේ. පත්තිනි දේවිය මුල් කොට ගොඩනැගුණු සාහිත්‍යාංගයන්ද සිරිලක දක්නට ලැබේ. මහනුවර යුගයේදී රචිත පත්තිනි හෑල්ල, සත්පත්තිනි කතාව, සත්පත්තිනි උපත හා වසන්ති මාලය ඉන් සමහරකි. මීට අමතරව මෙරට ජන සාහිත්‍යයේද පත්තිනි දේවියගේ පිහිට හා ආරක්ෂාව පතා ගායනා කරනු ලබන ජනකවි හමුවේ. පත්තිනි දේවිය සිංහල සමාජය තුළ බෙහෙවින් පුද ලබන දේවිතාවියක් බවට පත්ව ඇත. බෞද්ධ සාහිත්‍යයේ ධෘතරාෂ්ට්‍ර, විරූඪ, විරූපාක්ෂ හා වෛශ්‍රවණ යන දෙවිවරු සතරවරම් දෙවිවරුන් ලෙස නම් කර ඇතත් මහනුවර යුගයේදී විෂ්ණු, කතරගම, නාථ, පත්තිනි යන දෙවිවරුන් සතරවරම් දෙවිවරුන් වශයෙන් නම් කර ඇත්තේ එහෙයිනි. (සිංහල විශ්වකෝෂ උද්ධෘති, 1996:2)

ලක්වැසි ජනතාවගේ ප්‍රධාන ආහාරය වූ සහල් ලොවට බිහි කරනු ලැබුවේ පත්තිනි දේවතාවිය විසින් බව ජනප්‍රවාදයේ එයි. සත් පැයකින් වී වපුරා ශක්‍රයාට දනයක් පිළිගැන්වීමේ කතා පුවත පදනම් කරගෙන ඇය සශ්‍රීකත්වය පිළිබඳ දේවාතාවිය වශයෙන්ද සැලකේ. එහෙයින් බොහෝ ප්‍රදේශවල ගොවිතැන් කටයුතුවලදී විශේෂයෙන් අස්වනු නෙළීමේදී පත්තිනි දේවියන් හා සම්බන්ධ කවි ගායනා කෙරේ. එබඳු ගායනා කරනු ලබන්නේ පත්තිනි දේවියගේ ඇල්ම, බැල්ම ලබාගැනීමේ අපේක්ෂාවෙනි. එසේම අස්වැන්නේ පළමු කොටස

හෙවත් 'අක්යාල' වෙන් කෙරෙනුයේද පත්තිනි දේවිය ප්‍රමුඛ දේව සමූහයා උදෙසාය. මීට අමතරව දුර්භික්ෂ, නියං, රෝග ආදී උපද්‍රවයන්ගෙන් ඇතිවන බිය නැති කර යහපත, සෞභාග්‍ය ළඟා කර ගැනීම සඳහාත්, අයහපත දුරු කිරීම සඳහාත් පත්තිනි දේවිය වෙනුවෙන් නොයෙක් පුද පූජා හා ක්‍රීඩා පවත්වනු ලැබේ. (සිංහල විශ්වකෝෂ උද්ධෘති, 1996:2)

ලක්දිව බොදු ජනයා විසින් ඈත අතීතයේ සිට පත්තිනි දේවතාවිය වෙනුවෙන් පවත්වාගෙන එනු ලබන පුද පූජා ප්‍රධාන වශයෙන් තෙවැදෑරුම් වේ. එනම් මඩු පූජෝත්සව, කෙළි මංගල්ල හා දේවදාන යනුවෙනි. ගම්මඩු, දෙවොල් මඩු, පූනා මඩු, පහන් මඩු, කිරි මඩු, මල් මඩු, ගම්මර මඩු ආදිය මඩු පූජෝත්සව වේ. අං කෙළිය, පොල් කෙළිය, ඔළිඳ කෙළිය හා ලී කෙළිය ආදී කෙළි සෙල්ලම් පත්තිනි ඇදහීම හා සම්බන්ධ ජන ක්‍රීඩාවන් අතර වැදගත් තැනක් ගනී. එසේම පංච කෙළිය, ඔන්චිලි කෙළිය, ගුඩු ගැසීම, තට්ටු පැනීම, දෙළහ කෙළිය හා මීගොන් පොර ආදී වශයෙන් පත්තිනි ඇදහීම හා සම්බන්ධ කෙළි සෙල්ලම් හැටහතරක් පත්තිනි පුරා කතාවන්හි සඳහන් වේ. 'දෙයියන්ගේ ලෙඩ' වශයෙන් හැඳින්වෙන වසංගත රෝගද හැටහතරක් ඇති බව එම කතාවන්ගෙන් අනාවරණය වේ. ඒවායින් මිදීම සඳහාද පත්තිනි දේවිය උදෙසා කෙළි සෙල්ලම් පැවැත්වේ. පත්තිනි දෙවියන් උදෙසා මෙසේ කෙළි සෙල්ලම් පැවැත්වීම ලක්දිවට පමණක් සීමා වූවක් නොව ප්‍රංශය, නේපාලය, ඉන්දියාව, පිලිපීනය හා ග්‍රීසිය වැනි රටවලද වර්තමානයේ පවා දක්නට ලැබෙන්නෙකි. (**සිංහල විශ්වකෝෂ උද්ධෘති**, 1996:2,3) පහත දැක්වෙන්නේ පත්තිනි ඇදහිල්ල හා සම්බන්ධ ප්‍රධාන සිංහල අභිචාර ක්‍රම කිහිපයක් පිළිබඳ හැඳින්වීමකි.

**ගම්මඩුව**

පත්තිනි දේවියට හා සම්බන්ධ ප්‍රධාන අභිචාර ක්‍රමය වන ගම්මඩුව තනි ගමක හෝ ගම් කීපයක හෝ පිරිසක් එකට එකතු වී තනනු ලබන විශාල මඩුවක, තනි රැයක් තුළ හෝ රාත්‍රී කීපයක් තුළ පැවැත්වෙන දේව පූජෝත්සවයකි. මෙයට මුල් වී ඇත්තේ සේරමන් නම් රජුගේ හිසේ හටගත් රෝගයක් සංසිඳුවා ගැනීමට එම රජුගේ අග මෙහෙසිය විසින් පත්තිනි දේවිය මුල් කරගෙන පවත්වන ලද ශාන්ති කර්මය බැව් විශ්වාස කෙරේ. (**සිංහල විශ්වකෝෂ උද්ධෘති**, 1996:3)

චූල සම්ප්‍රදයට අයත් දේව ගණයා මුල් කරගෙන පැවැත්වෙන සාමූහික දේව පූජා විශේෂයක් වන ගම්මඩුවේදී සමන්, නාථ, විෂ්ණු, කතරගම, පත්තිනි හා විභීෂණ යන දේව පන්තියෙන් කවර හෝ දෙවිවරු සිවුදෙනෙක් සතර වරම් දෙවිවරුන් ලෙස ඇරයුම් ලබති. මෙහිදී ප්‍රධානත්වය හිමි වනුයේ පත්තිනි දේවියටය. නවගමුව ප්‍රදේශයෙහි සේරමාන් දෙවියෝද, පොල්ගහවෙලින් එහා අයියනායක හා කැබැල්ලෑවේ දෙවිවරුද, උඩරට හා බදුල්ලෙහි තවත් දෙවිවරුද දෙළහ දෙවිවරුන් අතරට ගැනෙති. කල්යාමේදී දෙළොස් දෙවිවරුන් අරභයා කෙරෙන පෙළපාළියට වඩා පත්තිනි දෙවියන් වෙත කෙරෙන පූජා විධීන් වෙත ගම්මඩු උත්සවයේදී විශේෂ අවධානය යොමු කෙරිණ. (**සිංහල විශ්වකෝෂ උද්ධෘති**, 1996:7)

ලක්දිව සිංහල ජනතාව වෙසෙන සෑම දිස්ත්‍රික්කයකම ගම්මඩු උත්සව පැවැත්වෙන නමුත්, කෙහොඹා කංකාරියෙන්ද ගම්මඩුවෙන් අපේක්ෂිත පරමාර්ථ ඉටුකර ගැනීමට හැකි බැවින් උඩරට ප්‍රදේශවල එය විරලය. එහෙත් බස්නාහිර, දකුණ, සබරගමුව හා උතුරුමැද

වැනි පළාත්වල මෙම පූජෝත්සවය සාමාන්‍යයෙන් වාර්ෂිකව හෝ පැවැත්වෙනු දැකිය හැකිය. (**සිංහල විශ්වකෝෂ උද්ධෘති**, 1996:8)

ගම්මඩු ශාන්තිකර්මය මගින් අපේක්ෂිත එක් පරමාර්ථයක් නම් ශෂ්‍ය වර්ධනය වුවහොත් ඒ සඳහා දෙවියන් පිදීම හා වැස්සෙන්, නියගින් ගොවිතැනට හානි පැමිණියහොත් ඒ පිළිබඳව දෙවියන්ට කන්නලව් කිරීමය. මෙය ගැමියාගේ බාහිර පරිසරය හා සම්බන්ධ වී පවත්නා අරමුණකි. (**සිංහල විශ්වකෝෂ උද්ධෘති**, 1996:9)

ගම්මඩු පූජෝත්සවයේ තවත් පරමාර්ථයක් නම් මිනිසාගේ සෞඛ්‍ය ආරක්ෂා කර ගැනීමයි. එම අරමුණද පුළුල් ක්ෂේත්‍රයකට සම්බන්ධ වී පවතී. මෙහිදී සෞඛ්‍ය ආරක්ෂා කිරීම යන්නෙන් අදහස් කෙරෙනුයේ තනි තනි පුද්ගලයන් තුළ සෞඛ්‍ය සම්පන්නබව ඇති කිරීම නොව විශාල පිරිසක් අතර ගම් කිහිපයක් හරහා පැතිරෙන සංක්‍රාන්තික රෝග නිවාරණය කර මහජන සෞඛ්‍ය සුරැකීමයි. එහෙයින් මෙම දෙවන අරමුණ ගැමි ඇදහිලි පද්ධතියට සේම දේශීය වෛද්‍ය ක්‍රමය වන ආයුර්වේදයටද සම්බන්ධව පවතී. (**සිංහල විශ්වකෝෂ උද්ධෘති**, 1996:9)

ගම්මඩු උත්සවයේ ප්‍රධානියා වන්නේ කපු පත්තිනි, පත්තිනිහාමි, පත්තිනි මහත්මයා, කපුරාල හා කපු මහත්මයා යන නම්වලින් හැඳින්වෙන පුද්ගලයාය. ඔහු ඒ ඒ පුද්ගලයන්ගේ රෝග නිවාරණය කිරීම සඳහා පත්තිනි දෙවියන්ට යාතිකා කොට කරෙහි කප්පටවල් දමන්නේද ඉහත සඳහන් කළ ආයුර්වේද ක්‍රමයම අනුගමනය කරමින් යැයි සැලකේ. (**සිංහල විශ්වකෝෂ උද්ධෘති**, 1996:9)

තවද ගම්මඩු උත්සවය සශ්‍රීකත්වයට ඍජු ලෙස සම්බන්ධ වන යාතු කර්මයක් ලෙසද සැලකිය හැකිය. අස්වැන්නෙහි පළමු කොටස හෙවත් අඩුක්කුව දෙවියන් වෙනුවෙන් වෙන් කොට දනය දී සීමිත කාලයක්, එනම් වසරක් හෝ දෙවසරක් දේවාරක්ෂාව පැතීම හා අස්වැන්න එතෙක් ආරක්ෂා කර දෙන සේ ඉල්ලා සිටීම පලදව රැකගැනීමේ වතාවත් ක්‍රමයක අංග වේ. ගම්මඩු උත්සවයේ වැදගත් අංගයක් වන මැලේ පැගීම වනාහී බාහිර වටපිටාවේ නියග වැනි විපර්යාසයනුත්, මිනිස් සිරුරෙහි ගිනියම් ලෙඩ යනාදිය ඇති කරවන අධික තාපයත් දුරු කරන මෙහෙයක් ලෙස සැලකිය හැකි බව මහාචාර්ය ගණනාථ ඔබේසේකර මහතාගේ අදහසයි. (**සිංහල විශ්වකෝෂ උද්ධෘති**, 1996:10)

ගම්මඩුවේ එන කිරි ඉතිරීම නම් අංගයෙන් එක් අතකින් පලදව වැඩි වී ඉතිරී යාම සංකේතවත් වන අතර අනික් අතින් ගිනියම් පොළොව සිසිල් කරවීම අනුකරණාත්මක ක්‍රියාවකින් මූර්තිමත් කෙරේ.

ගම්මඩු පූජෝත්සවය පූර්වාපර සම්බන්ධයෙන් යුත් විවිධාංගයන්ගෙන් සමන්විත වන අතර ප්‍රාදේශීය වශයෙන් ඒවායේ යම් යම් වෙනස්කම් දක්නට ලැබේ. ඒ අතුරින් පහතරට ගම්මඩු උත්සවවලදී දෙසතියකට පමණ පෙර දෙවියන්ට භාර වී ගම්මඩුව පවත්වන දිනය තීරණය කොට කප් සිටුවනු ලැබේ. උත්සව දිනයේදී පිළිවෙළින් මැල කැපීම, පහන් පූජාව, කාල පන්දම් පිහිටුවීම, පිදිවිනි (පිදේනි) දීම, යහන් පිදීම, බිසෝ කප සිටුවීම, තොරන් යාගය, පත්තිනි නැටුම, තෙල්මෙ නැටුම, වාහල නැටුම, අඹ විදමන, රාම මැරිල්ල හා මරා

ඉපැද්දුම, දෙවොල් නැටුම හා මැල පෑගීම, කිරි ඉතිරවීම, ගරා නැටුම, දෙවියන්ට පින් දීම හා දනය ආදීය සිදු කරේ. (අමරසේකර, 2007:45)

සබරගමු ප්‍රදේශයේ පැවැත්වෙන සාම්ප්‍රදයික ගම්මඩුවක මීට වඩා වෙනස් ලක්ෂණ දක්නට ලැබේ. එහිදීද උත්සවයට පොරපොල් මලක් රුක් අත්තන ගසක බැඳ, එහිම පුවක් මල්වලින් හා ගොක්කොළවලින් සැරසිල්ලක් කොට කප සිටුවනු ලැබේ. උත්සව දිනයේදී පිළිවෙළින් පොරපොල් ගැසීම හෝ අං ඇදීම, පොල් තෙල් හිඳ පත්තු කිරීම, දේව කන්නලව්ව හා යහන් දැක්ම, හැන්දෑ සමයම, (පොල්) මල නැටුම, හත්පදය නැටුම හා පාවාඩය නැටුම, පෙළපාළි හෙවත් දහඅට පෙළපාළි නැටුම, නැට්ටුවන්ගේ දස්කම් ප්‍රදර්ශන නැටුම්, පත්තිනි යහනට වැඩම කරවීම, දෙවොල් නැටුම, රාම මැරිල්ල හෙවත් මරා ඉපැද්දුම, අඹ විදමන, දෙවියන් ආපසු විමන්වලට යැවීම, දනය සහ පින් දීම සිදු කෙරේ. (අගලකඩ, 2005:38)

උඩරට ප්‍රදේශයෙහි, විශේෂයෙන් සතර කෝරළයෙහි පැවැත්වෙන ගම්මඩු ශාන්තිකර්මවල තවත් වෙනසක් දිස්වේ. එම ප්‍රදේශවල ගම්මඩු නැටුමට බොහෝවිට සහභාගි වන්නේද කොහොඹා කංකාරිය නටන පිරිස්ම නිසා ඒ දෙකෙහි මිශ්‍රණයක් දක්නට ලැබෙතත් මූලික වශයෙන් යථෝක්ත කොටස් අනුගමනය කරනු ලැබේ. එහෙත් වෙනත් ප්‍රදේශවල දක්නට නොලැබෙන 'තොරන් පැදීම' හෙවත් 'අයිලෙ පැදීම' නම් අංගයද මෙහි දක්නට ලැබේ. (අමරසේකර, 2007:45)

මහාචාර්ය එදිරිවීර සරච්චන්ද්‍රයන් බදුල්ල ප්‍රදේශයෙහි පැවැත්වෙන ගම්මඩුවල දක්නට ලැබෙන තවත් විශේෂාංග කිහිපයක් සඳහන් කර තිබේ. එනම් ගම්මඩුවල අලුත් කුමාර දෙවියන්ට දරුවන් ඔප්පු කිරීම හා පිසින ලද කැවුම් සතක් තෙල් වළඳකට දමා තෙල් නටන විට කපුරාල එම කැවුම් ගෙන ස්තෝත්‍ර කියමින් දේවාලය වටා යාමත්ය. (අගලකඩ, 2005:29)

සාම්ප්‍රදයික ගම්මඩුවක පිළිගත් වතාවක් ක්‍රම සියල්ලක්ම අද දක්නට නොලැබුණද, ඒ හා සම්බන්ධ ප්‍රධාන කොටස් මේ වන තුරුත් ශේෂව පවතී. ගම්මඩුව හා බැඳුණු රංග ලක්ෂණයන්හි පළාත්බදව විවිධත්වයක් දිස්වුණද, පත්තිනි දේවිය මූලික වන සේද, දෙවොල් හා වාහල යන දෙවිවරුන් ඉනික්බිතිව සම්බන්ධ වන සේද එහි පවතින වතාවත් පන්තිය හා නැටුම් අංක, පුළුල් වශයෙන් පත්තිනි භාගය, වාහල භාගය හා දෙවොල් භාගය යනුවෙන් තෙවැදෑරුම් කොට දැක්විය හැකිය. (සරච්චන්ද්‍ර, 1968:66)

මෙහිදී පළමුව සිදු කෙරෙනුයේ කහ දියර කොතලයෙන් කහ දියර හෙවත් ශාන්ති ජලය ඉස ගම්මඩු පැවැත්වෙන භූමි භාගය ශුද්ධ ස්ථානයක් බවට පත් කිරීමයි. ඉනික්බිතිව මැල කැපීමෙන් අදහස් කරනු ලබන්නේ දෙවොල් දෙවියන්ගේ නාමයෙන් මිල්ල ගසක් කපා එහි දර ගිනි පෑගීමට යොදගැනීමයි. ඇතැම්හු මැල කැපීම පස් අවස්ථාවකට යොදගනිති. එසේ වුවද ගිනි පෑගීමට අවස්ථාව සැලසෙන අයුරින් එය කළ යුතුය. එහෙත් සබරගමු පළාතේ ගම්මඩුවල ගිනි පෑගීමක් සිදු නොවේ. එහෙයින් මැල කැපීම එහි සිදු නොවේ. සබරගමුවේ ගිනි පෑගීම සිදුවනුයේ පාන් මඩු උත්සවවලදීය. (සරච්චන්ද්‍ර, 1968:66)

ගම්මඩු පූජෝත්සවයේ සමාරම්භය සනිටුහන් වන්නේ ගොයම් කපා අවසන් වූ පසු සෑම නිවසකින්ම එකතු කරන ලද පළමු කොටසින් බත් පිස දඩිමුණ්ඩ, සමන්, විභීෂණ හා කතරගම ආදී දෙවිවරුන්ට පිදීමෙන්ය. මෙය හැඳින්වනුයේ 'මුරුතැන් පිදීම' යනුවෙනි.

(**සිංහල විශ්වකෝෂ උද්ධෘති**, 1996:15) දෙවනුව පැවැත්වෙනුයේ පත්තිනි භාගය හෙවත් පත්තිනි දෙවියන් උදෙසා කෙරෙන පූජා කර්මයයි. මෙහිදී කපුරාල හෙවත් පත්තිනිහාමි දේවාලයට ගොස් පත්තිනි දෙවියන්ගේ අබරණ ගෙනවිත් තොරණෙහි හෙවත් පූජාසනයෙහි තබයි. ඉනික්බිතිව පත්තිනිහාමි වෙනත් කපුරාලලා හා එක්ව නැටුම් කිහිපයක් නටයි. (අමරසේකර, 2007:47) නැටීම අවසානයේදී පත්තිනිහාමි කතරගම, දැඩිමුණ්ඩ හා දෙවොල් යන දෙවිවරුන්ගේ අබරණද, පත්තිනි දේවියගේ හලංද ගෙන ගොස් පත්තිනි දේවිය උදෙසා තනන ලද ප්‍රධාන පූජාසනයේ තැන්පත් කරයි. මෙම පූජා කර්මය හැඳින්වෙනුයේ 'හලං වැඩමවීම' යනුවෙනි. මෙහිදී පත්තිනි දේවියගේ රන් සලඹ ගත් කෙණෙහි කපුරාල ආවේශ වී වෙව්ලන්නට පටන් ගනී. පත්තිනි භාගයෙන් අනතුරුව පැවැත්වෙනුයේ තෙල්මේ නැටුමයි. මෙය වූකලි දෙළහ දෙවියන්ට පුද දීම පිණිස තබන ලද බුලත් කොළ දෙළොසකින්ද, පට පඬුරු දෙළොසකින්ද, කුඩා පන්දම් දෙළොසකින්ද යුක්තව තනන ලද තෙල්මේ තටුව ඉදිරියෙහි පැවැත්වෙන වේගවත් නැටුමකි. දෙළහ පෙළපාළිය පවත්වනු ලබන්නේද තෙල්මේ නැටුම අවස්ථාවේදීය. තෙල්මේ නැටුම සඳහා විවිධ ගුරු පරම්පරාවල දක්ෂ නැට්ටුවන් නර්තනයෙහි යෙදෙන හෙයින්ද, නවක නැට්ටුවන් මුල්වරට එළිදක්වන හෙයින්ද මෙය නැරඹීම සඳහා විශාල පිරිසක් රැස්වෙති. (සරච්චන්ද්‍ර, 1968:66-68)

මීළඟට පවත්වනු ලබන්නේ වාහල භාගය හෙවත් වාහල් දෙවියන් උදෙසා කැප කරන ලද පූජා කර්ම කොටසයි. මෙහිදී වාහල් දෙවියන්ගේ වෙස්ගෙන ඇතැයි කියනු ලබන කපුරාල කෙනෙක් රෙදි පටියකින් දෑස බැඳගෙන පුටුවක වාඩිවී සිටී. අවශේෂ කපුරාලලා යාතිකා කියමින් ඔහුගේ දෙපතුල්වලට දුම්මල අල්ලා මඳ වේලාවකින් අනතුරුව ඔහු ආවේශ වී නැගිට වරෙක පොල් මල් තලමින්ද, තවත් වරෙක විලක්කු අතින් ගෙන දුම්මල කීරි ගසමින් ඔබ මොබ දුවමින්ද ඒ ඒ තැන්වල සිටින යක්ෂ භූතයන් පලවා හරියි. ඇතැම් විට ඔහු සිහි නැතිව පූජාසනයක් මත ඇද වැටේ. ගිනි කුරුම්බර දෙවියන්ට පිදේනි දෙන විට ඔහු දුම්මල කීරි ගසමින් උඩ පැන, මඩුව ඉදිරියේ සිටුවා ඇති රුක්අත්තන අත්තෙහි එල්ලෙයි. එවිට ඔහුගේ මුහුණට වතුර ඉස ඔහු එතනින් ඉවත් කිරීමට සිදුවේ. (සරච්චන්ද්‍ර, 1968:69)

ඉන් අනතුරුව පවත්වන්නේ දෙවොල් භාගය හෙවත් දෙවියන්ට කැප කරන ලද පූජාකර්මවලින් යුත් කොටසයි. දෙවොල් දෙවියන් ලක්දිවට ගොඩබැසීම පිළිබඳ පුවත මෙහිදී නැටුමෙන් හා කවියෙන් කියවේ. අඹ විදමන රඟපා දක්වනු ලබන්නේද මෙම කොටසෙහිදීය. මෙම කතා පුවතින් පැවසෙනුයේ පත්තිනි දේවියගේ එක් උපතක් වන අඹෙන් ඉපදීම පිළිබඳවය. ගම්මඩුවේදී එම කතා පුවත නාට්‍යානුකරණයෙන් නිරූපණය වේ. කපුරාල විසින් ප්‍රාරම්භක පුවත කවියෙන් කීමෙන් මෙම ජවනිකාව ඇරඹේ.

ඉන් අනතුරුව ශක්‍රයා ලෙස පෙනී සිටින නළුවෙක් කඩමලු හැඳ, මහල්ලෙකුගේ වෙස් මුහුණක් ලාගෙන, හැරමිටියක්ද අතින් ගෙන වෙවුලමින් සබයට පිවිසේ. මෙහිදී කපුරාල කෙනෙක් හෝ බෙර වයන්නෙක් මහල්ලා හා සංවාදයක යෙදෙමින් ඔහු කවුද? කොහේ සිට ආවේද? ආදී ප්‍රශ්න අසමින් නොයෙක් විහිළු තහළු දෙඩයි. ඉන් පසු රජුගේ උයනෙහි හටගත් අරුම පුදුම අඹය පිළිබඳ පුවතත්, එය කැඩීමට නොහැකි බවත්, ඔහු මහල්ලාට පවසයි. මහල්ලා තමා අඹ ගෙඩියට විඳ එය කඩන බව පවසන විට කපුරාල ඔහුට සරදම් කරයි. තරුණ දුනුවායන්ට නොහැකි වූ කටයුත්ත මහල්ලා කෙසේ කරන්නේදැයි කපුරාල අසයි. ග්‍රාම්‍ය වූ විකට කතාවෙන් යුක්ත හාස්‍යජනක හිටිවන සංවාදයක් මෙහිදී හටගනී.

එහෙත් මහල්ලාගේ ඉල්ලීම පරිදි පඬි රජු තම දුන්න ඔහුට දෙයි. ඉන් විදින්නට සැරසෙත්ම දුන්න බිඳුණු හෙයින් තම දුන්නෙන්ම විදින බව මහල්ලා පැවසූ විට කපුරාල කෙනෙක් කුඩා දම්වැලක ආධාරයෙන් අමුණා ඇති ඊතලයකින් යුක්ත වූ පිත්තල දුන්නක් ඔහුට ගෙනවිත් දෙයි. මේ වන විට රිදියෙන් හෝ පිත්තලවලින් තනන ලද අඹ ගෙඩියක් නැතහොත් අඹ වල්ලක් තොරණෙහි එල්ලා තිබේ. මේ සමඟ දුනු හී පත්තිනි දෙවියන්ගේ අවශේෂ ආබරණ සමඟ දේවාලයෙහි තැන්පත් කොට තිබේ. මහල්ලා අඹයට විදින්නට පටන්ගත් විට බෙර වාදනය කෙරේ. ඔහු බිම දණ ගසාගෙන, බෙර තාලයට පැද්දෙමින් රිද්මයානුකූලව හීය සාද, දුනු දිය ඇද විදින්නට සැරසෙන අන්දම නිරූපණය කරයි. දෙවරක් මෙසේ සැරසෙන ඔහු තෙවන වර උච්ච භේරි නාදයත් සමඟ හීය විදී. (සරච්චන්ද්‍ර, 1968:69)

ඇතැම් පළාත්වල අඹ විදමන නිරූපණය වන්නේ මීට වඩා වෙනස් ආකාරයෙනි. එහිදී අඹ අත්තක් මැද සැඟවුණු රිදී අඹ වල්ලක් මඩුවේ වහලේ එල්ලනු ලැබේ. රඟ මඬලේ අසුනක හිඳගත් එක් නළුවකුගේ නළලෙහි ඇසක් ඇඳ තිබේ. ඔහු පඬි රජය. ඔහුගේ උයන්පල්ලා සේ සැරසුණු කපුරාල සබයට විත් රජුගේ උයනෙහි හටගත් අරුම පුදුම අඹය ගැනත්, තමා එය කැඩීමට තැත් කළ ආකාරය හා එම වෑයම නිෂ්ඵල වූ ආකාරය පිළිබඳවත් කවියෙන් කියා ගද්‍යයෙන්ද තේරුම් කරයි. අඹය කැඩීමට වහලයට නැගීමට තැත් කරන කපුරාල බිමට ලිස්සා වැටීම ආදී නරඹන්නන්ගේ හාස්‍යයට ලක්වන නොයෙක් අවස්ථා මෙහි දක්නට ලැබේ. අවසානයේදී කපුරාල මහලු හිඟන්නෙකුගේ වෙස් ගත් ශක්‍රයා සේ සැරසී දුනු හී රැගෙන අඹය විදීමට පැමිණේ. ඔහු බිම ඉඳගෙන අඹයට විද, ඉන් පසු නැවත කපුරාලගේ වෙස්ගෙන නරඹන්නන්ට සෙත් වඩයි. (සරච්චන්ද්‍ර, 1968:69)

ගම්මඩුවල රඟ දක්වනු ලබන මරා ඉපැද්දීම නම් ජවනිකාවෙන්ද නිරූපණය වන්නේ පත්තිනි දෙවියන්ගේ ජීවිත කතාවේ තවත් සිද්ධියකි. එනම් පන්තිස් කෝල්මුරයේ අවසාන කෝල්මුරය මීට අයත් වේ. ආචාර්ය ගණනාථ ඔබේසේකරයන් මරා ඉපැද්දීම පිළිබඳව මනා විස්තරයක් ඉදිරිපත් කර තිබේ. (සරච්චන්ද්‍ර, 1968:69)

ඉන් අනතුරුව ප්‍රේක්ෂකයන්ගේ අවධානයට යොමුවන්නේ වේදිකාවේ අනික් කෙළවරෙහි කාලි හා සිටගෙන සිටින පත්තිනි විසින් ගායනා කරනු ලබන පත්තිනි හෑල්ල වෙතටය. මෙහිදී ඈ කවි කියමින්ද, කාලි ඈ පසුපස රසකැවිලි මල්ලක් හිස තබාගෙනද පාලඟ සොයමින් වෙල්ලිය අම්බලම පිහිටා ඇති රංග භූමියේ ඉහළට ගමන් කරති. ඔවුන් අම්බලමට ළඟා වූ විට භයානක ඇඳුමකින් සැරසුණු නළුවෙක් රංග භූමියට පැන, දත්මිටි කමින්, "කනවා", "කනවා" යැයි කියමින් පත්තිනි හා කාලි අල්ලාගනියි. පත්තිනිය කවි කියමින් සිටී.

ඇතැම් ගම්මඩුවල රඟ දක්වන රාම මැරීම නම් ජවනිකාවට මුල් වූ කතා වස්තුව පත්තිනි දෙවියන් පිළිබඳ උත්පත්ති කතාවලට අයත් නොවන්නකි. අවසාන ජවනිකාව 'රාම ඉපැද්දවීම' නම් වේ. එහිදී හෙට්ටියා රාමගේ සිරුර අතගාමින් සැබවින්ම ඔහු මියැදී ඇත්දැයි අසයි. ගම්මඩුවල පැවැත්වෙන දෙළහ පෙළපාළියෙහි ඇත් බන්ධනය හා මී බන්ධනය නම් පෙළපාළි දෙකක් දක්නට ලැබේ. මෙය දඩයමට අධිපති සේ සැලකෙන මංගර දෙවියන් හා පොදුවේ දෙළහ දෙවියන් වෙත කෙරෙන පුද පූජාවක් ලෙස සැලකේ. ඇතකු අල්ලා දළ කපා මංගර දෙවියන්ට පුදන අයුරු ඇත් බන්ධනයෙහිද, මීමකු අල්ලා එම දෙවියන්ට පිදීම මී බන්ධනයෙහිද නිරූපණය වේ. (සරච්චන්ද්‍ර, 1968:76)

මෙසේ විවිධාකාර ගායන, වාදන හා නර්තන අංගයන්ගෙන් අලංකෘත නාට්‍යෝචිත අවස්ථාවන්ගෙන් සමන්විත ගම්මඩුව වූකලි සිංහල ගැමියන්ගේ රංගකලා කෞශල්‍යයන් මොනවට කියාපානු ලබන අපූර්ව රඟමඬලකි.

**කිරි මඩුව**

මෙම ශාන්තිකර්මය සඳහා පත්තිනි දේවියට අමතරව මංගර දෙවියාද සම්බන්ධ වෙයි. එහෙත් එහිදී ප්‍රධානත්වය හිමි වනුයේ පත්තිනි දේවියටය. කිරිමඩුව නැටීමෙන් බලාපොරොත්තු වන්නේ පත්තිනි දේවිය මුල් කරගෙන ගවයන්ට සිදුවන විවිධ වසංගත රෝගවලින් ඔවුන් මුදවාගෙන කිරි වැඩි කරගැනීමයි. (සරච්චන්ද්‍ර, 1968:66) නානුමුර මංගල්‍යය ආදී නාට්‍යමය කොටස්ද මෙහි අන්තර්ගත වේ. මීට අමතරව දෙවොල් මඩුව, නයි පෙණ හතක් සහිත භාජනයක් යොදගනිමින් සිදු කෙරෙන පූනා මඩුව, මිල්ල දරවලින් තැනූ ගිනි පෑගීමක් හා ඊට සම්බන්ධ මංගල මඩුව නම් කොටසක් සහිත ගිනි මඩුව, පහන් මඩුව, ගී මඩුව හා හැල්ලුම් මඩුව ආදී ශාන්තිකර්මද පත්තිනි දේවිය මුල් කරගෙන පවත්වනු ලැබේ. ගම්මඩුව තරමක් උත්සව අංකවලින් අඩු කරගත් කල්හි ඉහත සඳහන් උත්සවද ඒ ගණයෙහිලා සැලකිය හැකිය. (අගලකඩ, 2005:53)

**පොල් කෙළිය**

පත්තිනි ඇදහීම ඇසුරින් බිහිව ඇති ජන ක්‍රීඩාවක් මෙන්ම දේව පූජාවක් ලෙස පොල් කෙළිය හැඳින්විය හැකිය. (අගලකඩ, 2005:36) මෙය වර්තමානයේ අභාවයට යමින් පවතින ශාන්තිකර්මයකි. සමාජ, දේශපාලන හා ආර්ථික ගැටලු හමුවේ සිදුවන සමාජ පරිවර්තනයන් සමඟ එය ඈත පිටිසර ගම්මානයක වුවද දක්නට ලැබෙනුයේ ඉතා කලාතුරකිනි. එසේ පැවැත්වෙන පොල් කෙළියක වුවද පොල් ගැසීම තරගයක් ආකාරයෙන් සිදු නොවේ. එය පොල් ගැසීම සංකේතවත් කරමින් පත්තිනි දේවිය උදෙසා පවත්වනු ලබන තවත් එක් පූජා විධියක් වශයෙන් පමණක් දක්නට ලැබේ. නොයෙක් සිරිත් විරිත් අනුගමනය කර පොල් කෙළිය පවත්වනු ලබන්නේ ගමට, ගම් ප්‍රදේශයට ඇතිවන වසංගත රෝග ආදියෙන් මිදී පත්තිනි දේවාශිර්වාදය ලබාගැනීමේ අභිලාෂයෙනි. (ධර්මදාස සහ තුන්දෙණිය, 1994:288)

පොල් කෙළිය ආරම්භ කරනු ලබන්නේ කෙම්මුර දින ලෙස සැලකෙන බදාදා හා සෙනසුරාදා දිනයන්හිය. මෙයට සහභාගි වන සියල්ලෝම කිළි, කුණු ආදියෙන් තොරව ස්නානය කොට, පිරුවට ඇඳ මස්, මාළු අනුභවයෙන් වැළකී සිටිය යුතුය. මෙය අරඹනු ලබන්නේ පොරපොල් පිටියේ මල් යහන් තනා පත්තිනි දේවිය ප්‍රමුඛ දෙවිවරුන්ට මල් පහන් පිදීමෙනි. මෙහිදී දෙපිලක් දක්නට ලැබේ. යටි පිල පත්තිනිගේ වන අතර උඩු පිල පාලගගේය. මෙම දෙපිල තම තමන් සොයාගත් පොර පොල්වලින් තරග කරති. පළමුව යටි පිලේ තරගකරුවෙක් පොල් ගෙඩිය එවයි. උඩු පිලේ තරගකරු එම පොල් ගෙඩියට තමා අතේ ඇති පොල් ගෙඩියෙන් ගසයි. එවිට එය බිඳුණොත් උඩු පිල දිනයි. මෙසේ දෙපිල මාරුවෙන් මාරුවට පොල් යවා තරග වැදී අවසන පොල් නිම වූ පිල පැරදේ. මෙහිදී යටි පිල දිනීම සුබ නිමිත්තක් ලෙස සැලකීමට ගැමියෝ පුරුදුව සිටිති. එය ප්‍රදේශයේ ලෙඩ රෝග දුරුවී යහපත, සෙත් ශාන්තිය උදාවන බවට සංකේතයකි. උඩු පිල දිනීම යනු ලෙඩ රෝග, වසංගත පැතිර යාමේ සංකේතයක් බවට මතයක් පවතී. ඒ කෙසේ වෙතත් යටි

පිල පත්තිනියගේ පිල ලෙස සැලකෙන බැවින් උඩු පිල දිනුවද යටි පිලට දිනුම ලබා දීම සාමාන්‍ය සිරිතය. (අමරසේකර, 2007:41-43)

පොල් කෙළියේදී බිඳී ගිය පොල් මද කොටා, තෙල් සිඳ පත්තිනි දේවියට පහන් දල්වා ආශිර්වාද පැවැත්වීමද සිදු කෙරේ. පොල් කෙළියේදී කවිද ගායනා කරනු ලැබේ. මෙහිදී දෙපිල මාරුවෙන් මාරුවට කවි කියනු ලැබේ. එම කවි සංවාද ස්වරූපයක් ගනී. මෙම ශාන්තිකර්මයේ හුදු නාට්‍යමය ජවනිකා නොමැති වුවද නාට්‍යයේ මූලික ලක්ෂණ නිරූපණය වේ. පොල් පේ කිරීම, පොල් ගැසීම හා පේළි යාම ආදී අවස්ථා මේ පිළිබඳ නිදසුන්ය. (අමරසේකර, 2007:41,42)

පුරා සති දෙකක් හෝ තුනක් පොල් ගසා, අනතුරුව ගම්මඩුවක් පවත්වා සාමූහිකව විනෝදයෙන් කාලය ගත කිරීමට ගැමියන් අතීතයේ සිටම පුරුදු වී ඇත. පොල් ගැසීමේදී දෙපිලේ තරගකරුවන් එකිනෙකාට සරදම් කරමින් විහිළු තහළු කරගත්තද කිසිවිට අමනාප නොවෙති. ඒ සියල්ල ඉවසීමෙන් හා සිනහ මුසු මුහුණින් විඳ දරාගැනීමේ හැකියාව ගම්මුන් සතුව පවතී. පරාජයෙන් කම්පා නොවී ඉවසා සිටීමේ ගුණයත්, ජයග්‍රහණය නිහතමානීව භුක්ති විඳීමේ ගුණයත් පොල් කෙළිය තුළින් ඇති කෙරේ. එසේම එමගින් එක්සත්ව කටයුතු කිරීමේ පුරුද්ද ගැමියන් තුළ ඇති කරනු ලැබේ. එහෙයින් පොල් කෙළිය වූකලී දෙවියන් උදෙසා පැවැත්වෙන පූජා විධියක් පමණක් නොව ගැමියන් තුළ විනෝදය හා සාමූහිකත්වය ගොඩනගන ශාන්තිකර්මයක්ද වේ. (අමරසේකර, 2007:43)

**අං කෙළිය**

පත්තිනි දේවිය මුල් කරගෙන ආගමික ක්‍රීඩාවක් වශයෙන් පැවැත්වෙන අං කෙළිය හෙවත් අං ඇදීම දිගු කලක් මුළුල්ලේ ගැමියන් අතර අතිශය ජනප්‍රියව පැවති ක්‍රීඩාවකි. අං කෙළිය පිළිබඳ පැරණිම සඳහන දක්නට ලැබෙන්නේ දහත්වන සියවසේදී රොබට් නොක්ස් විසින් රචනා කරන ලද **එදා හෙළ දිව** කෘතියේය. අං කෙළිය පිළිබඳව විධිමත් පර්යේෂණයක නියැළුණු මහාචාර්ය ගණනාථ ඔබේසේකර සඳහන් කර ඇත්තේ උතුරු, උතුරු මැද හා වයඹ පළාතේ ඇතැම් තැනක හැර දිවයින පුරා බෞද්ධ, හින්දු දෙපක්ෂය විසින්ම මේ වතාවත සිදු කර ඇති බවයි. ඉන්දියාවේ නැති ලංකාවේ බලවත්ව පවතින පත්තිනි දේවිය ඇදහීමේ ක්‍රමයක් ලෙස අං කෙළියට විශේෂ ස්ථානයක් හිමි වේ. (සේනාරත්න, 2001:107)

පාලඟ හා ඔහුගේ බිරිඳ වන පත්තිනි පලතුරු උයනේ කළ ක්‍රීඩාව සම්බන්ධ කතා පුවතක් අං කෙළිය හා සම්බන්ධ වේ. සපු මලක ප්‍රතිබිම්බය පොකුණක දිස්වනු දුටු පාලඟ කුමරුට එය ලබාගැනීමේ ආශාවක් ඇති විය. පාලඟ හා පත්තිනි මල කැඩීම සඳහා ගසට නැග්ගහ. පාලඟ ඉහළ අත්තක සිටද, පත්තිනි පහළ අත්තක සිටද කෙකිවල ආධාරයෙන් මල කැඩීමට තැත් කළහ. එහිදී කෙකි දෙක එකට පැටලිණ. (සරච්චන්ද්‍ර, 1968:79) අවසානයේ මහත් වෙහෙසක් දරා කෙකි දෙක ඇදීමේදී පාලඟගේ කෙක්ක කැඩී කෙකි දෙක වෙන් විය. එයින් මහත් ප්‍රීතියට පත් පත්තිනි දේවිය මේ ඇසුරින් ක්‍රීඩාවක් ඇති කිරීමට නියම කළාය. පත්තිනි දේවිය සතුටු කිරීමට මෙම අං ඇදීම කරනු ලබන්නේ එහෙයිනි. (අමරසේකර, 2007:47)

අං කෙළිය පැවැත්වීමේ පරමාර්ථය වන්නේ පත්තිනි දේවිය කිපීම නිසා ඇතිවන වසංගත රෝග ලෙස සැලකෙන පැපොල, සරම්ප හා කම්මුල්ගාය ආදිය දුරු කිරීමයි. මෙබඳු රෝගයක් යම් ප්‍රදේශයක පැතිරෙන විට ගම් ප්‍රධානීන් ඇතුළු පිරිසක් එක් වී සාමූහිකව සාකච්ඡා කර අං ඇදීමේ ක්‍රීඩාවක් පැවැත්වීමට නියම කර ගනිති. එය අඟහරුවාද, සිකුරාද දිනවල හා පෝය දිනවල පවත්වනු නොලැබේ. (සේනාරත්න, 2001:107) සුබ නැකතකින් ඇරඹෙන මෙම තරගය සඳහා දෙපිලක් සහභාගි වෙති. එහි උඩු පිල පාලඟ කුමරුගේය. මේ දෙපිලට අයත් දෙපිරිසම පත්තිනි දේවාලයට ගොස් පිරිසිදුව දින හතක් පේවෙති. දෙපිලම ආපසු ගමට විත් මස් මාංශයෙන් තොර බතින් සංග්‍රහ ලබති. (සේනාරත්න, 2001:108)

අං කෙළියේදී අං ඇදීම සඳහා ගෝන අං දෙකක් ගනු ලැබේ. ඉන් පසු මෙයට මීහරක් හමකින් ඇඹරූ හං කඹයක් ගෙන ගැටගසනු ලැබේ. මෙහිදී එක් එක් කොනක් පොල් කඳක විවරයකින් ගෙන ගසක ගැටගසනු ලැබේ. අනෙක් කොනේ එක් අඟක් ගැට ගසා ඇති පැත්තට අනික් අඟද අමුණා කඹ පොටකින් සම්බන්ධ කරගනු ලැබේ. ඉන් පසුව දෙපිලේම නායකයෝ දෙදෙනා අං දෙක නොසැලෙන පරිදි අල්ලාගනිති. දෙපිලෙන් එක් පිලක් කඹය අදියි. අං දෙක වෙන් කිරීමට නම් එක් අඟක් කැඩී යන පරිදි වැරෙන් ඇදීම කළ යුතුය. බිඳුණු අඟේ මුදුන් කොටස දිනූ පිලට හිමි වේ. ඉතිරි කොටස පැරදුණු පිල තබාගෙන නියම ක්‍රීඩා ලීලාවකින් නිහඬව සිටිති. ජයග්‍රාහී යටි පිලේ පිරිස සතුටින් ඔල්වරසන් දෙති. ක්‍රීඩාව නිම වූ පසු නොකැඩුණු අඟ කහ දියරෙන් සෝද මල් පළඳවා පත්තිනි දේවාලයේ තැන්පත් කරනු ලැබේ. (සේනාරත්න, 2001:108)

අං කෙළි උළෙල පැවැත්වෙන සත් සතිය පුරා කිසිදු කිල්ලකට හසු නොවී, මස් මාංශ ආහාර ගැනීමෙන් තොරව එළවළු හා බතින් පමණක් යැපීමට ගම් වැසියෝ වග බලා ගනිති. මෙම කාලසීමාව තුළ ඔවුන් විසින් නිවෙස් හා ඒ අවට පරිසරයද වෙනදටත් වඩා පිරිසිදුව තබාගනු ලැබේ. (අමරසේකර, දසනායක, ධීරානන්ද හිමි, 2004: 154)

යථෝක්ත කරුණු අනුව සක් සුදක් සේ පසක් වන්නේ අං කෙළිය වූකලී සියල්ලන්ටම යහපත් සෞඛ්‍ය සම්පන්නභාවයක් උදා කර දීමෙහිලා පැවැත්වෙන ජන ක්‍රීඩාවක් මෙන්ම දේව පූජාවක් බවයි. තවද අං කෙළිය පැවැත්වෙන කාල සීමාව ගම් වැසියන්ට සැණකෙළි සමයකි. (අමරසේකර, 2007:47)

## කිරි අම්මාවරුන්ගේ දානය

පත්තිනි දේවිය උදෙසා පවත්වනු ලබන පූජා කර්ම තුළින් ප්‍රභවය ලද ශාන්තිකර්මයක් වන කිරි අම්මාවරුන්ගේ දනය පැවැත්වෙනුයේ විශේෂයෙන් කුඩා දරුවන්ගේ හා මව්වරුන්ගේ කටයුතු සම්බන්ධයෙනි. මීට අමතරව නිවැසියන්ගේ සුබ සිද්ධිය පතාත්, වෙනත් ලෙඩ රෝග, අපල උපද්‍රව දුරු කරගැනීම පිණිසත් සත් පත්තිනි, අඹ පත්තිනි, මල් පත්තිනි, ගිනි පත්තිනි හා දේව පත්තිනි යන පත්තිනි අවතාර වෙනුවෙන් කිරි අම්මාවරුන් පස්දෙනෙකු සහභාගි කරවාගෙන කිරි අම්මාවරුන්ගේ දනය පවත්වනු ලැබේ. ඇතැම් පළාත්වල මෙම දනය වාර්ෂිකව පැවැත්වේ. ඉන් අපේක්ෂා කරන්නේ ගොවිතැන් කටයුතු සරුසාර කරගැනීම හා ඇස්වහ, කටවහ දෝෂ දුරු කරගැනීම ආදියයි. (සේනාරත්න, 2001:109) තවද ගැමියන් විසින් අසම්මත යැයි සලකනු ලබන අඟහරුවාද හා සිකුරාද දිනවල

ගොම මැටි ගෑම, එළිපත්තේ සිට හිස පීරීම, දෙවියන් සතු දේ කෑම, දැල්වෙන පහන් කටින් පිඹ නිවීම, හිසෙහි දැත් ගසා දෙරකඩ සිටීම, දණහිස් බිම ඇන පොල් ඇඹරීම, කිල්ලෙන් දේවාලයට යාම හා නිවසේ සිට මහ හඬින් දෙස් දෙවොල් ගැනීම වැනි දෝෂද වාර්ෂිකව කිරි අම්මාවරුන්ගේ දානයක් දීමෙන් නැති වී යන බවද සඳහන් කෙරේ.

කිරි අම්මාවරුන්ගේ දානය සඳහා ආරාධනා ලැබීමට වඩාත් සුදුසු වන්නේ කිරි දෙන මව්වරුන් බව පුරාණ පොත්පත්වල සඳහන් වේ. එහෙත් ගමේ ආදර්ශවත් ජීවිතයක් ගත කළ භක්තිමත් මෙන්ම සම්භාවනීය වයෝවෘද්ධ මව්වරුද මේ සඳහා ආරාධනා ලබති. (සරච්චන්ද්‍ර, 1968:125) ඔවුන් දරුවන් ලැබූ නමුත් මේ වන විට දරුවන් වරා සිටින වැඩිහිටි කතුන් විය යුතුය. ඔවුන් පිළිබිඹු කරන්නේ පත්තිනි දේවියගේ කරුණා ගුණයයි. (අමරසේකර, 2007:47) කිරි අම්මාවරුන්ගේ දානය සඳහා විශේෂයෙන් ආරාධනා නොකළ යුතු පිරිසක්ද වෙති. එනම් අඬ දබර කරන හා ඕපාදූප දොඩන කතුන්, අපිරිසිදු චරිත සහිත කතුන්, මස් මාළු විකුණන කතුන්, බිහිරි හෝ අන්ධ අය, ආබාධිත හා අවයව බිඳී ගිය කතුන්, සුව කළ නොහැකි රෝගීන්, කුෂ්ඨ තුවාල ඇති අය, දරුවන් මියගිය කතුන්, සැමියා මියගිය කතුන් හා වඳ ස්ත්‍රීන්ය. (සරච්චන්ද්‍ර, 1968:125)

කිරි අම්මාවරුන්ගේ දානය පැවැත්වෙන නිවස සත් දිනකට පෙර පේ කිරීම සම්මතයකි. මෙම කාල සීමාව තුළ කිලි සහිත උදවිය නිවසට වැද්දගනු නොලැබේ. ගෙබිම ගොම ගා පිරිසිදු කරන අතර කහ දියර පොල් කිරිවලට මිශ්‍ර කොට ඉසීම හා සඳුන් පිනිදිය ආදියෙන් පිරිසිදු කිරීමද සිදු කෙරේ. එසේම කට්ටකුමන්ජල් ආදී සුවඳ දුම් අල්ලා එම දුම නිවස පුරා විසිරී යාමටද සලස්වනු ලැබේ. (සරච්චන්ද්‍ර, 1968: 125, 128 - 130)

මෙම දානය සඳහා තෝරාගනු ලබන්නේ අමාවක පසුවී දින තුනකට පසුව එළඹෙන ඊළඟ පසළොස්වක තෙක් පූර පක්ෂයේ දිනයකි. දානය පැවැත්වෙන දිනයේ හිමිදිරි පාන්දර කිරි අම්මාවරුන් පැමිණි විට ඔවුන්ගේ පා දෝවනය කොට, මහත් ගෞරවයෙන් පිළිගෙන පැදුරක වාඩිකරනු ලැබේ. ඉන් පසු එක් එක් කිරි අම්මාවරුන්ට කිරිබත්, කිරි දෙදෙල්, කොණ්ඩ කැවුම් හා කෙසෙල් ගෙඩි හත බැගින් කෙසෙල් කොළවලට බෙදා පිළිගන්වනු ලැබේ. තවද මැටි පහන්, බුලත් කොළ හා පඬුරු හත බැගින්ද, කිරි කෝප්ප හතක්ද මෙම දානය සඳහා යොදගැනේ. එහිදී වැඩිමහලුම කිරි මව කුරුම්බා ගෙඩියක් කප්පවා, ඇස්ස හිල් කර, නිවැසියන්ගේ හිසට ඉසිමින් පත්තිනි දේවියගේ පිහිට ලැබේවා!යි ආශිර්වාද කරමින් සියලු බාරහාරවලින් නිදහස්වන බව කියා සිටියි. මේ සඳහා දේවාලයේ වෙනත් ක්‍රමයක්ද ඇත. එනම් බාර ඔප්පු කිරීම සඳහා කර නූල් දැමීමය. එහිදී ගැමියන් විසින් 'පත්තිනි හාමි' නමින් හඳුන්වනු ලබන දේවාලයේ කපු මහතා පච්ච වඩමින් මසන ලද හැට්ටයක්ද, සුදු කඩක්ද හැඳ, පච්ච වඩමක් හිණේ බැඳ, යාතිකා කරමින් සියල්ලන්ගේම කරේ කහ පැහැති නූල් ගැට ගසයි. ඔහු කතරගම යාමට පෙර දළඳා භූමියේ මහා දානයක් පැවැත්වේ. ඊට සහභාගිවීම සියලු වස් දෙස්වලින් මිදීමක් සේ සැලකේ. කිරි අම්මාවරුන්ගේ දානයේදී සෑම කිරි මවකටම පඬුර බැගින් පූජා කරනු ලබන්නේ ඔවුන්ගේ සිත් සතුටු කිරීම පිණිසය. (සරච්චන්ද්‍ර, 1968:125, 128 - 131, 136)

## සොකරි

ගොයම් කපා පාගා අවසන් වීමෙන් අනතුරුව එළඹෙන විවේක කාලය තුළදී වටකුරු කමත රංග භූමිය කොට රඟ දක්වනු ලබන සොකරි නාටකයේ මූලික තේමාවද පත්තිනි ඇදහිල්ල හා සම්බන්ධ වූවකි. අගෝස්තු, සැප්තැම්බර් මාසවල ආරම්භ කරනු ලබන මෙහි මූලික පරමාර්ථය වන්නේ ඇස් රෝග, සරම්ප හා කම්මුල්ගාය යනාදී රෝග පීඩාදිය වළක්වා ගැනීම හා ගොවිතැන් කටයුතු සරුසාර වීමෙන් යහපත් ජීවිතයක් ගත කිරීමට පත්තිනි දෙවියන්ගේ පිහිට පැතීමය. තවද මෙමගින් ගම්මුන් අතර සමගිය, සමාදනය තහවුරු වන අතර අපල උපද්‍රව සමනය වීමක්ද අපේක්ෂා කෙරේ. සොකරි නාටකය වූකලි උඩරට පළාත්වලට, වන්නියට හා සතර කෝරලයේ ඇතැම් ප්‍රදේශවලට සීමා වූ ගැමි නාට්‍ය විශේෂයකි. මෙය සාමාන්‍යයෙන් මුහුදුබඩ ප්‍රදේශවල හෝ දකුණු පළාතේ හෝ රඟ දක්වනු නොලැබේ. (සරච්චන්ද්‍ර, 1968:135)

සොකරි නැටීම ඇරඹෙන්නේ පත්තිනි දේවියට හා කතරගම දෙවියන්ට පුද පූජා පැවැත්වීමෙනි. මෙම නාටකය අවසානයේදීද පත්තිනි දේවිය උදෙසා පූජාවක් පවත්වනු ලැබේ. (සිංහල විශ්වකෝෂ උද්ධෘති, 1996:10)

සොකරි නාටකයේ විශේෂත්වයක් නම් අනුරූපණ මාධ්‍යයෙන් කථාවක් කීමය. කණ්ඩායමේ නායකයා විසින් කිසියම් සිද්ධියක් කවියෙන් විස්තර කෙරෙන අතර නළුවෝ එය අනුකරණාත්මක නැටුමකින් දක්වති. ඇතැම් නළුවෝ වෙස් මුහුණු පළඳිති. සොකරි නාටකයේ අන්තර්ගත නැටුම් හා ගැයුම් සඳහා උඩරටදී ගැටබෙරයද, ඇතැම් පළාතක දවුලද, වන්නියෙහි පමණක් උඩැක්කියද භාවිත වේ. (සිංහල විශ්වකෝෂ උද්ධෘති, 1996:10)

සොකරි කතාවේ ස්වරූපය පළාතින් පළාතට වෙනස් වේ. ඒ අනුව නාටකයේ ස්වරූපයද වෙනස් වේ. එහෙත් නොයෙක් පළාත්වල කෙරෙන රැඟුම්වලට පදනම් වූ පොදු පුවත මෙසේය. ගුරුහාමි, සොකරිය හා පරයා සිරිලකට පැමිණ පදිංචි වීමට තැනක් සොයති. තඹරාවිටදී එක් වෙදරාල කෙනෙක් ඔවුන්ට ඉඩම් කැබැල්ලක් දෙති. එහි නිවසක් තනා ඔවුන් වාසය කරන අතර දිනක් ගුරුහාමි බල්ලෙකු විසින් සපා කනු ලැබේ. ඔහුට වෙදකම් කිරීමට කැඳවනු ලබන වෙදරාල සොකරිය සමඟ රහසින් පලා යයි. අවසානයේදී සොකරිය ආපසු ගෙනෙනු ලැබ සියල්ලෝ සාමදන වෙති. මෙහි සඳහන් කළ ප්‍රධාන චරිත කිහිපයට අමතරව කාලි අම්මා, සොත්තානා (වෙදරාලගේ බෑනා), හෙට්ටියා, වඩුරාල හා කපුරාලද සොකරි නාටකය සඳහා සහභාගි වෙති. එසේම වංගෙඩිය, ලන්තෑරුම, හොරණෑව, බෙර, තාලම්පොට හා පහන ආදී රංග භාණ්ඩද මේ සඳහා යොදගනු ලැබේ. (සිංහල විශ්වකෝෂ උද්ධෘති, 1996:10)

සංගීතය අතින් සොකරි නාටකයෙහි විවිධත්වයක් දක්නට නොලැබේ. එහි සියලුම කවි ගැයෙන්නේ එක් තාලයක් අනුව රචිත කවි රාගයකිනි. මෙම නාටකයෙහි නිරූපණය වන පැදුරු විවීම වනාහි සමගියේ හෝ යළි එක්වීමේ හෝ සම්භෝගයේ හෝ සංකේතයක් ලෙස සැලකේ. උඩරට ශාන්තිකර්මයන්ගෙන් උපුටා ගන්නා ලද ඇතැම් අංගද සොකරි නාටකයෙහි දක්නට ලැබේ.

මෙසේ සොකරි නාටකය විවිධාකාරයේ ගායන, වාදන, නර්තනාංගයන්ගෙන් සමන්විත වුවද එහි මුල් හරය පිළිබඳව අවධානය යොමු කරන විට ආදියෙහි එහි අභිචාරාර්ථයක් තිබුණු බව නිගමනය කළ හැකිය. එම අභිචාරාර්ථය වනාහි අනුකරණ බලයෙන් පොළොවේ සශ්‍රීකත්වය වර්ධනය කිරීම හා සාමාන්‍යයෙන් සමෘද්ධිය පැතීම යැයි සැලකිය හැකිය. (සරච්චන්ද්‍ර, 1968:135)

පත්තිනි ඇදහීම හා සම්බන්ධ සිංහල අභිචාර ක්‍රම මෙසේ විවරණය කළ හැකිය.

## නිගමනය

පත්තිනි ඇදහීම සිංහල සංස්කෘතිය හා බද්ධ වූ ප්‍රධාන අභිචාර ක්‍රමයකි. ඒ හා සම්බන්ධව පවතින ගම්මඩුව, කිරි මඩුව, පොල් කෙළිය, අං කෙළිය, කිරි අම්මාවරුන්ගේ දනය හා සොකරි යන අභිචාර ක්‍රම ශාන්ති කර්ම වශයෙන් සැලකිය හැකිය. මේ අතුරින් ප්‍රාසාංගික ලක්ෂණ බහුලව දක්නට ලැබෙන්නේ ගම්මඩුව තුළය. ජන ක්‍රීඩා ලෙස වැදගත් වන පොල් කෙළිය හා අං කෙළිය තුළද ප්‍රාසාංගික ලක්ෂණ ඊට අඩු වශයෙන් විද්‍යමාන වේ. සොකරි නාටකයේ විශේෂත්වයක් නම් අනුරූපණ මාධ්‍යයෙන් කථාවක් ඉදිරිපත් කිරීමයි. විවිධාකාරයේ ගායන, වාදන, නර්තනාංගයන්ගෙන් සමන්විත එය නාට්‍යමය ස්වරූපයක් දරයි. කිරි මඩුවේද නානුමුර මංගල්‍යය ආදී නාට්‍යමය කොටස් අන්තර්ගත වේ. පොල් කෙළියේ හුදු නාට්‍යමය ජවනිකා නොමැති වුවද නාට්‍යයේ මූලික ලක්ෂණ නිරූපණය වේ. පත්තිනි ඇදහීම හා සම්බන්ධ සිංහල අභිචාර ක්‍රම මගින් සිංහල සංස්කෘතියේ අනන්‍යතාව මැනවින් විදහා දැක්වේ.

## පරිශීලිත ග්‍රන්ථ


අගලකඩ, අජන්ත කුමාර. (2005). **ගැමි දිවියයි පොල්කෙළි වරුණයි.** කර්තෘ ප්‍රකාශනයකි.

අමරසේකර, දයා. (2007). **පත්තිනි දෙවියෝ යාතු කර්ම සහ පුද පූජා.** වරකාපොළ: ආරිය ප්‍රකාශකයෝ.

අමරසේකර, දයා, දසනායක, රෝහිත සහ ධීරානන්ද හිමි, හඟුරන්කෙත. (සංස්) (2004), **ඉඳුවර - මහාචාර්ය ඒ.ඩී.පී. කලන්සූරිය හරසරණිය.** වරකාපොළ: ආරිය ප්‍රකාශකයෝ.

කුමාර, ශාන්ත සී. (2008). "ලක්දිව පත්තිනි ඇදහීම හා එහි විකාශය" **සිළුමිණ,**

ධර්මදස, කේ.එන්.ඕ. සහ තුන්දෙණිය, එම්.එම්.එස්. (1994), **සිංහල දේව පුරාණය.** පාදුක්ක: රජයේ මුද්‍රණ නීතිගත සංස්ථාව.

සරච්චන්ද්‍ර, එදිරිවීර. (1968). **සිංහල ගැමි නාටකය.** කොළඹ: සංස්කෘතික කටයුතු දෙපාර්තමේන්තුව.

**සිංහල විශ්වකෝෂ උද්ධෘති-ගම්මඩුව.** (1996), කොළඹ: සංස්කෘතික කටයුතු දෙපාර්තමේන්තුව.

සේනාරත්න, පී.ඇම්. (2001). **ශ්‍රී ලංකාවේ සංස්කෘතික දයාද.** කොළඹ : ඇස්. ගොඩගේ සහ සහෝදරයෝ.

The Journal of Studies in Humanities

Volume 5 (II) 2019

Department of Humanities, Rajarata University of Sri Lanka

# “අශෝක අභිලේඛනයවලින් නිරූපිත ස්වයං චරිතාපදානය හා ඔහුගේ ප්‍රතිපත්ති පිළිබඳ ඓතිහාසික කතිකාවත”

**ආර්. එම්. ජී. වසන්ත දිසානායක**

**ඉතිහාස අධ්‍යයන අංශය, සමාජීයවිද්‍යා පීඨය,**

**කැලණිය විශ්වවිද්‍යාලය, කැලණිය.**

Email. dissanayaka.wasantha@yahoo.com

## Abstract

Empire Asoka is the pioneer political character who spread the political power and cultural impact of imperial Maurya in more than half of India and the Asian continent. King Asoka while after the political theories of Kautily implemented terrible wars against many parts of India with the purpose of taking the power of the whole of India. The viewpoints employed by some persons to criticize the principles of king Asoka and his character are not optimistic. If it wants to study his character and principles in a realistic way the best method is to follow his epigraphy. Here the purpose is to study what are his principles and character through his epigraphy. In this study investigates whether the king Asoka was terrible, dreadful, his the ruling, social and religious activities are universal or his activities are extreme. Asoka’s character and his principles that discuss here are older more than two thousand years; even today his character subjects to many discussions as it is very much important for modern society. In this study the epigraphy that contain his character and principles compare and contrast with local and international sources. His epigraphy show that he never employed his religious activities for his political purposes, therefore, in this research further, it studies what are the oppose names employed before his name, what are his character and principles depicted in his epigraphy etc.

**Key words:** Empire Asoka, epigraphy, biography, principles, discourse,

## හැඳින්වීම

අශෝක චරිතය ලෝක දේශපාලන ක්ෂේත්‍රයේ මෙන් ම ආගමික ක්ෂේත්‍රයේද බෙහෙවින් කථනයට ලක් වූ චරිතයකි. මෞර්ය චන්ද්‍රගුප්තයන් විසින් ගොඩනැගූ මෞර්ය අධිරාජ්‍යයේ දේශපාලන බලය හා සංස්කෘතික සංසිද්ධීන් සමස්ත ඉන්දියාවෙන් හරි අඩකටත්, ආසියා

මහද්වීපයටත් සම්ප්‍රේෂණය කළ පුරෝගාමී දේශපාලන චරිතය අශෝක අධිරාජයන් ය. බෞද්ධ ආගමික ලෝකය තුළ මෙන් ම පෙරදිග දේශපාලන ලෝකය තුළ ජනප්‍රිය චරිතයක් වූ අශෝක එසේ ප්‍රසාදයට පත් වූයේ කවර හේතු සාධක මතද යන්න විමසා බැලිය යුතු ය. අශෝක අධිරාජයාගේ චරිතයත්, ඔහුගේ ප්‍රතිපත්තිත් සාකච්ඡාවට බඳුන් වන කාලපරිච්ඡේදය වසර දෙදහසකටත් අධික ය. වර්තමානයේදී වුව එම දේශපාලන චරිතය සාකච්ඡාවට ලක් වනුයේ ඔහුගේ ක්‍රියාදාමයන් නූතනයට ද අතිශයින් වැදගත් වන බැවිනි.

**අරමුණු හා ක්‍රමවේදය**

අශෝක චරිතාපදානය හා පාලන ප්‍රතිපත්ති විමසා බැලීමට හැකි කදිම මූලාශ්‍රය වනුයේ ඔහු විසින් ම පිහිටුවා ඇති අභිලේඛන මූලාශ්‍රය යයි. එබැවින් ඔහුගේ ලේඛන ඇසුරෙන් ම ඔහුගේ ස්වයං චරිතාපදානයත්, පාලන ප්‍රතිපත්තියත්, සමාජ දැක්මත් විමසුමට බඳුන් කිරීම මෙම අධ්‍යයනයේ ප්‍රධාන අරමුණ වේ. අශෝකගේ සැබෑ චරිතයත් ඔහුගේ ප්‍රතිපත්තිත් පිළිබිඹු වන අශෝක අභිලේඛන මූලාශ්‍රයයේ කරුණු දේශීය හා විදේශීය සාහිත්‍යය මූලාශ්‍රයත් සමග සංසන්දනාත්මකව විමසීමත් අන්තර්ගතය විශ්ලේෂණය කිරීමත් මෙහි අධ්‍යයන ක්‍රමවේදයයි.

**සාකච්ඡාව**

**අශෝක විසින් භාවිත සංඥා නාම**

මෞර්ය අධිරාජ්‍යය විවිධ සටන් මගින් මෙන් ම උපක්‍රමවලින් ඉහළට ම ඔසවා තැබූ කථානායකයා වෙත දෙමාපියන් විසින් තබා ඇති සංඥා නාමය වනුයේ 'අශෝක' ය. ඔහුගේ එම සංඥා නාමයට පූර්වයෙන් 'දේවානංපිය, පියදස්සි, 'ධර්මා'ශෝක, 'චණ්ඩා'ශෝක' ආදි වශයෙන් විවිධ අභිධාන රැසක් භාවිත කර තිබේ. 'අශෝක' භාවිත කළ විරුද නාමයන් පිළිබඳව විවිධ අර්ථකථන දක්වා ඇති පරිසරයක ඔහුට තත් නාමයන් ආරූඪ වූයේ කවර අරුතකින්ද යන්න විමසා බැලිය යුතු ය. 'අශෝක' නාමයට පූර්වව 'දෙවානංපිය හා පියදස්සි' යන පද විරුද නාමයන් ලෙස බොහෝ අවස්ථාවලදී භාවිත කර ඇත. එම විරුද නාමයන්ගෙන් දෙවියන්ට ප්‍රිය වූ, ප්‍රියදර්ශී වූ හෙවත් මිත්‍රශීලී බැල්මෙන් යුතු වූ තැනැත්තා යන අරුත් ගැන්වේ. (සළුවඩන, 2007: 117) 'මස්කි' (කර්ණාටක) හා 'ගුංරාරා' (මධ්‍ය ප්‍රදේශය) යන ස්ථානයන්හි දක්නට ලැබෙන ශිලාලේඛනවලදී පමණක් 'අශෝක' නමට සමානාර්ථ පර්යාය තනි යෙදුමක් ලෙස 'පියදස්සී' යන නාමය භාවිත කර ඇත. 'දේවානංපියස අසෝකස' (Corpus Inscritionum Indicarum, Vol. 1, 1969: 174). යනුවෙන් අශෝක නාමයට පූර්වයෙන් 'දේවානංපිය' යන විරුද නාමය භාවිත කර ඇත්තේ දකුණු ඉන්දියාවේ පිහිටා ඇති 'මස්කි' ශිලා ලිපියේදී පමණි. දීපවංසයේදී 'පියදස්සි, පියදස්සන, අසෝක' (දීපවංශය සිංහලානුවාද සහිත, 1970: පරි. 06. ගාථා. 02). යන නම්වලින්ද මහාවංසයේදී 'චණ්ඩාසෝක, හා ධම්මාසෝක' (ඌනපූරණසහිතො මහාවංසො, 1959: පරි. 5. ගා. 189) යන නම්වලින්ද හඳුන්වා ඇත. 'අශෝක' සිය නමට පූර්වයෙන් භාවිත කර ඇති 'පියදස්සි' හෙවත් 'ප්‍රියදර්ශන' (Thapar, 1961: 21) යන විරුද නාමය අශෝකයන්ගේ මුත්තණුවන්ද භාවිත කළ බව 'රොමිලා තාපර්'ගේ අදහසයි. මේ පිළිබඳව තවදුරටත් අදහස් දක්වන 'රොමිලා තාපර්' පෙන්වා දෙනුයේ අශෝකයන්ගේ පෞද්ගලික නාමය 'අශෝක' වන බවත්

'පියදස්සි' යනු නිල නාමයක් මෙන් ම ඇතැම් විට රාජ්‍ය පද ප්‍රාප්තියෙන් පසුව පමණක් භාවිතයට ගත් නාමයක්ද වන බව ය. 'දේවානංපියෙ හා පියදසි' (Select Inscriptions Bearing on Indian History and Civilization, Vol. 01, 1969: 15 - 16) යන විරුද 'අශෝක' සිය සෙල්ලිපි බහුතරයක ම භාවිත කර ඇති විරුද නාමයන් ය. 'පතංජලී'ගේ **මහාභාෂ්‍යයට** අනුව 'දේවානම්ප්‍රිය' යනුවෙන් අර්ථගැන්වෙනුයේ 'භවත්', 'දීර්ඝායුෂ්', 'ආයුෂ්මත්' (සිංහල විශ්වකෝෂය, ii කොටස, 1965: 251) යන අරුත් ය. ඉහත මූලාශ්‍රය විග්‍රහයට අනුව 'දෙවානංපිය, පියදස්සි' 'ධර්මා' 'චණ්ඩා' යන විරුද නාම 'අශෝක' යන ඔහුගේ ප්‍රධාන සංඥා නාමයට විරුද නාම ලෙස භාවිත කර ඇති බව පැහැදිලි ය.

**කාලිංග යුද්ධය හා අශෝකගේ ජීවන පරිවර්තනය**

කාලිංග යුද්ධයෙන් කලකිරීමට පත් ඔහු සිය ප්‍රතිපත්තීන් වෙනස් කිරීමටත්, මිනිසුන්ට සමීප වීමටත් උත්සාහ කළේය. එම යුද්ධය හා බද්ධ වූ සිදුවීම් ඔහු බුදුදහම දෙසට වඩාත් නැඹුරු කරලීමට සමත් වූ බව ඇතැමුන්ගේ අදහසයි. අශෝක සිය අභිෂේකයෙන් හතරවන අවුරුද්දේදී බුදුදහම පිළිබඳව පැහැදුණු බව (සමන්තපාසාදිකාව, පඨමො භාගො, 2003: 38) පෙන්වාදෙන අතර අභිෂේකයෙන් තෙවන වසරේදී බුදුදහම වැළඳගත් බව **'අභිසිත්තො තීණි වස්සානි පසන්නො බුද්ධ සාසනෙ'** දීපවංශයේ සඳහන් වේ (දීපවංශය සිංහලානුවාද සහිත, 1970: පරි. 06. ගා. 20). අශෝක බුදුදහම වැළඳගැනීම සම්බන්ධයෙන් ශ්‍රී ලාංකේය මූලාශ්‍රය දක්වන තොරතුරු සත්‍ය නම් ඔහු කාලිංග යුද්ධය මෙහෙයවා ඇත්තේ බෞද්ධයකු බවට පත්වීමෙන් පසුව ය. ඔහු බුදුදහම වැළඳගැනීම සම්බන්ධයෙන් සංස්කෘත, මහායාන හා ජෛන වැනි මූලාශ්‍රය තුළද යම් යම් පරස්පරතා දක්නට ලැබේ. කෙසේ නමුදු බුදුන්වහන්සේගේ ඉගැන්වීම් කෙරෙහි වඩාත් ආකර්ෂණයවත්ම තම යටත් වැසියන් කෙරෙහි එතුමන් තුළ වූ කුළුණුබර සුභඵලදායී හැඟීම් වැඩියෙන් දළුලා ලියලීමට පටන්ගත් බව ඔහුගේ ප්‍රකාශනයන්ගෙන් පැහැදිලි කරගත හැකිය.

'අශෝක' 'ධර්මාශෝක' වීමට පෙර හැඳින්වූයේ 'චණ්ඩාශෝක' නමිනි. තම සොහොයුරන් නසා දැමීම, කාලිංග යුද්ධය, සිය ආඥාව පිළිනොගත් ඇමතියන් පන්සියයක් දෙනෙකුගේ හිස් ගසා දැමීම, තමන් ආශා කළ 'අශෝක' ගසක් කපා දැමීම නිසා සිය අන්තඃපුර ස්ත්‍රීන්ගේ කෙස්වැල්ලෙන් බැඳ ගින්නෙහි දවාලීම 'තසොයමාති අසුභාග්‍යවලෝක්‍ය' ආදී ක්‍රියාවන් නිසා රජ ක්‍රෑරතරයකි, හේ චණ්ඩාශෝකය, ක්‍රෑර අශෝකයයි ප්‍රසිද්ධ වූ බව දිව්‍යාවදානයේ සඳහන්ව තිබේ. (දිව්‍යාවදානය, 1999: 310) දිව්‍යාවදානයට අනුව ඔහු ක්‍රෑර අයෙකු වූයේ අභිෂේකයෙන් පසුව ය. නමුත් ආගම් මාරුවීමෙන් පසුව හේ සියලු දුෂ්ටකම්වලින් මිඳුණු අයෙක් ලෙස අශෝක ම හඳුන්වයි. (Thapar, 1961: 29) මහායානික හා ජෛන ග්‍රන්ථවල ඔහු ආගම් මාරු කිරීමෙන් පසුව වුව සැහැසිකම් ගණනාවක් කළ බව සඳහන් ය. (ආජීවකයන් සමූල ඝාතනය කළේලු) (ගුරුගේ, 2005: 277)

මහායානික හා ජෛන මූලාශ්‍රය අශෝකගේ චරිතය දුෂ්ට චරිතයක් ලෙස හුවා දැක්වීමට උත්සාහ ගෙන තිබේ. සියලු ම සහෝදරයන් මරා දැමීම, ආජීවකයන් මරා දැමීම වැනි කරුණු එක එල්ලේ පිළිගත යුතු නොවේ. එම කරුණු බොහෝ විට ඔහුට ප්‍රතිවිරුද්ධ අදහස් ඇත්තවුන්ගේ අර්ථකථනයන් ලෙස සැලකිය හැකිය. අශෝකගේ චරිතය දෙස

මධ්‍යස්ථව බැලීම තුළින් ඔහුගේ යථා ස්වභාවය අවබෝධ කරගත යුතු ය. පළමුව ඔහු කාමභෝගී ජීවිතයක් ගත කළ සමයේ 'කාමාශෝක' ලෙසද, දෙවනුව කෲරතර ජීවිතයක් ගත කළ අවධියේ 'චණ්ඩාශෝක' හෙවත් 'චණ්ඩාලශෝක' ලෙසද, පසුව දහම් මගට පිළිපන් අවධියේ 'ධර්මාශෝක' නමින් ධාර්මික ජීවිතයක් ගත කළ බවත් පෙන්වා දෙන 'රොමිලා තාපර්' 'අශෝක' චරිතය පැහැදිලි වශයෙන් කොටස් තුනකට බෙදා දක්වයි. (Thapar, 1961: 29) 'රොමිලා තාපර්' දක්වන අර්ථකථනයේ කිසියම් සත්‍යතාවක් ඇතැයි කල්පනා කළ හැකිය.

ඉහත සඳහන් කළ ආකාරයට අශෝක චරිතය වරින් වර විවිධ දිශානති කරා ගමන් කළ බව පෙනේ. කිසියම් අවධියක යම් දරදඬු පාලනයක් ක්‍රියාත්මක කළ අශෝක සිය චරිතය වෙනසකට බඳුන් කළේය. ඔහුගේ එම වෙනස්වීමත් සමඟ ඔහු දැඩි අවිහිංසාවාදී පිළිවෙතක් අනුගමනය කිරීමට පෙළඹුණි. ඔහුගේ එම අවිහිංසාවාදී පිළිවෙත සඳහා මාර්ගෝපදේශයන් ජෛන දහමින් මෙන් ම බුදුදහමින්ද නොවඩුව ලැබුණි. ඔහුගේ ජීවිතය වඩාත් පරිවර්තනීය වෙනසකට බඳුන්වනුයේ ඔහුට සිය සහෝදරයාගේ පුතුණුවන් වූ 'න්‍යග්‍රෝධ' සාමණේරයන් හමුවීමත් සමඟ ය. ඔහු හා න්‍යග්‍රෝධ හිමියන්ගේ හමුවීම පිළිබඳ තොරතුර දිව්‍යාවදානය මෙන් ම ථෙරවාදී මූලාශ්‍රයෙන්ද තහවුරු කරගත හැකිය. 'එකදිවසං රාජා සීහපඤ්ජරෙ ඨිතො අද්දස නිග්‍රොධසාමණෙරං රාජඞ්ගණෙන ගච්ඡන්තං දන්තං ගුත්තං සන්තින්ද්‍රියං ඉරියාපථසම්පන්නං' (සමන්තපාසාදිකා, පඨමො භාගො, 1929: 25) 'නිග්‍රෝධ' සාමණේරයන් වහන්සේගෙන් 'අප්පමාදො අමත පදං පමාදො මච්චුනො පදං'ති' යනාදී වූ ධර්ම දේශනයට සවන්දීමෙන් පැහැදුණු හෙතම බෞද්ධයකු බවට පත් වූ බව **සමන්තපාසාදිකාවේ මෙන්ම මහාවංශයේ** සඳහන්ව ඇත. (සමන්තපාසාදිකා, පඨමො භාගො, 1929: 27), (ඌනපූරණසහිතො මහාවංසො, 1959: පරි. 05. ගා. 70). සිය ජීවිත පරිවර්තනය සඳහා අශෝකට වඩාත් ආභාසය ලැබුණේ බෞද්ධ දර්ශනයෙන් හා භික්ෂු සංඝයාගෙනි. 'අවුරුදු දෙකහමාරකට වැඩි කාලයක් මම ගිහි උපාසකයෙක්ව විසීමි. එහෙත් මගේ වීර්යය එතරම් දැඩි නොවුනි. අවුරුද්දකට වැඩි කාලයක් සංඝයා වහන්සේ ළඟින් ඇසුරු කිරීමට පටන්ගත් බවත් එතැන් සිට තම ජීවිතය ආලෝකමත් වූ බවත්, ඒ කාලය තුළ හොඳින් ධර්මය පිළිපැදීය.' (Corpus Inscritionum Indicarum, Vol. 1, 1969: 166) ආදි වශයෙන් අශෝක බුදුදහම දෙසට නැඹුරු වීමෙන් පසුව ඔහුගේ ජීවිතයේ විශාල පරිවර්තනයක් වූ බව ඔහුගේ ප්‍රකාශයන්ගෙන් ම තහවුරු කරගත හැකිය.

### අභිලේඛනවලින් හෙළිවන අශෝකගේ දේශපාලන, සමාජ හා ආගමික ප්‍රතිපත්ති

අශෝකගේ දේශපාලන, ආගමික හා සාමාජීය ක්‍රියාවලියන් අනාවරණය කරන කදිම මූලාශ්‍රය වනුයේ ඔහු විසින් ම පිහිටුවා ඇති ශිලා ලේඛනයන් ය. තත් ක්ෂේත්‍ර පිළිබඳ අධ්‍යයනයට ශිලා ලේඛන මූලාශ්‍රයෙන් ලැබෙන ආලෝකය අතිමහත් ය. භාරතීය ආගම්හී සාරය උකහාගත් 'අශෝක' ධර්මතා පොදු ජනයා අතරට ගෙන ගියේ පොදු ජනයාට වඩාත් සමීප භාෂා මාධ්‍යයක් භාවිත කරමින් ය. ඔහු විසින් ගෙනහැර දැක් වූ දහම් කරුණු හා ධර්ම පාඨ පොදු ජනයා අතර ඉමහත් පිළිගැනීමට ලක්වීමත් ඔවුන්ගේ සිත් දිනා ගැනීමට හැකි වීමත් නිසා භාරතය තුළදී මෙන් ම බෞද්ධ ලෝකයේද ඔහු ජනප්‍රියත්වයට පත් විය. විවිධ දෘෂ්ටි කෝණවල එල්බගෙන සිටින නූතන ලෝකයේ ඉතිහාසඥයින් අශෝකව

විවිධාකාරයෙන් විවේචනයට ලක්කර ඇති නමුත් බෞද්ධයන් අතර ඔහු කීර්තියට පත්ව ඇත්තේ ධාර්මිෂ්ඨ අධිරාජයෙකු වශයෙන් හා තෙවන ධර්ම ප්‍රචාරයට අනුග්‍රහය දැක් වූ අසහාය බෞද්ධ අධිරාජයෙකු වශයෙනි. (සිංහල විශ්වකෝෂය, ii කොටස, 1965: 255) ඔහු දේශපාලන ලෝකයේ මෙන් ම බෞද්ධ ආගමික ලෝකය තුළද ජනප්‍රියත්වයට පත් චරිතයකි. ඉදින් එම චරිතයේ දේශපාලනික, සමාජීය හා ආගමික දැක්ම කවර ස්වරූපයක් ගත්තේද යන්න ඔහු විසින් පිහිටුවා ඇති ශිලා ලේඛන ඇසුරෙන් විමසුමට බඳුන් වේ.

**අශෝකගේ දේශපාලන ජීවිතය හා පරිපාලන ක්‍රියාවලිය**

මෞර්‍ය සිංහාසනය අශෝක අතට පත්වන විට එය ඉතා හොඳින් සංවිධිත පාලනයක් සහිත රාජ්‍යයක් බවට පත්ව තිබුණි. එය එවැනි තත්ත්වයකට ඔසවා තැබුයේ ඔහුට පෙර සිටි ඔහුගේ පියා වූ 'බිංදුසාර' හා සීයා වූ 'චන්ද්‍රගුප්ත' යන අධිරාජයන් විසිනි. එම ප්‍රතාපවත් පාලකයන් මෞර්‍ය පාලනය හා අධිරාජ්‍යය සංවිධානාත්මකව ගොඩනගා තිබූ බැවින් අශෝකයන්ට ඒ සඳහා අමතරව වෙහෙසීමට වුවමනාවක් නොවීය. අශෝකගේ මෞර්‍ය අධිරාජ්‍යය දකුණින් කේරළය දක්වාත් වයඹ දිගින් පර්සියාව තෙක්ද විහිදී තිබුණි. (දසනායක, 2004: 136) නමුත් ඔහුගේ විජිගීෂු ආශාව කාලිංග යුද්ධය දක්වා ඔහුව ගෙන ගියේය. ඔහුගේ ජීවිතයේ අතිශයින් ම වැදගත් හා තීරණාත්මක සිදුවීම වූයේ අභිෂේකයෙන් අටවන අවුරුද්දේ සිදු වූ කාලිංග යුද්ධ යයි. එහිදී මිනිසුන් ලක්‍ෂ ගණනකට ජීවිත අහිමිවීම්, අංගවිකලවීම්, පැහැර ගැනීම් සිදුවිය. **'දියඪමිතෙ පානෂතසහතෙ, යෙ තථා අපවුටෙ ශත ෂහෂමිතෙ තත හතෙ, බහු තාවතකෙ වා මටේ'** (Corpus Inscritionum Indicarum, Vol. 1, 1969: 44) මේ ආකාරයෙන් සිදු වූ විනාශකාරී තත්ත්වයන් නිසා කාලිංග යුද ජයග්‍රහණය අශෝකට තෘප්තිමත් බවට වඩා ගෙන ආවේ අතෘප්තිමත් බවකි. ඔහුගේ අතෘප්තිමත් බව, කලකිරීම තහවුරු කරන කදිම ශිලාලේඛනය වනුයේ 'කාල්සි' පර්වතයේ දහතුන්වන ගිරි ලිපියයි. සිය රාජ්‍යාභිෂේකයෙන් අටවැනි රාජ්‍ය වර්ෂයේදී සිදු වූ කාලංග යුද්ධයේදී මෙයාකාරයෙන් මිනිසුන් මරණයට පත්වීම හා වෙනත් අපහසුතාවන්ට පත් වූ බවත්, ජය නොගත් රටක් දිනීමේදී සැබැවින් ම ඇතිවන මිණීමැරුම් හෝ මිය යෑම් හෝ බන්ධනයන්ට ලක්කිරීම, දරුණු දුක් උපදවන බවත් එය බැරෑරුම් බවත් දෙවන ප්‍රිය දර්ශන විසින් සලකනු ලැබේ. **'අවිජිතං හි විජිතමනෙ එ තතා වධ වා මලනෙ වා අපවහෙ වා ජනසා බාඪ වේදනියමුනෙ ගුලුමුතෙ වා දේවානං ප්‍රියෂා'** (Corpus Inscritionum Indicarum, Vol. 1, 1969: 44) යන්නෙන් එය පැහැදිලි කෙරේ. දැඩි පාලනයක් තුළින් සිය රාජ්‍යය පුළුල් කරගැනීමට යත්න දැරූ අශෝක එතුළින් ම කිසියම් කම්පනයකට පත්ව සිටි බව මෙයින් පැහැදිලි වේ. මෙම යුද්ධයෙන් ඇතිවුණු කම්පනය කොතරම්ද යත් සමස්ත යුද ව්‍යාපාරය ම අත්හැරීමට තරම් එය බලවත් වූ බව කිව යුතු ය. එම යුද්ධයේ වූ භයානකත්වය හා සිය සොහොයුරන් මරමින් ගෙනගිය දරුණු ප්‍රතිපත්තියත් නිසා අශෝකයන් 'චණ්ඩාශෝක' නමින්ද ඇතැම් මූලාශ්‍රයන්හී හඳුන්වා ඇත. (සමන්තපාසාදිකාව, පඨමො භාගො, 2003: 40), ඌනපූරණසහිතො මහාවංසො, 1959: පරි. 5. ගා. 189).

දේශපාලනික වශයෙන් වෙනස් මාවතකට අවතීර්ණ වන අශෝක 'නව විජයං ම විජයතවිය මනිෂු ෂයකෂි..' මාගේ දරුවෝද, මුණුබුරෝද, අලුතින් රටවල් ජයගැනීම වටිනා ක්‍රියාවක් ලෙස නොසලකත්වා යනුවෙන්ද, යම් ලෙසකින් එබඳු ජයග්‍රහණයක් ලැබුවොත්,

කරුණාව පෙන්වීම හා සුළු දඬුවම් දීමත් රුචි කෙරෙත්වා. ඔවුහු ධර්මයෙන් දිනීම ම නියම දිනීම ලෙස සලකත්වා (Corpus Inscritionum Indicarum Vol. 1, 1969: 23). ආදි වශයෙන් සිය අනුප්‍රාප්තිකයන්ට රාජ්‍ය පාලනයේදී අනුගමනය කළ යුතු පිළිවෙත සිහිපත් කරයි. මෙම ලේඛනය ලිවීමේ පරම අපේක්ෂාව වනුයේ සිය දරු මුනුබුරන්ද යුද්ධයෙන් වැළැක්වීමයි. **'පුතා පරපාතා මෙ අසුනවං විජයෙ විජයතවිය විජයෂි.... යො විජයෙ ක්‍ෂංතිච ලුහුදංඩහ ච රොචෙතු'** (Corpus Inscritionum Indicarum Vol. 1, 1969: 45). ආදි වශයෙන් 'කාල්සි' ලිපියේ එන පාඨයෙන්ද පැහැදිලි වනුයේ යුද්ධය කැමතිනම් ලුහුඩින් දඬුවම් දිය යුතු බව ය. යුදමය ක්‍රියාවලියක විපාක මැනවින් අවබෝධ කරගත් අශෝක යුද්ධය ප්‍රතික්ෂේප කරමින් සිය අනුප්‍රාප්තිකයන්ද අනුගාමිකයන්ද නිවැරදි මාර්ගයට ගෙන යාමට දැඩි උත්සාහයක නිරත වූ බව මෙයින් ගම්‍ය වෙයි.

කාලිංග දේශයට විරුද්ධව කළ යුද ව්‍යාපාරය නිසා ඔහුගේ දේශපාලන ප්‍රතිපත්ති හා චරිතය වෙනස් කිරීමට සමත් වූයේද යන්න විවිධ උගතුන් අතර මතවාද පවතී. ඔහුට එම යුද්ධයේ අමිහිරි අත්දැකීම් නිරන්තරයෙන් වද දුන්න බව ඔහු එය පැහැදිලි කර ඇති ආකාරයෙන් ම තහවුරු කරගත හැකිය. මෙයින් පසුව ඔහු සටන්වලින් තොරව ධර්මයෙන් අනිකුත් රාජ්‍යයන් තමන්ට වසඟ කර ගැනීමට කටයුතු කළ බව පෙනී යයි. කාලිංග යුද්ධයේ විපාකයන් නිසා පසු තැවුණු රජු මේ සඳහා සාධාරණයක් ඉටුකිරීම සඳහා තියුණු වූ ධර්ම පාලනයක්, (ධංමවායෙ) ධර්ම ක්‍රියාවක් (ධංමකාමතා), ධර්මානුශිෂ්ටියක් (ධංමානුසථී) කාලිංගය අත්කර ගැනීමත් සමඟ පවත් වන්නට යෙදිණ. (Corpus Inscritionum Indicarum Vol. 1, 1969: 43) කාලිංග යුද්ධයෙන් පසුව අශෝකගේ රාජ්‍ය ප්‍රතිපත්ති වෙනස් වූයේ කවරාකාරයෙන්ද යන්න මෙයින් හඳුනාගත හැකිය. ඉහත සඳහන් කළ ආකාරයට ඔහු ප්‍රදේශ ජය ගැනීම වෙනස් කළ බව දහතුන්වන 'ගිරිනාර්' ලිපියෙන් පැහැදිලි වෙයි. ධර්මයෙන් විදේශයන් ජය ගැනීම ම ප්‍රමුඛත ම විජයග්‍රහණය බව දේවානම්ප්‍රියයන් විසින් සලකනු ලැබේ. **'අයි ච මුඛමුත විජයේ දේවානංප්‍රියස යෝ ධ්‍රම විජයෝ'**ධර්ම' (Corpus Inscritionum Indicarum, Vol. 1, 1969: 22). යන්නෙන් එය ගම්‍ය වන අතර ඔහුගේ දේශපාලන ප්‍රතිපත්තීන්හි වෙනස්වීම් පෙන්නුම් කෙරෙන කැඩපතක් ලෙස මෙම ලිපිය පෙන්වාදිය හැකිය.

ඇතැම් විචාරකයන්ට අනුව මෙයාකාර වූ යුද්ධයක් කාලිංගය තුළ සිදු වූයේ නැත. ඔවුන් එවැනි අදහසක් දැරීමට පදනම්ව ඇත්තේ මෙම යුද්ධය පිළිබඳ කරුණු ඇතුළත් ලේඛනයක් කාලිංග දේශයෙන් හමු නොවීමයි. ඔවුන්ට අනුව මෙම යුද්ධය අතිශයෝක්තිමය කරුණකි. ඔවුන් සිතන ආකාරයට අශෝක බොරුවෙන් හා රැවටීමෙන් මිනිසුන් මුළා කළ අයෙකි. නමුත් දැනට හමු වී ඇති බොහෝ ශිලා ලේඛන හා සාහිත්‍යය මූලාශ්‍රයට අනුව පැහැදිලි වනුයේ මෙම යුද්ධයත් අශෝකයන්ගේ ජීවිත පරිවර්තනයත් අතර කිසියම් සබඳතාවක් ඇති බව ය.

යුදමය ක්‍රියාදාමයකින් රාජ්‍යයන් දිනීම අත්හැර දැමූ අශෝක ධර්මය පදනම් කරගෙන සමීප රාජ්‍යයන් මෙන් ම සිය දේශයෙන් ඈත රාජ්‍යයන්ද තමන් හා සමීප කරගැනීමට කිසියම් වැඩපිළිවෙළක් ඔහු විසින් ක්‍රියාවට නැංවූ බව ඔහුගේ ශිලා ලේඛන සාක්ෂි සපයයි.

ඒ සඳහා ඔහු අනුගමනය කළ ක්‍රියාදාමයන් අතර ප්‍රමුඛ වූයේ ධර්මදූතයින් විවිධ දේශයන් වෙත පිටත් කර යැවීමයි. මෙම ක්‍රියාන්විතය ඔහුගේ දහතුන්වැනි 'ගිරි' ලිපියේදී මෙන් ම දහතුන්වන 'කාල්සි' ලිපියේද සඳහන්ව ඇත. '**ෂවේෂු ච අතෙෂු අ ෂෂු පි යොජන ෂතෙෂු අත අතියෝග නාම යොනලා......**' වශයෙන් දැක්වෙන පරිදි යොදුන් හයසියයකට ඇත පිහිටි 'අන්තියෝග' නම් යවන රජුගේ රාජ්‍යයේද 'අන්තියෝක' රජුගේ රාජ්‍යයෙනුත් එපිට සිටින 'තුලමය, අන්තෙකින, මකා, අලිකසුන්දර, නම් රජවරුන් සතර දෙනාගේ රාජ්‍යන්හීද, පහළ දකුණෙහි 'චෝළ, පාණ්ඩ්‍ය සහ තාම්‍රපර්ණ යන රටවලද එසේම මෙහි රජුගේ විජිත වූ යවන, කාම්බෝජ, දේශයන්හිද, නාභක හා නාභපඞ්ක්තීන්ගේ රටවලද, භෝජ - පටිතික ආන්‍ධ්‍ර, පාලද දේශයන්හීද, යන සෑම රටවල ම දෙවානම්පිය රජුගේ ධර්මානුශාසනා පිළිපදිනු ලැබෙත්. (Corpus Inscritionum Indicarum, Vol. 1, 1969: 44) ආදි වශයෙන් ඉහත සඳහන් කළ ලේඛයන්ගෙන් අශෝක විසින් සිදු කළ ධර්ම ප්‍රචාරක කටයුතු කවරේද, කුමන රාජ්‍යයන් වෙත එය ගෙන යන ලදද යන්න පැහැදිලි වේ. එයින් ප්‍රකට කරන තවත් වැදගත් සාධකයක් වනුයේ ඔහු අසල්වැසි රාජ්‍යයන් තමන් වෙත දිනාගැනීම සඳහා අනුග මනය කළ පිළිවෙත කවරේද යන්න තහවුරු වීමයි. ඔහු යුද්ධය වෙනුවට සිය දේශයේ මෙන් ම ඉන් පිටත ජනයා වෙත ගෙන ගියේ ධර්මයයි. ඔහු සමස්ත ප්‍රජාවගෙන් අපේක්ෂා කළේ ධර්මයට අනුගත ජීවිතයකි. ඒ බව 'දේවියන්ට ප්‍රිය වූ ප්‍රියදර්ශී රජුගේ දූතයෝ යම් පෙදෙසකට නොයේද, ඒ පෙදෙසවල වැසියෝද, දේවානම්පිය රජුගේ ධර්ම චර්යාව, ධර්ම විධානය, ධර්මානුශාසනය ගැන අසා ධර්මය අනුව පිළිපදිත්. මතුවටද පිළිපදින්නාහ. (Corpus Inscritionum Indicarum, Vol. 1, 1969: 23) යන ප්‍රකාශයෙන් තහවුරු වේ.

ධර්මාශෝක සිය පාලන ප්‍රතිපත්තියේදී අනුගමනය කළ සහනශීලි ප්‍රතිපදාව ඔහු විසින් පිහිටුවා ඇති අභිලේඛන තුළින් සනාථ වෙයි. ඔහු නිරන්තරයෙන් දඬුවමට යොමු වූයේ නැත. සිය නිලධාරීන්ටද උපදෙස් දී තිබුණේ සිය සිතුවිලිවලට අනුව ක්‍රියාකරන ලෙසය. 'කිසියම් කෙනෙකුට යුක්තිය පසඳලීමේදී බන්ධනාගාරගත වීමට සිදු වේ. නැතිනම් කටුක දුක්වලට ලක්වීමට සිදු වෙයි. (බන්ධනං වා පලිකිලේසං) ඔවුන් අතුරින් කෙනෙකු කරුණක් නැතිව ම දඟගෙයින් නිදහස් වීමට පුළුවනි. ඒ අතර ඒ වර්ගයේ වෙනත් අය (දුඛීයකි) ශෝකයෙන් දුකින් සිටියි. (Corpus Inscritionum Indicarum, Vol. 1, 1969: 92 - 93) රාජ්‍ය පාලනයේදී නීතිය හා දණ්ඩනය කෙසේ ක්‍රියාත්මක කළ යුතුද එය කොතරම් සාධාරණ විය යුතුද යන්න මෙයින් සාකච්ඡාවට බඳුන්ව ඇත. 'ජෞගඩ' ලිපියේදී 'අපි මැද පිළවෙත අනුගමනය කරන බව' (මඣං පටිපාදයේමාති) යනුවෙන්ද, ඔබලා ද එය ප්‍රාර්ථනා කරනු ලබත්වා (තත තුළෙහි ඉච්ඡිතවියේ) (Corpus Inscritionum Indicarum, Vol. 1, 1969: 112) ආදි වශයෙන් ඔහු ක්‍රියාත්මක කළ මැද මාවත පැහැදිලි කර ඇත. මෙම කරුණුවලින් පැහැදිලි වනුයේ ඔහු රාජ්‍ය පාලන ක්‍රියාවලියේදී මැද මාවත තෝරාගත් බව ය.

ඉහත සඳහන් කළ ආකාරයට සමාජීය ජීවීන් වරදේ බැඳෙන්නේත් දඬුවම් විඳින්නේත් ඊර්ෂියාව හා ක්‍රෝධ සහගත බව නිසා ය. එනිසා එවැනි සිතුවිලිවලින් වැළකී වරදින් ඈත්වන ලෙස අශෝක සිහිගන්වයි. ඉහත සඳහන් කළ ස්ථම්භ ලිපි දෙකෙහි එන කරුණුවලින් පැහැදිලි වනුයේ දඬුවමට ලක්වූවන් කෙරෙහි අශෝකගේ දැක්ම කවරේද යන්නයි. '... මෙය කැමති විය යුතුම ය. කුමකටද යත් විනිශ්චයේ සමාන බව හා දඬුවමේ සමාන බව

(ව්‍යවහාර සමතා දණ්ඩ සමතා) සඳහා ය. මා විසින් මරණ දණ්ඩනය සඳහා දෙන ලද නියෝගය නැවත සලකා බැලීම කරන ලදි. බන්ධනය, හිර දඬුවම, වධය යන මේවාට නියම වූ මිනිසුන්ට මා විසින් දින තුනක කල් දීමක් කරන ලදි. ඔහුගේ නෑයන් ජීවිතය ආරක්‍ෂා කිරීමට කල්පනා කරත්ද, මරණයට පත්කරනු ලබන්නහු පිළිබඳව කල්පනා කොට දානයන් දෙත්ද පරලොව සඳහා උපෝෂතයක් හෝ කෙරෙත්ද ....' (Corpus Inscritionum Indicarum, Vol. 1, 1969: 94) යනුවෙන් බන්ධනාගාර ගතවූවන්ට සිය පරලොව ජීවිතය දිනීම සඳහා කටයුතු කරලීමට අවස්ථාව සලසා දී තිබේ. එසේ ම බන්ධනාගාරගත වූවන්ට එයින් නිදහස් වීම සඳහා ඇප වන්දි ලබාදීමක් ගැන සොයා බලන අශෝක 'ඇපැලට' (අභියාචනයට) අනුව තීන්දුව වෙනස් නොවූයේ නම් මරණයට සූදානම් වීමට තුන් දිනක් කල්දී ඇත. මෙයාකාරයෙන් කල්දීම සිදුකර ඇත්තේ ආගමික වතාවත් කිරීමට, දූ දරුවන් හමු වී දේපළ පවරාදීම හා ඔවුන් සමඟ කළ යුතු දේ සාකච්ඡා කිරීමට අවස්ථාවක් සලසා දීමේ අදහසිනි. අධිකරණ ක්ෂේත්‍රය තුළ අභියාචනා ක්‍රමයක් හඳුන්වාදීම ඔහුගේ පාලන ක්‍රියාවලියේ උතකෘෂ්ඨ බව කියාපාන්නකි. මෙම කරුණුවලින් පැහැදිලි වනුයේ ඔහුගේ පාලනය දරදඬු පාලන ප්‍රතිපත්තියක් මත ක්‍රියාත්මක නොවූ බව ය. මරණ දණ්ඩනයට ලක්වූවන්ට පවා පරලොව ජීවිතය සැපවත් කරගැනීමට අවැසි අවස්ථාවන් සලසාදීමෙන් ඒ බව වඩාත් තහවුරු වේ.

දේශපාලනික වශයෙන් ඔහු සිය දැක්ම මහජනතාව වෙත ගෙන ගියේ ඔහු විසින් පත් කළ විවිධ රාජ්‍ය නිලධාරීන් හරහාය. මුල් අවස්ථාවේදී ඔහුගේ දැක්ම ජනතාව අතරට ගෙන ගියේ රජයේ සාමාන්‍ය පරිපාලන කාර්යයන් හා සම්බන්ධ නිලධාරීන් ය. මීට අමතරව බ්‍රාහ්මණයින්, ඇතැරුවෝ, රියදුරෝ හා වෙළෙන්දන්ද මේ සඳහා යොදාගත් බව 'බෂාම් හා රොමිලා තාපර්' වැන්නවුන් විසින් පෙන්වා දී තිබේ. ඔහුගේ ධර්ම ප්‍රචාරයට මුලින් සිටියේ 'දූත' නමින් හැඳින්වුණු විශේෂ නියෝජිත පිරිසකි. නමුත් තුන් අවුරුද්දක් ඇතුළත ඔවුන් වෙනුවට 'මහාමාත්‍ර' නම් නව නිලධාරි පිරිසක් පත්කර ඇත. ඔවුන්ගේ කාර්යය වී තිබුණේ ආධ්‍යාත්මික ගුණවගාව සඳහා ආචාරධර්ම සමාජය ඉදිරියට රැගෙන යාමයි. එනිසා ඔවුන් ධර්ම 'මහාමාත්‍රවරු' ලෙස හඳුන්වා තිබේ. (ගුරුගේ, 2005: 209)

'සුවණ්ණගිරිතො අයපුතස මහමතනං ච වචනෙන ඉසිලසි මහමත ආරොගියං වතවිය' (Corpus Inscritionum Indicarum, Vol. 1, 1969: 178). යනුවෙන් අශෝක රජතුමා විසින් කුමාරවරුන් සහ ප්‍රාදේශීය මහාමාත්‍රවරුන් මගින් මහාමාත්‍රවරුන්ට අණ දීම් කළ බව තහවුරු කරගත හැකිය. 'දෙවියන්ට ප්‍රිය වූ තෙමේ මෙසේ කියයි. 'සා මා පා වාසි මහාමාත්‍රවරුන්ට සහ නගර ගුත්තිකයන්ට රාජවචනානුසාරයෙන් මෙසේ කිව යුතු වන්නේ ය. මාගේ යම් මතයක් වේද එය ප්‍රකට වේවා සියල්ලෝ ම ඒ වූ පරිද්දෙන් කාර්ය කෙරෙත්වායි කැමති වෙමි. යුෂ්මතුන් කෙරෙහි මාගේ උපදේශය ඒ අභිප්‍රාය සිද්ධියට ප්‍රධාන උපාය වෙයි. ඔබලා යම්සේ සජ්ජනයන්ගේ ප්‍රීතිය ඇද ගැණීමට සමත් වන්නහුද එසේ වෙත්වා.' (අභයසිංහ, 1926: 100) ඔහු සිය නිලධාරීන්ගෙන් අපේක්ෂා කළේ කුමක්ද යන්න මෙයින් පැහැදිලි ය. මහා මාත්‍රවරුන්ට අමතරව 'යුත හා ලජුක' (රජ්ජුක) යනුවෙන් නිලධාරි පිරිසක්ද අශෝකගේ පරිපාලන ක්‍රියාවලියට සහභාගි වී සිටි බව පෙනේ.

'මාගේ රාජුකයින් බෙහෝ දහස් ගණනක් මනුෂ්‍යයින් වෙනුවෙන් කටයුතුවල නියලී සිටී. මිනිසුන්ට ත්‍යාග දීම් හෝ දඬුවම් දීම යන දෙක පිළිබඳව මම ඔවුන්ට (රජ්ජුකයින්ට) නිදහස දුනිමි. ඔවුන් නගර හා ජනපදවාසී සියලු ජනතාවගේ හිතසුව පිණිස කටයුතු කරත්වා' (Corpus Inscritionum Indicarum, Vol. 1, 1969: 142). යනුවෙන් රජ්ජුකයන්ට පැවරී තිබූ කාර්යයන් හා ඔවුන්ගෙන් අපේක්ෂා කළේ කුමක්ද යන්න සඳහන් කර ඇත. 'මාගේ මහාමාත්‍රවරු බොහෝ දැහැමි කටයුතු හා විවිධ රාජ අනුග්‍රහයන් කිරීමෙහි නියුක්තව සිටිත්. ඔවුහු ගෘහස්ථ, උදාසීන, සියලු ම ජනයා හා සියලු දෘෂ්ටිකයන්ගේත් හිතවැඩ පිණිස නියුක්තව සිටිත්. (Corpus Inscritionum Indicarum, Vol. 1, 1969: 142) සිය මහාමාත්‍ර නම් නිලධාරීන් මගින් සාමාන්‍ය ජනයාගේ මෙන් ම විවිධ ආගමික කණ්ඩායම්හී කටයුතු සිදුකළ බව මෙයින් පැහැදිලි වේ. ඒ අනුව මහාමාත්‍රවරු, ධර්ම මහාමාත්‍රවරු, ස්ත්‍රී අධ්‍යක්ෂක මහාමාත්‍රවරු, දූතයෝ, ලිපිකාරයෝ, යුක්තක, රජ්ජුක ආදි නිලධර පැලැන්තියක් අශෝකයන්ගේ පාලනය ක්‍රියාත්මක කිරීමට සහය වී ඇති බව පෙනේ. මෙයින් පෙනී යනුයේ නිලධාරී යාන්ත්‍රණයක් මගින් අශෝක සිය දේශපාලන දර්ශනය හා සදාචාර පද්ධතීන් ජන සමාජයට ලබාදීමට උත්සාහගෙන ඇති බව ය.

**මිනිස් හා තිරිසන්ගත සමාජ කණ්ඩායම් පිළිබඳ අශෝකගේ දැක්ම**

අශෝක රජතුමා මිනිස් හා තිරිසන්ගත සමාජ කණ්ඩායම් කෙරෙහි අනුගමනය කළ ප්‍රතිපත්තීන් හා ඔහු තත් සමාජ කණ්ඩායම් සම්බන්ධයෙන් දැක්වූ ආකල්පයන් කවරේද යන්න ඔහු විසින් පිහිටුවා ඇති අභිලේඛන මූලාශ්‍රය ඇසුරෙන් අධ්‍යයනය කළ යුතුව ඇත. ශිලා ලේඛන සන්නිවේදන මාධ්‍යය තුළින් ඔහු හුදෙක් අපේක්ෂා කළේ සමාජයේ යහපතයි. සමාජය යම්සේ යහපත් වන්නේද එයින් රාජ්‍යය යහපත් වන්නේය යන අදහසේ සිට එතුමා ක්‍රියාත්මක විය. 'මම බණ ඇස්සවීම් අස්සවන්නෙමි. ධර්මානුශාසනා කරන්නෙමි. ජනයාට අවවාද කිරීමට රාජ පුරුෂයෝද, දස දහස් ගණන් වැසියන් අතර රජ්ජුකයින්ද '**... එස මෙ හුතා. ධම්මසවනානි සවාපයාමි**' (Corpus Inscritionum Indicarum, Vol. 1, 1969: 123). යොදවන ලදී. අශෝක සියලු ම ප්‍රජාව දුටුවේ තම දරුවන් ලෙස ය. ඔවුන්ගේ මෙලොවත් පරලොවත් යහපත් කරලීම සිය අපේක්ෂාව බව 'ජෞගඩ' ලිපිය තුළන් කියා සිටියි. 'සව මුනිසා මේ පජා. අථ පජායෙ කිංති මෙ සවණෙ.......' (Corpus Inscritionum Indicarum, Vol. 1, 1969: 115). තම දරුවන් කෙරෙහි පියෙකුගේ හදවතේ ඇතිවන දයාව, අනුකම්පාව සෙනෙහස සිය රටේ ජනතාව කෙරෙහි ඇති වන්නේ නම් ඔහු ශ්‍රේෂ්ඨ පාලකයෙකි. සිය රටවැසියන්ද තම සුජාත දරුවන්ය යන හැඟීම මත ක්‍රියාත්මක වූ අශෝක ඔවුන්ට නිවැරදි මාර්ගයත් ධර්මාවබෝධයත් ලබාදීමට විවිධ උපක්‍රම භාවිත කළේය. සිය ප්‍රජාවගේ මෙලොව ජීවිතය මෙන් ම පරලොව ජීවිතයද සැපවත් කිරීම සඳහා නිශ්චිත වැඩපිළිවෙළක් අශෝකට තිබුණු බව මෙයින් පැහැදිලි වේ. 'ජෞගඩ' ලිපියේ සඳහන් ආකාරයට සිය ප්‍රජාව තම දරුවන් සේ දැකීම සැබවින් ම ඔහුගේ හදවතේ පැන නැඟුණු සැබෑ සිතුවිල්ලක්ද එසේත් නොමැති නම් එය දේශපාලනමය වශයෙන් භාවිත කළ උපක්‍රමයක්ද යන්න නිශ්චිතව ම කිව නොහැකි ය.

දෙවැනි 'ගිරිනාර්' ලිපිය තුළින් අශෝක සිය ප්‍රජාව හා අනිකුත් සත්ත්වයන් කෙරෙහි කටයුතු කළේ කෙසේද යන්න හෙළිදරව් වේ. එහි එන විස්තරයන්ට අනුව අශෝක රජු

මිනිසුන්ට පමණක් නොව සතුන්ටද ප්‍රතිකාර කළේය. **'ද්වේ චිකිෂා කතා. මනුස චිකිෂා ච පසුචිකිෂා...'** (Select Inscriptions Bearing on Indian History and Civilization, Vol. 01, 1965: 17). **'මූලානි ච ඵලානි ච යත්‍ර යත්‍ර නාස්ති සර්වත හාරාපිතානි රෝපාපිතානි'** (Corpus Inscritionum Indicarum, Vol. 1, 1969: 130). ප්‍රතිකාර සඳහා අවැසි මුල් වර්ග මෙන් ම ගෙඩි වර්ග සහිත ගස් ගෙනවිත් විවිධ ස්ථානවල රෝපණය කිරීමේ වැඩපිළිවෙළ ඔහු අතින් ක්‍රියාත්මක වූ දූරදර්ශී ක්‍රියාවලියකි. දෙපා සිවුපා සත්ත්ව කොට්ඨාස කෙරෙහි අවැසි නීරෝගී බව ලබාදීම කෙරෙහි අවධානය යොමු කළ අශෝක කිසිඳු භේදයකින් තොරව ඔවුන්ට ප්‍රතිකාර කළේය. සෞඛ්‍ය සම්පන්න ප්‍රජාවක් ඇතිකිරීම ඔහුගේ අරමුණ වූ බව පැහැදිලිය. එසේ ම සියලු සත්ත්වයන් කෙරෙහි එසේ ප්‍රතිකාර කිරීම හා එයට අවශ්‍ය කරන සම්පත් සම්පාදනය කිරීම පාලකයා අතින් ඉටුවිය යුතු යුතුකමක් ලෙස සලකා කටයුතු කළ බව මෙයින් ගම්‍ය වෙයි. සෞඛ්‍ය සේවය නගාසිටුවීමට අමතරව සතුන්ට හා මිනිසුන්ට සෙවන සඳහා මහා මාර්ග ආසන්නයේ නුග ගස් පිහිටුවන ලද බවත් ඔවුන්ගේ පහස නිවා ගැනීම සඳහා ළිං ආදිය කැන වූ බවත් එහි සඳහන්ව තිබේ.

සමාජ සුබසාධනය ඉහළින් ඇගයූ අශෝක රජතුමා ඒ නිසා ම අඹ උයන් රෝපණය කරවීම, ක්‍රෝශ අටෙන් අටට ළිං කරවීම, විශ්‍රාම ශාලා පිහිටුවීම, සතුන්ගේ ප්‍රයෝජනය පිණිස ඒ ඒ තන්හි පැන්හල් පිහිටුවීම ආදි කටයුතු කරන ලදි. අශෝක මේ ආකාරයෙන් කටයුතු කළේ ජනතාවට ධර්මානුකූලව ජීවත්වීමට අවකාශ සැලසීම සඳහා ය. ඔහුගේ මහජන ප්‍රතිපත්තිය සහමුලින් ම සාරධර්ම ප්‍රවර්ධන කාර්ය කෙරෙහි ම නැඹුරු වී තිබුණු බව මෙයින් පෙනී යයි. **'ඉමං චු ධම්මානුපටිපති අනු පටිපජංතු'** (ගුරුගේ, 2005: 212). ඔහු සමාජය කෙරෙහි අනුගමනය කරන ලද ප්‍රතිපත්ති නිසාවෙන් සමාජය කොතරම් යහපත් මාර්ගයට නැඹුරු වී ඇතිද යන්න ඔහුගේ හතරවන 'ගිරිනාර්' ලිපියෙන් පැහැදිලි වෙයි. බ්‍රාහ්මණ හා ශ්‍රමණයන්ගේද මවුපියන් හා සිවුපා සතුන්ගේද දහම්හී හැසිරීම වර්ධනය වී ඇත. **'එස අජේ ච බහු විධෙ ධම්මචරණේ වඩීතෙ'** (Corpus Inscritionum Indicarum, Vol. 1, 1969: 5-6). යන්නෙන් ඒ බව සනාථ වෙයි. මෙලෙස මිනිසුන්ට මෙන් ම සෑම සත්ත්වයෙකුට ම අශෝක විසින් කරන ලද සැලකුම්වලින් අශෝකගේ සමාජ දැක්ම කවරේද යන්න අවබෝධ කරගත හැකිය. තවද ධර්ම මහාමාත්‍යන් යොදවා ඇති ආකාරයෙන් පෙන්නුම් කරනුයේ ඔහුගේ සමාජ දැක්ම පොදු එකක් වූ බව ය. තමන් ධර්ම මහාමාත්‍යන් යෙදවූයේ ගිහියන්ගේ හා පැවිද්දන්ගේ යහපත සඳහා හේතුවන නොයෙක් කටයුතු සඳහා බවත් ඒ අනුව සංඝයාගේ වැඩ පිණිසද, බ්‍රාහ්මණයන් සඳහාද, අජීවකයන් සඳහාද, එසේ ම සියලු පාෂණ්ඩයන් සඳහාද ආදි වශයෙන් ඔවුන් වෙත වෙන් වෙන් වශයෙන් ධර්ම මහා මාත්‍රවරු යොදවන ලද බව පැහැදිලි කෙරේ. (Corpus Inscritionum Indicarum, Vol. 1, 1969: 131) එසේ ම මෙහි සඳහන් නොවුණු ආගමික නායකයන් අතරටද සිය නියෝජිතයන් යවන ලද බව ඔහු විසින් ප්‍රකාශ කර තිබේ. මෙසේ තමන්ට හැකි සෑම කාර්යක් ම හැකි උපරිමයෙන් කිරීමට අශෝක තම රාජ්‍ය ප්‍රතිපත්ති උපයෝගී කරගෙන ඇති බව ඉහත කරුණුවලින් තහවුරු වෙයි.

එසේ ම ඉහත සඳහන් නිලධාරීහුද මගේ සහ මගේ බිසෝවරුද තැගි බෙදා දීමෙහි යොදවන ලද බවත් ඔවුන් සිය බිසව, දරුවන් වෙනුවෙන් හා තමන් වෙනුවෙන්ද මහ ජනයා

වෙනුවෙන්ද ධර්ම දානය, ධර්ම ප්‍රතිපත්ති ක්‍රියාවට නැංවීම් ආදි කටයුතු කරන ලද බවත් ලෝකයා තුළ දයාව, අනුකම්පාව, සත්‍ය ගරුක බව, පිරිසිදු බව, සතුට හා දියුණුව ඇති කරලීමට කටයුතු කරන බවත් අශෝක විසින් ප්‍රකාශ කර තිබේ. (පඤ්ඤාසාර හිමි, 1965: 134) මිනිසුන් අතර පැවැති සත්ත්ව හිංසාව, පූජකයන්ට ගරු නොකිරීම ආදි අධර්මිෂ්ට ක්‍රියා ඔවුන් අතුරින් බැහැර කරමින් ඔවුන්ට යහපත් ගුණ ධර්ම පුරුදු කරන ලද්දේ 'විමාන දර්ශන, හස්ති දර්ශන' ආදිය පැවැත්වීමෙනි. ඒ බව හතරවන 'ගිරි ලිපියෙන්ද තහවුරු වේ. මිනිසුන් තුළ ගුණ ධර්ම ඇති කිරීම සඳහා විවිධ ක්‍රමෝපායන් ක්‍රියාවට නැංවූ අතර ඒ සඳහා විවිධ නිලධාරීන්ද පත් කළේය. (ධම්මවිසුද්ධි හිමි, **කල්පනා,** 12) මෙලෙස සිය නිලධාරීන් මාර්ගයෙන් හා විවිධ ක්‍රම තුළින් ලෝකයාගේ සිත් තුළ යහපත් ගුණධර්ම දියුණු කිරීමට, ඔවුන්ගේ දෙලොව දියුණුව සලසන්නට අශෝක කටයුතු කළ අතර එයින් ඔහුගේ සමාජ ප්‍රතිපත්තිය කවර ස්වරූපයක් ගත්තේද යන්න හෙළිදරව් වේ.

දේශනයට වඩා ආදර්ශය වඩාත් ප්‍රායෝගික යැයි අවබෝධ කරගත් අශෝක තම ජීවිතය නිවැරදි දිශානතිය කරා ක්‍රමානුකූලව රැගෙන ගියේ කෙසේද යන්න ජනතාවට සිහිපත් කරන අතර එම පිළිවෙත සිය රටවැසියන්ද අනුගමනය කිරීම තමාගේ අපේක්ෂාව බව සිහිපත් කරයි. ඔහුගේ මෙම ජීවිත පරිවර්තනය හා ක්‍රියා පිළිවෙත ඔහු විසින් පිහිටුවා ඇති ශිලා ලේඛන ඇසුරින් තහවුරු කරගත හැකිය. 'මව්පියන්ට සේවය කිරීම, ගුරුවරුන්ට සේවය කිරීම, වැඩිහිටි මහල්ලන් කෙරෙහි මනාසේ හැසිරීම, ශ්‍රමණ බ්‍රාහ්මණයන් කෙරෙහි දුගීන් හා අවාසනාවන්තයින් කෙරෙහි යටත් පිරිසෙන් දාසයන් හා මෙහෙකරුවන් කෙරෙහි යහපත් ලෙස හැසිරීම දියුණු වූ බවත්, මතුවටද එය දියුණු වන' (Corpus Inscritionum Indicarum, Vol. 1, 1969: 131) බවත් ඔහු විසින් ප්‍රකාශ කර තිබේ. මේ ආදී වශයෙන් රජු මුලින් ආදර්ශමත් වී පසුව තම වැසියාට එසේ කරන මෙන් උපදෙස් දී තිබේ. යථෝක්ත වශයෙන් වූ සෑම රාජ්‍ය ප්‍රතිපත්තියක් ම ක්‍රියාවට නැංවීමෙන් එතුමා අපේක්ෂා කළේ කුමක්ද යන්නත් ඉහත ලිපියෙහි ම සඳහන් වේ. එනම් 'දයා (දයාව) දානෙ (දානය) සචෙ (සත්‍ය බව) සොචයෙ (පිරිසිදු බව) මදවෙ (මෘදු බව) සාධවෙ' (යහපත් බව) යනාදී වූ මෙම ගුණ ධර්මයන් ජනයා තුළ වර්ධනය කිරීමත් ඔවුන්ගේ දියුණුව සැලසීමත් බව එහි එන කරුණුවලින් පැහැදිලි වෙයි. අශෝක රජු අවිහිංසාව බෙහෙවින් ඇගයූ බව 'දිල්ලි තෝප්‍රා' හත්වන ටැම්ලිපියෙන් තහවුරු වේ. එම ලිපියෙහි දැක්වෙන ආකාරයට නොමැරිය යුතු හා වැඩ නොගත යුතු සතුන්ගේ නම් ලැයිස්තුවක් දක්වා ඇත. 'ගර්භනී භාවයට පත් හා මාස හයට අඩු පැටවුන් ඇති එළු දෙනුන් හෝ ගවයන් යම් යම් කාර්යයන් සඳහා නොගත යුතු බව කියයි. කුකුළන් කෙටවීමද නොකළ යුතු බව කියන ඔහු සතුන් මැරීම සඳහා හෝ හිංසාව සඳහා හෝ කලෑ ගිණි නොතිබිය යුතු යැයි අවධාරණය කරයි. (Corpus Inscritionum Indicarum, Vol. 1, 1969: 125) ඔහු මිනිස් සමාජය කෙරෙහි මෙන් ම තිරිසන්ගත සත්ත්ව සමාජය කෙරෙහිද දැක් වූ ආකල්පයන් කවරේද යන්න මෙයින් සනාථ වෙයි.

අශෝක සෙල්ලිපි පිහිටුවීමෙන් පමණක් මිනිසුන්ට උපදෙස් දුන් අයෙකු නොවේ. අවවාදයට වඩා ආදර්ශය උතුම්ය යන සංකල්පයේ සිට කටයුතු කළ අයෙකි. සමාජයක හොඳ හා නරක දෙක පෙන්වාදෙන අශෝක තමන් මීට පෙර (ලිපිය ලිවීමට පෙර) කෑම සඳහා සිය දහස් ගණනක් වූ ප්‍රාණීන් මැරූ බවත්, ලිපිය ලියවන අදවන විට එම සංඛ්‍යාව

මොණරුන් දෙදෙනෙකු හා එක් මුවෙකු දක්වා අඩු කළ බවත් මින් පසුව එම ප්‍රාණීන් තිදෙනාද නොමරණ බවත් කියයි. **'තිංනි යෙ වා පානානි අලභියංති........ ධ්‍රැවෝ එතනා පිචු තීනි පානානි නො අලාභියිංසති'** (Corpus Inscritionum Indicarum, Vol. 1, 1969: 27) දිගු කාලීනව තමන් විසින් කළ පාපකාරී ක්‍රියාවන් ක්‍රමාණුකූලව නවතා දමා නිවැරදි මාර්ගය වෙත ප්‍රවේශ විය යුත්තේ කෙසේද යන්න ඔහු මෙයින් පෙන්වා දෙයි. ඒ සඳහා තමන් ආදර්ශයට ගන්නා ලෙස ඔහු මහජනයාට සිහිගන්වයි. ආඥා දායකයෙකු නොවූ අශෝක සිය ප්‍රජාවට අනුගාමිකයෙකු වීමට යත්න දැරූ බව මෙයින් පැහැදිලි කරගත හැකි ය.

## අශෝකගේ ආගමික ප්‍රතිපත්තිය

අශෝක විසින් ක්‍රියාවට නැංවූ ආගමික ප්‍රතිපත්තීන්හී සාරය ඔහුගේ අභිලේඛන ඇසුරෙන් තහවුරු කරගත හැකිය. කාලිංග යුද්ධයෙන් වූ තැවීම හේතුකොටගෙන මුලින් අනුගමනය කළ දිග් විජය ප්‍රතිපත්තිය අත්හැර දමා ඒ වෙනුවට ධර්මවිජය පදනම් කොටගෙන ඒ තුළින් දේශීය මෙන් ම ජාත්‍යන්තර වශයෙන්ද ධර්ම ප්‍රචාරක කටයුතු කරමින් ලෝකයා යහපතෙහි යෙදවීමට උත්සාහ දැරීම මෙතුමාගේ ආගමික ජීවිතයේ සඵලත්වය කියා පායි. ධර්මය යනුවෙන් අපේක්ෂා කරනුයේ කුමක්ද යන්න මුලින් අවබෝධ කරගත් කල්හී අශෝක රජු සමාජ ගතකිරීමට උත්සාහ කළ දහමත් ඔහු අනුගමනය කළ දහමත් ඔහුගේ ධාර්මික ප්‍රතිපත්තියත් එයින් අපේක්ෂිත කාර්යයත් අවබෝධ කරගත හැකි ය.

පාලි භාෂාවේදී 'ධම්ම' යන පදය භාවිත කර ඇත්තේ ධර්මය, යහපත් පැවැත්ම, ආගම, ත්‍රිපිටක ධර්මය, න්‍යාය (බුද්ධදත්ත හිමි, 1998: 249) යන අරුතින් ය. විශේෂයෙන් ම පාලි භාෂාවේදී මේ පදය බුදුන් වහන්සේගේ දේශනාවන් හැඳින්වීම සඳහා යෙදී ඇත. 'ධම්ම' යන පදය අශෝක අභිලේඛනවල 'තිස් වරකට' වැඩි ගණනක් යෙදී ඇති බව ඒ පිළිබඳ පර්යේෂණ කළ උගතුන් පෙන්වාදී තිබේ. දෙවන 'භයිරාට්' ලිපියේ භාවිත කර ඇති 'ධම්ම' යන පදය බුදුන් වහන්සේ විසින් දේශිත ධර්මය හැඳින්වීම සඳහා යොදා ඇති බව බොහෝ දෙනාගේ පිළිගැනීම වී තිබේ.

අශෝක ධර්මය පිළිබඳව උගතුන් අතර ඇත්තේ විවිධ මතවාදයන් ය. 'කර්න් සහ රීස් ඩේවිඩ්ස්'ට අනුව අශෝක විසින් සමාජගත කළ ධර්මය බෞද්ධ ධර්මයේ සඳහන් ගිහියෙකුට සුදුසු ධර්ම කොටස් ඇතුළත්ව සකස්කරන ලද්දකි. ආචාර්ය 'ප්ලීට්'ට අනුව එය රාජ ධර්මයකි. 'මුකර්ජී'ට අනුව එය සෑම ආගමක ම සාරයයි. ආචාර්ය 'බරුවා' මහතාට අනුව බෞද්ධ ධර්මයේ ලෞකික පක්ෂය පදනම් කොට සකස් වූ අශෝක ධර්මය රාජ ධර්මයක්, උපාසක ධර්මයක්, හා ලෝක ධර්මයක් වෙයි. (පියසේන, 1968: 54) 'බරුවා' මහතා විසින් ඉදිරිපත් කරන මෙම මතවාදයට බොහෝ දෙනා අනුකූලතාවයක් දක්වා ඇත. ඇතැමෙක් පෙන්වා දෙන ආකාරයට අශෝක සමාජ ගත කළේ බුදුදහමේ සාරයයි. ඇතැමෙකුට අනුව එය සර්ව සාධාරණ වූ දහමකි. බුදුදහම නාගරික උසස් පන්තිය අතර ජනප්‍රිය වූ ආගමක් බවත්, නිවන් අවබෝධ කරගැනීමට හැම දෙනාට ම කළ නොහැකි වූ හෙයින් බුදුදහම පොදු කරණයට ලක් නොවූ බවත් 'මැක්ස් වේබර්'ගේ අදහසයි. 'ජේ. ඇලන්'ට අනුව බුදුදහම පොදු ජන ආගමක් බවට පත් කළේ අශෝක ය. (දසනායක, 2004: 141 - 142) බුදුදහම සම්බන්ධයෙන් 'මැක්ස් වේබර්'ගේ අදහස එනම් 'බුදුදහම සැමට ම නොවේය යන අදහස'

පිළිගත නොහැකි මතවාදයකි. සාමාන්‍ය පොදු ජනයාගේ ධර්මාවබෝධය පිළිබඳ කථා සිද්ධි එයට නිදසුන් ලෙස පෙන්වාදිය හැකි ය. ඇතැම් විචාරකයන් අශෝක බෞද්ධයෙකු ලෙස හඳුන්වාදීමට උත්සාහ ගත්තද ඇතැමුන් ඔහු බෞද්ධ ආගමට පමණක් අයිති කිරීමට සූදානම් නැත. මේ පිළිබඳව අදහස් දක්වන 'වින්සන්ට් ස්මිත්' මහතා පෙන්වා දෙනුයේ 'අශෝක' කිසිම ආගමකට තනියෙන් අයත් නොවන, පොදු අයෙකු බව ය. (පඤ්ඤාසාර හිමි, 1965: 108). බුදුදහම වැළඳගත් අශෝක චරිතය පිළිබඳව විවේචනයක යෙදෙන 'රොමිලා තාපර්' 'අශෝක' බුදුසමය වැළඳ ගන්නේ යථාවබෝධයෙන් හෝ ආධ්‍යාත්මික පරමාර්ථ උදෙසා හෝ නොව, ස්වකීය ආත්මාර්ථය උදෙසා යැයි සඳහන් කරයි. (Thapar, 1961: 144). 'රොමිලා තාපර්'ගේ මෙම ප්‍රකාශය 'ආනන්ද ගුරුගේ' මහතා විසින් දැඩි විවේචනයට ලක්කර තිබේ. මෙතුළින් පෙන්වාදීමට උත්සාහ ගනුයේ අශෝක දහම බුදුදහමේ ආභාසය ලැබූවක්ද නොවූවක්ද යන්න නොව, ඔහු විසින් සමාජයට දෙන්නට උත්සාහ කළ ධාර්මික ප්‍රතිපත්තිය කවරේද යන්නත් ඔහු විසින් ආගම් වෙනුවෙන් ක්‍රියාත්මක කරන්නට යෙදුණු ප්‍රතිපත්තියත් කවරේද යන්න හඳුනා ගැනීමයි. එය බුදුදහම හෝ ඉන්දීය ආගම්හී සාරය වුව විය හැකිය.

ඇතැමුන් පෙන්වා දෙන ආකාරයට 'අශෝක' රජු බෞද්ධයකු යැයි පිළිගත හැකි කරුණු බොහෝමයක් ඔහු විසින් පිහිටුවා ඇති එකොළොස්වන 'ගිරිනාර්' අභිලේඛනයේ සඳහන්ව ඇත. 'ධර්ම දානය, ධර්මය ලැබීම, ධර්මය විස්තර කිරීම හා ධර්මය අවබෝධ කරගැනීම වැනි රසයක් තමන්ට නැති බව' (Corpus Inscritionum Indicarum, Vol. 1, 1969: 18) පෙන්වා දෙන අශෝක ධර්මය කෙරෙහි සිය සිත තුළ ඇති ඇල්ම කවරේද යන්න ප්‍රකාශ කර සිටියි. එසේ ම 'සියලු දානයන් අතුරින් ධර්ම දානය ජය ගන්නේ ය.' (ධම්මපදය, 1979: වග්ගය. 24. ගා. 21.) යන බුදුවදන ක්‍රියාවට නංවමින් මහජනයා වෙනුවෙන් ධර්ම දානය ලබාදීමටද හේ කටයුතු කළේය. බුදුදහමට වඩාත් නැඹුරු වූ ඔහු තුළ 'ධර්මයට ඇති අපේක්ෂාව, ධර්මයට ඇති කැමැත්ත දිනෙන් දින වර්ධනය වූ හැටි ප්‍රකාශ කර සිටියේ ය. **'ධම්මාපෙඛා ධංමකාමතා චා සුවෙ සුවෙ වඩිතා වඩීසති'** (Select Inscriptions Bearing on Indian History and Civilization, Vol. 01, 1965: 119) සිය ජීවිතය දීප්තිමත්කර ගත් අශෝක තම රටවැසියන් මෙන් ම 'චෝළ, පාණ්ඩ්‍ය, සතිය පුත්‍ර, කේරළය හා තම්බපණ්ණි' යන අසල්වැසි මිතුරු රාජ්‍යයන්හී වැසියන්ද සැපවත් කිරීමට කටයුතු කළේය. **'සර්වත විජිතම්හි දේවානම්පියස පියදසිනෝ ............ ප්‍රචංතෙසු යථා චෝඩා පාඩා සතිය පුතො කෙතල පුතො ආ තංබපන්නි'** (Corpus Inscritionum Indicarum, Vol. 1, 1969: 2 - 3). ඉහත සඳහන් කළ කරුණුවලින් පැහැදිලි වනුයේ අශෝක බුදුසමය හා භික්ෂු සංඝයා කෙරෙහි වඩාත් සමීප බවක් දක්වමින් එය ඇසුරු කළ බව ය. අශෝකගේ දැක්මට අනුව 'අපාසීන වේ (පවින් වැලකීම) බහුකයානෙ (බොහෝ පුණ්‍යක්‍රියාවල නිරතවීම) දයා (දයාව) දානෙ (දීම-දානය) සචෙ (සත්‍යය) සොචයෙ (පිරිසිදු බව)' (Corpus Inscritionum Indicarum, Vol. 1, 1969: 145) යන කරුණු ධර්මයට අයත් ය. ඔහු විසින් ධර්මය ලෙස අවබෝධ කරගත් කරුණු සත්ත්වයාගේ මෙලොව පරලොව දෙකට ම වැඩදායි කරුණු ය. මේ ධර්මය හැමදෙනාට ම පොදු බවත් එය අවබෝධකර ගැනීම ඕනෑම උස් පහත් අයෙකුට කළ හැකි බවත් අශෝක පෙන්වා දෙයි. ක්ෂුද්‍රයකුට හෝ ධර්මයෙහි යෙදීමෙන් අරමුණු ඉටුකරගත හැකි බව කියන අතර උසස් පුද්ගලයන්ට පමණක් මෙය අවබෝධ කරගත හැකියැයි කවරෙක් හෝ නොසිතිය

යුතු බවත් පෙන්වා දී තිබේ. '.. න හෙවං දඛිතවියේ බඳලකේව ඉම අධිගච්ඡේයාත' (Corpus Inscritionum Indicarum, Vol. 1, 1969: 174).

අශෝක අධිරාජයෙකු වශයෙන් තත්කාලීන සංඝ සමාජයේ ඇති වී තිබුණු යම් ගැටලුකාරි තත්ත්වයන් හඳුනාගෙන එයට පිළියම් කරනු වස් සංඝ සාමග්‍රියක් කළ බවට 'කොසම්බි හා සාරානාත්' යන ටැම් ලිපිවල සඳහන් වේ. 'පාට (ලී පුත්ත) යෙහි කිසිවෙකු විසින් සංඝ භේදයන් (නොකළ) යුතුය. යම් භික්ෂුවක් හෝ භික්ෂුණියක් හෝ සංඝයා භේද කරයිද ඒ භික්ෂුව හෝ භික්ෂුණිය සුදු වස්ත්‍ර අන්දවා ආවාසයෙන් බැහැර කළ යුතු යැයි අවධාරණය කර ඇත. මේ නියෝගය භික්ෂු සංඝයා කෙරෙහිද භික්ෂුණී සංඝයා කෙරෙහිද දැන්විය යුතු බව ඔහු වැඩිදුරටත් සඳහන් කර ඇත.' (Corpus Inscritionum Indicarum, Vol. 1, 1969: 161) 'කෞසම්බි' ලිපියේදී මහාමාත්‍රවරුන්ට නියෝග කර සිටිනුයේ කවරෙකු හෝ සංඝයා භේද කරන්නේ නම් ඔවුන් සසුනින් බැහැර කළ යුතු බව ය. (Corpus Inscritionum Indicarum, Vol. 1, 1969: 159) සංඝයාගේ අභිවෘද්ධිය ඉහත දැක් වූ ලිපිවල පරමාර්ථය වූ අතර අශෝකයන්ගේ 'භාබ්‍රූ' සෙල්ලිපිය ආරම්භ කර ඇත්තේ තෙරුවන් වන්දනා කරමින් ය. බුදුන්, දහම්, සඟුන් යන තෙරුවන් කෙරෙහි එතුමාගේ ඇති ගෞරවය, ප්‍රසාදය පැහැදිලි කරන අතර බුදුන්වහන්සේ විසින් කිසියම් ධර්මයක් ප්‍රකාශ කරන ලද්දේද ඒ සියල්ල සුභාෂිත බවත්, එය මහජනයා වෙත දීම තම යුතුකම බවද සඳහන් කර සිටියි. මෙම ලිපියේ එන කරුණු පිළිබඳව දිගු විස්තරයක් ජයවික්‍රම මහතා විසින් සිදු කර තිබේ. (ජයවික්‍රම, 1963: 5 - 6) ඉහත කරුණුවලින් ගම්‍ය වන්නේ තත්කාලීන පාලකයාට පරිපාලනමය වශයෙන් භික්ෂුන් වහන්සේලාගේ කටයුතුවලට සම්බන්ධ වීමට හැකියාවක් තිබුණු බව ය. එසේ ම ප්‍රතිපත්තියක් වශයෙන් සංඝයාගේ සමගිය අපේක්ෂා කළ බවත්, ඒ වෙනුවෙන් පෙනී සිටිය බවත් මෙයින් පැහැදිලිය.

අටවන 'ගිරිනාර්' ලිපියේදී අශෝක රජු දිග් විජය ප්‍රතිපත්තිය අත්හැර ධර්ම යාත්‍රාවේ යෙදුණු බව තහවුරු කරයි. 'පෙර සිටි රජවරු විහාර යාත්‍රාවේ යෙදුණු බවත් මේ ගමනේදී මුව දඩයමේ හා සෙසු වෙනත් විනෝද ක්‍රීඩාවල නියලුණු බව කියන අශෝක අභිෂේකයෙන් දසවන අවුරුද්දේ තමන් සම්බෝධියට පත් වූ තැනට ගිය බවත්, එය ධර්ම යාත්‍රාව බවත් සඳහන් කරයි. මේ ගමනේදී 'මහණ බමුණන් බැහැ දැකීම, දන්දීම, ........ ධර්මානුශාසනා පැවැත්වීම, ඒ පිළිබඳව සාකච්ඡා කිරීම (Corpus Inscritionum Indicarum, Vol. 1, 1969: 14) වැනි දේ සිදු කළ බවත් සඳහන් කරයි. අශෝක විහාර යාත්‍රාව අතහැර ධර්ම යාත්‍රාවේ යෙදුණු බව 'ධෞලි' ලිපියෙන්ද තහවුරු වේ. (Corpus Inscritionum Indicarum, Vol. 1, 1969: 89) මෙයාකාරයෙන් ධර්ම යාත්‍රාවේ යෙදීමෙන් පෙන්වා දෙනුයේ සමාජයට ආදර්ශයකි. රාජ්‍ය නායකයාගේ ආදර්ශමත් ක්‍රියාවන් රටේ සාමාන්‍ය ජනයාගේ ජීවිතවලට මහත් ආලෝකයක් සපයයි.

අශෝක බුදුදහමට විශේෂ ගෞරවයක්, සැලකිල්ලක් දැක්වූවා සේම අනෙකුත් ආගම්හී පූජකයින්ටද සැලකිලි දැක්වීමත් ඔවුන් අතර සමගියත් අපේක්ෂා කළ බව ඔහුගේ හත්වන 'ගිරිනාර්' ලිපියෙන් තහවුරු වේ. 'දේවානම්පිය පියදස්සි රජ සියලු නිකායයන් (පාෂාණ්ඩයන්) හැම තැන්හී ම වාසය කරනවා දැකීම අපේක්ෂා කරයි. එසේ ම 'මහජනයා විවිධ අදහස්

හා ආශා ඇති අය බවත් පෙන්වා දෙන අශෝක රජු හැම දෙනා ම යමක් දීමේදී, දීමනාවේ මද කුඩා බව නොව, දෙන තමාගේ සංයමය, සිතුවිලිවල පිරිසිදු බව, කරුණාව හා දැඩි භක්තිය ඇති කරගත යුතු බවත් ඒවා යමෙකුට නැතිනම් හේ පහත් අයෙකු' (Corpus Inscritionum Indicarum, Vol. 1, 1969: 13) බවත් කියයි. මෙම ලිපියේ එන කරුණුවලින් පෙන්නුම් කෙරෙනුයේ ඔහු සර්ව ආගම්වලට ගරු කළ බව ය. බුදුදහමට අමතරව වෙනත් ආගම් අදහන අනුගාමිකයන් ඇති බවත් ඒ හැම දෙනාගේ ම හදවත් තුළ මෙබඳු ගුණ වගාවන් ඇති කරගත යුතු බවත් ඔහු වැඩි දුරටත් පෙන්වා දෙයි. එනිසා ඔහු අන්‍ය ආගම් විරෝධියෙක් ලෙස හැඳින්විය නොහැකිය. 'අවස්ථාවට සුදුසු ලෙසින් අන්‍ය නිකායන් පිදීමට ලක්කළ යුතු බවත්, එසේ කිරීමෙන් ඔහු සිය නිකායද වර්ධනයට ලක්කරන බවත් අනුන්ගේ නිකායට උපකාර කරන බවත් හේ කියයි. යමෙක් තම නිකාය කෙරෙහි යම් භක්තියකින් සිය නිකාය ආලෝකමත් කිරීම සඳහා අන් නිකායන්ට ගරහණු ලබයිද ඔහු තම නිකායට එයින් මහත් හානියක් සිදු කරන බව අශෝක පෙන්වා දෙයි. (Corpus Inscritionum Indicarum, Vol. 1, 1969: 20) ඔහු තුළ තිබුණු සමයාන්තර දෘෂ්ටිය කවරේද යන්නත් ඒවා ඇගයීමට ලක්කළ ආකාරයත් මෙයින් පැහැදිලි වෙයි. බුදුදහම කෙරෙහි අශෝක වඩාත් සමීප වූයේ නමුත් ඔහු අනෙක් ආගම් කෙරෙහිද නොමදව අනුග්‍රහය දැක්වීය. ඔහු අනෙක් ආගම්වල ඇති ධර්මතාවන්ද සිය ජීවිතයට ඇඳා ගත්තේ ය. සියලු ආගම්වල හොඳ දෑ ග්‍රහණය කරගත් අශෝක එම ධර්මතා සමාජගත කිරීමට අභිලේඛන මාධ්‍යයක් කරගත්තේ ය.

අශෝක සියලු ම ආගම්වලට ගෞරව කළ බව සැබෑව. නමුත් ඔහු තත්කාලීන සමාජයේ දුටු නිරර්ථක ඇදහීම් හා උත්සව ආදිය පිළිකුල් කළේය. නිරර්ථක කටයුතුවලින් බැහැරව යහපත් වැදගත් වැඩ කරන ලෙසද අන්‍යයන්ට උපදෙස් දී තිබේ. එයට කදිම උදාහරණ වන්නේ නවවන 'ගිරිනාර්' ලිපියයි. ජනයා ආවාහ විවාහ හා පුත්‍රලාභ, දුරගමන් යන විට, විවිධ රෝග හා ආපදාවස්ථාවලදී ආදි තන්හීදී විවිධ ලොකු කුඩා මංගල උත්සව පවත්වන බවත් එම මංගල්‍යයන්ගෙන් ලැබෙන ඵලප්‍රයෝජන අල්ප බවත් පෙන්වා දෙන අශෝක මහත් ඵල ගෙන දෙන 'ධර්ම මංගල නම් වූ මංගල්‍යයන්හී යෙදෙන මෙන් අවධාරණය කරයි. **'අස්ති ජනෝ උචාවචං මංගලං කරෝති. ආබාධෙසු වා ආවාහ විවාමේසු වා ප්‍රත්‍රලාභේසු වා ප්‍රවාසම්හි වා ඒතම්හී ච අවම්හි ච උචාවචං මංගලං කරෝති.'** (Corpus Inscritionum Indicarum, Vol. 1, 1969: 15).

අශෝකගේ අභිලේඛනයන්ට අනුව ඔහුගේ ධර්මය වූයේ 'දයාව, දානය, සත්‍යය, පිරිසිදු බව, මෘදුබව, යහපත් බව, සකසුරුවන් ජීවිතය, හික්මීම, අභ්‍යන්තර පිරිසිදු බව, කෙළෙහිගුණ දැක්වීම, දැඩි භක්තිය, ධර්මයට ඇති කැමැත්ත හා එයට ඇති ප්‍රීතිය' යනාදියයි. ඉහත සඳහන් කළ ධාර්මික කාර්‍යයන් හා සිතුවිලි බුදුදහමට පමණක් ආවේණික වූ ඉගැන්වීම් නොව, ඒවායේ ඇතැම් කරුණු ජෛන ආගමේද අන්තර්ගත වූ ඒවා ය. ජනයාට පොදු වූ දහමක් සමාජගත කිරීමෙන් ඔහු අපේක්ෂා කළේ සමස්ත සමාජය ම ධාර්මික වූ යහපත් මාර්ගයකට යොමු කිරීමයි. එය යහපත් ධාර්මික රජ කෙනෙකුගෙන් මහජනයා අපේක්ෂිත තත්ත්වයකි. අශෝකගේ ආගමික දැක්ම සර්ව සාධාරණීය වූ එකක් බව මෙයින් පැහැදිලිය.

## සමාලෝචනය

අශෝක විසින් පිහිටුවා ඇති අභිලේඛනවලට අනුව අශෝක චරිතය යහපත් ධාර්මික ප්‍රතිපදාවන්ගෙන් හෙබි චරිතයක් ය. එසේ ම ඔහු ආදර්ශවත් පාලකයෙකි. ඔහු අන්‍යයන්ට උපදෙස් දෙමින් තමන් අයහපත් මාර්ගයේ ගිය අධර්මිෂ්ඨ පාලකයෙක් නොවීය. සිය දේශපාලන ප්‍රතිපත්තිය ක්‍රියාවට නැංවීමේදී ඔහු ඇතැම් විටක සිය අධිරාජ්‍යය අවි බලයෙන් පුළුල්කර ගත්තේ ය. ඇතැම් විටක මිතුරු වෙසින් එය තහවුරු කර ගත්තේ ය. තවත් විටෙක තමන්ගේ අත්දැකීම් උපයෝගි කරගෙන සමකාමී ප්‍රතිපත්තියක් ක්‍රියාවට නැංවූවා සේම කාලිංග විජයග්‍රහණයෙන් පසුව යුදමය ජයග්‍රහණයද පිළිකුල් කළේය. තවත් විටෙක ඔහු දැහැමි පිළිවෙතකින් ධර්මප්‍රචාරය තුළින් අසල්වැසි රාජ්‍යයන්හි පාලකයන් හා ජනතාව දිනා ගැනීමට කටයුතු කළේය. ඔහු විසින් ක්‍රියාවට නංවන්නට යෙදුණු සමාජ ප්‍රතිපත්තිය ජනතාව වෙනුවෙන් ම ක්‍රියාත්මක වූවකි. ඔහු සමාජයට උපදෙස් දුන්නේ තමන් යහපත් මාර්ගය අනුගමනය කරමින් ය. මිනිසුන්ට පමණක් නොව සිවුපා සතුන් කෙරෙහිද ඔහුගේ දැක්ම එකක් ම විය. ඔවුන් දෙපිරිස වෙනුවෙන් ම සුබසාධන කටයුතු කළේය. සමාජයේ යහපත් පැවැත්ම වෙනුවෙන් නිරතුරුව පොදු ජනතාවට අවවාද අනුශාසනා කළ අශෝක එය නිවැරදි ආකාරයෙන් ක්‍රියාවට නංවන්නට නිලධාරි පැළැන්තියක්ද යෙදවීය. ඔහු විසින් බුදුදහමට විශේෂ ගෞරවයක් දැක්වූ බව අභිලේඛන රැසකින් තහවුරු වන නමුත් ඔහු වෙනත් ආගම්වලට ගරහන්නෙක් නොවීය. ඔහු අන්‍ය ආගම්වලට, එම ආගම්හි පූජකයන්ට හා එහි අනුගාමිකයන්ට ගෞරවය කළේය. යහපත් මාර්ගය කියා දුන්නේය. ඒ අනුව ධර්මාශෝක අධිරාජයාගේ අභිලේඛන පරීක්ෂා කිරීමේදී පැහැදිලි වනුයේ ඔහුගේ දේශපාලන, සමාජ හා ආගමික ප්‍රතිපත්ති සර්ව සාධාරණීය වූ එකක් බව ය.

## පරිශීලිත ග්‍රන්ථ


**ඌනපූරණසහිතොමහාවංසො,** (1959). සංස්.පොල්වත්තේ, බුද්ධදත්ත හිමි, කොළඹ: ඇම්.ඩී. ගුණසේන සහ සමාගම.

**දිව්‍යාවදානය,**(සිංහල) (1999). පරි.අකුරටියේ, අමරවංස හිමි, කොළඹ: ඇස්.ගොඩගේ සහ සහෝදරයෝ.

**දීපවංශය,** (සිංහලානුවාද සහිත) (1970). සංස්.කිරිඇල්ලේ, ඤාණවිමල හිමි, කොළඹ: ඇම්.ඩී. ගුණසේන සහ සමාගම.

**ධම්මපදය,** (සිංහල) (1979). සංස්.බඹරැන්දේ, සිරි සීවලි හිමි, කොළඹ: ඇස්. ගොඩගේ සහ සහෝදරයෝ.

**සමන්තපාසාදිකා,** (පඨමො භාගො), (1929). සංස්. බද්දේගම පියරතන හිමි, වැලිවිටියේ සොරත හිමි, කොළඹ: සයිමන් හේවාවිතාරණ මුද්‍රණාලය.

*Corpus Inscritionum Indicarum***,** Vol. 1, Inscription of Asoka; (1969). ed. E. Hultzsch, Delhi: Indological Book House.

*Select Inscripitioì Bearing on Indian History and Civilization***,** Vol. 01**,** (1965). ed. Dines Chandra Sircar, India: University of Calcatta.

**සිංහල විශ්වකෝෂය,** II කොටස, (1965). සංස්. ඩී. ඊ. හෙට්ටිආරච්චි, කොළඹ: සංස්කෘතික දෙපාර්තමේන්තුව.

බුද්ධදත්ත හිමි, පොල්වත්තේ, (1998). **පාලි - සිංහල අකාරාදිය,** දෙහිවල: බෞද්ධ සංස්කෘතික මධ්‍යස්ථානය.

අබයසිංහ, පි. එච්. පි. (1926). **ධර්මාශෝක චරිතය,** අනුරාධපුර: ඩී. එල්. සි. ජිනදාස ප්‍රකාශන.

ආර්යසිංහ, අබය, (1998). **අසෝක ධංම ලිපි,** (මූලික ගිරිලිපි තුදුස) කොළඹ: ශ්‍රී ලංකා ජාතික පුස්තකාලය සේවා මණ්ඩලය.

ගුරුගේ, ආනන්ද, ඩබ්ලිව්. පී. (2005). **ධර්මාශෝක සුනිශ්චිත චරිතය,** කෙළඹ: එස්.ගොඩගේ සහ සහෝදරයෝ.

පඤ්ඤාසාර හිමි, රඹුක්වැල්ලේ, (1965). **ප්‍රාග් ඉන්දීය ඉතිහාසය,** කොළඹ: අනුල මුද්‍රණාලය.

සළුවඩන, ජේ. සී. (2007). **අසෝක අධිරාජයා,** කොළඹ: ස්ටැම්ෆර්ඩ් ලේක් ප්‍රකාශන.

ඉතිහාසය, (1967 - 1968), (1968). මහනුවර: පේරාදෙණිය විශ්වවිiාලයේ ඉතිහාස සංගමයේ ප්‍රකාශන.

**ඉඳුවර පර්යේෂණාත්මක ලේඛන සංග්‍රහය, (සමාජ විද්‍යාව 1),** (2004). සංස්. දයා අමරසේකර හා රෝහිත දසනායක, වරකපොළ: ආරිය ප්‍රකාශකයෝ.

**කල්පනා,** සංස්. කොස්ගොඩ සිරි සුධම්ම හිමි, කොළඹ: දෙනිහේනේ ආනන්ද මූර්ති ප්‍රකාශන,

**බෞද්ධ සංස්කෘති,** (1966). සංස්. සිරි තිලකසිරි, කොළඹ: රත්න පොත් ප්‍රකාශකයෝ.

**විදුලකර,** (1963). කැලණිය: විද්‍යාලංකාර විශ්වවිද්‍යාලය.

The Journal of Studies in Humanities

Volume 5 (II) 2019

Department of Humanities, Rajarata University of Sri Lanka

# මුද්‍රා සන්නිවේදනය තුළ පවතින සන්නිවේදනාර්ථ හා අන්තර් සංස්කෘතික ලක්‍ෂණ

## (තෝරාගත් හස්ත මුද්‍රා කිහිපයක් ඇසුරෙන්)

**අසිත මල්ලවආරච්චි**

කථිකාචාර්ය, මානවශාස්ත්‍ර අධ්‍යයන අංශය,

ශ්‍රී ලංකා රජරට විශ්වවිද්‍යාලය, මිහින්තලය.

Email: asithaprabhath@gmail.com

## Abstract

This research has studied deeply about nonverbal communication methods in traditional society with a primary focus on hand gestures using semiotic approach. Main aim of the study was to identify the communicative meanings imply by hand gestures. Within the study, as a qualitative research method, content analysis was used to explore the meaning of hand gestures. In relevant to the communicative meanings and intercultural characteristics in gesture communication study, conclusions have been made using data analyzed through content analysis methods.

**Key words:** hand gestures, communication, communicative meanings, statues, semiotics

## හැඳින්වීම

හස්ත චලනය අර්ථ ප්‍රකාශ කිරීමට වඩාත් ඵලදායි නිර්වාචික සන්නිවේදන මෙවලම වේ. සෑම මිනිසෙක් ම නිහඬව ම තම අදහස් ප්‍රකාශ කිරීමේ දි සන්නිවේදනයේ ඌනපූරණය සඳහා හස්ත මුද්‍රා භාවිත කරයි. හස්ත මුද්‍රා ප්‍රධාන වශයෙන් සංස්කෘතික වෙනස්කම් මතු කරයි. එම සංඥා තේරුම් ගැනීමට නම් අන්තර් සංස්කෘතික ප්‍රවේශයක් ඔස්සේ අධ්‍යයනය කළ යුතුය. මුද්‍රා යනු අභිනය හා සම්බන්ධ සංකල්පයකි. වසර දහස් ගණනක ඉතිහාසය තුළ පුළුල් අරමුණු වෙනුවෙන් ඉන්දියාව තුළ මුද්‍රා භාවිත කර ඇත. කතාවක් කීමේ කලාවක් ලෙස මුද්‍රා පසුකාලීනව වර්ධනය වී ඇත. පොදුවේ ගත් කල මෙම මුද්‍රා 200 කට අධික සංඛ්‍යාවක් දැනට හඳුනාගෙන ඇත. මිනිස් මනස හා ශරීරය එක් අරමුණකට ගොනු කරමින් ස්වයං අදහස් ප්‍රකාශ කිරීමේ ක්‍රමවේදයක් ලෙස මුද්‍රා හඳුනාගත හැක. "මුද්‍රා" යන්න අර්ථ ගණනාවක් සහිත වචනයකි. එය අභිනය හැඟවීම සඳහා භාවිත කරනු ලැබේ. භාවයෝගීව ඉන්න අවස්ථාවන් හැඟවීමට භාවිත කරයි. මුද්‍රා තැබීම, සලකුණ ආදි අර්ථ ගණනාවක් ඒ තුළ ගැබ් වී ඇත. ඇසේ පිහිටීම, ශරීර අංග වින්‍යාසය දැක්වීම සඳහා මුද්‍රා

භාවිත වේ. සංකේතවත් ඇඟිලි, ඇස, ශරීර අංග වින්‍යාසයට නිශ්චිත ක්‍රියාවලියක් විචිත්‍රවත් ලෙස පැහැදිලි කිරීමට මුද්‍රාවලට හැකියාව පවති. එබැවින් මුද්‍රා යන්න පැහැදිලි ලෙස අර්ථ නිරූපණය කරගැනීම මෙම අධ්‍යයනයේ දී ඉතා වැදගත් වේ.

"මුද්‍රා" යන්න ඉංග්‍රීසි භාෂාවෙන් Gesture ලෙස හා Mudra ලෙස භාවිත වේ. මලලසේකර ඉංග්‍රීසි සිංහල ශබ්දකෝෂයට අනුව Gesture යන්න, "අංගහාරය, අදහස් පළ කිරීමේ දී අංග චලනය කිරීම" ලෙස දක්වා ඇත. "අභිනය, ප්‍රතිචාරයන් ලබාගැනීමට, ඉඟියක්, චේතනාවක් දැනවීමට කරන ක්‍රියාව Gesture නම් වේ" (මලලසේකර ශබ්දකෝෂය, 2003, 438 පිටුව). සංක්ෂිප්ත ඔක්ස්පර්ඩ් ශබ්දකෝෂයට අනුව, "A symbolic hand gesture used in Hindu ceremonies and statuary, and in Indian dance" ලෙස දක්වා ඇත. එය හර්මන් (Herman) විග්‍රහ කර ඇත්තේ, "පාදයක හෝ ශරීරයේ සැලකිය යුතු අංගයක හැඟීමක් හෝ ප්‍රකාශනයක් ලෙස භාවිත කරන්නක් මුද්‍රාවක් ලෙස සැලකිය හැක" (Herman, 1993, Page 01). එම අර්ථයෙන් ගත් විට මුද්‍රාව, නිරීක්ෂකයා වෙත පණිවිඩයක් සම්ප්‍රේෂණය කිරීමක් ලෙස සරලව දැක්වීමට පුලුවන.

"සන්නස, පුවරුව, වලංගුබව හඟවන ලාංඡනය, සංඥාව ආදි අර්ථ රාශියක් මේ තුළ ඉදිරිපත් කර ඇත" (Sunohrith English Dictionary, 1899, Page 822). ගුණසේන සිංහල ශබ්දකෝෂය තුළ "මුද්‍රාව" යන්න විවිධාකාරයෙන් අර්ථ දක්වා ඇත. එහි සඳහන් වන ආකාරයට "මුද්‍රා" යනු ඇඟිලි පුරුක් හි සංඥා හෝ ලකුණු තබාගෙන ගණන් සෑදීම, ලකුණු මගින් ගණන් සෑදීම ලෙස ද ඇඟිල්ලෙහි දමන මුද්ද, මුද්දිකා ලෙස ද දක්වා ඇත. "මුද්දරය, ලාංඡනය, අස්සන, මුද්‍රාව" යන්න මුද්‍රා ලෙස සඳහන් වේ. අදහස් ඇඟවීමට අතේ ඇඟිලි ආදිය පිහිටුවා දක්වන ඉඟිය, අභිනය ලෙස දක්වා ඇත (ගුණසේන සිංහල ශබ්දකෝෂය, 2005, 1389 පිටුව).

සෞන්දර්ය අධ්‍යාපනය වෙනුවෙන් සකස් කර ඇති පාරිභාෂිත ශබ්ද මාලාව තුළ ද Gesture යන්න "ඉංගිතය, අංගහාරය" යන අර්ථවලින් දක්වා ඇත (පාරිභාෂිත ශබ්දමාලාව, 1979, 125 පිටුව). සිංහල ශබ්දකෝෂය තුළ "මුද්‍රා පාශක" යන්නට අර්ථ දක්වා ඇත්තේ, "අතේ ඇඟිලි හැකිලීම, දිගහැරීම ආදියෙන් කෙරෙන සංඥා මගින් අදහස් දැක්වීම" ලෙසය (සිංහල ශබ්දකෝෂය, 1992, 593 පිටුව). "මුද්‍රා භාෂිතය" යන්නට අර්ථ දක්වා ඇත්තේ "සංඥා මගින් කියන ලද්ද, ඉඟියෙන් පවසන ලද්ද, මුද්‍රාවෙන් ප්‍රකාශ කරනු ලැබූව" ලෙසය (සිංහල ශබ්දකෝෂය, 1992, 594 පිටුව). "අත්, පා, ඇඟිලි, බැම ආදියෙන් දක්වන භාව ප්‍රකාශනය, මුද්‍රාව" ලෙස ද සිංහල ශබ්දකෝෂයේ දක්වා ඇත (සිංහල ශබ්දකෝෂය, 1992, 594 පිටුව).

පාලියෙහි "මුද්ද" යනුවෙන් මෙම වචනය භාවිත වී තිබේ. "රාජ මුද්ද" යන්න තුළ "රාජකීය ලාංඡනය" හෙවත් "රාජ්‍ය මුද්‍රාව" යන්න මෙයින් අදහස් කෙරේ (බලංගොඩ ආනන්ද මෛත්‍රී හිමි, 1962, 245 පිටුව). මුද්‍රාව යනු සංකේතික අභිනයකි. ප්‍රතිමා ශාස්ත්‍රයේදී මුද්‍රාව ලෙස හැඳින්වෙන්නේ ආගමික සංසිද්ධියක් සංකේතවත් කිරීම සඳහා හෝ විවිධ දේවතාවන් සඳහා වෙන්කොට දැක්වීම වෙනුවෙන් අත්වලින් නිරූපණය කෙරෙන විශේෂ ස්වරූපයකි. ආගමික පුද පූජාවලදී ද එහි වාචික අර්ථයන් නිරූපණය කරන්නේ ද මෙම මුද්‍රා මගිනි. "ධ්‍යානයෙහි දී හෝ ධර්ම දේශනයේ දි අත්වලින් නිරූපණය කරනු ලබන

ඉරියව් "මුද්‍රා" ලෙස රාඕ (Rao. T.A.G) දක්වයි (Rao. T.A.G, 1914, Page 14). ගෙටි (Getty) දක්වන ආකාරයට "මුද්‍රා යන්නෙන් හැඳින්විය හැක්කේ, අත්වලින් නිරූපණය වන ගුප්ත ඉරියව්වකි" (Getty.A, 1928, Page 171). නමුත් කුමාරස්වාමි දක්වන්නේ, "සම්මත හස්ත මුද්‍රාව භාෂාවක්" ලෙසය (Coomaraswamy.A.K, 1928, Page 279-281). මෙම අදහස්වලට අනුව පෙනී යන මූලික අර්ථ නිරූපණය වන්නේ, අත්වලින් නිරූපණය කළ හැකි සංඥා ක්‍රමයක් ලෙස මුද්‍රා භාවිත කළ හැකි බවයි.

"මුද්‍රා" යන්න ඇතැම් අවස්ථාවලදි "හස්ත" යන නමින් ද භාවිත වී ඇත. මුද්‍රාවක් යනු "අත්ලෙන් හා ඇඟිලිවලින් පමණක් නිරූපණය වන ඉරියව්වක්" ලෙස එහිදී කියවේ. ඒ අනුව "හස්ත" යනු මුළු අතින් ම දැක්වෙන විශේෂ ස්වරූපයකි. "මුද්‍රා" හා "හස්ත" යන වචන දෙකෙන් ම ප්‍රතිමාවෙන් නිරූපණය වන දෙවියන්ගේ හෝ ශාස්තෘවරුන්ගේ කිසියම් ක්‍රියාවක් හෝ හැඟීමක් හෝ සංකේතවත් කරයි. මුද්‍රා පිළිබඳව ඉන්දියානුවන් අතර ඇත සිටම පැවත එන අදහසක් ලෙස එය පෙන්වා දීමට පුලුවන. මඤ්ජු ශ්‍රී මූලකල්පයෙහි මුද්‍රා පිළිබඳව සඳහන්වන තැන් කිහිපයකි. එහි දක්වා ඇත්තේ, "මුද්‍රෛඃ, මුද්‍රෙනෙ, මහ මුද්‍රාඃ" (Manju-sri-mulakalpe, Page 423-1, 422-8, 424-9) ලෙසය. ක්‍රිස්තු වර්ෂ ඇරඹීමට පෙර ප්‍රතිමා ලක්‍ෂණයක් වශයෙන් මුද්‍රා මූර්ති කලාවට එක් විය. "ප්‍රතිමාවන් හි දැක්වෙන මුද්‍රා ගුප්ත පුද පූජාවන්වලදි භාවිත කළ ඉරියව්වලින් විකාශනය වූවකැයි කනෙකා රෙයාන් අදහස් කරයි" (Saunders.E.D, 1960, Page 204). බුද්ධ ප්‍රතිමාවලදී මුද්‍රාව භාවිත කළේ බුද්ධ චරිතයෙහි සුවිශේෂී අවස්ථාවන් සංකේතවත් කොට දැක්වීම පිණිසය. අදහස් ගලායාමත් සමඟ ම බුද්ධ ප්‍රතිමාවෙහි මුද්‍රා වඩාත් විකාශනය වී ගුප්ත අදහසක් ධ්වනිත කිරීම සඳහා යොදාගනු ලැබීය. එම නිසා මූර්තියකින් ධ්වනිතවන අදහස ප්‍රකට කරන මාධ්‍ය වූයේ මුද්‍රාවයි. එක් එක් මූර්තියකට විශේෂ වූ මුද්‍රා ඇති හෙයින් ප්‍රතිමාවක් හඳුන්වාදෙන විශේෂ ලක්‍ෂණය වන්නේ ද මුද්‍රාවයි.

මජ්ජිම නිකායේ සහ ජාතක කතාවලට අනුව මුද්‍රාව යන්න යෙදි ඇති තැන්වල අර්ථ දෙකක් පවති.

- වලංගුබව දක්වන ඇඟිලි සලකුණ
- අත්වලින් හඟවන සංඥාව හෙවත් සන්නිවේදනය

පන්සිය පනස් ජාතක පොතේ 546 වන ජාතකයේ "හත්ථ මොද්දා" (රංජිත් වනරත්න, 2001, 46 පිටුව) ලෙස දැක්වීමෙන් මුද්‍රාව පිළිබඳ අදහස් දක්වා ඇත. මේ අනුව පෙනී යන්නේ අත්වලින් අදහස් ප්‍රකාශ කිරීමේ කලාව මුද්‍රා ලෙස දැක්විය හැකි බවයි.

ඇඟිලිවලින් රටා දැක්වීම මුද්‍රාව ලෙස ගංගුලි විසින් අර්ථවත් කරනු ලැබ ඇත. "ඇඟිලි හසුරවන ආකාරය මුද්‍රා" බව ඔහුගේ මතයයි. "අත හසුරවන ආකාරය මුද්‍රා" (Getty.A, 1914, Page 171) නම් වේ. "රූපභේද විද්‍යාවේ ඇඟිලි හසුරවන ආකාරය මුද්‍රාව බව" සොන්ඩර්ස් විසින් දක්වා ඇත (Saunders.A, 1960, Page 05).

තාන්ත්‍රික බෞද්ධයින් ප්‍රධාන අර්ථ තුනක් සඳහා මුද්‍රා යන්න යොදාගෙන තිබේ.

- පූජා විධිවලදී අත් හසුරවන ආකාරය,
- ප්‍රතිමාවල ඇඟිලි හසුරවන ආකාරය,
- ශක්ති.

යනු එම අර්ථ තුනයි. මානව රූපයක් නිර්මාණය කරන චිත්‍ර ශිල්පියා හෝ මූර්ති ශිල්පියා විසින් අනිවාර්යයෙන් ම දැනගතයුතු, ප්‍රගුණකළ යුතු හා අනුගමනය කළ යුතු ශිල්පීය මූලධර්ම හයක් පවති. එනම්, රූපභේද, ප්‍රමාණ, භාව, ලාවන්‍ය යෝජන, වර්ණිකාභංග, සාදෘශ්‍යකරණ යනු එම මූලධර්ම හයයි (ධම්මදස්සි හිමි, 2010,12 පිටුව). මුද්‍රාවලට අධ්‍යාත්මික, භාවවිෂයික, ආගමික, සෞන්දර්යාත්මක හෝ ආකල්පමය අදහස් ලබාදීමේ හැකියාව පවති. මුද්‍රා යනු අදහස් ප්‍රකාශ කිරීමට පවතින කෙටි පාරක් හෙවත් අතුරු මාර්ගයක් ලෙස හඳුනාගත හැකිය. මුද්‍රාවන් මනෝභාවයන් ශාරීරිකව ප්‍රකාශ කිරීම සඳහා භාවිත කරන අතර ආකල්ප සංජානනය කර ගැනීමට හා ගැඹුරු දැනුමක් සමඟ එකඟතාව ලබා ගැනීමට භාවිත කරන සන්නිවේදන ක්‍රමයක් ලෙස පුළුල් ව විග්‍රහ කළ හැකිය.

## මුද්‍රා සන්නිවේදනය

සන්නිවේදනයේ දී වචන මෙන් ම ශරීරය ද එකසේ වැදගත් අංග ලෙස සලකනු ලැබේ. මන්ද යමක් ප්‍රකාශ කිරීමේ දි වචනවලට අමතරව අත්, මුහුණ, කකුල් සිරුරේ අනෙකුත් කොටස්වල අභිනයන් ඇසුරෙන් ද යම් යම් දෑ ප්‍රකාශ කරන හෙයින් ය. ඇතැම් කාරණාවන් අංග චලන මඟින් පමණක් ප්‍රකාශ කරන බැවින් ඒ තුළ ගැබ් වී ඇති අර්ථ ඉතා ප්‍රබලය. එබැවින් වඩාත් සාර්ථක සන්නිවේදනයකට වාචික සන්නිවේදනය පමණක් නොව නිර්වාචික සන්නිවේදනය ද එකසේ වැදගත් වේ.

කැන්ඩන් (Kendon) දක්වන ආකාරයට "භාෂාව හා අභිනය අතර පවතින සබඳතාව එම අභිනය දෙස බලන ආකාරය හා එය අර්ථ නිරූපණය කර ඇති ආකාරය මත රඳාපවතී" (Armstrong and Wilcox, 2007, page 33) විශේෂයෙන් ම මානව සන්නිවේදනය යන්නට වාචික භාෂාව, ලිඛිත භාෂාව හා සංඥා භාෂාව යන වර්ග 3ට ම ඇතුළත් වන බව බිඕන් ලිංබ්ලොන් (Bjorn Lindblom) දක්වා ඇත (Armstrong and Wilcox, 2007, page 33).

එබැවින් අංග චලන මඟින් තොරතුරු සන්නිවේදනය කිරීමේ වැදගත්කම වාචික සන්නිවේදනය තරම් ම එසේ නැත්නම් ඊටත් වැඩිව පවතින බව හඳුනාගත හැක. “ Gesture” යන වචනය පළමු අර්ථයෙන් "අභිනය" යන්න හැඳින්වීමටත් භාවිත කරනු ලැබේ. මෙම අධ්‍යයනයේ දී “Gesture communication” නැත්නම් "මුද්‍රා සන්නිවේදනය" යන්න තුළින් අර්ථවත් කරනු ලබන්නේ මෙම අර්ථයන් දෙක ම එකට බද්ධ කරගෙනය. මන්ද හස්ත මුද්‍රාවක් යනු ද අභිනයක් වන හෙයින් ය.

ප්‍රධාන වශයෙන් සලකා බලන විට මුද්‍රාවන් යනු භාෂාවකි. භාෂාවේ ප්‍රභවය පිළිබඳ අධ්‍යයනය කරන විට එය ව්‍යුහාත්මක අධ්‍යයනයක් බව පැහැදිලි වේ. එහිදී ප්‍රධාන වශයෙන් ව්‍යුහයන් 2ක් පවතින බව මේ පිළිබඳ අධ්‍යයනය කළ වාග් විද්‍යාඥයින් පෙන්වා දේ. එනම්,

- Sublexical
- Phonological

වශයෙනි. ශබ්දය පදනම් කරගනිමින් එය ලිඛිතව ප්‍රකාශ කිරීමට හැකියාවක් පවතින භාෂා ව්‍යුහය Sublexical ලෙස දැක්විය හැකි අතර සංඥාවන් පදනම් කර ගනිමින් පවතින භාෂා ව්‍යුහය Phonological ලෙස හඳුන්වයි. ඒ අනුව මුද්‍රා සන්නිවේදනය යන Phonological ව්‍යුහයට අයත් උප ව්‍යුහයන් ලෙස පැහැදිලි වේ.

මානව භාෂාවේ සම්භවය පිළිබඳව අධ්‍යයනය කරන විට අභිනය ඉතා වැදගත් කාර්යයක් ඉටුකර ඇත. ශරීරයේ අංග චලනය කිරීම මඟින් යම්කිසි සංඥාවක් ලබා දෙන අතර එම අභිනය සතු වී ඇති අර්ථය තේරුම් ගැනීම තුළින් අභිනය කතාවක් ප්‍රකාශයට පත්කරයි. අභිනය හා භාෂාව අතර ඇති පරිණාමීය සබඳතාව හේතුවෙන් නිර්මාණශීලි භාෂාවක් ලෝකයට බිහි වී ඇති අතර ඒ ඔස්සේ සාර්ථක සන්නිවේදනයක් කරා මිනිසා ගමන් කරයි.

### හස්ත මුද්‍රා

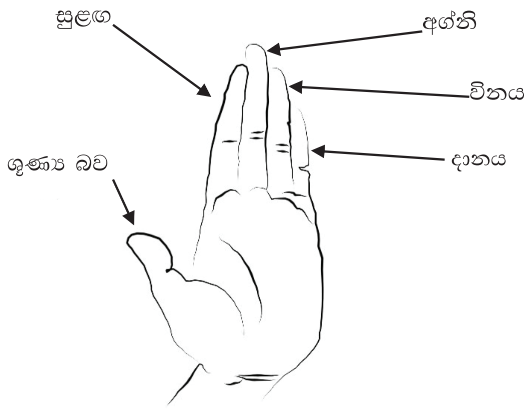
සංස්කෘතික ලක්ෂණ විදහාපාමින් අභිනය මඟින් අර්ථයක් ප්‍රකාශ කිරීම සඳහා අපි හස්ත මුද්‍රා භාවිත කරන්නෙමු. ශරීර භාෂාව තුළ "අතට" හිමිවන්නේ සුවිශේෂී ස්ථානයකි. ඇතැම් විට වචනයෙන් තොරව පුළුල් දෙයක් ප්‍රකාශ කිරීම සඳහා අපට හස්ත මුද්‍රා භාවිත කළ හැකිය.

"හස්ත මුද්‍රා" යනු අන් අය සමඟ තොරතුරු බෙදාගැනීම සඳහා භාවිත කරනු ලබන නිර්වාචික සන්නිවේදන ක්‍රමයක් ලෙස සරලව හැඳින්විය හැකිය. එමෙන් ම විවිධ සංස්කෘතික අර්ථ ගැබ්ව ප්‍රකාශ කළ හැකි සරල මාධ්‍යයක් ද වේ. කොල්ගේට් විශ්වවිද්‍යාලයේ (Colgate University) මනෝ විද්‍යාව හා භාෂාව පිළිබඳ මනෝ විද්‍යාඥයෙකු වන ස්පෙන්සර් කෙලි (Spencer Kelly) විසින් හස්ත මුද්‍රාවලින් ධ්වනිත වන අර්ථ පිළිබඳ දීර්ඝ පර්යේෂණ සිදු කර ඇත.

විශේෂයෙන් ම හස්ත මුද්‍රාවලදී ඇඟිලි, මැණික් කටුව, බාහු හා ඉහළ අත යන අංග චලනය කිරීමෙන් හස්ත මුද්‍රා සකස් කරගනු ලැබේ. වරෙක එක් අතක් හෝ අත් දෙකම භාවිත කර ගැනීමෙන් හස්ත මුද්‍රා සකස් කරගත හැක. එකම මුද්‍රාවක් ගතහොත් එම මුද්‍රාව භාවිත වන අවස්ථාව හා විෂය ක්ෂේත්‍රය අනුව විවිධ අර්ථ ප්‍රකාශ කළ හැකිය. සංස්කෘතිය, සමාජීය ආදි සාධකයන් ද මෙහිදී බලපෑමට ලක් වේ. ඒ ඒ විෂය ක්ෂේත්‍රයන් තුළ භාවිත වන හස්ත මුද්‍රාවන් හා ඒවායේ අර්ථයන් ද එම අර්ථයන් වෙනස් වන ආකාරය ද මෙම අධ්‍යයනයේ දී පුළුල් ව විමර්ශනය කර ඇත.

ප්‍රතිමා යන්නෙන් අදහස් වන්නේ විශේෂයෙන් පිදීම සඳහා යොදා ගනු ලබන නැතහොත් විවිධ ඇදහිලිවලට සම්බන්ධ වූ ශාස්තෘවරයෙකු හෝ දේවතාවකු නිරූපණය කරනු ලබන මූර්තියකි. චිත්‍ර, මූර්ති හෝ කැටයම් වැනි කලා මාධ්‍ය මාර්ගයෙන් මෙබඳු

ප්‍රතිමා නිර්මාණය කරනු ලැබේ. "ග්‍රීක "අයිකොන්" යන්නෙන් ද ඉන්දීය අර්චා, බෙර, විග්‍රහ වැනි වචනවලින් ස්ථිර ලෙසම ධ්වනිත වන්නේ භක්තිකයන්ගේ පුද පූජාවලට භාජනය වන ඍෂිවරයෙකු හෝ දෙවියෙකු නිරූපණය කරන මූර්තියකි. ප්‍රධාන වශයෙන් මෙවැනි මූර්ති මනුෂ්‍යාත්වාරෝපිත හෝ සත්ත්වරූපී නිරූපණ වුවත් සමහර විට එබඳු ස්වරූපයකින් තොර සංකේතික නිරූපණ වුවද ප්‍රතිමා ගණයට අයත් වේ" (Banerjea, J.N, 1956, Page 01) ආගමකට සම්බන්ධ වු පමණින් ම මූර්තියක් ප්‍රතිමාවක් නොවේ. ශාස්ත්‍රානුකූලව ප්‍රතිමා ලක්ෂණ යොදා තනා ඇති මූර්තිය පිදීමට සුදුසුවන අතර එබන්දක් ප්‍රතිමා නමින් හැඳින්වීමට පුළුවන.




ඇඟිලිවලින් නිරූපිත සන්නිවේදනාර්ථ

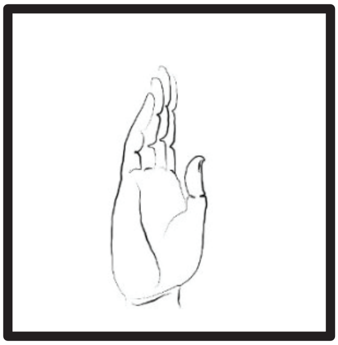
සොන්ඩර්ස් දක්වන ආකාරයට "බුදුරජාණන්වහන්සේ දෑත විශ්වය නිරූපණය කරයි. දකුණින් සූර්යයා ද, වමතින් චන්ද්‍රයා ද නිරූපිතය. ඇඟිලි දහයෙන් දස චක්‍ර (රෝද) දශාංශක හෝ දශ පද්ම නිරූපිතය. දකුණින් ඥාන මණ්ඩලය ද වමතින් ධ්‍යානය ද නිරූපිත බව තවත් අදහසකි. දකුණතෙහි ඇඟිලි පහෙන් පංච මහා භූතයන් පිළිබඳ යථාර්ථය අතැඹුලක් සේ දැනගත් අයුරු ද, වමතෙහි සුළැඟිල්ලෙන් දානය ද, වෙදැඟිල්ලෙන් විනය ද, මැදැඟිල්ලෙන් අග්නි ද, දබරැඟිල්ලෙන් සුළඟ ද, මහපටැඟිල්ලෙන් ශූන්‍ය බව ද" නිරූපණය කර ඇති බව සොන්ඩර්ස් ගේ මතයයි (ගමගේ, 1984, පිටුව 12).

සෑම සම්ප්‍රදායකටම අයත් බුදු පිළිම සඳහා ප්‍රධාන වශයෙන් ඇත්තේ සමාධි, ධර්මචක්‍ර, අභය, විතර්ක, වරද හා භූමිස්පර්ෂ යන මුද්‍රා හයයි.

හස්ත සංඥා තුළ පවතින සන්නිවේදනාර්ථ හා අන්තර් සංස්කෘතික ලක්ෂණ විමර්ශනය කිරීමේ දී රූප සටහන් සහිත ප්‍රශ්න මාලාවක් පුද්ගලයන් 200 ක් අතට පත් කරන ලද අතර එම ප්‍රශ්න මාලාවට අනුව මෙම දත්ත විශ්ලෙෂණය කරනලදි. අදාළ මුද්‍රාවට සාමාන්‍ය ව්‍යාවහාරය තුළ ඔවුන් වටහා ගන්නා ආකාරය හා දෙන අර්ථය කුමක්දැයි පරීක්ෂාවට ලක්කළ අතර එම දත්ත මෙහිදි වෙන වෙනම විශ්ලේෂණය කර ඇත. සන්නිවේදනය සඳහා හස්ත සංඥා භාවිත කිරීම සඳහා වයස බලපෑමක් කරන ආකාරය විමර්ශනය කළ යුතු බැවින්

සෑම වයස් කාණ්ඩයකින්ම සමාන සංඛ්‍යාවක් තෝරා ගන්නා ලදි. නමුත් මෙහිදී අදහස් නොදැක් වූ පිරිසෙන් වැඩි ප්‍රතිශතයක් වූයේ අවුරුදු 36-50 අතර වයස් කාණ්ඩය හා 50 ට වැඩි වයස් කාණ්ඩය වීම විශේෂත්වයක් ලෙස දැක්විය හැකිය. සෑම හස්ත සංඥාවකටම සන්නිවේදනාර්ථ දක්වා ඇති වයස් කාණ්ඩ දෙක ලෙස 18-25 වයස් කාණ්ඩයත් 26-35 වයස් කාණ්ඩයත් දැක්විය හැකිය. එය ප්‍රතිශතයක් ලෙස දක්වනවානම් 100% ක් වේ. ඒ ඒ හස්ත සංඥාව තුළින් ධ්වනිත කරනු ලබන සන්නිවේදනාර්ථ මොනවාද යන්න මෙතැන් සිට විමර්ශනය කළ හැකිය. නමුත් මෙහිදි හස්ත මුද්‍රා 03 පිළිබඳ පමණක් මෙහිදි විශ්ලේෂණය කර ඇත. එනම් සමාධි, විතර්ක හා අභය යන මුද්‍රාවන් පිළිබඳවය. ධම්මචක්ක මුද්‍රාව, වරද මුද්‍රාව හා භූමිශ්පර්ෂ මුද්‍රාව පිළිබුදව අවධානය යොමු කොට නොමැත.

**හස්ත මුද්‍රා අංක 01**



ප්‍රතිමා ශිල්පය තුළ මෙය අභය මුද්‍රාව වේ. ලංකාවේ බෙහෙවින් ජනප්‍රිය මුද්‍රාවක් ලෙස අභය මුද්‍රාව සැලකිය හැකිය. මුල් යුගයේ හිටි පිළිම සෑම එකක් සඳහා ම අභය මුද්‍රාව යොදාගෙන ඇත. මෙය ධර්ම දේශනා ඉරියව්වක් ද වේ. මෙම මුද්‍රාව බුදු රජාණන් වහන්සේ නාලාගිරි ඇතු දමනය සඳහා අත ඉදිරියට යොමු කිරීම සංකේතවත් කිරීමෙන් ආරම්භ වුවක් යැයි බොහෝ අය තර්ක කරති. බුද්ධ ප්‍රතිමාවේ දක්වෙන අභය මුද්‍රාව එක් අතකින් සසර බය දුරු කරන ධර්ම දේශනා ස්වරූපයත්, තවත් අතකින් ආරක්ෂාව හා ආශීර්වාදය ලබාදීමත් සංකේතවත් කරන බව ඇතැම් විචාරකයන්ගේ මතයයි.

රෝමානු මූර්ති කලාවේ ද බහුලව යෙදෙන මෙයින් සෙමිටික් ආගමේ හාස්කම් සහිත ආශිර්වාදයක් නිරූපණය වෙයි. සියලු අතවරවලින් දේව භක්තිකයන් මුදා ගැනීම දේව ප්‍රතිමාවක අභය මුද්‍රාවෙන් පැවසේ. එය විකාශනය වූයේ බලය හා ආධිපත්‍ය පිළිබඳ සංකල්පයක් පදනම් කරගෙන බව ඉන් පෙනේ. සතුන්ට ආරක්ෂාව හා සාමය සලසා දීම මෙයින් ප්‍රකාශ වන්නේ ය. අභය මුද්‍රාව මඟින් ආශීර්වාදය සංකේතවත් කරයි. එමෙන් ම සැනසීම, නිර්භීතභාවය ද ඉන් ජනිත කරයි. බිය දුරු කළ බුදුහු බියට පත් අයගේ බිය නැති කිරීමට ද එයින් මඟ පෙන්වයි.

ධර්ම දේශනය නිරූපණය **කිරීම සඳහා චීන හා ජපන්** කලාවේ ද අභය මුද්‍රාව යෙදෙයි. ශිව වැනි දෙවිවරුන්ගේ ප්‍රතිමාවල **'ගැලවුම්කරුවා'** යන අදහසින් අභය මුද්‍රාව යෙදෙන බව පෙනේ. සමහර විට වෙනත් රටවල එම අදහසින් බුද්ධ ප්‍රතිමා සඳහා ද අභය මුද්‍රාව යොදා තිබෙන්නට ඇති නමුත් ලංකාවේ එම අදහස ගම්‍ය නොවේ.

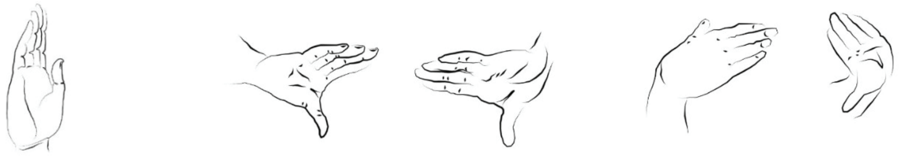
නාට්‍ය ශිල්පයේ දී මෙම හස්ත මුද්‍රාව **පතාක හස්ත** මුද්‍රාව ලෙස හඳුන්වනු ලැබේ. පතාක හස්තයෙන් **නිරූපිත බිය දුරු කිරීම, වියවුලක් සංසිඳවීම, සභාවක් ඇමතීම, දිවුරුම් දීම හා ආශිර්වාද කිරීම** යන අදහස් අභය මුද්‍රාවෙන් ගම්‍ය වෙයි. විශේෂයෙන් ම **පහර දීම,**

ගිනි තැපීම, යමෙකු තල්ලු කිරීම හා අධික ප්‍රීතිය ආදී අවස්ථාවන් නිරූපණය කිරීම සඳහා යොදා ගනී. පතාක හස්ත මුද්‍රාව නළල මත පිහිටුවා ඉදිරිපත් කිරීමෙන් ප්‍රකාශ වන්නේ "මම යනු ඉතා ගෞරවයට පාත්‍රවන්නෙක්" යන්නය. ගිනිදැල් විහිදීම, වැසි දහර හා මල් වැසි වැස්සවීම ආදිය සඳහා ද පතාක හස්තය භාවිත කරනු ලැබේ. එහිදී ඇඟිලි බොහෝ සෙයින් චලනය කිරීමෙන් ඇතැම් විට අත් දෙකම භාවිත කිරීමෙන් ඉදිරිපත් කරනු ලැබේ. තරමක් දිය ඇති පොකුණක්, පොළොව මත පිළියෙල කරන ලද කිසියම් ද්‍රව්‍යයක් ප්‍රකාශ කිරීම සඳහා ද යොදා ගනු ලැබේ.

එමෙන් ම පතාක හස්තය බිමට හැරවීමෙන් ප්‍රකාශ වන්නේ මදක් විවර වූ හෝ මදක් වැසුණු යමක් ය. නොඑසේ නම් නම රැකගත යුතු යමක්, සැඟවුණු යමක් හෝ සනව වැඩුණු යමක් හා සැඟවිය යුතු යමක් ප්‍රකාශ කිරීමට පතාක හස්තය යොදා ගනී. බිම බලාගෙන ක්‍රමයෙන් ඉහළ නගින පතාක හස්ත මුද්‍රාව වායුව, රළ වේගය, වෙරළේ කැලඹීම හා සැඩ පහර නිරූපණය කරනු ලබයි. පතාක හස්තය තමන්ගේ ශරීරයේ සිට පිටුපසට ගමන් කිරීම තුළින් උනන්දු කරවීම, මහා ජන සම්මතයක්, උස් යමක්, බෙර වාදනය හා කුරුල්ලන් පියැඹීම නිරූපණය කරනු ලැබේ. එමෙන් ම කාලය ප්‍රකාශ කිරීම සඳහා ද පතාක හස්තය භාවිත කරනු ලැබේ.

මදක් හරවන ලද පතාක හස්ත මුද්‍රාවෙන් යුත් දෑත උඩරට නර්තන සම්ප්‍රදායේ මූලික හස්ත මුද්‍රාව වේ. එමෙන් ම එකිනෙක මාරු කරන ලද පතාක හස්ත මුද්‍රා දෙක සබරගමුව නර්තන සම්ප්‍රදායේ මූලික හස්ත මුද්‍රාව ලෙස සැලකිය හැකිය.

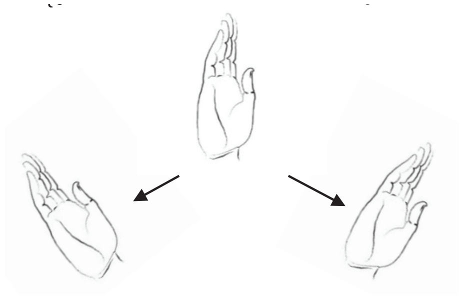
| භරත නර්තනයේ පතාක හස්තය | උඩරට නර්තනයේ මූලික හස්තය | සබරගමු නර්තනයේ මූලික හස්තය |
|---|---|---|



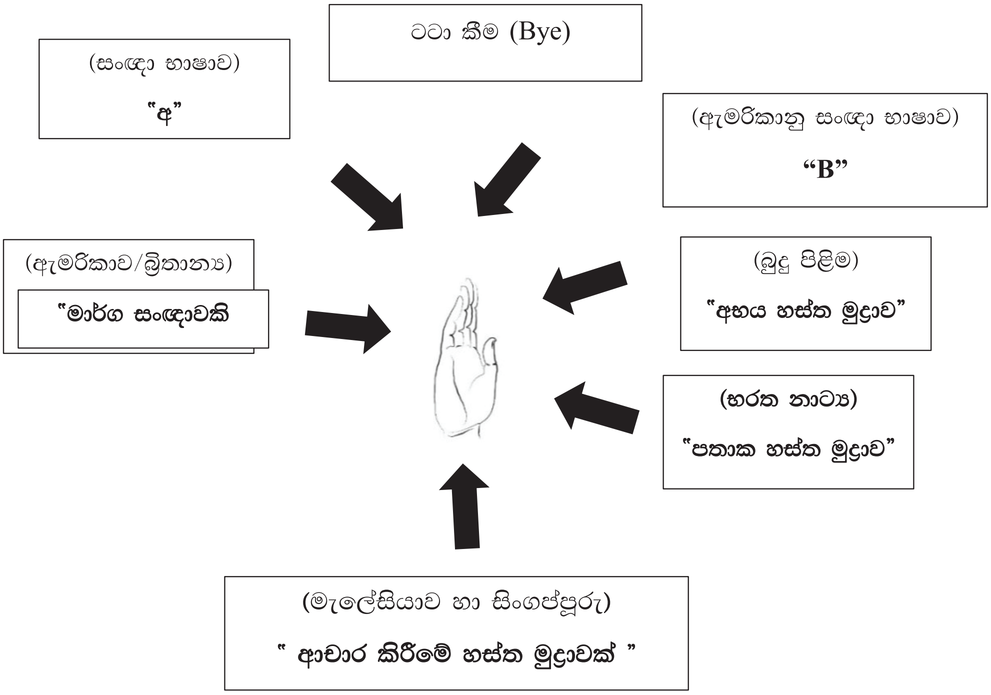
උඩරට, පහතරට හා සබරගමු නැටුම් සම්ප්‍රදායන්වල භාවිත වන ආකාරය

සංඥා භාෂාවට අනුව මෙම මුද්‍රාවෙන් "අ" අර්ථවත් කරනු ලැබේ. එමෙන්ම ඇමරිකානු සංඥා භාෂා අක්ෂර මාලාව තුළ **"B"** අක්ෂරය සඳහා යොදා ගනී.

ඇමරිකානු හා බ්‍රිතාන්‍ය සමාජය තුළ මෙම මුද්‍රාව **" To Stop"** (නතර කරන්න) යන අර්ථය ගම්‍ය කරනු ලැබේ. පුද්ගලයෙකු පාලනය කිරීමට ලබා දෙන කදිම හස්ත මුද්‍රාවක් ලෙස මෙය සැලකිය හැකිය. මැලේසියාව හා සිංගප්පූරුව තුළ මෙය ආචාර කිරීමේ හස්ත මුද්‍රාවක් ලෙස භාවිත වේ. එමෙන් ම තවත් කෙනෙකුගේ අවධානය දිනා

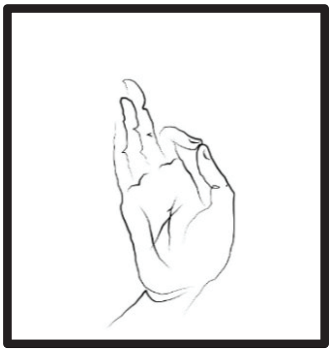


ගැනීම සඳහා ද යොදා ගනු ලැබේ. මෙම අත දෙපැත්තට චලනය කිරීමෙන් වෙන්ව යෑමක් අර්ථවත් කරනු ලැබේ. ඒ අනුව **"Bye"** (බායි) කීම සඳහා යොදා ගන්නා ජනප්‍රිය හස්ත මුද්‍රාවක් ලෙස මෙම හස්ත මුද්‍රාව දැක්විය හැකිය.




හස්ත සංඥාවෙහි සන්නිවේදනාර්ථ අන්තර් සංස්කෘතික වශයෙන් වෙනස්වන ආකාරය

**හස්ත මුද්‍රා අංක 02**

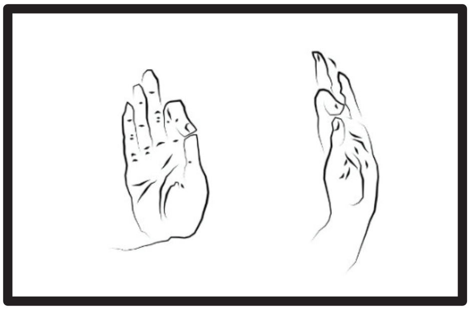


ප්‍රතිමා ශිල්පය තුළ මෙම මුද්‍රාව හඳුන්වනු ලබන්නේ විතර්ක මුද්‍රාව ලෙසය. ලංකාවේ ඉතා ස්වල්ප වශයෙන් දක්නට ලැබෙන එහෙත් බොහෝ රටවල්වල බෙහෙවින් ප්‍රචලිත මුද්‍රාවක් ලෙස විතර්ක මුද්‍රාව හැඳින්විය හැකිය. විතර්ක මුද්‍රාවේ විශේෂත්වය වන්නේ හිඳි පිළිමවල මෙන් ම හිටි පිළිමවලද දක්නට ලැබීමයි.

බුදුන් වහන්සේ අබියසට පැමිණෙන විවිධ පුද්ගලයන් සමඟ වාද විවාද පැවැත්වූ අවස්ථාවන් සංකේතවත් කරලීමට විතර්ක මුද්‍රාව යොදාගෙන ඇත. බුද්ධ චරිතයේ දී උන්වහන්සේ අබියසට පැමිණි විවිධාකාර පුද්ගලයන් මෙන් ම ආගමික නායකයින් සමඟ වාද - විවාදයන් හි යෙදෙමින් නොයෙක් ප්‍රශ්නවලට පිළිතුරු සපයමින් කරුණු විග්‍රහ කරමින් සිටි අවස්ථාව මින් නිරූපණය වන බව එහි අදහසයි.

එමෙන් ම මෙම මුද්‍රාවෙන් **අෂ්ටලෝක ධර්ම චක්‍රය, සංසාර චක්‍රය, ධර්ම චක්‍රය** සංකේතවත් වේ. මෙම චක්‍ර ලක්ෂණයෙන් **බුදුන් වහන්සේගේ ප්‍රඥාව, විශ්ව ශක්තිය** පිළිඹිබු කරයි. **මහ කරුණා, මහා ප්‍රඥා** යන දෙක ම එම මුද්‍රාවෙන් සංකේතවත් වේ. විතර්ක මුද්‍රාවෙන් ප්‍රකාශ කරනු ලබන සන්නිවේදනාර්ථ පිළිබඳ තවත් මතයක් වන්නේ **අයහපත් දේ වෙන් කර යහපත් දේ පමණක් නෙළා ගන්න** යන අරුතයි. නෙළා ගත් යමක් රඳවාගෙන සිටින ආකාරය මෙයින් ධ්වනිත කරයි.

නර්තන ශිල්පය තුළ පහතරට නැටුම් සම්ප්‍රදායේ මූලික හස්ත මුද්‍රාව ලෙස මෙය දැක්විය හැකිය.



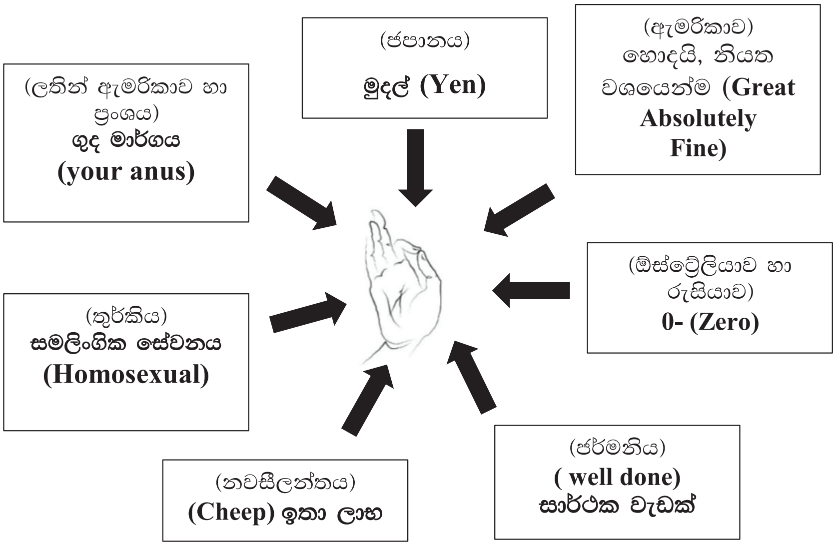
පහතරට නැටුම් සම්ප්‍රදායේ මූලික හස්ත මුද්‍රාව

හරත නැටුම් තුළ මෙම මුද්‍රාව අරාල හස්ත මුද්‍රාව ලෙස හඳුන්වනු ලැබේ. මෙම හස්ත මුද්‍රාවෙන් **ස්ථිරසාර බව, ගර්වය, වීර්යය, කාන්තිය, තැන්පත් බව, දිව්‍යමය වස්තූන්, ගාම්භිර්ය, ආශීර්වාදය, සුභ බව, ප්‍රසන්න බව** නිරූපණය කරයි. තවද අරාල හස්ත මුද්‍රාවෙන් ස්ත්‍රීන්ගේ **කෙස් වැටි බැඳීම් හා විසුරුවීම ද සර්වාංගය පරීක්ෂා කර බැලීම** ද ප්‍රකාශ කරයි.

එකිනෙකට හරස් කරන ලද අරාල හස්ත මුද්‍රාව තුළින් **විවාහ චාරිත්‍ර විධි** ඉදිරිපත් කරන අතර එක් අතක් අනෙක වටා කරකැවීමෙන් **ගිනිමැලය පැදකුණු කිරීම** නිරූපණය කරයි. **වටේ යාම ද පැදකුණු කිරීම ද, මහා ජනසම්පාතයක් ද බිම සරසන ද්‍රව්‍යය** මෙම හස්ත මුද්‍රා ආකාරයෙන් ඉදිරිපත් කළ හැකිය. **යම් කිසි පුද්ගලයකු කැඳවීමේ දී,** වැළක්වීමේ දී, **නිර්මාණයක් කිරීමේ දී,** බොහෝ **වචන පාවිච්චි කිරීමේ දී, දහඩිය පිස දැමීමේ දී, සුවඳක් ආග්‍රහණය කිරීමේ දී හා සියල්ල සුභ දේ** නිරූපණය කිරීමට අරාල හස්ත මුද්‍රාව යොදා ගනු ලැබේ.

බොහෝ රටවල් මෙම හස්ත මුද්‍රාව හා සමාන ආසන්න ස්වරූපය සහිත හස්ත සංඥාව හඳුන්වනු ලබන්නේ **OK** (හරි) සංඥාව ලෙසය. ඒ අනුව **හැමදේම හරි (That everything is good)** යන්න අර්ථවත් කරයි. එමෙන් ම **හොඳයි (Well)** යන්න සඳහා ද මෙම හස්ත මුද්‍රාව භාවිත කරනු ලැබේ. නමුත් ලතින් ඇමරිකාව හා ප්‍රංශය තුළ **අපහාසය කිරීමේ** හස්ත මුද්‍රාවක් ලෙස භාවිත වේ. එනම් **ඔයාගේ ගුද මාර්ගය (your anus)** යන්න ඒ තුළ ගැබ් වී ඇත. නමුත් ඕස්ට්‍රේලියාව හා රුසියාව මෙය 0 **(Zero)** යන්න අර්ථවත් කරනු ලැබේ. ජර්මනියේ මෙම හස්ත මුද්‍රාව භාවිත කරනු ලබන්නේ **සාර්ථක වැඩක් (job well done)** යන්න සන්නිවේදනය කිරීම සඳහා ය. නමුත් නවසීලන්තය තුළ **ඉතා ලාභ (Cheep)** යන අර්ථය ද්වනිත කරයි. තුර්කිය තුළ මෙම සංඥාවෙන් **සමලිංගික සේවනය (Homosexual)** අර්ථවත් කරනු ලැබේ. එමෙන් ම ඇමරිකාව තුළ (හොඳයි, නියත වශයෙන්ම) **Great, Absolutely, fine** යන්න අර්ථවත් කරනු ලැබේ. බ්‍රසීලය තුළ ද **අපහාසය කිරීමේ (Insult)**

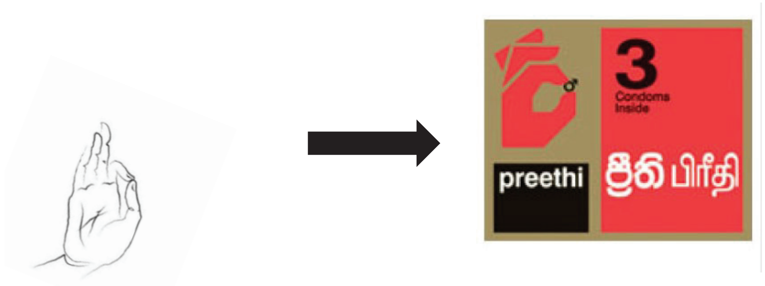
හස්ත මුද්‍රාවක් ලෙස ප්‍රසිද්ධය. ජපානය තුළ මුදල් **(Yen)**යන්න සන්නිවේදනය කිරීමේ හස්ත මුද්‍රාවක් ලෙස දැක්විය හැකිය.




හස්ත සංඥාවෙහි සන්නිවේදනාර්ථ අන්තර් සංස්කෘතික වශයෙන් වෙනස්වන ආකාරය

ලාංකීය සමාජය තුළ පොදු ව්‍යවහාරයට මෙම හස්ත සංඥාව බහුලව යොදා ගනු ලැබේ. එහිදි මෙම මුද්‍රාව තුළින් සන්නිවේදනය කරනු ලබන්නේ ආගමානුකූලබව, විතර්ක හස්ත මුද්‍රාව, කොන්ඩමයක්, යම් කාර්යයක් ඉතා හොඳ බව, එකඟතාව ප්‍රකාශ කිරීම, අතිවිශිෂ්ටයි, නොම්මර එකයි යන සන්නිවේදනාර්ථයන් ගම්‍ය කරගත හැකිය.

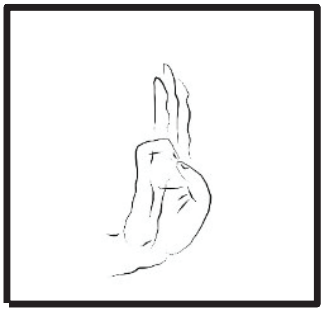
මෙහි දී දත්ත දායකයින් මෙම හස්ත සංඥාවට දුන් සන්නිවේදනාර්ථය තුළ දැකිය හැකි විශේෂත්වය වන්නේ මෙම සංඥාවෙන් කොන්ඩමයක් ප්‍රකාශවන බවයි. එම හඳුනාගැනීම එසේ වන්නට ඇත්තේ කොන්ඩම් ආවරණය තුළ මෙම හස්ථ සංඥාවට සමීප හස්ත රූපයක් ලාංඡනය ලෙස ඇතුළත් කර ඇති බැවින් විය හැකිය. ඒ බව පහත රූපසටහන ඔස්සේ පෙන්වා දියහැකිය. එම දැන්වීමේ දැක්වෙන රූපයේ හා මෙම හස්ත සංඥාව ඉදිරිපත්කරන ආකාරයේ සුලු වෙනස්කම් ඇති නමුත් දත්ත දායකයින් එය ප්‍රීති කොන්ඩම් දැන්වීම මෙයින් නිරූපණය වන බව පවසන්නේ මෙම වෙනස්කම නොතකාය.



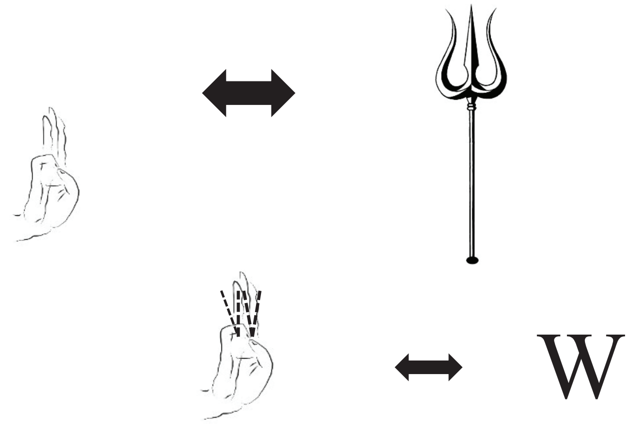

හස්ත සංඥාවෙහි සන්නිවේදනාර්ථ අන්තර් සංස්කෘතික වශයෙන් භාවිතවන ආකාරය

**හස්ත මුද්‍රා අංක 03**

භරත නර්තයේ දී මෙම හස්ත මුද්‍රාව ත්‍රිශූල හස්ත මුද්‍රාව ලෙස හඳුන්වයි. ත්‍රිශූල හස්තය භාවිත කරනු ලබන්නේ **ත්‍රිශූලය දැක්වීම සඳහා** ය. ත්‍රිශූලය යනු **හිංදු දෙවිවරුන් හා යෝගීන් භාවිත කරන උල් තුනක් සහිත ආයුධයක්** වේ. එම උල් තුනෙහි හැඩය මෙම දිගු කරන ලද ඇඟිලි තුනෙන් සංකේතවත් කරයි.



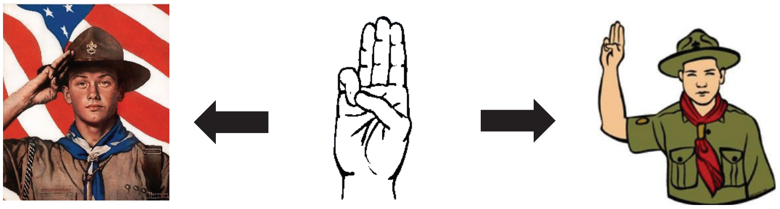
ත්‍රිශූල හස්ත මුද්‍රාවෙහි සන්නිවේදනාර්ථ අන්තර් සංස්කෘතික වශයෙන් භාවිතවන ආකාරය




ත්‍රිශූල හස්ත මුද්‍රාව, සංඥා භාෂා අක්ෂරයක් ලෙස වරනැගෙන ආකාරය

සංඥා භාෂාව තුළ "ව" සඳහා මෙම හස්ත සංඥාව යොදා ගනු ලැබේ. ස්විඩන් සංඥා භාෂා අක්ෂර මාලාව තුළ හා ඇමරිකානු සංඥා භාෂා අක්ෂර මාලාව තුළ **"W"** අකුර සඳහා මෙම හස්ත මුද්‍රාව යොදා ගනු ලැබේ.

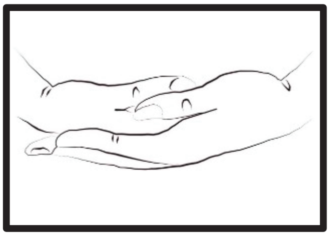
බ්‍රිතානයේ බේඩන් ෆවල් විසින් හඳුන්වා දෙන ලද **බාලදක්ෂ ව්‍යාපාරයේ නිල ලාංඡනය** මෙම හස්ත මුද්‍රාවෙන් නිරූපණය වේ.



ත්‍රිශූල හස්ත මුද්‍රාවෙහි, සන්නිවේදනාර්ථ අන්තර් සංස්කෘතික වශයෙන් භාවිතවන ආකාරය

ලාංකීය සමාජය තුළ පොදු ව්‍යවහාරයට මෙම හස්ත මුද්‍රාව බහුලව යොදා ගනු ලැබේ. එහිදී මෙම මුද්‍රාව තුළින් සන්නිවේදනය කරනු ලබන්නේ අංක 03, බාලදක්ෂ මුද්‍රාව, බෞද්ධ ලාංඡනයකි, සැලියුට් කිරීම යන්න ගම්‍ය කිරීම සඳහාය.

**හස්ත මුද්‍රා අංක 04**



බුද්ධ ප්‍රතිමා තුළ මෙම හස්ත මුද්‍රාව **සමාධි හස්ත මුද්‍රාව** ලෙස හැඳින්වේ. මෙම මුද්‍රාව හිඳි පිළිම සඳහා යොදා ගනී. වීරාසනයෙන් හෝ පද්මාසනයෙන් වැඩසිටින බුදුරජාණන් වහන්සේ ගේ දෑත, වම් අත්ල මත දකුණු අත්ල තබාගෙන සිටීම ධ්‍යාන හෙවත් සමාධි මුද්‍රාව ලෙස හැඳින්විය හැක.

සමාධිය යනු **සිතේ එකඟතාවයි.** ත්‍රිවිධ ශික්ෂාවන්ගෙන් දෙවන තැන හිමිවන්නේ සමාධියටයි. **බුද්ධත්වය** සංකේතවත් කරන සමාධි හෙවත් ධ්‍යාන මුද්‍රාවෙන් නිමවන ලද බුද්ධ ප්‍රතිමාව තුළින් උන්වහන්සේගේ **අපිරිමිත මහා කරුණාව** මූර්තිමත් කෙරේ. ඒ සමඟ ම ඉතා **ගැඹුරු වූත් ශුක්ෂම වූත් ධ්‍යානයට සමවන් විලාසයෙන් පරම ගාම්භීර වූ ප්‍රඥා මහිමය ප්‍රකට කෙරේ.** සමාධිමය අවස්ථාව දැක්වෙන මෙම මුද්‍රාවෙන් **අධ්‍යාත්මික ඒකාග්‍රතාව** ද පිළිබිඹු වේ.

අල්ල උඩට පිහිටන සේ වම් අත තබා ඒ මත අල්ල උඩට සිටින සේ දකුණු අත තබාගෙන කඳ කෙළින් තබාගෙන සිටිති. භාවනා කරන විට ද මේ අන්දමට අත් තබාගෙන සිටීම සිරිතකි. ධ්‍යානවලට සමවැදී ඉන්නා අවස්ථාව ද මීට සමාන බැවින් ධ්‍යාන හා සමාධි යන වචන දෙක ම මේ මුද්‍රාව හැඳින්වීමට යොදාගනී.

මහායාන සම්ප්‍රදායේ බුදුන් වහන්සේ **නාගයන් මුදා ගැනීම** ධ්‍යාන මුද්‍රාවෙන් සංකේතවත් කරයි. ධ්‍යානි බුදුවරුන්ගේ අමෝඝසිද්ධි බුදුන්වහන්සේට හිමි මුද්‍රාව මෙයයි. සමාධි මුද්‍රාවෙන් බුදු කෙනෙකුගේ ලෝකෝත්තර චිත්ත සමාධිය එක් අතකිනුත් අනෙක් අතින් වඩාත් සංවර්ධිත අදහස වශයෙන් **බුද්ධත්වයත්** සංකේතවත් කරනු ලබයි.

එමෙන් ම අනෙක් අතට කලාකරුවා මූලික වශයෙන් අඟවන්නට උත්සහ දරා ඇත්තේ බුදුන් වහන්සේ විවේකීව වැඩසිටින හැම අවස්ථාවක දී ම **බාහිර අරමුණුවලින් තොරව නිවන පිළිබඳව සිත යොමු කොට සැහැල්ලු මනසකින්** වැඩසිටින බවයි. සමාධි ඉරියව්වේ ද **අල්ප ශබ්දතාව, ගණසංගණිකාවෙන් තොර බව, හුදෙකලා බව, අල්ප කෘත්‍යතාව, සැහැල්ලු බව** ආදී වශයෙන් පාරිසරික යෝග්‍යතාව අතිශයින් ම අවශ්‍යය. එම නිසා භාවනානුයෝගියා ආරණ්‍යයක් හෝ වෘක්ෂ මූලයක් හෝ සූන්‍යාගාරයක් හෝ සත්පාය ස්ථානයක් වශයෙන් සකස් කර ගත යුතුය.

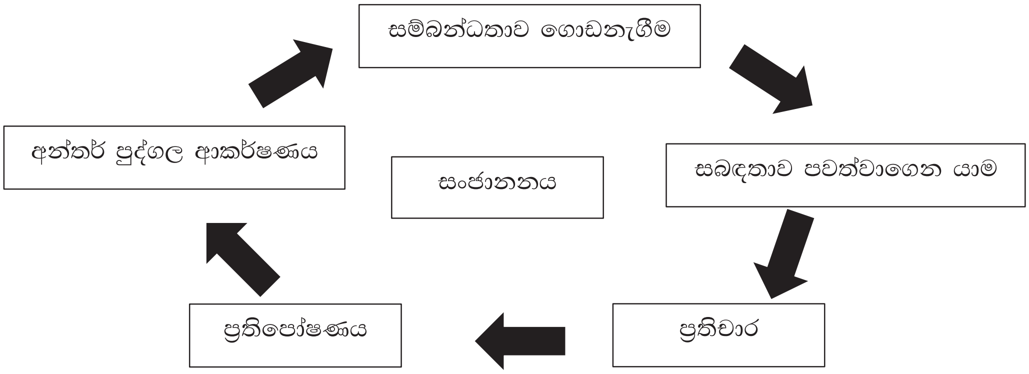
ධ්‍යාන වඩන්නා සිටිය යුතු ඉරියව්ව සමාධි ඉරියව්ව වේ. ග්‍රාහකයාට සැබෑ ලෙසට මෙකී කාරණාව ධ්වනිත වන්නේ ද යන්න මීළඟට විමසා බැලිය හැකිය. එහිදී ඉන්දියාවේ ජවහල් ලාල් නේරුතුමා සිරගතව වී සිටි අවස්ථාවේ දී අනුරාධපුර සමාධි බුදුරුවේ පිංතූරයක් බලා **“මෙම බුදු පිළිමයෙහි ශක්තිමත් ශාන්ත ලක්ෂණයක් මා සනසා මට ධෛර්ය දී මා පිළිබඳ ඇති වූ බොහෝ අධෛර්යවත් කාල පරිච්ඡේදයන්හි දී මට පිළිසරණ විය”** යනුවෙන් සඳහන් කොට ඇත. නිවන කෙළවර කොට ගත් ශාරීරික හා මානසික ඒකමිතිය උපදවන සමාධිය, සමාධි මුද්‍රාවේ සංකේතවත් වේ.

අනෙක් අතට මෙම සමාධි මුද්‍රාව බෞද්ධ දර්ශනයට පමණක් සීමාවූවක් නොවේ. භගවත් ගීතාව ද යෝගී ඉරියව්ව විස්තර කිරීමේ දී ධ්‍යාන මුද්‍රාව පිළිබඳව සඳහන් කරයි. "ධ්‍යානි යෝගී ශිව ගේ ස්වරූපය විස්තර කරමින් පද්මාසනයෙහි ඍජු කයෙන් සිටින ශිව උඩු අතට යොමු කළ අත්ල සහිත දෑත උකුළ මත මනාව පිපුණ කුසුමක් සේ තබා සිටින්නේ යැයි කාලිදාස පවසයි". මෙම යෝගී ඉරියව්වේ විවිධ ප්‍රභේද භාරතීය මූර්ති මගින් නිරූපණය කරයි. "ක්‍රි.පු 2-3 වැනි ශතවර්ෂවලට අයත් උජ්ජේනි තඹ කාසියක ඇති පද්ම පීඨය සහිත දේව රූපයක ධ්‍යාන මුද්‍රාවට ආසන්න ස්වරූපයකින් දෑත නිරූපණය කර ඇත".

ලාංකීය සමාජය තුළ පොදු ව්‍යවහාරයට මෙම හස්ත මුද්‍රාව බහුලව යොදා ගනු ලැබේ. එහිදී මෙම මුද්‍රාව තුළින් සන්නිවේදනය කරනු ලබන්නේ භාවනා කරන ආකාරය, ආගමානුකූලබව, සිතෙහි පවතින සංසුන් බව, සරලබව, සිතෙහි එකඟතාව ප්‍රකාශ කිරීම, බුදුන් වහන්සේ යන්න ගම්‍ය කරගත හැකිය.

**නිගමනය**

සන්නිවේදන ක්‍රියාවලිය තුළ හස්ත මුද්‍රා භාවිතයේ දී ග්‍රාහකයා මෙන් ම සන්නිවේදකයා ද අභිප්‍රේරණ මානයක් කරා ගෙන යනු ලබන සංජානනීය මාධ්‍යයක් වශයෙන් හස්ත මුද්‍රා හඳුනාගත හැකිය. එය සාර්ථක සන්නිවේදනයකට මඟ පාදන්නකි. විශේෂයෙන් ම මානව සම්බන්ධතා ඇති කිරීමට, පවත්වාගෙන යාමට හා වර්ධනය කර ගැනීමට මෙන් ම නතර කිරීමට ද ක්ෂණිකව මඟ පාදනු ලබන සන්නිවේදන මෙවලමකි. එය චක්‍රයක් ලෙස පහත පරිදි ඉදිරිපත් කළ හැකිය.



මෙම සෑම අතරමැදි ස්ථානයකදී ම හස්ත මුද්‍රා භාවිත කරන අතර එයින් සංජානනීය කාර්යය වඩා සක්‍රීය කරනු ලැබේ. එමෙන් ම ක්‍රියාවන් හා වචන අතර පවතින සම්බන්ධය හා සමාන සම්බන්ධන්තාවක්, හස්ත මුද්‍රා හා වචන අතර පවතින බව නිගමනය විය. ඒ අනුව සන්නිවේදන ක්‍රියාකාරීත්වය වර්ධනය කිරීමට හස්ත මුද්‍රා ඉතා මහඟු මෙහෙයක් සිදු කරයි. එය මෙම රූප සටහනෙන් වඩාත් තීව්‍ර වේ.

එක පැත්තකින් එකම සංසිද්ධියට හස්ත මුද්‍රා කිහිපයක් තිබෙන අතර අනෙක් පැත්තෙන් එකම හස්ත මුද්‍රාවට සංසිද්ධි ගණනාවක් ඉදිරිපත් කළ හැකිය. එය අන්තර් සංස්කෘතික වශයෙන් ප්‍රබලව බලපානු ලබන දෘශ්‍යමාන ක්‍රියාවලියකි. ඒ අනුව කථකයා පමණක් නොව ග්‍රාහකයා ද මෙම දෙයංශය කෙරෙහි අවබෝධයක් තිබීම සාර්ථක සන්නිවේදනයකට මඟ පාදනු ලැබේ. ඒ අනුව සන්නිවේදනය කිරීමේ දී මුද්‍රා සන්නිවේදනය යොදා ගැනීමේ මූලික අරමුණු කිහිපයක් ඉෂ්ට කරගත හැකි බව නිගමනය කළ හැකිය.

- **වචන සමඟ එකතු වීමෙන් පැහැදිලි අර්ථ ගැන්වීමට හස්ත මුද්‍රා යොදා ගත හැකිය.**
- **අදහස් රංගනයෙන් ප්‍රකාශ කිරීමට හස්ත මුද්‍රා යොදා ගත හැකිය.**
- **කතා කරන වචන අවධාරණය කිරීමට හා එයට යම්කිසි ජවයක්, ශක්තියක් එකතු කිරීමට හස්ත මුද්‍රා යොදා ගත හැකිය.**
- **ස්නායු තුළ පවතින ආතතිය අවම කිරීමට හස්ත මුද්‍රා යොදා ගත හැකිය.**
- **දෘශ්‍ය ආධාරක ලෙස භාවිත කිරීමට හස්ත මුද්‍රා යොදා ගත හැකිය.**
- **ප්‍රේක්ෂක / ග්‍රාහක සහභාගීත්වයේ උත්තේජනයක් ඇති කිරීමට හස්ත මුද්‍රා යොදා ගත හැකිය.**

හස්ත මුද්‍රාවල සන්නිවේදනාර්ථ පිළිබඳව පුළුල් එකඟතාවක් නොමැති බව මෙහිදී පැහැදිලි ය. එයට මූලික හේතුව වන්නේ අන්තර් සංස්කෘතික වශයෙන් විවිධ සමාජ එම හස්ත මුද්‍රාවලට ලබා දී ඇති අර්ථ හා වටිනාකම් මතය. ඒ අනුව හස්ත මුද්‍රා **"අන්තර් භාෂිත සංකේත සමුදායක්"** ලෙස අපට හඳුනාගත හැකි ය. එහිදී මානව භාෂාව හා හස්ත මුද්‍රා, අන්තර් සංස්කෘතික වශයෙන් පරිණාමීය යාන්ත්‍රණයක් සහිත විෂය ක්ෂේත්‍රයක් ලෙස දැක්විය හැකි ය. සංස්කෘතික විවිධත්වය යන කාරණාව තුළ පවතින විභවය අභියෝගාත්මක නිසා වාග්විද්‍යාත්මක තොරතුරු මත හා දෘශ්‍ය තොරතුරු මත හස්ත මුද්‍රා වර්ග කිරීමට උත්සහ ගෙන ඇතත් මෙම අධ්‍යයනයෙන් නිගමනය කර ඇත්තේ භාෂාමය සන්දර්භය තුළ හස්ත මුද්‍රා විසින් ඉටුකරනු ලබන කාර්යභාරයට අදාළව ස්වභාවය හා ආකෘතිය අනුව හස්ත මුද්‍රා යොදාගත හැකි බවයි. අනෙක් අතට භාෂාවේ කාර්යසාධනය සඳහා විශේෂයෙන් ම හස්ත චලන භාවිත කරන බව ද නිගමනය කර ඇත. ප්‍රධාන වශයෙන් සන්නිවේදකයා හා ග්‍රාහකයා යන දෙපාර්ශවය ම පොදුවේ සන්නිවේදනය කිරීමේ දී හස්ත මුද්‍රා භාවිත කරන බව ගම්‍ය විය. නමුත් එහිදී භාවිත කරන්නාගේ අන්තර්ක්‍රියා හා සංස්කෘතික පදනම මත එම හස්ත මුද්‍රාවල සන්නිවේදනාර්ථ වෙනස් වන බව නිගමනය කළ හැකිය.

## පරිශීලිත ග්‍රන්ථ


Armstrong, David F. (2007), The Gestural Origin of Language, Oxford. University Press.

Barthes, R. (1968), Elements of Semiology, New York, Hill and Wang.

Ferdinand, Saussure. (1978), Fundamentals of Semiology, New York, Hill and Wang.

අමරතුංග, úchisß. (1997), ශ්‍රී ලංකාවේ චිත්‍ර හා මූර්ති කලා, කර්තෘ ප්‍රකාශනයකි.

අමරසිංහ, මාලිංග. (2004), ලක්දිව සුපතල බුදුපිළිම, මරදාන, ගොඩගේ සහ සහෝදරයෝ.

අමරසිංහ, මාලිංග. (2010), ලක්දිව බුද්ධ ප්‍රතිමාව, කොළඹ, දයාවංශ ජයකොඩි සහ සමාගම.

ධම්මදස්සි හිමි, දොඩම්කුඹුරේ. (2010), ශ්‍රී ලංකේය බුද්ධ ප්‍රතිමා ලක්ෂණ, මරදාන, ගොඩගේ සහ සහෝදරයෝ.

දිසානායක, විමල්. (2010), නව විචාර සංකල්පඃ ඥාන ක්ෂේත්‍රයෙහි ප්‍රවණතා, බොරලැස්ගමුව, විසිදුණු ප්‍රකාශකයෝ.

දේවේන්ද්‍ර, ඩී. ටී. (1967), බුද්ධ ප්‍රතිමාව හා ලංකාව, කොළඹ, ගුණරත්න සහ සමාගම.

රතනසාර ස්ථවිර, තිරාණගම. (1985), ආසියාවේ බෞද්ධ කලා අංක 2 බුදුපිළිම, කොළඹ, සංස්කෘතික කටයුතු අමාත්‍යංශය.

රතනසාර, තිරාණගම හිමි. (1985), ආසියාවේ බෞද්ධ කලා 1, කොළඹ, රජයේ මුද්‍රණාලය.

රාහුල හිමි, වල්පොල. (1989), ලක්දිව බුදු පිළිමයේ ඉතිහාසය, කොළඹ, ගුණසේන සහ සමාගම.

වනරතන, රංජිත්. (සංස්කරණය), (2001), ලීනාර්ථ වර්ණනා සහිත උම්මග්ග ජාතකය, මරදාන, සමයවර්ධන පොත්හල.

වනරතන හිමි, කඹුරුපිටියේ. (1985), ලක්දිව බුදු පිළිමය, මාතර, මාතර වෙළෙන්දෝ.

වනරතන හිමි, කඹුරුපිටියේ. (1990), ශ්‍රී ලංකාවේ කැටයම් හා මූර්ති, කොළඹ, පුරාවිද්‍යා දෙපාර්තමේන්තුව.

වත්තල, සරත්. (1962), කලාව හා ශිල්ප ශාස්ත්‍ර, කොළඹ, ගුණසේන සහ සමාගම.

වික්‍රමගමගේ, චන්ද්‍රා. (1962), ප්‍රතිමා ප්‍රමාණ මූලධර්ම, නුගේගොඩ, කපිල මුද්‍රණ ශිල්පියෝ.

වික්‍රමගමගේ, චන්ද්‍රා. (1990), මූර්ති, කැටයම් කලාව, කොළඹ, පුරාවිද්‍යා දෙපාර්තමේන්තුව.

විජේසේකර, නන්දදේව. (1970), පැරණි සිංහල ප්‍රතිමා ශිල්පය, කොළඹ, ගුණසේන සහ සමාගම.

විමලරතන හිමි, බෙල්ලන්විල. (1991), බුදු පිළිමය, මුද්‍රා හා ආසන, කර්තෘ ප්‍රකාශනයකි.

වික්‍රමගමගේ, චන්ද්‍රා. (2006), ශ්‍රී ලංකාවේ බෞද්ධ ප්‍රතිමා කලාව. මරදාන, ගොඩගේ සහ සහෝදරයෝ.

විරසිංහ, ටියුඩර්. (2012), ජනමාධ්‍යවේදය, සංහතික මාධ්‍යයන්ගේ සංඥාර්ථවේදය, සංඥාර්ථවේදී ප්‍රවේශය, වෙළුම 03, 2012, හොරණ, මාධ්‍ය පර්යේෂණ අංශය, ශ්‍රී පාලි මණ්ඩපය, කොළඹ විශ්වවිද්‍යාලය.

ලගමුව, ඒ. (1999), ශ්‍රී ලංකාවේ බෞද්ධ ප්‍රතිමා ලක්ෂණ, පර්යේෂණ ග්‍රන්ථ ප්‍රකාශන ව්‍යාපෘතිය, මධ්‍යම සංස්කෘතික අරමුදල.

සුමනපාල, ගල්මංගොඩ. (1962), ආදි බෞද්ධ දර්ශනය, අභය මුද්‍රණ ශිල්පියෝ.

සෝමරත්න, එච්. එම්. (පරිවර්තන). (1962), මධ්‍යකාලීන සිංහල කලා, කොළඹ, සංස්කෘතික දෙපාර්තමේන්තුව.

කෝට්ටගොඩ, ජයසේන. (2008), පහතරට ශාන්තිකර්ම සාහිත්‍යය, කර්තෘ ප්‍රකාශනයකි.

ගනේගොඩ, ප්‍රීති. (2004), ඉංදීය නාට්‍ය ලාලිත්‍ය, මරදාන, ගොඩගේ සහ සහෝදරයෝ.

චන්ද්‍රලාල්, ජගත්. (2008), කථක් නර්තනය, කර්තෘ ප්‍රකාශනයකි.

තුෂාන්, නිලංක. (2009), ශ්‍රී ලංකාවේ නිර්මාණ නර්තනයේ බටහිර මුහුණුවර, මරදාන, ගොඩගේ සහ සහෝදරයෝ.

ධර්මකීර්ති, රංජිත්. (2008), නාට්‍ය ප්‍රවේශය, කර්තෘ ප්‍රකාශනයකි.

දිසානායක, මුදියන්සේ. (1994), ආසියාවේ නාට්‍ය කලාව හා නර්තන කලාව, මරදාන, ගොඩගේ සහ සහෝදරයෝ.

දිසානායක, මුදියන්සේ. (පරිවර්තනය). (2008), කථකලි නර්තන කලාව, මරදාන, ගොඩගේ සහ සහෝදරයෝ.

දිසානායක, මුදියන්සේ. (1995), සිංහල නර්තන කලාව, මරදාන, ගොඩගේ සහ සහෝදරයෝ.

මාරසිංහ, වෝල්ටර්. (පරිවර්තනය), (2005), නාට්‍යය ශාස්ත්‍රය (ද්විතීය භාගය), මරදාන, ගොඩගේ සහ සහෝදරයෝ.

මාරසිංහ, වෝල්ටර්. (පරිවර්තනය). (2005), භරතමුනි නාට්‍ය ශාස්ත්‍රය, ද්‍ුතීය භාගය, මරදාන, ගොඩගේ සහ සහෝදරයෝ.

රසාදරි, සිරිමති. (1998), නර්තන කලා, කර්තෘ ප්‍රකාශනයකි.

රණතුංග, මද්දුමගේ කුමුදුනි රූපසිකා. (2001), කතක් නර්තනය, නුගේගොඩ, අමරදයා, 27/2, ඩි.ඇම් කොළඹගේ මාවත, නාවල.

හරිස්චන්ද්‍ර, පුත්තලමේ. (1998), යෝග විද්‍යා පාඨමාලා, කොළඹ, එක්සත් ප්‍රවෘත්තිපත්‍ර සමාගම.

හතුරුසිංහ, ලයනල් පී. (1994), විශේෂ අවශ්‍යතා ඇති ළමයින් සඳහා අධ්‍යාපනය, ඩල්සි මානෙල් ගුණසේකර ප්‍රකාශනයක්.

The Journal of Studies in Humanities

Volume 5 (II) 2019

Department of Humanities, Rajarata University of Sri Lanka

# ප්‍රාථමික ශ්‍රේණිවල සිසුන්ගේ සදාචාර සංවර්ධනය : ළමා නාට්‍ය කලාව

ඩබ්ලියු. බී. ඒ. විතාරණ
භාෂා සංස්කෘතික අධ්‍යයන හා ප්‍රාසාංගික කලා අධ්‍යයනාංශය
ශ්‍රී ජයවර්ධනපුර විශ්වවිද්‍යාලය
Email:

**Abstract**

Moral development is the process thought which children develop proper attitudes and behaviors toward other people in society, based on social and cultural norms, rules, and laws. Morals are something which parents and teachers should teach the kids. They should be taught what is right and what is wrong. The understanding of morality and their sense of right and wrong depends on the environment they are growing in, as well as on their emotional, cognitive, physical, and social skills. Theories of moral development such as those by Piaget and Kohlberg usually focused on the cognitive or rational aspect, and seldom included the affective aspect in their construction. The characteristics of the stages of moral development in the present paper are elaborated with special reference to psychological needs, altruism and human relationships, and justice reasoning According to the Children's Theatre Association of America, one can look at all dramatic activity as existing on a continuum with Drama in its Natural State at one extreme and formal Theatre at the other. Drama helps develop Moral, personality, and empathy.

**Key words:** Moral development, psychological View, Children, Child Drama.

## හැඳින්වීම

පුද්ගලයෙකුගේ සංවර්ධනයට අදාළ සදාචාර මූලධර්ම පද්ධතියක් හඳුනාගෙන එය ක්‍රියාවට නැංවීම අත්‍යවශ්‍ය කාරණයකි. මෙය අධ්‍යාපනයේ ප්‍රමුඛ කාර්යයකි. පාසලින් පිට වන දරුවාගේ දැනුම, කුසලතා, පමණක් ප්‍රමාණවත් නැත. ආකල්ප සහ සදාචාර අධ්‍යාපනය අවශ්‍ය යැයි කවුරුත් පිළිගනිති. එහෙත් මෙම සදාචාර පුහුණුව යම් අවස්ථාවල අහම්බයෙන් මිස වැඩි අවධානයෙන් යුක්ත ව සිදු වන ක්‍රියාදාමයක් නො වන බව පෙනේ. රැල්ප් පෙරීගේ මෙම ප්‍රකාශයේ අරුත තුලනාත්මක ව සදාචාර අධ්‍යාපනය නො සලකා ඇති බව යි.

සදාචාර සාරධර්ම ඉතිහාසය, භෞතික විද්‍යාව, ගණිතය හා සමාන නො වන බවත් එසේ වන්නේ නම් ඊට විශේෂඥයන් සිටිය යුතු බවත් වෘත්තීය පුහුණුවක් ලැබූ ගුරුවරුන් මගින් ඉගැන්විය යුතු බවත් ඒ පිළිබඳ ව පර්යේෂණ කළ යුතු බවත් ඊට කාලසටහනේ කාලච්ඡේද වෙන් විය යුතු බවත් ගිල්බර්ට් පවසයි. විශේෂයෙන් අවංක භාවය හා පරාර්ථකාමිත්වය පුරුදු කිරීමට කාලච්ඡේද වෙන් කළ යුතු බව පවසන ගිල්බර්ට් 'සද්ගුණය ඉගැන්විය හැකි ය' යන්න 'ඉගැන්විය යුතු ය' යනුවෙන් වෙනස් කළ යුතු බව ද පවසයි.

ඇතැම් රටවල සදාචාර අධ්‍යාපනය ආගමික ආයතනවලට පවරා ඇත. ලංකාවේ ඇත්තේ ද ආගමික සදාචාරයකි. එය විවිධ ආගම් ඔස්සේ අනිවාර්ය විෂයයක් ලෙස දක්වා සම්ප්‍රේෂණය කරයි. එය ආගමික කටයුත්තක් ලෙස කරන්නකි. මේවා අතර සදාචාර අධ්‍යාපනයේ විවිධත්වයක් දැකිය හැකි වේ. එය ඇතැම් විටෙක එක් එක් ආගමික සමාජ තල අතර ගැටීම්වලට යෙදවීමක් ද විය හැකි ය. එක ආගමක අසම්මත දේ වෙනත් ආගමික සදාචාරය ඔස්සේ සාධාරණ විය හැකි බැවිනි.

සෝවියට් රුසියාව, චීනය, කියුබාව වැනි සමාජවාදී අර්ථ ක්‍රම පැවැති රටවල දැනුම වර්ධනයට, කුසලතා වර්ධනයට නො දෙවැනි වටිනාකමක් සදාචාරයට ද ඇත. මාක්ස්වාදී දර්ශනය අනුව මේ රටවල ඒ සඳහා ආගමික පදනමක් අවශ්‍ය නො වේ. එහි ඇති සදාචාර නීති පද්ධතිය සමාජ අවශ්‍යතා ඉටු කරන, සමාජ යහපත සඳහා පුරවැසියන් අතර සහයෝගිතාව සහ සාමූහික භාවය ආරක්ෂා කරන අධ්‍යාපනයකි. මේ ආකාරයට විවිධ රටවල විවිධාකාර ක්‍රම ඔස්සේ සදාචාර අධ්‍යාපනය සමාජයට සම්ප්‍රේෂණය කරනු ලබයි.

ශ්‍රී ලංකාවේ ද සදාචාරය පිළිබඳ ක්‍රමානුකූල ඉගෙනුමක් පාසල් අධ්‍යාපනයේ විෂය මාලාවකින් ලබාදිය යුතු වෙයි. පාසල් ජීවිතයේ දී ළමයා ඉගෙනගන්නා විෂය ධාරා මඟින් සදාචාර සාරධර්ම ව්‍යවහාර වන ආකාරය පිළිබඳ දැනුම එම විෂය හා සමාන ව ම ගැඹුරින් ලබාදිය යුතු වේ. මේ කටයුත්තේ දී නාට්‍ය හා රංග කලාව විෂය ක්ෂේත්‍රය ඉතා වැදගත් වේ.

## අරමුණ හා පර්යේෂණ ක්‍රමවේදය

මෙම ලිපියේ අරමුණ වන්නේ සදාචාර සංවර්ධනය ළමා නාට්‍ය ඇසුරින් ඉටු කරගත හැකි ඉඩ ප්‍රස්තාව විශ්ලේෂණය කිරීම ය. අධ්‍යයනය ක්‍රියාත්මක කරන ලද්දේ ප්‍රාථමික ශ්‍රේණිවල සිසුන්ගේ සදාචාර සංවර්ධනය හා නාට්‍ය කලාව අතර සම්බන්ධය විමර්ශනය කිරීමට ය. ඒ පිළිබඳ ව ඉතා නිවැරදි අපක්ෂපාති තොරතුරු ලබා ගැනීම අවශ්‍යය විය. අරමුණු 4ක් ඔස්සේ අධ්‍යයනය මෙහෙයවීමට අපේක්ෂා කරන ලදී. එම අරමුණු පහත සඳහන් වේ.

1. ප්‍රාථමික ශ්‍රේණිවල සිසුන්ගේ සදාචාර සංවර්ධනයෙහි රටා හඳුනා ගැනීම.
2. සදාචාරය සහ සදාචාර සංවර්ධනයේ අවශ්‍යතාව හඳුනා ගැනීම.
3. ළමා නාට්‍යවල කාර්යභාරය විවිධ දෘෂ්ටිකෝණයන්ගෙන් විශ්ලේෂණය කිරීම
4. ළමා නාට්‍යවලින් සදාචාර සංවර්ධනයට දක්වන දායකත්වය හඳුනා ගැනීම.

මෙම අරමුණුවලට අනුව විෂය පථය හා කාර්යභාරය අනාවරණය කර ගැනීමට

ප්‍රාමාණික විෂය සන්ධාරයක් අධ්‍යයනය කිරීමට අවශ්‍ය විය. මෙවැනි ගැඹුරු අනාවරණයක් අවශ්‍ය විටකදී එම ක්‍රියාවලියට අයත් සම්පත් සහ එම ක්‍රියාවලියට අදාළ සියලු ප්‍රපංච මෙන්ම එයට අදාළව සිදුවන මානව අන්තර් ක්‍රියාවන් කෙරෙහි ද අවධානය යොමු කිරීම වැදගත් වේ. ඥානවිභාග කාර්යයේ දී උද්ගාමී තර්කනය යොදා ගත් අතර එහි දී විචල්‍ය පරායත්ත ස්වභාවයකින් යුක්ත විය. මෙම අධ්‍යයනයේ දී උද්ගාමී තර්කනය යොදාගෙන මානවයාගේ ක්‍රියාකාරීත්වයේ පවත්නා රටාවන් (pattern) හඳුනාගෙන පොදු රටාවක් හෝ ලක්ෂණ ගොඩනැගීමේ ප්‍රයත්නයක යෙදුණි. එහි දී තාවකාලික උපන්‍යාස (Tentative Hypothesis) ගොඩ නඟා ගැනිණ. එම උපන්‍යාස තවදුරටත් පරීක්ෂා කිරීමෙන් සමහර උපන්‍යාස ප්‍රතික්ෂේප (නිෂ්ප්‍රමාණ) වූ අතර සමහර උපන්‍යාස පිළිගැනීමට (සප්‍රමාණ) භාජනය විය.

මෙම පර්යේෂණයේ අරමුණු ඉටුකර ගැනීම සඳහා ගුණාත්මක පර්යේෂණ ප්‍රවේශය කාණ්ඩයට අයත් වන තේමා විශ්ලේෂණය (Content Analizis ) එළඹුම මෙම පර්යේෂණයේ දත්ත රැස් කිරීම සහ විශ්ලේෂණයට යොදා ගැනිණි. දත්ත රැස් කිරීමට ශාස්ත්‍රීය ලේඛන සහ පර්යේෂණ අනාවරණ අධ්‍යයනය ප්‍රමාණවත් ලෙස සිදු විය. ඒ අනුව න්‍යාය සහ ආනුභවික වාර්තා කරන ලද නියම සිද්ධීන් හා තොරතුරු මෙන් ම ඒවා සංසන්දනය කරමින් පර්යේෂණය සඳහා පදනම් වන මූලික ඒකකය වන සංකල්ප ගොඩ නගා ගැනීමට කටයුතු කෙරිණ.

## සාකච්ඡාව

### සදාචාර සංකල්පයෙහි අර්ථ විග්‍රහය

'සදාචාර' යන වචනයෙහි අර්ථය විග්‍රහ කරන විට එය 'සද් +ආචාරය' යන පද දෙක සන්ධි වීමෙන් සෑදී ඇතැයි පෙනෙයි. එහි 'සද්' යන්නෙන් 'යහපත්' යන අර්ථයත් 'ආචාර' යන්නෙන් 'හැසිරීම' යන අදහසත් ජනිත වේ. මේ අනුව සදාචාරය යනු 'යහපත් හැසිරීම' යැයි අර්ථ දැක්විය හැකි ය. සදාචාරය යන්නට ඉංග්‍රීසි භාෂාවේ භාවිත කරන Morality යන වචනය ලතින් භාෂාවේ Moralis යන්නෙන් බිඳී ආවකි (Bernard 2005). ලතින් භාෂාවේ එම වචනයෙන් අදහස් කරන්නේ සමාජ චාරිත්‍ර, සමාජ සම්මත, හැසිරීම, ප්‍රතිමාන වැනි අර්ථ ය. මේ නිසා ඉංග්‍රීසි සහ සිංහල වචන දෙකෙහි අර්ථය විමර්ශනයේ දී යහපත් හැසිරීම හා සමාජ සම්මත, චාරිත්‍ර හා ප්‍රතිමාන ආදිය සදාචාර සංකල්පයෙහි ගැබ් වී ඇති බව පෙනේ.

කොලින්ස් සහ ඕ බ්‍රීන් ඉංග්‍රීසි ශබ්දකෝෂයේ සදාචාරය යන්නට අර්ථ දැක්වීමක් කර ඇත. (Collins, O'Brien 2003).

ස්වකීය මතය හෝ සමාජ මතය හෝ අනුව සමහර චර්යා නිවැරැදි ය, සුදුසු ය, පිළිගත හැකි ය. සමහර චර්යා වැරැදි ය, නුසුදුසු ය, පිළිගත නො හැකි ය ලෙස සිතීම. යම් අවස්ථාවක් යටතේ යමකු විසින් කරන ලද ක්‍රියාවක ගුණය, නිරවද්‍යතාව හා යෝග්‍යතාව, සාමාන්‍ය සමාජය විසින් හෝ යම් ජන කණ්ඩායමක් විසින් හෝ පුද්ගල චර්යාව හා සම්බන්ධව පිළිගනු ලබන මූලධර්ම හා සාරධර්ම පද්ධතිය

පියාජේට අනුව 'සදාචාරය' යන්න චර්යා ධර්ම පද්ධතියකි. එහි මූලික හරය සෙවිය යුත්තේ එම චර්යා රීති යම් පුද්ගලයකු චරිතායණය කරගන්නා ආකාරයෙනි (ජීන් පියාජේ, 1932).

Moral or Moral Character - ආචාර ධර්ම විෂය ක්ෂේත්‍රය සෞන්දර්ය, දර්ශනය විෂයයන්වල සන්ධාරය ඌනපූරණය කරයි (complement). එය සාරධර්ම (values) විද්‍යා දර්ශන ක්ෂේත්‍රයට ද සම්බන්ධ වේ. දර්ශනයේ ආචාර ධර්ම අධ්‍යයනය මානවයාගේ සදාචාර හැසිරීමට අදාළ ය. (Collins English Dictionary 2016).

දර්ශන විෂය ක්ෂේත්‍රයේ දී සදාචාර සංකල්පය හා බැඳුණු තවත් පද දෙකක් ලෙස ආචාර ධර්ම (Ethics) හා සාරධර්ම (Values) යන්න දැක්විය හැකි ය. දර්ශන විෂය යටතේ සංකල්ප වශයෙන් හදාරනු ලබන විෂය ක්ෂේත්‍රයක් ලෙසට එය හැඳින්විය හැකි ය. එනම් හොඳ-නරක, යහපත-අයහපත, පරාර්ථය-ආත්මාර්ථය යුතුකම-අයුතුකම වැනි සංකල්ප දාර්ශනික වූ තර්කානුකූල පදනමක් යටතේ විග්‍රහ කර දැක්වීමක් සිදු කර ඇත. කාන්ට්වාදය ආචාර ධර්ම සම්බන්ධ න්‍යායන් ඉදිරිපත් කරයි. සියලු ම පුද්ගලයන් සඳහා යහපත් ලෙස අනුමත කළ හැකි කරුණු මොනවා ද යන්න මේ මඟින් විග්‍රහ කර ඇත. බුද්ධිය, ධෛර්යවන්ත බව, උතුම් චේතනා යන කරුණු මෙම න්‍යායයෙන් අවධාරණය කෙරේ (Mayer 2012).

සාරධර්ම විවිධ ප්‍රභේද යටතේ දැක්විය හැකි ය.

01. න - සාරධර්ම : මිනිසුන් අගය කරන නමුත් සාරධර්ම ලෙස පිළිගත නො හැකි දේ
    උදා :- තරගය : ආත්මාර්ථය - උන්නතිකාමය

02. අසම්මත සාරධර්ම : මිනිසුන් අගය කරන නමුත් යම් සමාජවල දී නො පිළිගන්නා සාරධර්ම
    උදා :- ආගම් විචාරය

මේ අනුව සාරධර්ම යනු කිසියම් ඇගැයුම්ශීලී නිර්මාණයක් බව පෙනේ. එය මුල් කරගෙන 'තමාට සලකනු ලැබීමට කැමැති යම් සේ ද, අන්‍යයන්ට ද එසේ සලකන්න' යන සදාචාර මූලධර්මයක් බිහි වේ.

සදාචාරය සම්බන්ධ අදහස් ඇතුළත් තවත් දාර්ශනික ප්‍රවණතාවක් ලෙස චිත්තවේගතා වාදය (Emotivism) දැක්විය හැකි ය. සදාචාරයෙන් කරන්නේ වැඩිහිටියන්ට හෝ යම් පිරිසකට සතු වන ආකල්ප හා හැඟීම් සමුදායක් ළමයින් තුළ වගා කිරීමත් ඒවාට එරෙහි වන ආකල්ප හා හැඟීම් සමුදායක් ළමා සිත්වලදී ම අධෛර්යවත් කිරීමත් බව ඔවුහු දක්වති.

වැඩිදුරටත් අදහස් දක්වන ඔවුහු කිසියම් සදාචාර ප්‍රකාශයෙක සත්‍ය අසත්‍යතාව පිළිබඳ ගැටලු සහිත බව අවධාරණය කරති. එයට හේතුව එවැනි සදාචාර ප්‍රකාශයක් කර ප්‍රකාශකයා තම ආකල්ප හා හැඟීම් අන්‍යයන් තුළ ජනිත කරවීමේ උත්සාහයක යෙදීම යි.

නිර්දේශවාදය (Prscriptivism) සදාචාරය සම්බන්ධ අදහස් ප්‍රකට කළ දාර්ශනික ගුරු කුලයකි (Here 1972). ඔවුන්ගේ අදහස් දැක්වීම්වලට අනුව සදාචාර ප්‍රකාශනවල කාර්යය

චර්යාවට බලපෑම් කිරීම නො ව, චර්යාවට මඟ පෙන්වීම හා චර්යා නිර්දේශ කිරීමකි. එසේ ම හොඳ චර්යා රීතියක විශ්වගෝචර බවක් හා සහේතුක අන්තර්ග්‍රහණයක් තිබිය යුතු බව ද ඔවුහු වැඩිදුර අවධාරණය කරති. මේ නිසා මෙකී ගුරු කුලය වඩාත් ප්‍රායෝගිකත්වයට නැඹුරු වී ඇති බව දැකිය හැකි ය.

**සදාචාර සංවර්ධනය පිළිබඳ ඉදිරිපත් කර ඇති මනෝවිද්‍යාත්මක මතවාද**

මෙහිදී සදාචාරය පිළිබඳ සමාජයට දැනුම්වත් භාවයක් ලබාදිය යුත්තේ කෙසේ ද යන්න සලකා බැලීම වැදගත් වේ. සදාචාර සංවර්ධනය පිළිබඳ ඉදිරිපත් කර ඇති මනෝවිද්‍යාත්මක මතවාදයක් පිළිබඳ විමසා බැලීම අත්‍යවශ්‍ය වේ. එසේ විමසා බැලීමේ දී සදාචාර සංවර්ධනය පිළිබඳ ඉදිරිපත් වූ න්‍යායන් 03 ක් දැක්විය හැකි ය.

01. බුද්ධි සංවර්ධන න්‍යාය 02. මනෝවිශ්ලේෂණ න්‍යාය 03. සමාජ ඉගෙනුම් න්‍යාය.

මෙම න්‍යායයන් මඟින් ඉදිරිපත් කරන අදහස් පිළිබඳ විමසා බලන විට දී සදාචාරය ඉගැන්විය හැකි ද? ඉගැන්විය හැකි නම් එය සිදු කළ යුත්තේ කෙසේ ද යන්න පිළිබඳ කිසියම් අදහසක් ඇති කරගත හැකි වේ. ''පුද්ගලයා වනාහි ස්වයංසංවිධිත සත්ත්වයෙකි'' යනුවෙන් ඉම්මානුවෙල් කාන්ට් නම් බටහිර දාර්ශනිකයා දක්වන නිගමනය පදනම් කැරගෙන බුද්ධි සංවර්ධන න්‍යාය ගොඩනැංවී ඇත. මෙහි දී මූලික වශයෙන් අවධාරණය කරන්නේ පුද්ගලයකුගේ වර්ධනය ඔහුගේ ක්‍රියාවලියෙන් තීරණය වන බව යි. එනම් උපතින් විභව්‍යතා සමූහයක් ලබන පුද්ගලයා පරිසරය සමග කරන අන්තර් ක්‍රියා කලාපය මඟින් ලබන අත්දැකීම් මත එම විභව්‍යතා යම් හැඩයක් හා රටාවක් ගන්වන බව යි. එසේ හැඩයක් හා රටාවක් ගැන්වී විභව්‍යතා වර්ධනය තීරණය කරන බව දක්වයි.

මෙම බුද්ධි සංවර්ධන න්‍යායයේ වර්ධනීය තත්ත්වයක් ලෙස පියාජේ (1932) දැක්වූ අදහස් වැදගත් වේ. එහි දී දැක්වෙන ආකාරයට ළමයින්ගේ සදාචාරය සම්බන්ධ ව මෙවැනි අදහසක් දක්වයි. එනම් සියලු ආකාරවල සදාචාර සැකැසී ඇත්තේ යම් රීති පද්ධතියකිනි. එහෙයින් ඕනෑ ම සදාචාරයක හරය සෙවිය යුත්තේ පුද්ගලයා රීති පිළිපදින ආකාරය සැලකිල්ලට ගැනීමෙනි (පියාජේ, 1932). මෙකී අදහස් අනුව ඔහු පුද්ගලයාගේ සදාචාර සංවර්ධනය අවධි 04 ක් යටත් දක්වා ඇත.

01. න - රීතික යුගය

02. බාහිර ශික්ෂණ යුගය (අවුː 05)

03. සහයෝගය මුල් කරගත් ආකල්ප යුගය (අවුː 08)

04. සදාචාර විනිශ්චයේ ස්වාධීනතා යුගය (අවුː 11)

න - රීතික යුගයේ දී රීතියක් නොමැති අතර ඔහුගේ අන්තර් ක්‍රියාකාරිත්වය සඳහා සදාචාරය මෙසේ අවධි වශයෙන් වර්ධනය වන්නේ බුද්ධිමය හා ශාරීරික වර්ධනයට අදාළ ව ය. මුල් යුගය කල් යන විට නො ගැළපීම නිසා ඇති වන අදහස් තවදුරටත් පදනම් කරගනිමින් ලෝරන්ස් කෝල්බර්ග් (1963) සදාචාර සංවර්ධනය මට්ටම් 03 ක් යටතේ සෑම මට්ටමක් සඳහා ම අවධි 02 ක් මත සිදු වන බව අවධාරණය කර ඇත.

- පළමුවන මට්ටම පූර්ව සදාචාර හෙවත් පූර්ව සම්මුති මට්ටම් ය. මෙහි දී නරක ක්‍රියාව දඬුවමට ද හොඳ ක්‍රියාව ප්‍රතිලාභයට ද හේතු වන බව දක්වයි. මෙම මට්ටම් යටතේ පළමු අවධිය නම් දඬුවම මඟ හැරීමේ චේතනාවෙන් ක්‍රියාවට පෙලඹවීම යි.

- දෙවන අවධිය නම් ප්‍රතිලාභ හා වාසි පිළිබඳ ආශාවෙන් ක්‍රියාවට පෙලඹවීම යි. පවත්නා සමාජ පිළිබඳ රටේ සමාජ කණ්ඩායමේ හා පවුලේ අපේක්ෂාවන්ට පක්ෂපාතී වීමේ ආකල්පය ඇති දෙවන මට්ටම සම්මුති මට්ටම යි. එහි පළමු අවධිය අන්‍යයන් විසින් අනුමත කැරෙතැයි යන සැබෑ හෝ කාල්පනික හැඟීමෙන් ක්‍රියාවට පෙලඹීම යි. දෙවන අවධිය තමා විසින් ඉටු කළ යුතු කාර්යය නො කෙළේ ය යන සමාජ අවමානයෙන් මිදීම සඳහා ක්‍රියාවට පෙලඹීම යි.

- තුන්වන මට්ටම නම් 'යමක් හොඳ ය' යන සදාචාරාත්මක සම්මුති මට්ටම යි. මෙහි පළමුවන අවධිය සාමාන්‍යයන් හා ප්‍රජාව ගෞරවය පවත්වාගැනීමේ චේතනාවෙන් ක්‍රියාවට පෙලඹීම යි. දෙවන අවධිය ''තමාගේ සදාචාර මූලධර්ම තමා විසින් ම උල්ලංඝනය කිරීම පහත් ය'' යන හැඟීමෙන් ක්‍රියා කිරීම යි.

සදාචාර සංවර්ධනය පිළිබඳ දැක්වූ තවත් න්‍යායක් ලෙස මනෝවිශ්ලේෂණ න්‍යාය (සිග්මන් ෆ්‍රොයිඩ්, 1901) දැක්විය හැකි ය. එහිදී සදාචාර හැකියා වර්ධනය වන ආකාරය අවධි අනුව දක්වා ඇත.

01. පූර්ව සදාචාරය - උපත - අවුː 03

02. ප්‍රාථමික සදාචාරය - අවුː 08

03. මැදි ළමා වියේ සදාචාරය - අවුː 14

ෆ්‍රොයිඩ්ගේ අදහසට අනුව සදාචාර හැකියා සංවර්ධනය සඳහා පදනම වන්නේ මනෝමූලික තත්ත්ව ය. එනම් ඊඩ්, ඊගෝ, සුපර් ඊගෝ යන මානසික ප්‍රවණතා හා ඉලෙක්ට්‍රා සහ ඊඩිපස් සංකීර්ණය මත ඇති වන ගැටුම් ය. නැතහොත් මානසික ක්‍රියාකාරිත්වයේ සංවර්ධනයට අනුරූප ව සදාචාර සංකල්ප සංවර්ධනය දෙවන බව යි. න්‍යායයන් ද්විත්වය ම අනුව ළමයාගේ ප්‍රජානන සංවර්ධනය හා ශාරීරික සංවර්ධනය සිදු වන ආකාරය මත සදාචාර සංකල්පයේ සංවර්ධනය සිදු වන බව අවධාරණය වේ.

ඉහත අදහස් දැක්වීම්වලට වඩා වෙනස් ආකාරයකට සදාචාර සංවර්ධන පිළිබඳ අදහස් දැක්වීමක් සමාජ ඉගෙනුම් න්‍යාය මඟින් සිදු කර ඇත. මෙකී න්‍යායයේ දී චර්යාවාදීන් ඉදිරිපත් කළ තත්ත්වාරෝපණය සම්බන්ධ ආකල්ප තවදුරටත් දියුණු කර නව සංකල්ප ඇතුළත් කර ඇත. මෙම න්‍යාය ඉදිරිපත් කිරීමේදී ඇල්බට් බන්දුරාගේ විශේෂ දායකත්වය හිමි වී ඇත. චර්යාවාදයේ මූලික ඉගෙනුම් මූලධර්ම කිහිපයක් වූ උපස්තම්භනය, දඬුවම, හැඩගැස්වීම, අභාවය වැනි සංකල්ප භාවිත කරමින් සදාචාරය ඉගෙනීමට සිසුන් තුළ අවදි බවක් ඇති කළ හැකි බව මෙම න්‍යාය මඟින් අවධාරණය කර ඇත.

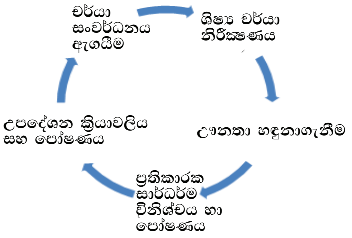
මෙහිදී අවධාරණය කරන්නේ ළමයි අක්‍රිය ව තබා අවවාද අනුශාසනා කරමින් සදාචාරය ඉගැන්වීමට උත්සාහ දරනු වෙනුවට සදාචාර වර්ධන න්‍යායන් ඇසුරු කරගෙන

සදාචාර ඉගෙනීමට අදාළ නිදහස් ඉගෙනුම් හොඳ ම ක්‍රමය ලෙස භාවිත කළ හැකි බව යි. මෙය ක්‍රියාකාරකම් මගින් ඉගෙනුම නැතහොත් අත්දැකීම් හෙවත් අනුභූතියෙන් ඉගෙනුම ලෙස දැක්විය හැකි ය. අනුභූතිමය ඉගෙනුම යටතේ ක්‍රියාකාරකමක නිරත වීමේදී අවස්ථා කිහිපයක් පසු කිරීමට සිසුන්ට සිදු වේ. ඒ අනුව එහි දී ක්‍රියාකාරකමක් මඟින් අත්දැකීම් ලැබීමත් එම අත්දැකීම් මත පුනරාවලෝකනය කිරීමත් එකී පුනරාවලෝකනය පදනම් කොටගෙන සංකල්පනා හා සාමාන්‍යකරණයක් ගොඩනැංවීමත් එකී සංකල්පනා හා සාමාන්‍යකරණය මත පරීක්ෂාවක් හා අත්හදා බැලීම සිදු කිරීමත් එවැනි පරීක්ෂා හා අත්දැකීම් මත නැවත ක්‍රියාකාරකම් මගින් අත්දැකීම් ලැබීමත් සිදු වේ. මෙය රූප සටහන්වලින් මෙසේ දැක්විය හැකි ය.

**සංකල්පනා හා සාමාන්‍යකරණය** -1

ක්‍රියාකාරකම් මඟින් අත්දැකීම් ලැබීම- පරීක්ෂාව/අත්හදා බැලීම-පුනරාවලෝකනය-සංකල්පනය හා සාමාන්‍යකරණය

සංකල්පනා හා සාමාන්‍යකරණය -2




සංකල්පනා හා සාමාන්‍යකරණය -3

මේ අනුව විධිමත් අධ්‍යාපනයේ දී සදාචාර මූලධර්ම සඳහා කිසියම් කාර්යභාරයක් ඉටු කිරීමට ගුරුවරයාට විවිධ අවස්ථා ඇති බව පෙනේ. සදාචාර අධ්‍යාපනය ස්මරණය මෙහෙයවා කරන කාර්යයක් නො වේ. එය කිසියම් අවස්ථාවක පුද්ගලයා හැසිරෙන හා ප්‍රතිචාර දක්වන ආකාරයට සම්බන්ධ වේ. එය දැනුම් සම්භාරයක් නො වේ. විශේෂ විෂයයක් ද විය යුතු නො වේ.

සමාජය ගලා යන්නේ පුද්ගලදාමයක් ද සමඟ ය. බාල, ළදරු, තරුණ මහලු යනාදි වශයෙන් චක්‍රාකාර වූ මනුෂ්‍ය ජීවිතයෙහි පදනම වන්නේ පුද්ගලයාගේ ළමා අවධිය යි. යමක පදනම මත එහි පැවැත්ම රඳා පවත්නා සේ ම පුද්ගලයාගේ පැවැත්ම කෙරෙහි ද ළමා අවධිය පදනම් වේ. ළමා මනෝවිද්‍යාව පිළිබඳව අදහස් ඉදිරිපත් කරන ජීන් පියාජේ නම් මනෝවිද්‍යාඥයා දක්වන්නේ රටක පවත්නා ජාතික සම්පත් අතර මුල් තැනක් ලැබෙනුයේ දරුවන් හට බව ය. ළමා කාලය ජීවිතයේ තීරණාත්මක අවධියක් වන හෙයින් ඔවුන්ගේ සංකීර්ණතා, අපහසුතා සහ අභියෝග ආදිය හඳුනාගෙන ඊට පිළියම් යෙදීමට සමාජය ක්‍රියා කළ යුතු ය. රටක සංස්කෘතිය, සාරධර්ම, දේශීය අනන්‍යතාව සුරකින අනාගත පරපුරක් නිර්මාණය කිරීම වැඩිහිටියන්ගේ වගකීම වේ.

පුද්ගලයකු කුඩා වියේදී ලබන අත්දැකීම් ය. එහි දී ලබන පරාජයන්, සිතෙහි තැන්පත් වන ආශාවන් යනාදිය පසුකාලීන ව ක්‍රියාත්මක කරන බව මොහු දක්වයි. එබැවින් ළමා වියේ දී ළමා මනස වගකීම් සහගත ලෙස පෝෂණය කළ යුතු බව ප්‍රොයිඩ් දක්වයි.

ළමා සංවර්ධනය පිළිබඳ ප්‍රජානන වර්ධන න්‍යාය ඉදිරිපත් කළ ජීන් පියාජේ නම් මනෝවිද්‍යාඥයා දක්වන්නේ ලෝකය පිළිබඳ තමන්ගේ ම අදහස ගොඩනගාගන්නා දරුවා හොඳ-නරක, හරි-වැරැදි, සාධාරණ-අසාධාරණකම් පිළිබඳ සදාචාර චින්තනය ඇති කරගන්නේ වැඩිහිටි ඉගැන්වීම්වලින් තොර ව ස්වාධීන ව බව ය.

**ළමයාගේ සදාචාර චින්තනය**

මෙම යුගය වන විට ''අනුකරණය'' ළමයා තුළ පැහැදිලි වශයෙන් වර්ධනය වී තිබෙන මනෝවිද්‍යාත්මක ලක්ෂණයකි. ජීවිතය පුරා තමන් විසින් ඇසූ දුටු දේ අත්දැකීම් ලෙසින් තැන්පත් කරගෙන සිටින ළමයා යම් යම් අවස්ථාවල දී නො පැකිල ව ඒවා අනුකරණය කිරීමට පෙලඹෙනු ඇත. ''කුතුහලය'' ළමා ක්‍රියාකාරකම් කෙරෙහි බලපාන තවත් මනෝවිද්‍යාත්මක ලක්ෂණයකි. කුතුහලය අවුස්සා දැමීම සිදු නො කළ යුතු ය. ළමයා තුළ කුතුහලය ඇති කර එය වැඩෙන්නට හැර අනුක්‍රමයෙන් එය සන්තර්පණය කිරීමේ ක්‍රියා මාර්ගය විවිධ නිර්මාණ මඟින් සිදු කළ හැකි ය. මේ ආකාරයට ළමා පරපුරේ මනස කෙරෙහි බලපෑම් කරන මනෝවිද්‍යාත්මක ලක්‍ෂණ බොහොමයක් පවතියි. සමාජයේ වගකීම වන්නේ එකී ලක්‍ෂණ අවබෝධ කරගෙන ළමයා තුළ වර්ධනාත්මක ක්‍රියාවලියක් ඇති කිරීම යි.

මේ ආකාරයට ජීවිතයේ වැදගත් ම අවධිය හෙවත් පදනම වන ළමා විය පිළිබඳ බොහෝ විශ්ලේෂකයෝ අදහස් පළ කළහ. ප්ලේටෝ ළමා ලෝකය හඳුනාගෙන එහි දොරටු විවර කළ පළමුවැනි දාර්ශනිකයා ලෙස හැඳින්විය හැකි ය. දරුවා ස්වභාවයෙන් ම ක්‍රියාශීලී වන නිසා ක්‍රීඩාව, ක්‍රියාකාරකම් මෙන් ම අනුකරණය, සංගීතය වැනි විෂයයන් ආශ්‍රිත අත්දැකීම් ලබාදිය යුතු ය. 'ළමයා කුඩා වැඩිහිටියෙක් නො වේ' යයි දක්වන රූසෝ 'ළමයාට ළමයකු සේ ජීවත් වන්නට ඉඩ දෙන්න' යැයි පැවසී ය. ගාන්ධි දැක්වූයේ ළමයාගේ පූර්ණ සංවර්ධනය සඳහා හිස, අත සහ හදවත (Head, Hand, Hart) 3H සංවර්ධනය කළ යුතු බව ය.

මෙකී මනෝවිද්‍යාත්මක කරුණු මඟින් පැහැදිලි වන්නේ පුද්ගල ජීවිතයේ පදනම ළමා විය වන බව ය. ළමා වියේ වර්ධනය කෙරෙහි ළමයාගේ අත්දැකීම් සහ පරිසරය බලපාන බව මනෝවිද්‍යාඥයන් පෙන්වාදී ඇත. එබැවින් ළමා පරපුර කෙරෙහි අවධානය යොමු කිරීමේ දී බෙහෙවින් සලකා බැලිය යුතු කරුණක් වන්නේ ළමයින්ට හිතකර වූ පරිසරයක් සමාජමය වශයෙන් ගොඩනංවා තිබේ ද යන්න ය. අනාගත ලෝකය ම පවතින්නේ දරුවා මත ය. එබැවින් ළමා ලෝකය ළමයින්ට සුදුසු ලෙස ගොඩනංවා දීම වැඩිහිටි පරපුරේ වගකීම වේ.

නන්දිකේශ්වර අභිනයදර්පණය නමැති තම කෘතියේ සඳහන් කරන්නේ, "යතෝ හස්තඃ තතෝ දෘෂ්ටිර්යතෝ" යනුවෙනි. එනම්, "අත කොතැන ද ඇස එතැන යි, ඇස කොතැන ද, මනස එතැන යි, මනස කොතැන ද භාවය උපදින්නේ එතැන යි" යන්න යි. මෙම භාරතීය සංකල්පය මහත්මා ගාන්ධිතුමාගේ 3 H සංකල්පය හා මැනැවින් සම්බන්ධ වේ. මෙහිදී ඉගෙනුමත් සංවර්ධනයත් ඉන්ද්‍රිය සමෝධානිත ක්‍රියාවලියක් ලෙස සිදු වන බව පැහැදිලි ය.

ළමයාගේ විද්‍යාත්මක තාක්ෂණික දැනුම වර්ධනය උදෙසා විද්‍යාව, ගණිතය වැනි විෂයයන් අවශ්‍ය වන්නා සේ ම ඔහුගේ වේදනීය ශක්තිය වර්ධනය කිරීම සඳහා සෞන්දර්ය විෂයයන් හැදෑරීම ද අත්‍යවශ්‍ය වේ.

පරිපූර්ණ මිනිසුන් බිහි කිරීම අධ්‍යාපනයෙහි පරම අපේක්ෂාව නම් සමතුලිත පෞරුෂයක් ගොඩනැංවීම උදෙසා ළමයාගේ බුද්ධිමය හා යාන්ත්‍රික පක්ෂය මෙන් ම භාවමය හෙවත් වේදනීය පක්ෂය ද සමබර ව වර්ධනය කළ යුතු ය. භාවමය පක්ෂය යනු සැබැවින් ම මිනිස් ජීවිතයේ අර්ධයක් හෝ කොටසක් හෝ පමණක් නො ව සමස්ත හරය ම වේ. හුදෙක් බුද්ධිමය පක්ෂයේ සංවර්ධනය උදෙසා ම වැඩි නම්‍යතා දක්වන වත්මන් අසම්පූර්ණ අධ්‍යාපන අපේක්ෂණයේදී ළමයා ඇසුරින් මුළු මහත් සමාජයේ ආධ්‍යාත්මික දරිද්‍රතාවන් දුරු කොට භාව ශමනය කොට තුලනය කිරීම උදෙසා නාට්‍ය වැනි සෞන්දර්ය මාධ්‍ය භාවිත කළ යුතු ය. බුද්ධිමය පක්ෂය මෙන් ම භාවමය පක්ෂය ද තුලනය කළ සමතුලිත පෞරුෂ ගුණාංගවලින් යුතු, අවංක, ගුණගරුක, විනයගරුක, ස්වාධීන චින්තනය ගරු කරන, එකමුතු, සාමකාමී, සහජීවනයට කැමැති, පොදු දේ සුරකින, මනුෂ්‍යත්වය දෙස මානව දයාවෙන් බැලිය හැකි අනාගත පරපුරක් උදෙසා ළමා නාට්‍යයෙන් කළ හැකි මෙහෙය සුවිශේෂ ය.

මනා ජීවිතයක් පවත්වාගෙන යාමටත් සිත සහ කය අතර සමබරතාව පවත්වාගැනීමටත් සෑම ළමයකුට ම නාට්‍ය අධ්‍යාපනය වැදගත් වේ. අනුකරණයට, ඇවිදීමට, ක්‍රීඩා කිරීමට, ගවේෂණයට, කවි, සිංදු කතාන්දර කීමට පෙලඹීම මෙම කාලයේදී වැඩි වශයෙන් සිදු වේ. දරුවාගේ මෙම ශක්‍යතා ගුරුවරයා විසින් හඳුනාගත යුතු ය. ඔහුට හෝ ඇයට ඉගැන්වීමේදී ගුරුවරයා ඒ පිළිබඳ සැලකිලිමත් විය යුතු ය.

## නාට්‍ය කලාව හා ළමා නාට්‍ය

කිසියම් කතා පුවතක් නාට්‍යමය උපක්‍රම භාවිත කොට නළු නිළියන්ගේ මාර්ගයෙන් භාව ප්‍රකාශනයෙන් යුතු ව වේදිකාවක් මත රඟ දැක්වෙන කල නාට්‍යය නම් වේ. නාට්‍යය සාමූහික කලාවකි. මිනිස් ජීවිතය වූකලී නිරන්තර ගැටුම්වලින් සංසිද්ධ ක්‍රියාවලියකි. මෙම ගැටුම් මිනිසා මිනිසා සමඟ ද දෛවය සමඟ ද සමාජ බලවේග සමඟ ද තම මනෝභාව සමඟ ද ඇති කරගන්නා ඒවා ය. මෙකී ගැටුම් අධ්‍යයනය කර ජීවන අත්දැකීම් පුළුල් කරගැනීමට ළමයාට අවකාශ ලැබේ. සෑම සාර්ථක නාට්‍යයක ම එබඳු නාට්‍යානුභූතියක් දැකිය හැකි ය.

නාට්‍යයේ මූලිකාංග ලෙස සැලකෙන අනුකරණය, සමාරෝපය, සංවාදය, අභිනය හා සංගීතය යන සියලු අංග ළමා ස්වභාවයට, සංවර්ධනයට උචිත වේ. එම ලක්ෂණ ඇසුරින් ළමයින්ගේ සදාචාරය සංවර්ධනය නිරායාසයෙන් කළ හැකි වේ. ළමා නාට්‍යවලට, දේව චරිත හා වීර චරිත ඇතුළත් කිරීම, ආදර්ශ ඇතුළත් කිරීම මඟින් සදාචාරය පහසුවෙන් සංවර්ධනය කළ හැකි ය.

''නාට්‍යය යනු ස්වාභාවික ලෝකය වේදිකාව මතට ගෙන ඒම නො ව, කලාත්මක ප්‍රවේශයක් මඟින් ප්‍රේක්ෂකයාට රස වින්දනයක් ලබාදීම ය''. මේ සඳහා ළමා නාට්‍ය උපයුක්ත කරගැනීමේ ඉඩ ප්‍රස්තාව බහුල ය.

අලුතින් ම නිර්මාණය කොට ඉදිරිපත් කරන කතාවකදී නම් එහි පියවරෙන් පියවර කුතුහලය දැනවීම, ළමයාගේ අවධානය දිනාගැනීම මෙන් ම සදාචාරය සංවර්ධනය ද කළ හැකි වෙයි.

ළමා නාට්‍යයක ජීව ගුණයට උපකාරී වන අංගයක් නම් රස ජනනය යි. කථා වස්තුවක් උපයෝගී කොටගනිමින් මේ රස ජනනය සිදු වෙයි. නාට්‍යයක් කියවීමේදී, නැරඹීමේදී ළමයා තුළ ඇති වන මානසික වින්දන ස්වභාව රස නම් වෙයි. නාට්‍යයක උපයුක්ත රස නවයකැයි සම්මුතියෙහි එයි. ශෘංගාර, හාස්‍ය, කරුණ, රෞද්‍ර වීර, භයානක, බීභත්ස, අද්භූත, ශාන්ත යනු ඒ නවය යි. භරතමුනිගේ නාට්‍යශාස්ත්‍රය මුල් අට පමණක් ලෙස ගන්නා අතර ධනංජයගේ දශරූපය ද එය ම අනුමත කරයි. මෙම රස උපයෝගී කොටගෙන ළමා හදවත් පෝෂණය කළ හැකි ය.

## ළමා නාට්‍ය හා ළමා සදාචාරය

විද්‍යාව, තාක්ෂණය සහ දැනුම දිනෙන් දින දියුණු වන වූ ලෝකය නිරන්තර ව සංකීර්ණ ය. මේ සියල්ලට ම මැදි වී සිටින්නේ මිනිසා ය. කේවල පුද්ගලයකු ලෙස සැලකුව ද මිනිසා වැදගත් වන්නේ මේ නව සොයා ගැනීම්, නව සංවර්ධන කෙරෙහි ඍජුව බලපෑම් ඇති කරන නිසා ම නො ව එම සොයාගැනීම් සහ නව සංවර්ධනයන්ගේ ප්‍රතිඵල ලබන්නේත් මිනිසා ම බැවිනි. මෙහි අනෙක් පැත්ත පිළිබඳ ව සැලකිල්ල යොමු කරන විට විද්‍යාත්මක ලෝකයේ ජීවත් වන මිනිස් වර්ගයා විවිධාකාර වූ ගැටලු සමූහයකට මැදි වී ඇතැයි පෙනේ. පුද්ගලයන් වශයෙන්, සමාජමය වශයෙන්, රටවල් වශයෙන් මේ ගැටලු දැකිය හැකි ය. ඊර්ෂ්‍යාව, පුද්ගල ගෞරවය නො සැලකීම, ආත්මාභිමානය වැනි ආකල්ප ද එකිනෙකා වැනසීම මඟින් වර්ගවාදය වැනි විවිධ බෙදීම් ද දක්නට ලැබේ. මේ සියල්ල ස්වාධීන ලෙස සැලකිල්ලට ගත් කල එය සදාචාර පරිහානියේ ප්‍රතිඵලයක් බව සමාජ විද්‍යාඥ, මානව විද්‍යාඥ, ආගමික නායක හා ඇතැම් දේශපාලන න්‍යාය ආදි පිරිස්වල අදහස ය. සදාචාරය (Moral) පිරිහීම යනු සමාජයේ සංවර්ධනයට සහ පැවැත්මට හානි පැමිණීම යි. මෙම හානිය ළමා නාට්‍ය වැනි සංකල්පයක් මඟින් අවම කරගත හැකි ය.

සදාචාර අධ්‍යාපනය ළමා පරපුරට ලබාදීමේදී විවිධ ක්‍රියාමාර්ග අනුගමනය කළ යුතු ය. එය එක් විෂයයක් ලෙස නියමිත කාලපරිච්ඡේදයකදී පමණක් ඉගැන්විය නොහැ කි ය. මෙහිදී ඉගෙනුමත් සංවර්ධනයත් ඉන්ද්‍රිය සමෝධානිත ක්‍රියාවලියක් ලෙස සිදු වන බව පැහැදිලි ය.

ජන ගායනා, ශ්ලෝක, සැහැලි ආදිය ඉගැන්වීම ළමා වියේ සිට ආරම්භ කළ හැකි ය. පර්යේෂණ ප්‍රතිඵල පෙන්වාදෙන ආකාරයට අපැහැදිලි කථා (Babbling) අවධියේ භාවිත වන ස්වර ව්‍යංජන සංඛ්‍යාත අනුපාතය පසු කාලයේ බුද්ධි ප්‍රමාණය පෙන්නුම් කෙරෙන මිනුම් දණ්ඩක් ලෙස සැලකේ. ඉහළ භාෂා ශක්තිය ඉහළ බුද්ධි මට්ටමක් පෙන්නුම් කරයි. ළමා නාට්‍ය රචනා වී ඇත්තේ යම් කිසි කථා ප්‍රවෘත්තියක් හෝ ප්‍රස්තුතයක් වටා ය. දරුවාට නාට්‍යමය ස්වරූපයෙන් ඒවා ඉගැන්විය හැකි ය.

ළමා අධ්‍යාපනය සම්බන්ධයෙන් නාට්‍ය කලාව බහුවිධ ප්‍රතිඵලදායක මාධ්‍යයකි. සදාචාර සංවර්ධනය උදෙසා නාට්‍ය කලාවෙන් ඉටු වන සේවාව අතිමහත් ය.

ළමයා අත්විඳින සොම්නස, සතුට, වීරත්වය, විනෝදය මෙන් ම අනුන්ගේ දුක්ඛ-දෝමනස්ස, වධ -වේදනා, කම්පනය පිළිබඳ ළමයා තුළ සදාචාර හැඟීම් පහළ වන්නේ නාට්‍යවල ඇති කතන්දර ඇසුරිනි. ළමයින් සඳහා ඇති නාට්‍යයන්හි සත්ත්ව චරිත, සතුන් ගැන ජනකතා, සිනාව උපදවන කතා, ළමයින් පිළිබඳ කතා දෛනික අත්දැකීම්වලට සම්බන්ධ කතා, උත්සාහය, වීර්යය, ජය, පරාජය වැනි තේමා අන්තර්ගත වීම සදාචාර සංවර්ධනයට පිටිවහලක් වේ.

ළමා නාට්‍ය සර්වප්‍රකාරයෙන් ම ආදර්ශවත් විය යුතු ය. ළමා නාට්‍යයක රස වින්දනය සමඟ යම් පණිවිඩයක්, ආකල්පයක් ළමයාට උරාගත හැකි වීම වැදගත් ය. ළමා නාට්‍ය මඟින් ළමයාට හිතන්නට, විඳින්නට සැලැස්වීම හා අවසානයේ යම් පණිවිඩයක් ළමා සිතට ප්‍රවේශ කරවීම ඉතා වැදගත් ය. සතුට, ප්‍රීතිය, කරුණාව, ආදරය, අනුකම්පාව, යහපත් චිත්තවේග ලෙස දරුවන් තුළ පහළ වන අතර සදාචාර සංවර්ධනය සම්බන්ධව ගත් කල්හි සෑම විට ම නාට්‍ය කලාව දේශීය සාරධර්ම හර පද්ධතීන් හා ආගම දහම සමඟ බැඳී පවතියි. ඒ නිසා සදාචාර සංවර්ධනයෙහිලා ළමා නාට්‍ය ඍජුවම දායක වන බව පැහැදිලි ය.

ළමයාට අධ්‍යාපනයක් ලබාදීම ළමා නාට්‍යයේ මුඛ්‍ය පරමාර්ථය යි. ළමා මනස සුමට කොට ආදරය, කරුණාව, දයාව ආදි ගුණාංගයන්ගෙන් යුක්ත ව බුද්ධි වර්ධනය කරවමින් මනා පෞරුෂයකින් යුතු යහපත් පුරවැසියකු බිහි කර ගැනීමට ළමා නාට්‍ය උපයෝගී කරගත හැකි ය.

දේශීය සාහිත්‍යය, සංගීතය, නර්තනය ආදියෙහි රසභාව බාල පරපුර තුළ නිරායාසයෙන් උද්දීපනය කරවීම ළමා නාට්‍ය මඟින් කළ හැකි ය. මෙයට අමතරව ළමා පෞරුෂ වර්ධනයට අවශ්‍ය නිර්මාණශීලී ක්‍රියාකාරකම් මඟින් ළමයින් දැනුම්වත් කිරීමට ද ළමා නාට්‍ය ඉමහත් සේ ඉවහල් වේ. ළමා නාට්‍ය නිර්මාණයේදී මූලික වශයෙන් අවශ්‍ය වන ශික්ෂණය, ඉවසීම, ආත්ම ශක්තිය යන කරුණු සදාචාරය සම්බන්ධ ව ඉටු වේ.

සෝමලතා සුබසිංහ නාට්‍යවේදිනිය විසින් ළමයින්ගේ වයසට ගෝචර වන අයුරින් සෞන්දර්යාත්මක මූලධර්මයන්ට අනුකූල ව නිර්මාණය කරන ලදී. ''පුංචි අපට දුන් තේරෙයි'' (රුසියානු ජනකතාවක් ඇසුරිනි) හා ''තොප්පි වෙළෙන්දා'' නාට්‍ය අදටත් ලොකු කුඩා ප්‍රේක්ෂකයන් ආනන්දයෙන් ප්‍රඥාවට ගෙන යයි. මෙයට අමතරව ඇය විසින් නිර්මාණය කළ ''රත්මලී'' ,"ගමරාළ දිව්‍ය ලෝකේ ගිය හැටි", "හිමකුමාරි'' යන ළමා නාට්‍ය සියල්ල ද ළමා නාට්‍යවල තිබිය යුතු විචිත්‍රත්වයත් අපූර්වත්වයත් රැකගන්නට සමත් වේ. මේ නාට්‍යවල සංගීතය සෝමලතා සුබසිංහයන්ගේ ළමා නාට්‍යවල තිබුණු ප්‍රාසංගික ගුණය තව තවත් වර්ධනය කරන්නට ඉවහල් වූ බව සඳහන් කළ හැකි ය. මෙම ළමා නාට්‍ය සඳහා භාවිත කල භාෂා ශෛලිය ගීතමය ස්වභාවයක් ගත් අතර ළමයින්ගේ කටවහරේ පවතින විවිධ පද ඉතා හොඳින් භාවිත කර ඇත. "හිම කුමාරි" නාට්‍යයේ මේ ගීතය උදාහරණ ලෙස ඉදිරිපත් කළ හැකි ය.

රූ ගාලා බාල්දිය ඕං ළිඳ ඇතුළේ, බස බස ගා එය පිරෙනවා ළිඳ පතුලේ

රීං ගාලා ඔන්න ඉතින් උඩ එන්නේ, හරි අපූරු සෙල්ලමක්නේ---ඒක අනේ

ළමා මනසට සෞන්දර්යයක් එක් කරන අපූර්ව රංගනයක් පෙළ ගස්වන්නට ඒ සඳහා භාවිත කර ඇති නැටුම් ශෛලිය ද එක්තරා ආකාරයක ට ළමයින් කරන කෙළි සෙල්ලමක හුරුවක් ගනී.

රංගනයේදී ප්‍රධාන අරමුණ ළමා හදවත පෝෂණය, රංගනයට සහභාගී වන ළමයින් සංවර්ධනය, හා ඔවුන්ගේ ඉදිරිපත් වීම යි. එසේ ම උච්චාරණය, නැටුම්, රසය, අත්දැකීම් වැනි කරුණු නාට්‍යයට සහභාගී වන ළමයාට ලබාදීම, ළමයාගේ ශිල්පීය දක්ෂතාව ඇති කිරීමට උදව් කිරීම, නිර්මාණාත්මක කුසලතා දියුණු කරගැනීම, කුසලතා පෝෂණය වීම, ස්වයං විවේචනයක් ලැබීම සිදු වන අතර අභ්‍යන්තර වශයෙන් සංයමයක් ද ඇති වේ.

ළමා නාට්‍යයක් සඳහා ළමයින් වැඩි ගණනක් යොදාගැනීමේදී අනෙක් ළමයිනගේ මානසික මෙන් ම සදාචාර සංවර්ධනය ද සිදු වේ. පන්ති කාමරයේදී හෝ ළමා කණ්ඩායම්වලදී මෙය වැදගත් වේ. ළමයා ගුණ යහපත් මනුෂ්‍යයකු බවට පත් කිරීමේදී ස්වාධීන චින්තනය, සාධාරණත්වය, සංවේදී බව වැනි බොහෝ දේ ළමා නාට්‍ය මඟින් ජනිත කළ හැකි ය. වෙනත් මනුෂ්‍යයකුගේ සිතුම් - පැතුම්, දුක තේරුම් ගැනීම වැනි කරුණු නිරායාසයෙන් දරුවන්ට හුරු වේ. එය ළමයා වැඩිහිටියකු ලෙස සමාජගත වීමේදී බොහෝ සේ ප්‍රයෝජනවත් වේ.

'වලහා සහ මාෂා' (ඩී. කුමාරගේ) නාට්‍යයේ එන පහත සඳහන් දෙබස් සදාචාර ගුණාංග අන්තර්ගතයට නිදසුන් ය.

මාෂා : අනේ මට උදව් කරන්න. මට යන්න පාර විතරක් කියන්න.

මී මැස්සෝ : අපි ඔයාට උදව් කරන්නම් ඔයා සතුන්ට හිංසා නො කරන හොඳ ළමයෙක් වෙන්න.

මාෂා : මට තේරෙනවා මම වැරැදියි කියලා, මම හොඳ ළමයෙක් වෙනවා අද ඉඳන්ම.

ආච්චි : වලස්හාමි ලොකු උදව්වක්නෙ කරලා තියෙන්නෙ මගේ කෙල්ලව කරදරයක් නැතිව ගෙදෙට්ට ම එක්කගෙන ආවනේ

මාෂා : වලස්හාමි ................ මේ පෙට්ටියේ තියෙන්නේ කැවිලි, බඩගිනි වුණාම කන්න. මාව ගෙදර ඇරලුවාට බොහෝම ස්තුති යි.

වලහා : කොච්චර හොඳ කට්ටියකට ද මම මේ කරදර කරන්න ගිහින් තියෙන්නේ, මගෙන් වරදක් වුණා නම් සමාවෙන්න ඕන.

මාෂා : මට සමාවෙන්න ආච්චි, මම මීට පස්සේ කීකරුව ඉන්නව.

ඉහත සඳහන් නාට්‍යයෙන් කළගුණ සැලකීම, අන් අයට හිරිහැර නො කිරීම සහ ස්තුති කිරීම වැනි සදාචාර ගුණාංග ළමයින් ගේ මනසට ඒත්තු ගැන්විය හැකි ය.

"අමර ගියා දිව්‍ය ලෝකෙ" (පාලිත ලොකුපෝතාගම) ළමා නාට්‍යයේ දෙබස් ද සදාචාර සංවර්ධනයට පිටිවහලක් වේ.

| | | |
|---|---|---|
| බලුරාල | : | අමර බත් කන කොට අපිටත් දෙනවා අමර කිරි බොන කොට අපිටත් දෙනවා. පූසා, අපි දූන් එන්නේ අමරගෙන් උදේ කිරි එකෙන් පංගුවක් ඉල්ල ගන්න |
| සුරංගනාවියෝ | : | පාඩම් කරනව ද? වැඩිහිටියෝ කියන දේ අහනවා ද? |
| අමර | : | ඔව් මං අම්ම කියන දේ අහල හොඳට ඉගෙනගන්නවා. |
| බල්ලා | : | ඔන්න පුංචි ඔයාලටත් හොඳ පාඩමක්. |
| පූසා | : | වැඩිහිටියෝ කියන දේ අහල හොඳට ඉගෙනගන්නවා. |
| බල්ලා | : | ඔන්න පුංචි ඔයාලටත් හොඳ පාඩමක්. |
| පූසා | : | වැඩිහිටියෝ කියන දේ අහලා හොඳින් ඉගෙනගන්න ඕන. |

"පුංචි අපට දූන් තේරෙයි" (සෝමලතා සුබසිංහ) ළමා නාට්‍යයේ දෙබස් ද සදාචාර සංවර්ධනයට ඉවහල් වේ.

| | | |
|---|---|---|
| කුකුල්හාමි | : | හුරුබුහුටියි මේ පැටවුන් අහිංසකයෝ වගේ පෙනෙයි හොඳ කීකරුවට හිඳින්නට කැමැති ළමයි ඉන්නව නම් කැමැතියි මම ඉන්ට දෙන්න |
| කුකුල්හාමි | : | හා හා හා දරුවනේ යන්ට එපා දරුවනේ අදට කැවුම් කාපල්ලා |
| | | මේ ලෝකේ කවුරු නමුත් වැඩපල නො කරනවා නම් නිකම් ඔහේ පුටු පිට ඉඳ කන්ට හොඳත් නෑ |
| සියල්ලෝ ම | : | පුංචි අපට දූන් තේරෙයි// |
| | | පුංචි පුංචි ඔළු එකතු පුංචි පුංචි අත් එකතු ව පුංචි අපට ලොකු දේවල් කරන්නට බැරි නෑ // |

**සාරාංශය**

මේ අනුව ළමා නාට්‍ය නම් ප්‍රපංචය ගැඹුරින් හැදෑරීමෙන් සහ නිරීක්ෂිත තොරතුරුවලින් පැහැදිලි වන්නේ පරෝපකාරය, අවිහිංසාව, ප්‍රත්‍යුපකාරය සහ සත්ත්ව කරුණාව වැනි සදාචාරාත්මක ගුණාංග වර්ධනය උදෙසා ළමා නාට්‍යවලට සාර්ථක මෙහෙයක් කළ හැකි බව ය. මේ අනුව සදාචාර මූලධර්ම පද්ධතියක් හඳුනාගෙන පිළිගත් පදනමකින් යුතු ව නාට්‍ය හා රංග කලාව විෂය කොටස් සැලසුම් කළ යුතු ය. එසේ ම ළමා නාට්‍ය අන්තර්ගතයෙහි අවංක වීම, තර්කානුකූල වීම, කළගුණ සැලකීම වැනි සදාචාර මූලධර්ම ඇතුළත් විය යුතු ය. සදාචාරය යන විෂය පථය දාර්ශනික සංකල්පීය ප්‍රපංචයකි. මෙය ගොඩනැංවීමට ළමා

නාට්‍ය ඉවහල් කර ගතහැකි ය. එයින් ඇති වන සදාචාර විනිශ්චය මත ළමයි සදාචාරාත්මක චර්යා ග්‍රහණය කරගනිති.

## පරිශීලිත ග්‍රන්ථ


Collins, J. W., O. Brien, N. P. (Eds.). (2003). **Greenwood Dictionary of Education Westport,** CT: Greenwood.

Gert, Bernard, 2005, **Morality: Its Nature and Justification,** Revised Edition, New York: Oxford University Press.

*Acton, H. B. (2016).* **Kant's Moral Philosophy**. Palgrave: Macmillan

Hare, R.M. (1961**) The Language of Morals**. Oxford: Clarendon Press.

Helm, Paul (1981) (ed.). **Divine Commands and Morality**. Oxford: Oxford University Press.

අතුකෝරල, ඩී. ආර්. (1996). **අධ්‍යාපන මනෝවිද්‍යාව සහ ව්‍යවහාර පිළිබඳ රචනා.** පානදුරඃ ශික්ෂණ මන්දිර

ජයසේකර, යූ. ඩී. (1977) **අධ්‍යාපන චින්තන,** බත්තරමුල්ලඃ සසිකලා මුද්‍රණාලය.

අබේපාල, රෝලන්ඩ්.(2011). **නව ඉගෙනුම් ප්‍රවණතා 3.** කොට්ටාවඃ සාර ප්‍රකාශන.

එදිරිසිංහ, දයා., පෙරේරා, ඥානදාස. (2001) **දාර්ශනික විමර්ශන.** දෙහිවල ඃ වත්මා ප්‍රකාශකයෝ

සිල්වා, පී. ජී. ජී. (2004) **ආචාර වාදය.** වරකාපොළඃ ආරිය ප්‍රකාශකයෝ.

විජේතුංග, එස්. (1996) **අධ්‍යාපන මනෝවිද්‍යාව.** බත්තරමුල්ලඃ අධ්‍යාපන ප්‍රකාශන දෙපාර්තමේන්තුව.

වීරසිංහ, හෙන්රි.(2001) **බෞද්ධ හා ග්‍රීක අධ්‍යාපන දර්ශන.** නුගේගොඩඃ සරසවි ප්‍රකාශකයෝ.


නාට්‍යඃ


සෝමලතා සුබසිංහ, "පුංචි අපට දූන් තේරෙයි'' තොප්පි වෙළෙන්දා'' ''රත්මලී, ගමරාළ දිව්‍ය ලෝකේ ගිය හැටි, හිමකුමාරි'' - කුමාරගේ, ඩී., වලහා සහ මාෂා - පාලිත ලොකුපෝතාගම, ''අමර ගියා දිව්ය ලෝකෙ''

Department of
Humanities, Rajarata
University of Sri Lanka

The Journal of Studies in
Humanities

Volume 5 (II) 2019

# බුදුසමය මගින් නිර්දේශිත පැවිද්ද හා බෞද්ධ පැවිද්දෙහි සුවිශේෂත්වය පිළිබඳ විචාර පූර්වක අධ්‍යයනයක්

**හල්පිටියේ සමිතසිරි හිමි**
භාෂා අධ්‍යයන අංශය, ශ්‍රී ලංකා භික්ෂු විශ්වවිද්‍යාලය, අනුරාධපුරය.
Email: hsamithasiri@busl.ac.lk

## Abstract

The historical and literary sources reveal that the origin of the Buddhist order dates back to pre-Buddhist history. The advent of Buddhism emerges within the scope of sixty-two misconceptions. In this context, there were two main religious traditions: Shramana, Brahmana, and the religious sects opposed to Brahmana sect held the views of Shramana. The Sangha order descended from Arahant Anńna Kondanna Maha thera belongs to the Shramana sect and the common characteristics depicted in the Shramana tradition were also reflected in the Sangha society. But out of the rest of Shramana traditions, there emerged an exceptional Sangha tradition. Accordingly, it is expected to inquire about the monkhood of Buddhism and the special features of monkhood in Buddhism in this study.

**Key words:** Buddhism, Sangha, monkhood in Buddhism, historical literetures, religious traditions.

## හැඳින්වීම

ශ්‍රමණ සම්ප්‍රදායෙහි ආරම්භය ප්‍රාග් බෞද්ධ ඉතිහාසයෙහි ඉතා ඈතට දිවයන්නක් බව ඓතිහාසික හා සාහිත්‍යාගත තොරතුරුවලින් ප්‍රකට වේ. බුදුසමයේ උදාව සිදුවනුයේ දෙසැටක් මිථ්‍යාදෘෂ්ටීන්ගෙන් ගහණ වූ සාමයික පසුබිමක් තුළ ය. එවකට ''ශ්‍රමණ හා බ්‍රාහ්මණ'' යනුවෙන් ප්‍රධාන ආගමික සම්ප්‍රදාය දෙකක් පැවති අතර බ්‍රාහ්මණ ආගමික සම්ප්‍රදායට විරුද්ධ වූ ආගමික සම්ප්‍රදාය සියල්ල පොදුවේ ශ්‍රමණ සම්ප්‍රදායට අයත් විය. අඤ්ඤා කොණ්ඩඤ්ඤ මහරහතන් වහන්සේගෙන් ඇරඹි සඟසසුන ද ශ්‍රමණ සම්ප්‍රදායට ම අයත් වූවක් විය. ශ්‍රමණ සම්ප්‍රදාය කෙරෙන් විද්‍යමාන වූ පොදු ආකෘතිකමය ලක්ෂණ රාශියක් දැකගත හැකි අතර භික්ෂු සමාජය තුළ ද ඒවා විද්‍යමාන විය. එහෙත් සෙසු ශ්‍රමණ සම්ප්‍රදායන් අතුරෙන් භික්ෂූන් වහන්සේලා සුවිශේෂී සංස්ථාවක් ලෙසත් ආරම්භයේ පටන් ම ක්‍රියාත්මක වූහ.

## අරමුණ හා ක්‍රමවේදය

ඒ අනුව මෙහිදී බුදුසමය මගින් නිර්දේශිත පැවිද්දත් බෞද්ධ පැවිද්දෙහි සුවිශේෂත්වය පිළිබඳවත් විමසා බැලීම මෙම අධ්‍යයනයේ ප්‍රමුඛ අපේක්ෂාව වේ. ත්‍රිපිටකය ඇතුලු බෞද්ධ සාහිත්‍ය ග්‍රන්ථ ප්‍රාථමික මූලාශ්‍රය වශයෙන් ද පසුකාලීන ව ලියැවුණු ද්විතියික මූලාශ්‍රයයත් යොදාගනිමින් ද දත්ත එක්රැස් කළ අතර අන්තර්ගතය විශ්ලේෂණ ක්‍රමවේදය ඔස්සේ තොරතුරු විශ්ලේෂනය කෙරිණි.

## සාකච්ඡාව

### ප්‍රාග් බෞද්ධ පබ්බජ්ජාව

පබ්බජ්ජාව නොහොත් පැවිද්ද වනාහි භාරතයට ආර්යයන් පැමිණීමට පෙර පටන් ම පැවති බව මොහෙන්ජොදාරෝ හරප්පා ශිෂ්ටාචාරවලින් මතුකරගන්නා ලද පුරාවිද්‍යා ස්මාරක තුළින් හෙළිවේ. (බෂාම් 1995: 24). මෙය භාරතයේ පූජ්‍යයන් පිළිබඳව ආදිත ම ආදර්ශය ලෙස විචාරකයෝ කල්පනා කරති. ඍග්වේදයේ යතිවරුන් පිළිබඳ සඳහන් වී ඇත්තේ මුනි නාමයෙනි. ඊට අමතරව කේශී හා ව්‍රාත්‍ය නම් පැවිදි පිරිසක් පිළිබඳව සඳහන් වේ.

ත්‍රිපිටකාගත කරුණු විමසා බලන කල්හි ද බුදුසමයට පූර්වයෙන් භාරතයේ පැවිදි සම්ප්‍රදායයන් පැවති බව පැහැදිලිය. පෙළ දහම තුළ බොහෝ තැන්වල හමුවන ''ශ්‍රමණ-බ්‍රාහ්මණ'' (දීඝ නිකාය, බ්‍රහ්මජාල සූත්‍රය 2005: 22)[1] යන වචන ද්වයෙන් අදහස් කොට ඇත්තේ ප්‍රාග් බෞද්ධ ආගමික සම්ප්‍රදාය ද්වය ඔස්සේ විකාශනය වී පැමිණ ආගමික ජීවිතයක් ගතකළවුන් බව පෙනේ. එහිදි ශ්‍රමණ සම්ප්‍රදාය වෛද ඉගැන්වීම් හා බ්‍රාහ්මණවාදය ප්‍රතික්ෂේප කරමින් මොහෙන්ජොදාරෝ හරප්පා යුගයේ සිට පැවත ආවා වූ ක්‍රමවේදය අනුගමනය කරමින් මානසික සංවර්ධනයක් ඇතිකරගන්නට වෙර දැරූ පිරිසක් ලෙසින් ද බ්‍රාහ්මණයන් වනාහි වේදය ගුරුකොට ගෙන පැමිණි පිරිස ලෙසින් ද හඳුනාගත හැකි ය.

යෝග භාවනා මගින් ආධ්‍යාත්මික සංවර්ධනයක් ඇතිකර ගැනීමට පැවිදි සම්ප්‍රදාය යොමු වී ඇත. ඒ තුළින් ගොඩනගාගන්නා ලද චිත්ත සංවර්ධනය ඔස්සේ දාර්ශනික සංකල්පයන් සමාජගත කරන්නට ඔවුන් කටයුතු කොට තිබේ. දාර්ශනික වශයෙන් උසස් ශ්‍රමණ, මුනි, පරිබ්‍රාජක, ආජීවක, ජටිල, නිගණ්ඨ (සංයුක්ත නිකාය, කෝසල සංයුක්තය, සත්ත ජටිල සූත්‍රය 2005: 146) වැනි නම්වලින් හැඳින්වුණු පැවිද්දන් අනගාරික සංචාරක ජීවිත ගතකළ බව පෙනේ. හුදකලාව වාසය කරමින්, එළිමහන්, රුක්මුල්, කූටාගාරසාලා, සන්ථාගාරසාලා වැනි පෞද්ගලික නොවන ස්ථානවල ලැගුම් ගනිමින් තමාගේ ආධ්‍යාත්මික අවබෝධය මහජනතාවට දේශනා කරමින් ක්‍රියාකළ ආධ්‍යාත්ම විද්‍යාවෙන් දියුණු පැවිදි පිරිස් බෞද්ධ භාරතයේ බිහි වූ බව පැවසිය හැකි ය.

ප්‍රව්‍රජ්‍යා යන පදය සැකසී ඇත්තේ උතුම් වූ ඉදිරි ගමන් ඇති යන අදහසිනි. එය ප්‍ර පූර්ව √ව්‍රජ් ධාතුවෙන් සිද්ධ ය. එමෙන්ම 'ප්‍ර' යන්නෙන් ''ප්‍රකෘෂ්ට, උතුම්, ශ්‍රේෂ්ඨ, අපහසු, දුෂ්කර, ගැඹුරු ගමන'' යනාදි අදහස් ප්‍රකාශ කෙරේ. (අගාරස්මා අනගාරියං පබ්බජති) (දීඝ නිකාය, සාමඤ්ඤඵල සූත්‍රය 2005: 110). ප්‍රව්‍රජ්‍යා සංකල්පය ආධ්‍යාත්මික කාර්යයක් ම

අදහස් කොටගෙන ඉදිරිපත් වී ඇති බව වටහාගත හැකි ය. එසේ ආධ්‍යාත්මික විමුක්තියක් සොයා අගාරික ජීවිතයෙන් වෙන්ව සම්ප්‍රදාය වශයෙන් හා දාර්ශනික සංකල්පීය වශයෙන් වෙනස් වන්නා වූ විවිධ සම්ප්‍රදායයන් නියෝජනය කළා වූ පොදුවේ ශ්‍රමණ සම්ප්‍රදායට අයත් වූවා වූ පැවිදි කණ්ඩායම්වල දැකිය හැකි පොදු ලක්‍ෂණ කිහිපයකි.

- සියලුම ශ්‍රමණ සංඝයන් කිසියම් ආගමික චින්තන සම්ප්‍රදායක් දරන්නවුන් වශයෙන් සැලකේ.
- මොවුන් සියලු දෙනාම අනගාරික ය.
- සංචාරක ජීවිතයක් ගත කළ පිරිසකි.
- මේ ශ්‍රමණ සමාජවල බාහිර සමාජය සමග ඥාති මිත්‍ර සබඳතා නොවීය.
- නිත්‍ය වාසස්ථාන නොමැත.
- භික්‍ෂාටනයෙන් ප්‍රත්‍ය සලසා ගනී.
- වර්ෂා ඍතුවේ දී පමණක් එක් තැනක වාසය කරති.
- තනිව හෝ කණ්ඩායම් වශයෙන් හෝ තැනින් තැන යමින් සිය ධර්මය ප්‍රකශ කරති.
- ඊශ්වර නිර්මාණවාදය මුලුමනින්ම බැහැර කරති.
- යාගය, යාඥාව, වර්ණධර්ම, වර්ණාශ්‍රම ධර්ම, ස්වධර්මය බැහැර කරති.
- ශ්‍රැතමය ඥාණයට වඩා භාවනාමය ප්‍රඥාව අගය කරති. (අරියවිමල හිමි 1996: 133)
- ආධ්‍යාත්මික පාරිශුද්ධිය ලැබීමෙන් පූජාර්හ වීම අනුන්ගෙන් වැඳුම් පිදුම් ලැබීමට සුදුස්සන් වීම ශ්‍රමණ සංස්කෘතියේ අංගයක් විය.
- මිනිසා තුළ ස්වාමිත්වය සහ අදීනත්වය පිළිබඳ හැඟිම් පහළ කිරීමට අනුබල දීම.
- ශීල චර්යාව හා භාවනාව ශ්‍රමණ සංස්කෘතියේ උතුම් අංග වීම.
- කුලගර්වය බැහැර කොට මනුෂ්‍යාත්මභාවයට සැලකිල්ලක් දැක්වීම (රාහුල හිමි 1998:210-211)

මෙබඳු සමාන ලක්‍ෂණ රාශියක් ශ්‍රමණ සම්ප්‍රදායන් අතර දැකිය හැකි ය. බුද්ධකාලය වන විට මොවුන් පඤ්ච අභිඥා හා අෂ්ට සමාපත්ති උපදවා ගැනීම දක්වා චිත්ත පාරිශුද්ධිය ඇතිකරගෙන සිටි පිරිසක් වන බව පෙනේ. එහෙත් බුදු දහමට අනන්‍ය වූ ආසවක්ඛය ඥාණය හා සඤ්ඤාවේදයික නිරෝධය පිළිබඳ අවබෝධයක් මොවුන්ට නොපැවතුණි. එනිසා ඔවුන් තුළ පැවති ආධ්‍යාත්මික ඥාණය සම්පූර්ණ ඥාණයක් නොවූ බව පැහැදිලි ය. ඒ කෙසේ වෙතත් ප්‍රාග් බෞද්ධ පැවිදි සම්ප්‍රදායේ පැවති ආධ්‍යාත්මික විද්‍යාව පිළිබඳ උද්‍යෝගය පැසසිය යුතු ය. ඒ උද්‍යෝගය නිසාම බුදුසමයේ පහළ වීමට අවශ්‍ය චින්තන පසුතලය සැකසී තිබුණ බව කිව හැකි ය.

**බුදුසමය මගින් නිර්දේශිත පබ්බජ්ජාව**

පැවිද්ද හා උපසම්පදාව යනුවෙන් හඳුන්වනු ලබන සුවිශේෂී අවස්ථා දෙකක් බෞද්ධ අනගාරික ප්‍රතිපදාවෙහි ඇතුළත් වේ. පබ්බජ්ජා (ප+√වජ (ගතියං) + ආ) යන පාලි වචනයෙන් බිඳී ඇති පැවිද්ද යන වචනයෙන් ඇවිදීම හෝ කියවීම යන අරුත් ගෙන දේ. ලෞකිකත්වයෙන් මිදීම පිණිස පිටත්වීම (leaving the world) තපස හෝ පැවිදි ජීවිතය තෝරාගැනීම (adopting the ascetic life) භික්ෂුවක් වීමට අවශ්‍ය නීතිරීති භාර ගැනීම (the act of the priest conferring ordes) වැනි පාලි ඉංග්‍රීසි ශබ්දකෝෂයේ සඳහන්ව තිබේ. (Davids and William 2004: 414). පබ්බජ්ජා යන පදය ප්‍රාග් බෞද්ධ අනගාරික සම්ප්‍රදායයන්ට අයත් ප්‍රව්‍රජ්‍යා යන්නෙහි පාලි ස්වරූපය වුව ද සංකල්පමය වශයෙන් මදක් වෙනස්කම් ඇති වචනයකි. බෞද්ධ අර්ථකථනයට අනුව ගිහි ජීවිතයෙන් මිදී පැමිණ ඇති ස්ථානය පැවිද්ද ය. අනගාරික ජීවිතයට පත්ව භික්ෂුත්වය අපේක්ෂාවෙන් පසුවන අවධිය මෙයින් අදහස් කෙරේ. මෙම ස්වරූපය ''සමණුද්දේස පැවිද්ද'' වශයෙන් ද හඳුන්වයි. එහෙයින් යමෙකු බෞද්ධ භික්ෂුවක වීමට අපේක්ෂා කරන්නේ නම් පළමුව සාමණේර පැවිද්ද ලැබිය යුතු ය.

උපසම්පදාව යනු සාමණේර පැවිද්ද ලැබීමෙන් අනතුරුව තවදුරටත් උසස් ශීල ප්‍රතිපදාවකට පත්වීමෙන් ලබන තත්ත්වයකි. එනිසා පැවිද්ද නැති තැන උපසම්පදාව නොමැත. පැවිද්දටම උපසම්පදාව අයත් ය. උප+සං+පද ධාතු මූලයෙන් නිපන් උපසම්පදා යන වචනයේ අදහස ''නිසි තැනට මනාව පත්වීම'' යන්නයි.

එම නිසි තැන වඩවඩාත් කුසල් රැස් කිරීමට ලද අවස්ථාව ශීලයෙහි උපරිම ශීලය යැයි කියන ලද අධිශීලයට පැමිණීම හෝ එය ලැබීම උපසම්පදාව නමැයි සිංහල විශ්වකෝෂයෙහි සඳහන් වේ. එහි සඳහන් සෙසු අර්ථකථන දෙක මදක් වෙනස් ස්වරූපයක් ගනී. ප්‍රධාන සම්පත්තිය නම් ධ්‍යානාදිය වන හෙයින් උපසම්පත්ති වශයෙන් අධිශීලය ගත හැකිය යන අදහසත්, විනයෙහි එන පරිදි දෝෂ විරහිත පැවිදි කෙනෙකු යථෝක්ත ශීලයට සුදුසු කෙනෙක් යැයි උපරිභාවය සඳහා සංඝයා කළ සම්මතයෙන් උපසම්පන්න වන බවක් එහි සඳහන් සෙසු අර්ථ දෙක වේ. මේ පිළිබඳ අදහස් දක්වන පාලි ඉංග්‍රීසි ශබ්දකෝෂය ''ලබා ගැනීම, අත්පත් කර ගැනීම, තමා විසින්ම ලබා ගැනීම (taking, acquiring, obtaining, taking Upon one self) (Davids and William 2004: 147). වැනි අර්ථ ඉදිරිපත් කරයි. Frankling Edgerton විසින් සංස්කරණය කරන ලද බෞද්ධ මිශ්‍ර සංස්කෘත ව්‍යාකරණ හා ශබ්දකෝෂයෙහි (Buddhist Hybrid Sanskrit Grammar and Dictionry) ක්‍රමික ස්ථිර (Regular) විශ්ව ව්‍යාප්ත (Perhaps Universal) සත්‍ය වූ ඒකාන්ත පැවිදි බව පවත්වා ගෙන යන ක්‍රියා පිළිවෙළ (Regular Used when the actual ordination ceremony is in mind) යනාදි අර්ථකථන ඉදිරිපත් කර තිබේ. (Frankling 1993: 143).

මෙම සංකල්පය පාලි අට්ඨකතාකරුවන් විසින් විවිධ අයුරින් පැහැදිලි කරදීමට ගත් උත්සාහය අටුවා සාහිත්‍යයෙහි දක්නට ලැබේ. ඒ අනුව කුසලයන්ගේ නිපදවීම (උපසම්පදාති නිප්ඵාදනතා) (පටිසම්භිදාමග්ගට්ඨකතා 1965: 468). තම සන්තානයෙහි කුසල් උපදවා ගැනීම (උපදසම්පදායාති සම්පාදනාය. අත්තනො සන්තානෙ සම්පාදනාය) (පරමත්ථදීපනී නාම උදානට්ඨ කථා 1929: 156) ප්‍රතිලාභයක් උපදවා ගැනීම (උපසම්පත්ති පටිලාභා) ගිහි

හෙයින් නික්මීමේ පටන් අරහත් මාර්ගය කුසලයන්ගේ නිපදවීම අභිනික්ඛමන්තො පට්ඨාය අරහත්තමග්ගකුසලස්ස උප්පාදඤ්චෙව උප්පාදිතස්ස ච භාවනා) (ධම්මපදට්ඨ කථා 1908: 463) යනාදි අදහස් ඉදිරිපත් කොට තිබේ. බුදුදහමෙහි පැවිද්ද සැබවින්ම අර්ථවත් වී ඇත්තේ ආත්ම විමුක්තිය උදාකරගැනීම මත ය. අන්‍ය ශ්‍රමණ සම්ප්‍රදායන් ඉක්මවා ගිය සුවිශේෂී බවක් බුදුසමය තුළ දක්නට ලැබෙයි. බුදුන් වහන්සේ චූලසීහනාද සූත්‍රයේදී භික්ෂූන් අමතා දේශනා කරන ලද්දේ පළමු ශ්‍රමණයා ද, දෙවන ශ්‍රමණයා ද, තෙවන ශ්‍රමණයා ද, සිව්වන ශ්‍රමණයා ද මේ සස්නෙහි වන බවත් අන්‍ය පරවාදයන් ශ්‍රමණත්වයෙන් ශූන්‍ය වන බවත් පවසමින් මැනවින් සිංහනාද කරන ලෙසයි. (මජ්ඣිම නිකාය, චූලසීහනාද සූත්‍රය 2005: 154) එයින් බුදුසමය තුළ පැවිද්ද අර්ථවත් වී ඇත්තේ කවර පදනමක සිට දැයි පැහැදිලි වේ.

**බෞද්ධ පැවිද්ද හා එහි සුවිශේෂත්වය**

බුදුසමයට අයත් ප්‍රව්‍රජ්‍යාව පුද්ගල ජීවිතයට සම්බන්ධ වන්නේ ධර්මය පිළිබඳ අවබෝධය තුළින් ශාස්තෘ ප්‍රසාදය ජනිත වීමෙනි. එසේ ශ්‍රද්ධා ප්‍රතිලාභයට පැමිණි පුද්ගලයා ගෘහවාසය කෙලෙස් දූවිල්ලෙන් ගැවසීගත් මගක් ලෙස සලකා එහි සිට පිරිසිදු බඹසර විසිය නොහැකි බව සලකා කෙස් රැවුළු බහා කසාවත් හැඳ ප්‍රව්‍රජ්‍යාවට පත්විය යුතු යැයි කල්පනා කරයි. එසේ සිතන පුද්ගලයා අල්ප වූ ද මහත් වූ ද භෝග සම්පත් හැරපියා අල්ප වූ ද මහත් වූ ද නෑ පිරිවර හැරපියා අනගාරික ප්‍රව්‍රජ්‍යාවට පැමිණෙයි. මෙසේ පැවිද්දට පැමිණ ප්‍රාතිමෝක්ෂ සංවරයෙන් වාසය කරයි. ආචාර ගෝචර සම්පන්නව වාසය කරයි. අනුමාත්‍රවූ ද වරදෙහි භය දක්නා සුලු වෙයි. ශික්ෂා පදයන්හි සමාදන්ව හික්මෙයි. කුශල සහගත කායික, වාචසික හා මානසික ක්‍රියාවෙන් යුක්ත වෙයි. ඉන්‍ද්‍රිය සංවරයෙන් යුතුවෙයි. භෝජනයෙහි මාත්‍රඥ වෙයි. සතිසම්පජඤ්ඤයෙන් යුතුවෙයි. සන්තුෂ්ටියෙන් යුතුවෙයි. (දීඝ නිකාය, සාමඤ්ඤඵල සූත්‍රය 2005: 110). මේ බුදුන් වහන්සේ විසින් සාමඤ්ඤඵල සූත්‍රයේ දී බුදුසමයේ පබ්බජ්ජාව විස්තර කොට ඇති ආකාරයයි. ඒ තුළින් ආධ්‍යාත්මික ප්‍රතිලාභය මත බුදුසමයෙහි පැවිද්ද නිර්දේශ වී ඇති අයුරු වටහාගත හැකි ය.

බුදුදහම තුළ පැවිද්ද අර්ථවත් වනුයේ ම සංසාර විමුක්තිය පදනම් කොට ගෙන ය. ඒ සඳහා පාදක වනුයේ ජීවිතය හා ලෝකය පිළිබඳව පවත්නා වූ අවබෝධයයි. ඒ බව භික්ෂු ශාසනය ආරම්භය පිළිබඳ මහාවග්ගපාළියේ එන තොරතුරු විමසීමේදී අවබෝධ වේ. භික්ෂු ශාසනය විවර වී ඇත්තේ කවර ස්වරූපයේ පුද්ගලයන්ට දැයි පහත සඳහන නිදර්ශනයකි. ''ඉක්බිති ආයුෂ්මත් කොණ්ඩඤ්ඤ තෙරුන් වහන්සේ දක්නා ලද සිවුසස් දහම ඇත්තේ, දුරු කළ සැක ඇත්තේ, පහ වූ සැක ඇත්තේ, විශාරදභාවයට පැමිණියේ, ශාස්තෘශාසනයෙහි අන් කෙනෙකුගෙන් පිටිවහලක් නැත්තේ භාග්‍යවතුන් වහන්සේ සමීපයෙහි පැවිද්ද ලබන්නෙමි. උපසම්පදාව ලබන්නෙමි' යැයි භාග්‍යවතුන් වහන්සේට සැළ කළේය. (මහාවග්ග පාළි, මහාඛන්දකය 2005: 26)[2] මෙහි පැවිද්ද රිසි වූ කොණ්ඩඤ්ඤ හිමියන්ගේ ස්වරූපය කෙබඳු දැයි දැක්වේ. ඒ අනුව, උන්වහන්සේ දක්නා ලද ධර්ම ඇති, පැමිණි ධර්ම ඇති, දුරු කළ සැක ඇති, පහ වූ සැක ඇති, විශාරද භාවයට පැමිණි යනාදි වූ අවබෝධයෙන් යුක්ත වූ උත්තමයෙකි. මේ වනාහි බෞද්ධ පැවිද්දේ සුවිශේෂත්වයයි. එනම්; දක්නා ලද දහම් ඇති පුද්ගලයාට සංසාරික විමුක්තිය සලසා දෙන ශාසනයකි.

බෞද්ධ පැවිද්ද සමාකාලීන සාමයික පසුබිම තුළ කොතෙක් දුරට අර්ථවත් වූවක් ද යන්න හඳුනා ගැනීමට සංයුක්ත නිකායෙහි චිත්ත සංයුක්තයෙහි එන අචේල සූත්‍රය හොඳ නිදසුනකි. චිත්ත ගෘහපතියාගේ පැරණි මිතුරෙකු වූ අචේල කස්සප බොහෝ කාලයකට පසුව සිය ගම් පෙදෙසට පැමිණි කල්හි ඔහු හමුවීමට ගිය චිත්ත ගෘහපතියාගේ වසර තිහක් වූ පැවිදි දිවිය තුළ උපදවා ගත් ගුණ විශේෂ කවරේ දැයි විමසූ කල්හි අචේල කස්සපගේ පිළිතුර වූයේ තිස්වසක් වූ මාගේ පැවිදි දිවිය තුළ නග්න බවත්, මඩු බවත්, වැලි පිසීමට ගන්නා මොනර පිල්කලඹක් හැර ආර්ය බව ඇති කිරීමෙහි සමත් ඥාණදර්ශන විශේෂයක් හෝ කිසියම් පහසු විහරණයක් නැති බවයි. (සංයුක්ත නිකාය, අචේල සූත්‍රය 2005: 548).[3] අන්‍ය ශ්‍රමණ සම්ප්‍රදායන් අතර සඟසසුන සුවිශේෂී වීමේ නිර්ණායකය ගුණ මහත්වය පදනම් කොට ගෙනම සිදු වේ.

ශ්‍රමණ ජීවිතයක පරමාර්ථය ගුණාධිගමය පදනම් කොට ගෙන ඇත. අරියපරියේසන සූත්‍රයේ දැක්වෙන ආකාරයට බෝසතාණන් වහන්සේ ගෘහ ජීවිතය හැරගියේ ''කිං සච්චග වෙසි, කිං කුසල ගවේසි'' (මජ්ඣිම නිකාය, අරියපරියේසන සූත්‍රය 2005: 400) සඳහා ය. චිත්ත ගෘහපතියා සිය තිස්වසක් වූ උපාසක ජීවිතය තුළ උපදවා ගත් ගුණ විශේෂයන් පිළිබඳ කරුණු දැනගත් අචේල කස්සප තුළ ඇති වූයේ විශ්වයකි. ''යම් හෙයකින් සුදුවස්ත්‍ර හැඳගත් ගිහියෝ මිනිස් දහමින් වැඩි පහසු විහරණ වූ ආර්යභාවය කිරීමෙහි සමත් මෙබඳු ඥානදර්ශන විශේෂයක් ලැබුවාහු නම් පින්වත, දහමෙහි ස්වාක්ඛාත බව ඒකාන්තයෙන් ආශ්චර්යයෙකි. පින්වත ඒකාන්තයෙන් පුදුමයකි. ගෘහපතිය, මම මේ ශාසනයෙහි පැවිද්ද ලබන්නෙමි. උපසම්පදාව ලබන්නෙමි'' (සංයුක්ත නිකාය, අචේල සූත්‍රය 2005: 550).[4] ඒ විශ්මයම ඔහු පැවිද්දෙහි අලවන්නට සමත් විය.

සමාජය ගිහි පැවිදි වශයෙන් ද්විවිධ වේ. ගිහි සමාජය පඤ්චකාමසම්පත්තියෙහි ඇලී ගැලී කටයුතු කරද්දී පැවිදි සමාජය වෙර දරණුයේ එයින් විනිර්මුක්තව විමුක්තිය පසක් කරගැනීමට ය. ඒ විමුක්තියට මාර්ගය කුමක් දැයි අන්‍ය ශාස්තෘවරුන්ට හෝ ශ්‍රාවකයන්ට අවබෝධයක් නොවීය. එහෙත් බෞද්ධ සමාජයේ ස්වරූපය හාත්පසින්ම වෙනස් මගක් ගන්නා ලදී. අවබෝධාත්මකව ධර්මය ශ්‍රවණය කරන ලද බොහෝ දෙනා කල්පනා කරන ලද්දේ මෙසේ ය. ''බුදුන් වහන්සේ යම් යම් ආකාරයෙන් දහම් දෙසත් ද, ගිහිගෙයි වසන්නහු විසින් ඒකාන්ත පරිපූර්ණ වූ ඒකාන්ත පරිශුද්ධ වූ මේ සංඛලිඛිත බ්‍රහ්මචාර්යය කරන්නට පහසු නොවේ. මම කෙස් රවුළු බහා කසාවත් හැඳ පොරවා ගිහිගෙයින් නික්ම සස්නෙහි පැවිදි වන්නෙමි නම් මැනවි'' (මජ්ඣිම නිකාය, රට්ඨපාල සූත්‍රය 2005: 420)[5] ගිහි ශ්‍රාවකයන් ලෙසින් ධර්මය ශ්‍රවණය කළ ද බෞද්ධ පැවිද්දෙහි පවත්නා සුවිශේෂ බව වටහා ගන්නට තරම් ශක්තිමත් අවබෝධයක් ඔවුන් සතු වීමෙන් ප්‍රකට වන්නේ බෞද්ධ පැවිද්ද ආධ්‍යාත්මික ගුණයන් සුවසේ වඩන්නට තෝතැන්නක් වූ බවයි.

පැවිද්ද වනාහි පහසුවෙන් ලැබිය හැක්කක් නොවේ. බුදුසමය තුළ, ගත පැවිදි කරනවා සේම සිත පැවිදි කිරීම ද අවධාරණය කරයි. ගත පැවිදි කිරීම පහසුවෙන් කළහැකි වුව ද සිත පහසුවෙන් පැවිදි කළ නොහැකි ය. එනිසා බුදුන් වහන්සේ ''සැක දුරු නොකළ සත්ත්වයා නිරිවස්ත්‍රව විසීමේ ව්‍රතයෝ පිරිසිදු නො කරති. ජටා දැරීම ද, මඩ ගා ගැනීම

ද, ආහාර නොගැනීම ද, බිම නිදා ගැනීම ද, ශරීරයෙහි දූවිලි කුණු දැරීම ද, උක්කුටිකව හිඳීම ද යන මේ කිසිම තපෝ ගුණයක් සැක දුරු නොකළ සත්ත්වයා පිරිසිදු නොකරයි. යම් පුද්ගලයෙක් ඇඳුම් පැළඳුම්වලින් සැරසුනේ වී නමුත් තිදොර හික්මවා ගෙන සමව හැසිරේ නම්, රාගාදියෙන් ශාන්ත නම්, ඉඳුරන් දමනය කළේ නම්, ගති නියත නම්, ලෞකික ලෝකෝත්තර ශ්‍රේෂ්ඨ හැසිරීම් ඇත්තේ නම්, සත්ත්ව හිංසා රහිත බැවින් සියලු සතුන් කෙරෙහි හිතානුකම්පීව බහා තැබූ දඬු ඇත්තේ නම්, බ්‍රාහ්මණ වනුයේත් ඔහුම ය. ශ්‍රමණ වනුයේත් ඔහුම ය. භික්ෂු වනුයේත් ඔහුම ය. (ඤාණරතන හිමි 1995: 81-82).[6] යන ධම්මපද දේශනයෙන් ඒ බව අවධාරණය වේ.

දිනක් ජම්බුඛාදක පරිබ්බාජකයා සැරියුත් හිමියන් වෙත පැමිණ ඇවැත්නි, මේ දහම තුළ කුමක් දුෂ්කර වේදැයි විමසූ කල්හි උන්වහන්සේගේ පිළිතුර වූයේ පැවිද්ද දුෂ්කර බවයි. එමෙන්ම පැවිද්දෙහි කුමක් දුෂ්කර දැයි විමසූ විට පැවිද්දෙහි ඇලීම දුෂ්කර බවත්, පැවිද්දෙහි ඇලුණාහු හට කුමක් දුෂ්කර දැයි විමසූ විට ධර්මානුධර්ම ප්‍රතිපදාව දුෂ්කර බවත්, එසේ ධර්මානුධර්ම ප්‍රතිපදාවේ යෙදුණු කල්හි අර්හත්වය ප්‍රතිවේද කෙරේ දැයි විමසූ කල්හි එබඳු තැනැත්තා නොබෝ කලකින්ම අර්හත්වය ප්‍රතිවේද කරන බවත් ප්‍රකාශ කරන ලදී. (සංයුක්ත නිකාය, ජම්බුඛාදක සංයුක්තය දුක්කර සූත්‍රය 2005: 486).[7] පැවිද්ද අර්ථවත් වූවක් ලෙස සලකන ලද්දේ සිතේ ආධ්‍යාත්මික වශයෙන් ගොඩ නැගෙන ගුණාංගයන් මතය. වෙසෙසින්ම අනුපූර්ව ලෙසින් එය සිදුවන්නේ කවරාකාරයෙන්දැයි සාමඤ්ඤඵලය පිළිබඳ විමසූ අජාසත් රජුට බුදුන් වහන්සේ විසින් පෙන්වා දෙන ලදී. ඒ අනුව බෞද්ධ පැවිද්දා විසින් බ්‍රහ්මචාරී දිවියට ප්‍රවේශ වීමත් සමග,

1. චතුපාරිශුද්ධ ශීලයෙන් යුතු වේ.
2. එළඹ සිටි සිහියෙන් යුක්ත වේ.
3. විවේකී සෙනසුන් ඇසුරු කෙරේ.
4. පඤ්ච නීවරණයන් දුරු කෙරේ.
5. ධ්‍යාන උපදවා ගනී.
6. ඤාණදස්සනය පිණිස සිත යොමු කෙරේ.
7. ඍද්ධිවිද ඥානය උපදවා ගැනේ.
8. දිබ්බසෝත ඥානය උපදවා ගැනේ.
9. පරචිත්තවිජානන ඥානය උපදවා ගැනේ.
10. පුබ්බේනිවාසානුස්සති ඥානය උපදවා ගැනේ.
11. චුතුපපාත ඥානය උපදවා ගැනේ.
12. ආසවක්ඛය ඥානය ප්‍රතිවේදයත් සමග අර්හත්ඵල සාක්ෂාත් කෙරේ

(දීඝ නිකාය, සාමඤ්ඤඵල සූත්‍රය 2005: 110-146).

මේ වනාහි ශ්‍රමණ ප්‍රතිපදාවයි. ශීලයෙන් අරඹන සිය පැවිදි දිවිය අර්හත්ඵල ප්‍රතිවේදය අවසන් කොට ඇති උත්තම ජීවිතයක් බවට පත්කොට ගැනීමට වීර්ය කෙරේ. එනිසා සාන්දෘෂ්ටික සාමඤ්ඤඵලයක් හිමි වීම බෞද්ධ පැවිද්දෙහි සුවිශේෂී ලක්ෂණය ලෙස හඳුනාගත හැකි ය.

එපමණක් නොව අන්‍ය සාමයික සංස්ථාවන්වලට වඩා ආචාර සමාචාරයන් පිළිබඳ දැඩි අවධානයක් යොමු කොට තිබීම ද සංඝ සංස්ථාවන්හි දක්නට ලැබෙන සුවිශේෂී ලක්ෂණයකි. භික්ෂුව ආචාර සමාචාරයන්ගෙන් හෙබි ආදර්ශමත් චරිතයක් ලෙසින් හැසිරෙනු දැක්ම සංඝ සමාජයේ සේම ගිහි සමාජයේ ද අරමුණ විය. එනිසා ශ්‍රාමණ්‍යත්ත්වයට නොගැලපෙන ඇවතුම් ඇති කල්හි අභ්‍යන්තර හා බාහිර විවේචනයන් තුළින් ඒවා දුරුකිරීමට අවශ්‍ය ක්‍රියාමාර්ග යන් නිරන්තරයෙන්ම ගැනීම බුදුන් වහන්සේ වෙතින් සිදුවිය. දිනක් බුදුන් වහන්සේ වෙත පැමිණි පහාරාධ නම් අසුරේන්‍ද්‍රයා භික්ෂූන් වහන්සේලා සසුනෙහි සිත් අලවා වාසය කරත් දැයි ඇසූ පැනයට පිළිතුරු දුන් බුදුන් වහන්සේ භික්ෂූන් සසුනෙහි සිත් අලවා වාසය කරන බව සඳහන් කරමින් සඟසසුනෙහි විද්‍යමාන ආශ්චර්යය ධර්ම 08ක් පෙන්වා දුන්හ. එනම්;

1. සසුනෙහි අනුපූර්ව ශික්ෂාවන්, ක්‍රියාත්මක වීමක්, ප්‍රතිපදාවක් වෙයි. ආදියෙහි ම අර්හත්ව ප්‍රතිවේදය නොවේ.
2. ශ්‍රාවක භික්ෂූන් වහන්සේලා ජීවිතය හේතුවෙනුදු පණවා වදාළ ශික්ෂාපදයක් ව්‍යතික්‍රමණය නො කරති.
3. ශාසනය තුළ යම් දුශ්ශීල භික්ෂුවක් වේ නම්, භික්ෂු සංඝයා ඔහු හා ඇසුරක් නො පවත්වයි. භික්ෂු සංඝයා ඔහු කෙරෙන් දුරස් වූයේ වෙයි.
4. ක්ෂත්‍රිය, බ්‍රාහ්මණ, වෛශ්‍ය, ශුද්‍ර යන සිව් කුලයෙන් නික්ම පැවිදි වූවෝ කුල ගෝත්‍ර හැරපියා ශ්‍රමණ ශාක්‍යපුත්‍රයෝ බවට පත්වෙති.
5. බොහෝ භික්ෂූන් වහන්සේලා අනුපාදිශේෂ පරිනිර්වාණයට පත්වූවාහු නමුදු නිර්වාණ ධාතුවෙහි අඩු බවක් හෝ පිරුණු බවක් නො පැනේ.
6. මෙම ධර්මවිනය එකම විමුක්ති රසය ඇත්තේ වේ.
7. මෙම ධර්මවිනයෙහි සත්තිස් බෝධිපාක්ෂික ධර්ම නම් වූ වටිනා රත්න ඇත්තේ වේ.
8. මේ ධර්මවිනයෙහි සතර ඵලයන්ට පත් වූ හා සතර ඵලයන්ට පත්වීමට පිළිවෙත් පුරණ භික්ෂූහු වෙති (අංගුත්තර නිකාය, පහාරාද සූත්‍රය 2005: 86-92).

සමූහයක් ලෙස එකම විමුක්තිය අරමුණු කොට ගෙන ක්‍රියාත්මක වූ බෞද්ධ පැවිද්ද හා ශාසනය ආශ්චර්යමත් ගුණයන්ගෙන් සෝභිත වූවක් බව ඉහත කරුණු 08 විමසීමේදී මැනවින් පසක් වේ.

බෞද්ධ පැවිද්දෙහි සුවිශේෂත්වය විමසීමේදී වැදගත් වන සූත්‍රයකි, පිණ්ඩෝල්‍ය සූත්‍රය. පැවිද්දෙහි අරමුණ කෙබඳු වූවක් දැයි බුදුන් වහන්සේ නවක පැවිද්දන් පිරිසක් විෂයෙහි පෙන්වා දී තිබේ. ''මහණෙනි, පිණ්ඩාහාරයෙන් ජීවත් වීම ජීවිකාවන් අතර අන්තිමට ගැනෙන්නකි. පාත්‍රයක් අතින් ගත් අතැතිව පිඬු පිණිස හැසිරීම යන මේ කරුණ ලෝකයේ විශේෂයෙන් ශාපයට ලක් වූවකි. එහෙත් සසුන් වන් කුල පුත්‍රයන් පිණ්ඩාහාරයෙන් යැපෙන්නේ හේතුවක් ඇතිව ය. රජුන් විසින් ධනය පවරාගත් නිසා නොවේ. හයින් පෙළනෙකු ලෙස ද නොවේ. ජීවිකාවට මගක් නැති නිසා ද නොවේ. සොරුන් විසින් පැහැරගත් ධනය ඇති නිසා ද නොවේ. ණයෙන් පෙළුන අයෙකු ලෙස ද නොවේ. භයෙන් පෙළුන අයෙකු ලෙස ද නොවේ. ජාති, ජරා, ව්‍යාධි, මරණ, ශෝක. පරිදේව, දුක් දොම්නස් උපායාස සහිත සසරට බැසගත් අයෙකු ලෙස ය. එයින් ලබන පීඩාවන්ගෙන් සමස්ත දුක් සමූහයෙන් මිදීමක් ඇත්නම් ඒ සඳහා ය'' (සංයුක්ත නිකාය, පිණ්ඩෝල්‍ය සූත්‍රය 2005: 158).[8] බුදුන් වහන්සේ විසින්ම පෙන්වා දී ඇති ආකාරයට බුදුසමය තුළ පැවිද්ද කෙසේ නම් අර්ථවත් කෙරේ දැයි ඉහත දේශනාව තුළින් ප්‍රකට වේ.

මජ්ඣිම නිකායේ ධම්මචේතිය සූත්‍රයේ දී කොසොල් මහරජු තෙරුවන් විෂයෙහි ප්‍රසාදයට පත්වනුයේ කවර කරුණු පදනම් කොට ගෙන දැයි බුදුන් වහන්සේට ප්‍රකාශ කරයි. එහිදි රජු විසින් අන්‍ය සාමයික ශ්‍රමණ සම්ප්‍රදායන් තුළ විද්‍යමාන නොවන බුදුසමයට ආවේණික වූ උත්තම ගුණාංග කිහිපයක් පෙන්වා දී තිබේ.

1. භික්ෂූන් දිවිහිමි කොට පිරිසිදු පිරිපුන් බ්‍රහ්මචර්යාව ආරක්ෂා කිරීම (ඉධ පනාහං භන්තෙ, භික්ඛු පස්සාමි යාවජීවං ආපාණකොටිකං පරිපුණ්ණං පරිසුද්ධං බ්‍රහ්මචරියං චරන්තෙ, තං බො පනාහං භන්තෙ, ඉතො බහිද්ධා අඤ්ඤං එවං පරිපුණ්ණං පරිසුද්ධං බ්‍රහ්මචරියං න සමනුපස්සාමි)

2. භික්ෂූන් ඔවුනොවුන් හා වාදවිවාද නොකරමින් කිරි දිය සේ එක්ව ඔවුනොවුන් ප්‍රිය ඇසින් බලමින් වාසය කිරීම (ඉධ පනාහං භන්තෙ, භික්ඛූ පස්සාමි සමග්ගා සම්මොදමානා අවිවදමානා ඛීරෝදකීභූතා අඤ්ඤමඤ්ඤං පියචක්ඛූහි සම්පස්සන්තා විහරන්ති)

3. භික්ෂූන් තුටුපහටුව ඔදවැඩී ගිය සිත් ඇතිව අභිරත ඉඳුරන් ඇතිව පිනාගිය ඉඳුරන් ඇතිව ප්‍රත්‍යයෙහි ආයාසයෙන් තොරව නිර්භයව අනුන් දුන් දෙයින් යැපෙමින් ආශාවන්ගෙන් නොපෙලුන සිතින් වාසය කිරීම (ඉධ පනාහං භන්තෙ භික්ඛූ පස්සාමි හට්ඨපහට්ඨා උදග්ගුදග්ගා අභිරතරූපා පීණිතින්ද්‍රියා අප්පොසුක්කා පන්නලොමා පරදවුත්තා මිගභූතෙන චේතසා විහරන්ති)

4. භික්ෂූන් වහන්සේලා විසින් බුදුන් වහන්සේ සියගණන් පිරිසට දහම් දෙසද්දී අවම වශයෙන් කිවිසුම් හඬක් හෝ පිට නොකිරීම (ඉධ පනාහං භන්තෙ, භික්ඛූ පස්සාමි යස්මිං සමයෙ භගවා අනෙකසතාය පරිසාය ධම්මං දේසෙති, නෙව තස්මිං සමයෙ භගවතො සාවකානං ඛිපිතසද්දො වා හෝති උක්කාසිතසද්දො වා)

5. බුදුන් වහන්සේට වාදාරෝපණය කිරීම පිණිස පැමිණෙන්නවුන් බුදුන් වහන්සේගේ දහම් කථාවන් අසා ශ්‍රාවක සංඝයා බවට පත්වීම (තෙ භගවා ධම්මියා කථාය සන්දස්සෙති සමාදපෙති සමුත්තෙජෙසි සම්පහංසෙති, තෙ භගවතා ධම්මියා කථාය සන්දස්සිතා සමුදපිතා සමුත්තේජිතා සම්පසංසිතා න චෙව භගවන්තං පඤ්හං පුච්ඡන්ති. කුතො වාදං ආරොපෙස්සන්ති. අඤ්ඤදත්ථු භගවතො සාවකා සම්පජ්ජන්ති) (මජ්ඣිම නිකාය, ධම්මචේතිය සූත්‍රය 2005: 550-560)

සමස්ත භික්ෂු සංඝයා වෙතින් ප්‍රකට වූ ශාස්තෘ ගෞරවය හා ධර්ම ගෞරවය ප්‍රමුඛ කරගත් චර්යා පද්ධතිය තත්කාලීන සමාජය තුළ ගෞරවනීයත්වයක් හිමිකරගැනීමට හේතු වූ බව පැහැදිලිය.

භික්ෂු සංඝයා සමූහයක් ලෙසින් කෙතරම් ශික්ෂණයකින් හෙබි වූයේ දැයි කියැවෙන තොරතුරු රාශියක් පෙළ දහම තුළ හමු වේ. බුදුන් වහන්සේ හමුවීමට රජගහනුවර අඹ වනයට ගිය අජාසත් රජු තැති ගැන්වීමට එම පරිසරය තුළ පැවති නිහඬතාවය හේතු විය. අවම වශයෙන් මහත් භික්ෂු පිරිසක් වැඩසිටි පරිසරයෙන් කිවිසුම් හඬක් හෝ ශ්‍රවණය නොවුණි. මෙකී චර්යාවන් මුළු මහත් සමාජයේම ගිහි පැවිදි භේදයකින් තොරව පැවැත්ම අපේක්ෂා කළ ආකාරය අජාසත් රජුගේ අපේක්ෂාවෙන් පැහැදිලි වේ. රජුගේ අපේක්ෂාව වූයේ උදායිභද්ද කුමාරය ද භික්ෂු සංඝයා සෙයින් සන්සුන් බවින් යුතුවනු දැකීමයි. (දීඝනිකාය, සාමඤ්ඤඵල සූත්‍රය 2005:88).[9] මුළු මහත් සමාජයටම පරමාදර්ශී සමාජයක් ලෙසින් සාදර්ශවත්ව පෙනී සිටීම ද භික්ෂු සංස්ථාවෙහි සුවිශේෂී ලක්ෂණයයි.

මෙම සංඝශෝභන ගුණයන් සිත්ගත්තේ, ඇගයීමට ලක්වූයේ ගිහි සමාජය තුළ පමණක් නොවේ. අන්‍ය සාමයික පැවිද්දන්ගේ ද ඇගයීමට ලක් විය. කන්දරක පරිබ්බාජකයාගේ ප්‍රකාශයෙන් ඒ බව සනාථ වේ. ''එකත් පසෙක සිටියා වූ කන්දරක පරිබ්‍රාජකයා නිහඬව වැඩහුන් භික්ෂු සංඝයා දෙස බලා බුදුන් වහන්සේට මෙසේ කීවේය. ආශ්චර්යයෙකි. භවත් ගෞතමයෙනි, අද්භූත ය භවත් ගෞතමයෙනි, භවත් ගෞතමයන් වහන්සේ විසින් භික්ෂු සංඝයා මැනවින් ප්‍රතිපාදනය කරන ලදී'' (මජ්ඣිම නිකාය, කන්දරක සූත්‍රය 2005: 02)[10] පෙළ දහමෙහි හමුවන මෙවැනි තොරතුරු විමසා බැලීමේදී භික්ෂු සංස්ථාව සාකල්‍යයෙන් ම අන් ශ්‍රමණ සම්ප්‍රදායන් අතර සුවිශේෂී සංස්ථාවක් වූ බව හඳුනාගත හැකි ය. එම නිසා විමුක්තිය පරමාභිලාශය කොටැති බෞද්ධ පැවිද්ද වනාහි සුවිශේෂී වූවක් බව සඳහන් කළ යුතු ය.

**නිගමනය**

බුද්ධකාලීන සමාජය තුළ ''ජටිල, අචේලක, නිගණ්ඨ, ඒකසාටක, ආජීවක'' ආදි විවිධ ශ්‍රමණ කණ්ඩායම් විය. බෞද්ධ භික්ෂුව ද හඳුන්වන ලද්දේ ''ශ්‍රමණ ශාක්‍ය පුත්‍රයෝ'' යනුවෙනි. ඒ නිසා බ්‍රාහ්මණ ආගමික සංකල්ප පසෙක ලා ගිහිගෙයින් නික්ම ආගමික චර්යාවකට එළඹි පුද්ගලයා පොදුවේ ශ්‍රමණ නාමයෙන් හඳුන්වා ඇත. එබඳු පුද්ගලයන් වෙතින් ''අනගාරික බව, සංචාරක ජීවිතයක් ගත කිරීම, නිත්‍ය වාසස්ථාන නොමැති බව, භික්ෂාවෙන් යැපීම, වර්ෂා ඍතුවේ පමණක් එක් තැනක වාසය කිරීම, තැනින් තැන ගොස් සිය ධර්මය ප්‍රචාරය කිරීම, ඊශ්වර නිර්මාණවාදය බැහැර කිරීම'' යනාදි ලක්ෂණ ප්‍රකට විය.

බෞද්ධ භික්ෂුව වෙතින් ද මෙකී ආකෘතිකමය ලක්ෂණ ඒ අයුරින්ම විද්‍යමාන වේ. එහෙත් සෙසු ශ්‍රමණ සම්ප්‍රදායන් කෙරෙන් විද්‍යමාන නොවූ ගුණාංග රාශියක් භික්ෂූන් වහන්සේලා වෙතින් විද්‍යමාන වූ අතර එනිසාම තත්කාලීන සමස්ත සබුද්ධික ජනයා අතර බුදුසසුනට ඉහළ පිළිගැනීමක් හිමි වූ බව ත්‍රිපිටකාගත කරුණු තුළින් අනාවරණය කරගත හැකි ය. ඒ අනුව ''දුක්ඛ නිස්සරණය පදනම් කොටගෙන සිය ආගමික චර්යාව අනුගමනය කිරීම, ශාස්තෘ ගෞරවය, ධර්ම ගෞරවය, ප්‍රියශීලි බව, ධ්‍යාන ඵල සමාපත්තීන්ට නැඹුරු වූ බව, සමඟි සම්පන්න බව, සතර මාර්ගඵලයන්ට පත් වූ හෝ පත්වීමට වෙර දරණ බව'' යනාදි සුවිශේෂ ගුණාංග රාශියක් භික්ෂුව සතු වූ බව පෙනේ. එසේම බෞද්ධ පැවිද්ද ''මනාව දුකෙන් එතෙරවීම සඳහාම වූ ශාසන බ්‍රහ්මචර්යාවක් විය'' මේ හේතූන් නිසා බෞද්ධ පැවිද්ද හා සඟසසුන තත්කාලීන ශ්‍රමණ සම්ප්‍රදාය අතුරෙහි සුවිශේෂි ස්ථානයක් හිමිකොටගත් බව නිගමනය කළ හැකි ය.

## (Endnotes)

1 ''සන්ති භික්ඛවෙ එකෙ සමණබ්‍රාහ්මණා සස්සතවාදා සස්සතං අත්තානඤ්ච ලෝකඤ්ච පඤ්ඤාපෙන්ති චතූහි වත්ථූහි.''

2 ''ඉධෙව භික්ඛවෙ පඨමො සමණො, ඉධ දුතියො සමණො, ඉධ තතියො සමණො, ඉධ චතුත්ථො සමණො, සුඤ්ඤා පරප්පවාදා සමණෙහි අඤ්ඤෙති, එව මෙවං භික්ඛවෙ සම්මා සීහනාදං නදථ.''

3 ''සො අපරෙන සමයේන අප්පං වා භෝගක්ඛන්ධං පහාය මහන්තං වා භෝගක්ඛන්ධං පහාය අප්පං වා ඤාතිපරිවට්ටං පහාය මහන්තං වා ඤාතිපරිවට්ටං පහාය කෙසමස්සුං ඔහාරෙත්වා කාසායානි වත්ථානි අච්ඡාදෙත්වා අගාරස්මා අනගාරියං පබ්බජති. සො එවං පබ්බජිතො සමානො පාතිමොක්ඛසංවරසංවුතො විහරති ආචාරගොචරසම්පන්නො අණුමත්තෙසු වජ්ජේසු භය දස්සාවි. සමාදාය සික්ඛති සික්ඛාපදෙසු කායකම්මවචීකම්මෙන සමන්නාගතො කුසලෙන පරිසුද්ධාජීවො සීලසම්පන්නො ඉන්ද්‍රියෙසු ගුත්තද්වාරො භොජනෙ මත්තඤ්ඤූ සතිසම්පජඤ්ඤෙන සමන්නාගතො සන්තුට්ඨො.''

4 ''අථ ඛො ආයස්මා අඤ්ඤාකොණ්ඩඤ්ඤො දිට්ඨධම්මො පත්තධම්මො විදිතධම්මො පරියොගාළ්හධම්මො තිණ්ණවිචිකිච්ඡො විගතකථංකථො වෙසාරජ්ජප්පත්තෝ අපරප්පච්චයො සත්ථුසාසනෙ භගවන්තං එතදවොච. 'ලභෙය්‍යා' හං භන්තෙ, භගවතො සන්තිකෙ පබ්බජ්ජං ලභෙය්‍යං උපසම්පදන්ති' එහි භික්ඛූ' ති භගවා ආවොච. 'ස්වාක්ඛාතො ධම්මො චර බ්‍රහ්මචරියං සම්මා දුක්ඛස්ස අන්තකිරියායා' ති.''

5 ''ඉමෙහි ඛො ගහපති තිංසමත්තෙහි වස්සෙහි නත්ථි කොචි උත්තරිමනුස්සධම්මා අලමරියඤාණදස්සනවිසෙසො අධිගතො ඵාසුවිහාරො, අඤ්ඤත්‍ර නග්ගෙය්‍යා ච මුණ්ඩෙය්‍යා ච පවාළනිප්ඵොටනාය චාති.''

6 ''අච්ඡරියං වත භො අබ්භුතං වත භො ධම්මස්ස ස්වාක්ඛාතා යත්‍ර හි නාම ගිහී ඔදාතවසනා එවරූපං උත්තරිමනුස්සධම්මං අලමරියඤාණදස්සනවිසෙසං අධිගමිස්සන්ති ඵාසුවිහාරං, ලභෙය්‍යාහං ගහපති ඉමස්මිං ධම්මවිනයෙ පබ්බජ්ජං, ලභෙය්‍යං උපසම්පදන්ති.''

7 ''යථා යථා ඛො භගවා ධම්මං දෙසෙති. නයිදං සුකරං අගාරං අජ්ඣාවසතා ඒකනතපරිපුණ්ණං ඒකනතපරිසුද්ධං සංඛලිඛිතං බ්‍රහ්මචරියං චරිතුං, යන්නූනාහං කෙසමස්සුං ඔහාරෙත්‍වා කාසාවානි වත්‍ථානි අච්ඡාදෙත්‍වා අගාරස්මා අනගාරියං පබ්බජෙය්‍යන්ති.''

8 න නග්ගචරියා න ජටා න පඞ්කා - නා නාසකා ථණ්ඩිලසායිකා වා
රාජො ච ජල්ලං උක්කුටිකප්පධානං - සොධෙන්ති මච්චං අවිතිණ්ණකඞ්ඛං
අලඞ්කතො චෙපි සමංචරෙය්‍ය - සන්තො දන්තො නියතො බ්‍රහ්මචාරි
සබ්බෙසු භූතෙසු නිධාය දණ්ඩං - සො බ්‍රාහ්මණො සො සමණො ස භික්ඛු

9 ''කින්නු ඛො ආවුසො සාරිපුත්ත ඉමස්මිං ධම්මවිනයෙ දුක්කරන්ති. පබ්බජ්ජා ඛො ආවුසො ඉමස්මිං ධම්මවිනයෙ දුක්කරාති. පබ්බජිතෙන පනාවුසො කිං දුක්කරන්ති. පබ්බජිතෙන ඛො ආවුසො අභිරති දුක්කරාති. අභිරතෙන පන ආවුසො කිං දුක්කරන්ති. අභිරතෙන ඛො ආවුසො ධම්මානුධම්ම පටිපත්ති දුක්කරාති. කීව චිරං පනාවුසො ධම්මානුධම්මපටිපන්නො භික්ඛු අරහං අස්සාති න චිරං ආවුසොති.''

10 ''අන්තමිදං භික්ඛවෙ, ජීවිකානං යදිදං පිණ්ඩොල්‍යං. අභිසාපොයං ලොකස්මිං පිණ්ඩොලො විචරසි පත්තපාණි'ති තං ච ඛො එවං භික්ඛවෙ, කුලපුත්තා උපෙන්ති අත්ථවසිකා අත්ථවසං පටිච්ච, නෙව රාජාභිනීතා න චොරාභිනීතා න ඉණට්ටා න භයට්ටා න ආජීවිකාපකතා. අපි ච ඛො ඔතිණ්ණම්හා ජාතියා ජරාමරණෙන සොකෙහි පරිදෙවෙහි දුක්ඛෙහි දොමනස්සෙහි උපායාසෙහි දුක්ඛොතිණ්ණා දුක්ඛපරෙතා අප්පෙවනාම ඉමස්ස කේවලස්ස දුක්ඛක්ඛන්ධස්ස අන්තකිරියා පඤ්ඤායෙථා'ති.''

11 ''ඉමිනා උපසමෙන උදායිභද්දො කුමාරො සමන්නාගතො හොතු යෙනෙතරහි උපසමෙහි භික්ඛුසංඝො සමන්නාගතො.''

12 ''ඒකමන්තං ඨිතො ඛො කන්දරකො පරිබ්බාජකො තුණ්හීභූතං තුණ්හීභූතං භික්ඛුසංඝං අනුවිලොකෙත්වා භගවන්තං ඒතදවෝච. අච්ඡරියං භො ගොතම. අබ්භුතං භො ගොතම. යාවඤ්චිදං හොතා ගොතමෙන සම්මා භික්ඛුසංඝො පටිපාදිතො.''

## පරිශීලිත ග්‍රන්ථ


අංගුත්තර නිකාය (2005). දෙහිවල : බුද්ධ ජයන්ති ත්‍රිපිටක ග්‍රන්ථ මාලා, බෞද්ධ සංස්කෘතික මධ්‍යස්ථානය.

දීඝ නිකාය (2005). දෙහිවල : බුද්ධ ජයන්ති ත්‍රිපිටක ග්‍රන්ථ මාලා, බෞද්ධ සංස්කෘතික මධ්‍යස්ථානය.

ධම්මපදට්ඨකථා (1908). කොළඹ: සයිමන් හේවාවිතාරණ මුද්‍රණය.

පරමත්‍ථදීපනී නාම උදානට්ඨකථා (1929). කොළඹ: සයිමන් හේවාවිතාරණ මුද්‍රණය.

මජ්ඣිම නිකාය (2005). දෙහිවල: බුද්ධ ජයන්ති ත්‍රිපිටක ග්‍රන්ථ මාලා, බෞද්ධ සංස්කෘතික මධ්‍යස්ථානය.

සංයුක්ත නිකාය (2005). දෙහිවල: බුද්ධ ජයන්ති ත්‍රිපිටක ග්‍රන්ථ මාලා, බෞද්ධ සංස්කෘතික මධ්‍යස්ථානය.

සද්ධම්මපකාසිනී නාම පටිසම්භිදාමග්ගට්ඨකථා (1965). කොළඹ: සයිමන් හේවාවිතාරණ මුද්‍රණය.

අරියවිමල හිමි, කොස්වත්තේ (1996). උසස් පෙළ බුද්ධධර්මය, සමයවර්ධන මුද්‍රණාලය.

ඤාණරතන හිමි, වැලිගම (1995). සිංහලානුවාද සහිත ධම්මපදය, මහනුවර බෞද්ධ ග්‍රන්ථ ප්‍රකාශන සමිතිය.

රාහුල හිමි, අත්තුඩාවේ, ඤාණප්පිය හිමි පාතේගම, විමලඤාණ හිමි, නාඹටුන්නේ (1998). උසස් පෙළ බුද්ධධර්මය, ඇස්. ගොඩගේ සහ සහෝදරයෝ.

Rhys Davids, T. W. Stede, William, (2004). Pali – English Asian Education services, New Delhi.

Edgerton, Frankling (1993). Buddhist Hybrid Sanskrit Grammar and Dictionary, New Haven.

Department of Humanities, Rajarata University of Sri Lanka

The Journal of Studies in Humanities

Volume 5 (II) 2019

# ශ්‍රී ලාංකේය උරුම කළමනාකරණයේ ස්වාභාවය හා කාලීන අභියෝග පිළිබඳ විමර්ශනයක්

ඩබ්.එම්. චින්තක සඳරුවන්

පුරාවිද්‍යා හා උරුම කළමනාකරණ අධ්‍යනාංශය,

ශ්‍රී ලංකා රජරට විශ්වවිද්‍යාලය, මිහින්තලේ,

Email: Chinthakasandaruwan13@gmail.com

**Abstract**

The culture of this country, which is in tune with Buddhism, marks a historical evolution after the 3rd century BC. The Ceylonese, who inherited a civilized culture that began in this way, became a full-fledged British colony in the 1815s. During this period various interventions have taken place regarding the heritage of this country. Accordingly, it is important to study the nature of heritage management in the country during this period and to look at the management challenges that have arisen over time.

**Keywords:** heritage, management, cultural, religious background, current challenges

## හැඳින්වීම

උරුමය යන්න ප්‍රධාන වශයෙන් සංස්කෘතික හා ස්වාභාවික ලෙස වර්ග කළ හැකි වේ. ලාංකේය පුරාවිද්‍යාවේ උරුමය මෙරට භූ තලය නිර්මාණය වූ යුගය දක්වාම විහිද යන අතර සංස්කෘතික වශයෙන් මෙරට උරුමය ප්‍රාග් ඓතිහාසික යුගය දක්වා ව්‍යාප්ත වේ. ලෝක උරුම නිර්ණායක අනුව මෙරට ලෝක උරුම ස්ථාන අටක් මේ වන විට නම්කර ඇති (http://whc.unesco.org/en/statesparties/lk) අතර ඒ අතර සංස්කෘතික උරුම හයක් ද ස්වාභාවික උරුම දෙකක් ද වේ. මෙරට සංස්කෘතික උරුම පිළිබඳ සාධක ඉති ඉහල වන අතර ක්‍රි.පූ. 3 වැනි සියවස මෙරට සංස්කෘතික උරුමයේ වැදගත් කාල වකවානකුවක් නියෝජනය කරනු ලබයි. එයට හේතු වන්නේ මෙරට සංස්කෘතික වශයෙන් නව දර්ශනයක් මත පදනම් වෙමින් සමාජ ක්‍රමය බුදු දහමත් සමග වෙනසකට ලක් වීමයි. එතැන් සිට සියවස් ගණනාවක් යනතෙක් මෙරට මානව ක්‍රියාකාරීත්වය තුළ සංස්කෘතික වූ නිර්මාණයන් බිහිකිරීමත්, නවීකරණවයත් පවත්වාගෙනයාමාත් සිදුකර ඇති බවට සාධක පුරාවිද්‍යාත්මකවත්, සාහිත්‍ය මූලාශ්‍රය මගිනුත් අනාවරණය වේ. බුදු දහම කේන්ද්‍රගතව පවත්වාගෙන ගිය මෙරට උරුමය යම් යම් අවස්ථාවන් තුළ දී බිඳ වැටීම් ද හඳුනාගත හැකි

වේ. කෙසේ වෙතත් පුරාවිද්‍යාව විෂයක් ලෙස වර්ධනය වීමත්, ඒ හා බැඳුණු සංකල්පයන්ගේ වර්ධනයත් සමග උරුමය පවත්වා ගැනීම සඳහා විවිධ යෝජනාවලි සකස් කරයි. එසේම කාලීන වශයෙන් වූ අභියෝග මත ද උරුමයේ ආරක්ෂාව හා පවත්වා ගැනීම සඳහා විවිධ වූ ක්‍රියාකාරකම් සිදු වූ බව හඳුනාගත හැකි වේ. ආක්‍රමණ, විනාශ කිරීම්, සංවර්ධන කටයුතු ආදිය එහි දී ප්‍රමුඛ වේ. මෙහි දී මෙරට උරුම කළමනාකරණයේ ස්වරූපයත් කාලීන වශයෙන් උරුම කළමනාකරණයේ දී පවතින අභියෝග පිළිබඳ ව සොයා බැලීමටත් අපේක්ෂා කෙරේ.

## මූලාශ්‍රය අධ්‍යයනය

උරුමය යන්න මිනිසා විසින් හෝ මිනිසාගේ මැදිහත් වීමකින් තොරව නිර්මාණය වූ විශ්මය දනවන හෝ ලෝකයටම පොදු වූ ස්ථාන හා සිදුවීම් ලෙස හඳුන්වා දිය හැකි වේ. උරුම කළමනාකරණය යන සංකල්පය මෑත කාලීනව සංකල්පීය වශයෙන් දියුණු වූ ද මානව මැදිහත් වීමෙන් බිහි වූ බොහෝ දෑ ආරක්ෂා කර ගැනීම සඳහාත්, පවත්වා ගැනීම සඳහාත් ආදි මුතුන්මිත්තන් විසින් විවිධ වූ ක්‍රියාමාර්ග අනුගමනය කර ඇති බව හඳුනාගත හැකි වේ. එකී ක්‍රියාකාරීත්වය අධ්‍යනය කිරීමෙන් දී විෂයාත්මක මෙන්ම සංකල්පීය වශයෙන් මෙම සංකල්ප බිහි වූ බව හඳුනාගත හැක. පුරාවිද්‍යාව විෂයක් ලෙස වර්ධනය වීමට මූලිකව බලපානු ලබන්නේ මිනිසා තුළ ඇති වූ කුතුහලයයි. මිනිසා තම අතීත මුතුන්මිත්තන් නිර්මාණය කළ විස්මිත නිර්මාණ සොයා යාමට පෙළඹීමත් ඒ මත පදනම් වූ ගවේශන, කැනීම් හරහා යුරෝපය පුරා පුනරුදයක් ඇතිවන අතර පහළොස් වැනි සියවසවන විට විෂයක් වශයෙන් පුරාවිද්‍යාව ආරම්භ වීමට අවශ්‍යය පසුබිම නිර්මාණය වේ (මැන්දිස් 2015:09). පසුව ඇතිවන පුරාවිද්‍යා උරුමය සොයා බැලීමට දක්වන උනන්දුව මෙම විෂය දියුණු කිරීම සඳහාත් සංකල්ප ඉදිරිපත් වීමටත් බලපෑ බව හඳුනාගත හැකි වේ. ඇමරිකාව විසින් සිදු කරනු ලැබූ විශාල සංවර්ධන ව්‍යාපෘති හේතු වෙන් 1959 දශකයේ දී පුරාවිද්‍යා උරුමයන්ට හානි පැමිණවීම් සිදු වූ අතර මෙම නිසා 'ගලවා ගැනීමේ පුරාවිද්‍යාව' (Rescue Archaeology) බිහි වේ. ලෝක ඉතිහාසය තුළට මෙහි විශේෂ බලපෑමක් එල්ලවන්නේ 1959 දී ඊජිප්තුවේ නයිල් නදිය හරස් කර ආස්වාන් වේල්ල ඉදිකිරිමත් සමඟ වේ. අබුසිම්බල් හා ෆයිලි යන පුරාණ දේවස්ථාන ජලයෙන් යටවීමත් සමඟ ඇතිවන තත්ත්වය පාලනය කිරීම සඳහා (ගුණවර්ධන, 2005: 96-97) පැරණි ස්ථානයෙන් ගලවා ඉවත් කිරීම යන සංකල්පය මෙම නව විෂය විහිවීමට හේතු සපයයි. 1960 දශකයේ දී කාලීනව ඇතිවූ ගැටලු සඳහා පිළියම් සෙවීමේ අරමුණින් පර්යේෂණ මත පදනම් වූ 'නව පුරාවිද්‍යාව' (New Archaeology) බිහිවීමත් සමග පුරාවිද්‍යා උරුමයේ සුරක්ෂිතතාවය සඳහා නෛතිකව පැවති ක්‍රියාවලීන් තවදුරටත් ශක්තිමත් වන ලදි (රාජපක්ෂ, 2001:21). 70 දශකය පුරාවිද්‍යා උරුම කළමනාකරණය සම්බන්ධයෙන් වැදගත් යුගයක් ලෙස දැක්විය හැකි වේ. 'සංස්කෘතික සම්පත් කළමනාකරණය' (Cultural Resource Management) නම් සංකල්පය බිහිවීම (Fagan 1991:506) 'පුරාවිද්‍යා උරුම කළමනාකරණය' (Archaeological Heritage Management) සංකල්පය බිහි වීම (Saunders 1986:152), ගෝලීය වශයෙන් උරුමයේ ආරක්ෂණය සඳහාත් පවත්වාගෙන යාම සඳහාත් සංකල්පීය වශයෙන් ඉතා වැදගත් යොමුවක් ලබා දෙන ලදී.

වත්මන් යුගයවන විට මෙම සංකල්පයන්ගේ වැදගත් වර්ධනීය අවස්ථාවක් ලෙස 'තිරසාර උරුම කළමනාකරණ' (Sustainable Heritage Management) සංකල්පයේ බිහිවීම

දැකගත හැකි වේ (රාජපක්ෂ 2001: 21). මෙතුළින් උරුමයේ ආරක්ෂාව පමණක් නොව ආර්ථික සුරක්ෂිතතාව, පාරිසරික සුරක්ෂිතතාව, සමාජ සුබ සිද්ධිය ආදී විෂය පරාසයන් ගණනාවක් ආවරණය වීමත් හඳුනාගත හැකි ය. මෙම නෛතික සංකල්ප කෙසේ වෙතත් ලාංකේය සමාජය තුළ සාම්ප්‍රදායික වශයෙන් රැගෙන එනු ලැබූ පුරාවිද්‍යාත්මක උරුම ආරක්ෂණය සඳහා ගෙන ඇති පියවරයන් පිළිබඳව ද මෙහි දී සැළකිලිමත් විය යුතු වේ. මන්ද ඒ පිළිබඳ සාධක පුරාවිද්‍යාත්මකව මෙන්ම සාහිත්‍යය මූලාශ්‍රය සාධක තුළින් ද හඳනාගත හැකි වීමයි.

### අධ්‍යයන ක්‍රමවේදය

ලාංකේය උරුම කළමනාකරණයේ ස්වරූපයත්, කාලීන අභියෝග පිළිබඳ ව විමසීමේ දී ප්‍රාථමික හා ද්විතික මූලාශ්‍රය පරිශීලනය කරන ලදී. එසේම පුරාවිද්‍යාත්මක සමගාමී ආයතනික ව්‍යුහයන්ගේ ක්‍රියාකාරීත්වය සොයා බැලීම, සම්මුඛ සාකච්ඡා සිදු කිරීම හා ක්ෂේත්‍ර අධ්‍යයනයෙන් ලබාගත් තොරතුරු අන්තර්ගත කරනු ලැබේ.

### අධ්‍යයන ප්‍රතිඵල

මෙරට සංස්කෘතික උරුමය ප්‍රධාන වශයෙන් ප්‍රාග් ඓතිහාසික යුගයේ සාධකත්, අදින් වසර සියයක් දක්වා පැරණි වූ වන සියලුම සාධක පිළිබඳ නෛතික වශයෙන් අදාළ කර ගත හැකි වේ. මෙරට සංස්කෘතික උරුම කළමනාකරණය කිරීමේ ස්වරූපය අධ්‍යයනයේ පහසුව සඳහා පහත ලෙස දැක්විය හැකි ය.

01. බෞද්ධ ආගමික සංකල්පය තුළ උරුම කළමනාකරණ සංකල්පය

02. දේශපාලනික ධාරාව තුළ උරුම කළමනාකරණ සංකල්පය

03. සාරාධර්ම, චාරිත්‍ර වාරිත්‍ර හා සම්ප්‍රදායන් තුළ උරුම කළමනාකරණ සංකල්පය

04. යටත් විජිත යුගය තුළ උරුම කළමනාකරණ සංකල්පය

05. ආයතනික වශයෙන් උරුම කළමනාකරණ සංකල්පය

බෞද්ධ ආගමික සංකල්පය මත උරුම කළමනාකරණය පිළිබඳ ව පැහැදිලි නිර්දේශ බුදුන් වහන්සේ විසින් භික්ෂූන්ට අනුදැන වදාළ විනය පිටකය තුළින් හඳුනාගත හැකි වේ. එහි චුල්ලවග්ගපාලියේ සේනාසනක්ඛන්දකය මෙහි දී ඉතා වැදගත් වූ සාක්ෂි සපයයි.

පුරාවිද්‍යා උරුම කළමනාකරණයේ ඉතිහාසය බෞද්ධ දර්ශනයේ එන මූලික ඉගැන්වීම් කේන්ද්‍රකර ගෙන ආභාසය ලබා ඇති බව පැහැදිලි වේ. බුදුන් වහන්සේ ජීවත්ව සිටි අවධියේ දී සංඝයා වහන්සේලා සඳහා විහාරාරාම ගොඩනැගිලි තම වාසස්ථාන ලෙස පරිහරණය කිරීමට අනුදැන වදාළ අතර ඉක්බිතිව ඒවායේ ඇති විය හැකි කැඩී බිඳීයාම්, ක්ෂයවීම් ආදී ස්වාභාවික උපද්‍රව සඳහා අලුත්වැඩියා කටයුතු කළ යුතු ආකාරය පිළිබඳ ව ගත යුතු ක්‍රියාමාර්ගයන් විස්තර කර ඇත. ඒවා මෙසේය.

01. සුදු පැහැ, කළු පැහැය හා ගුරු පැහැ පිළියම් කිරීම.

02. රළු බිත්තියේ සුදු පැහැය නො රැඳෙන විට දහයියා කුඩු අත්ලෙන් තුනී කොට සුදු පැහැය සකස් කිරීම.

03. ගුරු පැහැය නො රැඳෙන විට කුඩු මුසු මැටි අත්ලෙන් මැද ගුරු පැහැය ගැනීම.

04. බිත්තියේ තැනින් තැන බිංදු වශයෙන් උස්ව නැඟී සිටියේ නම් රෙදි කඩකින් පිස දැමීම.

05. බිම කළු පැහැය ගැනීම සඳහා ගැඩවිලි පස්, නෙල්ලි හා මැලියම් අත්ලෙන් මැද ගැම.

06. විහාර බිත්ති දිරන විට ලී විද කණු සිටුවා බිත්ති බැඳීම.

07. විහාර බිත්ති තෙමෙන විට එහි ආරක්ෂාව සඳහා වාසුගොම, අළු මැටි එකට මිශ්‍රකොට පැලැල්ලක් එයට සම්බන්ධ කර ගැනීම (චුල්ලවග්ගපාලිය 2006 : 209-211).

මෙම කරුණුවලින් පැහැදිලි වන්නේ බෞද්ධ සංඝයා වහන්සේලා තම ආරාම නඩත්තු කළ බවත් ක්‍රිස්තු පූර්ව යුගයේ සිටම කළමනාකරණ කටයුතු පිළිබඳ ව දැනසිටි බවත් ය. අංගුත්තර නිකායට අයත් චුල්ල වග්ගයේ ද බෞද්ධ සංඝයා වහන්සේලා සඳහා විහාරාරාම ඉදිකිරීම, නඩත්තු කිරීම, ප්‍රතිසංස්කරණය කිරීම කෙරෙහි මැදිහත් වීමට අනු දැන වදාළා ඇත.

''අනුජානමි භික්ඛවේ නවකම්මං දාතුං
නවකම්කො භික්ඛවේ බික්ඛු උස්සුක්කං
ආපජ්ජිස්සති කින්ති නු බෝ විහාරො
ඛිප්පං පරියොසනං ගච්ජෙයයා ති
ඛණ්ඩුල්ලං පටිසංඛරිස්සති''

(චුල්ලවග්ගපාලිය 2006 : 170)

'නවකර්ම කරන්නා වූ භික්ෂුව විහාර කටයුතු අවසානය කෙසේ කරන්නේ දැයි උත්සහවත් වන බවත්, කැඩීබිඳී ගිය තැන් ප්‍රතිසංස්කරණය කරන බව'ත් මින් ගම්‍ය කරයි. මෙහි 'සංරක්ෂකයා' හා වැඩ 'සැලසුම්කරුවා' යන චරිත ද්විත්වය පිළිබඳ ව දක්වා ඇත (මල්සිරි 2011:37). නවකර්ම සිදු කිරීමේ දී උරුමයෙහි භෞතික ස්වරූපය මත කාර්ය සාධන කාලය තීරණය කිරීමට ද අනුමැතිය ලැබී ඇති ආකරය ද චුල්ලවග්ග පාලියේ දක්වා ඇත.

''අනුජානාමි භික්ඛවේ අකතං වා විහාරං විප්පකතං වා නවකමමං දාතුං
ඛුද්දකෙ විහරේ කම්මං ඔලොකෙත්වා ඡප්පංච වස්සිකං නවකමමං දාතුං
අඩ්ඨයොගෙ කම්මං ඔලොකෙතවා සත්තට්ඨවස්සිකං නවකමමං දාතුං
මහල්ලකෙ විහාරේ පාසාදෙ වා කම්මං ඔලොකෙතවා දසදවාදසවස්සිකං
නවකමමං දාතුන් තී''

(චුල්ලවග්ගපාලිය 2006 : 210).

මෙහි දක්වා ඇති 'කම්මං ඔලොකෙතවා' යන්න තුළින් අදහස් වන්නේ 'කළ යුතු ව ඇති' යන්නයි. මෙමගින් වර්තමානයේ සිටන 'වැඩ පරීක්ෂකවරයකු'ගේ හෝ 'බලපෑම් තක්සේරුකරුවකු'ගේ කාර්යය සිහි කරවන්නකි.

දේශපාලනික ධාරව තුළ උරුමයේ ආරක්ෂාව සඳහා ගනු ලැබූ ක්‍රියාමාර්ග පිළිබඳ සොයා බැලීමේ දී රජවරු/ රාජකීය නිලධාරින් හා රාජකීය කාන්තාවන් විසින් සිදුකරනු ලැබූ මැදැහත් වීම් පිළිබඳව දීපවංසය, මහාවංසය වැනි ප්‍රථමක මූලාශ්‍රය ආශ්‍රයෙන් හඳුනාගත හැකි වේ. දේවානම්පිය තිස්ස (ක්‍රි.පූ. 250-210) රජු බුදු දහම පිළිගනිමින් මෙරට රාජ්‍ය ආගම බුදු දහම බවට පත් කරයි. ඒ අනුව අනුරාධපුර රාජධානියේ ඓතිහාසික යුගයේ ආරම්භය තිස්ස රජුගේ කාලසීමාව තුළ දී ආරම්භ වනු දැකගත හැකි ය (වත්තල 1998: 2). සංඝමිත්තාග මණයත් සමඟ පැමිණි විවිධ වෘත්තීය කුල පිළිබඳව වංසකතා සඳහන් කරන අතර ක්‍රමවත් ආකාරයෙන් බෞද්ධාගමික ගොඩනැගිලි හා වෙනත් නිර්මාණ ඉදිකිරීම් ආරම්භ කිරීම මෙම යුගයේ සිට ක්‍රියාත්මක වේ. එහි පළමු ඉදිකිරීම් අවස්ථාව ලෙස මහමෙවුනා උයන පූජා කිරීම දැක්විය හැකි ය (මහාවංසය 1996 :xv, 24-25). මේ සමඟම අනුරධපුර කලාපය තුළ විවිධ බෞද්ධ ආරාමයන් ඉදි කරන්නට විය. එසේම ඒවා පාලනය කිරීමත් නඩත්තුවත් සිදු කරන ලදි. මහාවංසය තුළ දක්වන පරිදි මිහිඳු හිමි ඇතුළු පිරිස පැමිණීමෙන් පසුව සංඝයාගේ පෝෂණ කටයුතු රජ මාලිගෙයින් සිදු වූ බව දක්වා ඇත (එම :xv, 178, 214). මෙම යුගයේ උරුමය කළමනාකරණ කිරීම පිළිබඳ පැහැදිලි සාධකයක් මහාවංසය තුළ සඳහන් වේ.

**වගු අංක 2:1**

**ථූපාරාම විහාරයේ සිදු කළ කළමනාකරණ කටයුතු හා සම්බන්ධ වූ පාලකයින්**

| කාර්යය | පාලකයා |
|---|---|
| ස්තූපයේ ආරක්ෂාවට ගල් ආවරණයක් සැකසීම | ලජ්ජිතිස්ස රජු (ක්‍රි.ව. 119-109) |
| කැඩී ඉඳී ගිය තැන් අලුත්වැඩියාව | ගොඨාභය රජු (ක්‍රි.ව. 253-266) |
| ස්තූපයේ උපරිබාගයේ රනින් ඡත්‍රයක් පැළඳවීම | පළමු වැනි උපතිස්ස රජු (ක්‍රි.ව. 368-410) |
| සමස්ත ස්ථූපය ප්‍රතිසංස්කරණය | ධාතුසේන රජු (ක්‍රි.ව. 459-477) |
| ධාතු ගර්භය, ස්තූපයේ පියස්ස ඇතුළු අලුත්වැඩියා කිරීම් | පළමුවැනි අග්ගබෝධි රජු (ක්‍රි.ව. 575-608) |
| කැඩී ඉඳී ගිය තැන් අලුත් වැඩියාව | දෙවැනි කස්සප රජු (ක්‍රි.ව. 650-659) |

(ගුණවර්ධන 2005:23; සුරවීර 1997: 105-113)

සංඝමිත්ත මහරහත් මෙහෙණිය ශ්‍රී මහා බෝධිය වැඩම කළ නැවෙහි පළුපත, කෙනිපානය හා තුඹහිටිය මහජන ප්‍රදර්ශනය සඳහා මෙහෙණවර තුනක් ඉදිකොට තැම්පත් කළ බව සඳහන් වේ (එම: xix,68-70) මෙය වර්තමාන උරුම කළමනාකරණ සංකල්පය තුළ ක්‍රියාත්මක වන ප්‍රධාන අංගයකි. උරුමයේ ආරක්ෂාව සඳහා ආරක්ෂිත ස්ථානයන් තුළ පුරාවස්තු ලෙස සලකා භාණ්ඩ හෝ ස්මාරක තැන්පත් කිරීමත් ප්‍රදර්ශනය කිරීමත් ජාත්‍යන්තරව පිළිගත් සංකල්පයකි. ලක්දිව ප්‍රථම ස්තූපය වශයෙන් පිළිගනු ලබන්නේ දේවානම්පියතිස්ස (ක්‍රි.පූ. 250-210) රජු විසින් ඉදිකරන ලද ථූපාරාමයයි (එම: xvii,24-65). එය ප්‍රථම ස්ථූපය වූ නිසාත් බුදුන් වහන්සේගේ දකුණු අකු ධාතුන්වහන්සේ තැම්පත් කර ඇති නිසාවෙනුත් පසුව රාජ්‍ය අනුප්‍රාප්තිකයන් මෙම උරුමයේ ආරක්ෂාව සඳහා විවිධ කටයුතු සිදු කළ බව හඳුනාගත හැකි ය.

මෙලෙස විවිධ රජ්‍ය පාලකයන් විසින් ථූපාරාමය සඳහා කළමනාකරණ කටයුතු සිදු කළා සේම අනෙකුත් විහාරාංග පාලනයටත් නඩත්තුව සඳහාත් කළමනාකරණ කටයුතු සඳහාත් අනුග්‍රහය දැක්වා ඇති බව මහාවංසය, දීපවංසය මෙන්ම සමන්තපාසාදිකාව ආදී සාහිත්‍ය ග්‍රන්ථ පරිශීලනය තුළින් හඳුනාගත හැකි වේ. මෙයට අමතරව සමකාලීනව ලියැ වී ඇති ශිලා ලේඛනයන් ද මෙහි දී වැදගත් වේ. හතර වැනි මිහිඳු (ක්‍රි.ව. 982-1029) රජුගේ මිහින්තලා පුවරු ලිපිය නිදසුන් ලෙස දැක්විය හැකි ය. ආරාම නඩත්තු කටයුතු, කළමනාකරණ කටයුතු මෙන්ම සේවය සපයන පිරිස් සඳහා දිය යුතු වැටුප් ප්‍රමාණයන් පිළිබඳ ව එහි පැහැදිළි ව දක්වා ඇත.

'... නො ගතැ යුතු මෙහෙයැ බද් මිනිසුන් කැමියන් තුමනට් මෙහෙ නො ගතැ යුතු අනොබ මෙහෙයට් නො දියැ යුතු

කතුමහසෑයෙහි නම්නවාමට් දම්ගම්යෙන් දුන් පයල ඇත්වෙහෙර් කැමියන් බලා ගෙනැ දාගැබ්හි

කම්නවාම් කැරැවියැ වියැ යුතු කිර්බඞ්පවු දාගැබෙහි අරකට් ඇල්ගම්යෙන් දුන් දෙකිරිය දී අරක්

කැරැවියැ යුතු දාගෙහි ඉසා මඟුල් මහසලපිළිමගෙහි ඉසා මහබෝය්ගෙහි ඉසා නයින්දැ ඉසා මිණිනා...' (කරුණාරත්න 2000 :44)

මෙහි දක්වා ඇති පරිදි,

'කැමියන් විසින් වෙහෙරෙහි මෙහෙයට අනුබද්ධ මිනිසුන් තමාගේ මෙහෙයට නොගත යුතු යි. පිට මෙහෙයටත් නොදිය යුතුයි. කතුමහසෑයෙහි ප්‍රතිසංස්කරණ කටයුතුවලට දම්ගම්යෙන් දුන් ලෑල ඇත්වෙහෙර කැමියන් බලාගෙන දාගැබ ප්‍රතිසංස්කරණ කටයුතු කරවිය යුතුයි. කිරිපඬුපව් දාගැබෙහි ආරක්ෂාවට අල්ගම්යෙන් දුන් දෙකිරිය දී ආරක්ෂා කරවිය යුතු යි'

සාරධර්ම, චාරිත්‍ර වාරිත්‍ර හා සිරිත් විරිත් තුළින් ද උරුම ආරක්ෂණය හා කළමනාකරණය සඳහා ක්‍රියාත්මක වීමක් පැරණි සමාජයේ සිටම හඳුනාගත හැකි වේ. ජීවමාන උරුම ස්ථාන

පවත්වා ගැනීම සඳහාත් ඒ ආශ්‍රිත පුද පූජා සිදු කිරීමත් සාම්ප්‍රදායිකව වර්තමානය දක්වාම පවත්වාගෙන එනු ලැබේ. මෙයට හොඳම නිදර්ශකය වන්නේ දළඳා වහන්සේ වෙනුවෙන් පවත්වාගෙන එනු ලබන පුද පූජා වේ.

1815 දශකයේ සිට 1890 දශකය දක්වා වූ යටත් විජිත පාලන සමයේ දී නිල නොවන ආකාරයෙන් පුරාවිද්‍යා උරුමයේ කළමනාකරණය පිළිබඳ ව කටයුතු කර ඇත. මෙම යුගයේ දී ගවේශන කටයුතු, වාර්තාගතකරණය කටයුතු පසුකාලීන පුරාවිද්‍යා උරුමයේ ආරක්ෂාව හා කළමනාකරණය සම්බන්ධයෙන් වැදගත් කාර්යයභාරයක් ඉටුකර ඇත. 1817 වර්ෂයේ දී බ්‍රිතාන්‍ය ජාතික රැල්ෆ් බැක්හවුස් විසින් අනුරාධපුර, පොළොන්නරුව මින්නේරිය, කන්තලේ ආදී ප්‍රදේශවල සංචාරයක නිරත වී ඇති අතර පුරාණ උරුමයන් හා වැව් හා නටඹුන් හා ගොඩනැගිලිවල මිනුම් ලබාගැනීමට කටයුතු කර ඇත (එම : 67). 1829 දී බ්‍රිතාන්‍ය ජාතික කපිතාන් ෆාගන් පුරාණ උරුමයන් හී පැවති තත්කාලීන ස්වාභාවය පිළිබඳ ව ලංකා ගැසට් සඟරාවට තොරතුරු වාර්තා කිරීමක් ද සිදු කර ඇත. ජොනතන් ෆෝබස් 1828 දී ශ්‍රී ලංකාවේ බොහෝ ස්ථානයන් හී සංචාරය කර පුරාවිද්‍යා උරුමයන්ගේ කාලීන වශයෙන් ශේෂව පැවති තත්ත්වයන් වාර්තා කළ බවත් ඒවායේ වටිනාකම් හා ඓතිහාසික කරුණු ඇතුලත් කරමින් කෘති සම්පාදනය කරමින් ප්‍රකාශයට පත් කිරීම ද සිදු කර ඇත. ෆෝබ්ස් වාර්තා අනුව අභයගිරි ස්තූපය එළි පෙහෙළි කිරීම 1828-1829 යුගයේ දී මුල්වරට සිදුව ඇති අතර එක් ධෛර්ය සම්පන්න භික්ෂුවක් එම කාර්ය කළ බව දක්වා ඇති අතර එක් අවස්ථාවක ස්තූපයේ එක් කොණක වූ බදාම පතුරක් ගැලවී අග මත පතිත වීම නිසා බරපතල ලෙස තුවාල ලැබූ බව සඳහන් කරයි (තෙන්නකෝන් 2005 :408-409). මෙය මුල් යුගයේ ජේතවනාරාමය වැරදි ලෙස හඳුනාගනිමින් සිදු කළ ලේඛනයක්වන අතර මෙය වත්මන් ජේතවනාරාමය ස්තූපය ආශ්‍රිත ව සිදු වූ ස්තූප නඩත්තුවක් ලෙස නිවැරදි විය යුතු වේ. 1831 වර්ෂයේ දී අනුරාධපුර ඉපලෝගම අනුනායක ස්වාමීන් වහන්සේ විසින් මහනුවර සංඝ සභා මණ්ඩලය වෙත පුරාවිද්‍යා උරුමයන්ට සිදුව ඇති විනාශයන් පිළිබඳව වාර්තාවක් ඉදිරිපත් කරමින් ඒවා ප්‍රතිසංස්කරණය කළ යුතු බව දන්වන අතර පසුව අනුරාධපුරයේ බෞද්ධ උරුමයන් ආරක්ෂා කිරීම එම මණ්ඩලයේ වගකීමක් ලෙස සළකා මැදිහත් වූ බව ද සඳහන් වේ (ගුණවර්ධන 2005: 67-68). 1840 දශකයේ දී භික්ෂූන් වහන්සේ කෙනෙකු විසින් සම්මාදම් කර එකතු කළ විශාල මුදලක් වැය කර ශ්‍රීමත් හර්කියුලිස් රොබින්සන් ආන්ඩුකාරයාගේ යුගයේ දී ථූපාරාමය ද ප්‍රතිසංස්කරණය කර ඇත. 1870 දශකයේ දී ආණ්ඩුවේ සහකාර ඒජන්තවරයා වූ එල්.සී. ලීසිං ගේ විශේෂ උනන්දුව හා කැපවීම මත අනුරාධපුරයේ බොහෝ නටබුන් සොයා ගන්නා ලදී. වැරදියට වටහා ගනිමින් ජේතවනාරාමය ලෙස එකී යුගයේ සලකන අභයගිරියේවන චමත්කාර සඳකඩපහණ සෙයාගන්නා ලද්දේ ද මොහුගේ උනන්දුව නිසාවෙනි. ලීසිං විසින් සොයාගන්නා ලද නටබුන් ආණ්ඩුව වෙනුවෙන් ඡායාරූප ගතකරන ලද්දේ ලෝටන් විසිණි. 1874 දී කපිතාන් හොග් විසින් ඡායාරූප ගැනීම් කටයුතු ආණ්ඩුව වෙනුවෙන් සිදු කළ අතර මූර්ති හා කැටයම්වල අච්චු ලබාගැනීමට ඔහුට අවශ්‍යය අමුද්‍රව්‍ය රජය විසින් සපයා තිබේ. ඔහු විසින් පිටපත් කරන ලද සෙල් ලිපි පසුව ගොල්ඩ් ස්මිත් හා මලර් විසින් පරික්ෂා කර ඇති බව සඳහන් වේ (තෙන්නකෝන් 2005 : 412-413). 1878 වර්ෂයේ දී ශ්‍රී ලංකාවේ පුරාවිද්‍යා උරුමයට සිදු ව ඇති හානිය පිළිබඳ ව වාර්තාවක් ග්‍රෙගරි විසින් යටත් විජිත ලේකම් වෙත ඉදිරිපත් කර ඇත. එය විද්‍යාත්මක වැඩ කොටසක් මෙහි

දී සිදු කර ඇති අතර එය '*Discovery and Preservation of Ancient Monument*' යන ලේඛනය තුළින් වාර්තා කර ඇත (ගුණවර්ධන 2005 :71). 1884-1885 වර්ෂවල දී පුරාවිද්‍යාත්මක ගවේෂන ගණනාවක් බාරොස් විසින් සිදු කර ඇති අතර ඒ පිළිබඳ වාර්තාවක් ආණ්ඩුව වෙත ඉදිරිපත් කර ඇත (තෙන්නකොන් 2005 :435).

ආයතනික වශයෙන් 1890 දී පිහිට වූ පුරාවිද්‍යා දෙපාරතමේන්තුවත්, 1980 දශකයේ මධ්‍යම සංස්කෘතික අරමුදලත් සෘජු ලෙසම මෙරට පුරාවිද්‍යා උරුමයේ ආරක්ෂාව, කළමනාකරණය හා පවත්වාගෙන යාම සඳහා කටයුතු කරනු ලැබේ.1890 වර්ෂයේ දී පුරාවිද්‍යා දෙපාර්තමේන්තුව පිහිටු වීමත් (ගුණවර්ධන 2005 :78) එච්.සී.පී. බෙල් ප්‍රථම පුරාවිද්‍යා කොමසාරිස් වශයෙන් පත්කිරීමත් (කරුණාරත්න 1990 :4) සමඟ පැරණි ක්ෂේත්‍ර ආශ්‍රිත ව ගවේෂණ හා කැණීම් පර්යේෂණාත්මක ස්වරූපයෙන් ආරම්භ විය. ස්මාරක හා ගොඩනැගිලි ක්‍රමාණුකූලව වාර්තාගත කිරීමේ කටයුතු මෙම යුගයේ සිට ඇරඹුණි. බෙල් විසින් ඉතා වටිනා මිනින්දෝරු සිතියම් සම්පාදනය කිරීම මෙහි දී වඩා වැදගත් වේ. බෙල්ගෙන් පසුව ඊ. ආර්. අයර්ටන් 1912-1913 යුගය දක්වා කොමසාරිස් ධූරයේ වැඩ කටයුතු කරමින් පුරාවිද්‍යා උරුමය ආරක්ෂා කිරීමට කටයුතු කරයි. මෙම යුගයවන විට ප්‍රථම ලෝක සංග්‍රාමය ආරම්භ වීමත් ලෝකයේ බොහෝ රටවල් එයට සම්බන්ධ වීමත් නිසාවෙන් මෙම යුගයෙන් උරුමයන් සම්බන්ධයෙන් සිදු කරන ලද මැදිහත් වීම් අඩපණ වේ. 1922 වර්ෂයේ දී ආතර් මොරිස් හෝර්කාට් පුරාවිද්‍යා කොමසාරිස් ධූරයට පත් විමත් සමඟ නැවත උරුමයන් සම්බන්ධයෙන් ක්‍රියාකාරී වැඩ පිළිවෙලක් ආරම්භ වීමට හේතු වේ. මෙම යුගයේ සිදු වූ විශේෂ සිදුවීම වූයේ කාලීන වශයෙන් වැදගත් ප්‍රතිපත්තිමය තිරණ ගැනීමයි. ඒ අනුව හෝකාට් දක්වා ඇති පරිදි,

> 'පුරාවිද්‍යා ස්ථාන කැණීම් කිරීමෙන් ඉක්බිතිව එහි අවසාන ප්‍රතිඵලය වශයෙන් සංරක්ෂණ කටයුතු කිරීම අත්‍යවශ්‍ය බවත් එබඳු දිර්ඝ වැඩ කටයුත්තකට කිසියම් හෝ වැඩපිළිවෙලක් නොමැති නම් කැණීම් කටයුතු සිදු කොකල යුතු යි' (එම.) ලෙස දක්වා ඇත.

මෙම යුගයේ දී ශිලා ලේඛන පිළිබඳ විශේෂඥයකු වූ සෙනරත් පරණවිතාන පුරාවිද්‍යා දෙපාර්තමේන්තුවට එකතු වීම ද මෙරට පුරාවිද්‍යා ඉතිහාසයේ විශේෂිත අවස්තාවකි. හෝකාට්ගෙන් පසුව කොමසාරිස් ධූරය සඳහා ඒ.එච්. ලෝංහර්ස්ට් මහතා පත්වන අතර ඉන්දීය පුරාවිද්‍යාව පිළිබඳ හසල දැනුමක් පැවති ඔහු පොළොන්නරුවේ හින්දු ආගමික උරුමයන්ගේ ආරක්ෂා කිරීමට කටයුතු කරන ලදි. මෙම යුගයේ දී බෞද්ධ පුනර්ජීවණ ව්‍යාපාර හරහා උරුමය රැකගැනීම සඳහා කටයුතු කළ බව පෙනේ. බෙල්ගේ ඇතැම් ක්‍රියාවන් දැඩි ලෙස හෙලා දකිමින් මෙම පුනර්ජීවන කණ්ඩායම් ඉංග්‍රිසි ආණ්ඩුවට බලපෑම් කළ බව පෙනේ. පුරාවිද්‍යා ස්ථාන ආශ්‍රිත ව සිදු කරන ලද නවීකරණයන් පුරාවිද්‍යාත්මක උරුමයයේ විනාශයට හේතුවන බව දක්වමින් දැඩි ලෙස විවේචනය කළහ. වලිසිංහ හරිස්චන්ද්‍ර, අනගාරික ධර්මපාල, මිගෙට්ටුවත්තේ ගුණානන්ද හිමි, හික්කඩුවේ ශ්‍රී සුමංගල හිමි වැනි පිරිස් මෙහි දි ප්‍රමුඛව ක්‍රියා කරන ලදී.

කෙසේ වෙතත් 1940 දී දේශීය මුලයකට පුරාවිද්‍යා දෙපාර්තමේන්තුවේ කොමසාරිස් ධූරය හිමි වේ. ඒ සෙනරත් පරණවිතාන ශූරීන්ට වේ. මේ හේතුව නිසා ගැටලු ගණනාවක්

විසදුණු අතර පුරාවිද්‍යා උරුමය ආරක්ෂා කිරීම, ආචාරධර්ම හා මූලධර්ම මූලික කර ගනිමින් සංරක්ෂණ කටයුතුවල නියලීම මෙම යුගයේ වැදගත් ලක්ෂණයන් වේ. එසේම පුරාවිද්‍යා උරුමයේ ආරක්ෂාව සඳහා 1940 අංක 09 දරණ පුරාවස්තු ආඥා පණත සම්මත කර ගැනීම ද වැදගත් කරුණක් වේ.

1958 දී ශ්‍රී ලංකා විශ්වවිද්‍යාල තුළ පුරාවිද්‍යාව හැදෑරීම සඳහා අවස්ථාව ලබා දෙන අතර පේරාදෙණිය හා විද්‍යාලංකාර විශ්වවිද්‍යාලවලට ඒ සඳහා අවස්ථාව ලැබුණි. 1966 දී ශ්‍රී ලංකා පුරාවිද්‍යා සංගමය බිහිවීමත්, පුරාවිද්‍යා කළමනාකරණ සංකල්පයේ ඉදිරි වර්ධනයට හේතු විය (එම: 227). 1960 දී අනුරාධපුර පැරණි නගරයේ ආරක්ෂාව සඳහා සංරක්ෂණ මණ්ඩලයක් පිහිටු වීම මෙම යුගයේ වැදගත් කාර්යයකි.

1960-1990 යුගයේ දී ස්ථිර වාස්තුවිද්‍යා සංරක්ෂණ අංශයක් පුරාවිද්‍යා දෙපාර්තමේන්තුවේ පිහිටුවීමත් මෙරට පුරාවිද්‍යා උරුම කළමනාකරණය සම්බන්ධයෙන් වැදගත් වූ කඩඉමකි. 1980 දශකය පුරාවිද්‍යාව සම්බන්ධයෙන් ඉතා වැදගත් යුගයක් වේ. පුරාවිද්‍යාවේ වර්ධනය සඳහා ප්‍රධාන ධාරාවන් දෙකක් මෙම යුගයේ බිහි වේ. එනම්,

01. ශාස්ත්‍රීය හා විද්‍යාත්මක ධාරාව ඔස්සේ පර්යේෂණ මට්ටමෙන් ආරම්භ වූ සංස්කෘතික ත්‍රිකෝණය හා පුරාවිද්‍යා පශ්චාත් උපාධි ආයතනය

02. දේශපාලන ධාරාවන් ඔස්සේ ක්‍රියාත්මක වූ උදාගම් සංකල්පය (ගුණවර්ධන 2005 :81)

සංස්කෘතික ත්‍රිකෝණය ප්‍රමුඛ කර ගනිමින් අනුරාධපුර, අභයගිරිය, ජේතවනාරාමය, පොළොන්නරු ආලාහණ පිරිවෙන, සීගිරිය, දඹුල්ල හා මහනුවර ආදී ව්‍යාපෘති හයක් ආරම්භ කරමින් පුරාවිද්‍යා උරුමය ආරක්ෂා කිරීමට මැදිහත් වේ. මෙම කරුණු පුරාවිද්‍යා උරුම කළමනාකරණය සම්බන්ධයෙන් වැදගත් අවස්ථාවක් විය. 1990-1997 කාලයේ දී තිවංක පිළිමගෙය, දෙමළ මහා සෑය, රන්කොත් වෙහෙර සම්බන්ධ මැදිහත්වීම් ද මෙම යුගයේ කැපීපෙනේ. 1992 ශ්‍රී ලංකා පුරාවිද්‍යාඥයින්ගේ සභාව බිහි කිරීමත් සමග පුරාවිද්‍යා කළමනාකරණ සංකල්පයේ ඉදිරි වර්ධනීය කටයුතු සඳහා ද හේතුවක් විය.

කෙසේ වෙතත් මෙහි දී වඩා ප්‍රමුඛව මෙම කළමනාකරණ ක්‍රමවේදයන්ට සාපේක්ෂව ඇතිව පවතින කාලීන අවශ්‍යතා, අභියෝග පිළිබඳ සොයා බැලිය යුතු වේ. ප්‍රධාන වශයෙන් නෛතික වශයෙන් උරුමය සම්බන්ධයෙන් පවතින සුරක්ෂිතතාවය, ආයතනික සුරක්ෂිතතාවය, මානව මූලික තිරසාර සංවර්ධන යෝජනා යන කරුණු පිළිබඳ පුරාවිද්‍යා උරුම කළමනාකරණය සම්බන්ධ පැහැදිලි අභියෝග හඳුනාගත හැකි වේ.

නෛකිත වශයෙන් මෙරට පුරාවිද්‍යා උරුමයේ ආරක්ෂාව සම්බන්ධයෙන් 1940 අංක 9 දරණ පුරාවස්තු ආඥාපනත, 1998 2ංක 24 දරන පුරාවස්තු (සංශෝධන) පනත, 2006 ජාතික පුරාවිද්‍යා ප්‍රතිපත්තිය ආදිය ඉතා වැදගත් වේ. මෙයට අමතරව 1980 මධ්‍යම සංස්කෘතික අරමුදල, ගාලු උරුම පදනම පනත, සිගිරි උරුම පදනම පනත ආදිය මෙරට

උරුම කළමනාකරණයේ දී මැදිහත් වේ. වර්තමානයේ දී මෙම නෛතික ව්‍යුහයන් අභිබවා යමින් විවිධ මැදිහත්වීම් මත පුරාවිද්‍යා උරුමයන් විනාශවන දැකගත හැකි වේ. දේශපාලනික මැදිහත් වීම, ත්‍රස්තවාදී ක්‍රියා, සංවර්ධන ක්‍රියාවලි හා වාගාබිම් සඳහා භූමිය එළි කිරීම් මේ සඳහා බලපානු ලැබේ. එසේම ආයතනික වශයෙන් පවතින සුරක්ෂිතතාවයේ දුර්වලතා ආදිය එහි දී විශේෂිත වේ. පුරාවිද්‍යා දෙපර්තමේන්තුවේ මන්දගාමිත්වය හා උරුමයේ ආරක්ෂාව හා කළමනාකරණය සඳහා පවතින අවම මැදිහත් වීම මෙරට පුරාවිද්‍යා උරුමයේ සුරක්ෂිතතාවයට බාධාවක් වේ. එසේම විෂය සමගාමී නිලධාරීන් බඳවාගැනීමේ පටිපාටියේ පතින දුර්වලතා, විෂය සමගාමි උපාධිධාරීන් සඳහා ආයතනයට සම්බන්ධවීමට විධිමත් ක්‍රියාවලියක් නොවීම ද වර්තමානයේ දී පුරාවිද්‍යා කළමනාකරණය සම්බන්ධයෙන් පවතින අභියෝග වේ. මධ්‍යම සංස්කෘතික අරමුදල තුළ ද විෂය සමගාමි උපාධිධාරින් පුහුණු කිරීමත්, බඳවා ගැනීමෙන් ක්‍රියාවලිය ස්ථිර නොවන නිසා විෂය සමගාමී උපාධිධාරින් මෙම ආයතනයන්ට සම්බන්ධ වීමට මැළිකමක් දක්වයි. මෙහි උග්‍ර ගැටලුව වන්නේ තවත් දශක කිහිපයක් තුළ පුරාවිද්‍යා ක්ෂේත්‍රයේ කඩාවැටීමක් සිදු විය හැකි වීමයි. එසේම සංවර්ධන සැලසුම් ද අනාගත අභියෝගයක් වේ. සංවර්ධනය යනු අත්‍යවශ්‍ය කරුණක් වන අතර එම සංවර්ධන කටයුතු සිදු කිරීමේ දී උරුමයේ ස්වාභාවයත් ආරක්ෂාත් ඒ සඳහාවන මැදිහත් වීම් ක්‍රමවේදයන්ගේත් පැහැදිලි බවක් හෝ නිශ්චිත නියාමන ව්‍යුහයක් සකසා ගැනීම අත්‍යවශ්‍ය වේ. ඇතැම් සංවර්ධන යෝජනාවලින් තුළ උරුමය විනාශ වී යාම ද ආරක්ෂා වීම් ද සිදු විය හැකිය. උරුම ප්‍රදේශයක් ආශ්‍රිතව සංවර්ධන කටයුත්තක් සිදු කරන්නේ නම් එය මානව මුලික අවශ්‍යතා මත පදනම් විය යුතු අතර උරුමයේ පැවැත්මට ඉන් දක්වන ඉහළම දායකත්වය කෙසේ ද යන්න අවබෝධ කර ගතයුතු වේ.

## සමාලෝචනය

ලාංකේය පුරාවිද්‍යා උරුම කළමනාකරණයේ ස්වරූපය පිළිබඳ විමසීමේ දී එය මානව මූලික අවශ්‍යතා මත පදනම් වෙමින් සිදු කර ඇති බව හඳුනාගත හැකි වේ. ඓතිහාසික යුගය තුළ මේ සඳහා රාජ්‍ය මැදිහත් වීම ඉතා ප්‍රබලව පැවතී ඇති බව සාහිත්‍ය හා පුරාවිද්‍යාත්මක මූලාශ්‍රය පරිශීලනයේ දී හඳුනාගත හැකි ය. එතුළ ඇතැම් විට පාලකයාගේ බලය හා ආගමික භක්තිය මනාව පෙන්නුම් කරයි. ප්‍රබල පාලකයින් මෙරට බෞද්ධ උරුමය ආරක්ෂා කිරීමට අමතරව නව විහාර කර්මාන්ත හා නවකම් කිරීම් කටයුතු සිදු කර ඇති බව පෙනේ. අනුරාධපුර යුගයෙන් පසුව ඇතිවන විදේශීය චෝළ ආක්‍රමණ හමුවේ මෙරට බෞද්ධ උරුමයන් කෙරෙහි හින්දු ආගමික සංකල්පයන් ද එක් වූ බවක් පොළොන්නරු යුගයෙන් පසුව සිදු කර ඇති විහාරාරාංග නිර්මාණය, නවකම් කිරීම් තුළින් පැහැදිලි වේ. කෙසේ වෙතත් පසු කාලීනව මෙරට රාජධානීන්ගේ පැවැත්ම තාවකාලික වීමත් ශිෂ්ටාචාරය රට මධ්‍ය ප්‍රදේශයට සංක්‍රමණය වීම හේතු කර ගනිමින් උරුම ස්ථාන නිර්මාණය වීමත් ඒ සඳහා යොදාගත් කළමනාකරණ ප්‍රතිපත්තීන් ද කාලීන වශයෙන් වෙනස් වූ බව හඳුනාගත හැකි වේ. එසේම මෙරට රාජාණ්ඩු පාලනය අහෝසි වීමෙන් පසුව යටත් විජිත නියෝජිතයන් මෙරට උරුමය පිළිබඳ ව සොයා බැලීම ආරම්භ කළ අතර රජරට ආශ්‍රිතව පැවති ශිෂ්ටාචාරයේ විස්මය දනවන ස්ථාන හඳුනාගැනීමත් අධ්‍යයනය කිරීමත් මෙමගින් සිදු විය. මෙහි දී 1890 බෙල් යුගය ඉතා සුවිශේෂී විය. පසුව 1940 පරණවිතාන යුගය තුළ

දේශීයත්වය මත පදනම් උරුම කළමනාකරණ සැලසුම් සකස් කිරීම ආරම්භ කෙරිණි. 1980 දශකයෙන් පසු උරුම ස්ථාන පිළිබඳ ව සොයා බැලීම සඳහා පුරාවිද්‍යා දෙපාර්තමේන්තුව හා බද්ධ ආයතන පද්ධතීන් හා ව්‍යාපෘතීන් ආරම්භ කිරීම නිසාත් විදේශීය ප්‍රතිපත්තීන් අනුග මනය කිරීම නිසාවෙන් උරුමයේ සුරක්ෂිතභාවය ඉහළ ගිය බවක් හඳුනාගත හැකි වේ. එහෙත් කාලීන වශයෙන් සිදු කර ඇති අවශ්‍යතා මත පදනම් වූ තීන්දු තීරණයන් පිළිබඳ ව අවධානය යොමු කිරීමේ දී වර්තමාන යුගයේ දී සුවිශාල කාලීන ගැටලු ප්‍රමාණයක් පවතින බව හඳුනාගත හැකි වේ. මෙහිලා බලපෑ කරුණු කිහිපයක් ලෙස උරුම කළමනාකරණය දේශපාලනීකරණය වීම, සංවර්ධන යෝජනාවලීන්ගේ ඇති විවිධතාවයන් හා මානව මානසික මට්ටම් පිළිබඳ පවතින දුර්වලතා ලෙස දැක්විය හැකි වේ. ඉහත ගැටලු නිරාකරණය කර ගැනීමට හැකියාව පවතින්නේ නම් කාලීන වශයෙන් පුරාවිද්‍යා උරුමයට පවතින අභියෝග යන් ජය ගැනීමට හැකියාව පවතී.

## පරිශීලිත ග්‍රන්ථ

**චුල්ලවග්ගපාළිය (02 කාණ්ඩය)** (2006), බලංගොඩ ආනන්ද මෛත්‍රී, උඩුවේ ජනානන්ද ස්ථවිර, බෞද්ධ සංස්කෘතික මධ්‍යස්ථානය, දෙහිවල, 2006

**මහාවංශය (ප්‍රථම භාගය)**, (1996), ශ්‍රී සුමංගල හිමි, බටුවන්තුඩාවේ දේවරක්ෂිත, ඇස්. ගොඩගේ සහ සහෝදරයෝ: කොළඹ.

**මහාවංශය (ද්විතීය භාගය)**, (1996), ශ්‍රී සුමංගල හිමි, බටුවන්තුඩාවේ දේවරක්ෂිත, ඇස්. ගොඩගේ සහ සහෝදරයෝ: කොළඹ.

**පූජාවලිය** (1997), ඤාණවිමල, කේ.(සංස්:), ඇම්.ඩී. ගුණසේන සමාගම, කොළඹ.

**රාජාවලිය** (1997), සුරවීර, ඒ.වී. අධ්‍යාපන ප්‍රකාශන දෙපාර්තමේන්තුව, කොළඹ.

කරුණාරත්න, එස්., (2000), **ශිලාලේඛන සංග්‍රහය (මිහින්තලේ සිව්වන මිහිඳුගේ පුවරු ලිපි දෙක)**, පුරාවිද්‍යා දෙපාර්තමේන්තුව, කොළඹ.

ගුණවර්ධන, ආර්., (1993), **සිවුර හා නගුල**, සමාජ විද්‍යාඥයින්ගේ සංගමය, කොළඹ.

ගුණවර්ධන, පී., (2005), **පුරාවිද්‍යා උරුමය ආකෘති, සංකල්ප සහ කළමනාකරණය**, සමන්ති පොත් ප්‍රකාශකයෝ, රාජගිරිය.

තෙන්නකෝන්, එම්.යූ.ඒ. තෙන්නකෝන්, වී., (2005), **එදා වැව් බැඳි රාජ්ජේ හෙවත් ලංකා සිවිල් සේවයේ ආර්. ඩබ්ලිව්. අයිවර්ස්ගේ උතුරු මැද පළාතේ අත්පොත 1899**, ඇස්. ගොඩගේ සහ සහෝදරයෝ: කොළඹ.

මැන්දිස්, ටී. විතානච්චි, සී.ආර්., (2015), **පුරාවිද්‍යා ගවේශණ කැනීම් හා කාලනිර්ණ ක්‍රම**, කර්තෘ ප්‍රකාශන, නිහාල් ප්‍රින්ටර්ස්, කුරුණෑගල.

මල්සිරි, ඩබ්.අයි., (2011), **ශ්‍රී ලංකාවේ වාස්තු විද්‍යා උරුම සංරක්ෂණයේ ඓතිහාසික විකාශය**, ඇස්. ගොඩගේ සහ සහෝදරයෝ, කොළඹ.

රාජපක්ෂ, ඒ., (2001), **සංස්කෘතික පුරාණය, නව ශාස්ත්‍රීය සංග්‍රහය, 4 කලාපය (ශ්‍රී ලංකාවේ ක්‍රියාත්මක පුරාවිද්‍යා උරුම කළමනාකරණ ක්‍රියාදාමය)**, මධ්‍යම සංස්කෘතික අරමුදල, කොළඹ.

වත්තල. එස්., (1998). **අනුරාධපුර විහාරාරාම**, මධ්‍යම සංස්කෘතික අරමුදල: කොළඹ.

**1940 අංක 9 දරණ පුරාවස්තු ආඥා පණත**, ගවේශණ හා ලේඛනගත කිරීමේ අංශය, පුරාවිද්‍යා දෙපාර්තමේන්තුව, කොළඹ.

Fagan, B.M., (1991), ***An introduction to Archaeology***, In Beginning, New York.

Saunders, A., (1986), ***In Archaeological Heritage Management in the modern world***, England.

sri lanka world heritage, Retrieved on 2017.11.22 from http://whc.unesco.org/en/ statesparties/lk

The Journal of Studies in Humanities

Volume 5 (II) 2019

Department of Humanities, Rajarata University of Sri Lanka

# පුරාතන ශ්‍රී ලාංකේය සමාජයෙහි භාවිත චතුර්වර්ණ සංකල්පය

**කුඩාවැවේ සෝමානන්ද හිමි**

සමාජීය විද්‍යා හා තුලනාත්මක අධ්‍යයන අංශය, ශ්‍රී ලංකා භික්ෂු විශ්වවිද්‍යාලය.

Email: somananda.kuda@gmail.com

## Abstract

The purpose of this research is to show the usage of the Cast System in ancient Sri Lankan society. From the ancient time of Sri Lanka, it can be seen through the archeological and literary evidences that Hindu cultural concepts have influenced the Sri Lankan culture. Accordingly, the concept of Caste System has been in operation. It is clear that the Four Castes similar to India have prevailed in ancient Sri Lanka to some extent. It is important to get a good understanding about the word 'Kula' and 'Varna'. In many primary sources, the word 'Kula' has been used to introduce a family or a family unit. There has been another meaning for the word 'Kula'. On some occasions, it has been used to show the difference between high class families and ordinary families. Rich or Noble families have been introduced by the words Kulageya, Mahakula or Isurukula. These families are the units of lay life. This research will explore about the Cast System in ancient Sri Lankan Society.

**Key words:** Ancient Sri Lanka, Cast System, Kula, Varna, Society

## හැඳින්වීම

පුරාතන ශ්‍රී ලාංකේය සමාජ ඉතිහාසය අධ්‍යයනය කිරීමේ දී චතුර් වර්ණ සංකල්පයත් ඊට ආනුෂාංගික කරුණු ශ්‍රී ලාංකේය සංස්කෘතියටත්, පුද්ගල බද්ධ චින්තනය කෙරෙහි මෙන්ම සමාජ පදනම කෙරෙහිත් බලපෑ ඇතිබව සාහිත්‍ය හා පුරාවිද්‍යාත්මක මූලාශ්‍රය ඇසුරෙන් ඉස්මතු වේ. මෙරට මුල්ම අවධියේත් ඉන් පසුවත් ශ්‍රී ලාංකේය සමාජ, සංස්කෘතික ආදී ක්ෂේත්‍රයන් කෙරෙහි ඇතැම් පුරාතන ඉන්දීය බ්‍රාහ්මණ සංකල්ප බලපෑ ආකාරය පෙනී යයි. ඒ අනුව ලක්දිව ද මුල් අවධියේ සිටම චතුර්වර්ණ සංකල්පය ක්‍රියාත්මක වී ඇති අයුරු දක්නට ලැබේ. භාරතයේ පැවැති චතුර්වර්ණ කුල ක්‍රමයට සමාන ආකාරයෙන් යුත් කුල සම්ප්‍රදායක් විශේෂයෙන් මුල් අවධියේ ලක්දිව පැවැති බව පැහැදිලි ය. ප්‍රාග් බෞද්ධ යුගයේ මෙන්ම මහින්දාගමනයෙන් පසුවත් ශ්‍රී ලාංකේය සංස්කෘතිය තුළ සතර කුල සංකල්පය පැවැති බව අනාවරණය වේ.

## පර්යේෂණ ගැටළුව

පුරාතන ශ්‍රී ලංකාවේ දේශපාලන, සමාජ සහ සංස්කෘතික තොරතුරු අනාවරණය කර ගැනීමට පුරාතන ශ්‍රී ලංකා සමාජයෙහි චතුර්වර්ණ සංකල්පය භාවිත වූයේ කෙසේ ද යන ගැටලුව ඔස්සේ මෙම පර්යේෂණය සිදු කෙරේ.

## පර්යේෂණයේ අරමුණු

මෙම පර්යේෂණයේදී ප්‍රධාන අරමුණු කිහිපයක් ඔස්සේ කරුණු විමසයි. පුරාතන ශ්‍රී ලංකා සමාජයෙහි චතුර්වර්ණ සංකල්පය භාවිත වූයේ කෙසේද? යන ගැටළුව ඔස්සේ මෙහෙයවුණු මෙම පර්යේෂණය පුරාතන ශ්‍රී ලංකාවේ චතුර් වර්ණ සංකල්පය පිළිබඳව ඇති ඓතිහාසික තොරතුරුවල ස්වරූපය ගෙනහැරපෑම, කුල හා වර්ණ යන වචන භාවිතය හඳුනාගැනීම මෙන්ම ඒ හා සම්බන්ධයෙන් පුරාතන ශ්‍රී ලාංකේය සමාජයෙහි දැකිය හැකි තොරතුරු ඉස්මතු කිරීම යන අරමුණු මූලික කොට මෙම අධ්‍යයනය මෙහෙය වුණි.

## පර්යේෂණ ක්‍රමවේදය

මෙම අධ්‍යයනයේදී ප්‍රාථමික මූලාශ්‍රය එනම්, සාහිත්‍යය හා පුරාවිද්‍යාත්මක මූලාශ්‍රය දත්ත රැස්කිරීම සඳහා මූලිකව භාවිත කළ අතර ඓතිහාසික සංසන්දනාත්මක ක්‍රමවේදය හා අන්තර්ගතය විශ්ලේෂණ ක්‍රමවේදය යන පර්යේෂණ ක්‍රමවේද උපයෝගී කරගනිමින් දත්ත විශ්ලේෂණය කරන ලදී.

## සාකච්ඡාව

උක්ත මාතෘකාව පිළිබඳ අධ්‍යයනය කිරීමේදී කුල, වර්ණ යන වචන සහිත්‍ය හා පුරාවිද්‍යාත්මක මුලාශ්‍රයන්හි භාවිත වී ඇත්තේ කෙසේදැයි නිවැරදි අවබෝධයක් ලබාග ැනීම ඉතාමත් වැදගත් වේ. 'කුල' යන වචනය නොයෙකුත් අර්ථයන්හි යෙදී තිබෙන අතර උතුරු ඉන්දියානු හින්දු කුල ක්‍රමය සඳහන් වන අවස්ථාවන්හි එය වර්ණයක් හැඳින්වීම සඳහා යොදා ඇත. 'වෘ' ධාතුවෙන් නිපැයෙන 'වර්ණ' ශබ්දය කෘෂ්ණ වර්ණය, රක්ත වර්ණය වැනි අරුත්වලත්, ඇතැම් විට අක්ෂර පිළිබඳවත් වර්ණ ගැනත් යොදා තිබේ. එම යෙදීම අනුව, ආර්ය වර්ණ හා දාස වර්ණ[11] නැතහොත් බ්‍රාහ්මණ, ක්ෂත්‍රිය, වෛශ්‍ය හා ශුද්‍ර යන පුරාතන භාරතීය සමාජයේ සිවු වර්ණය ගැන සඳහන් වෙයි. (ඍග්වේදය II, 1997:12:4/ඍග්වේදය , 179:6) උදාහරණ වශයෙන් ඛත්තිය, බ්‍රාහ්මණ, වෙස්ස සහ සුද්ද හැඳින්වීමට එය **ධම්පියා අටුවා ගැටපදයේ** යෙදීම ගෙනහැර දැක්විය හැකිය.[22] (ධම්පියා අටුවා ගැටපදය, 1967:216-217) ශිලා ලේඛනවල ද බොහෝවිට එය දක්නට ලැබෙන්නේ එම අර්ථයෙනි. සිද්ධාර්ථ ගෞතම උපත ලත් සූර්ය වංශික ක්ෂත්‍රිය පරම්පරාව හැඳින්වීම සඳහා සාහිත්‍ය ග්‍රන්ථ හා ශිලා ලේඛනවල භාවිත කොට ඇත්තේ ද එයයි.[33] (Epigraphia Zeylanica IV, 1944:62/ Epigraphia Zeylanica III, 1933:222-227/ Dighanikaya 1, 1975:87/ Majjhimanikaya II, 1977:134, 164/ Law,1922:181-198) එසේම ක්ෂත්‍රිය වංශයට අයත් බව හැඳින්වීම සඳහා බොහෝ සිංහල

1 ''යො දාසං වර්ණමශ්වරං ගෘහාක"; ''උභෞ වර්ණා වෘෂිරුග්‍රඃ පුපොෂ".

2 ''කැත් මහසල් කුල හය බමුණු මහසල් කුලන්... වෙස්ස කුල සුදුරු කුල.''

3 "....මුනිඳු ඉපත් සැහැකුල කෙවුල සුදොනා පරපුරෙන් ආ...."

රජවරු තමන් කැත් කුලයට අයත් බව සඳහන් කළහ. මෙහි කැත් කුලය යන්න යෙදී ඇත්තේ 'ඛත්තියවණ්ණ හෝ ඛත්තියකුල' යන්න බලාගෙනය. තම මව ද ඛත්තිය කුලයටම අයත් බව පැවසීම සඳහා 'එමෙකුල' යන්න ඔවුන් විසින් භාවිත කර තිබේ. (Epigraphia Zeylanica, I, 1912:185,245/EZ, III, 1933:74-727/EZ. IV, 1944: 62)

බොහෝ මූලාශ්‍රවල 'කුල' යන වචනය යම්කිසි පවුලක් හෝ පවුල් ඒකකයක් හැඳින්වීමට ද යොදාගෙන තිබේ. කුල යන වචනය යොදාගත් වෙනත් අර්ථ ද ඇත. මහාවංසයේ දැක්වෙන එක්තරා සේනාපතියෙක් තම බිරිඳගේ සහෝදරයා සමඟ එනම් පළමුවන කස්සප 'රාජ කුලයෙහි' වස්තුව පැහැර ගැනීම සඳහා කුමන්ත්‍රණය කළේය. (Culavamsa, 1930:38,88-89) මෙහි රාජ කුලයෙහි යන තැනෙහි එය යෙදී ඇත. මෙහි සඳහන් වස්තුව එවිට බෙදා නොතිබූ නිසා 'කුල' යනුවෙන් මෙම ස්ථානයේ සඳහනින් ඒකාබද්ධ පවුල යන්න අර්ථයක් විය යුතුය. (හෙට්ටිආරච්චි, 2008:27) මේ පිළිබඳව එන අනෙකුත් තොරතුරුවලින් පෙනෙන්නේ මෙම රජ පවුලට රජු සහ බිසෝවරු, බිසෝවරුන් දෙදෙනෙකුට අයත් පුතුන් දෙදෙනෙක්, රජතුමාගේ දියණිය, ඇගේ සැමියා සහ රජුගේ සහෝදරිය ද අයත් වූ බවක්ය. (Cv,38:80-83) ඇතැම් විට රජ පවුලේ ආවතේවකාරයින් එයට අයත් වූවා නම් එය ගෘහස්ථ පවුලක් විය හැකිය.

ඇතැම් අවස්ථාවල න්‍යෂ්ටික පවුල ද නැතහොත් ඒකාබද්ධ පවුල යන දෙකින් කුමක් හැඳින්වීම සඳහා කුල යන වචනය යෙදී තිබේ ද යන්න පැහැදිලි කර ගැනීමට අපහසුය. උදාහරණ වශයෙන් තිඹිරිවැව ශිලා ලේඛනයේ එන මිතයගේ දියණිය වූ අනුලා ස්වකීය පවුලට අයත් වස්තුවක්[44] (EZ, Vol. IV, 1944: 222/ හෙට්ටිආරච්චි, එම, පි. 27) සංඝයාට පූජා කළ (EZ IV, 1944: 222) අතර එම වස්තුව න්‍යෂ්ටික පවුලට අයත් වූවක් ද නැතහොත් ඒකාබද්ධ පවුලට අයත් වූවක් ද යන්න නිශ්චිතව හඳුනා ගැනීමට අපහසුය. ඇතැම් තැනක කුල යන වචනය න්‍යෂ්ටික, ඒකාබද්ධ හෝ ගෘහස්ථ පවුල හැඳින්වීම සඳහා යෙදී ඇත. බුද්ධඝෝෂ හිමියන් භික්ෂුවක් ඥාති කුලයක් හා සමීප සම්බන්ධතා පැවැත්වීම කළහොත් උන්වහන්සේගේ පැවිදි ජීවිතයට බාධා එල්ලවන බව පවසයි. (Vissuddhi m, 91) මෙහි සඳහන් ඥාති කුල යන්න කවර කුලයක් සඳහා යෙදී තිබේ ද යන්න අපැහැදිලිය. විසුද්ධිමග්ගයේ සංඝරක්ඛිත නම් භික්ෂුව ඥාති කුලයක් සමඟ වස් කාලය ගත කල පුවතක් එයි. එහි මෙම වචනය යෙදී ඇති ස්වරූපය මත පෙනීයන්නේ න්‍යෂ්ටික පවුල හැඳින්වීමට බවක්ය. මක්නිසාද යත් එකී පවුලෙහි සිටියේ සැමියා සහ බිරිඳ පමණක් බව සඳහන් වීමෙනි. ඃෂඉසාල 91-92) ඇන්. වාග්ලේ ඥාති කුල යන්න ඒකාබද්ධ පවුල හෝ ගෘහස්ථ පවුල හැඳින්වීමට වෙනත් මුලාශ්‍රවල දැක්වෙන බව පෙන්වා දෙයි. (Wagle, 16-17) බුද්ධ කාලයේ වාසය කළ සුදින්න තෙරුන් ඥාති කුලයක් සමඟ iinkaOතාවක් ඇති කරගෙන උන්වහන්සේගේ ගිහි කාලයේ බිරිඳ නැවතත් ආවාහ කරගත්තේය. (Vinaya Pitakaya,Vol. III, 11) මෙම කථාවේ ඥාති දාසිය, සුදින්න තෙරුන්ගේ මව, පියා සහ ගිහි කල බිරිඳ යන සියලු දෙනාම එකම ගෙදරක ජීවත් වූ බව පෙනෙයි. ඒ තුළින් මෙය ඒකාබද්ධ හෝ ගෘහස්ථ පවුලක් බව පෙනෙයි. (හෙට්ටිආරච්චි, 2008:28)

4 මෙම සඳහන් 'මතෙරමජිබික' යන්න පරිත්‍යාග කළ වස්තුව ලෙස සලකා ඉන් ඇලවලින් ඇල්ලූ මාලුන් සඳහා අය කළ බද්දක් ලෙස පරණවිතාන මහතා පවසයි. නමුත් ඇස්. බී. හෙට්ටිආරච්චි මහතා වෙනත් අදහසක් පළ කරයි. එනම්, මජ්ඣිම භාණක මහාථෙර යන තේරුම ද ශිලාලිපි ගණනාවකම සඳහන් වෙන හෙයින් මින් කියැවෙන්නේ මජ්ඣිම භාණක මහා ස්ථවිරයන්ට කළ පරිත්‍යාගයක් බවයි.

සමහර අවස්ථාවල මෙම වචනය භාවිත වී ඇති අයුරින් උසස් පවුල්, සාමාන්‍ය පවුල්වලින් වෙන්කොට සැලකීමට යොදාගත් බවක් ද පෙනෙයි. කුලගෙය, මහකුල හෝ ඉසුරුකුල යන වචනවලින් බොහෝ විට ධනවත් නැතිනම් වංශවත් පවුල් හඳුන්වා තිබේ. මෙවැනි පවුල් ගෘහස්ථ පවුල් ඒකකය. දුටුගැමුණුගේ නන්දිමිත්‍ර නැමැති සෙන්පතියා දිනක ආදායම කහාපණ දහසක් වූ කුලගෙයකට අයත් වුණු බව සඳහන් වේ.[55] (සහස්සවත්ථුප්පකරණ, 1959:27) බොහෝවිට කුල ගෙයකට සේවකයෝ වූහ. (එම, 32, 148) සාමාන්‍ය පවුලකට දාසයන් හෝ සේවක සේවිකාවන් තබා ගැනීමට නොහැකි වූ අතර ධනවත් පවුල් 'කුලගෙය' යන වචනයෙන් කියැවේ. (Ellawala, 1969:77) වංශවත් පුද්ගලයන් සඳහා 'කුලපුත්ත' හෝ 'කුලීන' යනුවෙන් හඳුන්වා තිබේ. එමනිසා 'කුලගාම' යන්න වංශවතුන් ජීවත් වූ ගම් හෝ ඔවුන් භුක්ති විඳින ලද ගම් හෝ විය හැකිය. (CV. 38:12,38; XCII:22; 1960:29, 205)

මහ පවුලක් 'මහකුල' යන වචනය යොදා ඇත. මෙය සනාථ වන්නේ සමන්තපාසාදිකාවේ මහකුලයක් නිසා කුල ගණනාවක්ම ජීවත්වන බව සඳහන් වීමෙනි. (Smp.Vol. II, 57) මහකුලයක සේවය කළ පවුල් රාශියක් තිබූ අතර එහි විවිධ සේවකයන් මෙන්ම කුලීකරුවන් ද සේවයේ නියුතුව ඉඳ තිබේ. මෙවැනි පවුල් ගෘහස්ථ පවුල්ය. (හෙට්ටිආරච්චි, 2008:30.)

'ඉසුරුකුල' යන්න ද යෙදී තිබෙන්නේ ධනවත් පවුල් සඳහාය. ධම්පියා අටුවා ගැටපදයේ පාලි 'අඩ්ඪකුල' යන වචනයට යෙදී ඇත්තේ 'ඉසුරුකුල' යනුවෙනි. (ධම්පියා අටුවා ගැටපදය, 131) රසවාහිනියේ යෙදී තිබෙන 'කුටුම්බික' යන වචනය වෙනුවට මහාවංසයේ 'ඉසුරු' යන වචනය යොදා ඇත. උදාහරණ වශයෙන් සුරනිමලගේ පියා වන සංඝ 'කුටුම්බික' යනුවෙන් රසවාහිනියේ සඳහන් කර ඇති අතර මහාවංසය 'ඉස්සර' යනුවෙන් ද සඳහන් වීම පෙන්වා දිය හැකිය. (Mv, 23:55/රසවාහිනි, II, 83/ Ellawala, 1969:30) 'කුටුම්බික' යනු වත්පොහොසත්කම් ඇති පුද්ගලයෙක් වන අතර ධම්පියා අටුවා ගැටපදයේ 'කුටුම්බික' යන්න යොදා තිබෙන්නේ එම අර්ථයෙනි. (ධම්පියා අටුවා ගැටපදය, 9, 223) මෙකී තේරුමම මින් ගෙනහැරපාන බව ත්‍රිපිටකයෙහි පමණක් නොව සංස්කෘත ග්‍රන්ථවලත් බෙහෙවින්ම සඳහන් වීමෙන් පැහැදිලි වේ. (Vinaya pitaka,Vol. III, 184; IV, 80, 177, 272)

ඇතැම් තැනක 'ජාති' යන වචනය 'දෑ' යනුවෙන් කුලය හැඳින්වීමට යොදා තිබේ. සිඛවලද විනිසේ 'දෑ' යන්න ඛත්තිය, බ්‍රාහ්මණ, වෙස්ස හා චණ්ඩාල හැඳින්වීමට යොදා ඇත.[66] (සිඛවලඳ සහ සිඛවලඳ විනිස, 1950:43.) ධම්පියා අටුවා ගැටපදයේ ද 'වර්ණය' වෙනුවට 'ජාති' යන පදය භාවිත කෙරේ.[77] 'සමජාතික' යනුවෙන් අඹුසැමි දෙදෙනා එකම කුලයකට අයත් නම් ඔවුන්ගේ දරුවන් හැඳින්වීමට යොදයි.

5 ''දිවසේ දිවසේ සහස්සුප්පාදන කුලගෙහෙ''

6 "මෙහි දෑ...... මෙසෙයින් දන්නෝ, සැඬල්හි කැතයෙහි යනාදී හීන උකට දැයි"

7 "ජාති නම් බමුණු ජැය"

මහාවංසයේ නන්දිවාපි ගාමයෙහි වාසය කළ දාඨාගේ දරුවන් දෙදෙනා වූ ධාතුසේන හා සිලාතිස්සබෝධි සමජාතික වශයෙන් හඳුන්වා ඇත. (CV, 38, 14-15) 'සමදෑ' යන්න සමජාති යන්නෙහි සිංහල අනුරූපය වන අතර මව සහ පියා එකම කුලයට හා සමාජ මට්ටමකට අයත් බව පෙන්වීමට යොදා තිබේ. සිව්වැනි මහින්ද රජතුමා (ක්‍රි. ව. 956 - 972) රඹෑව පුවරු ලිපියේ තම මව වූ දේවා (Ibid, 52, 64) පියා හා සමදෑ බව පවසයි. (EZ, 67; V, 85) එසේම ත්‍රිපිටකයේ ද 'ජාති' යන්නට 'වර්ණ' ලෙස යොදා ඇති විවිධ අවස්ථා දක්නට ලැබේ. (Vinaya Pitakaya,Vol. III, 169/ Anguttaranikaya,Vol. 1, 162.) ජී. එස්. ගුර්යේ වර්ණ යන්නෙන් සිවු වැදෑරුම් ප්‍රධාන කුල සහ ජාති යන්නෙන් ඒවායෙහි අනුබෙදීම් හැඳින්වී ඇතැයි සඳහන් කළ ද එය නිශ්චිතව කිව හැකි නොවේ. ජාති යන්න වර්ණය හැඳින්වීමට කිසිඳු වෙනසකින් තොරව යොදා තිබේ. මුල් අවධියෙහි භාරතීය සමාජයේ සිවු වර්ණය බ්‍රාහ්මණ, ක්‍ෂත්‍රිය, වෛශ්‍යය හා ශුද්‍ර ලෙස දක්වයි.

(ඍග්වේදය, 2,12, 4) ඇතැම් විද්වතුන්ගේ අදහස වන්නේ මෙම වර්ණයන්ගේ ආරම්භය වෛදික කාලයටත් පෙර සිදු වූ බවත් ආර්යයන් විසින් මෙය විකාශනයට පත්කළ බවත්ය. පූර්ව වෛදික කාලයේ (ඍග්වේදය, 10, 90. 2.) පශ්චාත් වෛදික කාලයෙහිත් (යජුර්වේදය, 31, 10-1) සිවු වර්ණය බ්‍රහ්මගේ විවිධ අංගවලින් උපන් බව දක්වන අතරම ඔවුන්ගේ කාර්යභාරය ද සඳහන් වේ. (එම, 30, 5.)

බෞද්ධ සාහිත්‍යයෙහි ද නොයෙක් අවස්ථාවල සිවු වර්ණය ගැන සඳහන්ය. ඒ අනුව මේ පිළිබඳව අදහස් රාශියක් දීඝනිකායේ පාටික වර්ගයේ අග්ගඤ්ඤ සූත්‍රයේ දක්වෙන අතර එහි ක්‍ෂත්‍රිය, බ්‍රාහ්මණ, වෛශ්‍යය හා ශුද්‍ර යන කුල සතර ඇති වූ ආකාරය සඳහන් වෙයි.[88] (දි.නි. පාටික වග්ග, අග්ගඤ්ඤ.) මෙරට රචිත විවිධ සාහිත්‍යමය ග්‍රන්ථයන්හි ද සිවු වර්ණය පිළිබඳව සඳහන්ය. ජාතක අටුවා ගැටපදය, අටදාසන්නය වැනි ග්‍රන්ථයන්හි ක්‍ෂත්‍රිය, බ්‍රාහ්මණ, වෛශ්‍ය, ශුද්‍ර ලෙසින් කුල ගැන සඳහන් වේ. (ජාතක අටුවා ගැටපදය, 1967:55.)

ක්‍රි. ව. දාහතර වැනි සියවසට අයත් ගඩලාදෙණි පර්වත ලිපියේ ද සතර කුලය ඒ අයුරින්ම ගෙනහැර පායි. (අමරවංශ හිමි, 1969:426.) එනමුත් පූජාවලියේ එක් අවස්ථාවක චතුර්වර්ණය රජ බමුණු, වෙළෙඳ, ගොවි යනුවෙන් දක්වා ඇත. (පූජාවලිය, 174.) එහිම තවත් අවස්ථාවක ද සිවු වර්ණය ගෙනහැර පා ඇත. (එම, 606.) ජාතක ගාථා සන්නයේ ක්‍ෂත්‍රිය, බ්‍රාහ්මණ, වෛශ්‍ය, ශුද්‍ර, චණ්ඩාල, පුක්කුස ආදී (ඛත්තියා, බ්‍රාහ්මණ, වෙස්සා, සුද්දා, චණ්ඩාල, පුක්කුසා) වශයෙන් කුල පිළිබඳව සඳහන් කරයි. (ජාතක ගාථා සන්නය, 1927: 250) තවද පූජාවලියේ රජ, සිටු, බමුණු, වෙළඳ කුලවල උපන්නෝ ශ්‍රීවන්තයෝ වෙතියි සඳහන් කරයි. (පූජාවලිය, 606.) 'සිරිමත්' යන්න මහ පිනැත්තන්ට කියැවෙන්නකි. (රුවන්මල පියුම්මල, 1982:64) මෙමඟින් පැහැදිලි වන්නේ මෙම කුලයන්හි උප්පත්තිය ලැබුවෝ ශ්‍රී වන්තයෝ හැටියට සැලකූ බවය. ජාතක අටුවා ගැටපදයේ 'නිස්සෝ කුල සම්පත්තියා' යනුවෙන් විග්‍රහ කරමින් ක්‍ෂත්‍රිය බ්‍රාහ්මණ, වෛශ්‍ය යන තුන් කුල සම්පත්තීන් (ජාතක අටුවා ගැටපදය, 55) යන ලෙසින් ද තවත් අවස්ථාවක දී රජ, බමුණු, වෙළඳ තුන් කුල සපුව (එම, 17) යනුවෙන් යෙදෙන්නේය. මෑත අවධියෙහි රචිත සිරිලක් කඩයිම් පොතේ ද

88 ''තුම්හෙ ඛිමත්ථ වාසෙට්ඨා නානාජච්චා නානානාමා නානා ගොත්තා නානාකුලා අගාරස්මා අනගාරියං පබ්බජිතා'ත''කෙ තුම්හෙ''ති පුට්ඨා සමානා, ''සමණා සක්‍යපුත්තියම්හාති පටිජානාථ''

රජ, බමුණු, වෙළෙඳ, ගොවි, වංශවල ඉපිද සැප විඳින ලෙස අවසානයෙහි සඳහන් කොට තිබේ. (සිරිලක් කඩයිම් පොත, 1961:20) එහෙත් වෛශ්‍ය කුලය මෙන්ම ශුද්‍ර කුලය ද ඒ ආකාරයෙන්ම නීච කුල සෙයින් සලකා ඇති අයුරු ධම්පියා අටුවා ගැටපදයේ සඳහන් වේ. (ධiපියා අටුවා ගැටපදය, 214) එසේම රජ කුලය හෝ බමුණු කුලය හෝ උසස් බවත් මෙකී කුල දෙක හැර අනෙකුත් කුල නීච බවත් ධර්මප්‍රදීපිකාවේ දැක්වෙයි. (ධර්මප්‍රදීපිකාව, 1959: 233) ජාතක අටුවා ගැටපදයේ ද කියැවෙන්නේ "ක්ෂත්‍රිය බ්‍රාහ්මණා දී කුල සම්පත්තිය ද දේවලෝකෝත්පත්තිය ද පිරිසිදු බව සිදුවන බවට නොහොත් සමෘද්ධ වන බවට කාරණා හෙයින්..." යනුවෙනි. (ධම්පියා අටුවා ගැටපදය, 63) මෙමඟින් ද ගම්‍යවන්නේ ක්ෂත්‍රියන් හා බ්‍රාහ්මණයන් යන කුල දෙක පමණක් උසස් බවත් අනෙක් කුල පහත් කුලයන් ලෙසටත් සලකා ඇති බවත්ය. සිද්ධාර්ථ කුමරුන් පිළිසිඳ ගැනීමට පෙර වූ පංච මහා විලෝකනයෙහි එන එක් අංගයක් වූයේ ද කුලයයි. සියලුම බුදුවරු නූපදින කුල ගොවිකුලය මෙන්ම වෙළඳ කුලයත් ඇතුළත් වන අතර ඔවුහු බ්‍රාහ්මණ හෝ රජ කුලයෙහි හෝ පමණක් උත්පත්තිය ලබන බව පැවසෙති. (පුජාවලිය, 109/සද්ධර්ම රත්නාවලිය, 1174.) 'ශාක්‍යසිංහ' යන රජ කුලය හා අනුබද්ධිත නාමයක් වන අතර එය බුදුරජාණන් වහන්සේ හැඳින්වීමට යොදාගනු ලැබූ නම් අතරින් එකකි. (අභිධානප්පදීපිකාව - පාළි නිඝණ්ඩුව, 1929:3) අමාවතුෙ¾ ශාක්‍ය කුමාරවරුන් පන්සියයක් පැවිද්ද ලබා ගැනීම සම්බන්ධිත විස්තරයේ දී සඳහන් වන්නේ බුදුන් ද ඒ සඟුන් ද මහා සම්මත රාජවංශයෙහි උපන්නාහු බැවින් 'බුදුහු තුමුහු පිරිසිදු වූවාහු පිරිසිදු සඟුන් පිරිවරා වැඩ හුන්නාහු' බවක්ය. (අමාවතුර, 1959:220) එයම පූජාවලිය කතුවරයා රජ කුලෙන් බුදුව රජ මහණුන් පිරිවරන ලද බව ගෙනහැර පායි. (පූජාවලිය, 548) මෙමඟින් පැහැදිලිවන්නේ කුල පවිත්‍රතාව පිළිබඳ කිසියම් හැඟීමක් භික්ෂු සමාජයෙහි ද කුල ගර්වය සම්බන්ධයෙන් තිබුණු මූලික අවස්ථාවක් ලෙසය. තවද උසස් මෑණියන්ට දාව කුසකින් ඉපදීම දරුවකුට විශාල ගෞරවයක් ලෙස සලකා ඇති අවස්ථා පෙනෙයි. ලක්දිව ඇතැම් ශිලා ලේඛනයන්හි රාජ රාජ මහාමාත්‍යාදීන් අසවල් අයගේ කුසින් උපන් බව දැක්වෙන අවස්ථා රාශියක් පෙනේ. ඒ අනුව, පුලියන්කුලම පුවරු ලිපියේ 'කුලෙන් සම දැ කිනා රැජින කුසින්..., (සිංහල කතිකාවත් හා භික්ෂු සමාජය, 1985:64) සතරවැනි සේන රජුගේ කළුදියපොකුණ ලිපියේ 'මහරජ්හු පිණිසැ... විදුරා රැජ්න කුස්හි...', (එම, 67) වෙස්සගිරි පුවරු ලිපියක 'මහරජ්හට දා දෙවා රැජ්න කුස්හි හෙවැ...' (එම, 62) ආදි ලෙස සඳහන් වන අයුරින් පැහැදිලි වේ. ඒඅනුව කුල හා වර්ණ යන්න විවිධ අර්ථයෙන් භාවිත වන අයුරු පෙන්වා දිය හැකිවෙයි.

## සමාලෝචනය

ඉහත සඳහන් සාධක තුළින් පැහැදිලි වන්නේ කුල, ජාති හෝ වර්ණ යන වචන ඒවායේ පැරණි සිංහල රූප සමඟ යොදා තිබෙන්නේ ඉන්දියාවේ සේ බ්‍රාහ්මණ ඉගැන්වීම්වල එන චතුර්වර්ණය හැඳින් වීමට බව පෙනෙයි. ප්‍රාග් බෞද්ධ ශ්‍රී ලාංකේය සමාජයේත් ඉන්පසුවත් ශ්‍රී ලංකේය සමාජයේ කිසියම් අයුරකින් ඉහත කී සතරකුල සංකල්පය පැවැතුණි. එය සාහිත්‍ය මෙන්ම පුරාවිද්‍යාත්මක සාධක තුළින් සනාථ කරගත හැක.

## පරිශීලිත ග්‍රන්ථ

### ප්‍රාථමික මූලාශ්‍රය


**අභිධානප්පදීපිකාව -පාළි නිඝණ්ඩුව,** (1929). සංස්. මොරගොල්ල ඤාණොභාස තිස්ස හිමි, කලුවාමෝදරː ඒ. ඇල්. ඩී. සිල්වා.

**ඍග්වේදය** II, (1997). පරි. නාරාවිල පැට්රික්, කොළඹː ඇස්. ගොඩගේ සහ සහෝදරයෝ.

**ජාතක අටුවා ගැටපදය,** (1967). සංස්. මැදඋයන්ගොඩ විමලකීර්ති හිමි සහ නැහින්නේ සොමිස්සර හිමි, කොළඹː ඇම්. ඩි. ගුණසේන සහ සමාගම.

**සහස්සවත්ථුප්පකරණ,** (1959). සංස්. පොල්වත්තේ බුද්ධදත්ත හිමි, කොළඹː ඇම්. ඩී. ගුණසේන සහ සමාගම.

**අමාවතුර,** (1959). සංස්. කෝදාගොඩ ඤාණලෝක හිමි, කොළඹː ඇම්. ඩි. ගුණසේන සහ සමාගම.

**ධම්පියා අටුවා ගැටපදය,** (1967). සංස්. මැදඋයන්ගොඩ විමලකීර්ති හිමි සහ නැහින්නේ සෝමිස්සර හිමි,

කොළඹː ඇම්. ඩි. ගුණසේන සහ සමාගම.

**ධර්මප්‍රදීපිකාව,** (1959). සංස්. අමරමොලි හිමි, කොළඹː ශ්‍රී ලංකා ප්‍රකාශන සමාගම.

ඒ. වී. සුරවීර, **සිංහල කතිකාවත් හා භික්ෂු සමාජය,** කොළඹː ඇම්. ඩි. ගුණසේන සහ සමාගම, 1985, පි. 1985, 64.

**සිඛවලඳ සහ සිඛවලඳ විනිස,** (1950). සංස්. මැදඋයන්ගොඩ විමලකීර්ති හිමි සහ හීනිපැල්ලේ ඉන්දවංස හිමි, අනුර මුද්‍රණාලය.

**සිරිලක් කඩයිම් පොත,** (1961). ශ්‍රී චාල්ස් ද සිල්වා, කොළඹː ඇම්. ඩි. ගුණසේන සහ සමාගම.

**Culavamsa,** (1930). W. Geiger, London: Oxford University Press.

**Dighanikaya 1.** (1975). ed. T.W. Rhys Davids & Etlin Carpenter, London: P.T.S.

**Epigraphia Zeylanica I,** (1912). ed¡ D. M. D. Z. Wicramasingha, London: Oxford University Press,

**Epigraphia Zeylanica III,** (1933). ed¡ S. Paranavitana, London: Oxford University Press.

**Epigraphia Zeylanica IV,** (1944). ed¡ S. Paranavitana, London: Oxford University Press.

**Majjhimanikaya II,** (1977). ed. Robert Chalmer, London: P.T.S.


### ද්විතීය මූලාශ්‍රය


අමරවංශ හිමි, කොත්මලේ (1969). **ලක්දිව සෙල්ලිපි,** කොළඹː ඇම්. ඩි. ගුණසේන සහ සමාගම.

හෙට්ටිආරච්චි, ඇස්. බී. (2008). **ලංකාවේ සමාජ හා සංස්කෘතික ඉතිහාසය,** මහරගමː තරංජි ප්‍රින්ට්ස්.

Ellawala, (1969). H. **Social History of Early Ceylon,** Colombo: Department Of Cultural Affairs.

Law, B. C. (1922). **Ksatriya Clans in Buddhist India,** Culcutta: Thacker, Sprink & com.

# "THE JOURNAL OF STUDIES IN HUMANITIES - 2019

## The Refereed Journal of Exploration in Department of Humanities

**Publication:** **"The journal of Studies in Humanities"**, is a Multi-disciplinary, Peer reviewed, Biannual Journal Published by Department of Humanities, Rajarata University of Sri Lanka. The fifth volume of the journal will be released in the 31st December 2019

**Aim:** At present, as a result of decline in new academic innovations that will contribute to modern social improvement, it is obvious that the real academic explorations relevant to the field of Humanities and other fields are inadequate.

Hence, the main aim of this journal is, to motivate the scholars to avoid issues mentioned above and provide an opportunity to present timely concepts which are expected to be instrumental in the development of Humanities in the 21st century. Furthermore impart knowledge through this great opportunity is another aim of this journal.

**Medium:** Articles can be submitted in Sinhala and English medium. Articles should be both academic and research based. Please note that only one article from one scholar will be published in the same Journal.

**Reference:** All articles will be refereed by the panel of the subject experts before publication. The Editorial Board will make the final decision on the selection of the articles. The academic identity and standards are maintained and be aware to follow instructions given below before you submit the article.

**Instruction for writing articles**

1. Only unpublished articles will be accepted.
2. Abstract of 200 words maximum & five key words.
   For Sinhala articles, the abstract should be written in English and for English articles the abstract should be written in Sinhala.
3. Articles should not exceed 12 (B5) pages. (Including tables, Abstract, Figures, Photos & References)
4. For Sinhala articles make sure there are no any spelling errors or mistakes of punctuation marks the writers should follow FM Abhaya whereas for English, they should follow Times New Roman.
   All Article font sizes are as follows:

| | | |
|---|---|---|
| Title | - | Font size: Times New Roman 14 / FM babld : 15) |
| Abstract | - | Font size : Times New Roman 10 / FM babld : 11,Italic) |
| Sub Title | - | Font size : Times New Roman 13 / FM babld : 14) |
| Authors Information | - | Font size : Times New Roman 10 / FM babld : 11) |
| Main Text | - | Font size : Times New Roman 11/ FM Abhaya: 12) |
| References | - | Font size : Times New Roman 10 / FM babld : 11) |
| Table | - | Font size : Times New Roman 10 / FM babld : 11) |

5. Main text space should be between lines 1.15.
6. Follow the instruction for Margins given bellow
   Top /Bottom – 3 cm, Left /Right -2.5 cm

7. The following items should be included.
    - Title
    - Author Information
    - Abstract
    - Introduction
    - Methodology
    - Main text
    - Conclusion
    - Acknowledgement
    - References
8. Please keep one tab space at the beginning of each paragraph.

9. It is also the responsibility of the authors to maintain the international standard of writing method and technological trends.

10. All extracts and the intellectual property of other authors should be properly confirmed. Short extracts should be high lightened with relevant punctuation marks and long extracts should be highlighted within inverted commas, 1 cm projected area from both left and right sides in the main text.

11. The writers should follow the **<u>(APA Format) Harvard style</u>** or the Author year style for presenting sources.

    Eg : (Dharmadasa,1992:25)
    Darmadhasa,K.N.O.(1992).*Language, Religion and Ethic Assertiveness: The Growth of Sinhalese Nationalism in Sri Lanka*. Ann Arbor: University of Michigan Press.

    (දිසානායක, 1995:22 -25)
    දිසානායක, ජේ.බී.(1995). *සමකාලීන සිංහල ලේඛන ව්‍යාකරණය -1 ව්‍යාකරණ ප්‍රවේශය*. කොළඹ: එස්. ගොඩගේ සහ සහෝදරයෝ.

12. If there are tables and figures, the topic should appear over the relevant table and the topic of a figure should appear under sources. It is also essential to number the tables and figures separately.

13. Please note that the deadline of receiving articles is on 5th of October 2019

14. Please note that both copies (the hard copy and the soft copy - CD) should be submitted on the Stipulated date.

**Chief Editor,**
**<u>"The journal of Studies in Humanities"</u>**
**Department of Humanities**
**Faculty of Social Sciences and Humanities**
**Rajarata University of Sri Lanka**
**Mihintale**

**Email** - Editor.jhu@gmail.com
**Tele/Fax** - **025 2266789**