ශ්‍රී ලාංකේය සමාජය සහ සංස්කෘතිය පාඨනය කිරීම: තෝරාගත් නිබන්ධ

(පළමු වෙළුම: 1960-1983)

සංස්කරණය හා සම්පාදනය

සසංක පෙරේරා

චන්ද්‍ර ලේකම්ආරච්චි

හරින්ද්‍ර දසනායක

ආරාධිත සංස්කරණය

අයි.වී. එදිරිසිංහ

බෲස් කැප්ෆෙරර්

කොළඹ
ආයතනය

සමාජ සංස්කෘතික තිව්‍ර අධ්‍යයනය සඳහා වන කොළඹ ආයතනය

කොළඹ ආයතනයේ
සුබ පැතුම් සමඟින්

© නිබන්ධ එකතුවක් වශයෙන් සියලුම හිමිකම් සමාජ සංස්කෘතික තීව්‍ර අධ්‍යයනය සඳහා වන කොළඹ ආයතනය සතුවේ, 2007.

© සියලුම මුල් නිබන්ධවල හිමිකම් මුල් කතුවරුන් සතුවේ, 2007.

© සියලුම පරිවර්තනවල හිමිකම් පරිවර්තකයන් සතුවේ, 2007.

ප්‍රකාශන හිමිකම් පිළිබඳ නෛතික කොන්දේසි අදහස් ගලනයට හා සම්භාෂණයට බාධා පැණවිය හැකි හෙයින් ප්‍රකාශන අයිතිය පිළිබඳ මතවාදීමය විශ්වාසයක් සමාජ සංස්කෘතික තීව්‍ර අධ්‍යයනය සඳහා වන කොළඹ ආයතනය තුළ නොමැත. එබැවින් මෙහි අන්තර්ගය සංවාද හා බුද්ධිමය කටයුතු සඳහා ඕනෑම ආකාරයකින් යොදා ගැනීමට අවසර තිබේ.

ISBN - 955 - 1493 - 02 -8

ප්‍රකාශනය
සමාජ සංස්කෘතික තීව්‍ර අධ්‍යයනය සඳහා වන කොළඹ ආයතනය,
119 A, කින්සි පාර,
කොළඹ 8.

විද්‍යුත් තැපැල් ලිපිනය:
col_instititute@sltnet.lk

කවර නිර්මාණය
අනෝලි පෙරේරා

පරිගණක පිටු සැකසුම
මයූර කලංසූරිය

මුද්‍රණය:
ඇල්. ඇන්ඩ් සී. ප්‍රින්ටිස්,
51/1, හීනැටිකුඹුර පාර, කොස්වත්ත.

මෙම කෘතිය තිර්ථ ජාත්‍යන්තර කලාකරුවන්ගේ එකතුවෙහි ප්‍රකාශන මාලාවේ කොටසකි.

මූල්‍ය සම්පාදනය
ෆෝඩ් පදනම

පටුන

සංඥාපනය V

ශ්‍රී ලංකාවේ ආගම පිළිබඳ දේශපාලනය හා සමාජ සහ ආගමික යාතුකර්ම

බෞද්ධ ධාර්මික සමාජ විද්‍යාවක් තුළ දේවාභියෝගය:
පාපය හා මෝක්ෂය
ගණනාත් ඔබේසේකර 3

සන්නි යකුම:
ශ්‍රී ලංකාවෙහි රෝගවල සාමූහික නිරූපණ
ගණනාත් ඔබේසේකර 59

වෛදික පිළිවෙත හා සමාජය
එච්.එල්. සෙනෙවිරත්න 125

ශ්‍රී ලංකාවේ කොටහළු මංගල්‍යය
ඩෙබෝරා වින්ස්ලෝ 159

යක්ෂාවේශයේ මායාව:
යක්ෂයන් හා විශ්ව ධූරාවලිය.
බෲස් කැප්ෆෙරර් 201

ශ්‍රී ලංකාවේ කුලය පිළිබඳ දේශපාලනය

සිංහල කුලභේදයේ ස්වභාව
බ්‍රයිස් රයන් 235

යාපනයේ කුලභේදය
මයිකල් බෑන්ක්ස් 259

සිංහලුන් අතර කුල භේදය
මයිකල් රොබට්ස් 285

ශුද්‍ර ආධිපත්‍යය පිළිබඳ ගැටලුව
බ්‍රයන් ෆැෆන්බර්ග් 337

ශ්‍රී ලංකාවේ ප්‍රජා හා සමාජ ලිංගික අනන්‍යතාව පිළිබඳ දේශපාලනය

නෛයායික ගම්‍යතා
ජේම්ස් බ්‍රව් 357

මුස්ලිම් උන්නති ව්‍යාපාරය (1880 - 1915)
විජය සමරවීර 395

කුවේණිගේ පළිගැනීම:
සිංහල පුරාණ ප්‍රවාදයක ගැහැනු ප්‍රතිරූප
ලෝනා රෝඩ්ස් අමරසිංහම් 435

ශ්‍රී ලංකාවේ සමාජ සංවිධානය හා සමාජ වෙනස්වීම

තරාතිරම පිළිබඳ එක් පාඨනයක්
ගණනාත් ඔබේසේකර 451

"මහා වීරසූරි-ගෙදර" ද නැතිනම් "වී-ඉසුරු-ගෙදර" ද?
සිංහල පුරා කතාවක් ආශ්‍රිත අනුගම්‍යයෝ
මාගරිට් එස්. රොබින්සන් 463

ශ්‍රී ලංකාවේ සංකල්පවේදී හා සමාජීය විපර්යාසය
මයිකල් ඒම්ස් 513

සංඥාපනය

මේ වෙළුමෙන් පාඨකයා වෙත ගෙන එනු ලබන්නේ, 1960 සිට 1983 දක්වා කාලය තුළ ඉංග්‍රීසි භාෂාවෙන් ශ්‍රී ලංකාවේ සමාජය හා සංස්කෘතිය පිළිබඳව ප්‍රකාශයට පත් නිබන්ධවල සිංහල පරිවර්තනයන්ය. මේ ප්‍රකාශන මාලාවේ දෙවන හා තෙවන වෙළුම්වලට වඩා වෙනස් ප්‍රභව ඉතිහාසයක් මේ වෙළුම සතුය.

මීට ඇතුළත් කර ඇති නිබන්ධ තෝරාගැනීම හා පරිවර්තනය කිරීම ඇරඹුනේ 1980 දශකය මැද භාගයයේදී බෲස් කැප්ෆෙරර්ගේ අදහසක් අනුවය. ඒ කටයුතු සම්බන්ධීකරණය කළේ කොළඹ විශ්වවිද්‍යාලයේ සමාජ විද්‍යා අධ්‍යයනාංශයේ අයි.වී. එදිරිසිංහ සහ නිව්ටන් ගුණසිංහ යන දෙදෙනායි. ඒ වකවානුවේදී පරිවර්තන කටයුතු සඳහා මූල්‍ය සම්පාදනය කළේ, ජේ.ඩී. සෙපෙක්මන්ගේ නායකත්වය යටතේ ජාත්‍යන්තර සහයෝගීතාව සඳහා වන නෙදර්ලන්ත සරසවි පදනම (NUFFIC) මගින් වූ අතර, කොළඹ විශ්වවිද්‍යාලය කේන්ද්‍ර කොටගෙන ඒ මුදල් කළමනාකරණය කළේ එච්. හෙරින්ගා විසිනි. මුල් එකතුවට අයත් වූ සියළුම නිබන්ධ මැනවින් කියවා මුල් කාලීන සංස්කරණ කටයුතු සිදුකළ ප්‍රියන්ති ස්වර්ණලතා කුරුප්පුගේ දායකත්වයද මෙහිදී සඳහන් කළ යුතුය. නිබන්ධ 42 කින් සමන්විත වූ මේ පරිවර්තන එකතුව මූල්‍ය ගැටලු නිසා ප්‍රකාශයට පත්නොවී අයි.වී. එදිරිසිංහ භාරයේ මෙතුවක් කල් පැවතුණි.

2000 වසරේ පශ්චාත් නිබන්ධ සංග්‍රහයේ ආරම්භය හා කොළඹ ආයතනය දුන් බුද්ධිමය කටයුතු සැලසුම් කිරීමද සමගින් මේ පරිවර්තන කාර්යය හැකි ආකාරයකින් නිමකිරීමේ උනන්දුව කොළඹ ආයතනයේ කටයුතු හා සමීපව සිටි බොහෝ දෙනා තුළ ඇති විය. මේ අනුව, අකර්මන්‍යයව තිබූ මේ පරිවර්තන කටයුත්ත නව ව්‍යාපෘතියෙක් ලෙස ප්‍රතිසංවිධානය කිරීමේදී මුල් නිබන්ධ එකතුවට අයත් වූ නිබද්ධ 42 න් පළකිරීමට තීරණය කළේ, නිබන්ධ 15 ක් පමණි. ඒ මූලිකවම මූල්‍ය සම්පාදන ගැටලු කරණ කොටගෙනය. එනමුත් එසේ තාවකාලිකව ප්‍රකාශයට පත්කිරීම අත්හිටුවන ලද නිබන්ධ, හැකිනම්; ඉදිරියේදී පළකිරීමට කොළඹ ආයතනය අදහස් කර ඇත.

මේ පරිවර්තන කාර්යය ආරම්භ කළ මුල් යුගයේදී බෲස් කැප්ෆෙරර් වෙත තම නිබන්ධ පරිවර්තනය කිරීමට හා පළකිරීමට නොපැකිලිව කැමැත්ත ලබාදුන් සියලුම කතුවරුන්ට කොළඹ ආයතනයේ සහ සංස්කාරකවරුන්ගේ ද ස්තුතිය හිමිවේ. එමෙන්ම මේ ව්‍යාපෘතියේ මුල් අවධියේදී අගනා පරිවර්තන කාර්යයක් ඉටුකළ පරිවර්තන මඩුල්ලට ද කොළඹ ආයතනයේ ස්තුතිය හිමිවේ.

මේ නිබන්ධ සංග්‍රහයේ ඉදිරිපත් කරීමේ ස්වභාවය හා තාක්ෂණික ලක්ෂණ පිළිබඳව විශේෂයෙන් සඳහන් කළ යුතු කරුණක් තිබේ. එනම්, මේ

පරිවර්තන කොළඹ ආයතනයේ තාක්ෂණික අධීක්ෂණය යටතේ සිදු නොවූ නිසාද මුල් පරිවර්තන ක්‍රියාවලියේදී අන්තර්ගත වූ ප්‍රධාන පඨිතයට මුල් තැන දීමේ ප්‍රවණතාව නිසාද මේ නිබන්ධ බොහෝමයක පසු සටහන් හා ආශ්‍රේය පඨිත ඇතුලත් කර නොමැත. කොළඹ ආයතනයේ සියළුම ප්‍රකාශන සම්බන්ධයෙන් මෙවන් තාක්ෂණික කරුණු වෙත දැඩි අවධානයක් යොමුකළද මේ අවස්ථාවේදී ඒ කරුණු විසඳීමට කාලය වැය කළහොත් ප්‍රකාශන ව්‍යායාමය ඇණහිටුවන මූල්‍යමය අර්බුදයකට ආයතනයට මුහුණ පාන්නට සිදුවෙන ලකුණු පහළ විය. මේ සන්දර්භය තුළ මේ තාක්ෂණික ගැටලුව හා ඊට හේතුව පහදා දී ප්‍රකාශන ක්‍රියාවලිය ඉදිරියට ගෙන යාමට කොළඹ ආයතනයේ අධ්‍යක්ෂ මණ්ඩලය තීරණය කරන ලදී. එනමුදු, වැඩිදුර කියවීමට රුචි පාඨකයාට හා අන්‍යයන්ටද ප්‍රයෝජනවත් වන ආකාරයට මුල් කෘතිවල සමුද්දේශ තොරතුරු මේ කෘතිය අවසන සටහන් කර ඇත.

මේ වෙළුම සංස්කරණය කිරීමට හා ප්‍රකාශයට පත්කිරීමට අවශ්‍ය කාලය හා සහයෝගය ලබාදුන් කොළඹ විශ්වවිද්‍යාලයේ සමාජ විද්‍යා අධ්‍යයනාංශයේ අංශාධිපති අයි.වී. එදිරිසිංහට ද; මූලික පිටු සැකැස්මෙන් හා කවර නිර්මාණයෙන් දායක වූ අනෝලි පෙරේරාට ද; භාෂා සංස්කාරක ආනන්ද තිස්ස කුමාරට ද, සෝදුපත් කියවීමේදී සහය දුන් ජගත් පතිරගේට ද සංස්කාරකවරුන්ගේ ස්තුතිය හිමිවේ. මීට අමතරව, මේ කටයුතු සාර්ථක කර ගැනීමට තාක්ෂණික සේවා සැපයූ සියළු දෙනාට ද, කොළඹ ආයතනයේ අධ්‍යක්ෂ මණ්ඩලයට ද, මූල්‍ය දායකත්වය සැපයූ ෆෝඩ් පදනමට ද සංස්කාරකවරුන්ගේ නොමඳ ස්තුතිය පිරිනැමේ.

මේ වෙළුම පාඨකයන් සියළු දෙනාටම, විශේෂයෙන්ම සිංහල භාෂාවෙන් අධ්‍යයන කටයුතුවල නිරතව සිටින සරසවි සිසුන්ට හා අන්‍යයන්ට ප්‍රයෝජනවත් වේය යන්න අපගේ බලාපොරොත්තුව හා පැතුමයි.

සසංක පෙරේරා
(කොළඹ විශ්වවිද්‍යාලය)

චන්ද්‍ර ලේකම්ආරච්චි
(කොළඹ විශ්වවිද්‍යාලය)

හරින්ද්‍ර දසනායක
(කොළඹ ආයතනය)

18 ජනවාරි 2007.

ශ්‍රී ලංකාවේ ආගම පිළිබඳ දේශපාලනය හා සමාජ සහ ආගමික යාතුකර්ම

බෞද්ධ ධාර්මික සමාජ විද්‍යාවක් තුළ දේවාභියෝගය: පාපය හා මෝක්ෂය

ගණනාත් ඔබේසේකර

පරිවර්තනය:

නන්ද වික්‍රමසිංහ.

මාගේ මාතෘකාවේ ප්‍රධාන පද තුන සංගෘහිත වූ විට මෑතක දී පරිවර්තිත මැක්ස් වේබර් ගේ, *'ද සෝෂලොජි ඔෆ් රිලිජන්'* (ආගම පිළිබඳ සමාජ විද්‍යාව 1963) නම් කෘතියට කේන්ද්‍රීය තේමාවක් සපයයි. මේ ලිපියේ පළමු වන කොටසෙහි දී මෙම අන්තර්-සම්බන්ධිත සංකල්ප තුන නිර්වචනය කිරීමට, නැතිනම් යළි නිර්වචනය කිරීමට තැත් කොට දෙවන කොටසෙහි දී මෙම පද ථේරවාද බෞද්ධ ධර්මය හැදෑරීමට යොදා ගනිමි. මෙම පද තුනම සෑම ඓතිහාසික ආගම්වලම ප්‍රධාන තේමාවක් වූ සහ ථේරවාද බෞද්ධ ධර්මයේ කේන්ද්‍රීය ස්ථානයක් ගන්නා 'දුක නැමැති ගැටලුව' කිසියම් ආකාරයකින් සම්බන්ධ වේ. එය තවදුරටත් *දේවාභියෝගය*, දුක යනු කුමක්දැ'යි පහදාදීමේ සම්බන්ධය වූ කලී දුකෙහි අංශයක් හෙවත් මානයකි. *මෝක්ෂය* යනු දුකෙහි පරිසමාප්ත විමෝචනය හා ප්‍රතිබද්ධ වේ.

මැක්ස් වෙබර්ගේ සමාජ විද්‍යාත්මක විග්‍රහය තුළ දුක 'දත්තයක්' සේ සැලකේ. එය, සමාජ ජීවිතයට අප්‍රජන නිසා ප්‍රතිමානක (සංස්කෘතික) විසර්ජන අවශ්‍යවන 'අර්ථ පිළිබඳ ගැටලු' නිරතුරුවම මතු කරලයි. ඇතැම් සමාජ මානව විද්‍යාඥයන්, එංගලන්තයේ මැලිනොව්ස්කි ප්‍රමුඛවූ ද ප්‍රංශයේ හර්ට්ස් විසින් ඉංග්‍රීසියෙන් පමණක් වුව ද මේ හා සමාන තර්කයක් යොදා ගෙන ඇත. පාසන්ස්ගේ අධ්‍යයනය ද (1958: 197-211) මෙම පිළිවෙත අනුවමම ගිය, වඩා මෑතක දී කෙරුණු ක්‍රමවත් අධ්‍යයනයකි.

පාසන්ගේ ස්ථාවරය පරිසීමිතව මෙසේ ය. සමාජ ජීවිතය කිසි විටෙකත් නිර්බාධිතව ද, පෙර කිව හැකි පරිදි ද ගලා නොයයි. අපේක්ෂාව හා අත්දැකීම් ද, සිද්ධිය හා ප්‍රාර්ථනය ද, මනෝ රාජ්‍යය හා තථ්‍යතාව ද අතර බොහෝ විට, විසංගතතාවක් තිබේ. හොඳම පරෙස්සම වූවත් නොතකා නියඟ, හදිසි මරණය, මහාමාරිය, වසංගතය වැනි ආපාත ඇති වේ. මෙහිලා මූලාදර්ශීය නිදසුන නම් අකල් මරණයයි. මනුෂ්‍යයන්ගේ පීඩාකාරී සන්තාප-ඉච්ඡාභංගය (දුක) නිරතුරුවම සංකේතාත්මක ක්‍රම මඟින් සමනය කළ යුතු වන්නේ ය. සාමාන්‍යයෙන් මේ ක්‍රම අභිචාර හා ආගම යන වෙසින් පවතිතත් කෘත්‍යක විකල්පවලටත් ඉඩ තිබේ. මනුෂ්‍යයන්ගේ මනෝ-ජීව විද්‍යාත්මක සංස්ථාව හේතු කොට ගෙන ඔවුහු කිසිදාක ප්‍රාර්ථනය හා අත්දැකීම් අතර විසංගතතාව පිළිගෙන සෑහීමකට පත් නොවෙති. ඔවුහු ගැටලුකාරී තත්ත්වයන් පිළිබඳ විමසති. 'මෙය මට සිදුවන්නේ මන්දැ'යි. ප්‍රශ්න කිරීමෙන් සෑහීමට පත් නොවී, 'මෙය කාහට වත් සිදුවිය යුත්තේ ඇයිද' යන වඩා පොදු ගැටලුව විමසති. මෙහි නියත හා පොදු ප්‍රශ්න දෙකටම ආගමික විශ්වාස තුළින් පෙර-සැකසූ විසඳුම් ලැබේ. මරණයේ නිෂ්ටාවට අවශ්‍ය පිළිතුර නම් මරණය හුදෙක් අන්තයක්ම නොව, තවත් ජීවිතයක ආරම්භයක්ම වේ යන්නයි. එබැවින්, දුක වූ කලී මනුෂ්‍යයන්ට ඔවුන්ගේ සාමාන්‍ය සාමාජීය පැවැත්වීමේ දී පීඩා කරන විවිධාකාර සන්තාප වලින් සමන්විත ය. ආගමික විශ්වාස වූ කලී මෙම 'සන්තාපවල' සංකේතාත්මක උපගමනයයි. පාසන්ස් කිසියම් නියත ආගමික විශ්වාසයක් හෝ වත්පිළිවෙත් හෝ වර්ගයක් පහදාලීමට තැත් නොකරයි. ඔහු අසන්නේ වඩාත් පුළුල් ප්‍රශ්නයකිඃ සමාජීය ක්‍රියා තුළ ආගමික විශ්වාසයේ පුළුල් කාර්යය කුමක් ද? (අ) මනුෂ්‍යයා පිළිබඳ ජීව විද්‍යාත්මක හා ස්නසාවේදී අධ්‍යයනයක් විශේෂයෙන් සංකේතාත්මක චින්තනයෙහි ලා ඔහුගේ හැකියාව, (ආ) දූත ශමනය කරන ප්‍රක්ෂිප්ත මාපිය රූප කෙරෙහි මනුෂ්‍යයාගේ පරායත්තතාව අවධාරණය කරන මනෝ විශ්‍රහාත්මක අධ්‍යයනයක් හා (ඉ) සිය සහජ හැකියාවන් ප්‍රකාශයක් ලෙස මනුෂ්‍යයාගේ කෘත්‍ය (සංස්කෘතික විශ්වාස) ගැන අධ්‍යනයක් වූ කැෆ්රර්ගේ සංකේතාත්මක රූප පිළිබඳ දර්ශනය යන මේවා අතර පුරුක සැපයීමට ඉවහල් විය හැකි හා ආගමික විශ්වාස අධ්‍යයනයට යෝග්‍ය, ප්‍රයෝජනවත් වූ අභ්‍යුපගමන කුලකයක් පාසන්ස්ගේ විශ්ලේෂණයෙන් අපට ලැබෙතැයි මට සිතේ.

ඉහත සැකෙවින් පිඬු කොට දැක් වූ පාසන්ස්, වෙබර්, මැලිනොව්ස්කි ස්ථාවරය මෙම ලිපිය පුරාම අභ්‍යුපගමන කෙරේ.

දේවාභියෝගය, මෝක්ෂය සහ පාපය යන සංකල්ප පහදාදීම

දේව ධර්මයෙහි එන පරිදි, දේවාභියෝගය යන පදයෙන් සාමාන්‍යයෙන් අදහස් වන්නේ, දෙවියන්වහන්සේ යුක්ත්‍යායනය කිරීමක් හෙවත් පුල්ටන් (1921: 289) කියන පරිදි, 'පාපයේ පැවැත්ම නිමිත්තෙන් දේවාරක්‍ෂාව හෙවත් දේව රාජ්‍යය සනාථ කිරීමත්'ය. එක් තනි දෙවියකුට සාර්වත්‍රික හිතකාමීත්වය, සර්වඥතාඥානය, සර්වබලධාරීත්වය යන ප්‍රධාන ගුණාංගයන් තුනම ඇති ඒකදේවවාදී ආගම්වල දේවාභියෝගය දර්ශීයව මතු වුවත් ඕනෑම දෙවි කෙනෙක් අනිවාර්යයෙන්ම හිතකාමී හා සර්වඥ යයි සැලකෙන ඕනෑම ආගමකට එය තර්කානුගතවම අවශ්‍ය වන්නේ ය.

පාපය හා දුක පවතින බව පිළිගත් තැන යටකී ගුණාංග තුන මූලික පරස්පරතාවකින් යුක්ත වේ. දෙවියන්වහන්සේ සර්ව බලධාරී හා පූර්ණ හිතකාමී නම් ඇත්තෙන්ම උන්වහන්සේට පාපය හා දුක ඉවත් කිරීමට හැකි විය යුතු ය. එහෙත් පාපය හා දුක පවත්නා හෙයින්, දෙවියන් සර්ව බලධාරීන් වුවත්, දැන දැනම දුකට හා පාපයට පැවතීමට ඉඩ දෙන වග අප පිළිගත යුතු ය. එසේ නම් උන්වහන්සේ හිතකාමී නොවන සේක. නැතිනම්, මීට විපර්යව අප කල්පනා කළ යුත්තේ, දෙවියන්වහන්සේ හිතකාමී වන අතරම, දුක ඉවත් කිරීමට ඇත්තෙන් ම අදහස් කරන බව යි. එසේ නම්, උන්වහන්සේ ඉඳුරාම බෙලහීන සේක. දෙවියන්වහන්සේට එක්වරම සර්වශුභ හා සර්වබලධාරීන් විය නොහැකි ය. බොහෝ ඒකදේවවාදී ආගම්වල මෙම ගැටලුව වඩාත් සංයුක්ත වන්නේ, දෙවියන්වහන්සේට සර්වඥතාව නැමැති තවත් ගුණාංගයක් ද තිබෙන හෙයිනි. එවිට උන්වහන්සේට පාපය පෙර දැකීමට හෝ පෙර කීමට බලය ඇත්තේ ය, එහෙත් ඒ ගැන උන්වහන්සේට කිසිවක් කළ නොහැකිය. නැතිනම් කිසිවක් උන්වහන්සේ නොකරන සෙයක් පෙනේ. එසේ වුවත්, විධිමත් විශ්වාසය අනුව පාපය වැළැක්වීමටත්, ඉවත් කිරීමටත් බලය මෙන්ම කාරුණික භාවය ද දෙවියන්වහන්සේ සතුය.

පියෙරේ බේල් (1647-1706) විසින් ඉදිරිපත් කරන ලද විවිධ තර්කවලට පිළිතුරක් වශයෙන් *'එසේස් ද තියෝඩිසි'* (දේවාභියෝගය ගැන රචනා 1710) නමින් ග්‍රන්ථයක් සැපයූ ලිබ්නිස් (1646-1716) විසින් දේවාභියෝගය යන පදය, පොදු භාවිතයට පත් කරන ලද්දේ ය. බේල් තර්ක කළේ, තාර්කික බුද්ධිය මිථ්‍යාභාෂයන් නිරාවරණය කිරීමෙහි ප්‍රබල වුවත් යථානුභූත ඥානය කරා යාමෙහි දුර්වලය යනුවෙනි. දේව යුක්තිය පිළිබඳ ක්‍රිස්තියානි ධර්මය තාර්කික ව, එනම්, තාර්කික බුද්ධිය අනුව බලන කල අසභාය යයි ඔහු තරයේ කීවේ ය. ඒ නිසා කෙනකු එය භක්තිය මුල් කර ගෙන පිළිගැනීම අවශ්‍යයෙන්ම නිවැරදි ද වේ (කොප්මන් 1963: 160-1). ලිබ්නිස් ගේ පිළිතුර වූයේ, බේල්ගේ මතය ප්‍රතික්ෂේප කර, දෙවියන්වහන්සේ ගේ පිළිසරණ පිළිගැනීම සඳහා තර්ක බුද්ධිය පදනමක් වෙතැයි සනාථ කිරීමය. මෙයට (පිළිතුරට) 'තර්කාභිවාදය' හෙවත් තාර්කික බුද්ධිය සනාථ කිරීම යයි කීම, වඩාත් හොඳ යැයි කැෆ්රර් යෝජනා කළේය. සත්තකින්ම, ලිබ්නිස් දේවාභියෝගය සමර්තනය කළ ආකාරයෙන්, දෙවියන්ගේ සර්ව බලධාරීභාවය ප්‍රතික්ෂේප වී යැයි, කොප්මන් කියයි (එම 161 හා පසු පි.) සාධාර්මික දේව-ක්‍රිස්තියානිය, දේවාභියෝගය නැමැති ගැටලුවට විසඳුම් කිහිපයක් ඉදිරිපත් කර තිබේ. මින් ආදිතම වන්නේ, *'බුක් ඔෆ් ජෝබ්'* හෙවත් 'ජෝබ් ගේ පොතෙහි' එන විසඳුම ය. අනෙක් විසඳුම් අතර (අ) සාතන් හා (ආ) මළවුවන්ගෙන් නැගිටීම, (නික්මීම) පිළිබඳ ධර්මය යනුවෙන් සොරොවැස්ත්‍රියානු ආගමේ බලපෑමට ලක්වූ විසඳුම් දෙක ද, (ඉ) ස්වච්ඡන්දතා ධර්මය හා (ඊ) ආත්ම ශුද්ධිය ඇති කරන හෙයින්, දුක යහපත් ය යන අදහස ද දක්නට ලැබේ. මින් අවසාන විසඳුම බර්ද්යාව් විසින් *'ස්පිරිට් ඇන්ඩ් රියැලිටි'* හෙවත් 'ආත්මය හා යථාර්ථය' යන පොතෙහි කමනීයව ප්‍රකාශ කර තිබේ. සියලු මිනිසුන්ම පව්කාරයන් හෙයින්, ඔවුන්ගේ මොක්ෂය, දුක තුළින්ම වඩා මැනවින් තහවුරු වන්නේය. දුක යනු හුදෙක් පාපයම නොවේ. එය පාප මෝචනයයි (බර්ද්යාව් 1939).

දේවාභියෝගයක විසර්ජනයක් යටකී නිදසුන්වල මෙන් දේව ධර්මීය ද, ජෝබ් ගේ පොතෙහි මෙන් ආචාර ධර්මීය ද, හොප්කින්ස්ගේ 'භීෂණ' සැහැලිවල හෝ කුරුසියේ ශාන්ත ජෝන්ගේ කවිවල මෙන් මනෝ විද්‍යාත්මක ද විය හැකි වුවත්, එය කිසිදාක තාර්කික වනුයේ නැත. ඒ කවර ඒකදේවවාදී දේවාභියෝගයක හරයෙහිත්, මූලික තාර්කික

විසංවාදයක් පවතින හෙයිනි. සර්වඥ වූ ද, සර්වබලධාරී වූ ද, පූර්ණ හිතකාමී දෙවියකුට තාර්කිකව දුකට ඉඩ නොකැබිය හැකි ය. මෙම තාර්කික විසංවාදය භද්‍ර-අභද්‍ර දෙවිවරුන්ට වෙන වෙනම බල ප්‍රදේශ වෙන් කරනු ලබන ඔහු දේවවාදයෙහිවත් භද්‍රකාරක අහුරමස් දා නැමැති අලෝක දෙවි ද, අභද්‍ර (පාප) කාරක අහිමන් නැමැති අන්ධකාරී (තමස්) දෙවි ද යනුවෙන් පළමුවැන්නා හිතකාමී බෙලයහීන වූ ද, දෙවැන්නා බලැති හිතකාමී නොවූද ස්වාධීන දෙවිවරුන් දෙදෙනකු ඇති සොරොවැස්ත්‍රවාදයේවත් කර්මය නැමැති අපුද්ගල න්‍යාය විසින් 'දේවාභියෝගය' පූර්ණව 'යටපත් කෙරෙන' බුද්ධ ධර්මයේ වත් මතු විය යුත්තක් නොවේ.

බටහිර දේව ධර්මයෙහි මුල් ඇති දේවාභියෝගය, පාපය, හා මෝක්ෂය වැනි සංකල්ප, සමාජ විද්‍යාවේ හෝ සමාජ මානව විද්‍යාවේ හෝ භාවිත කිරීමට නම් තුලනාත්මක විශ්ලේෂණය පහසු කිරීම පිණිස, ඒවා යළි නිර්වචනයට භාජනය කළ යුතු බව පැහැදිළිය. *'සෝෂල් සයිකොලොජි ඔෆ් වර්ල්ඩ් රිලිජන්ස්'*(1958: 267-302) (ලෝකයේ ආගම්වල සමාජ මනෝවිද්‍යාව) නැමැති විශිෂ්ට රචනයෙන් ද *'ද සෝෂලොජි ඔෆ් රිලිජන්'* (ආගම පිළිබඳ සමාජ විද්‍යාව 1963) නැමැති ග්‍රන්ථයෙන් ද වෙබර් තැත් කළේ මෙයයි. එහෙත් ඔහුගේ නිර්වචන ක්‍රමිකහෝ පැහැදිලි නොවීම අවාසනාවකි.

දේවාභියෝගය යන පදයට වෙබර් එකිනෙක වෙනස් විධි කිහිපයකින්ම යොදයිඃ (අ) ලිබ්නිස්ගේ සම්භාව්‍ය අරුතින් (ආ) කවර හෝ සාන්දෘෂ්ටික හෝ සමාජීය පරිශෘතියක මතු වන අසාධාරණ දුක නැමැති සංසිද්ධිය අදහස් කිරීමට, (ඉ) මනුෂ්‍ය දුකෙහි ප්‍රාර්ථනයක්, අත්දැකීමක් අතර විසංවාදය පහදාදීමේ ප්‍රඥප්තිය ලෙස, යනුවෙනි. මෙම භාවිත තුන වෙන වෙනම සළකා බැලීම වැදගත්ය.

දේවාභියෝගය පිළිබඳ සම්භාව්‍ය දේවධර්මීය දෘෂ්ටිය වෙබර් විසින් සෘජුවම යොදා ගෙන ඇතඃ

සාර්වත්‍රික වූ ලෝකෝත්තර ඒකීය දෙවියකු පිළිබඳ සංකල්පය කෙරෙහි මෙම (දෘෂ්ටිය) වඩ-වඩා වර්ධනය වෙත්ම, එබඳු දෙවියකු ගේ අසාමාන්‍ය බලය ඔහු විසින්ම නිමවා, ඔහු විසින්ම පාලනය වන

ලෝකයෙහි දෝෂ සමග සාම්‍යයට පත් කරන්නේ කෙසේද යන ගැටලුව වඩ-වඩාත්ම මතුවේ.

මෙහි ප්‍රතිඵලයක් වශයෙන් මතුවන දේවාභියෝගය පිළිබඳ ගැටලුව පැරණි මිසර සාහිත්‍යයෙත්, ජෝබ්ගේ හා ඊස්කිලස්ගේ ග්‍රන්ථ වලත් හමු වන්නේ ය (1963: 138-9).

මෙසේ සම්භාවය ස්ථාවරය ප්‍රකාශ කොට වෙබර් දේවාභියෝගය පිළිබඳ වඩා පොදු අර්ථයකට සැනෙකින් මාරු වේ. ඔහු තවදුරටත් "එහි මූලික පූර්ව කල්පනාවලට අවශ්‍ය පරිදි වූ විශදාකාරයෙන් මුළු හින්දු ආගමටම එය බලපෑවේ ය. අපුද්ගල වූ ද, අධි දේවවාදී වූ ද අර්ථවත් ලෝක පර්යායක් පවා වුවත්, ලෝකයේ දෝෂවලින් මතුවන ගැටලුවලට මුහුණ දිය යුතුය" (1963: 139). "දේවාභියෝගය නැමැති ගැටලුවට වඩාත් පරිපූර්ණ විසඳුමනම් කර්මය හෙවත් ආත්ම-සංසරණය පිළිබඳ ඊනියා විශ්වාසය නැමැති හින්දු ධර්මයේ විශේෂ සාධනය" යි වෙබර් පවසයි (1963: 145). මෙහිලා අදහස් කර ඇත්තේ, හින්දු ආගම සිය කර්මවාදය තුළින් දේවාභියෝගය නිරාකරණය කිරීමට තැත් කරන වගයි. මෙහිදී වෙබර්ගේ අදහස යළි උපුටා දැක්විය යුතුය. හින්දු ආගම වර්ධනයට පත් වීමට පෙර, දේවාභියෝගය පිළිබඳ ගැටලුව සාන්දෘෂ්ටික සංසිද්ධියක් ලෙස පැවතුණි. හින්දු ආගම එහි කර්ම න්‍යායෙන් දේවාභියෝගය නිරාකරණය කරති යි වෙබර් අඟවයි. එහෙත්, කර්මවාදය වර්ධනය වීමට පෙර දේවාභියෝගයක් පැවතිණැයි, අපට කිව හැක්කේ කිනම් අරුතකින් ද? ඒකදේවවාදී දෙවියකුගේ ගුණාංගවලට උදක්ම සම්බන්ධ වන සම්භාව්‍ය යුරෝපීය දේවාභියෝගයේ අරුතින් නම් කිසිසේත් නොවේ. හින්දු ආගම මුල දී ඒකදේවවාදී ආගමක්ව තිබී කර්මවාද න්‍යාය නිමවා දේවාභියෝගය නිරාකරණය කළහ යි වෙබර් නොකියයි. වෙබර් කියනු සේ පෙනෙන්නේ දුක පහදාලීමේ ගැටලුව සාන්දෘෂ්ටික පාරිශුද්ධියක් තුළ මතුවෙති'යි යන්න ය. මෙම සාන්දෘෂ්ටික අරුතින් දේවාභියෝගය 'ලෝකයේ දෝෂ පිළිබඳ ගැටලුවට' සමුද්දේශ කරයි (1963: 144). මෙම දේවාභියෝග විවිධාකාරයෙන් විසර්ජනය කරනු ලැබේ.

පූර්ව ජන්මයක දී සිදුකරන ලද පෞද්ගලික පාපයක් (ආත්ම සංක්‍රමණය) හෝ තුන්වැනි හතරවැනි පරම්පරාව දක්වා පළිගැනීමට ලක් වන මුතුන් මිත්තන්ගේ අපරාධ හෝ වඩාත් ප්‍රතිපත්තිමය කරුණ වූ

සියලු සත්වයන්ගේ උදක්ම පිහිටි නපුරුකම යන මේවා පෙන්වා දෙමින්, අපට දුක හා අසාධාරණය පහදාලිය හැකිය. මේවාට සහනදායී බලාපොරොත්තු වශයෙන් පුද්ගලයාට මෙලොවෙහිම අනාගතයෙහි වඩා යහපත් ජීවිතයක් අපේක්ෂා කිරීම (ආත්ම සංසරණය) හෝ අනුප්‍රාප්තිකයන් උදෙසා අපේක්ෂණ (මෙසියනික රාජ්‍යය) හෝ මින් මතු වඩා භද්‍ර ජීවිතයක් (පරාදීසය) සඳහන් කළ හැකි ය.

දේවාභියෝගය උදෙසා වූ මුල් පිසලිය නොහැකි ඉල්ලුම විසින් මතු කළ සංකල්පනයක් වූ දෙවියන් හෝ ලෝකය පිළිබඳ අධි භෞතිකවාදී සංකල්පය මඟින් ද සාකල්‍යයෙන්ම නිපැයුම හැකි වූයේ අදහස් පද්ධති කිහිපයක් පමණි. අප පහත දකින පරිදි, තුනක් පමණි. මේ ත්‍රිත්වය දෛවය හා කුසල අතර අනනුසාරත්වයේ පදනම අරබයා, ප්‍රශ්නවලට තාර්කිකව සතුටුදායක පිළිතුරු දෙයි: කර්මය පිළිබඳ ඉන්දීය ධර්මය, සොරොවැස්ත්‍රියානු ද්වෛතවාදය *"ඩෙඋස් අබ්ස්කොන්ඩිටුස්"* නැමැති පූර්ව නියම ආඥාව යන තුනයි. මෙම විසඳුම් තාර්කිකව සංවෘතය: හුදු පවිත්‍ර ස්වරූපයෙන් ඒවා දක්නට හැක්කේ ව්‍යතිරේකයන් වශයෙනි.

දුක හා මරණය පිළිබඳ දේවාභියෝගයක් උදෙසා තාර්කනික අවශ්‍යතාව අතිශයින් ප්‍රබල ප්‍රති විපාක උදා කර තිබේ... (1958: 274).

මේ ඡේදයන්ගෙන් දෙවැන්නෙහි වෙබර් දේවාභියෝගය සාන්දෘෂ්ටික අරුතින් යොදතත්, තුන්වැනි ඡේදයේ දී ඔහු මෙම පදය භාවිත කරන තුන්වැනි ආකාරයට අපට හමු වේ. වෙබර් දේවාභියෝගය ලෙස සළකන්නේ මනුෂ්‍ය ජීවිත පරිශෘතිය තුළ මතු වන අසාධාරණ දුක නැමැති කරුණ පමණක්ම නොවේ: දේවාභියෝගයකට දෙන "ක්‍රමවත් විසඳුම" ද දේවාභියෝගය යනුවෙන් නම් කෙරේ. එබැවින්, එක් අතකට, දේවාභියෝගයකට විසඳුමක් කර්ම න්‍යායෙන් ලැබෙතැයි (පදයේ දෙවැනි අරුතින්) වෙබර් පවසන අතරම, අනෙක් අතට, කර්මය පිළිබඳ න්‍යාය ද දේවාභියෝගයක් ලෙස ගෙන (පදයේ තුන්වැනි අරුතින්) විස්තර කරයි: මෙම අවසාන භාවිතය වෙබර්ට අර්ථ කථන පවසන පාසන්ස් විසින් හුවා දැක්වේ. වෙබර් අර්ථය වෙත මූලික ප්‍රාජකයන් ප්‍රතිග්‍රහණය කරති යි පාසන්ස් පවසයි. දුකෙහි අර්ථය, විශේෂයෙන් අසාධාරණ දුකෙහි අර්ථය, මෙයට මූලිකව පවතී. දුක පිළිබඳ සමූල විසර්ජනවලට හෝ තර්කාපණයට (අ) 'කර්මය' නැමැති ඉන්දීය ධර්මය. (ආ) ඒකදේවවාදය යන දෙමගෙහි යා හැකි ය.

මෙම ප්‍රවණතාද්වය ආගමික ඉතිහාසයේ මතු වී ඇති ආචාර ධර්මාර්ථය පිළිබඳ පූර්ණ සංගත දර්ශන හෙවත්, දේවාභියෝග දෙක තුළ සදාචාර දර්ශන මට්ටමේ දී කුළුගැන්වෙන සැටි වෙබර් දුටුවේය. මෙයින් පළමුවැන්න නම් කර්මවාදයයි. මනුෂ්‍ය ජීවිත විකස්තිය හා මුළුමනින් ම ගිණිය නොහැකි කාල විතස්සි පුරා පැතිරෙතත්, නියතාර්ථයෙන් ම ශාෂ්වත නොවූ කාලයක් තුළ සදාචාර පද්ධතිය සපුරා සංවෘත කිරීම ප්‍රතිග්‍රහණය කරන කර්මවාදයයි. අනෙක් සංගත දේවාභියෝගය නම් කැල්වින්ගේ සංකල්පනයයි. මෙහිලා පරම විසර්ජනය රඳා පවතින්නේ පරිමිත මනුෂ්‍ය ඥානයට ප්‍රතිපත්තියක් ලෙස සුගම නොවූ 'අභිප්‍රායක්' ඇති නිරපේක්ෂ සර්ව බලධාරී දෙවියන් ද, මනුෂ්‍ය ඇතුළු උන්වහන්සේ ගේ අභිමතය කෙරෙහි නිරපේක්ෂ ව ද, සපුරා ද පරායත්ත වූ මැවීමක් අතර සම්බන්ධතා මත ය (පාසන්ස් 1963: xlviii).

ඇත්තෙන්ම වෙබර් මීටත් ඔබ්බට යයි. දෛවය යුක්ත්‍යායනය කිරීම ද මනුෂ්‍ය අසමානතා හෝ දුක හෝ යුක්තියුක්ත කිරීමට ඉවහල් වන කවර හෝ 'සූත්‍රයක්' හෝ විශ්වාස කුලකයක් ද දේවාභියෝගයක් වන්නේ ය. එබඳු යුක්ත්‍යායනය කිරීමත් මනුෂ්‍යයා අපේක්ෂා කරයි. ඒ අපේක්ෂාව සපුරන කවර විශ්වාසයක් දේවාභියෝගයක් වන්නේ ය. ආගම පිළිබඳ මාක්ස්ගේ න්‍යාය ඔහු පුනර්ථකථනය කිරීමෙහි දී මෙය පැහැදිළි වේ: "සැකෙවින් කිවහොත්, වාසනාවන්තයන්ට යහපත් දෛවය පිළිබඳ දේවාභියෝගයක් ආගම සපයයි. මෙම දේවාභියෝගය මනුෂ්‍යයාගේ අතිශයින් ඕජස්වී (පැරිසෙකල් ආත්ම-ධාර්මික) අවශ්‍යතාවන්හි තහවුරු වී ඇති හෙයින්, පහසුවෙන් අවබෝධ වේ (1958: 271).

යළිත් පවසන්නේ නම්; වෙබර් දේවාභියෝගය යන පදය තුන් ආකාරයකින් භාවිත කරයි:

(අ) එහි සම්භාව්‍යාර්ථයෙන්.

(ආ) දුක හා පාපය පහදාලීම අරබයා වූ සාන්දෘෂ්ටික අවශ්‍යතාවට සමුද්දේශ වශයෙන් හා ඊට සම්බන්ධවම.

(ඉ) මෙම අවශ්‍යතා සදාචාර අර්ථාන්විත ප්‍රකාශ වලින් විසර්ජනය කිරීම නැමැති අර්ථය දීම පිණිස ද යනුවෙනි.

දැන් (අ) හා (ඉ) එකිනෙක නොගැලපේ. (අ) අර්ථයෙන් කර්මවාදයේ ප්‍රතිඵලය දේවාභියෝගයක් නොවේ. එහෙත්, වෙබර්ට අනුව කර්මය ද දේවාභියෝග කිහිපයෙන් එකකි.

(ඊ) මෙහිලා වෙබර් ගේ පුනර් නිර්වචනය වැඩි වාසියක් සළසති යි කිව නොහැකිය. ඔහුගේ (ආ) භාවිතය ද විවේචනයට පාත්‍ර වේ. දුක පහදාලීමේ අවශ්‍යතාවක් මනුෂ්‍යයන් අතර තිබෙන බව සත්‍යයක් වුවත්, *අසාධාරණ* දුක හෝ දෛවයේ අසමානතා පහදාලීමේ අවශ්‍යතාව ද, සාන්දෘෂ්ටික පරිශෘතියෙන්ම මතු විය යුතු යැයි, අපට ඔප්පු කළ නොහැකිය. සංස්කෘතියක වර්තමානයෙහි පවත්නා ලක්‍ෂණ අතීතයේ උපන්‍යාසිකව පැවති හා දැන් නොපවත්නා අවශ්‍යතාවන් සපුරාලීම පිණිස බිහි වී යයි කීමෙන්, ප්‍රයෝජනවත් අයුරින් 'පහදා ලිය' නොහැකි ය. දුක පිළිබඳව කර්මවාදය වැනි න්‍යායක් ඇති සංස්කෘතියක අසාධාරණ දුක පහදාලීමේ ගැටලුව මතුවීමට කිසි ඉඩක් නැත. එහෙත් කර්මවාදය වූ කලී සදාචාරාර්ථය පිළිබඳ මෙම න්‍යාය වර්ධනය වීමට පෙර අතීතයෙහි අවශ්‍යතාවක් ලෙස පැවති අසාධාරණ දුක නැමැති ගැටලුවේ විසර්ජනයකැයි කීමට අපට අයිතියක් නොලැබේ. අප දන්නේ, කර්මවාදය නැමැති න්‍යාය ඇති කල්හි, අසාධාරණ දුක පහදාලීමේ ප්‍රජානන ගැටලුවක් මතු නොවිය යුතු බව පමණි.

දේවාභියෝගය පිළිබඳ සම්භාව්‍ය අර්ථය අනුව, මෙම ගැටලුව කේන්ද්‍රණය වන්නේ සර්වබලධාරී, සර්වත්‍ර හිතකාමී දෙවි කෙනෙකු ඇති බව ප්‍රතිග්‍රහණය කරන ඕනෑම ආගමක් තුළ පාපය හා දුක පහදාලීමේ අවශ්‍යතාව මතය. දේවාභියෝගය පිළිබඳ කවර සතුටුදායක පුනර් නිර්වචනයක් වුව ද එම දිසාවෙහි ම, එනම්, ක්‍රියාවේ සාන්දෘෂ්ටික මානය කෙරෙහි නොව, විශ්වාසයේ ප්‍රජානන මානය කෙරෙහි තිබිය යුතු ය. එබැවින්, ඒකදේවවාදී අවස්ථාවට පමණක් සීමා නොවූ මෙම පොදු පුනර් නිර්වචනය මම යෝජනා කරමි. යම් ආගමක් එහි විශ්වාස පද්ධතිය අනුව මනුෂ්‍ය දුක හෝ භාග්‍යය තාර්කිකව පහදාලීමට අසමත් වූ කල දේවාභියෝගයක් පවතිතැයි අපට කිව හැකිය.

එවිට දේවාභියෝගයක් විසර්ජනය කිරීම මනෝ විද්‍යාත්මක කරුණක් නොව තර්ක ශාස්ත්‍රීය කරුණක් වේ. එනම්, විසර්ජනයක් සිද්ධ

කර ගැනම පිණිස දුක පහදාලීමට අසමත් වන හෝ තාර්කිකව තහවුරු කළ නොහැකි විසංවාද මතු කරන අදහස හෝ අදහස් එම ආගමික විශ්වාස පද්ධතියෙන් ඉවත් කළ යුතු ය. නැතිනම්, එම විසංවාදයට ප්‍රතිපක්ෂ අලුත් අදහස් මැවිය යුතු ය. එබැවින්, දෙවියන් ගේ සර්ව බලධාරීත්වයට හෝ හිතකාමීත්වයට සීමාවක් යෙදූව හොත් හෝ මනුෂ්‍ය අවබෝධයට සපුරාම විෂය නොවන අභිප්‍රායන් ඇති සමස්ත-බලධාරී දෙවි කෙනෙකු පිළිබඳ හැඟීම සහිත වූ පූර්ව-නියමය නැමැති අත්‍යය කැල්විනිස්ට ධර්මයෙහි ඇත්තෙන් ම හමුවන අචින්ත්‍යාතාව වැනි ගුණාංගයන් ධර්මය තුළින් දෙවියන්ට අලුතින් ප්‍රතිග්‍රහණය කළ හොත් හෝ සම්භාව්‍ය දේවාභියෝගයේ විසර්ජනයක් ඉටු කර ගත හැකි ය. යම් ආගමික ප්‍රතිමානක පද්ධතියේ දේවාභියෝගය පිළිබඳ ගැටලුව ඇත්තෙන්ම (එහි 'විසර්ජනයට' පෙර) පැවතුණහොත් අපට දේවාභියෝගයක විසර්ජනය ගැන නීති යුක්තියෙන් පමණක් කථා කළ හැකි වේ. නිදසුනක් වශයෙන්, හින්දූන් හෝ ප්‍රාග්-කර්මවාදී විශ්වාසය තුළ ආදියෙහිම දේවාභියෝගය පිළිබඳ ගැටලුවක් ඉදිරිපත් වූ බවට අප ළඟ සාක්ෂ්‍ය නොමැති නිසා කර්මවාදය දේවාභියෝගයේ විසර්ජනයක් ලෙස ගෙන අපට නිවැරදිව කථා කළ නොහැකි ය. එහෙත්, සොරොවැස්ත්‍රියානු ද්වෛතවාදය එවැනි විසර්ජනයක් යයි කිව හැක්කේ, සොරොවැස්ත්‍රියානු ධර්මය පිළිබඳ සිග්නර් ගේ ප්‍රශස්ත ග්‍රන්ථයෙහි මෙම ධර්මය මුල දී හුදු ඒකදේවවාදී ආගමක් ව තිබී, පසුව ඒ ඒකදේවවාදී දෙවියන්ගේ ගුණාංග භද්‍ර මූලධර්මය හා පාප මූලධර්මය යනුවෙන් (2) විශ්වය පාලනය කරන ස්වායත්ත හේතුකාරකයන් දෙකකට බෙදීමෙන් දේවාභියෝගය විසඳා ගති යන මතය තහවුරු කිරීම පිණිස ඔහු විශ්වසනීය සාක්ෂ්‍ය සපයා ඇති බැවිනි (සිග්නර් 1961).

මෝක්ෂය, පාපය සහ ආගමික ක්‍රියා ආචාරධර්මීකරණය

මම දැන් තවත් මූළික සංකල්ප තුනක් සළකා බලමි. ඒ නම්, මෝක්ෂය, පාපය හා ආචාර්ධර්මීකරණයයි. මෙහි ලා මගේ අරමුණ වන්නේ බෞද්ධ දේවවේදයේ ප්‍රධාන පාරවේදී ලක්ෂණ උදෙසා වූ තාර්කික පදනම පෙන්වා දීම ය.

මෝක්ෂයට මා දෙන නිර්වචනය නම්, 'ආගමික උපක්‍රම මගින් දුක ඉවත් කරලීමෙන් ලද පැවැත්මක් හෙවත්, තත්ත්වයක් ය යන්නයි. මා

පාපය යන පදය යොදන්නේ ආගමික ආචාරධර්ම උල්ලංඝනයටයි. ඒ හේතුවෙන් ම ආචාර්ධර්මීකරණය නැමැති අදහස ද ඉන් ගම්‍ය වේ. මා වෙබර් අනුව යමින් මේ අපූර්ව පාරිභාෂිතය භාවිත කරන්නේ මූලින් නිරාචාරවත් ආගමික සංකල්පවේදයක් තුළට ආචාරධර්මීය අගයයන් ප්‍රවිශ්ටවීමේ ක්‍රියාවලිය හැඳින්වීම සඳහා ය.

පුනර්භවය පිළිබඳ කිසි ම අදහසක් නොමැති අලිඛිත ආගම්වල විධිමත් පාරවේදීය රාමුවක් පළමුවෙන් සළකා බලමි. ඊළඟට, ආගම් පරිණාමය තුළ දී මෙම පාරවේදීය අදහස් ආචාරධර්මීය වන විට, ඒවාට වන්නේ කුමක්දැයි මම සළකා බලමි. ඉන්පසු, පුනර්භවනය පිළිබඳ සංකල්පයක් ඇති අලිඛිත ආගම් ගැන ද එබඳුම විමසීමක් කරමි. මුල සිට අගට ම මෙහි තර්කනය ආනුභවික ව නිරීක්ෂ්‍ය දත්තවලින් උප ලද්දුවක් වශයෙන් නොව, නිගාමීව ප්‍රකාශ කරනු ලැබේ.

පුනර්භවනයක් පිළිබඳ අදහසක් නැති අලිඛිත ආගම්වල ආචාරධර්මීකරණය.

පුනර්භවය පිළිබඳ න්‍යායකින් තොර, නොලියවුණු ආගම් ප්‍රධාන වර්ග දෙකකට බෙදිය හැකි ය. ඒවායේ පාරවේදය තුළ මෝක්ෂය පිළිබඳ අදහසක් නැද්ද යන කරුණ පදනම් කර ගෙන දුක නැමැති ගැටලුව හැඳින ගෙන එය මුළුමනින්ම ජය ගැනීමට සහ ආගම් කෝප ක්‍රමයක් සපයන ආගම් පද්ධති වලට මම 'මෝක්ෂාගම්' ප්‍රවර්ගය යටතේ ශ්‍රේෂ්ඨ ඓතිහාසික ආගම් මෙන්ම ඇතැම් ප්‍රාථමික ආගම් ද ඇතුළත් කරමි.

මම මෝක්ෂය මූලිකවම අවතරණ පාලියක් ලෙස ගණන් ගනිමි. සමහර ආගම්වල පද්ධති මනුෂ්‍යාත්මභාවය පමණක් නොව, ලෝකෝත්තරාත්මකභාවය ද පුද්ගලයා ගේ සමස්ත ජීවන චක්‍රයේ සන්තතික සිද්ධි මාලාවක් ලෙස සළකනු ලැබේ (හෝර්ටන් 1980, හර්ට්ස් 1960). එබඳු අවස්ථාවල දී මෝක්ෂය වූ කලී පුද්ගලයා විසින් ඉෂ්ට කර ගත් තත්ත්වයක්, පැවැත්මක්, තරාතිරමක් හෝ භවයක් වේ. එය වූ කලී අවසාන හෙවත් පරම තත්ත්වයකි. පුද්ගලයා අනෙක් හැම තරාතිරමක් ම පසුකර ඇති හෙයින්, අනාගතයෙහි දී ඔහු පත්වීමට පැතිය යුතු අන් තත්ත්වයක් නැත. එහෙයින්, උත්පත්තිය විසින් පුද්ගල ආත්මය යම්

වෙනත් ලෝකයක (අදෘශ්‍ය ලෝකය) සිට දෘෂ්‍යමාන මනුෂ්‍ය ලෝකයට මාරු කරනු ලැබේ. උත්පත්තියේ දී සිදු කෙරෙන අවතරණ පාලි මෙම අවදානම් සංක්‍රාන්තිය සිදුවීම පිණිස සහාය වේ. පුද්ගලයා මෙසේ මාරු වන මනුෂ්‍ය ලෝකය, වෙබර් හා පාසන්ස් දුක යන පදයට දෙන අර්ථයෙන්, දුක් සහිත ලෝකයකි. මනුෂ්‍ය ලෝකය තුළ පුද්ගලයාගේ ජීවිත කාලයේ දී ඔහුට දුක හසුරුවා ගැනීමට ආගමික, අභිචාරී හා වෙනත් විශ්වාස ද විධි ක්‍රම ද පිහිට වෙයි. මෙහිලා විශේෂයෙන් සාවද්‍ය වන්නේ පුද්ගලයා එක් එක් සමාජ තරාතිරමක සිට වෙනත් තරාතිරමකට මාරු කිරීමට ඉවහල් වන ඊනියා ජීවන සං-රටාව ය. එක් එක් සංක්‍රාන්තිය සංකේතාත්මක මරණයක් හා පුනර් ජන්මයක් ලෙස හෝ හර්ට්ස් කියනාකාරයෙන් බැහැර කිරීමකින පසුව, අභිනව තරාතිරමකට නිමේෂයක් ලෙස සැලකීමේ ගතියක් පවතී. තථ්‍ය මරණය සිදු වූ විට, පුද්ගලයා යළි මළවුන්ගේ අදෘශ්‍ය ලෝකයට මාරු කිරීමට අවමඟුල් සිරිත් උදව් වේ.

ආත්මයන්ගේ මෙම ප්‍රවාදී සමාජය හෙවත්, 'පරලොව' නිමැවී ඇත්තේ කෙසේ ද? හර්ට්ස් ඉදිරිපත් කරන අදහස් අනුව, මෙම නිමැවීම පුද්ගලයාගේ ඍජු අත්දැකීමට ලක් වූ තථ්‍ය මනුෂ්‍ය සමාජයක සමාජ ව්‍යුහයක් මත යම් අයුරින් පිහිටා තිබිය යුතු ය. මානව විද්‍යාත්මක සාක්ෂ්‍ය මේ කරුණ සනාථ කරයි. සාමාන්‍යයෙන් පරලොවට ලෞකික සමාජය ව්‍යුහයේ හෝ ලෞකික තථ්‍යතාවේ පරමාදර්ශී ස්වරූපයක හෝ ස්වලක්ෂණ ඇතැයි, අදහනු ලැබේ.

මගේ වර්තමාන අරමුණ සඳහා මෙම නිදර්ශයේ අවශ්‍යම ලක්ෂණය නම් මෙයයි: මුළින්ම එනම්, උත්පත්තියේ දී පුද්ගලයා මාරු කරන ලද මනුෂ්‍ය ලෝකය දුකින් පාලිත ලෝකයකි: මරණයේදී ඔහු මාරු කරනු ලබන ප්‍රවාදී ලෝකය සියලු දුක් ඉවත් කරන ලද ලෝකයකි. දුක නැමැති සමස්ත ගැටලුව හුවා දක්වන හා එහි සංක්ෂේපය ද වූ මරණය, දුක ඉක්මැවී, පරාජය වන තැන ද වන්නේ ය (මැලිනව්ස්කි 1955: 477-53).

ප්‍රාථමික මෝක්ෂය පිළිබඳව මෙහි දැක් වූ නිදර්ශය දුක නැමැති ගැටලුවේ සමූල විසර්ජනයකින් උපලක්ෂිතය. ක්‍රියාකරුගේ මෙලොව හැසිරීමේ ගුණය නොතකා, දුක වෙනුවෙන් හානිපූරණයක් හෙවත් වන්දියක් පරලොව දී ප්‍රදානය කෙරේ. පරලොවෙහි කේත රේඛනයට ආචාරධර්මීය සැලකැවීම් බලපාන්නේ නැත. දොලොව අතර පූර්ණ

ධ්‍රැවතාවක් පවතී: ජීවමානයන්ගේ මනුෂ්‍ය ලෝකය දුක සහිත ලෝකයයි. මළවුන්ගේ ප්‍රවාදී ලෝකය දුක මුළුමනින් ම ඉවත් කළ ලෝකයකි. දේව ක්ෂමාව *සර්ට්ටපුඩෝ සැලුටිස්,* මෝක්ෂය වූ කලී වරප්‍රසාද ලදුවන්ට වත් ගුණවතුන්ටවත් සීමා වූවක් නොව, සියල්ලන්ටම තර කරන ලද්දකි. ස්වර්ග රාජ්‍යය සාන්තුවරයාටත්, පව්කාරයාටත් එක සේ හිමි ය. තර්කානුකූලව, දුක නැමැති ගැටලුවට මේ සා සමූල විසර්ජනයකින් පරලොව පාරාදීසයකි යන හැඟීමක්, ඉලක්කය නොවරදින දෙව්ලොවක්, මෙලොවින් චුත වූ සියලු ආත්මයන්ට සදාකාලික වූ ද, සම්පතින් හා සැපතින් ආඪ්‍ය වූ ද ස්ථානයක් ගම්‍ය වන්නේ ය. හර්ට්ස් මෙම අදහස මැනවින් දක්වයි:

> මළ පුද්ගලයා එක් එක් සමාජය සිය අනුරුවින්ම නිමවන මෙම ආත්මයන් උදෙසා වූ ප්‍රවාදී සමාජයට ඇතුළු වේ. එහෙත් දිව්‍ය හෝ අන්තර්භෞම හෝ පෘථිවිපුරය හුදු කුඩා අනුකෘතියක් නොවේ. සමාජය මරණින් එහා ද යළි නිමැවීමෙන්, මෙම පෘථිවි තලයෙහි සාමූහික ඉච්ඡාවේ නිදහසේ ගමනට නිරන්තරයෙන්ම බාධාකරන, බාහිර අවහිරතාවලින් හා භෞතික අවශ්‍යතාවලින් නිදහස් වන්නේ ය. උදක් සිතෙහි පමණක් පැවතීමේ හේතුවෙන්ම පරලොව සියලු සීමාකිරීම් වලින් විමුක්තය. එය පරමාදර්ශයේ රාජ්‍යය වන්නේ ය. නැතහොත් විය හැකිය. පරලොවෙහි, "ගොදුරු සුලබ දඩබිමෙහි දඩයම් සතුන් නිරත්තරයෙන්ම බහුල නොවීමටත්, ආගමික ගීතිකා කෙරෙහි උත්සුක ඉංග්‍රීසි ජාතිකයාට සනාතන ජීවිතයෙහි හැම දවසම ඉරිදාවක් නොවීමටවත්, කිසිම හේතුවක් තවදුරට නොමැත..." (හර්ට්ස් 1980: 79).

මෙම නිදර්ශයට ඉතා සම්පව අනුකූල වන ආනුභවික නොලිව් මෝක්ෂාගම් සමහර විට එතරම් සුලබ නැත. ප්‍රාග්මික මෙලනීසියාවේ බොහෝ වත්මන් ආගම්වල මෝක්ෂය පිළිබඳ කිසිදු හැඟීමක් නැත. ප්‍රජානන මට්ටමේ දී දුකට අර්ථයක් දෙතත්, දුක නැමැති ගැටලුවට සමූල විසඳුමක් නොදෙන පරලෝකාශ්‍රිත සංකල්ප ඇතැම් ඒවාට තිබේ. මෙම අති සරල පාරාවේදී සංකල්ප නානා වර්ගය විය හැකිය. ඒවා අතර පහත සඳහන් වර්ග ඇතුළත් ය:

(අ) පරලෝකයට සවිස්තර කේත රේඛයක්වත් සමාජීය පර්යායයක් වත් නැත. මළගිය ඇත්තෝ නොපැහැදිළි ව්‍යුහ රහිත විස්මෘතික තලයක ඉබාගාතේ යති.

(ආ) මළවුන්ගේ ලෝකය ලෞකික සමාජයේ ව්‍යුහගත පිටපතක් වාගේම ය. නිදඃ ට්‍රිකෝපියානු ස්වර්ගයේ ද මොලොවෙහි මෙන් වංශ ඇත. හවායිහි ආදි වාසීන්ගේ ස්වර්ගයෙහි පෘථුල පන්ති ව්‍යුහයක් තිබිණි. මේ අයුරු තව නිදසුන් ඇත.

(ඉ) ප්‍රාථමික මෝක්ෂ නිදර්ශයේ විචල්‍යයක්. ව්‍යාභිචාරය වැනි ක්‍රියාවලට පැනවූ තහංචි කැඩූ අය මරණින් මතු යම්බඳු නිරයකට යැවෙන අතර සෙස්සෝ දෙව්ලෝ යති.

මේ සියලු නොලියන ලද පාරවේදී විශ්වාසවල එක් පොදු ලක්ෂණයක් තිබේඃ පාපය (මේ පදය "සදාචාරයේ ආගමික ආචාරධර්ම උල්ලංඝනය කිරීම" යි, යන අර්ථයෙන් ගත් විට) නැමැති සංකල්පයක් නොමැති, පාපයට මෙම අර්ථය දුන් විට, ආගමික ජීවිතයේ ආචාරධරමීකරණයක් පෙර තිබිණැයි ගම්‍ය වේ. සාමාජීය ක්‍රියා සෑම කල්හිම ප්‍රතිමානවකව අනුදත් වුවත්, බොහෝ ප්‍රාථමික සමාජවල මෙබඳු ප්‍රතිමානක අනුදැනුම බොහෝ දුරට පරායත්ත වන්නේ ආගමික ආචාරධර්මයකට වඩා ගිහි ආචාර්ධර්මයක් කෙරෙහිය. ලිඛිත ශිෂ්ටාචාරයේ ශ්‍රේෂ්ඨ ඓතිහාසික ආගම්වල ආචාරධර්මීය ජීවිතය ආගමෙහි කෙතරම් ක්‍රමවත්ව සැබැඳි ඇත් ද කිවහොත්, ආචාරධර්මයේ හෝ සදාචාරයේ පිළිවෙතක යම් උල්ලංඝනයක් වෙතොත් ඒ හා සමඟම ආගමික පිළිවෙතක් උල්ලංඝනයක් සිදු වේ. එහෙත් නොලිව් සමාජවල ආචාරධර්ම පිළිවෙතක උල්ලංඝනය බොහෝ සෙයින් ආගමින් ස්වායත්ත ව පවතින්නකි. නිදසුන් වශයෙන්, පරදාර සේවියා *ආචාරධර්ම* ප්‍රතිමානයක් උල්ලංඝනය කළ බව ඉඳුරාම අනිවාර්යයව පිළි ගැනෙතත්, මෙම හේතුවෙන් ඔහු හැම විටම *ආගමික* ප්‍රතිමානයක් උල්ලංඝනය කළේ යයි ගම්‍ය නොවේ. අන් තැන් වල දී මෙන්ම නොලිව් සමාජවල ද ආගමික ප්‍රතිමාන හා වෛදික යුතුකම් උල්ලංඝනය කිරීම නිතරම සිදුවෙතත්, මෙබඳු ක්‍රියාවලට හිමි අධිස්වාභාවික දඬුවම බොහෝ විට සළකනු

ලබන්නේ තහංචි උල්ලංඝනයේ දී මෙන් ස්වයංක්‍රිය ප්‍රතිඵලයක් ලෙස හෝ කෝපාවිෂ්ට දෙවියකු, අවතාරයක් මළගිය ඥාතියකු වැන්නකුගේ ඍජු මැදිහත්වීමේ ප්‍රතිඵලයක් ලෙස හෝ ඇතිවන ක්ෂණික පලදීමක් වශයෙනි. ආචාරධර්මීය පද්ධතිකරණයේ සාපේක්ෂ අවිද්‍යමානභාවය නොලියන ලද ආගම්වල පොදු ලක්ෂණයකි.

එසේ නම්, ආගම් *පරිණාමයේ* දී ආගමික ජීවිතයේ *ක්‍රමික* ආචාරධර්මීකරණයක් මතු වන්නේ කෙසේ ද? මෙහිලා වැදගත් පද නම්, 'ක්‍රමික' හා 'පරිණාමයයි'. මේ වර්ගයේ වර්ධනයක් සඳහා වුවමනා වන අවශ්‍ය හා ප්‍රමාණවත් තත්ත්ව කවරේදැයි අපි නොදනිමු. ආගමික ක්‍රියාවල ක්‍රමික ආචාරධර්මීකරණය සමපේක්ෂණීය ආගමික කාර්යයන්හි නියුක්ත අධිවිශේෂිත පූජක සංහතියකගේ කර්තව්‍යය මඟින් සිදුකළ හැකිවා සේම, ආචාරධර්මීය අනාගත වාක්‍ය පහළවීමේ හෝ චින්තනය ක්‍රමවත් කරන එබඳු වෙනත් මාර්ග ඇතිවීමේ හෝ ප්‍රතිඵලයක් විය හැකිය. ලිඛිත සම්ප්‍රදායයක් තිබීම ආචාරධර්මීය චින්තනය ක්‍රමවත් කිරීමට රුකුළක් වන බව ඒකාන්ත වුවත්, ආචාරධර්මීය චින්තනය ප්‍රාග්-ආචාරධර්මීය චින්තනයෙන් වෙන් කරලන සවාධි සාධකය හුදෙක් අක්ෂරඥානය ම නොවේ. සංවර්ධනයේ අනුමික අවස්ථා දෙකක්, එනම් අනේක පරිණාමයට පත් නොවූ ආචාරධර්මීය අවස්ථාවක් ද යනුවෙන් වූ අවස්ථා දෙකක්, විස්තර කිරීම පිණිස සරල විස්තරාත්මක අර්ථයකින් පරිණාමය යන අදහස අප විසින් භාවිත කිරීම, මෙහි ලා ප්‍රමාණවත් වේ. යම් තැනක ආගමික ජීවිතය ආචාරධර්මීය කළහොත්, එතැන *පාපය* ද, එහි ප්‍රතිපක්ෂය වූ *පින* ද යන සංකල්පයක් වර්ධනය වනු ඇත. පාපය වූ කලී, ආගමික නියමයක් උල්ලංඝනය කිරීමේ ප්‍රතිඵලයකි. පින් සිදුවන්නේ ආගමික ආචාරධර්මාත්මක ප්‍රතිමානකයන්ට අනුකූළ වීමෙනි. මේ දෙක ම ක්‍රියාවේ තක්සේරුවකි. එහෙත්, ලෞකික තක්සේරුවකින්, ආගමික තක්සේරුවකට පරිරූපණ කරනු ලැබ ඇත. ආගම් ක්‍රමවත්ව ආචාරධර්මීය වන පරිදි කවර හෝ නොලියන ලද ආගමික නිදර්ශයකට පාපය හා පින යන අදහස් ඇතුළත් කළහොත්, සියල්ලන්ටම ලබා ගත හැකි තනි දෙව්ලොවක් ලෙස පරලොව තවදුරටත් නොපවතිනු ඇත. එසේම, එයට ලෞකික සමාජයේ ප්‍රතිකෘත ස්වරූපයක් ලෙස තවදුරටත් පැවතීමට ද නොහැකි ය. පරලොව පිළිබඳ සියලු විශ්වාස ආචාරධර්මාශ්‍රිත කළ යුතු

වේ. මෙහි අවම ප්‍රතිඵලය නම් පරලොව භද්‍ර ලොව (ස්වර්ගය) හා නරක ලොවක් (අපායක්) යනුවෙන් දෙකඩ කරන්ට සිදුවීම ය. පින්වත්හු පළමු කී තැනට ද පව් කාරයෝ දෙවනු කී තැනට ද යති. මෙවැනි වර්ධනයක් ඊළඟට *පාරිකෝෂයේ* ආපතිකතාව නැමැති මූලධර්මය බිහි කරයි. එනම්, ස්වර්ගයට පිවිසීම හෙවත් මෝක්ෂ ප්‍රාප්තිය, පුද්ගලයකු මෙලොව ජීවිතයේ දී කරන ක්‍රියාවල ගුණය හා ආයක්තව පවතී. පාප ක්‍රියා කිසිදා දුක නිරෝධය කිරීමට සමත් වන්නේ නැත. ඒවායින් මොලොවේ දී කවර කෙටිකාලීන ප්‍රතිවිපාක ඇති වුවත්, ඊට සාධාරණ වන්දියක් ලෙස පරලොවෙහි (එනම්, නිරෙයහි) විඳින දුක වැඩි කිරීමටම හේතුභූත වනු ඇත.

මෙසේ කවර හෝ නොලිව් මෝක්ෂාගමන ආචාරධර්මීකරණයට දැන්මම පවත්නා ස්වර්ගයකට අපාය පිළිබඳ අදහසක් එකතු කිරීමක් ද ඇතුළත් යැයි, මෙයින් අපට නිගමන කළ හැකි ය. නොලියන ලද මෝක්ෂා රහිත ආගම්වල ආචාරධර්මීකරණයට පරලොව ගැන මධ්‍යස්ථ අගය ඇති අදහස් දේව ලෝකයට (හෝ දේව ලෝකවලට) හා අපායට (හෝ අපායවලට) පරිරූපනය කිරීමක් ඇතුළත් වේ.

දෙව්ලොව හා අපාය හෙවත් භද්‍ර හා අභද්‍ර පරලොව එකිනෙක ප්‍රතිවිරුද්ධ ය. දෙව්ලොව මෝක්ෂයට හෙවත් දුකෙහි විසර්ජනයකට සමාන ය. අපාය මෝක්ෂය අහිමි වීමට හා දුක වැඩි වීමට සමාන ය. මෙම ප්‍රතිවිරෝධය පාපයෙහි හා පිනෙහි අනේකාර්ථ තාර්කිකව ගැළපීමේ හේතුවෙන් එනම් පුණ්‍ය ක්‍රියාවක්, එහි ස්වභාවයෙන්ම, පාපී නොවන්නා සේ ම පාප ක්‍රියාවක්ද නොවීමේ හේතුවෙන්, ඇති වන්නේ ය. ඒ අයුරින් , දෙව්ලොවේ හා අපායේ පාරලෞකික හානිපූරණය ද එකිනෙක වෙන් වෙන්ව අන්‍යෝන්‍ය විරෝධීව පවතී, පුද්ගලයා ගැලවෙයි, නැතහොත් නොගැලවෙයි. (මෝක්ෂය ලබයි හෝ නොලබයි) දෙව්ලොවේත් අපායේත් එක විට සිටීමට බැරි ය. මෙය හැම විටම 'හෝ/නැතිනම් යන වරණයෙන් යුක්ත ය. එබැවින් මෙම ලෝක බොහෝ විට ධ්‍රැවාන්ත දෙකක පිහිටි සේ සැළකීම අහඹු සිද්ධියක් නොවේ. දෙව්ලොව ඉහළත්, අපාය පහළත් පවතින කල තරු ගහණ අහසේ දීප්තිය, පාතාලයේ අඳුරු අගාධය හා ප්‍රතිපක්ෂව පවතී.[3]

දෙව්ලොවට හෝ අපායට ඇතුළුවීම පුද්ගලයාගේ මෙලොව ක්‍රියාවන්හි ආචාරධර්මීය ගුණය මත රැඳී පවත්නා හෙයින් පරලොවෙහි දී තමන්ට තිසි තැනට පුද්ගලයකු පත් කෙරෙන්නේ කෙසේදැයි අප විමසිය යුතු ය. තාර්කික ව, ප්‍රධාන විකල්ප දෙකක් තිබේ:

(1) පුද්ගලයකු අපායේ දී තම පව්වලට වන්දි ගෙවා දෙව් ලොවේ දී ස්ථිර සැපත විඳියි. එනම්, මෝක්ෂය ලබයි.

(2) අධිස්වභාවික බේරුම්කරුවකු විසින් හොඳ (පින්) හා නරක (පව්) එකිනෙකට කිරා බලා සසඳා පුද්ගලයාගේ ඉරණම නියම කරනු ලබයි.

මනෝ විද්‍යාත්මක ව විෂය හේතු නිසා ම, මෙම විකල්ප වලින් දෙවැන්න ආනුභවික අවස්ථාවක් ලෙස හමුවීම උගහට ය. එසේ හමුවිය හැක්කේ, පුද්ගලයා අපායේ කලක් වන්දි ගෙවා යළිත් දෙව්ලොවට පිවිසීමේ අවසාන කොන්දේසියක් ද, දේව ධර්මයට ඇතුළත්ව තිබුණ හොත් පමණි. පළමු වන හා තුන්වන විකල්ප දෙකම සදාකාලිකවම සියලු දුක් ඉවත් කළ දෙව්ලොවක් පිළිබඳ අදහස හා ගැළපේ. ධර්මිෂ්ටයන්ට අනන්ත සැපයෙන් වාසය කළ හැකි ය.

පුනරාත්මභවයක් පිළිබඳ අදහසක් ඇති අලිඛිත ආගම්වල ආචාරධර්මීකරණය

ඉහත විස්තර කළ තත්ත්වයන් අදාළ වන්නේ, පුනරාත්මකභවයක් පිළිබඳ න්‍යායක් නොමැති නොලියන ලද හා ශිෂ්ට ආගම්වලට පමණි. පුනරාත්මකභාවය පිළිබඳ ධර්මයන් සමග ආදි මුතුන් මිත්තන් වන්දනය ද සම්බන්ධ වූ කල්හි මීට වෙනස් වූ පාරචේදී වර්ගයක් වර්ධනය විය හැකි ය. මෙවන් අවස්ථාවල මිය ගිය පුද්ගලයා, සිය ආදි මුතුන් මිත්තන්ගේ ලොවට කලකට මාරු කරනු ලැබ, ඉන් කලකට පසු මනුෂ්‍ය ලෝකයෙහි පුනරාත්මයක් ලබති යි කල්පනා කරනු ලබයි. මෙහිලා ද පරලොව පිළිබඳ ප්‍රතිග්‍රාහිත ව්‍යුහය හර්ට්සියන් (පාරාදීය වර්ගයේ හෝ තථ්‍ය මනුෂ්‍ය සමාජයේ සමාජීය ව්‍යුහය අනුකරණය කරන වර්ගයක් විය හැකි ය.

මුලින් කී අවස්ථාවෙහි ස්වර්ගය වූ කලී, පාරිතෝෂික දෙව්ලොවකි. එහෙත්, 'ආත්මය' එහි සදාකාලිකව නොසිටී. එය තාවකාලිකව පෘථිවියට

පැමිණීම පිණිස, දෙව්ලොවින් පිටවී පසුව යළිත් එම දෙව් භවනට ඇතුළු වේ. ආත්මය අනිවාර්යයෙන් ම ඇතුළු වන්නේ දුක් රහිත ප්‍රවාදී ලොවක් වශයෙන් ව්‍යුහය තවමත් නොවෙනස් ව පවත්නා එම දෙව්ලොවටම ය. දෙව්ලොව තවමත් මෝක්ෂය හා සමාන ය. මෝක්ෂය ලැබීමේ නියතතාව සැම දෙනාටම සහතික කෙරේ. එහෙත්, මෙම රටාව තථ්‍ය දේවාභියෝගයක් ඉදිරිපත් කරයි. එබැවින්, එහි ආනුභවික සන්නිකර්ෂණයන් විරල විය යුතු ය. එක් එක් මනුෂ්‍ය ආත්ම අවසානයේ දී ආත්මය දුකින් මිදුණු දෙව් ලොවකට සැපත් වේ නම්, එම ආත්මය දුකින් පිරුණු ලෝකයක යළි ඉපදීම තර්කානුකූල නොවීම මෙහි ලා මතුවන පරස්තාවයි. ඒ නිසා ආනුභවික අවස්ථා සියල්ලෙහිම හෝ වැඩි ගණනක පුනර්ජන්මය පිළිබඳ ආගමික න්‍යායන් පාරාදීසය පිළිබඳ කවර ධර්මයකින් වුවද වියුක්ත බව අපට බලාපොරොත්තු විය හැකි ය. හැම පුද්ගලයා ම මරණින් මතු උපදින්නේ දුක ඉවත් නොකළ තවත් ලෝකයක ය. මෙම නොපිරිපුන් අපර ලෝකයෙහි තාවකාලිකව නතර වී සිට ඔහු යළිත් මනුෂ්‍ය ලෝකයෙහි උපදිනු ඇත. මේ කවර අවස්ථාවෙහිත් මූලධර්ම වශයෙන් අවිච්ඡින්නතා උදක් ම චක්‍රීය ව්‍යුහයක් දක්නට ලැබේ.[4] එහෙත්, මෙහි කියන ලද කරුණු අදාළ වන්නේ, ආචාරධර්මීකෘත නොවූ නොලියන ලද පුනරාත්මභාව අදහන පාරවේදයන්ට පමණි.

නොලියන ලද පුනරාත්මභාව ආගමක් ආචාරධර්මී කළ විට, වෙනත් පාරවේදී ප්‍රතිවිපාක කුලකයක් තාර්කිකව උද්ගත වේ.

(අ) ඉහත 1185 වැනි පිටුවෙහි සලකා බලන ලද අවස්ථාවෙහි මෙන්, යටත් පිරිසෙයින්, එකක් පලදීමේ ලෝකයක් (අපාය) ද එකක්, පාරිතෝෂක ලෝකයක් (දෙව් ලොව) ද යනුවෙන් ප්‍රවාදී ලෝක දෙකක් හෝ වැඩිය සිටින පරිදි පරලොව ආචාරධර්මී කළ යුතු ය. මෙබඳු පරලෝක නියම ගණන සාමාන්‍යයෙන් මේ ලෝකයේ සමාජ පද්ධතියේ ස්වභාව මත රැඳී පවතී. නිදසුනක් වශයෙන් ගතහොත්, කුල භේදය සහිත සමාජ ව්‍යුහයක් තිබෙන හින්දු ආගමෙහි එලදීමටත්, පාරිතෝෂයටත් කැපවුණු බහුස්තරගත ප්‍රවාදී ලෝක තිබේ.

(ආ) මනුෂ්‍ය ලෝකයෙහි පුනර්ජන්මයක් තිබෙන හෙයින් පාරිතෝෂිකයෝ ආපතිකතාව (පව් හා පින්) පිළිබඳ මූලධර්මයෙහි යහපත්

පුනර්ජන්මයක් ද කරන පුනර්ජන්මයක් ද පිළිබඳ අදහසක් ඇතුළත් විය යුතු ය. මෙයත් පුද්ගලයා ගේ මෙලෝ ක්‍රියාවල ගුණය පදනම් කර ගනී. තර්කයේ දී මේවා මේ ලෝකයෙහි පූර්ව ජන්මවල කර්ම ක්‍රියා විය යුතු ය. වෙනත් ලෙසකින් කිව හොත්, මනුෂ්‍ය ලෝකයත් එලදීමට හා පාරිතෝෂයට කැපවුණු ලෝකයක් විය යුතු ය.

(ඉ) එසේ නම්, සංසාරය (ජන්ම හා පුනර්ජන්ම සංඛ්‍යාත ජීවිත රාමුව) තුළ පරම මෝක්ෂය ඉටු විය හැකි නොවේ. දෙව්ලොව සියලු දුකින් මිදුණු ස්ථිර වාසස්ථානයක් නොවන හෙයින්, තවදුරටත් දුක ඉවත් කර ලිය නොහේ. දෙව් ලෝ ගිය හැම පුද්ගලයාම දුකින් පිරි ලෝකයක් වූ මනුෂ්‍ය ලෝකයට හැම විටම යළි තල්ලු වී යයි. පෙර ජන්ම කාලවල ක්‍රියා අනුසාරයෙන් දුක ආචාරධර්මාශ්‍රිත කර තිබෙන හෙයින් ද, දුක මනුෂ්‍ය ජීවිතයේ අනිවර්ය අනුබද්ධයක් හෙයින් ද, මෙවැනි පාරවේද වර්ගයක් තුළ දෙව්ලොව මෝක්ෂය හා කිසිවිට සමාන නොවන්නේ ය. වැඩිම වශයෙන් කිවහොත්, එය දුක ඉවත් කිරීමක් නොව, දුක තුනී කිරීමක් පමණි. එහෙත්, දුක මෝක්ෂයෙන් කෙළවර නොවන්නේ මේ 'දෙව්ලොව' මෝක්ෂය දුක් නිවාරණය යන සමීකරණය බොරු වෙයි. එසේ නම්, මෝක්ෂය යුත්තේ අවිච්ජින්නතා චක්‍රයෙන් පිටත ය. පුද්ගලයා ගේ අරමුණ විය යුත්තේ, විෂම සංසාර චක්‍රයෙන් ඉවතට පැනීම ය. මේ කරුණෙහි ලා හින්දු, ජෛන හා බෞද්ධ යන ඊනියා උසස්තර ආගම් සුවිශේෂව 'අපූර්ව' නොවේ. ඒවායේ පාරවේදී විශේෂතා වන්නේ, නොලිවි පුනරාත්මභාවී පූර්වස්ථ ආගම් වර්ගයකට පාපය හා මෝක්ෂය පිළිබඳ අදහස් ඇතුළත් කර කවර හෝ අවස්ථාවක තාර්කික ව අපේක්ෂිත ආවශ්‍යයක ප්‍රතිවිපාක ය.

එකම සංස්කෘතික පරිශෘතියක් තුළ 'පාපය' 'පින්' 'මුතුන්මිත්තු පුනරාත්මභාවය' හා 'චක්‍රීය අවිච්ජින්නතාව' යන අපේ පද වලට අනුරූප අදහස් සංදාමනයක් අපට හමු වන තැනක් ඇතොත්, තර්කානුකූලව *මෝක්ෂය* සාක්ෂාත් කර ගත හැක්කේ, ජන්ම හා පුනර්ජන්ම පිළිබඳ සාමාන්‍ය සන්තතියෙන් සම්පූර්ණයෙන් ඉවත් වීමෙන් පමණි.

මෙවන් පද්ධතියක් තුළ පුද්ගලයා යහපත් හා නරක ප්‍රවාදී ලෝකවලට මාරු කළ විට, එහි ඔහුගේ නැවතීම තාවකාලික වන පරිදි සංසාරයේ චක්‍රීය ව්‍යුහයක් එම පුනරාත්මභාව න්‍යායයට අදාළ ව පවතී. පසුව ඔහු මනුෂ්‍ය ලෝකයට යළි මාරු වේ. මෙම ක්‍රියාදාමය ජන්ම හා පුනර්ජන්ම පිළිබඳ අනන්ත චක්‍රයක් ලෙස, අඛණ්ඩව පවතී. එහෙත්, මෙය ආචාරධර්මීකෘත නොවූ මුතුන්මිත්තු පුනරාත්මභාවයන් පිළිබඳ ප්‍රාථමික න්‍යායන්හි මෙන් සපුරා සංවෘත චක්‍රයක් නොවේ. ට්‍රොබ්‍රියැන්ඩ් සමාජය වැනි සමහර ප්‍රාථමික සමාජවල අද ජීවතුන් පෙර විසූ මුතුන් මිත්තන්ගේ ආත්මයන් ගේ සෘජු පුනරාත්මයන් බව අදහනු ලැබේ. මීට ප්‍රතිපක්ෂ ව, 'ආචාරධර්මීකෘත පුනරාත්මභාව' ආගම් වර්ගයට හොඳම ඓතිහාසික නිදසුන් වූ හින්දු හා බෞද්ධ ආගම්වල, පුද්ගලයකුට ස්වකීය කර්මයේ ප්‍රතිඵලයක් වශයෙන් ගමන් කළ හැකි සියක් ගණන් දෙව්ලෝ, අපාය හා විවිධ ආත්මභාව තිබේ. එක් පුද්ගලයකු යළි මෙලොවට ඒමට පෙර මෙබඳු ලෝක ගණනාවක සැරිසරයි. මෙසේ ආපසු පැමිණෙන්නා ද මනුෂ්‍යාත්මයන්ම ලැබිය යුතු නැත. පක්ෂියකු, මෘගයකු හෝ භූතයකු විය හැකි ය. ආචාරධර්මාත්මක හානිපූර්ණ හා පාරිතෝෂක සහිත මේ ප්‍රවාදී සමාජ බාහුල්‍යය ප්‍රාථමික ආකෘතියේ සපුරා සංවෘත චක්‍රය සිඳලමින්, අසම්බන්ධ චක්‍රීය ශ්‍රේණියක් වේ. එසේ වුවත්, ඓතිහාසික බෞද්ධ, හින්දු හා ජෛන යන ආගම් තුනෙහිම සංසාරය දැනුදු චක්‍රයක් සේ සැලකේ. එබැවින් මෙම ආගම්වල ආගමික සංකේතනයෙහි චක්‍රය, යාඥා චක්‍ර, ශූන්‍යය (රික්තය, බින්දුව යන සංකල්පය වර්ධනය වූයේ මෙයිනි) ගුප්ත මණ්ඩල ආදී රූපක ඉමහත් අර්ථයකින් යුක්ත ය.

කරුණු යළි සිහිපත් කිරීමට: ආචාරධර්මීකරණය ආගමික පරිණාමයේ සංසිද්ධියක් ලෙස, මම ප්‍රතිග්‍රහණය කරමි. ලියන ලද සමාජයේ ආචාරධර්මීය ආගම් ඊට පෙර පැවති නොලියනු ලැබූ ආචාරධර්මීකෘත නොවූ ස්වරූපයකින් වර්ධනය වූවකි.

දැනට පවත්නා නොලියන ලද ආචාරධර්මීකෘත නොවූ ආගම් අතර පුනරාත්මභව න්‍යායක් ඇති හා නැති යනුවෙන් වර්ග දෙකකි. මෙම පුළුල් වර්ග එකිනෙක ආචාරධර්මාශ්‍රිත කිරීමෙන් වෙනස පාරභේදී ප්‍රතිවිපාක තාර්කිකව ගලා එයි. පළමු වර්ගය ආචාරධර්මාශ්‍රිත කිරීමෙන් අපායක් ද, දෙව්ලොවක් ද නිමැවේ. මේවාට පිවසීම පුද්ගලයෙකුගේ

මෙලෝ ක්‍රියාවල ගුණය මත රැඳී පවතී. මෙම වර්ගයෙහි 'දෙව්ලොව+මෝක්ෂය+දුක් නිවාරණය' යන සමීකරණයට තාර්කික ව (හා මට හිතෙන හැටියට ආනුභවික ව ද) වර්ධනය වීමේ හැකියාවක් තිබේ. දෙවැනි වර්ගයේ ආචාරධර්මාශ්‍රිත කිරීමෙහි මෙම සමීකරණය සාවද්‍යවන්නේ පසු පුනර්ජන්මයක දී දුකෙහි ආචාරධර්මගත පැවැත්මක් ඇති නිසා ය. එබැවින්, මෙම අවස්ථාවෙහි හින්දු, බෞද්ධ හා ජෛන ආගම්වල මෙන් මෝක්ෂය සෙවිය යුත්තේ, සාමාන්‍ය සන්තතික චක්‍රයෙන් පිටය.

බුද්ධාගමෙහි පාපය හා මෝක්ෂය

පාපය හා මෝක්ෂය පිළිබඳ බෞද්ධ ධර්මයේ නියමය මෙසේය: සංසාරය හෙවත් සමස්ත සන්තති චක්‍රය දුක යනුවෙන් නිර්වචනය කර තිබේ. මෙහි දුක යනු වේදනාව වැනි සරල පදයකින් ලැබෙන අර්ථයට වැඩි යමක් වේ. එය අනිත්‍යය පිළිබඳ වඩා පුළුල් දාර්ශනික අර්ථයක් දනවයි. එහෙයින්, ප්‍රීතිය හා සියලු කාම සම්පත් ද, ඒවායේ අනිත්‍යතාවේ හේතුවෙන් දුකෙහි අංශය. දුකෙහි විවිධ ස්වරූප සියල්ලම එක සමාන යයි, මෙයින් අදහස් නොකෙරේ. අනෙක් අතට මෙහි ආකෘතිය කර්මය හෙවත් ආචාරධර්මීය ක්‍රියාව මත රැඳී පවතී: පුණ්‍ය කර්ම යහපත් ප්‍රතිඵල ගෙන දෙන අතර, පාප කර්ම අයහපත් ප්‍රතිවිපාක ගෙන දේ. එහෙයින් පුද්ගලයකු ගේ ජීවිත ඉරණම හෙවත්, දෛවය හොඳ හෝ නරක කර්මය විසින් මුළුමණින්ම තීරණය කෙරේ. දාර්ශනික අර්ථයෙන් ගත් විට, සියලු කර්මජ ක්‍රියා දුකෙහි මුහුණු වර ගනියි. ඒ නිසා දුක ඉවත් කිරීම (මෝක්ෂය) කර්මය ඉවත් කිරීමෙන් සමන්විත ය. එලෙසින් අවිච්ජින්නතාවේ පෙරට ගලා යාම අවහිර වේ. මෙය වූ කල, සංසාරයෙන් හා දුකින් නිශ්ඨාවට ම විමුක්තිය ලැබීම හෙවත් මෝක්ෂය හෙවත් නිර්වාණයයි.

"රහත් බව (නිවන් මඟ අවබෝධ කර ගත් පුරුෂයකු වීම) පතන්නකු කුසල රැස් නොකළ යුතුය". බුදුරජාණන්වහන්සේගේ මෙම සුප්‍රකට දේශනයට අනුව පහදා දිය හැකි ය. බොහෝ ඓතිහාසික ආගම්වල මෝක්ෂය අත්වන්නේ පින් කරන්නන්ට ය. බෞද්ධාගමෙහි එසේ නොවේ. පව් කරන්නා නිති ආත්මවල යළි යළි උපදින නිසා, නිවන් අවබෝධ කර ගැනීමට අසමත් වේ. එසේම පින් රැස් කරන්නා උසස් භවයන්හි (දෙව්ලෝ)

යළි යළි උපදින නිසා, ඔහුට පවා නිවන් සාක්ෂාත් කළ නොහැකි ය. මෝක්ෂය අත්පත් වන්නේ, මුළුමණින්ම සසරින් ඉවත් ව, නැවත ඉපදීම නිවාරණය කරන පුද්ගලයාට පමණි. නිර්වාණය සාක්ෂාත් කළ හැක්කේ භාවනා, සමාධි හා චේතනාව මගින් පමණක් පිවිසිය හැකි ආර්යාෂ්ටාංගික මාර්ගය ඔස්සේ ය. මෙම මඟ ගැනීමේ තීරණයට එළඹීම පිණිස බුද්ධි ප්‍රභාවවත් එම මඟ පිළිපන්ව ගමන් කිරීමට චේතනා ශක්තියවත් පව්කාරයකුට නැත. එබැවින් මෝක්ෂ *මාර්ගයට* ඇතුළුවීම පිණිස යහපත් කර්ම කර තිබිය යුතු ය. මෙසේ කිරීමෙන් පසු හොඳ හා නොහොඳ යන *දෙවර්ගයේම* කර්ම නොකිරීම සඳහා සියලු ප්‍රයත්නම යොමු කළ යුතු ය. න්‍යායික ව නම් ගිහියකුට පවා නිර්වාණය සාක්ෂාත් කළ හැකි ය. එහෙත්, මෙහි ප්‍රායෝගික දුෂ්කරතාව සාධර්මික බෞද්ධ ග්‍රන්ථ පවා පෙන්වා දෙයි. කර්තෘක පුද්ගලයා සත්‍යයෙන්ම හොඳ නොහොඳ කර්ම රැස් කර ගැනීම, ගිහි ජීවිතයේ අන්තර්කාලීන ස්වභාවයකි. බුද්ධ ධර්මය අනුව සියලු දුකටම මුල් හේතුව කර්මය හෙවත්, තණ්හාවය. කවර මනුෂ්‍ය සමාජ පර්යායක වුවත් පවතින තත්ත්වය තුළ තණ්හාව හෙවත් කාමය අනිවාර්යය. පවුල් සංස්ථාවක් ඇති තැන භාර්යාවට හා දරුවන්ට ඇල්ම ඇති කළ යුතු වේ. ඔවුන් පෝෂණය කිරීම නිසා ධනයට ඇල්මක් ඇති කරනු ලබයි. පුද්ගලයා සමාජයේ වඩ වඩා බැඳෙත්ම මෝක්ෂයට බාධා ද, එනම්, ධනය, කීර්තිය, බලය හා ලෞකික සම්පත් ආදියට තණ්හාව ද වැඩි වේ. එබැවින්, සමාජ ජීවිතය උදක්ම තණ්හාව ජනිත කරයි. තණ්හාව, දුකත්, කර්මයත්, ජනිත කරයි. එහෙයින්, අවසානයෙහි මෝක්ෂයට ළඟාවිය හැකිකේ, සමාජයත්, ලෝකයත් නිෂ්ක්‍රමණය කිරීමෙන් පමණි. ධර්ම ග්‍රන්ථයන්හි පුන පුනා කියැවෙන පරිදි 'මේධාවීන්ට' හා 'ධීරයන්ට' පමණක් මෙය කළ හැකි වේ. මෝක්ෂ මාර්ගය 'පටිසෝතගාමී' හෙවත් මිනිසා ගේ සාමාන්‍ය ප්‍රාජකයන්ට විරුද්ධ වූ ගමනකි.

'පාපයට' දඬුවම බුද්ධාගමෙහි අභ්‍යුපගමනය කළ දඬුවමක්, ක්‍රිස්තියානියෙහි සහ වෙනත් ප්‍රාථමික මෝක්ෂාර්ථී ආගම්වල පිළිගැනෙන දඬුවමක් හා සැසඳීම වටී. ක්‍රිස්තියානි ආගමෙහි කවර පාපයක් වුවත්, පුද්ගලයා දෙවියන්ගෙන් පහ කිරීමටත්, මෝක්ෂයෙන් බැහැරලීමටත් හේතු වේ. එහෙත්, පාපියෙකුට 'ක්ෂමාව' ලබා ගත හැකි විවිධ උපක්‍රම තිබේ. මූලධර්ම වශයෙන්, පාපය පුද්ගලයා ඉඳුරාම බැහැර ලීමට හේතු වේ.

එබැවින්, පුද්ගලයකුට යම් එක් අවස්ථාවක ඇතිවන්නේ, 'මුක්ත' හෝ 'නිර්මුක්ත' යන නිර්දය ද්විධාකරණය තුළ වරණයක් පමණි. ප්‍රාථමික මෝක්ෂාර්ථී ආගම්වල මූලධර්මය නම් සමූලව ඇතුළු කර ගැනීමකි. ඒ නිසා මරණ මොහොතෙහි නිවැරදි පිළිවෙත් සිදු කරනු ලැබී නම්, සෑම පුද්ගලයා ම ඉඳුරා ම, 'මුක්ත' වේ. එහෙත්, බුද්ධාගමෙහි පාපය සමූල බැහැරලීමටක වත් සමූල ඇතුළත් කර ගැනීමකට වත් හේතු නොවේ. පාපය කෙතරම් තදබල වුවත්, සාමාන්‍ය සංසාර ගමනේ දී යථා විධි ව විඳීමෙන් ගෙවී යයි. මෙසේ ගෙවී යාමෙන් පසු මෝක්ෂය ලැබීමේ ඉඩකඩ සෑම විටම තිබුණත්, ලෝකය නිෂ්ක්‍රමණය කොට, ධර්ම මාර්ගයට පිවිසීමට පුද්ගලයාගේ අභිප්‍රාය මත එහි සිදුවීම රැඳී පවතී. පාපය ඉවත ලිය හැක්කේ, විමුක්ති ශීලය පිළිපැදීමෙනි. එහෙත්, පුද්ගලයා සිල්වත් ජීවිතයක් ගත කිරීමට තීරණය කරන අවස්ථාවේ ද පාපයෙන් ශේෂයක් තිබිය හැකි ය. මෙම ශේෂය අධික නම්, ඔහුට නිවැරදි තීරණයකට එළඹීම දුෂ්කර ය. එබැවින්, පාපය වූ කලී කෙනෙකු ලෞකිකත්වයෙහි ඇලී-ගැලී සිටීම, ලෝකයට සංයෝජනය වී සිටීම හා තෘෂ්ණාව සලකුණු කරන්නකි. ඒ නයින් මෝක්ෂය සඳහා අවශ්‍ය ප්‍රධානතම සාධකය හුදෙක් පාපයෙන් වැළකීමම නොව, ලෝකයෙන් විමුක්ත වීම ය.

පාපයට දඬුවම මෝක්ෂයෙන් සමූල ව බැහැරලීම ය, යන අදහස නොමැති වීම හා සම්බන්ධ උප ප්‍රමේය නම් සදාකාලික නිරා දුකක් පිළිබඳ අදහස ද නොමැති වීමයි. ආනන්තරිය නම් වූ පාපයන් පවා ඇත්තෙන් ම සදාකාලික නොවේ. ආනන්තරිය ධර්මයෙහි මූලදර්ශය වූයේ, බුදුරජාණන්වහන්සේ ගේ වෛවාහික සහෝදර හා සතුරා වූ දේවදත්තයන් විසින්, උන්වහන්සේ නැසීමටත්, සංඝයා භේද කිරීමටත් ගත් තැත ය. හිටි තැන පොළොව පැලී, පණ පිටින් ම අවීචි මහා නිරාගත දේවදත්තයන්ගේ පාපය පවා විඳ ගෙවී යනු ඇත. අසංඛ්‍යය කල්ප ගණනක් නිරා දුක විඳ, මොලොව යළි උපදින ඔහු අවසානයේ දී නිර්වාණ අවබෝධයෙන් විමුක්තිය ලබනු ඇත.

ගිහි බුද්ධාගමෙහි පාපය හා මෝක්ෂය

ගිහි බුද්ධාගම ආශ්‍රිත වූ ආගමික නියමයන් කිහිපයක් තිබේ. මෙයින් ඉතා වැදගත් වන්නේ, පංචශීලය හා කර්මය පිළිබඳ න්‍යායයි. මෙය පසුව

සලකා බලනු ලැබේ. ගැමි බුද්ධාගමෙහිත්, ප්‍රභූ බුද්ධාගමෙහිත් හැම භාග්‍යයකට ම මුල් හේතුව කර්ම යැයි, අදහනු ලැබේ. එසේ වුවත්, එදිනෙදා හැසිරීම ආශ්‍රිත වූ සාමාන්‍ය සමාජීය හා පෞද්ගලික මනුෂ්‍ය 'අවශ්‍යතාවලින්' මතු වන තාර්කික ගැටලු කර්මය පිළිබඳ හේතුවාදයෙන් ඉදිරිපත් වේ. මෙහිදී මා උත්සුක වන්නේ එවන් ගැටලු කිහිපයක් සහ ඒවා විසඳීම සඳහා ගනු ලබන පියවර පිළිබඳව සොයා බැලීමටයි.

කර්මයෙහි මනෝවිද්‍යාත්මක අනියතතාව

තාර්කික දෘෂ්ටි කෝණයකින් බැලූ කළ, කර්මය වූ කලී අතිශය නිර්ණායක හේතුඵල න්‍යායකි. එහෙත්, කර්මය දෛවයෙන් වෙන් කොට ගත යුතු ය. දෛවවාදී හේතුඵල න්‍යායකින් දැඩි ව අදහස් වන්නේ යමකු කරන සියල්ලම යම් අපෞද්ගලික කාරකයක් විසින් පූර්ව-නිර්දිෂ්ට බවයි. බෞද්ධ න්‍යාය, මීට ප්‍රතිපක්ෂ ව, එක් එක් පුද්ගලයාගේ වත්මන් ඉරණම පිළිබඳ වගකීම නියතවම එම පුද්ගලයා මත, ඔහුගේ අතීත ජන්මයන් තුළ ම තබයි. මගේ වත්මන් ක්‍රියාවේ ගුණය, සුළු මුරුලකට ද ඉඩ තබා, මගේ අනාගත ජන්මය නිශ්චය කරන හෙයින් මම මගේ ඉරණම පාලනය කරමි. එසේ වුවත් කර්මය ද ඉරණම මෙන් වත්මන් භාග්‍යයට ඉතා නිවැරදි අර්ථකථනයක් දෙයි. දෛවවාදයට වඩා ව්‍යාපකර්ෂය (ඉවසීම) කර්මවාදී දෘෂ්ටිය මැනවින් විස්තර කරයි.

හේතුඵල න්‍යායක් ලෙස ගත් කල, කර්මය මනෝවිද්‍යාත්මක ව අනියත වීම, මීටත් වඩා වැදගත් කරුණකි. අතීතය වර්තමානය නිර්ණය කරන අතර, වර්තමානය (අතීතයක් එක්ව) අනාගතය නිර්ණය කරයි. පුද්ගලයා වර්තමාන ජීවිතයෙහි කරන යහපත අනාගත ජීවිතයක දී යහඵල දෙන බව ඔහු දනිතත්, එම අනාගතය වත්මන් භාවයට කෙසෙ සබඳවේ ද යන්න ගැන ඔහුට වැටහීමක් නැත. මෙම තත්ත්වය (අ) පුද්ගලයා පිරිසිදු අතීත වාර්තාවක් ඇතිව උපදින ආගම් හෝ (ආ) සියල්ලන් ම එක සමාන ව පාපිව උපදින ක්‍රිස්තියානි (කැල්වින් වාදය හැර) ආගම වැනි ආගමක් හෝ සමග සසඳන්න. මෙබඳු අවස්ථාවල දී පාපය මනුෂ්‍ය ලෝකය තුළ පුද්ගලයා ගේ වත්මන් ජීවිතයට ඍජුව සම්බන්ධ සිද්ධිවල ප්‍රතිඵලයක් හෝ සියලු මනුෂ්‍යයන් විසින් එක සමාන ව උසුලන බරක් හෝ වේ. මේ කවර අවස්ථාවේදීත්, පාපය එක්තරා ප්‍රමාණයකින් හඳුනා

ගත හැකි හෙයින්, එහි ප්‍රතිඵලය මනෝවිද්‍යාත්මක ව නිර්ණිත ය. මම අසවල් අවස්ථාවල පව් කළ බව ද, ධර්මය අනුව එහි ප්‍රතිවිපාක ද දනිමි. එසේම, මට රිසි පරිදි එහි ප්‍රතිවිපාක නොයෙක් ආකාරයෙන්, ව්‍යවදානයෙන් හෝ භක්තියෙන් හෝ ආගමික සංස්කාර මගින් හෝ යහපත් කර ගත හැකි ය. එහෙත්, අනෙක් අතට බුද්ධාගමේ නම් මගේ අතීත කුසල අකුසල මා නොදන්නා හෙයින්, මට අනාගතය කෙබඳු වේදැයි කිව නොහැකි ය. මට ඕනෑම දෙයක් සිදු විය හැකි ය. මාගේ වත්මන් භවය, අතීත කර්මයෙන් (මම ඒ ගැන කිසිත් නොදනිමි.) නියම වී ඇති බැවින්, වාසනාවේ ක්ෂණික වෙනස්වීම් හෝ විපර්යාස බලාපොරොත්තු විය හැකි ය. අද ධනහීන වූ මා හෙට රාජ කුමාරයකු විය හැකි ය. අද මගේ සෞඛ්‍ය තත්ත්වය ඉඳුරා යහපත් ය. එහෙත්, හෙට මා මරණීය රෝගයකින් ක්ෂණික ව බිම හෙළනු ලැබිය හැකි ය. මීට හේතුව මගේ ම වරද බව, මම දනිමි. එහෙත්, මම වරද කුමක් දැයි, මගේ සවිඥානක අනුභූතියට විෂයය නොවේ.

තමන්ගේ වාසනා ගුණය පිළිබඳ ව හැම බෞද්ධයකු ම තුළ පවත්නා මෙම විචිකිච්ඡාව, බෞද්ධ චින්තනයෙහි ජ්‍යොතිෂ ශාස්ත්‍රයට ලැබෙන ස්ථානය අවබෝධ කර ගැනීමට ඉවහල් වන්නේ ය. පුද්ගලයා ගේ අනාගතය අනාවරණය කරන ජ්‍යොතිෂ ශාස්ත්‍රය ද කර්මය මෙන් හේතුඵලවාදය පිළිබඳ නිර්ණක න්‍යායක් වුවත්, කර්මය මෙන් නොව එය මනෝවිද්‍යාත්මක ව නියත ය. එබැවින්, ජ්‍යොතිෂ ශාස්ත්‍රයේ නියතතාව කර්මයේ අනියතතාවේ අඩුව සපුරාලයි.

දැන් ඔබ දිළින්දකු වුවත්, මතු රාජ කුමාරයකු වෙතැයි ද, දැන් ඔබ මනා සෞඛ්‍යයෙන් යුක්ත වුවත්, ළඟදී මාරාන්තික රෝගයකින් පහර ලබතැයි ද, ජ්‍යොතිෂ ශාස්ත්‍රඥයා පවසයි. පූර්ව නියමය පිළිබඳ කර්ම වර්ගයේ න්‍යායක් ඇති සියලු සමාජවල ම විධිමත් ආගම් ධර්මයෙහි හඳහන් බැලීම හා වෙනත් ජ්‍යොතිෂ ශාස්ත්‍රීය ඇදහීම් ආදිය තදින් හෙළා දකින් ලදුවත්, ඒවා සුවිශේෂ පරිමාවකට වර්ධනය කර තිබෙන බව, මැනවින් ප්‍රකට කරුණකි. මේවායේ චිරන්තනභාවයත්, බහුලත්වයත්, කර්ම න්‍යාය මගින් මතු කරනු ලබන අර්ථ පිළිබඳ ගැටලු ඇසුරින් සළකා බැලිය යුතු ය. ජ්‍යොතිඃශාස්ත්‍රීය සාමස්තය (ගෙස්ටාල්ටය) සළකුණු කළ පසු, අනාගතයට මුහුණ දීමට ද කර්මජ දෛවයේ මාර්ගය වෙනස් කිරීම

සඳහා පියවර ගැනීමට ද තාර්කික ව හැකි වන්නේ ය.

කර්මවාදයෙහිලා පූර්ව නියාමයේ සීමාව

න්‍යායිකව, කර්මජ දෛවයේ අනිවාර්යය නියතතාව වෙනස් කිරීමට ශක්තියක්, ජ්‍යොතිෂ ශාස්ත්‍රයට නැත. එය කලින් සටහන් කරලීමේ හැකියාව පමණක් තිබේ. එහෙත්, ක්‍රියාවෙ අයහපත් හෝ අභාග්‍යවත් වින්‍යාස ජ්‍යොතිෂ ශාස්ත්‍රයේ සහායයෙන්, පෙර කී විට පාප කර්මයෙහි දුර්විපාක මඟ හැරීමට හෝ ලඝු කිරීමට හෝ පියවර ගැනීමට පුද්ගලයාට අවකාශ තිබේ. බුද්ධාගමෙහි න්‍යායික අංශයට වෙනස් අයුරින් ප්‍රායෝගික අංශයෙහි මෙම අරමුණ ඉෂ්ට කර ගැනීම පිණිස, (1) ඊට නිසි දෙවිවරුන් උපශමනය කිරීම හා (2) අභිචාර විධි යනුවෙන් සම්මත ක්‍රම දෙකක් තිබේ. මින් කවර ක්‍රියා පිළිවෙලටත් ධර්මවිරෝධී මිථ්‍යාලබ්ධියක් ඇතුළු වේ. ධර්මයේ ඍජු නියමය අනුව කර්මය මේ පිළිවෙළට වෙනස් කළ නොහැකිය. එය වෙනස් කළ හැක්කේ, නිර්වාණ මඟට පිළිපන් උපාසකයා එතෙර කිරීමට ඉවහල් වන සමාධිය හා භාවනාව නැමැති සම්‍යක් උපක්‍රම වැඩීමෙන් පමණක් ය. තවද, ධර්මයේ ඍජු නියමය අනුව සියලු දෙවි මිනිස්සු කර්ම නියාමයෙහි පැටලී සිටිති. දෙවිවරුන් ද කර්ම-ප්‍රතිබද්ධ හෙයින්, මනුෂ්‍යයන් ගේ කර්මය වෙනස් කර ගැනීමට පිහිට වීමට බලයක් දෙවියන්ට ද නැත. න්‍යාය මෙසේ වුවත්, එබඳු දේව අනුග්‍රහය මිනිසුන් විසින් සොයන බව, ඉඳුරා දෘෂ්‍යමාන ය. මෙම ලිපියේ අරමුණු උදෙසා මම එබඳු මනෝවිද්‍යාත්මක අවශ්‍යතාවක් තිබෙන බව, උපකල්පනය කරමි.

දකුණු ආසියාවේ ගම්බද ප්‍රදේශවල කොතැනත්, පුද්ගලයන්ගේ දෛවයේ විපර්යාස බෙලහීන කර මැඬලීමට යටත් පිරිසෙයින් සීමාසහිත බලයක් වත් සතු භූතාත්මයන් සිටිති යි, ගිහි විශ්වාසයේ පවතී. විධිමත් ධර්මය හා ප්‍රායෝගික විශ්වාසය අතර මෙම විසංගතතාව පහදාලන සාමාන්‍ය පිළිවෙළ නම් කාලයේ පමාවත් ප්‍රතිග්‍රහණය කිරීමය. අභිචාරයත්, භූත සමනයත්, බුද්ධාගම මෙහි පැතිරීමට පෙර පැවති ප්‍රාථමික ආගම් විලාසයක අවශේෂයක් ලෙස, සලකනු ලැබේ. මේ කරුණ ඓතිහාසික කරුණක් වශයෙන් සත්‍ය වුවත්, සම්‍යක් ධර්මය සර්වප්‍රකාරයෙන්ම ආඥාත

ව තිබෙද්දී මෙම සම්‍යක් ව්‍යවහාරික නොවූ ඇදහීම් දිගින් දිගටම ප්‍රචලිත ව පවතින්නේ මන්දැයි තේරුම්-බේරුම් කිරීමට එය ප්‍රමාණවත් නැත. මෙම මිථ්‍යාග්‍රහණය පෙර සිට නොනැසී එන අවශේෂයක නම් නොවේ. එය ප්‍රස්තුත අවස්ථාවේ යම්කිසි කෘත්‍යයක අවශ්‍යතාවක් සපුරා ලයි.

යන්ත්‍ර-මන්ත්‍රා දී අභිචාර පිළිවෙත්වල ගුණදායකභාවය නම්, ධර්ම ග්‍රන්ථවලින් ඉඳුරා නිශේධ කොට නැත. මේවා මෝක්ෂගාමී නොවූ තිරශ්චීන ශාස්ත්‍ර ලෙස බ්‍රහ්මජාල සූත්‍රයෙහි දෝෂයට ලක් වූවත්, ඒවා සදෝස හෝ නිෂ්ඵල හෝ යයි නොකියැවේ. දෙවියන් හා භූතයන් ගැන නම් ධර්ම ග්‍රන්ථවල බහුලව සඳහන් වී තිබේ. විවිධාකාර අධිස්වාභාවික භූතයෝ සඳහන් වෙති. මොවුන් බලය රහිත කළ හා කර්මයට යටත් කරන ලද පිරිසක් වන බව සැබවි. එහෙත්, නැතැයි කියනු ලබන්නේ දේවභූත බලය මිස, ඔවුන්ගේ පැවැත්ම නොවේ. එහෙයින්, අභිචාර විධිවලින් හා අධිස්වාභාවික භූතයන් ගේ මැදිහත් වීමෙන් කර්මය කිසිදාක වෙනස් කළ නොහැකි යයි, ධර්ම ග්‍රන්ථවලින් ඉඳුරා ප්‍රකටව ම තහවුරු නොවේ. කර්ම න්‍යායෙහි ලැබෙන පරිදි එය ගම්‍ය වනු පමණි. එසේ වුවත්, මෙවන් සියලු විශ්වාස, මෝක්ෂයට බාධාවකැයි ද, ආර්යාෂ්ටාංගික මඟට පැමිණි විට අත් හළ යුතු යයි ද, ධර්ම ග්‍රන්ථවල උදක් ම අවධාරණය කර තිබේ. ඉස්ලාම් ආදී ඒකදේවවාදී ආගම්වල අභිචාරය හා මූර්තිපූජනය තදින් හෙළා දකින් ලබන්නේ, එබඳු ආගම්වල ආවේනික නියත මෝක්ෂවාදී ආචාර ධර්ම මුල් කර ගෙනය. මෙම අවස්ථාවල දී ගිහි හා පූජක යන කවර ආගමිකත්වයෙහිත් අරමුණ මෝක්ෂයයි. අභිචාරය හා මූර්තිපූරණය මෝක්ෂයට බාධාවක් ව පවත්නාතාක් සියල්ලන් වෙනුවෙන්ම ඒවා මුළුමනින් ම අකැප සේ පිළිකෙව් කෙරේ. එහෙත්, බෞද්ධාගමෙහි ගිහි ජනයා, සමාජ පද්ධතියෙහි ගැලී සිටින හෙයින්, මෝක්ෂය සාක්ෂාත් කර ගැනීමෙහි අසමත් ය. එබැවින් අභිචාරයත්, දේව පූජනයත් කළත් නොකළත් ගිහියන් ගේ අනාගත අවසාන තත්ත්වය කෙරෙහි වෙනසකට බල නොපායි. තව ද, අභිචාරය හා දේව පූජනය ධර්මයෙහි අනුදැන නැතත්, ඒවා නිසගින්ම පාපී නොවන හෙයින්, ඒවායේ නිරත වන්නට සැපවත් පුනර්භවයක් හෝ දෙව්ලොවෙහි සැපවත් කාලයක් හෝ ලබා ගැනීමේ ද්විතියික ප්‍රතිලාභය අහිමි නොවේ.

එහෙයින්, වර්තමාන ථේරවාදී සමාජයන්හි පවත්නා බුද්ධාගමෙහි මත දෙකක් මතු වේ. (අ) සියලු ක්‍රියාවන්හි මෙහෙයුම් මූලධර්මය ලෙස කර්මය හුවා දැක්වෙන ධර්මයෙන්ම මතුවන තත්ත්වයක් (ආ) දේවාභියෝග වර්ගයේ පරස්පරතාවකට තුඩු දෙන හැසිරීම්වාදී තත්ත්වයක්ය යන දෙක ය. මෙම දෙවැන්නෙහි මනුෂ්‍යයා ගේ දුක්ඛර තත්ත්වය වෙනස් කළ හැකි බලය ඇති දෙවිවරුන් ද, එලෙසින් වෙනස් කළ නොහැකි කර්මය පිළිබඳ විශ්වාසයක් ද එකට පවතී. පාඨ දෙකක් ඉදිරිපත් කර, මම මෙහි ගැටලුව පැහැදිළි කරන්නෙමි. පළමුවැන්න මිලින්ද ප්‍රශ්නය නැමැති සම්භාව්‍ය බෞද්ධ ග්‍රන්ථයෙනි:

> නැවතත් රජ්ජුරුවෝ, 'ස්වාමීනී, නාගසේනයන්වහන්ස, කවර කාරණයකින් සියලු මනුෂ්‍යයෝ එක සම නොවන්නාහුද; සමහර කෙනෙක් මන්දායුෂ්කයෝ ය, අනික් කෙනෙක් දීර්ඝායුෂ්කයෝ ය; සමහර කෙනෙක් බොහෝ ආබාධ ඇත්තාහ, සමහර කෙනෙක් අල්පාබාධ වූහ; සමහර කෙනෙක් දුර්වර්ණ ඇත්තාහ, සමහර කෙනෙක් යහපත් වූ වර්ණ ඇත්තාහු ය; සමහර කෙනෙක් අල්පෙශාක්‍ය වෙති, සමහර කෙනෙක් මහේශාක්‍යයෝ ය; සමහර කෙනෙක් මන්දභෝගීහ; සමහර කෙනෙක් මහත් භෝග ඇත්තාහ; සමහර කෙනෙක් හීන කුල ඇත්තාහ; සමහර කෙනෙක් මහත් වංශ ඇත්තාහ; සමහර කෙනෙක් ස්වල්ප නුවණ ඇත්තාහ; සමහර කෙනෙක් මහත් ප්‍රඥාව ඇත්තාහු යයි කීහ.
>
> එකල තෙරුන්වහන්සේ 'මහරජාණෙනි, කුමක් පිණිස වනාහි සියලුම වෘක්ෂයෝ එක සම නොවන්නාහු ද, න්‍ය වෘක්ෂ කෙනෙක් ඇඹුල් රස අත්තාහ, අන්‍ය වෘක්ෂ කෙනෙක් ලවණ රස අත්තාහ, අන්‍ය වෘක්ෂ කෙනෙක් තිත්ත රස අත්තාහ, අන්‍ය වෘක්ෂ කෙනෙක් කටුක රස ඇත්තාහ, අන්‍ය වෘක්ෂ කෙනෙක් කහට රස අත්තාහ, අන්‍ය වෘක්ෂ කෙනෙක් මධුර රස අත්තාහු' යයි කී සේක.
>
> එකල රජ්ජුරුවේ 'බීජ ජාතින් ගේ වෙන් වෙන් කාරණා වෙනැයි සිතමි' යි කීහ.
>
> 'මහරජාණෙනි, එපරිද්දෙන්ම කුසලාකුශල කර්මයන් ගේ නා නා කාරණාවෙන් සියලුම මනුෂ්‍යයෝ එක සම නොවූහ.

මහරජාණෙනි, අප භාග්‍යවත් වූ සර්වඥ රාජෝත්තමයාණන් වහන්සේ විසින් 'සත්වයෝ කර්මයම ස්වකීය කොට අත්තාහ, කර්මය ම දායාද කොට ඇත්තාහ, කර්මය ම උත්පතිත කොට ඇත්තාහ, කර්මයම බන්ධු කොට ඇත්තාහ, තවත් කළ කර්මයම පිළිසරණ කොට ඇත්තාහ, කර්මය තෙමේ මේ මේ හීනප්‍රණීත භාවය පිණිස, සකල සත්වයන් විභජනය කරන්නේ ය' කියා මෙම කාරණාව වදාරණ ලද්දේ ය' (රිස් ඩේවිඩ්ස් 1980: 100-1, සිංහල මිලින්ද ප්‍රශ්නය: 86).

මෙම ධර්ම පාඨය සමඟ වර්තමාන ලංකාවෙහි ශාන්තිකර්මයක අවසානයේ ගැමි දෙවිවරුන්ට ඇමතීමේ පුන පුනා එන මෙම පදය සසඳන්න.

"ආවඩා, බලවඩා, යස වඩා, වැඩි වැඩි..." (ආයුෂ, බලය, යසස වැඩිවේවා.)

මිලින්ද ප්‍රශ්නයෙහි වෙන් කළ නොහැකි යයි කියැවෙන ඒ කර්ම තත්ත්වයන්ම ඉඳුරාම වෙනස් කිරීම, මෙම ශාන්ත කර්මවල ප්‍රකට අරමුණ ය.[5] මේ දේවාභියෝගයේ වර්ධනයත්, විසර්ජනයත්, ඓතිහාසික දෘෂ්ටි කෝණයකින් විමසීම වටනේ ය.

වර්තමාන හින්දු ආගමෙහි ස්වරූප කිහිපයකම දේවාභියෝගය පිළිබඳ ගැටලුව, මෙහි පහත දැක්වෙන ආකාරය ගනී. ඒකදේවවාදී අර්ථයෙන් සර්ව බලධාරීන් හෝ සර්වකාරුණික හෝ නොවූවත්, මනුෂ්‍යයන්ගේ මෝක්ෂ ගවේෂණයෙහි ලා පිහිට වීමටත්, තම භක්තිකයන්ගේ ඓහ-ලෞකික ප්‍රාර්ථනා ඉෂ්ට කිරීමටත්, ප්‍රමාණවත් බලය හා අනුකම්පාව ඇති ප්‍රමුඛ දෙවි කෙනෙක් (විෂ්ණු, ශිව හෝ බ්‍රහ්ම වැනි) සිටිතැයි, මෙම ඇදහිල්ල මගින් පිළිගැනේ. පුරාණ හින්දු ධර්මයෙහි ද මේ හා සමාන දේවාභියෝගයක් ලෝක නිර්මාතෘ මහා බ්‍රහ්ම දේවයාගේ ස්වලක්ෂණ වටා සමහර විට පැවතිණි' යි, සිතිය හැකි ය. සමහර බෞද්ධ ග්‍රන්ථවල සාක්ෂ්‍යවලින් පෙනී යන්නේ, එවකට පැවති ආගමික වාද-විවාදවල පෙරමුණෙහිම දේවාභියෝගය පැවති බවයි. නිදසුනක් වශයෙන්,එක් ජාතකයකින් (භූරිදත්ත ජාතකය) උද්ධෘත පාඨයක් දක්වමු.

"ඉදින් ඒ බ්‍රහ්මයා සියලු ලෝකවාසීන්ට ඉසුරුමත් ව, නායකව සිටියේ වී නම්, බොහෝ වූ සත්වාඛ්‍ය වූ ප්‍රජාවට අධිපති ව ලෝක නිර්මාණ කළේ වී නම් සියලු ලෝකවාසී වූ සත්වයන්ට කුමක් නිසා දුක් කෙරේ ද? බ්‍රහ්මයා විසින් ම ලෝක නිර්මාණය කළ පසු ලෝ වැස්සන්ට හැම කල්හි ම සැප විඳුවනවා මිස, දුක් නොකළමනා වේ ද? ලෝකයෙහි දුකත් සැපත් දෙක ම ඇති හෙයින්, බ්‍රහ්ම නිර්මිතියත් නොකළ නියාව මේ කාරණයෙන් දනුව. ඉදින් 'බ්‍රහ්මයාම' ලෝක නිර්මාණය කොට දුක් සැප දෙක ඇති කළේ වී නම්, තොපගේ බ්‍රහ්මයා හා සමාන වූ ලෝකය විනාශ කරන්නා වූ සොරෙක් නැතැ'යි කියම් හ. ඉදින් මහා බ්‍රහ්මයා ප්‍රජානායක වී නම් අධර්ම එක් කොට ලෝවැස්සන් කුමක් නිසා යෙදී ද? දස කුසල ධර්මය ඇති ව තිබිය දී දස අකුසල ධර්මයකුත් ඇති කළේ ය. එසේ හෙයින් ඔහු අධර්මිෂ්ට ය' යි කියම් හ (ජාතක කථා Vi කා. 110).

මෙසේ ආදිකාලීන බෞද්ධ අපෝහකය විසින් දේවාභියෝගය නැමැති ගැටලුව සිතාමතා ම මතු කරලීය: මෙම ගැටලුව නම්, ලෝකයේ අපරිපූර්ණතාවලට හේතු දැක්වීමට බ්‍රහ්ම ශක්තිය අපොහොසත් වීම ය. එහෙත්, දුක පහදාලීමේ ගැටලුව මෙතැනින් කෙළවර නොවේ. සම්‍යයක් ව්‍යවහාරික හින්දූ භක්තිකයන් බ්‍රහ්මයා කෙරෙහි පමණක් නොව, ලෝකයේ කාර්යයන් නියම කරන හේතුඵලවාදී අපෞද්ගල නීතිය වන කර්මය කෙරෙහි ද විශ්වාසය තැබිය යුතු ය. මෙලෙසින් සම්භාව්‍ය හින්දූ භක්තිය ඉදිරියේ දේවාභියෝග දෙකක් මතු විය: අනෙක බ්‍රහ්මයා කෙරෙහි විශ්වාසය කර්මය කෙරෙහි විශ්වාසය හා මූලිකවම අනුකූල නොවීමේ හේතුවෙන් මතු විය. භාග්‍යය හා දුක තීරණය කරන එකම කරුණ කර්මය නම් බ්‍රහ්මයා සර්ව බලධාරී විය නොහැකි ය. ඔහු සර්ව බලධාරී වේ නම්, කර්මය දෛවයේ තනි නිර්ණායකය විය නොහැකි ය. මෙම ගැටුම සම්භාව්‍ය බුද්ධාගම තුළ සමථයකට පත් කරන ලද්දේ බ්‍රහ්මයාගේ බලය ඉවත් කොට, අපෞද්ගලික සර්ව බලධාරින් හේතුඵල නියාමක ලෙස කර්මය රැක ගැනීමෙනි. බ්‍රහ්මයා සිහසුනින් පහ කළත් විනාශ නොකෙරුණි. ඔහු යටත් තත්ත්වයක පැවතිණි. බුද්ධ ධර්මයෙහි දෙවි මිනිස් සත්ව ආදී සියලු භූතයෝ කර්ම විෂයහ. දෙවියෙකු ගේ ක්‍රියාවකින්

කර්ම බලය වෙනස් කළ නොහැකි ය. පසු කාලයේ හින්දු ධර්මය මෙම පරස්පරතාව මේ අයුරින් සමථයකට පත් නොකෙළේ ය. හින්දු භක්තිකයකු කර්ම න්‍යායත් බලවත් කාරුණික දෙවි කෙනෙකු කෙරෙහි විශ්වාසයත් යන දෙකටම අනුකූළ වීම තවමත් සම්‍යක් ව්‍යවහාරයකි. ප්‍රායෝගික ව, භක්ති ඇදහිලි වැනි හින්දු ආගමට අයිති බොහෝ ව්‍යාපාර සම්පූර්ණයෙන්ම වාගේ ඒකදේවවාදී වීමේ ප්‍රවණතා දක්වයි. එවිට කර්මය සාපේක්ෂව නොවැදගත් වී ගොස්, දෙවියන් කෙරෙහි අචල භක්තියේ බලයෙන් යටපත් වී යාමට ද පිළිවන.

සාධර්මික බෞද්ධ ස්ථාවරය ද පැහැදිළිය. ඇතැම් සිද්ධි ස්වභාවික හේතූන්ගෙන් (භූමිකම්පා, ගංවතුර, යම් යම් ලෙඩ රෝග ආදිය විසින්) ඇති වූවත්, පුද්ගලයාගේ වත්මන් සමාජීය තත්ත්වයත්, ඔහුගේ පොදු වාසනා ගුණයත්, මුළුමණින්ම කර්මය විසින් නිශ්චිත වේ. දුක හා දෛවය පිළිබඳ න්‍යායක් වශයෙන් මෙම ධර්මය සපුරාම තත්ත්වාරෝපිත ය. අසාධාරණ දුකක් නැත. අයුතු භාග්‍යයක් ද නැත. දෙවිවරු සිටියත් ඔවුහු දුබලයහ, කර්මයට අවනත ය. ප්‍රායෝගික ගිහි බෞද්ධ වැඳුම්-පිදුම් හි තත්ත්වය මීට බොහෝ වෙනස් ය. හින්දු දේවගණයේ දෙවිවරුන්ට සමාන දෙවිවරු නිරතුරුවම උපශමනය කරනු ලබත්. මනුෂ්‍යයන් වෙනුවෙන් මැදිහත්වීමටත්, ඔවුන්ගේ ජීවන-ඉරණම වෙනස් කිරීමටත් ප්‍රමාණවත් කරුණාවැති පිරිසක් ලෙස සැලකෙත්. ඒ නිසා සාධර්මික බුද්ධ ධර්මයෙහි නිරාකරණය වූ දේවාභියෝගය ගැමි, ගිහි බුද්ධාගමෙහි තවදුරටත් පවතී. මේ දෙවැන්නෙහි දුක පහදා දීමෙහි දී මූලික තාර්කික විසංවාදයක් තවමත් මතු කරනු ලැබේ. ඒ මෙසේය: දෙවිවරු බලවත් නම්, කර්මය සර්වබලපූර්ණ නොවේ. කර්මය සර්වබලපූර්ණ නම්, දෙවිවරුන් බලවත් විය නොහේ.

අහෝසි-කර්මය හා පින් අනුමෝදන් කිරීම

පුද්ගලයාගේ වත්මන් භවය තුළ ඔහුගේ ඉරණම වෙනස් කිරීමේ බලය ගිහි බුද්ධාගම තුළින් දෙවියන්ට ප්‍රදානය කළත්, අනාගත භවයන් කෙරෙහි බලපෑමට අවසර නොදේ. මරණින් පසු භවය(න්) සඳහා නම් සම්‍යක් ව්‍යවහාරික ධර්මය තවමත් බලපායි. දෙවිවරුන් ද කර්මයට

යටත් වන බැවින් මිනිසුන්ට මොක්ෂය සාක්ෂාත් කරවා දීමට උදව් විය නොහැකි ය. මනුෂ්‍යයන් ද දෙවියන් ද එක සේම මෝක්ෂය ලබා ගත යුතු ය. කර්ම නියාමයෙන් පිට පරලොවෙහි ඉරණම නියම කරන අන් බලයක් නැත. එහෙත්, පාපයේ ප්‍රතිවිපාකවලින් මිදිය නොහැකිය යන මෙම ධර්මය මනෝ විද්‍යාත්මකව නොරිසි ය. බුද්ධ ධර්මයේ ඓතිහාසික වර්ධනයේ මෙම පරස්පරතාව වෙනස් වූ දෙවිධියකින් සමනය කර තිබේ. (i) මහායාන (උතුරු) බුද්ධාගමෙහි ඇතැම් ඉගැන්නුම්වල බෝධිසත්ව (මෝක්ෂා ස්වාමි/ගැලවුම්කාර) ඇදහිල්ල වර්ධනය කරනු පිණිස ධර්මයම සමූල ව වෙනස් කරන ලදී. ධර්මයේ මෙම වෙනස මහායාන රටවල සපුරා සම්‍යක් ව්‍යවහාරය වී තිබේ. (ii) ථේරවාද බුද්ධාගමෙහි, ගැමි මට්ටමේ දී පමණක්, පාප කර්මයේ ප්‍රතිවිපාකවලට වෙනත් කර්ම-ව්‍යුත්පන්න ක්‍රියා එල්ල වන පරිදි ධර්මයම යළි ගළපන ලදී. මෙහි ප්‍රතිඵලය වූයේ ප්‍රධාන සංකල්ප තුනක්, එනම්, 'අහෝසි කර්ම', 'පින් අනුමෝදන් කිරීම', හා 'චුති-චිත්ත ප්‍රාර්ථනා' යන තුන වර්ධනය වීමය. මෙබඳු සංකල්ප පසුකාලීන බෞද්ධ ධර්ම ග්‍රන්ථවල හමු වෙතත්, ඒවා ත්‍රිපිටක දේශනයේ කොටස් වශයෙන් සාමාන්‍යයෙන් නොපිළිගැනේ.

'අහෝසි කර්මය'[6]

මා මෙහිලා අදහස් කරන්නේ, යමකු කළ පව් නිසා අනාගත ජන්ම කෙරෙහි ඇතිවිය හැකි දුර්විපාක ඔහු කළ පිනෙන් ගෙවා දැමිය හැකි ය යන විශ්වාසයයි. අග්නි-දිග ආසියාවේ ගම්මාන පුරාම ඉමහත් වැදගත්කමින් යුත් සංසිද්ධියකට, එනම්, මහලු වියේ දී තවුස්දම සීමාන්තිකව ඇගයීමට, සංකල්පවේද පදනමක් යට කී විශ්වාසය සපයයි.

පින් අනුමෝදනාව:

මෙයින් අදහස් වන්නේ, ජීවතුන් විසින් මළවුන් සඳහා පිං පෙත් පැමිණවීම සහ එම පිං අනුමෝදනයෙන් ඒ මියගිය අයගේ මෝක්ෂගාමී මාර්ගය පහසු කළ හැකිය යන ථේරවාදයේ වන පොදු විශ්වාසයයි. බොහෝ දෙනෙක් මියගිය ඥාතීන්ටත් නැතිනම්, සියලු සතුන්ටත්, පිං පැමිණවීම උත්සුක වෙති. පිං පැමිණවීම නැමැති මෙම අදහස මිනිසා

සහ දෙවියන් අතර තිබෙතියි සැලකෙන සම්බන්ධය කෙරෙහි එළියක් විහිදුවයි. සිංහල බෞද්ධ විශ්වාසය අනුව දෙවිවරු ද බුද්ධාංකුරයෝ ය. පිං පමුණුවන බැතිමතා දෙවිවරුන්ගේ නිර්වාණ ප්‍රාප්තියට අනුබලාධාර දෙයි. දෙවියෝ ද මීට ප්‍රත්‍යුපකාර වශයෙන් බැතිමතාට අත්‍යවශ්‍ය යැයි සැලකෙන ලෞකික අභිප්‍රායන් ඉටු කර ගැනීමට උපකාර වෙති. පිං අනුමෝදනාව මනුෂ්‍යයාත්, දෙවියනුත්, මනුෂ්‍යයා ලෞකික සම්පතෙහි ද දෙවියන් මෝක්ෂ ප්‍රතිලාභයෙහි ද සිත් බැඳ සිටින අන්‍යෝන්‍ය-ආත්මලාභයේ සංකීර්ණ ආචාරධර්මයකින් බැඳලයි.

චුති ප්‍රාර්ථනාව:

සාධර්මික බුද්ධාගමෙහි පුද්ගලයකුගේ සංසාරික පැවැත්ම සත්‍යයෙන්ම විපරිනාමයට පත් වෙමින් පවතී. මරණ මොහොතේ දී 'ආත්මය' වෙනත් ආත්මභාවයකින් ප්‍රතිසන්ධිගත වේ. චුතියත් ප්‍රතිසන්ධියත් අතර කාලය නිමේෂයකි. මෙම ධර්මතාව තුළින් පුද්ගලයෙකුගේ චුති චිත්තය හෝ ක්‍රියාව හෙවත් ආසන්න කර්මය, ඔහුගේ මීළඟ භවය කෙරෙහි බලපාති' යි යන මතය උද්ගත වී තිබේ (රාහුල 1959: 29-34). මරණ මංචකය වටා සිට පිරිත් හෙවත් පාලි බෞද්ධ ග්‍රන්ථවලින් පාඨ කීම වැනි, ජනප්‍රිය වූ නමුදු විධිමත්ව නම් අසම්‍යක් වූ, හැසිරීම්වලට තුඩු දී ඇත්තේ ද මෙයයි. එහෙත්, මෙය අහෝසි කර්මය හෝ පුණ්‍යානුමෝදනාව හෝ තරම් ප්‍රචලිත සංසිද්ධියක් නොවන අතර, *ටිබෙටන් බුක් ඔෆ් ද ඩෙඩ්* (තිබ්බතයේ මළවුන් ගේ පොත) (එවැන්ස්-වෙන්ට්ස් 1960) නැමැති ග්‍රන්ථයෙහි වාර්තා වී ඇති සේ විශාල පරිණාමයකින් මෙහි කිසි තැනක දක්නට ද නොලැබේ.

ථේරවාද බුද්ධාගමේ ගිහි ආගමිකත්වය

සම්‍යක් ව්‍යවහාරික ධර්මය තුළ ගිහියන් සඳහා පවත්නා නිර්දේශ මඳ හෙයින්, පොදු ජන අවශ්‍යතාවලින් අනුබලය ලැබී, ධර්මයෙන් අනුමත නොවන ඇතැම් අංග ද ඇතුළු ගැමි (චූල) සම්ප්‍රදායක් බුද්ධාගම තුළ වර්ධනය වී තිබෙන බව වෙබර් නිවැරදිව පෙන්වා දුනි. මෙම අංග දියුණුවට පත්වී පවත්නේ සම්‍යයක් ව්‍යවහාරික (මහා) සම්ප්‍රදාය තුළ ගිහි මෝක්ෂවේදය කේන්ද්‍රීය වැදගත්කමකින් නොසැළකීමේ හේතුව තරමක්

දුරට වත් බලපෑමෙති. ඒ කෙසේ වුවත්, නිරපේක්ෂවම අවශ්‍යම වූ කිහිපයක් ද ඇතුළු ඇතැම් සමයක් ව්‍යවහාරික ධර්ම නියමයන් ගිහියන් වෙනුවෙන් සම්පාදනය වී තිබේ. මෙවන් එකක් නම් බෞද්ධයන්ට අනිවාර්යය වූ පංචශීලයයි. මෙම සිල්පද පහ සමාදන්වීම, බෞද්ධයකු ගේ මූලික ලක්ෂණය වේ.

පංචශීලය අවබෝධ කර ගැනීමට මූලික වූ කරුණක් නම් ඒවා වෙබර්, තම්බානා ආදීන් සාවද්‍යව සිතූ පරිදි පනත් ලෙස අප විසින් නොගැනීම ය. 'පනත' යන අදහස ඒකදේවවාදයේ පාපය යන අදහසට කෙළින් ම සම්බන්ධ ය. දෙවියන්ගේ නියමයක් වූ පනතක් උල්ලංඝනය කිරීම දෙවියන් කෙරෙන් පහ කිරීමට මඟක් වන සේම, මූලධර්මීය ව මෝක්ෂය අහිමිවීමක් ද වන්නේ ය. ආගමෙහි මෝක්ෂ සංකල්පවේදයෙහි සෘජුවම මුල් බැස නැති බෞද්ධ පංචශීලය පිළිබඳ තත්ත්වය මෙසේ නොවේ.

මෙම සිල් පද පහ මෙසේ පරිවර්තනය වේ:

1. පරපණ නොනසනු.
2. සොරකම් නොකරනු.
3. පර පුරුෂ/ස්ත්‍රී සේවනයෙන් වළකිනු.
4. මුසා නොකියනු.
5. සුරාපානය නොකරනු.

තම්බානා (1962: 58) පෙන්වා දෙන පරිදි මෙම වර්ගීකරණය මා දුටු වෙනත් බොහෝ පරිවර්තන හා සමය. නියත තහනමක් වශයෙන් දැක්වීම බයිබලයේ එක්සෝඩස් හි (නික්ෂයාම) XX 13-16 පාඨවල ආභාසයක ප්‍රතිඵලයක් බව, ඉතා පැහැදිළිය. පරිවර්තකයාගේ සදාචාර පද්ධති හා සමාජීය ආචාරධර්ම ද මෙහිලා බලපා තිබේ. ඊට නිදසුනක් වශයෙන්, පරදාර හෝ පරපුරුෂ සේවනයට නියත තහනමක් ලෙසින් සාමාන්‍යයෙන් පරිවර්තනය වන තුන් වැනි සිල්පදය සැබවින්ම පොදුව ද ඉතා අවිෂ්ටව ද ලිංගික අනාචාරය පිළිබඳ වූවකි.

මුල් පාලි පාඨයන් හි පන්සිල්වල එක් එක් පදය තරමක් අවිශ්ටය:

(1) **පර පණ නැසීමෙන් වැළකීම** : මෙම සිල්පදයෙහි බෞද්ධ අහිංසා ධර්මය ඇතුළත් ය. මෙය අන්තයටම ගෙන යතොත්, සූක්ෂම ප්‍රාණීන් ආදිය ඉවත් කිරීම පිණිස භික්ෂූන් විසින් පැන් පෙරහන් කිරීම වැනි දැඩි ශික්ෂා ද ඇතුළු කෙරෙනු ඇත.

(2) **අදත්තාදානයෙන් (නුදුන් දෙය ගැනීමෙන්) වැළකීම**: මෙම සිල් පදය 'සොරකමට' අතිරේක බොහෝ දෑ ද ඇතුළත් විවිධාකාර සමාජීය වගකීම අන්තර්ගත වූවකි (තච්බානා 1926: 60). අද මාක්ස්වාදී භික්ෂූහු, මෙම සිල්පදය ධනේශ්වරවාදයට එල්ල කළ දෝෂ දර්ශනයකැයි පවසති.

(3) **කාමමිථ්‍යාචාරයෙන් වැළකීම**: කාමමිථ්‍යාචාරයෙන් වැළකීමේ සිල්පදය කවර ලිංගික අසංවරතාවටත් අදාළ ය. මෙහි නියත අර්ථය කුමක් දැ යි දැන ගැනීමට සාක්ෂ්‍ය මුල් ධර්ම ග්‍රන්ථවල දක්නට නැත (තච්බානා 1926: 61).

(4) **මුසාවාදයෙන් වැළකීම**: මෙහි ඕපදූප, කේලාම් හා සියළු ආකාර දූරාලාප ඇතුළත් ය.

(5) **ප්‍රමාදයට හේතු වන සුරාමේර මද්‍යසාරයෙන් වැළකීම**: මෙහි මත්පැන් විරෝධය ප්‍රතිපත්ති විෂයක නොව උපයෝගිතා විෂයක ය. මද්‍යසාරය මනසේ අලස බවට හේතු වන හෙයින් වැරිය යුතු ය. වත්මන් ශ්‍රී ලංකාවේ නාගරික ජනයා අතරෙහි අමද්‍යප සේවක හා ඔවුන්ට ප්‍රතිපක්ෂ පිරිස් යන දෙපක්ෂයම ඔවුනොවුන්ගේ ස්ථාවරය රැකීමට මෙම සිල්පදය යොදා ගනියි.

එහෙයින්, බයිබලයේ එන පනත්වල ලක්ෂණයක් වූ නියතභාවය පන්සිල් නැති බව පැහැදිළිය. එසේ වුවත්, සමාජ විද්‍යාත්මකව වෙසෙසින් වැදගත් ලක්ෂණ දෙකක් ඒවායේ තිබේ. (1) ඒකාන්ත විධාන ස්වරූපයක් වත් නිශ්චිත සූත්‍රායනයක්වත් නොමැතිවීම. (2) එක් සිල්පදයක්වත් පරිසමාප්ත අර්ථයෙන් 'අකුරටම පිළිපැදීම' මානුෂිකව දුෂ්කර කාර්යයක් වීම. නියත සූත්‍රායනයක් නොතිබීමේ ප්‍රායෝගික වාසියක් ද තිබේ. පරස්පර

විරෝධතා කිහිපයක් ඇතුළු විවිධ සදාචාරාත්මක තහංචි ගණනක් එකම සිල්පදයක් තුළ ගැළපීමට ඉඩ ලැබීම, මෙම වාසියයි. සිංහල බෞද්ධ ගිහියන් සිරිත් ලෙස පන්සිල්හි පිහිටීම, ආචාරධර්මීය ඒකමතිකභාවයක් නොහඟවයි. පන්සිල්, විවිධ ගැමි ප්‍රජාවන්ගේත්, නොයෙක් කුල හා පන්ති සමූහයන්ගේත් සදාචාරයට පමණක් නොව, යම් පුද්ගලයකුගේ ආචාර්ධර්මීය ප්‍රපාතභාවයත් අවබෝධයත් අනුව ලබා ගත හැකි ඉතා පුද්ගලාර්ථවාදී අර්ථකථනවලට පවා අනුකූල කර ගත හැකි ය. ඓතිහාසිකව, පන්සිල මෙලෙසින් සුනම්‍ය වීම, විවිධ සමාජ පද්ධති හා සදාචාර සංග්‍රහ පවත්නා රටවලට බුද්ධාගම පැතිරයාම පහසු කරන කරුණක් විය.

තත්ත්වාකාරයෙන්, ගිහියකුට තථ්‍ය මාර්ගයට එළඹීමට හැකියාවක් නොමැති හෙයින්, නිර්වාණ ගවේෂණය උදක්ම ප්‍රභූ ආගමිකත්වයට හිමි සංසිද්ධියකි. වෙබර් මෙයට 'ප්‍රභූජන මෝක්ෂවේදය' යයි උචිත නමක් දුනි. එසේ වුවත්, මෙයින් වෙබර් සහ අන්‍යයන් තර්ක කළ පරිදි සම්‍යක් ව්‍යවහාරික බුද්ධාගම ප්‍රභූ ආගමක් යයි ද, ගැමි බුද්ධාගමට ධර්මානුගත අනුදැනුමක් නැතැයි ද යනුවෙන් තර්කයක් ඉදිරිපත් කිරීමට අවකාශ නොසැලසේ. ත්‍රිපිටක වචන අනුසාරයෙන් බැලූ කළ, ඉඳුරාම වෛතුල්‍ය වූ අංග, ගැමි බුද්ධාගමෙහි තිබෙන බව අප පිළිගත්ත ද, ගිහියන් විසින් ධර්මයේ මූලික ශික්ෂා පද අනුව ධර්මිෂ්ඨව හැසිරීමේ අවශ්‍යතාව ත්‍රිපිටක ග්‍රන්ථයන්හි ප්‍රකටවම අවධාරණය කර ඇත. ගිහි විනය ද සමස්ත විධිමත් බෞද්ධ ධර්මයේ අංගයකි. ආර්යාෂ්ටාංගික මාර්ගය තුළින් ප්‍රායෝගිකව මෝක්ෂය ලබා ගැනීමේ හැකියාව, ගිහියන්ට ධර්මයෙන් අහිමි වෙතත්, ගිහියන් සඳහා විශේෂ ආචාරධර්ම පද්ධතියක් ඒ සමඟම නියම කර තිබේ. නිර්මාන්‍ය නැමැති ප්‍රාථමික සැපත වෙනුවට ගිහියන් සඳහා දෙව්ලොවක් වාසනාවන්ත පුනර්ජන්මයත් යන ද්විතියික සැපත අනු දැන තිබේ. ගිහි ආචාරධර්ම පද්ධතිය ක්‍රමවත්ව සූත්‍රායන වී නැතත්, එය 'සම්‍යක්' ක්‍රියාවට සමුද්දේශ රාමුවක් සපයයි. මෙයම සරලව කිවහොත්, ගිහියා විසින් කළ යුත්තේ, යහපත් ඵලවිපාක ගෙන දෙන කුසල් රැස් කිරීමත්, පව් හෙවත් අකුසල කර්ම නොකිරීමත් ය. බුද්ධ වචනයෙන්ම පවසතොත්:

> ගෘහපතිනි, මෙලොව පුණ්‍ය ප්‍රතිපදාවෙන් ලබන පස්වැදෑරුම් සම්පත් කවරේ ද? පළමුව දැහැමි උවසුවා තිරව දහම්හි යෙදුනේ

උපභෝග සම්පත් ලබයි. දෙවනුව, ඔහුගේ කල්‍යාණ කීර්ති ශබ්දය ඉහළ නගී. තුන්වනුව, ක්ෂත්‍රිය පර්ෂදයට වේවායි බ්‍රාහ්මණ පර්ෂදයකට වේවායි, ගෘහපති පර්ෂදයකට වේවායි, යම් පිරිසකට එළඹේ නම්, විශාරදව තෙද සහිතවම එළඹෙයි. සිව්වනුව, මිය යන්නේ පහන් සිතින් මියයයි. අවසානයේ දී කාබුන් මරණින් මතු සුගති සංඛ්‍යාත ස්වර්ග ලෝකයට පැමිණේ. ගෘහපතිනි, පුණ්‍ය ප්‍රතිපදාවෙන් ලබන පස් වැදෑරුම් සම්පත් නම් මේය (ටී.ඩබ්ලිව්. සහ සී.ඒ.එෆ්. රිස් ඩේවිඩ්ස්, 1920, 3කා. 2භා, 91).

බෞද්ධ ගිහි සදාචාර රීති භික්ෂූන් හෙවත් තමන් පමණක් මෝක්ෂය සාක්ෂාත් කර ගත හැකි තත්ත්වයට පත්හයි සිතන හා ලෝ සැපත් අත් හළ ආගමික පිරිසක් (සංඝයා) විසින් ගළපන ලදී. පන්සිල් ද ගිහි විනය ද, වෙබර් පැහැදිළිව අවබෝධ කළ පරිදි, 'දුබලයන්ගේ නොහැකියාවට යෝග්‍ය ආචාරධර්මයන්' හෙවත් නෛෂ්ක්‍රම්‍යය නැමැති තවුස්දම සපිරීම පිණිස ගිහි ජීවිතය අත් හැර දැමීමට තරම් ශක්තියක් නොමැතියන් සඳහා චර්යා විධි මාලාවකි. මෙම සිල්පද ගළපන ලද්දේ යම් අරමුණකිනි: මෙහි පරමාර්ථය මෝක්ෂය සාක්ෂාත් කිරීම නොව ප්‍රේරණ පාලනයත්, සමාජ ජීවිතය ක්‍රමවත්ව හැසිරවීමත් ය. ගිහියන් සඳහා බුද්ධාගමෙහි තවුස්දමවත්, නෛෂ්ක්‍රම්‍යය වත් (ලෝකයෙන් ඈත්වීම) නියම නොකරන බව පැහැදිළි ය. සිඟාලෝවාද සූත්‍රය හා චක්කවත්ති සීහනාද සූත්‍රය වැනි බුද්ධ දේශනයෙහි මෙලොව යහපත් ජීවිතයක් ගත කරන හැටි දැක්වෙන නිරවුල් උපදේශ ඇත. ගිහියාට තවුස් දිවියකට වඩා දැහැමි දිවියක් අනුදැන වදාරණ ලදී. ගිහි විනය සඟවිනයෙන් වෙනස් ය. විමුක්ති අරමුණ ද වෙනස් ය. ගිහියාට ලොව අත්හළ යුතු නැත. ඔහු බන්ධන ඇති කර ගැනීම අපේක්ෂිතය. මෙහිලා කෙළින්ම අදාළ වැදගත් දේශනයක් ද එහි අර්ථකථනය ද වල්පොල රාහුල (හිමියන්) මෙස් පිඬු කර තිබේ:

"ශ්‍රේෂ්ඨ බුද්ධ ශ්‍රාවක මහෝපාසක අනාථ පිණ්ඩික සිටුවරයා මරණ මංචකයෙහි වැතිර සිටි විට ආනන්ද තෙරුන් ද කැටුව සාරිපුත්ත මහතෙරුන්වහන්සේ රෝගී සිටුතුමා වෙත වැඩම කර ඉතා ගැඹුරු ගුඨාර්ථවත් ආධ්‍යාත්මික ගුණයෙන් යුත් බණක් වදාළ සේක. මීට සාවදානව කන් දුන් සිටු තෙම සතුටු කඳුළු වගුරා භාග්‍යවතුන්වහන්සේත්, රහතන්වහන්සේලාත් මෙතෙක් කල්

ඇසුරු කළත් මේසා වැදගත් බණක් පෙර නොඇසූ වග පැවසීය. මෙවන් බණ සංඝයාවහන්සේටම මිස ගිහියන්ට විෂය නොවන්නේ යයි සැරියුත් තෙරණුවෝ වදාළහ. මෙම ප්‍රකාශය ගැන විවරණයක් ලියන අට්ටකථාකරුවෝ ගිහියන් බොහෝ සෙයින් කෙත්වතු ධන ධාන්‍ය, රන් රිදී, දැසිදස්, පුත්‍රදාරකාදීන්ට ඇල්මෙන් හා තෘෂ්ණාවෙන් යුක්ත හෙයින් භවභෝග සම්පත් හැර නෛෂ්ක්‍රම්‍ය කළ යුතු යයි කියන බණ ඇසීමට අකමැති සේම නිසි අයුරින් අවබෝධ නොකර ගනිතැයි ද අටුවා වශයෙන් පවසති."

'දෙව්ලොව යන මඟ' පෙන්වීම ගිහියන් කෙරෙහි භික්ෂුවකගේ යුතුකම් හයෙන් එකක් යයි බුදුරජාණන්වහන්සේ දෙසූ සිඟාලෝවාද සූත්‍රය රාහුල (හිමි) ඊළඟට සඳහන් කරයි. එසේ වුවත්, ස්වර්ග මාර්ගය (..... මඟ) වූ කලී මෝක්ෂ මාර්ගය (මෝක්ෂ්‍ය මඟ) නොවන බව සැලකිය යුතුය (රාහුල 1956:251).

මෝක්ෂය කරා යන තවුස් මඟ වෙනුවට සත්පුරුෂ ගිහියාට පිරිනැමෙන මෙම ස්වර්ගය නම් කුමක් ද? බුදු සමයෙහි දෙව්ලෝ සමූහයක් ඇති අතර ඉන් බොහොමයකම එක් පොදු ලක්ෂණයක් තිබේ. එනම්, ඒවා පාරාදීසය ස්වරූපයෙන් යුක්ත වීම ය. ඒවා ගැමි සමාජයක තථ්‍ය සමාජ ජීවිතයෙහි හමු නොවන තරම් විරල වූ ලෞකික සැපතින් පිරි සපුරා කාමභෝගී ස්ථානය. ස්ත්‍රීන්, නෘත්‍ය ගීත හා පුද්ගලයන් පතන සියල්ල වහා ලබා දෙන 'කල්පවෘක්ෂ' මෙම දෙව්ලොවෙහි කාමාස්වාදය සලකුණු කරයි. මෙය අප කලින් සාකච්ඡා කළ ප්‍රාථමික ආකෘතියේ සමාන රූපයක්මය (1979). එහෙත් මෙම දෙව්ලෝ ද මොක්ෂයේ තුල්‍ය රූප නොවේ. මන්ද, මේ දෙව්ලෝ සැප සම්පත් ද දුකෙහි අංග හෙයිනි. මේවා ද අනිත්‍යය.

ඒ කෙසේ වෙතත්, මේසා වූ අනාගත භවයන් ගැන කල්පනා කිරීම සාපේක්ෂව පහසුය. තමන් ධර්මානුකූලව වඩා පැතිය යුතු නිර්වාණයට වඩා දෙව්ලෝ සැප සම්පත්ම ප්‍රාර්ථනා කරන බව ඇතැම් ගැමියෝ විවෘතවම පිළිගනිති. ඒ කෙසේ වුවත්, පළමු සඳහන් ඵලය කෙතරම් දුරස්ථ දැයි කිවහොත් එයට සිත් දීමට තරම් වත් පෙළඹවීමක්

නැත. ඇත්තෙන්ම, බොහෝ සිංහල බෞද්ධයන් ධාර්මිෂ්ඨ ජීවිතයේ අතිශයින් අභිප්‍රේත ඵලය ලෙස සලකන්නේ මේ මිහිපිට තෘප්තිකර අනාගත ජීවිතයකි. මෙය දෙව්ලොවෙහි කවරාකාර අනාගත ජීවිතයකටත් වඩා ඊප්සිතය. මෙබඳු කල්පිත පුනර්-ජන්ම ඇත්තෙන්ම දෙව්ලොව පිළිබඳ හැඟීම් මෙලෝ තලය ආරෝපණය කිරීමකි. ගැමියෝ බොහෝ විට චක්‍රවර්ති රජකු වී උපත ලැබීමට පතති. මෙය බලපරාක්‍රමයත් යසසත් කුළු ගැන්වුණු පරම චේතනාවකි. මෙම ගැමි පැතුම දානයක්, වන්දනාවක් වැනි ධාර්මික ක්‍රියා ආශ්‍රිත ප්‍රාර්ථනා ගාථාවන්හි සූත්‍රායන වී තිබේ. ප්‍රාර්ථනා වැඩි කොටසකින්ම වන්දනාකරු ලැබීමට බලාපොරොත්තු වන්නේ ආරෝග්‍යය, ධනය, කම්සැප, බලය, යසස, වංශය (ආයුවර්ණ සුඛබල) හා ස්ත්‍රියක් නම් පුරුෂයකු වී ඉපදීම යනාදී අගනා භෞතික සම්පත්මය. මෙම පැතුම් සියල්ලම චක්‍රවර්ති වීමේ පැතුමෙහි ගැබ් වී තිබේ.

ධාර්මිෂ්ඨ ගිහි ජීවිතයක ඵලය දෙව්ලොව ඉපදීම සහ සැපවත් පුනර්ජන්මයක් (මිහිපිට සුරලොව) ලැබීම නම් පාපී ජීවිතයකට දඬුවම නිරය සහ දුක්බර පුනර්ජන්මයක් (මිහිපිට නිරය) වේ. පාපය වූ කලී යම් කිසි ආකාරයකින් සිල්පද කැඩීමකි. එහෙත් මා කලින් කී පරිදි, පන්සිල්හි එක් ගුණයක් නම්, ඒවා සර්වසම්පූර්ණ නොමඳව පිළිපැදීමේ දුෂ්කරභාවයයි. එහෙයින් පවත්නා සමාජ ජීවිතයේ ස්වභාව නිසාම පාපය අනිවාර්යය. නිදසුනක් ගතහොත්, පළමු සිල්පදය පිළිපැදීම තාර්කිකව ම සම්පූර්ණ නිර්මාංශාහාරයක් අපේක්ෂා කරවයි. එහෙත් තනි-තනි තාපසයින් විසින් මිස බෞද්ධ ආසියාවේ අන් ජන කොට්ඨාස රීතියක් වශයෙන්ම නිර්මාංශාහාරය පුරුදු කෙරෙන්නේ නැත. එමෙන්ම, අවලාද, කේලම්, අපහාස හෝ වැඩිහිටියන්ට නිගරුකිරීම ආදිය සංඛ්‍යාත ඉතා සුළු ක්‍රියාවක් පවා සිව්වැනි සිල්පදය බිඳ පව් රැස් කර ගැනීමකි. පාප ක්‍රියා යුක්තායනය කිරීම පිණිස ඇතැම් ඉතා හාස්‍යජනක තර්ක ද සහිත නානාවිධ යුක්ත්‍යාභාස ඉදිරිපත් කරති. නිදසුනක් ගත හොත්, කොළඹ නාගරික මධ්‍යම පන්තියේ ධනවතුන් අතරින් බොහෝ දෙනෙක් සතෙකු මරණ ලද්දේ අදාළ පුද්ගලයා විසින් හෝ ඔහු සඳහා නොවේ නම් එම මස් බුදීම ඒ පුද්ගලයාට පවක් නොවේ යයි කියති. මෙම විතණ්ඩවාදය ධර්ම පාඨවලට පරිස්සම් සහගත 'සාවද්‍ය අර්ථ දීමෙන්' තහවුරු කෙරෙයි.

එහෙත් ආහාරයෙහි ජනප්‍රිය අංගයක් වූ බිත්තර පිළිබඳ විශේෂ ගැටලුවක් මෙහිදී මතු වේ. ඇතැමුන් බිත්තර කෑමෙන් ජීවිතක්ෂයක් සිදු නොවෙතියි කියයි. තවත් සමහරෙක් තමන් මිලදී ගන්නේ නිසරු බිත්තර යයි කියති. තවත් සමහරෙක් මිලදී ගන්නේ 'බෞද්ධ බිත්තර' පමණක් බව පවසති. 'බෞද්ධ බිත්තර' යනු ප්‍රවාහනයේ දී (බැරිවීමෙන්) බිඳී ගිය බිත්තර වුවත් ඇත්තෙන්ම, මේවා කපටි මුස්ලිම් වෙළෙන්දා විසින් මේසය යට දී පලුඳු කළ ඒවාය. අවසාන වශයෙන්, සේවකයන්ට පව් පැවරෙන පරිදි ඔවුන් ලවා බිත්තර බිඳවන්නන්ද මතක් කළ යුතුය. ගෘහ සේවකයන් ලෙස ඉපදීමට පෙර සිටම පව් කර සිටින මේ අසරණයෝ ද ඊට ඉහලින් කටයුතු කිරීමේ අදහසින් චේතනාව හා කර්මය පිළිබඳ බෞද්ධ ආචාරධර්ම ඉදිරිපත් කරමින් ස්වාමියාට පව ආපසු යනු ඇතැයි තර්ක කරති. මෙලෙස අවධානය යොමු කරනවිට කුකුළු පැටියා හැර අන් හැම දෙනාම සතුටට පත්වෙයි.

මෙබඳු යුක්ත්‍යාභාස බහුල වෙතත් ගැමියෝ නිතර, නොසඟවා 'අපි පව්කාරයෝ වෙමු' යි පිළිගනිති. මෙය 'මූලික පාපය' වැනි ඉගැන්වීමක් හා කිසි සම්බන්ධයක් නැති අදහසකි. මෙහිලා තර්කය මෙසේය: "දිළිඳු ගැමියකු වශයෙන් උපත ලද්දා පෙර ආත්මවල පව් කරන්නට ඇත. දිළිඳු ගැමියකු වූ තැනැත්තාට සිය දිවි පැවැත්ම සඳහා දඩයම, මාලු ඇල්ලීම, කෘමීන් නැසීම, යාචකයන්ට පිනට කිසිවක් නොදීම ආදී පව් නොකර සිටීමට බැරි ය. ඒනිසා සියලුම දුප්පත්තු පව්කාරයෝ ය. 'සිංහල පව්' යන පදය පාප 'පාපකර්ම' හෙවත් වැරදි ක්‍රියා යන්නෙන් බිඳිණි. මෙය නිතර භාවිත වන වචනයකි. සිල්පද කිසිවක් නොකැඩෙන අවස්ථාවලත් බලවත් චිත්තවේග ඇඟවීමට මෙය යෙදේ: 'පව් එහෙම කරන්නට එපා'; 'පව් (අනේ, ලැජ්ජයි) එහෙම කියන්න හොඳ නෑ'. ; 'පව්' බත් නාස්ති කරන්නර එපා." මෙසේ 'පව්' යන පදය භාවිත කිරීම සිත් පීඩාවට සලකුණක් නොවේ. එහි ගැඹුරු අරුතක් නැතත් සමාජ ජීවිතය තුළට පව තදින් පිවිස ඇති බවත් එහෙයින් පාපය සමාජ ජීවිතයේ අනිවාර්ය ප්‍රතිරූපය බවත් පෙන්වා දෙයි.

පාපය අනිවාර්ය නම් ඊට අදාළ දඬුවම ද අනිවාර්ය බව ඒකාන්තයෙන් ගම්‍ය ය. එබඳු දඬුවම බෞද්ධ විශ්වාසයේ එන බිහිසුණු නිරයක වධ විඳීම වැනි පරලොව දඬුවමක් හෝ සත්ව, යාචක ආබාධිත

ආදී ආත්ම ලබා මෙලොවෙහිම යළි ඉපදීම වැනි දඬුවමක් හෝ විය හැකි ය. බෞද්ධ ගැමියෝ සත්ව ලෝකයත් සදාචාරයට සම්බන්ධ කර ගනිති. සත්වයෝ පාපකර්මවල ප්‍රතිමූර්තිය. ගොනුන්ට 'පව් කළ ගොනෝ' යයි කීම, බල්ලන් හා හිඟන්නන් 'පව්කාරයන්' ලෙස හැඳින්වීම, ගෙයකට ඇතුළු වන කබර ගොයකු හෝ නයකු පෙර පව් කළ මුතුන්මිත්තකු විය හැකි නිසා ඌ නොමැරිය යුතුයැයි කීම ආදී ලෙසිනි. මෙලෙසින් මනුෂ්‍යයාගේත් මුළු පරිසරය ආචාර ධර්මාශ්‍රිත ලෝකයකි. මෙම ආචාරධර්මීකරණය මා පෙන්වා දුන් පරිදි, පුනරාත්මභව න්‍යායක් කවර හෝ නොලියන ලද ආගමක පව ද පාරිතෝෂිකය නැමති එහි ආපතිකතාව ද පිළිබඳ ඇතුළු කළ විට අනිවාර්ය වන්නේ ය.

තාපස ආගමිකත්වයේ ගැටලු

ගිහි ආගමිකත්වයෙහි ධර්මය අරබයා විසංගතතා කිහිපයක්ම මතු වේ. එකක් නම්, එක්වරම කර්මය හා දෙවියන් යන දෙකම විශ්වාස කිරීමේ පරස්පරතාවයි. අනෙකක් නම් කවර වර්ගයේ ගිහි ජීවිතයක් කවර භික්ෂුවකගේ ජීවිතයට ද එනයින්ම ආගමිකව ද යපහත්ය යන කරුණය. අවසානයේ දී සෑම දෙනාටම ගිහි-පැවිදි වෙනස නැතිව, යෝග්‍ය පරමාදර්ශී ආකෘතිය ලෞකික ආශාවන් සපුරා හැර දමන භික්ෂුව විසින් නිරූපිත වේ. ගැමි මට්ටමේ දී පවා උත්තර දේව ධර්මය තරමක්වත් පිළිගන්නා බව දක්නට ලැබෙන බව මා මෙහිදී අවධාරණය කිරීමට කැමැත්තෙමි. ධර්මයේ සම්‍යක් ව්‍යවහාරයෙහි ඉතා සක්‍රිය උනන්දුවක් දක්වන සමහර ගැමියෝ සිටිත්. මොවුන් සඳහා දේවාභියෝගය විසර්ජනය කළ හැකි ක්‍රමය නම් දෙවියන්ගෙන් බලය ඉවත් කොට කර්ම නියමයෙන් පරමේශ්ඨත්වය යළි සහතික කිරීමය. මොවුන් ඇතැම්විට අහෝසි කර්මයේ ප්‍රබලත්වය නොපිළිගැනීමට ඉඩ තිබේ. පුණ්‍යානුමෝදනාවේ ප්‍රබලත්වය නොපිළිගැනේ නම් ඒ ඉතාම කලාතුරකින් විය හැකිය. මොවුහු සමහර විට යහපත් කෘත්‍යයක් පිළිබඳ ගැමි ආචාරධර්ම ප්‍රතිපක්ෂව චේතනාව පිළිබඳ ධර්මානුකූල ආචාරධර්මය සහතික කරනු පවා බලාපොරොත්තු විය හැකි ය. අප කලින් දුටු පරිදි, ගිහි ආගමික චර්යාවෙන් බහුතරයක්ම ධර්මානුගත ව නියම වී තිබේ. පන්සිල් පිළිපැදීම හා දාන, ශීල, භාවනා වැනි වෙනත් බොහෝ සත්කෘත්‍ය කිරීම ද බෞද්ධ වත්පිළිවෙත් සියල්ල

ඉටු කිරීම ද ධර්ම ග්‍රන්ථ ඇසුරෙන් සනාථ කළ හැකි වේ. එබැවින් මා 'මෝක්ෂ රූඩියක්' යනුවෙන් නම් කරන පූර්ණ ආගමික රූඩියක් ගිහි පැවිදි සම්ප්‍රදාය දෙකට ම පොදුව පවතී (ඔබේසේකර 1963). තවද ගිහියන් අභිරුචියෙන් කියවන ත්‍රිපිටකයෙන් බාහිර බොහෝ ආගමික ග්‍රන්ථවල සම්‍යක් ව්‍යවහාර සම්ප්‍රදායේ ධර්මානුගත හා ආචාරධර්මීය නියමයන් අන්තර්ගත ය. හැම ගමක් හෝ ගම්මානයක් පාසාම භික්ෂූහු වැඩ වසති. මොවුහු යටත් පිරිසෙයින් පරමාදර්ශීය සම්‍යක් ධර්මයේ ව්‍යවහාරික ජීවමාන නියෝජිතයෝ වෙති. ගැමි ජනතාවගේ අක්ෂර ඥානය දියුණුවන මෙකල ජනසන්නිවේදන මාධ්‍ය හා පාසැල් පද්ධතිය මගින් ද සම්‍යක් ව්‍යවහාරික ධර්මය ද ප්‍රචලිත වෙමින් පවතී. එහෙයින් ගිහි බෞද්ධාගම/පැවිදි බුද්ධාගම යන විභේදනය තථ්‍ය වූවත් කිසිවිටක විශද නොවේ.

විශේෂාකාර තවුස්දමක් අනුව යමින් භික්ෂුවකගේ සම්‍යක් ව්‍යවහාරික ජීවිතයෙහි ප්‍රමිතීන් කරා නැගීමට තැත්කරන උපාසක නමින් හැඳින්වෙන ආගමික අභිප්‍රායෙන් මැඩිනු එක්තරා වයෝවෘද්ධ ගිහි පිරිසක් හැම සිංහල ගමකදීම අපට හමුවේ . මෙම උපාසකයා වූ කලී හින්දු වානප්‍රස්ථගේ බෞද්ධ සදෘශ්‍යය. පළමු වැන්නා දෙවැන්නාගෙන් ප්‍රභවයට පත් වී යයි මම නොකියමි: මා කියන්නේ දෙදෙනාම එක සමාන සමාජ-ආර්ථික පරිශෘතියකින් මතු වන බව පමණි. ලෝකයේ ගිහියකු වශයෙන් ජීවත් වෙමින්ම නෛෂ්ක්‍රම්‍ය කළ හැක්කේ මහලු වියට පත්ව සමාජ වගකීම්වලින් නිදහස් වීමෙන් පසුව පමණි. හින්දු ධර්මයෙහි චතුරාශ්‍රමපාද පිළිබඳ ධර්මයට මුල් වී ඇත්තේ සමාජ ආශ්‍රිත ජීවිතය නෛෂ්ක්‍රම්‍යයට බාධාවක්ව යන බව ඉඳුරාම පසක් කර ගැනීමෙනි. මෝක්ෂාප්‍රාප්තිය සඳහා නෛෂ්ක්‍රම්‍යය අවශ්‍ය වී නම් මෝක්ෂ අපේක්ෂාවන් ලෞකික ජීවිත අපේක්ෂාවන් යන දෙක සම්බන්ධ කරන්නේ කෙසේ ද? හින්දු ධර්මයෙහි මීට පිළිතුර සපයා ඇත්තේ ජීවිතයෙහි චතුරවධියේ එකිනෙකට වෙනම සදාචාර නියමයන් සංග්‍රහ කිරීමෙනි. බ්‍රහ්මචාරී හා ගෘහස්ථ යන පළමු අවධි දෙකෙහි පුද්ගලයා වැඩෙමින් ශාස්ත්‍රෝද්ග්‍රහණයෙහි යෙදෙමින්, විවාහවීමෙන්, දූදරුවන් ඇති දැඩි කරමින්, ධනය රැස්කරමින් සමාජය හා සක්‍රියව බද්ධ වෙයි. දූදරුවන් වැඩුණු පසු ඔහුගේ වගකීම අඩු වේ. තරාතිරම් ව්‍යූහයෙහි පියවරුන්ගේ තැන පුතුන්ට හිමි වේ. ඒ නිසා තුන්වැනි හෙවත් වානප්‍රස්ථ අවධියෙහි දී පුද්ගලයකුට එක්තරා ප්‍රමාණයකින්

සමාජයෙන් ඉවත් වීමට අවකාශ ලැබේ. මේ සඳහා පැලක හෝ අසපුවක වාසය තෝරා ගනී. එවිට මෙම බැතිමත් පුද්ගලයා ගිහි ජීවිතයෙහි සාමාන්‍ය ලෞකික කටයුතුවලින් කායිකවම වෙන් වී හුදකලා තත්ත්වයකට පිවිසේ. එවන් විට ඔහු වෙනුවෙන් තමන්ගේ පවුලේ සාමාජිකයන් කෙත්-වතු බලා ගනිද්දී තමන්ට ආගමික භාවනාදියෙහි යෙදීමට කාලය ලැබේ. අවසාන හා සතරවැනි සන්‍යාසි අවධියෙහි දී පුද්ගලයා කායිකව ද මානසිකව ද හුදකලාභාවයට පත්ව ලෞකික ජීවිතයෙන් මුළුමනින්ම පාහේ ඉවත් වන්නේය.

මා කලින් සඳහන් කළ පරිදි, සිංහල බෞද්ධෝපාසක තත්ත්වය හින්දු ආශ්‍රමපාදවල තුන්වැනි අවධිය හෙවත් වානප්‍රස්ථ අවධිය හා සදෘශය. කුඩා දරුවන් සිටිනතාක් පුද්ගලයකුගේ වගකීම් සම්භාරය අධික හෙයින් ඔහු සමාජයෙහි පූර්ණ සාමාජිකයකු ලෙස ජීවත් විය යුතුය. එහෙත්, දරුවන් වැඩී විවාහ වූවායින් පසු ඔහුට ලෝකයෙන් මදක් ඉවත් වීමේ අවකාශය සැලසේ. මෙබඳු නෛෂ්ක්‍රම්‍යයක් ඉටා ගත් බව දැන්වීම පිණිස උපාසකයා මෙතෙක් සාමාන්‍ය ගිහියන් පිළිපැදි පන්සිල වෙනුවට මින් ඉදිරියට අටසිල් හෝ දසසිල් පිළිපැදීමට තීරණය කළ බව පවසයි.

අටසිල් හා දසසිල්

පන්සිල් ගැනීම සියලු ගිහියන්ට අනිවාර්ය වූවත් අටසිල් හා දසසිල් අනිවාර්ය වන්නේ උපාසකයාට පමණය. දසසිල්වලට අටසිල් ද ඇතුළත් ය. දසසිල්වලට මුලින් කී පන්සිල් පද ඇතුළුව (එක් වැදගත් වෙනසක් ඇතිව) නව පද පහක් ද අයිති වේ. මේ පද පහට උපාසකයා,

(6) විකාලයේ (එනම් දවල් 12.00 ට පසු) බොජුන් ගැනීමෙන් වැළකිය යුතුය.

(7) නෘත්‍ය, ගීත, වාදක බැලීමෙන් ඇසීමෙන් වැළකිය යුතුය.

(8) මල්මාලා, ගන්ධ විලේපන දැරීමෙන් වැළකිය යුතුය.

(9) උස් අසුන් මහා අසුන් පරිහරණයෙන් වැළකිය යුතුය.

(10) රන් රිදී ප්‍රතිග්‍රහණයෙන් වැළකිය යුතුය (ඊ.ජේ. තෝමස් 1951: 25-6).

මෙම අතිරේක සිල් පද න්‍යායිකව මුළු ගිහි පිරිසටම අදාළ වේ. එසේ වුවත්, පන්සිල් සැමදෙනාටම අනිවාර්ය වන අතර ඉතිරි පද පහ ස්වච්ඡන්දයෙන් බොහෝ විට උපෝසථ දිනවල, එනම් පසළොස්වක හා අමාවක යන පොහෝ දින දෙකෙහි සමාදන්වීම අපේක්ෂිතය. මෙම සිරිත පසු දිනට යාඥා පූජාව සූදානම් කරමින් සැම අඩ මසකම එක් දිනක් ගෘහපතියාගේ බිරිඳත් උපවාසයෙහි යෙදෙන 'උපවස්ත' නැමැති සිරිත සමහර විට මුල්කර ගත්තක් විය හැකි ය (තච්බානා 1926: 65). ශ්‍රී ලංකාවෙහි උපෝස්ථ දිනය වෙනුවට පෝය දිනය යොදා ගනිති. පුරපසළොස්වක, අමාවක හා අටවක දෙක යනුවෙන් මසකට පෝය දින හතරකි. මෙම පෝය දින මුළුල්ලේම සැදැහැවත් බෞද්ධ ගිහියෝ ශීලය, භාවනාව හා ධර්ම ග්‍රන්ථ කියවීම යන ආගමික ක්‍රියාවන්හි යෙදී කල් යවත්. මේ ශ්‍රද්ධාව න්‍යායිකව බාල මහළු ස්ත්‍රීපුරුෂ කාහටත් විවෘත වූවත් සිද්ධියක් වශයෙන් සිල් සමාදන්වීම වැඩිහිටි පක්ෂයට සීමා වී තිබේ. නිතිපතා අටසිල් හා දසසිල් සමාදන්වන්නන් ගෘහස්ථ උපාසක නමින් දෙනු ලබත්. ඉතා කුඩා ගමෙහි පවා මෙබඳු සුළු තත්ත්වයේ උපාසකයන් හත් අට දෙනෙකු දකින්නට පිළිවන. මොවුන්ගෙන් කිහිප දෙනෙකු පෝය දින පමණක් නොව අටසිල්-දසසිල් නිරන්තරයෙන්ම මුළු ජීවන ව්‍රතයක් ලෙස සමාදන්වීමට තීරණය කිරීමට ඉඩ තිබේ. මේ පිරිසට අටසිල් උපාසක හෝ දසසිල් උපාසක යන නම භාවිත කරත්. මතු උපසම්පදා අපේක්ෂාවෙන් සාමනේර භාවයට පත් වූවෝ ද දසසිල් සමාදන්වන්නන් හෙයින් දසසිල් උපාසකයා ගිහි තත්ත්වයෙහි සිටම නීත්‍යනුකූලව සාමණේර ජීවිතයක් (පරමාදර්ශී) ගත කරන්නෙකි.

උපාසකයාගේ පරමාදර්ශී චර්යා සංග්‍රහය සාමාන්‍ය ගිහියාගේ චර්යා සංග්‍රහයෙන් ආකාර දෙකකින් වෙනස් වේ: (අ) මුලින් පැවති පන්සිල්හි නැති නියතතාවන් දසසිල්හි තිබේ. (ආ) උත්තර ආධ්‍යාත්මික දිවි පැවැත්මට අවශ්‍ය තත්ත්වයක් වන නෛෂ්ක්‍රම්‍යය තාවකාලිකව හෝ අර්ධ වශයෙන්

හෝ පිරිමට දස සිල් හේතුවන හෙයින් ලිංගික කටයුතු හා ආර්ථික ව්‍යාපාර නිරවශේෂවම අත් හරිනු ලබන නිසා නෛෂ්ක්‍රම්‍යය සම්පූර්ණ වන්නේ ය. එබැවින් පන්සිල් සමාදන්වන්නා සාමාන්‍යාකාරයෙන් කාම මිථ්‍යාචාරයෙන් වැළකී සිටියත් දසසිල් රකින්නා සියලු ලිංගික කටයුතුවලින් නිරපේක්ෂව වැළකීම හෙවත් බ්‍රහ්මචරියාවෙන් වැළකීම පුරුදු කරන්නෙකි. එමෙන්ම, මුදල් භාවිතය තහනම් කරන දසවැනි සිල් පදයෙන් අදහස් වන්නේ උපාසකයා ගමෙහි ආර්ථික ජීවිතයෙන් සම්පූර්ණයෙන් ඉවත් විය යුතු බවයි. අනෙක් උපාසක සිල්පද, එනම්, හය, හත, අට හා නමය යන සියල්ලම තවුස් දිවිය ආශ්‍රිත විරතිය ද නෛෂ්ක්‍රම්‍යය ද සම්බන්ධ සිල්පද ය.

මෙහි රීති ඇත්ත වශයෙන්ම, ශ්‍රද්ධාවන්ත ජීවිතයකට වේදිකාවක් පමණකැයි අවධාරයෙන්ම කිව යුතුය. මේවා උපාසකයාට ලෝකයේ වියවුලින් ඈත්ව ශීල, භාවනා, සත්ක්‍රියා හා මනසිකාරය සහිත ජීවිතයක් ගත කිරීමට උපකාර වෙයි. සාමාන්‍ය ගිහියාට වඩා මේ පුද්ගලයන් සම්‍යක් ව්‍යවහාරික ධර්මයට ආසන්න වී සිටින නිසා දෙවිවරුන් ප්‍රතික්ෂේප කිරීමෙන් දේවාභියෝගය විසඳා ගැනීම උපාසක ලක්ෂණයකි. පුද්ගලයකුගේ ජීවිත ඉරණම වෙනස් කිරීමටවත් කර්ම බලයේ මාර්ගයට අකුල් හෙළීමටවත් දෙවියන්ට ශක්තියක් නැතැයි උපාසකයෝ කියති. මෙලෙසින්ම රුදුරු යකුන්ට ද බලයක් නැතැයි උපාසකයෝ කියති. මෙලෙසින්ම රුදුරු යකුන්ට ද බලයක් නැතැයි කීමට ඉඩක් නොලැබෙන්නේ ජන සම්ප්‍රදායේ පවා යකුන්ට පුද්ගලයකුගේ ජීවිත-ඉරණම වෙනස් කිරීමේ බලයක් ඇතැයි නො-අදහන හෙයිනි. එහෙත් යකුන් ලෙඩ-රෝග හා මරණය පවා ගෙන දෙන ආසන්න කාරකයක් විය හැකිය. බොහෝ සිංහල ගැමියන් දරණ අදහස් අනුව, යකුන්ගේ බලය සෘජු අත්දැකීම් මඟින් නිරන්තරයෙන්ම සනාථ කෙරේ. යකකුගේ පහරකින් සිහිසුන්ව ඇද වැටුණු සැටි ඇතැම් ගැමියෝ කියති. එබඳු අවස්ථාවල දී නියම උපාසකයකු තමන් ධර්මයෙහි අචලව පිහිටි හෙයින් අනතුරින් රැකී ඇති බව පවසනු ඇත. මෙවන් සියලු නපුරු කාරකයන්ගෙන් විය හැකි අතවර බෞද්ධ ගාථා ධර්මයන් විසින් වැළැක්වෙනු ඇත. පව්කාරයෝ පමණක් විපතට පත් වෙති. මේ වූ කලී

යකුන්ගේ ක්‍රියා ආචාරධර්මාශ්‍රිත කිරීමකි. ඇතැම් උපාසකයන් අහෝසි කර්මයෙහි හා පුණ්‍යානුමෝදනාවෙහි බලය ප්‍රතික්ෂේප කළත්, පළමු අදහස උපාසක නැමැති මුළු සංස්ථාවම තහවුරු කිරීමට උදක්ම ඉවහල් වෙයි. ඒ, මෙම විශ්වාසය අනුව උපාසකයකුට තමන් තරුණ කාලයේ කළ අසමචාරවලට මහළු කාලයේ තවුස් දිවියක් ගත කිරීමෙන් හානිපූර්ණය කළ හැකි හෙයිනි.

සිකපද 227

උපාසක සාමණේර දෙවර්ගය අටසිල් හෝ දසසිල් තමන්ට සුදුසු පරිදි පිළිපැද්දත්, උපසපන් භික්ෂුව විනය පිටකයෙහි ප්‍රාතිමොක්ඛ වන කොටසෙහි එන ශික්ෂා 227 කින් බැඳී සිටී. ඉතා නියත බසින් ගළපා තිබෙන මේ විනය නීති භික්ෂුව ලෞකික කටයුතුවලින් වඩාත් ඈත් කිරීමට ඉවහල් වේ. භික්ෂුව වූ කලී ලෝකය හා බඳනා බැමි (ලෝකසංකලීක) සිඳලූවෙකැයි පවසන මූලික නිර්වචනය හා මෙය මැනවින් ගැළපේ. කඩසිවුර, පාත්‍රය හා මුඬු හිස ශ්‍රද්ධාවේ හා තාපසයයේ සංකේතය. කායිකව ද, භික්ෂුව පන්සලකට හෝ ආරාමයකට වැදී සමාජයෙන් ඈත් වේ.

භික්ෂුව සඳහා වූ මෙම විශේෂ නීති (අ) එකතකින් භික්ෂුව උපාසක හා සාමණේර යන දෙදෙනාගෙන් ද, අනෙක් අතින් ගිහියාගෙන් ද වෙන් කොට දක්වන මෝක්ෂවේදී පරතරය ද, (ආ) සම්‍යක් ව්‍යවහාරික නීති පද්ධතිය ගැළපූවන්ගේ ප්‍රථම අරමුණ වූයේ ගිහියාට නොව, සංඝ සමාජයේ සාමාජිකයන්ට (භික්ෂූන්ට) අදාළ නියත ආචාරධර්ම ගැළපීම බවද, යන කරුණු දෙක පැහැදිළි කරයි. දසසිල් මෙන් මෙම ශික්ෂා 227 ද භික්ෂුවකගේ කර්ම බලය සිඳලමින් තණ්හාව, නිෂ්ඨාවට පත් කොට ආර්යාෂ්ටාංගික මඟ ඔස්සේ නිර්වාණය සාක්ෂාත් කරවා ලීමට අදහස් කරන ලද්දේ ය. හුදෙක් මෙම නීති පිළිපැදීමෙන්ම මෝක්ෂය නොසැලසේ. එවා අවශ්‍ය වුවත් සපුරා ප්‍රමාණවත් නොවේ. මේවා ද පුද්ගලයා ලෝකයෙන් ඈත් කරවන නෛෂ්ක්‍රම්‍යයේ රූක්ෂ ප්‍රතිපත්ති ය.

මෙහිලා අපට ප්‍රායෝගික බුද්ධාගමේ මූලික පරස්පරතාවක් හමුවේ. මෙම නීතිවල අරමුණ භික්ෂුව ගිහි සමාජයෙන් ඈත් කිරීම වුවත්, හේතු

දෙකක් නිසා ඒවා කාර්යය සාධක නොවේ. පළමුව, භික්ෂුවගෙන් බලාපොරොත්තු වන 'වසමේ' හෝ 'පූජකභාවයේ' යුතුකම්, ගිහියන්ට බණ කීම, පාංශුකූලයන්හි (එහෙත් කිසිවිට යෞවනෝදයෙහිවත් විවාහ මංගල්‍යයන්හි වත් නොවේ) සහභාගිවීම වැනි යුතුකම් කිහිපයක් (7) ද තිබේ. දෙවනුව, (මෙය වඩා වැදගත් ය) භික්ෂුව ගිහි සමාජයෙන් ඉවත් වුවත්, බාහිර ගිහි සමාජීය පර්යායේ බලපෑම අනුව හැඩ ගැසෙන ආරාමික සමාජ ජීවිතයේ බලවේගයන්ට නතු වේ. එබැවින්ම, ගිහියන් සමග ඇසුරේ දී ද සංඝ සමාජයට ඇතුළු කිරීමේ දී (මහණ කිරීමේ ද) ද කුල භේද නොතැකිය යුතු යයි, බුදු දහමේ උදක්ම වදාරා ඇතත්, සංඝ සමාජය ඇත්තෙන්ම කුලවාදීය. දහ අටවැනි සියවසේ ශ්‍රී ලංකාවේ සියම් නිකායේ පැවිද්ද හුදෙක් ප්‍රමුඛ ගොයිගම කුලයටම පමණක් විවෘතව තිබුණු වරප්‍රසාදයකි. කුලය මුල්කර ගත් මෙම මහණ කිරීමේ මූලධර්මය එලෙසින්ම නොවෙනස්ව පවතී. එපමණක් නොව, සියම් නිකාය ඇතුළතින් ද උප-කුල අනුව ස්තරගතව, එකල බටහිර වෙරළතෙහි ප්‍රබල කුලයකට අයිති කුරුඳු තලන්නන් ඉදිරිපත්ව අමරපුර නිකාය නමින් කුලවාදයෙන් මිදුණැයි කියා ගත් අභිනව නිකායක් පිහිටුවීමෙන් අභියෝගයට ලක් විය. එහෙත්, නොබෝ කලෙකින්ම මෙම අමරපුර නිකාය පවා කුලභේදයෙන් භින්න විය. යටත් පිරිසෙයින් කුල හා උප-කුල තිස් තුනකට බෙදී ගිය මෙම නිකායේ ප්‍රබල කුල කණ්ඩායම් අතර ප්‍රධාන වූයේ, (ං) මුලින්ම සිටි කුරුඳු තලන කුල භික්ෂූන් කණ්ඩායම (ංං) ධීවර කුලයේ භික්ෂූන් ප්‍රමුඛ කණ්ඩායමක්. (ංංං) දුරාව කුලයට අයිති කණ්ඩායමක් ද යන මොවුන් ය.

මෙම අනු නිකායවල මහණකම දෙන ලද පදනම කුලය විය. අමරපුර නිකාය පිහිටුවා සැට වසකින් පමණ, මුල සිට පැවති සියම් නිකායේ භේදයක් ඇති වී රාමඤ්ඤ නිකාය ආරම්භ විය. රාමඤ්ඤ නිකාය න්‍යායිකව කුල-විමුක්ත වුව ද ප්‍රායෝගිකව නම් මහණ කිරීම කුලය පදනම්ව පවතී. එක් එක් ආරාමය හෝ පන්සල කුල වශයෙන් සමජාතිය වේ. ඒ, එක් පන්සලෙහි ආධිවාසී භික්ෂුවට සිය කුලයේ භික්ෂූන්ම රිසි හෙයිනි. මෙම නිකාය තුනෙහිම රටේ නීචම කුලවල භික්ෂූන් එක්කෝ ඉතාම විරල ය, නැතිනම් නැත්තේම ය (රයන් 1953 වැඩි විස්තර සඳහා බලන්න).

මේ අයුරින් ගිහි පැවිදි දෙපිරිස කුල භේදයෙන් ස්තරගත වූවත් වෙනස් ය. ගිහියන් අතර පර්යාය මුදුනේ උසස් කුල ද, පහළ කිළිටි 'අස්පෘශ්‍ය' කුල ද සිටින සේ ඉඳුරා සිරස් ධූරාවලී ආකාරයෙන් සැකසී තිබේ. සංඝයා පිට වෙනස් අයුරින් එකිනෙක වෙන් වූ නිකාය තුනකින් යුක්තය. එක් එක් නිකායෙහි අභ්‍යන්තර කුල ධූරාවලියක් තිබේ. කිසිම නිකායක් වෙන එකකට වඩා උසස් හෝ පහත් යයි පොදුවේ පිළිගෙන නැත. ඇත්තෙන්ම එක් එක් නිකායෙහි සසුන්ගත කිරීමේ ප්‍රතිපත්තිවල කුලභේදාශ්‍රිත පදනම සංඝයාගේ අභ්‍යන්තර පාලන කටයුතුවලට තදින් බලපාන නමුත්, පිටස්තර සිටින ගිහියන් මුළු සංඝ සමාජයම ඒකීය භාවයෙන් යුක්ත තනි පිරිසක් ලෙස සලකන බව වටහා ගත යුතු ය. කවර කුලයක ගිහියාත් නිකාය භේද කිසිත් නොතකා, සංඝයාට දන් දෙයි, අභිවාදය කරයි. මෙහිලා භික්ෂුව වූ කලී කුල භේදයෙන් තොර පුද්ගලයෙකැයි කියන සම්‍යක් ව්‍යවහාරික ධර්මය අනුව ගිහියා කල්පනා කරයි. ඇත්තෙන්ම, සියම් නිකායට වඩා අමරපුර හෝ රාමඤ්ඤ නිකාය හෝ ලෞකික ඇලීම්වලින් අඩු යයි සිතා, එම නිකායයන් දෙකෙහි භික්ෂූන්ට දානය දීමට කැමති, මා දන්නා ගොයිගම ගැමියෝ සිටිති. මෙහි විලෝමය හෙවත් ගිහියන් කෙරෙහි සංඝ ආකල්පය ගැන ද මෙලෙසින්ම කිව හැකි ය. තුන් නිකායේම භික්ෂූහු සාමාන්‍යයෙන් කවර කුලයේ ගිහියන්ගෙන් වුවත් දානය පිළිගනිති. මෙහි ව්‍යතිරේකයක් ඇත්නම්, ඒ සියම් නිකායේ ඇතැම් බොහෝ උසස් කුල භික්ෂූන් ඉතා පහත් කුල ගෙවලින් දානය පිළිකෙව් කිරීමය. එබැවින් පොදුවේ ගත් කල, ගිහි පැවිදි පද්ධති දෙක එක් එක් අතර පක්ෂයේ ස්තරායන මූලධර්මය ගැන නොතකති.

ගිහි සමාජයෙහි පුද්ගලයන්ගේ හැසිරීම මෙහෙයවන මූලික අනුබලම, භික්ෂූන් අතර ද, බලපාති. ගිහියන් මෙන්ම භික්ෂූහු ද බලය, කීර්තිය හා තරාතිරම වැදගත් සේ සළකති. එක් සමාජ පද්ධතියකින් මිදුණු භික්ෂුව තවත් සමාජ පද්ධතියක ගිලුණා පමණි. සමාජ ජීවිතය නිර්වාණ මාර්ගයට බාධාවක් නම්, භික්ෂුව විහාරයේ සමාජ ජීවිතයේ ගැලී සිටී නම්, තර්කානුගතව භික්ෂුවට මෝක්ෂය හිමි වන්නේ නැත. මෙයත්, එක් පරස්පරතාවකි. මෝක්ෂය අරමුණ කරගත් ධර්මයක නිමග්න වූ පුද්ගලයකු වන භික්ෂුවටවත් යම් දුරස්ථ අනාගත ජන්මයක දී හැර,

මෙම මෝක්ෂය සාක්ෂාත් කර ගත නොහැක. භික්ෂුව ද සිය 'වසමේ' ගිහියා මෙන් තමන්ගේ අභිප්‍රේත අරමුණට ඒකායන මඟ වූ ආර්යාෂ්ටාංගික මාර්ගයට පිළිපන්ව ගමන් කිරීමට බාධකයක් වන සමාජ පද්ධතියකට හසු වී සිටී. එබැවින්, පැරණි ධර්ම ග්‍රන්ථ අනුව නිර්වාණය වූ කලී සෑම රහස් නමකටම යුහුව ඉෂ්ට කර ගත හැකි අභිමතාර්ථයක් වුවත් දැන් මෙය ගිහි, උපාසක හා පැවිදි යන කාහටත් එක සේ දුරස්ථ ඵලයක් සේ අපට පෙනේ. එහෙත්, තවම පරමාදර්ශය නිර්වාණයම වන්නේ ය. න්‍යායිකව නිර්වාණප්‍රාප්තියට එක් මගක් නම් අනාගතයේ දී පහළ වන මීළඟ බුදුන් වූ මෛත්‍රිය බුදුරජාණන්වහන්සේගේ ශ්‍රාවක තත්ත්වයට එළඹීම ය. ගිහි පැවිදි දෙපිරිසකගේම සුලබ ප්‍රාර්ථනයක් වන්නේ, 'මෛත්‍රිය බුදුන් සමයෙහි' බුදුන්වහන්සේගෙන් 'ධර්ම ශ්‍රවණය' කොට නිර්වාණය සාක්ෂාත් කර ගැනීමය. මෙසේ ගැලවුම්කාරයකු මඟින් මෝක්ෂය ලබා ගැනීමේ හැකියාව මුල් ත්‍රිපිටක ග්‍රන්ථවල විරල වුවත් එය ත්‍රිපිටකයෙන් බාහිර ග්‍රන්ථවල නිරන්තරයෙන් සාකච්ඡාවට පත්වීමෙන් සියලු බෞද්ධ සමාජවල ප්‍රපාකත්වයේ සියලු මට්ටම්වල දැන් කෙතරම් ප්‍රචලිතව පිළිගෙන ඇත්දැයි කිවහොත්, එය සමකාලීන බුද්ධාගමේ මූලික ධර්ම කොට්ඨාසයක් ලෙස තැකිය හැකි වන්නේ ය. එසේ වුවත්, මෙම දේශනාවේ අර්ථකථන එක සීරු නොවේ. ගැලවුම්කාරයකුගේ දිව්‍ය වාක්‍යයක බලයෙන් පාපියකු ක්ෂණිකව නිර්වාණයට සැපත් වෙතියි යන අදහස බොහෝ ගිහියන් සලකන්නේ සම්‍යක් දෘෂ්ටික ධර්මයේ දැඩි නියමයන් අනුව ආවශ්‍යක ආයාසය (වායාම), ශීලය හා නෛෂ්ක්‍රම්‍යය නොමැතිව කෙටි මඟකින් මෝක්ෂය ලබාගන්නා පිළිවෙළක් ලෙසිනි. එහෙත්, බැතිමත් උපාසකයා හෝ භික්ෂුවට වෙනස් අයුරින් මේ දෙස බලන වග, මිලින්ද ප්‍රශ්නයේ එන පහත පාඨයෙන් ස්ඵුට වේ. මිළිඳු රජ්ජුරුවෝ බුදුරජාණන්වහන්සේගේ ධර්ම දේශනාවලට සවන් දුන් දහදහස් සංඛ්‍යාත ගිහියන් නිර්වාණාවබෝධය ලත්හ යි පැරණි ග්‍රන්ථවල සඳහන් වී තිබීම ගැන සැකයක් පළ කරමින් මෙම උභතෝකෝටික ප්‍රශ්නය නඟයි:

> "ස්වාමීනි නාගසේනායන්වහන්නේ, ඉදින් අනේක දෙව්මනුෂ්‍යාදි අගාරික වූ කාමභෝගී හූ ශාන්ත වූ පරමාර්ථ වූ නිර්වාණය සිද්ධකරන්නාහුය: එසේ කල මේ කෙලෙස් ධුතාවයෝ කුමන අර්ථයක්

සාධාත්නාහු ද?" (දෙව් මිනිස් දෙවග ම ආගාරික හෙවත් ගෘහස්ථ සේ බෞද්ධාගමෙහි සැලකේ). (මිලින්ද ප්‍රශ්නය, රිස් ඩේවිඩ්ස් පරි.කා. 2 1894: 224-74 සිංහල 438).

මීට නාගසේන හිමියන්ගේ පිළිතුර නම් එසේ නිවන් අවබෝධ කළ ගිහියන් වෑයමෙයෙන් තොරව එසේ නොකළ වගයි. පෙර ආත්මවල දී ඔවුහු කටුක නෛෂ්ක්‍රම්‍යය කර තිබී, මෙම ජන්මයෙහි දී පමණක් එහි එල නෙළා ගත්හ. එබැවින් මෝක්ෂය සඳහා කෙනෙකුගේ සංසාර ගමනේ එක්තරා අවස්ථාවක නෛශ්ක්‍රම්‍යය ඉඳුරාම අවශ්‍ය ය. මෙකල උපාසකයෙක් ද මෛත්‍රී බුදුන් දැක නිවන් ලැබීමේ ප්‍රාර්ථනය එලෙසින්ම පහදා දේ. මෝක්ෂය පිණිස දැඩි ආයාසය අවශ්‍ය බව ඒකාන්ත වූවත්, එය එක් ජීවිතයකටම සීමා නොකර, බොහෝ ජීවිතකාල තුරා පැතිර යැවිය හැකි ය. එහෙත් එක් දෙයක් පැහැදිළිය: භික්ෂුවත්, උපාසකයාත්, ගිහියාත්, සියල්ලෝම මනුෂ්‍ය සමාජයේ සාමාජිකයෝය. ගැලවුම්කරුවකුගේ පහළවීමෙන් මෝක්ෂය පැතීමට සියල්ලන්ටම හැක වූවත්, කිසිවකුට එබඳු මෝක්ෂයක් හේතුසහගතවම බලාපොරොත්තු විය නොහැකිය. සම්‍යක් දෘෂ්ටිය අනුව මෝක්ෂය බලාපොරොත්තු විය හැක්කේ අනන්ත ආත්මයක් ගෙවා ලැබෙන අනාගතයක දී පමණි. එබැවින් මෙහිලා විහාරාරාමවාසී භික්ෂුවට ගැමි පැල්පතේ ගිහියාට වඩා කෙටිකාලීනව ප්‍රතිලාභ විඳිය හැකි බවක් නොපෙනේ.

සම්භාව්‍ය ග්‍රන්ථවල අරහත් ගුණ යයි සම්මත උපේක්ෂා, ශ්‍රමණභාවය, විවික්තතා හා 'භව බන්ධනක්ෂේපය' ප්‍රගුණ නොකිරීමත් ලෞකික ආශාවන්හි ඇලීමක් ගැන ශ්‍රී ලාංකේය ගිහියෝ නිරන්තරයෙන්ම භික්ෂූන් දෝෂ දර්ශනයට ලක් කරති. එහෙත්, බැතිමතුන් භික්ෂුවගේ දැඩි කැපවීම අරහත් පැවැත්ම සඳහාමය. ආරාමික සමාජය තුළ වාසය මෝක්ෂයට බාධාවක් වන හෙයින් භාවනායෝගී වී අරහත් දම් පිරීමට අවංකවම අපේක්ෂා කරන සැහැදැවත් භික්ෂුවට විවෘත වූ නිසි මාර්ගය කුමක් ද? තර්කානුගත පිළිතුරු සරලම ය. භික්ෂුව ලෝකයෙන් තවත් ඈත් වී ආරාමික ජීවිතය අත හැර, වඩාත් හුදකලාව විසීමය. මෙම විසඳුම ථේරවාද බුද්ධාගමේ ව්‍යුහයෙහි සංස්ථාගත වී තිබෙන බව පිළිගතමනාය (යාල්මන් 1962 අ සස.). ආරාම ජීවිතයෙන් ඉවත්ව ගොස් සත

වනාන්තරයෙහි පිහිටි ලෙන්වල හුදකලා ජීවිත ගත කරන වනවාසි භික්ෂූහු මෙබන්දෝ වෙති. වත්මන් ශ්‍රී ලංකාවේ මෙබඳු වනවාසී භික්ෂූන් සමූහයක් වනගත සෙනසුන්වල හුදකලාව වෙසෙනු දක්නට හැකි ය. එහෙත් ලෝකයෙන් වෙන්වීමේ අවසාන විමුක්තිය දුෂ්කරය. අරහත් දම් පිරීමට තැත් කරන මෙම සිල්වත් භික්ෂූන් කෙරෙහි පිහිටි විශේෂ ආකාර්ෂණයෙන් ඇදුණු සැදැහැවත් ගිහියෝ වන සෙනසුන්වලට පිවිස, එහි හුදකලාව බිඳ දමා තමන් මෙම භික්ෂූන්ගේ මේසා අගය කරන ශාන්ත තපස්විභාවයම වනසති. ශ්‍රී ලංකාවේ සුපතළ ආරණ්‍ය සේනාසනයක් වූ සල්ගල සෙනසුන මීට කදිම නිදසුනකි. මුල දී එය ලෙන් කුටිවලට වැදී භාවනයෝගීව වෙසෙන වනවාසී භික්ෂූන් කිහිප නමකට කැප වූ තැනක් විය. එහෙත්, උන්වහන්සේලාගේ කීර්ති ශබ්දය ඉක්මණින් පැතිර ගොස් දිවයිනේ සෑම පළාතකින්ම ගිහියෝ මේ සිල්වත් භික්ෂූන්ට දන් පිළිගැන්වීම පිණිස රොක්වූහ. මේ උද්‍යෝගය නිම් හිම් නැතිවී ගියෙන්, දන්වැට පිළියෙල කොට කලමනා සංවිධාන කිරීමට ප්‍රාදේශීය කමිටුවක් පිහිටුවීමට පවා සිද්ධි විය. වැඩි කල් නොගොස් ලෙන්වලත් සක්මන් මලුවලත් බිම සිමෙන්ති දමන ලදී. මෙහි වනය තුළම විහාරයක් ඉදිකෙරිණි. මේ අයුරින් සෙනසුනෙහි හුදකලාභාවය තුළට ගිහ ලෝකය පිවිසීම නොරිස්සූ ඇතැම් භික්ෂූහු වඩා අප්‍රකට ප්‍රදේශයන්හි ලෙන්වල පිහිට සොයා ගියහ. මේ සහනය ද දිගුකල් නොපවතී. දැඩි හුදකලාවෙන් වෙසෙන තවුසා දන් හා වෙනත් පරිශ්කාර සඳහා අවට පිහිටි ගම්වලට විටින් විට යා යුතු විය. ඒ සමගම, ඔහුගේ සිල්වත් බවද වඩ-වඩා පතළ වී යාමෙන් සැදැහැත් ගිහියන්ගේ කුතුහලයටත්, භක්තිමත් පුද සත්කාරයටත් ලක් නොවී සිටීම වඩ වඩා දුෂ්කර විය.

උපාසක භූමිකාවේ සමාජීය කෘත්‍යය

ධර්මයේ සමය්‍යක් ව්‍යවහාරයන් සාමාන්‍ය ගිහියාගේ තථ්‍ය පැවැත්මත් අතර සම්බන්ධයේ වඩා සිත් ගන්නා එක් අංශයක් නම්, අරහත් ජීවිතයේ උත්තරීතරභාවය පොදුවේ පිළිගෙන තිබීමයි. මෙම පරමාදර්ශය ශ්‍රද්ධාව හා ශීලය පිළිබඳ මානයක් බවට පත්වේ. ථේරවාද

චින්තනයේ භෞතික ආශා හා පරමාදර්ශී අරමුණු අතර ඉතා ප්‍රකට කොට පෙන්වන ධ්‍රැවීයත්වය, ලෝකනාථ චක්‍රවර්ති රාජ සංකල්පය එක් අතකින් ලෞකික බලයේ සංකේතයක් ලෙස ද අනෙක් අතින් බුදුරජාණන්වහන්සේ හා රහතන්වහන්සේ ලෝකය පිළිකෙව් කිරීමේ සංකේතයක් ලෙස ද පවතිමින් මතුකරන පරස්පරතාව මගින් තියුණු ව කැපී පෙනේ. විධිමත් අර්ථයෙන් උපාසක, භික්ෂු හා වනවාසී යන තිදෙනාම අරහත් පරමාදර්ශයට සන්නිතක්ෂණ වන සේ සලකනු ලැබේ. ගිහියන් විසින් භික්ෂූන් දෝෂදර්ශනයට ලක් කෙරෙන්නේ ගිහි අපේක්ෂා සපුරාලමින් උන්වහන්සේ යටකී පරමාදර්ශ ළංවීමට අසමත් වන හෙයිනි. භික්ෂුවක් හෝ උපාසකයකු හෝ ගිහියන් විසින් මැනෙන්නේ ඒ එක් එක් විධිමත් තරාතිරම අනුව නොව අරහත් පරමාද්ශ මානය තුළ එම ආගමික පුරුෂයන්ගේ පෞද්ගලික සිල්වත්භාවය අනුවය. නිදසුනක් වශයෙන්, මධ්‍යම ශ්‍රී ලංකාවේ ලග්ගල එක් සුපතළ උපාසකයෙක් එම ගමේ පන්සලේ භික්ෂුවට වඩා සිල්වත් හා ධර්මඥානයෙන් සරු පුද්ගලයකු ලෙස ඉමහත් ගෞරවයට පාත්‍ර විය. ගිහියන් තමන් ම මෙම වෙනස පළ කරන සුලබ අවස්ථාවක් දක්නට ලැබෙන්නේ ඔවුන් විහාරයක නායක ස්වාමීන්වහන්සේට විධිමත් ව මහත් ගරු සරුකම් දක්වා, පසුව උන්වහන්සේ අභිමුඛ ව නොසිටි අවස්ථාවල උන්වහන්සේ ගේ "දුසිල්බව" හුවා දොස් දැක්වීමෙහිය. මීට ප්‍රතිපක්ෂව, තපස්වින් මෙන් වනවාසීව සිල් රකිනා භික්ෂුව අරහත් පරමාදර්ශයට වඩා ළං වන බැවින් එහි ලා ආකර්ෂණීයභාවය තුළට යට කී සදාචාරාශ්‍රිත දෙගිඩියාව නොපිවිසේ.

ඉහත් දැක්වූ විශේෂ ආගමික පුරුෂ වර්ග තුන, ලෝකෝත්තර භාවයේ විවිධ ප්‍රමාණ හා සැසඳේ. ලෝකය මුළුමනින් පිළිකෙව් කරන අරහත් පරමාදර්ශයට ඉතාම සමීප වන්නේ, වනවාසී භික්ෂුවය. සාමාන්‍ය භික්ෂුව බණ කීමෙහිද, පොදු වන්දනාමානන, පූජා ආදිය මෙහෙයවීමද පාංශුකූල වතාවත්වල ද යෙදීමෙන් සමාජය හා වඩාත් සමීපව හැසිරෙයි. "ගිහි භික්ෂුවක්" සේ ගිණිය හැකි උපාසකයා ගම් මට්ටමේ නෛෂ්ක්‍රම්‍ය පරමාදර්ශය නියෝජනය කරයි.

උපාසකයා ගම් මට්ටමේදී අන් අය ආගම කෙරෙහි පෙළඹවීමේ කාර්යයෙහි යෙදෙන සැටි මැනවින් පෙනේ. ලග්ගල හැම උපාසකයා ම

වාගේ පැවසුවේ, ඔහු උපාසක භූමියට පිවිසියේ යම් වඩා වයෝවෘද්ධ උපාසකයකු විසින් හෝ භික්ෂුවක් විසින් හෝ පෙළඹවන ලද හෙයිනි කියාය. ඇතැම් උපාසකයෝ වඩා ගෞරවාර්හ බැවින් භක්තිප්‍රචාරයෙහි වඩා ක්‍රියාකාරී වෙති. තාපසභාවයෙන් කෙරෙන නෛෂ්ක්‍රම්‍යයෙන් වැදගත් සමාජ කාර්යයක් ඉටුවේ. එය ස්වභාවික ප්‍රේරකයන් නිශේධනය කිරීම අතිශයෝක්තියෙන් දක්වයි. මෙවන නිශේධනය මුළු සමාජීය ජීවිතය ම හැසිරවීම සඳහා පූර්ව අවශ්‍යතාවයකි. දූර්ඛයිම් කියන පරිදි, දුක වූ කලී,

> "මිනිසුන් තැනෙත්, වෙනස්වන හා ආගම පැවැත්මට නැතිවමබැරි නිරාශාව හා ඉවසීම නැමැති ගතිගුණ ලබාගන්නා අත්‍යවශ්‍ය පාසලකි. මෙම ප්‍රතිඵලයට එළඹීමට නම් ඇතැම් පුද්ගලයන් තුළ තාපස පරමාදර්ශය උන්නතාකාරයෙන් මූර්තිමත් කිරීම පවා යහපත් දෙයකි. මීට යෝග්‍ය පුද්ගලයෝ නම් වනාවත් ආශ්‍රිත ජීවිතයේ මෙම ලක්ෂණය උතුරා යන පරිදිම මෙන් නියෝජනය කිරීම තමන්ගේ විශේෂ ගුණයක් කරගත්තෝය. මොවුන් ආයාසයට පෙළඹවන ජීවමාන ආකෘති සමූහයක් මෙති. මහා තවුසන්ගේ ඓතිහාසික කාර්යය මෙබඳුය. ඔවුන්ගේ ක්‍රියා හා කර්තව්‍යයන් සියුම් ව විශ්ලේෂණය කළ විට, ඒවා කුමන ප්‍රායෝගික අරමුණක් කරා යොමුවී දැයි තමන්ගෙන්ම ඇසීමට සිතේ. මිනිසුන් සාමාන්‍යයෙන් වෙළා ගන්නා ආශාවන් සියල්ලන්ට ම මේ පුද්ගලයන් දක්වන නිගාවෙහි යම් බඳු අධිකත්වයක් තිබෙන බව විශ්ලේෂකයාගේ සිතට කා වදී. එහෙති තිබර ජීවිතයත්, ඖදාරික සැපතත් කෙරෙහි බැතිමතුන් තුළ ප්‍රමාණවත් පිළිකුළක් ජනිත කරවා පැවැත්වීම සඳහා මෙම අධිකතා තිබිය යුතුය. සාමාන්‍ය ජනතාව අරමුණ වඩා පහළින් නොතැබීමට නම් ප්‍රභූවරයන් එය වුවමනාවට වඩා ඉහළින් තැබිය යුතුය. සාමාන්‍ය යෝග්‍ය මට්ටමකින් පැවතීමට නම් සමහරකු එය අතිශයට නැංවීම අවශ්‍ය වන්නේය. (දූර්ඛයිම් 1915: 316).

එහෙත් දූර්ඛයිම්ට සියවස් ගණනාවකට පෙර බුදුරජාණන්වහන්සේගේම මුවින් සාමාන්‍ය මිනිසාගේ යහජීවනය සඳහා උග්‍ර තවුසාගේ ආත්ම පරිත්‍යාගය ආදර්ශයක් වෙතැයි වදාරණ ලදී. මෙම පිළිවෙළටම සොරකම් කිරීම හා දුන් දේ පිළිගැනීම, බ්‍රහ්මචාරියාව, ප්‍රමාදයට හේතුවන සුරාමේරය, විකාල භෝජනය, නෘත්‍ය, ගීත, වාදිත,

ආදියටත් කියා මෙසේ කෙළවර කරනු ලැබේ.

සටහන්

1. මෙම ලිපිය වාර කිහිපයක් තුළම ඇතිවූ සිතිවිලිවල ප්‍රතිඵලයකි. මෙම සූත්‍රායනය කළ අදහස් පළමුවෙන්ම තරමක් අපිළිවෙලින් මා ඉදිරිපත් කළේ, 1964 හේමන්තයේදී වොෂිංටන් විශ්වවිද්‍යාලයෙහි මහාචාර්ය මෙල්ෆඩ් ඊ. ස්පිරෝ සංවිධානය කළ සම්මන්ත්‍රණයකදීය. මෙම සම්මන්ත්‍රණයේ සහභාගිවීම සඳහා අවශ්‍ය වූ මුදල් ආධාර දුන්, 'සෝෂල් සයන්ස් ෆන්ඩ්' (සමාජ විද්‍යා අරමුදල) භාරකරුවන්ටත්, එම සම්මන්ත්‍රණයේම සහභාගි වූ මගේ මිත්‍ර මෙල්ෆ්‍රඩ් ඊ. ස්පිරෝ, එඩ්වඩ්, බී. හාපර්, මැනිං නැෂ් හා ස්ටිවන් පීකර් යන සියලු දෙනාට ම ඔවුන් දැක්වූ විවරණ සඳහා මා ණය ගැතිය. 1964 අප්‍රේල්හිදී, 'රෝයල් ඇන්ත්‍රොපොලිජිකල් ඉන්ස්ටිටියුට්' (රාජකීය මානව විද්‍යා ආයතනය) විසින් ප්‍රදානය කළ එස්පරැන්සා අධි ශිෂ්‍යත්වයක් නිසා මට කේම්බ්‍රිජ් විශ්වවිද්‍යාලයේ පස් මසක් ගතකිරීමේ භාග්‍යය ලැබිණි. එහිදී මට මෙම ලිපිය මෙහි දැක්වෙන අයුරින්ම වාගේ සකස් කර නිබැඳීමට කාලය හා විවේකය ලැබිණි. වැදගත් විවරණ හා විවේචන සඳහා එඩ්මන්ඩ් ලීච්, මෙයර් පෝර්ටෙස් හා එස්.ජේ. තම්බයියා යන්නන්ට මා ස්තුතිවන්ත ය. මගේ මව් රටේ විශ්වවිද්‍යාලයෙහි පාලි අධ්‍යයනාංශයේ ආචාර්ය ජේ.ඩී. ධීරසේකර ඉන්ද්‍රවේදියකු හා බෞද්ධ දර්ශන විද්වතකු සතු දෘෂ්ටියෙන් විවේචන කිහිපයක් ම මතු කළේය. ආචාර්ය ධීරසේකර ගේ විවේචන සියල්ල ම සංශෝධනයෙහි ඇතුළත් කිරීමට බැරිවූයේ සමාජ විද්‍යාත්මක අරමුණු සඳහා ධර්මය වුවමනාවට වඩා සරල කිරීමටට අවශ්‍ය වූ හෙයිනි. මෙම ලිපිය තුරාම මගේ ප්‍රධාන උනන්දුව ධර්මය කෙරෙහි නොව, ගැමි සමාජයන්හි බෞද්ධයන්ගේ හැසිරීම ගැනය. ධර්මයාශ්‍රිත කරුණු සඳහන් කරන ලද්දේ, ඒවායේ ඍජුව හෝ වක්‍රව හෝ චර්යාබාධ වැදගත්කම් මතු වූ තැන්වල පමණි.

2. සූතියත ව කිවහොත් දේවාභියෝගයක් විසර්ජනයක් තිබිය නොහැකිය. මා 'විසර්ජනය' යන පදය යොදන්නේ කවර හෝ

දේවාභියෝගයකින් මතු කරනු ලබන ප්‍රජානන (තාර්තික) අවුලක් විසඳීමේ තැත විස්තර කිරීම සඳහාය.

3. මෙහිලා දෙව්ලොව හා අපාය අතර මතු කෙරුණු විරෝධතාව කාය ආත්ම ධ්‍රැවණය හා සාදෘශ්‍යය. බොහෝ ආගම්වල කය හා ආත්මය ද්විධාකෘතය. පළමුවැන්න, සනය, දෘෂ්‍යය, අනිත්‍යය. දෙවැන්න කර්මණ්‍යය, අදෘෂ්‍යය. නිත්‍යය, මරණය හා නිරුධය ඉක්මවා සිටී. මෙම විරෝධය රීතියක් වශයෙන්, ප්‍රජානනය පිළිබඳ සංකීර්ණ ගැටලුවක් ඇති නොකරයි. එහෙත්, ඇතැම් ආගම්වල දේවභූතයකු ගේ (දිව්‍ය පුද්ගලයකු) උත්පත්තියේදී ප්‍රතිසන්ධිය අරබයා ගැටලුවක් මතු වේ. ඒ උත්පත්තිය උසස්තම අයුරින්ම කායික සිද්ධියක් වන අතර, දේවත්වය යනු පවිත්‍රම ස්වරූපයෙන් දැක්වෙන ආත්මය හෝ අධ්‍යාත්මය හෝ වන නිසාය. එවිට එහි ගැටලුව වන්නේ, පවිත්‍ර ආත්මය දළ කයක පිළිසිඳෙන්නේ කෙසේද කියාය. ක්‍රිස්තියානියෙහි මීට විසඳුම ලබාගෙන ඇත්තේ, කායික ක්‍රියාවලියෙන් තොරව, ප්‍රතිසන්ධිය හට ගන්නා කන්‍යෝත්පත්තිය නැමැති අදහස තුළිනි. එහෙත්, මෙහිදී කයේ අපවිත්‍රත්වය සිට ගව හලේ අපවිත්‍රත්වයට සිත් ගන්නා සුලු සංකේතාත්මක සංක්‍රමණයක් සිදුවේ. හින්දු ආගමෙහිත්, සිංහල බුද්ධාගමෙහිත් ග්‍රීක පුරාකථාවලත්, දිව්‍යභූතයන්ගේ උත්පත්තිය ඇතැම් විට මනුෂ්‍ය කායික ක්‍රියාවලියෙන් සම්පූර්ණයෙන් බැහැර මලක, අත්තක හෝ ඵලයක සිදුවේ.

4. ප්‍රාථමික පාරවේදී අදහස් ත්‍රිපිටකයෙහි සඳහන් වන තැනක් මට හමුවී නැත. එහෙත්, මිලින්ද ප්‍රශ්නයෙහි මෙබඳු අදහස් මක්කලීගෝසාලට ආරෝපණය කර තිබේ. මක්කලීගෝසාල බුදුන්වහන්සේගේ කාලයෙහි විසූ බවද මීට බෙහෙවින් වෙනස් මත දැරූ බවද, වෙනත් ප්‍රබන්ධයන්ගෙන් ගම්‍ය වේ (බෂාම් 1951:10-11 හෝනර් 1961). එහෙත් යම් එක් නියත පාරවේදීය අදහසක් මක්කලීට ආරෝපණය කිරීම අහඹුවෙන් සිදුවීමක් යයි සිතීම උගහටය. මෙය මිලින්ද ප්‍රශ්නයේ කර්තෘ (න්) විසින් අනුමත කරන අනුබල ලත් අදහසක් නියෝජනය කරතැයි සිතිය හැකිය. මිලින්ද ප්‍රශ්නය ලියන ලදැයි අදහනු ලබන්නේ බුද්ධ පරිනිර්වාණය සිද්ධ වී යැයි පිළිගත්

දිනයෙන් සියවස් පහකට පමණ පසුවය. මෙහි සමුද්දේශය මෙසේය:

ස්වාමීනි, මක්කලී ගෝසාලයෙනි, කුසලාකුසල කර්මයෝ නම් ඇති දෙයක්ද, දුෂ්චරිත කර්මයන් ගේ ඵල විපාකයෙන් ඇද්දැයි විචාළහ. එකල මක්කලී ගෝසාල, තෙම, මහරජාණෙනි, කුමක් කියන නිසාද, කුශලාකුශල කර්මයේ නම් නැතඃසුකෘත දුෂ්කෘත කර්මයන්ගේ ඉෂ්ටානිෂ්ට ඵල විපාකයන් නම් නැත. මහජණාණෙනි, මේ ලෝකයෙහි යම් කෙනෙක් රජ වූවාහුද, ඔහු නැවතත් පරලොව ගොසිනුත් රජම වෙති. යම් කෙනෙක් බ්‍රාහ්මණ වූවාහුද වෙළෙඳ වූවාහුද, ගොවි වූවාහුද, චණ්ඩාල වූවාහු ද මල්පර ආදී කුණු දමන්නාහුද, ඔහු නැවත පරලොවට ගොසිනුත් බ්‍රාහ්මණ, වෙළෙඳ, ගොවි, චණ්ඩාල, පුක්කුසව උපදනාහු වෙත්. එසේ හෙයින් කුශලාකුශල ධර්මයන්ගෙන් කුමන ප්‍රයෝජනයෙක් දැයි, කියේය (මිලින්ද ප්‍රශ්නයඃ 7 පි. රීස් ඩේවිඩ්ස් 1889ඃ කා 1-9).

පුර්-හෛමන්ඩෝර්ෆ් අධ්‍යයනයට භාජන කළ ඇසෑම් ගෝත්‍ර අතර මෙබඳු අදහස් තිබෙන බව ඔහු විස්තර කරන ගමන්ම මෙය ආදි බෞද්ධයන් 'ආචාරධර්මාශ්‍රිත කළ' පාරවේදය විය හැකි යයි ද ඉඳුරා පවසය (පුරර්-හෛමන්ඩ්ෆර් 1953).

5. 'වෙනස්කළ නොහැක්කක්' සාමාන්‍ය ගිහි ජනයා සම්බන්ධයෙන් පමණි. නිර්වාණය කරා ගෙන යාමට සමත් නියමිත තවුස්කම් හා චර්යා විධි අනුගමනය කරමින් මෙම තත්ත්ව වෙනස් කළ හැකි යයි සම්‍යයක් ව්‍යවහාරික ධර්මය පවසයි.

6. අහෝසි කර්මයඃ ත්‍රිපිටක ග්‍රන්ථවල මෙම පදයට ඇත්තේ, මීට සපුරා වෙනස් අරුතකි. ත්‍රිපිටක ධර්ම වාක්‍යයෙහි එක් තේරුමක් ද සාමාන්‍ය පෘථග්ජන වහරේ තවත් තේරුමක් ද පාරිභාෂික ධර්ම පදයකට ලැබී තිබෙනව අවස්ථාවක් ලෙස මෙය ගත හැකිය.

7. මෑතක දී විවාහ මංගල්‍යවල දී ආගමික මතක් කිරීමට භික්ෂූන් නැත් කළ අවස්ථා මතු විණි. එහෙත්, මෙය නාගරික හා ධනවත් පන්තියේ නව බුද්ධාගමේ අපූර්ව වූ ඔවුන්ට ම වෙන්වූ පියවරකි.

8. මේ සියලුම කුල පශ්චාත්-යුරෝපීය සමයේ (1505 න් පසු) බටහිර වෙරළාන්තයෙහි පදිංචි වී දහනම වැනි හා විසිවැනි සියවස්වල බෙහෙවින් ප්‍රබල වූ දකුණු ඉන්දීය සංක්‍රමණිකයන් අතරින් සම්භවය ලද්දේය.

සන්නි යකුම: ශ්‍රී ලංකාවෙහි රෝගවල සාමූහික නිරූපණ

ගණනාත් ඔබේසේකර

පරිවර්තනය:
නන්ද වික්‍රමසිංහ

මේ ලිපියෙහි මම සන්නි යකුම විග්‍රහ කරමි.[1] සන්නි යකු කෝල සන්නිය යනුවෙන් ද දනු ලැබේ. ඔහු දහ-අට සන්නි යනුවෙන් යකුන් දහඅටක් නැතහොත් තනිව සන්නි යකුන් සංගෘහිත ලෙසත් හැඳින්වෙන දේව ගණයක දෙවියෙකි. සන්නි යකුන් සඳහා පැවැත්වෙන මංගල විධි සන්නි යකුම නමින් දන්නා විශාල මංගල්‍යයකි. මගේ විශ්ලේෂණයෙහි දී මේ යකුන් වෙස් මුහුණු මගින් නිරූපණය කෙරෙන නැටුම් විලාස හා අවස්ථා කෙරෙහි විශේෂ සැලකිල්ලක් දක්වමි. මෙම නැටුම් හෙවත් නාට්‍ය අවස්ථාවල දී විසුළු දෙබස් හා අශ්ලීල විහිළු-තහළු බොහෝ අසන්ට ලැබේ. ඒවායේ නියම අර්ථය මේ ආකාරයේ එක් උත්සවයක් විස්තර කරන වර්ස්ට් නොපෙනී ගිය බව දොළහ පෙළපාලිය ගැන ඔහු පහත එන අයුරින් ලිවීමෙන් ම පෙනේ. "මේ දර්ශනයට 'පෙළපාලිය' කියති. මෙහි අර්ථය නාට්‍යගණය හෙවත් 'සංගීත දර්ශනය' වැන්නකි. එහෙත් ඇත්තෙන් ම, එය එතැනට යොදා ඇත්තේ විවිධත්වය සඳහා මිස එහි ගැඹුරු අරුතක් නැත" (1954: 59). එමෙන් ම, ඉතා ප්‍රාඥ මානව විද්‍යාඥයෙකු "තවත් මේ ආකාර ඇස්බැන්දුන්වලට (ලට-පට) පසු බුදු අණින් හා දෙයියන්ගෙන් බලෙන් මේ දොළ බාරගෙන ආතුරයා සුව කරන්නැයි රිරි යකාට කියනු ලැබේ." යයි ලියා ඇත්තේ ද මෙබඳු උසුළු-විසුළු ගැන ම යයි සිතිය හැකිය (ජේම්ස් 1964 : 42). සන්නි යකුමෙහි ද කෝල සන්නියට මේ හා සමාන ම වචන කියනු ලැබේ. මේ විකට නාටකවල අර්ථ සොයා ඒවායේ සංකේතාත්මක අර්ථ ද තෝරා බේරා ගෙන ඒවායේ පරිමාණයත් සමාජීය කාර්යයත් සලකා බලමු.

හැඳින්වීම

ශ්‍රී ලංකාවේ බෞද්ධයන්ගේ විශ්වාසය අනුව ස්වභාවික කාරකයන් හෝ අධිස්වාභාවික කාරකයන් විසින් ලෙඩ-රෝග ඇති කළ හැකිය. ලෙඩ රෝග ඇතිවීමේ ස්වභාවික න්‍යාය සංස්කෘත ආයුර්වේදය අනුව මුළුමනින් ම සැකසී ඇත. ආයුර්වේදය වෘත්තියක් කර ගත් කෙනෙකුට ගම් මට්ටමේදී වෙදරාළ (ආයුර්වේද දත්) යයි කියති. ආයුර්වේදයේ පිළිගැනීම අනුව ලෙඩ සෑදෙන්නේ ශරීරයේ වාත හෙවත් වායු, පිත හා ශ්ලේෂ්ම හෙවත් කළු නැමැති තුන්දොස්වලින් එකක් හෝ කිහිපයක් 'කිපීමෙන්' හෙවත් අවුල්වීමෙන් ය. මිනිස් සිරුරෙන් හට ගන්නා ලෙඩ-රෝග මෙන් ම බාහිර කාරකයන්ගෙන් සෑදෙන ලෙඩ රෝග ද තිබේ. ඒ නිසා යකුන් හා දෙවියන් විසින් නියඟ, ජල ගැල්ම, සාගතය හා නොයෙක් ලෙඩ-රෝග ආදී ව්‍යසන ඇති කෙරේ. මේ ව්‍යසනවලට ද දෝෂ යයි කියනු ලැබේ. එබැවින් යක්ෂ දෝෂ, දේව දෝෂ, ප්‍රේත දෝෂ ආදිය මෙලොව ඇත. අවසාන නිගමනයේ දී මේ සියලු දෝෂ ම ග්‍රහ දෝෂ මුල් කොට ඇතිවේ. එමෙන් ම නක්ෂත්‍ර ශාස්ත්‍රයෙන් පුද්ගලයකුගේ කර්මය හෙළි කරයි. එවිට කර්ම දෝෂ ද වටහා ගත හැකිය (විස්තර සඳහා ඔබේසේකර, 1997 බලන්න).

මෙම ලිපියට අදාළ වන්නේ යක්ෂ දෝෂය. යක්ෂ දෝෂ බෙහෙවින් ම ලෙඩ රෝග ය. එසේ වුවත්, යක්ෂයන් විසින් ලෙඩ රෝග ඇති කිරීම සම්භාව්‍ය ආයුර්වේදයට අපූරු විධියකින් සම්බන්ධය. යකුන් හෝ අන් භූතයන් 'වැසීමෙන්' තුන් දොස් කිපේ. ඒ නිසා යක්ෂ දෝෂ ශාරීරික ආබාධවලට සමානය. එහෙත් පිළියම වෙනස් ය. ආයුර්වේදයෙහි රෝග නිධානය සොයා ගෙන නිසි ඖෂධ සේවනය සලස්වා සාර්ද්‍ර සමස්ථිතිය යළි ලබා දේ. එහෙත් වෛදික වෙදකමේ හැටියට ආතුරයා අරක් ගෙන සිටින යක්ෂයා හෝ භූතයා පන්නා දමා තුන්දොස්වල සාර්ද්‍ර ක්‍රියාකාරීත්වය යළි ලබා ගත යුතුය. කෂාය හා වනෞෂධ දීමෙහි වරදක් නැතත් එයින් බලාපොරොත්තු වන්නේ අතිරේක සුවයකි. ප්‍රධාන ප්‍රතිකර්මය ලෙඩ රෝග සුව කරන කාරක භූතයන් තුටු කොට ප්‍රබල කිරීමය. එකම ලෙඩ රෝග ස්වභාවික (ආයුර්වේද) හෝ භූතාත්මක හේතුවලින් ඇති විය හැකි යයි යකැදුරෝ විශ්වාස කරති. නිදසුනක් වශයෙන් ලේ, මාලේ ශරීරයේ

උෂ්ණය හෝ පිත ස්වාභාවිකව අධික වීමෙන් හෝ සන්නි යකා හෝ රීරි යකා විසින් ඇතිවිය හැකිය. ආයුර්වේද ඖෂධවලින් සුවය නොලැබේ නම් රෝග නිධානය භූත දෝෂයකැයි නිගමනය කොට බලි තොවිල් මගින් සුවය ලබා ගත යුතු වේ.

යක්ෂ දෝෂවලට මුල යමකු කෙරෙහි යක්ෂයකු බැල්ම හෙළීමයි. මෙය කිහිප ආකාරයකින් සිදු විය හැකිය. නිදසුනක් වශයෙන්, යකෙක් ම කෙනෙකු දෙස බැලීමෙන් ලෙඩ රෝග ඇති කරයි. නැතහොත් සූනියම්කරුවකු වැනි කිසිවකුගේ ඉල්ලීමක් පිට යකෙක් පුද්ගලයකු දෙස බැලීමෙන් රෝග ඇති කරයි. සිංහල අභිචාර විධි අනුව යන්ත්‍ර ගුරුකම්වල දී ගනු ලබන ද්‍රව්‍යවල එම යක්ෂ දේවතා ආදීන්ගේ දිෂ්ටිය ඇතුළත් ය. යකකුගේ බැල්ම හෙළුණු විට එම පුද්ගලයාට හෝ වස්තුවට යක්ෂ දිෂ්ටිය වැහේ. භූතයාගේ බැල්මෙහි හෝ ඇස්වල දිෂ්ටිය ඇතැයි සිංහලයෝ අදහති. නිදසුනක් වශයෙන්, බුද්ධ රූපයක හෝ දේව රූපයක හෝ ජීවය ලැබෙන්නේ 'නේත්‍රා පිහිටුවීමෙන්' පසුව යයි අදහති. නේත්‍ර පිහිටු වීම විවිධ තහංචි හා වත්පිළිවෙත් යටතේ කෙරේ (හොකාර්ට් 1927 : ගොම්බ්‍රිච් 1966). යක්ෂ බැල්මෙන් හට ගන්නා රෝගවල දී එම ආතුරයා තුළ යක්ෂ දිෂ්ටිය රැඳීමෙන් රෝගියාගේ වෛදික තත්ත්වය බලවත් ලෙස වෙනස් වේ. එම තත්ත්වයේ එක් ස්වරූපයක් නම් ලෙඩ රෝගය.

සිංහල ඇදහිල්ල අනුව යකුන් දෙවර්ගයක් ඇත. දේව ගණයට අයිති ප්‍රධාන දෙවිවරු එක් වර්ගයකි. මොවුහු බුදුරජාණන්වහන්සේගේ කාලයේ සිට ම පැවතෙන්නෝ යයි ඔවුන් ගැන පුරාණ කතාවලින් කියැවේ. ප්‍රේත, අවතාර, කුම්භාණ්ඩ වැනි සුළු භූතයෝ දෙවැනි වර්ගයට අයිතිය. මොවුහු නිරන්තරයෙන් ම ඉපදෙති. දෙවැනි වර්ගයෙන් ලෙඩ රෝග වැඩිය ම ඇති කරන්නේ ප්‍රේතයන් හා මළ යකුන් හෙවත් මළගිය ප්‍රාණකාරයන්ගේ භූතයෝ ය. ලෙඩ රෝග බහුලව ම ඇති කරන්නේ දේවගණයේ ප්‍රධාන යකුන් වන සන්නි යකුන් හා නීච ප්‍රේතයන් ය. පුරාණ කථා අනුව, ප්‍රධාන යක්ෂයෝ බුදුරදුන් විසින් පෘථිවි තලයෙන් පලවා හරින ලදුව ඔවුන්ගේ ම රජු වන වෙසමුණි රජු යටතේ වෙන ම භවනක වෙසෙති (සංස්කෘතියෙහි වෛශ්‍රවණ; බෞද්ධ ග්‍රන්ථවල මොහු උතුරු දිග භාගයෙහි අධිගෘහිත දෙවියාය.) එබැවින් ඔවුන්ට නියම වෙසින් මනුෂ්‍ය ලෝකයෙහි පෙනී සිටීමට බැරිය. අවතාර ලෙසින් ම පෙනී

සිටිය යුතුය. එහෙත් ප්‍රේතයන් හා මළ යකුන් යන නීච භූතයන් ගැන එසේ නොවේ. ඔවුන් මෙම තත්ත්වයට වැටී ඇත්තේ ජීවතුන්ට හෝ ලෞකික වස්තුවට හෝ අධික තණ්හාව හේතු කොට ගෙනය. ඒ නිසා ඔවුහු මැරෙන විට අත් හැර යාමට මැළි වූ මනුෂ්‍ය වාසස්ථාන අවට ගැවසෙති. මේ නීච භූතයන් ලෙඩ ඇති කරන සාමාන්‍ය පිළිවෙළ නම් කෙනෙකුට දිෂ්ටි හෙළීමය.

ප්‍රේතයන් හා යක්කු බෞද්ධයන් 'දුෂ්ට' යනුවෙන් හඳුන්වන දේ නියෝජනය කරති. ඔවුන් මිනිසුන්ට වැහෙන්නේ තණ්හාව, ලෝභය හා ක්‍රෝධය නිසාය. ඒ නිසා ඔවුහු දුෂ්ට දේ මූර්තිමත් කරති. ඔවුන්ට මේ නීච තත්ත්වය ලැබී ඇත්තේ, ඔවුන්ගේ පාපකර්ම නිසාය. මොවුහු දාන, ශීල, කරුණා හා උපේක්ෂා වැනි බෞද්ධ පරමාදර්ශවල නිශේධනයෝ වෙති. සිංහල දේවගණයේ 'සෞම්‍ය' දෙවිවරුන් මෙන් නොව කිසි හේතුවක් නොමැතිව මනුෂ්‍යයන්ට පීඩා කරති. ඈත සක්වලෙහි පිහිටි සිය විමන්වල සිට මනුෂ්‍ය ලෝකය දෙස බලති. ඔවුන් වෙසෙසින් ක්‍රියාකාරීවන විශේෂ අවස්ථා තිබේ. ඒ ඔවුන් 'බැල්ම' හෙළු විට හෝ අවතාර ලෙසින් පෙනෙන විටය. මේ අවස්ථාවලට 'සමයං වේලාව' හෙවත් 'යකුන් හැසිරෙන වෙලාව' යයි කියනු ලැබේ. අලුයම, මධ්‍යහ්නය සැන්දෑයාමය හා මධ්‍යම රාත්‍රිය යනු මෙම වේලාය. ඇතැම් යකුන්ට වෙසෙසින් ප්‍රිය වේලා තිබේ. මහාසෝනා මධ්‍යම රාත්‍රිය ද, රීරි යකා මධ්‍යහ්නය ද ප්‍රිය කරති. බැදපු ආහාර හා මස්, ලේ, නග්නභාවය හෝ රහසඟ අනාවරණය කිරීමාදී කරුණුවලට යකුන්ගේ බැල්ම, විශේෂයෙන් සමයං වේලාවල ඇදී යයි. යකුන් මිනිසුන් බය කරන්නේ හෝ ඔවුන්ගේ ගහන්නේ හෝ වැහෙන්නේ ඔවුන් තනියම සිටින විටය. තනිකම යනු ශාරීරික තනිවීම පමණක් නොවේ. මානසිකව තනිවීම ද ඇතුළත් ය. කෙනෙකුගේ මානසික තනිකමට පෙර තත්ත්වයකි. නැතහොත් ඊට මඟ පාදයි. එවිට යකුන්ට අවස්ථා ලැබේ. මෙවැනි අවස්ථාවල වැළඳෙන රෝග, 'තනිකම් දෝෂ' නමින් හැඳින්වේ. යක්ෂ දෝෂ පිළිබඳ හේතු සෙවීමේ දී සිංහලුන් මෙය කෙතරම් ගණන් ගනිති දැයි කිවහොත් යකුන් නිසා ඇතිවන අණවින ආපදා සමූහයකට ම මේ පදය පොදුවේ යොදනු ලැබේ.

සිංහල ඇදහීම අනුව අනන්ත අප්‍රමාණ යක්කු සිටිති. මොවුන්ගේ එක්වීම යක්ෂ සමාගමයකි. බලි තොවිල්වල දී මෙම සමාගම්වලට ම දොළ පූජා පවත්වති. මේ අනේක යක්ෂයන් අතර ප්‍රකට නම් දහයක් දොළහක් තිබේ. එහෙත් ඒ එක් එක් යකුට වෙන ම බාලි යාග නොකෙරේ. මේවා නියමිතව කෙරෙන යක්කු සතර දෙනෙක් සිටිති. ඒ නම් රීරි යකා (ලේ), මහසෝනා (සොහොන), හූනියම් යකා (අණ වින) හා සන්නි යකාය. සාමාන්‍ය විශ්වාසය නම් බලි තොවිල් කළ යුත්තේ මින් එක් යකකුගේ ප්‍රධානත්වය ඇතිව හෙවත් එක් යකෙකු මුල් කර ගෙනය. එසේ එක් යකෙකු මුල්කර ගත්තත් ප්‍රධාන යක්ගණයම තුටුවන සේ බලි පූජා එළවිය යුතුය. අනෙක් අතට ලෙඩ රෝග කරන යකු ඉඳුරා හඳුනා ගැනීමට බැරි නම් සාමාන්‍ය පොදු බලියක්, තොවිලයක් කර රෝගකාරක යකුටත් ගැළපෙන පරිදි විශේෂ කොටසක් ද මුල් බලියට එක් කරනු ලැබේ. නිදසුනක් වශයෙන්, යම් ස්ත්‍රියකට කළු කුමාර දිෂ්ටිය වැහී ඇත්නම්, සන්නි යකුමක් පොදුවේ කරන අතර, කළු කුමාර බලියක් ද මීට ඇතුළු කර ඊට අවශ්‍ය යාග පූජා ද කළ හැකිය. යමෙකුගේ මළගිය ඥාතියකු ප්‍රේතයෙකු වී ලෙඩ ඇති කරත් නම් සන්නි යකුමක් (හෙවත් මහසෝනාට බලියක්) කරන අතර ම, ඊට ප්‍රේත පිදේණියක් ද එකතු කරති. ඇතැම් අවස්ථාවල දී ප්‍රධාන යකුන් දෙදෙනෙකු වෙනුවෙන් සන්නි යකුම හා හූනියම් බලියක් හෝ මහසෝනා හා හූනියම් බලියක් ආදී ලෙසින් බලියාග පැවැත්වේ. එසේ වුවත් මහසෝන් හා සන්නි යකුම් එකට නොකෙරේ. මේ දෙදෙනා එකිනෙකාට විරුද්ධ යයි සිංහලයෝ සලකති. සන්නි යකු උතුම් ක්ෂත්‍රිය වංශිකයෑ; මහසෝනා නීච කුඹල් කුලේය. ඒ නිසා මේ දෙදෙනා ම මුල් කර ගෙන එක් යකුමක් කළ නොහැකිය.[2]

සන්නි යකුමඃ මුල් අවස්ථාව

යම් ලෙඩ රෝගයකට සාමාන්‍ය ආරක්ෂාව සඳහා කෙරෙන සුළු කෙම්පහන් ආදිය නිශ්ඵල වුවහොත් සන්නි යකුම වැනි විශාල යාගයක් කළ යුතුවේ. සුළු කෙම්පහන් ආදියට කාල සීමාවක් තිබේ. දින තුනකින් හත් දොහකින්, මාසයකින් ගුණ නොලැබුණහොත් සන්නි යකුම වැනි විශාල ශාන්තිකර්මයක් කළ යුතු වේ (වර්ස්, 1954 හි විස්තර තිබේ).

එසේම මෙම සුළු වතාවත් "ඇපයක්" හෙවත් යථා කාලයේ දී සුවය ලැබුණු විට යකු වෙනුවෙන් විශාල බලියාගයක් කෙරෙන වගට පොරොන්දුවක් ලෙස ගැනෙන බව ද මෙහිදී සුළු වතාවත් කර්මයෙන් රෝගයෙන් සුව වුවහොත් මහ බලියාගයක් නොකර සිටීම සාමාන්‍ය සිරිතය.

යකකු වැහුණු විට හෝ යම් ප්‍රේත දිෂ්ටියකට හසුවුණු විට හෝ කෙරෙන සියලු විශාල ශාන්තිකර්ම මෙන් සන්නි යකුමට ද කරුණු තුනක් සම්බන්ධ වේ. ඉතා ම, වැදගත් කරුණ නම් රෝගියා තුළින් යකු පළවා හැරීමය. දෙවනුව, යකුගේ බැල්මෙන් අවුල් වී ගිය තුන්දොස් යළි සමනය කළ යුතු වේ. තුන්වෙනුව, මෙම බලියාගය-යටත් පිරිසෙයින් න්‍යායිකවවත්- තීරණාත්මක විය යුතුය. ඇප නූලක් මෙන් තාවකාලික නොවිය යුතුය. මේ තීරණාත්මකභාවය ප්‍රකාශ කිරීම පිණිස සෑම පියවරක් අගදී ම "තීන්දුයි, නිවාරණයි" කියා කියනු ලැබේ. මෙසේ "තීන්දු නිවාරණ" යන පියවර යම් නියත පිළිවෙළක් අනුව ම නොයෙදේ. ඒවා මුළු රාත්‍රිය පුරා කෙරෙන කටයුතුවල තැනින් තැන සුදුසු පරිදි යොදා ගනු ලැබේ. මේ ලිපියෙහි දී මා උදක් සුව කිරීමේ ක්‍රම ගැන කථා කරන්නේ නැත. මම සන්නි යකුමේ විවිධ නාට්‍ය අවස්ථා විස්තර කරමින් ඒවායේ සංකේතාත්මක අර්ථ ද සමාජීය අරමුණු ද පැහැදිළි කිරීමට අදහස් කරමි.

සන්නි යකුම පැවැත්වෙන්නේ මැදියමින් පසුවය. මැදියම තෙක් කෙරෙන කටයුතු හැම විශාල යාගයට ම වාගේ පොදුය. මේවායේ විස්තර වර්ස්ගේ ග්‍රන්ථයෙහි බලා ගත හැකිය (1954 : 27-94). මෙම පියවසරේ දී පොදුව සිදුවන කටයුතු නම් මඩුවට දුම්මල හා සුවඳ දුම් ඇල්ලීම, බලු ඇදුරන් තමන්ගේ ඇඳුම් වෙනුවට පිරුවට ඇඳ ගෙන දුම්මල දුම් ඇඟට අල්ලා ගැනීම, පන්දම් ඇඟට අල්ලා ගැනීම හා ගිනි දළු කටට ඇල්ලීම ආදියයි. සැන්දෑ යාමයේ දී පිදේනි මල්යහන් ආදියට බැල්ම හෙළා ගෙන මෙම යකුම කෙරෙන තැනින් ඉවතට ගොස් හිඳින සේ යකුන්ට කියනු ලැබේ. මෙතැන් සිට මැදියම දක්වා නොයෙක් පාලි දක්වනු ලැබේ. මින් වැදගත් ම වන්නේ 'පැදුරු පාලියයි'. දීර්ඝ වූ මෙම පාලියෙහි දී ඇදුරා පැදුරක දිගා වී තමන්ගේ පපුව මත තබා ගත් ආහාර කොටස් කැප ගෙන අන්තිමේ දී ඇදුරාත් ගිල දමන ලෙස රීරි යකුට ආරාධනා කරනු ලැබේ. මෙම පාලිය කෙළවර දී ඇදුරා එම පැදුරෙන්

ඔතා (පෙර කල මිනී එතූ සේ) ඇඳුම් වැළපුම් මැද්දේ ළඟම ඇති මිනී පිටියට ගෙන යති. මෙහි න්‍යාය නම්, ඇදුරා 'ප්‍රාණ ඇපයකට ප්‍රාණයක්' එනම් ආතුරයාගේ ප්‍රාණය වෙනුවට තමන්ගේ ප්‍රාණය යකුට දුන් වග දැක්වීමයි. මෙම යකුමෙන් වෙස් ගත් සන්නි යකුන් ඉදිරිපත්වීමට පෙර සියලු පාලිවලත් මූලික ලක්‍ෂණය වන්නේ ඒවායේ අව්‍යාජ ස්වරූපයයි. පරලවීම් යකු වැහීම, 'ගිනි කෑම', ශෛලිගත නැටුම් ආදී සියල්ලක් ම මෙම අවස්ථාවේ දී දක්නට ලැබේ.

සන්නි යකුමේ මූලික වතාවත්වල අර්ථය ඉතා පැහැදිළි විය යුතුය. යකුම සඳහා විශේෂ තැනක් තෝරා ගෙන සීමා බැඳ පේ කර අවට අපිරිසිදු ප්‍රදේශයෙන් වෙන් කර ගනිති. දැන් මෙතන අන්තර්ක්‍රියා මාලාවක් සිදුකෙරෙන තැනක් වෙයි: මෙහි මැද අදිසි යක්කු හා ආතුරයා, ඇදුරා, ඔහුගේ ආවතේවකරුවන් හා බෙරවායෝ සිටිති. මේ අවට සීමාවෙහි ලෙඩාගේ හිතමිත්‍ර ඥාතීන් සහ යකුම බැලීමට ආ පිරිස ද රැස්වෙති. මෙම අන්තර්ක්‍රියා අවස්ථාවේ සමහර ලක්‍ෂණ සලකා බලමි. ඒ යටතේ පළමුවෙන් ඇදුරාගෙ තත්ත්වයත් කටයුතුත් ගැන ද පසුව යකුන් යකුමේ නටන මිනිසුන් ගැනත් සලකා බලමි.

ඇදුරාගේ තරාතිරම ගැන තත්ත්වය මෙසේ ද දැක්විය හැකිය. ඇදුරාගේ හෝ කට්ටඩිරාලගේ තරාතිරම ඕනෑම කුලයක කෙනෙකුට ම වාගේ ලබා ගත හැකි තත්ත්වයකි. එහෙත්, ඇත්තෙන් ම, හිනිදුම් පත්තුවේ නම් මෙම තානන්තරය යන්නේ ගොයිගම කුලයේ (මේ ප්‍රදේශයේ උසස්තම කුලය) පහත් උප-කොටස්වල අයටත් බෙරවා හා රදා කුලවල අයටත් පමණි. ඒ නිසා මෙම ඇදුරන්ගේ තරාතිරමට අතිරේකව ඔවුන්ට තවත් තරාතිම් ඇත. මේවා බොහොමයක් ම පහත්ය. ඇදුරු තරාතිරම යම්කිසි නම්බුවක් සහිත තත්ත්වයක් වුවත් ඇදුරකුගේ සමස්ත සමාජ තත්ත්වය (හෙවත් 'තරාතිරම් කුලකය') පහත් විය හැකිය. ඔහුගේ ඇදහිල්ලේ ස්වභාවයේ හැටියට ඔහුගේ සේවාව නිතරම අවශ්‍ය නොවේ. ඒ නිසා ඇදුරකු වශයෙන් ඔහුට ලැබෙන තත්ත්වය නිරන්තරව නොලැබේ. යකැදුරු තත්ත්වයෙන් ඉවත සිටි විට ඔහු සිය කුලයේ අන්ත පුද්ගලයන් වාගේ ම එක සමාන තත්ත්වයට පත් වේ. සාමාන්‍ය දෛනික ජීවිතයේ දී ඔහු අන් ගැමියන් මේ සමාන ඇඳුම් අඳින නිසා වෙනස්ව නොපෙනේ. මෙසේ බැලූ විට පෙනෙනුයේ ඔහු තමන්ගේ ආගමික වෘත්තිය හේතුකොට

ගෙන තමන්ගේ සමාජ තරාතිරමට අයිති නොවූ අන් ස්ථිර අනන්‍යතාවක් හඟවන භික්ෂුවක් හෝ කතෝලික පූජකවරයකු මෙනි. මොවුහු ස්ථිර, නිරන්තර ආගමික වස්ත්‍රයක් (සිවුර, ලෝගුව) දැරීමෙන් හෝ නිෂ්ක්‍රමණයෙන් හෝ තමන් සමාජයෙන් වෙනස් බව දක්වති. මෙවන් උපක්‍රම සිමෙල් අනුව යන මර්ෆි (1964) කියන්නාක් මෙන් 'කැපී පෙනෙන සමාජීය පරතරයක්' ඇති කරයි. මේ අවසථාවේදී ඇදුරා හා පොදු සමාජය අතර පරතරය දැක්වේ. ආගමික හා ගිහි අංශ වෙන් කර විශේෂ ආගමික භූමිකා පැවැත්වීම මින් පහසු වේ. එහෙත් යකැදුරා සමාජයෙන් ස්ථිරව වෙන්වූ බවට දෘශ්‍යමාන සලකුණු විසින් සමාජ පරතරයක් නොදක්වයි. ඔහු යකුමක සහභාගි නොවන විට, 'සාමාන්‍ය මිනිසෙක්' මෙන් ම පෙනේ. එහෙත් යකුමක දී එම සාමාන්‍ය තත්ත්වය අතහැර උසස් තත්ත්වයක් ලබා ගනී. මෙම ලෝකෝත්තර තත්ත්වයට පත්වීම පහසු නැත. ඔහුගේ දෛනික කටයුතු සාමාන්‍ය ලෞකික ගණයේ ඒවා වන අතර, ඇදුරු කටයුතු ආගමික හෝ පවිත්‍ර අංශයට අයිති වේ. ඒ නිසා මෙතැන දී ගැටලු කිහිපයක් මතු වේ.

ඇදුරාගේ පැත්තෙන් බැලූ විට, ඔහු මෙම පරිවර්තනය කර ගන්නේ කෙසේ ද? ජීවිතයේ වැඩි හරියක ම සාමාන්‍ය තත්ත්වයක සිටී නම්, සාමාන්‍ය භූමිකා ම ඉටුකරයි නම්, ආශ්‍රිත භූමිකාත්ම ම දරයි නම්, ඔහු විශේෂ අවස්ථාවල දී ඇදුරකු මෙන් ඇමතු තරාතිරමක හැසිරෙන්නේ සාමාන්‍ය භූමිකා අත්හැර අති විශේෂ භූමිකාවලට පවත්වන්නේ, ඔහුගේ (සුපුරුදු) ප්‍රේක්ෂකයන් ඉදිරියෙහි අලුත් භූමිකාත්මයක් ගන්නේ හෝ පාන්නේ කෙසේ ද? තවද, ඔහු හා අන්තර් ක්‍රියාවල යෙදෙන මනුෂ්‍ය අපරයන්ගේ පැත්තෙන් බැලුවිහොත් තවත් ගැටලුවක් මතු වේ. ඔවුන්ට මෙම ඇදුරාගේ අනෙක් සමාජීය තත්ත්වයන්, රැඩ්ක්ලිප්-බ්‍රවුන් කියන ආකාරයට ඔහුගේ සමාජීය පුද්ගලභාවය අමතක කොට ඔහු දැනට පවත්වන උදක් ම නියත ආගමික භූමිකාව තුළ ම ඔහු දෙස බැලීමට හැකි වේද? ඔහුගේ යකැදුරු තත්ත්වය රැක ගෙන සාර්ථක ප්‍රතිඵල ලැබීමට නම් ප්‍රේක්ෂකයන්ගේ ගෞරවය හා විශ්වාසය දිනා ගත යුතුය. ගමේ එදිනෙදා කටයුතුවල දී මහජනයා ඔහු දෙස බලන ආකල්පය මෙම ආගමික කටයුත්තේ දී ඇතුළුවීම වැළැක්වීමට උපක්‍රම තිබිය යුතු ය. ඔහු බොහෝ විට පහත් කුලයක ගැමි සමාජ ව්‍යුහයෙහි වෙන් වූ තැනක්

දරන ගැමියකුගේ තත්ත්වයෙන් මේ අමුතු භූමිකාවට නංවන උපකරණාත්මක ක්‍රියා මාර්ග තිබිය යුතුය. යකුමේ මුල් අවස්ථාවල දී මෙය විවිධ උපක්‍රමවලින් කරනු ලැබේ. පළමුවෙන් ම, ඔහු සාමාන්‍ය ගැමි ඇඳුම් ඉවත් කොට "පූජක" තත්ත්වයට ගැළපෙන වස්ත්‍ර සමාන පිරුවට ඇඟලා ගනී. දෙවනුව, ඔහු පේ වෙයි. දුම්මල ඇල්ලීමෙන් හා ඇඟට පන්දම් ඇල්ලීමෙන් ශරීරය පවිත්‍ර කර ගනී. තෙවනුව, පරලවීමෙන් හා මායම්වීමෙන් 'සමාජීය පරතරය' ඇති කර ගනී. මේ පියවර කිහිපයෙන් ඔහු සිය සාමාන්‍ය ගිහි භූමිකා ලක්ෂණ පසෙකට දමා ප්‍රේක්ෂකයන් සමග සාමාන්‍යයෙන් තිබුණු සම්බන්ධකම් තාවකාලිකව ක්‍රමානුකූලව අත් හරියි. මායම්වීමෙන් පසු ඔහු ප්‍රේක්ෂකයන්ගෙන් සමාජීයව වෙන් වේ. ලෞකික තලයෙන් වෙන්ව ත්‍රාසජනක තත්ත්වයක් ආරෝපණය කර ගනී (ඇදුරා ගිහි තත්වයෙන් මෙසේ ඉවත් වීමෙන් අවකාශ 'මානයක්' ඇති වේ: ඔහු යකුමේ පවිත්‍ර අංගනයට ශාරීරික ව සීමා වී සිටියි. ඔහු ආතුරයාගේ ගෙතුළට කලාතුරකින් පවා නොයයි. ඔහුට ආහාර පාන ගෙනැවිත් දෙති). මෙලෙසින් තමන්ගේ භූමිකාව වෙනස් කළ නොගෙන කපුරාළ මෙවැනි කටයුතුවල අදක්ෂ පහත් පුද්ගලයෙකු ලෙස, සැලකෙන හෙයින් මහජන විශ්වාසය නොදිනන්නේය. එවන් විට, මහජනයාත් කපුරාළත් අතර කැපී පෙනෙන සමාජ පරතරයක් නොමැති. ගැමියකු වශයෙන් කපුරාළ කෙරෙහි යොමු වන මහජන ආකල්පය ඔහු මේ යකුමෙහි දරන භූමිකාව තුළින් සාධාරණීකරණය වන්නේ ය. කපුරාළ ගමේ ම කෙනෙකු හෝ අසළ ගමක කෙනකු හෝ වන විට යම් තරමක භූමිකා **සාධාරණීකරණයක්** වැළැක්විය නොහැකිය. මේ ආකාරයෙන් භූමිකා සාධාරණීකරණයක් වැළැක්වීමට තම් තමන් නිතර ගනුදෙනු නොකරන වඩා නාඳුනන කෙනෙකු ඈත ගමකින් ගෙන්වා ගත යුතුය. 'බලගතු' යකුමක් කිරීමට අවශ්‍ය වූ විට 'ඈත' ගමකින් 'ප්‍රසිද්ධ' යකැදුරකු ගෙන්වා ගැනීම සිංහල සිරිතක් බව කිව යුතුය. එහෙයින් පිඬු කොට කිවහොත්, සන්නි යකුමේ පළමු කොටසෙහි පිළිපැදෙන නොයෙක් පිළිවෙත් මගින් තැත් කෙරෙන්නේ භූමිකා සාධාරණීකරණය වළක්වා යකැදුරාත් ප්‍රේක්ෂක පිරිසත් අතර සමාජ පරතරයක් ඇති කොට යකැදුරාගේ කාර්යය පහසු කිරීමයි.

නාට්‍යාකාර නිරූපණ: සන්නි යක්කු

යකුම පැවැත්වෙන සීමාව තුළ සිදුවන අන්තර් ක්‍රියාවල තත්ත්වය අනුව යකුම කොටස් දෙකකට බෙදිය හැකිය. පළමු කොටස පවිත්‍ර කිරීමේ හා පේවීමේ පිළිවෙත් ද දෙවියන්ට මෙම මංගල භූමියට පැමිණෙන ලෙස ආරාධනය ද යකැදුරා පැදුර මත දිගා වී තමන් යකුන්ට බිලි වන අවස්ථාව ද ඇතුළත්ය. විකට දෙබස් හා පාලි සියල්ලේ ම පාහේ දැක්වෙන්නේ මැදියම් රැයෙන් පසුවය. පළමුවැනි කොටස ඉමහත් ගරු ගාම්භීර අයුරින් කෙරේ. මේ අවස්ථාවේදී යකැදුරු වෙසින් ම සිට යකැදුරු කාර්යය ම කරයි. දෙවන කොටසෙහි එන හාස්‍යජනක නැටුම්වල දී යකැදුරා තමන් විසින් නිරූපණය වන යකුගේ ස්වභාව දැක්වීමට වෙස්මූණක් පළඳී. මෙසේ වෙස් මූණක් දැරීමෙන් ඔහු තමන්ගේ පළමු යකැදුරු කාර්යය ඉවතලයි.

වෙස් දරා ගත් සන්නි යකුන් ඒමට පෙර, එනම්, සවස් යාමය මැදිහත් රැය අතර කාලය තුළ සිදුවන සියලු කටයුතු සියලු ම යකුම්වලට පොදු බව කලින් සඳහන් විණි. මේ මංගල්‍යයේ ප්‍රධාන කාරණය සන්නි යකුන් ම වන්නේ ය. කුමෙහි මෙම කොටස ආරම්භ වන්නේ මැදියම් රැය, එනම්, මධ්‍යම රාත්‍රිය සිට අළුයම දෙක පමණ අතර කාලය තුළ සාමාන්‍යයෙන් කෙරෙන කටයුතු මගින් යකුන්ට ආරාධනා කිරීමෙන් පසුවය. යකැදුරා සන්නි විදිය දෙසට හැරී ඒ දෙස බලමින් ම නටයි. ඉන්පසු ආතුරයා දෙසට හැරී නටයි. අනෙක් විදි දෙසට ද ඇඳිලි බැඳ හිස නමා ගෞරව පූර්වකව නමස්කාර කරයි. ඉන්පසු සන්නි විදියට පිවිස දේවගණයේ ප්‍රධාන දෙව්වරුන්ට යාඥා කරයි. ඊළඟට මෙතැනිට වඩින ලෙස එම දෙව්වරරුන්ට ආරාධනා කරයි. ඊළඟට විදිය සැදිය යුතු ආකාරය කවියෙන් ගායනා කරයි. ඉන්පසු සියතින් ආතුරයාටත් රැස්ව සිටි පිරිසටත් ආශිර්වාද කිරීමේ සංඥාවක් කරයි. දැන් සුළු විරාමයකි. විනාඩි පහළොවකට පමණ පසු සන්නි යකුන් උදෙසා පිදේනි තටු දෙක්ක ගෙනැවුත් ආතුරයා ඉදිරිපිට තිබෙන මල් බුලත් පුටුව මත තබනු ලැබේ. මින්පසු සිදුවන දෑ ආතුරයාට නොපෙනෙන පරිදි ඔහු ඉදිරියෙන් කඩතුරාවක් අදිති (හෙත් ආතුරයා සියල්ලට සවන් දෙයි). යකැදුරා එක් එක් විදියෙහි විලක්කුවක් ගසයි. සන්නි යකු මෙහි රඳවා ගැනීම පිණිස

ඔහු දිෂ්ටි මන්ත්‍රයක් කියයි. ඊළඟට යකැදුරාත් ඔහුගේ සහායකයෝත් බෙරවායෙකුත් සන්නි උපත පිළිබඳ කතාව කවියෙන් කියති. සන්නි යකුන් පිළිබඳ පුරාණ කථා තුනක් පහත උපුටා දැක්වේ. මෙයින් පළමු වැන්න ගද්‍යයෙන් රචිත දීර්ඝ කන්නලව්වක හෙවත් යාඥාවක ක්ෂේත්‍ර පටිගත කිරීමකි. මෙහි වචන වඩා පැහැදිළි නොමැති නිසා ඉන් කොටසක් පමණක් දක්වමි. පද්‍යයෙන් රචිත ඉතිරි දෙක එක ම යකුම පරම්පරාවේ වුවත් එක ම යකැදුරාත් පාඨ නොදනී. ඒවා පෝල් වර්ස් පටිගත කරගත් පැදිවලට ඉතා සමානය (1954: 45-6).

1 වන පාඨය: කෝල සන්නි උපත

මෙහි කෝලයන්හි නැමැති යකුගේ උපත් දෙකක් ගැන කියැවේ. පළමු පාඨය අනුව, කල්ප ගණනාවකට පෙර බුදු වූ පදුමුත්තර බුදුන්ගේ කාලයෙහි ඔහු උපන්නේය. විසාලාවේ රජුගේ අග මෙහෙසිය ගැබ් ගත් හැටි විස්තර කරයි. සංඛපාල නමින් දන්නා මෙම රජු අඩ මෙහෙසියට පරපුරුෂයකු සිටිතැයි සැක කර ඇය සොහොන් පිටියකට ගෙන ගොස් සාමාන්‍ය සොරකු මෙන් පුබ්බේරිය ගසක එල්ලා ඇගේ කය දෙකඩ කරන ලෙස ගහලයාට නියම කළේය. ගහලයා තමන්ට කී කාර්යය ඉටු කළත් ඊට මත්තෙන් බිසව වදකමාන නම් කුමරකු ප්‍රසූත කළාය (වදක වද දෙන, එනම් ඔහුගේ මවට වද දෙන ලදී). වදකමාන එවකට වැඩ සිටි පදුමුත්තර බුදුන්ට අටපිරිකරක් පූජා කොට උන්වහන්සේගෙන් විසාලා පුරය විනාශ කිරීමට වරම් ලද්දේ ය. මරණින් පසු මෙම වදකමාන රෞරව නැමැති අපායෙහි ඉපිද, 'සොළොස් වරක් විසි දහස් සහ සය වරක් පස් වරක්' එහි වාසයට කොට ගෞතම බුදුන්ගේ සමයෙහි මෙහි ඉපිද, විසාලා පුරයෙන් පළිගැනීමට කාලය පැමිණියේ යයි සිතීය. සන්නි යකුන් දහ අට දෙනෙකු ද සමග විසූ විසාලා පුරය වැනසීමට පටන් ගනී. මළ මිනීවල හා ලෙඩ රෝගවල දුගඳින් වෙනත් යකුන් ද මෙතැනට ඇදී ආ නමුත්, මෙකල ජේතවනාරාමයේ වැඩ විසූ බුදුරජාණන්වහන්සේ මේ සියල්ල දිවැසින් දැක යකුන් මර්දනය කිරීමට ඉටා ගත් සේ.

"විසාලා පුරයෙහි ව්‍යසනය දුටු බුදුරජාණන්වහන්සේ පුරයට යොදුනක් තරම් ඉහළින් අහසේ වැඩ සිට "යානීධ භූතානි" යනුවෙන් සුප්‍රකට රතන සූත්‍රයේ මුල් පද වදාළ කල්හි යකුන් උන්වහන්සේගේ

ධර්ම පදයෙහි බලයෙන් මහ සයුර මැදට වැටී මැරෙන්නට යන බව දැක 'සමාගතානි' (රතන සූත්‍රයෙහි ඊළඟ පදය) කියා වදාළ සේක. බුදුරජාණන්වහන්සේගේ සුරතින් පැන් කෙණ්ඩියක් ද වමතින් කොසඹ අත්තක් ද (කොසඹෙහි ඖෂධීය ගුණ ඇත) ගෙන රුවන් සූතුර වදාරා යක්ෂයන් හා රාක්ෂයන් පළවා හැරිය සේක. ඉන් ඉක්බිති උන්වහන්සේ ආනන්ද මහා ස්ථිවිරයන්වහන්සේ (බුදු රජාණන්වහන්සේ අගසව් ස්ථවිර) අමතා දැන් ඒ යක්ෂයන් කොහි සිටිත් දැයි විචාළ සේක. ආනන්ද තෙරුන්වහන්සේ 'සතර කරදිය වළල්ලෙන් ම මෙපිට කිසිවෙක් නැත. එහෙත් සතර මහා වාසලෙහි මළ මිනී දෙකක් අතැතිව භූතයෙක් සිටිති'යි පැවසූ කල්හි, 'එසේ නම් ඔහු දේවතා සන්නි සූනියම්ය'යි බුදුන්වහන්සේ වදාරා 'යක්කන්තු බික්කන්තු නේන නේන වරේ' යන වචන ("යක්ෂය මහණුන් ළඟට නොවරදවා එව" යන දළ අර්ථය දෙන සිංහල මන්ත්‍රයක වචන පාලියෙන් විකෘති කොට) ශ්‍රී මුඛයෙන් ප්‍රකාශ කළ කල්හි යක්ෂයා 'ඉලව්වේ' කියමින් පුරයේ ගොමගොඩක යට සැඟවුණේය. එවිට අප ලෝකස්වාමි වූ තිලෝගුරු සම්බුද්ධ සර්වඥ රජායන්වහන්සේ බුද්ධ, ධම්ම, සංඝ යන ත්‍රිවිධ රත්නය මෙනෙහි කරමින් බුද්ධානුස්මෘති භාවනාවේ යෙදී සිට 'කෝල යක්ෂය' මෙහි එව'යයි ඇමතූ විට කෝල යක්ෂය එක් දණක් බිම ඇන බුදුරජාණන්වහන්සේ දෙස එකැසින් බැලීය. එවිට අප භාග්‍යවත් සර්වඥෝත්තමයාණන්වහන්සේ නැවත 'පඳුන දම්සල වෙට්ටු විසා විසාලා පුට්ටු කෝල සන්නි යක්ෂය වර වර ඒස්වාහඃ යනූවෙන්' (කෝල සන්නි යකු, මා තට මෙහි ඒමට අණ කරමි, ස්වාහඃ යන දළ අරුත ඇති සිංහල, පාලි හා දෙමළ මිශ්‍ර මන්ත්‍ර පදයක්) වදාළ කල්හි යකු ද 'ඉලව්වේ, තෙවරක් ඉලව්වේ' යයි කියමින් දෙදණ බිම ඔබා දෑත් නමස්කාරයෙන් ඔසවා සිටි කල්හි අප ලෝකස්වාමින්වහන්සේ වදාරණ සේක්, 'පාපිෂ්ටය, තෝ කවර යක්ෂයෙක් ද? තොපගේ දුෂ්ට කර්මය ඉවත ලව. මින් මතු පව් නොකරව. මේ පුරයෙන් පළා යව'යි පැවසූ සඳෙහි යක්ෂයා පියවර තුනක් පෙරට' වුත් ස්වාමිනි, මා කවරෙක් ද, කුමක් කෙනෙකු ද යනු ඔබවහන්සේ දනිත් ද? මෙය ඔබවහන්සේ සතු පුරයක් නොවේ. එය මා සතුය. ඔබ පලා යව'යි කියමින් ඇස් බමවා බුදුන් දෙස රවා බැලීය. එවිට අප සම්‍යක් සම්බුදුරජාණන්වහන්සේ නැවත ද, 'කෝල යක්ෂය, මා කියන සැටියට යව'යි අණ කළ සේක. මීට පිළිතුරු වශයෙන් යකු 'මා මේ පුරය ලබා ගත්තේ පියුමතුරා නම් (පෙර

වැඩ විසූ හාග්‍යවත් බුදුරජාණන්වහන්සේට අටපිරිකටක් පූජා කිරීමෙනි. ඒ නිසා මට නිකම් ආගන්තුකයකු මෙන් දඬුවම් කිරීමට ඔබවහන්සේට ඇත්තේ කුමන බලයක් ද? යනුවෙන් අසා දහඅට රියන් උඩට දහඅට සන්නියක් විහිදීය. මෙය ගිම්හානයේ සුළඟක් සේ විය. මෙවිට තිලෝගුරු සර්වඥෝත්තමයාණන්වහන්සේ එක් දිලිසෙන රැස් දහරාවක් නිකුත් කළ සේක. යක්‍ෂයා එයින් වෙළී මුළු සිරුර ම හිස සිට පාදාන්තය දක්වා දැවෙන්නට පටන් ගත් කල්හි, 'ස්වාමීන්වහන්ස, මා නොනසනු මැනව, ඔබවහන්සේ අණ කරන පරිදි එන්ටත්, යන්ටත් පස්වාන් දහසකට ගිවිසමි. මෙම කලියුගෙයහි වුවත් ඔබවහන්සේ අණ කරන පරිදි එන්නෙමි, යන්ට අණ කළහොත් යන්නෙමි, ඔබවහන්සේ මට ලෙඩ රෝග සුව කිරීමට අණ කළොත් එසේ කරමි. ලෙඩ රෝග වැඩි කරන්නට අණ කළොත් එසේ ද කරමි' යි කීවේය. එවිට අප බුදුපියාණන්වහන්සේ ශක්‍රයාගෙන් සුවඳැති ඇල් හාල් දෝතක් ලබා ගෙන යම නැමැති කපුරාළ කෙනෙකු ළඟට කැඳවා ඔහුගේ දන්ත ද්වාරයෙහි හාල් මිට තබා ගෙන එය මතු බුදුවරුන් වෙනුවෙන් කෙරෙන කැප පූජාවක් ලෙස පිළිගන්නා ලෙස අණ කළ සේක. (දැන් සිය දිෂ්ටියෙන් මේ භූමියෙහි පෙනී සිටින කෝල සන්නි යකුට කපුරාළ කථා කරමින්) "මේ අනුහසින්, අදත් කෝල සන්නි යක්‍ෂය, ඔබයේ පිශාච, වේතාල හා කුම්භාණ්ඩ සේනාවත් සමග අට දෙසින් ද මෙම වීදියෙහි දකුණෙන් ද, වමෙන් ද දිෂ්ටිය හෙළමින් මේ ඔබේ උපත කියද්දී පිරිවර සෙනඟ සමග පැමිණ හැම'තින්ම ඔබේ දිෂ්ටිය හෙළමින්..."

පහත එන පද්‍ය පාඨ කෝල සන්නි ගැන තවත් වගතුග දෙයි. මේවා අනුව ඔහු කාල පරිච්ඡේද දෙකක උපන්නේය. ඔහුගෙ පළමු උපත විසාල පුරයේ සිදුවිය. කථාවේ ඉතිරි හරිය ද ඉහත කථාවේ මෙන් වුවත් එහි සඳහන් බුදුවරයා දීපංකර බුදුන්ය. මෙහි ඇතුළත් කොකළත් මා ළඟ තිබෙන වෙනත් පාඨ අනුව, දීපංකර බුදුන් ද මෙම යක්‍ෂයා දමනය කළේ ඉහත 1 වන පාඨයෙහි ගෞතම බුදුන් මෙන් අභිචාරී බලයෙනි. මෙම පාඨවල එන පරිදි ඉන් පසු මෙම යක්‍ෂයා අප යුගයේ ගෞතම බුදුරජාණන්වහන්සේ ජීවමානව සිටි කාලයේ ම උපන්නේ ය. දීපංකර හා ගෞතම යන බුදුවරයන් දෙදෙනා ම යක්‍ෂයා දමනය කළේ සුප්‍රකට පාලි රතන සූත්‍රය ගායනා කිරීමෙනි. එසේ වුවත්, දීපංකර

බුදුන්වහන්සේ සාමාන්‍ය කපුරාළ කෙනකු මෙන් මන්ත්‍ර මැතිරුවත් ගෞතම බුදුන්වහන්සේ ඊට වඩා බෙහෙවින් මනෝඥව හැසිරෙන සේක. බුදුවරුන් දෙදෙනකුට (පුරාණ කාථාශ්‍රිත හා 'ඓතිහාසික) එක සමාන ක්‍රියාකලාපයක් ආරෝපණය කිරීමේ අර්ථය ගැන පසුව සාකච්ඡා කරමි.

11 වන පාඨය: සන්නි උපත

සතත සතත ඉසිවර දෙවියන් න්නේ
මමත තමා පද වැඳ සතුටි න්නේ
විපත හරින ලෙස ලොව නරයි න්නේ
උපත කියමි මුලු සන්නි යකු න්නේ

බූ ලොව මනුකල්පය මුල පෙර දී
මේ ලොව මිනිසුන් පැවතා ළඟ දී
ආරිය ගොත් කුමරිය ගත පැහැ දී
සූරිය රැස් වැද කිළුටක් සෑ දී

පත් කුමරිගෙ කිළුටට කුසැ තුළ යේ
ලත් දරු ගැබ මස් කැටියක් විදි යේ
පත්ව දිනෙන් දින දසමස් පිරි යේ
මස් කැටියක් බිහිවිය තූ පිරි යේ

ඒ වර එහි රැස් දස නොකැමැ ත්තේ
මේ ගොර විපතක ලොවට පැවැ ත්තේ
ලා තර බඳුනක කඩ බැඳ ම ත්තේ
පා කර ඇරී ගඟ සැඩ දිය ම ත්තේ

ඒ ගඟ අසල අප මහසත් පොර නේ
දුහඟ රකිති සව්සත වෙත පෙම් නේ
ඒ ගඟ ගලන දිය පිට පිහිනම් නේ
වසඟ කරපු දරු බිජු ගෙණ ගොසි නේ

තබා සුරත එය සතියක් ඇර ලා
විබාග කර බැලූ කල දරු දොපො ලා
තබා ඇඟිලි මුව උරමින් නිම ලා
බිබී සිටින දරු දෙදෙනා දැක ලා

පෙම බැඳ මහසත් දැක දරු දෙදෙ   නා
ගම් පෙදෙසට ගෙණ ගොස් දන වස   නා
නම් තබමින් ලිච්චවි ගොතිර ය   නා
ගම්පති හට දුනි වඩනා ලෙසි   නා

පුම්තිරි ලිඟු ලත් ඒ දරු දෙදෙ   නා
සුමිතුරු වී පුර සඳ මෙන් වැඩෙ   නා
එම වර ගම් දෙටු රැස් වී නොමි   නා
මනහර පායක් කරවා අර   නා

විසල් හිමය මැද දැදූ මත පා   ට
මඟුල් සිරිත් ලෙස පැවතුණ එකල   ට
සියල් දනන් රස් වී පෙළහර කො   ට
තුමුල් දෙදෙන දැසි දසු සහ පත්කො   ට

එතැන් පටන් බෝවෙන ලිච්චවි දැ   න
අස්නක ආයුස ලබමින් නොපම   න
රුවින් බෝව මහ සෙන් රැස එක මෙ   න
නමින් පැවති ලිච්චවි ගොතිරය ය   න

විරාජිකව බබලන ලිච්චවි   යෝ
ජරා මරණ නොලබා ලෙස දෙවි   යෝ
නුරා සැපත විඳ විඳ කල් හැරි   යෝ
පෙරා කරුම පල දෙන්ට සුසැදි   යෝ

නරණ සංකපාලය මෙම ගොති   රේ
සරණ බැන්ද කුමරිය වෙත නිත   රේ
පිරුණ දසාවෙන් දවසැර එම   රේ
දැරුමණිය දරු උපතක් පෙර අයු   රේ

දරු පත හට ගත් බව රජ නොද   නී
දුරු රට ගොස් යුද කර ජය පැමි   නී
නරසෙට වින් රජ බවනට පැමි   නී
බිසවට පත් දරු ගැබ දැක රොසි   නී

කිපී නිරිඳු තම දා දරු ගැබ — ටා
නොකීවහොත් මේ තතු ඇති ලෙස — ටා
කොපි මරමී තද වද දී ගැහැ — ටා
ඇසිය දැසිවරු ගෙන්වා ළඟ — ටා

යොදා කීය තද බොරුවක් දා — සී
එදා පටන් ඔබ ගිය යුද සැර — සී
සදා කල් ම මහමැති විත් පැ — සී
නිදා ගත්තු යහනේ මත සැර — සී

රොසින් නිරිඳු ගිනි සේ සිවිපු — ල්ලා
ඇසින් පෙනෙන්නට නොහැර මෙ කෙ — ල්ලා
ගොසින් සොහොන්පළ ගසේ කැබෙ — ල්ලා
ලසින් කපව ගස පළුවක් එ — ල්ලා

රද අණ ලද් වදයා සැරසී — ලා
අද ගති බිසවගේ අත ඉල්ලා — ලා
වද කොට ගෙන ගොස් ගස එල්ලා — ලා
සිඳ හළ පළුවක් ගසේ තියා — ලා

බඩේ උන්නු අනුහස් කුමරු — න්නේ
කඩා වැටී පළු දෙක හාවෙ — න්නේ
විඩා නොවී මළ කඳෙන් එතැ — න්නේ
එදා රාජ මුළු යකා උප — න්නේ

කකා මිනී කඳ ලොකු වී කුම — රු
විකාර වෙස් අර ගනිමින් නපු — රු
මකා දමමි පිය මහරජ කුරි — රු
උකා බිබී දුටු දන උරි — රු

මරණ අටින පිය රජ වස දී — ලා
අරණ වැදී විස ඔහු සපයා — ලා
පොරණ විලස අරඹා ගුලි කර — ලා
සරණ කරපි අත් දෙවිමට තබ — ලා

ගුලිකොට තිබූ විස ඔහු ගුලි දහ අ ට
බලයට ඔසු යකු මැවිනිය දහ අ ට
එළියට බැස අටලොස තුන් පෙළක ට
කෙළියට සමයම් වර ඉල්ලූ වි ට

වරන් ඉල්නන්නේ මගෙන් තොපි කින්ද මම දෙන වරය මෙතොප ට
නරන් අල්ලා වාත පිත් සෙම් යන දොසුන්ගෙන් ලෙඩ කරන්න ට
දෙවන් වරමක් විසල් පුර වැද ලිව්වමින් වනසා දමන්න ට
යමව් කියමින් එකුන් විස්ස ම ගොසින් පැනපුව විසල් පුරය ට

මරු හඬ තලා පැනලා විසල් පුරය ට
මරුවෙකු විලස් පා වැද රජ විමානෙ ට
බොරු බස් අසා මගෙ මව් මැරෙව් පලිය ට
මරු පස්සේ හරිම් උඹෙ සෙනඟ අද සි ට

කියා මෙලෙස රජු අල්ලා බෙල්ල බි ද
අයා මුඛය මස් කා ලේ බොමින් ඇ ද
සොයා සියල් නරයින් රජ විමන වැ ද
ගියා යන්ට ලේ බී මරා රට මැ ද

දහස් ගණන් දවසට මර මරා ක කා
මිනිස් කුණු දුගඳ පැතිර ගියා දැ කා
පියස් සෙනඟ රැස් වී විසල් පුර නෙ කා
විසෙස් ජනපදය වැළඳුනි රට සෙනෙ කා

බියට උන ගැනෙයි ඒ පුර නරන් හ ට
එවිට තුන් දොසම කිපෙමින් විටින් වි ට
පැයට දහස ගණනේ මැරී යන වි ට
ඇස දිව දැකපු දිවකුරු මුණි එවි ට

111 පාඨය: ගෞතම බුදුන් විසින් කෝලසන්නි යකු ජය ගැනීම

මිනිඳු දෙව්රම් වෙහෙ ර
දම් දෙසා වසන ව ර
විසාලා මහ නුව ර
වන්නු ජනපත දුරැ ර

එමැයි දිවනෙත් හෙ   ලා
ඉටන් කර බැලූ ක   ලා
යකුන් එහි රැස් වෙ   ලා
මරා මිනිසුන් රැ   ලා

කමින් ඇට ගොඩ ක   රා
තිබෙන බව දුටු ව   රා
ලොවිඳු කරුණා ක   රා
අගසවුන් එම ව   රා

ගෙන්නවා වදා   ලේ
පිරිත් පැන් වැඩූ ක   ලේ
නොතිබේය යකු බ   ලේ
දෙසා දුන් පැන් ක   ලේ

රැගෙන අග සව් එතෙ   ර
ගොස් නුබින් විසල් පු   ර
පිරිත් පැන ඉසපු ව   ර
වැකුණු සඳ යකුන් වෙ   ර

ඬෙනා ඬෙන කියා ගෙ   න
යකුන් බිය වී දුව   න
බව ද දැන දිව ඇසි   න
ඉටා මෙලෙසින් ලසි   න

මිනී ගඳ දුරු වෙ   න්ඩ
තදින් වහරේ වෙ   න්ඩ
විසල් පුර සේදෙ   න්ඩ
ඒ බබ සක් සුරිඳු   න්ඩ

දැනී ගොස් එම සැ   නේ
වැසි වලාහක තැ   නේ
නුඹ ගොසින් විගසි   නේ
විසල් පුර දෝව   නේ

කරව කී බස් රැගෙ   න
වස්ස වලහක ලසි   න
කළු කෝඩ නත්වමි   න
නුවර දිය කඳ ලසි   න

පුරවමින් සෝදමි   න
මිනී කුණු ගසා ගෙ   න
ගොස් මුහුද මැද වැටු   න
නුවර පිරිසිදු වෙමි   න

රෝ බියෙන් මිරිකෙමි   න
සිටිය නුවරුන් විසි   න
යක්බිරම් හැරෙන මෙ   න
පිරිත් දෙසවන අටි   න

විසල් මළුවක් ත   නා
සිනිඳු පට පළියෙ   නා
උඩුවියන් බඳිමි   නා
අවට වගුරැලි ත   නා

පැනින් පුන්කුඹු පු   රා
මලින් මාරුක් ස   රා
ඇඳ සිනිඳු වට ති   රා
අනෙක සිත්තම් ක   රා

සඳුන් පිනිදිය කපු   රැ
කොකුම් කලා අග   රැ
මුවා නා සුවඳ ග   රැ
සුවඳ ලාටු ද සපි   රැ

මෙකී සහ නොකී හැ   ම
සුවඳ රැස් කර බොහො   ම
ගොසින් පසකුරු දෙය   ම
පේව පන්සිල් සැවො   ම

විසල් පුර සියල් වැ සී
රැස්වෙමින් එක රා සී
වෙහෙර දෙව්රම් පිවි සී
මුනිඳු දැක වී පැ සී

වැඩ වැටී යුග සර ණ
අපට වුව පිළිසර ණ
මැනව කියමින් දෙර ණ
වැටී කළ යැදුම ගෙ න

මහ කරුණා සුගු න
දැරූ මුනිසඳ එදි න
රහත් සඟ පිරිවරි න
එන්ට සැරසී ලසි න

විහිදුවා සටි වරු න
බුබුළුවා නුබ දෙර න
විසල් පුරයට එ දි න
වැඩමවා පිළිවෙලි න

රුවන් සතුරෙන් පිරි ත්
දොසලා යකුන් සි ත්
බියට පත් කළ තොදැ ත්
පිරිත් දහමෙන් අද ත්

යකුන් දුරු කර න්නේ
මෙවෙනි ආතුර න්නේ
සියලු රෝ මුද න්නේ
ආයි දී රකි න්නේ

එපස්වා මෙපස් වා
දහස් කල් රකිත් වා
දිනෙම් මතු දිනේ වා
දිනේවා දිනේ වා*

කලින් දෙවියන්ට ආරාධනා කර තිබුණු නිසා දැන් මේ බිමට දේව දිෂ්ටිය වැටී ඇත. සන්නි හා වෙනත් බලගතු යකුන් ද මනුෂ්‍යයොත් දෙවියනුත් මුණ ගැසෙන මෙම අවස්ථාවේ රැස්ව සිටිති. සන්නි උපතේ විත්ති දැන් කියා හමාර වී ඇති හෙයින් ඔහු කයින් ම මෙම බිමෙහි දැක්වීමට කල් පැමිණ ඇත. මීළඟට එන දොළහ පෙළපාලියෙහි දී සන්නි යකු මුල්වරට ඉදිරිපත් කෙරේ. 'දොළහ' යන්නෙන් එම සංඛ්‍යාව ද 'පාලිය' යන්නෙන් 'දර්ශනය' ද 'පෙළ' යන්නෙන් 'සමූහය' , 'පන්තිය' ද අදහස් වුවත් මේ සියල්ල එක් කොට 'දර්ශන දොළහ' යන අර්ථය නොව 'දොළහ (දෙවියන්) සඳහා කෙරෙන දර්ශන' වැනි අරුතක් ගත යුතුය. මෙවැනි 'පාලි ද දේව ගණයේ ප්‍රධාන දෙවිවරුන් සඳහා පැවැත්වෙන පොදු මංගල්‍ය වන ගම්බඩු ආදී සිංහල මංගල්‍යවල දී ද කපුරාළලා විසින් පානු ලැබේ. එහෙත් සන්නි යකුමේ දී රැස්ව සිටි දෙවිවරුන් උදෙසා මෙම පාලි ඉදිරිපත් කෙරෙන්නේ විවිධ වෙස් ගත් සන්නි යකුන් මය. මෙහි නියම අරුත පසුව සාකච්ඡා කරමි.

මේ පෙළපාලි සාමාන්‍යයෙන් යකැදුරාගේ සහායකයන් විසින් පානු ලැබේ. මොවුහු මුල දී සන්නි යකුන්ගේ රාජ්‍යුත්පත්තිය සලකා ඊට උචිත පරිදි 'රාජ්‍ය' ඇඳුම් ආයිත්තමින් සැරසී අවුත් නටමින් තම උපතත් පුරාණ කථාවත් කියති. අළුයම තුන පසුවූ විගස ම නියම පෙළපාලි පටන් ගනිති. මෙහි පාලි අටකි. එක් එක් පාලිය සන්නි යකුගේ යම් එක් වෙසෙකින් සැරසී එන සහායක යකැදුරකු විසින් රඟ දැක්වේ. හැම නැටුමකට චිරාගත නොවෙනස් විලාසයක් තිබේ. යකුගේ පැමිණීමට පෙර යකැදුරාත් බෙරවායාත් කවියකින් ඒ බව කියමින් දැන් නැටුම කුමක් දැයි දන්වයි. එවිට සන්නි යකු යම් එක් වෙසකින් පැමිණ බෙරවායා සමග විහිළු-තහළු සහිත දෙබසක් පවත්වා දෙවියන් උදෙසා නටා ආතුරයාට ආයු බල වඩා වීදියේ පැළකට පිවිසෙයි. මෙහි නටන පාලි අට මෙසේය: (1) පන්දම්-පාලිය, පන්දම් රැගෙන දෙවියන් වැඳ පුදා ආතුරයාට ආශිර්වාද කිරීම (2) සළු පාලිය-දෙවියන්ට සළුවලින් පවන් සලා ආතුරයාටත් එයින් ආශිර්වාද කිරීම (3) කෙණ්ඩි පාලිය-දිය කෙණ්ඩියක් පාමින් දේව විදියට එම දිය ඉස ආතුරයාටත් එම දියෙන් ආශිර්වාද කොට පවිත්‍ර කිරීම (4) මලේ පාලිය-පොල් මලක් ගෙන කෙරෙන පාලිය (5) මුගුරු පාලිය, මුගුරක් ගෙන කෙරෙන පාලිය (6) තැඹිලි-

පාලිය, දේව වීදිය ඉදිරපිට තැඹිලියක් ගෙන යකුගේ නැටීම (7) දළුමුර පාලිය-දෙවියන්ට බුලත් දළුමුර පිදීම හා අවසානයේ දී (8) සුවඳ පාලිය-දෙවියන්ට සුවඳ දුමින් පිදීම. මේ අවස්ථාවේ කියැවෙන කවි වත් යකු හා බෙරවායා අතර සිදු වන බෙදස්වත් මෙතැන දී නිදසුන් මගින් නොපෙන්වමි. පසුව එන කොටස් වල දී මේ දෙබස් මැනවින් දක්නට ලැබේ.

දොළහ පාලිය ඉවර වූ වහාම අතුරු පාලිය (අතිරේක පාලිය) හෙවත් බිල්ලේ පාලිය (බිලි පූජා පාලිය) රඟනු ලැබේ. මෙම අතුරු පාලිය එකතකින් දොළහ පෙළපාලිය ද අනෙකතින් ඊළඟට එන දහඅට පෙළපාලිය හෙවත් දහඅටක් වෙස් ගත් සන්නි යකුන්ගේ පෙළපාලියට ද අතර යොදන ලද මාරුවෙන ජවනිකාවක් සේය. මේ 'අතිරේක රැඟුම' කෙටි වුවත් ත්‍රාසජනකය. කළු සැට්ටයක් ද, කළු 'කෝට්' එකක් හා 'කළු කලිසමක්' ද ඇඳ කළු තොප්පියක් හිස ලා මුහුණේත් අත්වලත් දැලි අඟුරු (දුඹුළු) තවා ගත් යකෙක් හූ කියමින් යටි ගිරියෙන් කෑ ගසමින් රඟබිමට එයි. මඳ වේලාවක් නැටීමෙන් පසු මෙම යකා කිසි දැනුම්දීමක් නොමැතිව එක් පැහැර ම ආතුරයා ඉදිරිපට මෙතෙක් තිබූ කඩතුරාව ඇද පසෙකට දමා ආතුරයා ගිල දැමීමට මෙන් ඔහු වෙත පනී. බියපත් ආතුරයා ද කම්පනයෙන් කෑ ගසන අවස්ථා ද තිබේ. කෙසේ වෙතත්, මෙවිට බියත්, විස්මයත් මිශ්‍ර ප්‍රතිචාරයක් ඇති වේ. බලා සිටින්නන් ද බියමුසු හැඟීමෙන් නිහඬව සිටිනු පෙනේ. අතුරු යකා ද ක්ෂණයෙන් ආ පරිදි ම ක්ෂණයකින් පලා යයි.

මෙමම අතුරු ජවනිකාවෙන් පසු ඇරඹෙන්නේ මෙමම යකුමේ ප්‍රධානාංගය හෙවත් සන්නි යකුන් දහඅට දෙනා සහ නායක සන්නි යකා හෙවත් කෝල සන්නියකු නිරූපණය වන නැටුමයි. මෙය දහඅට පාලිය නමින් හැඳින්වේ. යකුන් දහඅට දෙනා මවා පාන්නේ රජ මහා කෝල සන්නි නමින් දන්නා සන්නි යකු විසිනි. මේ යක්කු කෝල සන්නියාගේ ම අවතාරය. ඔහු ඇති කරන දෑ නොයෙක් ලෙඩ රෝගවල නිරූපිතය. මෙමම සන්නි දහඅට කවරේදැයි ශ්‍රී ලංකාවේ යකැදුරන් අතර ස්ථිර නිගමනයක් නැත. එක් එක් ලැයිස්තුවේ වෙනස්කම් දක්නට ලැබේ. මා දුටු හැම ලැයිස්තුවෙහි ම වාගේ එන නම් දොළහක් පමණ ඇති සේ මට මතකය. පහත එන ලැයිස්තුව ලැබුණේ හිනිදුම යකැදුරෙකුගෙනි. වර්ස්ගේ ලැයිස්තුව මීට මඳක් වෙනස් ය.

සන්නියකුගේ නම	යකු වැටුණු විට ආතුරයාගේ හැසිරීම් හා රෝග ලක්ෂණ
1. බීත සන්නිය	අශික්ෂිතකම, අවුල් වූ හැසිරීම, බිය ගතිය (භීතිය).
2. බූත සන්නිය	තේරුමක් නැති කතා හෙවත් බල්බූත දෙඩීම.
3. අබූත සන්නිය	විකට, විකාර කථා හෙවත් කෝලම් කතා.
4. ඔල්මාද සන්නිය	දෙඩවිලි.
5. කාල සන්නිය	ආහාර අරුචිය, කෙට්ටුවීම.
6. ජල සන්නිය	සෙම අධිකකම, අතීසාරය (ජල=දිය).
7. දේව සන්නිය	සිහිනෙන් රූමත් පුද්ගලයන් දැකීම: මෙය රෝග ලක්ෂණයකි.
8. දෙමළ සන්නිය	කෙළි කවටකම් කරමින් දෙමළ බස වැනි නන් දෙඩවිලිවල යෙදීම.
9. නාග සන්නිය	සිහිනෙන් නයින් දැකීම.
10. බිහිරි සන්නිය	කනේ රෝග (බිහිරි=නො-ඇසීම).
11. මරු සන්නිය	උමතු විකාර.
12. වාත සන්නිය	රක්තවාතය, හන්දි වේදනා.
13. ඇවුලුන් සන්නිය	ඇවිලීම, හුස්ම හිරවීම, පපුවේ වේදනා.
14. වෙවුලුම් සන්නිය	වෙව්ලීම.
15. ගුල්ම සන්නිය	අතීසාරය, වමනය, ආහාර, අරුචිය, ඔක්කාරය.
16. වෙඩි සන්නිය	සිහිනෙන් වෙඩි තැබීම් හා තුවක්කු දැකීම.
17. කන සන්නිය	ඇස් පෙනීම දුබලවීම (කන=අන්ධ).
18. ගිනි සන්නිය	අධික ගිනිකාරකම, පිත් රෝග.

මේ සියලු යකුන් හා ඔවුන්ගේ රෝග ලක්‍ෂණ අවසානයෙහි රඟබිමට එන කෝල සන්ලි තුළ එක්රැස්ව ඇත. දහ අට පෙළපාලියෙහි යකුන් දහඅට දෙනා ම නිතර දැක්වෙන්නේ නැත. ඊට හේතුව කාලය මදිවීම යයි කියනු ලැබේ. ඒ සන්නි යකුන්ගේ නායක කෝල සන්නියකු රඟබිමට පැමිණ නැටුම් දක්වා අලුයමට පෙර ඉවත් වී යා යුතු හෙයිනි. ඒ නිසා සාමාන්‍යයෙන් සන්නි යකුන් හයක් හතකට වැඩිය නැටුම් නොදක්වති. එසේ වවත් අනෙක් යකුන් ගැන යකැදුරා හෝ ඔහුගේ සහායකයකු සහ බෙරවායා කියන කවිවල සඳහන් වේ. සන්නියකුන්ගේ පිවිසීමත් පිටවීමත් බෙහෙවින් රටාගත සම්මත පිළිවෙළත් අනුව කෙරේ. යකැදුරාත් ඔහුගේ ගෝල බාලයෝත් වරින් වර සන්නි යකුන් නිරූපණය කරති. එක් එක් සන්නි යකුට අදාළ වෙස් මුහුණ දමා ගත් පුද්ගලයෙකු ආකාරයෙන් නිකුත්ව රඟමඩළට පිවිසෙයි. බෙර වැයෙද්දී එක් යකැදුරෙක් එවිට පිවිසි යකු ගැන කවි ගැයීමෙන් යකු හඳුන්වා දෙයි. යකා ද විකට නැටුමක් නටා බොහෝ විට ආතුරයා ළඟට අවුත් ඔහුට අසභ්‍ය වචන දෙඩීමෙන් හා උසුළු-විසුළු පාමින් ලජ්ජා ඇති කරයි.

මේ විකට ජවනිකා කිහිපයක් සැකෙවින් විස්තර කරමි. බීත සන්නියා කොළ මිටි දෙකක් කරේ තබාගෙන අවුත් නොයෙක් සින්දුවලින් කැලි හිතුමතයේ කියයි. ඔහු හිස අවුල්වූවකුගේ ලක්‍ෂණ පහළ කරයි. බළලකු දැක උෟ මීමකු යයි සිතයි. සැරව දැක මුදවාපු කිරි යයි සිතයි. දැන් යාඥා කළ යුතු යයි කියා, දත් මදිමින් ද කන් අල්ලා ගෙන 'අල්ලා, අල්ලාවේ අල්ලා' කියමින් බිම පසඳ පිහිටුවා දිගා වේ. ඔහු "මම බුදු ගුණ අදහමි, එය මට ඉගැන්වූයේ රදවාය. හාමුදුරුවෝ දන්නේ මොනවාද" යයි කියයි. ඔහු තේරුමක් නැති බෞද්ධ ගාථා කියා ඒවාට විකාර තේරුම් දෙයි. ඔහු මෙසේ මතුරයි: 'ඕං නමෝ එගොඩ ගොඩේ රිදී, මොගොඩ ගොඩේ රිදී, මේ ගාථාවේ බලෙන් රිදී මුත්‍ර කළා' මෙලෙසින් අමුක්ත සන්නියා රඟබිමට අවුත් වමනය කර එය ආපසු මුවට ගනී. ජල සන්නියාට පාචනය වැළදෙයි. ඔහු නොයෙක් ආකාර පරුෂ අසභ්‍යතා ප්‍රකාශ කරයි.

එක් එක් නැටුමෙන් පසු යකු ආතුරයා වෙතට අවුත් 'තීන්දුයි, තිවරාණයි' කියා කියයි. මෙයින් ඔහු අදහස් කරන්නේ එම සන්නියේ රෝග ලක්‍ෂණ ආතුරයා හැර ගිය වගයි. යකු රඟබිමෙන් ඉවත් වීමෙන් එම සන්නියේ රෝග ලක්‍ෂණ ද ආතුරයා හැර ගිය බව තහවුරු කරයි. මේ

ලෙසින් යකුන් හය-හත් දෙනෙක් අවුත් ඉවත් වෙති. අවසානයේදී මෙදින නොපෙනන යකුන් ගැන කවි ගැයීමෙන් යකැදුරාත්, බෙරවායාත් මේ යකුන් මෙහි පැමිණියාක් සේ අඟවති. දහඅට යකුන් රඟබිමෙන් ඉවත් වූ විට ආතුරයා මල්, බුලත් අත, දෙහි, පඬුරු යන මේවා පුටුවේ පිදේනි දෙකට දමයි. මේ පූජා භාණ්ඩ යකුන්ට දෙනු ලබන්නේ ඔවුන් රෝගියා හැර ගිය නිසාය. ඉන් පසු ආතුරයා දෑත් හිස මත තබා වීදි දෙස බලා 'තීන්දුයි, නිවාරණයි' කියමින් තෙවරක් එම දෑත් පහත හෙළමින් නමස්කාර කරයි. යකැදුරාගේ මැතිරීමේ දී මේ ක්‍රියාවේ අර්ථය පැවසේ. ආතුරයාගේ රෝග හා දෝෂ දැන් තීන්දුයි. යකැදුරාගේ ගෝලයෙක් පිදේනි දෙක රැගෙන කපාල කුඩුව හෙවත් සන්නි යකුට දුන් බලි බිලි තැබූ කැරකෙන තට්ටුව මත තබයි.

මේ යකුමේ උච්ච අවස්ථාව වන්නේ පාන්දර පහට පමණ කෝල සන්නියාගේ පිවිසීමය. පෙර ඇවිත් ගිය සෑම යකෙකුගේ ම ගුණාංග මොහු තුළ ගැබ්ව තිබේ. ඔහුගේ වෙස් මූණ නයි පෙණ තුනකින් යුක්ත සාමාන්‍ය වෙස් මූණකි. කෙසෙල් පිතිවලින් සෑදූ ඔටුන්නක් පැළඳ සිටී. මෙය පසුව ආතුරයා දෙන පූජා භාණ්ඩ තැබීමට ද තට්ටුවක් සේ ගනියි. ඉණ වටා දැමූ හතරැස් කෙසෙල් පිතිරාමුව ද පිදේනියක් ලෙස ගනියි. දෑතට ද කුඩා පිදේනි දෙකකි. මේ දෙක කපාල කුඩුවේ තබා අවශ්‍ය වූ විට ගනියි. ඔහුගේ ඉණෙහි කොළ හා අතු එල්ලා තිබේ. මා පටිගත කර ගත් විස්තරයකින් කෝල සන්නිය පිළිබඳ සම්පූර්ණ වාර්තාවක් සවිස්තරව ම ඉදිරිපත් කරන්නෙමි.

රැස්ව සිටි පිරිසෙන් දෙදෙනෙක් මෝල් ගස් දෙකක් හරස් කර ගෙන වැටක් මෙන් සාදා සිටියි. මෙම මෝල් ගස් දෙක කඩවතක් (පුරයකට හෝ පළාතකට ඇතුළු වන දොරටුව) නිරූපණය කරයි. පුද්ගලයන් දෙදෙනා සිංහල දේව ගණයේ ප්‍රධාන වරම් දෙවිවරුන් දෙදෙනකු නිරූපණය කරති. මේ සංකේතවත් පුර දොරටුව පිටිපස පැදුරක් මත ආතුරයා වාඩි ගෙන සිටී. ආතුරයා කඩතුරාවකින් වැසී සිටී. යකැදුරා කෝල සන්නි වෙසින් රංගනයට පිවිසේ. කඩතුරාව ඔසවා ආතුරයාට යකු දැකීමට සලසයි. යකු පස්සෙන් පස්සට එදිදී බෙර වයයි. යකු ඉදිරියට හැරී බෙර වයන්නා සමග සිරික් පරිදි සංවාදයක යෙදේ. පුර වාසලෙහි දොරටුවෙහි සිටින්නන්ගේ නම් දැන ගැනීමට කෝල සන්නි

යකුට වුවමනා වී ඇති හෙයින් බෙරවයන්නා ගෙන් විමසයි.

බෙරː ඔව්, කඩවතේ මොන-මොනවදෝ ලකුණු වගයක් තියෙනවා තමා.

කෝ.සඃ නැගෙනහිර කඩවතේ ඉන්නේ කවුද?

බෙරː නැගෙනහිර කඩවතේ ඉන්නේ ශක්‍ර දේවේන්ද්‍රයාය.

කෝ.සඃ දකුණු කඩවතේ ඉන්නේ කවුද?

බෙරː විෂ්ණු දෙවියො.

මේ ආකාරයෙන් දේව ගණයේ නාථ, කතරගම, පත්තිනි යන අනෙක් ප්‍රධාන දෙවිවරුන් ද පුරදොරටුවේ (කඩවතේ) සිටිති'යි කියයි. සූවිසි බුදුවරයන්ගේ බලය මෙතැන පවතී.

කෝල සන්නි යකු කවියක් පටන් ගනී.

පෙරදිග කඩවත කවුද සිටි න්නේ
ශක්‍ර දෙවිඳු කඩවතේ සිටි න්නේ
මඟ අවුරා මට එන්ට නොදෙ න්නේ
සන්නි යන්න කඩවත ඉඩ දෙ න්නේ

දැන් කෝල සන්නි යක්ෂයා ගර්වයෙන් අඩි තබමින් දොරටුව මෙන් පෙනී තිබුණු මෝල් ගස් ළඟට එයි. විෂ්ණු දෙවි මෙන් පෙනී සිටි 'මුරුකරු' ළඟට යතත් ඇතුළුවීමට ඉඩ නොලබයි. ඔහු යළිත් බෙරවාදක ගුරුන්නාන්සේ වෙත අවුත් 'මුරකරු' ඔහුට ඇතුළුවීමට ඉඩ නුදුන් බව කියයි.

කෝ.සඃ

දකුණත කඩවත කවුද සිටි න්නේ
විෂ්ණු දෙවිඳු කඩවතේ වෙසෙ න්නේ
යන්න නොදී කඩවත මුර ඉ න්නේ
සන්නි යන්න කඩවත හැර ප න්නේ

වම් අත කඩවත කවුද සිටි න්නේ
නාත දෙවිඳු කඩවතේ වෙසෙ න්නේ
යන්න නොදී කඩවත මුර ඉ න්නේ
සන්නි යන්න කඩවත හැර ප න්නේ

පැළඳිග කඩවත කවුද සිටි න්නේ
කතරගමේ දෙවි මෙතන වෙසෙ න්නේ
යන්න නොදී කඩවත මුර ඉ න්නේ
සන්නි යන්න කඩවත හැර ප න්නේ

දේව ගණයේ සමන් විභීෂණාදී අනෙක් ප්‍රධාන දෙවිවරුන්ට ද මෙම පදම යොදා ගත හැකිය. මෙසේ කවි කියැවෙන දෙවිවරුන් සංඛ්‍යාව කාලය අනුව නියම වන්නේ ය. කෝල සන්නි යකු පුරයට ඇතුළුවීමට තනන හැම අවස්ථාවේදී ම දෙවිවරු කඩවත තරයේ රැක සිටිති. කෝල සන්නි යකු ද දුර්මුඛ බවක් අඟවමින් බෙරවයන්නා වෙත යළි යළි පැමිණේ.

කෝ.සඃ

ඔට්ට පටන් මේ දෙන්නා ල ක
තට්ටම ඇකිළී මහ බඩගෙඩි දෙ ක
පට්ට මෝඩකම් කර කඩවත රැ ක
වෙට්ට සිපා පල ඔතනින් විගසෙ ක

කඩවත මුර කර සිටිනා ලෙසි නේ
ගෙන් ගෙඩ පිසි බත් කා යන හොරු නේ
උන් කඩවත් මුර සිටිනා ලෙසි නේ
යන්නට ඉඩ හැර පිඩ්බත් හොරු නේ

කඩවත මුර සිටිනා පිඩ්බත් තු
ගෙන් ගෙට පිඩ්බත් කා යන පුත් තු
මාගම් රොඩියට ජාතක පුත් තු
යන්නට ඉඩ ඇරපන් පිඩ්බත් තු

එක් එක් කවිය අවසානයේ දී ඔහු නටමින් කඩවත ළඟට යතත් නොසෙල් වෙන දෙවිවරු ඔහුගේ මඟ අවුරති.

කෝ.සඃ අර මොකද, අර ඇත්තො අර හරස් වෙලා?

බෙරඃ හරස් වෙලා නෙමේ, තරස් වෙලා;

කෝ.සඃ අනේ යෝදයො, මුන් දෙන්නා මට කියනවා, උන්ට හාමුදුරුවොයි මහත්තයයි කියල කතා කරන්නලු. මං ඒක කරන්නෙ කොහොමද? මේ හාදයා ("විෂ්ණු" වෙත ගොස් ඔහුගේ බඩට ඇඟිල්ලෙන් අනිමින්) හරියට අර කොහිලගොල්ල 'පතංචියා' වගෙයි. හා, හා ! මේ අනිත් එකා (අනෙක් "දෙවියො" දෙසට ඇඟිල්ල දික්කරමින්) මං මීට ඉස්සර දැකලා තියෙනවා ගිරුවාපත්තුවේ (දකුණු පළාතේ) මිනිහා දිග පිහියකුයි රෙදි පොටටනියකුයි අරං ඇවිදිනවා. මං අහපුහාම කොහෙද යන්නෙ කියල, මිනිහා මට කියනවා, කා එක්කවත් කියන්නෙ නැතිනම් කියන්නම් කියලා. මිනිහා ගියාලු කුකුල්කුනාගේ ගෙදරට. හත් ඉලව්වේ මූ තමා අර කුකුල් කුණිගෙ ගෙදරට බඩගාන හොර මිනිහා. මේ බලපන් මුං දෙන්නා වෙව්ලනවා.

බෙරඃ වෙව්ලනවා නෙවේ, උං උඹ එක්ක කේන්තියෙන්, උන්ට මොනවා හරි කන්ට ඕනැලු.

කෝ.සඃ එහෙමද? මං හිතුවා, උං මට බයේ කියලා.

බෙරඃ නෑ, උංගෙ බඩවැල් බඩගින්නෙ දනවලු.

කෝ.සඃ හරි, හරි උන්ගෙ කටවල් වටේට මකුළුදැල් බැඳිලා, ඊයේ රෑට කෑවට පස්සේ කිසිම දෙයක් වත් කාලා නැති පාටයි පෙනෙන්නෙ.

බෙරඃ මේක හරියන්නෙ නෑ. මෙ ඇත්තො කියනවා, උඹ වටපිට බලලා මොනවා හරි හොඳ දෙයක් ගේන්ට ඕනෑ කියලා.

කෝඃසඃ වටපිට බලලා,

බෙරඃ ඔව්, උංගෙ බඩගින්නට මොනවා හරි ගෙනත් දෙන්න ඕනෑ. උං රවටන්න.

කෝ:සඃ

ගුනෙන් කියමි මම මේ අහපන් නේ
ගනෙන්නෙ මොනවාදැයි විමසන් නේ
දැනෙන්නෙ කාටත් සැල නොකරන් නේ
හෙමින් කියාපන් හේවායින් නේ

ඒයි, මේ හාදයො දෙන්නා කියනවා, උන්ට ආඳ මාලු ඕනැලු.

බෙරඃ ආඳ මාලු නෙමේ, ආනමාලුයි ඒ දෙන්නාට ඕනේ.

කෝ.සඃ එහෙමද?

ආනමාන මම දනිමි බොලන් නේ
මාන බලා කඩවතේ සිටින් නේ
මේවා ඉල්ලූ හේවායින් නේ
ආනමාලු ගෙඩි දෙක මේ කන් නේ

කෝල සන්නි යකු වීදි මඩුව අසළ තිබෙන වට්ටියකින් ආනමාලු ගෙඩි දෙකක් ගෙන නටමින් දෙවියන් මෙන් පෙනී සිටින දෙදෙනා වෙතට ගොස් ඔවුන්ට ඒවා කවන්ට-කටට, කණට, ගුදයට ආදී විවරවලට ඔබන්ට-තැත් කරයි. එහෙත් 'දෙවිවරු' නොසෙල්වෙති. කෝල සන්නි යළිත් බෙරවයන්නා ළඟට එයි.

කෝ.සඃමුං මේවා කන්නේ නෑ.

බෙරඃ හරි තමා, කන්නේ නෑ. ඒ ගොල්ලො කියනවා, තමුසෙ දෙවුන්දරට (ප්‍රධාන විෂ්ණු දේවාලය පිහිටි, ශ්‍රී ලංකාවේ දකුණු කෙළවරේ නගරය) ගිහිං ලොකු කැවුං ටිකක් ගේන්ටලු. (පිටි අනා තෙලෙන් බැද මංගල්‍යාවස්ථාවලට ගන්නා කෑම විශේෂයකි. කැවුම්. එහි මැද ඇති කොණ්ඩයට 'බුරිය' කියා ද කියති. එහි මුළු හැඩය ස්ත්‍රී-පුරුෂ ලිංග සංයෝගයක් වැන්න).

කෝ.සඃ මොන විකාරයක් ද? මේ දෙන්නා හින්දා මට ගියැකි ද, දෙවුන්දරට, එච්චර දුර?

බෙර: යන්ඩ වෙයි.

කෝ.සඃ එහෙනම් යන්නම්. (දෙවුන්දර යන බව නැටුමෙන් දක්වා කැවුම් ද රැගෙන බෙරවාදකයා ළඟට එමින් කවියක් කියයි).

දෙවුන්දරට ගොඩ බැස්සයි දෙවි යෝ
පියුන් සතක් පිට මුනි වැඩ සිටි යෝ
ඔවුන්ඩ දෙන පුද මොනවද දෙවි යෝ
කැවුන් ගෙනෙන්නට කිවු හේවා යෝ

කැවුන් දෙකක් මම දෑතට ගන් නේ
ලස්සන මල් මෙන් මේවා පෙනෙන් නේ
කාලා මේවා තරහ නොගන් නෙ
කැවුන් කාලා කඩවත හැරපන් නේ

කෝ.සඃමේවා හොඳා වගේ. මං බුරිය කන්න කැමතියි. (කෝල සන්නි යකු 'දෙවිවරුන්' ළඟට ගොස් ඔවුන්ගේ බිරිය දිහා බලයි. ඔවුන්ගේ ශරීර විවරවලට කැවුම් ඔබන්නට තැත් කරයි. ආපසු එයි).

බෙර: අර දෙන්නා අහනවා, කැවුම්වල පාට අඩු මොකද කියලා.

කෝ.සඃ ඒ පැණි හොඳ නැති හින්දා. අපොයි, පැණි ටිකක් හොයාගන්ට තිබුණ අමාරුව! මම හැම තැනම බැලුවා. කෝළමත් බැලුවා අන්තිමේ දී මම පැණි ඩිංගක් දැක්කා, හාමුදුරුවන්ගෙ ඇඳයට පඩික්කම ඇතුළේ...

බෙර: මේක හරියන්නෙ නෑ.

කෝ.සඃ ඇයි, වෙන මොකුත් ඉල්ලනවාද? මගේ හිතේ ඒ ඇත්තන්ට ගේවාල පුඩි ඕනෑ ඇති. (මේ 'පුවාලු ගෙඩි' පද පෙරළියෙන් කීමකි).

කෝල සන්නි යකු නටමින් මෙම කෙසෙල් වර්ගය සොයමින් යයි. ඒ අතර කවියක් කියයි:

හැම තැන හොයලා ගෙනාව යා ළු
හෙව්වේ මොනවද සිහි නෑ යා ළු
ඒවා මේවා නොසිතන් යා ළු
මේවා කාපන් කදිම පුවා ළු

කෝල සන්නි යකුගේ අතේ පුවාලු ගෙඩි දෙකකි. ඔහු ඒවා ආශාවෙන් අත ගායි. 'ඉඳුල් කරනවා' කියා ඒවාට කෙළ ගසයි. ඔහු 'දෙවිවරුන්' ළඟට ගොස් ඔවුන්ගේ කටේ එම පුවාලු ඔබන්ට හැදූවත් ඔවුහු කිසිවක් නොකරත්. කෝල සන්නි යකු දෙස බලා ගෙන සිටිති.

බෙර: මේ ඇත්තෝ මේවාට කැමති නෑ වගේ. ඒ ඇත්තන්ට ආප්පු ඕනලු. (ආප්ප යනු ස්ත්‍රී ලිංගය සඳහා අශ්ලීල පදයක් ද වේ).

කෝ.ස: අම්මප, ආප්ප? මේ වෙලාවට මම ආප්ප ගේන්නෙ කොහෙන්ද?

බෙර: ඇයි, ඉතින් කඩෙන්නේ!

කෝ.ස: (නටද්දී කියයි)

සාප්පුවලින් බඩු හොරකම් කර ලා
සෝප්පු බීමට දඩමුඩ ගහ ලා
බාප්පෙ කියමින් කාටත් වැඳ ලා
ආප්ප කාපන් කඩවත් හැර ලා

මොනවා, කන්ඩ බෑ කියනවා? එක් කෙනෙක් 'අප්' කියනවා, අනිකා 'පා' කියනවා.

බෙර: අප්පා තෙමේ, එප්පා, ඒ ගොල්ලො මේවාට කැමති නෑ. වෙනිං මෙනවා හරි ඕනෑ ඇති.

කෝල සන්නි යකු තවත් රස කැවිල්ලක්-ආස්වද-සොයමින් යන අතර නටමින් කවියක් කියයි.

කෝ.ස:

ආදි කපේ සිට පෙරේත දෙන් නා
රදා ගෙයින් පිඩි බත්ම බුදින් නා
බැඳලා කඩවත මේ ලෙස ඉන් නා
කාලා මේවා කඩවත හරි නා

රදා ගෙදරන් ගෙනා ආහාර 'දෙවියන්ට' කවන්ට හැදුවත් ඔවුහු ඒවා එපා කියමින් නිහඬව සිටිත්.

කෝ.සඃ කෝ, කන්නෙ නෑ නෙවැ. ගෙනාපු තැන කියපු එකයි මං කළ වැරැද්ද.

බෙරඃ ඔව්, ඒ ගොල්ලො ඒවා කන්නෙ නෑ තමා...ගෑණු දෙන්නෙකුයි ළමයි හුඟකුයි ඉන්නවා කියන්නේ...

කෝ.සඃ අඳෝමයි, මට උන්ගෙ ළමයි බලා ගන්ට කියනවාද?

බෙරඃ නෑ, රස කැවිලි කදක් ඕනෑලු.

කෝ.සඃ බැරිලු! එහෙනම් මට ම යන්ඩ වේවි.

සීනි පිට්ටු අතිරස ඇති මල් ලා
වෙල්ල වැහුම් බැදි සියල් ලා
මේවා කාලා තරහ නොවෙල් ලා
ඔන්න ඉඳා කඩවත ඇර පල් ලා

කෝල සන්නි යකු කුඩ දෙකක් ගෙනවුත් 'දෙවියන්ට' දෙකක්, ඔවුහු එය පසෙකට තල්ලු කරත්. ඔහු මවිතයෙන් බලයි. බෙරවාදකයා වෙත අවුත් ඒ බව කියයි.

කෝ.සඃ කෝ ගෙනිච්චට කන්නෙ නෑ නොවැ.

බෙරඃ බලමු, මේ කුඩාවල තියෙන්නෙ මොනවද කියලා

කෝ.සඃ ඒකත් කරන්න ඕනෑ ද? ආ, මේ තියෙන්නෙ... හොඳ හොඳ දේවල්... මේ පරංගි මුට්ටියයි, රා මුට්ටියයි, ගූ මට්ටියයි.

බෙරඃ ඒවා හරි නෑ.

කෝ.සඃ ඒ ඇයි? මේ දෙන්නා ළඟදි කසාදා බදින්න යනවා කියන්නෙ, ඇත්තද? එහෙමනම් මෙන්න, මා ළඟ තියෙනවා ලේ මාලෙයි, සෙංගමාලෙ ටිකකුයි...

බෙරඃ ඒවා ලෙඩ නේ!

කෝ.සඃ හැබෑට...?

බෙරඃ බෑ, බෑ, ඒවා හරියන්නෙ නෑ. දැන් තමුසේ නටලා 'ආයිබෝ වේවා' කියන්න ඕනෑ.

කෝ.සඃ මම නටලා මේ දෙන්නා රවටන්නා, පගාවක් වගේ

යකුන්ට අධිපති වෙසමුණි රජු තෝ
මූං රවටන්නට නැත පද ඉති තෝ
සිදුවුණි මේ මට පෙර පව් ලෙසි තෝ
නැටුම් බලලා කඩවත අරි තෝ

කෝස සන්නි යකු පිළිවෙළක් නැති නැටුම් නටයි. ඉන් පසු 'දෙවියන් දෙදෙනාට පස්ස හරවා තට්ටම් නෙරා සිටින සේ වක ගැසී පස්සෙන් පස්සට අවුත් එක් එක් 'දෙවියාගේ' ඇගේ හැපේ.'

බෙරඃ පස්ස පැත්තෙන් මිනිසුන්ට ආචාර සමාචාර කරනවායැ, මිනිහො?... ඒක නොවැ ඒ ඇත්තො විරුද්ධ. ඒ ඇත්තො තමුසෙට යන්න දෙන්නෙ නැත්තෙ ඒකයි. තමුසෙගෙ බලේට ඔරවන්නේ ඒකයි.

කෝ.සඃ (ආඩම්බරයෙන්) මං උන්ට පෙන්නන්නං මම කෝල සන්නි කියා. (ඔහු 'දෙවියන්' වෙත එන විට ඔවුහු පැත්තකට හැරෙති. ඔහු හයියෙන් කෑ ගසයි). මම කෝල සන්නි, ස්වාමිනි, නුඹලා මට යන්න දෙන්නේ නැත්නම්, කඩවත පලු කරලා යන්ට දෙන්නෙ නැත්නම් මං නුඹලා මරලා කෑලි කෑලි වලට කපනවා, මේ කඩුවෙන්.

කඩවත සිටිනා නාකි මහලු ස කි
කඩවත කඩලා යන්නට මට හැ කි
නුඹලට යන්නට ඉඩ දෙනු නොහැ කි
කඩුවෙන් කඩවත පලු කරතැ කි

කෝල සන්නි යක්ෂයා කඩුව (කෙහෙල් පිත්තෙන් තැනූ) අතින් ගෙන නටයි. ඔහු සංකේතාත්මකව කඩවතට (මෝල් ගස්) කඩුවෙන් ගසයි. කඩුව කැඩේ. ඔහු දුර්මුඛව බෙරවාදකයා ළඟට එයි.

කෝ.සඃ මේවා මොන විදියේ කඩවත් ද? මේවා මුරගල් වාගේ.

බෙරඃ (දෙවියන්ගේ පැත්ත ගෙන කතා කරමින්) මේ සෙල්ලම් හරියන්නෙ නෑ. මේ ගොල්ලො කියනවා තමුසෙ යන්න ඕනෑලු බුදුහාමුදුරුවො වැඩ ඉන්න ජේතවනාරාමෙට...

කෝ.සඃ (කලබල වී බාධා කරමින්) බෑ. බෑ. මට එහෙ යන්න බෑ.

බෙරඃ නෑ යන්න ඕනෑ...ගිහිං බුදුහාමුදුරුවන්ගෙන් වරං ලබා ගන්න ඕනෑ.

කෝ.සඃ හොඳයි, මම බුදුහාමුදුරුවන්ට වැඳලා සන්නසක් ලබා ගන්නම්.

දේව සභාවට වැඳ ඉල්ල න්නේ
පසේ බුදුන්ගෙන් වරම් ලබ න්නේ
සූවිසි මුනිගුණ බලේ රැඳෙ න්නේ
බලේ බුදුන්ගේ ලොව පවති න්නේ

කෝල සන්නි පළමු සන්නස් පත්‍රය පාදයෙන් රැගෙන, එනම්, පා ඇඟලි දෙකක් අතරේ 'ලියුම' (පොල් කොළ කැබැල්ලක්) රැගෙන එයි. ඔහු 'කඩවත්' රකිනා 'දෙවිවරුන්' වෙතට පැන පැන අවුත් එකිනෙකා පාගයි. ඔවුහු කේන්තිය නොවළහා දක්වති.

කෝ.සඃ (බැගෑපත්ව) දැන් මොකක්ද? වැරැද්ද?

බෙරඃ තමුසෙ ඒක පයේ දවට ගෙන තේ ගෙනාවේ. ඒක ඔලුව උඩ තබා ගෙන ගෙනෙන්ට ඕනෑ.

බොරු දකිමින් උන් කරපු සිය ල්ලා
ගල උඩ ගනිජල් දැලේ ල්ලා
සැරිලා එයි මුනි අණට වෙවු ල්ලා
දෙවනු ගෙනා තල්පත රැවටි ල්ලා

කෝල සන්නි යක්ෂයා නට-නටා දෙවිවරුන් වෙත එයි. මෙවර සන්නස දණහිසේ බැඳ ගෙන පැන-පැන එයි. 'දෙවිවරු' ඔහු පසෙකට තල්ලු කරති.

කෝ.සඃ එයි, මිනිහො, මම ගියා ජේතවනාරාමෙට.

බෙරඃ බුදුහාමුදුරුවො දැක්කද?

කෝසඃ ඔව්, මම දැක්කා. මම දැක්කා බුදුහාමුදුරුවො වෙලක් අයිනෙ ගල් ගුහාවක ඉඳන් මුව මස් කකා ඉන්නවා...බුදු පැටවුන් හිටියා චිං-චිං' කිය කියා. තැනින් තැන ගොඩ-ගොඩවල් ද පිටිපස්සේ දිග එකක් ද දැක්කා. (මෙය මස් නොකන අල්පේච්ඡ බුදුන්ට විශාල නිග්‍රහයකි. ඇත්තෙන් ම කෝල සන්නි යකු දැක තිබෙන්නේ දිවි දෙනක්, ඇගේ පැටවු, බෙටි හා වලිගයයි. දිවියා කහ පාට නිසා ඔහු කහ සුවුරු පෙරවූ බුදුන් හා පටවලා ගනී).

බෙරඃ එහෙමද? මේ, මේ දිවියෙක් වෙන්ට ඇති.

කෝසඃ මේ මායාවලින් පලක් නෑ. මම දැන් ගිහිං තුන්වැනි සන්නසත් ගෙනෙන්නං

දේව සභාවේ දෙවි හැම වැඳ ලා
මක්කම මුනිඳුගෙ අණ පිළිපැද ලා
සතර වරම් දෙවි ගුණ සිහි කර ලා
තුන්වැනි තල්පත හිසේ ගෙනල් ලා

කඩවත ළඟදි හසුන බලා ලා
බුදුන්ගෙ අවසර ඇද්ද බලා ලා
සැක හැර දැන ගෙන අසුන බලා ලා
ඇරපන් කඩවත හසුන බලා ලා

කෝල සන්නි යකු රඟමඩල මැදට එයි. ඔහු වෙව්ලයි, ගොරවයි, හඬයි, ගැහෙයි. ඔහු බුදුරැසින් දැවී ඇත. එහෙත් බුදුන්ගේ ලිපිය කියවීමට තව ම අකමැත්තක් දක්වයි.

බෙරඃ දැන් තමුසෙට පුළුවනි ලියුම කියවන්න.

කෝ:සඃ තමුසෙ කියවනවා.

බෙරඃ මම කියවන්න කැමතියි, ඒත් මට අකුරු බෑ.

කෝල සන්නි යකු සන්නස් පත්‍රය කියවීමට කිහිපවරක් ම තැත් කරයි. බුදුන්ගේ අත් අකුරු හොඳ නැතැයි එක් වරක් කියයි. ඊළඟට, මේ ලියුමෙ තියෙන්නේ 'මේ යකුම සිද්ද කරන අය අත්-පා බැඳලා ළිඳකට දාන්න කියලා' යයි නැවත, 'යකැදුරාට හොඳට කන්ට දෙන්න කියා තියෙනවා' යයි කියයි. ඊළඟට ලියුමේ දැලි ගෑවී ඇතැයි කියමින් එය කෙළවලින් සේදීමට තැත් කරයි. ලියුම නිවැරදිව කියවන්නැයි "දෙවිවරු" කියති. කෝල සන්නි යකු හඬ-හඬා ගොත ලයි.

කෝ:සඃ ලෝකස්වාමී වූ අප බුදු ඊ, ඊර්, ඊරප්ප්... (වචන ගිලෙයි) ... ගොත ගහ-ගහ හරියන්නෙ නෑ. දිගට ම කියවන්න ඕනෑ.

ඔහු බුදුරදුන්ගේ ලිපිය කියවයි.

"ලෝකස්වාමී වූ අප බුදුරජාණන්වහන්සේ, මෙම සන්නස අනුව කියා වදරාන්නේ, කෝල සන්නි දේවතාවා අළුයම් වේලෙහි මෙහි පැමිණියේය. මේ ප්‍රේතයාට, මේ නීචයාට, හාල් හත් මුට්ටියකුත් ආහාර හත් මල්ලකුත් දී බුදු රැසින් මොහු දවාලා සත් ගමකින් එහාට, සත් ගම් සීමාවකින් එහාට, පන්නවා දමනු". සියලු දෝස නිවාරණයි, තීන්දුයි, තීන්දුයි. කෝල සන්නි යකු රජ උපතින් යුක්ත නිසා බුදු රජාණන්වහන්සේ ඔහුට දේවා කියා ද ඔහු පව්කාරයකු නිසා පසුව ප්‍රේතයකු කියා ද අමතන බව සැලකිය යුතුයි. මේ වන විට කෝල සන්නි යකු බුදුන්ගේ ශ්‍රේෂ්ඨත්වය පිළිගෙන ඉවර නිසා"දෙවිවරු" කඩවත විවෘත කරති.

'පුරා දොරටුව' දැන් විවෘත නිසා කෝල සන්නි යක්ෂයා එයි පසු කර යයි. ඔහු නැවත ආතුරයා වෙත අවුත් නොයෙක් කවි කියයි.

හිසට පිදේනියෙ ලකුනු අස න්නේ
එක් වියතයි තුන් අඟලයි ග න්නේ
තට්ටු ද සතරක් එහි තනම් න්නේ
හිසට පිදේනියෙ බත් දොළ ග න්නේ

කෝල සන්නි යකු අතින් රැගෙන එන පිදේනියට ආතුරයා මල්, බුලත් කොළ, හාල්, දෙහි, පඬුරු, පිනිදිය, හිසකේ පිළිස්සූ අළු, රෙද්දකින් නූල් පටක්, සෙම්, සොටු යන මේවා දමයි.[4] එවිට කෝල සන්නි ආතුරයාට ආශිර්වාද කරමින් ගයයි.

දැනට පිදේනිය ලකුණු අස   න්නේ
එක් විපතයි එක් අඟලයි ග   න්නේ
තට්ටු ද එතකුත් එහි තනම්   න්නේ
දැනෙ පිදේනියෙ බත් දොල ග   න්නේ

ඉනේ පිදේනියෙ ලකුණු අස   න්නේ
තුන් වියතයි තුන් අඟලයි ග   න්නේ
තට්ටු ද සතරක් එහි තහනම්   න්නේ
ඉනේ පිදේනියෙ බත් දොල ග   න්නේ

දියවී ගිය වෙඩරු ද විලසි   න්නේ
ගින්නෙහි ලූ වෙඩි බෙහෙත් ලෙසි   න්නේ
රෝ දුක් පිරිපත අඳුර නස   න්නේ
පඬුරු අරන් දැන් සන්නි යම   න්නේ

දෙස්සේ උපතයි නාග ගොවේ   ලූ
එය වැඩුණේ කුසිනාර පුරේ   ලූ
ඉහ සිට දෙපතුල දෝස බසී   ලූ
දෙහි ගෙන රෝ දුක දුර හරි නේ   ලූ

එක් අඩියෙන් ඔහු විසල් පුරේ   ටා
ගියේ වෙසමුනිගෙන් වරම් ලබන්   ටා
තෙදබල ගව්තම බුනිඳුන් එ වි   ටා
සන්නි නිවාරණ වේ දෙහි ගන්   ටා

ගනිමින් අතටා රන් දිය කොත   ලේ
දොස බැස යයි කහදිය ඉස කොත   ලේ
මින් මතු වඳ බව මෙහි නොම පත   ලේ
මල්පැන් ඉස රෝ දුරලයි සක   ලේ

සව් සත දත් අප ගුරුවරු මහ රූ
දූන් සව් සිප් හැම කල නොව මසු රූ
මහ මුනි අණ ලබලා අපි මහ රූ
සෙම් සොටු දී රෝ නසනුය නපු රූ

ඉර පායන්ටත් ළඟයි ඉලව්වේ
හඳ බැස යන්ටත් ළඟයි ඉලව්වේ
යක්කුන් හැම දෙන ගොසින් ඉලව්වේ
කෝල සන්නි දැන් යන්ඩ ඉලව්වේ

අර්ථකථන
දහඅට පාලි

සන්නි යකුන් දහඅට දෙනා කවුරුද, ඔවුන් නියෝජනය කරන්නේ කවුරුන් ද? පළමුවෙන් ම, මොවුන් යම් මානසික හෝ ශාරීරික හෝ මේ දෙවග ම සංඛ්‍යාත හෝ ඇතැම් රෝග නිමිති නිරූපණය කරන බව පැහැදිළිය. මෙම නිමිතිවල එක් නියත ලැයිස්තුවක් ද නැත. දෙවනුව, සන්නි යකුන් සියලු දෙනා ම එක සමාන වැදගත්කමකින් ම යුක්ත නැත. රඟමඩලට එන යක්කු සියල්ලෝම විකට, හාස්‍යජනක, අද්භූත හැසිරීම් දක්වති. තුන්වනුව, එකින් එකා වෙනස් වූ යකුන් සියලු දෙනා ම කෝල සන්නියා තුළ ඒකරාශී වී ඇති හෙයින් ඔහු 'සර්වේශ්වර' තත්ත්වයක් දරයි. එක් එක් යකු යම් එක් රෝග නිමිත්තක් නිරූපණය කරයි නම්, 'සර්වේශ්වර' කෝල සන්නියකු එක් ප්‍රධාන රෝගයක් වෙනුවට ඉදිරිපත් වන අතර සෙසු යකුන් එහි විවිධ අංශ විය හැකිය. නො-එසේනම්, අනෙක් අතට, ඔහු මේ නිමිති සියල්ලෙහි ම 'හේතුව' නිරූපණය කරයි. එවිට, කෝල සන්නින් ඔහුගේ පිරිවර යක්කුන් වඩා නියතාකාරව නිරූපණය කරන්නේ කුමක් ද? සන්නි යකුන්ගේ ස්වභාව හා පරිණාමය පිළිබඳ එළියක් දෙන තුලනාත්මක හා වාග්-නෛරුක්තික සාක්ෂ්‍ය අපි දැන් ඉදිරිපත් කරමු.

සාමාන්‍ය සිංහල සර්වාංග වෙදකමේ "සන්නි" යන පදය යෙදෙන්නේ උමතු විකාර හා විභ්‍රම (වලිප්පුව) සහිත තත්ත්වයටය. " සන්නි" යන පදය සංස්කෘත "සන්-නි-පාත" (එක් රැස්වන, හමුවීම, ඇද

වැටීම) යන පදයෙන් ව්‍යුත්පන්න යයි අපි සිතමු. සංස්කෘත (ආයුර්වේද) වෛද්‍ය ක්‍රමයේත් සිංහල ව්‍යවහාරයේත් 'සන්නිපාත' යනු මනුෂ්‍ය ශරීරයේ තුන් දොස් ම කිපීමය. ඒ නිසා ඉතා දරුණු ම ලෙඩ සාමාන්‍යයෙන් ජ්වරය. සන්නිපාත ජ්වර යන පදය සිංහල බල යාගාදියෙහි ද ආයුර්වේද සාහිත්‍යයෙහි ද නිතර හමුවන්නේ ය. එසේ නම්, සිංහල සන්නි යන පදය තුන් දොස් කිපීමෙන් සැදෙන විවිධ ලෙඩ හා ජ්වර් සඳහා යෙදෙන්නක් විය හැකිද? එහෙත් මේ මතයට වාග් විද්‍යාව තදින් හරස් වනු ඇත. සංස්කෘති "සන්නි-පාත" යන පදයෙහි උපසර්ග දෙක පමණක් ඉදිරි වීමට 'පාත' යන කොටස් ලොප් කර 'සන්නි' යනුවෙන් අභිනව සිංහල නාම පදයක් සෑදීම සිංහල භාෂා රීතිවලට අනුකූල නොවේ. විධිමත් භාවිතය මෙවැනි නිරුක්තිවලට හරස් වූවත්, ගැමි නිරුක්ති ක්‍රමවලින් මෙවැන්නකට ඉඩ නැත්තේ ම නොවේ. එහෙත්, මා විමසූ කිසි විශාරදයෙක් මීට සමාන අන් නිදසුනක් දීමට සමත් නොවීය. එබැවින් ජනාශ්‍රිත සිංහල සංස්කෘතියේ වෙනත් බොහෝ අංශ මෙන් මෙය ද විසරණ ක්‍රියාවලියෙන් සංස්කෘතයෙන් අනියම් ලෙසින් ම ව්‍යුත්පන්න ය යි නිගමනය කිරීම හේතු සහගත සේ පෙනේ.

මේ යකුමෙහි ඇතැම් තැන්වල කෝල සන්නියට දෙමළ මහා කෝල සන්නි යන පදය යොදනු පෙනෙන හෙයින් එහි ඉඟියක් ඇද්දැයි බැලිය යුතුය. සිංහලයෙහි 'දෙමළ' යන පදයේ නියත අරුත එය ම වූවත් සාමාන්‍යයෙන් 'දකුණු ඉන්දීය' යන අරුතක් ද දෙයි. 'සන්නි' යන පදයට දෙමළ ශබ්ද කෝෂයෙහි (1936) මෙසේ අරුත් පැවසේ.

ජන්නි: සංස්කෘති සන්-නි-පාත යන පදයෙනි නාම පදයකි. ශරීරයේ තුන් කොස් කිපීමෙන් හට ගන්නා ලෙඩ රෝග. මේවා දහතුනකි.

'සන්නි' හෙවත් 'චන්නි' යන පදය සංස්කෘති 'සන්නිපාත' ශබ්දයෙහි තද්භවයක් හෙවත් දෙමළ බසෙහි ද ඊට සමාන පදයක නොමැති හෙයින් බිඳ ගත් පදයක් යයි ද මෙම ශබ්දකෝෂය තවදුරටත් කියයි. මේ රෝග දහතුනක් හඳුනා ගැනීම ද සංස්කෘත වෛද්‍ය ග්‍රන්ථයක් ධන්වන්තරී අනුව කරන ලද්දකි.

මේ අවස්ථාවේ දී අනුමිති කිහිපයක් මතු කළ හැකිය. (අ) 'සන්නි' යන පදය සංස්කෘත භාෂාවෙන් නොව දෙමළ ප්‍රභවයකින් වක්‍රව ව්‍යුත්පන්න වීම. (ආ) දහතුන වූ කලී සන්නිපාතයේ ප්‍රතිඵලයක් වශයෙන්

ඇති වන ජ්වර දකුණු ඉන්දීය හා සංස්කෘත යන ක්‍රම දෙක අනුව ම ලැබෙන වර්ගීකරණයයි. දෙමළ ශබ්දකෝෂයෙහි සන්නි රෝග දහතුනක් ලැයිස්තුවක තිබුණත්, එහි වෙනත් තැන්වල තවත් දහයකට වැඩි සන්නි රෝග ගණනක් සඳහන් වී තිබිණි. දෙමළ ප්‍රභවයකින් සිංහල සන්නි දහඅටේ ලැයිස්තුව නොලැබුණත් එක් දෙමළ ග්‍රන්ථයක, එනම්, අගස්ත්‍ය වාහනත් අගස්ති ඍෂිවරයාගේ වාහනය) යන්නෙන් තව අතිරේක සන්නි පහක් සඳහන් වී තිබේ. මරම චන්නි (පිට ගැස්ම) අමෘත චන්නි (අත්‍යාතති නිකර්පරදාහ), මුවකට චන්නි, (චක්‍රිය පක්ෂඝාතය) චිරසු චන්නි (අනාසාදී මස්තිෂ්ක රෝගජ විභ්‍රාන්තිය) හා චූක චන්නි (විභ්‍රාන්තික උන්මාදය).[5]

සිංහල අභිචාර විධි හා පිළිවෙත් සමූහයක් කේරළයෙන් මෙහි ද පැතිරී ආවේ යයි අභ්‍යුපමනය කරමින් (ඒ අභ්‍යුපගමනය මෙතැන පහදාලීම දුෂ්කරය) අපි මලයාලම් ප්‍රභවයන් සෙවීමු. ආචාර්ය ගුන්ඩර්ට්ගේ මලයාලම් ශබ්ද කෝෂයේ සන්නි දහඅටක ලැයිස්තුවක් ඇත. තවද, දහඅටේ සංඛ්‍යාව ගෙන තිබෙන්නේ සංස්කෘත ප්‍රභවයකින් නොව මලයාලම් භාෂාවෙන් ලියන ලද ගද්‍ය වෛද්‍ය ග්‍රන්ථයකිනි (ගන්ඩර්ට් 1872: 1035). ගුන්ඩර්ට් සඳහන් කරන වෛද්‍ය ග්‍රන්ථය සපයා ගැනීමට අප අපොහොසත් වුවත් දහඅට සන්නියකුත් ප්‍රතිමානක සංඛ්‍යාවක් වශයෙන් දහඅට භාවිත වීමත් සඳහන් වලයාලම් ප්‍රභව කිහිපයක් ම අපට සොයා ගැනීමට හැකි විය. සහස්‍රයෝගය නැමැති මලයාලම් ග්‍රන්ථයෙහි සන්නිපාතයෙන් සෑදෙන ලෙඩ දහතුනක් ඇතුළු ලෙඩ දහඅටක් සඳහන් වේ. මෙම දහතුනෙන් කිහිපයක් දෙමළ ලැයිස්තුවෙහි ද පැනේ. මේවායින් පහක් තුන්දොස් කිපීමේ හේතුවෙන් ඇති වන ජ්වරය.[6] ඒ නිසා ඉහත දැක්වූ සාක්ෂ්‍ය අනුව සිංහල ග්‍රන්ථවල එන දහඅට සන්නි යන අදහස දකුණු ඉන්දීය, සමහර විට මලයාලම් ප්‍රභවයකින් ව්‍යුත්පන්න යයි අනුමාන කිරීම සහේතුකය. වෙනත් ලෙඩ රෝග වර්ග කිරීමේ දී ද මාලයාලම් ප්‍රමාණික සංඛ්‍යාවක් වශයෙන් දහඅට යොදා ගැනීම මා ඉදිරිපත් කරන මතයට අදාළය. නිදසුනක්: උන්මාද දහඅටක් ද අපස්මාර දහඅටක් ද වෛද්‍ය ග්‍රන්ථයක දක්වා ඇත.[7] මෙම ග්‍රන්ථය අනුව, උන්මාද වර්ග 15, 16 හා 17 වාත, පිත්ත හා කඵ යන ත්‍රිදෝෂයන්ගේ අධිකත්වයෙන් හට ගනී. එමෙන් ම, තවත් උන්මාද වර්ග 4, 6, 8, 12, 14 නියතව ම බාහිර (අධිස්වාභාවික) කාරකයන් විසින් සිදුකෙරෙන බව ප්‍රත්‍යක්ෂය. මෙම ලැයිස්තුවේ සන්නි

යන පදය කලින් සඳහන් නූනත් අවසාන උන්මාද වර්ගය සන්නිපාථම් (සංස්කෘත: සන්-නි-පාත) යනුවෙන් දක්වා තිබීම බෙහෙවින් කැපී පෙනෙන්නකි. ඒ නිසා කේරළයෙහි ද, ශ්‍රී ලංකාවේ ජන විශ්වාසයේ දැක්වෙන පරිදි ම, උන්මාදයට සෘජු හෝ වක්‍ර හේතුව ත්‍රිදෝෂ සමස්ථිතිය අවුලවීම හෙවත් කෝපවීම බව නිගමනය නොකර සිටීමට බැරි ය. තවද, උන්මාද ලැයිස්තුවෙහි උන්මාද පහක් ම අධිස්වාභාවික කාරකයන් විසින් සිදුකෙරෙන බව පෙනී යන අතර අපස්මාර සියල්ල ම යක්‍ෂණියන් විසින් සිදුකෙරෙන බව අපස්මාර ලැයිස්තුවෙන් ඉඳුරා ප්‍රකට වේ. එබැවින් මලයාලම් රෝග ලැයිස්තුවෙහිත් ශ්‍රී ලංකාවේ මෙන් උන්මාද හා අපස්මාර වැනි කායික වෛද්‍ය ක්‍රමයට අවනත නොවූ හෝ එම ක්‍රමවලින් වටහා ගත නොහැකි රෝග පිළිබඳ හේතුව බාහිර කාරකයන්ට ආරෝපණය කෙරෙතියි තවදුරටත් නිගමනය කිරීමට අපට හේතු යුක්ත තිබේ.

දැන් අපට සන්නි යකුන්ගේ සම්භවයත් ස්වභාවයත් ගැන වඩා විශ්වාස්‍ය අනුමිතිවලට බැසීමට අවකාශ සැලසේ. සන්නි යන සංස්කෘත "සන්-නි-පාත" යන පදයෙහි තද්භවයක් බව ද එය දකුණු ඉන්දියාව, සමහර විට, කේරළය හරහා තද්භව වූ බව ද පිළිගැනීමට ප්‍රබල සාක්‍ෂ්‍ය තිබේ. එහෙත් යකුන්ට ද කේරළ සම්භවයක් තිබෙන බව කීමට අපට සාක්‍ෂ්‍ය නැතත් කේරළ විසරණයක් ගැන අනුමාන කිරීමට ඉඩ ලැබේ. ඒ, ශ්‍රී ලංකාවේ මෙන් කේරළයෙහි ද කායික ඖෂධවලට අගෝචර රෝග ලක්‍ෂණ 'යක්ෂිරූපී' අයුරින් නිරූපණය කිරීමේ උත්සාහයක් කේරළ වෛද්‍ය ග්‍රන්ථවල දක්නට ලැබීම වෙසෙසින් ගණන් ගැනීමෙනි. මේ හැර, මා සතු මන්ත්‍ර අනුව, කෝල සන්නි යකු විසින් සිදුකෙරෙන උදක් ම ශාරීරික ලෙඩ-රෝග අතර පැරණි සංස්කෘති සන්-නි-පාත පදයේ අරුතින් ඇඟවෙන ජ්වර ද ඇතුළු වන බව පෙනේ. මෙවැනි මන්ත්‍රී දැන් යකුම්වලින් බැහැර වී හෝ මන්ත්‍රවලට උචිත ලෙසින් සිහින් හඬින් මැතිරෙන හෝ නමුත් සන්නි යකුන්ගේ ඓතිහාසික වර්ධනය අවබෝධ කර ගැනීමට වැදගත් ය. මා ළඟ තිබෙන එක් අත්පිටපතක ජන කථාවක විසාලා මහනුවර දී දීපංකර බුදුන් හා කෝල සන්නි යකු හමුවූ අවස්ථාව විස්තර වේ. කෝල සන්නි යකු විසින් සිදුකෙරෙන ලෙඩ රෝග දීපංකර බුදුන් විමසා වැදෑරූ කළ ඔහු මෙසේ පිළිතුරු දෙයි: "වාත ජ්වර, පිත්ත ජ්වර, ශ්ලේෂ්මජ්වර, සන්නිපාතජ්වර, උෂ්තාන ජ්වර (?) හා ඉබඳූ ජ්වර

දහඅටක්..." සිංහල භූත විධිවල පවා ත්‍රිදෝෂ කෝපයෙන් හට ගන්නා කායික ලෙඩ වුවත් ඇතැම් විට සන්නි ලෙස හැඳින්වෙන බවට ප්‍රබල ඉඟි මේ මන්ත්‍රවලින් ලැබේ. එහෙත් යක්ෂ වේෂ ගත් දහඅට සන්නියත් ඒවායේ සහපාතිකවේදයත් වඩා අවධාරණය කෙරෙන යකුමෙහි සන්නිවල යට කී ලක්ෂණය යටපත් වී යයි. සන්නි යකුන්ගේ දෙවැනි ලැයිස්තුව දිහා බැලූ විට ඇතැම් නම්වලින් ඉතා ප්‍රකට ලෙඩ රෝග කියැවෙන බව පෙනේ. නිදසුනක්ඃ බිහිරි සන්නිය, කණ සන්නිය, වෙවුලුම් සන්නිය, ජල සන්නිය ආදියයි. එහෙත් අනෙක් අතට, දෙමළ සන්නිය (නන් දෙඩවීම), කාල සන්නිය (කෙට්ටුවීම) නාග සන්නිය (සිහිනෙන් නයින් දැකීම), වෙඩි සන්නිය (සිහිනෙන් තුවක්කු දැකීම), ඔල්මාද සන්නිය වැන්නෙන් මානසික හෝ මනෝ තනුක ලෙඩ අදහස් වන සන්නි ද තිබේ. කායිකාබාධ මේ පෙනෙන-තනුක ලෙඩ කායික (ඔල්මාද, කාල) ද විය හැකිය. මේ කායික හා මානසික ලෙඩ-රෝග ගොන්නට ඇත්තේ කුමන තේරුමක් ද?

පිළිතුර ඉතා සරල යයි මට සිතේ. සන්නි යක්කු, ඔවුන්ගේ දකුණු ඉන්දීය වාසස්ථානයේ වේවා, ශ්‍රී ලංකා වාසස්ථානයේ වේවා, මුල දී ම තුන් දොස් කිපීමෙන් හට ගන්නා කායික රෝග නිරූපණය කරන්ට ඇති. අද පවා, වෙස්මූණු දරන යකුන්ගේ නම්වලින් ඇඟෙන පරිදි ම ඔවුන්ගේ ක්‍රමවත් ලක්ෂණ වූයේ දෛහික මෙන් මානසික ද ලෙඩය. එහෙත්, " රඟබිමෙහි" මෙම යකුන්ගේ හැසිරීමෙන් කායික නිමිත මුළුමනින් ම ඉවත් වී මානසික නිමිති ම උදක් අවධාරණය වන බව මම පසුව පෙන්වා දෙන්නෙමි.

කායික නිමිතිවල සිට මානසික නිමිති දක්වා මෙසේ පරිණාමවීමේ රටාවක් හේතු කීපයක නිසා ම අත්‍යර්ථයෙන් විශ්වාස කළ හැකිය. පළමුවෙන් ම, ආයුර්වේදය අනුව, ඉතා බරපතල ම රෝගවූයේ කායික කාරකයන් මගින් හට ගත් සන්නිය. දෙවනුව, දකුණු ඉන්දීය දේශීය වෛද්‍ය ග්‍රන්ථත් සිංහල මන්ත්‍රත් අනුව, කායික හේතුන් නිසා හට ගත් සන්නිපාත ලෙඩ හැඳින්වීමට ඇතැම් විට නියතව ම 'සන්නි' යන පදය යොදනු ලැබේ. එහෙත් ගම් මට්ටමේ දී ඉතා බරපතල කායික සන්නිපාත ලෙඩ පවා අඩු ගණනේ ආයුර්වේද වෛද්‍ය ක්‍රමය නොදැනීමෙන් කායික ප්‍රතිකාර මගින් සුවකර ගන්ට බැරිවන්නට ඇති. ඒ නිසා ශාන්තිකර්ම ක්‍රම අවශ්‍ය වන්නට ඇති. මේ ශාන්තිකර්ම භාවිතය පැතිරෙත් ම,

සන්නියෙහි කායික අංශය නොයෙක් හේතූන් නිසා යටපත් වී මානසික අංශය ම වර්ධනය වන්නට ඇත. නිදසුනක් වශයෙන්, යකුම් මගින් රෝග සුවකිරීමේ ක්‍රම භාවිතයට පත්ව කලක් ගිය විට මේවා මානසික හෝ මනෝතනුක නිදාන ඇති රෝගවලට ම මූලිකව ම ගුණදායක යයි වැටහෙන්නට ඇති. තවද, ජරායුකීය හා මනෝව්‍යාධීය රෝග ලක්‍ෂණ ඇති රෝගීහු මෙවන් ප්‍රතිකාර ක්‍රමයකට රුචියක් දක්වත්. අවසාන වශයෙන් ගම් මට්ටමෙහි ආයුර්වේදීය කායික වෛද්‍යක්‍රම වර්ධනය වී පැතිරයාමෙන් ඉඳුරා ම කායික හේතූන් තුළින් හටගත් බොහෝ රෝග දැන් හැම ගමක ම පාහේ දක්නට ලැබෙන ආයුර්වේද වෛද්‍යවරුන් විසින් සුවර කර දෙනු ලැබේ. ශ්‍රී ලංකාවේ ආයුර්වේද වෛද්‍ය ක්‍රමය පැතිරයාම අඛණ්ඩ ඓතිහාසික ක්‍රියාවලියක් වුවත්, ආයුර්වේද වෛද්‍යවරුන් පුහුණු කිරීම සඳහා ප්‍රධාන විද්‍යාල දෙකක් පිහිටුවීම මුල් කොට ගෙන විසිවැනි සියවසේ දී වේගවත් දියුණුවක් ඇති විය. ආයුර්වේදීය (හා මෑතක සිට නූතන බටහිර) ක්‍රම පැතිරයාමේ හේතුවෙන් කායික ලෙඩ-රෝගවලට බලිතොවිල් ක්‍රම භාවිතය විරල වී ගියේ ය. ආයුර්වේදීය න්‍යායන් අනුව මේ රෝග සඳහා දැන් පිළියම් ඇත. එබැවින් අද, බලිතොවිල් ක්‍රම බෙහෙවින් යොදා ගනු ලබන්නේ මානසික හෝ මනෝතනුක හෝ රෝග වැළඳී ඇති පුද්ගලයන් සඳහා හෝ 'දුස්සාධ්‍ය' කායික රෝග ඇති අය සඳහාය (විස්තර සඳහා ඔබේසේකර 1967 බලන්න).

ඉහත දැක්වූ අර්ථකථන සන්නි යකුමේ නැටුම් පිරික්සූ විට වඩාත් තහවුරු වන්නේ ය. මෙහි ලා එක් එක් යකු රඟමඬලට අවුත් තමන් නියෝජනය කරන රෝග ලක්‍ෂණ ප්‍රදර්ශනය කරමින් ආතුරයා ඉදිරිපිට එහා මෙහා සක්මන් කරයි. නිදසුන් වශයෙන්, අමුක්ත සන්නියා වමනය දමා එය යළි කා දමයි; ජල සන්නියාට අතිසාරය වැළඳ ඇත, ඔහු කුණුසරුප ඇතුළු අශ්ලීල පරුෂවචන කියයි. මරු සන්නියා හෙවත් මරු-ඇඳේ විභ්‍රමය පිළිබඳ යකු රඟමඬලට එළඹ විස්මි නැටුමක් නටා ඉවර කොට විකට දෙබසක් පටන් ගන්නා සැටි වර්ස් (වර්ස් 1954: 61) විස්තර කරයි. කණ සන්නිය යන්නෙන් අදහස් වන්නේ 'අන්ධ භාවය' ය; කොර සන්නියා යනු 'අබ්බගාත' හෝ 'පක්‍ෂඝාත' වීමය. ගොළු සනනියා යනු 'අවාචක වීමය. එහෙත් මෙම යකුන් රඟමඬල බට විට අවධාරණය වන්නේ මේ කායික ලක්‍ෂණවල විකට අංශයයි. ඇත්තෙන් ම, වර්ස්ගේ වාර්තාවෙහි වෙස්මුණු දරන නැටුම්වල දී කායික ලක්‍ෂණ මුළුමනින් ම

නොතැකී තිබෙන මෙම යකුන් තිදෙනාගේ විකට දෙබස් ඔවුන්ගේ නම්වලින් නියෝජනය වන කායික ලක්ෂණවලට කිසිසේත් සම්බන්ධ නොවේ (වර්ස් 1954: 60,62). මෙම වෛදික විධි වර්ධනය වී ඇති සැටියෙන් ඒවායින් නිරූපණය වන්නේ කායික ලක්ෂණ පමණක් ම නොව ඒවායේ මනෝ විද්‍යාත්මක අර්ථ ද බව සිතා ගත හැකිය. කායික වෛද්‍ය ක්‍රමයේ මුලින් අදහස් වුණු සන්නි ශාන්තිකර්මවල ප්‍රවණතාත් පොදුජන අවශ්‍යතාත් අනුව මනෝ විද්‍යාත්මක සහපාතික වේදයක් වර්ධනය කරගෙන තිබේ. මෙම වෛදික නැටුම්වල එක සීරු ම අවධාරණය වන්නේ දරුණු මනෝ වේදනාවල හා ස්නායු වේදනාවල විස්මාකාර හැසිරීම් ස්වලක්ෂණය. ඇත්තෙන් ම, සන්නි දහඅට ම නිරූපණය නොකිරීමට එක් හේතුවක් යකැදුරන කියන විදියට කාලය මඳවීම ම නොවේ. සාමාන්‍යයෙන් මනෝවිද්‍යාත්මක රෝග ලක්ෂණ අවධාරණය කිරීමට යෝග්‍ය සන්නි රඟ දැක්වෙන අතර, අනෙක් ඒවායේ මානසික වැදගත්කමක් නොමැති හෙයින් අමතක කරනු ලැබේ. නැතහොත්, අත්හරිනු ලැබේ. කාලය මඳවීමට තවත් කාරණයක් නම් විකට අශ්ලීල දෙබස්වලට වැඩි සැලකිල්ලක් දැක්වීමයි. මේ දෙබස්වල මනෝ විද්‍යාත්මක අර්ථ අපි පසුව සළකා බලන්නෙමු. ඒ අතර, මේ දෙබස් අරුමු පුදුම මනෝවෘත කල්පනා හා සංවේදී ක්‍රම ප්‍රකාශයට පත් කරයි. මෙම දෙබස්වල මූලිකාංගය ඔල්මාද (දෙඩවිලි, උමතු බව, සංස්කෘත: උන්මාද) වේ.

සන්නිවල නම් පරිනාමන වූ සැටි පරීක්ෂණ කිරීමෙන් අප මෙතෙක් සාකච්ඡා කළ මනෝ විද්‍යාත්මක ක්‍රියාවලිය තවදුරටත් පැහැදිළි කර ගත හැකිය. නිදසුනක් වශයෙන් භූත සන්නිය හා අභූත සන්නිය ගනිමු. මේ එක් එක් පදයේ සංස්කෘත රූපයෙහි මූලික තේරුම් දෙකක් තිබේ. භූත යන්නෙහි පදගතාර්ථය (අ) සිද්ධ වූ දේ හෙවත් මූලික ධාතු හා (ආ) අමනුෂ්‍ය යනුවෙන් 'භූ' (ද්‍රව්‍යමූල) ධාතුවෙන් ව්‍යුත්පන්නය. සිංහල භූත (හෙවත් භූත සාමාන්‍යයෙන් "යක්ෂ" යන තේරුම දෙයි. යකෙකු සඳහා 'අබූත' යන නම සිංහල 'අද්භූත' පදයෙන් ව්‍යුත්පන්න වූවා විය හැකිය. සංස්කෘතියෙහි ද මෙය 'අද්භූත' (අරුම පුදුම, ආශ්චර්යය, ගුප්ත) වේ. එමෙන් ම, මට තොරතුරු සපයන්නන් කී ආකාරයට බූත සන්නිය යන පදයෙන් වල්බූත හෙවත් 'තේරුමක් නැති නන්දෙඩවිලි' අදහස් කෙරේ. සිංහල ගැමි නාට්‍යවල (නාටගම්වල) බහුබූත (බහු=බොහෝ, එකට වැඩි) නමින් විකට චරිතයක් දක්නට ලැබේ. මෙසේ බලන විට, සිංහල වචන

තුනට ම පොදු 'බූත' යන්නෙන් 'යක්ෂ' යන තේරුමට අතිරේකව 'අරුම පුදුම, ආශ්චර්ය, විකට යන තේරුම් ද ලැබේ. වචනවල ව්‍යුත්පත්තිය සාමාන්‍ය භාෂා රීතිවලට විරුද්ධ වුවත්, ඒවායේ තේරුම්වලින් මතු වන මානසික සහපාතිකවේදය සමග මැනවින් ගැළපෙන අර්ථ ලැබේ. අද මෙම වචනවල ඇති ජනසම්මත අර්ථ මුල දී ඒවායේ නොතිබුණු බව ද විකට යකුන් සමග භාවිතයට පත් වීමෙන් අලුත් අර්ථ ඇති වී යයි ද සිතා ගත හැකිය. නිදසුනක් වශයෙන්, බූත සන්නිය, 'බූත' (සංස්කෘතඃභූත) හෙවත් 'යක්ෂ' යන පදයෙන් ව්‍යුත්පන්න වන්නට අඇති. පසුව, මෙම යකුගේ වල්බූත හැසිරීම ඇසුරෙන් ඔහු වල්බූතවල මූර්තියක් විය. අබූත සන්නිය ගැන ද මෙවැනි අනුමිතියකට ඉඩ තිබේ. වෙනස් සංස්කෘතික ප්‍රදේශයක් වූ මධ්‍යම ශ්‍රී ලංකාවේ ලග්ගල ප්‍රදේශයේ යකුම්වල දී උපශමනය වන අබූත නැමැති වෙන ම යකෙක් සිටී. ලග්ගල 'අබූත' නැමැති භූතයා 'ගරුගම්භීර' ය. එබැවින් මෙම පදය ව්‍යුත්පන්න වන්නට ඇත්තේ 'අද්භූත' යන පදයෙහි 'අරුම පුදුම' යන අරුත ලැබෙන්නට ඇත්තේ දකුණු හා බටහිර පළාත්වල 'විකට යකෙකු' සමග මෙම පදය යෙදීමේ හේතුවෙන් විය හැකිය. අපේ අදහස නම් මේ තුන ම (නාඩගම්වල බහුබූත චරිතය ඇතුළු) 'බූත' හෙවත් යකුන් වූ බවයි. ඉන් පසු ඒවා (වල්) බූත, අ(ද්)බූත, හා (බහු)බූත විය. මේ යකුන් විකට ගති ඇතිකර ගත් විට සිංහල 'බූත' යන පදයට 'විකාර', 'මනඃකල්ප' ආදී අර්ථ ලැබිණි.

ඇතැම් යකැදුරෝ 'සත් දින සන්නිය' නැමැති යකෙකු සඳහන් කරති. මෙය මලයාලම් සන්නි ලැයිස්තුවේ (199 පි.2 ස බලන්න) 'සන්ථම්' (අඛණ්ඩ උණය) හෝ 'සථම්' (මුර උණය) හෝ 'අනෙ‍්‍යාද්‍යු' (දෛනික උණය) යන පදවලට සාමාන්‍යාර්ථයක් ඇති පදයකි. මේ සන්නි යකු දැන් අභාවයට ගිය තරමට ම විරලය. මූලිකව ම කායික වූ ලෙඩවලට සන්නි යකුම් දැන් නොකෙරෙන නිසා මෙම යකු රඟමඬලට නොඑයි. සියලු ම ලෙඩ රෝගවලින් ඉතා බරපතල (සන්නිපාත) වූ රෝගය හෝ ඊට පෙර ඇති වන රෝගවලට කාරක වූ හේතු හෝ නිරූපණය කරන සර්වේශ්වර යකෙකු වූ කෝල සන්නි යකු දෙස බලමු. අපේ අර්ථකථනයට අනුකූලව සිංහල කායික වෛද්‍ය ක්‍රමයේ 'කෝල' යනු අධි-මූර්ච්ඡාව'ය. එහෙත් යකැදුරෝ සාමාන්‍ය ව්‍යාකාරණ රීති නොතකා මීට වෙනස් අරුතක් දෙති: 'කෝල' යනු 'කෝලම්', 'විකට හැසිරීම' හෙවත් 'කෝල විපරීත',

'අමන නන්දෙඩිවිලි'ය. එහෙයින් කෝල යන පදයෙහි පළමු 'අධි-මූර්ච්ඡාව' යන තේරුම නිරර්ථක වී එහි මනෝ විද්‍යාත්මක අර්ථය භාවිතයේ පවතී. නිරුක්ති විකෘතිවීමට මීටත් වඩා හොඳ නිදසුනකි, 'වැදි සන්නිය': (වැද්දා හෙවත් 'ආදි ව්‍යාධයා' සන්නිය). මෙය වර්ස්ගේ ලැයිස්තුවේත් මා දුටු වෙනත් ලැසිත්වලත් තිබේ (වර්ස් 1954: 61). එහෙත්, මේ යකු හිනිදුම් පත්තුවෙහි හමු නොවේ. ඒ වෙනුවට ඇත්තේ, 'වෙඩි සන්නිය' (තුවක්කුවකින් වෙඩි තැබීමේ සන්නිය) ය. භාෂාවේදීන් මෙම නිරුක්ති කථනයට අකමැති විය හැකි වුවත් මනෝ විද්‍යාත්මකව හා සමාජ විද්‍යාත්මකව මෙය ඉඳුරා පිළිගත මනාය. වැදි සන්නි දුනු හී රැගෙන එතැයි වර්ස් කියයි. එසේ වුවත්, වර්තමාන දකුණු හා බටහිර පළාත්වල දුනු හී තබා වැද්දන් පවා වැදගත් වන්නේ නැත. එබැවින් 'වැද් සන්නියා' වෙනුවට "වෙඩි සන්නියා" ද දුනු හී ගත් වැද්දා වෙනුවට තුවක්කුවක් අතින් ගත් පුද්ගලයකු ද නිරූපණය කිරීම මේ ප්‍රදේශයේ බොහෝ යැකැදුරන්ගේ පුරුද්ද වී ඇත. තවද, මගේ තොරතුරුදායකයන් කියන ආකාරයට, සිහිනෙන් තුවක්කු පෙනීම වෙඩි සන්නි රෝගයේ ලක්ෂණයකි. සිහිනෙන් දකින තුවක්කු සමහර විට ශෛශ්න සංකේතයකි. ඇතැම් සිංහල ගම්මඩුවල තුවක්කුව නැට්ටුවාගේ උදරය පහතින් තබනු ලබන ඉඳුරා ප්‍රකට ශෛශ්න සංකේතයක්ය. අඹවිදමන නැමැති වෙනත් සිංහල වෛදික මංගල්‍යයක සමහර විටක දී අඹයට විදින්නේ අපූර්වාකාරයකටය. යකැදුරා උඩුබැලියෙන් බිම වැතිර දුන්නත් හීයත් උදරය මත තබාගෙන ශෛශ්නවාකාරයෙන් විදියි. ඒ නිසා වෙඩි සන්නියාත් වැදි සන්නියාත් පහසුවෙන් මාරු විය හැකි යකුන් දෙදෙනෙකි. ඔවුහු සමාජ විද්‍යාත්මකවත් මනෝ විද්‍යාත්මකවත් කාර්යයසාධකව සමාන ගුණයෙන් යුක්ත වෙති.[8]

දූර්ලාපවල කාර්යය

යකුමේ රඟමඬල විශේෂ අන්තර්ක්‍රියාබද්ධ අවස්ථාවෙහි එක් ගැටලුවක් නම් යකැදුරාගේ භූමිකා සාමාන්‍යකරණය බව ද අපි කලින් දුටිමු. යකුන් පිළිබඳව ද මෙම ගැටලුව මතු වේ. යකැදුරා විසින් මොවුන් මෙතැනට ගෙනැවුත් අදෘශ්‍යමානව සිට යකැදුරාත්, ආතුරයාත් රැස්ව සිටි පිරිසත් සමග අන්තර් ක්‍රියාහි යෙදෙයි. ආගමික මංගල්‍ය දේවගණයා සමග අන්තර්ක්‍රියාවන්හි යෙදෙන මාර්ගයක් ලෙස ගත හැකි නම්, මෙම

යකුම් රඟමඬලේ විශේෂ අන්තර්ක්‍රියාබද්ධ අවස්ථාවෙහි භූතයන්ගේත් මෙහි සිටින මනුෂ්‍ය 'අන්‍යයන්ගේත්' සබඳතාවෙහි භූතයන්ට ලැබෙන තරාතිරම් භූමිකාව අපට යුක්තිසහගතව විශ්ලේෂණය කළ හැකිය (හෝර්ටන් 1960: 210-23). යකුන් ගැන සලකන විට විසඳිය යුතු භූමිකා සාමාන්‍යකරණයක් ද ඇත. සාමාන්‍ය ජීවිතයේ දී මනුෂ්‍යයෝ යකුන්ගේ භූමිකාව බලය, කුරිරුකම හා අවිවේචක (බුද්ධිගෝචර නුවූ) පළිගැනීමේ චේතනාව ඇසුරෙන් නිශ්චය කරති. මිනිසුන්ගේ දෛනික කටයුතු කෙරෙන පරිසරය තුළ හැසිරෙන මෙම නීච බිහිසුණු භූතයන් හමුවීම ගැන මනුෂ්‍යයෝ නිතිපතා ම ඉමහත් බියකින් පසුවෙති. යක්ෂයෝ ද මනුෂ්‍යයන්ට හිරිහැර කරති. යකුන්ගේ පළිගැනීමේ බලයට සෘජු සාක්ෂ්‍යය නම් රඟමඬලෙහි සිටින ආතුරයාය. යකුන්ගේ භූමිකාව මෙම යකුම තුළට සාමාන්‍යකරණ කළහොත් මෙයත් මනුෂ්‍යයා හා යක්ෂයා මුහුණ ලා හමුවන අවස්ථාවක් බැවින් මනුෂ්‍යයන් බියෙන් හා සංත්‍රාසයෙන් හැකිළී යා යුතු තැනකි. ඒ නිසා යකුන්ගේ භූමිකා සාමාන්‍යකරණයේ ගැටලුව විසඳන මාර්ග තිබිය යුතුය. ඊට යෝග්‍ය ක්‍රම කිහිපයක් ම තිබේ.

පළමුවෙන් ම, යකුන් පාලනය කිරීමට අභිචාර විධි දන්නා යකැදුරාගේ හැකියාව ගැන මහජන විශ්වාසය මීට රුකුළකි. මෙම මහජන විශ්වාසය ඇතිකෙරෙන ක්‍රමය අපි කලින් සලකා බැලීමු. දෙවනුව හා වඩා වැදගත්ව, මෙම විශේෂ අන්තර් ක්‍රියා අවස්ථාව පහසු කරවීමේ සමාජ කාර්යය ඉටුකරන දුර්ලාප හා විකට ජවනිකා නියම කෙරී තිබේ. මේවායේ ප්‍රතිඵල බෙහෙවින් ලැබෙන්නේ යකුන්ගේ පුරාණ ප්‍රවාදවල යකුන්ට හිමි ස්වලක්ෂණ ඉවත් කොට ඔවුන් හාස්‍යජනක, විකට, විහිළු, පුද්ගලයන් ලෙස රඟමඬලෙහි දැක්වීමෙන්ය. ඔවුන් රඟමඬලෙහි ස්වකීය ස්වරූපයෙන් ම පෙනී සිටීමට පෙර පැදුරේ පාලියෙහි ද සම්භව පුරාණ කථාවල ද මෙන් ඔවුන්ගේ කුරිරු, ලේ පිපාසිත, පෝරිසාද ගත අවධාරණය කරනු ලැබේ. වෙස් මූණු මගින් ඔවුන් පසුව නිරූපණය කිරීමේ දී මෙම මිථ්‍යා කථාවල කියැවෙන ලක්ෂණ නිශේධ වී යයි. මෙම ප්‍රතිලෝමන, අන්තර් ක්‍රියා අවස්ථාව පහසු කරන අතර ම සාමාන්‍ය ජීවිතයේ දී යකුන් ගැන කෙනෙකුගේ ආකල්ප යකුමේ අවස්ථාවට සාමාන්‍යකරණ වීම වැළකී යයි. ගැමියන් යකුමේ අවස්ථාවට ඇතුළු වන්නේ බිහිසුණු භූතයන් දැකීමට නොව යකුන් විකට, විකාර භූතයන් මෙන් හැසිරෙන තවත් විලාසයක් දැකීමටය. තවද, නියමිත දුර්ලාපයන්හි වඩා පුළුල් සමාජ

කාර්යයක් තිබේ. සාමාන්‍ය සමාජ ජීවිතයේ දී අපි මේ භූතයන්ට අධිකතර බියකින් පසුවෙමු. යකුමේ දී මෙම බිය ගමනය වී යයි. ඒවා සමාජ ජීවිතයෙ පීඩාකාරී (ශක්තික) අංගයක් වීම වළක්වයි.

මෙම යකුම්වල දී යකුන් කෙරෙහි පවත්නා 'සාමාන්‍ය' ආකල්පය පමණක් නොව දේවගණයේ බුදුන් සිව්වරම් දෙවිවරුන් ආදීන් කෙරෙහි ආකල්පය ද ප්‍රතිලෝමනය වන බව සැලකිය යුතුය. සාමාන්‍ය සමාජ ජීවිතයේ දී මෙම 'භූතයන්ට' ඉමහත් භක්තියෙන් හා ගෞරවයෙන් සලකනු ලැබේ. එහෙත් යකුමේ දී බුදුන්ට රළු ග්‍රාම්‍ය පද යොදා කථා කරති. කෝල සන්නියාගේ රළු විහිළු-තහළුවලට වරම් දෙවිවරු භාජන වෙති. පැමිණ සිටි ජනයා මෙම දූර්ලාපවල සහභාගි වන සැටියෙන් යකුන් කෙරෙහි බුදුන්ගේ හා වරම් දෙවිවරුන්ගේ තත්වය පිළිබිඹු වේ. යක්කු රඟමලේ දී හාස්‍යෝත්පාදකව හැසිරෙති. රැස්ව සිටි පිරිස ඔවුන්ට සිනා සී අතරින් පතර තමන්ගේ අශ්ලීල වදන් ද මීට එකතු කරති. ගෞරවනීය තත්ත්වයෙහි සිටින බුදුන් හා දෙවියන් සෘජුවම සමච්චලයට ලක්කිරීම ගැන කල්පනා කළ නොහැකි ය. එබැවින් කෝල සන්නි ලවා මෙම දෙවිවරුන් සමච්චලයට ලක්වෙද්දී රැස්ව සිටි පිරිස මෙහි වක්‍රව හා ප්‍රතිපුරුෂව සහභාගි වෙති. මෙම ගැටලුව මෙසේ පිඩු කළ හැකිය: දෙවිවරුන්ට (බුදුන් ඇතුළු) නිරපේක්ෂ ගෞරවය බිය හෝ පක්ෂපාතීත්වය දැක්විය යුතුය. මෙබඳු උපරියාන-අධරායන සබඳතාවකින් ගෞරවාර්හ පක්ෂය අවනත පක්ෂය කෙරෙහි ආතතික බලපෑම් ඇති කරයි. මේ ආතති ශමනය වන්නේ දූර්ලාපවල විමෝචන යන්ත්‍රණයෙනි. යකුමේ දී මෙම හැඟීම් ප්‍රකාශනයෙන් පුද්ගලයන්ට සාමාන්‍ය සමාජ ජීවිතයේ දී[9] මෙම ප්‍රබල අධිකාරී පුද්ගලයන් සමග වඩා මැනවින් අන්තර්ක්‍රියාවන්හි යෙදිය හැකිය.

මෙම යකුමෙන් ඵලය ලබන ආතුරයාට මේ දූර්ලාපවලින් ලැබෙන ප්‍රයෝජනය කුමක් ද? සන්නි යකුම සාමාන්‍යයෙන් කරනු ලබන්නේ යකකු වැහුණු හෝ යකකුගෙන් පීඩිත කෙනෙකුට ය. යකකු වැහීම, යකකු ගැසීම හෝ යකකු මුණ ගැසීම දැඩි අවස්ථාවක දී ඇති වන්නේ බිහිසුණු අත්දැකීමකි. මෙතැනි දී යකුන්ට තවත් විලාසයක්, එනම් ඔහු දැනට දන්නා හා අත්දුටු ස්වරූපයෙහි විපර්යාස, තිබෙන බව ආතුරයාට, කියනු ලැබේ'. මේ තත්ත්වය, සන්නි යකුන්ගේ පැමිණීමට පෙර දැක්වෙන

ආතුර සන්නිය නැමැති අවස්ථාවේ දී රඟ දැක්වේ. මේ අවස්ථාවේ දී ආතුරයා කඩතුරාවකින් මුවා කෙරෙන බව ද හදිසියේ ම යකකු රඟමඩලට අවුත් කඩතුරාව පසෙකට දමා ඒ මොහොත් විමතියට පත් ආතුරයාට මුහුණට මුහුණ ලා ආ සැනින් ම ආපසු යන බව අප මතක් කළ යුතුය. මේ සිද්ධියෙන් පෙන්නුම් කෙරෙන්නේ ආතුරයා යකු දෙස මුල දී බැලූ ආකාරයයි. බිය ගෙන දෙන භූතයකු ලෙසිනි. මේ සිද්ධියෙන් ඉක්බිතිව ම සන්නි යකුන්ගේ පාලය ඇරඹේ. මෙහි දී යකුන්ගේ ප්‍රතිවිරුද්ධ පක්ෂය, එනම්, හාස්‍යෝත්පාදක විලාසය නිරූපණය වේ. යකුන්ගේ බියකරු විලාසයෙන් නිරූපණය වන්නේ අභ්‍යන්තර කාංසාවල මානවත්වාරෝපණය නම් ඔවුන් විකාර භූතයන්ට පරිවර්තනය කිරීමෙන් ආතුරයාට තමන්ගේ අභ්‍යන්තර බියවලට සිනහ වීමට, එනම් තමන්ගේ හිතීන් සිනාම මගින් පහ කිරීමට අවකාශ සැලසේ. මේ හැර, යකුම් මගින් සුවය සොයන්නෝ බොහෝ සෙයින් ස්ත්‍රී ආතුරයෝය. මොවුහු දළදඬු, අධි අවරෝධිත ස්ත්‍රීහුය. මොවුහු අධි අහම-භාවයෙන් යුක්තයහ. මෙහිදී ආතුරයා ආගමික ජීවිතයේ ආචාරධර්ම අංශයට නිගරු කොට සැලකීමට සවන් දෙයි. සාමාන්‍යයෙන් පිළිකුරු කෙරෙහ හා ප්‍රසිද්ධියේ නොපැවසෙන අශ්ලීල, මෛථුනික හා ලිංගික දූර්ලාපවල ආතුරයාට ද සහභාගි විය හැකියි. ශ්‍රේෂ්ඨ දෙවිවරුන් වෙත එල්ල වන දූර්ලාප ගැන ද කිසි දොසක් තැබිය නොහැකිය. ඒවා කරන්නේ ආතුරයා නොව යක්ෂයාය. එය යකුමෙහි යකුගේ භූමිකාවෙහි කොටසක් නිසා එය 'තාවකාලික' ය. යකුම කෙළවර දී බුදුන්ගේ ද දෙවියන්ගේ ද ශ්‍රේෂ්ඨත්වය යකුන් විසින් පිළිගනු ලැබේ.

එවන්ස්-ප්‍රිචර්ඩ් අසන්දේවරුන්ගේ දූර්ලාප ගැන සඳහන් කළ පරිදි මෙහි විස්තර කෙරෙන දූර්ලාප ද නියමිතය (1929). මේවා ඒකාකාරීය. යකුමේ සාර්ථකත්වය සඳහා මේවා රඟපෑම අවශ්‍ය සේ සැලකේ. නිසර්ග හාස්‍යයට අවකාශ තිබුණත් එය ඒකාකාරී රාමුවක් තුළ ම සිදු විය යුතුය. මේ දූර්ලාප යෙදෙන්නේ ඒවා යෙදිය යුතු නිසා ම නොව 'ඒවායේ ම අන්තර්ගත හේතුවක්' තිබෙන නිසාය. දූර්ලාපයේ තර්කනීය භාවය ම එහි 'අරමුණ' වේ. මෙම අරමුණ හෙවත් අපේක්ෂිත අන්තය භාරදූරය. කෝල සන්නි හා අනෙක් සන්නි යකුන්ගේ විකට විකාර රූස්ව සිටි පිරිස විනෝදමත් කරයි. එහෙත් මේ අශ්ලීල ක්‍රියාවලින් පෙන්වන්නේ යම්කිසි

යකකුගේ පීඩිත පුද්ගලයෙකු හැසිරෙන විලාසයයි. කලින් දුටු පරිදි මෙම විකට 'රංගනය', මානසික රෝග සහ ලක්‍ෂණයක නිරූපණයකි. නිදසුනක් වශයෙන්, කෝල සන්නි යකු කෝල විපරීත හෙවත් 'මෝඩ නන්දෙඩවිලි' කියන්නේ එම යකුගෙන් පීඩිත පුද්ගලයකු සිය වික්‍රමයෙන් හැසිරෙන ආකාරය දැක්වීමටය. බීත සන්නි හා අමුක්ක සන්නි වැන්නක් රඟමඬලට අවුත් පෙන්වන්නේ ඔවුන්ගේ පීඩිත වූ පුද්ගලයකු හැසිරෙන හැටි, එකිනෙක පටලවා ගැනීම, කුණුහරුප කීම, දෙඩවීම, වමනය යළි ගිලීම ආදියයි. මෙලෙසින් මානසික රෝග ලක්‍ෂණ හාස්‍යෝත්පාදකව දැක්වීමට කෙළවර වන්නේ ඉතා බැරෑරුම් ස්වරයකිනි: යකා එම දොල පිළිගෙන, 'තීන්දුයි නිවාරණයි' කියා ආතුරයා අත්හැර යාමට පොරොන්දු වෙයි.

ඉවත් කිරීම හා වැද්ද ගැනීම

සන්නි යකුමේ ප්‍රධාන (මධ්‍ය) සංකේතය කඩවත හෙවත් 'පුරවරයකට ඇතුළු වන වාසල් දොරටුව'ය. මෙම කඩවත වරම් දෙවිවරුන් විසින් රැකවල්ලා ඇත. මෙම වාසලින් යකු ඇතුළුවීමට තැත් කරද්දී මෙහි අධිගෘහිත දෙවිවරු එය වළක්වති. මේ ක්‍රියාවලිය උපනයන මංගල්‍යයක දී සිදුවන දැට සමරූපීය. එය හර්ට්ස්ගේ වචන භාවිත කරමින් 'ඉවත් කිරීමක් සංකේතවත් කරති'යි කිව හැකිය (හර්ට්ස් 1960). කෝල සන්නි යකුට කඩවතෙන් මෙපිටට ඒමට නොදේ. යකුම ඉවර වන විට දෙවිවරුන් විසින් කඩවත විවෘත කොට කෝල සන්නි යකුට සීමාව පැනීමට ඉඩ දෙති. මෙය වැද්දගැනීම සංකේවත් කරයි. මෙවැනි ක්‍රියාවලි විස්තර කිරීමට වැන් ගෙනප් හා මැලිනොව්ස්කි පිළිවෙලින් වෙන්කිරීම හා සමූහනය ද වෙන් කිරීම හා සමාශ්‍රනය ද යන පද යුගලය භාවිත කරති (වැන් ගෙනප් 1960, මැලිනව්ස්කි 1948).

යෞවනෝද මංගල්‍යවල දී ඉවත් කිරීම හා වැද්දගැනීම උපනීතයන් අතර තරාතිරම් වෙනස්වීමක් සංකේවත් කරයි. උපනීතයන් ඔවුන්ගේ පෙර තරාතිරම වූ ළමා තත්ත්වයෙන් ඉවත් කොට නව වැඩිහිටි තත්ත්වයට වැද්ද ගනිති. කෝලි සන්නි යකුමේ ද කඩවතින් ඇතුළුවීම මීට සමාන අරුතකින් යුක්තය. මෙහි ද මූලිකව ම තරාතිරම් වෙනසක් සිදු වී ඇත. මෙහිදී තරාතිරම් වෙනස සංවර්තනය හා ආශ්‍රිතය. කෝල සන්නි වූ කලී අබෞද්ධ මිථ්‍යාදෘෂ්ටික භූතයෙකි. ඔහුගේ විජිතිකභාවය අවධාරණය

කරනු ලැබේ. ඔහුට සමහර අවස්ථාවල දෙමළ මහ කෝල සන්නි යයි කියන බව ද බුදුරජාණන්වහන්සේටත් වරම් දෙවිවරුන්ටත් නිගාකරමින් බෞද්ධ ගාථා ධර්මවලට සමච්චල කරන බව ද අපි කලින් දිටිමු. විජිතිකයකු වශයෙන් ඔහුට වාසල් දොරටුවෙන් ඇතුළුවීම තහනම්ය. පසුව ඔහුට බෞද්ධ දේව ගණයේ තැනක් දී එහි ධූරාවලියෙහි නියමිත තරාතිරමක් ලැබේ. මෙම කඩවත නිරූපණය කරන්නේ එබඳු වෙනසකට පෙර ජය ගත යුතු බාධා හෝ කළ යුතු කාර්යය. මේවා ව්‍යුහයෙන් යෞවනෝද මංගල්‍යවල දී දෙන දිවි වධයට හා ශක්ති පරිශ්‍රමවලට සමානය.

උපනයන වතාවත්වලින් තරාතිරම් වෙනස්වීම් සමග ම එම තරාතිරම් ආශ්‍රිත ආචාරධර්මවල වෙනස්වීම් ද අදහස් කෙරේ. යෞවනෝද මංගල්‍යවල උපනීතයා ළමා වියේ හරයන් අත්හැර වැඩිහිටි ලොවේ හරයන්හි පුහුණුව ලබයි. මෙම ප්‍රතිපක්ෂ තරාතිරම් දෙකෙහි හරයන් අතර මූලික ප්‍රතිවිරෝධතාවක් තිබේ. කෝල සන්නි යකුමෙහි ද මීට සමාන හර විරෝධතාවක් දක්නට ලැබේ. කෝල සන්නි විසින් නිරූපිත ලෝකයෙහි ඕළාරික හරයන් ද බුදුරජාණන්වහන්සේ සහ ලෝකාරක්ෂක දෙවිවරුන් විසින් නිරූපිත සදාචාරවත් හරයන් ද වෙන් කිරීම කඩවතින් සංකේවත් කරනු ලැබේ. ලෞකික අනතර් ක්‍රියාවල දී සාර්ථක විය හැකි ආහාර, අල්ලස, රැවටිලි, තර්ජන ආදී ක්‍රම මගින් වරම් දෙවිවරුන් මෙල්ල කිරීමට කෝල සන්නි තැත් කරයි. ඔහු දෙවිවරුන්ගේ ගති නොදැන ඔවුන්ට 'මුරකරුවෝ, සොල්දාදුවෝ, හිඟන්නෝ' ආදී පද මගින් ද කිළිටි ආහාර ගෙන දීමෙන් ද නිගා කරයි. ඔහු බුදුරජාණන්වහන්සේටත් උන්වහන්සේගේ දහමටත් නිගා කරයි. එහෙත් යකු අසමත්ව, අන්තිමේ දී බෞද්ධ හරයන්ගේ ශ්‍රේෂ්ඨත්වය පිළිගනී. මනුෂ්‍යයන් මරාකෑමේ සිරිත සහ වැඩවසම් සිරිත අත්හැර මනුෂ්‍යයන්ගෙන් ලැබෙන ආහාර පිළිගනී. වැඩවසම් ශ්‍රී ලංකාවේ රාජකීය ප්‍රධාන හා ආශ්‍රිත සන්නස හෙවත් රාජ්‍ය බලපත්‍රය කෝල සන්නි යකු විසින් බෞද්ධ හරයන්හි ශ්‍රේෂ්ඨත්වය පිළිගැනීම සංකේතවත් කරන අතර ඔහුට බෞද්ධ දේවගණයෙහි විධිමත් තරාතිරමක් (කෙතරම් පහත් වූවත්) නියම කරයි. මෙය සිදුවන විදිය සැලකිය යුතුය. කඩවත ඉදිරියෙන් දෙවිවරුන් පළවා හැරීමට අසමත් වන කෝල සන්නි යකුට ජේතවනාරාමයේ වැඩ වසනා බුදුරජාණන්වහන්සේ වෙත ගොස් සන්නසක් හෙවත් බලපත්‍රයක් ලබා

ගන්නැයි කියති. ජේතවනාරාමය' යන පදය ඇසූ පමණින් ම කෝල සන්නි බියපත්ව 'බැ. බැ...' කියයි. මෙය ද බුදුන්ගේත් යකුගේත් හරයන්හි ප්‍රතිවිරෝධය අඟවයි. කෝල සන්නි යකු බලපත්‍රය ගෙනෙන ආකාරය ද කල්පනා කිරීම වටී. පළමු වතාවේ ඔහු එය පාදයෙන් ගෙනෙයි. දෙවැනි වර දණහිසට බැඳගෙන ද තුන්වැනි වර හිස මත තබා ගෙන ද එයි. හිස-පා විරෝධය හරස් සංස්කෘතිකව බෙහෙවින් ව්‍යාප්ත බව ද එයින් 'ශ්‍රේෂ්ඨ අධම', 'පවිත්‍ර-අපවිත්‍ර', 'ලෝකෝත්තර-ලෞකික' අන්ත හඟවන බව ද අපි දනිමු. වැද්දගැනීමේ අවස්ථා තුන හිනිදුම් දැරියන්ගේ යෞවනෝදය මංගල්‍යවල දී ද දක්නට ලැබේ. මුල් ඔසප් ඇති වූ විගස සිංහල දැරියක් ගෙයින් පිට ඇකුලෙහි කිළි ගෙයක වෙන් කොට තබා කිහිප දිනකින් පසු ගෙට යාබද කිළියකට ගෙන'වුත් ඊළඟට අවසාන අවස්ථාව ලෙස ගෙතුළට ගෙනවුත් විවාහෝචිත කතකට හිමි තරාතිරමෙන් පවුලට භාර ගනිති. දැන් පිඬු කිරීමට, කඩවත හා ඉබඳ පිළිවෙත්වලින් (අ) තරාතිරම් වෙනසක්, එනම්, විජාතික භූතයකුගේ තත්ත්ව මාරුවෙන් පසු විධිමත් දේවගණයට ඇතුළු කිරීම හා (ආ) යහගුණය (බුදුන්) විසින් දුර්ගුණය (යකු) පැරදවීමෙන් හර විරෝධතාවක් ද සංකේතවත් කරයි.

යකු විසින් නියෝජනය වන දුෂ්ටත්වය ඉවත් නොවන බව සැලකිය යුතුයි. මෙය බොළඳ අදහසක් වනු ඇත. දුෂ්ටත්වය පවතින බව පිළිගෙන යකුම අවසානයේ දී ඊට නිසි තැන දෙනු ලැබේ. එය පාලනය කර ගෙන සමාජයේ උසස් සාරධර්මවලට යටපත් කරනු ලැබේ. මෙම යකුම ද ශ්‍රී ලංකාවේ වෙනත් බොහෝ ශාන්තිකර්ම මෙන් විජිතක භූතයකු දමනය කොට (කෝල සන්නි බුදු රැසින් දැවී යයි) මනුෂ්‍යත්වයෙහි පිහිටුවීම (කෝල සන්නි මනුෂ්‍යයන් නොමැරීමට ගිවිසයි) සහ බෞද්ධ සාරධර්ම තහවුරු කිරීමකි. ඇත්තෙන් ම, මුළු රංගනය ම, දේවගණය තුළ දෙවිවරුන්ගේ නියමිත භූමිකා එනම්, බුදුරජාණන්වහන්සේ මූලික අධිපති දෙවියන් ද, වරම් දෙවිවරුන් බුද්ධ ධර්මය ආරක්ෂා කරන්නන් වශයෙන් ද බුදුන්ගේ හා දෙවියන්ගේ අණට කීකරු අවනත නීච යකු ද යන භූමිකා, සම්මත කිරීමකි.

කඩවතින් අදහස් කෙරෙන්නේ කුමක්දැයි ඍජුව හෝ පැහැදිළිව කීමට සමත් තොරතුරුදායකයෙක් නොසටියේය. ඉහත අර්ථකථනය අපගේය. එහෙත්, මෙම යකුමෙන් බෞද්ධ සාරධර්මවල විජයග්‍රහණය ද

බුදුන් විසින් මිථ්‍යාදෘෂ්ටික භූතයකු දමනය කළ ආකාරය ද දැක්වෙතැයි නොපැහැදිළි අයුරින් කීමට සමත් තොරතුරුදායකයෝ සිටියහ. එබැවින් මෙහි සංකේතනය ප්‍රේක්ෂකයන් කෙරෙහි බලපාන්නේ අඩක් සවිඥානක මට්ටමකිනි. කවර කලාවේත්, ආගමේත් තත්ත්වය සමහර විට මෙසේ මය. ඒ කෙසේ වෙතත්, සංකේතයේ පණිවුඩය, ප්‍රේක්ෂකයන් වෙත ගෙන යනු ලබන්නේ යකුමේ රැඟුම තුළිනැයි මම විශ්වාස කරමි. කඩවත් සිද්ධියෙහි අන්තර්ගත වාද සංකේතනයේ ඇත්තේ මේ 'සැලැස්ම' බව සලකන්නඃ විජිතික වූ යකු-දෙවියන් රකිනා කඩවත් සීමාව-බුදුරදුන්ගේ අවසරය හා කඩවත ඇරීම. මේ සැලැස්මේ වාද-සංකේතනයට හානියක් නොවන පරිදි ඕනෑම කථාවක් හෝ විස්තරයක් ඇතුළු කිරීමට පිළිවන. මෙම අවස්ථාවේ දී කෝල සන්නිගේ සම්භවය පිළිබඳ පූරාණ කථාව ඇතුළු කිරීම පමණක් ම නොවේ, සිදුවන්නේ. පූරාණ කථාවෙන් ඇතැම් කොටස් අත්හැර එම කථාවට අයිති නැති වෙනත් කොටස් ඇතුළු කර තිබේ. එබැවින් තොරතුරුදායකයන් මෙම කථාවට විවිධ තේරුම් දුන් නමුත් එහි වාද-සංකේතනයෙන් නිරූපණය වන මධ්‍ය හරයන් නොවෙනස්ව පැවතිණි.

රඟමඬලෙහි නිරූපිත කථාව පිළිබඳව යකැදුරන් විසින් ප්‍රධාන වැදගත් අර්ථකථන තුනක් ම අපට දෙන ලදිඃ

(1) මෙය බුදුරදුන් විසින් කෝල සන්නි යකු පැරදවීම දැක්වෙන කථාවක් බව කවුරුත් පිළිගත්හ. එය සන්නි උපතේ පූරාණ කථාව අනුව බුදුරජාණන්වහන්සේ ප්‍රාතිහාර්යය බලය පා කෝල සන්නි යකු පරදවා ඉන්දියාවේ විසාලා මහනුවරින් බියත් රෝගත් පලවා හැරි අවස්ථාවට සම්බන්ධ වේ.

(2) මේ හැර, මේ යකුමෙන් කෝල සන්නි නරලොවට ඒමට තැත් කළ සැටි නිරූපිත වෙතැයි ඇතැම් තොරතුරුදායකයෝ කීහ. කඩවත හෙවත් පුරවාසල ලෝකයට පිවිසීම නිරූපණය කරයි. යකුමේ බොහෝ අංග මෙම අර්ථකථනය හා මැනවින් ගැළපේ. නිදසුනක් වශයෙන්, මනුෂ්‍ය ලෝකයට කෝල සන්නි ඒමට පෙර ඔහු දමනය කොට මිනිස් ගති ලබාදීම හා දෙව්වරුන් දිගත රැකවල් ලා සිටීම වැන්න සැලකිය හැකිය.

(3) මෙය කෝල සන්නි ශ්‍රී ලංකාවට ඇතුළුවීමට තැත් කිරීමකි: කඩවත වූ කලී ඇතුළුවීමට තැත් කළ ස්ථානයයි. එකවලෙහි දෙවිවරු ඔහු බුදුන්ගේ අවසර ලබා ගන්නා තෙක් ඇතුළුවීමට ඉඩ නොදෙති. මේ අර්ථකථන තුනින් යටත් පිරිසෙයින් එකක් අවබෝධ වේ: මුල් සැලැස්මට අර්ථවත් විස්තර ඇතුළුකිරීම නිසා ම විවිධ අර්ථකථනවලට ඉඩ ලැබීමටත් අවකාශ සැලසේ. එහෙත්, අප ස්ථාන හා කාල පිළිබඳ නොගැළපෙන තැන් අමතක කරලුවොත් රංගනය සැහෙන නිරවුල් බවකින් ගලා යයි. කාලය හා ස්ථානය පිළිබඳ වෙනස්කම් නිසා තර්කනීය පරස්පරතා මතු වී සැලැස්මේ විවිධ ස්වරූපවලට අනුබල ලැබුණත් පුරාණ කථාව හා යකුම ආශ්‍රිත සංකේතනය මගින් මේවා නිරවුල් කර ගත හැකිය.

යකුමේ ප්‍රත්‍යක්ෂ වන කාල හා ස්ථාන පිළිබඳ වෙනස්කම්වල මූලි ලක්ෂණයක් නම් මෙම සිද්ධිය මට්ටම් තුනකින් විකාශනය වීමයි: (අ) අතීතයේ බුදුරජාණන්වහන්සේගේ සමයෙහි උන්වහන්සේගේ විහාරයේ (ජේතවනාරාමයේ) දී, (ආ) ශ්‍රී ලංකාවේ, අතීතයේ හෝ වර්තමානයේ දී දෙවුන්දර, මාගම, ගිරුවාපත්තු ආදී සුප්‍රකට ගම්වල හා ගමේ පන්සලෙහි, (ඉ) වර්තමානයේ රඟමඬලෙහි දී, යකු සිය කයින් ම පෙනී සිට පසුව ආතුරයාගෙන් පලවා හරිනු ලැබේ. බැලූ වන ම එකිනෙක විරෝධී සේ පෙනෙන මෙම කරුණු නිරවුල් කර ගත හැකි වන්නේ අප ද එලියාදේ (1959) වැනි ආගම් ඉතිහාසඥයන් අනුව යමින් වෛදික කටයුතුවල දී කාලය ඓතිහාසික දෙයක් ලෙස නොව චක්‍රීය ලෙස ගතහොත්ය. වෛදික පාලියෙහි අතිතය ගෙන හැර පෑම එක අතකින් එය යළි අතීතය මවා පා වර්තමානයට අදාළ කර ගැනීමට ඉවහල් වේ. කාලය ගැන මෙබඳු අදහසක් සිංහල වෛදික කර්මයන්හි ප්‍රකටව ම පිළිගැනේ. යකුමක රංගනයක් හෝ ශාන්තිකර්මයක් හෝ අවසානයේ දී බොහෝ විට පොදු වාක්‍යයක් කියැවේ: "යට කී අවස්ථාවේ දී යථෝක්ත රෝගය නැති කිරීම පිණිස කරන ලද යට කී යකු මෙන් ගුණ ලද සේ ම අද ද එම යකුම පැවැත්වීමෙන් මෙම රෝගය නිවාරණයි". මෙහි යටින් කාලය පිළිබඳ පවත්නා අදහස නම්, ආදි පුරාණ කාලයේ රෝගය සුව කළ මූලාකෘති ක්‍රියාව මෙකල දැන් මෙතන සිදුකිරීමෙන් එදින පුරාණයේ දී ලත් එම ප්‍රතිඵලය ම එනම්, රෝගය සුවවීම ලැබේය යන්නය. කෝල සන්නි යකුමේ දී බුදුරජාණන්වහන්සේ විසින් යකු දමනය කිරීමේ මූලාකෘති සිද්ධිය

වර්තමානයේ දී යළි සිදුකිරීමෙන් මූලාකෘති ප්‍රතිඵලය ම ඇති වී යකු ආතුරයා හැර ගොස් රෝගය උපසමනය වේ. අද සිටින සේ ම පූර්වයේ දීත් සිටියේ එම කෝල සන්නි යකු නම් කාලය හා ස්ථානය වෙනත් වීම මනුෂ්‍ය අත්දැකීම් අතින් කාලව්‍යතික්‍රමයක් නොවේ. කෝල සන්නි එදා මෙන් අදත් බුදුන්ගේ සමයේ මෙන් ආතුරයාගේ කාලයේත් සිටී.

මනුෂ්‍ය අත්දැකීම් අනුව යන්නෙන් මා අදහස් කරන දේ තවදුරට විස්තර කරමි. වෛදික කාලය යනු හිතුමනාප තත්ත්වයක් නොවේ, එය කුඩා ප්‍රජා තුළ මනුෂ්‍ය අත්දැකීමේ ස්වභාව තුළ මුල් බැස ඇත. කෝල සන්නි යකු ආගමික දේවගණවල බොහෝ දෙවිවරුන් මෙන් 'ඓතිහාසික' පුද්ගලයෙක් නොව හැම දා පැවතෙන කෙනෙකි. ඔහු නියෝජනය කරන ලෙඩ රෝග ද එම ප්‍රජාව විසින් නිරන්තරයෙන් අත්දකිනු ලබන තථ්‍යතාවක් හෙයින් කෝල සන්නි යකු ද හැමදා ම පවතින්නෙකි. වර්තමාන රෝගයේ නිධානය ද පිළියම ද මූලාකෘතික පුරාණ ප්‍රඥප්තියෙන් පහදා ලිය හැකිය. මුලදී ම, පුරාණ කථාව අනුව, මරණය සිදුවූයේ සන්නි යකුන් විසින් සිදුකරන රෝගයේ බලයෙනි. එහෙත් බුදුරජාණන්වහන්සේ සිය කරුණා බල මහිමයෙන් යකුන් පරදාව ඔවුන්ට මිනිසුන්ගෙන් දොල ලබා ගෙන කිසි පීඩාවක් නොකර අත්හැර යන ලෙස අණ කළ සේක. වර්තමාන ලෙඩ රෝග අරබයා මෙම පුරාණ කථාව යළි නිරූපණය කිරීමෙන් යකුට සිය යුතුකම මතක් කරනු ලැබෙන්නා සේ ම, රෝගියාට ද බලිබිලි පූජා පඬුරු ආදියෙන් තම ගිවිසුමේ කොටස ද ඉටු කිරීමට අවස්ථාවක් සැලසේ. දැන් පිඬු කිරීමට, වෛදිකයෙහි හා පුරාණ කථාවෙහි කාලය පිළිබඳව හමුවන සදාකාලික, ඓතිහාසික නොවූ අදහස හිතුමතය අනුව ඇති වන්නක් නොවෙ, අනවරතයෙන් යළි-යළි මතුවන මනුෂ්‍ය අත්දැකීමේ ප්‍රතිඵලයකි. මේ අයුරින් කල්පනා කළ විට කෝල සන්නිය පිළිබඳ අර්ථකථන තුන එකිනෙකින් වෙන් වී යයි නොසිතමු. මම යකුම වූ කලී බුදුරදුන් විසින් මෙම භූතයා දමනය කොට නියමයන් පිට දේවගණයට පිළිගැනීමේ මූලාකෘති සිද්ධිය යළි දැක්වීමකි. තවද, එය යක්ෂ ලෝකයේ වෙසෙන යක්ෂයා එම ලොවින් පිට වී මනු ලොවට අවුත් ලෙඩ රෝග බෝ කිරීමත් ඉන්පසු නියමයන් පිට දමනය වී මනුෂ්‍යත්වයට පත්වීමත් දක්වයි. එය තවද, එම යකු ශ්‍රී ලංකාවට ඇතුළු වීමත් පසුව දේවගණයට වැද්ද ගැනීමත් දක්වයි. ඔහු ශ්‍රී ලංකාවේ සිටීම

දැනුදු අත්දුටු, පිළිගත් ප්‍රත්‍යක්ෂ කරුණකි. අවසාන වශයෙන්, යකු විසින් අනවරතයෙන් පවත්නා ලෙඩ රෝග නිරූපණය වන තාක් ඔහු මෙතැන දැන් මෙම රඟමඬලෙහි ආතුරයාගෙන් පුද පඬුරු ලබමින් සිටී. ඇත්තෙන් ම, කාලය හා ස්ථානය විකෘතිවීම මෙම යකුමට ඓතිහාසික නොවූ ගතියක් ද, අපෞද්ගලභාවයත් ද, වර්තමානයට අතීතයේ අදාළත්වය ද ගෙන දෙයි.

ඓතිහාසික සටහන

ඉහත විශ්ලේෂණය අනුව කල්පනා කළ විට විජිතක භූතයෙකු (දෙවියෙකු), සමහර විට දකුනු ඉන්දීය සම්භවයක් ඇති භූතයෙකු, සිංහලුන් විසින් පිළිගෙන, ලබ්ධි ගන්වා සිංහල බෞද්ධ දේවගණය තුළට වැද්ද ගැනීම සංඛ්‍යාත විසරණයේ තථ්‍ය ඓතිහාසික ක්‍රියාවලියක් මෙම කෝල සන්ති සිද්ධියෙන් හෙළිවෙතැයි සිතීමට ප්‍රබල ඉඟි ලැබේ. මෙම සිද්ධියට කාලයක් නියම කිරීම දුෂ්කර වුවත මෙම විජාතික ඇදහිල්ල සිංහල ආගමේ කොටසක් ලෙස යුක්ත්‍යායනය කළ හැකි අන්‍ය ක්‍රමයක් කෝල සන්නි සම්භව පුරාණ කථාව ද ථේරවාද බුද්ධාගමේ ධර්ම ග්‍රන්ථාවලියෙන් පාඨයක් ද කමනීයව එකට ගැළපීමෙන් පෙන්වා දිය හැකිය.

කෝල සන්නි පුරාණ කථාව බෞද්ධ ධර්ම ග්‍රන්ථ පාඨයක් සමග සමෝධානය කිරීම මෙම යකුමේ අධ්‍යයනයේ දී මතු වන සිත් බඳනා ගැටලුවකි. කෝල සන්ති පුරාණ කථා බොහොමයක ම ලිච්ඡවීන් ද ඔවුන්ගේ අග්‍ර පුරවරය වූ විසාලා (මහත්, ලොකු, පුළුල්) මහනුවර ද සඳහන් වේ. විසාලා යන පදය පාලි (ථේරවාද) ග්‍රන්ථවල 'වේසාලි' හා සංස්කෘත මහායාන ග්‍රන්ථවල 'වෛශාලි' යන පද හා සමානය. බෞද්ධ ග්‍රන්ථවල ද තරමක් දුරට ජෛන හා හින්දු ප්‍රභවවල ද විසාලාවේ ලිච්ජවීන් ගැන බොහෝ අවස්ථාව සඳහන් වේ. පාලි ප්‍රභවයන් අනුව බුදුරජාණන්වහන්සේ විසාලාහි දී ඉතා වැදගත් සූත්‍ර කිහිපයක් ම දෙසූ සේක. 'වේසාලියෙහි දී දෙසූ වැදගත් සූත්‍ර අතුරෙහි මහලී, මහාසහමද, චූල-සච්චක, තේවිජ්ජ, වච්ඡගොත්ත, ලමබත්ත හා රතන සූත්‍ර ඇතුළත් වේ. තේලෝවාද ජාතකය (අංක 246) හා සිඟාල ජාතකය (අංක 152) ද සෙසු සේක් වේසාලියෙහි දීය. බුද්ධ පරිනිර්වාණයෙන් පසු සර්වඥ ශ්‍රී දේහයෙන් ධාතු කොටසක් එම පුරයෙහි නිදන් කරන ලදී. (මලලසේකර

1960: 943). පුරවරය ද, එහි ආණ්ඩුක්‍රමය ද, සිරිත්විරිත් හා ඇදහිලි ද පිළිබඳ විස්තරයක් බී.සී. ලෝගේ 'සම් ක්‍ෂත්‍රිය ට්‍රෛබ්ස් ඔෆ් ඒන්ෂන්ට් ඉන්ඩියා' (පුරාණ ඉන්දියාවේ සමහර ක්ෂත්‍රිය ගෝත්‍රයෝ: (1923: 1-113), නැමැති ග්‍රන්ථයෙහි තිබේ. මලලසේකරගේ පොතෙහි මීට කෙටි සාරාංශයක් ඇත (1960: 779-82, 940-3). අපේ අදහසේ හැටියට අපට අදාළ වන කරුණ නම් කෝල සන්නි සම්භවටය හේතු වූ විසාලාපුර ලිච්ඡවීන්ට බුදුරදුන්ගේ කාලයේ දී නැගෙනහිර ඉන්දියාවේ සුප්‍රකට රාජ්‍යයක් තිබුණු බවයි. එබැවින් කෝල සන්නි පුරාණකථාවෙහි භූගෝලීය නිවේශනය බෞද්ධ ඉතිහාසය හා ජනප්‍රවාදය සපිරි තැනකි.

කෝල සන්නි පුරාණ කථාවේ ලිච්ඡවීන්ගේත් ඔවුන්ගේ පුරයේත් ආරම්භයේත් දැක්වෙන පළමු කොටස පාලි හා සිංහල (හෙත් චීන සංස්කෘතියෙහි නොමැති) අට්ඨකථාවල තිබෙන විස්තර හා සපුරා ම වාගේ සමානය. විසාලාවෙහි වසංගත රෝගයක් තිබීම ද බොහෝ දෙනා ඉන් මළ බව ද බුදුරජාණන්වහන්සේ එහි වැඩ ම කර රතන සූත්‍රයෙන් පිරිත් දෙසීමෙන් පසු එය ශමනය වූ බව ද වාර්තා කිරීමෙන් පාලි, සංස්කෘත හා සිංහල යන සියලු බෞද්ධ ප්‍රභවයන් කෝල සන්නි පුරාණ කථාව හා සමානය. පැරණි ජන කථාවක් (චූල සම්ප්‍රදාය) විශිෂ්ට ධර්ම (මහා) සම්ප්‍රදාය හා මෙලෙසින් අපූරුවට අංගසමවීම වැදගත් කරුණක් හෙයින් මෙම සමානතාවලට හේතුව දැනගනු පිණිස මේ ප්‍රභව ගැන තවදුරට සෙවීම ප්‍රයෝජනවත් වේ.

විසාලා පුරයේ වසංගත සමයෙහි බුදුන්වහන්සේ දෙසූ රතන සූත්‍රය ඛුද්දකපාඨයෙහිත් (ඥානමෝලි පරි, 1960: 4-6) සුත්ත නිපාතයෙහිත් හමු වේ. මේ ත්‍රිපිටක කොටස්වල රතන සූත්‍ර පාඨය මිස එය දෙසූ අවස්ථාව පිළිබඳ සඳහනක් නොවේ. ඊට පසු සාක්‍ෂ්‍ය හමුවන්නේ පාලියෙන් හා සිංහලෙන් ලියැවුණු අට්ඨකථාවලය. මම ප්‍රධාන අට්ඨකතා ප්‍රභව තුනක් භාවිත කරමි. රතන සූත්‍රය පිළිබඳ ක්‍රි.ව. පස්වැනි සියවසෙහි ලංකාවේ විසූ සුප්‍රකට ඉන්දීය අට්ඨකථාචාර්යය බුද්ධඝෝෂ තෙරුන්ගේ අට්ඨකථාව, බුදුරජාණන්වහන්සේගේ ගුණ සමුදාය අළලා දහ තුන්වැනි සියවසෙහි සිංහලෙන් ලියැවුණු පූජාවලිය නැමැති ජනප්‍රිය සිංහල කථා සංග්‍රහය හා මහාවස්තු නැමැති සුප්‍රකට සංස්කෘත (චීන-මහායාන) ග්‍රන්ථය යන මේ ත්‍රිත්වයයි. විසාලාවේ ආරම්භය ගැන විස්තරයක් දෙන පාලි හා

සිංහල අට්ඨකථා ප්‍රභව පළමුව සලකා බලමු. බුද්ධඝෝෂ තෙරුන්ගේ අට්ඨකථාවෙහි දැක්වෙන කථාවේ සාරාංශයක් මෙහි බහාලමි (ඥානමෝලි පරි, 1960: 172-5).

"බරණැස් රටේ අගමෙහෙසියට දරු ගැබක් පිහිට කල් යෑමේ දී එක් උදයක (උදයේ ඉපදීම වාසනාවන්ත කරුණකි) තිඹිරිගෙයක දී ම දරුවකු ප්‍රසූත කළ නමුත් එම දරුවා වද මලක් මෙන් ද ලාක්ෂා පිඬක් මෙන් ද වූ හුදු මස් වැදැල්ලක් පමණක් විය. අන්තඃපුරයේ සුළු බිසවුන් පවා රන් රූ වැනි කුමරුන් ප්‍රසූත කරද්දී ඇයට පමණක් මෙම අභාග්‍යය සිදුවීමෙන් කනස්සල්ලට පත් බිසවු තොමෝ දොසට ලක්වෙතැයි බියෙන් එම මස් වැදැල්ල කරඬුවක බහා රාජ මුද්‍රාව තබා ගංගානම් නදියෙහි පා කර හැරියා ය. මේ දුටු දෙවිවරු අනුකම්පාවෙන් රන් පතක 'බරණැස් රට අග රජමෙහෙසියගේ දරුවාය' යන වාක්‍යය සාදිලිංගමෙන් ලියා කුසලානයෙහි එල්ලූහ. නදිය දිගේ සැඩ පහරින් ගසා ගිය කරඬුව ගංගානම් නදී තීරයෙහි ගොපලු පවුලකින් දන් ලබමින් විසූ තවුසෙක් ගොඩට ගෙන සිය අසපුව වෙත ගෙන ගොස් රන් පතත් මුද්‍රාවත් කියවා කරඬුව විවෘත කර අසපුවෙයි පිරිසිදු තැනක තැබීය. දෙසතියකින් එම මස් වැදැල්ල දෙකඩ වී වැදලි දෙකක් ද තවත් දෙසතියකින් ඒ දෙකෙහි ම අත් පා වැනි සලකුණු මතු වී තවත් දෙසතියකින් එක් වැදැල්ලක් රන් රුවක් වැනි කුමරුක ද අනෙක එම්බඳුම සුරූපී කුමාරිකාව ද විය. තවුසාට මෙවිට දරු සෙනෙහට ඉපිද මහපටැඟිල්ලෙන් කිරි නිකුත් වීමට පටන් ගති. "දෙදරුවන් කුසට ඇතුළු වූ කවර දෙයක් වුවත් පළිගු කුසලානයක් තුළට පිවිසි මෙන් පිටතට පෙනීමට තරම් ඔවුන්ගේ සම සියුම් විය (නිච්ඡවි). ඔවුන්ගේ සම එකට මැසූ වැනිව තදින ඇලුණැයි (ලීන ජවි) සමහරු කීහ. ඒ කෙසේ වෙතත්, ඔවුන්ගේ නිච්ඡවිතභාවයෙන් හෝ ලීනච්ඡවිතභාවයෙන් හෝ ඔවුන් ලිච්ඡවි නමින් දනු ලදහ." දරුවන් ඇති දැඩි කිරීමේ කාර්යයෙහි නියුතු වූ තවුසාගේ තපසට බාධාවක් වනු දුටු ගොපලු පවුල ඔවුන් ඇති දැඩි කිරීමට කැමැත්ත පළ කලහ. තවුසා ද මෙය ඉවසා පසු දින ගොපලු දෙමාල්ලන් මහත් හරසරින් දරුවන් ගෙන යාමට පැමිණි විට උන්ට අවවාද කොට දරුවන්ට ශිල්ප දී වැඩිවිය පත් විට ඔවුනොවුන් විවාහ කොට ලා රජුගෙන් භූමිභාගයක් ලබා දී එහි පුරයක් ඉදිකොට කුමාරයා අභිෂේක කරන ලෙස ගිවිස ගත්තේ ය. මීට සවන් දුන් ගොපලු මාපියෝ කුමර-කුමරිය දෙදෙනා ඇති දැඩි කළහ.

මේ දෙදෙන හොඳින් වැඩෙන අතර ගොපලු මා පිය දෙදෙනාගේ දරුවන්ට තළා පෙලා පීඩා කරන්නට පටන් ගත්හ. මේ දුටු දෙමාපියෝ 'මේ දරුවෝ දෙදෙනා අනෙක් දරුවන්ට තළා-පෙළා හිංසා කරති. ඔවුන් සමග එකට වාසය කරදරයකි. ඔවුහු වර්ජනය කළ යුතුය (වජ්ජිතබ්බ) යි කීහ. මේ හේතුවෙන් මෙතැනින් ගව් තුන් සියයක් දුරින් පිහිටි ස්ථානය 'වජ්ජි' (වර්ජනය කළ) යන නම ලදි (මේ ප්‍රදේශයේ ජනයාට වර්ජින් යන නම ලැබුණේ මෙපරිද්දෙනි) (ඥානමෝලි 1960: 174). රජුගේ අවසර ලද ගොපල්ලෝ එහි පුරයක් සාදා ඔවුන් අභිෂේක කළහ. මේ පුරයට පිටින් කුමාරිකාවක් ගෙන ඒමට පිටට යැවීමත් වළක්වන ලදි'. මේ දෙදෙනාගේ සමග විසීමෙන් පුතෙක් ද දුවක් ද උපන්හ. මෙපරිදි සොළොස් වරක් දෙදරුවෝ උපන්හ. මොවුහු වැඩිවිය පැමිණ කල ඔවුන්ගේ වතුපිටි ධාන්‍යාගාර උයන් වාසස්ථාන සේවක සේවිකාදීන්ට මෙහි අවකාශ මඳ වූ හෙයින් තෙවරක් ම ප්‍රාකාර බැඳ තෙවරක් ම පුරය ගව් කාලකින් පුළුල් කළහ. මෙසේ විටින් විට පුළුල් කිරීමේ හේතුවෙන් (නෙසාලි කත්තක) මෙම පුරය වේසාලි නම් විය' (1960: 174-5).

පූජාවලියේ එන (සිංහල) කථාව ද (ඥානවිමල 1965: 432-53) මීට සමාන වුවත් එහි විචිත්‍රත්වය හා අලංකාර වැඩිය. එසේ නමුත් පාලි විස්තරයෙහි ඇති ලඝු සංක්ෂිප්තත්වය එහි දක්නට නැත. මෙහි එන සිංහල කථාව පමණක් නොව පූජාවලියෙහි අනෙක් තැන්වල එන විස්තර ද කෙළින් ම පාලි ග්‍රන්ථවලින් ගත් තොරතුරු විය හැකිය. කෝල සන්නි යකුමෙහි පුරාණ කථාව ද මීට බෙහෙවින් සමාන වුවත් සුළු වෙනස්කම් ස්වල්පයක් දැකිය හැකිය. (අ) යකුමේ දී කථාවේ අතීත සිද්ධි ආරම්භ වන්නේ බරණැස් පුරයෙහි (බොහෝ ජාතික කතාවල පරිස්ථිතිය වූ සුප්‍රකට පුරය හා රට) නොව මනුෂ්‍ය ඉතිහාසයෙහි මුල් ම අවධියේය. (ආ) යකුමේ කියැවෙන්නේ මස් වැදැල්ල රැස්ව සිටි ජනයා විසින් ගෙන පා කර හැරිය බවය. ගංගාධිගෘහිත දෙවිවරුන් මෙම වැදැල්ල රැකු බවක් නොකියැවේ.

(ඉ) යකුමේ කියැවෙන්නේ කරඬුව සොයා ගත් තවුසා සාමාන්‍ය තවුසකු නොව බෝධිසත්වයන්වහන්සේ ම බවයි. (ඊ) තවුසා සතියක් එම දරුවන් තමන් ළඟ තබාගෙන ගැමියන්ට භාර දුන් බව යකුමේ කියැවේ. (උ) කථා දෙකෙහි ම සොහොයුරු-සොහොයුරි දෙදෙනා

විවාහ වෙති. එහෙත් නිවුන් දරුවන් සොලස ගැන යකුමේ නොකියැවේ. එසේ ම, ලිච්ඡවි, විසාලා හා වජ්ජි යන පදවල නිරුක්ති ද නොදැක්වේ.

ප්‍රධානතම වෙනස ලෙස සැලකිය හැක්කේ දරු ගැබ පිහිටීමේ දී කුමාරිකාවගේ ගැබට ඉරු රැස් ධාරාවක් පිවිස බව කීමයි. පාලි ග්‍රන්ථයෙහි වත් පූජාවලියෙහි වත් පිළිසිඳ ගැනීම ගැන කිසිවක් නොකියැවේ. නේපාල රාජවංශ විස්තරවල ලිච්ඡවීන් ක්ෂත්‍රියන්ගේ සූර්යය වංශයට අයිති බව දක්වා තිබීම අපූරු කරුණකි (ලෝ 1923: 12). සිංහල වෛදික සම්ප්‍රදායට ද මේ කරුණ බලපා තිබෙන හෙයින් මෙය පැතිර තිබුණු විශ්වාසයක් වන්ට ඇත. ඉරු රැස් කළඹ ආර්යය වංශයේ කුමාරිකාවගේ ගැබට පිවිස පිළිසිඳුණු මස් වැදැල්ලෙන් ලිච්ඡවීන්ගේ සම්භවය ඇති වූ බව මෙයින් පිළිගැනේ. අප දන්නා තරමින් තිබ්බතීය හෝ චීන (සංස්කෘත) ප්‍රභවවල ලිච්ඡවීන්ගේ සම්භවය පිළිබඳ පුරාණ කථාව ගැන සඳහන් නොමැත.

ලිච්ඡවීන්ගේ පුරාණ කථාව පිළිබඳව සිංහල වෛදික කථාවෙහි ද පාලි හා සිංහල අට්ඨකථා සම්ප්‍රදායයෙහි ද ඉතා වැදගත් සමානත්වයක් තිබේ. එහෙත් එතැනින් ඔබ්බට වෙනස්කම දක්නට ලැබේ. පාලි කථාවෙහි කෝල සන්නිගේ කථාව ගැන කිසි සඳහනක් නැත. කථා දෙකෙහි ම විසාලා මහනුවර වසංගතයක් තිබුණු බව කියැවෙතත්, බෞද්ධ අට්ඨකථාවේ කියැවෙන්නේ මහා නියඟයකින් කෙත් වතු පාලු වී දුර්භික්ෂයක් ඇති වී එයින් මෙම ජනපද රෝගය ඇති වූ බවයි. දුර්භික්ෂයෙන් රෝ බිය ද ඒ සමගම ජනපද රෝග ද ඇති වී දහස් ගණන් ජනයා මරු දැක්කාහ. මළ මිනි දුගඳින් එතනට යකුන් ඇද්දී අවුත් තවත් මහත් බියක් ජනපදවාසීන් තුළ ඇති කළේය (ඥානමෝලි 1963: 175-6). මෙලෙසින් විසාලාවාසීහු රෝග, දුර්භික්ෂ හා අමනුෂ්‍ය යන තුන් බියකින් පෙළුණාහ (ඥානමෝලි 1963: 176, පූජාවලිය, 1965: 437). අට්ඨකථාවල මෙම තුන් බියට මුල් හේතුව ඉඳුරාම නියඟක් බව කියැවෙතත් යකුමේ කථාවෙන් ද ඒ සා නිසැකව ම කියැවෙන්නේ මෙම තුන් බිය කෝල සන්නි යකු හා සිය සගයන් (මෙම කථාවේ එක් ස්වරූපයකින් කියැවෙන්නේ දත් උදිය නැමැති ප්‍රේතයකි නිසාය) විසින් ඇති කරන ලද බවයි. දුර්භික්ෂයත් රෝග බියත් සන්නි යකුන්ගේ විනාශයේ ප්‍රතිඵලයකි. මෙයින් පසු නැවතත් අට්ඨකථාත් යකුමේ සමාන වේ. මේ දෙක අනුව ම බුදුරජාණන්වහන්සේ

විසාලා මහනුවරට ම වැඩම කර (අ) සක් දෙවිඳු ලවා වැසි වස්වා පුරය සෝදා හැරීම (ආ) රතන සූත්‍රයෙන් පිරිත් දෙසීම (ඉ) පිරිතේ බලයෙන් සහ/හෝ බුදුරැස් බලයෙන් යකුන් පලවා හැරීම යන මෙම කරුණු ඉටු කළ සේක. සුළු වෙනස්කම් ඇතත් මෙම සිද්ධි තුන එක සමානව විස්තර කෙරේ. සංස්කෘත (චීන) ප්‍රභවය වන මහාවස්තු ග්‍රන්ථයෙහි ද මෙම කරුණු මූලිකව ම සමාන වුවත් විසාලා මහනුවර වසංගතයට හේතුව අරබයා පාලි අට්ඨකථාවට වෙනස් මඟක් ගනිමින් සිංහල යකුමේ එන සම්ප්‍රදායීය කථාව හා සමාන වේ. මහාවස්තුව කියන ආකාරයට විසාලා මහනුවර වසංගත රෝග ඇතිකළේ අමනුෂ්‍යයන්ය, එහෙත් කෝල සන්නි යකු නොවේ.

හිමාල වනයෙහි කුණ්ඩලා නැමැති යක්‍ෂණියක් අවුරුදු දෙකක් තුළ පන්සියය බැගින් දරුවන් දහස් දෙනෙකු ප්‍රසූත කර මිය ගියාය. මොවුන් විසාලා මහනුවරට යවා එය දුබල කිරීමේ දී ඔවුහු එහි වැසියන්ගේ ශක්තිය ද නැසූහ. යකුන් විසින් ඇති කෙරෙන රෝග දෙකකි: මන්දලක හා අධිවාස යනුවෙනි. මන්දලක වසංගතය බෝවූ විට එම පවුලේ කිසිවකු ඉතිරි නොකර මැරී යති. අධිවාස වසංගතය මුළු ප්‍රදේශයක් ම විනාශ කරයි.

විසාලා මහනුවර වැසියන් පෙළුණේ අධිවාසයෙනි. ඉන් බොහෝ දෙනා මළහ (මහාවස්තු, ජෝනස්, පරි. 1969: 208).

වර්තමාන සිංහල යකුමක දී ගැයෙන පුරාණ කථාවක් ද ක්‍රමවත් බෞද්ධ ධර්මයෙහි එන විස්තරයක් ද අතර මේ සැලකිය යුතු සමාන අසමානකම් ගැන අපට කිව හැක්කේ කුමක්ද? ඓතිහාසිකව පිළිතුරු දෙකකින් එකක් පිළිගත හැකිය. පළමුව, කෝල සන්නි කථාව (හෝ එහි සම්ප්‍රදාය) පාලි අට්ඨකථාවට පූර්ව යයි ද ඒ අනුව පාලි අට්ඨකථාව යුක්ත්‍යාභාසයෙන් සැක සිණැයි ද කිව හැකි ය. අද්භූත දේට හැකි තරම් මඳ සැලකිල්ලක් දැක්වීම් ථේරවාද බෞද්ධාගමේ ගතියක් නිසා විසාලා මහනුවර නියඟට දෙනු ලබන ස්වභාවික හේතුකථනය එම සම්ප්‍රදායයට උචිතය. මහායාන බෞද්ධාගම එසේ නොවේ. එම නිසා මෙම සිද්ධිය පිළිබඳ මහාවස්තු අර්ථකථනය වඩා පැරණි සම්ප්‍රදායයකට අයිති යයි සිතිය හැකිය. එසේ නැතිනම්, මීට විකල්පව කෝල සන්නි යකුමේ

කථාව පසු වර්ධනයක් යයි කිව හැකිය. මහාවස්තු කථාව ද පසුව සැකසුණු හෝ සිංහල යකුමේ කථාවට කිසි සම්බන්ධයක් නොමැති වූ ස්වාධීන සම්ප්‍රදායයකින් සැකසුණු එකක් හෝ යයි තර්ක කිරීමට ද ඉඩ තිබේ. මානව විද්‍යාවට ගැතිව කල්පනා කරන විට පළමුවැන්නට හිත යතත් මා දෙවැනි අර්ථකථනය පිළිගැනීමට කැමතිය. යකුමේ හා ධර්ම ග්‍රන්ථවල එන කථාවල ප්‍රභවයන් සැසඳූ විට එක් වැදගත් කරුණක් මතුවේ. කෝල සන්නියා ගැන වෛදික කථාවේ එන කොටස ධර්ම ග්‍රන්ථවල නොමැති හෙයින් එය ස්වාධීන පුරාණ කථාවකි. මෙය සමහර විට දකුණු ඉන්දියාවෙන් විසරණය වී අවුත් පුළුල් බෞද්ධ පුරාණ කථා සාම්ප්‍රදායට ඇතුළුවන්නට ඇතැයි වඩාත් ම සිතිය හැකිය. ලිච්ඡවීන්ගේ සම්භවයත් විසාලාවේ ජනපද රෝගයත් කියැවෙන ඉතිරි කොටස බෞද්ධ ත්‍රිපිටක හා අට්ඨකථා ඇසුරින් කෙළින් ම ව්‍යුත්පන්නය. යටත් පිරිසෙයින් ආදි යුගවල සිට ම මෙරට ගැමියන් විසින් ගැයුණු ඉතා ජනප්‍රිය පාලි සූත්‍රයක් ලෙස රතන සූත්‍රය බෙහෙවින් ප්‍රකටය. උපතිස්ස රජුගේ (ක්‍රි.ව. 409 අභාවයට ගිය) සමයේ ශ්‍රී ලංකාවට පීඩා ගෙන දුන් නියඟයත් වසංගතයත් මැඩලීම පිණිස රතන සූත්‍රය ප්‍රථම වරට මේ රටේ ගයන ලද බව කියන සම්ප්‍රදාය චූලවංශය නැමැති සිංහල වංශ කථාවෙහි සඳහන් වේ (චූලවංශය 1953: 18-19). චූලවංශ විස්තරය නිවැරදි නම්, විසාලා මහනුවර වසංගතය පිළිබඳ කථාව මෙකල සම්මත ජනප්‍රවාදයෙහි තිබුණු බව උපතිස්ස රජුගේ මෙම කියමනෙන් ස්ඵුට වේ: "මේසා දුර්භික්ෂාදියෙන් ලෝකයට පීඩා පත් වූ කල්හි මහා මුනින්ද්‍රයාණෝ ලෝ සැනසීම පිණිස පිහිට නොවූ සේක් ද" (චූලවංශ, 1953: 18). මීළඟ රාජ්‍ය සමයෙහි (මහානාම, ක්‍රි.ව. 409-31) බුද්ධඝෝෂ හිමියන් විසින් ලියන ලද අට්ඨකථාවෙහි පෙර සිට පැවති (බාගවිට ජනප්‍රවාදයක්) සම්ප්‍රදායක් වාර්තා වී යයි සිතිය හැකිය. එබැවින් රතන සූත්‍රය හා එය ආශ්‍රිත ගැමි දේවකථා එකල ජනයාගේ සංස්කෘතියෙහි තදින් බැඳුණු කොටසක් වන්නට ඇත. මෙම පැරණි දේවකථා තුළට කෝල සන්නි පිළිබඳ පුරාණ කථාව ද ඇතුළු කිරීම දුෂ්කර නොවන්නට ඇත. ඓතිහාසික අර්ථකථනය පසෙකට දැමුවත්, මෙම කථාදෙකේ අභිසරණය වැදගත් වන්නේ, බෞද්ධ දේවකථා පද්ධතිය තුළින් මේ සා ප්‍රබල බෞද්ධාගමට 'ජන ඇදහිල්ලක්' ඇතුළත් කිරීමට ප්‍රයත්නයයි. එහෙත් මෙම අභිසරණය හෙවත් වැද්ද ගැනීම සිදු වී ඇත්තෙ පොදු ජනයා අතර ප්‍රචලිත බෞද්ධාගමට පමණක් බව මෙහි දී වටහා

ගත යුතුය. පාලි සම්ප්‍රදායෙහි පිළිබිඹු වන ධර්මාන්විත භක්තිය කෝල සන්නි කථාවට කිසි තැනක් නොදේ. මෙය පොදු ජන භක්තිභාවයත්, ධර්මාන්විත භක්තිභාවයත් විශ්ලේෂණාත්මකව වෙන් වූ සමුද්දේශ රාමුවක් ලෙස සැලකීමේ උපයෝගීතාවට ඉඟියක් සේ ගත හැකිය (ඔබේසේකර 1963: 1967).

අවසාන වශයෙන්, කෝල සන්නි පාඨ 11 වන හා 111 වන යන්නෙහි කෝල සන්නි මර්දන සිද්ධිය පෙර යුගයක වැඩ විසූ දීපංකර බුදුන් සමයේත් වර්තමාන බුදුන් වූ ගෞතම 'සමයෙහි' සිදු වූ සේ දෙවරක් ද පාඨ 1 හි සිද්ධිය 'ඓතිහාසික' ගෞතම බුදුන්ගේ සමයෙහි සිදු වූ සේත් ගන්නේ මන්දැයි කෙනෙකුට ඇසිය හැකිය. මගේ මතය නම්, බුදුන්වහන්සේගේ ගුණ පිළිබඳ විමතියක් මකාලීමට ඇතම් යකැදුරන් විසින් මෙය යොදා ගත් බවයි. දේව කථාවත් යකුමත් අනුව බුදුන්වහන්සේ විසින් සාමාන්‍යයෙන් යකු දමනය කර සිල්වත් 'කළ යුත්තේ' එවැනි අරමුණුවලට මෙකල යකැදුරන් ආදීන් විසින් යොදා ගනු ලබන යන්ත්‍ර-මන්ත්‍රාදී අභිචාර ක්‍රම මගිනි. එහෙත් බුදුරජාණන්වහන්සේට අග්‍ර-යකැදුරු පදවියත් දීම නොවූ විරූ අකැප ක්‍රියාවකි. උන්වහන්සේ මහාකරුණා මූර්තියකි: උන්වහන්සේ ලෞකික සාරධර්ම නොව ලෝකෝත්තර සුවය නියෝජනය කරන සේක යනු සාමාන්‍ය සිංහල විශ්වාස යයි. බුදුරජාණන්වහන්සේගේ ගුණ පිළිබඳ විශ්වාසයේ මෙම ගැටුම 11 වන හා 111 වන පාඨවලින් දැක්වෙන 'සම්ප්‍රදාය' මගින් විසඳෙන්නේ අග්‍ර-යකැදුරුකම පෙර යුගයක වැඩ විසූ දීපංකර බුදුන්ට අරෝපණය කර වත්මන් කල්පයෙහි ගෞතම බුදුන්ගේ ගුණ සමුදාය රැකීමෙනි. 1 වන පාඨයෙහි මෙම කරුණ සැලකිල්ලට නොගැනීමෙන් ගෞතම බුදුන්වහන්සේට අයෝග්‍ය නොහොබිනා ක්‍රියාකලාපයක් ආරෝපණය කර තිබේ. එසේ වුවත්, එහි ද ඒ සමාන විභේදනයක් ද දක්වා ඇත. මේ පාඨය අනුව කෝල සන්නි සිය පළමු උපතේ දී ම විසාලා මහනුවර විනාශ කිරීමේ වරම බුදුන්ගෙන් ලබාගත් බව කියැවේ. මෙය වුවත්, බුදුන්වහන්සේට ඉඳුරා අයෝග්‍ය කාර්යයකි. ඒ නිසා එම සිද්ධිය ජනප්‍රවාදය අනුව මීටත් වඩා ආදි යුගයක වැඩ විසූයයි ජනප්‍රවාදයෙහි එන පදුමුත්තර නම් බුදුවරයකුට අරෝපණය කර තිබේ.

සටහන

1. මෙම ලිපියට අදාළ බිහි වැඩ සඳහා ද අවශ්‍ය විවේකය ලබා ගැනීම පිණිස ද පිහිට වූ පර්යේෂණ ප්‍රදානයක් දීම ගැන මම මනෝ චිකිත්සක පර්යේෂණ පදනම් අරමුදලට කෘතඥතාව පළකරමි. මෙම ලිපියේ කෙටුම්පත කියවා බලා මහරු විවරණයක් දුන් එඩ්වර්ඩ් බී. හාපර්ටන් නන් අයුරින් සහාය වූ සරත් අමුණුගම හා එච්.එල්. සෙනෙවිරත්න යන දෙදෙනාටත් මා ස්තුති වන්ත වෙමි. මා බිහිවැඩ කළේ, දකුණු ශ්‍රී ලංකාවෙහි හිනිදූම්පත්තුවෙහිය. එසේ වුවද, මෙම ශාන්ත කර්මය ම දකුණු හා බස්නාහිර ශ්‍රී ලංකාවේ වෙනත් ප්‍රදේශවල ද කරුණු දැක ඇත්තෙමි.

2. සන්නි යකු හා රීරි (ලේ) යකු අතර ද මෙබඳුම වෙනසක් පෙන්වා දෙති. පළමුවැන්නා, රාජ්‍ය උපතින් යුක්තය, කයේ <u>දකුණු</u> පැත්තේ ලෙඩ රෝග ඇති කරයි. දෙවැන්නා, කයේ වම් පැත්තේ ලෙඩ රෝග ඇති කරයි.

3. පසේ බුදුඃ තමන් බුදුබව ලැබූ අනුන්ට දහම් නොදෙසන, අනුන් සසරින් එතෙර කරනට අසමත් බුදුවරයෝය.

4. කෝල සන්නි යකු දෙන ආහාර අතර පිරිසිදුත් අපිරිසිදුත් ආහාර වර්ග ඇත්තේ ඔහු කුමාරයකු ද ඒ සමග ම යකෙකු ද වන බව දැක්වීමටය.

5. සන්නි පිළිබඳ දකුණු ඉන්දීය උද්දිෂ්ටයන් ගැන තොරතුරු සැපයීමෙන් මට සහාය වූ කේරළ විශ්වවිද්‍යාලයේ වාග් විද්‍යා අංශයේ මහාචාර්යය වී.අයි. සුබ්‍රමානියම් පිල්ලේට හා ශ්‍රී.පී. රාමචන්ද්‍රන් පිල්ලේ ට මා ණය ගැතිය.

6. මේවා නම් :-

1. සන්දික සන්නි	2. අන්ඨක සන්නි
3. රුග්දහ සන්නි	4. පිඨ විභ්‍රම සන්නි
5. සීඨංග සන්නි	6. ඨන්ද්‍රික සන්නි

7. කන්තකුබ්ජක සන්නි
8. කර්ණක සන්නි
9. භුග්න නේත්‍රක සන්නි
10. රක්ඨෂ්ඨිවක සන්නි
11. ප්‍රලාප සන්නි
12. ජිහ්වක සන්නි
13. අභින්න්‍යාස සන්නි
14. සන්ඨඨං
15. සන්ඨඨම්
16. අනෙ‍ාදූ
17. ඊර්ඊයකම්
18. ජඵුර් ධකම්

7. අ. උන්මාද දහ-අට වර්ගය

1. උත්තම
2. රෝගිනී
3. ආත්මවේෂී
4. පිශාචික
5. ව්‍යාජ
6. ගාන්ධර්ව
7. කෞමාර
8. බ්‍රහ්ම
9. බෝධික
10. ජංචල
11. සුනි
12. බ්‍රහ්මරක්සුස්
13. මහති
14. රක්‍ෂසම්
15. වාතෝන්මාදම්
16. පිත්තෝන්මාදම්
17. හපෝන්මාදම්
18. සන්නිපාඨම්

(ආ) අපස්මාර දහ-අට වර්ගය:

1. දේහි
2. කාලි
3. ජමුන්දි භෛරවී
4. සරස්‍යමෝහිනී
5. ප්‍රුතලභද්‍රකාලී
6. බ්‍රාහ්මී
7. රත්‍යුහයම්කාරී
8. රත්‍ර්ධ පංචම්
9. යමනී මූර්ති
10. කෝතුම්කලි
11. බ්‍රහ්මවාහිනීදේවී
12. ජම්නි
13. කරුමූර්ජි
14. දුර්ස
15. භෛරවී
16. කෞමරි
17. හශුරිෂ්වරී
18. හම්නී දුර්ස

8. කපාල කුඩුව හා කපාල සන්නිය අරබයා ද මෙබඳු ම පරිණාමනයක් දිය හැකිය. කපාල කුඩුව වූ කලී සන්නි යකුන්ට පිදේනි තබන කැරකෙන තට්ටුවය. වර්ස්ගේ වාර්තාවෙහි එයට නිකම්'ම සන්නි කුඩුව' කියා තිබේ. මට තොරතුරු සැපයූ කිසිවෙකුට කපාල කුඩුව

යන්න සතුට එලවල පරිදි තෝරා දීමට බැරිවිය. දිය හැකි පහසු අර්ථය නම් සංස්කෘතයෙහි 'කපාල'යනු හිස් කබල බව කීමය. මැදියම් රැයෙහි මහසෝනා වෙනුවෙන් සොහොන් බිමෙහි කෙරෙන යකුමද නිවකුල තීන්දුව නැමැති යකුමක ද මිනිස් හිස් කබලක ආහාර පිස යකුන්ට දෙනු මම දිටිමි. ඒ නිසා කපාල කුඩුව යනු මුල දී සන්නි යකුන්ට ආහාර පූජා තැබූ කබල වී තිබී පසුව වටකුරු කැරකෙන පිදේනි තට්ටුවකට පෙරළිණැයි සිතිය හැකිය.

වර්ස් ද කලාප සන්නි සඳහන් කරයි. ඔහු මේ යකු 'මිනිසුන් අතරෙහි උමතු බව පතුරුවන සන්නි' ලෙස විස්තර කරයි (1956: 44) මෙය පහදා දිය හැකි දෙවිධියක් ම සිතට නැගේ.

1. කපාල සන්නි කපාල කුඩුව අරක් ගත් යකු විය හැකිය.

2. විකල්පව, කපාල යනු ශීර්ෂ කපාල (සිංහල 'කබල') බැවින් අර්ථ ව්‍යාපෘතියෙන් 'ශීර්ෂ' වී, කපාල සන්නි 'හිසෙයි සන්නි' යනුවෙන් අරුත් ලැබිය හැකිය. උන්මාදයට සිංහලයෙන් 'ඔලුව අවුල් වෙලා' යයි බොහෝ විට යෙදේ. එහෙත්, මා මේ අර්ථකථනයට එතරම් ම සතුටු නැත. මෙහි දී ගැමි වෛධික වහරේ එන 'සිරස' යන පදය හිස සඳහා යොදන්නට තිබිණි. ඇත්තෙන් ම දෙමළ සන්නි ලැයිස්තුවෙහි 'විරසු වන්නි' (සිරසේ සන්නි) යන පදය තිබේ. එය සිංහලයෙහි 'කපාල සන්නි' යනුවෙන් නොව 'සිරස සන්නි' වශයෙන් ගත යුතුය.

9. මනෝ විග්‍රහ න්‍යාය අනුව අධිකාරියට අප දක්වන ආකල්පය දෙමාපියන්ට, විශේෂයෙන් පියාට, දැක්වෙන විශේෂී ආකල්පය පදනම් කර ගනී. සිංහල සමාජ ව්‍යුහයෙහි පියා හා සබඳතාව 'මුහුණට මුහුණ නොදීම තරම් ගෞරව සම්ප්‍රයුක්ත ගතියකි' (ලීච් 1960: 126). තවද, අධිස්වාභාවික භූයන්ට දැක්වෙන ආකල්ප (උප විඥානය තුළ) පියාට දැක්වෙන ආකල්ප නිරූපණය කරන්නේ නම්, මෙම යකුම්වල එක් ප්‍රධාන පෞද්ගලික කාර්යයක් නම් පවුලේ අන්තර් සබඳතා අවස්ථාව තුළ පියා කෙරෙහි උභයවේගී හැඟීම් විමෝචනය වීමය.

වෛදික පිළිවෙත හා සමාජය

එච්.එල්. සෙනෙවිරත්න

පරිවර්තනය:
එච්.ඩී.ජේ ගුණවර්ධන

අප විසින් කලින් සාකච්ඡා කරන ලද වෛදික පිළිවෙත් හා උඩරට සමය අතර සබඳතාව පිළිබඳ යම් යම් අර්ථ නිරූපණ ප්‍රකාශය ගැළපීමට මෙම පරිච්ඡේදයේ දී තැත් කෙරේ. ආගමික ගොඩනැගිලිවල පිහිටීම ද ඒවායේ "ශුද්ධ කොටස්" ආගමිකව වෙන් කර තිබෙන සැටි ද යම් යම් වෛදික අදහස් ලසුව ප්‍රකාශ කරන හෙයින් ඒ ගැන පළමුවෙන් විමසා බලමු. තායිලන්තය පිළිබඳව තම්බයියා දුටු පරිදි ස්ථාන හා දිශා "සමාජීය අගයයන්ගෙන් පිරිපුන් වී" ඇත (1970: 21).

පූජනීය ගොඩනැගිලි සංකීර්ණයෙහි සියලුම නිර්මාණයන්ගෙන් නැගෙනහිරින් ම තිබුණේ දළදා මැදුරය. මෙය බුදුරජාණන්වහන්සේට උඩරට දේව ගණයෙහිලා පිදුණු "ප්‍රමුඛස්ථානය" හා මැනවින් ගැලපිණි. ඒ සියලු දිශාවන්ගේ නැගෙනහිර වඩාත් ම ඉෂ්ටාර්ථදායක හෙයිනි. මෙයට ඉඳුරු දිග හෙවත් "ඉන්ද්‍රගේ දිශාව" යන නම දී තිබිණි. දෙවියන්ට අධිපති වූයේ ඉන්ද්‍රය. ගොඩනැගිලිවල ප්‍රමාණය ද එම අදහස ම දිනි. දළදා මැදුර තේජාන්විත ගොඩනැගිල්ලක් වූ අතර දේවාල සාපේක්ෂව කුඩා විය. දළදා මැදුරට උතුරින් රජවාසල පිහිටියේය. මෙය උචිත දිශාවක් වූයේ, අප දන්නා ලෙසින් රජතුමා මතු බුදුවීම පතන බෝධි සත්වයකු වූ හෙයිනි. රජතුමා දෙවියෙක් යයි ද පිළිගෙන තිබුණු බව අප දුටිමු. මේ හැර එතුමා පරමාදර්ශී රජු හා විශ්ව පාලකයකු වූ චක්‍රවර්ති රජුගේ ප්‍රතිමූර්තියක් ද වූයේය. චක්‍රවර්ති රජකු සිය විජයග්‍රාහී ආධිපත්‍යය ආරම්භ කරමින් සිය අද්භූත ජයග්‍රාහී චක්‍රය ප්‍රවර්තනය කිරීම අරඹන්නේ ද උතුරු

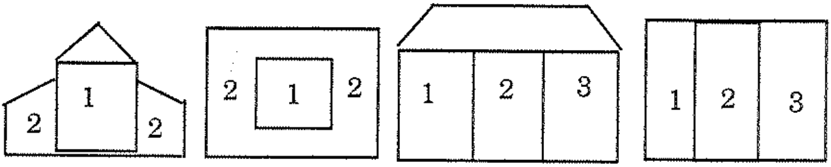
දිශාභාගවය. එමෙන් ම, රජතුමා දළදා වහන්සේ ආරක්ෂකයා විය යුතුය යන අදහස අනුව ද මෙම ස්ථානගත කිරීම ගැලපුණි. පූජනීය ගොඩනැගිලිවලින් දළදා මැදුරත් රජවාසලත් පමණක් එකිනෙක් භෞමික ව සම්බන්ධ වී තිබිණි. දළදා වහන්සේගේ අයිතිය සලකුණු කිරීම පිණිස එම මැදුර රජවාසය හා භෞමික ව සම්බන්ධ වී තිබීම තරම් උචිත අන් ලකුණක් නොවීය. ඩේවි දළදා මැදුර "රජතුමාගේ ගෘහීය විහාරය" යනුවෙන් හැඳින්වීය (1921: 366). දළදා මැදුරෙන් පැළඳිග සතර දේවාල පිහිටා තිබිණි. මෙය පහත් තත්ත්වයක් ඇඟවීය. දේවගණයේ මෙම දෙවිවරුන් සතර දෙනා බුදුරජාණන්වහන්සේට පහළින් තරාතිරමක සිටි බව සැලකුවිට මෙහි යුක්තිය වැටහේ. එසේ වුවත්, මිනිස්සුන්ට වඩා දෙවියන් ශ්‍රේෂ්ඨ බවත්, පූජනීය බවත් දැක්වීම පිණිස නාගරිකයන්ගේ වාසස්ථාන දේවාලවලට බටහිර දෙසින් පිහිටුවන ලදි. බලාපොරොත්තු විය හැකි ලෙසින් ම දළදා මැදුරින් නැගෙනහිරට මනුෂ්‍ය වාසස්ථාන නොතිබිණි. මෙය "තහනම්" කරන ලද කැලයක් විය. උඩවත්ත කැලේ නමින් හැඳින්ව එහි දර කැඩීම ද තහනම්ව තිබිණි. උතුරින් රජවාසලින් මඳක් ඔබ්බෙහි අස්ගිරි උපෝසථාරාමය ද දකුණින් මල්වත්ත උපෝසථාරාමය ද පිහිටියේය. එබැවින් මෙම උපෝසථාරාම දෙක දළදා මැදුර දෙපසින් පිහිටියේය. දළදා වහන්සේ පිළිබඳ රජතුමාගේ හා උභය උපෝසථාරාමාධිපතිවාසී නායක ස්වාමීන්වහන්සේගේ හවුල් භාරකාරත්වය සමග මෙය ද මැනවින් ගැලපිණි. වමට ආබද්ධව පැවති දකුණු මංගල දිශාවක් වූ හෙයින් අස්ගිරි උපෝසථාරාමය දකුණින් ද මල්වත්ත උපෝසථාරාමය වමින් ද පිහිටුවන ලදී. දකුණු පස භාරකාරත්වය අස්ගිරියට පවරන ලද්දේ වනවාසී වූ එහි භික්ෂූන් තපෝගුණ අඩු, ගිහි ආශ්‍රය වැඩි ග්‍රාමවාසී මල්වත්තේ භික්ෂූන්ට වඩා පූජනීය හා ඉෂ්ට යයි සලකනු ලැබූ හෙයිනි.

බොහෝ ලේඛකයෝ (ලීච් 1962: 95, යාල්මන් 1964: 117, ඔබේසේකර 1963: 142- 3, ඒම්ස් 1964: 35) සිංහල බෞද්ධයන් විසින් බුදුරජාණන්වහන්සේ තථ්‍ය ව (හා උන්වහන්සේ දෙසූ ලෙසින්ම) සාමාන්‍ය මනුෂ්‍යයකු ලෙසම නොව "බලය හා දේවාධිකාරිය රැඳී නිධියක්" බඳු දේවාතිදේව පුද්ගලයකු ලෙස කල්පනා කළහ යි පෙන්වා දී තිබේ (ඔබේසේකර 1963: 142). මෙම මූලික උභයාර්ථය සිංහල බෞද්ධයන් විසින් බුදුරජාණන්වහන්සේ

නිරූපණය කරන අයුරෙහි යළි දක්නට ලැබේ. දළදා වහන්සේ උදෙසා රජය විසින් පැවැත්වෙන මංගලෝත්සවයෙහි අවධාරණය වූයේ බුදුරජාණන්වහන්සේගේ "මනුෂ්‍යත්වය" නොව "දේවත්වය" ම බව අපි දිටිමු. දළදා මැදුරේ නිර්මාණය මේ අනුව වටහා ගත යුතු වේ. බුදුරජාණන්වහන්ගේ සංකේතයට නිවාස වූ මෙය ඇත්තෙන් ම, විහාරයක් විය යුතු වුවත් එය ඉඳුරා එසේ නොවන බව අපි දිටිමු. අනෙක් අතට, එය දේව නිවාසයක් දේවාලයක් හා බෙහෙවින් සමානය. මෙම කියමන පහදා දීම පිණිස ගොඩනැගිලි නිර්මාණ දෙකක් පිළිබඳ අවධානයට ලක් කළ යුතුය.

වඩා සල නිර්මාණය වූ විහාරය මූලිකව ම විවෘත බරාඳයකින් වට වූ චතුරශ්‍රාකාර පිළිම ගෙයකින් යුක්තය. වහළයට පළ දෙකක් ඇත. පිටතට සිටි පළය බරාඳයේ වහළය විය (කුමාරස්වාමි 1908: 118). නොක්ස්ගේ ශුර බැල්මට "බුදුන්ගේ (විහාර) පරෙවි කුඩු හැඩයෙන් හතරැස් ව සැදූ" ලෙස පෙණිනි (1961: 116).

විහාරය දේවාලය



1. පිළිමගේ

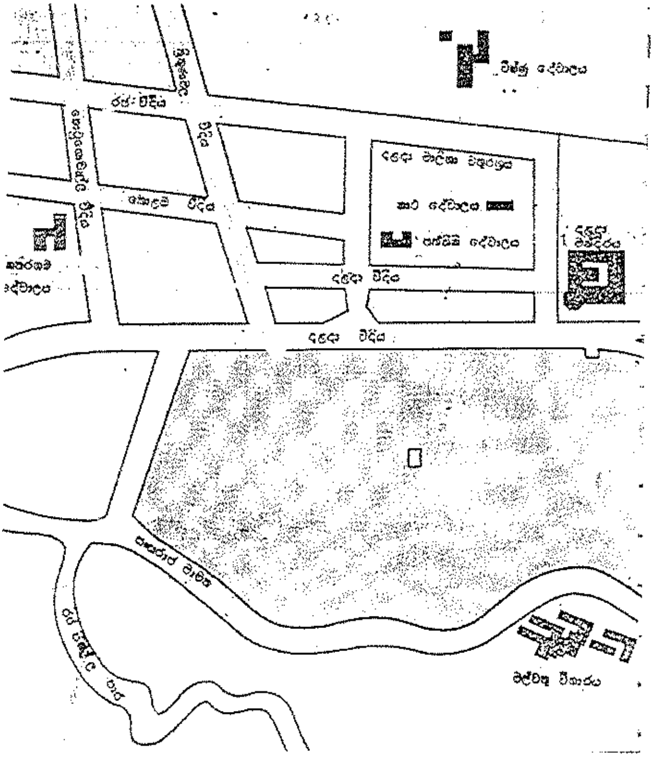
2. විවෘත බරාඳය

1. දිග්ගේ

2. ඉදිරිගැබ

3. ගර්භගෘහය

චිත්‍රය: 6 විහාරය හා දේවාලය



6 සිතියම :[x] මහනුවර පූජනීය ගොඩනැගිලි සංකීර්ණය. සිතියෙමහි නොදැක්වෙන, අස්ගිරි විහාරය. සිතියමේ උඩ වම් කොනේ දැක්වෙන ගොඩනැගිලිවලින් වයඹ ප්‍රදේශය දෙසට ගොඩනැගිලි තුනකින් පමණ වෙන් වී ඇත.

දේවාලය වූ කලී එකට ඇඳි එක පෙළට සිටි කාමර (කුටි) පේළියකි. පළමු කුටිය හෙවත් දිග්ගේ තරමක් විශාල චතුරශ්‍රාකාර කොටසකි. ඊළඟට තවත් කුටියකි. මෙය දේව රූපත් දේවාභරණත් තබා ඇති තුන්වැනි හෙවත් ඇතුළතම කයට පෙර තිබේ. මෙම ගර්භය "මාලිගාව" නමින් දෙනු ලැබේ (කුමාරස්වාමි පෙස. 120). දේවාල ගොඩනැගිලි සංකීර්ණයෙහි ගබඩා ගෙයක් ද මුළුතැන් ගෙයක් ද රිට්ටා ගෙයක් ද තිබේ. රිට්ටාගේ හෙවත් "දිශා ගේ" භාවිත වන්නේ දේවාල පෙරහැර ගමන් කරන විට අතරමඟ දී දේවාභරණ පොරොත්තු කර තැබීම සඳහාය. මේ වෙනුවෙන් දේවාලය අවට සියලු ඉඩ කඩ සපයන ලදී. දේවාලයක ගබඩා ගෙයක

තැබෙන වෙනත් භාණ්ඩ නම් මුරාවුධ, සේසත්, බෙර, හොරණෑ, හක්ගෙඩි හා රන්හිලියයි.

මෙම ගෘහ නිර්මාණ දෙවර්ගය අතර කැපීපෙනෙන වෙනසක් වන්නේ, විහාරය සාපේක්ෂ ව "විවෘත" තැනක් දේවාලය සාපේක්ෂ ව " සංවෘත" තැනක්ද වීමයි. විහාරයක පූජනීය කොටස තුළට අවට බරාඳයේ සිට දොරටු කිහිපයකින් ම සාමාන්‍යයෙන් පිවිසිය හැකි වුවත්, දේවාලයට ඇත්තේ එක් දොරටුවකි. එයින් පිවිසිය හැක්කේ විවෘත පෙදෙසට නොව යාබද කුටිය හෙවත් ඉදිරිගැබටය. දේවාලයට යන වන්දනාකරුවා පළමුව දිග්ගෙයට ඇතුළු වෙයි. "දිග්ගේ " යන අදහස ම අප තර්කයට ආධාරකයකි. ගෙයි දිග අවධාරණය වේ. දෙවියන් හා මිනිස් වෙන්කරන දුර වෙසෙසින් මතුකරනු ලබයි. ඊළඟට ඇත්තේ ඉදිරි ගැබයි. මෙම කුටියේ එහා කොණට යන තෙක් වන්දනාකරුවා දෙවිමැදුරට සම්පස්ථ වන්නේ නැත. මෙතැනදී ඉඩ-කඩ හැසුරුම ප්‍රකට තහංචිවලට පෙරළේ. දෙවිමැදුර තුළට පිවිසිය හැක්කේ කපුරාලට පමණි. ඔහු ද එසේ පිවිසීමට පෙර තමන් වෛදික පවිත්‍රතාවෙන් යුක්ත දැයි නිශ්චය කර ගනී. එමෙන් ම බැතිමතාට දේවරූප දැක ගැනීමට අවකාශ නොලැබේ. ඩුර්කයිම් කී ලෙසින් "කෙනෙකු යමක් ගැන හුදෙක් සැලකිමෙන් ම ඒ හා සමග සබඳ වන්නේය" යි පිළිගැනෙන හෙයිනි (1915: 304). තිරවලින් ආවරණය වූ දේවරූප සියල්ලම මිනිස් නෙතට හසු නොවේ. මෙම සියල්ල වන්දනාකරුවකු ඉදිරිපිට කිසි සංකේතාත්මක අවහිරයක් නොතැබෙන විහාරයේ තත්ත්වය හා ප්‍රතිපක්ෂය.

දළදා මන්දිරය ද විහාරයට වඩා දේවාලයකට හුරු වන හැටි දැන ගැනීම පිණිස එහි ගෘහ නිර්මාණ ලක්ෂණ පිරික්සමු. මෙම මන්දිරයේ පහත මාලයෙහි දිග්ගෙයක් ද "මහා අරමුදලක්" ද ඇත. උඩරට රාජ්‍ය කාලයෙහි වන්දනාකරුවෝ මේ හරහා ගොස් උඩ මාලයට පිවිස එහි කාමරයක වැඩ වසන දළදා සමිඳුන් වඳිති. අන් බොහෝ විහාරවල මෙන් නොව, දළදා මාලිගයෙහි මංගල තෝමර, සේසත්, පසඟතුරු භාණ්ඩ හා රන්හිලිගෙයක් වැනි භාණ්ඩ සමූහයක් විශේෂයෙන් මහා අරමුදලෙහි තැන්පත් කර තිබේ. උඩ මාලයෙහි හඳුන් කුඩම නමින් දන්නා විශාල කාමරය පහත මාලයේ දිග්ගෙහි තැන ගනී. ඊළඟ කාමරය හෙවත් අභ්‍යභ්‍යන්තර මැදුර "වැඩ සිටින මාලිගාව" නම් වේ. මෙතැන ද දේවාලයකට සදෘශභාවය මැනවින් පෙනේ. දේවාලයක ඇතුළත මැදුරට

ද "මාලිගාව" කියන හෙයිනි. එසේම දේවාලයෙහි මෙන්ම, මෙහි ද, තේවා භාර භික්ෂූන් සහ එකම ගිහි කැපකරු හැර අන් කිසිවකුට සාමාන්‍යයෙන් ඇතුළත මාලිගාවට යාමට අවසර නොලැබේ. එබැවින්, දේවාලයකට සරිව ද විහාරයකට නොසරිව ද, දළදා ස්වාමීන් හා බැතිමතුන් අතර දුරක් පවත්වනු ලැබේ. තවද, දේවාලයක මෙන් මැදුරෙහි ද මුළුතැන් ගෙයක් හා රිට්ටා ගෙයක් ද තිබේ. එසේ වුවත්, දෙවැන්න අදිසිය. එය ගෘහ නිර්මාණයෙහි අඩංගු නොවේ. එහෙත්, දළදා භේරිවාදකයින් මැදුරේ මැද කොටස පැදකුණු කරන විට, දේවාලයකදී මෙන් නිසි තැන නතර වී සිටි දිසාවට පරප්පට්ටුවක් ගැසීමෙන් ඒ ඒ තැන්වල රිට්ටා ගෙයක් ඇති සෙයක් දක්වති. චූලවංශයෙහි ඇතැම් තැන්වල දළදා මන්දිරය " දෙව්ලොවින් බට දෙව් විමනක්" (11-138, 182-4) ලෙස වර්ණනා කරන බව මෙහි ලා වැදගති. දළදා මැදුරේ තේවාව ද මහා හින්දු දෙවිවරුන් උදෙසා කෙරෙන දේවපූජාවලට දළ වශයෙන් සමාන ලක්‍ෂණවලින් යුක්ත බව ද අපි කලින් දුටිමු.

දැන් දළදා මැදුරේ තරාතිරම් පද්ධතිය ගැන විමසමු. භික්ෂූන්වහන්සේ පූජනීය පුද්ගලයෙකි. පරමාදර්ශීයව උන්වහන්සේ කඳු මුදුනක් වැනි ගමින් භෞමිකව වෙන් වූ භූමි පෙදෙසක තැනූ ශුද්ධස්ථානයක් වන පන්සලෙහි වෙසෙන බව අපි දුටිමු. යැපීම සඳහා පමණක් දවසකට එක් වේලක් අනුභව කරන උන්වහන්සේ, නැවතත් ධූර්කයිම්ගේ උද්ධෘතයකින් කීමට, "ආහාර කෘත්‍යය අනිවාර්ය පැවැත්මට අයිතිය" යන මතය අනුමත කරන සේක්ය. ඇතැම් අය (ලීච් 1958) ලිංගිකත්වය අත්හැරීමේ සංකේතයක් ලෙස හඳුන්වන හිස මුඩු කිරීම ද කරති. ප්‍රව්‍රජිතයන්ට කැප වූ සිවුරු ද දරයි. උන්වහන්සේ ඉදිරියෙහි ගිහියන් පරමාදර්ශීය ස්ථාන හයක් අත්හැරෙන සේ එකත්පස්ව සිටිය යුතුය. උන්වහන්සේ ඉදිරියෙහි සිටීමේ දී අයෝග්‍ය ස්ථාන සය නම්, වඩා දුරින්, වඩා ළඟින්, අඩුවාතව, උසසුනක, එක එල්ලේ අභිමුඛ වහා ඉඳුරා පිටිපස යන ස්ථානය.[1] උන්වහන්සේ වෙනුවෙන් වෙනම ශුද්ධ පදමාලාවක් ව්‍යවහාර කෙරේ. අනුභවය, "වළඳනවා", ගමන, "වඩිනවා", කථාව, "වදාරනවා", ආහාරය, "දානය" හා වතුර, " පැන්" යනාදී ලෙසිනි.[2] මේ සියල්ල එකක්, එනම් උන්වහනසේට සමාජයේ උසස්තම තරාතිරම ලැබෙන බව, ඉඳුරා පෙන්වයි. දළදා මැදුරේ තේවාවේ

අතිපූජ්‍ය කර්තව්‍ය කොටස උන්වහන්සේට භාර වීම මෙම තරාතිරමට දෙස් දෙයි. මෙම තේවාව කිරීමට කිසි ගිහියෙකුට අවසර නොලැබෙනු පමණක් නොව එහි භික්ෂූන්වහන්සේට ආවතේව කරන එකම ගිහියා හැර අන් කෙනෙකුට දැකීමට පවා ඉඩ නොලැබේ. මෙම තේවාව වැසූ දොරැති ව ඉතා රහසිගතව සිදු කෙරේ. උඩරට ජනයා අතරින් වෛදිකව ඊළඟට උසස් තරාතිරම් දැරූ ජන සමූහය නම්, උසස්තම කුලය වූ ගොයිගම ජනයාය. එබැවින්, ගොයිගම කුලයේ ජනයාගේ වෛදික භූමිකාවට අයිති වූයේ සංඝයා වහන්සේගේ තේවාවට අනුරූප වූ දෙවැනි කර්තව්‍යයන්ය. වැඩසිටින මාලිගාවෙහි සංඝයාවහන්සේගේ තේවාවට සහය වන එක් ගිහියෙකු සිටින බව අපි කලින් කීවෙමු. වට්ටෝරුරාල නමැති මොහු උසස් පවිත්‍ර ගොයිගම පවුලකින් තෝරා ගනු ලැබේ. එම තේවා කටයුතු ඊළඟ තැන් හිමි වන ගෙපරාළ (ගේ රකින්නා), කත්තියනරාළ (කද තබන්නා) හා හක්ගෙඩිරාළ (සක් පිඹින්නා) ද ගොයිගම අයය. ඊළඟට එන තේවාකාරයෝ නම් වැඩසිටින මාලිගාවටත් ඉදිරිගැබටත් පැළඳිගින් පිහිටි හඳුන් කූඩමෙහි සිටින කවිකාර (ගායක) කණ්ඩායමය. මොවුහු ගොයිගමෙහි සාපේක්ෂව පහත් තරාතරමේ අයය. මොවුන්ට දළදා මන්දිරයේ උඩ මාලයෙහි තේවා කිරීමට අවසර ලැබීම ඔවුන් අනෙක් පහත් කුලවලට වඩා ඉහළ පාරිශුද්ධියකින් තරාතිරම් ලබන බවට ද ඔවුන් හඳුන් කූඩමෙහි පැළදිග පසෙහි නතර වී සිටීම ඔවුන් ගොයිම කුලය තුළම අන් අයට මඳක් පහත් තරාතිරමක් දරන බවට ද ලකුණක් වේ. අනෙක් තේවාකාරයන් පහත් කුල ජනයා නිසා ස්වකීය තේවා සඳහා උඩ මාලයට කිසිසේත් ඒම තහනම්ය. මොවුහු නම් පහත මාලයෙහි තේවාව කරන හේවිවාදකයෝ වෙති.

මෙතැනදී අපට දැකිය හැක්කේ, "පාරිශුද්ධ" පුද්ගල වර්ග උඩුමාලේ නැගෙනහිර දෙසටමව දළදා වහන්සේට සමීපස්ථව සිටුවන පරිස්සමින් සැකසුණු පිළිවෙළකි. පාරිශුද්ධිය අඩු වෙත්ම වඩ වඩා බටහිර දෙසටත් දළදා වහන්සේගෙන් දුරස්ථව ද ඉතාම අපවිත්‍ර වර්ගයා පාත මාලයේ හැකිතරම් බටහිරටත් හිඳුවීමකි. පිට කට්ටලයේ උසස්තමයා දියවඩන නිලමේය. මෙම තරාතිරම උසස්තම රදල වංශයෙන් පිට කෙනෙකුට කිසිදා හිමි නොවේ. ඔහුගේ පාලන සහායක මොහොට්ටාලත් මංගල්‍ය

කටයුතු සමායෝජනය භාර සහායක කාරියකරවන රාලත් ගොයිගමය. විවිධ සේවාකරුවන් තෝරා පත් කිරීමෙහිද මන්දිරයෙහි ඉඩ-කඩ වෙන් කිරීමෙහිද සමාජයේ කුල පරමාධ්‍යාශ ඉඳුරා ප්‍රකට වන්නාකි.

මහනුවර සිදු කෙරෙන වෛදික කටයුතු, ග්ලක්මන්ගේ භාවිතයක් අනුව "සාධ්‍යකය" (1962: 23). ඒවා "යම්කිසි සමූහයක නිෂ්පාදනතාව හෝ ශක්තිය, වැඩි කරන හා එම සමූහයෙහි ලෞකික ශුභ සිද්ධිය පවිත්‍ර කරන හෝ ආරක්ෂා කරන හෝ අන් අයුරින් වර්ධනය කරන" හෙයිනි. " සමූහයේ සාමාජිකයින් තම-තමන්ට හිමි ලෞකික භූමිකාව අනුව නියමිත කාර්යය ඉටුකිරීම" ද සාධ්‍යක වෛදික මංගල්‍යවල අංගයකි. දළදා මාලිගාවේ තේවාවන්හි විවිධ භූමිකා පැවරුණේ කුල නිශ්චිත ගිහි භූමිකා අනුව බව අපි ඉහත පිටුවල දුටිමු. ප්‍රධාන මංගල්‍යයෙහි අධ්‍යාශය දවසට තෙවරක් දළදා මැදුරේ දී සිදුවන තේවාවෙන් පසු ගැයෙන හා පාඨකයා පෙර අසා හොඳින් දන්නා මෙමා ගාථාවෙන් පිඩු කෙරේ.

දේවෝ වස්සතු කාලෙන - සස්ස සම්පත්ති හේතු ච
පීතෝ භවතු ලෝකෝ ච - රාජා භවතු ධම්මිකො

ආකාසට්ඨා ච භුම්මට්ඨා දේවානාගා මහිද්ධිකා
පුඤ්ඤං තං අනුමෝදිත්වා චිරං රක්ඛන්තු සාසනං.

(නිසි කල වැසි වසීවා - කෙත්වතු ද සාරවේවා
රජු ලොවෙයි පිය වේවා - දැහැමින් ලොව රැක දේවා

අහසෙහි පොළොවෙහි සිටින මහ බල ඇති දෙවි හා නා
මේ දෙන පින් සැම ගන්නා සැමදා රැක දෙන් පිවිතුරු සසුනා)

මෙම නියත සෘජු ප්‍රකාශයට විවරණ අනවශ්‍යය. මෙහි ලා අපේක්ෂා කෙරෙන්නේ දේව මංගල්‍යාධිය සිද්ධ කිරීමෙන් දෙවිවරුන්ට අනුමෝදන් කෙරෙන පිනට ප්‍රත්‍යුපකාර වශයෙන් ලැබෙන දේවෝපකාර හා දේවාරක්ෂාවෙන් රටෙහි ස්වාභාවික පටිපාටිය මැනවින් ක්‍රියාත්මක වීමෙන් ශාන්ත ක්ෂේම තත්ත්වයක් පැවතීමකි. මෙම "ක්ෂේම තත්ත්වයට" කෙත් වත් සරු කරමින් නිසි කලට වැටෙන වැස්ස නමැති ස්වාභාවික සාධකය ද රජුගේ ධාර්මිෂ්ඨ රාජ්‍යය නමැති ශුභ සාධකය ද යන දෙක ම

අවශ්‍යය. බැලුවනම විශද සේ පෙනෙන මෙම කරුණු දෙක සංස්කෘතික ශාඛා ප්‍රශාඛා මගින් ඇත්තෙන් ම සම්බන්ධ වූ හැටි, එනම් අවසානයේ දී රජතුමාගේ ධාර්මිෂ්ඨත්වය සමාජයේ ක්ෂේම තත්ත්වයට ඉවහල් වූයේ කෙසේ ද යන්න, විමසා බලමු. එසේ ම, දේවානුග්‍රාහී ක්ෂේම තත්ත්වය එහි පුළුල් පොදු ගතියෙන් මුදවා නියත කරුණුවලට පෙරළන ලද්දේ, එනම්, යම් නිශ්චිත වෛදික මංගල්‍ය මගින් කලට වැසි වැටීමත් කෙත් වත් සරුසාර වීමත් ඉටුකරන ලද්දේ, කෙසේදැයි ද විමසීම වටී.

සමාජයේ ක්ෂේමය - රජුගේ ධාර්මිෂ්ඨභාවය

එක වරම මනුෂ්‍ය හා දේව ගති ඇති රජුගේ පැවැත්ම රටට සමස්තයක් වශයෙන් රටේ ශුභ සිද්ධියටත් සාන්තත්‍යයටත් අවශ්‍යයයි සලකන ලදී. කවර සමාජයක හෝ සාන්තත්‍යයට රජකු මගින් හෝ අන් මඟකින් හෝ සමාජයේ අභිප්‍රාය ක්‍රියාවේ යෙදවීම අවශ්‍ය බව අනුභාවිකව සත්‍ය බව පිළිගත යුතුය. එහෙත්, රජකුගේ ආවශ්‍යකත්වය සිංහල සංකල්පවේදයේ පිළිගැනුණේ මෙම අරුතෙන් නොවේ. රජෙකුගේ ආවශ්‍යකත්වය අවධාරණය කළ රටක් පාලනය කිරීම රජකුගේ යුතුකමකැයි අදහන ගුඪ හැඟීමක් විය.

පුරාණ ලංකාවේ රාජාභිෂේකයේදී රජුට දෙන ලද අවවාදය මෙහිලා ඍජුය, නිශ්චිතය, රජතුමාගේ අභිෂේකය කරන පුරෝහිතයාගේ ප්‍රකාශය මෙසේ විය. "දේවයන්වහන්ස, මේ දේශයේ ජනයාගේ ආරක්ෂාව පතා ඔබ ඔවුන් වෙනුවෙන් රජ කරති. ඔබ ද ධාර්මිෂ්ඨව දශරාජ ධර්මයෙන් මේ දේශය පාලනය කරත්වා. නොඑසේ නම්, ඔබගේ හිස සත් කඩකින් පැළෙත්වා!" (මහාවංස ටීකා, ගෛගර් 1960: 117). සාහස්සමල්ල (1200-2) රජුගේ සෙල්ලිපියක් අනුව රජකු රාජ්‍යය නියමුවකු නැති නැවක් මෙනි (එපිග්‍රැපියා සීලැනිකා 11: 227).

රජතුමකුගේ අවශ්‍යතාව මෙලෙසින් අවධාරණය වීම අවබෝධ කර ගත යුත්තේ කුලභේද රාමුවක් තුළය (හෝකාර්ට් 1936). සිංහල සාක්ෂය උපයෝගී කර ගනිමින් කුල විශේෂඥයා වෛදික විශේෂඥයෙක් යයි පෙන්වා දෙයි: යමෙකු සිය කුලයට නියමිත සේවාව කළ විට, ඔහු ඇත්තෙන්ම, පූජකයකු ලෙස ක්‍රියා කරන්නෙකි.

යමෙකුට කුලයෙන් නියමිත සේවාවක් වෙන කෙනකු විසින් කිරීමට කිසිදු බාධාවක් නැත. එහෙත් වෛදික අරුතින් නම් නියමිත කුලයේ කෙනකුම එය කළ යුතුය. හොකාර්ට් (1936) හා පීරිස් (1956) යන දෙදෙනාම ආචාර්යවරයෙකුගේ කාර්යය ගැන නොක්ස්ගේ විස්තරය සඳහන් කරති. ආචාරියා වෙතට එන ගැමියා තෙමේම ආයුධ ටික සාදා ගනී. ආචාරියා "කුඩා මිටියක්" අතින් ගෙන මඳක් තට්ටු කිරීමේ වැඩය නිම කිරීමට සුළු උදව්වක් දෙයි. මෙය භෞතික අරුතින් නිමැවුණු උපකරණයක් වෛදික අරුතින් නිම කරන්නාක් සමානය. ආයුධ තැනීමට අවශ්‍ය තාක්ෂණය කාහටත් පොදු දෙයක් වුවත් ආයුධ තථ්‍ය ලෙස නිම කිරීමට ආචාරියකු අවශ්‍යමය.

එලෙසින්ම, රාෂ්ට්‍ර පාලනය, ධර්මිෂ්ඨ පාලනයක් ඇති කිරීම, ජනතාව සුරැකීම, සාමයත්, සෞභාග්‍යය් උදාකරලීම, රාජ්‍යයේ වෛදික කටයුතු මෙහෙයවා එයට සහභාගී වීම යන සිය කුල යුතුකම් ඇති රජකු රටට නැතිවම බැරිය. මෙම කාර්යයන් අන් කෙනෙකුට වුවත් කිරීමට බැරි නැතත්, එවා වෛදික අරුතින් පූර්ණත්වයෙන් ඉටු කළ හැකි වන්නේ රාජ්‍ය වංශිකයකුට පමණි. සිංහලයෝ ක්ෂත්‍රිය - නොවූ රජකු නොපිළිගනිති. සිංහල රාජ වංශය අවසාන වීමට ළඟා වෙත්ම සිංහලයන් සිය සිහසුන ඔවුන් ද්වේෂ කළ දෙමළුන්ට යාමට ඉඩ දී එසේ තිබීමට ඉඩ හැරියේ ගොයිගම කුලයේ උඩරට නායකයන්ගේ හිමිකම්වලට අනුබල නොදෙන අටියෙනි.[3] යම්කිසි විටක ක්ෂත්‍රිය-නොවූවකු අවි බලයෙන් සිහසුන පැහැර ගත හොත් ඔහු ක්ෂත්‍රිය තරාතිරමට හිමිකම් පවසමින් සිය බලය නීත්‍යානුකූල කර ගැනීමට තැත් කළේයැයි අපි මීට ඉහත පෙන්වා දුනිමු.

රටේ ශුභසිද්ධිය රැඳුණේ ක්ෂත්‍රිය රජකුගේ ධාර්මිෂ්ඨත්වය උඩය. නැවතත් ආනුභවිකව සලකතොත්, ධාර්මිෂ්ඨ පාලනය යන්න පුළුල් අරුතින් ගත් විට, රටක ශුභසිද්ධියෙහිලා වැදගත් සාධකයක් වන්නේය. සිංහලුන් ධාර්මිෂ්ඨ පාලනය නැතිව ම බැරියයි සලකන්නේ මෙම අරුතින්ම නොවේ. ධර්මිෂ්ඨ පාලනයේ අරුත නියත වන අතර එය දෙවිධියකින් ශුභසිද්ධිය ළඟා කරයි. ඒ

(1) රජුගේ ධර්මිෂ්ඨ පාලනයෙන් සතුටට පත්වන දෙවියන්ගේ ආශිර්වාදය ලැබීමෙන් වකුව ද

(2) ධර්මිෂ්ට රාජ්‍ය තන්ත්‍රයෙහි ඍජු අභිචාරී ප්‍රතිඵලයක් වශයෙන් ද යනුවෙනි.

ධර්මිෂ්ඨ පාලනය පිළිබඳ සිංහල සංකල්පය කෙබඳු වීද ? එය ශීර්ෂ තුනක් යටතේ පහත ද දිය හැකිය: (1) බෞද්ධ ශාසනාරක්‍ෂාව (2) යහපත් පාලනය හා (3) දළදා පූජෝත්සව නොවදරවා පැවැත්වීම යන මේවාය. මේවා තවදුරටත් සාකච්ඡා කරමු.

බුදුරජාණන්වහන්සේ අනාගතයේදී බුද්ධ ධර්මය බැබළෙන ස්ථානය ලෙස ලක්දිව දුටු සේකැයි සිංහලයෝ අදහති. මහාවංශය නම් අර්ධ - ඓතිහාසික ජාතික මහාකාව්‍යයෙහි ද එන පූරාවෘත්තයක් වූ මෙම අනාවැකිය මර්ටන් "ස්වයං සාධක අනාවැකියක්" යයි නම් කළ තත්ත්වයෙන් ශ්‍රී ලංකා ඉතිහාසයෙහි පැවතිණි. බුදුරජාණන්වහන්සේ ශ්‍රී ලංකාව බුද්ධ ධර්මය බැබළෙන රට සේ දුටු සේක් නම් ශ්‍රී ලාංකික රජුන්ගේ යුතුකම වූයේ එසේ කරලීමය. මෙම පූජනීය මෙහෙයට පුනපුනා කැප වූ රජවරුන් ගැන අපමණ සඳහන් අප ඓතිහාසික වාර්තාවල එයි.

රාජ්‍යත්වය වූ කලී පාත්‍රයත් සිවුරත් (එනම්, සංඝයාත් ධර්මයත්) ආරක්‍ෂා කරනු පිණිස නරපතියකුට පැවරෙන උසස් තත්ත්වය යයි මහින්ද iv (956 - 72) රජුගේ ජේතවන පුවරු ලිපියේ සඳහන් ව තිබේ (එපිග්‍රැපියා සීලැනිකා 1: 234, 237, 240). සිංහල නර විරුවන්ගේ ශ්‍රේෂ්ඨතමයකු වූ දුටුගැමුණු රජු (ක්‍රි.පූ. 101 - 77) මේ ආරක්‍ෂාවේ වෙසෙසින් ආක්‍රමණශීලිව ප්‍රදර්ශනය කරයි. එතුමා "සිය තෝමරයෙහි (බුදුරජාණන්වහන්සේගේ) ධාතුවක් බහා ගෙන" (මහාවංසः 170) (අබෞද්ධ) දෙමළුන්ට විරුද්ධව ඉදිරියට සේනාව මෙහෙය වූයේය. "මාගේ මේ ව්‍යායාමය තෙමේ රජ සැප පිණිස නොවේ. හුදෙක් සම්බුද්ධ ශාසනයාගේ චිරස්ථිතිය සඳහාම වන්නේය" යයි එතුමා ප්‍රකාශ කළේය (ඉ.ස. 171). මහාවංසය අනුව දුටුගැමුණු රජුගේ යෝධයන්ගේ සන්නාහරයේ වර්ණය ගිනි මෙන් රත් පැහැ වූයේ මෙම ප්‍රකාශනයේ සත්‍යයට සාක්‍ෂ්‍ය වන සේය. (ඉ.ස.) තවත් රජෙකු "ශුද්ධ වූ ඔටුන්න පැලඳියේ බුද්ධාගම සුරැකීමට" යයි වාර්තා වේ (ආරියපාල 1956: 46). ශාසනෝද්දීප්තිය පිණිස බොහෝ රජවරු "ශාසන සිද්ධි ඇති කළ බව" පුරාණ වංශ කථාවල බොහෝ විට කියා ඇත (රාහුල 1956: 67).

ධාර්මිෂ්ඨ රාජ්‍ය පාලනයේ දෙවැනි අංගය වූයේ යහපත් ආණ්ඩුව හෙවත් යම් යම් පාරම්පරික ප්‍රතිපත්ති අනුව රට පාලනය කිරීමයි. මේවා වූ කලී මූලිකවම "දානය, ශීලය, පරිත්‍යාගය, ආර්ජවය, මධ්‍යස්ථභාවය, තපෝගුණය, අක්‍රෝධය, අවිහිංසාව, ක්ෂාන්තිය හා අවිරෝධතාව යන දශරාජ ධර්මය" යයි (ආරියපාල ඉ.ස. 48). මේවා අනුව රාජ්‍යය කළ රජුන් ගැන බොහෝ ශිලා ලිපිවල ද සම්භාව්‍ය ග්‍රන්ථවල ද සඳහන් වේ. (1956 මහා මැතිවරණයේ දී ගතානුගතික සිංහල ප්‍රභූ පිරිස ඔවුන් නියම කරන දශරාජ ධර්මයෙන් රාජ්‍යය පාලනය කිරීමට එකඟ වන පක්ෂයට සහයෝගය දීමට කැමැත්ත පළ කළහ. මොවුන්ගේ දශය ඉහත දශයට වෙන් වුවත් ගණන සැලකිය යුතුය). තවද රජවරු ස්වකීය බලය, ඡන්දය (ඉච්ඡාව), ද්වේෂය, භය හා මෝහය යන අගතිවලින් තොරව පැවැත්විය යුතුය. අනෙක් අතට, ඔවුන්, දානය, ප්‍රිය වචනය, අර්ථ චර්යාව හා සමානාත්මතාව යන සතර සංග්‍රහ වස්තු පිළිපැදිය යුතුයි.

ධාර්මිෂ්ඨ රාජ්‍ය පාලනයේ තුන්වැනි අංශය වූයේ රාජ්‍යයේ ප්‍රධාන මංගල්‍යයන්, විශේෂයෙන් දළදා වහන්සේට කෙරෙන පුද සත්කාර නොපිරිහෙලා ඉටුකිරීමයි. දළදා වහන්සේට පුද සත්කාර නොපිරිහෙළා ඉටුකිරීමට නම් උන්වහන්සේ රජතුමා සමීපයෙහි එතුමාගේ භාරයෙහි පැවතීම අත්‍යවශ්‍ය විය. මෙතැන දී ධාර්මිෂ්ඨ පාලනය යන සංකල්පයත් දළදා වහන්සේගේ අනිවාර්ය භාරකාරත්වය රජතුමා සතුවීමත් අතර සම්බන්ධ ස්ථානයක් අපට පෙනේ. මේ අදහස අපට කලින් ද හමු විය.

ධාර්මිෂ්ඨ රාජ්‍යයට දේවප්‍රසාදය ලැබී රජුටත් රට වැසියාටත් වාසනාව උදා වෙයි. ශාසනාරක්ෂාව දෙවියන්ගේ ද කාර්යයක් වන හෙයින් රජතුමා එහිලා උත්සුක වීම දෙවියන්ගේ මහත් සන්තුෂ්ටියට හේතු වේ. දළදා පූජෝත්සව, උදක් ම දෙවියන්ගේ සංතුෂ්ටියට කරුණු වන අතර, එම පුද පූජාවලින් ලැබෙන පින් දෙවිවරුන්ටද අනුමෝදන් වන නිසා මෙය විශේෂ ප්‍රීතියක් ඇති කරයි.

රජුගේ ධාර්මිෂ්ඨ පාලනය රට වැසියන්ගේ ශුභසිද්ධියට ඉවහල් වූ දෙවැනි විධිය හුදෙක් ස්වයංක්‍රිය විය. ධාර්මිෂ්ඨ පාලනය ගුප්ත අයුරින් සමෘද්ධිය ළඟා කළ බව පිළි ගැනේ. සමාජය එක්තරා ප්‍රමාණයක සාමයෙන් පැවතීමත් ස්වභාවික සංසිද්ධි සමබලැතිව පැවතීමත් ධාර්මිෂ්ඨ පාලනයේ

සලකුණකි. මීට ආනුෂංගිකව, රටේ කටයුතුවල අවුලක් වී නම් එක් පැහැදිලි හේතුවක් වන්නේ රජුගේ ධර්මිෂ්ඨභාවය හීනවීමය. එබැවින් මෙවැනි තත්ත්වයක් යටතේ තමන්ගේ ධර්මිෂ්ඨ පාලනය ගැන සෑහීමකට පත් රජකුට රට යළි යහපත් වන තෙක් සත්‍යක්‍රියා හෙවත් ස්වකීය යහපත් ගුණයත් ධර්මිෂ්ඨතාවයත් මෙනෙහි කරමින් තාපස ලීලාවෙන් නොලෙස් වී සිටීම නමැති ආධ්‍යාත්මික ක්‍රියා ශක්තිය උපයෝගී කරගත හැකිය. ශ්‍රී සංඝබෝධි (307 - 9) රජ මෙපරිද්දෙන් වරක් වැසි වැස්ස වීය.[4] වරක් රක්තාක්ෂිමාරක නමැති යකෙකු ද දමනය කෙළේය (මහාවංසය 261-2). තමා වියළන ලද වී අකල් වැස්සකින් නරක් වූ බවට ගැහැණියකගෙන් පැමිණිල්ලක් ලද එළාර රජු, ධර්මිෂ්ඨ රජකු නිසි කලටම වැසි, ලැබිය යුතු නොවේ දැයි මෙනෙහි කොට සත්‍ය ක්‍රියා බලෙන් වර්ෂාව "සතියකට වරක් රෑ මැදියමෙහි පමණක්" වැටෙන සේ සැලැස්වීය (ඉසා.ස. 144-5). ග්‍රහ තාරකාචාරය, දිවා රෑ සැපත්වීම, ඍතු පරිවර්තනය හා කාලාතික්‍රාන්තය වැනි නෛත්‍යක සංසිද්ධි නිත්‍යව සිදුවන්නේ රජුගේ ධර්මිෂ්ඨභාවය නිසාය. වරක් නුපුරුදු ලෙස රාත්‍රිකාලය දීර්ඝ වන බව දුටු රටවැසියන් රජු වෙතට ගොස් (එතුමන් අතින් සිදුවූයේ කවර වරදක් දැයි මෙනෙහි කොට, එවැන්නක් දිටි නම් ඊට සුදුසු පිළියම් කර) ඉර නංවා දෙන ලෙස ඉල්ලීමක් කළ හැටි සද්ධර්මරත්නාවලී[5] නම් ග්‍රන්ථයෙහි එන එක් කථාවකින් කියැවේ.

වෛදික මංගල්‍ය

දේවාශිර්වාදයෙන් පවතින ක්ෂේම රාජ්‍යය නමැති පුළුල් පොදු අදහසෙහි නියම සියුම් අංග පිරික්සමු. දළදා වහන්සේ, හෝ ඊටත් වඩා නියතව කිවහොත්, රාජ්‍ය මංගල්‍යවල දළදා වහන්සේ නියෝජනය වන බුදුරජාණන්වහන්සේගේ "දිව්‍යභාවය" ද දෙවිවරුන් ද රාජ්‍යයට ආශිර්වාද කිරීමට නම්, මංගල පූජාවිධි ආදියෙන් ස්වකීය වාසභවන තුළ ඇති පිළිම ආභරණ ආදිය තුළ ප්‍රාදුර්භූත වන අයුරින් පවත්වා ගත යුතු බව අපි කලින් දුටිමු. දිනපතා කෙරෙන තේවා, වැඳුම් - පිදුම්, පුදපූජා, මල්පහන්, සුවඳදුම්, ආහාර පනාදී පූජා සියල්ලෙහි සමස්ත අරමුණ මෙය බව අපි දුටිමු. දෙවියන්ගේ පාරිශුද්ධිය සහ ප්‍රබලතම බලයක් නිසා

දේවමංගල්‍යාදියෙන් එම පාරිශුද්ධිය නොකඩවා පවත්වා ගැනීම අත්‍යවශ්‍යය. එබැවින් දළදා වහන්සේගේත් දේවරූපවලත් සතිපතා නානුමුර මංගලයය ද වෙනත් දළදාවහන්සේ හෝ ඊට වඩා නියතව කිවහොත්, රාජ්‍ය වෛදිකවල දළදා වහන්සේ විසින් නියෝජනය වන බුදුරජාණන්වහන්සේගේ "දිව්‍යභාවය" ද, දෙවිවරුන් ද, රාජ්‍යයට ආශිර්වාද කිරීමට නම්, වෛදික මාර්ගයෙන් ඒවායේ වාසභවනවල ප්‍රතිමා සහ සංකේත තුළ එහි බලවේගයන් අන්තවර්ති වන ලෙසකින් පවත්වා ගෙන යා යුතු වේ. වෙනත් ව්‍යවදාන උත්සව ද පැවැත්වේ. තවද, නව වර්ෂයක් උදාවෙත්ම සතිපතා පැවැත්වෙන මංගල්‍යවලට වඩා විශාල වත් පිළිවෙතින් සරු ශුභ මුහුර්ත නැකත් ආදිය අනුව කෙරෙන වාර්ෂික මංගල්‍ය පැවැත්වීමට ද නියමිතය. මේ විශාල විචිත්‍ර උත්සවවලත් ඇත්තේ පවිත්‍රතාවත් පාරිශුද්ධියත් පවත්වා ගැනීම මෙහි ප්‍රධාන අරමුණයි. ඇල්මැරුණු වතුරට සාම්ප්‍රදායීය පවිත්‍රකාරකයක් වූ දෙහි රත් කොට දමා පවිත්‍ර කරනු ලැබේ. නිසර්ගයෙන්ම පවිත්‍ර යැයි සැලකෙන සඳුන් මිශ්‍ර කළ සඳුන් දියර ද මෙසේම භාවිතයට ගැනෙති. මන්ත්‍ර ගී ආදියෙහි කියැවෙන පරිදි කැඩපතට වතුර දැමීම සංකේතාත්මක ස්නානයකි. මෙහි කැඩපතක් භාවිත කිරීම ව්‍යවදාන අභිලාෂයට දෙස් දෙයි. දළදා වහන්සේට අත තැබීම එය කිළිටි කිරීමක් වන නිසා එය අත නොතබා "ස්නානය කරවීමේ" උපක්‍රමයක් කැඩපතින් සැලසෙන හෙයිනි. එය පූජනීයත්වයට ඉඳුරා ප්‍රතිවිරුද්ධ අවශ්‍යතාවලින් ගහණ අවස්ථාවකදී පූජනීය වස්තුවකට සමීප වීමේ උපක්‍රමයකි.

අලුත් සහල් මංගල්‍යය අප ඉහත ගාථාවෙහි දුටු එක් අරමුණක්, එනම්, සස්සසම්පත්තිය සාක්ෂාත් කර ගැනීමේ අරමුණ හා සෘජුවම සම්බන්ධ වේ. මුළු මංගල්‍යයම සරුසාර අස්වැන්නක් ලබා ගැනීම භෞතිකව ද වෛදිකව ද පාලනය කිරීමේ අදහස වටා ගෙතිණි. එබැවින් මේ උදෙසා විශේෂයෙන් වෙන් කරන ලද කුඹුරක් ද සී සෑම, ගොයම් කැපීම් ආදී කටයුතු පිළිබඳ ක්‍රමවත් සංවිධානයක් ද තිබීම පිළිගත යුතුව තිබේ.

මෙම මංගල්‍යයේ එන ඇතැම් විස්තරයක් මෙසේය. කුඹුර පිහිටියේ ගුරුදෙණියෙහිය. මෙය "කෙත" යන පදය යෙදීමෙන් හුදෙක් කුඹුර යන

අදහසට අතිරේකව සරු සාර බවත් ආධ්‍යත්වයත් ඉස්මතු කළේය. මෙම මංගල්‍යය සිදු කරන ලද්දේ දෙසැම්බර්-ජනවාරි (උඳුවප් දුරුතු) මාසයේ පුන් පොහෝදා රාත්‍රියෙහිය. සහල් පිරි "රන් කඳ" ගෙනියන නිලමක්කාරයෝ පෙරහැරින් ගුරුදෙණියට කැඳවා ගෙන යන ලදහ. ගම් දොරෙහි දී ගුරුදෙණියේ විදානේ විසින් පිළිගැනුණු ඔවුහු, ධාන්‍යාගාරය වෙත මහත් හරසරින් පත්කරන ලදහ. දළදා මාලිගයේ නිලධරයන් වන දියවඩන නිලමේ අනෙක් ගිහි නිලධරයනුත් ඇතුළු මෙම ආගන්තුක පිරිස නැටුම් - ගැයුම් වැයුම් ආදියෙන් ධාන්‍යාගාරය ඉදිරිපිට දී පිළිගැනුණහ. මෙහිදී පාරම්පරික වත් පිළිවෙතින් පසු සුදු වියන් බැඳි හා පිරුවට දමූ අසුන් ඇති ධාන්‍යාගාරය තුළට මෙම සම්භාවනීය අමුත්තන්ට ඇරයුම් ලැබිණි. නිලධර නියෝජනය සහිත දළදා මාලිගය කෙරෙහි ගුරුදෙණිය ජනයාගේ ඉමහත් ගෞරවය හා භක්තියත් පාරිශුද්ධිය පිළිබඳ හැඟීමත් මෙම ගරු සැලකිල්ලෙහි දෘශ්‍යමානය. ආගන්තුකයකුට පිරුවටයක් එළීමෙන් මෙම පුද්ගලයා වෛදික ශ්‍රේෂ්ඨත්වය පිළිගනු ලබයි. මෙහි මුළු කේතවාදයම කෙත කෙරෙහි මාලිගයේ වූ වෛදික ආධිපත්‍ය සලකුණු කරයි. මීළඟට මෙම පිරිස විශිෂ්ට ලෙසින් හරසරින් පිළිගත් බව තහවුරු කරනු වස් ප්‍රණීත මංගල භෝජනයක් පැවැත්විණි. මේ හැම සත්කාරයකම එකට බඳින පොදු මූලිකාංගයක වූයේ පිළිගැනුම් පක්ෂය සිය ආගන්තුකයන්ට සහමුලින්ම අවනත බව දක්වමින් ඔවුන් අවංක ආදරයෙන් පිළිගෙන සෑම ඕනෑ-එපාකමක්ම සපුරාලමින් තෘප්තිමත් කිරීමේ ආශාවය. මේ සිද්ධි සියල්ලම සිංහල විවාහ මංගල්‍යයකදී මනමාලියක් කැන්දාගෙන යාමට මනමාල පක්ෂය මනමාලියගේ නිවසට සම්ප්‍රාප්ත වූ විට ඔවුනට දක්වෙන ආදර සංග්‍රහ හා පුදුම ලෙස සමාන වේ. විවාහ මංගල්‍යයක අරමුණ දරුඵල ලැබීම වන්නා සේ, අලුත් සහල් මංගල්‍යයේ අරමුණ වන්නේ වඩා සරු ඵල ලබා ගැනීමයි.

මතින්නා අලුත් සහල් මනිද්දී "ලාභයි - සරුයි" කියමින් සරු ඵල අවධාරණය කරන වග අපි කලින් දුටිමු. පසු දින දළදා වහන්සේට ඉතා විශාල කිරිබඩ පාත්‍රය පූජා කිරීමෙන් ද මේ තේමාවම යළි මතක් කරන ලදී. සශ්‍රීකත්වය තහවුරු කිරීම පිණිස මිනිසුන් පවත්වන විශාල මංගල්‍ය සියල්ල එකට ගැළපීමේ අවශ්‍යතාව තුළ රාජ්‍ය සංවිධානයේ ප්‍රභවය, උඩරට වෛදික මංගල්‍ය ගැන මැනවින් දත් හෝකාර්ට් (1936 අ) විසින් දැකීම පුදුමයට කරුණක් නොවේ.

අලුත් සහලින් පිසූ කිරිබඩ පාත්‍රය 1969 දී පිදූ දවසේ දී සිත්ගන්නා සුළු සිද්ධියක් දක්නට ලැබිණි. මෙදින සිට නිලමක්කාරයෙක් පූජාවට සියලු කටයුතු සූදානම් වී යයි සිතා එදින දාන පාත්‍ර ගෙනවුත් සිටි අයගෙන් ඒවා භාර ගැනීමට පටන් ගත්තේය. මේ දුටු මොහොට්ටාල කෝපාවිෂ්ට වී "මොනවද මේ කරන්නේ ? මෙතන චාරිත්‍ර ඉටුකරන්ට තියෙනවා" යයි කෑ ගසා එක් එක් වන්දනාකරු ගෙන ආ පාත්‍ර පිළිගැනීමෙන් යට කී නිලධාරියා වැළැක්වීය. මේ අවස්ථාවේදී මොහොට්ටාලගේ කෝපය වැටහුණේ නැතත් මේ පිළිබඳ මදක් කල්පනා කිරීමේ දී මට වැටහුණේ එම නිලධාරියාගෙන් යම්කිසි වරදක් සිදුවන්නට ඇති බවයි. ඔහු කළ වරද කුමක් වීද? ගුරුදෙණියේ කෙතෙක් ගෙනා විශේෂ සහලින් පිසූ බතින්ම පාත්‍රය සපුරා පිරවිය යුතුව තිබෙද්දී ඔහු කළ වරද වූයේ පෞද්ගලික දාන එම පාත්‍රයට පිළිගැනීමයි. ගුරුදෙණිය කෙතේ සරුසාර බව ඔප්පු කිරීමටත් ප්‍රදර්ශනය කිරීමටත් පාත්‍රය එම බතින් පිරවීම ඉතාම වැදගත් චාරිත්‍රයකි. අප ගුරුදෙණියේදී දුටු චාරිත්‍ර කොටසින් "සශ්‍රිකත්වය" අවධාරණය කිරීමේ රටාව සමග කිරිබඩ පාත්‍රයට "පෞද්ගලික කිරිබත්" දැමීම වැළැක්වීම මැනවින් ගැළපේ.

මෙම මංගල්‍යයෙහි රාජ්‍යයේ කේන්ද්‍රස්ථානයෙහි පිහිටි දළදා මන්දිරයේ දේවාලත් කෙතේ සශ්‍රිකත්වය සතු උත්පාදක ශක්තිය කෙරෙහි අභිචාරීව පාලනයක් ලද්දේය. එමෙන්ම එය රටේ විවිධ ප්‍රදේශවල පිහිටි විහාර දේවාල ජාලාව මඟින් මුළු රාජ්‍යය පුරාම බෙදා හැරිණි. මේ අයුරින් රටේ හැම කෙතක්ම සංකේතාත්මකව මෙබඳු සශ්‍රික උත්පාදක ශක්තියකින් පිරී යයි. මේ මංගල්‍යයෙන් පසු රට පුරාම මීළඟ ගොවිතැන් වාරය ඇරඹිණි.

අලුත් අවුරුදු මංගල්‍යය (නානුමුරය ද මෙහි කොටසක් විය) හා අලුත් සහල් මංගල්‍යය යන මේ දිත්වය මහා සමාජයේ ඇතැම් තීරණාත්මක ක්‍රියාවලි අනුචිශ්ව ඇසුරින් දැක්වීය. අලුත් අවුරුදු උත්සවයෙන් පුණ්‍ය ක්‍රියා, ආහාර අනුභවය, රැකියාව, ක්‍රය-වික්‍රය, ගනුදෙනු හා ස්නානය යන මේවා නක්ෂත්‍ර ශාස්ත්‍රයේ උපදෙස් අනුව ශුභ නැකතින් ඇරඹීමට පිළිවෙත් යෙදීය. මේ සියල්ලම නැකතින් පැය ගණනක් තරම් ඉතා කෙටි කාලයක් තුළ දී සංකේතාත්මකව කරනු ලැබිණි. අලුත් සහල් මංගල්‍යය ද කෙතේ

අස්වැන්න නෙළීම සංඛ්‍යාත අත්‍යවශ්‍ය ආර්ථික කාර්යයක් මෙලෙසින්ම සංකේතාත්මක කළේය.

දළදා මන්දිරයේ මංගල්‍ය හතරෙන් ඇසළ උත්සවයේ ප්‍රධාන මංගල්‍ය කටයුත්ත වූයේ දළදා වහන්සේත්, දේවාභරණත් නගරයේ වීදි දිගේ වැඩමවා ගෙන යාමය. මේ උත්සවය පෙරහැර යනුවෙන් ප්‍රකට බව අපි දනිමු. මෙහි පරමාර්ථය වූයේ මංගල නැකතින් සිට වූ කප් මගින් නියෝජනය වූ රාජ්‍යය "අවනත කර ගැනීමයි". අභිනව රජෙකු පුරවරය ප්‍රදක්ෂිණා කොට තමන් රජ යයි පෙන්වූ සැටි පවසන චූලවංශ පාඨයක් අපි කලින් සඳහන් කෙළෙමු. පහත එන පාඨයත් චූලවංශයෙන් උපුටා ගත්තකි. මෙය ඉහත දැක්වූ අරමුණු දෙක හා බැඳේ. මෙම පිළිවෙතේ ස්වභාවය, එනම්, පුරවරය ප්‍රදක්ෂිණා කිරීම පුන පුනා කිරීමෙන් "රාජ්‍යය අභිභවනය කිරීම" යෝජිත වන්නේය. සශ්‍රිකත්වයත් සමෘධියත් සාක්ෂාත් කිරීමේ අභිප්‍රාය කලට වැසි වැසීමෙන් ව්‍යංග්‍යව ද අස්වනු සරුසාරවීමෙන් ප්‍රත්‍යක්ෂව ද පෙනී යයි.

> එක් සමයෙක්හි දුෂ්ට ග්‍රහයෝග බෙලෙන් ලංකාද්වීපයෙහි මහා ග්‍රීෂ්මයක් ඇති වී සියල්ල දැවී හළු වී ගියේය... ධාන්‍ය වියළී ගියේය.... එවිට මහ රජතෙමේ මහා මුනිගේ දළදා ධාතුන්වහන්සේ මහා පරිද්දෙන් පුරයෙහි ප්‍රදක්ෂිණා කර වූ කල්හි.... මහා වලාවෝ හැමතින්ම රැස්ව විජ්ජුලතා ධාරාවන්ගෙන් දිලෙමින් අහස ගුගුරුවමින් අස්වසාලමින් වැසි වට කල හා ග්‍රීෂ්මය පහ වී මිනිස් සිත් සතන් පොබයවා.... ධාන්‍යයෙන් බර කෙත් වත් ප්‍රාණවත් කෙළේය.... (චූලවංශය 11, 1953: 1778).

දළදා පූජා පිළිබඳව දාහතර වැනි සියවසේ රචිත "දළදා සිරිතෙහි" ද මෙම අදහස දැක්වේ. මෙහි පූජාවක් "වැසි නොවස්නා කලට මෙම ලෙසින් දළදා පූජා කරනුව ඉසා" යන පාඨයෙහි දැක්වේ. දළදා වහන්සේගේ වැසි ඇති කිරීමේ අනුහස පිළිබඳ විශ්වාසය අද පවා ගතානුගතික (සම්ප්‍රදායිය) සිංහල බෞද්ධයන් අතර පවතී. 1815 දී උඩරට රාජධානිය බිඳ වැටීමෙන් මඳ කලකට පසු බ්‍රිතාන්‍ය ආණ්ඩුව විසින් දළදා පෙරහැර පැවැත්වීම නතර කර වූ කල්හි ඇති වූ මහා නියඟයට එකම හේතුව

වූයේ මෙම නියෝගය යැයි විශ්වාස කෙරිණි. මේ අනුව ආ මහජන උද්ඝෝෂණයෙන් පසු බ්‍රිතාන්‍ය ආණ්ඩුව විසින් සිය අනුග්‍රහය ඇතිව විශාල පෙරහැරක් සංවිධානය කරන ලදී. මෙම උත්සවයෙන් පසු කඩා හැලුණු ධාරාණිපාත වර්ෂාව නිසා මෙම විශ්වාසය වඩා තහවුරු විය. ඒ අවස්ථාවේ ඇතිවුණු ජල ගැල්ම "දළදා වතුර" යනුවෙන් එකල හැඳින්වුණු බවට මතකයයක් සහිත වැඩිහිටි උඩරට තොරතුරුදායකයෝ සිටිති. පෙරහැර කාලහි මහනුවර ප්‍රදේශයේ වැටෙන සිහින් පොද සහිත වැස්සට "මල්වැහි" කියයි. මෙය ද දළදා වහන්සේගේ වැසි එල දෙන බලයට සාක්ෂ්‍යකි. මහ වැසි නොවස්වා සිහින් පොද පමණකට සීමා කිරීමෙන් මහෝත්සවයට ද කිසි බාධාවක් නොකෙරේ.[6] දළදා පෙරහැර වීථි සංචාරය කරද්දී දන්ත ධාතුන්වහන්සේට එළවන තවත් විශේෂ ගරු සත්කාරයක් නම් කරඬුව දෙපස සිටි මිනිසුන් දෙදෙනෙකු එයට විටින් විට මල් ඉසීමයි. චූලවංශය මෙයට "වැස්ස" (261) යයි කියයි. මෙසේ මල් ඉසීම වැසි වැටීම සංකේතවත් කරන කාව්‍ය රූපකයකි. මෙසේ මල් ඉසීම දළදා වහන්සේට කෙරෙන ගරු සැලකිල්ලක් වන්නා සේ ම සංකේතයක් ද විය හැකිය. සිංහලයෙහි වැස්සට "පොකුරු වැස්ස" (මල් පොකුර) යන යෙදුම ද භාවිතය. පෙරහැරෙහි අවසන් දිනයේදී දළදා කරඬුව රැගත් පෙරහැර දිවා කාලයෙහි දළදා මාලිගය වටා චතුරශ්‍රයෙහි පැදකුණු කොට ගෙවදින අවස්ථාවේ දී ද මඳ වැසි බලාපොරොත්තු විය හැකි යැයි සහේතුක පොදු විශ්වාසයක් තිබේ.

දළදා වහන්සේගේ වැසි එල දීමේ වැදගත් වෛදික මෙහෙය ගැන මෙසේ අදහස් පළ කොට දැන් දේව ආභරණවල ද මෙම බලය හා මෙහෙය සලකා බැලීමට අපි අදහස් කරමු. එහෙත් මෙහිලා වෛදික විධි වෙනස් පිළිවෙළකින් සිදු කෙරේ. මේ මංගල්‍යය නම් කලින් විස්තර වූ දිය කැපීමේ උත්සවයයි. මංගල පෙරහැරින් ගැටඹේ තොටට කැඳවා ගෙන යනු ලබන කපුරාළවරු පසුගිය අවුරුද්දේ රන් කෙණ්ඩිවල රැස් කර තැබූ ජලය ඉවතට දමා අලුත් ජලය එම කෙණ්ඩිවලට රැස් කරති. ඉන්පසු එම රන් කෙණ්ඩි දේව ආභරණ සමග උත්සවාකාරයෙන් දේවාලයවලට ආපසු වැඩම කොට ලබන වසරේ දිය කපන උත්සවයේ දී ඉවත් කරන තෙක් දේවාලවල තබයි. දෙවියන්ගේ කඩුපතින් දියෙහි ඇඳෙන වෘත්තාකාර ඉරි, පුරය කෙරෙහි බලය විහිදීම පිණිස එය වටා

පැදකුණු කිරීම සිහිපත් කරවයි. මෙම වෘත්තාකාර ඉරි මගින් හෙවත් දේව බලයෙන් රැස් වූ ජලය මුළු මහත් ජල සම්පත නියෝජනය කරයි. මෙසේ ජල ස්කන්ධය පිඬු කොට දේවාලයේ නොසිස්ව තබා ගැනීමෙන් ලබන වසරේ මෙම මංගල්‍යය යළි සිදු කෙරෙන තෙක් මුළු දිවයින පුරාම ජලය නොසිස් වන බව සංකේතවත් කරයි.

මෙලෙසින්ම ඉතා සුපරීක්ෂාකාරීව වත් පිළිවෙත්වලින් සරු කොට පැවැත්වෙන මේ මංගල්‍යයෙහි අරමුණ පෙරහැර පැවැත්වීමේ දී සිදුවිය හැකි අකැප ක්‍රියාවකින් ව්‍යර්ථවීමේ අභාග්‍යයකට ඉඩ ඇතිවිය හැකිය. මෙවන් අන්තරායක් වැළැක්වීම පිණිස පුරා රාත්‍රි හතක් විෂ්ණු දේවාලයෙහි දී වලියක් නැටුම නමින් උත්සවයක් පවත්වනු ලැබේ. මේ වලියක් නැටුම පෙරහැරට සහභාගී වන, විශේෂයෙන් එහි කටයුතුවලට ඍජුව ම සම්බන්ධ, පිරිසට සිදු විය හැකි අභාග්‍යයකින් ඔවුන් රැක ගැනීම සඳහා ඔප්පු කෙරෙන වතාවතක් යයි ප්‍රචලිතය. මෙවන් අභාග්‍යය දෙයාකාරය: (1) මේ කාලයේ දී පැවැත්වෙන විවිධ මංගල්‍යවල දී වෛදික කාරකයන් වෙනදාට වඩා දෙවියන් අභිමුඛයට පැමිණීමේ හේතුවෙන් යම් යම් අතපසුවීම්වලින් දේව උදහස ඇතිවිය හැකිය. (2) මේ උත්සව දැක විස්මයට පත්වන්නන්ගේ ඇස්වහ කටවහ දෝෂාදියෙන් අනිටු විපාක ඇති විය හැකිය.

වලියක් නැටුම ආරම්භ වන්නේ දහවල් පෙරහැර පැවැත්වූ දවසට පසු දින සවස 6.00 ට පමණය. මේ නැටුම ගැන විස්තර දීර්ඝ නොකෙරෙන පරිදි අපි එහි මූලිකාංග සහ ඊට පෙර පැවති ඇසළ මංගල්‍යයේ සිද්ධිවලට එය සම්බන්ධ වන සැටි පමණක් පාඨකයා ඉදිරියේ තබමු. මීට දත්ත මෙම නැටුම අද පැවැත්වෙන විලාසයෙන්ම උපුටා ගැනීමට සිදු වී ඇත.

නැටුම පැවැත්වෙන භූමිය හෙවත් විෂ්ණු දේවාලයේ බරාඳය චිරාගත චාරිත්‍රානුකූලව පිරිසිදු කොට පේ කර රාමායණයෙන් විවිධ අවස්ථා දර්ශන ඇතුළු සිතුවම් සහිත වස්ත්‍රාදියෙන් සරසති. වහලේ සිව් කොණෙහි නූල්වලින් සවි කරනු ලබන උඩුවියනෙහි මැද විෂ්ණු දෙවියන් යයි සිතිය හැකි රූපයක් ද ඒ වටා දේව කථාවලින් කොටස් දක්වෙන රූප ඇඳ තිබිණි. සිත් ගන්නා සුළු මෙම වියන පොළොවට සමාන්තර

අයුරින්ම දවටා තිබිණි. මෙහි වඩාත්ම කැපී පෙනුණේ මැද විෂ්ණු රූපයේ පිටට නෙරූ ඇස්ය. දේවාල දොරටුවෙහි යම් යම් මංගල්‍ය භාණ්ඩ, කළස්, මුට්ටි, පහනක් හා නව කොළ අත්තක් තබන ලදී. මුට්ටිවල සහල් පුරවා සුවඳ දුම් අල්ලන ලදී. එමෙන්ම අටමඟල නමැති අට කොන් සහිත මංගල රූපයක්[7] ඇඳෙන සේ ඉරි සිටින ලෙස සහල් බිම අතුරන ලදී. මෙම රූපය සහලින් අඳින පුද්ගලයා එය අරඹන්නේ උඩුවියනෙහි රූපය දෙස බලා සිට ගෙන එහි විශාල ඇස්වලින් බැල්ම හෙළෙන තැනට පළමු සහල් මිට දැමීමෙනි. අටමඟල ඇඳීමෙන් පසු එහි කොන් හතරක පොල් ගෙඩි හතරක් තබනු ලැබේ. මේ පොල් ගෙඩිවල මැද ඇස්ස පසාරු කරන අයුරින් අඩි තුනක් පමණ උස කෝටු ඇණ තිබේ. මේ පොල් "අටමඟල ආරක්ෂාවට" තබනු ලැබෙති යි කියති. ඊළඟට කුඩා මුට්ටි දොළහක් එක ළඟ තබා ඒ මත කිහිප පොටක් නැවූ රෙද්දක් අතුරා ඒ මත නිල රෙද්දකින් ඔතන ලද පිරිත් හුයක් ද නව කොළ අත්ත ද තබති. ඊළඟට පිරිත් හුය එළියට ගෙන ඉන් කොටසක් යට කී කෝටුවල දවටමින් අටමඟල වටා අදිති. මේ වනවිට ඉහළ එල්ලා තිබුණු ගොක් " මලක්" එහි නූල මගින් පහත් කොට ඊට යම් යම් වතාවත් කිරීමෙන් පසු යළි කලින් තිබුණු තැනට ම එම නූලින් ම අදිනු ලැබේ. මේ වන විට ද ඇරඹී තිබුණු මැතිරීම තව දිගට කෙරෙද්දී තවත් වතාවත් කිහිපයක්ම නිම කිරීමෙන් පසු එක් පුද්ගලයෙක් නව කොළ අත්ත රැගෙන අටමඟලේ සහල් පසෙකට අතු ගා දමමින් එය විරූප කරයි. දැන් පොල් ගෙඩි ද පිරිත් නූල ද රැගෙන වෙන තැනක තබයි. මෙයින් පළමු රාත්‍රියේ වැඩ කටයුතු නිමාවට පත් වේ.

සෙසු රාත්‍රිවල දී, විශේෂයෙන් මල රජ තුන්කට්ටුවටත් වෙනත් අනේක දෙවිදේවතාවන්ටත් යාදිනි හා නැටුම් පවත්වනු ලැබේ. එක් එක් රාත්‍රියෙහි කෙරෙන මේ ආදී විවිධාකාර කටයුතු එකිනෙකට සම්බන්ධ සේ නොපෙනේ. ඒවායින් කිහිපයක් පමණක් මෙහි සැකෙවින් සඳහන් කිරිම ප්‍රමාණවත්ය. මේවා නම්:

(1) මල නැටුම; යටකී ගොක් මල පහත් කොට නැට්ටුවන් දෙදෙනෙක් මුහුණට මුහුණ ලා සිට එය අල්ලා ගෙන ඒවටේ නැටීමෙන් පසු එය යළිත් උඩට අදිනු ලැබේ. මේ අතර, "මලින් උපන් කුමාරයා" හා "මල් රජ තුන් කට්ටුව" උදෙසා ගායනා පැවැත්වේ.

(2) ඌරකු පසු පැන්නීම රඟදැක්වීමෙන් පසු එය බලා උන් "අමාත්‍යවරුන්" ඌ දූර්‍ වූ බව කියන විටම සතා අතුරුදන් වෙයි.

(3) මිනිස්සු දෙදෙනෙක් වැදි හා සිංහල යන දෙපස නිරූපණය කරමින් වැද්දන් හා සිංහලුන් අතර සටනක් රඟ දක්වති. එය අවසන් වන්නේ වැද්දාට "ශීලාචාරකම්" උගන්වා ආහාර පිළිගන්වා සිංහල ගතියට හැරවීමෙන් පසු ඔහු සිංහලුන්ගේ ගොයම් පෑගීමේ කටයුතුවලට සහභාගීවීම රඟ දැක්වීමෙන් පසුය.

(4) "නයි නැටුම":මෙහි "නයකු" ඇද එළියට ගෙන "නටන්ට" සලස්වමින් ඒ සමග ම "නයියඩි වන්නම" ගයනු ලැබේ.

(5) ගිනි නිවීම: මෙහි දී දල්වන ලද තුන් හුලැති කීළ පන්දමක් දිය බඳුනකට ඔබා නිමති. මේ සිද්ධිය කෙරෙද්දී එක් පුද්ගලයෙක් මෝල් ගසක් රැගෙන සිටී. (එය පසුව අනෙක් මංගල භාණ්ඩ සමග තැන්පත් කරනු ලැබේ.)

බැලූ බැල්මට එකිනෙක සම්බන්ධ නොවූ මේ අරුම - පුදුම ක්‍රියාවල තේරුම කුමක් විය හැකි ද? පෙරහැර පැවැත්වීමෙන් සිදු විය හැකි වස් දොස් සමනය කිරීමේ අරමුණට මේවා ගැළපෙන්නේ කෙසේ ද ? අපි මෙහිලා දොස් දෙවර්ගයක් දක්වමු. එකක් නම් ඇස්වහකටවහය. අනෙක පෙරහැර භාරකරුවන් දෙවියන් වැනි පූජ්‍ය පුද්ගලයන්ට හා වස්තුවලට සම්පවීමේදී සිදුවිය හැකි අතපසුවීම්ය. වලියක් නැටුමේ අරමුණු අවස්ථා දෙකකින් ඉටු කරනු ලැබෙන බව පෙනේ: ඒ නම්, (1) පළමු රාත්‍රියේ කටයුතු හා (2) පසු දින රාත්‍රිවල කෙරෙන කටයුතු යනුවෙනි. පළමු රාත්‍රියේ වතාවත් පිරික්සමු. උඩු වියනේ මැද රූපයෙහි ඇස් විශාලව පිටට නෙරා සිටි බවත්, එම ඇස්වලට කෙලින්ම පෙනෙන සේ අටමඟල අඳින බවත් කලින් කීවෙමු. ඉෂ්ට මංගල වස්තුවක් වූ අටමඟල මඟින් දෙවියන්ගේ බැල්ම "ග්‍රහණය කිරීමට" සලස්වා (මෙම බැල්ම "අනිෂ්ට" නූනත් මිනිස් ඇසින් ඍජුව බැලීම භයානක විපත් ගෙන දෙන්නකි) පසුව විනාශ කර දමනු ලැබේ. වෙනත් සිංහල බෞද්ධ මංගල්‍යවලදී ද මේ අයුරින් සිදු කරයි. ප්‍රතිමාවල නේත්‍රප්‍රතිෂ්ඨාපන මංගල්‍යවල දී සිත්තරා ප්‍රතිමාව වෙත ඍජුව නොබලා එය ඉදිරිපිට තබන ලද කැඩපතක් මඟින් නේත්‍ර ලකුණු කරයි[8] (කුමාරස්වාමි 1908: 70-5; ගොම්බ්‍රිජ් 1966: 23-36)

ඉන් පසු ඔහුගේ ඇස් බැඳ දිය (මෙය ද මංගල වස්තුවකි) පිරි කොරහක් වෙත කැඳවා ගෙන ගොස් එතුළට එබී බැලීමට සලස්වා ඉන්පසු කඩුවකින් කොරහ දෙපළු කර බිඳ දම්මවයි. පූජ්‍ය වස්තුවකට සමීප වී සිටීමෙන් මොහුට යම් දොසක් වී නම් ජලය එය ග්‍රහණය කරයි. ජලය විසිරී ගිය පරිදි දොස ද යළි මතු නොවීමට විසිරී යයි. දිය කොරහ මෙන්ම මංගල වස්තුවක් වූ අටමඟල ද මැකී යන සේ වලියක් නැට්ටුවා සහල් ටික අතු ගා පසෙකට තල්ලු කරයි.

ඉහත සැකෙවින් දැක්වූ වලියක් නැටුමේ අනෙක් රාත්‍රිවල දී කෙරෙන කටයුතුවල අර්ථ මොනවා ද? මෙම පැනයට පිළිතුර දීමට නම් අණාවිනක් ශ්‍රී ලංකාවට පා තැබූ පළමු ආර්ය ජනයා වෙත එල්ල වූ පළමු පිරිපත පිළිබඳ පුරාණ දේව කථාවක් සිහිපත් කළ යුතුය. වලියක් නැටුමේ ඉතිරි රාත්‍රිවල කඩින් කඩ එකිනෙක විසම්බන්ධ පිළිවෙළින් රඟ දක්වෙන්නේ මෙම පුරාණ කථාවය. මෙම රංගනයේ දී පුරාණ කතාවේ එන සංකේත වලියක් නැටුමට ඇතුළු කෙරෙන අතර එහි සමහර සිද්ධි මන්ත්‍රයෙන් හා ගායනයෙන් ප්‍රකාශ කරනු ලැබේ. වලියක් නැටුම විශාල, බොඳ වූ උපස්ථිතික සිතුවම් පටයක් සේ පෙනුණත් සමස්තයක් ලෙස එය පිරික්සුව හොත් එහි ඉතා පැහැදිලි රටාවක් දැකිය හැකිය. ඈත අතීතයේ දී සිදු වූ පරිපතක් වැළැක්වූ සැටි නැවත රඟපෑමෙන් වලියක් නැටුම ද පෙරහැර පැවැත්වීමෙන් යම් දොසක් වී නම් එහි අනිටු විපාක ද වළක්වයි. මෙය ප්‍රේසර් අනුවේදී අභිචාරය සඳහා යෙදූ "එය සිදු වූ අයුරින්ම අද ද සිදුවේවා" යන වචනවලින්ම හැඳින්විය හැකි විශාල කටයුත්තකි.

දැන් පුරාණ දේවකථාව පිරික්සමු. ශ ලංකාව ආර්ය වාසභූමියක් වීම මෙරට ප්‍රථම නරපති වූ විජය කුමරු පිළිබඳව මහාවංශයේ එන වෘත්තාන්තයෙහි ඇතුළත් වේ. දාමරික, දුර්දාන්ත විජය කුමාරයා වංග දේශයේ සිය පියරජතුමා සත් සියයක් පිරිවර සමග දේශත්‍යාග කරන ලදී. මොවුන්ගේ යාත්‍රා එකල ශ්‍රී ලංකාවේ තම්බපණ්ණි නමින් දක්නා ප්‍රදේශයේ වෙරළට සුළඟින් හා රළ පහරින් ගසා ආවේය. මහාවංස කථාව අනුව මෙදිනම, බුද්ධ පරිනිර්වාණය ද සිදු විය. බුදුරජාණන්වහන්සේ මේ ලංකාද්වීපයෙහි සම්බුද්ධ ශාසනය චිරාත් කාලයක් සමෘද්ධියට පත්වන බව සනිටුහන් කරන සේක් විජය කුමරාත් සිය පිරිවරත්, ලංකා ද්වීපයත් සුරකිනසේ දෙවියන් ඉල්ලුම් කළ සේක.

> සකල ලෝකයාහට වැඩ කොට පරමශාන්ති කාලයට පැමිණි පිරිනිවන් මංචකයෙහි හොත්තා වූ ලෝකනායක වූ වාදීන් අතරෙන් ශ්‍රේෂ්ඨ වූ මහාමුනි තෙමේ මහත් වූ දේව සමාගමයෙහි දී එහි සමීපයෙහි සිටියා වූ ශක්‍රයාට වදාරණ සේක්: "සිංහබා නිරිඳුගේ පුත්‍ර වූ තෙල විජය කුමාර තෙමේ අනුගත සත් සියයක් පිරිස සහිතව ලාට රටින් අවුත් අද දවස ලක්දිවට පැමිණියේය. දේවේන්ද්‍රය, අනාගතයෙහි මාගේ ශාසනය ලංකාද්වීපයෙහි පිහිටන්නේය, එබැවින් පිරිස් සහිත උහු ද ලක්දිව ද මනා කොට රක්‍ෂා කරව" යි වදාළ සේක. තථාගතයන්වහන්සේගේ වචනය සාදරයෙන් ඇසූ ශක්‍ර දේවේනද්‍ර තෙමේ උප්පලවණ්ණ (එනම්, විෂ්ණු: මොහුගේ සිරුර නිලුපුලක් මෙන් නිල්වන්ය.) දිව්‍ය රාජයාට ලක්දිව රක්නා පිණිස භාර කෙළේය (මහාවංසය, 55).

විෂ්ණු දෙවියන් ද ශක්‍ර දේවේන්ද්‍රයාගෙන් මෙම දිවයින භාර ගත් සැණෙකින් තවුස් වෙසක් ගෙන විජය හා පිරිස ලක්දිවෙහි දී හමුව සිය කෙණ්ඩියෙන් පිරිත් පැන් ඉස ඔවුන්ගේ අතෙහි පිරිත් හුයක් දවටා ආරක්‍ෂා කරලීය. එකල ලක්දිව විසූ යකුන්ගේ රැජිණ වූ කුවේණි හා විවාහ වූ විජය කුමාරය ඇගේ සහය ඇතිව යකුන් පරදවා ලක්දිව රජ විය. කලකට පසු විජය දඹදිවින් කුමාරිකාවක ගෙන්වා ගෙන ඈ අග මෙහෙසි තනතුරෙහි තබා කුවේණිය, ඇගේ දරුවන් දෙදෙන සමග වනයට පිටත් කර හැරියේය.

මෙම කථාව මීට වඩා දිග වුවත් මහාවංසය වාර්තා කරන්නේ මෙපමණයි. එහෙත් මෙම කථාව ග්‍රන්ථ කිහිපයකම එයි. මින් ප්‍රධාන ග්‍රන්ථය නම් දාහතර වැනි සියවසේ ගද්‍ය ග්‍රන්ථයක් වූ රාජාවලිය, පහළොස් වැනි සියවසේ වෘත්තගන්ධි පද්‍ය ග්‍රන්ථයක් වූ කුවේණි අස්න, දහ අටවැනි සියවසේ පද්‍ය ග්‍රන්ථයක් වූ සිහබා අස්න හා ජනවහරේ එන තවත් කවි කතාය. මෙම පුරාණ කථාව ගැමියන් අතර ද ප්‍රචලිතය.

විජය කුමරුගේ බිසව් වී සිටි කල කුවේණිය එම කුමරුගෙන් ඈ අත් නොහරින බවට දිව්රීමක් ලබා ගත්තිය. කෙසේ වුවත්, ඔහු ඇය ඇතහැර දඹදිව කුමාරිය සරණ පාවා ගත්තායින් පසු කෝපයට පත් කුවේණි එක් රැයක රුදුරු දිවි දෙනකගේ විලාසය මවා ගෙන කුමරුගේ මාලිගයට ඇතුළුවීමට තැත් කළාය. මේ සිද්ධිය ගැන කලින් සැක කළ

අමාත්‍යවරු මාලිගා දොරටු අගුලු ලා රැකවල් තැබූහ. එවිට කුවේණිය වජ්‍ර දිවක් මවා ගෙන එයින් යහන් ගැබේ දොර පසාරු කොට මාලිගයට පිවිසියාය. මන්ත්‍ර බලයෙන් ආරක්ෂා වී සිටි එක් රැකවලෙකු තම කඩුපත ගත් ක්ෂණයෙහිම එම දිව රුදුරු දිවිදෙනගේ වෙසක් මවා ගෙන පලා ගියේය. එහෙත් විජය කුමරු බියෙන් හා සන්ත්‍රාසයෙන් ඇළලී ගියේ පසුව මළේය. එවිට අමාත්‍යවරු විජය කුමරුගේ සොහොයුරුගේ පුත්‍ර වූ පඬුවස් කුමරුන් දඹදිවින් ගෙන්වා ඔහුට සිහසුන පිදූහ. නැවත ද කුවේණි බිහිසුණු දිවි රුව මවාගෙන පඬුවස් කුමරුන් සිහිනෙන් භය කළාය. පඬුවස් කුමරා සිහි විකලයට පත් විය. ඔහු කුෂ්ඨ රෝගයකින් ද පෙළුණේය. කුමරාගේ අසරණ තත්ත්වය දුටු සේසතට අධිගෘහිත වූ දේවතාවිය ශක්‍ර දේවේන්ද්‍රයා වෙතට ගොස් එතුමන්ගේ ආරක්ෂාව යටතේ පවත්නා ලක්දිව තතු සැල කළාය. පඬුවස් කුමරුන්ගේ ව්‍යාධිය සුව කළ හැක්කේ මව් කුසින් නූපන් කෙනෙකුට පමණක් බව දුටු සක් දෙවිඳු දේව සභාව රැස් කරවීය. මව් කුසින් නූපන් එකම පුද්ගලයා වූ මල රජු මෙම කාර්යය කිරීමට කැමති කරවා ගැනීමට අපහසු බව දෙවිවරු පැවසූහ. එහෙත් ඊශ්වර දෙවියෝ රාහු අසුරයා අමතා[9] මල රජු කැඳවා අවුත් පඬුවස් කුමරුන් සුව කළ හැකි දැයි විචාළේය. රාහු කැමැත්ත පළ කළත් එසේ කළ හැක්කේ ඔහුට ඊශ්වර අවතාරයක් වූ සූකර වෙසක් මවා ගැනීමට අවසර ලද හොත් පමණකැයි කීවේය. ඊශ්වර දෙවියන් කැමැත්ත පළ කළෙන් රාහු "කෘෂ්ණ හධර ශිඛර උභය කෝටියෙන් දිසි අර්කබිම්බ ප්‍රතිභ චක්ෂුර් යුගලයක් ඇති, චක්‍රවලයාකාර ඛණ්ඩස්ථලාකර්ෂණය කළ ක්‍රූරතර චක්‍ර දළ දෙකක් ඇති ධික්කෘත ස්ථූර ගිරිශිඛර ආකාර වූ අඳුන්වන් විලස් කෙස් නිවෙස් ඉස් කරක් ඇති... සොරතර මේසකුටියක් බඳු බඳක් ඇති සූකර වෙසක් මවා ගත්තේය"(ගොඩකුඹුර 1963: 64 අත් පිටපත් උද්ධෘතයක්). මල රජු ද මේ සූකරයා දැක ඌ විදීමේ අභිලාෂයෙන් ලුහු බැන්දේය. මෙසේ ලුහුබැඳ දුවන රජු පඬුවස් රජුගේ මාලිගයටම එන ලෙස සැලසිණි.

යථෝක්ත හා ඊට සම්බන්ධ පුරාණ කථාවලින් ඇතැම් අදාළ තොරතුරු මෙහි ඉදිරිපත් කළ යුතුය. (1) ඍෂිවරු පත්‍ර සතකින් යුක් තොලබෝ ගසක් මවා එහි පත්‍ර හත දේවතාවන් හත් දෙනෙකුට දී විජය කුමරු සුව කරන්නට කීහ. (2) අටමඟලේ හැඩය ගත් පත්‍ර ඇති හා වාසුකී

නම් නාග රාජයා ඇතුළු වෙනත් අය වෙසෙන හිරුස්ස වැලක් විජයගේ පා ළඟ තබන ලදී. (3) ගණ දෙවියන්ගේ හිස ඊශ්වර විසින් කපා ලූ විට එයින් මැවුණු හා ඊශ්වර වෙසෙන පොල් ගෙඩියක් පඬුවස් රජු සුව කිරීමට යොදාගත්හ. (4) දිව් කදුරු ගසකින් තැනූ මෝල් ගසක් ද පඬුවස් රජු සුව කිරීමට යොදාගත්හ. මෙම ගස පැන නැංගේ ස්ත්‍රියක් විසින් කාමයට පොළඹවා ගත් යාග - සෝමන් බ්‍රාහ්මණයාගේ ව්‍යාජ ශපථයකිනි. විස්කම් දෙවියෝ තල සතරකින් යුත් කඩුවකින් මෙම ගස කපා හෙළිය. (5) පුරාණ දේවකථාවල "සූකර දඩයමක්" සඳහන් වන්නේ මල රජු පොලඹා සිරිලකට ගෙන්වා ගැනීමට රාහු සූකර වේශයක් මවා ගත් නිසාය. (7) කුවේණි දිවි දෙනකගේ රුව මවා ගත්තාය.

මෙම සංකේත ඇතැම් විට එම අයුරින්ම වාගේ ඇතැම් විට ආශ්‍රිත රූප සංඥා පදනම්ව විසිතුරු ලෙස ද වලියක් නැටුමෙහි දැක්වේ. නැටුම පැවතෙද්දී කෙරෙන යාග ගායනාවලින් මෙම සංකේත ගැබ් වුණු දේවකථා කියැවේ. මෙම නැටුමෙහි සිද්ධිවලට සමාන්තරව මෙම දේවකථාවල සිද්ධි ඇතැම් විට එම අයුරින්ම ද ඇතැම් විට ආශ්‍රිත කරුණුවලින් පුළුල්ව ද පවතී. පඬුවස් රජු සිය මනෝදෛහික රෝගයෙන් සුව කරන ලද ආකාරය වලියක් නැටුමේ සිද්ධිවලින් ප්‍රතිරූපණය වෙන බව මෙම සමාන්තරතා පදනම් කරගෙන අප යෝජනා කිරීම හේතුයුක්ත යයි හඟිමු.

දැන් වලියක් නැටුම දෙසට යළි හැරී එහි සංකේත දේව කථාවේ සංකේත හා සැසඳෙන අයුරු විමසමු. පළමුව, පිරිත් නූල යනුවෙන් ඉඳුරාම හැඳින්වෙන හුයක් තිබේ. මහාවංස වෘතාන්තය අනුව ශක්‍ර දේවේන්ද්‍රයා විෂ්ණු දෙවියන්ට ලක්දිව භාර දුන් විට ඔහු ලක්දිවට පැමිණ විජය හා පිරිස වෙත අවුත් පිරිත් නූල අතෙහි බැන්දේය. නැටුමෙහි දී පිරිත් හුය තිල රෙද්දකින් ඔතා තිබෙනු අපි දුටිමු. විෂ්ණු "උත්පලවර්ණ"ය. ඒ නිසා වලියක් නැටුමේ නූල් විෂ්ණු දෙවියන්ගේ පිරිත් හුයට සමාන යයි සිතීම හේතු සහගතය. දේව කථාවෙහි පොල් ගෙඩිය බැගින් ගෙඩි හතරක් තබනු අපි දුටිමු. නැවත, දේව කථාවෙහි කුවේණිය දිවි දෙනකගේ වෙස් ගත් බව කියැවිණි. නැටුමෙහි දෙවි දෙනක් ගැනත් ගායනාවල සඳහන් වේ.

මීටත් වඩා රසවත් වන්නේ මෙහි "දිවි" යන පදය ආශ්‍රිත සංකේතය. විජය කුවේණිය අත් නොහැරීමට දිවුරුම් (දිව්රුම්) දෙයි. මෙම දිව්රුම කඩ කළ විට ඇතිවූයේ දිවිදොස් නම් ලෙඩය. (මෙහි දිවි යන පදය අර්ථ තුනකින්, "දිවි නම් සත්ත්වයාගේ උපද්‍රවය", හෝ "දිව්රුම් කඩ කිරීමේ ව්‍යාධිය" හෝ "දිවි" හා "දෙවි" යන පදවල සමානරූපය සලකා දිව්‍යයන් (දෙවියන්) විසින් දුන් ලෙඩ සේ ගත හැකිය.)[10] දේව කථාවේත් නැටුමේත් දිවි කදුරු ගසකින් තැනූ මෝල් ගසක් ගැන කියැවේ. දේව කථාවේ දිවි කදුරු ගස පැන නැගුණේ ස්ත්‍රියක් (කුවේණි) විසින් පොළඹවා ගත් විජයගේ බොරු දිවුරුම නිසාය. මෙම ස්ත්‍රිය දිවි දෙනකගේ රුව මවා ගත්තාය. දිව්‍ය "අමාත්‍යයකු"වූ දෙවි සිව්පත් දඩුවකින් (එනම්, වෙසෙසින් බලවත් විශේෂ කඩුවකින්) දිවි කදුරු ගස කැපූ විත්තියෙන් ද කුවේණි සිය දිව වජ්‍ර දිවක් කර ගෙන ආ විට මනුෂ්‍ය "අමාත්‍යයෙක්" (විජයගේ) එය කැපූ විත්තියෙන් වජ්‍ර හෙවත් දියමන්ති අන් හැමටම වඩා තද ද්‍රව්‍යය වන බැවින් සිංහල චින්තනය අනුව මේ සඳහා වෙසෙසින් බලවත් කඩුවක්ම අවශ්‍යය ද දිවි කදුරු මෝල් ගස හා කුවේණි (දිවි දෙන) අතර සම්බන්ධය යළි ප්‍රකාශ වේ. දේව කථාවෙහි "මව් කුසකින් බිහි නොවූ" මල රජු වැද්දන් කැටුව අවුත් පඬුවස් රජු සුව කරයි. මේ කරුණ ගායනයේ දී කියැවෙන අතර අප කලින් දක්වූ පරිදි ගොක්වලින් සෑදූ "මලක්" වතාවත්ලව කාටත් පෙනෙන්නට යොදා ගනියි. මේ "මල" මල රජු නියෝජන කරන බව ඉඳුරා ම පැහැදිලිය. වැද්දකු මේ නැටුමෙහි එන හැටි අපි දුටිමු.[11] එක් අවස්ථාවක දී සූකරයකු සොයන සිද්ධියක් දැක්විණි. දේවකථාවේ රාහු සූකර වෙසක් ගෙන මල රජු ඉදිරියෙහි පැනී ඔහු ලුහුබැඳෙන්නට සලස්වයි. නැටුමෙහි "නයි" නැටුමක් ද දැක්වේ. කථාවෙහි හැටියට මෝල් ගසෙහි නයෙක් සිටී. නැටුමෙහි නව කොළ අත්ත දේව කථාවෙහි ඍෂිවරු රජුගේ කුෂ්ට රෝගය සුව කිරීමට මැවූ සත්පත්‍ර තොලබෝ ගස සිහි කරවයි. නැටුමෙහි කුන්හුල් කිල පන්දමක් දියේ ඔබා නවන සැටි පෙන්වීමෙන් සංකේතවත් වන්නේ සුව කිරීමකි. සිංහල චින්තනය අනුව රෝගය උෂ්ණ තත්ත්වයක් ද සුවය සිසිල් තත්ත්වයක් ද වේ. දේවකථාවෙන් කියැවෙන්නේ විෂ්ණු දෙවියන් ඍෂිවරයකු ලෙස අවුත් විජය හා පිරිස ලක්දිව ගොඩබට විට පිරිත් පැන් ඉසූ බවයි.

එබැවින් වලියක් නැටුම යටකී දේවකථාවේ නිරූපණයක් සේ ම පෙරහැර පැවැත්වීමෙන් යම් වස්දොස් ඇති වී නම් එය දුරිභූත කිරීමට

කෙරෙන අනුවේදී අභිචාරයක් ද වේ. මෙම මතය ඉඳුරා "ඔප්පු කිරීමට" ඉහත දැක්වූ සමාන්තරතා හැර වැඩි යමක් නැතත් මෙවන් සමාන්තරතා තිබෙන බවද විවාද රහිතය. දේවකතාවේ සිතුම්, වචන හා ක්‍රියා චිත්තරූප හා සංඝටනා මගින් නැටුම් තුළ අනේකවිධ මූර්තිමත් වන්නේ දේවකථාව මගින් හඳුනා ගැනීමට අපහසු වන තරමේ නිරූපණයකි. වලියක් නැටුමේදී දේවකථාව අනේකාකාරයෙන් පරිණාමනය වී තිබීම තවත් ව්‍යාකූල වන්නේ එයට උඩරට සමාජයේ පවතින කුලභේදය හා "වැඩවසම්" සබඳතා වැනි සමාජ ව්‍යුහීය ලක්ෂණ ද සිංහලුන් හා වැද්දන්[11] අතර පවත්නා වැනි ව්‍යුහීය ගැටුම් ද ඇතුළත් කර ගනිමින් උඩරටට ආවේණික ස්වරූපයක් ආරූඪ කිරීමේ හේතුවෙනි.

උඩරට පෙරහැර සමාජයේ අනුවිශ්වයකි

පෙරහැරින් උඩරට සමාජයේ සියලු ප්‍රධාන අංග අනුවිශ්වීය ලෙස නිරූපණය වන සැටි නිදර්ශන වන පරිදි ඇසළ සංදර්ශනයේ පියවර විස්තර කරමු. උඩරට සමාජයේ ස්වලක්ෂණ එහිලා කෙතරම් විචිත්‍රව, කෙතරම් සමීපව නිරූපණය වේ ද යනු අපිට පෙනී යාවි. ඇසළ පෙරහැර දෙස විමසිලිමත්ව බලන්නා උඩරට සමාජය දෙස ඉඳුරා බලන්නෙක් ද වන්නේය.

පෙරමුණු කොටසෙහි මහා ආණ්ඩුවේ නිලධාරී පිරිසක් එන පෙරහැර පහත දැක්වෙන අයුරින් අනුපිළිවෙළ වී තිබේ.[12]

1. පෙරමුණේ රාළ, රටේ ඉඩම් පිළිබඳ රාජ්‍ය වාර්තා වූ ලේකම් මිටි නියෝජනය කිරීමට යොදා ගනු ලබන සංකේත පොතක් අතින් ගෙන ඇතු පිටින් මුලට සිටී.

2. ගජනායක නිලමේ හෙවත් ඇත්හල් පාලක, ඇතුන් කෙරෙහි තම පාලන බලයත් තමන් යටතේ පවත්නා රාජ්‍යාංශය වූ කුරුවෙහි බලයත් සංකේතවත් කරන අංකුසයක් අතැතිව ඇතු පිටින් එයි. මොහු පිටිපසු කුරුවෙ ලාංඡන, වෙසෙසින් හස්ති කොඩිය දරණ පිරිස ද එම අංශයේ වෙනත් නිලධාරයන් හා ඔවුන්ගේ පිරිස් හා " සේනා" ද "රජුගේ ඇතුන්" (මිල්ලෑව, 1817) හා ගමන් හේවිසි වයන බෙරවායෝ ගජනායක නිලමේ සමග සිටිති.

3. කොඩිතුවක්කු අංශයේ නියෝජිතයෝ ඔවුන්ගේ ලාංඡන, විශේෂයෙන් කොඩිතුවක්කුව ඇති මහා කොඩිය රැගෙන සිය පිරිස්, බෙරවායන් හා නැට්ටුවන් සමග සිටිති.

4. මීළඟ කොටස පළාත් නියෝජනය කළේය. පළමුවෙන්ම සතර කෝරළේ ඉර හඳ කොඩිය ඇතුළු ලාංඡන රැගත් පිරිස සමඟ කෝරළයේ දිසාව ද පිටිපසින් නිලමක්කාරයන්, පළාත් "සේනාව", බෙරවායන් හා තූර්ව වාදකයෝ ද සිටිති.

5. සත් කෝරළේ සිංහල කොඩිය රැගත් ඒ සමානම දිසාව හා පිරිවර.

6. ඌවේ හංස කොඩිය රැගත් ඒ සමානම දිසාව හා පිරිවර.

7. සබරගමුවේ සේද කොඩිය රැගත් ඒ සමානම දිසාව හා පිරිවර.

8. මාතලේ සුදු කොඩිය රැගත් ඒ සමානම දිසාව හා පිරිවර.

9. තුන්කෝරළේ හේරුණ්ඩ පක්ෂියා සහිත කොඩිය රැගත් ඒ සමානම දිසාව හා පිරිවර.

10. වලපනේ මයූර කොඩිය රැගත් ඒ සමානම දිසාව හා පිරිවර.

11. උඩ පළාතේ පද්ම කොඩිය රැගත් ඒ සමානම දිසාව හා පිරිවර.

12. නුවරකලාවියේ ගජසිංහ කොඩිය රැගත් ඒ සමානම දිසාව හා පිරිවර.

13. වෙල්ලස්ස ව්‍යාඝ්‍ර කොඩිය රැගත් ඒ සමානම දිසාව හා පිරිවර.

14. බින්තැන්නේ කිර (ගිරා) කොඩිය රැගත් ඒ සමානම දිසාව හා පිරිවර.

15. තමන්කඩුවේ වලස් කොඩිය රැගත් ඒ සමානම දිසාව හා පිරිවර.

16. "යකුන් නියෝජනය කිරීමට රෙදි එබූ උණබම්බු හෝ පිළිරූ" (මිල්ලෑවා: 1817).

17. මීළඟට පූජනීය දළදා කරඬුව දරණ හස්ති රාජයා ද ඒ පිටිපස දියවඩන නිලමේ පිරිවරාගත් දළදා මැදුරේ වෙනත් නිලමක්කාරයෝ, පිරිවර, බෙරවායෝ, තූර්යවාදකයෝ යන මේ සියල්ලෝම දළදා

මැදුර නියෝජනය කළහ. පූජනීය දළදා කරඬුවේ දකුණු පසින් අස්ගිරි විහාරයේ භික්ෂූන්වහන්සේ සය නමක් ද වම් පසින් මල්වත්ත විහාරයේ භික්ෂූන්වහන්සේ සය නමක් ද ගමන් කළ සේක.

18. නාථ දෙවියන්ගේ දේවාභරණ රැගත් කපුරාළ දේවාලේ හස්තියා පිට නැගී යද්දී බස්නායක නිලමේ, වෙනත් නිලමක්කාරයෝ පිරිවර, භේරීවාදකයෝ හා තූර්යවාදකයෝ පිටුපසින් පැමිණෙමින් නාථ දේවාලය නියෝජනය කරති.

19. විෂ්ණු දේවාලයේ ද එබඳු පිරිසක්.

20. කතරගම දේවාලයේ ද එබඳු පිරිසක්.

21. පත්තිනි දේවාලයේ ද එබඳු පිරිසක්.

22. මෙම කොටසට මහනුවර නගරාසන්න කුඩා පළාත් හෙවත් "රටවල්" නියෝජනය කරන්නෝ අයිති වෙති. නමයක් වූ මෙම රටවල් එකිනෙක වෙනුවෙන් එහි රටේ මහත්වරු, වෙනත් නිලධාරීන්, කොඩි හා ආභරණ රැගත් පිරිවර භේරීවාදකයෝ හා නැට්ටුවෝ සහභාගී වෙති.

23. නැවත ද රජයේ නියෝජිතයින් සිටින කොටසකි. පළමුවෙන් මහ ලේකම් නිලධාරීහූ සිරිත් පරිදි පිරිස ද සමග එම දෙපාර්තමේන්තුවේ ඇත්කඳ ලිහිණියා කොඩිය රැගෙන සිටිති.

24. තවත්, රජයේ දෙපාර්තමේන්තුවක් වන නානායක්කාර, සිරිත් පරිදි නියෝජනය කරන්නෝ සේ ද කොඩිය රැගෙන සිටිති.

25. තවත් දෙපාර්තමේන්තුවක, එනම්, අතපත්තුවෙහි පිරිස පෙර සේ ම සිටියි.

26. එලෙසින්ම සිය රතු කොඩිය සහිතව වෙඩිකාර දෙපාර්තමේන්තුවේ පිරිස ද සිටියි.

27. එලෙසින්ම සිය සුදු කොඩිය සහිතව වඩනතුවක්කු දෙපාර්තමේන්තුවේ පිරිස සිටියි.

28. අවසාන කොටස සමන්විත වූයේ අමාත්‍යවරුන් දෙදෙනා, සුළු නිලධාරීන් හා පිරිවර, බෙරවායන් හා තූර්යවාදකයන් යන අය ගෙනි.

පෙරහැරේ පළමු කොටස ලේකම් මිටි රැගෙන හස්තියකු පිටින් ගමන් කළ පෙරමුණේරාළගේ පෙරහැරය. ලේකම් මිටිවල මුළු රටේම ඉඩම් විස්තර නො අඩුව සඳහන්ව තිබිණි. එකල පරිහරණයට ගැනුණු හෝ හිමිකරුවන් සිටි හැම පංගුව ම විස්තර මේවායේ තිබුණැයි කියති (පීරිස් 1956: 119). මෙම ලේකම් මිටිවල වැදගත්කම කෙතරම් ද යත් උඩරට රාජධානි සමයට සමකාලීනවම වාගේ පැවතුණු කෝට්ටේ රාජධානිය පෘතුගීසින් අතට පත් වූ විට ඔවුහු එම ප්‍රදේශයේ ලේකම් මිටි පෘතුගීසි භාෂාවට පෙරළූහ. ලේකම් මිටි හතර වර්ගයක් තිබිණි. (1) කත් හාල් ලේකම් මිටි හෙවත් රජතුමාට බදු වශයෙන් ඔප්පු කළ හාල් කත් ගණන් (2) හී ලේකම් මිටි හෙවත් හාන ලද ඉඩම් ප්‍රමාණ (3) දිසාවේ මහලේකම් පොත හෙවත් එක් එක් පළාතේ ගම් හා එම ගම්වලින් සේවා ලැබූ රාජ්‍ය දෙපාර්තමේන්තු පිළිබඳ විස්තරඃ නිදසුනක් වශයෙන් දුනුකාර ලේකම් මිටිය ගත හැකිය. එක් එක් දෙපාර්තමේන්තුවට අයිති ඉඩම් භුක්තියත් රාජකාරි විස්තරයත් මෙහි අඩංගුය. මේවා සියල්ලම රාජ්‍ය ලේකම් මිටිය. මේ හැර ආගමික ආයතන හා නින්දගම් හිමියන් වැනි විශාල ඉඩම් කොටස් හිමි අය පෞද්ගලික ලේකම් මිටි පවත්වන ලදී. පෙරහැර පෙරමුණෙහිම ලේකම් මිටි නිරූපණය වන සංකේතයක් රැගෙන යාම වටහා ගැනීම අපහසු නැත. එය රටේ ඉඩම් භුක්ති ක්‍රමය පිඬු කළේය. අප දන්නා පරිදි උඩරට සමයෙහි ආර්ථිකයේ පදනම වූයේ ඉඩම්ය.

ලේකම් මිටි රැගෙන යන පළමු කොටසත් 2,3 හා 23-28 යන කොටස් මහා ආණ්ඩුව නියෝජනය කෙළේය. පළමුවන කොටස හැර මෙහි සෙසු රජයේ කොටස් කුරුව (ඇතුන් පිළිබඳ) විවිධ යුද්ධායුධ අංශ වැනි සේනාංක නියෝජනය කෙළේය. මේවා ද අප දුටු පරිදි ලාංඡන හා අභාරණ දරන්නන්, ප්‍රධානීන්ගෙන් පිරිවර භේවායන් ආදියෙන් සමන්විත සෑහෙන විශාල කොටස්ය. මෙපමණක් නොව, යුද්ධ බෙරහඬ පතුරවමින් සාම්ප්‍රදායිය යුද ගමන් ලීලාවෙන් ගමන් කරන බෙරවායන්ගෙන් හා තූර්යවාදකයන්ගෙන් ද යුක්ත විය. 4-15 කොටස් ද 22 කොටස ද එලෙසින්ම සමන්විත වුවත් ඔවුහු රජය නොව දිසා හා රට යන පළාත්

නියෝජනය කළහ. මෙම කොටස් පිළිවෙළ වී තිබුණු ආකාරය විශාල යුද්ධ ගමන් විලාසයක් පෙරහැරට ගෙන දුන් බව නිසැකය. මේ සංකේතනය අප කලින් ඉදිරිපත් කළ අදහස, එනම්, පෙරහැරින් නිරූපණය වන්නේ පුරයක් පැදකුණු කොට යටත් කර ගැනීමය යන්න හා මැනවින් පෑස්සේ. එහි සමාජවේදී කාර්යය මීටත් වඩා පුළුල් විය. එය ප්‍රධාන වශයෙන්ම රාජකීය බලය යළි සහතික කිරීමත් එහි නීත්‍යානුකූලභාවය යළි තහවුරු කිරීමත් සඳහා යොදන ලද්දකි.

පෙරහැරේ සශ්‍රීකත්වය සංකේතනය හෙවත් එහි දියකැපීමේ මංගල්‍යය ගැන ද අපි සඳහන් කෙළෙමු. සිංහල බෞද්ධයන් අතර ප්‍රචලිත පුරාණ කථාවලින් පෙරහැරේ යුද්ධමය ලක්ෂණයත් සශ්‍රීකත්ව අපේක්ෂාවත් යන දෙක ම ධ්වනිත වේ. මෙබඳු එක් දේවකථාවකින් දියකැපුම් මංගල්‍යය විෂ්ණු අසුරයන් පරදවා ගඟ දියෙන් සිය කඩුව සේදූ සිද්ධිය සිහිපත් කරති යි කියැවේ. තවත් දේවකථාවකින් මෙය ගජබාහු රජුගේ යෝධයකු යගදා පහරින් මූද දෙබෑ කර ලූ පසු රජතුමා මුහුද හරහා පයින්ම ගමන් කොට චෝල රජුන් පරාජය කිරීමේ සිද්ධිය අනුස්මරණය කරන වග කියැවේ. තුන්වැනි කථාවකින් මෙය වෘත නම් යක්ෂයකු ගඟක ජලය හරස් කර සිටි විට ඉන්ද්‍ර දේවයා (දෙවි රජු හා වස්සවලාහක දෙවි) ඌ පැරදවීම සිහිපත් කරති යි කියැවේ. මෙය වෙසෙසින් අර්ථවත් වන්නේ, නියඟ ද "ජලය අවහිර කිරීමක්" වන හෙයිනි. මෙය කථාවේ ජල අවහිරය සමග සටන් වැද ජයගන්නේ වැස්ස වළාහක ඉන්ද්‍ර දේවියාය. සම්භාව්‍ය සිංහල මහාකාව්‍යයක් වූ කව්සිළුමිණෙහි එන පැරණි පෙරහැර වර්ණනයක ගීයක ව්‍යංග්‍යාර්ථය සුප්‍රකට පුරා විද්‍යාඥයෙක්[13] "වෘතයන් පරාජය කිරීම නිමිත්තෙන් වීදිවල නැටීමක්" යන අදහස දක්වයි. මේ හැම නිදසුනෙහිම එක් පොදු කරුණක් ධ්වනිත වන බව ඉඳුරා පැහැදිලිය. එනම් පෙරහැර වූ කලී භද්‍ර අභද්‍ර යන දෙක අතර ආයුධ සන්නද්ධ සටනක් ද ඉන් පෙර පක්ෂය (භද්‍රයන්) පසු පක්ෂය (අභද්‍රයන්) පරාජය කිරීම ද නිරූපණය කරන ක්‍රියාවක් බවය.

අප මේ ඉහත සඳහන් කළ පෙරහැර කොටස්, එනම්, 1-3 23-28, 4-15 හා 22 යන මහා ආණ්ඩුවත් පළාත් ආණ්ඩුවත් නියෝජනය කරයි. 16-21 ආගමික පද්ධතිය නිරූපණය කෙළේය. 17 හි පූජනීය දන්තධාතු

කරඬුව බුදුරජාණන්වහන්සේ නියෝජනය කෙළේය. මෙය දළදා මැදුරේ විශේෂ හස්තිරාජයා පිටින් ඇතුල් කට්ටලේ නිලධරයන් ඇතුට පෙරතුව ද පිට කට්ටලේ නිලධරයන් පිටුපසින් ද ඇතිව මහත් උත්සවශ්‍රීයෙන් වැඩම කරනු ලබයි. මින් පසු එන 18-21 කොටස් නාථ, විෂ්ණු, කතරගම හා පත්තිනි දේවාල පිළිවෙළින් නියෝජනය කළ කොටස්ය. මේ එකිනෙකෙහිම ඇති පිට තැබූ දේව රණායුධ (යුද්ධ හෝ රත්රන් ආයුධ) වැඩම කරවන්නේ මාලිගා පෙරහැරෙහි මෙන් ඉතා ගරු ගාම්භීරාකාරයෙන් ඇතුළු කට්ටලේ නිලධාරීන් පෙරතුව ද පිට කට්ටලේ නිලධාරීන් පිටිපස ද පිරිවරා ගෙනය. ගැමි ඇඳහිලි පවා නියෝජනය විය. ඒ "රෙදිවලින් එතූ උණබම්බු හෝ පිළිරූ" (මිල්ලෑව, ඉ.ස.) ගෙන ගිය 16 වැනි කොටසෙහිය. මෙම කොටස පළාත් පෙරහැර කෙටස් අගටම යෙදීම ද මැනවින් අර්ථවත් වන්නේ මෙය මහා ආණ්ඩුවට ප්‍රත්‍යන්තයේ පවතින දෙයක් මෙන් පෙනෙන හෙයිනි. පෙරහැරේ අවසන් රාත්‍රි පහේ දී දේවාල පෙරහැර කොටසට පස් රන්දෝලි (දිව්‍යාම්බිකාවන්ගේ රන් වාහන - දෝලා) කොටසක් එක් වේ. මේ දෝලාවල රාමසරාභරණය හෙවත් සිරියක් වැනි කඩුවක් ද දියකැපුමේ දී ජලය රැස් කිරීමට ගන්නා දේවාල රන් කළස් ද තැන්පත් ව තිබිණි. මෙම භාණ්ඩ දෙක ලිංගික සංකේතයක් සිහිපත් කරවයි. "දිය කපන" සිරියක් බඳු කඩුවට දී ඇති රාමසරාභරණය හෙවත් "විදුලිය සමාන ආයුධයක්" යන පදය ද සැලකිය යුතුය. මේ පදයෙහි අප මෙතෙක් වටහා ගැනීමට තැත් කළ සමස්ත සංකේතනය හා සැසඳෙන ගතියක් තිබේ. එය වර්ෂාව හා එකට පවත්නා සංසිද්ධියක් වූ විදුලිය සංකේතවත් කරන්නක් විය හැකි හෙයිනි.

පෙරහැරෙහි සේවා කරන්නන් ඔවුන්ගේ කුල තරාතිරමෙන් හා කුලභේදානුගත ඉඩම් භුක්තියෙන් පැවරුණු වගකීමෙන් යුක්තව එසේ කළ හෙයින් උඩරට සමාජයේ මූලික සංවිධානාත්මක මූලධර්මය වූ කුලභේද පද්ධතිය නිරූපණය කිරීමක් වශයෙන් පෙරහැර අද්විතීය විය. උසස් කුලයේ අමාත්‍යයන් හා වෙනත් නිලධරයෝ විශාල ඉඩම් ප්‍රමාණ පාලනය කළහ. පහත් කුල නිලමක්කරුවන්ට ඉතා කුඩා ඉඩම් කැබලි අයිති වී තිබිණි. එබැවින්, නිලය, වෘත්තිය හා කුලය හා ඉඩම් හිමිකම අනුව සැදුණු සමාජයේ තරාතිරම් පද්ධතිය පෙරහැරෙන් ප්‍රකට විය.

රාජ්‍යයේ සමාජීය, දේශපාලන, ආර්ථික හා ආගමික පද්ධති මෙම පෙරහැරින් පිඩු වූවක් සේය. මෙය සටහනකින් 7 චිත්‍රයෙහි දැක්වේ.

මේ ක්‍ෂණගත රංගනය තත්කාලීන ධූරාවලි පර්යාය තහවුරු කිරීමකි. අනෙක් සංස්ථා සියල්ල හරහා කපමින් එය සමාජයේ ධූරාවලී පද්ධතිය ප්‍රදර්ශනය කළේය. මුදුනෙහි සිටි උසස් අමාත්‍යයන් පටන් ඉතාම පහත් මට්ටමේ කාර්යයන් පැවරුණු පහත් කුල ජනයා දක්වා සියල්ලෝ ම ඔවුන්ගේ නියම විලාසයෙන්ම, එනම්, ඇඳුම් හෝ ඒ ආදී තමන්ගේ තරාතිරම අඟවන සලකුණු කරමින්, තම - තමන්ගේ තරාතිරම අනුවම මෙම සංදර්ශනයේ නියමිත කොටසෙහි තමන්ගේ ස්ථානය ලදහ. චූලවංශයෙහි සවිස්තර වාර්තාවක එන අයුරින් මෙම පෙරහැරෙහි සහභාගී වූවෝ මහත් ශ්‍රීයෙන් බිහි නගරයෙහි පැදකුණු කොට "යළි තම - තමන්ගේ තරාතිරමට අනුරූපව (නගරයට) ඇතුළු වූහ" යි කියැවේ (චූලවංශයඃ 260). පුද්ගලයන්ගේ තරාතිරම හෙළි කරන මෙම සංදර්ශනය එම වසරෙහි සංදර්ශනයක් බැලීමට වීථි දෙපස රැස් කකා සිටි ඉමහත් ජනකාය ඉදිරියේ සාඩම්බරයෙන් ගමන් කරයි. මෙය තථ්‍ය මනුෂ්‍යයා ධූරාවලීපරායණය, තථ්‍ය ක්‍රියා වූ කලී ධූරාවලී අනුරූප වූ ක්‍රියා ම ය, සමාජීය සංගතියට පදනම ධූරාවලියය යන මෙම කරුණු සහිත පණිවුඩය එම සංදර්ශනය නරඹන්නන් මගින් සමාජය වෙත යැවීමකි.

දේශපාලන ස්ථාවරත්වය උදෙසා පෙරහැරින් ලැබුණු ආධාරය මීටත් වඩා ප්‍රත්‍යක්‍ෂය. උඩරට "දුර්ගයක්" විය. දේශීය යුද්ධ භාෂිතය අනුව එය ජල දුර්ග, වන දුර්ග, ගිරි දුර්ග සහිත ප්‍රදේශයකි. උඩරට ඇතැම් ප්‍රදේශවලට පිවිසීම පවා දුෂ්කර විය. යම් ප්‍රදේශයක් අගනුවරින් ඈත් වෙත්ම රජුගේ බලය ද මඳින් මඳ අඩු වන සැටි අපි පළමු වැනි පරිච්ඡේදයෙහි දැක්වීමු.[x] ප්‍රත්‍යන්ත ප්‍රදේශයක දිසාවේ කෙනෙකට සිය ආධිපත්‍යය ප්‍රකාශ කොට මහනුවර රජතුමන්ගෙන් ස්වාධීන වූ බව පළ කළ හැකිය. එහෙත් එක් කරුණක් මීට බාධාවක් විය. වසරකට වතාවක් ප්‍රාදේශීය නායකයන් අගනුවරට පැමිණිය යුතු යයි බල කිරීමේ අගනා ප්‍රස්තාවක් රජතුමාට මෙම පෙරහැරින් සැලසුණේය. ප්‍රධානවම දළදා වහන්සේ වෙනුවෙන් කෙරෙන පූජෝත්සවයක් වන පෙරහැරට පැමිණීම

චිරාගත සම්ප්‍රදායෙන් නායකයන්ට පැවරුණු අනිවාර්ය යුතුකමකි. මේසා අත්භූත බලැති දළදා වහන්සේ වෙනුවෙන් පැවැත්වෙන ගරුගාම්භීරතම ගෞරව සම්ප්‍රයුක්ත උත්සවයකට නොපැමිණීම තරම් භක්තිද්‍රෝහි ක්‍රියාවකින් උද්ගත වන උග්‍ර අද්භූත ඵලවිපාක දන්නා දිසාවේ කෙනෙක් නොපැමිණ නොසිටී. ඒ නිසා වාර්ෂිකව මහනුවරට ගොස් රජතුමාගේ බළකොටුවෙහි දිම එතුමා අභිමුඛයට සැපත්වීමට තිබෙන හෙයින් දිසාවේ කෙනෙකුට "කැරලි ගසා" රජුගේ ආධිපත්‍යයෙන් මිදීමට ඇති අවකාශ ඇව්රේ.[14] උඩරට රාජ්‍යයෙන් උතුරේ පිහිටි සමකාලීන රාජ්‍යය (යාපනය) දේශපාලන අස්ථායීභාවයට පත් වූයේ එම රාජ්‍යයෙහි ප්‍රාදේශීය නායකයන් මෙපරිදි සිය බලය ක්‍රියාත්මක කිරීමේ හේතුවෙන්මය. එකල මධ්‍ය ආණ්ඩුව (ලන්දේසි ආණ්ඩුකාරයා ප්‍රමුඛ ආණ්ඩුව) ඔදැති ප්‍රාදේශීය නායකයන් එකිනෙකාගේ බල ප්‍රදේශවල ආධිපත්‍යය පැතිරවීම වළක්වනු වස් එවන් මධ්‍යාණ්ඩුව වෙතට වරින් වර ගෙන්වා ගැනීමට නොයෙක් උපක්‍රම යෙදුවත් ඉන් ඵලක් වූයේ නැත (අරසරත්නම් 1966: 101 - 2).

පෙරහැරේ පෙළ ගැස්වීමේ පිළිවෙත සුපිරික්සුව හොත් රටේ රාජ්‍ය බලය ප්‍රදර්ශනය කරන හා රටේ අනෙක් හැම සංස්ථාවක් කෙරෙහි සිය අනුබලයත් ප්‍රදර්ශනය කරන සංස්ථාවක් ලෙස එහි අර්ථයට ඉඟියක් ලබා ගත හැකිය. පෙරමුණේ රාළ, ගජනායක නිලමේ හා කොඩිතුවක්කු නිලමේ ඇතුළු පෙරහැරේ පළමු කොටසෙන් අප දුටු පරිදි මහා ආණ්ඩුව නියෝජනය වේ. මහලේකම්, අතපත්තු, වෙඩික්කාර. වඩනතුවක්කු හා අන්තිමට එන අමාත්‍යයන්ගෙන් සමන්විත අවසාන කොටස් ද මෙම කාර්යය ම ඉටු කළේය. පළාත් බද ආණ්ඩු, ආර්ථික ක්‍රමය, කුලභේදය හා ආගම නියෝජනය කරන අනෙක් සියලු කොටස්, සැකෙවින් කිවහොත්, උඩරට සමාජයේ සියලුම ප්‍රධාන සංස්ථා මෙහි නියෝජනය විය. මේවා රාජාණ්ඩුව නියෝජනය කරන කොටස්වලින් සමාගෘහිත විය. පෙරහැර වූ කලී රජයේ අනභිභවනීය බලය ප්‍රදර්ශනය කළ උත්කෘෂ්ට අවස්ථාවක් බව ඒකාන්තය.

ශ්‍රී ලංකාවේ කොටහළු මංගල්‍යය

ඩෙබොරා වින්ස්ලෝ

පරිවර්තනය:
එච්.ඩී.ජේ ගුණවර්ධන

ශ්‍රී ලංකාවේ වෙසෙන නොයෙක් මානව වංශික (ජන වාර්ගික) සමූහයන්ගෙන් වැඩි ගණනක් අතර කොටහළු මංගල්‍ය සිරිත් හමුවේ. මෙම සිරිත් බොහෝ සෙයින් පෙනෙනුයේ එක සමාන වූ පොදු දකුණු ආසියානු මංගල්‍යයක විචල්‍යතා ලෙසිනි. දකුණු ආසියාව පිළිබඳව මෑතක දී ලියැවුණු බොහෝ පොත්පත් හි මෙබඳු පොදු සංස්කෘතික හා ව්‍යුහීය ලක්ෂණ, දේශජ නියත සිද්ධි අවබෝධ කර ගැනීමට යතුරු මෙන් යැයි අවධාරිතය. එහෙත් මෙම ප්‍රත්‍යයකයේදීවත් පොදු සිරිතක් සේ පෙනෙන මෙය විවිධ සමූහයන් අතර අපට පෙනෙන තරමින්ම නොවෙනස් යයි සිතීමට බැරිය. විවිධ මානව වංශික ප්‍රජා මෙම චාරිත්‍ර විධිය දෙස බලන හෝ අවබෝධ කර ගනු ලබන හෝ ආකාරයේ වෙනස්කම් ස්ත්‍රී භාවය පිළිබඳ විචල්‍ය ආගමික අදහස් හා සම්බන්ධය.

පසුගිය දශකය හෝ ඊට වැඩි කාලයක් තුළ කාලයාගේ ඇවෑමෙන් හෝ අවකාශ හා සංස්කෘතික විස්ථාපනයෙන් පසු හෝ අදහස් පද්ධතිවල සිදුවන පරිණාමනය කෙරෙහි විශාල අවධානයක් දෙනු ලැබ ඇත. දකුණු ආසියාව විෂයෙහි, මෙම අධ්‍යයනයන්ගේ ඉලක්කය වී තිබෙන්නේ එම ප්‍රදේශයෙහි විවිධත්වය පිළිබඳව සමාවබෝධය සඳහා සමස්ත-ඉන්දීය රාමුවක් ගොඩනගන අපේක්ෂාවෙන් අධස්ථ ප්‍රජානක හා ව්‍යුහීය නිත්‍යතා අනාවරණය කිරීමය (නිදා: මැරියට් හා ඉන්ඩන් 1973, ඩුමොන්ට් 1957, යාල්මන් 1967). මෙම ලිපිය මෙහි අන්‍යපක්ෂය (කාසියේ පිටිපස මෙන් වූ) සලකා බලයි. සිරිත් පිළිගෙන වෙනස් කරනු ලබද්දී ඒවායේ ව්‍යුහය

හා බොහෝවිට හරය ද ස්ථායි වෙතොත්, එම සිරිත් හා ඒවායේ අභිනව පරිවේෂණ අතර සම්බන්ධතාව කුමක් ද ? තවද, සාන්තත්‍යය කෙරෙහි සැලකිල්ල යොමු කළ විට මෙතෙක් සිදු වී තිබෙන විපර්යාස ගැන ක්‍රියා කරන්නේ කෙලෙසින් ද ?

මෙම ගැටලුව මතුවූයේ මා ශ්‍රී ලංකාවේ කොටහළු මංගල්‍ය සිරිත් අවබෝධ කරගැනීමට තැත් කළ විටදීය. ස්ත්‍රීන් වැඩිවිය පැමිණීමේ දී කෙරෙන චාරිත්‍ර විධි දකුණු ආසියාවේ සර්වත්‍ර සේ පෙනේ. ඒවා මෙහි විවිධ සමාජීය පරිශෘතිවල දැකිය හැකිය.[1] ශ්‍රී ලංකාවේ බාලිකාවක පළමු වරට ඔසප් වූ විට පැවැත්වෙන මංගල්‍යය මෙම ප්‍රදේශයේ අන් තැන්වල පැවැත්වෙන මංගල්‍යවලට සමානය. මෙහිලා ගැටලුව නම් ඒවායේ අනේකාකාර මානව වර්ගීය හා ආගමික පරිශෘති මගින් ඒවා සුළු වශයෙන් හෝ වෙනස් වූ බවක් නොපෙන්වීමයි.

ශ්‍රී ලංකාවේ මිලියන 13 ක් (එක්කෝටි තිස් ලක්ෂයක්) පමණ ජනගහනයෙන් තුනෙක් දෙකක් ඉන්දු - ආර්ය භාෂාවක් වූ සිංහල කථා කරන බෞද්ධයෝය. ඉතිරි තුනෙන් එකෙහි මුස්ලිම්, හින්දු, ක්‍රිස්තියානි හා පෙර ගෝත්‍රික වූ වැද්දෝ වෙති. මොවුන්ගේ මව්බස ලෙස ද්‍රවිඩ, දෙමළ හා තෙලිඟු සිට ඉංග්‍රීසි හා පෘතුගීසි ක්‍රියොල් (උපභාෂාව) දක්වා භාෂා ද සිංහල ද ගැනේ. එක් මට්ටමක දී ශ්‍රී ලංකාව එක් තනි සමාජ පද්ධතියක් සේ සැලකිය යුතු වුවත්, ශ්‍රී ලාංකිකයෝ ද සමාජ විශ්ලේෂකයෝ ද වෙනත් මට්ටම්වල ද විශද "මානව වංශීය සමූහ" හෙවත් ජාති හෙවත් වර්ග හඳුනාගෙන විශ්ලේෂණයෙන් වෙන් කර දක්වති.[2] ජාතියක්, ආගම, භාෂාව හා ඓතිහාසික සම්භවය යන මේ කරුණුවල විවිධ සම්බන්ධනවලින් උපලක්ෂිතය. එක් ජාතියක් අනෙකෙන් භෞතිකව සපුරා තනිවන්නේ ඉතා කලාතුරකින් වුවත් නේවාසිකව ද සමාජීයව ද බොහෝවිට වෙන්ව සිටියි.[3] ශ්‍රී ලාංකිකයන්ගේ ජාතිය කුමක් වුවත්, ඔවුන් සියල්ලන් අතර දැකිය හැක්කේ පොදු දකුණු ආසියානු මුහුණුවරක් සහිත කොටහළු මංගල්‍යය.

සරලත්වය සලකා, මා මගේ සාකච්ඡාවට බඳුන් කර ගන්නේ ආගමෙන් පමණක් නොවන භාෂාවෙන්, සමාජ සංවිධානයෙන් හා යැපුම් ක්‍රමයෙන් ද වෙනස් වූ බෞද්ධ, කතෝලික හා මුස්ලිම් යන ජනවර්ග

තුනය. මොවුන්ගේ කොටහළු මංගල්‍ය, ව්‍යුහයෙන් හා හරයෙන් කෙතරම් සමානදැයි කිවහොත් ඒවා අතර පවත්නා වෙනස්කම් ස්වල්පය පවා සුළු සේ පෙනී යයි. ඇත්තෙන් ම සිංහල බෞද්ධ මංගල්‍යය සඳහා ලීච් (1970) ගැලපූ ව්‍යුහීය විශ්ලේෂණයක් වෙනත් එම වර්ගයේ මංගල්‍යයන් සඳහා ද පහසුවෙන් අදාළ කර ගත හැකිය.

එසේනම් මෙහි ගැටළුව මෙම සමූහ තුනටම මෙම මංගල්‍යය වැදගත් වන්නේ මක් නිසාද යන්නය. ඩුර්කයිම් හා ලැනී සෝෂලොජික් (Lanee Sociologique) සමයේ සිටම සමාජ මානව විද්‍යාඥයින් වෛදික මංගල්‍යය වූ කලී යම් අයුරකින් ඒවා සමඟ සම්බන්ධයට පවත්වන සමාජ සබඳතා පිළිබඳ ව්‍යුහීය විශ්වයක කොටසකැයි එනම්, ඒවා සාමූහික නිරූපණයන් යැයි සාමාන්‍යයෙන් අභ්‍යුපගමනය කර තිබේ. මෙම මංගල්‍යයන්හි වෙනස්කම් ස්වල්ප වූවත් ඒවා වැදගත් යයි ද ඒවා සමාජ ව්‍යුහයෙහි වෙනස්කම් වලට නොව ස්ත්‍රීන්ගේ පරස්පර ආශ්‍රිත (හෝ ඒවා තුළ එකමුතු) වෙතැයි ද මම අදහස් කරමි.[6]

ශ්‍රී ලංකාවේ බෞද්ධයන්ගේ ද දකුණු ඉන්දියාවේ හින්දූන්ගේ ද කොටහළු මංගල්‍ය විශ්ලේෂණය කළ යාල්මාන් සමාජ ව්‍යුහය අවධාරණය කළේය. ''අතිශයින් ආකෘතික වූ සාමූහික මංගල්‍යය හැමවිටම එම සාමූහික භාවයේ ව්‍යුහය පිළිබිඹු කරයි''(1963: 54) යන මතයෙන් පටන්ගෙන යාල්මාන් මෙම මංගල්‍යය, කුල තරාතිරම උභය පාර්ශ්වීයව කුල දාරකත්වයත් අනිවාර්යයෙන්ම එකට නොයන බව අපට පෙනේ (ලීච් 1970: 827 ද සස.). පහත සාකච්ඡා වන්නන් ද ඇතුළුව ඇතැම් කතෝලිකයෝ කුලය පියපේරුවේ යයි කියති. එය මව්පේරුවේ යැයි කියන හින්දුවරු සිටිති (මැක්ගිල්ව්රේ, මුද්‍රණයේ පවතී). මුස්ලිම්වරු කුලය ඉඳුරා නොතකති. එසේ වුවත්, මේ සියල්ලෝම කොටහළු මංගල්‍යය පවත්වති. යාල්මාන්ගේ න්‍යාය ඔහු සලකා බලන සංස්කෘතීන්ට අයත් වුවත්, කුල සංකල්පවේදය විචල්‍ය වන අවස්ථා දක්වා ව්‍යාප්ත කිරීම දුෂ්කරය.[7]

යාල්මාන්ගේ න්‍යායයේ දාරකත්ව ගැටලුවලට ලීච්ගේ ප්‍රතිචාරය වූයේ බෞද්ධ චාරිත්‍ර විධි පිළිබඳව වැන්-ගෙනප් මාදිලියේ පුනර්කථනයකි. ව්‍යානුකලනය නැමැති සුප්‍රකට අවස්ථා තුන, ''වියෝජනය මඟින් පරිණත

වීම'' යන ආරුක්කුවක් බඳු තේමාව ප්‍රකාශ කරන රූඩියක් රචනය කරතියි ලීච් යෝජනා කරයි (ලීච් 1970: 825). මගේ අරමුණ සඳහා නම්, සියලු වෛදික විචලායනට යෝග්‍ය වීමේ වාසිය ලීච්ගේ විශ්ලේෂණයෙහි ඇත. එහෙත්, එම න්‍යායෙන්ම, එම විචලායන්හිම හෝ ඒවායේ සමාජයීය පරිශෘතිවල හෝ වෙනස්කම් වලට හේතු නොසපයයි. ඇත්තෙන්ම, වෑන් ගෙනප්ගේ (1909) ප්‍රථම සූත්‍රයායතනයට ඩග්ලස් (1966) එකතු කළ දූත් සමඟ ලීච්ගේ අර්ථකථනය ශ්‍රී ලංකාවේ සියලු මංගල්‍යය වලට පමණක් නොව වෙනත් බොහෝ තැන්වල කොටහළු මංගල්‍යවලටත් මැනවින් අදාළ වෙතැයි සිතිය හැකිය.

කලාව ගැන ගියර්ට්ස් ලියූ ලිපියක, ''ශිල්පීය පද'' ලෙස හැඳින්වූ දෑ ගැන ලීච් වෙසෙසින් සිත් යොමු කරන බව පෙනේ (1976: 1474-5). සන්ක්‍රාන්තිය පහසු කරවන සහ අර්ථය ගෙන යන ශිල්පීය ක්‍රමය (මෙම අවස්ථාවේ, ප්‍රතිවිරෝධතා) ලීච් පැහැදිලි කරතත් හුදෙක් අර්ථයේ ස්වභාවයම ගැන එතරම් සැලකිල්ලක් නොදක්වයි. ලා පොන්ටේන් යෝජනා කළ මඟ, එනම් ව්‍යුහය ගැන අඩුවත් හරය ගැන වැඩියත් බැලීම, මගේ කාරියයට කේන්ද්‍රීය වේ. එසේ වූවත්, එක සමාන තැනකින් ඇරඹූ මෙම කතුවරුන් දෙදෙනා වෙනස් මාර්ගවල ඈතට ගියහ.

බාලවියේ සිට වැඩිවියට සංක්‍රාන්තිය පසු කරන කොටහළු මංගල්‍යය මෙම විපර්යාස පහසු කිරීමට වඩා එම තරාතිරම් දෙක විශදව තබා ගැනීමට ආධාරවන බව ලා පොන්ටේන් සඳහන් කළේය. කෙන්යානු ගිසුවරුන් අතර මෙම තරාතිරම් දෙක (අඥාන, තාරුණ්‍ය හා ප්‍රඥා වැඩිහිටි බව) අතර සබඳතාව, මෙම තරාතිරම්වල සාමාන්‍යයෙන් සිටින ජනයා (ළාබාලයන් හා වැඩිහිටි මිනිසුන්) අතර සබඳතාවට සමාන්තර අයුරින් ධූරාවලිගතය. මෙයින් ඈ උපනයන මංගල්‍ය ප්‍රාථමිකවම, සාම්ප්‍රදායීය දැනුම හා අධිකාරිය යුක්තියුක්ත කිරීම හා ආශ්‍රිත යැයි නිගමනය කළාය (1977: 428). ශ්‍රී ලංකාවේ වෛදික පිළිවෙත්වල ද සත්‍ය වශයෙන්ම මෙම අරමුණ සඳහා වූ ලක්ෂණ තිබිය හැකි වුවත්, ඒය ඒවායේ කේන්ද්‍රීය අර්ථය වන බවත් නොපෙනේ. ගියුස්ට විශදව ම නියම වූ ලා පොන්ටේන්ගේ න්‍යාය ශ්‍රී ලංකාවට අදාළ නොවන්නේ ඔවුන්ට කොටහළු මංගල්‍යය වැඩිහිටි දැනුම ලබාගැනීම වෙත යොමු වූ කරුණක්වත් පරිණතභාවයේ තරාතිරම අපරිණතභාවයේ තරාතිරමට වඩා උසස් යයි

කියන කරුණක් වත් නොවන නිසාය. තවද, යාල්මන්ගේ න්‍යාය මෙන් ලා පොන්ටේන්ගේ න්‍යාය ද සමාජයීය විචලනය හා වෛදික සමානතා පවතින ශ්‍රී ලංකා අවස්ථාවේ ගැටලුවට ඉඳුරා අදාළ කරනු පහසු නැත.

කෙසේ වෙතත්, කෙන්යාවේ මෙන් ශ්‍රී ලංකාවේ ද කොටහළු මංගල්‍යය වයස් තරාතිරම් උදක් ම වෙන් කරයි. ඒවා පුද්ගලයන් සමාජීයව නිශ්චිත ස්ථාන හරහා ගෙනයමින් එම සමාජීය නිශ්චිතතාවල අර්ථ ගැන ප්‍රකාශන ද කරයි. මෙම ප්‍රකාශන විශ්ව පරිණත භාවයක් අපරිණත භාවයක් යන ද්විධාකරණයට වැඩි යමක් ගැන අදාළ වේ. වයස් තරාතිරම වූ කලී නියත සමාජීය සංස්කරණයකි. ලා පොන්ටේන්ගේ විශ්ලේෂණයට අනුව එය එවැන්නක් ලෙස පරීක්ෂා කිරීම ප්‍රයෝජනවත් විය හැකි යැයි සිතමු.

ලා පොන්ටේන්ට ප්‍රතිවිරුද්ධව, ගියරේට්ස්ගේ තර්කය වන්නේ සමාජයට කලාව සම්බන්ධ වන්නේ උපකරණීයව නොවේ. සමාජ හරයන්, රීති හා සබඳතා තහවුරු කරන මෙවලමක් වශයෙන් නොවේ. එය ලාක්ෂණිකය. "කලාව අත්දකිනා මඟක් ද්‍රව්‍යාත්මක කරයි, ලෝකය වෙතට යම් නියත මානසික ආකල්පයක් බිහිකරයි" (1976: 1478). මෙම ප්‍රකාශනවල "කලාව" වෙනුවට "පිළිවෙත්" යන පදය යෙදීමෙන්, පිළිවෙත ද මිනිසුන් වෛදික මංගල්‍යවලට ගෙන එන "මානසික ආකල්ප" ආශ්‍රිතව වටහා ගත හැකිය, යන තරමක ඥානවන්ත අදහසට අපි එළැඹෙමු. එවිට, අප වෛදික විචල්‍යතාවල සුළු වෙනස්කම් පමණක් දුටුවත්, මිනිසුන් ඒවා දකින හා වටහා ගන්නා ආකාරයෙහි වැදගත් වෙනස්කම් තිබීමට ඉඩ ඇත.[8]

වෛදික මංගල්‍යවලට මිනිසුන් ආරූඪ කරන සංකල්පයන් ගියර්ට්ස් මගින් හරය වෙත බැලීමේ අදහස (ලා පොන්ටේන්), බාලිකාව ම මෙම මංගල්‍යයෙහි නිරත උපාංගයක් බව සලකමින් අපට යෙදිය හැකිය. මෙම මංගල්‍යවලට අන් කවර දෑ සම්බන්ධ වුවත්, බාලිකාවන්, ස්ත්‍රීන්, ස්ත්‍රී ලිංගිකත්වය හා ස්ත්‍රීභාවය නම් නියතවම සම්බන්ධ වේ. කුඩා වෛදික විචල්‍යතා ස්ත්‍රීන් පිළිබඳ අදහස්වලට සම්බන්ධ වූ විට, මෙම ජනවාර්ගික සමූහ ත්‍රිත්වය ස්ත්‍රී ලිංගිකවීම කෙරෙහි බලනා ආකාරයෙහි බෙහෙවින් කැපීපෙනෙන පරස්පරතා යෝජනා කරයි. මෙම විචල්‍යතාවල

සම්භවය සමාජීය "ව්‍යුහය" තුළ ම නොව ගියර්ටස් "සමාජ සංකල්පනය" යයි නම් කරන කරුණු එනම්, මෙම වෙනස් ආගමික සම්ප්‍රදායයන් තුළ ස්ත්‍රීන්ගේ ප්‍රතිරූපය තුළ තිබෙන සෙයක් පෙනේ (1976: 1477). කෙනත් බර්ක් කීවා සේ සැලකෙන, (ගියර්ට්ස් 1968: 2) "ජීවිතය සිහිනයක්, වන්දනා ගමනක්, වංග ගිරියක් හෝ සැණකෙළියක් යයි කීමෙන් මහත් වෙනසක් ඇති වේ"

තොරතුරු ප්‍රභව

කොටහළු මංගල්‍ය පිළිබඳ මේ විස්තර ත්‍රිත්වය ගොඩ නැගෙනුයේ ශ්‍රී ලංකාවේ විවිධ ප්‍රදේශ තුනක ගම්වලින් ලබා ගත් තොරතුරු මතය. මෙයින් ගම් යුගලයක් (වලංගම හා වැල්ලගොඩ) එකිනෙකට සැතපුම් තිහක් පමණ සමීපස්ථ වුවත්, මෙම ප්‍රදේශ දෙක සංස්කෘතිකව මෙන් ම භූගෝල විද්‍යාත්මකව ද වෙනස් වේ. බෞද්ධ ගමක් වූ වලංගම, පිහිටියේ බහුතරයක් බෞද්ධයන් වූ ප්‍රදේශයකය. එය කඳුකරයෙන් ඉඳුරාම පිටස්තරව පිහිටයත් එහි වැසියෝ එය උඩරට මධ්‍ය ප්‍රදේශයේ සංස්කෘතික කොටසක් ලෙස සලකති. කතෝලික ගමක් වූ වැල්ලගොඩ පිහිටියේ බටහිර වෙරළෙහි කතෝලික - ප්‍රමුඛ කොටසකය. බටහිර හා දකුණු වෙරළක ප්‍රදේශ හෙවත් "පහත් රට" දිගු කලක් යටත්විජිත පාලනයට විවෘතව තිබීමෙන් සහ එහි බලපෑම් හේතුවෙන් භූමි නිර්මාණයෙන් ද, "උඩරටින්" වෙන් වේ. මුස්ලිම් මංගල්‍යය ගැන මගේ විස්තරය එන්නේ විරුද්ධ (නැගෙනහිර) වෙරළතෙහි පිහිටි අක්කරෙයිපත්තුවෙනි. බෞද්ධ හා කතෝලික ජන වාසය මෙහි සුළුතර වන අතර, මුස්ලිම් හා හින්දු ජනයා බහුල වෙති.[9]

බෞද්ධ මංගල්‍ය විස්තරය කුඩා බඩහැල (කුඹල්) කුල ජනතාවක් (500 ක් පමණ ජනහගනය) වෙසෙන වලංගම දී මා කළ නිරීක්ෂණවලින් පෝෂිතය. මේ ගමේ ජනයා මුළුමනින් ම වගේ ආදායම් ලබන්නේ වලං සෑදීමෙනි. යාලමන් හා ලීච් විස්තර කළ සිංහල ජන කොටස් මෙන් වලංගම ජනයා ද කුලය උභය පාර්ශ්වීයව උරුම වන්නක් ලෙස දකිති; ඔවුන් ඇවැස්ස නෑනා - මස්සිනා විවාහවලට වඩා කැමතිය; ද්‍රවිඩ ඥාතීන් යොදා ගැනෙනුයේ නාමාවලි පද්ධතියක් ලෙසනි. වලංගම ප්‍රාදේශිකයින් සෑම බාලිකාවකගේම කොටහළු මංගල්‍ය පැවැත්වීම ගැන ඉමහත් සැලකිල්ලක් දක්වයි.

වැල්ලගෙඩ (කොළඹට උතුරින් සැතපුම් 50 ක් පමණ ඈත පිහිටි) වෙසෙන 750 ක් පමණ ජනයාගෙන් බහුතරය කරාව කුලයට අයත් අයයි. මොවුන්ගේ පාරම්පරික රැකියාව මසුන් ඇල්ලීමය. එය මේ ගමෙහි ප්‍රධාන ආදායම් මාර්ගයයි. දහසය වැනි සියවසේ පෘතුගීසින් ශ්‍රී ලංකාවට හඳුන්වා දෙන ලද රෝමානු කතෝලික ආගම දහනව වැනි සියවසේ දී ප්‍රංශ මිෂනාරීන් විසින් යළි පණ ගන්වන ලදී. ඇතැම් සාන්තුවරුන්ගේ ජනප්‍රියතාව (වැල්ලගොඩ අනුග්‍රාහක සාන්තුවරයා වන්නේ සුළු ප්‍රංශ සාන්තුවරයෙකු වන ශාන්ත රෝගුස්ය) ද ලූඩ්ස් හි දෙව් මැදුර අනුව නිර්මිත දෙව් මැදුරු ශ්‍රී ලංකාවේ වෙනත් තැන්වල තිබීම ද ප්‍රංශ ආභාසයට තවත් සක්ෂ්‍යය (ස්ට්‍රරාට් 1979). දෙමළ, සිංහල භාෂා යුගලයම දෙක ම වැල්ලගොඩ ගමෙහි භාවිතය. මෙහි වෙසෙන කතෝලිකයෝ කුල තරාතිරම් නියම කරනුයේ පිය පේරුවට අනුවය. දරුවන්ගේ කුලය කෙරෙහි මවගේ කුලය බලනොපායි. ඔවුහු ද්‍රවිඩ ඥාතීන්ව නාමාවලියේ අවිධාන විචල්‍යක් භාවිත කරති (ස්ට්‍රරාට් 1977 ආ). වැල්ලගොඩ දී කොටහළු මංගලයයක් දැකීමට අවකාශ නොලැබුණත් දින කිහිපයකට ඉහත සිය දියණියගේ කොටහළු මංගලයය සිදුකර එම සිද්ධිය පිළිබඳ සුළු කරුණු පවා හොඳහැටි මතක තිබූ ස්ත්‍රියක් සමග කතා කිරීමට මාහට ඉඩ ප්‍රස්තාව ලැබිණි. නොඑසේ නම්, මා මෙහි බහාලන තොරතුරු ස්ත්‍රීන් කිහිපදෙනකු රැස්ව මෙම මංගල්‍යය කළ යුත්තේ කෙසේ ද යන්නත්, මා වටහා ගත් හැටියට, යටත් පිරිසෙයින් වැල්ලගොඩ බාලිකාවන් වැඩි දෙනෙකු සඳහා මෙම මංගල්‍යය කෙරෙන විධියත් ගැන කළ සාකච්ඡාවලින් ලද කරුණු වීමට ඉඩ තිබිණි. වැල්ලගොඩ පිළිබඳ සෙසු තොරතුරු මා ලබා ගත්තේ ගම පිළිබඳ තොරතුරු ලබා දුන් ආර්.එල්. ස්ට්‍රරාට් සිදු කළ (1973, 1975, 1977 අ, 1977 ආ) අධ්‍යයනවලිනි.

මුස්ලිම් කොටහළු මංගල්‍යය පිළිබඳ මාගේ විස්තරය ද මීට පෙර අධ්‍යයනය කරන ලද ගමක මැක්ගිල්වේරේ 1974 දී පවත්වන ලද සම්මුඛ සාකච්ඡාවල ප්‍රතිඵලයකි. අක්කරෙයිපත්තු (මඩකලපුවෙන් සැතපුම් 40 ක් පමණ දකුණින් පිහිටි) හින්දු මුස්ලිම් යන දෙවර්ගයට සමසමව බෙදීගිය න්‍යෂ්ටික පවුල්වලින් සැදුණු 50,000 ඉක්මවන ජනකායක් වෙසෙන හා සැතපුම් ගණන් පැතිරඇති වෙල්යායෙන් වට වූ ගම මෙම ප්‍රදේශයට නිදර්ශනයක් වන්නකි. හින්දු මුස්ලිම් ජාතීන් දෙවර්ගය ම තරාගත මව්

පේරුවේ අවරෝහණ ඒකකවලට සංවිධානය වී සිටින හා ඇවැස්ස නෑනා - මස්සිනා විවාහ අනුමත කරන පිරිසකි. හින්දුවරු කුල භේද ක්‍රමයක් ද සලකති. මෙගල අක්කරෙයිපත්තුවෙහි කොටහළු මංගල්‍යයේ තත්ත්වය එතරම් පැහැදිලි නැත. මෙය දැන් ගාම්භීර ලීලාවෙන් පැවැත්වෙන්නේ නැත යන අදහස මැක්ගිල්ව්රේ (මුද්‍රණයෙහි ඇති පොතක) සඳහන් කරයි. මා වයසක කාන්තාවන් දෙදෙනකු සමග වෙන වෙන ම දීර්ඝව කතා කරද්දී ඔවුන් මෙම මංගල්‍යය ගැන සවිස්තරව නොපැකිල සාකච්ඡා කළ හැටි දිටිමි. දෙදෙනාම මෙම මංගල්‍යය වර්තමානයේද පැවැත්වෙන්නක් ලෙස සැලකූහ. මා අන් ප්‍රදේශයක, එනම්, මහනුවරට ආසන්න ප්‍රදේශයක නිරීක්ෂණය කළ තොරතුරුවලට සමාන විස්තර ඔවුහු ලබා දුන්හ. මගේ මේ අධ්‍යයනයට තොරතුරු එම සාකච්ඡා යුගලයෙන් හා මැක්ගිල්ව්රේගේ ක්ෂේත්‍ර සටහන්වලින් සහ ලිපිවලින් ද ලබා ගතිමි (1973; 1976 යන්ත්‍රස්ථයි).

බෞද්ධ මංගල්‍යය

මුල් ඔසප් සිද්ධිය දැන ගත් වහාම නොපමාව ම ගතයුතු පියවර වන්නේ දැරිය දර්ශනයෙන් ඉවත් කර තැබීම බව තොරතුරු සැපයූ අය පැවසූවෝය. සාමාන්‍යයෙන් ඇගේ මව ඈ වහාම ගෙතුළට කර යම් ස්ත්‍රියක් තනිවට තබා මෙම මංගල්‍යයට අයිති පිළිවෙත් මතක් කිරීමටත් විමසීමටත් පටන් ගන්නීය. ශ්‍රී ලංකාවේ දී මා විටින්විට දුටු කරුණක් වූයේ "මංගල්‍යයක් පැවැත්වීම" යනු එය මුල සිට අගට සිදු කළ යුතු පිළිවෙත් පිළිබඳව මුලිකවම මනසේ චිත්‍රණය කර ගැනීමයි.

ඔවුහු පළමුවෙන්ම අවස්ථාව ගැන කල්පනා කරති. මේ තැන, එය කොටහළු ගෙදරකි.[11] කොටහළු ගෙදරකට අයිත සුවිශේෂ ලක්ෂණ තිබේ. මේ හැර, කොටහළුවට ම ආවේණික වූ ද කවර හෝ ආගමික උත්සවයකට යෝග්‍ය වූ වෙනත් කටයුතු ද මෙහි දී සිදු කරනු ලැබේ. කළ යුතු දෑ සියල්ල නියම කරන මධ්‍ය අධිකාරයක්වත් විධාන සූත්‍ර ග්‍රන්ථයක්වත් නැත. ඒනිසා දැරියගේ පවුලේ අය, විශේෂයෙන් වයසක ස්ත්‍රීහු තමන් දන්නා දේ ගැන කතිකා කොට යමක් - කමක් දන්නා වෙනත් පිළිගත් පුද්ගලයන්ගෙන් ද විමසා තමන්ගේ මුදල්, කාලය හා තොරතුරු අනුව කටයුතු සුදානම් කරති.

මූලික සිද්ධි පළිවෙළ ශ්‍රී ලංකාවේ හැම සමූහයකටම පොදුය. දැරිය දවස් කිහිපකයට සෙස්සන්ගෙන් වෙන් කර තබයි; පසුව සුභ නැකතින් ඇයව ස්නානය කරවන්නීය. ඉන්පසු යම් විශේෂත්වයක් සහිතව ඇය සාමාන්‍ය ජීවිතයකට භාරගනු ලැබේ.

මා වලංගම දී හඳුනා ගත් බෞද්ධ පවුලක් ක්‍රියා කළේ මෙසේය. දාහතර හැවිරිදි කාන්ති නමැති ඔවුන්ගේ දෙවැනි දියණිය "ලොකු වූ විට" (මල්වරවීමට ගැමි ව්‍යවහාරය) පවුලේ සියල්ලෝම ගොයම් කැපීමෙහි යෙදෙමින් සහ ළඟ එන සිංහල අලුත් අවුරුද්දට සූදානම් වෙමින් ද සිටියහ.

> කාන්ති කාමරයකට දමා ඇගේ තනියට පොඩි මල්ලිලා දෙන්නාත් පොඩි නංගිත් තිබ්බා. මෙය පොඩි මල්ලිලා දෙන්නා බලා ගැනීමටත්, (කාන්ති කී විදියට) ඇව ලේ පිපාසැති යකුන්ගෙන් ආරක්ෂා වන සේ තනිකම පහ කිරීමටත් උදව්වක් වුණා. තාත්තා සීයාත් ඇතුළු ගෙදර සිටි පිරිමි සියල්ලන්ට ම ඇ දකින්ට දුන්නේ නැහැ. පළමු ඔසප් කිල්ල අනෙක් සේරම කිලිවලට වැඩිය බලවත්ලු. එය වැඩියම නරක පිරිමින්ටයි. පොඩි පිරිමි ළමයින්ට නම් කිල්ල බොහොම ටිකයි. ඒ කොහොම උනත් අවාසනාවකට වාගේ මේ වෙලාවේ පොඩි මල්ලිලා දෙන්නා ළඟට නොගෙන බැරිවුණා. කාන්ති දොට්ට යන කොට ගියේ ඔළුවයි මූණයි රෙද්දකින් වහගෙන කවුරුවත් දකියි කියා. ඒ වාගේම තනිව නොවේ. කාමරේ "හිරවෙලා" හිටි කාලේ ඇ කෑවේ දුරුම්රිස් නොදමූ සැර නැති එළවළු විතරයි. තෙල්, පොල්, මාළු ලැබුණේ නැහැ. (කාන්ති බෞද්ධ නිසා නිර්මාංසාහාර ගත්ත හෙයින් එළවළු හැර ඇ කෑමට පුරුදුව සිටියේ මාළු පමණයි). මෙසේ කෑම තහනම් කරන ලද්දේ ඇගේ "ගිනිකාරකම" අඩු කොට ඇඟ "නිවා" සමතුලනයක් ඇති කිරීමටය. ගිනියම් කෑමට යක්ෂයෝ හරි කැමතියිලු.[12]

තුන් දවසකට පසු (ලේ ගැලීම නතර වූ විට) ගෙදර අනෙක් පිරිස ඇවිදීමට පෙර කාන්තිගේ මව් ඇගේ හිස රෙද්දකින් වසා ගේ පිටිපස තිබුණු ළිඳ වෙතට ගෙන ගොස් අලුත් කළයකින් නැවුවාය. ඉන් පසු තෙත පිටින්ම ඇය ගෙට ගෙනවුත් අලුත් ඇඳුම් ඇන්දුවාය. ඇ කලින්

ඇඳ සිටි ඇඳුම් මුදල් තෑග්ගක් ද සමග අසල සිටි රිදී නැන්දාට දෙන ලදී. මෙදින විශේෂ ආහාර පාන සහිත කෑමවේලක් ද පිළියෙළ කරන ලදී. දන් කාන්ති විවාහ - යෝග්‍ය වී යයි කල්පනා කරන ලදී.

මේ ප්‍රථම ඔසප් වීමේ මංගල්‍යය ඉතා රහසිගතවම පැවැති නිසා ගම පුරා ප්‍රසිද්ධියක් නොඉසිලීය. පසුව කාන්තිගේ මවගේ මිතුරියක්, මේ ගැන කළේ කුමක් දැයි විමසූ විට මව පිළිතුරු දුන්නේ, "මොකවත් නෑ" කියාය. ඈ කළ දේ නොකළා නම් ඇගේ යුතුකම් පැහැර හැරීමක් වනු ඇත. එහෙත් ඈ විශේෂ කිසිවක් ද සිදුකළේ නැත. ඈ කළ එක ම පරිත්‍යාගය නම් තමන් ම දරුවා නෑවීමෙන් එක්තරා ප්‍රමාණයක කිල්ලට හසුවීමය. බෞද්ධ හා කතෝලික දෙපාර්ශ්වයේ ම මව්වරු මෙසේ කිරීමට කැමැත්ත පළ කළහ. කිල්ල භාර ගැනීම පිණිස රිදී නැන්දාට මුදල් දුන්නත් ඈ ශාපයක් කිරීමෙන් හෝ දැරියගේ හිසට දිය දැමීමට පෙර දිය ඉවතට හැලීමෙන් හෝ කිල්ල තමන්ගෙන් වෙනතකට හරවා දැරියට අනර්ථයක් කිරීමට ඉඩ තිබේ. මේ වැඩෙහි වඩාත් ම විශ්වාස කළ හැක්කේ දැරියගේ මව හෝ ඊට වඩා අගේ නැන්දාය. (වර්ගීකරණය පී.ස, ම.හා.හ., අනාගතයේදී දී නැන්දම්මා) විය හැකිය. ඒ කෙසේ වෙතත්, රිදීනැන්දාගේ අයිතිය රැකීම පිණිස ඇයට තුටුපඬුරු හා මුදල් දිය යුතුය. එසේ නොකළහොත් ඇය ශාප කිරීමට ඉඩ තිබේ.[13]

වලංගම චන්ද්‍රා නමැති තවත් දැරියක් මීට මඳ කලකින් පසුව මල්වර වූවාය. මේ පවුල කාන්තිගේ පවුලට වඩා දුප්පත් වුවත්, චන්ද්‍රා එහි වැඩිමල් දියණිය වූවාය. ඇගේ මව ද විශාල මංගල උත්සව සඳහා කැමැත්තක් දක්වන්නියකි. චන්ද්‍රා වෙන් කර සිටියේ ගෙයි කාමරයක ම නොවේ. ගෙයින් පිටතට නෙරා ගිය හා ගෙතුළට දොරක් නොමැති කාමරයකය (මෙවැනි කටයුත්තකට නිතර ගත් කාමරයකි). ඇගේ තනියටත් ආරක්ෂාවටත් ඇගේ නංගි කෙනකු නවතා තැබිණි. ඇගේ පියාත් මාමාත්, (වර්ගීකරණය ම.හා, පී.ස,වා. හා අනාගත මාමණ්ඩිය විය හැකිය). ළඟපාත විසූ වයසක කුඹල් කුලයේ ම දක්ෂ දෛවඥයෙකු සොයා ගියහ. නැකැත්කරු මුද්‍රිත ජ්‍යොතිෂය ලිත් ආදිය බලා මෙම සිද්ධිය වූ වේලාව ද අනුව පළමු ස්නානයට නැකත් වේලාවක් (හතරවැනි දවසේ පෙ.ව. 6.20) ද නෑමට යෝග්‍ය දිය විශේෂය (කහ හා සඳුන් මිශ්‍ර ගෙේදිය) ද නෑමේ දී බලා ගත යුතු දිසාව (නැගෙනහිර) ද නියම කළේය. සිරිත් පරිදි

චන්ද්‍රා තෙල්, මාලු පොල් රහිත ලුණු-ඇඹුල් නැති ආහාර ගත යුතු යයි නියම කළේය. මේ නැකත්කරු, එදා නොකළත්, සාමාන්‍යයෙන් මෙවන් ප්‍රස්ථාවල දී නැකත්කරුවෝ බොහෝ විට සිද්ධිය වූ වේලාව ද දූරියගේ කේන්ද්‍රය ද සලකා බලා දූරියටත් ඇගේ පවුලේ අයටත් මෙම සිද්ධිය බලපාන හැටි ගැන විශ්වසනීය අනාවැකි පළ කරයි.[14]

තනිවට ගැහැණු ළමයෙකු හෝ ස්ත්‍රියක් සමග චන්ද්‍රා දින තුනක් වෙන් කර තැබිණි. ඈ කාමරයෙන් පිට ගියේ මලමූත්‍ර කිරීමට පමණි. ඒද හදිසියේ පිරිමින්ට පෙනී ඔවුන් කිල්ලට හසුවීම වැළැක්වීමට හිසත් මුහුණත් රෙද්දකින් වසාගෙන යකුන්ගෙන් ආරක්ෂා වීමට යකඩ කතුරක් අතේ සහිතව ගැහැනු කෙනෙකු ද සමගමය. හතර වැනි දින අලුයම ඇය නෑවීම සඳහා රිදී නැන්දා (කාන්තිට ආ අය මය) ආවාය. චන්ද්‍රා දිගු කොණ්ඩය ලිහා පරණ රෙද්දක් ඇගේ දවටාගෙන රිදී නැන්දා දුන් සුදු රෙද්දකින් හිසත් උඩුකයත් වසාගෙන ගඟ වෙත ගෙනයනු ලැබුවාය. රිදීනැන්දා ද කිරි ඇති දිවුල් අත්තක්, කහ සහ සඳුන් කුඩු ටිකක් මුට්ටි දෙකක් හා රෙදි කඩක් ද රැගෙන ආවාය. ගඟ අයිනේ හැරූ කුඩා වතුර වළකින් වතුර ස්වල්පයක් මුට්ටියකට ගෙන යට කී කහ සහ සඳුන් කුඩු දමූ අනෙක් මුට්ටියට රෙදිකඩ තුළින් වතුර පෙරෙන සේ වත් කළාය. නැකත්කරු නියම කළ පරිදි චන්ද්‍රා නැගෙනහිර දෙසට මුහුණ ලා දිවුල් අත්ත (කිරි ගහ- සශ්‍රීකත්වය හා සිසිලස හඟවන ලකුණක්) දෙස බලා සිටියදී රිදී නැන්දා විශේෂයෙන් පිළියෙළ කළ ඒ ජලය ඇඟ දිගේ ගලා යන පරිදි මුට්ටියෙන් දූරියගේ හිසට වත් කළාය. නැවතත් චන්ද්‍රා රෙද්දකින් වසා ගෙන මෙවර ගෙයි ප්‍රධාන දොරින් ඇතුළට කැටුව යන ලදී. එතනදී රිදීනැන්දා පිරුවටය අස්කොට චන්ද්‍රාගේ හිසත් මුහුණත් විවෘත කොට ඇයට එළිපත්තෙහි තබා තිබුණු දිය කොරහ තුළට එබී බලන්ට සැලැස්වූවාය. ඊළඟට දොරටුවෙහි තබා තිබුණු පොල් ගෙඩියට එතැනම තිබුණු පිහියකින් එක් පහරක් දී එය දෙබෑ කරන්නට ද කීවාය.

මේ ක්‍රියා දෙකෙහි අදහස වූයේ දූරිය ද ගෙය ද වස් වැදීමෙන් රැක ගැනීමයි.[15] පොළය බිඳීම ද දූරියගේ අනාගතයට නිමිත්තකි. දෙබෑය ම ගෙයින් පිටතට වැටුනහොත් ඇගේ ඉක්මන් විවාහය ද, දෙකම ඇතුළට වැටුණහොත් විවාහය ප්‍රමාද වීම ද එකක් පිටතටත් එකක් ඇතුළටත් වැටුණහොත් ... මේ ප්‍රස්තාවේ සිදුවූ පරිදි ... ප්‍රමාදයත් ඉක්මන් වීමත්

නැති විවාහයක් ද හඟවයි. එමෙන් ම ඇස්ස (ස්ත්‍රී) කොටසක් ඇස්ස නැති (පුරුෂ) කොටසක් සම ප්‍රමාණ වුවහොත් භාර්යාවත් ස්වාමි පුරුෂයත් විවාහයෙන් පසු එකිනෙකාට සම තත්ත්වයෙන් පවතිති.

දැන් හිස විවෘතව කර හා කය සුදු රෙද්දකින් වසා ගත් චන්ද්‍රා ගේ කුළ ඇ එනතුරු උනන්දුවෙන් බලා සිටි ස්ත්‍රී - පුරුෂ නෑදෑ මිතුරන් ඉදිරියෙන් ගෙට පිවිසියාය. මෙතන පැදුරක් මත රිදී නැන්දා සැපයූ පිරුවටයක් එළා ඒ මත පනාවක් හා කැඩපතක් ද කැවුම්, කිරිබත්, ඇඹුල් කෙහෙල් ආදී මංගල්‍ය රස කැවිලි සහිත කුල්ලක, හාල් ගොඩක්, පුහුලක්, එෑණු, වියලි මිරිස්, කරවල, හකුරු, ලුණු හා තේ කොල වැනි සරු මුළු තැන් ගෙයකට අයිති ද්‍රව්‍ය ද කාසි (පඬුරු) ස්වල්පයක් ද තබා තිබිණි. මේ පැදුර දෙපස පොල්මල් හා දල් වූ පානක් බැගින් තැබූ කුඩා කලස් දෙකක් ද තිබිණි. රෙදි නැන්දා කියන පිළිවෙළට චන්ද්‍රා පනාවෙන් හිස පීරා ගෙන කැඩපතින් ඇගේ මුහුණ බලා ඉන් පසු පැදුර මත තිබුණු ද්‍රව්‍ය දෙස නෙත් යොමා කළස් දෙක මත තිබුණු පහන් දෙක කටින් පිඹ නිවුවාය.

මගේ තොරතුරුදායකයන්ට පනාවේත් කැඩපතේත් අරුත විස්තර කිරීමට නොහැකිවිය. කැඩපත් ද ජලය මෙන් වස් දොස් නැති කිරීමට ඇතැම් විට භාවිත වේ. එසේ වුවත්, ඒ සමග පනාවක් ද තැබීම ගම්වල යකුම්වල දී දේවිනියකට දොළ දීම සිහිපත් කරවයි. මේ අවස්ථාවේ දී නියම පනා හා කැඩපත් හෝ කෙහෙල් පිත්තෙන් තැනූ "සෙල්ලම්" පනා හා කැඩපත් ද යොදා ගනිති. පැදුරෙහි තිබුණු සෙසු ද්‍රව්‍ය දෙස බැලීමේ අරමුණ ඇගේ අනාගතය සරු කිරීමය.

පැදුරට එලූ රෙද්දත් දූරිය කර වටා දමා ගත් රෙද්දත් පිරුවටය. මේවා රජක කුලයේ අය විසින් සුදට, පිරිසිදුවට සෝදා මංගල්‍ය අවස්ථාවලදී, වෙසෙසින් උපත්, මල්වර, විවාහ හා මරණ වැනි ගෘහීය අවතරණවල දී සැපයෙනුයේ පවිත්‍ර සුදු පැහැති රෙදිය. රජක කුලයේ ජනයාගේ කාර්යය වූ කලී තථ්‍ය හා වෛදික කිළිටි දෑ අස් කිරීම ය. යම් මංගල්‍යයක් පවිත්‍ර කිරීම ඔවුන්ගේ සුවිශේෂී කාර්යය හෙයින් ඔවුන් සපයන පිරුවට එම කාර්ය තථ්‍යව ද සංකේතවත්ව ද නිරූපණය කරයි. සාමාන්‍ය කථා ව්‍යවහාරයේ මල්වර වීමට "සුදු වෙනවා" යන්න යෙදීම අහම්බෙන් යෙදුණක් (සම්පතනයක්) වුවත් සුදු හෝ පිරිසිදු යන අරුත මෙහිලා යෝග්‍ය වේ.

ඉනපසු චන්ද්‍රා ඇතුළු කාමරයකට පිවිස ඥාතීන් විසින් ත්‍යාග කරන ලද අලුත් ඇඳුම් හා රන් රිදී ආභරණ ඇඳ පැළඳ බුලත් අතක් හා ලේන්සුවක් අතැතිව එළියට ආවාය. ඈ පළමුවෙන් ම රිදී නැන්දා වෙත ගොස් ඈ ඉදිරිපිට ලේන්සුව එළා ඇයට බුලත් හුරුල්ලක් දී තෙවරක් ලේන්සුව මත හිස නමා ආචාර කළාය. රිදී නැන්දා එවිට ඇගේ දකුණත දූරියගේ නමා සිටි හිස මත තබා මෘදු ස්වරයෙන් ඇයට ආශිර්වාද කරමින් එදින කිල්ලටත් ඉදිරියේ විය හැකි කිලිවලටත් සමාව දුන්නාය. ඉන් පසු චන්ද්‍රා වැඩිහිටි ඥාතීන් ළඟට යමින් සෙසු අයට වැඳ ආචාර කළාය.

මෙම නමස්කාරය ඈ දුර හෝ වැදගත් ගමනක් යනවිට හෝ එවැනි ගමනක් ගොස් ආ විට හෝ භික්ෂුවක් ඉදිරිපිට හෝ ඇතැම් ගෙවල්වල දරුවන් නින්දට යාමට පෙර දෙමාපියන්ට හෝ කරන ආකාරයේ වැඳුමක් හා සමානය. මට සිතෙන හැටියට මෙයින් ඈ ඇඟවූයේ පරිණත ස්ත්‍රියක් වශයෙන් ඇය ලොවට ආ බව සහ වැඩිහිටියන්ට ඇය තුළ වූ භක්තිය යන දෙකමය.

රෙදි නැන්දා පැදුරත් ඒ මත තිබුණු ද්‍රව්‍ය සියල්ලත් මල්වර වීමට පෙර ද ඇය මෙම දින කිහිපය තුළ දී ද දූරිය ඇඳ පැළඳ සිටි ඇඳුම් හා කණකර ආභරණත් ඇගේ පැදුරත් ඈ නැවීමට පාවිච්චි කළ මුට්ටි දෙකත් කැවුම් කෙසෙල් පොදියකුත් තව මුදලින් රුපියල් විසි පහකුත්, මේ සියල්ල ම ඇයට ලැබෙන්නේ ඇගේ "අයිතිය" නිසා යැයි කියමින්, රැ ගෙන ගියාය.

රෙදිනැන්දා ගියායින් පසු නෑදෑ අසල්වැසි මිතුරන් ආදීහු කැවුම් කෙසෙල් කැන් කිරිබත් ආදියෙන් සන්තර්පණය වූහ. පසුව, නක්ෂත්‍රකරු දූරියට බැල්ම හෙළන යකුන්ට මල්, බුලත්, සුවඳ දුම් පූජාවක් පිළියෙළ කර දුන්නේය. තවද, යක්ෂ බැල්ම හා වස්දොස් පහ කිරීමට නූලක් මතුරා ඇගේ අතෙහි බැන්දේය. මෙම කිල්ල ඉදිරියට පවතින තුන් මස තුළ දූරිය තනි නොකරන මෙන් ඔහු මවට අවවාද දුන්නේය. එසේ ම, මෙම කාලය තුළ ම ඇය හෝ පවුලේ කිසිකෙනෙකු හෝ දේව පූජා සඳහා දේවාලයකට නොයා යුතු යැයි උපදෙස් දිණි.[16] මීට නොබෝ කලකින් පසු චන්ද්‍රාගේ දෙමාපියන් ඇයට මඟුලක් කථා කරන වගක් ගැන ඇසීමි.

කාන්ති මෙන්ම චන්ද්‍රා ද දූන් ගැටිස්සියන් නොව පරිණත ළමිස්සියක ලෙස සැලකිණි. ඇයට ගමේ හැසිරීමේ දී පිරිමින් සමග ආශ්‍රයේ දී ද වඩා පරිස්සම් වීමට සිදුවූවාය. ඇගේ කොටහළු ගෙදරින් පසු ඇය ලස්සන වී යයි මිනිස්සු කීහ.

චන්ද්‍රාගේ කොටහළු මංගල්‍යයේ දී කාන්තිගේ කොටහළු මංගල්‍යයේ දී දක්නට ලැබුණු මූලික ත්‍රෛ පාක්ෂික ව්‍යුහය පුළුල් වී තිබිණි. මේ ව්‍යුහය මෙම මංගල්‍යයේ හැම බෞද්ධ විලාසයක ම දක්නට ලැබිණි. මීට වඩා මෙය පුළුල් කරන අවස්ථා ද තිබේ. උණු බත්වලින් දූරියගේ පිට තැවීම හා තෙල් හා අමු බිත්තර පානය, -එයත් ශක්තිය ලබාදීමට- කාමරයෙන් බැහැර යාම වැළැක්වීම පිණිස කාමරයට ම පිස්පොච්චියක් දීම, ඇතැම් ප්‍රදේශවල ගමින් මදක් එපිටින් විශේෂ කිලිගෙයක් වෙනම ම සාදා පසුව පුළුස්සා දැමීම (අලහකෝන් 1983) මේවායින් සමහරකි. පැදුරෙහි තබන ද්‍රව්‍ය ද මීට වඩා වැඩි කළ හැකිය. මට වරක් නගරයේ ධනවතියක් කී ලෙස "රෙදිනැන්දා කරත්තයක් ගේන්ට වේවි" අවසාන වශයෙන්, අසල් වැසි ස්ත්‍රීහු මිදුලේ රැස්ව අන්තිම දවසේ උත්සවය ගමට දූන ගත හැකි පරිදි රබන් ගසා සතුට පළ කරති.

කතෝලික හා මුස්ලිම් මංගල්‍ය විලාස

වැල්ලගොඩ ගමෙහි දී කතෝලික දූරියක් මෙලෙසින් වෙන්කර තනිවට කෙනෙකු තබයි. පියා සහ මල්ලිලා හැර අන් පිරිමින් දැකීම තහනම්ය. එහෙත්, මෙම කතෝලිකයෝ ඇයට කිල්ලක් ආරෝපණය නොකළෝය. ඇය තනි කරනු ලබන්නේ, මිනිස්සුන්ගේ ආරක්ෂාවට නොව ඇගේ ම ආරක්ෂාවට ය. ඔවුහු දෛවඥයන්ගේ උපදෙස් (යක්ෂයාගේ වැඩ, ස්ටිර්ට් 1977, 148 බලන්න)[17] නොසෙව්වත්, ආහාර පාන පිළිබඳ තහනම ද ඊට හේතු ද නොවෙනස්ව සැලකූහ. යකඩ කැල්ලකට අතිරේක කන්‍යා මරියතුමියගේ පිළිරුවක් ද දූරිය ආසන්නයේ තබන ලදී. කන්‍යා මරිය තුමිය මෙන් මෙම දූරියත් කන්‍යාවක් වීමෙන් ගමේ අනුග්‍රාහක සාන්තුවරයා වූ සාන්ත රෝගුස්ට වඩා ඇගේ ආරක්ෂාවට කන්‍යා මරියතුමියම යෝග්‍ය වන බව, මගේ තොරතුරුදායකයෝ කීහ. තව ද, කන්‍යා මරියතුමිය පිරිසිදුකම ගැන වෙසෙසින් තැකීමක් දක්වතැයි ද කීමෙන් ඔවුන් අදහස් කළේ දූරිය "සුදු කිරීමේ" මංගල්‍යයක එතුමිය සිටිය යුතු බවයි.

ස්නානය සඳහා හැම විට ම යොදාගන්නේ පෙ.ව. 6.00 හෙවත් ඉර නඟින වේලාවය. ස්නානයට යෝග්‍ය වන්නේ ඔසප් නැවතීමෙන් පසු කතෝලික සම්ප්‍රදායට අනුකූලව නියම වන පළමු "යහපත්" දවසයි. ඔවුහු ජේසුස් වහන්සේ කුරුසයට ඇණ ගැසීම ආශ්‍රිත අවාසනාවන්ත සිද්ධිය සිදුවුණු බදාදා, සිකුරාදා හා සෙනසුරාදා අත්හරින අතර වාසනාවන්ත සිද්ධි ඇති වූ අඟහරුවාදා, බ්‍රහස්පතින්දා හා ඉරිදා තෝරා ගැනීමට කැමතිය. සුදු රෙද්දක් හිස වටා පොරවා ගත් දැරිය අගේ නැන්දා හෝ රිදීනැන්දා හෝ විසින් ළිඳ ළඟට ගෙනියනු ලබයි. විශාල භාජනයක් වතුරින් පුරවා එම වතුර කුඩා කළයකින් ගෙන දැරිය නාවනු ලැබේ. දැරිය කිරි ගසක් දෙස බලා සිටිද්දී ඇගේ හිසට කුඩා කළය පුරවා හත් වරක් දිය වත්කර වස්දොස් (දැරියට පමණක් අනතුරුදායක විය හැකි) හැරීම පිණිස එම කළයම පොළොවේ ගසා බිඳිනු ලැබේ. මෙවර ද දැරිය රෙද්දක් පොරවා ගෙන පියාගත් ඇස් ඇතිව දිය පිටින් ම ඉදිරි දොරෙන් ගෙතුළට එයි. ඇය ඊළඟට කැන්දාගෙන යනු ලබන්නේ සුදු රෙද්දක් ඇතිරූ ඒ පිට කැවුම්, කෙසෙල්ගෙඩි, කිරිබත්, රත්රන්, කනකර බඩු, මුදල් (කාසි) හා පාන් තිර හතක් දැල්වෙන පොල්තෙල් පහනක් තැබූ මේසයක් වෙතය. මේ සියල්ල ඉදිරිපිට කන්‍යා මරියතුමියගේ පිළිරුවක් තබා ඇත. මෙතැන ඇති භාණ්ඩවලින් එකක් ගන්නැයි දැරියට කී විට ඇය ගන්නා භාණ්ඩය ඇගේ අනාගතය ගැන නිමිත්තක් ලෙස සැලකේ. නිදසුනක් වශයෙන් ඇය කාසි හෝ රත්රන් බඩු ගතහොත් ඈ ධනය ලබයි. ඉන් පසු ඈ කටින් පිඹ එක් වරින්ම පහන නිවා (එක් වරින් පහන නොනිවුණොත් තවමත් වස් තිබෙතියි සැලකේ) කන්‍යා මරිය පිළිරුවට වැඳ නමස්කාර කරයි.

මින් පසු ඇයට ශක්තිජනක පානයක් අමු බිත්තරයක් කොහොඹ තෙලට දමා දී අලුත් ඇඳුම් හා ආභරණ ඇඳ - පළඳවයි. රිදී නැන්දාට ඇගේ පරණ රෙදි, අරක්කු, කැවුම්, කෙසෙල් කැන් හා මුදල් දෙනු ලැබේ. මේසය මත තැබූ ආහාරවලට ද දැරියගෙන් වස් වැදී ඇතැයි විශ්වාස කරන හෙයින් ඒවා මිනිසුන්ගේ අනුභවයට අයෝග්‍ය යයි සලකා කපුටන්ට විසි කරනු ලැබේ. ඉන් පසු පවුලේ දෙපස ඥාතීහු (ඇතැම් විට දැරියගේ ඇප-දෙමාපියෝ ද) රැස්ව අයට ඇඳුම්, රන් රිදී ආභරණ ආදිය තෑගි කරති. ඔවුන්ට කැවුම්, කෙසෙල්කැන්, අරක්කු ආදියෙන් සංග්‍රහ කරනු

ලබයි. ඇතැම් අවස්ථාවල මෙය මීට වඩා උත්සව ශ්‍රීයෙන් ආහාර, මත්පැන්, ශබ්ද විකාශන සංගීතය ද සහිතවූ "මඟුල් ගෙයක් සේ" පවත්වන උත්සවයක් ද වේ.[18]

වැල්ලගොඩ ජනයා ද වලංගම අසළ පිටිසරබදව සිටි කතෝලික පිරිස් ද මෙම මංගල්‍යයේ මුල් සිරිත් කොටසට දූරියට ඇප- දෙමාපියන් සම්බන්ධ නූනත්, පසු උත්සවයට සහභාගී වන බව මට පැවසුවේය. ඇප-දෙමාපියන් කතෝලික දරුවෙකුගේ ලෞකික දියුණුවට වඩා අධ්‍යාත්මික දියුණුවට සැලකිලිමත් වෙතැයි ස්ට්‍රරාට් (1975) පවසයි. එබැවින් බෞතීස්මයේ දී මුල්තැනක් ගන්නා ඇප-දෙමපියෝ විවාහ මංගල්‍යවල දී හා කොටහළු මංගල්‍යවල දී අමුත්තන් ලෙස පමණක් සිටිති. ස්ට්‍රරාට් කී පරිදි, මෙම දෙවැනි මංගල්‍ය දෙකේ දී ම දරුවාගේ මාමාට (ම.හා., පි.ස.ස්වා) මුල් තැන ලැබෙතත්, මට විස්තර සැපයූවෝ කොටහළු මංගල්‍යයේ දී නැන්දාගේ (පී.ස., ම.හා.හා.) තැන අවධාරණය කළහ. වයස අවුරුදු දහසයකට අඩු ගැහැණුන්ගේ විවාහය කතෝලික සභාව අනුමත නොකළත් මෙම මංගල්‍යයෙන් පසු වැල්ලගොඩ දූරිය විවාහ යෝග්‍ය සේ සැලකේ. මල්වර මංගල්‍යයෙන් පසු දවස් පහළොවක් යන තෙක් දූරිය පල්ලියට නොයන්නීය. මෙයට හේතුව වශයෙන් මගේ තොරතුරුදායකයන් පැවසුවේ, "ඈ සුදු (පිරිසිදු) නෑ" කියාය. මෙය පල්ලියේ නියමයක් නොව පුද්ගලයාගේ අභිමතය බව ද, ඔවුහු කීහ.[19]

අක්කරෙයිපත්තුවේ මුස්ලිම් මංගල්‍යය දූන් ඉතා සරලය, හුදෙක් පෞද්ගලිකය. පළමු ඔසප් වීම දූන ගත් විගස ම දූරියට කලිමා හෙවත් මුස්ලිම් භක්ති වාක්‍යය ("අල්ලා හැර දෙවි කෙනෙක් නැත, මහම්මුද් උත්වහන්සේගේ වක්තෘය") කීමට උපදෙස් ලැබේ. මින් පසු එන හැම ඔසප්වීමක් දී ම ඇය මෙම වාක්‍යය කිව යුතුය. මෙම මංගල්‍යයේ එක ම හුදු ඉස්ලාමීය අංගය මෙපමණකැයි මැක්ගිල්වරේ (මුද්‍රණයේ) පවසයි: ඔසප් වන ස්ත්‍රියට උපවාසය, දෛනික යාඥාව කීම, ශුද්ධ වූ කුරානයට අත තැබීම යන ක්‍රියා තහනම් වන අපවිත්‍ර කාලයේ ආරම්භය මෙතැනයි. පළමු ඔසප් වීම මුලදී ම එම දූරිය හෝ, ඇගේ මව හෝ ඇය (ඇය විවාහක නම්, පෙර ඈ එසේ විවාහ වී සිටින්ට පිළිවන) ඇගේ ස්වාමි පුරුෂයා හෝ විසින් නොදැකිය යුතුය. පළමු ඔසප් ලකුණ මැහැල්ලක

විසින් පළමුවෙන් දුටුවේනම් දැරියගේ ජීවිතය කෙළවරක් නොවී ඇදී යා හැකිය: ඇය හෝ ඇගේ ස්වාමිපුරුෂයා දුටුවේ නම්, විවාහය කරදර සහිත විය හැකිය.

මුස්ලිම් මංගල්‍යයේ ඉතාම අඩු ම ප්‍රමාණය නම් දැරිය මිනිසුන් දැකීමේ අභාග්‍යයෙන් වැළැක්වීමට ඇය "තුන්වැනි කාමරය" නමින් මුළුතැන් ගෙයින් ඔබ්බෙහි ගෙයින් පිවිසිය නොහැකි ධාන්‍ය ගබඩා කිරීමටත් සාම්ප්‍රදායිකව තිඹිරි ගෙයක් සේ ද භාවිත වුණු කාමරයේ වෙන්කර තබයි. ඇගේ තනියට ස්ත්‍රියක් හෝ සහෝදරයෙකු සිටින අතර, යකුන්ගෙන් (පෙයි, හෙවත් යකුන්ට දෙමළ පදය) ආරක්ෂා කිරීම පිණිස යකඩ කැබැල්ලක් හෝ මුස්නයක් ළඟ තබනු ලැබේ. වේදනාව නැසීමට ඇයට තෙල් දිය හැකිය. ඇඟ පවිත්‍රව තැබීමට, සිසිල් කිරීමට හා අනාගතයේ සමේ රෝග වැළැක්වීමට ඇගේ ශරීරයේ කහ ගැල්විය හැකිය; ශක්තිය සඳහා උණු බත්වලින් කොන්ද තැවිය හැකිය. සාමාන්‍යයෙන් ගන්නා මස් මාළු අතහැර එළවළු, කිරි හා බිත්තර සහිත ආහාර ගත හැකිය. ඔසප් ලේ යාම නතර වූ විට ඇය ළිඳට කැටුව ගොස් කහ මිශ්‍ර දියෙන් ඇගේ මව හෝ වැඩිමල් සහෝදරියන් සහ/හෝ ඇගේ ඇවැස්ස නැනාවරුන් විසින් නාවනු ලබයි.

මල්වර මංගල්‍යයෙන් පසු මුස්ලිම් දැරියක් ගමන් බිමන් හැසිරීම් ආදියෙන් කතෝලික හා බෞද්ධ දැරියන්ට වඩා සීමාවකින් පාලනය වේ. කෙටි ගවුම් වෙනුවට දිග ගවුම් ඇඳිය යුතුය; තනිව ගමන් යෑම කෙසේ වෙතත්, බාහිර ගමන් යාම අයෝග්‍යය; නොනෑයන් ආ විට පිටිපස කාමරයකට වීම ආදී සීමා පැනවේ. තවද, වැඩිවිය පැමිණීමට පෙර හෝ ඉන් නොබෝ දිනකින් ඇය ඇ විවාහය සිදුවූවානම් හොඳ යැයි සාම්ප්‍රදායිකව සැලකේ. අද බොහෝ දැරියෝ රජයේ පාසල්වල තවදුරටත් ඉගෙන පසු කලෙක විවාහ වෙති. එබැවින් දැන් පළමු මල්වරය ප්‍රසිද්ධ උත්සවයක් ලෙස නොපැවැත්වෙන බව මගේ තොරතුරුදායකයෝ කීහ. කෙටි පාසල් ගවුමක් ඇඳ, ඉඳ හිට, අසළ ගෙවල්වලට පණිවුඩ ගෙන දුව ඒ වෙලේ මිදුලේ දුව පනිමින් සාමාන්‍යයෙන් කුඩා දැරියක ලෙස හැසිරෙන දැරියක් මට පෙන්වන ලදී. ඇය මල්වරව සිටියත් පවුලේ අය එය ගණන් නොගන්නා බව ඇගේ ආච්චි මට කීවාය. තව නොබෝ කලකට ඇය විවාහ නොවන නිසා ඒ අතර පාසල් යාම ඇයට හොඳය. ඇගේ පාසල්

මිතුරු මිතුරියන්, විශේෂයෙන් මිතුරියන්, ඇය මල්වර වූ බව දැනගැනීම ඇය ලැජ්ජාවට පත්කරවන්නකි. එසේ ම අවිවාහක සහෝදරියන් සිටියදී ම මේ බව ප්‍රකට වීම පවුලේ අයට ලැජ්ජා උපදවන්නකි.[20] එහෙත් මෑතක් වනතුරු ප්‍රථම වල්වරය මහත් ආරක්ෂාවලට ද උත්සවයට ද කැප වූ අවස්ථාවක් විය.

දැරිය වෙන් කර තබන කාලයේ දී මඟුල් ගෙයකට ඔබ්න පරිදි තුන්වැනි කාමරයේ සීලිම යට රෙද්දකින් වියනක් බැඳ පෙයි හෙවත් යකුන් ඈත් කිරීම පිණිස පොල්මලින් සැරසූ පිත්තල සෙම්බු දෙකක් දොර දෙපස පිටතින් තබන ලද්දේ ය. දැරිය කාමරයෙන් ඉවතට කිසිසේත් නොගිය නිසා හිසකෙස්, නියපොතු, මල මූත්‍රා ආදී ඉවතලන දේ එක් කිරීමට මුට්ටියක් තබති. මෙය පසුව සෝදා වළලනු ලැබේ. ඥාතිහු තෑගිබෝග එවති. වඩාත් සමීප ඥාතිහු, විශේෂයෙන් අනාගත නැන්දමාම්වරුන් (නිදා: පී.ස. හා මව.හා.හා.) කහ, බිත්තර හා පිටි ද වඩා ඈත ඥාතිහු ලාභ සහල් හා තල තෙල් ද එවති. කලින් සඳහන් කළ ආහාරපාන හා සෞඛ්‍ය විධාන මෙම දැරිය කෙරෙහි ද බලපායි.

ඔසප් ලේ ගැලීම නතර වී තිබිය හැකි හත්වැනි දවසෙහි දැරිය ගේ මවගේ නමේ මුලකුරු අනුව ගණිත ක්‍රමයකින් ගණනය කර දැන ගත් වේලාවක දී දැරිය වටා සුදු රෙද්දක් ඔතා ඇය ළිඳ ළඟට ගෙන යන ලදි. දැරිය වාඩි වූයේ බුලත් කොළ දෙකක් හා පුවක් ගෙඩි දෙකක් මත එලූ සුදු රෙද්දක් මත කොළොම්බු කොටයක් උඩය. කෙලින් ම ළිඳෙන් ගත් වතුර බාල්දි හතක් නමයක් හෝ එකොළහක් (මේ සියල්ලම ශුභ අංක) දැරියගේ හිස මතට ඇගේ ඇවැස්ස නෑනා මස්සිනාවරුන් (මෙහි අනාගත ස්වාමිපුරුෂයන්ගේ සහෝදරියන් ද ඇතුළුව) ඇගේ වැඩිමල් සහෝදරියන් සහ/හෝ ඇගේ මව විසින් වත් කරනු ලැබේ. නැවතත් රෙද්දක් පොරවා ගෙන ඈ ගේ තුළට ආ විට ඇයට පළමුවෙන් දැකීමට සලස්වන්නේ කහ කල්ක හා පොල් පහන් දෙකකි. වැන්දඹු ස්ත්‍රීන්, සුනඛයින් වැනි අශුභ දෑ ඇගෙන් ඈත් කරති. තුන්වැනි කාමරයට යළි පැමිණෙන ඈ පොල් කිරි, කෙසෙල් හා සීනි මිශ්‍ර පානයකින් තුන් කටක් බී අලුත් ඇඳුම් ඇඳ අලුත් කණ කර පැලැඳ ගන්නීය. පරණ රෙදි දුප්පතුන්ට හෝ මුදලුත් ආහාර වේලකුත් සමග රජක ස්ත්‍රියකට දෙනු ලැබේ. මෙවර දැරිය එළියට එන විට පෙයි (යකුන්) බිය වැද්දීමට රතිඤ්ඤා පත්තු කරයි. ඇගේ ඇවැස්ස

නැනාවරු ඇය වට කරගෙන පහනක් (ආලත්ති) අතින් අතට යවමින් ඇ තව දූරට පවිත්‍ර කරති. ඉන්පසු දවසේ ඉතිරි කොටස නෑදෑ හිතමිතුරන්ට සංග්‍රහ කිරීම ආදියට කැප කරයි.

ඇවැස්ස නැනාවරුන් හා මස්සිනාවරුන්, විශේෂයෙන් නැනාවරුන්, සම වයස් කණ්ඩායම්වලට සෑදී කහ කුඩු ඉසීම, කල කොලොප්පම් කිරීම ආදී කෙළි කවටකම් හි සහ ව්‍යාජ සටන්වල යෙදෙති. ඥාතීහු වීදුරුබඩු, ඇඳ ඇතිරිලි ආදී ගෙයකට අවශ්‍ය විවිධ තෑගි භාණ්ඩ දූරියට දෙති. දූරිය දූන් අවිවාහක නම් ඈ හැකි ඉක්මනින් විවාහ විය යුතුය. විවාහ ගිවිසුම් ඇරඹීමේ දී මෙන් ආහාර හුවමාරු කර ගැනීමේ කටයුතු මේ අවස්ථාවේ දී ඇරඹේ.

අදත් පෙර මෙන් මුස්ලිම් ස්ත්‍රීන්ටත් දූරියන්ටත් මස්ජිදයට (මුස්ලිම් පල්ලියට) ඇතුළු වීම තහනම්ය. එබැවින් එහි ලා මල්වර වීමෙන් වෙනසක් සිදුනොවේ. එසේ වුවත්, දවසකට පස්වරක් යාඥා කිරීමත් රාමසාන් උපවාසයත් මුස්ලිම් සියල්ලන්ට ම නියම වී තිබුණත්, ඔසප් සමයේ දී ස්ත්‍රීන් යාඥාවත් නොකළ යුතුය. ගැහැනුන්ට ශුද්ධ කුරානයට අතතැබීම තහනම් කරවන අපවිත්‍රතාවලින් එකක් ඔසප් කාලයයි (අලි, දිනැ, 391-2, තවද මැක්ගිල්වීරේ, මුද්‍රණයේ).

මෙම මල්වර මංගල්‍ය විලාස තුන අතරෙහි එක් ප්‍රධාන සමානකමක් නම් ඔසප්වීමේ කායික විපර්යාසය ඇරඹෙත් ම ස්ත්‍රීන්ගේ සමාජ තරාතිරමේ ප්‍රධාන වෙනස්කමක් ද සලකුණු වීමයි. මේ නිසා, දූරියන් මෙම මංගල්‍යවලට අනුකූලතාව දක්වන්නේ පුද්ගලයන් ලෙස මිස සමාජීය කුලකයක සාමාජිකයන් ලෙස නොවේ. මෙය සමාජීය හා කායික පරිණතිය එක් තැන් නොවන සංස්කෘතිවලට ප්‍රතිපක්ෂය (රිචඩ්ස් 1956, රිග්බි 1967: 434). මෙය තවත් පොදු ලක්ෂණයකට සම්බන්ධ කළ හැකිය. එනම්, කොටහළු මංගල්‍ය විධි ඉතා සමීප ඥාති සමූහයේ වගකීමක් මිස මුළු ගමෙහි ම වගකීමක් නොවීමය. මුළු ගමකටම ව්‍යාප්ත ස්ත්‍රී ගණ හෝ කාර්ය කණ්ඩායම් මෙම ප්‍රජාවල සිටින නිසා ස්ත්‍රී සමූහ ගණ නොතිබීමත් පෞද්ගලික කොටහළු මංගල්‍යයන් අතර සහ-සම්බන්ධතාවක් ඇතැයි යන යංගේ නිගමනය තහවුරු කිරීමට කරුණු ද මෙහි ඇත (යංග් 1965: 106-11).

කායික විද්‍යාත්මක අංගයක් ඇති මෙම වැදගත් ස්ත්‍රී සංක්‍රාන්ති අවස්ථාව කලින් නිශ්චය කිරීම දුෂ්කරය. සිද්ධිය කලින් දැනගැනීමේ මගක් නොමැතිවීමෙන් එයට නියමිත කාලය පාලනය කිරීමට නොහැකිවීම නිසා පැනෙන ප්‍රතිචාරය ලෙස මේ හැම අවස්ථාවෙහි ම පෙනෙන්නේ වේලාව, ආහාර හා අන් කරුණුවලට ඉමහත් සැලකිල්ලක් දක්වා යළි පාලනයක් ලබා ගැනීමේ තැනයි. පළමු ආහාරය හෙවත් ඉඳුල් කටගෑම, අතපොත් තැබීම ආදී බෞද්ධ කතෝලික හා මුස්ලිම් ජනයාගේ පරිනතී මංගල්‍ය කලින් නියම වන හෙයින් ශුභ නැකත්, මුහුර්ත, ස්ථාන හා සත්ව කෙරෙහි සාවධාන සැලකිල්ලක් දැක්වීමෙන් පාලනය කර ගත හැකිය. එහෙත් ප්‍රථම මල්වරයත් ජන්ම මොහොත මෙන් මනුෂ්‍ය පාලනයට නතු නොවේ. ජන්මයක් ප්‍රථම මල්වරයක් අනාගතයට බලපාන සේ සැලකෙන්නේ මේ නිසා විය හැකිය.

අවසාන වශයෙන් සමාජීය පරිණත භාවය කායික පරිණත භාවය සමග ඇඳීමෙන් සාමාන්‍ය සමාජීය සංක්‍රාන්තියක් වීමට තිබුණු සිද්ධියක් සංකීර්ණ සෞඛ්‍ය ගැටලුවක් බවට පෙරළී තිබේ. මුළු දකුණු ආසියාව තුළම ඔසප් රුධිරය ගැන විශේෂ තැකීමක් තිබේ.[21] යකුන් ලෙයට බැල්ම හෙළන නිසා මෙම මංගල්‍යයේ විවිධ විශාලවල විවිධ ආරක්ෂක පියවර ගනු දැකිය හැකිය. එමෙන් ම, ශ්‍රී ලංකාවේ සෞඛ්‍ය සංකල්පනයෙහි පදනමක් වූ ආයුර්වේද වෛද්‍ය සම්ප්‍රදායෙහි ශරීරයෙන් රුධිරය පිටවීම පංච මහා භූතයන්ගෙන් එකක් වන ගිනි (තේජෝ) ගතිය අධිකවීමේ සලකුණකි. මේ පංච මහා භූතයන් වන ආපො, තේජෝ, වායෝ, පඨවි, ඊතර සමබරව පැවැතීම කෙනෙකුගේ සෞඛ්‍ය රැකදෙයි (මැක්ගිල්විරේ, මුද්‍රණයේ ඔබේසේකර 1976: 201). ඒ නිසා දැරිය තෙල්, මාළු හා කුළු බඩු වැනි ගිනියම් කෑම අත්හැර කිරිබත් සැර නැති එළවළු හා කහ වැනි සිසිල් ද්‍රව්‍ය පරිහරණය කරයි. ස්නානය ද සිසිල් කරයි, පවිත්‍ර කරයි. යකුන් හා ගිනියම් ශරීරය ආයුර්වේදයේ ශාඛාවක වන භූත විද්‍යාවේ එන අංග දෙකකි. භූතයන් නිසා හටගන්නා ලෙඩ රෝග පංච මහා භූතයන්ගේ තුලනය නැති කරයි (ඔබේසේකර 1976: 204-8). දැරිය අත් හරින කෑම වර්ග යකුන්ට වඩාත් ම ප්‍රිය වූ කෑම වීම අහම්බුවක් නොවේ.

මෙම මංගල්‍ය වෙනත් අයුරින් ද එක සමානය. දැරිය කායිකව වෙනව තබනු ලැබේ. ඇය ආන්ත්‍ය සංක්‍රාන්ති කාලයක් ගත කර මංගල ස්නානයකින් එක් අවසන් කර ඇගේ බාල කාලයේ නිවසට ඉදිරි පස

දොරටුවෙන් ම ඇතුළු වී වැඩිහිටි ස්ත්‍රියක මෙන් පවුලට සම්බන්ධ වන්නීය. අවසාන පියවර වඩාත් ම විසිතුරුය. යළි පවුලට සම්බන්ධ වීම අවස්ථා කිහිපයකට බෙදිය හැකිය. දූරිය සිය බාල කාලයේ නිවසෙන් වෙන්ව සිය අප්‍රකට පැල හෝ පසෙක දොරකින් ස්නාන ස්ථානයට යයි. ජලයෙන් සේදීම ආදී පිළිවෙත්වලින් සංක්‍රාන්තිය ඉටු වේ. ඉන්පසු ප්‍රසිද්ධියේ ම ඉදිරිපස දොරටුවෙන් ගෙට ඇතුළු වී අලුත් වස්ත්‍රාභරණ දරා ගෙන නෑදෑ සමූහයා අතරට පැමිණ අලුත් සමාජීය තරාතිරමෙන් පිළිගැනේ.

මෙම මංගල්‍යය සිදුවෙන දිනය වෙනත් පරිණති මංගල්‍යයන් හි මෙන් කලින් නිශ්චය නොකළ හැකි වීමෙන් ඒවායින් වෙනස් වුවත් ඇතැම් අයුරින් ඉඳුල් කැටගෑම, අත පොත් තැබීම, මුල් සීසෑම හා මුල් මුදු ගමන වැනි අවස්ථාවලට සෘජුවම සදෘශය. මේ හැම අවස්ථාවෙහි ම එතැන් පටන් දරුවා සිරිත් පරිදි කළ යුතු වන අභිනව චර්යාව පළමුවැනි වතාවට විසිතුරු අයුරින් ශුභ පිළිවෙත ඇතිව පවත්වනු ලැබේ. නිදසුනක්: අතපොත් තැබීමේ දී එක් ප්‍රාඥයෙකු ලවා දරුවාගේ පළමු ලිවීමේ අභ්‍යාසය කරවනු ලැබේ. අභිනව ධීවරයා ආපසු එන විට පිරිසක් විසින් ඔහු වෙරළේ දී පිළිගැනේ. ප්‍රථම වරට දරුවකු සීසාන විට කිරිබත් සංග්‍රයක් පැවැත්වේ. දරුවකු ධනවත් වැඩිහිටියකු වීමට නම් මේවා සාර්ථකව කළ යුතු තීරණාත්මක කර්තව්‍යයන්ය. පළමුවන හෙවත් මංගල පියවර අනාගතයට බලපාන නිසා මේ තුන් ජන වර්ගයා ම එම අවස්ථාව ඉතා සැලකිල්ලෙන් ද හැකි තරම් ශුභ අයුරින් ද කිරීමට වග බලා ගනිති.

එමෙන්ම, සංක්‍රාන්ති කාල සීමාව තුළ දී දූරිය, ස්ත්‍රීන්ගෙන් අපේක්ෂිත හැසිරීම් විලාසයන්හි ආරක්ෂා සහතිව ශුභ පිළිවෙතින් හැම අවශ්‍ය පරිචයක් ම ලබයි. පිරිමින් අතර නිඳල්ලේ සිටිනු වෙනුවට දූන් ලැජ්ජාශීලීව සිහි කල්පනාවෙන් හැසිරිය යුතුය. මෙය සංක්‍රාන්ති කාලයේ දී හිතමතා පිරිමින්ට මුහුණ නොදීමට කරන සේ පෙනී යයි.[22] මින් මතු ඔසප් වූ විට එම කාලය තුළ ස්නානය නොකළ යුතුය. මංගල්‍යයේ දී මෙම නොනෑමත්, නෑමත් දෙක ම නිති පරිදි කරවනු ලැබේ. මේ තුන් විලාසයෙහි ම ස්නානය කරවීම දූරියගේ පි.ස. හෝ ම.හා. විසින් ඉටු වනු දක්නට කැමැත්තක් තිබේ. මෙය, මට හිතෙ හැටියට පසුව දූරිය ඇගේ නැන්දම්මාට භාර දීම නිරූපණය කිරීමකි. බෞද්ධයන්ට හා මුස්ලිම්වරුන්ට පි.ස. හා

ම.හා.හා. වර්ගීකරණය නැන්දම්මාවරුන්ය. නැදෑයන් අතර විවාහ කතෝලිකයන්ට අකැප නිසා නැන්දම්මාට ඊට මඳක් වෙනස් පදයක් භාවිත කරයි (ස්ටිරාට් 1973). එහෙත් එය ව්‍යුත්පන්න වන මූල් පදයට බෙහෙවින් සමාන බැවින් එම පුද්ගලයාට ඍජුව අදාළ වීමට හෝ නැතිනම් සිහිපත් කරවීමට සමත් වේ. (පී.ස. හෝ ම.හා.හා. ට යෙදෙන "නැන්දා" ස්වාමි පුරුෂයාගේ මව්ට "නැන්දම්මා" වේ. බෞද්ධයෝ මේ දෙක සමාන සේ යොදති.) මෙම මංගල්‍ය පී.ස.ට භාර වන්නේ ඇගේ අයිතිය නිසා යයි මගේ බෞද්ධ හා කතෝලික තොරතුරුදායකයෝ කීහ. තවද, අවසාන වශයෙන්, මෙම තුන් වර්ගයම මල්වර වියේ සිටින හා විශේෂයෙන් ඔසප් තත්ත්වයේ පවතින ස්ත්‍රීන් යකුන්ගේ බැල්මට වෙසෙසින් ම ඉලක්ක වෙතැයි කල්ප කරති. මෙම අනතුරුවලට විවෘත වන පළමු ප්‍රස්තාවේ දැරිය ලවා ඈ හැම විට අනුගමනය කළ යුතු ආරක්ෂිත ක්‍රියා මාර්ගයේ සීමාන්තික හැසිරීම් විලාසයක් බලාපොරොත්තු වෙති. ඈ කිසි විට, මල මූත්‍ර කිරීමට පවා තනිය ම පිටට නොයා යුතුය. යකුන්ට ප්‍රිය මනාප ආහාර සහමුලින් ම වර්ජනය කළ යුතුය. ඈ ආරක්ෂා උපක්‍රමවලින් වට වී සිටිය යුතුය. පසුව ඈ මේ ආහාර අනුභව කරතත්, ඔසප් අවස්ථාවල හෝ දවස් අන්තරායකර වෙලාවල හැම විටම මේවා ගැන විශේෂයෙන් සැලකිලිමත් විය යුතුය. ඈ පසුව ගෙයින් බැහැර යන්නීය. එහෙත් තනිව ද යකුන් මාන බලන අලුයම, මද්දහන, සැන්දෑව හා මැදියම් රැය යන සංක්‍රාන්ති ප්‍රස්තාවල ද නොයාමට වග බලා ගත යුතු යුතුය. ඈ ආරක්ෂා උපක්‍රම තව දුරට භාවිත කරන්නීය. නිදසුනක් වශයෙන්, බොහෝ ගැහැනු ඉර බැසීමෙන් පසු බැහැර යන විට දෙහි පලුවක් හෝ ගිරයක් රැගෙන යති.

මෙම මංගල්‍යවල දැරියන්ට උපදෙස් දෙන හා අභිනව හැසිරීම් විලාස පෙන්වා දෙන අංග රිචඩ්ස් (1956) හා ලා පොන්ටේන් (1972) පිළිවෙළින් විසුංගු හා කෙන්යානු ගිසු මංගල්‍ය විශ්ලේෂණය කර දක්වූ අංග සිහිපත් කරවයි. මේ කතුවරු දෙදෙනා ම මෙම මංගල්‍යවල දී දැරියන් මතු වැඩිහිටි ජීවිතයේ දී බලාපොරොත්තු වන හැසිරීමට අදාළ කරුණු අවධාරණය කරන වග පැවසූහ. ඒ එම දැරිය තම සමාජයෙහි ස්ත්‍රීන්ගෙන් බලාපොරොත්තු වෙතැයි ඇය නොදන්නා කරුණක් කීමට නොව, "දන්ම ම දන්නා කරුණුවලට අදාළත්වය ස්ථිර කොට එයට

නීත්‍යානුකූල භාවයක් දීමට" ය (ලා පොන්ටේන් 1972: 169, රිවර්ස් 1956: 125-130 බලන්න). ශ්‍රී ලංකාවේ මංගල්‍යවල දී ද දැරියකගේ භාග්‍යවන්ත අනාගතයක් තහවුරු කිරීම පිණිස වැඩිහිටි හැසිරීම් ප්‍රතිමානකවල අදාළත්වය ස්ථිර කොට නීත්‍යානුකූල කරනු ලබයි.

කරුණු පිඬු කිරීම වශයෙන්, මෙම එකිනෙක වෙනස් මංගල්‍ය විධි තුන ම ව්‍යුහීය සංක්‍රාන්තිය, දැරියගේ සෞඛ්‍යාරක්ෂාව, භූත බලවේග වැළැක්වීම හා විවාහ යෝග්‍ය කාන්තාවක වශයෙන් දැරියගේ අභිනව තත්ත්වය යන මේ කරුණු කෙරෙහි කැප වේ. ඇත්තෙන් ම, මේවායේ සමානකම් කෙතරම් ද යත් රිදී නැන්දලාගේ කාර්යය මින් එක් ජන වර්ගයකට ම සීමා වී නොසිටී. අක්කරෙයිපත්තුවෙහි හින්දු රිදිනැන්දා හෝ විශේෂ මුස්ලිම් පුද්ගලයෙකු මුස්ලිම් දැරියගේ කටයුතු කරයි. මම මහනුවර දී මුස්ලිම් කතෝලික හා බෞද්ධ කොටහළු මංගල්‍යවල පමණක් නොව තමන් අයිති හින්දු පවුල්වල දැරියන්ගේ ද කටයුතු කළ රජක ස්ත්‍රීන්ගෙන් කරුණු විමසීමි.

එක් අතෙකින් සංස්කෘතික සමානත්වවල පුදුමයට කරුණු නැත. මෙම සමූහ තුනට ම දකුණු ආසියානු සම්භවයක් ඇත. ඔවුහු පොදු දකුණු ආසියානු සංස්කෘතික පද්ධතියක කොටස්කරුවෝ වෙති. පසුගිය අවුරුදු 165 ක කාලය තුළම ඔවුහු ශ්‍රී ලංකාව නමැති දේශපාලන ඒකකයෙහි කොටස්කරුවෝ වූහ. මෙයින් කවර මංගල්‍ය විලාශයක් හෝ කෙරෙහි අවධානය දී මීට සමාන වාර්තාවක් දෙන විශ්ලේෂණයක් වෙතොත්, එය නිරන්තර සංස්කෘතික තේමා හා අන්තර් - සමූහ සබඳකම් ඇසුරින් පහසුවෙන් ම යුක්තියුක්ත කළ හැකි වේ. එහෙත් එබඳු විශ්ලේෂණයක් මා දකින වැදගත් වෙනස්කම් වසා ලනු ඇත.

මෙම වෙනස්කම් ඇත්තේ, මංගල්‍ය විධි වශයෙන් කෙරෙන කටයුතුවල ම නොව, පුද්ගලයන් තමන් කරන කටයුතු ගැන කියන දේ තුළය. නියතවම කිව්වොත්, මෙම වර්ගීය සමූහ තුනෙන් තොරතුරුදායකයන් ඔසප් වන දැරියන් ගැන කී කථාවලින් ලැබෙන ඉඟි අනුව මොවුන් ස්ත්‍රීන්ගේ නිසර්ග ස්වභාව ගැන විවිධ අදහස් දරන බව ද යටත් පිරිසෙයින් තරමටම වත් එම අදහස් තුළින් මේ මංගල්‍ය ද දකින බව ද සිතා ගත හැකිය. නිදසුනක් වශයෙන්, බෞද්ධ මංගල්‍යයේ දී දැරිය

වෙන් කරන ලද්දේ මුළුමනින්ම ඇගේ ආරක්ෂාවටම නොව ඇගේ කිල්ලේ විනාශකාරී බලයෙන් සමාජයේ පිරිමින්ට ආරක්ෂාව සැලසීම ඊටත් වඩා වැදගත් වූ නිසාය. එහෙත් අනෙක් දෙකෙහි දැරිය වෙන් කළේ, ප්‍රධානයෙන්ම ඇගේ ආරක්ෂාවතකාම ය. එසේම, ඔවුහු තුන් පිරිස ම ස්නානය පිණිස ශුභ වේලාවක් තෝරා ගත්තත් ඊට තුන් විධියක් යොදාගත්හ. බෞද්ධයෝ දැරියගේ කේන්ද්‍රයත් මල්වර සිද්ධි වේලාවත් අනුව දැරිය මගින් ම වේලාව නියම කළත්, කතෝලිකයෝ ආගමික නියම ද මුස්ලිම්වරු ගණිතකම හා දැරියගේ මවගේ නම ද අනුව තෝරා ගත්හ. මේ සුළු කරුණු දැරියගේ විවිධ ප්‍රතිරූපවලට ඉඟියකි.

ප්‍රථම මල්වර අවස්ථාව කෙළිලොල් දැරියක වීමෙන් පරිපාක ස්ත්‍රියක් වීමෙත් අර්ථය ගැන නොයෙක් අදහස් ප්‍රකාශ කිරීමට යෝග්‍ය අවස්ථාවක් කර ගනිති. ශ්‍රී ලංකාවේ කොටහළු මංගල්‍යවල එක ම නියම අර්ථය මෙපමණක් නොවේ. එහෙත් මෙය හුදෙක් මංගල්‍ය විධික්‍රම තුළින් පමණක් ම උකහා ගත හැක්කක් නොවේ. මෙවැනි මංගල්‍ය හා ඒවායේ සමාජීය පරිශෘති අතර සබඳතාව හෙළිවන්නේ වෙන්කිරීම, ආරක්ෂාව, සංක්‍රාන්තිය ආදී ක්‍රියා පිළිවෙත්වලින් මඳක් ඔබ්බට ගොස් වෙන් කෙරෙන්නේ ආරක්ෂා කෙරෙන්නේ මාරු කෙරෙන්නේ කුමක් දැයි ගැන මිනිසුන් සිතන දේ විභාග කළහොත් පමණි. අප මෙසේ කළ විට, මෙම මංගලය විලාස එක සමාන නොවන බව අපට පෙනී යයි. එක් එක් විලාසය ස්ත්‍රීන්ගේ ප්‍රතිපක්ෂ ප්‍රතිරූපයකට සම්බන්ධ වී එය ප්‍රකාශ කරයි. මෙම ප්‍රතිරූපය එක් එක් සමූහයේ ප්‍රධාන ආගමික ස්ත්‍රී මූර්තිය වන පත්තිනි දේවී, කන්‍ය මරියතුමී හා වක්තෘ මොහොමද් දූ පාතිමා යන අයගේ ප්‍රතිරූපවලට කැපී පෙනෙන සමානත්වයකින් යුක්තය.

කොටහළු මංගල්‍ය පිළිබඳ මෙහි දැක්වූ විලාස තුන අතර ප්‍රධාන වෙනස්කම් ආගමික සංකල්පවේදනයෙන් මතු වන බව පුදුමයක් නොවේ. ක්‍රි.ව. හයවැනි සියවසෙහි දකුණු ඉන්දියාවේ ආක්‍රමණික හින්දු භක්තිය ශ්‍රී ලංකාවේ බෞද්ධයන් අන්තගාමී තත්ත්වයට පෙලඹ වූ තැන් පටන් ආගම ද ශ්‍රී ලංකාවේ මානව වාර්ගිකත්වයේ ප්‍රබල තීරණාත්මක ලක්ෂණයක් වශයෙන් පිවිසියේය (ද සිල්වා 1966: 38). දහනව වැනි සියවසේ අග භාගයේදී විසිවැනි සියවසෙහි මුල දී ද නිදහස් සටන බෞද්ධයන් විසින් බොහෝවිට උදීරණය වූයේ ඔවුන් බෞද්ධයන් වීමේ යුක්තියෙන් ශ්‍රී

ලංකාවේ බලය ඔවුන්ට නීත්‍යානුකූලව හිමි වෙතැයි පෙන්වමින් (මලල්ගොඩ 1976: 191 හා පසු). නිදහසින් පසු ජනවාර්ගික අරගල නිතිපතා ම ඇති වූයේ ආගමිකව වෙන් වූ සමූහ අතරේය (කර්නි 1973: 168-81). මෙහි ප්‍රතිඵලයට නිදසුනක් වශයෙන් උග්‍ර රෝමානු කතෝලිකයන් (ස්ටිරාට් 1979) හා නැගෙනහිර වෙරළබඩ මුස්ලිම් ජනයා (මැක්ගිල්ව්රේ, මුද්‍රණයේ) තමන්ගෙ ජනවාර්ගිකත්වයේ සීමා විශදව පෙන්වීම සඳහා බෞද්ධ හෝ හින්දු හෙවත් කතෝලික-නොවූ හා මුස්ලිම්-නොවූ ආගමික ලක්‍ෂණ සිතා මතා ඉවත් කිරීම සඳහන් කළ හැකිය.[23]

මෙම ආගමික සම්ප්‍රදායන් තුනෙහි ම ප්‍රධාන පුද්ගලයෝ එනම්, බුදුන් වහන්සේ, යේසුස් වහන්සේ හා මහමුද්තුමා පුරුෂයෝ වූහ. තවද, ස්ත්‍රියකගෙන් ජනිත හෙයින් මනුෂ්‍ය (හෝ අර්ධ -මනුෂ්‍ය) භාවයේ ඇත්තන් වූ මෙම පුරුෂයෝ අන් සියල්ලන්ට ම වඩා පවිත්‍ර, නැණවත් හා ශ්‍රේෂ්ඨ වුව ද මූලික ආගමික සම්ප්‍රදාය තුනම මෙම කරුණු අවධාරණය කරමින් සාමාන්‍ය මිනිසුන්ට ද පූර්ණත්වය අත්පත් කර ගත හැකි බව පෙන්වා දෙයි. එසේ වුවද, මෙම පුරුෂයන් තිදෙනා සාමාන්‍ය මනුෂ්‍යයන් ම නොවූවා පමණක් නොව පූර්ණත්වයෙන් යුක්ත වීමෙන්ම අති-විශේෂ ද වූහ. ඔවුන්ගේ පූර්ණත්වයේ ස්වභාව ස්ත්‍රීන් හා ඔවුන්ගේ සබඳතාවේ (වෙනත් දේත් අතර) ද එහි ආනුෂංගිකයක් වශයෙන් එම සබඳතාවලට සම්බන්ධ වූ ස්ත්‍රීන්ගේ ස්වභාව ද නිශ්චය කිරීමට සමත් විය.

බුදුන්ගේ මෑණියන් හා පත්තිනි දේවී

ලිංගික ක්‍රියාත්, ඔසප්වීමත් අපවිත්‍ර නිසා බුදුන් අලිංගිකවම වගේ ජනිත වූහයි ද සිය මෑණියන් බඹසර රකිමින් සිටින අවධියක මව් ගැබට පිවිසියහයි ද කියනු ලැබේ. ප්‍රසූතියෙන් සත් දිනකින් මෑණියෝ මිය ගියහ. බෞද්ධයන්ගේ අදහසට අනුව මෙසේ වූයේ, උත්තමතම පුරුෂයා බිහි කළ ඇය යළි මෛථුනයෙහි යෙදුණ හොත් ඇය අපවිත්‍ර වන හෙයිනි. තවද, බුදුන්ගේ උත්පත්තිය රුධිරය ගැලීමාදියෙන් තොර නිර්මල සංසිද්ධියක් වූයෙන් මවත්, පුතාත් උපත් කිල්ලෙන් දූෂ්‍ය නොවූහ (ඔබේසේකර 1973: 221-8). බුද්ධෝත්පත්ති කථාවෙහි ප්‍රසූතියෙන් ලිංගික ක්‍රියාත් පිළිබඳ අපවිත්‍රතාව හා පූර්ණත්වය එකිනෙක විරුද්ධව සැලකෙන සම්ප්‍රදායයක් තුළ, සියලු බෞද්ධයන් ආදර්ශයට ගන්නා පොදු

මනුෂ්‍යභාවය උන්වහන්සේ දැරීමත් ඒ සමග ම පූර්ණ පුරුෂයකු වීමත් යන දෙක අතරේ ගැටුමක් දක්නට ඇතැයි ඔබේසේකර පෙන්වා දෙයි (1973: 228). පූර්ණ ස්ත්‍රියක් අනිවාර්යයෙන් ම අසම්පූර්ණ හෝ යටත් පිරිසෙයින් අධි-ස්වභාවික ස්ත්‍රියක් වෙතැයි මෙයින් ගම්‍ය වන්නේය. පූර්ණ වීමට නම්, ඇය මෛථුනයෙන් හා ඍතුමත්භාවයෙන් මිදී සිටිය යුතුය. එනම්, ජීවත් නොවිය යුතු තරම්ය. පොදු ජනයා අතර ප්‍රචලිත සිංහල බුද්ධාගමෙහි වැදගත් ආගමික ස්ත්‍රී මූර්තිය බුද්ධ මාතාව නොව වඩා සිත් ගන්නා පත්තිනි දේවිය වීම පුදුමයක් නොවේ.

බෞද්ධ ශ්‍රී ලංකාවේ අනෙක් බොහෝ දෙවියන්ගේ මෙන් ප්‍රාදේශීයව නොව පත්තිනි දේවියගේ දේවාල හැම තැන ම දැකිය හැකිය. පවුල් ගැටලු, විශේෂයෙන් ළමයි, ඔවුන් ලැබීම, සනීප කරවා ගැනීම, ඔවුන්ට ඉගැන්වීම, රැකියා සපයා දීම ආදී පිළිබඳ ගැටලුවල දී පත්තිනි දේවියගේ පිහිට යදියි. ඇතැම් ලෙඩ රෝග, විශේෂයෙන්, කම්මුල්ගාය, ඇස් රුදාව, සරම්ප, වසූරිය හා පැපොළ වැනි බෝවන ලෙඩ (අම්මාවරුන්ගේ ලෙඩ) හා වසංගත ද ඇය විසින් ඇති කරති'යි කියනු ලබයි. බෝවන ලෙඩ හා වසංගත ඇතිවූ විට පත්තිනි අම්මා වෙනුවෙන් ගම්මඩු පවත්වා ඇය පුදපූජා දී සහනය සොයති. භද්‍ර - අභද්‍ර දෙකට ම බලයැති පත්තිනි දේවී පරස්පරතා ආශ්‍රිත දේවියකි. ඇය විනාශය ළඟා කරන්නේ තෙද හා ගිනි මඟිනි. ඈ ගැන වූ ඉතා සුප්‍රකට පුරාණ දේව කථාවෙහි සිය පයෝධරයක් ඉරා ගළවා දමා දකුණු ඉන්දීය පුරයක් වෙත විසි කර ගින්නක් උපදවා එම පුරය දවාලීය. ඈ ඇති කරන ලෙඩ රෝගවලින් ශරීරය උෂ්ණාධික වෙයි. අනෙක් අතට, පත්තිනි දේවීගේ පිහිටෙන් කය සිසිල් වී සහනය ලැබේ. ඇය පිදෙන්නේ සිසිල් ආහාරය. ඈ ගිනි සිසිල් කර ඇගේ බැතිමතුන්ට එය උඩ නිරුපද්‍රව ඇවිදීමට ඉඩ සලසයි. ඈ සිසිල් ජලයෙන් නියඟ නැති කරයි (ඔබේසේකර 1976: 203).

පත්තිනි දේවියට නිතර ම පිරිසිදු යන පදය යොදති. ඈ අඹයකින් උපත ලද නිසා උප්පත්ති පාරිශුද්ධය ද ඇයට තිබේ. ඈ විවාහ වූවත් කන්‍යාවකව සිට ඇගේ සැමියාට අනෙක් ස්ත්‍රීන්ට සැලකිලි දැක්වීම සඳහා ධනය දෙමින් යහපත් භාර්යාවක් ද වූවාය. ඒ නිසා ඇයට දරුවන් නැත. එහෙත් වලංගම ස්ත්‍රීන් කීවේ සියලු ම ළමයින්ගේ මවත් නියම අයිතිකාරියත් ඇය යනුවෙනි. උපදින සෑම දරුවෙකුම සන ආහාර ගන්නා

තෙක් ඇත්තෙන්ම සිටින්නේ ඇය ළඟය; දෙමාපියන් ආසන්නයේ සිටිනුයේ ළමයාගේ ප්‍රතිරූපය පමණි. මෙලෙසින් පත්තිනි දේවිය කාරුණික සෙනෙහවත් භාර්යාවක් හා මවක් ද හද්‍ර-අභද්‍ර දෙකටම බලපාන බිහිසුණු කන්‍යා බලයක් සතු තැනැත්තියක් වන්නීය.

පත්තිනි දේවී මෙන් කුඩා බෞද්ධ දැරියන් ද ලිංගික දැනීමෙන් හා ආශාවෙන් තොර යැයි කියනු ලැබේ (ඔබේසේකර 1976: 210). හුදෙක් ඔවුන්ගේ පාරිශුද්ධියත් යහපත්කමත් බලයක් වේ. ආතුරයාට බැල්ම හෙළන යකුන් පලවා හැරීමට ආතුරයා පිටිපස වාඩි වී සිට විටින් විට "ආයුබෝ" කියමින් ආශිර්වාද කරන සුදු වතින් සැරසුණු කුඩා දැරියන් සිටින ශාන්තිකර්මවලට මම සහභාගී වුයෙමි. විවාහ මංගල්‍යවල දී සුදුවතින් සැරසුණු කුඩා දැරියෝ නව යුවලට ජය මංගල ගී ගයා ආශිර්වාද කරති.

දැරියක් පළමුව මල්වර වන විට ඇය හදිසියේ ම අවට සියලු දෙනාට ම අන්තරායක් වන්නීය. උත්පත්ති කිල්ල, මළ කිල්ල ආදී සියලු ම කිලිවලට වඩා බිහිසුණු කිල්ලකි, මල්වර කිල්ල. කොටහළු ගෙයකට ඉහළින් පියාසර කරයන ගේ කුරුල්ලකු මෙම කිල්ලෙන් ගිනි ගෙන දැවෙනු ඇතැයි ගැහැනියක් මා සමග පැවසුවාය. කොටහළු ගෙයක් ළඟදී සුවවීමට ආසන්න තුවාල නැවත වැඩිවන බව ද වෙනස් ලෙඩ සෑදෙන බව ද මා සමඟ ගම්මු කිහිප වතාවක් ම කීහ. දැරියකගේ කේන්ද්‍රය බලන දෛවඥයෙක් ඉදිරියෙහි ඇති විපත් දක්වා පවුලේ යම් කිසි කෙනෙකුට මාස ගණනකට ම දැරිය නොපෙනෙන සේ සිටීමට ද අණ කරයි. මෙසේ අනතුරු ඇඟවීම නොතැකූ අයට සිදුවූ මරණ හා හදිසි අනතුරු ගැන කථා කිහිපයක්ම ගම්මු මට කීහ. අනෙක් අතට, දෛවඥයා වාසනාවන්ත අනාගතයක් ද දකින්ට පිළිවන. ඇතැම් පවුල්වල ධනයත් සම්පතුත් ලැබුණු කථා ද මම ඇසීමි.

වැඩිහිටි බෞද්ධ කාන්තාවකට තහනම් වන වෛදික කටයුතු ගණනාවක් තිබේ. ඈ ඔසප් වී නොසිටියත් ශාන්තිකර්ම යකුම් ආදියෙහි දී දෙවියන්ටත් යකුන්ටත් පිදීමට ආහාර පිළියෙළ කළ නොහැකිය. එසේම, වලංගම ගැහැනුන්ට දේවාලවලට වළං සෑදිය නොහැකිය. බොහෝ පළාත්වල ගැහනුන්ට රටේ ප්‍රධාන ආහාරයටත් ඇතැම් විට පූජා සඳහාත් ගැනෙන සහල් පිළිබඳ කටයුත්තක් වූ ගොයම් කැපීමෙහි සහභාගීවීමට

ඉඩ නොලැබේ. ඔසප්ව සිටින ස්ත්‍රියකට කමතකට පා තැබීමට නොදෙයි. බුලත් කොරටුවකට (බුලත් ද මංගල්‍යවල දී ගනිති) ද යා නොහැකිය. දේවාලයකට ගොස් දෙවියන්ට පූජාවක් තැබීමටත් වන්දනා ගමනක් යාමටවත් ඇයට ඉඩ නැත.

ඍතුවීමේ සමය ඉක්ම ගිය ස්ත්‍රියකට යළිත් ආශිර්වාද කිරීමේ බලය ඇතැයි සැලකේ. සුදුවතින් සැරසුණු එබඳු ස්ත්‍රීන් සත් දෙනෙකුට ආරාධනා කර කිරි අම්මලාගේ දානය නමැති දානයක් දී ළමයෙකුගේ සෞඛ්‍ය රක්ෂණය සඳහා පත්තිනි දේවිය උදෙසා කෙරෙන විශේෂ මංගල්‍යයක් තිබේ. මේ ස්ත්‍රීහු සත් දෙනා එම දේවියගේ ස්වරූප (අවතාර) හත නිරූපණය කරතියි වලංගොඩ ජනයා විශ්වාස කරති; දරුවාගේ නිවසෙහි දී දානය ලබා ගෙන ආශිර්වාද කිරීමෙන් සහ පත්තනි දේවියට පූජා පැවැත්වීමෙන් ද මේ ස්ත්‍රී දරුවාට ආරක්ෂාවත් සුවයත් ලබා දෙතැයි අදහති; මෙලෙසින් ම ආර්ථභාවයට (ඔසප්වීම නතර වන සමයට) ළඟා වන අවස්ථාවේ සිටින ස්ත්‍රියක් සුදුවතින් සැරසී විහාරස්ථානයට වැඩිපුර යමින් පන්සිල්-අටසිල් රැකීම ද භාවනාවේ යෙදීම ද අපේක්ෂා කරනු ලැබේ. විවාහ මංගල්‍යයක දී මනමාලයාගේ පවුලේ අය මනමාලිගේ මවට සුදු රෙදි කඩක් පරිත්‍යාග කරයි. මෙය ඇගේ අභිනව, පවිත්‍ර හා (මා සිතන හැටියට) අලිංගික තත්ත්වයට යෝග්‍ය ඇඳුමක් වශයෙන්ම දෙනු ලැබේ. අවසාන වශයෙන්, මහනුවර දළදා මාලිගාවේ ආලත්තිඅම්මලා (ඔසප් සමය ඉක්ම වූ) දෙදෙනෙක් සුදු වතින් සැරසී දන්ත ධාතුන්වහන්සේගේ බදාදා නානුමුර මංගල්‍යයේ දී මලසුන ඉදිරියෙහි " වක්‍රාකාරව හරස් අතට (දැල් වූ ඉටි පන්දම් දෙකක්) වනමින්" තේවාව සමාප්ත කරති (හෝකාට් 1931: 31).

මෙලෙසින් බෞද්ධ ස්ත්‍රියක් ඇගේ ජීවිතයෙහි ඇතැම් අවස්ථාවල වැද සහ පවිත්‍ර වේ; ආශිර්වාද දීමේ හා සුව කිරීමේ බලයෙන් ද යුක්ත වේ. වෙනත් අවස්ථාවල ස්ත්‍රියක් සශ්‍රීකය, අන්තරාදායකය, නව ජීවනයක් හා මරණය සඳහා අචින්ත්‍ය බලයෙන් යුක්තය. එබැවින්, බෞද්ධ කාන්තාවගේ ප්‍රතිරූපය, පත්තිනි දේවිය විසින් සමගාමීව ප්‍රකට කරන විසදෘශ හා අනේකවිධ ස්වලක්ෂණ, අවස්ථාවෙන් අවස්ථාවට අන්තර්ගත වන්නකැයි මම නිගමනය කරමි.

කන්‍යා මරියතුමිය

බුදුන් වහන්සේගේ පූර්ණත්වය මෙන්ම යේසුස් වහන්සේගේ පූර්ණත්වය ද ස්වකීය මානුෂිකත්වයේත් සිය මවගේ මානුෂිකත්වයේත් ස්වාභාවිකත්වයෙත් නිෂේධ වන පරිදි නියම වී තිබේ. උන්වහන්සේ අධිස්වාභාවිකව එක් මනුෂ්‍ය මා-පිය කෙනෙකුගෙන් (මවගෙන්) බිහි වූහ. ඈ ද සිය පුතණුවන්ගේ පූර්ණත්වය තර කිරීම පිණිස පූර්ණ සේ හැඳින්විණි. ස්ත්‍රී පූර්ණත්වය පිළිබඳ කතෝලික අදහස් එක් එක් සමයෙහි වෙනස් විය. යේසුස්ගේ මවගේ මනුෂ්‍යත්වය ශුද්ධ ග්‍රන්ථවල (ශුභාරංචියෙහි) අවධාරණය වෙතත්, දාහත් වැනි සියවසට පසුව නිර්මල ප්‍රතිසන්ධිය පිළිබඳ ඇදහීම ප්‍රබලවීමෙන් 1854 දී පාප් වහන්සේගේ ආඥාවකින් එය ප්‍රකාශයට පත් විය (වෝනර් 1976: 236 හා පසු). වර්තමානයේදී වැල්ලගොඩ ද මෙම මෑත කාලීන කතෝලිකවාදය බලපාන සේ පෙනෙන්නේ ගම්මුන් මේරි නිර්මල කන්‍යාවකැයි අදහන නිසාය.

කන්‍යාව (මේරි) පාපයෙන් තොරව පිළිසිඳුණු නිසා ඇයට, විශේෂයෙන් ආදම්ගේ පාපය නමින් මොවුන් දන්නා ඊඩ්න් උද්‍යානයේ දේව කරුණාවෙන් පිරිහීම ප්‍රමුඛ වූ පාපය සඳහා දුක් විඳීමට සිදුවූයේ නැතැයි ගම්මු කියති. ඒ නිසා මේරි ප්‍රසව වේදනා හා ඔසප් වීම සංඛ්‍යාත "ස්ත්‍රීන්ගේ ඉරණමට" යටත් නොවූවාය (ස්ට්රාට් 1975: 595).[124]

පූර්ණ ස්ත්‍රිය පිළිබඳ වැල්ලගොඩ පවතින හැඟීම සාමාන්‍ය ස්ත්‍රියකගේ ජීවිතයෙහි සාක්ෂාත් කර ගත නොහේ. ඔවුන්ගේ ආගම අනුව වන ලිංගික කටයුතු පවතී; ප්‍රසූතිය හා ඔසප්වීම දඬුවම්ය. මේ ඉරණමට පාත්‍රවීම ස්ත්‍රියකගේ දෛවය වුවත් මෙම අවාසනාවන්ත කරුණු හැරුණ විට ඈ අන් අයුරින් නිසගව ම නිර්මල බව ධ්වනිත වේ. මෙය බෞද්ධයන්ගේ ස්ත්‍රී ප්‍රතිරූපයට සපුරා වෙනස්ය. කතෝලික ස්ත්‍රිය ඇතැම් විට කාමිනියක සේ නිරූපිත වුවත් ඇය තුමූ ම විනාශකාරී ප්‍රභවයක් ලෙස නොදක්වේ. කන්‍යා මරියතුමීද අන් කවර සාන්තුවරියකත් මෙසේම විනාශක ගතියෙන් තොරය. විනාශය ගෙන දෙන්නේ පිරිමි සාන්තුවරයන් පමණි. නිදසුනක් වශයෙන්, බෞද්ධයන් පත්තිනි දේවිය ඇති සිදු කරතියි හඟින ලෙඩ-රෝග සාන්ත සෙබෙස්තියන් කරතියි කතෝලිකයෝ කල්පනා කරති. එතුමන්ගේ පිළිරුවෙහි ඊතල තුවාල සමහර විට සමේ බිබිලි සිහිපත් කරවයි (ස්ට්රාට්: පෞ. සන්නිවේදනයක්).

දූරියකගේ පිළිසිඳීම් සංඛ්‍යාත පාපයෙන් ඇ මිදිනේනේ බෞතීස්මයෙනි. එබැවින් තවම ලිංගිකත්වයේ ප්‍රතිවිපාකවල නොපැටලීමෙන් ඇ නිර්මලය, නිර්දෝෂීය. මුල් ඔසප් වීම ළඟා වන කාලයේ ම වාගේ සිදු කෙරෙන ඥානාභිෂේකය හෙවත් අධ්‍යාත්මික පරිණතිය පිළිබඳ මංගල්‍ය පැවැත්වීමට පෙර ඇ මිය ගියහොත්, ඇගේ ස්වාභාවික දෙමාපියන් නොව ඇගේ ආධ්‍යාත්මික දෙමාපියන් වන ඇප-මාපියන් මිනී පෙට්ටිය හා අවමංගල්‍ය වස්ත්‍ර සැපයිය යුතුය (ස්ටිරාට් 1975: 595-6).

මල්වරවීමෙන් පසුව කතෝලික දූරිය බෞද්ධ දූරිය මෙන් අන්තරායකාරී නොවන්නීය. පළමු මල්වරයෙහි කිල්ල ගැන මම කතෝලික තොරතුරුදායකයන් ගෙන් ඇසූ විට ඔවුන් එම අදහසින් තිගැස්සී දූරිය නිර්මල හා නිර්දෝෂී නිසා කිසි ම කිල්ලක් නැතැයි තරයේ කීහ. කිල්ලෙහිත් පළමු මල්වරයෙහිත් කිසි සම්බන්ධතාවක් නැතැයි ඔවුහු කීහ. මරණයෙහි, උත්පත්තියෙහි හා ශරීරයෙන් පිට දමන බිබිලි සහිත ලෙඩෙහි පමණක් කිල්ල ඇතැයි ඔවුහු පැවසූහ. කොටහළු මංගල්‍යයෙහි දූරිය නාවන්නේ නැවත ඇගේ කය පිරිසිදු කිරීමටත් එමඟින් යකුන් හා වස්-දොස් යන බාහිර කාරකයන්ගෙන් ඇ ආරක්ෂා කිරීමටය. ඔසප් කාලය කැත මිස කිලිටි නොවේ. අන්තරාය ඇත්තේ ඇයට මිස ඇගෙන් නොවේ. කතෝලිකයන් සමීප පිරිමි නෑදෑයන්ට (ලිංගික තර්ජනයක් නොකළ හැකි) දූරිය ළඟ සිටීමට ඉඩ දෙන්නෙත්, බෞද්ධයන් ඔවුන් ඉවත් කරන්නේත් මේ නිසා විය හැකිය.

දූරිය වෙන් කර තබන කාලයෙහි මේරිගේ පිළිරුවක් ළඟ තබන්නේ මන්දැයි පහදා දුන් වැල්ලගොඩ ස්ත්‍රීහූම දූරිය කන්‍යා මරියතුමියට සමාන කළහ. දූරිය නොකෙලෙසුණු කන්‍යාවකි. ඔසප්වීමෙන් ඇ තමන් විසින් නොකළ පාප ගෙවයි. ඔසප්විම ඇයට පීඩා ගෙන දුන්නත් ඇගේ අගය නොකෙලෙසයි. ඇයට දූන් වුවත් ලිංගිකත්වය ප්‍රතික්ෂේප කර පූජකවරියක් විය හැකිය. ගම්මුන් මෙය ගුණවත්කමක් ලෙස සලකනු ඇත (ස්ටිරාට් 1975: 596).

කන්‍ය මරියතුමී පූර්ණ භාර්යාවක් මවත් පූර්ණකන්‍ය ආධ්‍යාත්මික භාවය සමග සම්බන්ධ වූ ප්‍රතිරූපයක් මූර්තිමත් කරයි (ස්ටිරාට්, 1975: 601). විවාහය නිසා බොහෝ ස්ත්‍රීන් ඔවුන්ගේ ආධ්‍යාත්මික පූර්ණත්වය

පවත්වා ගැනීමට අසමත් වනු ඇත. එහෙත් මෙය ඔවුන්ගේ දෛවය මිස ස්වභාවය නොවේ. එය ඔවුන් ස්ත්‍රීන් වීමේ හේතුවෙන් නිසග නොවේ. එය ඓතිහාසික ක්‍රියාවල සරල ප්‍රති විපාකයකි. යහපත්, නිර්මල කන්‍යාව බලවත්, විනාශකාරී කන්‍ය දේවියකු වූ පත්තිනිගෙන් ඉඳුරා ම වෙනස්ය. මීට සමාන්තර වන තරම් අයුරකින් ම කතෝලික ස්ත්‍රී ප්‍රතිරූපය බෞද්ධ ස්ත්‍රී ප්‍රතිරූපය හා සංසන්දනය වේ.

ෆාතිමා

මහමුද් වක්තෘගේ ප්‍රතිරූපය බුදුන්ගේ හෝ යේසුස්ගේ ප්‍රතිරූපයෙන් බොහෝ වෙනස් ලෙස පෙනේ. මොහම්මද්තුමා යම්තම් මනුෂ්‍ය වූ අලිංගකයෙක් නොවීය. එතුමා පව් නොමැති වූ ද දෙවියන්වහන්සේගේ වක්තෘ වූ ද සාමාන්‍ය මනුෂ්‍යයෙක් විය (අලි දිනෑ 220 හා පසු). මහමුද් මනුෂ්‍ය දෙමාපියන්ගෙන් උපත (ඔහුගේ බාල කාලයේ දී ම දෙමාපියෝ මිය ගියහ; ඔවුන් ගැන සඳහන් වන්නේ කලාතුරකිනි) ලැබ විවාහ වී පවුල් ජීවිතයට පිවිසියෙකි. එබැවින්, ඔහුගේ ජීවිතයට අවශ්‍යයෙන් සම්බන්ධ ඔහුගේ මැණියෝ, භාර්යාවෝ හා දූවරු මනුෂ්‍ය හා ස්වාභාවික අය වූහ. මහමුදුතුමාගේ සොඳුරු භාර්යාව වූ අයේෂාත් දුවනිය වූ ෆාතිමාත් ඉස්ලාමයට වැදගත් වුවත්, ඒ අධිස්වාභාවික හා බලවත් කන්‍යාවක් වශයෙන් නොවේ. ඇත්තෙන්ම, ඔවුන් නිරූපණය කරනු ලබන්නේ මනුෂ්‍ය භාර්යාවන්, මව්වරුන් හා දුවරුන් පැවතිය යුතු නියම ආදර්ශය. බොහෝ "හදිත්", එනම්, සියලු මුස්ලිම්වරුන්ට මඟ පෙන්වන මහමුද්තුමාගේ වාක්‍ය හා ක්‍රියා දක්වන වාර්තාවල නියම නිවැරදි ස්ත්‍රී චර්යා පහදා දෙන තැන්වල මෙම ස්ත්‍රීහු ගැන සඳහන් වෙති. එහෙත් ඉස්ලාම් ධර්මයෙහි ආගමික ස්ත්‍රීන්ට ලැබෙන්නේ සාපේක්ෂව නොවැදගත් තැනකි. අක්කරෙයිපත්තුවේ දී තොරතුරු සැපයුවෙක් පැවසුවේ දරිය වෙන් කොට තැබෙන කාලයේ දී ඇතැම් කෑම වර්ග නොගත යුත්තේ ෆාතිමා ද අනුභව නොකළ හෙයිනි. එහෙත් මෙබඳු කිසිවක් මැක්ගිලිව්රේ (පෞ. සන්නිවේදනයක්) අසා තිබුණේ නැත. ඒ නිසා ෆාතිමා ගැන මෙම කියුම ස්වචාරී හා දුලබ අදහසක් විය හැකිය. එසේ වුවත්, කොළඹ මුස්ලම් ජාතිකයින් අතර පැවැත්වෙන ඇතැම් ගෘහිය මංගල්‍යවල දී ස්ත්‍රීන්

විසින් ගරු කෙරෙන හෙයින් (තව්පීන් දිනැ. 68-9) ඇතැම් ශ්‍රී ලාංකික මුස්ලිම්වරුන්ගේ ඇදහිලි පද්ධතිවල යටත්පිරිසෙන් සුළු වැදගත්කමින් යුතු ස්ථානයක් ඇයට ද ලැබේ.

අක්කරෙයිපත්තුවේ මුස්ලිම් ජාතිකයින්ට ෆාතිමා (හෝ අයේෂා) පරමාදර්ශී ස්ත්‍රිය වන්නේ ද යන වග පැහැදිලි නොවුවත්, එබඳු පරමාදර්ශයක් තිබුණා නම් එය ෆාතිමා වැනි සාමාන්‍ය, ස්වභාවික හා මනුෂ්‍ය ස්ත්‍රියක වනු ඇතැයි සිතිය හැකිය. එමෙන්ම, පාරම්පරික පළමු මල්වර මංගල්‍යය තුළින් පැවසීමට තැත් කළ පරමාදර්ශී ස්ත්‍රී අපේක්ෂණය ද මෙය ම යයි මම සිතමි.[25] ඉහත සඳහන් වූ කොටහළු මංගල්‍ය විශේෂ දෙකටම (බෞද්ධ හා කතෝලික) වඩා මුස්ලිම් ක්‍රමය අතීතයේ දී මෙම අවස්ථාවෙන් පසු එම දැරිය, භාර්යාවක හා මවක භූමිකාවට සුදුසු බව වටහා ගත් ප්‍රීතිය ප්‍රකාශ කළ උත්සවයක් විය. මගේ තොරතුරුදායකයෝ සියල්ලෝ ම විශාල ඥාති සමූහයක්, විශේෂයෙන් තථ්‍ය හා වර්ගීකරණය විවාහක ඥාතීන්, පැමිණ පවත්වන විනෝද උත්සවයේ විස්තර උත්කර්ෂයෙන් දැක්වූහ. දැරිය මේ වනවිට ද විවාහක නම් එය දැන් පරිපූර්ණත්වය කුළු ගන්වන්නක් නිසා උත්සවය වඩ වඩාත් උත්කර්ෂයට පත් වේ. දැරිය තවම විවාහ වී නොමැති නම් මෙම මල්වර මංගල්‍ය කටයුතු සිදු කෙරෙද්දීම ඒ ගැන කතාබහ සාකච්ඡා ආදිය පැවැත්වේ. දැරියගේ වෛදික තරාතිරම හෝ ඇගේ පෞද්ගලිකත්වය හෝ ගණන් ගැනෙනුයේ නැත. ඇයට ලැබෙන ත්‍යාග ද ඇගේ මතු ගෘහිය භූමිකාවේ වැදගත්කමෙහි අවධාරණය වන දැයට යෝග්‍ය වන සේ තේරිණි. බෞද්ධ හා කතෝලික දැරියන්ට ස්වකීය අලංකරණය සඳහා සුළු විසිතුරු භාණ්ඩ දෙවුණත්, මුස්ලිම් දැරියන්ට වීදුරු බඩු හා උපකරණ වැනි ගෘහිය භාණ්ඩ ලැබිණි.

මල්වරවීමත් සමඟම මුස්ලිම් දැරිය සම්පූර්ණ ස්ත්‍රියක් වී ඇ ළාබාල දැරියක් ලෙස ඉටු කළ පමණ බෙහෙවින් ඉක්මවා යමින් ඉතා පරිපූර්ණව සිය ආගමේ ස්ත්‍රී පරමාදර්ශය ස්ඵුට කරන්නීය. මෙම තත්ත්වය මල්වරය තුළින් ආගමික පූර්ණත්වය වැඩි කරන නොව අඩු කරන කතෝලික හෝ බෞද්ධ දැරියගේ තත්ත්වය හා පරස්පරව පවතී. ඉස්ලාම් ධර්මයේ පූර්ණ ස්ත්‍රියගේ ප්‍රතිරූපය සම්පූර්ණ හා ස්වාභාවික මනුෂ්‍යත්වයයි. මෙම

ප්‍රතිරූපය විදහා දක්වීම පිණිස වක්තෘන්වහන්සේගේ දූ ෆාතිමා වැදගත් වුවත් නැතත් මුස්ලිම් මල්වර මංගල්‍යයේ උදීරණය වන්නේ ඇගේ ස්වලක්ෂණමය.

සමාප්තිය

පුද්ගල යන පදයේ ලේශමාත්‍රාර්ථයෙන් තේරෙන තරමින් කේවල, අනලංකෘත මනුෂ්‍යාත්මලාභීන්ම ලෙස නොව යම් නියත පුද්ගල ප්‍රවර්ගවල නියෝජිතයන්, යම් නියත පුද්ගල විශේෂයන් ලෙස සැලකිය හැකි අර්ථ දෙන සංකේතාත්මක ව්‍යුහයන් ලොව හැම තැන ම මිනිසුන් විසින් වර්ධනය කර ගෙන තිබේ (ගියර්ට්ස් 1966: 6).

යටකී ආගමික සම්ප්‍රදායයන් තුනෙහි "ස්ත්‍රිය" යන ප්‍රවර්ගය විවිධ බව අපි දුටිමු. කොටහළු මංගල්‍යයන් පැවැත්වෙන්නේ ස්ත්‍රීන් විෂයයෙහි බැවින් ස්ත්‍රීත්වය නියත ස්වභාවය මෙම මංගල්‍යයේ අර්ථය කෙරෙහි බලපායි. මෙහි ඇති විවිධතා අවධාරණයේ විවිධතාසේ පෙනේ. මෙම විචල්‍යයන් තුන ම කැප වන්නේ වෛදික පවිත්‍රතාව යළි පිහිටුවීම, අනාගත අන්තරායවලින් ආරක්ෂා කිරීම සහ වැඩිහිටි ස්ත්‍රී සමාජීය තරාතිම නියම කර නිවේදනය කිරීම සඳහාය. සශ්‍රික ස්ත්‍රීන්, දරු එලැති ස්ත්‍රීන්, බලවත් හා අන්තරයාකාරිසේ නිරූපණය කරන සම්ප්‍රදායක් අනුව යන බෞද්ධ මංගල්‍ය විලාසය මින් පළමු කරුණු (පවිත්‍රතාව) අවධාරණය කරයි. කන්‍යාවක් නිසර්ගයෙන් ම නිර්මල නිසා අවට ලෝකයාගේ තර්ජනවලට භාජන වෙතැයි විශ්වාස කරන කතෝලික මතයට අනුරූපව කතෝලික මංගල්‍ය විලාසය දෙවැනි කරුණින් (ආරක්ෂාව) අවධාරණය කරයි. සම්ප්‍රදායීය මුස්ලිම් මංගල්‍යය, ඉස්ලාම් ධර්මයෙහි ප්‍රධාන ආගමික ස්ත්‍රීන්ගේ ගෘහීය ගුණධර්ම අවධාරණය කරන්නාක් මෙන් තුන්වැනි කරුණ (සමාජීය තරාතිරම) විදහා දැරියගේ අභිනව ගෘහීය භූමිකාව කෙරෙහි අවධානය යොමුකරවයි. සැකෙවින්, ශ්‍රී ලංකාවේ කොටහළු මංගල්‍ය පැවැත්වෙන්නේ වැඩිවිය පැමිණෙන අවස්ථාවේ තිබිය යුතු ස්ත්‍රීත්වය පිළිබඳ විවිධ සමාජීය සංකල්පන හෝ ප්‍රතිරූප සීමා තුළය.

එක් අතකට, මෙම මංගල්‍යයෙහි විවිධ විලාස හා සමානතාවලින් සාක්ෂාත් වන්නේ, එක් මට්ටමක දී ශ්‍රී ලංකාව පමණක් නොව දකුණු ආසියාව පවා ඒකීය සංස්කෘතික පද්ධතියක් බවය. අනෙක් අතට, මෙහි

එන විශ්ලේෂණයෙන් සමානතා අනන්‍යත නොවන බව ද ගම්‍ය වේ. ඇත්තෙන් ම, මෙම මංගල්‍ය දෙස බලන විට එහි සමානතා අප නොමඟ යවන සුළුය. මෙහි සමූහ තුනෙහි ම ආගම්වල මල්වර වීම ගැන ප්‍රතිෂේධාත්මක අදහස් තිබීමේ සමපාතය හේතු කොට ගෙන මෙම සමූහ විසින් මෙම මංගල්‍යය පිළිගැනීම සමහර විට පහසු වී යයි සිතිය හැකිය. එහෙත් ඉන් ඔබ්බට, ඔවුන් ස්ත්‍රීන් ගැන පොදුවේ ද මල්වර වන ස්ත්‍රීන් ගැන විශේෂව ද කල්පනා කරන ආකාරය බෙහෙවින් වෙනස්ය. මුල දී පොදු මංගලයයක්සේ පෙනුණු මෙය අන්තිමේදී වෙනස් මංගල්‍ය කිහිපයක් බව අනාවරණය විය.

මෙම මංගල්‍ය හා ඒවායේ වෙනස් පරිශෘති අතර සබඳතාව වටහා ගැනීමට මට වුවමනා වූ බව මම මුලදී සඳහන් කළෙමි. මේ අවශ්‍යතාව සංස්කෘතික අසන්තත්‍යතා කෙරෙහි මා යොමු කළේය. තවද, වෛදික අර්ථය වෛදික ක්‍රියාවලට හා භාණ්ඩවලට ම සීමා නොවන බව ද අර්ථයෙන් ඇතැම් කෙටසක් එම මංගල්‍යය දෙස බලන සංස්කෘතික සංවානය තුළ පවත්නා බව ද වටහා ගැනීමට සිදු විය. ශ්‍රී ලංකාවේ කොටහළු මංගල්‍යවල වෛදික විවිධතා ඉතා පහසුවෙන් ම දැක ගත හැක්කේ, එබඳු සංස්කෘතික සංජානනයන් ඇසුරෙනි. මන්ද, එම ක්‍රියා ඒවායේ සමාජයීය පරිශෘති තරම් විශාලත්වයෙන් වෙනස් නොවන හෙයිනි. පුද්ගලයන්ගේත් පුද්ගල සබඳතාවලත් සන්තත්‍යතා තිබුණා නම්, මෙම මංගල්‍ය ද ඒවායේ අර්ථය දැන් වෙනස් වී තිබෙන ප්‍රමාණයටම කාලයාගේ ඇවෑමෙන් වෙනස් ස්වරූපයක් ගැනීමට ඉඩ තිබිණ.

සටහන්

මෙම ලිපියට පදනම් වී ඇත්තේ, මා 1973-76 කාලය තුළ දී ශ්‍රී ලංකාවෙහි ක්ෂේත්‍ර අධ්‍යයනය කළ කාලයේ දී ලබාගත් තොරතුරුය. මට මගේ පර්යේෂණයේ දී සී. හා ඩී. මැක්ගිල්වි‍රේ, එස්. පොතුහැර, එස්. සේනානායක, ආර්.එල්. ස්ටි‍රාට්, ඒ.ජී. විමලා යන අයගෙන් ද වලංගම, වැල්ලගොඩ හා අක්කරෙයිපත්තු යන ගම්වල ස්ත්‍රීන්ගෙන් ද ලැබුණු සහයට මම කෘතඥ වෙමි. ෆාතිමා ගැන අවබෝධයක් ලබා ගැනීමේ දී උපකාර වූ කේ. ක්‍රේමර් හා ඩබ්. ස්පර්ලිං යන දෙදෙනාටත් මෙහි පෙර කෙටුම්පත් ගැන විවේචනාත්මක අදහස් දී සහය දැක්වූ ජේ.ඩබ්. බර්ටන්,

ඩී. මැක්ගිල්ව්‍රේ, එම්.ඉසෙඩ්. රොස්ල්ඩෝ, ආර්. රොසල්ඩෝ, පී.ඩබ්. ස්කිනර් හා ආර්.එල්. ස්ට්‍රාට් යන නම් සියල්ලන්ටමත් මගේ කෘතඥතාව හිමිය.

1. ඉන්දීය නිදසුන් ගෆ් 1955 හි විස්තර කොට තිබේ.

2. "ජාතිය" හා "වරිගේ" (වලංගමෙහි, පහත පාඨ බලන්න) ජනවර්ග වෙන්ව දැක්වීමට මෙන් ම සාමාන්‍යයෙන් "වර්ගය", "මාදිලිය" දැක්වීමට ද යොදන ලදී. ජන වර්ගය යන්නෙන් මා අදහස් කරන්නේ ජීව විද්‍යාත්මකව බෙහෙවින් ස්වයං-ප්‍රවර්ථක, මූලික සංස්කෘතික සාරධර්ම පොදුවේ පිළිගන්නා, සන්නිවේදනයෙහි හා අන්තර්-ක්‍රියාවන්හි එක් ක්ෂේත්‍රයක් සේ සැලකෙනන, එකම පර්යායේ වෙනත් ප්‍රවර්ගයන්ගෙන් වෙනස් වූ ප්‍රවර්ගයක් ලෙස සංඝටිත යයි එහි සාමාජිකයින් හඳුන්වා ගන්නා හා අන් අය විසින් හැඳින්වෙන " ප්‍රජාවක්ය" (මෙත්ස් 1975: 408). මෙම නිර්වචනය අනුව මෙම ලිපියෙහි සලකා බැලෙන සමූහ තුන විශද ජනවාර්ගික ප්‍රජාය. එසේ වුවත්, ශ්‍රී ලංකාවේ ජන වාර්ගිකත්වය කෙතරම් සංකීර්ණදයත් එහි ප්‍රජාවන් බොහෝ විට එකිනෙක සැසඳීමෙන් මිස වෙන් කර දැක්වීම දුෂ්කරය. ආගම හා භාෂාව වැදගත් වුවත්, ජනවාර්ගිකත්වයේ අත්දුටු දර්ශකයෝ නොවෙති. තවද, එක් එක් සමූහය තුළ, සමාජීය සංවිධානය මෙන් ම, ආර්ථික පදනම ද බෙහෙවින් විචල්‍ය විය හැකිය. එබැවින් සියලු ම කතෝලිකයෝ කුලය පිය පේරුවෙන් ආරෝපණය නොකරති, සිංහල කථා නොකරති. බටහිර වෙරළෙහි එකසමාන ජනයාගෙන් සංස්කෘතිකව වෙනස්ය. තවත් මේ අයුරු නිදසුන් ඇත.

3. රයන් (1950) ශ්‍රී ලංකාවෙහි ප්‍රාදේශීය ජනවාර්ගික හා භාෂාත්මක විචලනය පිළිබඳ සමාලෝචනය යෙදෙයි. උතුර හින්දු දෙමළ, නැගෙනහිර වෙරළත දෙමළ කතා කරන හින්දු හා මුස්ලිම්, බටහිර වෙරළත දකුණු දෙසට ප්‍රමුඛව ම සිංහල බෞද්ධ හා උතුරු දෙසට යත් ම කතෝලික සංඛ්‍යාව වැඩි ලෙස ද මධ්‍යම හා දකුණු ප්‍රදේශ

සිංහල බෞද්ධ ලෙස ද ඔහු ලක්ෂණ අනුව පෙන්වා දෙයි. මේවා දළ සාමාන්‍යකරණයන්ය. හැම ප්‍රදේශය ම වාගේ මිශ්‍රය. මුළු රට සමස්තයක් ලෙස සිංහල බෞද්ධයන් පමුඛ රටක් වීම සිංහල බෞද්ධයන් ඉතා අඩු තැන්වලටත් බලපායි. තවද, පහත 9 සටහන ද බලන්න.

4. මුද්‍රණයෙන් ප්‍රකාශිත විස්තර අතර, වැද්දන් ගැනː සෙලිග්මන් හා සෙලිග්මන් 1911ː 94; විජේසේකර 1964ː 99-100; ඉන්දිය දෙමළුන් ගැනː ග්‍රීන් 1926, 33-61 හා වේලුපිල්ලේ 1970, 9-13. ශ්‍රී ලංකා දෙමළුන් ගැන, කාට්ර්මන් 1957, 150-1 හා මැක්ගිල්ව්රේ, මුද්‍රණයේ. මුස්ලිම්වරුන් ගැනː මැක්ගිල්ව්රේ, මුද්‍රණයේ හා තව්පිත් දි.නැ. 69, ත්‍රිකුණාමල ප්‍රදේශයේ පෘතුගීසි, ලන්දේසි කතෝලික දූරියන් සඳහා මහනුවර දෙමළ කථා කරන කතෝලික හා ප්‍රොතෙස්තන්ත දූරියන් සඳහා ද රට තුළ කුරුණෑගල ප්‍රදේශය අසල සිංහල කතා කරන කතෝලික දූරියන් සඳහා ද පැවැත්වුණු මංගල්‍යවල වාර්තා ද මා රැස් කර තිබේ.

5. මෙහි නොසැලකුණු තවත් ප්‍රශ්නයක් නම්, අවකාශයක් ලැබුණු විටක දී ඕනෑම සමූහයක් මෙම මංගල්‍යය පැවැත්වීමට තරම් පොලඹවන්නේ මෙහි අන්තර්ගත කුමන ලක්ෂණයක් ද යන්නයි. ශ්‍රී ලංකාවේ වැදි ගෝත්‍රිකයන් පිළිබඳව සෙලිග්මන් යුවලගේ සම්භාව්‍ය වාර්තාවන්හි සිත් ගන්නා නිදසුනක් දක්නට ලැබේ (සෙලිග්මන් හා සෙලිග්මන් 1971). ඔවුන්ගේ නිරීක්ෂණවලින් (1911ː 94) පෙනී යන්නේ සිංහල ගැමියන් හා කිසි ඇසුරක් නොලද වැද්දන් කිහි කොටහළු මංගල්‍යයක් නොපැවැත්වූ අතර ගැමියන්ගේ අභාසයට ලක් වූවන් මුළු වෛදික ව්‍යුහය ආන්ත්‍ය ලෙසින් වත් පිළිගෙන තිබිණි.

6. ජාවා හි අවමඟුලක් විශ්ලේෂණය කරමින් ගියර්ට්ස් සමාජ පද්ධතිය හා සංස්කෘතිය අතර දක්වන විභේදනයට මෙය සමානය (ගියර්ට්ස් 1957).

7. යාල්මන් කුල පාරිශුද්ධියත් කායික සදෘශ සේ ගන්නා බවක් පෙනේ. ඔහු සිංහල කොටහළු මංගල්‍ය විස්තර කරන්නෙ, ".... (කිලිටි) ... නිශ්‍රික දූරිය පවිත්‍ර ස්ත්‍රියක්" වන හා එමගින් මිනිසුන්ගේ ගෞරවයත්

නම්බුවත් ඔවුන්ගේ ස්ත්‍රීන් තුළින් රැකී තහවුරු කෙරෙන ක්‍රියාවලියක් ලෙසය (යාල්මන් 1963: 32-3). එහෙත් මගේ හා ගොම්බ්‍රිජ්ගේ (1971: 183) අත්දැකීම් අනුව සිංහල බෞද්ධයෝ පවිත්‍රතාව පිළිබඳ මෙම අදහස් දෙකම එකක් සේ නොගනිති. ඔසප්, මරණය, උත්පත්තිය හා සාරය ගලන වණ ආදියෙහි අන්තරාදායක සංස්පර්ශණය නම් කිල්ලයි. තම කුලයට වඩා පහත් කුල සමග අන්තර් විවාහය හා චාරිත්‍රානුකූලව එකට කෑමට වාඩිවීම තහනම් වන ලක්‍ෂණයට මෙම පදය නොයෙදේ. කුල තරාතිරම හා කිල්ලට හසුවීම සම්බන්ධ විය හැකිය. එනමුත් ඉන්දියාවෙහි මෙන් සිංහලයන් අතර කුල තරාතිරම සාපේක්‍ෂ පවිත්‍රතා පිළිබඳ නිසර්ග තත්ත්වයන්ගෙන් ව්‍යුත්පන්න වන සෙයක් නොපෙනේ. වලංගමෙහි (පොතෙහි මතු විස්තර වන) සමාජ තරාතිරම හා සමාජීය ප්‍රභේදනය ගැන අදහස් සංකල්පනීයව වෙන් ව, පළමුවැන්නට "කුල" ද දෙවැන්නට "වරිගේ" හෝ "ජාතිය" ද (ජනවාර්ගික සමූහය යන අරුතින් ද) යනුවෙන් තැබීමෙන් මෙය තහවුරු වන්නේය. කුලය පිළිබඳ සිංහලුන්ගේ අදහස් ද හින්දූන්ගේ අදහස්වලින් මේ මාන ඔස්සේ ම වෙනස් වෙතැයි සිතිය හැකිය.

8. වෛදික විදියක් ඊට සම්බන්ධ අත්දැකීමත් අතර එකට-එක සහ-සම්බන්ධයක් තිබිය යුතු යයි මෙයින් අදහස් නොකෙරේ. අපේ එකම මංගල්‍යය කිසිම විචලනයක් නොමැතිව බෙහෙවින් වෙනස් සමාජීය අත්දැකීම් ආශ්‍රිත වියහැකිය. මෙවැනි දෙයක් බොහෝවිට සමාජ සමූහ තුළ සිදු වේ. යම් එක් පවුලක දූවනියකට කොටහළු මඟුලක් පවත්වන විට ඔවුනුත් අන් අයත් ලබන අත්දැකීම වෙනත් පවුලක දූවනියකගේ කොටහළු මඟුල පවත්වන විට ඔවුන්ට ලැබෙන අත්දැකීමට සමාන නොවේ. මෙහි ලා අදාළ විචල්‍ය ආර්ථික තත්ත්වය, දෙමාපියන්ගේ දේශපාලන අපේක්‍ෂණ ආදී කරුණු විය හැකිය. එක ම මංගල්‍යය වෙනස් සමාජ සමූහ දෙකක දී කෙරෙන විට එකම අත්දැකීම ම ලබා දෙතියි කියා ද අපට ඉඳුරා පිළිගත නොහැකිය.

9. 1971 දී ශ්‍රී ලංකා ජන සංගණනයෙන් දත් ගත් පරිදි, රටේ සමස්ත ආගමික සංයුතිය මෙසේය. බෞද්ධ 67.4%, හින්දු 17.6%, මුස්ලිම් 7.1%, රොමානු කතෝලික 6.9%, වෙනත් ක්‍රිස්තියානි 0.8%, වෙනත් 0.1%. වලංගම අවට ප්‍රදේශයන්හි ආගමික සංයුතියත් මුළු රටේ

සංයුති ප්‍රතිශත හා සමානය. එහෙත් වැල්ලගොඩ අවට ප්‍රදේශයෙහි රොමානු කතෝලික 65%, බෞද්ධ 16%, හින්දු 8% හා මුස්ලිම් 9% කි. අක්කරෙයිපත්තුවේ නම් බෞද්ධයන් 2.5% වීමෙන් තවත් අඩුය. කතෝලිකයෝ 1.9% ක් පමණය. එහෙත් හින්දූන් 16% වීමෙන් වඩා ප්‍රබලය. මුස්ලිම් 58.9% වීමෙන් ජනගහනයෙන් අධිකමතයෝය. මෙම සංඛ්‍යාවලින් ප්‍රාදේශීයව පවත්නා ආගමික හා එබැවින් ජනවාර්ගික සංයුතියෙහි සැලකිය යුතු විචලනය පැහැදිළි කෙරේ. සියලු ම ප්‍රතිශත ආසන්න දශ පංශුවට පූර්ණ කරන ලද හෙයින් මුළු ගණන්වල අඩුවක් පෙනේවී. ප්‍රභවයඃ 1971 ජන සංගණනය, ප්‍රාරම්භක වාර්තා අංක 1, ශ්‍රී ලංකා ජන සංගණන හා සංඛ්‍යා දෙපාර්තමේන්තුව.

10. වලංගම මිනිස්සු හැමවිට ම මේ දෙපසට එක සමාන බව නොතබති. ස්ත්‍රියකට තරමක් වැඩියෙන් පුරුෂයකු දරුවාට ලේ දෙන නිසා දරුවා ගේ කුලයට ඔහු වැඩියෙන් බලපාන බව ගැහැනුන් කියනු මා අසා ඇත.

11. ගම්මුවත් සම්මත සිංහල ශබ්ද කෝෂයක් වත් කොටහළු යන එම මංගල්‍යයට දෙන නමක් කියනු විනා තේරුමක් නොදෙති. අලහකෝන් (1893) "කෙටි රෙදිකඩ" ය යන නිර්වචනය දෙමින් දූරියක් ඇගේ දණට වැටෙන කෙටි ගවුම හෙළා දිග වැඩිහිටි ඇඳුම ඇඳීම ගැන මංගල්‍යයක් යයි තේරුම් කරයි. "කොට" හා "කෙටි" සමාන අරුතැති පද නිසා මෙය තර්කානුගත අර්ථකථනයකි. දූරිය විසින් ඇගේ ගෘහීය භාණ්ඩ අත්හැරීම ද එහි ම ගැබ් වේ.

12. උණුවීම හා සිසිල්වීම දකුණු ආසියානු මංගල්‍යවල නිතර මතු වන තේමාය. උෂ්ණය බලවත්ය. සිසිල් කිරීම මගින් පාලනය නොකළොත් අන්තරාදායක ද වේ (බෙක් 1969).

13. පළමු මල්වරයේ කිල්ල තමන්ට අන්තරාදායක වී යයි ද ඒ නිසා ඇ තමනුත් පවුලේ අනෙක් දෙනා ආරක්ෂා කිරීමට පියවර ගත් බවත් එක් රිදීනැන්දා කෙනෙක් මා සමග කීවාය. ඇට පවුලේ කිසි සාමාජිකයෙකු නොපෙනෙනු පිණිස උදෑසනින් පිටත්ව යාමටත් ආපසු ඒමට පෙර නැමටත් ඇ වග බලා ගත්තාය. එබැවින් කිල්ල

වූ කලී කුල තරාතිරමක් මකාලිය හැක්කක් නොවේ. එහි බර යම්කිසි අවාසනාවන්ත රිදිනැන්දා කෙනකු කැමැත්තෙන් භාර නොගනිතියි යන බිය හේතු සහගත විය හැකිය. එහෙත් මෙම රිදි නැන්දාම ඇයට නෑවීම පැවරුව හොත් ඈ එසේ කළ යුතු වග ද නොකළහොත් ඇය අසනීප විය හැකි වග ද කීවාය.

14. යාල්මන් මෙසේ කියයි "…. පළමු මල්වරයෙන් පටන් ගන්නා කාලය වෙනුවෙන් සැදෙන වේලාපත්කඩය ස්ත්‍රියකගේ ජන්ම කේන්ද්‍රයට වඩා බලවත්ය. එය හරියට අභිනව ජීවිතයක් ආරම්භ කරන්නාක් මෙනි. පිරිමින්ට ඇත්තේ එක් කේන්ද්‍රයක් පමණි (යාල්මන් 1963ඃ 29). මා ලත් තොරතුරු මෙයට ඉඳුරා ප්‍රතිවරුද්ධවය. මෙම භික්ෂුවක්, කපුරාල කෙනෙක් හා කට්ටඬියෙක් යන දෛවඥයන් තිදෙනෙක්ගෙන් මේ ගැන ඇසීමි. ඔවුන් තිදෙනා ම එක ම කථාවක් කීහඃ පුද්ගලයෙකුගේ හඳහන ගළපන්නේ උත්පත්ති ක්ෂණයෙහි ග්‍රහයන්ගේ පිහිටීම අනුවය. මෙය වෙනස් කළ නොහැකිය. එහෙත් මෙම කරුණ දැනීමෙන් වෙනත් වේලාවක ග්‍රහ පිහිටීමේ ඵලවිපාක ද ඉෂ්ටානිෂ්ටභාවය ද උත්පත්ති වේලාවේ පැවති ග්‍රහ පිහිටීමත් අදාළ වේලාවේ පිහිටීමත් සැසඳීමෙන් දැනගත හැකිය. ස්ත්‍රියකගේ පළමු මල්වර මොහොත ද මෙලෙස් සසඳා ඒ අනුව විශේෂයෙන් තොරතුරු ලබා ගන්නා මොහොතක් වන බව සැලකේ. ඇගේ ගෘහීය අනාගතය, විවාහ ප්‍රතිඵල, දරුඵල ආදී කරුණු ගැන අනාවැකි පළ කිරීමට වෙසෙසින් ප්‍රයෝජනය. එහෙත් මෙය අලුත් හඳහනක් නොවේ. මෙය ඇගේ හඳහන නම් නිශ්චිත කාලයක් අනුව කියවීමකි.

15. බුදු පිළිමයක් සාදා නිම කිරිමේ දී වස් වැදීම කැඩපතක් හා ජලය යොදා ගැනීමෙන් වළක්වන හැටි ගොම්බ්‍රිජ් (1971ඃ 138) විස්තර කරයි.

16. මෙයින් හැඟෙන පරිදි දෙවිවරු, කවර කිලි විශේෂයක් නොඉවසති. ඊට හසු වුවහොත් කෝපාවිෂ්ට වෙති. මහනුවර එක් ප්‍රසිද්ධ දේවාලයක් පිහිටි ගමෙහි කොටහළු සිද්ධියක් ඇති වුවහොත් එම දේවාලය තුන් මසකට වසා තැබෙන බව මට සැළකරන ලදී. මෙය

කිලි හැඟීමෙන් තොර බුදුරදුන් හා බෞද්ධ විහාර පිළිබඳ තත්ත්වයට ·ප්‍රතිපක්ෂ පැවැත්මකි.

17. ශ ලංකාවේ කතෝලික සංස්කෘතියෙහි ඇතැම් අංශවල විචල්‍යතාවක් තිබේ. වලංගමින් සැතපුමක් පමණ දුර විසූ ඇතැම් කතෝලිකයෝ ජ්‍යෝතිෂය ශාස්ත්‍රයේ පිහිට ලබා ගෙන දැරියට කිල්ල ඇතැයි කී බව මම දනිමි. මොවුහු උභය පාර්ශ්වීය කුල ආරෝපණය පිළිගත්හ. මා මෙහි කථා කරන්නේ වැල්ලගොඩ කතෝලිකයන් ගැන පමණක් මිස ශ්‍රී ලංකාවේ වෙනත් තැන්වල බෞද්ධයන් අතර වෙසෙන කතෝලිකයන් ගැන නොවේ.

18. ස්ටිරාට් වැල්ලගොඩ නතර වී සිටිය ද අබ්බගාත දැරියකගේ කොටහළු මංගල්‍යයක් පවත්වන ලදී. මෙම අවස්ථාවේ ඇගේ පවුලේ අය ඇයට පැවැත්වීමට බැරි වෙතැයි ඔවුන් කල්පනා කළ විවාහ මංගල්‍යය ඔබින තරමේ උසස් ආහාරපාන, සංගීතාදියෙන් අනූනව ඇගේ කොටහළු උත්සවය ඉමහත් ආටෝපයෙන් සිද්ධ කළහ (ස්ටිරාට්, පෞ. සන්නිවේදනයක්).

19. පශ්චාත් - වතිකානු (11) කතෝලිකවාදය වැල්ලගොඩටත් දැනී ඇති නිසා ප්‍රසූතියෙන් පසු හෝ ඔසප් පවතිද්දී ස්ත්‍රීන් පල්ලියෙන් බැහැර කිරීම වැරදි ලෙස පිළිගැනේ. එහෙත් මා සමග කථා කළ ඇතැම් ස්ත්‍රීහු තමන් ම අපවිත්‍ර යයි සිතා සාමාන්‍යයෙන් නොගිය බව ද ඇතැම් ස්ත්‍රීන් නම් යතැයි ද කීහ. ප්‍රසූතියෙන් පසු ස්ත්‍රීන් පල්ලියට ඒම වැළැක්වීමට විරුද්ධ උපක්‍රමයක් වශයෙන් මව්වරුන් බෞතීස්ම මංගල්‍යයට පැමිණිය යුතු ම යයි බල කිරීමක් එක් කළ විට සිදුවී ඇත්තේ බෞතීස්ම මංගල්‍ය පමා කරවීමක් පමණි (ස්ටිරාට් 1975: 605). මෙහි ලා බෞද්ධ සංස්කෘතියත් ප්‍රංශ - කතෝලික සංස්කෘතියත් එකට පැස්සෙන හෙයින් කිල්ල ගැන වැල්ලගොඩ ජනයාගේ අදහස් මින් කවර ප්‍රභවයෙන් ලැබේ දැයි කීම අපහසුය (වෝනර් 1976: 75-6 සස.).

20. මෙම මංගල්‍යය ඇත්තෙන් ම හින්දු මංගල්‍යයක් යයි කීම මැතක සිට පිළිගැනීමෙන් පසු ශ්‍රී ලංකාවේ ඉස්ලාම් ධර්මය හින්දු බලපෑමෙන් මිදවීමේ ප්‍රයත්නය යටතේ අප්‍රසාදයට පත් වන්නට ඇතැයි මැක්ගිල්වරේ (මුද්‍රණයේ) අදහසක් දක්වයි (මෙනේස් 1975 බලන්න).

21. ප්‍රථම මල්වරය සාමාන්‍යයෙන් පමා වී (අවුරුදු 13 - 17) සිදුවීම නිසා ද ඊට මඳකට පසු විවාහයක් ඩිම්බනිහරණය පමා කිරීමට හේතු වන මව් කිරි දීමේ පුරුද්දත් (කිප්ලි 1975) නිසා ද ශ්‍රී ලංකාවේ පිටිසර බද පෙදෙස්වල ස්ත්‍රීන් පිළිබඳව රජඃස්තම්භනයට මඳක් පෙර වන තෙක් ඔසප්වීම සාමාන්‍ය තත්ත්වයක් නොවේ. තරුණියක් ඔසප් වූ විට එහි අර්ථය ප්‍රතිෂේධාත්මක විය හැකිය. ඇ අවිවාහකය, ඒ නිසා විවාහ විය යුතුය. නැතහොත් ඇය ගැබිණියක් නොවේ නම් ගැබිණි තත්ත්වයට පත්විය යුතුය. ඔසප් වීම ක්‍රමවත් නොවේ නම් හෝ නිතිපතා සිදුනොවේ නම් ප්‍රථම මල්වර වීම ගැන ආතතික හැඟීම් උත්සන්න විය හැකිය.

22. බෞද්ධ කතෝලික දෙපිරිස ම මේ අවස්ථාවේ දී දූරිය පිරිමින් ඉදිරියට පත් කළ හොත් ඇය ලිංගික ආශාවන්ට නොමනා ලෙසින් ඇදී යා හැකි යයි කීය. ලිංගික කටයුතු කිලිටි යයි ද දූරියට අනර්ථදායක යයි ද යන නම් දෙපිරිසගේ කල්පනාව හා මෙයි සැසඳේ.

23. ප්‍රථම මල්වර මංගල්‍යය ම මෙබඳු අංගයක් ලෙස සැලකිය හැකිය. කතෝලිකයන් ස්වල්ප දෙනෙකු මෙය ඇත්තෙන් ම බෞද්ධ මංගල්‍යයක් යයි කී අතර, ඇතැම් බෞද්ධ හා මුස්ලිම්වරු මෙය හින්දු මංගලයක් යැයි පැවසූහ. මෙම මංගල්‍යයෙහි විදේශීය ප්‍රභවය, ජනවාර්ගික විභේදනය අරබයා දූන් පවතින අදහස් හා නොගැළපෙතත් මංගල්‍යය පිළිපැදූ කාලයේ එය එම සමූහයෙහි විශද සංස්කෘතියෙහි කොටසක් වූ බව විශේෂ නොකරයි.

24. මේරි ගැන මෙම අදහසත්, ඇය ද තම-තමන් මෙන් සාමාන්‍ය මනුෂ්‍ය ස්ත්‍රියක්ය යන අදහසත් අතර පරස්පරතාවක් ගම්මුන්ට පෙනීම සැලකිය යුතුයි. මේරි ඔසප් වූවා දැයි ඇසූ විට ඇ පරිපූර්ණ වූ නිසා

එසේ නොවූ බවත්, සාමාන්‍ය ස්ත්‍රියක් වූයෙන් ඔසප් වන්නට ඇතැයි ද කියන බවත් ස්ට්රාට් (පෞ. සන්නිවේදනයක) සඳහන් කරයි. ඔවුන් ඔසප්වීමත් ආධ්‍යාත්මික පූර්ණත්වයත් ප්‍රතිවිරුද්ධ සේ සලකන බව ඉඳුරා පැහැදිලිය.

25. මංගල්‍යයේ පිළිවෙත දැන් අඩුවීමට මෙයත් එක් හේතුවක් විය හැකිය. ඔසප් වූ බව ගමෙහි පළවීම දැරියටත් පවුලටත් සබකෝලයක් ඇති කරනු පමණක් නොව ඇය ළඟ දී විවාහ වීමට නියමිත නොවන හෙයින් ද මුස්ලිම්වරුන් මෙම මංගල්‍ය දකින ආකල්පය දැන් අදාළ වන්නේ නැත.

යක්ෂාවේශයේ මායාව: යක්ෂයන් හා විශ්ව ධූරාවලිය.

බෲස් කැප්ෆෙරර්

පරිවර්තනය:
එච්.ඩී.ජේ ගුණවර්ධන

"කුම්භූපමං කායමිමං විදිත්වා	-	නාගරූපමං චිත්තමිදං ඔපෙත්වා
යෝධෙථ මාරං පඤ්ඤායුධෙන	-	ජිතං ච රක්ඛෙ අනිවෙසනෝ සියා"
මේ කය මැටි බඳුනකයි දැන	-	සිත නගරයක් මෙන් කර සුරැකි
නුවණ'වියෙන් මරු පරදනු ද හැකි	-	රැකුම් ලා විදසුන් වඩනු යෙහෙකි (ධම්ම පදය, වර්ග 3 හා 40).

යක්ෂාභූතාවේශ වූ විශ්වය තුළ ලැබෙන තැන ද, ඔවුන් හා මිනිසුන් අතරත් සිංහල විශ්වයේ අනේක භූතයන් අතරත් සම්බන්ධය ද පිළිබඳව අප්‍රමත, අපවර්ත දෘෂ්ටියක් ඇතැයි යකැදුරෝ ද සෙසු සිංහලයෝ ද කල්පනා කරති. යක්ෂාවේශවූවන් ගේ අද්භූත දෘෂ්ටිය "ලෝකය උඩු යටිකුරු කර පෙරළන්නකි" එහෙත් මෙම අද්භූතත්වය සාමාන්‍ය තත්ත්වයේ යක්ෂාවේශ නොවූවන් විශ්වය පවත්වා ගත යුතු පරමාදර්ශී පිළිවෙළෙහි නියත විභවයයි. දෙවියන් හා යක්ෂයන් පිළිබඳ ආශ්චාර්යමත් ඝන සංකේතාත්මක විශ්වය ව්‍යාකූලයය, මායා විය. "තථ්‍යය" හා මායාව" වෙන් වී ඇත්තේ සියුම් තිරයකිනි. මෙම මායාවෙන් හා ව්‍යාකූලත්වයෙන්

ගැළවීමටත්, යථාර්ථය ගැන නොමඟ ගොස් සිත කය මුලාවෙන්, ක්ලේශයෙන් හා වියවුලින් කිලිටි නොකර ගැනීමටත් බෞද්ධයන්ට බුදුගුණ සිහිකිරීමක් "සම්මා දිට්ඨි" හා "සම්මා කම්මන්ත" පිහිට වේ.

රැවටීම හා "මුළාව" යන අර්ථැති "මායා" යන බෞද්ධ හා හින්දු සංකල්පයේ දාර්ශනික අර්ථය ගැන කෙටි සඳහන් ලිච් (1962) විසින් දක්වා ඇත. සිංහල බෞද්ධය සමග නෑ සබඳකම් ඇති හින්දු දර්ශනයෙහි "මායා" යනු මනුෂ්‍ය සංජානනය ආවරණය කරන විශ්ව විෂයීය මුලාවකි" (වොකර් 1968: 54, දේවානන්දම් 1950 හා ශාස්ත්‍රි 1911 ද බ.). එහෙත්, සිංහල බෞද්ධයන්, යකැදුරන් හා ගිහියන් අතර 'මායා' යන සංකල්පය පිළිබඳ අදහස් හා පද දේවධර්ම සාකච්ඡාවල ගුප්ත ලෝකයටම සීමා නොවී, එදිනෙදා භාවිතයෙහි එන බව මා වහා කිව යුතුය. ඒම්ස් පර්යේෂණ කළ ශ්‍රී ලංකාවේ දකුණු පළාතේ සිංහලයන් විජ්ජාවට, " මුළාව", "රැවටිල්ල" යන අර්ථ දෙන පරිදි මායාව යන පදය භාවිත කරන බව, ඔහු කියයි. "සර්කස්කරුවන්ගේ විජ්ජා, තොප්පියකින් සාවකු එළියට ගැනීම වැනි ඉන්ද්‍රජාලික ආදී සත්‍ය සේ පෙනෙන දෙයට ඔවුහු විජ්ජා යයි කියති" (1964 ඒ: 37) යකැදුරෝ ද ඔවුන්ගේ ශාන්තිකර්ම යකුන් රවටන ප්‍රයත්න සේ සලකති. දෙවියන් හා යකුන් පිළිබඳ පුරාණ කථාවල ද ඔවුන්ගේ රැවටිලි හා මායාකාරී බලය ගැන නිතර සඳහන් වේ. ස්වරූපය වෙනස් කිරීම, වෙස් මාරු කිරීම, සත්ත්ව වෙසක් ගැනීම, යකුන් සතු බලයකි. මේ මගින් ඔවුන්ට වෙනත් භූතයන් ද මනුෂ්‍යයන් ද රැවටිය හැකිය. මෙලෙසින් ම සිංහලයෝ ද එදිනෙදා කථා බහ හා ගණුදෙනු ආදියෙහි ඇති රැවටිලි ස්වභාවය ද මායාවී ගතිය ද හඳුනති. මායම් යන පදය ගැහැනුන්ගේ රැවටිලි, විශේෂයෙන්ම පිරිමින් මුළා කිරීමට යොදා ගන්නා උපක්‍රම, හැඳින්වීමට කට වහරේ යෙදේ (ආරියපාල 1968: 70, 302).

රැවටීම හා මුළාවීම හෝ මායාව තථ්‍යය සේ පිළිගැනීම යනු මායාකරු දෙවියෙකු, යකෙකු, මිනිසෙකු වූවත් කම් නැතැයි අවනත වීමකි. ඔහුගේ පාලනයට යටත්වීමකි. එසේ වූවත්, මායාව පිටිපස පිහිටි යථාර්ථය දැකීම හෙවත්, වෙස් ගළවන්නා වීම ද වෙස් ගන්නා වීම මෙන්ම ආධිපත්‍යය හා උත්තරීතර භාවය පළ කිරීමකි. සංහල විශ්ව විද්‍යාල පර්යායෙහි බුදුන්වහන්සේට උත්තරීතර තැන හිමිවන්නේ උන්වහන්සේ

මායා පටලය විදාරණය කොට යථාර්ථය දුටු හෙයිනි. සුප්‍රකට ජනප්‍රිය ප්‍රවාදයකින් ගෞතම බුදුන්වහන්සේ බෝධි වෘක්ෂමූලයෙහි භාවනායෝගීව සිටි සඳෙක, පරම සතුරා වූ මාර විසින් උන්වහන්සේ සර්වඥතාඥානය ලබාගැනීම වැළැක්වීමට යෙදූ උපාය ගැන කියවෙයි. මාර (මරු) කාම දේව (ජීවය, කාමය, තෘෂ්ණාව) වේෂය ගෙන සිය රූමත් දූන් තිදෙනා සපිරිවරින් යවා මුඳු මොළොක් බසින් හා නර්තනයෙන් ගෞතමයන් රවටා ආශාව හා තෘෂ්ණාව ඇතිකරලීමට ප්‍රයත්න දැරීය. පුද්ගලයන් මෙලෝ දුකින් මිදී විමුක්තිය ලැබීමට නම්, ඔවුන් මෙලොව "පරලොව සඳහා මුළුමනින් ම" අත්හළ යුතු ය යන මූලික බෞද්ධ උපදේශය මෙම පුරාණ කථාව මගින් පෙන්වාදෙතැ යි කියමින්, ජේම්ස් ඉතා සාධාරණ අර්ථකථනයක් දෙයි. (1964 ඒ:25) මීට මම තවත් කරුණක් එකතු කිරීමට කැමැත්තෙමි. එනම්, මායාව විදාරණය කොට, ඉන් වැසී තිබුණ සත්‍යය හෙළි කිරීමට ගෞතමයන්ගේ උත්කෘෂ්ට ඥානය සමත් වූ ආකාරය ද ඉන් පෙනේ. කථාවේ එන හැටියට, මාරගේ මායාවී බලයට ගෞතමයන් වසඟ නොවන බැවින්, තමන්ගේ නියම වේශය හෙවත් මන් මාරයා බව හෙළි කොට පරාජිතව පළා යයි. "මාරයා සිය යක්ෂ සේනාව එවමින් මාරුතය, වර්ෂාව, වාලුකා හා පර්වත වර්ෂා, දිලිසෙන අඟුරු හා දැවී කකියන මඩ වර්ෂා විදුරසුනේ ශාන්තව වැඩ සිටි ගෞතම වෙත එල්ල කළත් උන්වහන්සේගේ අපිරිමිත ශාන්තියෙන් හා කරුණාවෙන් එම යක්ෂ සේනා ද, ඔවුන්ගේ මාරාවුධ බෙලෙසුන් ව ගියේ ය" (ජේම්ස් 1964 ඒ:25).

ගෞතම බුදුන්වහන්සේ හෝ ඉන් පෙර සිටි බුදුන්වහන්සේ හෝ ගැන වෙනත් කථාවලින් ද මෙබඳු ම සිද්ධි කියවේ. බුදුන්වහන්සේට මායාවී පුද්ගලයන්ගේ මුළාව ඉවත් කොට, ඔවුන් වසඟ කර පාලනය කිරීමට හැකි වූ හැටි ද, මෙම කථාවලින් පැවසේ. රට යකුමේ දී අලුයම කාලයෙහි එන එක් පාලියක ප්‍රථම බුදුන් වූ දීපංකර බුදුන්ගේ ජීවිතයෙන් සිද්ධියක් දැක්වෙයි. මෙය රිද්දී බිසව නැමැති යක්ෂණිය හා ඇගේ දූවරුන් ගැන ය. (වර්ස් 1954: 65-66). මෙම කථාවෙන් කියවෙන්නේ මෙම යක්ෂණියන් ගැහැනුන්ට ලෙඩ - රෝග ඇති කිරීමට අධිපති වූ වෙසමුණි (සංස්කෘත: වෛශ්‍රවණ) රජුගෙන් ලබාගත් වරම එතුමා ආපසු ලබා ගත් විට, ඔවුන් දීපංකර බුදුන්ගේ පිහිට සෙවීමට සිතා ඔවුන් ම වැවූ කපු

ගෙන, නූල් කැට, වස්ත්‍රයක් වියා උන්වහන්සේට පූජා කොට, යළි එම බලය උන්වහන්සේ ලවා ලබා ගැනීමට තැත් කළ වගයි. එහෙත්, දීපංකර බුදුන්වහන්සේ ඔවුන්ගේ මේ සියුම් උපාය දැන, උන්ගේ සට-කපටකම හෙළි කොට, තමන්වහන්සේටත්, වෙසමුණි රජුන්ටත් අවනත වන ලෙස ඔවුන්ට අණ කරන සේක. මෙම කථාව දැක්වෙන පාළියෙහි දී පිරිසිදු වස්ත්‍රය වෙනුවට, ඉදිරිපත් කෙරෙන්නේ කිලිටි, ඉරුණු රෙද්දකි. මෙය එහි අපවිත්‍ර බව දැක්වීමකි. දීපංකර බුදුන්ගේ කොටස ගන්නා පුද්ගලයා නිහඬව සිටින අතර රිද්දී බිසවගේ කොටස ගන්නා යකැදුරා ඔහුට බණිමින් කාමුක විලාස පෙන්වමින් හිරිහැර කරයි (වීරස් 1954: 69: කැප්ෆෙරප් 1977 ඒ :106).

මායා වූ කලී විශ්ව සබඳතා ක්‍රියාවලියෙහි ප්‍රධාන බලවේගයකි. එය මෙම සබඳතාවල නියත වෙනස්වන සුළු ගුණය ද දෙවියන්ගේ හා යකුන්ගේ බොහෝ විට අස්පෘෂ්ට හා අස්ථාවර ස්වභාවය ද ප්‍රකාශ කරයි. සිංහල බෞද්ධ විශ්වයේ ඇත්තේ ස්ථාවර පර්යායක් නොවේ. එහෙයින් මායාබලය, සිය වේශය වෙනස් කිරීමට දෙවියන්ටත්, යකුන්ටත් ඇති බලය මෙම ක්‍රියාවලියේ ප්‍රබල ලක්ෂණයකි. පසුගිය පරිච්ඡේදයෙහි මා අවධාරණය කළ සෙයින් සියලු භවවිශේෂයන් භාවය ව්‍යුහගත කරන අපෝහකය තුළින් ම තත්ත්වාරෝපිත වේ. ජීවිතය හා මරණය, සොබාදම හා සංස්කෘතිය, පවිත්‍රතාව හා දූෂණය හා වෙනත් කරුණු, එකම චිරස්ථායි ක්‍රියාවලියක් තුළට ගන්න මෙම අපෝහකය, විශ්ව සබඳතා ධූරාවලිය පර්යායක කිරීමෙන් ද, එම සබඳතා විපර්යාය කිරීමෙන් ද සමන්විත ය. මායා බලය ද මෙම විශ්ව ක්‍රියාවලිය හා වෙන් නොවන පරිදි සම්බන්ධ වී දෙවියන් හා යක්ෂයන් අතර සටනෙහි ද දෙවියන් හා යක්ෂයන් අතර පැවැත්වීමේ සබඳතාවලත් යක්ෂයන්ට ඉඳහිට මනුෂ්‍යයන් කෙරෙහි පැවැත්විය හැකි ආධිපත්‍යයෙහි ද බලයක් ලෙස ප්‍රකාශයට පත්වේ. දෙවියන්, මනුෂ්‍යයන් හා යක්ෂයන් එකම ක්‍රියාවලියක පර්යාය ගතකර අන්‍යෝන්‍ය සබඳතා ඇති කරන විශ්වසයක ස්ථාවරත්වය අන්තිමේ දී රැ දෙන්නේ බුදුන්වහන්සේගෙන් හා උන්වහන්සේගේ ධර්මයේත්, චින්තනයේත් බලය කෙරෙහි ය. සර්වඥතා ඥානයත් භව සංසාරයෙන් විමුක්තියත් ලබාගෙන, මායාවෙන් ද, එහ අන්තරායෙන් හා දුකින් ද නිදහස් වූයේ බුදුන්වහන්සේ ය. යකැදුරෝ බුදුන්වහන්සේගේ බලයටත්,

ධූරාවලියෙන් බලය ලබා ධූරාවලියෙහි බලය සංකේත කරන දෙවියන්ටත් යාඥා කරන්නේ යක්ෂයන්ගේ කෲරත්වයෙන් ද යක්ෂ බලය නැමැති මායාවෙන් ද පීඩාවට පත් විශ්ව පර්යායක යළි පිහිටුවන්නට ය. යක්ෂයන්ගේ බලය නැමැති මායාව ද එහි විපත්තිකර බලය ද නැසිය හැක්කේ බුද්ධ ධර්මයේ හා චින්තනයේ පවිත්‍රත්වයෙන් හා ඥානයෙන් බැවින් යකැදුරෝ ද බුදු ගුණ මෙනෙහි කිරීමට ආතුරයන්ට බල කරති.

යකැදුරෝ මායාමේ ශූරයෝ ය. ඔවුන්ගේ ප්‍රයෝගයෙන් හා දක්ෂතාවයෙන්, යක්ෂයන්ගේ මායාවී බලයත්, වියවුල් කිරීමේ ශක්තියත් මවා පා මායාවේ ශූරත්වය උපයෝගී කොට ගෙන, යකුන් පාලනය කිරීමටත් ඔවුන්ගේ විප්‍රකාරය හෙළි කිරීමටත් මෙම යකැදුරෝ සමත් ය. යකැදුරන්ගේ පිළිවෙත්වල තාර්කිකත්වය වටහා ගැනීම පිණිස, යකැදුරන්ගේ චාරිත්‍ර විධිවල මායාවට ලැබෙන ප්‍රමුඛත්වයත්, බලයත් අත්‍යවශ්‍ය ය. මේ නිසාම වුවත්, යකැදුරන් හා සිංහල බෞද්ධ ගිහියන් විසින් මායාව දෙස බලන සැටි සාකච්ඡා කිරීම වැදගත් ය. මීටත් වඩා වැදගත් හේතුවක් නම් මායාව හා ඊට සම්බන්ධ වෙනත් සංස්කෘතික අදහස් විමසීම, යකුන්ගේ බලය කෙබන්දක්දැයි වටහාගෙන, වඩා විසිතුරු ලෙස අවබෝධ කර ගැනීමට ඉවහල් වීමයි. එසේ වුව ද, මායාවත් සිංහල බෞද්ධ විශ්ව විද්‍යාවේ අවයව වූ ක්‍රියාවලියට එහි සම්බන්ධයත් පිළිබඳ සාකච්ඡාවක් සඳහා මා මෙතෙක් සිංහල විශ්ව විද්‍යාත්මක පද්ධතිය ගැන දී ඇති සටහනට වඩා සවිස්තර සටහනක් අවශ්‍ය ය.

සිංහල බෞද්ධ විශ්වයේ පර්යාය හා සංදිග්ධතාව.

පහත දැක්වෙන විස්තරය ගාලු ප්‍රදේශයේ යකැදුරන් හා සිංහල ගිහියන් විශ්ව පර්යාය ගැන දරන අදහස් රැස් කරගැනීමේ ප්‍රතිඵලයකි. මෙහි ලා ප්‍රදේශය වැදගත් වන්නේ, විශ්ව පර්යාය පිළිබඳ සිංහල සංකල්පනය හා වර්ගීකරණය බොහෝ දුරට පොදු මූලධර්ම මත ගොඩනැගුණත් විස්තර වශයෙන් බෙහෙවින් වෙනස් වන බැවිනි.

ඒම්ස් (1966), ඔබේසේකර (1966) හා ගොම්බ්‍රිජ්) (1971 ඒ) වැනි විද්‍යාර්ථීන් කිහිප දෙනකුම, සිංහල විශ්ව ධූරාවලියේ හමුවන අධිස්වාභාවික භූතයන්ගේ වර්ගීකරණය ඉදිරිපත් කර ඇත. මේවා මාගේ

දත්තයන් හා දළ වශයෙන් එකඟ ය. එබැවින් සාමාන්‍යයෙන් සිංහල දේවගණයේ උත්තරීතර ස්ථානයේ සිටින්නේ බුදුරජාණන්වහන්සේ ය. එහෙත්, උන්වහන්සේට න්‍යායිකව ජීවමාන තත්ත්වයක් නැත. උන්වහන්සේ ළඟට නියම දේව ගණයට අයිති ප්‍රබල දෙවිවරු කීප දෙනෙක් සිටිති. සිංහලයන් සිතන පිළිවෙලට මොවුහු මතු බුදුවරයෝ ය. බෝසතුන් ලෙස හැඳින්වෙන මේ සතරවරම් දෙවියෝ නම් නාථ, විෂ්ණු, කතරගම හා සමන් ය. මීළඟට තවත ප්‍රබල දෙවිවරු ද, ග්‍රහ දෙවිවරුන් ද, දේවතාවෝ ද ගැනෙති. මීළඟට යක්ෂ, රාක්ෂය, යන යක් ගණයේ භූතයෝ ද කුම්භාණ්ඩ හා ප්‍රේත යන දුෂ්ට භූත පිරිස් ද සිටිති.

මනුෂ්‍යයන්ට ලැබෙන්නේ, දෙවියන්ට දෙවෙනි වූ ද, යකුන්ට හා ප්‍රේතයන්ට උසස් වූ ද තැනකි. යකැදුරු හා ගිහි සිංහල සියල්ලෝම සිංහල විශ්ව විද්‍යාත්මක පද්ධතිය දේව ලෝකය, මනුෂ්‍ය ලෝකය හා යක්ෂ ලෝකය යනුවෙන් "ලෝක" තුනකට බෙදී ඇතැයි සලකති. විශාල බලි තොවිල්වල අවසාන අවස්ථාවේ මුල දී සාදනු ලබන කපාල කුඩුවේ ආකෘතියෙන් මෙය දැක්වේ. එය බුදුන් තට්ටුව දෙවියන්ට ද, දෙවැන්න මනුෂ්‍යයන්ට ද, යට තට්ටුව යක්ෂ-ප්‍රේතයන්ට ද වශයෙන් වූ තට්ටු තුනකින් යුක්ත වේ. මේ විවිධ ලෝක, විද්‍යාමාන ලෝකයෙහි විවිධ තල ලෙස ද, එකිනෙක වෙන් වූවත්, එකිනෙක තුළට පැතිර යන සේ ද සංකල්පය කළ හැකිය. සංකල්පය සිංහලුන් කටයුතු කරන විශ්ව විද්‍යාත්මක පද්ධතිය ගැන ඔවුන් දරන තේරුමට ද සිංහලුන් ඔවුන්ගේ දෛනික ජීවිතය භූතාත්මක දෑ අරබයා සංවිධානය කිරීමේ දී ගරු කරන බෞද්ධ අදහස්වලට හා සම්ප්‍රදායට ද සැහෙන්න සමීප ය.

සමස්ත සිංහල විශ්ව පර්යායටත්, සක්වල තුළ විවිධ තල අතර ද, ඇතුළත ද භූතයන්ගේ උස්-පහත් තත්ත්වයටත් මෙම ධූරාවලි මූලධර්මය කේන්ද්‍රීය බව යළි මතක් කළ හැකි ය. විශ්වයේ භූත සංහතියේ ධූරාවලිය තුළ තරාගත පයර්යායට තුඩුදෙන නොයෙක් අදහස් අතර ප්‍රමුඛ වන්නේ, එම භූතයන් බුදුන්වහන්සේගේ ධර්මයට අනුව පැවතීමත්, එම මාර්ගයෙහි ගමන් කිරීමත්, ඔවුන්ගේ පැවැත්මෙන් හා ක්‍රියාවෙන් අවුල් වන සොබාදහම කෙරෙහි ඔවුන්ගේ ආධිපත්‍යයේ ප්‍රමාණයක් මෙම ආධිපත්‍යය ඔවුන්ගේ සාපේක්ෂ පවිත්‍රතාවේ හෝ අපවිත්‍රතාවේ ඔවුන් ප්‍රකාශ කරන පරිමාණ යන කරුණු ය. එබැවින්, බොහෝ සිංහලයෝ නාථ දෙවියන්ට ප්‍රමුඛත්වය

දෙති. නාථ දෙවියන් බුද්ධ ධර්මය නිති මෙනෙහි කරමින් භාවාශා කෙතරම් දුරට අත්හැර ඇද්ද යත් සිංහලයෝ එතුමා මීළඟ බුදුන් (මෛත්‍රී) වෙතැයි අදහති. විෂ්ණු, කතරගම හා සමන් යන දෙවිවරු ද බුද්ධාගම හා සමීපව සම්බන්ධය. විෂ්ණු දෙවියන් දිවයිනේ බුද්ධාගම සුරක්නා ලෙස ද, කතරගම දෙවියන් ආදි සිංහල බෞද්ධයන් හින්දු, ද්‍රවිඩ ආධිපත්‍යයට එරෙහිව සටන් කොට, පුනරුද ඇති කර ගැනීම හා සම්බන්ධව ද, සමන් දෙවියන් බුදුරජාණන්වහන්සේගේ ශ්‍රීපාද ලාංඡනය පිහිටි සුප්‍රකට බෞද්ධ සිද්ධස්ථානයක් වූ ශ්‍රීපාද කන්ද හා බුදුන්වහන්සේගේ පළමු ලංකා ගමන සිදුවූ ස්ථානයටත් අධිපති දෙවි ලෙස ද පිළිගනිති. මුළු දේව ගණයාගෙන් පරම පවිත්‍ර හා පූජනීය වූයේ මෙම දෙවිවරු සතර දෙනා වෙති. මෙයිනුදු වඩා පවිත්‍ර වූයේ, නාථ දෙවියන් ය. එහෙත්, වඩාම ප්‍රබල ලෙස සැලකෙන්නේ විෂ්ණු, කතරගම් දෙවිවරු දෙදෙනා ය. ගාලු පෙදෙසේ ද, දිවයිනේ සෑම තැනකම දේවාල පිහිටුවා ඇත්තේ ද, මේ දෙවියන්ට ය. දෙදෙනාම මනුලොව කටයුතු හා සම්බන්ධ ය. ඔවුහු සිය ආත්මය පැවත්මෙහිලා ස්වභාව ධර්ම සංස්කෘති අපෝහකයේ පර්යාය කර බලයත්, විපර්යායකර බලවත් සංයෝග කරති. මේ දෙදෙනාගෙන් විෂ්ණු වඩා කාරුණික වුවත්, ඔහු සංකල්පනයෙහි යක්ෂ වේශත්, සිංහල විශ්වයෙහි වෙනත් පහත් භූතයන්ගේ වේශත් ගන්නා බවට සාමාන්‍ය සංකල්පනයෙහි විශ්වාස කෙරේ.[2] විෂ්ණු වූ කලී "ස්වභාව ධර්මයාගේ පෞද්ගලිකරණය" යි උඩරට සංඝයාවහන්සේ නමක් ඉදිරිපත් කළ අමුතු අපූරු මතයක් ද ගොම්බ්‍රිජ් සඳහන් කරයි (1971ඒ: 159). ස්වභාව ධර්මය හා සම්බන්ධ වූ ද, එහි සමහර අවස්ථාවල දරුණු බලය සිය කයෙහි දරන්නා වූ ද කෙනෙකු වශයෙන් කතරගම දෙවිඳු පැරණි කථාවල ද මංගලෝත්සවවල ද වර්ණිත ය. ඍෂිවරයෙකු හා මුව දෙනක සමාගමයෙන් ඉපිද වැදි නායකයෙකු විසින් හදා වඩා ගැනීමේ හේතුවෙන්, සංස්කෘතියට පිවිසි වල්ලිඅම්මා නැමැති සුරූපී වැදි අඟනකට ලොබව ශ්‍රී ලංකාවට පැමිණියේ කතරගම දෙවිය. පුරාණ කථා අනුව යකුන් නසන්නේ කතරගම දෙවිය. විෂ්ණු කතරගම දෙවියන් මෙන් නොව නාථ දෙවිට මනුලොවෙහි ඇත්තේ අල්ප බලයකි. ස්වභාව සංස්කෘති අපෝහකය අභිබවමින් ඒ තුළ ලග්න බලයට නතු නොවන මේ දෙවියන් මනුෂ්‍යයන්ගේ ජීවිත කෙරෙහි අඩු බලයකින් යුක්ත ය.

යකුන් හා ප්‍රේතයන් බුද්ධ දේශනයට විරුද්ධ හෙවත්, මිථ්‍යාදෘෂ්ටික යයි දළ වශයෙන් සංකල්පිත ය. එහෙත් ඇතැම් උසස් භවතලවල යක්කු බුද්ධ දේශනයට නැඹුරුවන්නන් හෙවත්, සම්‍යක් දෘෂ්ටිය දෙසට හැරෙන්නන් සේ ද පිළිගැනෙති. බුද්ධ ධර්මය දෙසට හැරෙතැයි යකැදුරන් විසින් සැලකෙන කළු යකා හා සූනියම් යකා වැනි ප්‍රබල යකුන්ට පහළින් සිටි මහසෝනා, රීරි යකා හා කෝල සන්නි යකු වැනි ප්‍රබල යක්කු, බුද්ධ ධර්මයට විරුද්ධ යයි සැලකෙති. යකුන් අතර අභ්‍යන්තර තරාතිරම් පටිපාටිය ඔවුන් විකෘති ස්වාභාවධර්මයේ දූෂක නිරපේක්ෂ නියෝජනයන් වන ප්‍රමාණය හා ඔවුන්ගේ නිර්මිතිය තුළ සංස්කෘතියේ අපිළිවෙල ඔවුන් මූර්තිමත් කරන ප්‍රමාණය හා සපුරා ගැළපේ. කළු යකා කුලීන රජෙකුගේ පුතකු නිසා, ඔහු යක්ෂ ධූරාවලියේ ඉහළ තැනක් ලබතියි යකැදුරෝ කියති. එබැවින් ඔහුට මහසෝන් යකා හා එවැන්නන්ට දෙන පරිදි අතිශයින් කිලිටි ආහාර වූ රිහිරි හා මස් බලියාගවලදී නොලැබේ. පහත් කුඹල් කුලයක ගැහැනියකට හිත ගිය රජෙකුට දාව උපන්නකේ මහසෝනා. සංස්කෘතික සම්ප්‍රදාය බිඳීමෙන් ඔහු ඉපිද ඇත.

සමස්ත විශ්වයම ධූරාවලියෙන් ව්‍යූහගත වූවක් සේ යක්ෂ ලෝකයෙහි ද සබඳතා නියම වන්නේ, ධූරාවලිය අනුව ය. යකුන් හා ප්‍රේතයන් රජකු මගින් පාලනය වන ප්‍රධාන වර්ග සතරකට බෙදේ. මේ රජවරුන් සිව්දෙනා නම් හිමාල වනයේ ශුද්ධ මේරු පර්වතයෙහි වෙසෙන "වරම් දෙවියෝය" (ගොම්බ්‍රිජ් 1971ඒ: 167). සිව් මහා දිසාවට අධිගෘහිත මොවුහු නම් ගාන්ධර්වයන්ට අධිපති හා නැගෙනහිර දික්පති ධෘතරාෂ්ට්‍රඃ රාක්ෂයන්ට අධිපති හා දකුණු දික්පති විරූඪඃ කුම්භාණ්ඩයන්ටත් ප්‍රේතයන්ටත් අධිපති හා බටහිර දික්පති විරූපාක්ෂඃ යක්ෂයන්ට අධිපති හා උතුරු දික්පති වෛශ්‍රවණ ය. වෛශ්‍රවණ අන් වරම් දෙවියන්ට පමණක් නොව, ඒ දෙවිවරුන්ගේ යටත් සේනාවන්ට ද අධිපති ය. වෙසමුණි වශයෙන් දනු ලබන්නේ ද මොහුමය. බලියාගවලදී කියවෙන කවිවලින් යක්ෂයෝ මේ සිව් මහා දිසාවලින් පාලිත අට දිසාවෙන්ම මනුෂ්‍ය වාසවලට ඇතුළුවන බව කියවේ. වෙසමුණි දෙවියන්ට යකුන් පාලනය කිරීමට බලය බුදුන්ගෙන් හා ශක්‍ර දේවේන්ද්‍රයාගෙන් (ඍග් වේදයේ එන ඉන්ද්‍ර දෙව්) වරම් ලැබී ඇත. එහෙත්, යකුන් ද මිනිසුන්ට හරිහැර ව්‍යසන හා ලෙඩ රෝග බෝ කිරීමට වෙසමුණිගෙන් වරම් ලබා ඇත. එහෙත්

මෙම වරමට සීමා ඇත. ඒ අනුව, ඔවුන්ගේ බිල්ල මැරීමට අවසරයක් නොමැත. අකීකරු යකුන් සුණුවිසුණු කර දැමීමට සමත් ඊශ්වර දෙවියන්ගේ නේත්‍ර බැල්ම වෙසමුණිටත් තිබේ. මෙම නේත්‍රය බලියාගවලදී යකැදුරන් විසින් භාවිත කරන ඊ ගහ හෙවත් ඊශ්වරගේ හිසෙහි සැරසිලි රූපයක් ලෙස දැක්වේ.

සිංහල විශ්වයෙහි දක්නට ලැබෙන භූත සංඛ්‍යාව වික්ෂිප්ත කරවන සුලු ය. මේ අපරිමිත භූත සංඛ්‍යාව විශ්ව පර්යා ව්‍යුහගත කිරීමට පාදක වූ මූලධර්මවල අනෙක ප්‍රතිවර්තනයක් ලෙස ය. නමින් දන්නා යම් භූතයන් භූත ධූරාවලියෙහි දෙවියකු හෝ යකෙකු හෝ සේ ස්ථානගත වීම, එම භූතයන්ගේ දෘශ්‍යමාන භාවය හා ක්‍රියාව තුළ යම් සාධකවල නියත සංයෝගයක් සලකුණු කරන ප්‍රමාණයේ ශ්‍රිතයකි. මෙම සාධකවල සංයෝග වූ කලී, සමස්ත විභවයේ පර්යාය ද, එම විශ්වයේ විවිධ මට්ටම් මහේශාක්‍ය-අල්පේශාක්‍ය සබඳතා අනුව ප්‍රකාශ කිරීම ද අඟවයි. එබැවින් මා දක්වා ඇති පරිදි, යම් දෙවියෙකුගේ හෝ යකෙකුගේ දෘෂ්ටිය බුද්ධ ධර්මයට අනුකූලවේද, විපර්යත්ත සොබාදහම කෙරෙහි නිරවුල් සංස්කෘතියේ ආධිපත්‍යය ප්‍රකාශ කෙරේ ද සංස්කෘතිය හා සොබා දහම අතර නිරවුල් සම්‍යයත් ප්‍රකාශ කරමින් ඒවා සාපේක්ෂව පවිත්‍ර හෝ අපවිත්‍රවේද යන මේ එකට බැඳුණු කරුණු අනුව එකිනෙකට සබඳව ද වර්ගය තුළ ද පර්යාය ගත වේ. මේ මූලධර්මාශ්‍රිත ගුණ හා යම් එක් භූතයෙකු තුළ ඒවායේ සංයෝගය නිරපේක්ෂ නූන ද, ධූරාවලියේ අන්තවල දී එසේවීමේ ගතියක් දක්නට ලැබේ. යකුන් හා ප්‍රේතයන් විපර්යස්ත සොබාදහමේ හා සංස්කෘතියේත් ක්ලිෂ්ටත්වයේත් අනූන නිරූපණය වීමේ ආකාරයක් ඇත.

සිංහලුන් අතර ප්‍රචලිත කෝටි සංඛ්‍යාත භූතයන් ද්‍රව්‍යාත්මක ලක්ෂණයන්හි විවිධ සංයෝග වීම් හෝ පර්යාය ගතකිරීම් හෝ දෘශ්‍යමාන නිරූපණ ලෙස ද සැලකිය හැකි ය. යකැදුරන් විසින් නියම කොට කියන ලද පරිදි දෙවි, යක්ෂ හා මනුෂ්‍ය පමණක් නොව, ජීවී අජීවී සියලු වස්තූන්ම පංච මහා භූතයන්ගේ සංයෝගය, නැතහොත් ඊට සම්බන්ධ ය. පඨවි, අපෝ, තේජෝ, වායෝ හා ආකාශ යන මේවා භාරතීය හා සිංහල වෛද්‍ය සම්ප්‍රදායට මූලික ය. මේවා බෞද්ධ ත්‍රිපිටකයෙහි ද සඳහන් ය (කරුණාදාස 1964, 1967: 16-30). යකැදුරෝ මේවා ශරීරයේ

තුන් දොස්වලට සම්බන්ධ කරති. එබැවින් සෙම ආපෝ ද, රුධිර හා පිත තේජෝ හා පඨවි හා ද වයෝ ආකාශ හා ද සම්බන්ධ කරති. දෙවියන් හා යකුන් වූ කලී මෙම ධාතුන්ගේ එකක් හෝ කිහිපයක් මූර්තිමත් වීමකි. මෙම භූතාත්මයන්හි සංයෝග වන්නේ, එම ධාතුන්ගේ පටිපාටිය හෝ විපටිපාටිය හා පවිත්‍ර හෝ අපවිත්‍ර කිරීමේ බලයත් ය. මෙය තවදුරට සැලකුවහොත්, අපරිමිත සිංහල දෙවියන් හා යකුන් ස්වභාවික ධාතුන්ගෙන් පොදුව සංගෘහිතවීමෙන් ද, සංස්කෘතියෙහි ඔවුන් ගන්නා රූපයෙන් හෙවත් සංස්කෘතික ජීවිතයෙහි නීති හා ප්‍රඥප්ති අනුව ක්‍රියා කරතැයි සිතිය හැකි ප්‍රමාණයෙන් ද තම තමන්ගේ භවයේ අපවර්තක ප්‍රතිපරාවර්තන හෝ රූපාන්තරණ වේ.

දෙවිවරුන් හා යකුන් භූතරූපයෙහි අන්තර්ගත ක්‍රියාවලියන්හි බහුවිධ ප්‍රතිවර්තන වශයෙන් සිය නිර්මිතියේ සංඝටක ධාතු අනුසාරයෙන් ව්‍යූහිය ව අන්තර්-සම්බන්ධව ඇත. නොයෙක් දෙවිවරුන් හා යකුන් අතර සම්බන්ධතා පිළිබඳව යකැදුරන්ගේ විකල්පනයන්ගෙන් ද, අදාළ භූතයන් සංකේතාත්මකව ඉදිරිපත් කරන අයුරින් ද මෙය පෙනේ. නිදසුනක් වශයෙන්, කතරගම දෙවියන් ගිනි සයක සංයෝගයකින් ඇතිවීනැයි දේව කථාවේ එයි. එබැවින් ඔහු තේජෝ ධාතුව හා බෙහෙවින් සම්බන්ධ ය. ඔහු අඟහරු ග්‍රහයාට හා එහි දෙවියන්ට සම්බන්ධ ය. මේ දෙවිවරු රුධිරයෙහි හා පිතෙහි දෝෂ ඇති කරන රීරි යකාට සම්බන්ධ ය. එමෙන්ම, විෂ්ණු සෙනසුරු ග්‍රහයාටත්, එහි දෙවියන්ටත්, මහසෝන් යකුන්ටත් සම්බන්ධ ය. මේ සියල්ලෝම වාගේ, ධාතුවටත්, දෝෂයටත් වෙසෙන් සම්බන්ධ ය. සෙම හා ආපෝ ධාතුව යන මෙම දෙක නාථ හා පත්තිනි දෙවියන්ටත් චන්ද්‍ර ග්‍රහයා හා එහි අධිපති දෙවියන්ටත් සන්නි යකුටත් සම්බන්ධ ය. මේ සම්බන්ධන හා සංඝටන වර්ග වලින් සංකේතනය වේ. කතරගම දෙවියන්, අඟහරු හා රීරි යකා රතෙන් ද, විෂ්ණු, සෙනසුරු හා මහසෝනා නිලෙන් ද, පත්තිනි, චන්ද්‍රයා හා සන්නි යකා සුදෙන් ද දැක්වේ. මේ සංඝටක ද මේවායේ සංකේත ද බලිතොවිල්වල සංවිධානයෙහි හා සන්ධාරයෙහි පැහැදිළිව නියෝජනය වේ.

දෙවිවරු හා යක්ෂයෝ එකිනෙකාගේ ද භවයේ ව්‍යූහයේ මූලික ක්‍රියාවලිවල ද විශ්ව පද්ධතිය තුළ භූතයන්ගේ සබඳතාවල ද බහුවිධ ප්‍රතිවර්තනයන් යයි අවබෝධ කර ගැනීම විශ්ව පර්යායයෙහිම

නෛසර්ගික සාරාත්මක අනිශ්චිතතාවක් පෙන්වා දෙයි. (මෙම අවබෝධය, මා හිතන හැටියට, මෙතරම් විවිධ දේව හා යක්ෂ නිරූපණ සමූහයක් ඇත්තේ මන්ද යනත ගැන අවබෝධය ද වැඩි කරයි) මෙම අනිශ්චිතතාවට පදනම වන්නේ, සාපේක්ෂ පවිත්‍රතාව, සත්ගුණය, වාසනාව, ජීවිතය (මේ කිහිපයක් පමණි.) වැනි බලවේග දූෂණය දුර්ගුණය, අභාග්‍යය හා මරණය වැනි බලවේග සමග වෙන් කළ නොහැකි පරිදි සම්බන්ධ වූ ක්‍රියාවලියක් තුළ දෙවියන් හා යක්ෂයන් සංස්ථාපිත වී ඇත යන කරුණු ය.

අනිශ්චිතතාව සිංහල විශ්වයේ සංස්ථාපිතවීමේ මූලධර්මවල ලක්ෂණයක් ලෙස සලකා බැලීමට පෙර, මා මෙහි සඳහන් කරන අනිශ්චිතතාව ඇතැම් භූතයන් ද්‍රව්‍යාත්මකව නිරූපිතවීමේ අංගයක් මිස, දෙවියන් හෝ යකුන් ආදී ලෙසින් වියුක්ත වර්ගීය සාමාජිකත්වයේ අංගයක් නොවන බව සිතට ගැනීම වැදගත් ය. වෛදික පැවරීම්වල ව්‍යුහය විශ්ව ධූරාවලියේ අධිස්වාභාවිකයන්ගේ වර්ගීය සාමාජිකත්වයත්, එහි තත්ත්වයත් කේන්ද්‍ර ගත කොට ලකුණු කරන බව ඒම්ස් (1966) හා වෙනත් විද්‍යාර්ථීන් දක්වා ඇත. නිදසුනක් වශයෙන් දෙවිවරු අඩුක්කු ද සුළු ග්‍රහයෝ බලිබිලි ද යක්කු දොළ ද ලබති. සිංහලුන් බොහෝ විට විශ්වය තුළ නොයෙක් භූතයන්ගේ නියම තැන් හඳුනා ගැනීමටත්, දෙවියන් හා යකුන් අතර වෙනස ඇතැම් විට සොයා ගැනීමටත් දුෂ්කර බව පවසන්නේ, වෛදික පරිශෘතියෙන් පිට අවස්ථා හා නියත අධිස්වාභාවික නිරූපණවලදීය. විශ්වයේ එක් එක් භූතයාගේ නියම පටිපාටිගත ස්ථානය පිළිබඳ සිංහලයන්ගේ අදහස් නිශ්චිතව වාර්තා කිරීමේ දී බොහෝ විද්‍යාර්ථීන්ට මුණ ගැසෙන ගැටලුවලින් මෙය පිළිබිඹු වේ. මෙය ඓතිහාසික සම්ප්‍රදායේ වෙනස්කම් සමග බැඳුණු ප්‍රාදේශීය විචලනයෙහි ශ්‍රිතයක් විය හැකි අතර, බොහෝ අනිශ්චිතතා හා අනියතතා විශ්ව පර්යාය යට පවත්නා මූලධර්මවල ද නිසගවම ඇතැයි මම අදහස් කරමි.

විශ්ව පර්යාය පිළිබඳ සිංහල දෘෂ්ටිය උඩරට ගමක් අරබයා සමහරවිට ඉතාම සංවේදීව වාර්තා කරන ගොම්බ්‍රිජ් (1971 ඒ: 144-213) මා යට සඳහන් කළ ඇතැම් දුෂ්කරතා සිය වාර්තාවෙහි දක්වයි. බලාපොරොත්තු විය හැකි ලෙසම, අනිශ්චිතතාව වඩාත්ම ප්‍රකට වන්නේ පද්ධතියේ මධ්‍යම පරාසවලදී ය. එබැවින්, "සුළු දෙවියන්" යන අරුත ඇතිව යෙදෙන "දේවතා" යන පදයේ අර්ථය ගැන නම් වාද විවාද ඇති වී තිබේ. තවද,

මේ කුමන වර්ගයක දෙවියෝ දැයි අසන ලදී. ලීච්ගේ (1962: 86) අදහස වන්නේ දේවතාවන් වූ කලී සෘජුවම වෙතට එළඹිය නොහැකි බියකරු බලවත් දෙවිවරුන් හා මනුෂ්‍යයන් අතර මැදිහත් වන හා විශ්වයේ වෙසෙන උප වර්ගයේ භූතයන් කොටසක් ලෙසය. ගොම්බ්‍රිජ් (1971 ඒ: 158 අලි 16) මීට එකග නොවී, දෙවි දේවතා යන ශබ්ද දෙක සමානාර්ථ යයි කියති. මගේ අදහස මීට මදක් වෙනස් ය. එය දේවතාවන්, දෙවියන් හා යකුන් අතර සංක්‍රාන්ත වන අධිස්වාභාවික භූතයන්ට යෙදෙන පදයකැයි කියමින් ඊම්ස්ගේ (1964 ඒ:43-45) මතයට නැඹුරු වේ. මෙහි ලා සූනියම් දේවතාවන් ඉතා බියකරු දූෂක යක්ෂ ගති දක්වන විට, "සූනියම් යකු" ලෙස ද ආරක්ෂක පවිත්‍ර දේව ගති දක්වන විට, "සූනියම් දේවතා" ලෙස ද හැඳින්වීම නිදසුනකි. විශ්ව ධූරාවලියෙහි තමන්ගේ පහත් ස්ථාන හැර මනුෂ්‍යයන්ට අණ වින කරන යක්කු ද බලිතොවිල්වල දී යකුන් ලෙස නොව දේවතාවන් ලෙස ඇමතුම් ලබති. දේවතා යන පදය භාවිතා වන පරිදි දේව යක්ෂ ප්‍රභේදය තරණය කොට, විශ්ව ධූරාවලියේ ප්‍රධාන තැනක් නියෝජනය කරන භූත පිරිසකට යෙදේ. මෙහි ප්‍රතිඵලයක් ලෙස ඔවුහු සමස්ත විශ්ව පර්යාය තුළ අපෝහක ක්‍රියාවලියෙහි මතු වන ලක්ෂණ වූ අනිශ්චිතතාව හා අස්ථායිතාව මූර්තිමත් කරති.

දෙවියන් යකුන් වීමත්, එහි විපර්යයත් යකුන්ට මෙන් දෙවියන්ට වෙනත් වෙස් ගැනීමට හැකිවීමත් දෛනික සිංහල විඥානයෙහි ඔවුන් බොහෝ විට, ඉතා සංදිග්ධ ස්වභාවයකින් පෙනී යාමට හේතු වේ. තවද, දෙවියන් හා යකුන් වෙස් මාරු කර ගැනීමත්, ඔවුන්ට ඉඳහිට ස්වකීය සත්භාරක ප්‍රතිපක්ෂයත් රූපණය කළ හැකි වීමත්, දෙවියන් හා යකුන් වූ කලී විශ්ව ඒකීයතා ක්‍රියාවලිය යටින් පිහිටි හැකියාවල බහුවිධ විභින්නතා වෙතැයි, මෙහි දැක්වූ පොදු මතය තහවුරු කරයි. දෙවියන්ට හා යකුන්ට සිය වෙස් මාරු කිරීමට හැකිවීම ඔවුන්ට පොදුවේ හිමි වූ මායාවී බලයේ අංගයක් වීම, මීටත් වඩා වැදගත් ය. මෙය මායාවී බලය දෙවියන්ගේ හා යකුන්ගේ සංයුතිය ඇතිකරන හා ඔවුන් තුළ විවිධව සංයුතියට පත්වන පද්ධතියේ ද්‍රවශීලිතාවේ හා ක්‍රියාවලියේ රූපයකි.[3]

දෙවියන්ගේ හා යකුන්ගේ චිචලත්‍යව මායාවී ස්වභාවයට බොහෝ නිදසුන් ඇත. මා සූනියම් සඳහන් කර ඇත. කළු කුමාරයාට රාක්ෂය වෙසක් ද, නිච බිහිසුනු කළු යකාගේ වෙස ද, ගැහැනියක, බල්ලකු හා එළදෙනක යන රූ ද මවා ගත හැකිය. දේව සන්නිය දෙවියකු හෝ

යකෙකු හෝ විය හැකි යයි යකැදුරෝ කියති. මොහු රෝග කාරක යක්‍ෂ නායක කෝල සන්නියාගේ ප්‍රධානත්වයෙන් පවතින සෙම් කෝප ප්‍රධානවම ඇති කරන රෝග කාරක යක්‍ෂ ගණයට අයිතිය. විශාල බලියාගවල නාට්‍ය කොටස් අන්තයේ දී දේව සන්නියාගේ වෙස් නැටුමක් දැක්වේ. මෙහි ඔහු දෙවි වෙසක් ගනී. ඇතැම් යකැදුරෝ ඔහු පත්තිනි වෙසක් යැයි ඉඳුරාම පවසති. රට යකුමේ නාට්‍ය කොටස්වල දක්නට ලැබෙන ප්‍රධාන යකුන් නම් රීද්දි බිසව හා ඇගේ දූන් හත් දෙනා ය. ඔවුන්ගේ සංකේතාත්මක නිරූපණ පත්තිනිට බෙහෙවින් සමානය. යකැදුරෝ මෙය වෙසෙනින්ම සඳහන් කරති. පත්තිනි කථාවෙහි ඇයට උපත් හතක් තිබූ බව කියැවේ (වීරස් 1954: 143-45). ඈ අඹයකින්, මානෙල් මලකින්, නයෙකුගේ කඳුළකින්, ගින්නෙන්, ඔරුවක, පිති පොදකින් හා අන්තිමේදී ඊශ්වරගේ (ශිව) උකුලෙන් යනාදිව සත් වරක් උපත ලදුවා ය. පත්තින්ට යක්‍ෂ සේවිකාවෝ (ඇගේම යක් වෙස්) හත දෙනෙක් සිටිති. මොවුහු මනුෂ්‍යයන් අතරේ ලෙඩ රෝග හැටක් බෝ කරති.

දෙවිවරු හැමදා ම ත්‍යාගශීලි නොවෙති. සිංහල දේව ගණයේ ඉතාම ප්‍රබල දෙවිවරු ද මෙසේ වෙති.[4] එබැවින් පත්තිනිගේ බියකරු පැත්තක් ඇත. විෂ්ණු බිහිසුණු රාක්‍ෂය වෙසක් ගනී. මොහු මෙලෙසින් බලියාගවලදී පෙන්වනු ලැබේ. සිංහල දෙවිවරුන්ගෙන් සමහර විට වඩාත්ම කන්නලව් ලබන කතරගම දෙවියන් පවා ආවේශවීමෙන් ලෙඩ කරවීම ද අනුන්ට වධ හිංසා දුක් පීඩා ගෙන දීමට පෙලඹවා ගැනීමට ද පුළුවන. ගොම්බ්‍රිජ් (1971ඒ: 174) කියන ආකාරයට මොහු එබඳු පාප කරන්නේ යක්‍ෂ සේවකයන් මගිනි. මෙහි විපර්යය වශයෙන් යක්‍ෂයෝ ද හැමවිට ම දුෂ්ට නොවෙති. එබැවින් පත්තිනි, දෙවියන්ට පවත්වන ගම්මඩුවල අවසාන කොටසේ දී වෙස් නැටුම්වල එන ගරා යක්කු[5] ලෙඩ සෑදීම හා නිවාරණය කිරීම යන දෙකම කරති.

දෙවිවරු හා යක්‍ෂයෝ බොහෝ දුරට සංදිග්ධ වනු පමණක් නොව, එකිනෙක පක්‍ෂය අතර ද සංදිග්ධ වෙති. මේ බව ඉහත දැක්වූ විස්තරය අනුව පැහැදිලි ය. දෙවියන්ට යක්‍ෂ වෙසක් ගත හැකි බව, ඉහත කියා ඇත. දෙවියන් සහ යකුන් නිතර ඔවුන් සතු බිහිසුණු තෙදබල ද විශේෂයෙන් ඔවුන්ගේ මායා බලය ද යන දෙකින් තෝරා බේරා ගත නොහැකි බව හින්දු ග්‍රන්ථ හා බෞද්ධ ජාතක ඇසුරෙන් ඔප්ලැහර්ට්

(1976: 62-65) තර්ක කරයි. ඈ කියන ආකාරයට ඔවුන් බොහෝ විට තෝරා බේරා ගත හැක්කේ, අන්‍යෝන්‍යය විරෝධයෙන් හා "දෙවියන් හැම විටම අන්තිමේ දී දිනන" හේතුවෙනි (1976: 64). දෙවියන්ගේ හා යක්ෂයන්ගේ සංදිග්ධතාවෙහි ද, ඔවුන්ගේ මායා බලය ද අවසානයේ දී යකුන් දෙවියන්ටත් බුදුන්ටත් අවනත වීම ද පහත ඉදිරිපත් කෙරෙන පුරාණ කථාවලින් පැහැදිළි වේ. තවද, ඒවායින් යක්ෂයන්ගේ ස්වභාවය ගැන වැඩිමනත් කරුණු ද හෙළි වේ.

ප්‍රධාන යක්ෂයන් හා ඔවුන්ගේ සම්භවය පිළිබඳ පුරාණ කථා

යක්ෂයෝ විකාර හා හාස්‍යජනක රූප හා ස්වභාව ඇති බිහිසුණු භූත විශේෂයකි. ඔවුන් යෝධයන් සේ මහත් හෝ සීරියකා සේ ඇඟිල්ලක පළල තරම් සිට වාමනයකු තරමට වැඩෙතත්, ඉමහත් ශක්තියක් ඇත්තන් ද විය හැකිය. බොහෝ විට, පුරාණ කථාවල එන රජුන්ගේ හා බිසවුන්ගේ දරුවන් වන මොවුන් ඇතැම් විට කුලින කුලහීන දෙපක්ෂය අතර විෂම විවාහයේ ප්‍රතිඵලයකි. ඇතැම් අවස්ථාවලදී දෙවියෝ දිව්‍ය බලයෙන් උපත ලද. ඔවුන්ගේ උපත විස්මය ජනකය. කිලිටිය. යකුන් උපදින්නේ මවගේ තනෙනි. නැතහොත් මවගේ ආර්තව ලෙයිනි. නැතහොත් යුද්ධයෙහි වැගිරුණු ලෙයිනි. නැතහොත් මිනී අළුවලිනි. ඔවුන් ගැබෙහි සිටින කාලය අද්භූතව අධික වේ. නැතහොත් කෙටි වේ. නිසි කලට පෙර කලල රූපය ලෙසින් බිහි වේ. යක්කු රෞද්‍රය, ලේ පිපාසිතය, ලිංගික ආශාවෙන් මැඩෙති. මිනිස් මාංස අපේක්ෂා කෙරෙති. යකුන්ගේ චිත්‍ර හා බලි රූප ඔවුන් ඉතා බිහිසුණු සේ දක්වයි. ඔවුන් කළුය. ශරීරය ඝන කෙස්වලින් වැසී ඇත. ඇස් එළියට නෙරා ඇත. නාස් විශාලය, නාස්පුඩු වලින් ගිනි පිට වේ. බොල් වූ තොල් පිටට නෙරා ඇත. දිලිසෙන සුදු දළ දෙකක් මුව දෙසපට විහිදී යයි. කළු යකා දරුවන් දෙදෙනෙකුගේ හිස් කටින ඩැහැගෙන, එම හිස සුන් මළකඳ දෙක දෑතේ ගෙන එයි. යක්කු චපලය, හිතුවක්කාරය, සොරකම් කරති. කපටිකම් කිරීමට සමත් ය.

ප්‍රධාන යක්ෂයන් හා ඔවුන්ගේ විවිධ අවතාර පිළිබඳ පැරණි කථා ඇත. මෙයින් බොහෝ යකුන්ගේ උපත හා ස්වරූපය ගැන මා ඉහත දැක්වූ පිළිවෙලට විස්තර දක්වයි. මේ කථා බලිතොවිල්වලදී කවියෙන්

කියවේ. නායක යකුන්ගේ සම්භවය පිළිබඳ පුරාණ වාර්තා වර්ස් ඉදිරිපත් කරයි (1954: 27-47, අමරසිංහම් 1976: 116-125). මේවා මා ද එම ප්‍රදේශයේ එක් රැස් කළ කථාවලට බෙහෙවින් සමාන ය. කෝල සන්නියා ගේ පුරාණ කථාව ද ගෞතම බුදුන් විසින් ඔහු දමනය කිරීම ගැන ද සාරභූත පාඨ ඔබේසේකර සඳහන් කරයි (1969: 181-87). ප්‍රධාන බලි යාගවල හමුවන යකුන් පහත එන කෙටි විස්තරත්, ඔවුන් ගැන මෙම කථාත් මා ගළපා ඇත්තේ යකුම්වලදී ගැයුණු කවි හා යාතුකර්මවලින් පිටස්තරව යකැදුරන් කියන පුරාණ කථා ද ඇසුරිනි.

රීරි යකා

මේ යකුගේ ප්‍රාථමික රූපය හැර රූපාන්තර අටක් තිබේ. ඔහුගේ ශක්තිය කොතරම් ද යත් ඉර හා සඳ සිරසින් දරයි. රක්ත වූ ඇස්වලින් දස දෙසට රතු කිරණ විහිදෙයි. මුහුණ නිල්වන්ය, නාස් පුඬුවලින් ලේ ගලයි. කන්වලින් දුම් විහිදේ.[7] නාසයෙන් දුගඳ විහිදේ. මුව මිනී මසින් පිරී ඇත. රීරි යකුගේ සිරුර ලෙයින් රත් වී ඇත.

වර්ස් (1954: 27) දක්වන ලෙසට, ඔහුගේ ස්වභාවය වී ඇත්තේ, මවගේ දරු ප්‍රසූති අවස්ථාවේ දී ගැබින් නිකුත් වූ ලේ කැටියකිනි. ඔහු ඉපදී නොබෝ කලකින් මිනිසුන්ට පහරදීම, ඔවුන්ගේ බෙල්ලේ නහර සපා කා, ලේ උරා බීම ආදී දුෂ්ට ක්‍රියා පටන් ගත්තේ ය. මොහු බොහෝ දරුණු වූයෙන්, මිනිස්සු සමන් දෙවියන්ට මෙය සැලකර සිටියහ. දෙවියන්ගෙන් පිහිට පැතිණ. සමන් දෙවියන් රීරි යකුන් සමග කථා කළත්, ඔහු වඩ වඩා කිපී මිනිසුන්ට මෙසේ හිංසා කිරීමට ඔහුට යක්ෂාධිපති වෙසමුණි රජුගෙන් වරම් ලැබී ඇතැයි පවසා අඩි හැප්පූ විට, ඔහු වාමන රූපයෙන් යෝධ රූපයක් ගත්තේ ය. සමන් දෙවි ඔහු යදම්වලින් බඳවා, සූර්යය දිව්‍ය රාජයාගේ රථයට බැඳීමට අණ කළේය. රීරි යකු අවනත වී මින් මතු මිනිස් බිලි නොගනනා ලෙසටත්, මිනිසුන්ට ලෙඩ බෝ කිරීමෙන් පමණක් සෑහීමට පත්වන ලෙසටත් ගිවිස නිදහස ලබා ගත්තේ ය. අලුයම, ඉර මුදුන්යම, සැඳෑව යන තුන්යමෙහිම රීරියක් දැන් මෙසේ කරයි.

වෙනත් පුරාණවලින් ඔහු යුද වැදුණු ග්‍රහ දෙවියන්ගේ ලෙයින් උපන් සැටි ද, ලේ කාලිගේ උරයෙන් ඉපිද, උපන් හැටිය ම තන සැපූ සැටි ද කියවේ. මා ලබාගත් තවත් කථාවකින් ඔහු යක්‍ෂ රැජිනක් වූ ද පළමු සිංහල රජු වූ විජය රජු හා විවාහ වූ ද කුවේණි සමග සෘජුවම සම්බන්ධ කරයි (අමරසිංහම් 1973). යකුන් පැරදවීමට විජයට උදව් වූ කුවේණි පසුව ඔහු අත්හැර යක්‍ෂ ගෝත්‍රික නෑයන් ළඟටම ගියා ය. නෑයෝ ද්‍රෝහි වූ ඇය සමග කොතරම් කිපී සිටිය ද කිවහොත් ඇගේ දිව කපා දැමූහ. ඒ කැපූ දිවෙන් රීරි යකා උපණි.

රීරි යකුගේ ඉතාම බිහිසුණු රූපාන්තරය හෙවත් අවමංගල්ලේ හෝ මරු රීරි වේශය මැවුණේ ඔහු සමන් දෙවියන්ගෙන් සැඟවී සිටි අවධියේදී ය. ඔහු වැසි වලාවක සැඟවුණු නමුත්, බිය නොසංසිඳුණු නිසා, ඉබේටම කෑ ගැසිණි. මේස දේවීට මෙය ඇසී, හියකින් විද රීරි මැරිය. එවිට ඔහු මැරූ රීරි ලෙස ඉපිද මාර දිව්‍ය රාජයා සමග සමීප සම්බන්ධයෙන් සිටිති යි අදහනු ලැබේ.

මහසෝනා

රීරි යකු මෙන් මහසෝනා ද ඉතාම බිහිසුණු, බියකරු යකෙකි. රියන් ගණන් උසැති මොහු, ඉමහත් ශක්තියෙන් යුත් යෝධයෙකි. වල් ඌරු වාහනයකට නැග කරෙහි තබාගත් ඇතෙකුගේ බෙල්ලෙන් ලේ උරා බොයි. වලස් හිසක් ඇත්තෙකි. නාස් පුඩුවලින් දුම් නගී. රූපාන්තර හතක් ඇත.

මොහු ගැන ප්‍රධාන පුරාණ කථාවෙන් කියවෙන්නේ පරාක්‍රමබාහු රජු හා කුඹල් කුලයේ ගැහැනියක අතර පොළොන්නරුවේ දී ඇති වූ සම්බන්ධයකින් මොහු ජයසේන නැමැති යෝධයකුට උපන් බවයි. දෙවියන් හා මිනිසුන් එක සේ බිය වැද්දූ සුප්‍රකට සේනපතියෙකු වූ[8] මොහු සාමාන්‍ය මනුෂ්‍ය ප්‍රමාණයේ යෝධයකු වූ ගෝඨයිම්බර ජයසේන සටනට කැඳවීය. ගෝඨයිම්බරගේ මිතුරෝ ජයසේනගේ බල පුළුවන්කාරකම් දැනගෙන සටනින් ගෝඨයිම්බර වැළකීමට තැත් කළත්, ඔහු තනිව නිරායුධව සටනට එළඹීය. සොහොන් පිටියක සිදුවූ මෙම සටනේ දී ගෝඨයිම්බර ජයසේනගේ පහරවල් වළක්වා අහසට පැන,

තමන්ගේ වම්පසෙහි සුළඟිල්ලෙන් දුන් එක් පහරකින්, ජයසේන යෝධයාගේ කදින් හිස වෙන් කෙළේ ය. මේ වෙලාවේ දී ජයසේනගේ හිත මිතුරු සෙනසුරු ග්‍රහයා අහසින් යමින් සිට, මේ සිද්ධිය දැක, අනුකම්පාවෙන් යුක්තව වට පිට බලා, ඒ වෙලේ පඳුරක හිරවී සිටි වලසකු දැක උගේ හිස කපාගෙන ගොස්, ජයසේනගේ කඳට සවි කරන ලෙස, අසල ගැමියන්ට කීවේ ය. ඔවුහු මෙය හදිසියෙන්, කලබලයෙන් කළ හෙයින් මුහුණ පිටිපසට සිටි සේ සවි කළහ. කෙසේ වෙතත්, ජයසේන සොහොන පිටි අධිගෘහිත මහසෝනා යකු සේ යළි උපත ලදී.

මහසෝනා යකා අළුවලින් උපන් බව, වෙනත් කථාවකින් කියවේ. බස්මන් අසුරයා ඊශ්වරට දෙවියන්ගේ සේවකයෙක් විය. ඊශ්වරට විරුද්ධව කුට උපායක් කිරිමට සිතා ගෙන ඔහු මෙසේ සේවකයා විය. ඔහුට උවමනා වී තිබුණේ ඊශ්වරගේ බලය උදුටා ගැනීමට හා පවිත්‍ර ගුණවත් මාතාවක වූ උමයංගනාව, ඊශ්වරගේ භාර්යාව සමග රාත්‍රියෙහි යෙදීමට ය. ඊශ්වර දෙවියන්ට ඊශ්වර දැහැන නම් බලවත් මන්ත්‍රයක් තිබිණි. මේ මන්ත්‍රණය අල්ලට ජප කර කෙනෙකුගේ හිස ඇල්ලූ විට එම හිස අළු බවට පත්වේ. බස්මන් අසුරයා දොලොස් වසරක් සේවය කරන තෙක් ඊශ්වර ඔහුට එම මන්ත්‍රය දුන්නේ නැත. ඒ දෙන මොහොතේම ඊශ්වරයාට මෙම කුටෝපාය දැනී, පලා ගියේ ය. මෙම කථාවේ හැටියට උමාගේ සොහොයුරු වූ විෂ්ණු දෙවියන් සිය මස්සිනාගේත්, නැගණියගේත් කරදරය දැක, රති දෙවිගේ එක් වේශයක් වන සුරූපී කාන්තා වෙසක් ගෙන ඉදිරියට පැණුනි. බස්මන් අසුරයාට වහාම පිළිබඳ සිතක් ඇති වී රතිදේවිගෙන් විවාහ ගිවිසිමට ඉල්වීය. රතිදේවිගේ වෙස ගෙන සිටි විෂ්ණු ද මෙම මොහොතික් එල ලැබිමට සිතා, අසුරයාගේ කුටෝපායම යෙදී ය. තමාගේ හිසට අත තබා දිවුරා ප්‍රේමය ප්‍රකාශ කරන්නැයි දේවිය අසුරයාට කිවා ය. ඇගේ රුවින් වශී වූ අසුරයා ද වැඩි කල්පනාවක් නොකොට, තම හිසට අත තබා දිව්රීය. ඔහුගේ හිස අළු වී ගියේය. මහසෝන් යක්ෂයා උපන්නේ මෙම අළුවලිනි. මහසෝනාගේ භාර්යාවන් හෙවත් මිතුරියන් දොළොස් දෙන ද උපන්නේ මෙම අළුවලිනි. ඔහු ඊශ්වරයාට සේවය කළ අවුරුද්දකට එක බැගින් භාර්යාවන් ඔහුට ලැබුණි.

මහසෝනා උපතට තවත් බොහෝ කථා ඇත. දැවෙන හියක් වැදි පැළුණු පර්වතයකින් ද රදා කුලයේ ස්ත්‍රියකගෙන් රජෙකුට දාව ද උපන් බව කියන කථා ඇත. ඔහුගේ රූපයටත්, ස්ත්‍රීන් වසඟ කිරීමේ බලයටත්

ඊර්ෂ්‍යා කළ විෂ්ණු විසින් ඔහු මරන ලද බව, තව කථාවකින් කියවේ. මේවා මහසෝන් යකුගේ විවිධ වේශ අනුව ගළපා ඇත.

කළු යකා හා කළු කුමාර

මේ යක්‍ෂයා රාක්‍ෂ වෙසින් නිරූපිත ය. තද නිල් මිශ්‍ර කාල වර්ණ සිරුරකින් ද, අත් සතරක් ද ඇති මොහු, කළු ගොනකු පිට යයි. ලේ මිශ්‍ර අතුණු බහන් සිය සිරුර දිගේ ඇදෙද්දී ඇතෙකු ගිල දමන ආකාරයෙන් ඔහු බොහෝ විට නිරූපිත ය. ඉණෙහි නාගයෙකු එතී ඇත. ඇවිදින විට පොල්ලක් කරකවයි.

කළු යකා හා වට කුමාර යනු කළු කුමාරයාගේ ප්‍රධාන අපර වේශය. කළු යකා මින් නීචම වෙස ය. මොවුන්ගේ උපත් පිළිබඳ දේව කථා බොහෝ විට එකම ය. කළු යකා පිළිබඳ බොහෝ ප්‍රචලිත කථාව නම්, ඔහු විජය රජුගේ හා යක්‍ෂ ගෝත්‍රි කුවේණී බිසවගේ පුත්‍රයා බවයි. ජීවහත්ත නම් මෙම කුමාරයා ස්ත්‍රීන්ට ලොල් වූයේ, සොහොන් පිටිවල දී ළඳුන් සමග නිදා ගනී. මේ ගැන රටවැසියන් විජය රජුට පැමිණිලි කළ විට, රජතුමා තම පුත්‍රයා රටින් පිටුවහල් කෙළේය. ජීවහත්ත මළ විට ඔහු යකකු වී ඉපිද, ශ්‍රී ලංකා වාසීන්ගෙන් පළිගන්නට පටන් ගත්තේ ය. මේ කථාව කළු කුමාරයාට අදාළ පරිදි දික් කර ඇත. ජීවහත්ත කුමාරයා රටින් පිටුවහල්ව සිටි කාලය තුළ දී ඔහු අඳුරු අරුම පුදුම රටකට පැමිණියේය. මෙය නම් ස්ත්‍රී පුරයයි. මෙම ස්ත්‍රීහු සියල්ලෝම මෙම කුමාරයාට ආශා කළහ. එබැවින් ඔහුට එක් රාත්‍රියකට ස්ත්‍රීන් සමූහයක් සමග නිදා ගැනීමට සිදු විය. මෙයින් පුරුෂ ශක්තියෙන් හීන වී මිය ගිය ඔහු, එම මරණයට ස්ත්‍රීන්ගෙන් පලි ගන්නා කළු කුමාර හෙවත්, කළු යක් වේෂය ඇතිව උපනී. කළු කුමාර උපත ගැන වර්ස් (1954: 34-35) දෙන කථාව අනුව, ඔහු රදා ස්ත්‍රියකට ඉපිද, අනුරාධපුරයේ රජෙකු විසින් හදා වඩා ගන්නා ලදී. මෙම කුමාරයාට පුදුම දස්කම් කිරීමට හැකි විය. වරක් ඔහු රජුට පමණක් එසවිය හැකි මහා යෂ්ටියක් යටිකුරු කිරීමට සමත් විය. (මෙය සංකේතාත්මක බලය යටිකුරු කිරීමකි.) මෙයින් පැහැදුණු රජතුමා, ඔහු මාලිගයට ගෙන්වා, නොයෙක් ගරු සැලකිලි කෙළේය. අන්තිමේ දී ඔහු සෙන්පති වී සිහලුන් බොහෝ දෙනෙකු සිරකර සිටි උතුරු ඉන්දිය

රජෙකුට විරුද්ධව සේනාව මෙහෙයවා, ජය අත්පත් කර ගත්තේ ය. ඉන්දියාවේ දී මේ කුමාරයා ස්ත්‍රී රාජ්‍යය දැක, එහි ගොස් මියගියේ කළු කුමාර හෙවත් කළු යකා ලෙස යළි උපන්නේ ය.

මෙයට වෙනස් උපත් ගැන කියන වෙනස් කථා ද ඇත. මේවා බොහොමයක ඔහු රජු පවුලකට අයත් ය. ඇතැම් කථාවල ඔහුගේ ප්‍රසව කාලය දස මස සිට දහ අට මස තරම් දික් විය. තවත් සම්භව කථාවකින් ඔහු පූජනීය රුකක් යට දොළොස් වසරක් භාවනා කළ බ්‍රාහ්මණ ඍෂිවරයෙකි. ඔහුගේ සමාධිය කෙතරම් දැඩි වී ද යත්, උරගයන් හා රුක් මුල් සිය බඳ වටේට එතිණි. ශක්‍රයා මෙම බ්‍රාහ්මණයා දැක ඉදහිට මනුෂ්‍යයන් විමසීමට ඔහු කරන්නාක් මෙන් මොහුගේ ද දුබලකම් පරීක්ෂා කිරීමට සිතා, ඍෂිවරයාගේ භාවනාව කැඩීමට තැත් කළේ ය. ශක්‍රයා සුරූපී ළඳක වෙස් ගෙන පැමිණි විට, බ්‍රාහ්මණයා තුළ කාමාශාව ඇති විය. බ්‍රාහ්මණයා ඒ ළඳ වෙත් එත් ම, ශක්‍රයා අතුරුදහන් විය. බ්‍රාහ්මණයාගේ භාවනාභිලාෂ සියල්ල පහ වී සිය කාමාශාව සතුටු කර ගැනීමට මගක් නැතිව එහා මෙහා යාමට පටන් ගති. එවිට ශක්‍රයා සත්පතේ පද්මයක් මවා ඉන් එක් එක් පෙත්තෙන් ලලනාවන් මැවීය. මේ කතුන් සත්දෙන සමග විසූ ඒ බ්‍රාහ්මණයා පසුව මිය ගොස්, කළු යකා සේ උපනි. එතැන් පටන් මේ බ්‍රාහ්මණයා තමන් මෙන්ම යක්ෂ රූප ඇතිව උපන් භාර්යාවන් සත් දෙනාගේ සහාය ඇතිව ස්ත්‍රී පුරුෂයන්ගේ සිහිනවලට ඇතුළුව අනුරාගී චේතනා හා කාමාශාව ඇති කරයි. මේ කථාව වර්ස් විසින් මදන යකා ගැන දෙන ලද කථාවට සමානය (1954: 106-07). මදන යකා ද කළු යකාගේ වේශයක්ම යයි යකැදුරෝ සිතති.

කළු කුමාර හා කළු යකා ගන්නා අනෙක් ප්‍රධාන වෙස වූ වට කුමාරයාගේ පුරාණ කථාව අනුව, ඔහුගේ පියා අශෝක රජු හා මිත්‍ර වූ භික්ෂුවකි. මේ භික්ෂුව බොක්සල් නමින් සුළු රජෙකු වීමට සිවුරු හළේ ය. මොහු විවාහ වී ලද පළමු දරුවා පුත්‍රයෙක් විය. සිද්ධාර්ථ යයි නම් තබන ලද (ගෞතම බුදුන්වහන්සේ ද ගිහි අවධියේ සිද්ධාර්ථ විය.) මොහු පසුව භික්ෂුවක් වනු ඇතැයි නක්ෂත්‍රකරුවෝ කීහ. වයස නවයේ දී සිද්ධාර්ථ විහාරයක වාසයට ගයේ ය. දිනක් දාගැබ උඩ නගිද්දී ඔහු වැටී මළේ ය. (දාගැබ වටකුරු හෙයින් මොහුට මේ නම ලැබිණි.) සිද්ධාර්ථ ජීවත්ව සිටි කාලයේ දී හැම විටම මැසිවිලි කියමින් කිපෙනසුලු ගතියෙන්

කල් ගෙවීය. මොහුගේ මරණය දුටු වෙසමුණි රජු, ඔහුට යක්ෂාත්මයක් ලබා දී, මනුෂ්‍යයන්ට වධහිංසා පැමිණිවීමට වරම් ද දිනි. ඔහුගේ පළමු කටයුත්ත වූයේ අනුරාධපුරයට යාම ය. මෙහිදී ඔහුට රජ බිසව කෙරෙහි ඇල්මක් ඇති විය. ඇ රෝගී වී සුව ලබා ගත්තේ වට කුමාරයාට නොයෙක් පූජා එළවීමෙන් පසුවය. (මෙම කථාවේ වෙනස් පිළිවෙළක් සඳහා වර්ස් 1954: 34-38 බ.)

සන්නි යකා හෙවත් කෝල සන්නි කුමාර

සන්නි යකා යක්ෂ වේශ දහ අටක සංයුතියකි. මෙයින් ප්‍රධාන වේශය කෝල සන්නි යකුය. මේ එක් එක් යක්ෂ වේශය වෙනම ලෙඩක් හෝ රෝගයක් නියෝජනය කරයි. එක් එක් යක්ෂ රූපයට අයිති සාමාන්‍ය ලක්ෂණවලට අතිරේකව අදාළ ලෙඩෙහි හෝ රෝගයෙහි ස්වභාවය එම වෙස් මුහුණෙහි විශේෂ ලක්ෂණවලින් දැක්වේ. කෝල සන්නි උපත පිළිබඳව මා රැස් කළ කථා ද වර්ස් (1954: 40-47) හා ඔබේසේකර (1969: 181-187) රැස් කළ කථා හා සමාන ය. මේ උපත් කථාවේ ප්‍රධාන කරුණු මෙහි පිඬු කරමි.

ශිෂ්ටාචාරයේ ආරම්භයේ දීම මෙම කල්පයේ මුලදී සුරූපී කුමාරිකාවක් සිටියාය. රවි හෙවත් සූර්යයාගේ රැස් ඇ තුළට පිවිස, ඇ ගැබ් ගත්තා ය. මේ රැසින් ඇ කිල්ලට අසු වී ඇගේ ගර්භයෙහි තිබුණු කලල රූපය එක් මස් වැදැල්ලක් බවට පත් විය. ඇ මෙය ප්‍රසූත කළාය. මෙය විපතක සලකුණකැයි සිතූ රටවැසියෝ මෙය මැටි බඳුනක දමා ගඟෙහි පා කර හැරියහ. මෙය පෙර බුදුවරයෙකු සමවතට සමවැදී සිටි ඉවුර ළඟින් ගියේය. බුදුවරයා මෙය දියෙන් ගෙන, තමන්වහන්සේ ළඟ තබා ගත් සේක. මුන්වහන්සේ එම බඳුන තුළ බැලූ විට එහි ස්ත්‍රී පුරුෂ නිවුන් දරු දෙදෙනෙකු සිටින බව දුටු සේක. මේ දෙදෙන වැඩී අඹු සැමි මෙන් වාසය කිරීමෙන් ලිච්ඡවී වංශය ඇරඹී පැතිර ගියේ ය. එහෙත්, ඔවුන්ගේ උපතෙහි නපුරු කර්මය ඔවුන්ට එල දෙන්නට පටන් ගති.

මීට බොහෝ කලකට පසු ලිච්ඡවී නගරය හෙවත්, විසාලා මහනුවර සංකපාල නම් රජෙක් විසීය. අසුපාල නැමැති දෙටු බිසව ඇතුළු බිසොවුන් දහසය දෙනෙක් ඔහුට සිටියහ. දෙටු බිසව දරු ගැබක් පිහිටියායින් පසු,

රජුට යුද්ධයක් සඳහා රටින් පිට යාමට සිදු විය. මොහු නැති අතර මාලිගාවෙහි ඊර්ෂ්‍යාව පැතිර ගොස් තිබුණෙන්, මොහු ආපසු ආ විට බිසව පර පුරුෂයකු සමග අනාචාරයෙහි හැසිරුණු බව සැළ කරන ලදී. අසුපාල බිසව ද මේ චෝදනාව ප්‍රතික්ෂේප කරමින් රජු පිට වී සිටි මුළු කාලයෙහිම ඈ නිදා සිටි බව කීවා ය. රජු මෙම ප්‍රකාශය නොපිළිගෙන ඇය ගසක බැඳ වධ හිංසා පමුණුවන ලෙස අණ ලැවීය. එබැවින්, ඇය දෙකඩ කොට කපා ලන ලදී. එවිට ඇගේ ගැබින් පිරිමි දරුවෙක් පිටවිය. මේ ගැන කුමක් කළ යුතු දැයි විමසීමට රජ නැකත් කරුවන් කැඳවිය. කුමරාගේ කේන්ද්‍රය පරීක්ෂා කළ ඔවුහු මෙම කුමරා රටට ව්‍යසන පමුණුවතියි අනාවැකියක් පළ කළහ. එහෙත්, රජ තෙමේ මෙම අනාවැකිය නොපිළිගෙන කුමාරයා මාළිගයට ගෙන ගොස් කිරිමවුවරුන් ලවා ඇති දැඩි කරවීය. කුමාරයාට දහ අට විය වූ කල මවගේ මරණය පිළිබඳ පුවත තිසි ලෙස දැන, සන්තාපයටත්, කෝපයටත් පත්ව මවගේ කුරිරු මරණයට රජුගෙනුත්, සියලු මිනිසුන්ගෙනුත් පළි ගනිම්'යි දිවුලේ ය. ඉන් පසු මාලිගයෙන් පැන ගොස්, වන ගත ව පියාණන් මැරීමට විෂ පැළෑටි වර්ග දහ අටක් සොයා ගත්තේ ය. වාත, පිත්ත හා සෙම නම් වූ තෙවර්ගයකට වැඩුණු මෙම පැළෑටි දහ අටින්, සන්නි යක්කු දහ අටක් උපත ලද හ. මේ යකුන් දහ අට දෙනාත්, තවත් පන් දහසක් ජනයා ද සමග අවුත් පිය රජුගේ රාජධානිය විලුම්පනය කර, මහත් ඝාතනයක් කළේ ය. මෙවිට කෝල සන්නි වෙස ගෙන සිටි කුමාරයා, පියා මරා ඔහුගේ ශරීර මාංස කා ලේ ද බීවේ ය. රාජධානිය වැනසීමෙන් පසු බිහිසුණු සාගතයක් ද මාරක ලෙඩ රෝග ද පැතිර ගියේ ය. මළ මිනීවලින් දුර්ගන්ධය ද විෂ වායුව ද පැතිරිණි.

මෙවිට බුදුන්වහන්සේ (කථාවල දීපංකර හා වත්මන් බුදුන්වහන්සේ වන ගෞතම ද සඳහන් වේ.) මෙය දිවසින් දැක මහ කරුණාවෙන් පන්සියයක් රහතන්වහන්සේ ද, දෙව් නර පිරිසක් ද කැටුව මෙම පුරවරයට වැඩි සේක. එහි පිළිකුල හා දුගඳ නිසා පුරයට ඇතුළු නොවී, දෙවිවරුන් ලවා මහා වර්ෂා සහ මල් වැසි වස්සවා පවිත්‍ර කොට ඇතුළු වී, එහි සිටි යකුන් පලවා හැරි සේක. තමන්වහන්සේගේ ශ්‍රී ශරීරයෙන් නිකුත් වූ සවනක් රැසින් පීඩිතව යකුන් පලා ගිය විට, පිරිත් පැන ඉස, තවත් යකුන් සැඟවී සිටින්දැයි බලන ලෙස ආනන්ද තෙරුන්ට නියෝග කළ

සේක. කෝල සන්නි යකු කඩවතෙහි රැඳී සිටිනු දක්නා ලදී. ඔහු රජකුගේ පුතකු නිසා අභය දීමට බුදුන්වහන්සේ පොරොන්දු වූයේ, මින් මතු මනුෂ්‍යයන් නොමරා, ඔවුන්ට ලෙඩ රෝග පමණක් පැමිණවීමෙන් තුටු වන බව ගිවිස හොත් පමණි. කෝල සන්නියකු පුරයෙන් පන්නා දැමූ පසු මෙම පුරයට නැවත යකුන්ට පැමිණීමට බැරි සේ එය ආරක්ෂා කිරීමට දොරටුවේ දකුණෙහි නාථ ද, වමෙහි සමන් ද යන දෙව් දෙදෙන නිල කළ සේක.

ධූරාවලියේ න්‍යාය හා යක්ෂයන්ගේ මායාවි බලය

යක්ෂයන් පිළිබඳ පුරාණ කථාවල මූලික කරුණු බුදුන්ගේ හා ධර්මයේ බලයත්, දෙවියන්ගේ අණත් වටා ගෙතී ඇත. බුදුන් ඉදිරියේ යක්ෂයෝ සැඟවෙති. බියෙන් ඇකිළෙති, පලා යති. දෙවිවරු උන් බැඳ, තලා මරති. යකුන්ගේ මායා බලයට දෙවියන් වසඟ වෙතත්, (බස්මන් අසුර හා ඊශ්වර අතර කථාව මෙන්) ඒ කුටෝපාය වටහා ගෙන ඔවුන්ට යටත් නොවී ගැළවීමට දනිති. මේ පුරාණ කථාවලින් සිංහල විශ්වය ක්‍රමවත්ව පවත්වන ධූරාවලී මූලධර්මය යළි යළිත් සහතික කරයි. යකුන් විසින් මූර්තිමත් කෙරෙන හා ඔවුන්ගේ උපතේ ප්‍රභවයෙහි ඇති දරුණු අවුලත්, විනාශයත් වැළැක්විය හැක්කේ, ධූරාවලිය අවධාරණය කිරීමෙනි. ධූරාවලි මූලධර්මය මා තවදුරටත් පරීක්ෂා කරන්නේ මතුපිටින් සමානත්වයක් දැන් වුවද විශද වූ දේව හා යක්ෂ බලය මෙම මූලධර්මයට සාපේක්ෂව සංයුක්ත වී ඇති හෙයිනි. ධූරාවලිය අකර්මන්‍ය වූ විට, යක්ෂ මායාව මතු වී ධූරාවලී පිළිවෙතට පටහැනිව ක්‍රියා කරයි. යකුන් විසින් ඔවුන් වටා මවන මායාව ඇත්තෙන්ම මෝහ මුළාවක් යයි කීම යෝග්‍ය ය. යකුන් ද යකුන්ගේ පීඩාවන්ට හසුවන මනුෂ්‍යයන් ද යන දෙපිරිසම ව්‍යාජ බලයකින් මුළා වන හෙයිනි. එහෙත්, මීට ප්‍රතිවිරුද්ධව, දේව මායාව ධූරාවලී මූලධර්ම අනුව ක්‍රියා කරයි. එමඟින් දෙවිවරු විශ්වයේ ධූරාවලියේ සංයුක්ත වී ඇති ඔවුන්ගේ භවයේ ශක්‍යතාවක් පෙන්නුම් කරයි.

සිංහල විශ්ව පද්ධතියේ ධූරාවලිය පිහිටා ඇත්තේ, අධිස්වාභාවික භූතයන්ගේ එක් එක් අනුප්‍රාප්තික මට්ටම ඊළඟ මට්ටම තුළ අන්තර්ගතව එයට යටත් කරන්නා වූ මූලධර්මයක් අනුව ය. එක් එක් අධිස්වාභාවිකයාට ධූරාවලියෙහි ලැබෙන තරාතිරම තීරණය වන්නේ, ඔහුට ඉතාම සම්පූර්ණව

හා සංයුක්තව සිය විද්‍යමානත්වය ලබා ගන්නා විශ්ව සමස්තයේ මට්ටම උඩ ය. එබැවින් ඉතා ප්‍රබල දෙවිවරුන් වූ සිව්වරම් දෙවියන් සම්පූර්ණ ස්වරූපය අත්කර ගන්නේ ධූරාවලි පර්යයායේ මුදුනේ ය. මේ දෙවිවරු පරිපූර්ණත්වය ලැබූ කළ, පහත මට්මක දී තම භවය සමන්විත වන්නා වූ මූලාංග පුනව්‍යූහගත කර ගන්නා වූ වඩා උසස් මට්ටමකට ද සිය සබඳතා වඩා ව්‍යාප්ත වන පර්යායකට ද එළඹෙති.

ආවශ්‍යකව ම, විශ්ව ධූරාවලියේ එක් එක් අනුප්‍රාප්තික මට්ටම ද, ඒ එක් මට්ටමෙහි සිය වේශය ගන්නා භූතයෝ ද ඊට පහත මට්ටම වඩා උසස් ව්‍යූහගත පිළිවෙළකට සකස්වීමක් පෙන්නුම් කරති. මෙම ධූරාවලියට ඇතුළත් කරන ලද විපර්යාය-න්‍යායක්, ධූරාවලි සබඳතා ව්‍යූහය තුළින් යන මෙම භූතයන්ගේ ගමන හෙවත් චලනය පාලනය කරයි. මේ න්‍යාය වූ කලී භූතයන්ට උසස් ව්‍යූහ මට්ටම්වල සිට පහත මට්ටම්වලටත් යළි යළිත් චලනය වීමට ඉඩ දෙන්නකි. එබඳු චලනයක් විශ්වයේ ධූරාවලි මූලධර්මය හා අනුරූප ය. එබැවින්, උසස් තරාතිරම්වල දෙවියන් ඔවුන්ගේ භවයේ පහත මට්ටම් ද ඇතුළත් කර ගන්නා හෙයින්, එසේ ස්විය වූ මට්ටම්වල ඔවුනට විද්‍යමාන විය හැකි බව පිළිගත හැකිය.

මා විස්තර කර ඇති පරිදි දෙවියන්ට යක්ෂ තත්ත්වය විද්‍යාමාන කළ හැකි ය. මෙය ඔවුන්ගෙන් වන අන්තරායේ ප්‍රමුඛ අංගයකි. පහත මට්ටමේ භූතයන් උසස් මට්ටම්වලට ඇතුළත් වීමේ හා ඇතුළත් කර ගැනීමේ ධූරාවලි මූලධර්මයට අනුව සංයුක්ත වූ දෙවියකු තුළ යක්ෂාවේශ බලය ද ඇත්තේ ය. එහෙත්, පහත මට්ටම්වල භූතයන් වෙනත් ස්වරූපයෙන් වුවත් දෙවියන්ගේ වේශයේ උසස් මට්ටම්වලට චලනය වන හෙයින්, මෙහි විපර්යය ද තථ්‍ය කරුණකි. එහෙයින් දිව්‍ය තත්ත්වයෙහි යක්ෂ තත්ත්වය ද ඇති සේම යක්ෂ තත්වයෙහි දිව්‍ය තත්ත්වය ද ඇති විය හැකි ය. මෙම තර්කයෙහි දෙවියන්ගේ සංදිග්ධතාවේ මූලික ලක්ෂණයක් සමඟම, එම සංදිග්ධතාවේ අවශ්‍ය බලයක මූලික ලක්ෂණයක් ද පවතී. දෙවිවරුන්ට සිය විද්‍යමාන වේශයෙන් විශ්වයේ පිළිවෙළත් අවුලත් සංකේතවත් කළ හැකි ය. මනුෂ්‍ය ලෝකයේ ඊට සමගාමී තත්ත්වය ද විශ්වපර්යයායෙහි ම සංයුක්ත හෙයින් එය ද සංකේතවත් වේ. මනුෂ්‍ය ජීවිතයට බලපාන විශ්ව බලවේගයන් ම විසින් නියම වන දෙවිවරුන්ට ස්වකීය පරිවර්තනීය බලය යොදමින් යම් භයානක අවුලක් සංසිඳුවා,

යහපත් තත්ත්වයක් ඇති කළ හැකිය. දෙවියන් වඩා උසස් හා යහපත් පිළිවෙළකට පරිවර්තනය වීම, එම දෙවියන් මතුවන මනුෂ්‍ය ලෝකයෙහි පරිශෘතිය වෙනස් කිරීමේ සංකේතවත් බලය දක්වයි. ශ්‍රී ලංකාවේ දෙවියන් ආශ්‍රිත වූත්, දෙවියන් වඩා උසස් ව්‍යුහගත භූතයකු කිරීමට හේතුභූත වූත්, බොහෝ වෛදික කටයුතුවල අරමුණ මෙයයි. දෙවියන් කෙරෙහි හා දෙවියන් මගින් කටයුතු කිරීමෙන් වෛදික පිළිවෙතින් යහපත් තත්ත්වයක් ඇති කළ හැකිය. එහිම අවුල් තත්ත්වය පහත් විද්‍යමානභාවයත් දක්වන දෙවියෙකුගේ ස්වරූපයෙන් සංකේතවත් කළ හැකි වේ.

දෙවියන්ට මෙන් යකුන්ට ද උසස් හෝ පහත් භවයන්හි වේශ ගත හැකි ය. එහෙත් ඔවුන්ට දෙවියන්ට මෙන් ඔවුන්ගේ සංයුතියේ මූලාසාරය විශ්ව ධූරාවලියෙහි උසස් ව්‍යුහ පර්යායට අනුක්‍රමයෙන් වෙනස් කළ නොහැකි ය. ඔවුන්ට ස්වකීය තථ්‍ය යක්ෂ ස්වභාවය ප්‍රත්‍යක්ෂ පෙනුම මගින් සැඟවීමට හෝ වැළැකීමට පමණක් හැකි ය. යකුන් නිශ්චය වන්නේ, ධූරාවලියෙහි පාදක සංයුක්ත මූලධර්ම විසිනි. ඔවුන්ගේ උසස්තම හා ඉතා පරිපූර්ණ නිරූපණයෙහි පවා මෙය එලෙස පවතී. මෙය වෙනස් ලෙසින් ද පෙනී යා හැකි වුවත්, දෙවිවරු ඔවුන්ගේ උසස්තම ප්‍රත්‍යක්ෂ වේශවල විශ්ව ධූරාවලියේ උසස් මට්ටමේ සබඳතා පෙළගසන මූලධර්මවල සම්බන්ධන ඇතුළත් කරයි. පහත භව විධි උසස් භව විධිවල ඇතුළත් කර ගැනීමේ ධූරාවලී මූලධර්මය ප්‍රධාන හා ඉතා ප්‍රබල යකුන් විස්තර කළත්, එහි ප්‍රතිරූපණයක් රහිත උපග්‍රහණයකි. එබැවින්, ප්‍රධාන හා ඉතා භීරුක වූ කළු යකා, කෝල සන්නියා, මහසෝනා හා රීරි යකා වැන්නන් නම් කරන ලද විශද යක්ෂ නිරූපණ ඇති ආකූලතා ගණනාවක් ඔවුන් තුළ සංයුක්ත කරති. නිදසුනක් වශයෙන්, මහසෝනාට තමාගේම අනුවේශ හතක් ද රීරි යකුට අටක් ද තිබේ. මෙම අනුවේශ ප්‍රධාන යක්ෂයන්ගේ ප්‍රමුඛ ව්‍යාප්ත වේශවල සම්මිශ්‍ර වේ. යකුන්ගේ ප්‍රධාන වේෂය යන්න මට්ටමේ දී සමාහිතයකි. ස්වකීය වේශය වෙනස් කිරීමේ දී ව්‍යුහයේ පහත් මට්ටම් උසස් මට්ටම් පිළිවෙළකට දෙවියන් විසින් කෙරෙන පරිරූපණය කිරීම යන අර්ථය ගත් පරිරූපණයක් නොවේ. යක්ෂ වේෂයේ උසස් මට්ටම වූ කලී විශද ආකූලතා වඩා විශාල ඒකීයභූත ආකූලතාවක් වන සේ සම්බන්ධ කිරීමකැයි කීම වඩා නිවැරදිය.

බලියාග යොමුවන ප්‍රධාන හිංසක යකුන් උසස් මට්ටමේ අනුපිළිවෙලක් නම නියම කිරීමට අසමත් යයි යකැදුරෝ ද දනිති. මීට ව්‍යතිරේකය සූනියම් ය. එහෙත් පරිරූපණයේ දී ඔහුගේ වේෂය නැති වී ගොස්, ඔහු කාරුණික හා ආරක්‍ෂක වේ. එහෙත්, අනෙක් ප්‍රධාන යකුන් ගැන නම් වරක් යකු නම් හැමදා යකුය යන බලවත් හැඟුමක් තිබේ.

යකැඳුරන් කල්පනා කරන විදිහට ප්‍රධාන යක්‍ෂයන් පාලනය හා බලපෑම් කරන්නේ ස්වකීය ස්වරූපයෙන් බව මතක තබා ගත යුතු ය. මෙම මායා බලය දෙවියන්ගේ එම බලයට සමාන වන අතරම, විශදව ද පවතී. (දෙවි, යක් දෙපිරිසටම තමනුත් මනුෂ්‍යයනුත් රැවැට්ටිය හැකිය. නිද: ඉහත කළු යකා පිළිබඳ කථාවක පෙනුනා සේ ශක්‍රයා නිතරම මනුෂ්‍යයන් රවටන්නකු ලෙස දක්වා තිබේ.) යකුන්ගේ මායාවී වේෂයෙන් ඔවුන්ගේ නියම තත්ත්වය වසං කරති. ඔවුන්ගේ ආකූලතාව හැම විටම පවතී. එය ඔවුන්ගේ වේශය යට පවතී. විශ්ව පර්යාය ගැන සිංහල අදහස් අනුව, අනුන් පාලනය කිරීම හා අභිභවනීය කිරීම එක් එක් භූතයාගේ අණ කිරීමේ ශක්තියේ ප්‍රතිඵලයකි. එය ඉටු කරනු ලබන්නේ හාත්පස විශ්වයේ සමස්තභාවයේ පර්යාය බලවේග ව්‍යාප්ත කිරීමෙනි. ආකූලතා තුළ පාලනය හා ආධිපත්‍යය යනු පද විරුද්ධෝක්තියකි. සිය මායාවී බලයෙන් යකුන් විරුද්ධෝක්තිකයට සඟවා රූපයේ ව්‍යාජ විශ්ලේෂණයක් ඇති කොට, ආධිපත්‍යයට හා අභිභවනයට හිමිකම් පෑමේ මූලික අභූතය වසං කරති. යකුන්ගේ බලය ඇත්තේ, මතුපිට පෙනුමෙහි ය. එබැවින් වේශය පිළිබඳ යක්‍ෂ මායාවට යටත් නොවන්නට යක්‍ෂයන්ගේ ක්‍රියාවලින් ඇතිවිය හැකි විනාශකාරී හා විපර්යාසක ප්‍රතිඵල වැළැක්විය හැකි ය. ගෝඨයිබර සාමාන්‍ය මිනිසකුගේ ශක්තිය හා ප්‍රමාණය ඇත්තෙකු වුවත්, ආයුධ රහිතව බිහිසුණු ආයුධ සන්නද්ධව යෝධයෙකු හා සටන් කළේ ය. ඔහු රූපයේ මායාවෙන් නොරැවටී සිය සිරුරේ ඉතා දුර්වලතම ස්ථානයෙන් ජය ගත්තේ ය.

ආවශ්‍යකවම රූපාන්තර නොවූවත් අධිපති තත්ත්වයක් ආරෝපණය කරන යක්‍ෂයෝ ආධිපත්‍යය රූපාන්තරණයේ අංග ලක්‍ෂණයක් වූ විශ්ව පර්යායක ධූරාවලී මූලධර්ම විෂම කරති. මෙම රූපාන්තරණය වූ කලී පටිපාටියෙහි පහත මට්ටම් වඩා උසස් හා ව්‍යාප්ති මට්ටම්වලට ඇතුළත් කර ගැනීමෙන් යළි ව්‍යූහගත කිරීමටත් හැකියාවකි. යක්‍ෂයෝ වේශ

රූපාන්තරණයක් සිය භවයේ ආකල්පයේ හා මූලසාරයේ රූපාන්තරණයක් යන දෙකෙහිම පවත්නා විවිධ ධූරාවලිය තුළ චලනයේ නියම කඩ කරති. අප ඉන්ද්‍රියයන් මූලා කරමින් ධූරාවලිය ව්‍යුහගත කරන මූලධර්ම (බුද්ධ ධර්මයේ බලයත් සංගෘහිත සංස්කෘතිය විසින් අසංවිධිත සොබා දහම ජය ගැනීම වැනි මූලධර්මත්) ද විරුද්ධ ව යමින් විශ්ව පර්යායෙහි නිශ්චායන ව්‍යුහ යටිකුරු කරයි. නීච භූතයෝ ද ඔවුන් විසින් සංයුක්ත ආකූලතා ද ව්‍යුහයේ උසස් මට්ටම්වල නිශ්චායකයෝ වෙති. විශ්ව පර්යාය ද ඇඹරී ගොස්, එහි අක්ෂයටම බිඳ වැටේ. මෙම ප්‍රතිලෝමනය යක්‍ෂ ප්‍රතිමා ශාස්ත්‍රයෙහි පෙනේ. එහෙයින් රීරි යකාගේ පා දෙක අතරේ මනුෂ්‍යයකු වැතිර සිටීඃ මහසෝනා ඌරකු පිට නැඟී සිටී. මෙම ඌරු විෂ්ණු අවතාරයකැයි ද යකැදුරෝ කියති.

යකුන්ගේ බලයත් වේශයත් පාලනය කිරීමේ හැකියාවක් මතුවන්නේ ඔවුන් විශ්ව ධූරාවලියෙන් පිට සිටින විටය. යක්‍ෂයෝ ව්‍යුහයෙන් දුර්වලය. ඔවුන් අතිශය ආකූලතා ඇති කිරීමේ බලය පෙන්වාලන්නේ ධූරාවලි ව්‍යුහයෙහි අවනතභාවයකින් නිදහස් වූ විටය. මෙය දෙවියන්ගේ තත්ත්වයෙන් වෙනස් ය. දෙවිවරු උසස්ම බලය දක්වන්නේ, ව්‍යුහය තුළය. ව්‍යුහ පටිපාටිය සිඳුණු විට හෝ අවුල් වූ විට හෝ දෙවිවරු දුබල වී අන්තරායකර වෙත්. විහාර භූමිවල දේවාල පිහිටුවීම පහදවා ලන හා සිංහල බෞද්ධ සංස්කෘතියට මැනවින් සැසඳෙන තර්කානුකූල හේතුවක් මෙහි ඇත. න්‍යායානුකූලව බුදුන් දැන් ජීවමාන නොවූවත්, විශ්වයේ ධූරාවලි ව්‍යුහය නියම කිරීමටත්, එය තුළ සැකසෙන සබඳතාවල සාපේක්‍ෂ ස්ථාවරත්වය තහවුරු කිරීමටත් උන්වහන්සේ ප්‍රමුඛය. බුදුන්වහන්සේ හා දෙවියන් අතර සම්බන්ධය හුදෙක් ඔවුන්ගේ පවිත්‍රතර භාවයේ හෝ ඔවුන් බුදුන්වහන්සේට විරුද්ධ නොවීමේ හෝ ප්‍රතිඵලයක් ම නොව, ධූරාවලියෙන් හා ව්‍යුහයෙන් ඔවුන් ලබාගත් බලය බුදුන්වහන්සේ වෙත රඳා පවත්නා බවට සම්බන්ධ කරුණක් ද වෙයි.

දෙවිවරු ව්‍යුහයෙන් පිට දුර්වල වෙතැයි මා කියන්නේ සිය බලයේ සාවධි අංශයක් වූ ධූරාවලියේ උසස් මට්ටමක දී සබඳතා විධාන කර ගැනීමේ හැකියාව නැතිවීයාම සලකා ය. දෙවියන්ට මෙය කර ගැනීමට නොහැකිවීමෙන් දෙව්/යක්‍ෂ විභේදය නැතිව ගොස් සබඳතාවල සංදිග්ධතාවක් ඇති වේ. මෙබඳු නොහැකියා සියලු භව විශේෂ තත්ත්වගත

කරන හා විශ්ව ධූරාවලියට පදනම් වන විශ්ව ක්‍රියාවලියේ නිසර්ගව ඇතිවිය හැක්කකි. එහෙයින්, නිදසුනක් වශයෙන් භව විශේෂ සංයුක්ත වීමට පාදක වූ සොබාදහම් ක්‍රියාවලිය අවුල් විය හැකි ය. මෙය විශේෂයෙන් මෙසේ විය හැක්කේ සංස්කෘතිකව කල්පනා කරන විට ඍතු ආශ්‍රිත මාරුවීම් වැනි සංක්‍රාන්ති වලදී මේ නිසා මෙම කරුණ මත පිහිටුවන ලද උසස් මට්ටමේ පර්යාය ආකුලතාවලට භාජනවීමේ තත්ත්වයට පහත් කරයි. මගේ හිතේ මැවී තිබෙන චිත්‍රය නම් නිරන්තරයෙන් ප්‍රසාරණය හා සංකෝචනය වන නොකඩාව තමන් වෙතම හැකිළෙන විශ්ව සමස්තයකි. එබඳු ක්‍රියවලියක ධූරාවලිය හා ව්‍යුහය දුර්වලවීම, විශ්ව ඒකීයතාවක ආකුලතාවක පැනීම වඩා පහත් ආකුල හා අන්තරායකර ස්වරූපයක් ගන්නා දෙවියන්ගේ විලයනයෙහි පරිවර්තනය වේ. ශ්‍රී ලංකාවෙහි දෙවියන් සඳහා කැපවන ඍතු බද්ධ මංගල්‍ය හා වෙනත් කාලීන වත් පිළිවෙත් ආදිය ව්‍යුහය දුබලවන අවස්ථාවලදී හෝ ව්‍යුහිය සංක්‍රාන්ති කාලවලදී සිදුවන ලෙසද දෙවිවරුන්ගේ භවයේ හා පැවැත්මේ වඩා උසස් තුලනයක දී ඔවුන්ට ඒකීය භාවයකට පත්වීමේ බලය යළි ලබාදීමට සම්බන්ධ වන්නක් ලෙස අවබෝධ කර ගත හැකි ය.

දෙවිවරු හා යක්ෂයෝ සිය විරෝධයේ දී එකිනෙකාගෙන් වෙනස් ය. මේ විරෝධය ද යක්ෂ බලය අභිභවා සිටීමේ දේව බලය පමණක් නොව ඇත්තෙන්ම දේවත්වයේ සංයුතිය පවා ධූරාවලි මූලධර්මයෙහිම නිසග ය. ධූරාවලිය අකර්මන්‍යවීම දෙවියන් යක්ෂ තත්ත්වය වෙත ළඟා කරවයි. එවිට ව්‍යුහයෙහි තවදුරටත් යකුන් පහත් තැනක් නොදරන හෙයින්, ආධිපත්‍යයට හා බලයට පත්විය හැකිය. පුරාණ කථාවල දෙවියන් හා යකුන් අතර අරගලය නිරූපණය කිරීම ධූරාවලිය ප්‍රබල අයුරින් අවධාරණය කරන රූපකයකි. දෙවියන් විසින් යකුන් පැරදවීමෙන් ධූරාවලිය යළි පිහිට වූ විට, යකුන් ලබාගෙන තිබුණු හෝ ඔවුන්ගේ තර්ජනවලට ලක්වූ හෝ බලය නැති වී යයි. ව්‍යුහයෙහි දුබල වූ ඔවුහු එහි පර්යායට විරෝධය නොපාති.

මායා බලෙන් පාලනය කිරීමටත්, ආධිපත්‍යය දැක්වීමටත්, යකුන්ට හැකි වීම ඔවුන්ගේ රූප දර්ශනයෙහි පෙනෙන පර්යායත්, එහි පිටුපස පවත්නා ආකුලත්වයත් අතර විරෝධය සටහන් කරන ක්‍රියාවලි තුළ අන්තර්ගත ය. යක්ෂ තත්ත්වයේ විරෝධෝක්තිය සමහන් වන්නේ, යකුන්

ඇතුළු වන පරිහානිය ද අවුල් වූ විට ය. මෙහිලා යකුන් ආකුලත්වයෙහි විශිෂ්ටතර "සුසංගත"ප්‍රතිමූර්ති වන යකුන් විසින් බලය හා ආධිපත්‍ය අපේක්‍ෂා කිරීමට ඉටු කළ හැකිය. යකැදුරන් කල්පනා කරන පිළිවෙළට යක්‍ෂයෝ ධූරාවලී බලයෙන් හා ව්‍යුහයෙන් විසිරී, බෙදී, වෙන් වී යති. ඔවුන් දශ දිසාවටම විසිවී යති. යකුන් ධූරාවලියෙහි පහතට නොවැටුණු විට, යක්ෂභූත වූ සියල්ල මහත් බලයෙන් ඒකරාශී වී, ඒ රාශිවීමෙන් විඛණ්ඩනය වීමට නොව, විබන්ධනය කිරීමට හැකි වේ.

වියවුලට පත් හෝ වියවුල් සම්බන්ධතා ඇති මනුෂ්‍යයෝ යකුන්ට හා යකුන්ගේ මායා බලයට වසඟ වෙති. තව ද, විශ්වයේ පුළුල් ඒකීයත්වයන්හි ධූරාවලිය හා පර්යාය මූලධර්ම පිළිබඳ සංජානනය අවුල් වී හෝ සීමා වී ගිය විට, මනුෂ්‍යයෝ යක්‍ෂ බලය නැමැති මායාවෙන් මුළා වෙති. මෙම යක්‍ෂ මායාව ද යක්‍ෂ බලය ද සිඳලිය හැක්කේ, විශ්ව පටිපාටියේ ධූරාවලිය හා විශ්ව ධූරාවලියේ ආවශ්‍යක ඒකීයතාව පැවැත්වීමට ඉවහල වන අනෙක් මූලධර්ම පිළිබඳ සවිඥානක හා ප්‍රත්‍යවේක්‍ෂණ සංජානනයකිනි.

ප්‍රධාන යාතුකර්මවල වැඩපිළිවෙළ සකස් වන්නේ මා ඉහත පෙන්වා දුන් විශ්ව මූලධර්ම අනුව ය. තමන්ගේ පිළිවෙත සංවිධානයෙහි හා නැටුම් දර්ශකයෙහි භූතාත්ම ඒකීයතාවක් ද හාත්පස විශ්ව සමස්තයක් පිළිබඳ සීමාවක් ද සඳහා තත්ත්වයක් ඇති කිරීමට යකැදුරෝ වග බලා ගනිති. එමෙන්ම, ඔවුහු පරමාදර්ශීව තිබිය යුතු විශ්ව පර්යාය ද යළි සංස්ථාපනය කරති. තවද, ඔවුහු පර්යායයේ පහත මට්ටම් ඉහළ මට්ටම් තුළට වැද්දීම හා පරිරූපණය කිරීම ද සහිත විශ්ව සමස්තයේ ධූරාවලිය යළි පිහිටුවති. යාතුකර්මයේ එක් එක් පියවරින් හා ක්‍රියාවෙන් විශ්ව පර්යාය "යළි පිහිටුවීම" ඒ මත දර්ශනය ඇති කරමින් භූතාත්මක තත්ත්වයේ මායාව බිඳලනු ලැබේ.

යක්‍ෂයෝ රැවටිලිකරුවෝය. ඔවුන්ගේ මායාවේ ව්‍යාජ ස්වභාව, යක්‍ෂාධිපති වෙසමුණිගේ එම නමට පොදු වන ජන වහරේ "වෙස් මූණ" යනුවෙන් දෙනු ලබන අරුතකින් ගම්‍ය වේ. පුරාණ කථාවල එන හෝ එදිනෙදා සිදුවන හෝ සිද්ධීන්ගෙන් රැවටීම, වේශයෙන් හෝ වෙස් මුහුණින් මුලා වීම, දර්ශනයෙන් වශීවීම යන්න රැවටිලිකරුවන්ගේ හෝ

කපටින්ගේ හෝ පාලනයකට හසුවීමකැයි මම මේ පරිච්ඡේදය මුල දී කීවෙමි. එහෙත්, මායාව විනිවිද දැක සංජානනයට වසන් කර තිබෙන යථා තත්ත්වය නිවැරදිව අවබෝධ කර ගැනීම වනාහි එම මායාව තුරන් කර, එම රැවටිලිකරුවා පරාජය කිරීමකි. බුදුරජාණන්වහන්සේගේ බලයත් මාර පරාජයත් මෙය ය. යකුන්ගේ මායාව තුරන් කර, ධූරාවලියෙහි ඔවුන් පහත් තත්ත්වයට පත් කිරීමට සමත් වන්නේ, බුදුරජාණන්වහන්සේගේ හා බුද්ධ ධර්මයේ බලය ද විශ්ව ධූරාවලියත් එහි මූලධර්මවල බලය ද යන මේවා ය. යකුන් ව්‍යූහයෙහි යටපත් වී නියම තැනට වැටුණු විට ඔවුන්ගේ බිහිසුණු මුහුණුවර නැතිව ගොස්, ඔවුහු නියම විකාර රූපයට පත් වෙති. ඔබේසේකර (1969ː 189) දෙන නිදසුන අනුව කෝල සන්නි යන නමෙහි ම "කෝල" හෙවත් "විකාර" යන අර්ථය ගැබ්ව ඇත. යකැදුරන්ගේ සමත්කම බොහෝ දුරට පවතින්නේ යකුන් රවටා ඔවුන්ගේම සව්‍යාධි විහිළුවෙන් රවටා යක්ෂ මායාව පිටිපස ඇති යථාර්ථය හෙළි කොට බුදුන්වහන්සේගේ හා දෙවියන්ගේ ආධිපත්‍යයටත් පාලනයටත් නතු වූ එම යථාර්ථය යකුන් බැඳ ගැනීමට, බස්මන් අසුරාට විෂ්ණු කළාක් මෙන් යකුන් නැති හංග කිරීමට යොදා ගෙන ඔවුන් ඔවුන්ගේ නීච භවතලයට පලවා හැරීමට ඇති හැකියාව මතය.

සටහන්

1. සිංහල බුද්ධාගමෙහි මාරයාගේ තත්ත්වය බොයිඩ් විසින් (1973) මදක් ගැඹුරින් විමසයි. ඔහු මාරයා හා සාතන් අතර සංසන්දනයක් කරයි. සිත් ගන්නා සංසන්දනයක් කරයි. සිංහල බුද්ධාගමේ මාරයාගේ භූමිකාව පිළිබඳ වඩා දීර්ඝ සාකච්ඡාවක් සඳහා ලිං (1962) හා මාරසිංහ (1974) බලන්න.

2. හින්දු දේවගණයේ ප්‍රධාන දෙවිවරුන් තිදෙනා වන ශිව, විෂ්ණු හා බ්‍රහ්ම බලියාගවලදී කාරුණික හා රෞද්‍ර යන දෙපක්ෂයෙන් ම දක්වනු ලැබේ. මැටි රූපවල ද මලින් සරසන ලද බලියේ අටමඟලේ ද දැක්වෙන ආකාරයට ඔවුහු සෙසු අධිස්වාභාවිකයන් අභිභවන සේ ද විශ්වයේ ව්‍යූහයේ හත් මට්ටමක සිටින සේ ද දක්වති. බලියාගවලදී පූජා ලබන ග්‍රහයන්ගේ හා යකුන්ගේ නම් ලැයිස්තුවක් නෙවිල්

(1954: 342,1) දක්වයි. විෂ්ණු රාක්ෂයෙකුගේ වේශයෙන් පෙන්නුම් කෙරෙන බව සඳහන් කරන අතරම බහිරවයාගේ පිළිමයක් ද විස්තර කරයි. බහිරව යනු ශිවගේ යක්ෂ අවතාරයකි.

3. අවතාර යන්නෙන් දෙවියන්ටත් යකුන්ටත් තිබුණු විවිධ වේශ මවා ගැනීමේ හැකියාව ද අදහස් කෙරේ. සිංහල යකැදුරන් අතර මෙම පදය බොහෝ සෙයින් යෙදෙන්නේ, එකම භූතයාගේ විවිධ වෙස් ගැන කීමට ය. මෙය හින්දු ග්‍රන්ථවල එන අදහසට වෙනස් ය. මෙහි අවතාර යන පදය බොහෝ දුරට ම විෂ්ණු දෙවියන් ගන්නා විවිධ වේශවලට ම සීමා කර තිබේ.

4. ජේම්ස් (1964 ඒ: 44) මුළු මහත් භූත සංඛ්‍යාවම වර්ග තුනකට දමයි: කාරුණික දෙවිවරු, කාරුණික/කුරිරු දෙවිවරු, කුරිරරු යක්ෂ හා පිශාච යනුවෙනි. මට ලැබී තිබෙන තොරතුරු ද එවැනි වර්ගීකරණයක් හා දළ වශයෙන් සමාන වෙතත්, විශ්වයේ කවර තරාතිරමක සිටියත්, එක් එක් භූතයාට කුරිරු වේශයන් ගැනීමට ඉඩ දෙන සිංහල විශ්වවේද පද්ධතිය අවධාරණය කිරීමට, මා කැමති ය. එක් අතකින් බලන විට විශ්ව ධූරාවලියේ ඉතාම පහත් භූතයාට පවා කාරුණික වීමට ඉඩ තිබේ. එබැවින්, යකුන්ට පිදූම් ලැබුණු විට ද ඔවුන් ධූරාවලි පර්යායේ යළි පහත් තැන්හි තැබූ විට ද ඔවුන්ගේ කෲර ස්වභාව අත්හැර රෝගීන් සුවපත් කිරීමට කැමති වෙති. මහා බලි තොවිල් අගදී යකුන් හා මිනිසුන් අතර සංවාදයේ දී මෙම කරුණ මතු වේ.

5. වර්ස් (1954: 126) කියන විදියට ගරා යනු "ලෙඩ රෝග, විෂ පමණක් නොව, විෂහරණ ද" වේ. මේවා දක්නට ලැබෙන මංගල්‍ය, සාමාන්‍ය ආපදාවල දී (නරක අස්වැන්න, ආර්ථික පරිහානි හා ගෘහිය පරිහානි වැනි) පවත්වනු ලැබේ. ගාලු ප්‍රදේශයේ මේවා විශේෂයෙන් ධීවර කර්මාන්තය හා සම්බන්ධ වී ඇත. එබැවින්, මෙම වෘත්තියේ අන්තරායෙන් මිදීමටද, වෘත්තියෙහි වඩා සරු වීමට ද පූජා තබනු ලැබේ. පත්තිනිට පැවැත්වෙන ගම්මඩුවෙහි ද, ගරා යකුන්ට වෙසෙසින් වෙන් වුණු ගරා යකුමෙන් ද පළිවෙත්වල දී මුහුදින් ගොඩට එන සෙයකින් ඔවුන් දක්වනු ලැබේ.

ගරා යක්කු දොළොස් දෙනෙකි. මොවුහු කළු කුමාරයාගෙන් වෙනස් වුවත්, සම අවතාර ය. එබැවින්, වට කුමාරයා වට ගරා යකුට සමානය, ජලයට ද සම්බන්ධ තොට කුමාරයා, තොට ගරා යකුට ද, රීරි මදන කුමාර (තේජ හා රාගාධිගෘහිත) රීරි මදන යකුට ද සොහොන් කුමාර සොහොන් ගරා යකුට ද සම ය. මෙම තොරතුරු සිංහල විශ්වයේ ලක්ෂ සංඛ්‍යාත යක්ෂ ගණයා එකිනෙකාගේ බහු-අනුවර්තන යයි මා සාමාන්‍යයෙන් දැක්වූ අදහසට අතිරේක අනුබලයක් දෙයි.

6. එක් යකෙකු වෙනුවෙන් කියවෙන අභූත කථා වෙනත් යකෙකුගේ අභූත කථා හා මාරු කළ හැකි ය. නමින් පමණක් වෙනස් වූ විවිධ යකුන්ගේ ජීවිත ගැන එකම සිද්ධි මාලාව මා අකුරක්වත් වෙනස් නොකර ලියා ගත් අවස්ථා තිබේ.

7. රීරි යකුට වඳුරු මුහුණක් ඇතැයි, යකැදුරෝ කියති. සමහර යකැදුරෝ ඔහු රාමායණයේ හනුමන්ගේ යක්ෂාවතරායක් යයි කියති.

8. ශ්‍රී ලංකාවේ බෞද්ධයන්ගේ මහාවංස කථා වැනි මහාර්ඝ ග්‍රන්ථය වූ මහාවංසයේ ගෛගර් (1960) පරිවර්තනයේ දුට්ඨගාමිණී නරපතිගේ දස මහා යෝධයන්ගෙන් එක් කෙනෙකුගේ නම "මහාසෝන" (තව කෙනෙක් ගෝඨයිම්බරය) කියා සඳහන් වී ඇත. ගෝඨයිම්බර විසින් පරාජය කළ ජයසේන නම් වෙනත් යක්ෂයෙකුගේ ද නම සඳහන් වන පාඨයක් ගෛගර් උපුටා දක්වයි (1960: 159 අඩි 1). මහාවංසයේ "මහා සෝනත්" අනෙක් පාඨයේ ජයසේනත් එකම තැනැත්තා යයි මට සිතේ. ගෝඨයිම්බර ගැන ගෙතී ඇති පුරාණ කථාවලින් මෙය පැහැදිලි වේ. ඔහු විසින් ජයසේන මැරීම වෙනත් සිද්ධි පෙළක එකක් පමණි. ගෝඨයිම්බර පුරාණ කතා මාලාව ප්‍රකාශයට පත් කිරීමට පියවර ගෙන ඇත.

9. වර්ස් (1954: 34-35) වාර්තා කර ඇති කථාවේ ජීවහත්ත එම ස්ත්‍රීන් විසින් අමු අමුවේ ඉරා දමනු ලබයි. මම ද එබඳු වාර්තා රැස් කෙළෙමි.

10. මා "ධූරාවලිය" යන පදය භාවිත කරන පිළිවෙළෙන් ඩුමෝන්ට් (1970) ගේ විස්තරත් අතර බොහෝ සමානකම් තිබේ. මම ධූරාවලියේ සර්ව සංයුක්ත මූලධර්මය ද සිංහල විශ්වයේ ධූරාවලිය"බලයට"

ඉහළින් "තරාතිරම" අවධාරණය කරන බව ද වැදගත් කොට සලකමි. "දේශපාලන" බලය විශ්ව ධූරාවලියෙහි අන්තර්ගත ය. එය විශ්ව ක්‍රියාවලියෙහි චක්‍රා පර්යාය ගත වීමේ හැකියා ඇති බලවේගයන්ට යටත්ව ද ව්‍යවධානව ද පවතී. යක්ෂයන් පිළිබඳ විවිධ පුරාණ කථාවලින් ධ්වනිත වන මූලික පණිවුඩයක් නම් දේශපාලන අධිකාරිය හා බලය-නිදසුනක් වශයෙන් රජවරුන්ගේ අධිකාරිය හා බලය සමස්ත විශ්වයේ ධූරාවලියේ සමස්ත පරාජය ජනනය කිරීමට අසමත් වන බවයි. ඩුමොන්ට් සිය සාමාන්‍ය තර්කයෙන් ශ්‍රී ලංකාව බැහැර කළත්, යක්ෂ පුරාණ කථා පරීක්ෂා කළහොත්, ශ්‍රී ලංකාවට ද අදාළ වන පරිදි ඩුමොන්ට්ගේ මත ව්‍යාප්ත කිරීමට අනුබලයක් ලැබෙතියි සිතිය හැකිය. ඉන්දීය පද්ධතියෙහි රාජ්‍යත්වය හා බලය පිළිබඳ ව ඩුමොන්ට් කරන සාකච්ඡාව ශ්‍රී ලංකාවට ද වෙසෙසින්ම අදාළ යයි මම සිතමි.

11. ඌරාට බහුවේගී සංකේතාත්මක ලක්ෂණ ඇත. හින්දු සම්ප්‍රදාය අනුව වරාහ (ඌරු) වෙසක් ගත් විෂ්ණු හිරණ්‍ය යක්ෂයා නසා ලා පෘථිවිය විශ්ව සාගරයේ ආගාධයට ගිලෙතියි සිතා, එය වැළැක්වීමට මහා පෘථිවිය දෙදළින් ඔසවා ගත්තේ යයි කියා ඇත (හොප්කින්ස් 1971: 102, ඕ ප්ලැගාර්ට් 1976: 35). මීට සමාන සිංහල පුරාණ කථා ද තිබේ. එහෙත්, මා සටහන් කර ගත් එක් කථාවක වරාහ වූයේ, මහා බ්‍රහ්මයා ය. සිංහල බෞද්ධ යකැදුරන්ගේ සම්ප්‍රදාය ඉන්දීය සම්ප්‍රදායත් අතර සම්බන්ධය ඉතා පැහැදිළිය. යකැදුරෝ ද වරාහ අවතාරය විෂ්ණුගේ එක් අවතාරයක් සේ හඟිති. මහසෝනා විෂ්ණුගේ වරාහයා පිට යෑම ඔහු විසින් විශ්ව පර්යාය අපවර්තනය කිරීම අඟවන්නක් පමණක් සේ ම නොව, ඔහුගේ අභිභවනයෙහි අනිශ්චිතතා දෙවියන් අතින් මහසෝනා විනාශවීමේ අන්තර්භවය සලකුණු කරන්නක් ලෙස ද, අර්ථකථනය කළ හැකි ය. වරාහයා රාජ්‍ය බලයේ සංකේතයක් බැවින් මහසෝනාගේ ශක්තිය සංකේතවත් කරයි. දකුණු ඉන්දියාවේ චාලුක්‍ය රජුන් විසින් ඔවුන්ගේ රාජ්‍ය පරම්පරාවේ ලාංඡනය ලෙස වරාහයා තෝරාගත් බව හොප්කින්ස් (1971: 109) සඳහන් කරයි.

ශ්‍රී ලංකාවේ කුලය පිළිබඳ දේශපාලනය

සිංහල කුලභේදයේ ස්වභාව

බ්‍රයිස් රයන්

පරිවර්තනය:
එච්.ඩී.ජේ ගුණවර්ධන

මේ ජනයා අතර විවිධ හා අනේක කුල හෙවත් ගුණ තරාතිරම් ඇත. මේවා ධන හෝ රාජ්‍ය තාන්තමාන්න අනුව නොව ඔවුන්ගේ පරපුර හා නැකම් අනුව තීරණය වේ. මේ ගරු තත්ත්වය උසස් වුවත් පහත් වුවත් එය පරම්පරාවට පත් වන්නේ උරුමයෙනි. මොවුහු තමන්ගේ තරාතිරමින් පහත් යැයි සැලකෙන සමඟ එක් වී කෑමට බීමට වත් විවාහ වීමටවත් නොකැමතිය. උසස් හෝ පහත් හෝ තරාතිරමේ ලකුණු නම් උඩුකය වැසුම් ඇති වීම හෝ නැතිවීම, දනින් පහත වස්ත්‍රයේ දිග, පුටුවක හෝ කොළොම්බු කොටවල හෝ පැදුරුවල වාඩිවීම හා හිස්වැසුම් දැමීමය (නොක්ස් 1681).

වර්ගයෙන් හා සංස්කෘතියෙන් මෙන් ම කුලයෙන් ද සිංහලයෝ ඉන්දියාවේ දරුවෝ වෙති. අනාදිමත් කාලයක් සිට ම සිංහලයෝ සිය සමාජය කුල මූලධර්ම අනුව සකසා ගෙන ඇත. ඉන්දීය උප මහාද්වීපයෙන් සැතපුම් ස්වල්පයක් පටු දිය කඳින් වෙන් වූ ශ්‍රී ලංකාව සංස්කෘතික හා ඓතිහාසික අර්ථයෙන් විශාලතර ඉන්දීය සමාජ සංචිතයෙහි කොටසක් වන්නේ එහි උතුරු සමුද්‍ර සන්ධිය අර්ධද්වීපයක් වූවා නම් මෙනි. කුලය අතින් බැලූ කළ ශ්‍රී ලංකාව ද උප-මහාද්වීපය මෙන්ම මූලික ඒකාග්‍රතාවක් පෙන්වන අතරම පුරාණ වස්ත්‍රපටයෙහි ප්‍රාදේශීය රටා ප්‍රකට කරයි. සිංහලයෝ ඔවුන්ගේ සම්භවය ඊශාන දිග ඉන්දියාවෙන් සංක්‍රමණය වූ ප්‍රාග්-බෞද්ධ කාලීන ආක්‍රමණිකයන්ගෙන් ඇති විනැයි කියති. ඔවුන්ගේ ඉතා පැරණි වංශකතා වල ඉන්දීය සමාජ සංවිධානය මෙහි පිහිට වූ වග

විස්තර කර ඇත.[1] ආදි වාසී වැද්දන් ගැන දත හැකි කිසිවක් නැතත් මෙම සරල දඩයක්කාර ජනයා සංකීර්ණ ඉන්දීය සමාජ ක්‍රමයට හුරු නොවී සිටිය බව සැකයෙන් තොරව සිතා ගත හැකිය. පුරාණ කතා වලින් පෙනෙන පරිදි ද නියම තතු අනුව ද ඉන්දියානුන් ශ්‍රී ලංකාවට සංක්‍රමණය වීමට පටන් ගත්තේ ක්‍රි.පූ. සයවැනි සියවසෙහි දී ය. අද මඳ ජනගහනයෙන් යුක්ත උතුරු කැළෑ ප්‍රදේශ වල ඇති වූ ආදි ශිෂ්ටාචාරය මේ සංක්‍රමණ වල ප්‍රතිඵලයකි. සියවස් ගණනාවක් ඇවෑමෙන්, ඉන්දීය ආභාසයත් ශ්‍රී ලංකාවට එන සංක්‍රමණිකයනුත් උතුරු ඉන්දියාවෙන් නොව, ඩෙකානයෙන් පැමිණීම ඇරඹිණි. ඇත්තෙන්ම දිවයිනේ උතුරු පළාත්වල පාලකයන් වූයේ දකුණු ඉන්දීය කුමාරවරුය. සිංහලයෝ ඔවුන්ගේ රාජධානි නැගෙනහිරෙත් දකුණෙහිත් පිහිටුවා ගෙන සිටියහ. මේවායින් අන්තිම රාජධානිය වූ උඩරට රාජ්‍යය 1815 දී බ්‍රිතාන්‍යයන්ට යටත් විය.මුල් ඉන්දීය උරුමයෙහි වෙනසක් ලෙස පමණක් නොව දිගින් දිගට ම පැවති ඉන්දීය සම්පර්කයෙන් ලද ප්‍රබෝධයට අනුව හැඩ ගැසීමක් ලෙස ද සිංහලයෝ ඔවුන්ගේ ඒකමාත්‍ර පිළිවෙත් සකස් කර ගත්හ. මෙහි ආදි සමය උතුරින් පැමිණි ආර්ය භාෂා කථා කළ ජනයාගේ බලපෑමෙන් ද යුක්ත වූ අතර පසු කාලයෙහි දකුණේ ද්‍රවිඩ භාෂා කථා කල ජනයාගේ සාමකාමී හා රණකාමී යන දෙවර්ගයේ ම ආක්‍රමණ දක්නට ලැබැණි. මේ දිවයින, වඩාත් ම නිවැරදිව එහි වෙරළාන්ත ප්‍රදේශ, දහසය වැනි සියවසෙහි පෘතුගීසින්ට නතු වීම දක්වා ම සිංහලයෝ සංස්කෘතිකව ද ඇතැම් අවස්ථා වල දේශපාලනාංශයෙන් ද ඉන්දියාවේ බලපෑමට හසු වූහ. ඒ කෙසේ වෙතත්, මෙතෙක් සියවස් තුළ පැවති ස්වාධිපත්‍යයත් අර්ධ-ඒකලනයත් එකතකින් ද දිවයින කෙරෙහි යොමු වූ ඉන්දීය බලපෑමේ විවිධත්වය අනෙක් අතින් ද උපයෝගිවීමෙන් ඉන්දීය සංස්ථාවල ම ඒකමාත්‍ර විචලන ඇති කරමින් සුදිෂ්ට ස්වායත්ත සමාජයක් ගොඩනංවන ලදී. සමාජ සංවිධාන තලයෙහි මෙම අර්ධ-සංස්කෘතික ස්වායත්තභාවය සිංහලයන් ද උතුරුකරයේ යාපන අර්ධද්වීපයේ ශතවර්ෂ ගණනාවක් පදිංචිව සිටින ලාංකික දෙමළුන් ද අතර විභින්නතාවෙන් මොනවට ස්ඵුට වේ. දෙවනුව කී ජනයාගේ කුල ද සිංහලුන්ගේ කුල හා දළ වශයෙන් සමාන්තර වුවත් ඔවුන්ගේ කුල සබඳතාවල හරය දකුණු ඉන්දියාවේ කුල හරය සේම වී සිංහල කුල පද්ධතියට ඉඳුරාම වෙනස් පද්ධතියක් තුළ පවතී. ශ්‍රී ලංකාවේ කුල ව්‍යුහ දෙකක ඇතුළු දෙමළ

ව්‍යුහය දකුණු ඉන්දිය රටාව තුළ ප්‍රාදේශිය විචලනයකට වඩා නොවෙනස්ය. සිංහල ව්‍යුහය, විසිර ගිය ඉන්දිය බලපෑම් වල දී ඒකමාත්‍ර ඓතිහාසික තත්ත්වයන් ද තුළින් උද්ගතව ස්වයංගාමිව පවතින්නකි.

කුල භේද ක්‍රමයේ සම්භවය සෙවීම දහනම වැනි සියවසේ හා විසි වැනි සියවසේ පවා විද්වතුන් ගේ එක්තරා වඩා නිරර්ථක ව්‍යාපාරයක් වූ හෙයින් පරම සම්භවය පිළිබඳ අනේක න්‍යායන්ට තවෙකක් එකතු කිරිමේ අදහසක් මට නැත. කෙසේ වුවත්, කුල භේදය ශ්‍රී ලංකාවෙහි සම්භවය ලැබූවක් නොවේ. එය සංකල්පයක් වශයෙන් මෙහි පරාරෝපිතව ආසේවන හා පරිපාරික මගින් වැඩිණි. එම පරාරෝපණයත් වර්ධනයත් පිළිබඳ ලිඛිත සටහන් තිබෙන තරමක් ඇත්තේ අර්ධ-වෘත්තාන්තික වංශකතා, නිර්විශ්ලේෂිත පුස්කොළ පොත්, සෙල්ලිපි හා ප්‍රවීණ භාෂා විශාරද පුරාවෘත්ත ගවේෂකයන්ට කවදා හෝ හමුවිය හැකි වෙනත් ප්‍රභව ආදියෙහිදිය. ඉන්දීය සම්භවයකට හිමිකම් ප්‍රකාශ කරන නියතව නියම කළ සිංහල කුල කිපයක් පිළිබඳ වාර්තා අද තිබේ. මේවායින් අතලොස්සක් හැර, අනෙක්වා කුල ගර්වය උද්මමන ප්‍රකාශ මීස ඓතිහාසික ලේඛන නොවේ. මෙහිලා හ්‍යු නෙවිල්ගේ (1885- 1888) ගවේෂණ ව්‍යතිරේක ලෙස සැලකිය හැකිය. ඔහුගේ අගති විරහිත මත ගැන විවාදයක් නැතත්, ඓතිහාසික ලේඛන වලින් තහවුරු නොවූ ඔහුගේ දාර්ශනික අර්ථකථන සහේතුක වනවාට වඩා තීක්ෂණ යයි කිව නොහැකිය.

පහළොස්වැනි සියවසට වඩා පැරණි නොවූ ද සමහරවිට මීටත් වඩා පසු වූ ද ජන වංශය භික්ෂුවකගේ කෘතියක් විය හැකිය.මෙහි අගය බෙහෙවින් වැඩි වන්නේ එහි දක්වෙන කුල ලැයිස්තුවක් කුල භේදය පිළිබඳ බෞද්ධ ආකල්පය ගැන එහි සඳහන් ඇතැම් අභිනිවේශයනුත් නිසාය. උඩරට උසස් කුලීනයන්ගේ මතය අනුව සිංහලුන් අතරෙහි කුලභේද ක්‍රමයෙහි සම්භවය පිළිබඳ සම්ප්‍රදායිය වෘත්තාන්ත පිළිබිඹු කරන **නීති නිඝණ්ඩුව** මීට වඩා හාත්පසින් වෙනස් වාර්තාවකි.[3] නීති නිඝණ්ඩුවෙහි එන විශ්ව විද්‍යාවත්, රජයේ සම්භව කථාවත් අවශ්‍යයෙන් ම සමාජ ගිවිසුම් න්‍යායකි. නරපතියෙකු තේරීමෙන් ද ඔහුට ආනුෂංගිකව පුද කළ යුතු රාජ්‍ය පරිභාගය නිශ්චය කිරීමෙන් පසු බල විභාජනයත් ශ්‍රම විභාජනයත් දෙක ම උද්ගත විය. 'බ්‍රාහ්මණ' (පඩිවරු) 'ක්ෂත්‍රිය' (රජ), 'වෛශ්‍ය' (වෙළඳ) හා 'ගොවි' යන සිව් මහා කුල මෙන් ම ඔවුන්ගේ

ආචාරකරුවෝ ද , ශිල්පීහු ද වෙනත් මෙහෙකාර සමූහ ද මෙහිලා බිහි වූහ. සිංහලයන්ගේ ආදිපිතෘ වූ විජය හා ඔහුගේ බල පිරිස ඉන් පසු ලංකාවේ සිව්කුල ජනයා බෙර කොට ද පසුව වෙනත් ජනයා ජීවග්‍රාහයෙන් ගෙනවුත් පදිංචි කිරීමෙන් ද මෙය ව්‍යාප්ත කළහ. අවසානයේ දී උසස් කුල 'ගොවි' කුලය සමග මිශ්‍ර විය.

කුල භේදය පිළිබඳ කවර සිංහල අර්ථ කථනයේත් ලක්ෂණයක් වන්නේ පුරාණ ඉන්දිය සංවිධානයට හෝ එම සංවිධානය යැයි අනුමාන කරනු ලබන සංස්ථාවට මෙලෙසින් ප්‍රකටව ම එක එල්ලේ බැඳීමය. පහළොස් වැනි සියවසේ සිංහල අකාරාදියක් වන රුවන්මල් නිඝණ්ඩුවෙහ දක්වෙනුයේ බ්‍රාහ්මණ, රාජ්‍ය, වෙළඳ හා ගොවි සහ 'සිව්වැනි ගෝත්‍ර ජනයා ' හෙවත් ශුද්‍ර යන අනුපිළිවෙළිනි.[4] නීති නිඝණ්ඩුවත් රුවන්මල් නිඝණ්ඩුවත් මෙන් නොව ශ්‍රී ලාංකික භාවිතයෙහි මෙම ස්තර හතර දක්වීමේ දි ක්ෂත්‍රියයන්ට (රජ) ලැබෙන්නේ (පඩි) උසස්තර තැනකි. එබැවින් 1816 දි පමණ ඩේවිට්[5] වටහා දෙන ලද්දේ සිංහලුන් විසින් සිව් මහා කුලවල අනුපිළිවෙළ දෙන විට "එක්ෂත්‍රිය වංසේ" (ක්ෂත්‍රියන්) 'බ්‍රාහ්මණ' අයට ඉහළින් දක්වෙන වගයි. ප්‍රමුඛත්වයෙන් තුන් වන තැන ලද්දේ වෙළෙන්දන් ද ගොවියන් ද ඇතුළු 'වයිස්සිය වංසෙ' (වෛශ්‍ය) ය. පහත් ම කුලය වූ 'ක්ෂුද්‍ර' කුලයට ශිල්පීහු හා වෙනත් අය අයිති වූහ. උසස්තම තත්ත්වයට ක්ෂත්‍රියයන්ගේ හිමිකම් මේ දක්වා ම ගම්වල පොදු මතයෙන් තහවුරු වේ.

නීති නිඝණ්ඩුවේත් වෙනත් ප්‍රභවත් අතර විශේෂ වෙනසක් නම් 'ගොවීන්ට' ශුද්‍ර සම්භවයක් ඇතැයි යන අදහසක් නිඝණ්ඩුවෙන් ලබා ගතහැකි වීමය. ගොවි කුලය වෛශ්‍ය යැයි ඩේවි ආදීන්ට ඉඳුරාම පවසා තිබේ. ගොවීන්ගේ තරාතිරමක් බ්‍රාහ්මණ හා ක්ෂත්‍රිය දෙකුලයේ සාපේක්ෂ උසස් බවත් අරබයා වූ මේ විසදෘශ වර්තමාන තරාතිරම් හිමිකම් කෙරෙහි අර්ථවත් වන්නා සේ ම ඉන්දියාවේ කුල වාදය පිළිබඳ ආදිකාලීන අදහස් සමහරවිට සිංහල චින්තනයට ද බල පෑ බව ඇඟවීමට ද ඉවහල් වේ. වර්ණ හතර ලංකාවට පහළ වීම ගැන මේ ජන වාර්තා වල පෙනෙන මූලික එකඟත්වය මහාවංසයේ එන සෘජු සිද්ධීන් අර්ධ වශයෙන් තහවුරු වේ. මෙයින් ඉතා ම වැදගත් කරුණ වන්නේ මෙම වාර්තා වලින් ගම්‍යමාන

ඉන්දීය කුල ව්‍යුහය පිළිබඳ සම්මත හා සම්භාව්‍ය න්‍යායයන් ද අද පවත්නා සිංහල ධූරාවලියෙහි ද ප්‍රථම යුරෝපීය නිරීක්ෂකයන්ගේ කාලයේ පැවතුණ ධූරාවලියේ ද මූළමනින් ම නිස්සාරණය වීමය.

නීති නිඝණ්ඩුවේ තර්කාංගය හෝ ප්‍රාග්-බෞද්ධ කාලීන ඉන්දියාවෙහි සම්භාව්‍ය බ්‍රාහ්මණික ධූරාවලිය ඇත්තෙන් ම පැවතිණි යන කල්පිතය හෝ පිළිගතහොත් සිංහල පර්යාය එම සම්භාව්‍ය ව්‍යුහයෙහි ක්‍රමික පිරිහීමක් නියෝජනය කරතියි කෙනෙකුට කල්පනය කළ හැක. වර්තමානයේ සිංහලයන් බ්‍රාහ්මණ ජනයාවත් ක්ෂත්‍රිය ජනයාවත් නොහඳුනන්නා සේම වෛශ්‍ය ශුද්‍ර වැනි සංකල්ප යන්තමින් වත් දැන සිටියා ද යන්නත් සැක සහිතය. සම්මත චතුර්වාර්ගික ධූරාවලිය ආදි පුරාතන තත්ත්වයක් පිළිබඳ ස්මරණයක් සේ පෙනේ. එසේ වුවත් සිංහල කුලවාදය පුරාතනයේ සිට එන සම්භාව්‍ය, දෘඪව නියමිත ධූරාවලියක දුබල ප්‍රකාශයකට වඩා ප්‍රාථම ඉන්දිය ක්‍රමයක නූතන ප්‍රකාශනයක් යයි විශ්වාස කිරීමට යම් ආකාරයක පදනමක් තිබේ. සිංහල සමාජ සංවිධානය වර්ධනය වූයේ බ්‍රාහ්මණික ප්‍රභූත්වය යටතේ උතුරු ඉන්දියාවෙහි ප්‍රතිනිශ්චිත වූ ද ආකෘතිකගත වූ ද පදනමක් මතය. බෞද්ධ ලංකාවෙහි බ්‍රාහ්මණයා අනුරූප ස්ථානයක් නොලද්දේය.

ක්‍රිස්තු පූර්ව යුගයේ ඉන්දියාව මනු නීතිය හෙවත් සම්භාව්‍ය ධූරාවලිය අනුව සංවිධානය වී යයි බෙහෝ බටහිර විද්වත්හු කල්පනා කළහ. එහෙත් ආදි ඉන්දියාවෙහි සමාජ සංවිධානය අද නියම ඉන්දියාවෙහි තත්ත්වයට වඩා හොඳින් සිංහල කුල ක්‍රමයෙන් පිළිබිඹු වෙතැයි යෝජනා කිරීමට හේතු තිබේ.[6] බුද්ධ කාලයේ ඊශානදිග ඉන්දියාවේ සමාජ පද්ධතිය පිළිබඳ ෆික්ගේ කෘතිවලින් ආදි කාලයෙහි සම්භාව්‍ය 'චතුර්වර්ණ' තිබුණු බව සැක කිරීමට කරුණු එලවමින් මනු නීතියෙහි ප්‍රකාශිත බ්‍රාහ්මණික න්‍යායට වඩා සිංහල කුල ක්‍රමයෙන් ලද හැකි සාක්ෂ්‍ය හා සම්පව සැසඳෙන තථ්‍ය ව්‍යුහයක් විස්තර කරයි.[7] ෆික් විසින් විස්තර කෙරුණු පුරාතන ශ්‍රේණ්‍යාකාර හා අන්තර්ජන්‍ය විවාහ ඒකක ශ්‍රී ලංකාවේ ද තිබුණු බව පෙනෙන අතර ඒවා අතිශයින් ක්‍රමගත වූහයි කීමට අනුබල දෙන සාක්ෂ්‍ය නොයෙදේ. කුල ක්‍රමයේ ඇඳුම් ආයිත්තම් වර්ධනය වුවත් එසේ වූයේ ඉන්දියාවේ තිබුණු හුදු ලෞකික ධූරාවලිය නොනැසී ඉතිරි විය. ජාතක පෙතෙහි මෙන් ම මහාවංසයෙහි ද සමාජ ව්‍යුහය ඇත්තෙන්

ම බ්‍රාහ්මණික පරමාදර්ශය හා එකඟ වී යයි කීමට සාක්ෂ්‍ය විරල වීම ද සමාජ සංවිධානය එතරම් ක්‍රමානුගත නොවූ එහෙත් ධුරාවලි අනුව ශ්‍රේණිගත බෙදීම් මත රැඳිනියි සිතීමට තුඩු දෙන සාක්ෂ්‍ය සමූහයක් තිබීම ද කෙනෙකුගේ සිතට තදින් කා වැදෙයි. පුරාතන ඉන්දියාවෙහි කුල තිබූ බව රිත් ප්‍රතික්ෂේප නොකරයි. ඔහු පෙන්වා දෙන්නේ විධිමත් කරන ලද කුල මූලධර්ම සමාජ පර්යාය තුළට පරාගමනය වූ බවයි. සිංහල ශිෂ්ටාචාරය ඓතිහාසික පදනම පිහිට වූ කාලය වූ කලී ක්‍රමොන්නත සංස්ථාවක් පැවති කාලයක් විය. එබැවින් පළමු යුරෝපීය නිරීක්ෂකයන්ට ලංකාවේ දී මුණගැහුණු කුල භේද ක්‍රමය පිරිහුණු ආකෘතියක් නොව ස්වාධීන වර්ධනයකි. මෙයට ඉන්දීය බලපෑම් තිබුණු බව සත්‍යයක් වුව ද බ්‍රාහ්මණයන්ගේ ව්‍යුහකාරී බලයට සමහරවිට මඳක්වත් හසු නොවන්ට ඇත. අද සිංහල ගැමියන් රජ හෙවත් ක්ෂත්‍රිය කුලය උත්තරීතම යයි කියන විට ඔවුහු පුරාණ සත්‍යතාව පදනම් කරගෙන සම්ප්‍රදායට සිත ආපසු යොමු කරති. සිංහල කුල ව්‍යුහය අවබෝධ කර ගැනීම පිණිස ඉතා ප්‍රබල සාධකය වන්නේ පොදුවේ පිළිගත් පරිදි සිංහලුන් බෞද්ධ ධර්මය සුරැකි බව නොව සිංහලුන් බ්‍රාහ්මණයන් පූජකයන් ලෙස ද රජුන්ගේ පුරෝහිතයන් ලෙස ද සිටියහයි අවිවාදයෙන් පිළිගත හැකි වුවත් පූජ්‍යත්වය මගින් ලෞකික සංවිධාන බලය මෙහෙයවන සංස්කෘතික කුලයක් ලෙස බ්‍රාහ්මණයෝ නොසිටියහ.[8]

ජාතක කථා වලින් පිළිබිඹු වන කාලයෙහි ලංකාවට ඉන්දිය සමාජ සංවිධානය හැඳින්වීම මහත් අර්ථයකින් යුක්ත වන්නේ මීට සියවස් ගණනාවකට පසු සංක්‍රමණය වු ලාංකේය දෙමළ ජනයාගේ මෙන් නොව සිංහලයන්ගේ සමාජ සංවිධාන බ්‍රාහ්මණික රටාව අනුව හැඩ නොගැසුණු නිසාය.[9] ක්‍රි.පූ. පළමුවෙනි සියවස වන විට සිංහලුන් බෞද්ධාගමට මාරු වීම ද මෙලෙසින් ම ගැඹුරු අර්ථයකින් යුක්තය. බෞද්ධ සමාජයක කුල භේදයේ කවර හෝ ස්වරූපයක් තිබීම බොහෝ විද්වතුන් සලකන්නේ පරස්පරතාවක් අධ්‍යයනය කිරීමක් ලෙසය. බෞද්ධාගම කුල ව්‍යුහයකට විරුද්ධ නොව බවත් දනුදු නොවන බවත් පසුව තර්ක කරන අතර , එය කුල භේදයේ අධිස්වාභාවික හා පූජනීය තහංචි නිරවශේෂයෙන් ම දුර්වල කොට හින්දු පූජක කුලය වෙනුවට ඔවුන් තරම් ස්වාර්ථලෝභී නොවූ පූජ්‍ය පක්ෂයක් පිහිටුවීමෙන් අඩක් කරුණු පිරිමැසීය. සිංහලුන්ගේ

පූර්වාගම කුමක් වුවත් ඔවුන් මුල් අවස්ථාවේදීම බුද්ධාගමට මාරුවීමෙන් හින්දු දේවගණය ඉවතට දැමුණේ වත් සිංහලුන්ට හින්දු දේව ගණ පිළිගැනීමට බැරි තත්ත්වයක් ඇතිකළේ වත් නැත. එසේ වුවත්, ලෞකික සංවිධානය සඳහා පදනමක් වශයෙන් හින්දු ආගමට තිබුණු බලයෙන් සිංහලුන් අඩක් මුදා ගැනීමට බුද්ධාගමේ ප්‍රමුඛත්ව බලය සමත් විය.

ලංකාවේ කුල භේදය කෙරෙහි බල පෑ මෙතෙක් දැක් වූ කරුණු ධන නිශ්චායකයන්ට වඩා ඍණ නිශ්චායකයන්ය. වඩා සරල සමාජ සංවිධානයක් පවතින කාලයක සිංහල ජාතිය ආරම්භ වීම හා ඔවුන් බුද්ධාගමට මාරුවීම කුල භේද වර්ධනය පහදාලන අංග නොව බ්‍රාහ්මණවාදය හා හින්දු ආගමට පිටින් පැවති කුල පද්ධතියක ඓතිහාසිකව සාම්‍යය ඇති කිරීමකි. සිංහල කුල පද්ධතිය නිමැවීමට රටා සටහන බුද්ධාගමින් ලැබිණැයි සිතීම ඇත්තෙන්ම උගහටය. මෙම කුල පද්ධතිය පෙර තිබුණු ගෝත්‍රික, ශ්‍රේණි හා ගැමි ප්‍රජා භේදවාදයක ස්වාභාවික විකාශනක් පමණකැයි සිතීම ඊටත් වඩා උගහටය.[10]

මෙහි පරාරෝපිත, ප්‍රථම කුල සංකල්පය කෙරෙහි බලපෑ විශද ඓතිහාසික ක්‍රියාවලි දෙකක් බලපාමින් බටහිර ආක්‍රමණිකයන්ගෙන් මුල් පිරිස් දුටු පද්ධතිය පිහිටුවීමට ඉවහල් විය. මෙම ක්‍රියාවල් දෙක නම්, "සිංහල" ලංකාව සාපේක්ෂව එක්සත් වූ ද සංස්කෘතිකව සමජාතික වූ ද සමාජයක් තුළට ඇතුළත් කළ දේශපාලනාර්ථික ව්‍යුහයක් වර්ධනය වීම හා සිංහල රජය තුළ වැද ගෙන සමාග්‍රහණය කළ ඉන්දීය නරපතින් හා ගෝත්‍රික සමූහ විටින් විට එකතු වීම යන මේ දෙකය. මෙම ක්‍රියාවලි කුල මතු කළා පමණක් නොව උතුරු ඉන්දියාවේ රටාවට වඩා දකුණු ඉන්දියාවේ රටාවට සාමාන්‍යයෙන් සමීප වූ කුල සංකල්ප දිවයිනේ ජනයා අතරට කා -වැද්දීමට සමත් විය.

ශ්‍රී ලංකාවේ සමාජ ඉතිහාසයෙහි මුල සිටම ඇති වූ ද පුදුමාකාර ලෙස අප්‍රතිහත වූ ද සමගියක් ප්‍රත්‍යක්ෂ වේ. බොහෝ දීර්ඝ කාල තුරාම දේශපාලන සමගිය රජවාසල හා ප්‍රාදේශිය අධිපතීන් තනි වී යැමෙන් නැති වූ බව අපේක්ෂා කළ හැකිය. එසේ වුවත්, ඓතිහාසිකව පෙනෙන සමස්තයෙහි සිංහල පළාත් අතර ජාතික ඒකීයතාවක් නොනැසුණු සංස්කෘතික අනුකලනයක් ඇති වුණු කාලපරිච්ඡේද යළි යළි මතු වී සැටි

පෙනී යයි. මෙම සමගියට මුල් වූයේ පොදු නරපතියෙකු න්‍යායිකව පිළිගැනීම හා භූමියේ පරම ස්වාමිත්වයත් රටෙහි පරම අධිකාරයත් රජතුමා කෙරෙහි පවරන ලද වැඩවසම් රාමුවක් තුළ ගැමි සමාජය සංවිධානය කිරීම යන කරුණු දෙකය. බලකාමී රජවරුන් ද අධිපතින් ද නරක් වීමෙන් ප්‍රාදේශිය භේද සමඟ රණකාමී දෙමළ ආක්‍රමණ එක් වී මෙම රටාවේ පූර්ණත්වය අවුල් කළ ද සංස්කෘතිකව ද දේශපාලනයෙන් ද ස්වාධීන වූ කුඩා රාජ්‍යයන්ගේ පූර්ණ වර්ධනයට මග නොසැලසිනි. මෙහි ලා ඉතා සැලකිය යුතු ව්‍යතිරේඛ ඇතිවිණි. එකක් මධ්‍යකාලීන සමයෙහි දෙමළ හා සිංහල පෙදෙස් අතර උතුරු වන පෙදෙස් ඇතිවුණු ස්වාධීන ගෝත්‍රික රාජ්‍යයි. අනෙක නම්, වඩා මෑතක දී ජනාවාස වූ හා වැඩවසම් ව්‍යුහය සපුරා නොවැඩුණු නිරිත ප්‍රදේශයෙහි සෑහෙන දේශපාලන ස්වාධීනත්වයක් ඇති වීමය. සාමාන්‍යයෙන් සලකත්, සමෝධානික වැඩවසම් ක්‍රමය පිරිපුන් වූයේ පහතරටට ප්‍රතිපක්ෂ වූ දන් උඩරට නමින් දන්නා පළාත් වලය. එනම්, නිරිත දිග හා දකුණු දිග වෙරළාන්ත වල නොව රටේ අභ්‍යන්තරයෙහිය. මෙසේ තදින් ව්‍යාප්ත වූ වැඩවසම් පිළිවෙත සාපේක්ෂව සංස්කෘතික හා සමාජ පද්ධතියක් ඇති කළා පමණක් නොව කුල ධුරාවලිය ක්‍රියාත්මක වූ ප්‍රධාන සංස්ථාපිත රාමුවක් ද ලෙස පැවතුණේය. සිංහල සමාජයේ වැඩවසම් ව්‍යුහනය විශේෂ්‍යව ගෘහීය අංශයටම සීමා වූයේ නැත. බුද්ධාගමත් අප්‍රතිහත හින්දු ආගමත් යටත් පිරිසෙයින් ප්‍රාදේශිය මට්ටමෙහිවත් ස්වකීය මානව හා භූමි සම්පත් මෙලෙසින්ම සංවිධානය කරන්ට පටන් ගත්තේය. මේ ව්‍යාපාරය තුළ මධ්‍යකාලීන යුරෝපයේ තිබුණු ආගමික හා ගෘහීය ඉඩම් භුක්තිය ද නිලකාරකම් ද සිහිපත් කරවන සමාන්තරතා තිබිණි. ආගමික හා සංවිධාන රජය යන මේ වැඩවසම් බලවේග දෙක තුළින් සිංහල ගැමියා උත්පත්ති තත්ත්වය විසින් භූමිකාවක් කාර්යයන් නියම කළ සේවා පද්ධතියකට ප්‍රවිෂ්ට කරවන ලදී.

සිංහලයන් සියල්ලෝම පුරාණ ශිෂ්ටාචාරය බිහිකළ ආර්ය ජනයාගෙන් ඍජුවම පැවතෙන්නෝය යන ජනප්‍රිය පුරාවෘත්තයක් අද ලංකාවෙහි ප්‍රචලිතය. සිංහලයන්ගේ සම්භවය ගැන සාක්ෂ්‍ය ඉතා විරල හෙයින් මෙම මතය ඓතිහාසික වනවාට වඩා ජාතිවාදී වේ. සිංහලයෝ වූ කලී ප්‍රාග් ක්‍රිස්තු කාලීන ආක්‍රමණිකයන්ගෙන් පමණක් නොව සංක්‍රමණික

ගෝත්‍රික සමූහයන්ගේ ද දෙමළ ආක්‍රමණ වල අවශේෂයන්ගෙන් ද වෙනත් අයගෙන් ද සමන්විත සංයුතික මනුෂ්‍ය වර්ගයක් බව ඒකාන්තයෙන් ම වාගේ විශ්වාස කළ හැකිය. දිවයිනේ අභ්‍යන්තරයෙහි වෙසෙන උඩරැටියන් කෙරෙහි පවා විටින් විට ගෝත්‍රික ආසේවන තිබුණු බව විශ්වාස කිරීම යුක්තිසහගතය. [11] පහතරට නම්, දකුණු ඉන්දිය ප්‍රභවයන්ගෙන් පසුකළ ඇති වූ ව්‍යාප්ත ජනාවාස ගැන නොයෙක් අංශ වලින් බොහෝ සාක්ෂ්‍ය තිබේ. රට අභ්‍යන්තරයෙහි ද මුහුදුකරයෙහි ද කුල භේද පද්ධතියෙහි අද පෙනෙන අසමානතා මුහුදුකරය කෙරෙහි විශාලතරව ඇති වුණු යුරෝපීය බලපෑමේ ප්‍රතිවිපාක වලින් එක් කොටසකි. මුහුදුකර ජනතාව වැඩවසම් රාජ්‍ය පද්ධතියෙහි කිසිවිටෙක තදින් බැඳී නොසිටීම මෙහිලා සැලකිය යුත්තකි. පසුගිය සියවස් කිහිපය තුළ දී පවා සිංහල සමාජය තුළට ගෝත්‍රික සමූහයන් කුල වශයෙන් කෙළින් ම සමාග්‍රහණය වීම ද එමෙන් ම වැදගත් ය. දකුණු ඉන්දීය සංක්‍රමණිකයන් සිංහල කුල සංඛ්‍යාව වැඩි කළා පමණක් නොවේ. උතුරු ඉන්දියාවේ කුල සංවිධාන වීමේ මුල් කාලපරිච්ඡේද වලදී මේ දිවයිනට සම්ප්‍රාප්ත වූ ආදි සිංහලුන් මෙන් නොව දකුණු ඉන්දියයන් මෙහි පැමිතියේ උප-මහද්වීපය තුළ කුලභේදය මැනිවින් වර්ධනය වී තිබුණු කාල සීමාවලය. ලංකාවෙහි ගෝත්‍රික හෝ කුල සමූහ පදිංචි වුවා පමණක් නොව සිංහලුන්ගේ රජවරු පවා දකුණු ඉන්දියාවේ යෝග්‍ය පවුල් වලින් ඉඳහිට මෙහි ගෙන්වන ලද්දෝ වූහ. ඔවුන් සමඟ පැමිණි හින්දු බලපෑම වීරකාව්‍යයේ (මහාවංශයෙහි) යන්තම් සඳහන් වූ කුල සංකල්පීය සමාජ සංවිධාන මූලධර්ම දකුණු ඉන්දීය කුල සංකල්ප මගින් තහවුරු කොට සමහරවිට ස්වරූපණය කිරීමට ඉවහල් විය.

මුළු ලංකාව පුරා ම කුල ප්‍රභේදනයේ සම්භවය වැඩවසම් සේවා හා රැකියා එනයින් විවරණය කිරීම පොදු ගතියක් සේ පෙනේ. එසේ වුවු ද, බොහෝ සිංහල කුල සමහරවිට කලින් සිය තරාතිරම් නිශ්චිත වූ මෙහි පැමිණි සංක්‍රමණික සමූහයන්ගේ කුල වන අතර වෙනත් කුල සිංහල සමාජය තුළින් මතු වූ කුල ද ඇති විය හැකි යයි සිතීමට බෙහෝ ඉඩ තිබේ. එබැවින් විශේෂ්‍ය මුහුදුකර කුල වලට නිසැකව ම ඉන්දියාවේ ඒකීය ගෝත්‍රික හෝ කුල සම්භව ඇති හෙයින් මේවා ඒ පෙර තරාතිරම් හා රැකියා භූමිකා වලින් යම් යම් ලක්ෂණ ද සමහරවිට ඇතිව පුද්ගලයන්

වශයෙන් නොව සමූහ වශයෙන් සිංහලත්වයට පත්වන්ට ඇති. මෙහිලා පසු කාලච්ඡේදයක එළවෙන සාක්ෂ්‍ය, සාමාන්‍යයෙන් කාලයේ මීදුමෙන් වැසී ගිය සම්භවය සහිත එකක් විය. අභ්‍යන්තර හෙවත් උඩරට කුල මූලදීම ප්‍රභේදන වූයේ කවර පදනමකින් දැයි කීමට ප්‍රමාණවත් තරම් කරුණු නැත. දකුණු ඉන්දියාවේ සමහරවිට මෑත සම්භවය ලද කුල ඇතුළු බොහෝ කුල ඔවුන්ගේ ප්‍රධාන හැඳින්වීමේ තාක්ෂණය ලෙස සේවා භූමිකාවක් හෝ රැකියාවක් එළවන බව සැලකිල්ලට ගනිමින්, අපට රිස්ලිගේ මුල් වර්ගීකරණ ප්‍රයත්න අනුව යමින් බහුතර සිංහල කුල 'කෘත්‍යක' වර්ගයට අයත් යයි කීමට පුළුවන.[12] බොහෝ සිංහල සමූහ වෙනත් වෙනස්කම් අතර අසහාය මංගල්‍ය සහ /හෝ කෘත්‍යයක සේවා හෝ රැකියා අනුව ඇත්තෙන් ම හැඳින්වුනත්, හුදෙක් මේවායින් පමණක්ම නොහැඳුනුන බව අපි දනිමු. එසේ වුවද, තරාතිරමට භූමිකාව උපලක්ෂණය කිරීමට කිසිම ඓතිහාසික පදනමක් නැතිවා සේ ම භූමිකාවේ ස්වභාවයට තරාතිරමක් උපලක්ෂණය කිරීමට ද කිසිදු ඓතිහාසික පදනමක් නැත.

යම් යම් කුලක වල තරාතිරම් ධර්මිෂ්ඨ පාපිෂ්ඨ යනුවෙන් පහදා දීමට තැත් කරන නොයෙක් සිංහල වෘත්තාන්ත තිබේ. මෙලෙසින් බණ වංශයෙහි (42) එක් විස්තරයකින් මස් මරන්න්ට නීච තරාතිරමක් දෙන්නේ, "අකරුණාවෙන් පර පණ නසන" පාපය පදනම් කර ගෙනය. දකුණු ඉන්දීය ජනවර්ගයක් ගෝත්‍රිය සංක්‍රමණයෙන් සමහරවිට සාපේක්ෂ මෑත කාලයේ දී ලංකාවට පැමිණීමට අදාළ වුවක් ලෙස මෙම තර්කය ගත් විට එය බස් කුපිත බෞද්ධයෙකුගේ තර්කාපණයක් සේ පෙනේ. ජනවංශයේ ප්‍රමුඛ අරමුණක් වන්නේ අහිංසාව හෙවත් පාණාතිපාතා වීරමනිය ස්ථාවර කිරීම හෙයින් වෙනත් ඇතැම් කුල සමඟ ඇත්තෙන් ම උසස් කුල ධීවර ජනයා ද කර්තෘගේ නිදසුන් අතරට දමනු ලබති. අනෙක් අතට, ගොවීන්ට උසස් තරාතිරම් ලැබුණේ ඔවුන් පරපණ නැසීමෙහි ඉතා ම විරලව යෙදුණු නිසා යයි ද ඇතැම් විට කියාපානු ලැබේ. (මෙම තර්කය අනුව යදියන් ද , කුඹපුත් ද, රජකයන් ද, මීටත් වඩා ඉහළින් තැබිය යුතු වග පැහැදිලි වේ.) සිංහලයන් අතර තරාතිරම් නම නියම කිරීමේ සාධකයක් ලෙස ආගමික අපවිත්‍රතාව බල පෑ බවත් ඇතැම් කුල වඩා ව්‍යාප්තව ක්‍රිස්තු ධර්මය වැළඳ ගැනීම හැර ආගමික පිළිවෙත් වලින් හෝ සංස්ථාවලින් කුල සැලකිය යුතු පරිදි වෙනස් වන බවට ප්‍රමාණවත්

සාක්ෂ්‍ය නැත. ආගමික වෛදික කර්ම හා උත්සව විධි කුල කාර්යයන් බව නිසැකය. මේවාත් ගෘහීය මෙහෙයන් පිළිබඳ වගකීම් ද කුල නාම, උප කුල නාම, සම්ප්‍රදාය හා වර්තමාන සමාජය යන මේවාය් ප්‍රත්‍යක්ෂ වේ. එහෙත් මේවායේ අර්ථවල ඇති සංස්කෘතික වෙනස්කම සරල නිදසුනකින් දක්වතොත, සුළු දේවගැතියෙකු හා දේවස්ථාන භාරකරුවෙකු (සෙක්ස්ටන්) අතර ඇති වෙනස් කමට වඩා විශාල නොවේ. සිංහල ජනතාවේ සංයුක්තික ජන සමූහ සාමාන්‍යයෙන් ඉන්දියා භූමිකා තරාතිරම් නියමයන් පිළිගෙන ඒවා නව බල තුලනයන්ටත් නව ආගමික, දේශපාලන හා ආර්ථික පද්ධතීන්ටත් යෝග්‍ය වන පරිදි සකස් කර ගත් පවත් ලිහිල් කරලත් බවත් සිතීමට ඉඩ තිබේ. එනයින් බෙරවා හෙවත් හේරිවාදන කුලයට කුමන සම්භවයක් තිබුණත් සිය කුල නම බිඳී ආ හින්දු පරයියන් කුලයට හිමි නීච තත්ත්වයෙන් යම් ප්‍රමාණයක් තබා ගත්තත් විහාරස්ථානයේ බැලයෙක් වේ. මෙම භූමිකාව කා විසින් කරන ලද දැයි නොදනිමු. එය කා විසින් හෝ දරන ලද බව නම් දනිමු. එහි තරාතිරම් මට්ටම ඉන්දිය අනුබැඳියන් නයින් නියම වන්ට ඇතැයි සිතිය හැකිය. ප්‍රමුඛ කුල ද සත්ව මට්ටමත් කෘෂි සේවයේ වර්ගයත් අනුව උප කුල ශ්‍රේණි ඇති වේ. මෙබඳු ප්‍රභේදන වලට පදනම අනුමානයට තුඩු දෙයි. එසේ වුව ද, ආර්ථික හෝ දේශපාලන බලයේ වෙනස්කම් ඇසුරින් එක් තනි කණ්ඩායමක් විභේදනය වූහයි නොසිතා විශද කුල එක් සන්ධානික කුලයක් වී යයි සිතීම සමහරවිට හේතුයුක්තියෙන් අඩුය. ගැත්තර නැමැති උඩරට එක් කුලයක් අරබයා නම්, නියමිත උසස් කුල ගම් ඒ වර්ගයේ අනෙක් ගම් වලින් වෙන් කරන රාජ්‍ය නියෝගයේ ප්‍රතිඵලයට වලංගු ඓතිහාසික පදනමක් ඇතැයි පිළිගැනීමට හැකිය.

සංක්‍රමණයේ හෝ මුල් සමූහ වලින් වෙන්ව තිබීමෙන් සිංහල කුල හෝ උප-කුල බිහිවූ බවක් දක්නට නැති තරම්ය. ප්‍රස්තා කිහිපයක ම කුලයක නම ප්‍රාදේශියව වෙනස් වෙතත් එක සමාන නම් හා සම්ප්‍රදාය ඇති කුල නොසිතූ ගණනාවක් දිවයින පුරා හමු වේ. ප්‍රස්තාවක දී හෝ දෙකක දී දුර පිහිටි කුල මොන සම්භව කථා ද තරාතිරම් තත්ත්වය ද පැවැත්වූවත් අසමාන නම් දරමින් එකිනෙක වෙන් වී හුදකලාව වෙසෙනු දක්නට ලැබිණි. මෙහි විඛණ්ඩනයක් සිදු වී යයි සිතීමට බොහෝ ඉඩ ඇතත් මෙවැනි ප්‍රස්තා ඉතා විරලය. සිංහල ලංකාවේ අන්තර්-කුල

අන්තර්ජනය විවාහක බෙදීම් ප්‍රත්‍යක්‍ෂවම හිඟ හෙයින් ද කුල තරාතිරම් වලට හිමිකම් කියන සමූහ විස්සකට හෝ විසි පහකට හෝ වැඩි මුළු ගණනක් නැති හෙයින් ද කිසිම ප්‍රභවයකින් විශාලෝත්සාහයක් නොවූ බව පැහැදිලිය. සිංහල පරිසරයෙහි වඛණ්ඩනයට වඩා ගෝත්‍රික, කුල හෝ සමහරවිට උප-කුල බෙදීම් ශක්තිමත් විය යන සංකල්පිතය මීට වඩා හේතුසහගත වේ.ආදිතම යුරෝපීය නිරීක්‍ෂකයන් කිහිප දෙනෙකු ම අද නොමැති සේ පෙනෙන උප-කුල හා ඇතැම් කුල පවා සටහන් කර ගත් බව ඒකාන්තය. ඉන්දියාවේ තත්ත්වයට ප්‍රතිපක්‍ෂව පමණක් එක් කුලයක්, එනම් පරිපීඩිත රොඩී කුලයේ සම්භවයට අන්තර්ජන්‍ය විවාහ සිරිත බිඳීමෙන් ඇති වූ බව පොදු ජනප්‍රවාදයේ පැවතීම කැපී පෙනෙන කරුණකි. විඛණ්ඩනමූලික කුල බෙදුම් බාහුල්‍යයක් පිළිබඳ බ්‍රාහ්මණික න්‍යාය ශ්‍රී ලංකාවෙහිලා පුරාවෘත්තයෙහි වත් සමහරවිට තථ්‍ය වත් වැදගත්කමකින් යුක්ත නැත.

අන් කවර දේ පැහැදිලි වුවත් මෙහි කුල භේදය නම් වහල් ක්‍රමයෙන් වත් ජයග්‍රහණයෙන් වත් උද්ගත නොවීය. රටට ආ සිංහලයෝ ඔවුන්ට හමු වූ ප්‍රාක්තම ජන කොටස උපයෝගි කර ගත්තත් කුල සමූහයක් ලෙස අවනත කර ගත්තේ නැත.[13] මේ ආදිතම වාසිහු කොටසක් සිංහලුන් සමඟ ඒකාබද්ධ වූ අතර ඉතිරි කොටස ශිෂ්ටාචාරය ගෙන-එන ආක්‍රමණිකයන්ගෙන් තමන්ගේ ප්‍රාක්තම ජීවනයත් සංස්කෘතියත් රැක ගනිමින් ප්‍රතිච්ඡන්න වනාන්තරයට පසු බැහ. බහුතර සිංහල ප්‍රවාදයන්හි ආදිතම ජනයාගේ ප්‍රාප්තිකයන් යයි සැලකෙන වැද්දෝ උසස්තම කුලයේ උප-සමූහයක් සේ සැලකෙති. පුරාතන ලංකාවේ ද යටත් විජිත කාලයෙන් වැඩි කොටසක් පුරා ම ද වහල් ක්‍රමය ගැන ඕනෑතරම් සාක්ෂ්‍ය ඇතත් ඉන්දිය වහලුන් ඇතුළත් කර ගැනීමේ කොටස හැර සෙස්ස විජයග්‍රහණයේ ප්‍රතිඵලයක් නොවීය. තවද, මෙය කුල භේදයට සන්නිපාත වූ සංස්ථාවක් විය. උඩරට නීතිය යටතේ වහලුන්ගේ කුල අයිතිවාසිකම් රැකිණි. නාමමාත්‍ර වශයෙන් වහලුන්ගෙන් යුක්ත උඩරට-උප-කුලයක් වැඩුනත් ඔවුන්ට දිවයිනේ සමාජයෙහි ද ලැබුණු තත්ත්වය බෙහෙවින් උසස් විය.[14]

කුල ව්‍යුහය වත් කුල පද්ධතිය වත් ඉන්දිය උප-මහාද්වීපයේ තබා එහි කිසි ප්‍රදේශයක වත් ප්‍රතිකෘතියක් ලෙස නොවැඩවීම සිංහල අසහාය පසුතලය සලකන විට පුදුමයක් නොවේ. සිංහල කුලභේදය බුද්ධාගමින්

ද විවිධ ගෝත්‍රික අංග නිසැකයෙන්ම සමාග්‍රහණය කර ගන්නා වැඩවසම් ක්‍රමයකින් ද ආරෝපිත විය.

ඉන්දියාවේ තත්ත්වයට ප්‍රතිපක්ෂව සිංහල කුල පහසුවෙන් ගෝත්‍ර සමග පැටලීම උගහටය. දෙවැනි සංකල්ප දෙකක් එක පිට එක වැටෙන ප්‍රස්තා ඇති වන්නේ දෙමළ ජනයා සිංහල ජාතියට සපුරා සමාග්‍රහණය නොවූ ඇතැම් තැන් වලදී පමණි. අද පවා ඒ පුද්ගලයන් සිංහලුන් මෙන් යම් නිශ්චිතතාවකින් සැලකේ ද එලෙසින් ම ඔවුන් දෙමළුන් මෙන් ද වර්ග කළ හැකිය.[15] කුලවල ඓතිහාසික පදනම නිතරම වාගේ ගෝත්‍රයන්හි තිබෙන්නට ඇතත් ඉන්දියාවෙහි මෙන් නොව අද ගෝත්‍රයත් කුලයත් අතර විශාල සීමා භූමියක් යවතිනුයේ නැත. එක් එක් ප්‍රදේශයෙහි කුල පර්යා ව්‍යුහය අනුව ඒවා හුදෙක් වෙනස් වෙතත් ගෝත්‍රිකව වෙන්වීමේ කාලය අතීතයට ගොස් බොහෝකලකි. ඇත්තෙන්ම , එබඳු සංවිධාන අන්තිමට ම වාගේ ඇති වුණු පහත රට දක්නට ලැබීම වර්තමාන සමාජ විද්‍යාවේහි 'ජාතිය', 'ගෝත්‍රය' හා 'කුලය'යන පද ප්‍රභේදන එතරම් නියතාර්ථව ප්‍රකාශිත නොවූ දාහත්වැනි හා දහඅටවැනි සියවස්වල නිරීක්ෂකයන්ගේ වාර්තා වල ඉතා සුළු සැලකිල්ලක් ලබා ඇත.

ඉන්දියාවේ ප්‍රජා ජීවිතයෙහි කාර්යසාධක ඒකකය වන්නේ ද බහිර්ජන්‍ය විවාහක සීමාවට හෝ එවැනි වෙනත් කුඩා ඒකකයකට අන්තර්ජන්‍ය විවාහයේ සීමාව වන්නේ ද උප-කුලයකි. අන්තර් කුල හෙවත් කුලයක් තුළ කුල පවුල් තරාතිරම වැදගත් කරුණක් වුවත් ඉන්දියාවේ දක්නට ලැබෙන අරුතට කිසිසේත් සමාන අයුරින් ශ්‍රී ලංකාවේ අන්ත ර කුලය වර්ධනයවූයේ වත් රැකගත හැකිවූයේවත් නැත. විධිගත උප-කුල බෙදීම් පිළිබඳ ප්‍රධාන ප්‍රකාශනය උද්ගත වූයේ උසස් කුලීන උඩරැටියන් අතර සේ පෙනේ. මේවා අතර භූමිකා විභේදන වලට ප්‍රධානයෙන් ම මුල් වූයේ රජතුමා හෝ විහාරයට කරන සේවය. ඉන්දියාවේ සුලබ අයුරින් ප්‍රදේශය මුල් කොට ගත් සමහනයක් නොතිබිණි.

තරාතිරම් පිළිබඳ අන්තර් කුල අනුක්‍රමණ සාමාන්‍යයෙන් නියම කරනු ලබන්නේ පවුල් නමෙහි 'යහපත් කම' හා සාධනය අනුව මිස කුලයෙහි විධිමත්ව නියම කළ අංශයක සාමාජිකත්වය අනුව නොවේ. කුල තුළ කුල තත්ත්වයට ආසන්න පරිදි අන්තර් කුල අනුක්‍රමණ පිළිබඳ

ඇතැම් ඓතිහාසික හා සමකාලීන සාක්ෂ්‍ය ඇතත් ඉන්දීය මහද්වීපයේ ප්‍රකට ලක්‍ෂණයක් වූ සංකීර්ණ හා විචල්‍ය විධිගත අන්තර් කුල බෙදීම් අතැම් උඩරට පෙදෙස්වල හැර ලංකාවේ කැපී පෙනෙන පරිදි ම දක්නට නොලැබේ. බෙහෙවින් වර්ධිත උප-කුල, ගෝත්‍රික ඒකක තබා සිඹි ඒකකවත් නැතිව කවර විධිමත් අරුතෙන්වත් කළ සංවිධානයට වැඩි වැදගත්කමක් නොලැබෙන බව පහසුවෙන් වටහා ගත හැකිය. කුල පංචායත්, හෙවත් මීට වඩා නිවැරදිව කීමට නම්, ප්‍රාදේශිය කුල පංචායත් (සංස්ථාව) සෘජු දෙමළ බලපෑමට තදින් හසු වූ හුදෙකලා ප්‍රදේශ වලින් පිට තිබුණු බවට සාක්ෂ්‍ය නැත. වර්තමාන කාලය දක්වා ඇතැම් කුල වලට ඔවුන්ගේ දේශිය ගම්පතියෙකු සිටියත්, එය ද දැන් මුළුමනින් වාගේ අතුරුදහන් වී ඇත. මෙය ඇත්තෙන් ම, ඇතැම් ප්‍රස්තා වල යුරෝපීය සංවිධායකයන්ගේ නිෂ්පාදිතයක් වන්ට ඇත. නිරූපමය කුල ඥාතිත්වයක දේශිය සාමාජිකයන් ප්‍රබල පාලන කණ්ඩායමක් වෙතත් සමායත සංස්ථාවක්, ගෝත්‍රික හෝ කුල ආණ්ඩුවකට ආසන්න වන කිසිවක් තිබෙන බවට, අද කිසි සාක්ෂ්‍යයක් පංචායතයට සංරක්ෂණයක් රැකී තිබෙන උතුරු -මැද වනාන්තර වලින් පිට නැත. වත්මන් කල්හි, යුරෝපීය ජාතකයන් විසින් අනුබල ලද විට හෝ චිරස්ථායි කළ විට හෝ හැර කුල කටහඬක් බහුතර සංඛ්‍යාවට කුල ව්‍යාපාර සඳහා යාන්ත්‍රණයක් වත් තිබී නැතැයි සිතිය හැකිය. සිංහල රජුන් යටතේ මෙහෙවර කුල උසස් කුලීන දාසයන් යටතේ ආර්ථිකව සංවිධාන කරන ලදි. මෙය කුල ක්‍රමයට වඩා දැඩි නිලධාරි හා 'වතුකර' සංසිද්ධියක් විය. මීට අතිරේකව, කුලයේ ගම්පතීන් ද පත් කරන ලදුවත් මෙයගැන අපේ දැනුම අනුමානය.[16] කුලය විධිමත් සංවිධානයෙහි ඒකකයක් වන්නේ කලාතුරකිනි. එහෙත් එය නිතර ම ප්‍රජා ජීවිතයේ සීමා රේඛාවක් වන්නේය.

සිංහලයන්ගේ සමාග්‍රහණයක බලය අනුව කල්පනය කළ හැකි ලෙසින් ම අද කුල අතර සංස්කෘතික විභේදන නොවැදගත්ය. මුල් කාලයේ යුරෝපීය නිරීක්ෂකයන් ද වැඩි පුළුල් විභේදන වාර්තා කර නැත. කුලාශ්‍රිත ශිල්පී දක්ෂතාත් විශේෂ බලත් තරාතිරම් පිළිබඳ සංකේතාත්මක ප්‍රකාශත් වෙනත් එබඳු ලක්‍ෂණත් ප්‍රත්‍යක්ෂ වී තිබුණත් කවර හෝ ඉන්දීය ප්‍රදේශයක දක්නට ලැබුනු ආකාරයේ මූලික අනේකතාව මෑත ලංකාවෙහි ප්‍රතිරූපයකින් පෙනෙන්නේ නැත. අද කැපී පෙනෙන

ලෙස සංස්කෘතිකව ප්‍රභේදිත වූ හා අනෙක් කුල මෙන් නොව පවුල් පදනමක් පිහිටි අභ්‍යන්තර සිවිදාන පද්ධතියක අවශේෂ ඇති එක් කුලයක් පමණක් ඇත. එය නීචම කුලය ද වේ. දකුණු ඉන්දියාවේ 'වමත්' හා 'දකුණත්' නමින් දන්නා අන්තර්කුල සිවිධාන බැමි පවා දක්නට නොලැබේ. ඇතැම් පහත් කුල දළ වශයෙන් සහ තරාතිරමේ අනෙක් කුල සඳහා ඥාතිත්ව පද යොදතත්, අරගල හෝ වෙනත් අරමුණු පිණිස අන්තර් කුල බද්ධකිරීම් පෙනෙන්නට නැත. පහත් කුල පිරිස් උසස් ම කුල පිරිසට විරෝධයෙන් සැලකීමේ ප්‍රවණතාවක් තිබේ නම් එය ඉඳුරා ම ඉතා නූතන ලක්ෂණයක් සේ ම දකුණු ඉන්දියාවේ තරාතිරම් ලසුව බෙදීමට කිසිසේත් සමාන්තර නොව අයුරු සමකාලීන සංක්‍රාන්තියෙහි කොටසකි.[17]

ඉන්දිය ස්තරායනයට ප්‍රත්පක්ෂව සිංහල ස්තරායනයේ ඉතා ම කැපී පෙනෙන ලක්ෂණ යයි සිතිය හැක්කේ පූර්ණාර්ථයෙන් 'අස්පෘෂ්‍ය' ජන කොටසක් නොසිටීමය. බුද්ධ ධර්මයෙහි කුලය යන සංකල්පයට දෙනු ලබන ආගමික අර්ථයෙන් කිසිවෙක් 'අපවිත්‍ර' නොවේ. 'චණ්ඩාල අස්පෘශ්‍ය' ජනසමූහයක් සිටියත් ඔවුන්ගේ අස්පෘෂයභාවය ලෞකික තහංචියක ප්‍රතිඵලයක් මිස ආගමික නෙරපිමක් නොවේ. හින්දු සංකල්පයෙන් මිදීමේ හේතුවෙන් සිංහල කුල ක්‍රමය , ඉන්දීය ප්‍රතිමානකයක් හා සැසඳූ විට සෞම්‍ය හා සානුකම්පික වේ.

සිංහල කුල ක්‍රමය න්‍යායික බ්‍රාහ්මණික පිළිවෙළ සමග ව්‍යූහීයව කිසිසේත් සම නොවන බව දැන් පැහැදිලි වී අවසන්ය. ඒසමගම ඉන්දීය කුල ක්‍රමය එම නිර්මිතයට වැඩි සමානත්වයක් නොදක්වයි. දකුණු ඉන්දියාවේ නම් සමානත්වයක් නැති තරම්ය.[18] ව්‍යූහීය සිංහල ක්‍රමය දකුණු ඉන්දීය ක්‍රමයට සමීපය. තව ද, ඇත්තෙන්ම, ඇතැම් දකුණු ඉන්දීය කුල වලට ඉන්දියාවේ ලැබෙන තරාතිරම් වලට දළ වශයෙන් සමාන තරාතිරම් සමගින් ඔවුන් මෙහි පරිරූපණය වී ඇත. 'බාහිර' කුලත් ගෝත්‍රත් ද්විත්ව කුල සංවිධානත් නැති බව නම් සත්‍යය. දකුණු ඉන්දියාවේ ද ලංකාවේ මෙන් නාමමාත්‍රව ශුද්‍ර ව කුල සංඛ්‍යාවෙන් වැඩිවන තරම් උසස් තරාකිරමින් ද යුක්තය. දකුණු ඉන්දීය ව්‍යුහය පිළිගැනීමෙන් සිංහලුන් අතර උසස්තම කුලය ම සංඛ්‍යාවෙන් විශාලතම වීම ගැන පුදුමය තුනී වේ. මෙම ව්‍යූහීය සමානතා හෙවත් වඩා නිවැරදිව කිවහොත්, දකුණු ඉන්දියා වෙන් ණයට ගත් හා පරිරෝපණය කළ අංග කුල බාධකයන්හි හා තහංචි වල සමාන දැඩි කමකින් පිළිබිඹු නොවේ. සිංහල තහංචි වල

මෘදුතාව සැලකිල්ලට ගන්නා බොහෝ සමකාලීන ලාංකිකයෝ මෙම ක්‍රමය දත් ගරා වැටෙමින් පවතී යි ද එහි මෙකලට ඇති වැදගැම්මක් නැතැයි ද කල්පනා කරති. සිංහලයන් කවරදාවත් හින්දු සමාජ සංවිධානයෙහි ඉතාම සංවේදනය කොටසක් වූ සංස්කෘතික විභේදන, මනස්තාප, තහංචි හා පරිසර රාශිය විඳ දැන ගත්තා ද යන්න සැක සහිතය. සිංහල කුල පද්ධතිය, ඇත්තෙන් ම, ඉන්දිය ක්‍රමයෙහි අසහාය විචල්‍යයක් නම් එහි සංකල්පයේත් ව්‍යුහයෙහි ක්‍රියාකාරීත්වයෙහිත් ප්‍රමුඛ ලක්‍ෂණ කවරේද ? එය ඇත්තේන ම 'කුල භේදයක් ද, නැතිනම් අමෙරිකානු වර්ග සබඳකම් හදාරන ඇතැම් ශිෂ්‍යයන්ට සිත්කලු අයුරින් ලිහිල්, සමරූපී විධියකට මෙම සංකල්පය යෙදිය යුතු ද? මේ ප්‍රශ්න වලට පිළිතුරු තනිකරවම රැඳී ඇත්තේ'කුලය' යන්නෙන් කෙනෙකු තුළ පහළ වන සංකල්පයත් ලංකාවේ හමුවන ක්‍රමය ඇත්තේන් ම කවර ක්‍රමයක් ද යන්නත් කෙරෙහි ය. මේ ගැටලු වෙසෙසින් ම අදාල වන්නේ කුලය පිළිබඳ ඉන්දීය සංකල්පයට හසුවන කිසිවක් හින්දු ආගමටත් බ්‍රාහ්මණයාටත් පිටස්තරව හමු නෙවෙතියි කල්පනා කිරීමේ ගතියක් ඇතැම් ප්‍රවීණ විද්වතුන් දක්වන නිසාය.[19]

ලංකාවේ සමාජ සංවිධානයට කුල සංකල්පය ආරෝපණය කිරීම අන්තර් වර්ගීය විසංගමනය නැමැති සංසිද්ධිය වටා යොදනු ලබන දීර්ඝම නිර්වචන කෙරෙහිවත් උත්පත්ති තරාතිරම් මත පිහිටා හා අන්තර්ජන්‍ය විවාහ ක්‍රමයෙන් අනුබල ලත් වරප්‍රසාද ප්‍රත්‍යක්‍ෂණ වූ 'සංවෘත පන්ති' ඇතුළු ප්‍රත්‍යක්‍ෂණ කෙරෙහි වත් රැඳී නැත. මෙබඳු සමාජ සබඳකම් පද්ධති කිහිපයක් වෙන කොතැනක වත් නොව ඉන්දිය නැගෙනහිර ප්‍රදේශයේ උද්ගත වී යයි පෙනෙන සමාජ සංවිධානයෙන් වෙන් කොට දැක්වීමෙන් නොක්ස්[20] අගනා මෙහෙයක් ඉටු කර ඇත. සරලත්වය, සමස්ත සංගතිය හා මහාද්වීපය තුළ ම පිහිටි අනුකල්‍යව වැදගත් අනුබලදායි සංස්ථා වලින් පරිබාහිරව වැඩීම යන මේවා හේතු කොට ගෙන සිංහල ක්‍රමය ඉන්දිය රටාව තුළ වෙසෙසින් ම සිත් ගන්නා විචලනයක් ඉදිරිපත් කරයි.

කුල භේදය හෝ කුලය යන්නට සතුටුදායක නිර්වචනයක් නොතැබිමට හේතුව වන්නේ හින්දු - ඉන්දීය තුළ තිබෙන සමාජ සංවිධාන පද්ධතිවල තථ්‍ය විවිධතාවය. කවර නියත නිශ්චිත නිර්වචනයක් වුවත්

ඉන්දිය ව්‍යුහයේ යම් ප්‍රකාශනයන්ට ඉඳුරා ම නොගැලපීමෙන් විශේෂ ප්‍රස්තාවල නොපැනෙන ලක්ෂණ හඟවනු ද ඇත. තව ද, තථ්‍ය දේ කෙරෙහි බ්‍රාහ්මණ ධර්මයේ අසම්මත දෘෂ්ටි කෝණයෙන් බැලීමේ සුබෝධ වුවද ව්‍යර්ථක ප්‍රවණතාව ද ගණන් ගත යුතුය. සංවිධානාංග හා සංකීර්ණයන්, තහංචි හා තහනම් නියෝග ආදියෙහි නිර්වචන වල පරාසයත් ඒවායේ භාවිතයෙහි සාමාන්‍යත්වයත් විස්තර කරමින් කුලය ඒවායේ දෑලකට සමාන කළ ගුර්යේ වැනි විද්වතුන් විසින් නිර්වචන දීමේ දුෂ්කරතා සාර්ථකව ජය ගෙන තිබේ.[21] ලංකාවේ සංවිධානාත්මක විචල්‍යතාවේ පටුතර පරාසයත්, ජනතාවත් මූලික සංස්කෘතික ඒකියතාවත් නිසා සිංහල ක්‍රමය පිළිබඳ මෙබඳු විස්තරාත්මක හැඳින්වීම සාපේක්ෂව පහසු කරවයි. එසේ වුවත්, මෙබඳු මධ්‍ය සාරාංශයකින් නාගරික හා බටහිර අනුබල වලින් ඇතිවන අවුල්කාරී ප්‍රතිඵල පෙන්වීමට ද සමාජය තුළම ක්‍රියාත්මක වන විකල්ප හා අනුපූරක තරාතිරම් පද්ධති අතර නියම පර්යාලෝකයෙහි කුලය තැන්පත් කිරීමට ද එලෙසින්ම අසමත් වන බව ද අවබෝධ කටයුතුය. කුලය වූ කලී සමාජයක් තුළ ඇති වන සමාජ සංවිධාන වල එක් ස්වරූපයක් පමණි. වඩාත් නියතව නම් එය සමාජ ස්ථරායනයේ එක් ස්වරූපයක් පමණි. මෙය ඉන්දියාවේ මෙන් ම ලංකාවේ ද සත්‍යයකි.

අපට නිර්වචනයක් අවශ්‍ය නම්, කුල පද්ධති ධූරාවලිගත උපත් තරාතිරම් සමූහ තුළින් ක්‍රියාත්මක වන සමාජ සංවිධාන ව්‍යුහයක් ලෙස සිතා ගත හැකිය. මෙම සමූහ හෝ ඒවායේ උප ඒකක ජාතිභේදවාදී[22] හා බොහෝ විට අන්තර්ජන්‍ය විවාහක වේ. මහා සමාජයෙහි අනෙක් සමාජ සමූහ අරබයා ද අසමානව ද සමාජීය දුර හා වරප්‍රසාද පිළිබඳ සංකේතාත්මක ප්‍රකාශන ඇතුළත් කාර්ය සාධක හෝ වෛදික භූමිකා ඇත. ව්‍යුහකෘත්‍යයක හෝ භූමිකා සන්ධාරයත් ඉන්දිය බලපෑමේ පරාසය තුළ අනන්තාප්‍රමාණ තරමට ම විචල්‍යතාවන්ට නතු වේ.

සිංහල කුල භේද ව්‍යුහය ඇතැම් ප්‍රජා සමූහවලටවත් යම්කිසි ධූරාවලි තත්ත්වයෙන් සිටින ප්‍රජා සමූහයන්ගෙන් සමන්විතය. මෙම සමූහ, එනම් කුල හා රටා මැද ඇති අයුරින් උප කුල භේද පුද්ගලයෙකුගේ මිත්‍ර, සමානාත්මතාවාදී හා ආකල්පවාදී හැසිරීමේ සීමා නියම කරති. ලංකාවේ දී නම්, කුලයක ධූරාවලි තත්ත්වය කුලයේ සංඛ්‍යාත්මක

ප්‍රමාණයට ප්‍රතිලෝම සබඳකමක් දක්වයි. මේ නයින් උසස්ත ම කුලයට ජනගහනයෙන් සමහරවිට හරි අඩක්වත් අයිතිය. කුලය උප-කුලය හෝ කුලය පද්ධති පෙර වැඩවසම් නිල ධර ක්‍රමයක් යටතේ අර්ධ වශයෙන් සංවිධාන ගත වී තිබුණත් මින් එකක වත් විධිමත් සංවිධානයක් සැබවින් ම නොතිබුනේය. කුල හෝ උප-කුල අතර අනුලෝම විවාහ වත් ප්‍රතිලෝම විවාහ වත් අනුමත නොවන අතර ඇවැස්ස නෑනා-මස්සිනා විවාහ වලට වැඩි අභිමතයක් ඇත. නවීන ප්‍රපාක නාගරිකයන් අතරෙහි පවා කුල අන්තර්ජන්‍ය විවාහ ක්‍රමය දැඩි අයුරින් ම වාගේ පවතී. ඇතැම් කුලවල ප්‍රාදේශිය සංකේන්ද්‍රණයක් උදෙසා දැඩි ප්‍රවණතාවක් පෙනෙතත් බොහෝ කුල සියලු ප්‍රදේශ වලම විසිරී ඇත. කුලාශ්‍රිත භූමිකා වල හැර සංස්කෘතික විභේදන මඳය, නැතිනම් නැත්තටම නැතිය. කුලවල ව්‍යුහිය සම්භවය මිශ්‍රය. එහෙත් බොහොමයක් ම සිංහල පරිසරයෙහි යළි දිශානත වූ කුල, ගෝත්‍රික හා ශ්‍රේණි තරාතිරම් සමූහ වල ප්‍රශාඛා යයි සිතිය හැකිය.

කෘත්‍යකව, සිංහල කුල අතීතයේ මෙන්ම මඳක් දූරට අදත් බොහෝවිට ඒකාධිකාර තත්ත්වයට සමීප වන අයුරින් රැකියා ආශ්‍රිත හෝ මංගල විධි-ආශ්‍රිත හෝ මේ දෙක ම ආශ්‍රිත හෝ වගකීම් වලින් ප්‍රභේදිත වී තිබේ. කුල වගකීම් හෝ වරප්‍රසාද හෝ යුතුකම් හෝ පහත් සමාජිකයන් විසින් උසස් කුලයකට හෝ විහාරයට හෝ ආදි කාලයෙහි රජුට හෝ ඉටු කිරීම සිරිත විය. ගිවිසුම් ආර්ථිකයක් නොමැති තැන මෙවත් ඉටුකිරීමට ප්‍රතීක ක්‍රියා වශයෙන් උසස් කුලීනයාගෙන් ද අවශ්‍ය ක්‍රියා තිබේ. රජු, වැඩවසම් ස්වාමියා හෝ විහාරය උදෙසා පෙර කළ රැකියා ආශ්‍රිත හෝ මංගල උත්සව ආශ්‍රිත සේවය සාමාන්‍යයෙන් කුලයක ප්‍රධාන කෘත්‍යයක ලක්ෂණය ලෙස සැලකේ. බොහෝ අවස්ථා වල මෙය සම්ප්‍රදායෙහිත් කුල නමෙහිත් යම් තථ්‍ය හැසිරීම් ස්වභාවයක් අද සුරැකී තිබේ. විවෘත හැසිරීමෙහි සමාජ පරතරය ප්‍රකාශයට පත් වීමේ අවස්ථා පුද්ගලයන් අතරෙහි තරාතිරමේ විෂමතාවලට දළ වශයෙන් සම්බන්ධතා වෙනස් වේ. ගම්වල වාසභූමි භෞතිකව විසංගමන වී තිබීම සුලබ වුවත් කුල අතර ආශ්‍රය පිළිබඳ තහංචි සකල මානව සබඳතාවලට ම අදාල වන්නේ කලාතුරකිනි. එහෙත් මේවා උත්සන්න වන්නේ ගෘහය, පවුල හා ආහාර ගැනීම ආශ්‍රිත අවස්ථාවල දීය. පෙර කුලය ආශ්‍රිතව පැවති නීති අවහිරතා අවලංගු වී ඇතත් ඇතැම් දේවස්ථාන (කෝවිල්)

උත්සව වලදී විවෘතව ද නිලවලට අගතිගාමීව කෙරෙන පත්වීම් වලදී මෙන් ගුප්තව ද නීතිබාහ්‍ය අවහිරතා නොනැසී පවතී. සමාජ පරතරයේ සංකේත ප්‍රදේශ අනුව බෙහෙවින් වෙනස් වෙනත් ආචාර සමාචාර දැක්වීමේ විවිධාකාර පිළිවෙළ සිට ඇඳුම් - පැළඳුම් තහනම් කිරීමත් උසස් කුලයට වැඳුම් සත්කාර ආදිය දැක්වීම බලකිරීමත් දක්වා පුළුල් විය.

මේ කෙටි සාරාංශ විස්තරයෙන් සිංහලුන් අතර පවතින කුල භේදය ගැන කිසිවක් ලංකාවට පැමිණෙන්නන් මාස ගණන් නොදැන සිටින්නේ කෙසේ දැයි වටහා ගැනීමට බැරි වනු ඇත. මෙහි එක ම පුරවරය වූ කොළඹ දී තරාතිරම් පිළිබඳ විවෘත විභේදනත් සංකේතත් මුළුමනින් ම වාගේ අතුරුදහන් වී ඇති හෙයින කුලය නිරර්ථක පදයක් යයි පිළිගැනීම ඇත්තෙන් ම පහසුය. පිටිසර වුවද කුලය හැම විටම ප්‍රකට නැත. අස්පෘශ්‍යතාව, පරිවර්ජනයේ පටලැවිලි, එකට කෑමේ තහංචි වැනි ඉන්දියාවේ කුල භේදයේ ප්‍රකට ප්‍රත්‍යක්ෂ අංග මෙරටේ එතරම් වර්ධනය වූයේවත් එතරම් ප්‍රත්‍යක්ෂ වන්නේවත් නැත. ඩබ්ලිව්.ඒ.තොමස්ගේ 'පරිරක්ෂණ රටාව' යන සංකල්පය සිංහල පරිසරයෙහි කැපී පෙනෙන පරිදි ම පසුබිට වූයේ ය. ඒ මතුවට සිංහලුන්ගේ සංස්කෘතියෙහි හින්දූන්ගේ සංස්කෘතියට වඩා බෙහෙවින් නොදැඩි වූ බොහෝ ලිහිල් වූ ව්‍යුහයක් තිබිණි.[23] එසේ ම බහුල ආශ්‍රය ඇති වන්නේ සමාන කුල ඇත්තන් අතරය. අද ශ්‍රී ලංකාවේ කුලභේදයෙහි එවන් මානව සබඳතා පද්ධතියක් හා සාමාන්‍යයෙන් ආශ්‍රිත ප්‍රත්‍යක්ෂ අමානුෂිකතාවත් අවමාන කිරීම් වත් නැති තරම්ය. නාගරික පරිසරය තුළ බොහෝ කෘත්‍යයක හා ඇතැම් ප්‍රකට සංකීර්ණයන් ද ඉතුරු වී ඇත. ජන්ම තරාතිරම හා ආර්ථික තත්ත්වය අතර විෂමතා වැඩෙත්ම කුල භේදයේ අප්‍රකටතාව තවද තියුණු වේ. එය ඇතැම් අයුරින් පැරණි පිළිවෙළ වියැකීමට හේතු වී ඒ වෙනුවට එතැනට පත්වීමෙන් කුල ධූරාවලිය මත දෙවැනි හා වෙනස් සරල තරාතිරම් පද්ධතියක් අඩාලව තැන්පත් කරයි.

ශ්‍රී ලංකාවේ කුල භේදයේ සාමාන්‍ය නිහඬතාව නාගරිකයන් විසින් පොදුවේ ද රජයේ ප්‍රතිපත්තියෙන් විශේෂව ද අතිශයෝක්තය . බටහිරීභූත ප්‍රපාකයා කුලභේදයක් නොමැති ලෙස හෝ එය ජාතික පෙට්ටගමෙහි දූලි තැවරුණු ඇටසැකිල්ලක් ලෙස හෝ කථාකිරීමේ සුලබ ප්‍රවණතාව නොමඟ යවන සුළුය. විවාහ කටයුත්තක් සම්පවීමේ දි හෝ කුලුපගයන්

හමුවන ප්‍රස්තාවකට පෙර පවා ඉදහිට වත් හෝ සියුම් සැලකිල්ලෙන් පෙළපත් පරීක්ෂා කළත් නාගරික සමාජයේ මිශ්‍ර පන්ති අතර කුල ආශ්‍රිත කථා තහනම් වන්නේ යහපත් ආචාරශීලි ප්‍රතිමානවලට ගරුකිරීමක් වශයෙනි. කුලය සැලකිය යුතු වෙනත් එම සැලකිල්ල ප්‍රකටව ඔබ්බට දක්වන හැසිරීමක් නොවේ. රජයේ ප්‍රතිපත්ති වල ද මේ සමාන ප්‍රතිමාන පිළිබුඹු වන්නේ කුල භේදය අභාවයට ගිය ධර්මතාවක් සේ සැලකිය යුතු බවට තරයේ අනුබල දෙමිනි. මෙම පෞද්ගලික හා නිල ආකල්ප පරිසමාප්ත ප්‍රතිඵලය වන්නේ කුල සංක්‍රාන්ති කාලයකැයි වඩා නිවැරදිව හැඳින්විය හැකි සමයක් කුලභේදය වියැකී යන සමයක් සේ හඟවන නිහඬ කුමන්ත්‍රණයකි.

සටහන්

1. මහාවංසය (51) කුල මූලධර්ම ආදි කාලයෙහි ම ඇතුළු වූ බවට දෙස් දෙයි. විශේෂයෙන් පි. 14 (ගෛගර් පරිවර්තනය)බ. චූලවංශය11 ද බ.

මෙම ග්‍රන්ථයෙහි සපුරාම උද්ධෘත වලට පසුව වරහන් තුළ දැක්වෙන සංඛ්‍යාවලින් අදහස් වන්නේ ග්‍රන්ථ නාමාවලියෙහි එන එම ග්‍රන්ථයට දී ඇති අංකයයි.

2. 1885 සිට 1888 දක්වා පළ වූ ද *තප්‍රොබේනියන්* (97) නැමැති සඟරාවේ කර්තෘත් ප්‍රධාන ලිපි රචකයා වූයේත් නෙවිල්ය. ජනවංශ (42) නැමැති කුලභේදය ගැන රචිත බෞද්ධ පොත් පිංචක් පිළිබඳ නෙවිල්ගේ සටහන් 1886 අප්‍රියෙල් කලාපයේ පළ විය. නෙවිල් මෙම පොත *තැප්‍රොබේනියන්* සඟරාව සඳහාම පරිවර්තනය කළේය. මෙම සටහන් වල වාග් විද්‍යාවට අධිකව නැඹුරුවීම නිසා ඒවායේ විශ්වසනීය භාවය ජනවංශයේ එම ගතියට මඳක් පමණක් වැඩිය. ජනවංශ කර්තෘ ද පුරාවිද්‍යාවෙන් හෝ වෙනත් විශ්වාස මාර්ග වලින් හෝ තහවුරු නොවූ අනුමාන සාධකත් කුල නාමවල වාග් විද්‍යාත්මක සමානතා මගින් සංක්‍රමණය විමසමින් අපව පැරණි මිසරය තෙක් ම ගෙන යයි.

3. නීති නිසන්ඩුව හෙවත් උඩරට රාජ්‍යයෙහි අවසන් කාලයේ පැවති නීතියට අදාළ පදමාලාව (58) සී.ජේ.ආර්. මෙසූරියර් හා ටී.බී.

පානබොක්කේ විසින් පරිවර්තිතය. මෙහි සම්භවය ගැන සැක ඇතත් මුල් කාලයේ බ්‍රිතාන්‍ය සිවිල් නිලධාරියෙකු වූ ජෝන් ආමර් විසින් එකල පැවති නීතිය පිළිබඳ තමන් දත් කරුණුද උඩරට නිලමේවරුන් කණ්ඩායමකගේ අර්ථකථන හා වෘත්තාන්ත ද ඇසුරින් රැස් කරන ලද්දකැයි සිතීමට ඉඩ තිබේ. තවද, එෆ්.ඒ. හේලිගේ A Treatise on the Laws and Customs of the Sinhalese (36) 12-30 පි.බ.

ජෝජ් වැලන්ෂියා සාමිගේ Voyages and Travels to India, Ceylon, The Red Sea, Abyssinia and Eygypt in the Yeats 1802, 1083. 1804, 1805 හා 1806 (103) 1809 හි අනුබද්ධන IV, කා. 1 හි සිංහල වෘත්තාන්තය මත ගොඩනැගුණු කුල සම්භව වාර්තා ඉදිරිපත් කර ඇත. මේ සඳහන් ග්‍රන්ථ හැර කුලභේදය ගැන තොරතුරු ඇති සිංහල ග්‍රන්ථ තිබේ. ඒවා ගැන දීර්ඝව සාකච්ඡා කිරීමට මෙහිදී අදහස් නොකරමි. එහෙත් ඒවා පුදුමාකාරව ගණනින් ස්වල්පය. මෙම ග්‍රන්ථයෙහි 332-333 පි.බ.

4. රුවන්මල් නිඝන්ඩුව හෙවත් නාමරත්නමාලාවඃ ශ්‍රී පරාක්‍රමබාහු VI රජතුමන් විසින් රචිතව ඩී.පී. ද එස්. අල්විස් විජයසේකර (108) සංශෝධනයෙන් පළ කළ (1914) සිංහල කාව්‍ය අකාරාදියකි. 57-58 පි.බ.

5. ජෝන් ඩේවි, An Account of the Interior of Ceylon (12) 1821, 111-112 පි.

6. මේ මතය හෝකාර්ට් විසින් ප්‍රකාශිත වූයේ කුල සම්භවය පිළිබඳ ඔහුගේ විශ්ලේෂණය රැඳූ පූර්වාධයවය වශයෙනි. හෝකාර්ට්, Le Castes (38), 1938, 5 පි.බ. එහෙත් මගේ පර්යේෂණයෙන් හෝකාර්ට්ගේ නිරීක්ෂණවත් නිගමනවත් තහවුරු වන්නේ නැත.

7. රිචඩ් ෆික්, The Social Organisation In North-East India in Buddha's Time (23) කල්කටා විශ්වවිද්‍යාලයේ ශිෂිර් කුමාර් මෛත්‍රා විසින් පරිවර්තිතයි, 1920. තවද, එන්.එස්. සුබ්බ රාඕ, Economic and Political conditions in Ancient India as described in the Jatakas (72), 1911, හා ඊ. සෙනාර්ට්, Castes in India - the Facts and system" ශ්‍රීමත් ඊ ඩෙනිසන් රෝස් (88), 1930 පරිවර්තනය. වෙනත් අය ද බ්‍රාහ්මණික පුරාණ කථාවල ඓතිහාසික අතථ්‍යතාව පෙන්වා දී ඇත.

8. පර්නාඕ ඩ ක්වෙරෝස් 1687 දී ලියමින් සිය සාකච්ඡාවෙහි "බ්‍රාහ්ම නෙස්" හා "විංගලාස්" පැහැදිලිවම වෙන් කොට දක්වයි. The Conquest (Temporal and Spirivitual) of Ceylon එස්.පී. පෙරේරා පියතුමාගේ (14) පරිවර්තනය, 1930, පරි. 12 පොත 1 බ. ? මිනිසුන් හතර වර්ගය .... පළමුවැන්න නම්, රදළවරු, දෙවැන්න නම් විහාරවල හා ආගම්වල පූජ්‍යවරු, තුන්වැන්න ගොවීන් හා ශිල්පීන් හා සිව්වැන්න මකුවාස් බෙදාස් හා කලින් සඳහන් වෙනත් අඩුකුල ...." 1 පොත, 44 පි.

9. තවමත් නිතරම ග්‍රන්ථවල කුලභේදයේ තථ්‍යතාව සේ පුනරුක්ත කුලය පිළිබඳ බ්‍රාහ්මණ න්‍යාය මුළු ඉන්දියාවේම පැතුරුණ හ යි කිසිවකු සිතිය යුතු නැත. කෙසේ වුවත් බ්‍රාහ්මණික බලය උච්චවීමෙන් ද ඊට ප්‍රතිපක්ෂ රාජ්‍ය වංශිකයන් යටපත් වීමෙන් ඇත්තෙන්ම මෙම න්‍යායික ව්‍යුහය විවිධ ප්‍රදේශවල ගෝත්‍රික පළාත්වල විවිධ ප්‍රමාණයෙන් ඉන්දිය සංවිධාන විසින් පිළිගනු ලැබූ පරමාදර්ශී රටාවක් විය. මහාද්වීපික දකුණු ඉන්දියාවේ මෙන් ම ලාංකික දෙමළුන් අතර පූජක නොවූ බ්‍රාහ්මණයන් ඇත්තේ ස්වල්පයකි. ක්ෂත්‍රියයන් ද වෛශ්‍යයන් ද ඇත්නම් ඒ ස්වල්පයකි. මෙම සංකල්පය පවා භාවිතා වන්නේ නැති තරම්ය.

10. ආදි සිංහලුන්ගේ සමාජ සංවිධානය ද දිවයින ජනාවාස වීම ද ගැන මහා කාව්‍ය වලින් පිට දැනගත හැකි කරුණු අතිශයින් විරලය. ශ්‍රීමත් ජේම්ස් එමර්සන් ටෙනන්ට් 'Ceylon : An Account of the Island, Physical, Historical and Topographical 2 Vols (98) 1859ල කා 1, කො 111.

11. මේ මතයට සාක්ෂ්‍ය පහත නොයෙක් තැන්වල දී ඇත. උඩරට පළාත් සඳහා ඊ.බී. ඩෙනැම්, Ceylon at the Census of 1911ල (16) හි ඉතා අදාළ නිරීක්ෂණ කිහිපයක් තිබේ. ඉන්දිය කුලී සේවායන් හා ජීවග්‍රස්තයන් ගෙන ඒම ගැන සිංහල මහා කාව්‍යවල සඳහනි. පහත රටට දකුණු ඉන්දියයන් හා වෙනත් අය මෑත කාලයේ පැමිණීම ගැන, දකුණු ඉන්දිය සම්බන්ධතා පිළිබඳ සංස්කෘතික සාක්ෂ්‍ය පහත රට සිංහල කුල කිහිපයක් අතර ම තිබේ. පසලොස් වැනි සියවසේ

මැද සිට මෙපිට කොරමැන්ඩල් හා මලබාර් වෙරළාන්තයෙන් ලංකාවට කුලී හේවායන් විශාල සංඛ්‍යා පැමිණි බව තහවුරු වුන ලේඛන එඩ්මන්ඩ් රෙමර්ස් විසින් සොයා ගෙන ඇත.

12. ශ්‍රීමත් හර්බර්ට් රිස්ලි, The People of India , (78), 1915, 11 පරි.

13. ටෙනන්ට් (98) බ. ආදිවාසීන් ගැන මහාවංශය (51) කා. 2, පරි. 111 බ. තවද, සී.ජේ. සෙලිග්මන් හා බී. සෙඩ්. සෙලිග්මන්, "The Veddhas" (87), 1911 බ.

14. හේලි (36) පරි. 11 හා 101-102 පි. බ. පහත 15, පී. 6 බ.

15. ශ්‍රීමත් ජෝන් ඩොයිලි, A Sketch of the Constitution of the Kandyan Kingdom (18), 1929, 10-11 පි.

16. ප්‍රැන්ස්වා වැලෙන්ටෙන්ගේ Keurlyke Beschryving Van Choromandel, Pegu ; Arrakan, Bengale, Mocha .... Ceylon ග්‍රන්ථයෙහි 'Naamen Der Inlandsch Bedienden IndeDorpen of Ceylon නමැති කොටසෙහි (104), 1726, එන ව්‍යාකුල පාඨයක අන්තර්-කුල තරාතිරම් - පරාගත සන්ධානයට සාක්ෂ්‍ය ලෙස අවබෝධ කොට හැකි තැනක් තිබේ. ඒත් පහතරට කුලයක් සඳහා ඔවුන්ගේ මංගල්‍යවල දී ආහාර ගන්නා හා නොගන්නා අය වැලෙන්ටෙයින් වෙනම සඳහන් කරයි. එසේ සඳහන් වූ සියලු කුල ම සාකච්ඡා වූ කුලයට වඩා ඉඳුරා ම අඩු වූහ. තවද පරි. 3 අලි. 4 බ.

17. ඉන්දිය කුල ව්‍යූහ පිළිබඳ කවර උද්ගාමී අධ්‍යයනයෙන් වුවත් මෙය පැහැදිලි වේ. ඉන්දිය ක්ෂේත්‍රයේ ලියැවුණු පොදු සංග්‍රහ බොහෝමයක ම මෙය පිළිගෙන තිබේ. විශේෂයෙන් පූජ්‍ය එම්.ජේ. ෂෙරිං Hindu Tribes and Castes ld 3 (89), 1881 එඩ්ගාර් තර්ස්ටන් Castes and Tribes of Southern India කා. 7, (101), 1009. පූජ්‍ය ජේ.ඒ. ඩුබ්වා, Hindu Manners Customs and Ceremonies 3 වැනි සංස්. (19), 1906බ.

18. බ්‍රාහ්මණයාගේ භූමිකාව පිළිබඳ මැක්ස් වෙබර්ගේ අගනා රචනය (106) වැන්නක් බලන්න.

19. ඔලිවර් සී. කොක්ස්, Caste. Class and Race : A Study in Social Dynamics (10), 1948, මෙම අධ්‍යයනයට මීටත් වඩා අදාල වන්නේ සොරොකින්ගේ පෙළපත් හා කුල අතර විශ්ලේෂිත ප්‍රභේදනයයි. ඔහුගේ Society Culture and Personality, Their structure and Dynamics (92), 1947, කො. IV.

20. පී.එස්. ගුර්යේ, Caste and Race in India (30), 1932.

21. "ප්‍රජාව" යන පදයට බටහිර ගිහි හා වෘත්තීය කතාබහේ එන ස්ථානාවාචී අර්ථයෙන් වෙන් කොට දැක්වෙන කිසිම තැනක් ඉන්දීය ආසියාවෙන් පිට සමහරවිට නැතැයි සිතේ. ලංකාවේ "ප්‍රජාව" යනු වර්ගීය සමූහය හා අර්ධ-වර්ගීය හා ජාතිවාදී සුළු ජන කොටස්වලට සමානාර්ථ පදයකි. එය කුලය සඳහා මෘදුක්තියකි. මෙම භාවිතයෙන් ඒකාබද්ධතාව හා පොදු ජීවිතය පිළිබඳ නිවැරදි අර්ථ ගෙන දේ. පොදු ඇලීම්, පොදු ජීවිතය හා පොදු ලේ මෙහි ලා ඇතුළුය. මෙහි ආත්මය හා වඩා ප්‍රචලිත පදය "ජාතිභේදවාදය"යි. මෙය ආන්තර-සමූහ ආකල්ප දැඩි බව ද රජයේ යහපත "ප්‍රජා" පක්ෂපාතීත්වයට යටත් කෙරෙන බවද හඟවයි.

22. ඩබ්ලියු.ඓ. තෝමස්, Primitive Behaviour : An Introduction to the Social Sciences (100), 1937, සිංහල සමාජය සංස්කෘතිය "ලිහිල් ව්‍යුහයකින් යුක්ත වීම" ගැන එම්බ්‍රි තායිලන්තය ගැන කියන දේම මෙතැනට ද අදාළ වන්නේය. ජෝන් එෆ්. එම්බ්‍රි, Thailand : A Loosely structured Social System - American Anthropologist (20), 1950, අප්‍රියෙල්, ජූනි බ.

යාපනයේ කුලභේදය

මයිකල් බෑන්ක්ස්

පරිවර්තනය:
එච්.ඩී.ජේ ගුණවර්ධන

හැඳින්වීම

යාපන අර්ධද්වීපය ශ්‍රී ලංකාවේ උතුරුතම කොටසය. ශුෂ්ක හිරිගල් - කොරල් භූමි නිර්මාණයක් ඇති මෙහි මෝසම් කාලයෙහි හැර පොළෝ මතුපිට දිය බිඳක් නැත්තටම නැති තරම් වුවත් මෙහි සෑහෙන ප්‍රමාණයක් ළිං ජලය නම් තිබේ. මෙහි වැසි ජලයෙන් වී ගොවිතැනත් දියමං ඔස්සේ ළිංවලින් ජලය හරවා වතුවල විශාල ප්‍රමාණයෙන් දුම්කොළ, ලූනු හා මිරිස් ඇතුළු වෙළෙඳ භෝග වැවීමත් කරනු ලැබේ. එසේම විශාල තල් වතු යාය ද ඒ තරම් විශාල නොවූ පොල් ඉඩම් ද තිබේ. මේවාට නම් ජලය සම්පාදනයක් වුවමනා නැත. යාපන සුරුට්ටු සෑදීම, 'ගරාජ්' කිහිපයක්, සිමෙන්ති කම්හලක් හා පොල් තෙල් මෝලක් යන මේවා හැරුණු විට සඳහන් කළ හැකි කර්මාන්තයක් නැත. එසේ වුවත් යාපනය ලෝකයෙන් ඈත් වූ හෝ වෙන් වූ හෝ ප්‍රදේශයක් නොවේ. එහි වැස්සන්ගේ අකුරු දැනීමේ ප්‍රමාණය උසස්ය. ශ්‍රී ලංකාවේ අනෙකුත් පළාත්වලට මෙහි සිට උගත් මිනිස් බලය 'අපනයනය' කෙරේ. මෑතක් වන තෙක් ම මලයාවට ද මෙහි සිට උගත්තු ගියහ.

ඓතිහාසික ව, යාපනයට දකුණේ සිංහල බෞද්ධ ශ්‍රී ලංකාවත් උතුරේ දෙමළ හින්දු ඉන්දියාවත් සමග සබඳකම් ඇත. අද භාෂාවත්, සංස්කෘතියත් ආගමත් වෙසෙසින් ම හින්දු වුවත් පෙර මෙසේ ම වූයේ නැත. යුද්ධයක්, සංස්කෘතියත් ආශ්‍රිත අරගලය උතුරු ශ්‍රී ලංකාව හරහා

දෙදහස් වසරකට වැඩි කාලයක් ඔබ-මොබ පැද්දී තිබිණි. ඇතැම් කරුණුවලින් යාපනය අන්තරායක ප්‍රදේශයක් වීම පුදුමයට හේතුවක් නොවේ. කුල භේදයෙහි විචල්‍යතා ගවේෂණය මෙම ප්‍රකාශනයේ (ග්‍රන්ථයේ) අරමුණ වන හෙයින් ද කුලභේදය සාමාන්‍යයෙන් ඉන්දීය උප-මහාද්වීපයේ තත්ත්වය ආශ්‍රිත ව නියම කෙරෙන සංස්ථාවක් වන හෙයින් ද මගේ ප්‍රයත්නය වන්නේ යාපනයේ කුලභේද ක්‍රමය දකුණු ඉන්දියාවේ, විශේෂයෙන් පෝක් සමුද්‍රසන්ධියෙන් සැතපුම් විසි අටක් ඔබ්බෙහි උතුරින් පිහිටි තන්ජෝරයෙහි කුල ක්‍රමය හා සමාන මෙන්ම අසමාන වන්නේ කෙලෙසින් දැයි විමසීමට ය. යාපන සංස්කෘතියේ සියල්ලට ම තනිකර ඉන්දීය ප්‍රභවයක් ඇති යි මා කල්පනා කරන බව මෙයින් අදහස් නොවේ. දෙමළ හා සිංහල සංස්කෘතියත් එකිනෙක වෙන් වී ඇත්වීමේ සංස්කෘතික නැම්මක් ගැන කතා කළ හැකි වුවත් මෙහිලා සැමදාම දියුණු විචලනයක් තිබිණැ යි සිතීම ඉතිහාසය ආපස්සට කියවීමක් වන්නේ ය.

යාපනයේ සමාජ ස්තරායනයේ විවිධ පද්ධති.

යාපනය අරබයා කුලභේදය යන්නෙන් මා අදහස් කරන්නේ කුමක් ද යයි පැහැදිලි කිරීම පිණිස බෙහෝ හින්දු පද්ධති වලට දර්ශීය ලෙස සැලකිය හැකි පහත දැක්වෙන ස්වලක්‍ෂණ ව්‍යාපන සමාජයේ ඇති බව කීම ප්‍රමාණවත්ය.

1. නම් කරන ලද අන්තර්ජන්‍ය විවාහ ස්තර කිහිපයක් තිබේ.

2. කිලිටි බව පිළිබඳ සංකල්පයක් තිබේ.

3. මෙම ස්තර ආර්ථික, දේශපාලන හා ආගමික ක්ෂේත්‍ර වල එකට බඳින විධිමත් අන්තර්-පරායත්තතා පද්ධතියක් (වෛදික මෙහෙයක්) තිබේ.

4. නම් කරන ලද ස්තර තරාතිරම් අනුව පෙළ ගසා ඇත. තරාතිරම් ප්‍රභේද සංකේතවත් කිරීමට විවිධ චාරිත්‍රානුගත හැසිරීම් විධි ඉවහල් වේ.

බටහිරෙහි සමාජ පන්තිය යන්නෙන් අදහස් වන සංකල්පය යාපනයෙහි සාපේක්ෂව මෑතක දී වැඩුණු එකකි. එය තවමත් බෙහෙවින් නාගරික සංසිද්ධියකි. ගම්වල ආර්ථික හා අධ්‍යාපනික ප්‍රභේදනය කුල භේදයෙන් ඇතිවන වෙනස්කම් හා ඉතා සමීපව සම්බන්ධ වන නිසා 'පන්ති සංකල්පය' ඇත්තෙන් ම දක්නට නොලැබේ.

යාපනයෙහි හමුවන තත්ත්වය අනුව මෙසේ කුලය සහ පන්තිය අතර තියුණු ප්‍රභේදනයක් දැක්වීම යුක්තියුක්ති බව පහත අවස්ථාවලින් පැහැදිලි වේ. සමාජ විද්‍යාවෙහි එන පන්ති සංකල්පය පිරමීඩාකාර ආකෘතියක් "උසස්" පන්තියෙහි ස්වල්ප දෙනෙක් ද 'පහත්' පන්තියෙහි බොහෝ දෙනෙකු ද සිටින ආකෘතියක් හැම විට ම ප්‍රාග්-කල්පනය කරයි. එහෙත් යාපනයට අදාළ කුල භේදයේ සංඛ්‍යාත්මක ආකෘතියෙහි ඇත්තේ උසස් ම කලය (වෙල්ලාල) සංඛ්‍යා ද වැඩි වන බව පෙන්වන පැ-තෑටි හැඩ ය.[2]

මෙම වෙනස සමාජීය පාලනය කෙරෙහි බලපාන සැටි පැහැදිලිය. විශාලතම කුලයට ප්‍රමුඛතම දේශපාලන සමූහයක් වශයෙන් සිය තත්ත්වය රැක ගැනීම දුෂ්කර නොවේ. එහෙත් ඒ සමඟම කුලය දේශපාලන හා ආර්ථික බලය හිමි කර ගැනීම අරබයා සීමා කරන හේතුවක් පමණි. 'උසස් ' පන්තියක් පිළිබඳව පවත්නා මෙන් උසස් කුලයත් බලයත් තුල්‍යාර්ථ නොවේ.

පන්ති හා කුල පද්ධතිවලට අතිරේකව යාපනයෙහි නම් කරන ලද එක ම කුලයේ පුද්ගලයන් අතර ක්‍රියාත්මක වන තුන්වැනි සමාජ ස්තරායනයක් තිබේ. මේ පද්ධතියෙහි කුල රැචිය යොදා ගත්තත් තරාතිරම්වලට මූල් වන්නේ ධනයෙන් හා බලයෙන් ලබා ගත් ස්ථානයයි. එබැවින් මෙම ඊප්සිත අත්පත් කර ගැනීමත් ඒ අනුව උසස් තරාතිරම් පැවරීමත් අතර සෑම විටම පමාවක් ඇතිවේ. මෙම තුන් වැනි ස්තරායනය වර්ගයේ එක් එක් කුලය අභ්‍යන්තරයෙහිලා කල්පිත අන්තර්ජන්‍ය විවාහක ඒකකයන්ට අභ්‍යන්තරව බෙදී ඇත. එක්-එක් ඒකකයෙහි ඇත්තේ නොයෙක් ගම්වල විසිරී ගිය ස්ථානීය නේවාසික සමූහ කිහිපයකි. මෙම කල්පිත අන්තර්ජන්‍ය විවාහක සමූහ, සමාජය විසින් සලකනු ලබන්නේ අන්‍යෝන්‍යව ස්තරීභූත ලෙසින්ය. මා මේවාට 'සොඬකාර කුල' යන පද

යෙදීම්. මේවාට නැත්තේ සංඥා නාම පමණක් නොවේ. දේශීය ජාතික (වර්ගීය) නමක් ද නැත. 'එන්නුඩියා සොඩකාර' යන පදයෙහි පදගතාර්ථය 'මගේ ඥාතී' වේ. එය 'මගේ කුලයට' අයිති අය හැඳින්වීමට නිතර භාවිත වන පදයෙකි. මෙතන 'කුලය' යන්නෙන් ද අදහස් වන්නේ සොඩකාර කුලය මිස වෙල්ලාල හෝ පල්ල ආදී ප්‍රකට නම් ඇති කුල නොවේ.

යාපනයේ කුල පද්ධතිය

යාපනයේ කිසියම් වූ එක් ගමක් කුල භේදය සපුරා නියෝජනය නොකරයි. දිරුප්පිඩ්ඩි නැමැති ගම ප්‍රධානයෙන් ම මූල් කර ගත් පහත එන විශ්ලේෂණයෙහි යාපනයේ වෙනත් පළාත්වලින් ගත් කරුණු ද ඇතුළත් ය. සාමාන්‍ය අන්තර්-කුල සම්බන්ධතා පිණිස අවශ්‍ය මුළු කුල සංඛ්‍යාව තනි ගමක ඇත්තේ ඉතා කලාතුරකිනි. මෙයින් ගම්‍ය අනෙක් අදහස නම් අන්තර්- කුල සම්බන්ධතා ද කුල අනුපෙළ ගැස්ම ද යම් එක් ගමක ව්‍යුහය තුළ පරීක්ෂා කළ නොහැකි බවයි.

යාපනයෙහි යටත් පිරිසෙයින් කුල හතළිස් අටක් තිබේ. යම් එක් ගමක කුල දාහතකට වැඩිය නැති අතර එක කුලයක් පමණක් ඇති ගම් දහ අටක් තිබේ. ඇතැම් කුල ඉතා කුඩාය. මේවා දක්නට ලැබෙන්නේ නම් ඉතා ස්වල්පයක පමණි. එකොළහකට වැඩි ගම් සංඛ්‍යාවක දක්නට ලැබෙන්නේ කුල දාහතක් පමණි. චිරුප්පිඩ්ඩියෙහි 'සැලකිය යුතු' කුල වූයේ බ්‍රාහ්මණ (පූජක), වෙල්ලාල (ඉඩම් හිමි) හෙවත් දේශපාලන වශයෙන් ප්‍රමුඛ කුලය, කෝවියාර් (වෙල්ලාලයන්ගේ මෙහෙකරුවෝ) හෙවත් ඉඩම් බදුකාරයන් හා පෙර පෞද්ගලික වහල්ලු, පනික්කි, රජකයෝ හා පල්ලාවෝ (ඉඩම් නැති කුලීනකරුවෝ) හෙවත් පෙර පෞද්ගලික වහල්ලු වූවෝ මොවුහුය.

'සැලකිය යුතු' කුල යන පදය යටතේ මා ඇතුළු කරන්නේ විශාල කුල පමණක් නොවේ. වෙනත් කුල වෙනුවෙන් නියමිත මෙහෙයක් ඉටු කිරීමෙන් අන්තර්-කුල සම්බන්ධතාවන්හි කැපී පෙනෙන තත්ත්වයක් ලබා ඇති කුල ද ඇතුළු කෙළෙමි.

මෙම අර්ථයෙන් 'නොවැදගත්' වෙනත් කුල චිරුප්පිඩ්ඩියෙහි තිබේ. මේවා සවිස්තර ව සාකච්ඡා නොකරමි. ඇතැම් ඒවාට සමාජ පද්ධතියෙහි මුල් භූමිකාව දූන් අහිමිය. නිදසුනක් නම්, තන්නකාර හෙවත්

ඇත්ගොව්වෝ. තවත් කුල වර්ගයක් කෙතරම් විශේෂිත දැයි කිවහොත් ඔවුන්ගේ අන්තර්-කුල සම්බන්ධතා සීමිත වාණිජ අවස්ථාවලට පමණක් සීමා වී තිබේ. නිදසුනක් නම්, තෙල් සිඳින්නෝ. සාපේක්ෂව කුඩා කුල වූ පන්දාරම් (සුළු පූජකයෝ), නඩ්ඩුවාර් (කෝවිල් ගාන්ධර්වයෝ) හා තුරුම්බා (පල්ල, නළව හා පරයියාර් ජනයාට රෙදි සෝදන්නෝ) ද මගේ සාකච්ඡාවෙහි ඇතුළත් කෙළෙමි. ඒ ඔවුන්ගේ කුල රැකියාවෙහි ප්‍රයෝජනය සලකාය. වෙනත් ගම්වල මේ කුල 'සැලකිය යුතු' ගණයට වැටෙන්නට පිළිවන. රන්කරු, ආචිරි, වඩු, නලව (පෙර පුද්ගලික වහල්ලු, දූන් ඉඩම් නැති කුලිකරුවෝ) , (කිසිදා වහලුන් නොවූ අවමඟුල් බෙරවායෝ හා බ්‍රාහ්මණ නොවූ කෝවිල්වල බෙරවායෝ, රෙදිපිළි වෙළෙන්දෝ, පදික වෙළෙන්දෝ, සම්කරුවෝ) මෙහි ගැනෙති. මේ ලැයිස්තුවෙහි ලොකු කුඩා දෙවර්ගයෙහිම ධීවර කුල කිහිපයක් ඇතුළත් කර නැත. ඒවා මෙහි සාකච්ඡා වන්නේ නැත. ඇතැම් ගම්වල ආචාරින් හා වඩුවෝ ආහාර හුවමාරු කර ගන්නා හා අන්තර්විවාහ කර ගන්නා එක් කුලයකට සැදී සිටිති.

මේවා බොහොමයකට සමානකම්වලින් හා රැකියාවලින් යුක්ත කුල දකුණු ඉන්දියාවේ ද තිබේ. කෝවියාර්, නලව හා තුරුම්බ කුල හමු නොවේ. සිංහල කුලවලට වෙනත් නම් ඇතත් දෙමළ සිංහල දෙවගේම ජනයා දෙමළ වෙල්ලාල කුලය සිංහල ගොයිමට බොහෝ විට සමාන කරයි ලාංකික දෙමළුන් අතරේ කෝවියාර් හා තුරුම්බා කුල යාපනයට සීමා වුවත් නලව කුලය පුත්තලමෙහි ද දක්නට ඇත (තම්බයියා 1954).

ඉන්දියාවෙහි මෙන්ම යාපනයෙහි ද කුල වූ කලී ස්තරීභූත ඒකකය. තරාතිරම් වෙනස්කම් සංකේත ප්‍රභේදන කිහිපයකින් දක්වනු ලැබේ. තථ්‍ය බලයේ හා ධනයේ වෙනස්කම් ද ඇත. යාපන කුලභේදයට ඇති හා දකුණු ඉන්දියාවේ ද හමුවන මෙබඳු ඥාපන ලක්ෂණ මෙහි දී පුළුල්ව විශ්ලේෂණය කිරීම එතරම් ඵලදායී කර්තව්‍යයක් නොවේ. යාපනයේ දෙමළුන්ට විශේෂ්‍ය වූ සේ පෙනෙන ලක්ෂණ පමණක් මෙහි දී සඳහන් කරනු ලැබේ.

1. විධවා විවාහ

බ්‍රාහ්මණයන් අතර පමණක් හැර විධවා විවාහය පිළිබඳ කිසිදු තහනමක් නැත. එමෙන්ම, වැන්දඹු වූ ස්ත්‍රිය වෙසෙසින් සුචරිතවත්ය යන අදහස මෙහි නැත. අබ්‍රාහ්මණයන් විසින් බ්‍රාහ්මණයන්ගේ සිරිත් පින්වත් හෝ ඊප්සිත හෝ නොව අරුමපුදුම සේ සැලකේ. මෙලෙසින් ම, සෑම කුලයම වාගේ තිස් එක් දිනක් අවමඟුල් කිල්ල පවත්වන බව සැලකිය යුතු කරුණක් නොවේ. වර්ණ සංකල්පවේදය දන්නා ඉතා සුළු පිරිස මේ සිරිතේ තේරුම ඔවුන් ශුද්‍රයන් යයි සතුටින් පිළිගනිති. මෙය ඔවුන්ගේ තරාතරමට නිගාවක් ලෙස නොසලකත්. එසේ ම මීට අඩු දවස් ගණනක් කිල්ල රකින අය (එනම්, බ්‍රාහ්මණ, පණ්ඩාරම් හා නඩ්ඩුවාර්) ඒ හේතුවෙන් උසස් තරාතිරමක හෝ වැඩි පවිත්‍රතාවක හෝ වෙතියි නොපිළිගනිති. තවද, පූන නූල දැරීම හෝ නොදැරීම කුල තරාතිරමට සම්බන්ධ ක්‍රියාවක් ලෙස නොසැලකේ. ඇත්තෙන්ම මෙය දරනු ලැබෙන්නේ බ්‍රාහ්මණයන් හා සංක්‍රමණය වූ ශිල්පී කුලවල ඇතැම් සාමාජිකයන් විසිනි.

2. රජකයන් කෝවිලට ඇතුළුවීම

කුල තරාතිරම් ක්‍රමයේ තවත් අසාමාන්‍ය ලක්ෂණයක් නම් වන්නාරුවරුන්ට (ස්පෘෂ්‍ය කුලවලට රෙදි සෝදන්නන්) කෝවිලට ඇතුළුවීමට දෙතත් පනික්කියන්ට (ඇම්බට්ටාර්) නොදීම ය. මෙය යාපනයේ ජනයා හොඳින් දන්නා කරුණක් වන සාමාන්‍ය දකුණු ඉන්දීය රීතියක් ප්‍රතිලෝම කිරීමය. මේ අරුමපුදුම පිළිවෙත ඔවුන් යුක්තියුක්ත කරන්නේ රෙදිවලින් කෝවිල් සැරසීම සඳහා රජකයන් ඒ තුළට යා යුතු බව පෙන්වමිනි. ඒ එසේ වුවත්, ඖසප් කිලි රෙදි සේදීමේ හේතුවෙන් රෙදි සේදීම වඩා කිළිටි ක්‍රියාවක් ලෙස සැලකේ. තන්ජෝරයේ හා ඉන්දියාවේ වෙනත් තැන්වල මෙන් යාපනයෙහි ද රජකයන් හා පනික්කින් අතර තරඟ විරෝධය දක්නට ලැබේ. මේ කුල දෙක අතර නියත තරාතිරම් සම්බන්ධය අවිනිශ්චිතය. එක් කුලයක් අපර කුලයට සමාන හෝ උසස් හෝ යයි කියා ගන්නා අතර වෙනත් කුල අය තීරණයක් ගැනීමට. අපහසුව සිටිති. මේ තත්ත්වයෙන් දේශීයව සැලකුම් ලබන්නේ කුමන කුලය ද යන වග අසම්මතය. එහි ව්‍යුහීය වැදගත් කමක් ද නැත. අද තත්ත්වය

යටතේ යාපනයේ රජකයන් පොහොසත් ම කුලයක් වෙද්දී පනික්කියෝ දිළිඳුව සිටිති. එබැවින් රජකයන් තරාතිරමින් පනික්කියන්ට උසස්ව සිටීම ප්‍රතිලෝම වෙතැයි අපේක්ෂා කළ නොහේ.

3. නොදැකිය යුතු කුල

පල්ලා, නලව සහ පරෙයියාර් නැමති අස්පෘෂ්‍ය කුල පවත්නා සේ ම යාපනයෙහි අදෘෂ්‍යයන්ට රෙදි ඇපිල්ලීමේ රැකියාවේ නියුක්ති මේ සමානම කුලයක් තමිල්නාඩුවේ තින්නවෙල්ලි දිස්ත්‍රික්කයෙන් අතීතයේ දී වාර්තා වී තිබේ (හටන් 1946: 199). සම්ප්‍රදායානුකූලව තුරුම්බාවකුට දවල් එළිමහනේ යා නොහැකිය. රාත්‍රියෙහි යන විට ද තල් අත්තක් පිටුපසින් ඇද ගෙන යා යුතු විය. ඇතැම් අයගේ මතය අනුව, මෙසේ කරනු ලබන්නේ ඔහු සිටින ඉසව්ව දැන්වීමටලු. තවත් මතයක් නම්, මේ මගින් ඔහු ගිය මග උසස් කුලීනයන්ට දැන ගෙන පසුදින ඔහුගේ අඩි සටහන් නොපාගා යාමට හැකි වන බවයි. දැනුදු තුරුම්බාවරු බෙහෝ දුරට ම ගමන් යන්නේ ගොම්මන් වෙලාවේය. බොහෝ වෙල්ලාලයෝ මොවුන්ගේ විසුම පිළිබඳවවත් නොදනිති. එහෙත් අද ඔවුන් ස්පෘෂ්‍ය කුල සමග සම්බන්ධකම් තිබේ. ඔවුන්ට දැන් සෙවෙනි යන් හෙවත් මුදලකට සූනියම් මන්ත්‍ර ආදියෙන් මිනිසුන් මරණ හා තුවාල කරන අය ලෙස මහත් ප්‍රසිද්ධියක් ලබා ඇත. සෙවෙනියක් ලෙස ප්‍රසිද්ධියක් ලත් අනෙක් ජන කොටස නම් මුස්ලිමුන්ය.මෙම කණ්ඩායම් දෙක ම සාමාන්‍ය සමාජ පද්ධතියෙන් සාර්ථක ව පිටුවහල් වී සිටිති.

4. වෙල්ලාල- කෝවියාර් තරාගතයෙහි පූජ්‍ය-ලෞකික විභේදය

කෝවියාරුන් හා වෙල්ලාලයන් අතර ඇත්තේ පුදුම තරාතිරම් සබඳතාවකි. වෙල්ලාලයන් උසස්තර යයි පොදුවේ පිළිගෙන තිබෙන්නාක් සේ ම පෙර ඔවුන් කෝවියාර්වරුන් පුද්ගලික වහලුන් මෙන් අයිති කර සිටි හෙයින් ලෞකික වශයෙන් ද උසස්තර වෙනත් සියල්ලෝ ම කෝවියාර්වරුන් වෙල්ලාලයන්ගේ වෛදික කුල්‍යයන් සේ පිළිගනිති. වෙල්ලාලයෝ කෝවියාරුන් පිසූ කෑම කති. කෝවියරුන් වෙල්ලාලයන්ගේ මෙහෙකරුවන් කර ගත හැකිය. ඔවුන්ට වෙල්ලාල මඟුල් ගෙවල්වලදී ආහාර පිසිය හැකිය. පෙර කල වෙල්ලාලයෝ කෝවියාර් ගැහැණුන් සොරඹුවන් කර ගත්හ. මොවුන්ගේ දරුවන් බොහෝ

දෙනෙකු වෙල්ලාලයන් ලෙසත් ඇතැමුන් කෝවියාරුන් ලෙසත් පිළිගනිති. වෙල්ලාලයෝ කොවියාර් මඟුල් වලට ගොස් අනුභව කරති. වෙල්ලාල අවමඟුල්වලදී කෝවියාරුන්වරු මෘතදේහය සුසාන භූමියට ඔසවා ගෙන යති. කෝවියාර් අවමඟුල්වලදී මියගිය කෝවියාරයාගෙන් සේවා ලබා ගත් වෙල්ලාලයා අවමඟුල් පෙරහැර සුසාන භූමිය කරා පිටත් වීමට පෙර දෙණට අත තැබිය යුතුය. වෙල්ලාලයන් කෙරෙහි කෝවියාරුන් වෛදික සමාන වන සැටිත් ලෞකිකව හීන වන සැටිත් මෙයින් මැනවින් පැහැදිලි වේ. දෙණ ඇල්ලීමෙන් වෙල්ලාලයෝ ඔවුහු කෝවියාරුන්ට වෛදික ව සමාන බව ප්‍රකාශ කරති, නෑකම් පිළිගනිති. දෙණ නොඑසවීමෙන් ඔවුන්ගේ ලෞකික උසස්කම ප්‍රකාශ කරති.

මෙම වෛදික සමානත්වය අද 'ඒත්තු ගන්වන' කෝවියාර් සම්භව පුරාණ කතාවක් තිබේ. මේ කතාව අනුව කෝවියාර්හු පෙර වෙල්ලාලයන් විසින් වහල්කමට අල්ලා ගත් සිංහල ගොයිගම ජනයාගෙන් පැවතෙන්නෝය. මෙවැනි කතාවකින් පෙන්වන්නේ කෝවියාරුන් හා වෙල්ලාලයන් අතර පූජ්‍ය හා ලෞකික තරාතිරමින් අද පෙනෙන වෙනස පෙරසිට ම, කෝවියාරුන් වෙල්ලාලයන්ගේ වහලුන් වී සිටි කල පටන් ම, පැවතෙන්නක් බවය. අනෙක් වහල් කුල සියල්ල ම අස්පෘශ්‍යය. අද බ්‍රාහ්මණයන් වෙල්ලාලයන්ට ඉහළින් තැබුවහොත් වෙල්ලාලයන් ළඟටම කෝවියාර්හු වැටෙති. වෙල්ලාලයන්ට පහතින් තැබුව හොත් බ්‍රාහ්මණයන් ළඟටම කෝවියාර්හු වැටෙති.

5. බ්‍රාහ්මණයන්ගේ උභයවේගීතාව

හින්දු කුල ක්‍රමය පිළිබඳ ග්‍රන්ථවල එන හැටියට එම කුල ක්‍රමයේ අග්‍රයෙහි සැමවිට ම බ්‍රාහ්මණයෝ සිටිති යි සමස්ත විශ්වාසයක් තිබෙන මෙකල යටකී ප්‍රකාශය කෙනෙකු පුදුමයට පත් කරනු ඇතැයි සිතමි. එහෙත්, මෙවැනි ව්‍යතිරේක දක්නට ලැබේ; මලබාරයේ අඩු කුලයේ කුරිච්චනයකු තම ගෙතුළට බ්‍රාහ්මණයකු ඇතුළු වුවහොත් එය කිලිටි වූහ යි සලකන බව හට්න් (1946: 78,79) පෙන්වා දෙයි. තවද, ආදාහනයන්හි වතාවත් කරන මහාබ්‍රාහ්මණ කුල 'උසස්' කුලයක් ලෙස නොව 'නීච' කුලයක් ලෙස සැලකේ. යාපනයෙහි කාක (කපුටු) බ්‍රාහ්මණ නමින් වූ මෙබඳු ම අති-නීච තරාතිරමක කුලයක් අස්පෘශ්‍යයන්ගේ පූජකයන් සේ

කටයුතු කරයි. මෙලෙසින්ම, යාපනයෙහි හා දකුණු ඉන්දියාවෙහි ඇතැම් පළාත්වල පරෙයියාර්වරු ඉදහිට සාමාන්‍ය බ්‍රාහ්මණයන්ට වඩා වෛදික උත්තරීතර තත්ත්වයක් ප්‍රකාශ කරති. මේවා විශේෂ අවස්ථා වූවත් 'පවිත්‍රත්වය' හා 'ක්ලිෂ්ටත්වය' යන මේ දෙකෙහි වෛදික අංශය සැලකූ කුල දෙක ම, 'පූජ්‍යත්වයෙහි' මුහුණුවර බවය යන මතයට යන මතයට (රැඩික්ලිෆ්-බ්‍රවුන් 1939) නිදසුන් ය.

යාපනයෙහි වෙල්ලාලයන් බ්‍රහ්මණයන්ට ඉහළින් සිටිය යුතු යයි තර්ක කිරීම මීට වෙනස් කරුණකි. බ්‍රාහ්මණයෝ යාපනයෙහි ඉතාම විරල ය. එමෙන් ම ව්‍යතිරේක ස්වල්පයක් හැර ඔවුහු හැම විට ම කෝවිල් පූජකවරු වෙති. ඒ ව්‍යතිරේක ද ඉන්දියාවෙන් මෑතකදී සංක්‍රමණ වූවෝය. මෙසේ බ්‍රාහ්මණයන් හිඟවීමට දහසය වෙනි හා දාහත්වෙනි සියවස්වල පෘතුගීසීන්ගේ තෙරපීම් හා ආගමික තාඩන - පීඩන කෙතරම් හේතු වී දැයි නිශ්චය කිරීම දුෂ්කරය. තෙරපීම් සිදුවූ බවට සාක්ෂ්‍ය තිබෙතත් මෙය මීට පෙර සිට ම සිදුවන්නට ඇතැයි සිතීමට ඉඩ තිබේ. කම්කටොළු ගහණ යාපන ප්‍රදේශයට සංක්‍රමණය වන පුද්ගලයන්ට සිය ඡන්ද භූමියෙහි රැක ගැනීමට එතරම් දෙයක් නොතිබෙන්නට ඇතැයි යාපනයෙහි කිහිප දෙනෙක් ම මා සමග පැවසීය.

යාපනයේ කෝවිල් බ්‍රාහ්මණයන් ස්වල්ප දෙනෙකු හැරුණු විට සෙස්සන්ට ඔවුන් තේවා කරන කෝවිල්වත් පාලනය කරන වෙල්ලාලයන්ගේ වේතනික සේවකයෝය. වෙල්ලාල කළමනාකාරුවෝ කමිටු සාමාජිකයන් ලෙස හෝ කටයුතු කරති. යාපනයෙහි තිබෙන බ්‍රාහ්මණ හිමිකාරත්වය සහිත කෝවිල් බොහොමයක් ම ඉන්දියාවෙන් මෑතක දී සංක්‍රමණය වූවන්ට අයිතිය. මේවා විශාල නගරවල හෝ වන්දනාකරුවන් බොහෝ බොහෝ සෙයින් ගැවසෙන මධ්‍යස්ථානවල හෝ විශේෂ්‍ය ව පිහිටා තිබේ. ගම්වල සාමාන්‍ය රටාව නම් වෙල්ලාලයන් සතු බ්‍රාහ්මණ සේවිත කෝවිල් තිබීමය. ඇතැම් කෝවිල්වල පූජා කටයුතු බ්‍රාහ්මණයන්ට උරුමයෙන් හිමි වෙතත් ඒ වෙල්ලාල කළමනාකරුගේ සේවකයන් ලෙසය. මෙම කළමනාකරුගේ බලය විධිමත් චාරිත්‍රවලට අයිති මංගල උත්සව හා ඒවායේ සංවිධානය වැනි සුළු සවිස්තර කරුණුවල දී පවා වෙල්ලාල කලමනාකරුට මැදිහත්වීමට ඇති අයිතිය පිළිගෙන තිබේ.

පරම්පරා ගණනාවක් තිස්සේ මුතුන් මිත්තන් පූජා කටයුතු කළ කෝවිලක අයිතිය බ්‍රාහ්මණයන් අත්පත් කර ගැනීමට තැත් කළ අවස්ථා පිළිබඳ නඩු කිහිපයක් ම වාර්තා වී ඇත. සාමාන්‍යයෙන් මෙබඳු අභියාචනා ව්‍යර්ථ වී ඇත. කෝවිලේ අයිතිය, එහි ආදී කර්තෘගේ (බොහෝ විටම වෙල්ලාලයෙකු) ප්‍රාප්තිකයන්ගේ උරුමයක් බව උසාවියේ තීරණයයි. මහජන මතය ද මෙයම වේ. ඇතැම් නඩුවල දී යම් කෝවිලක පූජා කටයුතු පිළිබඳ උරුමය පිළිගෙන තිබේ.

වෘත්තිය නිසා බ්‍රාහ්මණයන්ට ලැබුණු මේ අප්‍රධාන ස්ථානය ඔවුන්ගේ පූජක හා ලෞකික තරාතිරම් අතර සුවිශේෂ ද්විධාකරණයක් මතු කර තිබේ (ස්ටීවන්සන් 1954). පූජක තලයෙහි බ්‍රාහ්මණයන්ගේ වැඩි පවිත්‍රත්වයෙන් ඔවුහු වෙල්ලාලයන්ට ඉහළින් සිටිතත් ලෞකික වශයෙන් ඔවුහු වෙල්ලාලයන්ට ඉඳුරාම පහත් තත්ත්වයක සිටිති. මෙම ද්විධාකරණය මෙම කුල දෙකේ ජනයා ඔවුනොවුන්ට සලකන අයුරින් ප්‍රකට වේ. සංඛ්‍යාවෙන් (ජනගහනයත් 50% ට වැඩි ගණනක්) ද දේශපාලන බලයෙන් ද ධනයෙන් ද අතිශයින් ප්‍රමුඛ වූ වෙල්ලාලයෝ අසුන් පැනවීම්, හුනස්නෙන් නැගිටීම්, ගරුසරුකම් සහිත ඇමතීම් ආදී ශ්‍රේෂ්ඨයන්ට දක්විය යුතු විධිමත් ගෞරව-සම්ප්‍රයුක්ත හැසිරීම් ස්වභාව බ්‍රාහ්මණයන්ට දක්වති. එහෙත් මෙය ආචාර සම්පන්න ලීලාවක් පමණි. වල්ලාලයන් කෙරෙහි මහත්තත්ත්වයක් දැක්වීමට බ්‍රාහ්මණයන්ට ඉඩ නොදෙති. ඒ හැර බ්‍රාහ්මණයන් හැසිරිය යුත්තේ කෙසේද යන්න ගැන වෙල්ලාලයෝ ඉතා ප්‍රකටවම සිය අදහස් ප්‍රකාශ කරති. වෙල්ලාලයන්ට නිගරු ව කතා කරන බ්‍රාහ්මණයා හෙළා දකිනු ලැබේ. බ්‍රාහ්මණයන්ගෙන් බලාපොරොත්තු වන්නේ චාම් බව, පුහු ආටෝපයෙන් තොරවීම මෘදු ගුණය, නිරහංකාර බව, ස්ව කාර්යයෙහි අවංක ව නිරතවීම හා දේශපාලන බලය නොසෙවීම ය. ඔවුන් කෝවිල් කටයුතුවලින් පිටස්තර කාර්යයන්හි නොයෙදිය යුතුය. කෝවිල් කටයුතුවලින් පරිබාහිර කාර්යයන්හි දී යෙදෙන බ්‍රාහ්මණයන්ට කෝවිල් කටයුතුවල නිරත බ්‍රාහ්මණයන්ට ලැබෙන සැලකිලි හා ගෞරව නොලැබේ. ඔවුන්ට ලැබෙන්නේ ද වෙල්ලාලයන්ට ලැබෙන සැලකිලිමය. වෙල්ලාලයකු බ්‍රාහ්මණයකුට සිරිත් පරිදි ගරු සැලකිලි දක්වන්නේ ඔහුගේ පූජක පදවියට මිස කුලයට නොවේ.

අයහපත් හැසිරීම් ස්වභා දක්වන බ්‍රාහ්මණයන්ගේ හික්මීමක් ඇති කරන්ට වෙල්ලාලයෝ පසුබල නොවෙති. කෝවිලක අයිතිවාසිකම් ඉල්ලමින් බ්‍රාහ්මණයන් අධිකරණය ඉදිරියට ගිය ඇතැම් අවස්ථාවලදී

හේතුව වූයේ වෙල්ලාල කළමනාකරුවන් කෝවිල් නිලලත් වර්තමාන බ්‍රාහ්මණයා ඉවත් කොට අභිනව පත්වීමක් දීමට තැත් කිරීමය. බ්‍රාහ්මණයන්ගේ සේවය හොඳට තිබෙන තාක් සාමාන්‍යයෙන් එසේ නොකළත් කෝවිල් පාලකයාට මෙබඳු බලයක් තිබේ. වර්තමාන අධිපතියාට සාමාන්‍යයෙන් ඔහුගේ අනුප්‍රාප්තිකයා නම් කිරීමට අවසර ඇත. එයට නිරන්තරයෙන් පත් කරනු ලබන්නේ සිය පුතාය, නැතිනම් වෙනත් සමීප ඥාතියෙකි.

වෙල්ලාලයෝ ඇතැම් අවස්ථාවල ඔවුන් නොඉවසන බ්‍රාහ්මණයන්ට කායික බලය ද යොදා ගනිත්. චිරුප්පිඩ්ඩියට නුදුරු ගමක බ්‍රාහ්මණයකු විසින් පාලිත ඡත්‍රමයක් (මගීන්ට ආධාර සැපයීම සඳහා පිහිටුවන ලද ආගමික පුණ්‍යායතනයක්) ද එම ඡත්‍රමයේ ආදී කර්තෘ විසින් පිහිටුවා ආධාර පැවරූ විශාල ද්විතියික පාසැලක් ද තිබේ. මෙම ආයතන දෙක සම්බන්ධ කරන වාර්ෂික මංගල්‍යයක් තිබේ. තවද, බ්‍රාහ්මණයා මෙම පාසැලේ සිසුන්ට විටින් විට රස කැවිලි සැපයීමේත් සාමාන්‍යයෙන් ඔවුන්ට කාරුණික ව සැලකීමේත් ස්ථිර චාරිත්‍රයක් ද තිබේ. මීට අවුරුදු කිහිපයකට පෙර සිටි අධිපති විසින් මෙම යුතුකම් පැහැර හැරෙන වගක් මෙහි ළමයින්ට පෙනිණි. ඒකාබද්ධ ආයතනික මුදල් තමන්ගේ පෞද්ගලික ප්‍රයෝජනයට ගනිතියි සැකයක් ඇතිවිය. එවිට වෙල්ලාල ළමයින් කණ්ඩායමක් ඔහු වෙත ගොස් යහ මග ගැනීමට ගිවිසින තෙක් ඔහුට පහර දුන්හ. ගිවිසි පරිදි ඔහු යහ මගට වැටුණේය.

බ්‍රාහ්මණයන් වෙල්ලාලයන්ගේ පාලනයට නතු වන සැටි තවත් නිදසුනකින් පෙන්විය හැකිය. ගම් මුලාදෑනියකු වැනි ප්‍රබල වෙල්ලාලයකුගෙන් තම දරුවෙකුට විවාහය සඳහා ගැළපෙන කෙනකු සොයා ගැනීමට බ්‍රාහ්මණයෙක් ඇතැම් විට පිහිට පතයි. මේ ආකාරයෙන් 'කපුකමක්' කිරීම පැවරෙන පුද්ගලයා එය තමන්ගේ බලය, ප්‍රසිද්ධිය හා සියුම් ඥානය විදහා පාන්නක් ලෙස ගෙන සතුටට පත්වේ. මෙසේ ඉල්ලන්නා හා ඉල්ලුම සමග සේවාපේක්ෂක සම්බන්ධයකින් මඳක් බැඳේ.

යාපනයේ බ්‍රාහ්මණයෝ, රීතියක් ලෙසම ඔවුන්ගෙන් අපේක්ෂිත හැසිරීම් රටා අනුව හැසිරෙති. මෙසේ නියමය අනුව යන බ්‍රාහ්මණයන්ට වෙල්ලාලයෝ කැමති වෙති. ඔවුන්ගේ සේවයේ සිටින මෙම බ්‍රාහ්මණයන්ගේ උසස් තරාතිරම ගැන පාරට්ටු කරති. මෙමගින් තමන්ගේ

සොන්දාකාර කුල තත්ත්වය හුවා දක්වීමට මඟක් පාදා ගනිති. උත්කෘෂ්ටතම බ්‍රාහ්මණයෝ උත්කෘෂ්ටතම වෙල්ලාලයන්ට සේවය කරති යි මෙම තර්කයෙන් කියැවේ. මේ නිසා බ්‍රාහ්මණයන් හා වෙල්ලාලයන් අතර සම්බන්ධකම් ඉතා මිත්‍රශීලීය. ඉඳහිට පෞද්ගලික එදිරිවාදිකම් තිබෙතත්, තමිල්නාඩුවේ තන්ජෝරයේත් වෙනත් පළාත්වලත් ද්‍රවිඩ කරකම් ව්‍යාපාරය තුළ දක්නට ලැබෙන මෙන් 'කුලයක් වශයෙන් බ්‍රාහ්මණයන්ට' පොදු විරෝධයක් ඇති බවක් නොපෙනේ. යාපනයේ සමහර වෙල්ලාලයන් මෙම ව්‍යාපාරය ගැන අසා ඇතත් එයින් ඔවුන්ගේ ආවේග ඇවිස්සී නැත.

ගම් ව්‍යූහය

මෙතක් මා විස්තර කළේ යාපනයේ කුල තරාතිරම් ව්‍යූහයත් තන්ජෝරයෙහි එම ව්‍යූහයත් අතර ප්‍රධාන වෙනස් ලක්ෂණ පමණි. අභ්‍යන්තර සංවිධානයෙන් කුල වෙනස් වේ. නිදසුනක් වශයෙන්, යාපනයේ බ්‍රාහ්මණයන් තන්ජෝරයේ බ්‍රාහ්මණයන්ගෙන් වෙනස් වන්නේ ඔවුන් වෙල්ලාලයන් හා සම්බන්ධකම් පවත්වන අයුරින් ද ඔවුන්ගේ ආර්ථික හා වෘත්තීය භූමිකාවෙන් ද පමණක් නොව ඔවුන්ගේ උප - කුල සංවිධානයෙන් ද වෙනස් වේ. යාපනයෙහි කුරුකල් හා ආයර් වනාහි වෙනස් උප - කුල නොව කෝවිල් පූජකයන් අතර වෘත්තීය ශ්‍රේණි පමණි. පුහුණුවකින් පසු ආයර්යෙකුට කුරුකුලෙකු විය හැකියි. අන්තර්කුල ප්‍රභේදන පිළිබඳ පොදු සාකච්ඡාවකට අවකාශ නැතත් වෙල්ලාලයන්ගේ තත්ත්වය පහත සාකච්ඡා කරනු ලැබේ.

තන්ජෝරය හා යාපනය අතර වඩා සැලකිය යුතු ව්‍යූහීය වෙනස්කම් තිබේ ද යන්නට හොඳම පිළිතුර වන්නේ ගම් මට්ටමෙහි යාපන සමාජ සංවිධාන ගැන යමක් කීමය.

'කිරාම' යන එකම වචනයෙන් හැඳින්වුනත් යාපනයෙහි හමුවන විසදෘ ගම් වර්ග තුනක් තිබේ. යාපන අර්ධද්වීපයේ උතුරු කොටසේ 'ගම' ද අලිමංකඩින් දකුණේ යාපන දිස්ත්‍රික්කයේ කැලෑ පෙදෙස්වල 'ගම' ද සංස්කෘතියෙන් අනන්‍ය තරම් සමාන වූ දෙමළ - කථා කරන හින්දූන්ගෙන් ජනාශ්‍රිත වුවත් මේ දෙක වූ කලී එකිනෙක වෙනස් වූ සමාජ විද්‍යානුකූල

ඒකකය. මෙයට හේතුව මේ ප්‍රදේශ දෙකේ ආර්ථික වෙසෙසින් වෙනස් වීම ම නොවේ. අලිමංකඩින් දකුණු ගම් වැව් ජල මාර්ගවලින් යැපීම වැනි ලක්ෂණ හේතුකොට මෙම ප්‍රදේශ දෙකේ ආර්ථිකය වෙසෙසින් වෙනස් නිසා ම නොව සමාජීය ව්‍යූහයේ වෙනස්කම් ද නිසාය. යාපනයේ ප්‍රධාන ගම් වර්ග තුන නම්:

(1) එක කුලයකින් එක් වැයික්කියක් ඇති ගම්

(2) කුල කිහිපයක් ඇතත් එකකින් එක් වැයික්කියක් පමණක් ඇති ගම්

(3) කුල කිහිපයක් ද එකකින් වැයික්ක කිහිපයක් ද ඇති ගම්

පළමු වර්ගයේ ගම් ඇත්තේ හුදෙක් අලිමංකඩින් දකුණේ පමණි. දෙවන වර්ගයේ ගම් අර්ධද්වීපයේ දකුණු අඩෙහි ද තිබේ. තෙවන වර්ගයේ ගම් ප්‍රධානයෙන් අර්ධද්වීපයේ උතුරු අඩෙහි ද යාපනයේ බටහිර වෙරළින් ඔබ්බෙහි දූපත්වල ද තිබේ. මෙතැන් පටන් මගේ සාකච්ඡාව වඩාත් ම වැදගත් හා බහුල ගම් විශේෂය වූ 3 වැනි වර්ගය කේන්ද්‍ර කර ගනී. මෙම වර්ග තුනේ ඓතිහාසික වර්ධනයත් ඒවායේ පාරිසරික ලක්ෂණ අනුව තර්කානුකූල අනුපිළිවෙළකින් පෙළ ගැසීම මෙහි දී අත්හළ යුතුය.

ඉහත වර්ගීකරණයේ මා 'වැයික්කිය' යන වචනය යොදා ඇත්තේ පහත එන අරුතිනි. තෙවන වර්ගයේ දර්ශීය ගමක 'වැයික්කිය' යනු සැහෙන්නට නියත සීමා වලින් යාබද වැයික්කි වලින් වෙන් වූ නියත වාස භූමියකි. එක් වැයික්කියක පදිංචිකරුවෝ එකම කුලයක සාමාජිකයෝය. එකම කුලයේ වැයික්කි කිහිපයක් ඇති ගමක එකිනෙක යාබද වූ හෝ නොවූ හෝ වැයික්කි තිබිය හැකිය.

'ගම' වූ කලී වාසභූමි හා කෘෂි භූමි තිබෙන ප්‍රදේශයකි. ගමෙහි විවිධ වැයික්කි මෙම ප්‍රදේශය තුළ කේන්ද්‍රයක් වටා න්‍යෂ්ටිගත නොවී සෑම තැන විසිරී තිබේ. එක් එක් වැයික්කියෙහි ගෘහ ද එමෙන්ම වැයික්කිය තුළ අක්‍රමිකව විසිරී තිබේ. යාපනයේ වැයික්කිය සමාජ විද්‍යානුකූලව තන්ජෝරයේ 'වීථිය' හා සදෘශ සේ ගිණිය හැකි වෙනත් නේවාසික ඒකකයක් වශයෙන් එතරම් ම ගහණ නොවේ.

වැයික්කි අවකාශන වෙන් කිරීම සමාජීය වෙන් කිරීමක් පිළිබිඹු කරයි. එකම ගමෙහි විවිධ වැයික්කිවල ජනයා ඔවුනොවුන් අතර සමාජ සම්බන්ධතා පැවැත්වීම විරලය. එකම කුලයේ වැයික්කි අතර මෙය වෙසෙසින් ම විද්‍යමාන ය. යම් එක් ගමක එක් වැයික්කියක සමූහය අනෙක් වැයික්කි සියල්ලම සමග තම සමාජ තරාතිරම රැක ගැනීමට උත්සුක වේ. වැයික්කි සමූහයන් එකම කුලයේ වූ විට තරාතිරම් විභේදනය සිත් රිදවන සුළු විය හැකි බැවින් අන්තර්-වැයික්කි සමාජ සම්බන්ධතා ඉතා සීමා සහිත වී යයි.

පොදුවේ සැලකූ විට, ව්‍යතිරේක ස්වල්පයක් හැර, එකම ගමක එකම කුලයේ වැයික්කි සමූහයන් අන්තර් විවාහය, අන්තර්-භෝජනයවත් සමාජීය සබඳතාවන් නොපවත්වති. සුළු ආර්ථික ගනුදෙනු හා එකිනෙකාගේ කෝවිල් උත්සව වලදී ඉඳහිට පැමිණ සිටීම සිව්වන හා ඇතැම් විට වාර්ෂික මංගල්‍යයේ වියදම් කොටසක් (දවසක් හා රැයක් සඳහා) ගෙවීම වැනි අවස්ථාවලදී පමණක් සමාජීය සම්බන්ධතා පවත්වති. මෙබඳු වැයික්කි සමූහ තරාතිරම්වලට තරග කරන හෙයින් ද නිෂ්ක්‍රමණය හා නිරාසක්තිය යන උපක්‍රමත් උසස් තරාතිරම් වලට හිමිකම් කීමත් කුල භේද පද්ධතියේ පූජ්‍ය අංශය හා බහුලව ආශ්‍රිත හෙයින් ද මේ ආකල්පය පුදුමයක් නොවේ.

එක් වැයික්කියක සමාජිකයෝ අසල ගම්වල එකම සොන්දාකාර කුලයේ වෙනත් වැයික්කිවල සාමාජිකයන් සමග විවාහ වී සමීප අන්තර් ආශ්‍රයත් ඇති කර ගනිති. එබැවින් මා සොන්දාකර කුලය යයි නම් කළ කුලය විවිධ ගම් ගණනාවක ජනයාගෙන් සමන්විතය. සංකල්පීයව මෙබඳු එක් එක් සොන්දාකාර කුලය අන්තර්ජන්‍ය විවාහක ආවෘත පද්ධතියකි.

එක් එක් සොන්දාකාර කුලයේ සාමාජිකයෝ තමන්ගේ සමූහයට එම කුල නමින් වෙනත් සොන්දාකාර කුලයකට වඩා උසස් තරාතිරමක සිටිතියි නිතරම කියති.

ඇත්තෙන්ම සොන්දාකාර කුල ඉඳුරාම අන්තර්- ජන්‍ය විවාහක ආවෘත පද්ධති නොවේ. කලින් සම්බන්ධ නොවූ වැයික්කි අතර අභිනව විවාහ ඇති වන්නා සේ ම පැරණි විවාහ සන්ධාන සිදි යයි. මේ හැර, විවාහ 'දාම' විවිධ දිසාවලට පැතිර යන හෙයින් සාමාන්‍යයෙන් අන්තර්-

විවාහක නොවූ වැයික්කි දෙකක් ද්විතීය, තෘතිය හෝ ඊටත් වඩා දුරස්ථ බැමිවලින් නොදනුවත්වම වාගේ සම්බන්ධයට පත් වනු ඇතැයි සිතිය හැකිය. වැයික්කි දෙකක සාමාජිකයන් විවාහයෙන් සම්බන්ධ යයි මට පවා ඔප්පු කළ හැකිව තිබෙද්දී වැයික්කි සමූහ දෙක එකක් අනෙකට වඩා උසස් යයි කියා ගන්නා අවස්ථා මට හමු විය. න්‍යායිකව නම් කවර වර්ගයේ විවාහ නෑකමත් සොන්දාකාර කුල තරාතිරම් සමානත්වයක් අඟවයි.

අන්තර්-කුල සම්බන්ධතා

ගමෙහි සාමාජිකයන් සියල්ලන්ම එක් සමාජීය පද්ධතියකට සම්බන්ධ කෙරෙන කිසි ඒකක ව්‍යුහයක් යාපන ගමට නැත. එකම ගම තුළ එකම කුලයේ වැයික්කි සමූහයන් අන්‍යෝන්‍යව ආශ්‍රය නොකිරීමෙන් අදහස් වන්නේ ගමක වෙල්ලාල වැයික්කි කිහිපයකින් එකිනෙක වැයික්කිය වෙල්ලාලයන් ඔවුන්ට සේවාවන් කරන කුලයන්ට බැඳ තබන සමාජ සබඳතාවලට විශද ගණයක කේන්ද්‍රයක් වන බවයි. තව ද, වෙල්ලාලයෝ වෙනත් කුලවලින් ඔවුන් ලබා ගන්නා මෙහෙකරුවන් ඔවුන්ගේම ගමේම වැයික්කිවලින් අවශ්‍යයෙන්ම තෝරා නොගනිති. අන්තර්කුල සම්බන්ධතා බැමි ගම් තුළ විහිදෙන්නාක් මෙන් ගම් සීමා හරහා දුවති.

නිදසුනක් වශයෙන්, වෙල්ලාල වැයික්කියක පල්ලන් එම ගමෙන්ම ද කෝවියාරුන් ඊළඟ ගමෙන් ද පනික්කියන් තුන්වෙනි ගමකින් ද ලබා ගනු ඇත. එබැවින් යාපන ගමෙහි සංගත ඒකාබද්ධතාවයක් නැත. එය මැලිනොව්ස්කි 'සමෝධානික' යන පදයෙන් අදහස් කළ අරුතට කිසිසේත් ළං නොවේ. එසේ වුවත්, ගම එක්තරා 'තථ්‍ය භූතයකි. එය සරල ලිහිල් පාලන ඒකකයකට වැඩි දෙයකි. යාපනයේ ඇතැම් ගම්වලට ශතක ගණනාවක් ඇත යන වාර්තාගත ඉතිහාසයක් තිබේ. විරුප්පිඩිය 1645 තරම් ඈතට ලේඛනයන්හි සඳහන් වී තිබේ (පොරල් 1920). යම් යම් ගම්වල වැසියන්ගේ ගතිගුණ ගැන ආප්තෝපදේශ ද ස්වල්පයක් හමුවේ. බොහෝ දෙනා යම් එක් ගමකින් එන්නන් සේ කල්පනා කරන හෙයින් ඇවිටිලි කළොත් පමණක් ඔවුන්ගේ වැයික්කියේම නම කියති. වෙල්ලාලයෝ තව ඔබ්බට යමින් ඔවුන්ගේ වැයික්කිය මුළු ගමම තරම් යයි අඟවමින් කතා කරති. එම ගමෙහිම වෙනත් වෙල්ලාල වැයික්කි

තිබෙන බව නොතකති. නිදසුනක් මෙසේය; කොවිල් මංගල්‍යයක අවසාන දිනයේ දී දේව රූපය කෝවිල් රථයේ තබා පෙරහැරේ ගෙන යන විට ගමේ ඒකාබද්ධතාව සංකේතවත් කරමින් සෑම දෙනාම රථය ඇදීමට සහාය විය යුතු යැයි මට පැහැදිලිවම විස්තර කර තිබේ. එහෙත් අනෙක් වෙල්ලාල වැයික්කිවල සාමාජිකයන් කිසිවෙකු නොසිටි බව මා පෙන් වූ විට පදයට උචිත තථ්‍ය වර්ගීය පදයක් නොමැතිවීම මෙලෙසින් වැයික්කියක් අතර අනන්‍යයනයට ඉවහල් වී තිබේ.

මුළු සමාජ පද්ධතියම වෙල්ලාලයන් කේන්ද්‍ර කොට ගත් හා වෙල්ලාලයන් වෙතට යොමු වූවකැයි සිතිම වෙල්ලාල චින්තනයේ තවත් අංශයකි. අන් සියලු කුලම වෙල්ලාලයන්ගේ අනුචරයන්, සේවකයන් හා මෙහෙකරුවන් ලෙස සලකනු ලැබේ. මේ චිත්‍රයට කිසිදාක හසු නොවීමෙන් (ධීවර කුලය) හෝ සමාජ පද්ධතියේ වෙනස් වීම්වලින් (ශිල්ප කුල මෙන්) හෝ මෙම චිත්‍රය නොගැළපෙන කුල අනදාළ යැයි පසෙකට දමති. එසේ නැතිනම්, ඓතිහාසිකව කල්පනා කරන්නේ වෙල්ලාලයන් සියල්ලන් පාලනය කර ගෙන සිටි ස්වර්ණමය යුගය ගෙවී ගොස් වර්තමානයේ පරිහානි තත්ත්වයක් ළඟා වී ඇතැයි කනස්සල්ල පළ කරති.

සම්ප්‍රදායිය ව එක් එක් වෙල්ලාල වැයික්කියකට අයත් බ්‍රාහ්මණ. කොවියාර්, ශිල්පි කුල, පනික්කි, රජක, අස්පෘශ්‍ය කම්කරු හා පරෙයියාර් කුලවල වැයික්කි තිබිණි. එහෙත්, අද එක් වෙල්ලාල වැයික්කියක බ්‍රාහ්මණයෙකුට මීට සම්බන්ධ වෙනත් වෙල්ලාල ගමක ද කටයුතු කළ හැකිය. එබැවින් එකම බ්‍රාහ්මණ පවුලට වෙනම වෙල්ලාල වැයික්කි දෙකක හෝ වැඩි ගණනක පිහිටි කෝවිල්වල පූජා පැවැත්විය හැකිය. සෑම වෙල්ලාල වැයික්කියකටම සේවා කරන සම්ප්‍රදායිය රජක 'උප' වැයික්කියක් තවම තිබේ. මෙවැනි රජක වැයික්කියක් සම්ප්‍රදායිය පිළිවෙළට වෙනත් වැයික්කියකට සේවා නොකරතත් අන්තර් කුල ගැතිකම් සහිත වෛදික ක්‍රමයෙන් පට මෙම රජකයන්ට යාපන දිස්ත්‍රික්කයේ නාගරික පෙදෙස්වල වාණිජ මට්ටමින් විශාල ඇපිල්ලීම් සේවා (ලොන්ඩ්‍රි) පැවැත්විය හැකිය. පරෙයියාර් වැයික්කියක් වුව ද සාමාන්‍යයෙන් එකට සම්බන්ධ නොවූ වෙල්ලාල වැයික්කි කිහිපයකටම සේවය කරයි. කොවියාර් හා පනික්කි වැයික්කි සාමාන්‍යයෙන් එක්

වෙල්ලාලයෙකුට පමණක් සේවා කරතත්, යම් හෙයකින් කිහිපයකට සේවා කළහොත් එබඳු වෙල්ලාල වැයික්කි සියල්ලම එකට සම්බන්ධ සේ ද එකිනෙක සමාන සොන්දාකාර තරාතිරමේ සිටිති යැයි ද පිළිගනු ලැබේ. මෙම 'කුල සේවා' මගින් සම්බන්ධකම් පැවැත්වෙන්නේ බොහෝවිටම වෙන වෙන වෙල්ලාල පවුල් හා අනෙක් එක් එක් කුලයේ අනෙකුත් පවුල් අතරේ වුව ද මෙය නියම වන්නේ ජන සමූහවල ප්‍රමාණයත් එක් එක් සේවාවේ අවශ්‍යතාත් අනුවය. නිදසුනක් ලෙස රජකයන් බහුල බැවින් එක් රජක පවුලකට කුඩා වෙල්ලාල සේවාදායක පිරිසක් සිටිති. අනෙක් අතට, බ්‍රාහ්මණයන් සාමාන්‍යයෙන් විරල නිසා එක් බ්‍රාහ්මණ පවුලකට හෝ දෙකකට මුළු වෙල්ලාල වැයික්කයේම කටයුතු කරන්ට සිදු වේ. මේ අයුරින්ම පරෙයියාර් වැයික්කියක වෘත්තිය පරෙයියාරන් හා ඔවුන්ගේ සේවා ලබන වෙල්ලාලයන් අතර නියත පෞද්ගලික බැඳීම් නැත. බෙර වැයුම කණ්ඩායම් කාර්යයක් නිසා එකම කුඩා පරෙයියාර් කණ්ඩායම මුළු වැයික්කියේම වෙල්ලාලයන්ට බෙර වැයීම මීට හේතුවක් විය හැකිය. කෝවියාරුන් හා පනික්කින් තමන් බැඳුණු පුද්ගලයන්ට හෝ පවුල්වලට සේවා කිරීම සිරිතය. එසේ වුවත් සියලු කුලවල ඇතැම් සාමාජිකයන් ද සමහරවිට ඇතැම් වැයික්කි කණ්ඩායම් මුළුමනින්ම මෙසේ වෙල්ලාලයන් සමග සේවා බැමි නොපවත්වන අවස්ථා තිබේ. දූත් පදික රෙදිපිළි වෙළඳුන්, රෙදිපිළි වෙළෙඳුන් හා කොන්ත්‍රාත්කරුවන් ලෙස රැකියා කරන බොහෝ දෙනෙකු ඇති පරෙයියාර් කුලය පිළිබඳව මෙය වෙසෙසින් සත්‍යයකි.

පල්ලන් හා නලවාන් වෙනම කුල දෙකක් වුවත් ඔවුහු සමාජ පද්ධතියේ එක සමාන භූමිකාවල යෙදී සිටිති. මොවුන් එකෙක් අනෙකාට විකල්ප නොවේ. දෙවර්ගයම එකම ගමෙහි සිටියත්, එකම වෙල්ලාල ස්වාමියා එකම කාර්යයෙහි එකම වෙලාවට පල්ල හා නලව කම්කරුවන් සේවයට ගනු දැකිය හැකිය.

පෙර මෙම කුල දෙකම වෙල්ලාලයන්ගේ පෞද්ගලික වහලුන් වී සිටියේය. අද, ඔවුහු වෙල්ලාල ස්වාමීන්ට කුලියට වැඩ කර දෙන නිදහස් නියෝජිතයෝ ය. පල්ල හෝ නලව පුද්ගලයකු එකම වැයික්කියක නොව කිහිපයක නොයෙක් ස්වාමීන්ට වැඩ කර දෙනු දැකිය හැකිය. එහෙත් වඩා සුලබ තත්ත්වය වන්නේ, එක් පුද්ගලයෙකු වෙල්ලාල ස්වාමීන්

සීමිත සංඛ්‍යාවකට වැඩ කර දීමයි. මීට විපර්යය වශයෙන් එක් එක වෙල්ලාලයා ඔහුට අදාළ වැයික්කියේ පල්ලයන්ගෙන් කුඩා සංඛ්‍යාවක් පමණක් වැඩට ගනු දක්නට ලැබේ. පල්ලන් ද නලවන්යෝද වෙල්ලාලයන්ට වැඩ කරන්නේ දවස් - කුලී ක්‍රමයටය. ඔවුන්ට ස්වකීය ස්වාමියා තෝරා ගැනීමේ අවසරය න්‍යායිකව අයිති ය. එසේ වුවත් මොවුන් වැඩි දෙනෙකු වෙල්ලාල ඉඩම්වල බදු - මුක්තව වාසය කරන හෙයින් ඔවුන්ගේ වෙල්ලාල ස්වාමීන්ගේ වැයික්කියෙන්ම සේවා අවස්ථා සපයා ගැනීමේ වගකීමෙන් බැඳී සිටියි. ඇතැම් ප්‍රස්තාවලදී පල්ලයෝ ද නලවයෝ ද වෙල්ලාලයන්ගෙන් ඉඩම් කුලියට ගෙන ශ්‍රමයෙන් කුලී ගෙවති. පල්ලන් හා නලවන් කුඹුරු බදු ගන්නා අල්ප අවස්ථාවල දී අඳ - ක්‍රමය යොදා ගනු ලැබේ.

බොහෝ පල්ලන් හා නලවන් වෙල්ලාලයන්ට මුදලින් ණය වී සිටියත් එය ඔවුන්ගේ දාසත්වයට ලකුණක් නොවේ. ශ්‍රමිකයන් හිඟ නිසා අවශ්‍ය වූ විට සේවකයින් ලබා ගැනීම පිණිස ඔවුනට මුදල් ණයට දී ඔවුන්ගේ සේවය ස්ථිර කර ගැනීමට වෙල්ලාලයන්ට සිදුවේ. සිය අස්පෘෂ්‍ය සේවකයන්ගේ මඟුල්තුලා, ප්‍රසූති හා වෙනත් වියදම් පැමිණෙන අවස්ථාවල දී මුදලන් ආධාර දීමට වෙල්ලාලයෝ සාම්ප්‍රදායිය වගකීමෙන් බැඳී සිටිති. මෙම මුදල් ආධාර වෙල්ලාලයන්ගෙන් ලැබෙන අනිවාර්යය ත්‍යාගයක් මිස තන්ජෝරයේ මෙන් (ගොප් 1955) අස්පෘෂ්‍යයා විසින් ස්වාමියාට ආපසු දිය යුතු ණයක් නොවේ. වෙල්ලාලයන් හා ඉඩම් - අහිමි කම්කරුවන් අතර ආර්ථික බැමි දැනටත් තන්ජෝරයේ පවතින බැමිවලට වඩා බෙහෙවින් එක සමාන මට්ටමක සමබරව ද ඒ සමගම වඩා තුනීවද පවතින බව පෙනේ.

කුල සේවාවලට ගෙවීම්

වෙල්ලාලයෝ වෙනත් කුල ජනයා විසින් සිදු කරනුලබන සේවාවවලට විවිධාකාරයෙන් ගෙවති. බ්‍රාහ්මණයෝ කෝවිල් අරමුදලින් වැටුප් ලබති. කුඩා කෝවිල්වල නම් දෙවියන්ට ඔප්පු කරනු ලබන පඬුරු ද ඔවුනට අයකරගත හැකිය. ඔවන් පවුල්වල මඟුල්, අවමඟුල් ආදී අවස්ථාවල සහාය වනවිට ඔවුනට වියළි ආහාර ද්‍රව්‍ය ද ඇතැම් විට අලුත් වස්ත්‍ර ද දෙනු ලැබේ.

අවතරණ පාලිවල දී පනික්කින්ගේ සේවය වී වලින් ගෙවනු ලැබේ. ඔවුන්ගේ සේවාව මංගල කේශ කර්මයට (රැවුල්බෑමට) පමණක් සීමා නොවේ. අවමඟුලකදී දෙණ සැකසීම ද විවාහයක දී නීති ප්‍රකාර සාක්‍ෂ්‍යකරු වීම ද මීට අයිතිය. ඉතා විරලව සිදුවෙන පරිදි පනික්කියකුට දිනපතා රැවුළ බෑමේ කාර්යය පැවරුණහොත් ඔහුට වාර්ෂික වී දීමනාවට අතිරේකව මුදලින් කුලියක් ද දෙනු ලැබේ.

මෙලෙසින් රජකයන්ට ද ඔවුන්ගේ මංගල්‍යාවස්ථාවල සේවාවට ගෙවීමක් වශයෙන් වී ලැබේ. ඔවුන් නිතිපතා සේවා කරන පවුල්වලින් වාර්ෂිකව ද වී කොටසක් හිමිවේ. ඇතැම් වෙල්ලාල පවුල් බොහෝ දුරට තමන්ගේ රෙදිපිලි තමන්ම සෝදා ගනිති. එහෙත් ඔසප් රෙදි සේදීම නම් කුල සේවා කරන රජකයන් විසින්ම කළ යුතුය. රජකයා ලවා සියලු වස්ත්‍ර හා රෙදි ආදිය සෝදා ගනු ලැබේ නම් ඔහුට රටේ ලෝකයේ ගෙවන ගණන්වලට මුදලින් වැඩිමනක්ව ගෙවිය යුතුය. රජකයකුගේ සාමාන්‍ය මංගල්‍ය කාර්ය අතර ප්‍රධාන වන්නේ අවතරණ පාලිවල දී පිරුවට දැමීමය. විවාහ මඟුල්වලදී රජකයා ද පනික්කියා මෙන් නීති ප්‍රකාර අවශ්‍ය සාක්‍ෂ්‍යකරුවෙකි. පනික්කියෝ ද රජකයෝ ද වෙල්ලාලයන් සමග ඇති කර ගත් බැමි යුතුකම්වලට වඩා අයිතිවාසිකම් ලෙස සලකති. ඔවුන් සිය කුලය තුළ උසස් සොන්දකාර කුල තත්වයට තරමක් හිමිකම් කියන්නේ සිය ස්වාමි කුලයට ඔවුන් ආරෝපණය කරන උසස් සොන්දකාර කුල තරාතිරම් අනුවය.

කෝවියාර්හු ද මෙලෙසින්ම හිමිකම් පාති. මඟුල් - අවමඟුල් දෙකෙහි දීම ඔවුන්ගේ නියමිත කුල සේවා (මඟුල් ගෙවල්වල දී ආහාර පිසීම හා අමුත්තන්ට ආවතේව කිරීම හා අවමඟුල්වල දී දෙණ ආදාහන පිටියට ගෙන යෑම) ඉටු කිරීමට සාමාන්‍යයෙන් සූදානමින් සිටිති. ඒ සඳහා මොවුන්ට වී හා මුදල් ලැබේ. එහෙත් කෝවියාරුන්ට වාර්ෂික වී කොටසක් ලැබෙනුයේ නැත. මෙහෙකරුවන් හෝ කුලීකරුවන් ලෙස වැඩ කළහොත් ඔවුහු මුදල් ද ආහාර ද ලබති.

පරෙයියාර්හු අවමඟුල් බෙරවායන් ලෙස කරන සේවාවට වී ද මුදල් ද ඇතැම් විට බීම ද ලබති. තවද එක් එක් වෙල්ලාල පවුලේ නිවෙස ඉදිරිපිට වාර්ෂික පැවැත්වෙන වෙල්ලාල පරම්පරා ගායනය

සඳහා ඔවුන්ට වී ලැබේ. පල්ලන්ට හා නලවන්ට හිමි සේවා වන්නේ අවමඟුල්වල දී සොහොන තැනීම හා එය දැවී අළුවීම ගැන වග බලා ගැනීමය. මේ සඳහා ඔවුන්ට මුදලක් සහ බිමත් ලැබේ. එසේම ඔවුන්ගේ දිනපතා වැඩවලට මුදල් ද ආහාර ද ලැබේ.

වර්තමාන ශිල්පී කුල සමග බොහෝ සම්බන්ධතා පවතිනුයේ හුදෙක් වාණිජ මට්ටමිනි. එහෙත් රන්කරුවෝ විවාහයකට පෙර තාලිය සඳහන් රන් උණු කිරීමේ වතාවත්වලට ද වඩුවෝ ගෘහ නිර්මාණ වතාවත්වලට ද සහභාගී වෙති. මෙම කුලවලට සියලු ගාස්තු මුදලින්ම ගෙවනු ලැබේ.

අන්තර් - කුල සබඳතාවල වර්තමාන ව්‍යූහය

1844 වසරේ දී වහල් මෙහෙය අවලංගු කිරීමෙන් අනතුරුව පසුගිය සියවසෙහි දෙවෙනි අඩෙහි ශිල්පී කුලවල විමුක්තියටත් පෙර තිබුණු ව්‍යූහයෙහි ස්වරූපය දියාරුමය ස්වභාවයක් ඉසිලීය. බ්‍රාහ්මණයන් හැර එකල වෙල්ලාලයන්ට සේවා කළ සියලු කුල අඩිමයි හා කුඩුමයි නමින් කණ්ඩායම් දෙකකට (සං.22-3පි.) බෙදී තිබිණි. පෞද්ගලික වහලුන් වූ අඩිමයි කණ්ඩායමට දැන් අභාවයට ගොස් ඇති කුලයක් ද ඇතුළුව කෝවියාර්, නලව හා පල්ලන් ඊට අයිති වූහ. කුඩුමයි කණ්ඩායමට හසුවුයේ රන්කරු, ආචාරි, වඩු, පනික්කි, රජක හා පරෙයියාර් කුලය. මෙම කුඩුමයි කුල වහලුන් නොවූ නිසා අඩිමයි කුල මෙන් ක්‍රය - වික්‍රය ගනුදෙනුවලට හසු නොවූහ. එසේ වුවත් ඔවුහු සිය ස්වාමීන්ට සිය කුල නියම අනුව සේවා කිරීමට ද ස්වාමීන්ගේ පවුල්වල වැඩිවිය පැමිණීමේ වතාවත්වල කටයුතු ඉටු කිරීමට ද බැඳී සිටියහ.

ශිල්පී කුල තුනට බරක් වැ තිබුණු දාසත්වයෙහි නීත්‍යානුකූල අධිකරණයේ සහාය ඇතිව ප්‍රතික්ෂේප කරවා ගෙන ඔවුහු විමුක්ත වූහ. ඉතිරි කුඩුමයි කුල තුනට ඔවුන්ගේ සේවාවන් ඉවතලීමට බාධාවක් නැත. ඔවුන් එසේ නොකරන්නේ එයින් ආර්ථික පාඩුවක් විය හැකි නිසා යයි අපට සිතා ගත හැකිය. එහෙත් මීට ප්‍රතිපක්ෂව ශිල්පී කුල තුනට විමුක්තිය ලබා ගැනීම වාසි සහගත විය.

පෙර කල අඩිමයි (වහල්) කුල හතර ඇතැම් අයුරින් එක සමාන සැලකුම් ලදහ. නිදසුනක් ලෙස සියලු දෙනාටම ස්වාමියාගේ අවසර ලබාගෙන විවාහ වීමට සිදුවිය. (මෙය ඇතැම් ගම්වල පිළිපදිනු ලැබේ) මෙම අවසරය ද දෙන ලද්දේ ගැහැනු - පිරිමි දෙවහලුන් ම එකම ස්වාමියකුට අයිති වූ විට පමණි. නො-එසේ නම් පිරිමි වහලාගේ ස්වාමියාට දරුවන් වැඩිදෙනෙකු අහිමිවනු ඇත. ස්වාමිවරුන්ට වහල් දේපළ උරුමය අතිපූර්ණ බලයක් තිබිණි.

තව ද වෙනත් අයුරින්, අඩිමයි කුලය වෙනස් ආකාරයේ සැලකුම් ලබන, අස්පෘෂ්‍ය (පල්ල හා නලව) සහ ස්පෘෂ්‍ය නමින් වර්ග දෙකකට බෙදී තිබිණි. ස්පෘෂ්‍යයෝ පහසුවෙන් විමුක්තිය ලදහ. ඔවුන්ට ප්‍රසූතියේදී ස්වාමීන්ගේ ආර්ථික ආධාර පමණක් නොව සාමාන්‍යයෙන් ආහාර හා වස්ත්‍ර ද ලැබිණි. අස්පෘෂ්‍ය වහලුනට සාමාන්‍යයෙන් ආහාර හා වස්ත්‍ර සපයා ගැනීම සිදු විය. කෑම හෝ ඇඳුම් ලැබුණේ ස්වාමීන්ට නියමයෙන්ම වැඩ කරන අවස්ථාවල දී පමණි. ඔවුන්ගේ බාහිර ආදායම් වලින් කොටසක් වාර්ෂිකව ස්වාමීන්ට භාර දීම සිදු විය.

ඈත අතීතයේ සිට අද දක්වාම ගොවිතැනට නතු වූ භූමියෙන් විශාලතම කොටසක් වෙල්ලාලයන්ට හිමිව තිබුණත් පහත් කුලවලට ද ඉඩම් අයිති කර ගැනීමේ නීත්‍යානුකූල අයිතියක් නොතිබිණැයි සිතීමට කිසිදු සාක්ෂ්‍යයක් නැත. ලබා ගත හැකි පැරණිතම ඉඩම් ලේඛන, එනම් දහනම වැනි සියවසේ මැද හරියේ ලේඛන, අනුව වෙල්ලාල නොවූ අනේක පුද්ගලයෝ , අස්පෘෂ්‍ය අඩිමයි කුලයේ සාමාජිකයන් පවා , ඉඩම් හිමි කර ගත් බව පෙනේ.

සමාප්තිය

විශේෂයෙන් කුල භේදය යටතේ යාපනයේ හා තන්ජෝරයේ ගම් සැසඳූ විට දක්නට ලැබෙන ප්‍රමුඛතම වෙනස්කම් මෙසේය.

1. බ්‍රාහ්මණයන්ට හිමි භූමිකා වෙනස් වීම. මෙය එක්තරා ආකාරයකට විස්තරාත්මක මට්ටමින් සාකච්ඡා කර ඇත.

2. ගම නැමැති භෞමික දේශපාලන ඒකකය අරබයා අන්තර්-කුල හා අන්තර් සබඳතා රටා අතර වෙනස. දකුණු ඉන්දියාවේහි අන්තර්-කුල සබඳතා සාමාජිකයන් වෛදික හා ආර්ථික වගකීම්වලින් සම්බන්ධ කරමින් ගම එකට බඳී. ඥාතීත්වය හා පොදු - කුල සාමාජිකත්වය පිළිබඳ අන්ත කුල බැමි විවිධ ගම් අතර බන්ධන ඇති කළත් තනි තනි ගම් වෙන් කිරීමේ ගතියක් ද තිබේ (ශ්‍රී නිවාස් 1952). තන්ජෝරයේ ගම් මෙම පොදු වර්ගයට අයිති සේ පෙනේ.

යාපනයේ ගම් ද තන්ජෝරයේ ගම් මෙන් සංතුලිත පද්ධති වුවත් ඒවා වෙනස් අයුරින් සංතුලිත ගම් සීමා හරහා පැතිර යන්නේ ඥාතීත්වය පිළිබඳ අන්තර්-කුල බැමි පමණක් නොවේ. අන්තර්-දේශපාලන යුතුකම් ද සීමා පනී. යාපනයෙහි හැම දෙසටම විහිදෙන මෙම බලවේග බහුවිධ ආකාරයකින් එකිනෙක හා ඛණ්ඩනය වන හෙයින් අන්තිමේ දී ඒවා අවලංගු වී යයි. සෑම ගමක කණ්ඩායමකටම වෙනත් ගම් සමග ඥාති සම්බන්ධකම් තිබෙතත් එසේ පවතින්නේ එම ගම්වල කොටස් සමග පමණි. තව ද , විවිධ ගම් ගණනාවක් මෙම බැමි දෙවර්ගයෙහිම පැටලී තිබෙන්නට පිළිවන. ගම තුළ ද අන්තර් කුල සම්බන්ධතා තිබෙතත් ඒ එක් එක් කුලයේ කොටස් අතර පමණි. එකම ගමෙහි විවිධ කොටස් අතර අන්තර් කුල සම්බන්ධතා තිබිය හැකිය.

බහුවිධ බාධා සහ බල තුලන සහිත මේ සමස්ත පද්ධතිය ගමෙහි සමගියට වැඩි අනුබලයක් නුදුන්නත් එය ගම මුළුමනින්ම අඩාල කරනුයේ නැත. එසේ වුව ද, එය මහත් ස්ථාවරභාවයක් ගෙන දෙන පද්ධතියකි. යාපනය අධික ගතානුගතිකත්වයකින් යුක්ත ප්‍රදේශයක් ලෙස ශ්‍රී ලංකාවේ අනෙක් ප්‍රදේශවල ප්‍රකට වී තිබේ. උසස් අධ්‍යාපන මට්ටමක් ද යාපනයේ පැවැත ඇත. දහස් ගණන් ජනයා ඔවුන්ගේ ජීවිතයෙන් වැඩි හරියක් ලෝකයේ වෙනත් ප්‍රදේශවල ගත කර ඇතත් එය නොතකා මෙසේ සිදුවී තිබේ. විදෙස් ගිය මෙවැනි ස්ත්‍රී-පුරුෂ දෙපක්ෂයම යාපනයට ආපසු පැමිණි විට ප්‍රදේශයේ සමාජ පද්ධතියට නොමැලිව පෑස්සෙති. උසස්තර දේශපාලන මට්ටම්වල ඉතා ව්‍යාපකව විපර්යාස සිදුවෙද්දී සහ දාහත් වෙනි සියවසෙහි මුල සිටම යුරෝපීය යටත් විජිත පාලනය නොකඩවා පැවතෙද්දි ද ගම් මට්ටමින් යාපන සමාජ පද්ධතිය නොවෙනස්ව ඉතා දිගු කලක් ම පැවත තිබේ.

යාපනයේ කුල භේද ක්‍රමය කෙරෙහි උසස් මට්ටමේ පාලන හා දේශපාලන විපර්යාස බලපෑම් ප්‍රතිඵල පෘතුගීසීන් හා ලන්දේසීන් විසින් තබා ගන්නා ලද තරමක් සවිස්තර වාර්තා පරීක්ෂා කිරීමෙන් ඇගයිය හැකිය. මේ යටත් විජිත පාලකයන් මෙහි එනවිට පැවති ආදායම් එකතු කිරීමේ දේශපාලන පදනම වෙනස් කිරීමෙහිලා බොහෝ පරීක්ෂාකාරී වූ බව පැහැදිලි ය. රාජ්‍ය ආදායම සඳහා ද දේශපාලන අරමුණු සඳහා ද ජනතාව කුලය අනුව වර්ග කර තිබෙන බව අපට පෙනේ. ආදායම් රැස්කිරීම ඉඩම් සියල්ලම මුළුමනින්ම හිමි වූවා මිස රජුගෙන් ප්‍රවේණිගත වූවා නොවේ. එක් එක් කුලයෙන් බදු අය කර ගත්තේ එක් එක් ප්‍රමාණවලිනි. බදු බර වැටුණේ යම් නිසි කුලයකට අයිතිවීමෙන් මිස ඉඩම් හිමි කර ගැනීමෙන් නොවේ. තවද, බොහෝ කුල-බදු අදාළ කුලවල නිලධරයන් විසින්ම රැස් කරන ලදි. මෙම කුලවල නිලවර මඬුලුවල ධුරාවලී පිරමීඩාකාරව රජතුමා සිටි අග්‍රය කරා අනුගත විය. නිලධාරීන්ගේ ප්‍රාදේශීක ධුරාවලී ද තිබුණත් මේ පිරිස ආදායම් හා සම්බන්ධ වූ බවක් දක්නට නැත.

එබැවින් පහත් කුල ජනයාට රජය සමග සෘජු වගකීම් පිළිබඳ බැම් ද ඔවුන්ගේ ස්වාමීන් සමග දේශීය බැම් ද තිබිණි.

මෙම ක්‍රමය තන්ජෝරයේ ද සිංහල ලංකාවේ ද පැවැතුණු බොහෝදුරට 'වැඩවසම් ගතියෙන්' යුක්ත සංවිධානයට වඩා කැපී පෙනෙන ලෙස වෙනස් ස්වරූපයක් ගත්තේය. දහනව වෙනි සියවසේ දී බ්‍රිතාන්‍යයන් විසින් ක්‍රියාත්මක කළ පාලන ප්‍රතිශෝධන නිසා මෙම දේශපාලන ව්‍යුහයෙහි ඉහළ ස්තරය දැන් අතුරුදහන්වී තිබේ. කුල සමූහ, සමූහ වශයෙන් නම් දැන් රජයට සෘජු වගකීම්වලින් බැඳී නැත. එහෙත් මෙම සංසිද්ධිය සම්ප්‍රදායිය ව්‍යුහයේ ද්විතීය ප්‍රාදේශීය මට්ටම හෙවත් වෙල්ලාලයන් කේන්ද්‍රීය කොට ගත් අන්තර් කුල සබඳතා පිළිබඳ ගැම් පද්ධතිය සාපේක්ෂා බලපෑම්වලින් තොර තත්ත්වයකට පත්කර තිබේ. යාපනයේ ක්‍රමය තන්ජෝර් ක්‍රමයට වඩා අන්තර්-පුද්ගල ගැතිකම් පිළිබඳ වඩා විශාල විවිධත්වයක් පුද්ගලයා කෙරෙහි පවරයි. තන්ජෝරයෙහි පුද්ගලයා සිය ගමට හෝ කුලයට නියමයෙන් බැඳී සිටින හෙයින් අවදානම් අවස්ථාවේදී ඔහුගේ පාක්ෂිකභාවය ගැන සැකයක් නූපදී. එහේ යාපනයේ පුද්ගලයාට තිබෙන අපසාරි හා අන්තර්ජේදන බැම් කෙතරම් බහුල දැයි කිවහොත් තියුණු ධ්‍රැවීකරණයකට ඉඩ නොසැලසේ.

අතිශයින් අස්ථාවරවීම වැයික්කි තුළ ප්‍රභේදවල ලක්ෂණයකි. පෞද්ගලික තත්ත්වය සඳහා උපමාරුවල යෙදෙන පුද්ගලයෝ නිරතුරුවම පිල් මාරු කරති. මෙය මීළඟට පෞද්ගලික ගැතිකම්වල බහුවිධ හරස්-කැපුම් සහිත ව්‍යූහයෙහි කොටසක් වූ ද (කුල ඇතුළත කුල අතර ද ක්‍රියාත්මක වූ ද) සේවාදායක - අනුග්‍රාහක ක්‍රමයට සම්බන්ධ වී ඇත. පුද්ගලයෝ හැකි තරම් අනුග්‍රාහකයන් ද අනුග්‍රාහකයෝ හැකි තරම් සේවාදායකයන් ද ලබා ගැනීමට තැත් කරති. ප්‍රතිරක්ෂණය කලට උචිත කාර්ය වේ. මිනිසෙකුගේ අනුග්‍රාහකයන් වැඩිවෙත්ම ඔහුගේ පාක්ෂිකත්වය තුළ ගැටුම් ඇති වේ. එබැවින් යම් බඳු එක් අරගලයක් දී කැමැත්තෙන් සහභාගී වීමේ ඉඩකඩ ඇහිරේ. පීඩනය තදබල වෙතොත් ඔහු පලා යෑම නියතය. එක් පුද්ගලයෙකුට අඩුම අනුග්‍රාහකයන් අස්පෘෂ්‍ය කම්කරු හා කොවියාර් කුල ජනයා ම කට්ටි කලහලවලදී සිය ස්වාමීන් වෙනුවෙන් වඩාත්ම උත්සුක වූ බව පෙනේ.

යාපනයේ හා තන්ජෝරයේ සමාජ පද්ධතිවල පවත්නා 'සංතුලන' වර්ග අතර ප්‍රතිපක්ෂ බවට නිදසුනක් ලබා ගත හැක්කේ ඒවායේ නෛසර්ගික 'ස්ඵෝටන' ස්ථාන සලකා බැලීමෙනි. දබර හා හිංසාකාරී ක්‍රියා මතුවන අවස්ථා කවරේ ද? තන්ජෝරයේ ගම් අතර කලහ ඇති වූ විට ගමෙහි සියල්ලෝම කුලභේද නොතකා සිය ගම වෙනුවෙන් සතුරාට විරුද්ධව ඉදිරිපත් වෙති. එහෙත් තන්ජෝරයේ කුල ගැටුම් ඇති වූ විට ධ්‍රැවීකරණයක් සිදු වේ. නිදසුනක් වශයෙන්, සියලු බ්‍රාහ්මණයෝ පල්ලන්ට දඬුවම් කිරීමට සමගි වෙති. වරද කළ පල්ලයාගේ බ්‍රාහ්මණ ස්වාමියා සිය සේවකයා වෙනුවෙන් ආයාචනයක් කළත් ඔහු සක්‍රියව රකින්නේවත් සිය කුල- සගයන්ට විරුද්ධව සටනට බසින්නේවත් නැත. එහෙත් යාපනයේ ගම් අතර සටන් ඇති වන්නේවත් එක් ගමක් තුළ එක ම කුලයකට අයිති වැයික්කි දෙකක් අතර සටන් ඇති වන්නේ වත් නැත. ඇතිවන දරුණු අරගල ප්‍රධාන වර්ග දෙකකට වැටේ.

1. එකම වැයික්කිය කුල කට්ටි දෙකක් අතර කට්ටි කලහ, එනම් එකම වැයික්කියක් තුළ එකම කුලයක සාමජිකයන් අතර කලහ ඇතිවිය හැකිය. මෙවන් විටෙක වෙනත් කුලවල ජනයා ද ඇතැම් මූලිකයන් ඇති සේවාදායක - අනුග්‍රාහක සබඳතාව හේතුවෙන් ද කලහයට ඇදී ඒමට ඉඩ තිබේ.

2. වෙල්ලාලයෙකු සිය සේවාදායකයෙකු නොවූ පල්ලයකුට හෝ අස්පෘෂ්‍ය කම්කරුවෙකුට හෝ තරවටු කිරීමෙන් මතු විය හැකිය. මෙවන් විට අඩු කුලයේ කම්කරුවාගේ වෙල්ලාල අනග්‍රාහකයෙක් ඔහුගේ පැත්ත ගනී. එවිට එම ආරවුල වෙල්ලාල දෙදෙනා මිශ්‍ර-කුල කුට්ටි මෙහෙයවන කට්ටි කලහයකට විය හැකිය. අනුග්‍රාහක හා සේවාදායක අතර ගැතිකම් සාමාන්‍යයෙන් කුල සංහතිකත්වය පිළිබඳ හැඟීම් අභිබවා සිටී. පල්ල පුරුෂයෙකු වෙල්ලාල ස්ත්‍රියක සමග මෛථුනයෙහි යෙදීම වැනි දරුණු ලිංගික අපචාරවලදී නම් කුල ප්‍රභේද ඔස්සේ එදිරිවාදිකම් මුළුමනින්ම ධ්‍රැවීකරණ වීමට ඉඩ තිබේ. එහෙත් මෙහි දී වුවත් සතුරුකම් වැයික්කයෙන් පිටට නොවිහිදේ. එසේ ගියහොත් එක් වැයික්කියක සියලු වෙල්ලායන් වෙනත් වැයික්කියක සියලු පල්ලන්ට පහර දෙන අතර එම ගම්වල යැබද වැයික්කි මීට පැටලෙන්නේ නැත.

සැකෙවින් කිවහොත් යාපනයෙහි ස්ථානීය සහයෝගී හැඟීම්වලට කේන්ද්‍රය වන්නේ එම කුලයේ නේවාසික සමූහය හෙවත් වැයික්කිය මිස සමස්ත ගම ම නොවේ. එහෙත් සංසන්දනාත්මක ව තන්ජෝරයෙහි ආතතිය බලවත් වන්නේ ගම් අතරත් එක ම ගමෙහි කුල අතරත් ය. මෙය එකිනෙක හරහට වැටෙන බැමි සමූහය හේතු කොට ගෙන යාපනයේ කුල ක්‍රමය කෙරෙහි ඇතිවන ප්‍රතිඵලය ගම් අතරත් කුල අතරත් ආතති මට්ටම අඩු වීම වුවත් එමගින් ස්ථානීය නේවාසික ඒකකය කුල සමාජ ආතතිය වැඩි කෙරෙතියි යන මතය තහවුරු කරන්නාක් සේ පෙනේ.

සටහන්:

(1) මේ රචනයට පදනම් වූ ක්ෂේත්‍ර අධ්‍යයනය සඳහා අන්තනි විල්කින් ශිෂ්‍යත්වය, රෝයල් ඉන්ස්ටිට්‍යූට් ඔෆ් ඉන්ටර්නැෂනල් අෆෙයාර්ස් විසින් දුන් ආධාර මුදලක්, කේම්බ්‍රිජ්හි කෙලයාර් කොලෙජ් විසින් ප්‍රදානය වූ මුදල් වැඩිදුර අධ්‍යාපනය හා පුහුණුවීම් පනත යටතේ අධ්‍යාපන අමාත්‍යාංශයෙන් (එංගලන්තය) දෙන ලද ආධාර මුදලක් ද වැය කරන ලදී. තොරතුරු විශ්ලේෂණයට මුදල් යොදන ලද්දේ කේම්බ්‍රිජ්හි ට්‍රිනිටි කොලීජයෙහි විලියම් වෛස් ශිෂ්‍යත්වයෙනි. වසරක් චිරුප්පිඩ්ඩි ගමෙහි ද සය මසක් දකුණ වූ කිලිනොච්චි ජනපදයේ ද ගත කරන ලදී.

(2) ඉන්දියාවෙහි ද ප්‍රමුඛ කුලය බොහෝ විටම සංඛ්‍යාවෙන් බහුල ද වන්නේය. සිංහල ශ්‍රී ලංකාව පිළිබඳ ව කුල සංඛ්‍යා නැතත් උඩරට පෙදෙස්වල ගොයිගම ජනයා (යාපනයේ වෙල්ලාලයන් ප්‍රමුඛ වන්නාක් සේ ප්‍රමුඛත්වය ලබන) නිසැකවම සංඛ්‍යාවෙන් බහුලතම ය (බයිස් රයන් 1953).

(3) මෙම සංඛ්‍යා ද වෙනත් ඇතැම් තොරතුරු ද ලබා ගත්තේ යාපනය නගරය හැර යාපන අර්ධද්වීපයේ සියලු ගම්පතීන්ට නිකුත් කළ ප්‍රශ්න මාලාවකට පිළිතුරුවලිනි. එම සමීක්ෂණය නියදියක් නොව මුළුල්ලට ම අදාළ වූවකි. ජනගහනය අනුව ප්‍රතිඵලය 85.5% ද ගම් ගණන අනුව 90.0% ද විය. වෙනත් දත්ත නොමැත්තේ 1832 සංගණයෙන් පසු කිසි ම සංගණනයක දී කුලය ගැන විමසා නැති නිසාය.

(4) මෙය සංගීත කණ්ඩායම් නළගනන් ආදීන් සහිතව අධික වියපැහැදම් යොදමින් ආගම්කොත්සව පවත්වන කෝවිල් අත් හැරීමෙන් පසුවය. මෙබඳු උත්සවවලට බොහෝ ඈත සිට විශාල සෙනගක් ඇදී එති. ඇතැම් තරුණයෝ රැයක් රැයක් ගානේ සැතපුම් ගණන් ගෙවා අවුත් තරුණියන්ට නෙත් පුදා කනෙහි හී හඬ එව යති.

සිංහලුන් අතර කුල භේදය

මයිකල් රොබට්ස්

පරිවර්තනය:
එච්.ඩී.ජේ ගුණවර්ධන

ශ්‍රී ලංකාවේ වෙනස් වන කුල ස්ථරායන ක්‍රමයේ කුලයට ලැබුණු තැන ඇතැම් කරාව පුද්ගලයන් අතපත් කරගත් සමාජීය හා ආර්ථික ප්‍රගතියෙහිලා නොමඳව වැදගත්ව ඉවහල් විනැයි මෙහි එන එක් තර්කයකි. එබැවින් සිංහලුන් අතර කුල අන්තර් ක්‍රියා ක්‍රමයටත් කරාවේ ප්‍රභූ පිරිස් සමාජයේ කැපී පෙනීමට පෙර එම ව්‍යූහය (රූපාකෘති විද්‍යානුකූලව බැලූ කල) තුළ කරාව ජනයාට ලැබුණු තැනත් සැලකිල්ලට පාත්‍ර කළ යුතුය. මෙම ද්විතය සවිස්තර කරුණු සලකා බැලීමට පෙර ඉන්දියානු සංස්කෘතික ප්‍රදේශයේ කුල අන්තර්ක්‍රියා පිළිබඳ සාමාන්‍ය මූලධර්ම පාඨකයන් ඉදිරිපිට තබනු ලැබේ. මෙම පොදු විස්තරය ඉදිරිපත් කිරීමේ දී ඉදිරියේදි මෙම පොතේ විටින් විට සඳහන් වන සංකල්ප හඳුන්වා දීමට ද අවකාශ ලබා ගතිමි.

සමස්ත - ඉන්දීය පරිශෘතියෙහි කුල ක්‍රමය

'කුලය' යනු සමාජීය හා සංස්කෘතික ප්‍රභේදයකි. එය අන්තායකි, ලේබලයකි (සංඥා මුද්‍රාවකි). එය ඊට වඩා දෙයක් ද වේ. එඩ්මන්ඩ් ලීච් අවධාරණය කළ පරිදි "කුලයක් තනිව නොපවතී. යම් කුලයක සාමාජිකයන් ඉතා සමීපස්ථව සබඳතා ජාලයකින්' අන් කුල සමග ආශ්‍රයට පත්ව සිටින විට පමණි, එම කුල හා සැසඳීමෙන් කුලයක් හඳුනා ගත හැක්කේ. මෙම සබඳතා ආර්ථික, ආගමික හා දේශපාලන අංශවලට ව්‍යාප්ත වේ. ඥාතීත්වය පමණක් ඉවත් වේ."[1]

කුලය ගණයක් ද වේ. "මෙම ගුණය ලෙයෙහි පවතී. ලේ ද අති පවිත්‍රත්වයේ සිට ඉතා කිලිටි තත්ත්වය දක්වා වර්ග කරනු ලැබේ."[2] සිංහල සමාජයෙහි මෙය ප්‍රකාශ කරනු ලබන්නේ 'පිරිසිදු' හා 'හොඳ' යන්නට ප්‍රතිපක්ෂව 'අපිරිසිදු' හා 'නරක' යොදමිනි. එබැවින් දෙවනුව කී 'ගුණයෙන් ' යුක්තෝ හීන හෝ පහත් ජාතියට අයිතියහ. මෙබඳු සංකල්ප තුළ ධූරාවලි අර්ථයක් තිබේ. මෙම ධූරාවලි සංකල්පය මතු වන්නේ ඉන්දිය චින්තනයේ හා ඉන්දීය සමාජයේ සංවිධානාත්මක මූලධර්මයක් වන 'පිරිසිදු' හා 'අපරිසිදු' (කිලිටි වූ) සංකල්ප දෙක අතර ප්‍රතිපක්ෂත්වයෙනි. ඇත්තෙන්ම ලුවී ඩුමොන්ට්ගේ වාදයට තුඩු දෙන විශ්ලේෂණයෙහි සංවිධාන සංකල්පය එයමය.[3] ධූරාවලිය හා පවිත්‍රතාව ක්ලිෂ්ටභාවය යන සංකල්ප විශද වර්ග අතර ගනුදෙනු ජාලයක යෙදීම හා සමභාවී කරුණක් වශයෙන් මතු වන්නකි. කුල වර්ග හෝ එබඳු කුල වර්ග ගණ වෙන් කරන "සමාජ පරතරය" යන සංකල්පය. මෙම සබඳතා ජාලය ව්‍යුහයක් වන හෙයින් අපට කුල අතර "ව්‍යූහීය පරතරය" ගැන කතා කළ හැකිය.[4] මෙවැනි පද්ධතියක් සඳහා එක් එක් කුල වර්ගය විශද ව නියම කොට එක් එක් වර්ගය වෙන් කරන සීමා හොඳින් පවත්වා ගැනීම අවශ්‍යය. මෙය සාමාන්‍යයෙන් ඉටු කර ගනු ලබන්නේ කුල-අන්තර්ජන්‍ය විවාහ මූලධර්මයෙන් හා ජීව වෘත්ති හා හැසිරීම පාලනය කරන සිරිත් විරිත්වලිනි. ඉන්දියාවේ හා ශ්‍රී ලංකාවේ ද දුලබ නැතිකම තමන්ට පහසු උපමා රූ වලින් පුද්ගලයන් යටකී සීමා සාර්ථකව සිඳ-බිඳලූවත් මෙම මූලධර්මය නිෂේධනය නොවේ. අනෙක් අතට එබඳු ක්‍රියා මගින් එය තවත් තහවුරු වේ.

මෙම මූලධර්ම හා සිරිත් විරිත් අදට වඩා අතීතයේ දී ප්‍රකටව ප්‍රබල ව පැවතුණු හෙයින් අතීත කාලීන ක්‍රියා පද භාවිතය වඩා යෝග්‍ය වේ. මෙවැනි සිරිත්-විරිත්, කුල හෝ ගණ හැඳින්වීමටත් සමාජ පරතරය ප්‍රකාශ කිරීමටත් සුදුසු ක්‍රම චිරස්ථායි කිරීම සඳහා යෝග්‍ය විය. මේවා නාමාවලි හා පිතෘගෝත්‍රික නාම, සමභෝජිකත්වය, ආහාර පාන සිරිත් විරිත්, ඇඳුම් පැළඳුම් විධි, අංගරාග විධි, ඇමතීම්, අසුන් ගැනීම්, ගමන් බිමන් හා වාසස්ථාන අරබයා විය හැකිය. ජීවන ශෛලියෙහි මේ ඇතැම් අංග ඉතා සියුම්ව පාලිත විය. සිරිත්-විරිත් විධි සාමාන්‍ය දෛනික ජීවිතයේ බොහෝ අංශවලට බාධා ද පැමිණ විය. ඒ කුල සංකේතනයේ සීමා

ලෝකය තුළය. කෙනෙකුගේ වෘත්තිය මෙම සංකේතාත්මක ලෝකයෙහි එක් කොටසක් විය. ඇතැම් වෘත්ති කිලිටි හෝ හිහීන හෝ යයි සලකන ලදී. නිත්‍ය රැකියාවක් වශයෙන් එබඳු වෘත්තියක යෙදෙන උසස් කුලවත්තු නොසිටියහ.

ඇතැම් සමානතා දක්නට ලැබුණේ කුල සංකේතනය ප්‍රදේශයෙන් ප්‍රදේශයට වෙනස් විය. සංවිධානයටත් විපර්යාසයටත් එය නැමුණේය. ශ්‍රී ලංකාවේ සිංහලුන් අතර සමාජ පරතරය ප්‍රකට කිරීමේදී ඉන්දියාවේ තරම් දැඩි බවක් පෘථුල බවක්වත් දක්නට නොලැබිණි. "පරතරය පිළිබඳ සාම්ප්‍රදායික සංකේත තිබුණා නම් සමීප ශාරීරික ස්පර්ශයේ කුලය-ආශ්‍රිත අර්ථයක් නොවීය." එමෙන්ම ඉන්දියාවේ බ්‍රාහ්මණාභිභූත හින්දු ලොවේ (සමාජයෙහි) පිළිගත් "කුල ප්‍රභේද ආශ්‍රිත දුර්බෝධ ආහාර පාන තහංචි හා ඉවුම් පිහුම් සිරිත්" සිංහලුන් අතර වැඩුණේ නැත. "ආහාර ගැනීමේ විභේදනයක් පිණිස ආගමික පදනමක්" තිබුණු බවක් නොපෙනේ. එය "සමාජ පරතරයේ ඍජු ප්‍රත්‍යක්ෂ වීමක්" වූවා සේම දනුදු වේ. කෙසේ වුවත් ආහාර ගැනිම තුළින් ක්ලිෂ්ට බව ඇති වීම කුල භේදයෙන් පාලිත සිංහල චින්තනයේ මූලිකාංගයක්ව පැවතිණි. උසස් කුලීනයෙකුට කිසි ලැජ්ජාවක් නොමැතිව පහත් කුල අනියම් බිරියක් තබා ගත හැකි වුවත් ඔවුන් සමග කිසිවිටෙක එකට වාඩි වී ආහාර ගන්නේ නැත.[6] ඇත්තෙන්ම, වර්තමාන ශ්‍රී ලංකාව ගැන බ්‍රයස් රයන් පිළිගන්නාක් සේ ඇතැම් ප්‍රදේශවල "ආහාර ගැනීමේ අවසර අවස්ථා රටා අනුව කුල තරාතිරම් ධූරාවලිය ඉතා පැහැදිලිව නිශ්චය කළ හැකිය."[7]

ඒ කියන ලද්දේ නිවෙස් තුළ ආහාර ගැනීමට අවසර රටා ගැනය. කුල සංකේතනය ක්‍රියාත්මක වූයේත් වන්නේත් අවස්ථානුකූලවය. එබැවින් ඇතැම් අන්තර්ක්‍රියාශ්‍රිත අවස්ථා කුල-මුක්ත විය.[8] නිදසුනක් ලෙස බීමට ජලය ගැනිමට එක පොදු ළිඳක් තිබීමට විරෝධයක් නොතිබුණු බව රයන් දුටුවේය. තවද, වඩා සම්ප්‍රදායිය ගම්වල පවා ගොයිගම හා ගොයිගම නොවූ පහත් කුල ජනයා කුඹුරු වැඩෙහි එකට නියුතුවනු පමණක් නොව එහි දී එකට ආහාර ගනිති.[9] කුල කිහිපයක් ජනයා ආහාර ගන්නා මංගල උත්සව වල දී නම් ගොවි ගම කුල ජනයා එම කුලයේ අය පමණක් "පොදු ආහාර මේසයට වාඩි කරවා ගැනිමට" වග බලති. අවතරණ පාළි ආදි පවුල් සම්බන්ධ මංගල උත්සව ද බලිතොවිල් ද කුල සංකේතනය

හා සමාජ පරතරය ප්‍රකාශ කිරීමේ වැදගත් අවස්ථා විය. එවැනි අවස්ථා හැර කුල සිරිත්-විරිත් "නිවෙස සම්බන්ධ හැම චර්යාවකදී ම ඉතා පැහැදිළිවම ප්‍රත්‍යක්ෂ" ව ඇත. එකිනෙක ගෙදරට දෛනික ජීවිතයේ දී යන ගමන් වලදී ආචාර කිරීම් හා අසුන් ගැනීම් යථෝක්ත සිරිත් විරිත්වලින් පාලනය විය. බොහෝ සිංහල ප්‍රදේශවල මෙය ඉතා තථ්‍ය ව ප්‍රත්‍යක්ෂ කරන ලද්දේ උසස් කුලවල ගෙවලට එන පහත් කුල ජනයාට වාඩිවීමට තබා තිබුණු කොළොම්බුව නැමැති කුඩා පුටුව හෙවත් ලී කොටය මගිනි. වෛදික තරාතිරම ප්‍රකාශ වූ තවත් අවස්ථාවක් නම් ගමේ හෝ ප්‍රදේශයේ විහාරයේ හෝ දේවාලයේ හෝ අස්වැන්නෙන් පසු පැවැත් වූ උත්සවය. ප්‍රසිද්ධ රැස්වීම්වල දී මේවා වෙසෙසින් කැපී පෙනිණි. අතීතයේ දී, මෙවැනි උත්සවවලට ප්‍රදේශයේ හැම කුලයෙන්ම ජනයා පැමිණීම සිරිත විය. පවුල් ආශ්‍රිත උත්සව හා සම්බන්ධයක් නැති මෙහෙකාර කුල (බඩහැල හෙවල් කුඹල්) ජනයා පවා මෙම උත්සව හා වෛදික ක්ෂේත්‍රයට ඇද ගැනිණි.[10]

ශ්‍රී ලංකාවේ කුල සිරිත්-විරිත් අවස්ථානුකූලව වෙනස් වීම හා ශාරීරික ද්‍රව්‍ය ප්‍රවේශයේත් පිටවීමේත් අන්තර් ඇගයීම්, අනුලෝම විවාහය හා ප්‍රතිලෝම විවාහය කෙරෙහි දක්වෙන වෙනස් ආකල්පවල දක්නට ලැබේ. උසස් කුල කතකට පහත් තරාතිරමක යැයි සම්මත පුරුෂයෙකු සමග ලිංගික සම්බන්ධතා පැවැත්වීමට කිසිසේත් ඉඩ නොලැබේ. මීට ප්‍රතිපක්ෂ උසස් කුල පුරුෂයන් හා පහත් කුල ස්ත්‍රීන් අතර අනුලෝම විවාහක අනියම් භාර්යා තත්ත්වයටත් අනියම් සම්බන්ධතාවලටත් සිංහල සමාජයේ බෙහෙවින් ඉඩ ලැබී තිබිණි. මෙවැනි සමාගමයකින් ඇති වූ දරුවන්ගේ කුලය මවගේ කුලය අනුව නියම වේ.[11] මෙම සම්බන්ධකම් නිත්‍ය විවාහ නොවූයෙන් ඒවා කුල අන්තර්ජන්‍ය විවාහ රීති කැඩීමක් ලෙස නොසැලකිණි. උඩරට සිංහල මතය අනුව විවාහය වූ කලී හැකි නම්, වෙසෙසින් නෑයන් සමග ඇතුළුවන අන්තර්ගෘහ සහයෝගිතා සන්ධානයකි. විවාහයකින් සහභෝජිකත්වය, වෛවාහිකත්වය හා ඥාතිත්වය ඇති කෙරේ. කවලම් කුල සම්බන්ධතාවකින් මෙය ඉටු නොවේ. එබැවින් නියම අනුලෝම සම්බන්ධයක් පුනරුක්ති වශයෙන්ම විවාහයක් නොවීය. 'ඇගේ අනියම් බිරිය වූ 'ඉ' ඔහුගේ 'ගැති' මිස 'පවුල' නොවීය. 'අ' ගේ කුලය පිරිසිදුව පැවතිණි. නූර් යාල්මන් අනාවරණය කළ සැටියෙන්

මෙම එළැඹුම උඩරට සිංහලයන් අතර කුල අන්තර්ජන්‍ය විවාහයේ හා කුල මූලධර්මවල ප්‍රත්‍යාස්ථිතියට ප්‍රබල ලෙස ඉවහල් වී තිබේ. [12] මෑත සියවස්වලදී ඇති වූ සමාජ විපර්යාස මැද කුල පිළිබඳ සංස්ථායික රාමුවක් වියැකී යද්දී 'කුල අන්තර්ජන්‍ය විවාහ ක්‍රමය' හැකි තරම් තදින් සලකුණු වී ඇත්තේ කෙසේ දැයි මෙයින් වටහා දෙනු ලැබේ.[13]

සිංහල ඥාතීත්වය ක්‍රියාත්මක වූ ආකාරය මෙම ප්‍රවණතාවලට අනුබල දුන්නේය. උරුමයේ උභය පාර්ශ්වීය රටාවක් විවාහයේ මිත්‍ර සන්ධාන කාර්යය විවාහ රටාවල 'කේන්ද්‍රාභිසාරී ප්‍රවණතාවක්' ඇති කළ සැටි යාල්මන් සවිස්තරව අනාවරණය කර තිබේ. පවුලක ස්ත්‍රීන් ආසන්න නෑයන්ට විවාහ කර දීම හෝ 'පවුලේ' ස්ත්‍රීන් සමග විවාහ වීමට 'අවසර ලද අමුත්තන් පවුලට ඇතුළත් කර ගැනීම'[14] සිදු විය. එබඳු අමුත්තන් සහේතුකවම හෝ ව්‍යාජ පෙළපත් දුර දිගට නොසෙවීම යන දෙකින් හෝ චාරිත්‍ර අනුව පිළිගත හැකි විය යුතුය. එබැවින් සිංහලුන් අතරේ අන්තර්ජන්‍ය විවාහ කෙරෙහි ප්‍රවණතාව ඇති වන්නේ කිසි නීතියකින් හෝ කුල මණ්ඩල විසින් ඉහළින් පනවන ලද චාරිත්‍රයකින් හෝ නොවේ. එය වරණයේ ප්‍රතිඵලයකි. කුල බාධා (වැට) වූ කලී ඍජු ප්‍රජා බලයෙන් අනුමත වූ 'වර්ගීය අවශ්‍යතා' නෙවේ. ඒවා පුද්ගලයන්ගේ තීරණවල සාමූහික ප්‍රතිඵලයකි."[15] කරුණු මෙසේ හෙයින් දාහතත් වෙනි සියවසේ උඩරට රාජ්‍යය පිළිබඳව නොක්ස්ගේ වාර්තාන්තයෙහි ඉන්දියාවේ කුල පංචායත් වැනි කිසිවක් ගැන කිසියම්ම සඳහනක් නොතිබීම පුදුමයට කරුණු නොවේ. අන්තර්ජන්‍ය විවාහ විධිමත් යාන්ත්‍රණයක් නැතිව පැවතීමට සමත් ය.[16] එහෙත් ඉන්දියාවේ මෙන් අතීත ශ්‍රී ලංකාවේ සිංහල රජවරු කුල මූලධර්ම පවත්වා ගැනීමට අනුබල දුන් බව නිසැකය. පහත් කුලයක පුරුෂයෙකු සමග සමාගම් පවත්වා හසු වූ උසස් කුල ස්ත්‍රියක් මැරීම නීත්‍යානුකූල යයි රාජ්‍ය නිලධාරින් විසින් පිළිගැනී, ගමේ ගෘහ සංවිධානයන්ගේ අණින් කරන ලද නීතිගත මරණ දඬුවමක තත්ත්වයට පත් වේ. ඇත්තෙන්ම දිවයිනෙහි බ්‍රාහ්මණ බලය තදින් පැතිරී නොතිබුණු හෙයින් කිත්සිරි මලල්ගොඩ හා රැල්ප් පීරිස් මෙසේ තර්ක කරයිඃ

"ලංකාව තුළ කුල බේදය ස්ථාවර කිරීමත් නීත්‍යානුකූල කිරීමත් දේශපාලන අධිකාරී බලය සතු රජුගේ අතෙහි දුරට රැඳී තිබුණු ප්‍රධාන ලෞකික කාර්යයක් විය."[17]

යාල්මන්ගේ වර්තමාන විශ්ලේෂණය අනුව මෙය මඳ අතිශයෝක්තියක් විය හැකිය. පසුගිය අවුරුදු 150ක කාලය තුළදී ඇත්තෙන්ම, කුල අන්තර්ජන්‍ය විවාහ පිළිවෙත රජයේ අනුබලයක් නොමැතිව නොමඳ ප්‍රබලත්වයකින් පැවත ඇත.

යාල්මන්ගේ වාර්තාව සිංහල කුලභේද ක්‍රමයේ නම්‍යත්වය හොඳින් පැහැදිලි කරයි. පෙර ප්‍රකාශිත මතවලට විරුද්ධව 1945 න් පසු ලියැවුණු ශාස්ත්‍රීය නිබන්ධනවලට ඉන්දියානු කුල ක්‍රමයෙහි ද මෙම ලක්ෂණය තිබෙන බව තහවුරු කෙරේ. ඉන්දියා උප මහද්වීපයේ විශාලත්වය සලකන විට එහි ප්‍රාදේශීය රටා මතු වීම ස්වාභාවිකය. මෙම රටා එකිනෙක සැමවිටම එක සමාන නොවීය. ශාස්ත්‍රීය ලෝකය විසඳීමට තැත් කළ එක් ගැටලුවක් වූයේ යාබඳ (ළං ළංව පිහිටි) කුල ධූරාවලි එකිනෙක සමග සබඳකම් පැවැත් වූ ආකාරයයි. එසේම මෙම ප්‍රාදේශීය හා ස්ථානීය රටාත් ලිහිල් වූ වර්ණ ගණන් බ්‍රාහ්මණයන් ලියූ ධර්මශාස්ත්‍ර ග්‍රන්ථවල ප්‍රතිග්‍රාහිත පොදු මූලධර්මත් අතර සබඳතා පැවතියේ කෙසේද යනු ද ප්‍රමුඛ ප්‍රශ්නයක් විය.

විද්වතුන් කිහිප දෙනෙකුම ඉන්දියානු කුල ක්‍රමයේ මට්ටම් වර්ග කිරීමට තැත් කර ඇත. එබැවින් කෝන් 'ජාති' (අන්තර්ජන්‍ය විවාහක කුලය) "ජති" (කුල ගණය) හා 'වර්ණ' යන මට්ටම් අතර ජාති ප්‍රභේදන දක්වයි. බේලි මෙසේ තර්ක කරයි:

'කුලය' යන වචනයෙහි ප්‍රධාන සමාජ විද්‍යාත්මක උද්දිෂ්ටය 'ජාති' යන පදයෙන් නැගෙන කුලයයි. මෙම ඒකකයෙහි 'කුල වර්ග' හෝ 'වර්ණ' යන පදයෙන් නැගෙන 'කුලය' යන මේ දෙකටම වඩා 'සාමූහිකත්වයක් ' ඇත."[18]

ජාති හා වර්ණ 'සමස්ත ඉන්දීය තරාතිරම් (ලක්ෂණ අනුව සැකසුණු) හා ස්ථානීය කුල සමූහ (අන්තර්- ක්‍රියා අනුව සැකසුණු) අතර සංකල්පවේදී පුරුක් වශයෙන් 'ජාති' හා 'වර්ණ' අතර විවධ අතරමැදි මට්ටම්වල වැදගත්කම වෙත අප අවධානය රිචඩ් ෆොක්ස් යොමු කරයි. ඔහු ප්‍රධාන මට්ටම් පහක් හඳුන්වා දෙයි.

1. ස්ථානීය කුල හෝ ජාති කණ්ඩායම්
2. අධි-ස්ථානීය කුල ගණ හෝ කුල වර්ග
3. උප-ප්‍රාදේශීය වර්ණ වර්ග
4. ප්‍රාදේශීය වර්ණ ක්‍රම
5. සමස්ත-ඉන්දීය වර්ණ ක්‍රමය.[19]

මේ වර්ගීකරණයෙහි මහත් ගැටළුවක් දක්නට ලැබේ. ආන්ද්‍ර බෙටෙයිල් පෙන්වන පරිදි:

"ජාති යන පදයෙහි ඇත්තේ ඊට බැලි දෙන හුදු එක අර්ථය පමණක් නොවේ. වර්ණ යන පදයට සමානාර්ථයක් ඇතුළු බොහෝ අර්ථ එහි තිබේ."[20]

ප්‍රමාණවත් සැලකිල්ලක් නොලද ලිපියක් මගින් බෙටෙයිල් මෙම ගැටළුව නිරවුල් කිරීම පිණිස එවන්ස් ප්‍රීචඩ්ගේ සහාය ඔස්සේ කුල භේද ක්‍රමය ඛණ්ඩ පද්ධතියක් ලෙස හඳුන්වමින් මඟක් හෙළි කරයි. (1 චිත්‍රය බලන්න)[21] මෙයින් අදහස් වන්නේ එක් එක් ඉන්දීය 'ප්‍රසාරණය වන කණ්ඩායම් (හෝ වර්ග) ශ්‍රේණියක සාමාජිකයෙකු වන බවත් 'පුද්ගලයන්ට එක් උද්දේශික වෙන උද්දේශිකයකට මාරු විමට හා ඒ සෑම උද්දේශිකයකටම 'ජාති' යන පදය යෙදීමට ද ඉඩ සලසන ගුණයක් කුල භේද ක්‍රමයෙහි ඇති බවත්'ය. එබැවින් එකම පුද්ගලයාට තමා වදුදේශ වදුම, වදුම, ස්මර්ථ හා බ්‍රාහ්මණ යනුවෙන් විවිධ අවස්ථාවල හැඳින්විය හැකිය. "ස්මර්ථයෙන් ශ්‍රී වෛෂ්ණවයෙකු අරබයා ස්මර්ථයෙකු ලෙසම ද අ-බ්‍රාහ්මණයෙකු අරබයා බ්‍රාහ්මණයෙකු ලෙස ද පෙනී සිටී." මෙය පදනම් කරගෙන බෙටෙයිල් මෙසේ අවධාරණය කරයි. කෙනෙකුට බන්ධනයේ යම් නියති මට්ටමක් පෙන්වා එය කුලය හෝ ජාතිය නියෝජනය කරතියි සැලකිය නොහැකිය. මෙහි නියත වන්නේ ඛණ්ඩන මූලධර්මය මිස ඛණ්ඩනයේ පදනමවත්, ප්‍රමාණයවත් නොවේ."[22]

ඉන්දිය කුල ක්‍රමයේ සම්භවය පිළිබඳ දීර්ඝ-කාලීන සංවාදයේ දී ඇතැම් අවස්ථාවල මෙම අදහස ඉදිරිපත් වී ඇත. කුල භේදය මතු වූයේ බල ව්‍යාප්තියේ හුදු අසමානතාවලට යුක්ති ප්‍රතිපාදනයක් උපකරණයක්

ලෙසත් ය. ඉන්පසුව එය බ්‍රාහ්මණයන්ගේ අතෙහි වඩාත් විස්තෘත සංකල්පවේදයකට පෙරළී චිරස්ථායී විය.[23] වාදයට තුඩු දෙන මෙම අර්ථකථනයෙන් චිරාත් ගැටලුව (ජේතවාදී ගැටලුව) මතු වෙයි. එක් අතකින් ආගමික හා සංකල්පවේදී අංශයත් අනෙක් අතින් ආර්ථික හා දේශපාලන අංශයත් අතර සබඳතාවෙහි ස්වභාවය කුමක් වී ද?

අ	ඉ	
	ය ය1	ර ර1
	ය2	ල1 ...ර2

1 චිත්‍රය. එවන්ස් ප්‍රිචාර්ඩ්ගේ ඛණ්ඩන ව්‍යුහයක රේඛා සටහනක්.

"ල1 ල2 සමග ගැටෙන විට වෙන ඛණ්ඩනයක් අදාළ නොවේ. ල1 ර1 සමග ගැටෙන විට ල1 හා ල2 ර3 සේ එක් වෙති. ර1 ය1 හා ගැටෙන විටර1 හා ර2 එකමුතු වෙති. ය1 හා ර2 ද එසේම ය. ය1 අ සමග ගැටෙන විට ය1 ය2 ර1 හා ර2 යන සියල්ලෝ ම ඉ ලෙස එකමුතු වෙති." ඊ.ඊ. එවන්ස් ප්‍රිචඩ්, න්‍යූර් (ඔක්ස්ෆර්ඩ් ක්ලැරජන් මුද්‍රණාලය 143-4) ග්‍රන්ථයේ උද්ධෘතය.

මෙ මිනුම් දෙකෙහි 'නොවිසිඳුණු ද්විත්වය' ඉන්දීය කුලභේදය පිළිබඳව සංකලනාත්මක විශ්ලේෂණයක් සැපයීමට මේසා විවාදශීලී ප්‍රයත්නයක් දැරූ ලුවී ඩුමොන්ට් සෘජුවම සැලකිල්ලට පාත්‍ර කරයි. බ්‍රාහ්මණ හා ක්ෂත්‍රිය යනුවෙන් අනුපිළිවෙලින් පිඬුවුණු මෙම මිනුම් දෙක අන්‍යෝන්‍ය පරායත්ත සේ ඔහු දකී. "න්‍යායිකව රජතුමාට සිය ආගමික ආඥාබලය අහිමි වී ඇත. ඔහු යාග නොකරයි, ඒවා කරවයි. න්‍යායිකව අන්තිම පියවරේ දී බලය පූජ්‍යත්වයට යටත් වේ. එහෙත් ඇත්තෙන්ම පූජකත්වයට බලය අවශ්‍ය වේ."

එසේ වුවුද අවසානයේ දී ඩුමොන්ට් තරයේ කියන්නේ ඉන්දීය ලෝක දර්ශනයෙහි ක්ෂත්‍රියා බ්‍රාහ්මණයා කෙරෙහි පරායත්ත වී දෙවෙනි

තැනෙහි ම පවතින බවයි. ආගමික මිනුම් ප්‍රාථමිකය. එය දේශපාලන හා ආර්ථික හෙවත් ද්විතියික හා සංගෘහිත මිනුම් සංග්‍රහණය කරයි.[24]

මේ මතභේදය වටා පොපියන විවාදයෙහි පැටලීමට මගේ අදහසක් නැත. මා ඉහත සාරාංශය ඇතුළු කළේ කවර කුල ධූරාවලියක් වුවත් දේශපාලන හා ආර්ථික බලයේ අනුහසට අවනත වීමේ ප්‍රමාණය අරබයා වූ සාකච්ඡාව වටා ගෙවුණු මතභේදය පෙන්වීමටය. ආනුභවික මට්ටමේ දී, ඔරිස්සාවේ බිසිපරා වේවා, උත්තර ප්‍රදේශයේ සේනාපූර් වේවා, බෙංගාලයේ රාධානගර් වේවා, නේපාලයේ කත්මණ්ඩු නිම්නය වේවා, විසිවෙනි සියවසේ ශ්‍රී ලංකාවේ වියළි කලාපීය උස්බිමෙහි වෙලාගොඩනම් ගමේ වේවා, යම් නියත ප්‍රදේශයක යම් නියත කාල සීමාවක් තුළ වෛදික (ආගමික) අංශයේ තරාතිරම් ධූරාවලිය සැහෙන කාලයක් තුළ නොවිසිඳුණු ද්විත්වයෙන් හා විෂමත්වයෙන් පැවතිමත් තරාතිරම් ධූරාවලිය ඇගයුණු සම්පත්හිලා අන්තර් පාලනයෙන් උද්ගතවීමක් ඇතිවන්නාක් මෙන් පෙනේ.[25] මෙවැනි අසංගත තත්ත්වයන්වටත් අවස්ථාවලටත් කවර විශ්ලේෂණයේත් ඉඩ තැබිය යුතුය.

බල ව්‍යාප්තියේ ප්‍රබල මාරුවීමකට ප්‍රතිචාර වශයෙන් ස්ථානීය හෝ ප්‍රාදේශීය තුළ ධූරාවලියක් සංශෝධනය කළ අවස්ථා කිහිපයක්ම ඉතිහාසයෙන් උපුටා ගත හැකිය.[26] මෙම අවස්ථා තත්ත්වය පිළිගැනීමත් රජවරුන් හා ප්‍රමුඛ කුල විසින් මෙහෙයවන බලය අනුව කුල තරාතිරම්වල මැද ස්ථර විතැන් වීම පහදා දීමත් හේතු කොට ගෙන ඩුමොන්ට්ගේ අර්ථකථනයේ සංස්ලේෂණය අගය වැඩි වේ. මොහුගේ විශ්ලේෂණය අනුව එබඳු නම්‍යත්වයක් ධූරාවලි අග්‍රයෙහිත් පහත ස්තරයෙහිත් (අස්පෘශ්‍යයන්) නොලැබේ.

එබැවින් වර්තමාන ලේඛන බොහොමයකම ඉන්දිය උප-මහද්වීපයේ කුල ධූරාවලිය නිත්‍ය නොවීය. "ඉන්දියා ඉතිහාසයේ හැම යුගය ම" කුල චලනතාව තිබුණු බව බොහෝ ලේඛකයෝ පිළිගනිති. තව ද, මධ්‍යතන යුගය "සමාජ චලනයෙහි අතිව්‍යාප්ත හා අනවරත තිදසුන්වලින්" යුක්ත වී යයි බර්ටන් ස්ටෛයික් විසින් යෝජනා කර තිබේ.[27] ස්ථානීය හා ප්‍රාදේශීය ධූරාවලිවල, වෙසෙසින් ඒවායේ මැද තරාතිරම් වල, තිබුණු ව්‍යාකූල හා නොපැහැදිලි ගතිය තත්ත්වයේ එබඳු විතැන් වීම්වලට සෘජු

ආධාරයක් වී යයි ශ්‍රී නිවාස් විශ්වාස කරයි. මෙම ක්‍රියාවලියේ සාමාන්‍ය ශිල්පී ධර්මයක් වූයේ සාමාන්‍ය රාමුවක් ලෙස වර්ණ ආකෘතිය භාවිත කරමින් උසස් කුල තරාතිරමකට සුවිශේෂ හිමිකමක් ඉදිරිපත් කරන ලදී.[28] මෙවැනි ක්‍රියාවලි බිහි කරමින් ඒවායේ ප්‍රතිවිපාක කෙරෙහි බලපෑ සාධක අතර ස්ථානීය ප්‍රබල කුල, රජවරුන් ද අවකාශ විචල්‍යතාව ද වේ.

විද්වතුන් කිහිපදෙනෙකු විසින්ම විස්තර කරන ලද පරිදි "ප්‍රමුඛ කුලය" යනු යම්කිසි ප්‍රදේශයක ආර්ථික සම්පත් පාලනය කරන, ප්‍රාදේශීය කුල ධූරාවලියෙහි උසස් තැනක් ගන්නා, එම ප්‍රදේශයෙහි අනෙක් කුලවලට උද්දේස කණ්ඩායමක් ලෙස පවතින කුලයකි. ඉතා ම වැදගත් ආර්ථික සම්පත නම් ඉඩම් ය. සරුබිමෙන් සෑහෙන විශාල කොටසක් පාලනය කිරීමවූ කලී එම ප්‍රදේශයේ ප්‍රමුඛත්වය ලැබීමකි. ශ්‍රී නිවාස්ගේ අදහස ලෙස "ඉඩම් හිමිකමක් කුල ධූරාවලියේ උසස් තරාතිරම් අතර සාම්‍යයක් තිබීම බහුල ලක්ෂණයකි" යි දක්වුවත් මේ සාධාරණියකරණයට ව්‍යතිරේඛ ඇතැයි ඔහු කොන්දේසියක් ද ඇතුළත් කරයි.බොහෝ ප්‍රස්තාවල භාණ්ඩ හා සේවා පාලනයෙන් ව්‍යුත්පන්න ප්‍රමුඛත්වය පුද්ගල සංඛ්‍යාවේ බහුලත්වයෙන් තහවුරු වේ. ප්‍රමුඛත්වයේ ප්‍රමාණවලට ඉඩ තැබිය යුතුය. අපට 'තීරණාත්මක ප්‍රමුඛත්වය' හා හුදු 'ප්‍රමුඛත්වය' ගැන කතා කළ හැකිය. යම් ගමක හෝ පළාතක කුල දෙකක් බලය හා තරාතිරම බෙදා ගන්නා විට "බෙදුණු ප්‍රමුඛත්වය' ගැන ද කතා කළ හැකිය.[29] 'ප්‍රමුඛ කුලයේ අනුහස සමාජ ජීවිතයේ සියලු අංශවලටම විසරණය වෙතැයි ද පවා ශ්‍රී නිවාස් සඳහන් කරයි.[30] එහෙත් මෙම ප්‍රකාශයේ අප දෙන අර්ථය ආගමික හා දේශපාලන ආර්ථික අංශයන් අතර නොවිසඳුණු ද්විත්වය පිළිගන්නා වෙනත් ස්ථාන වල නිරීක්ෂණ අනුව ලිහිල් කළ යුතුය. කවර ප්‍රදේශයකත් අන්තර්ක්‍රියාවල පරිහානි කිහිපයක් තිබෙන බව අවධාරණය කළ අය ගැන කෙරෙහි ශ්‍රී නිවාස් ද වැටෙන හෙයින් 'වෛදික නොවූ පරිශෘතියෙහි' පහත් තැනක් ලබතත් 'වෛදික හා අපවිත්‍රතා පරිශෘතිවල' ගරුත්වය දරමින් ගෞරව ලැබීමට හැකි වන පරිදි කවර ප්‍රදේශයෙහිත් අන්තර්ක්‍රියාවල පරිශෘති කිහිපයක් තිබෙන බව අවධාරණය කළ අය අතරට ශ්‍රී නිවාස් ද අයත් වේ.[31]

අතීතයේ ඉන්දියාවෙහි ප්‍රමුඛ කුලයක තත්ත්වය ලබා ගැනීමට කෙනෙකු බ්‍රාහ්මණයෙකු හෝ ක්ෂත්‍රියෙකු වීම අවශ්‍යම නොවිණි.

ඉන්දියාවේ බොහෝ පළාත්වල "ඉඩම් හිමි-ගොවි (ගැමි) කුල ජනයා නියත ප්‍රමුඛත්වයක් හෝ ශුද්‍ර, ක්ෂත්‍රිය හෝ බ්‍රාහ්මණ යන වර්ගවලින් මතු වූ වෙනත් කුලයක් සමග ආධිපත්‍යයෙහි සමතැන් ගත්තේ ය." ප්‍රමුඛ කුල ප්‍රාදේශිය කුල ක්‍රමය පවත්වමින් "ඔවුන්ගේ අධිකාරි ප්‍රදේශය තුළ වෙසෙන විවිධ කුල අතර ව්‍යුහීය පරතරය" පවත්වා ගැනීමට ඉවහල් විය. ඔවුන්ට හිමි උපාය- සරු භූමිකාවෙහි සිටිමින් ඔවුන්ට වර්ණ ආකෘතිය තුළ මැදිහත්වන්නන් වීමට ද ඔවුන්ගේ හිමිකම්වලට උචිත පරිදි පුරාණ කතා ද සමාජ සබඳතා ද අල්ලෙහි නැටවීමට යෝග්‍ය තැනක ඔවුහු සිටියහ. "ප්‍රාදේශිය මට්ටමේ දී දේශපාලන බලය අත්පත් කරගත් කවර කුලයකටවත් ක්ෂත්‍රියයන් යයි කියා පෑමට ඉඩ තිබිණි. [32] ඔවුන්ට හිමි උපාය සරු තැනෙහි සිට ඔවුහු ප්‍රතිමානක ආශ්‍රේය කණ්ඩායමක් ලෙස ප්‍රාදේශිය ධූරාවලියෙහි ඔවුන්ට පහතින් සිටි කුල විසින් අනුගමනය කිරීමට යෝග්‍ය ආකෘතියක් වශයෙන් පැවතුණහ.[33]

ප්‍රබල කුලයක් හෝ කුල ප්‍රභූ පිරිස හෝ විසින් තනි තනි බ්‍රාහ්මණයන් ආයත්තක තත්වයෙන් යොදා උසස් තරාතිරමකට හිමිකම් නීත්‍යානුගත කළා සේම රජුගේ හෝ ප්‍රදේශයක පාලකයා ද නීත්‍යානුගතභාවය ඇති කිරීමට ප්‍රභවයක් සේ යොදා ගත හැකිය. "සාම්ප්‍රදායික ඉන්දියාවේ" පාලකයන්ට "කුල තත්ව උසස් කිරීමට මෙන්ම පහත් කිරීමට ද බලය තිබිණි." එමෙන්ම බොහෝ විට "ඔවුන්ගේ අධිකාරි ප්‍රදේශය තුළ කුල තරාතිරම්ගත කිරීමේ අවසාන තිරකයන් සේ " ක්‍රියා කළ බව පෙනේ.[34] රජ තත්ත්වයට පත් පහත් සමාජ ප්‍රභවයෙන් යුත් පුද්ගලයන්ට උසස් කුල තරාතිරම් , බොහෝවිට ක්ෂත්‍රිය ආකෘතියෙහි, හිමිකර ගැනීමට වැඩි දුෂ්කරතාවක් නොතිබිණි. [35] තමන්ගේ අනුහස පැතිරවීම පිණිස ද යාබද ගෝත්‍ර ක්ෂත්‍රිය තත්වයකට පත් කිරීමට රජවරුන් හා බ්‍රාහ්මණ පූජකවරුන් ක්‍රියා කළ සැටි හර්මාන් කුල්ක් සඳහන් කර ඇත.[36]

කුල චලතාව හා අවකාශ චලතාව එක් වූයේ කෙසේ දැයි බර්ටන් ස්ටෙයින් හෙළි කර ඇත. අතීතයේ ඉන්දියාවේ සරු බිම් සුලබවූ හෙයින් ද ස්වාභාවික ආපදා සිදු වූ හෙයින් ද අවකාශ චලනවලට ඉඩ ලැබිණි. මෙබඳු චලන වලදී ප්‍රධාන කුලයෙන් කුඩා අංශ කැඩී යන හෙයින් අභිනව කුල සම්භවයට පත් විණි. එපමණක් නොව, මෙම චලන නිසා"චලන කණ්ඩායමට අභිනව හා ගරු සංස්කෘතික ඇඳුමින්

සැරසීමට ඉඩ ලැබිණි." "තමන් නාඳුනන අලුත් ප්‍රදේශයකට යන පවුලකට හෝ පවුල් කණ්ඩායමකට තමන් අලුත කලින් පදිංචි වී සිටි හා එහි ප්‍රමුඛ කුලය තමන්ගේ කුල තත්ත්ව දන ගත් කාලයේ මෙන් නොව දැන් සංස්කෘත ජීවන ශෛලීය අනුකරණය කිරීමට විශාල නිදහසක් ලැබේ."[37]

සංස්කෘතිකරණය ද ක්ෂත්‍රියකරණ ද කුල චලනාතාව තහවුරු කිරීමේ මගක් ලෙස යෙදූ බව පසු පරිච්ඡේදයේ දී සඳහන් කරන ලදී. ඉන්දියාවේ බ්‍රිතාන්‍ය පාලන යුගයේ දි බටහිරකරණය ද මෙම වර්ගයේ ම විකල්ප හා මදක් එක පිට එක වැටෙන චලනතා මඟක් විය. [38] එහෙත් ශ්‍රී නිවාස් හා සෙස්සන් විසින් ගලපන ලද පරිදි සංස්කෘතිකරණය, ක්ෂත්‍රියකරණය හා බටහිරකරණය යන සංකල්ප තරාතිරම් ලක්ෂණ ණයට ගැනීම හෙවත් සංස්කෘතික සංකේත පිළිගැනීම අවධාරණය කරයි. එබැවින් කුල අතර අන්තර් සබඳතාවල විපර්යාස අවබෝධ කර ගැනීම පිණිස සංකල්ප ව්‍යාප්ත කිරීමට හෙවත් වෙන අයුරින් කිවහොත් ව්‍යුහීය විතැන්වීම් ඇතුළත් කර ගැනීම සඳහා සංකල්ප ව්‍යාප්ත කිරීමේ අවශ්‍යතාව කෙරෙහි අප අවධානය ඕවන් ලින්ච් විසින් යොමු කර ඇත. මෙම සංකල්ප සමුද්දේශ සමූහ න්‍යායේ පොදු රාමුවක් තුළට ගත යුතු යයි ඔහු යෝජනා කරයි. ඒ නිසා සංස්කෘතිකරණය, ක්ෂත්‍රියකරණය හා බටහිරකරණය, අසල්වැසියන් පරයා යෑමේ අභිලාෂයේ ඉන්දීය මුහුණුවර හා "ප්‍රභූ අනුකරණය" නැමැති පොදු ක්‍රියාවලියේ විශේෂ අවස්ථාවකි. මෙබඳු කවර හෝ ක්‍රියාවලියක් අවබෝධ කර ගැනීම සඳහා යටත් පිරිසෙයින් සමුද්දේශ සමූහ වර්ග තුනක්වත් අතර වෙනස දැකීමේ අවශ්‍යතාව ඔහු යෝජනා කරයි.

(1) අනුකරණය පිළිබඳ සමුද්දේශ සමූහය- මෙම සමූහයෙන් පිටස්තර කෙනෙකු විසින් හෝ යම් සමූහයක් (අ ඉ උ) හෝ අනුකරණයට යෝග්‍ය ප්‍රතිමානක වශයෙන් මෙම සමූහයේ ඇගයීම් සැලකේ.

(2) අනන්‍යනයේ සමුද්දේශ සමූහය - අ ඉ උ සමූහය සමග සමානත්වයක් දක එහිලා තමනුත් ඇතුළු වීමට තැත් කරයි.

(3) ප්‍රතිෂේධක සමුද්දේශ සමූහය- මෙය 'ප්‍රතිපක්ෂ' සමූහය සේ සලකා එහි අගයයන් ද ක්‍රියා ද අ ඉ උ සමූහය විසින් නිතිපතා සැලකිල්ලට

ගනු ලැබෙන හෙයින් අ ඉ උ ගේ අගයයන් හා ක්‍රියා ද මෙම පතිෂේධක සමුද්දේශ සමූහය කෙරෙහි පරායත්ත වේ.[39] සමුද්දේස න්‍යාය ඉදිරිපත් කළ විට සාපේක්ෂ විහිනිතා සංකල්පය ද ගණන් ගත යුතුය. අන්‍යයන් හෝ අන්‍ය සමූහ සමග සමාන කිරීම් මෙම ක්‍රියාවලියෙහි නෛසර්ගිකය. එමෙන් ම, ප්‍රතිෂේධක සමුද්දේශික සමූහ සම්බන්ධයෙන් නම්, විශේෂයෙන්ම සංසන්දනයෙන්, සාපේක්ෂ විහිනතා හැඟීම් ඇති වීමට ඉඩ තිබේ. ඇත්තෙන්ම, ලීච්ගේ තුන් වැනි වර්ගය සාපේක්ෂ සමුද්දේශ සමූහයක් ලෙස නැවත වර්ග කළ හැකිය. එය ඩබ්ලිව්.ජී රන්සිමන්ගේ "පුද්ගලයෙකු තමන්ගේ තත්ත්වය හෝ ලක්ෂණ සමග සංසන්දනය කරන තත්ත්වය හෝ ලක්ෂණ ඇති කණ්ඩායම" අනුව යැමකි.[40]

සිංහලුන් අතර කුලභේදයේ රූපාකෘති විද්‍යාව

ශ්‍රී ලංකාවේ සිංහලුන් අතර කුලය සඳහා යොදනු ලබන්නේ 'ජාති' යන පදයය. "උත්පත්ති (ජාතක) සමග සම්බන්ධ මෙම පදයෙන් වර්ගය හෝ ගණය ද අදහස් වේ. එහෙත් තනි පවුල් වුවත් වෙනත් පවුල් සමග සැසඳීමේ දී 'ජාති' යනුවෙන් සඳහන් කළ හැකිය.[41] 'ගෙදර', 'වාසගම'හා 'වංශ' [42] යන පද ද පවුල් හැඳින්වීමටත් කුලයක් තුළ පවුල් අතර තරාතිරම්වල ශ්‍රේණිතාවය වෙන් කර දැක්වීමටත් යොදනු ලැබේ. සියලු කුල ශුද්‍ර ලෙස සාමාන්‍යයෙන් සැලකේ. බ්‍රාහ්මණ කුල එසේ නැත. දහනම වැනි සියවසේ දී බාලාපේක්ෂක කුල මාමකයන් වර්ණ ආකෘතිය මෙරටට ගෙනන තුරු වර්ණ අනුව වර්ග කිරීමක් වැදගත් සේ නොසැලකිණි.

පසුගිය පරිච්ඡේදයේ අන්තර්ගත ජනවිකාශ විද්‍යා තොරතුරුවලින් හෙළි වන තවත් සිත් කා වදින ලක්ෂණයක් නම් සිංහල කුල භේදය තුළ උසස්තම යයි බොහෝ ප්‍රචලිතව පිළිගත් ගොවිගම කුලය විශාලතම තනි කුලය වන්නා සේ ම සිංහල ජන සංඛ්‍යාවෙන් හරි අඩක් හෝ ඊටත් වැඩි පිරිසක් ඊට අයත්වන බවයි. (1-5 වගු බලන්න). ගොයිගම කුලයේ ජනයා පුළුල් ව විසිරී සිටී. 'ගොවිගම කුලයේ ජනයා විශාලතම තනි කුලය නොවන හා බොහෝ විට බහුතරය නොවන යාබද ගම් විස්සක්

තිහක් දිවයිනේ කිසි පළාතකින් වත් පහසුවෙන් ගණන් ගැනීමට හැකි අවස්ථා විරලය. සයුරු තෙරේ පටු ගම් තීරය හැරුණුවිට ගොයිගම කුලය සර්වත්‍රවර්තීය.[43]

අතීතයේ දී සිංහල රාජ්‍යයේ ප්‍රධාන ඉඩම් හිමියන් ගොයිගම කුලයේ වූ අතර විදානේලා හා ගම්පතීහු ද ගොයිගම රදල පැලැන්තියක් වූහ.[44] මෙම ලක්ෂණ පෘතුගීසින් හා ලන්දේසීන් යටතේ වෙරළබඩ ප්‍රදේශවල දළ වශයෙන් පැවති දහනම වැනි සියවසේ මුල් කාලය දක්වාම පැවතිණි. එබැවින් ගොයිගම කුලය වූ කලී පහතරට සිංහල ප්‍රදේශ පාලනය කළ හැම රජයකම ද මෙම ප්‍රදේශවල හැම කෝරළය තුළ ම ද දහනම වැනි සියවස දක්වා ප්‍රමුඛ කුලය වී යයි පැවසිය හැකිය.[45]

ඉන්දියාවේ මෙන් නොව මේ දිවයිනේ විශාල කුල සංඛ්‍යාවක් ඇති ගම් නැත. වර්තමාන තත්ත්වයෙන් ද යටත්විජිත වාර්තාවලින් ද සිතිය හැකි ලෙස ගම් කිහිපයකම කුල දෙක තුනකට වඩා නොතිබුණු අතර විශාල සංඛ්‍යාවක කුල- සමජාතීය විය. එබැවින් ගොයිගම ගමකට අවට පිහිටි සේවා කුල ගම්වලින් හෝ ඊට නම් කරන ලද කුඩා ගම්වලින් සේවා ලැබිණි. එසේම කුල - සමජාතීය ගොයිගම නොවූ ගමකින්, නිදසුන් වශයෙන් රජක කුල ගමකින්, අවට ගොයිගම කුල කිහිපයකටම කුල සේවා ඉටු වේ. මෙම අර්ථයෙන් ගත්විට, කෘෂි ප්‍රදේශ තුළ ගොයිගම විසින් ඉන්දිය සමාජයේ එක් ලක්ෂණයක් මෙරටෙහි ප්‍රතිකෘති කරන අතරම ඉන්දිය ජජ්මාන ක්‍රමයට සමාන දිවෙල් හා තොවිල් වැනි පදවලින් හැඳින්වෙන කුලානුගත හුවමාරු ක්‍රමයක මධ්‍ය ලක්ෂය (කඩ ඇණය) ලෙස ක්‍රියා කළේය[46]. එසේ වුවත් මෙම සමානත්වය ඒ ඒ කුල ක්‍රමයේ රූපාකෘති විද්‍යානුකූල ව්‍යූහයෙහි වෙනස්කම් ගණනාවක් තුළ කිඳා බැස තිබිණි. ඉහත හැඳින්වුණු වෙනස්කම් හැර සිංහල කුල ක්‍රමය උප - කුලවලට බෙදී යෑමේ ප්‍රමාණයෙන්ද ඉන්දියාවේ බොහෝ පළාත්වලට වඩා වෙනස්විය. මින් මතු එන කොටස්වලින් මෙම අධ්‍යයනයට අදාළ තොරතුරු සපයන අතර හා බ්‍රිතාන්‍යයන්ගේ පැමිණීමට පෙර සියවස් තුන හෝ හතර තුළ සිදුවුණු රැකියා විපතකරණය විස්තර කරන අතර මේ වෙනස්කම් හෙළි කරනු ලැබේ.

කුලය හා රැකියා (1500-1800)

සංඛ්‍යාවෙන් විශාල අනුපාතයක් වූ ගොයිගම ජනයා පුළුල් රැකියා පරාසයකින් ජීවිකාව කරගැනීම පුදුමයට කරුණක් නොවේ. දහනම වැනි සියවසේ සාක්ෂ්‍ය කොතරම් අතීතයට අදාළ කරගත හැකි ද යන්න අවිනිශ්චිත වුවත් දහඅට වැනි සියවසෙන් පෙර නොවේ නම්, යටත් පිරිසෙයින් මෙ සියවසේවත් ගොයිගමයන්ගේ රාජකාරී කටයුතු අතර දාස මට්ටමේ කාර්යය ගණනාවක්ම ඇතුළුවුණු බව පෙනේ. එසේම පක්ෂග්‍රාහී ප්‍රකාශනයක නිරිත්දිග වෙරළෙහි ගොයිගම ධීවර ගම් ස්වල්පයක් තිබුණු බවද සඳහන් විය.[47] නියම රැකියාවල වෙනස්කම් මෙසේ වුවද එයින් ගොයිගම ජනයාට "ගොවියෝ" හෝ "ගොවි කුලය" හෝ එනම්, වී ගොවිතැනෙහි නියුක්තයෝ, යයි කියා ගැනීමට බාධාවක් නොවීය. සිංහල පළාත්වල කුල ක්‍රමය හා කුල තරාතිරම් අවබෝධ කර ගැනීමේ ප්‍රයත්නයේදී යුරෝපීය නිලධරයන් යොදා ගත්තේ මෙම සම්බන්ධයයි.

සිංහල පළාත්වල වී ගොවිතැනෙහි නියුක්ත සියල්ලෝම ගොයිගම අය වී යැයි මෙයින් අදහස් නොකෙරේ. වී ගොවිතැනෙහි හා හේන් ගොවිතැන ශ්‍රී ලංකාවේ අධිකවම ව්‍යාප්ත රැකියා වේ. නවන්දන්නා, බඩහැල, බෙරවා, රජක, ආදී සේවා කුල ජනයා ද මූලිකවම ගොවිතැනෙහි යෙදුණෝ ය. ඔවුන්ගේ සේවා කාර්යය දෙවනු තැන් ගත්තේය.[48] මෙය ද මෙහිලා වැදගත් ව්‍යුහීය ලක්ෂණයක් වූ අතර ඉන්දියාවේ බොහෝ පළාත්වල තත්ත්වයට ප්‍රතිපක්ෂය.

එසේ වුවත්, සිංහල කුල ව්‍යුහයෙහි මෙම මුහුණුවරෙහි අර්ධ හෝ සම්පූර්ණ ව්‍යතිරේක තිබිණි. සලාගම, දුරාව හා කරාව යන ගොයිගම නොවූ කුල ප්‍රමාද වී මතු වූ හෙයින් දාහත්වෙනි සියවසේ මුල් භාගයෙහි දී පෘතුගීසි තෝම්බු පිළිවෙල කළ කාලයේද සමහරවිට දහඅට වැනි සියවසේ මැද භාගයේ ලන්දේසි කාලයේද පවා වී ගොවිතැනෙහි වැඩි වශයෙන් යෙදී සිටි වගක් නොපෙනේ[49]. එමෙන්ම, ඔවුහු ගොයිගම අය සමග පිළිවෙත් ක්‍රමයට අනුග්‍රාහක-සේවාදායක සම්බන්ධයෙන් අන්තර් - කුල සේවා කටයුතුවල ද නොයෙදුණහ. එනම්, ඔවුහු ගොයිගම අය සමග සම්ප්‍රදායීය දිවෙල් - තොවිල් ගනුදෙනුවල සම්බන්ධ නොවූහ.

ඉන්දියාවෙන් සංක්‍රමණික කණ්ඩායම් වෙත ම කුල වශයෙන් සිංහල සමාජ ව්‍යුහයට ඇතුළත් කර ගැනීම ලෞකිකවීමේ ක්‍රියාවලියක් ලෙස රැල්ෆ් පීරිස් විස්තර කරන්නේ මේ හේතුවෙනි. මෙම මතය අනුව, පැරණි හා දේශීය ගොයිගම - නොවූ කුලවලට ද්විත්ව කාර්යය තිබිණි. ඔවුහු අත්‍යවශ්‍ය ආර්ථික කටයුතුවල මෙන්ම "යහපත් ජනයාට" කළ යුතු මෙහෙය යන අදහස උඩ ගොඩ නඟන ලද අවශ්‍ය පිළිවෙත්වල ද යෙදී සිටියහ. මෙහි "යහපත් ජනයා" යනු ප්‍රමුඛත්වය ලද ගොයිගම කුලයය. මේ අන්තර් - සම්බන්ධතා තුළ රජ කුලයත් එහි ගොයිගම නිල පෙලැන්තියත් කේන්ද්‍රීය පාලන කාර්යයක් ඉටු කරමින් ආර්ථික ක්‍රියාවලිය කෙරෙහි විශාල ආයතනික පාලනයක් යොමු කරනු දක්නට ලැබිණි. අලුතින් සංක්‍රමණය වන කණ්ඩායම්වලට නව ආර්ථික කාර්යය භාරදෙන ලදී. මෙම කාර්යයවල සිරිත් විරිත් අංශයක් නොතිබිණි. ඔවුන්ගේ රැකියා හුදු ලෞකික ස්වභාවයෙන් යුක්ත විය.[50] රාජ්‍ය තාන්ත්‍රික රජයක ප්‍රයෝජ්‍ය භූමිකාව මෙම තර්කයෙන් සමහරවිට අධිඅවධාරණය කෙරෙතියි සිතේ. දහතුන් වැනි සියවසින් පසු සිංහල ජනාවාස වියළි කලාපයේ සිට තෙත් කලාපයට විතැන්වීමෙන් උද්ගත වූ ප්‍රවණතා කෙරෙහිද මෙම ක්‍රියාවලියෙන් නිර්මිත අලුත් පරිස්ථානීය ඉඩ ප්‍රස්තාද කෙරෙහි අවධානය යොමු කිරීමෙන් මෙය විශාලනය කළ යුතුය. මෙසේ ලිහිල් කළ විට රජයේ අනුබලය නොමැතිව සාර්ථක කරගත හැකි අභිනව ආර්ථික කටයුතු බිහිවීමට අවකාශ තැබිය හැකිය. එහෙත් අභිනව රැකියා කටයුතු මුල් බැසගත් විට මේවාද කුල ක්‍රමය අනුව[51] සැලකෙන්නට ඇත. එමෙන්ම සිංහල රජයද මීට මැදිහත් වී වඩා වාසිදායක අංශ පාලනය කරමින් අතිරික්ත වලින් රජයේ ආදායම තර කර ගැනීමට තැත් කළා විය හැකිය. මෙම ප්‍රවණතාව ද මෙම අභිනව රැකියා විෂයීය ප්‍රදේශවල වෛදික මාන (පීරිස්ගේ පදය නම්"පූජා විධි" ය) නොතිබීමද පෙන්වීමෙන් රැල්ෆ් පීරිස්ගේ මුල් රචනයෙහි වෘධිකාර කිහිපයක්ම තිබිණි.[52] අභිනව සංක්‍රමණිකයන් රජයේ අභිප්‍රේත නියමයන්ට පහසුවෙන් නතුවීම ද ඔහුගේ විශ්ලේෂණයෙන් හුවා දැක්වේ. කෝට්ටේ යුගයේ පසු අඩෙහි (දහසය වැනි සියවසෙහි) මෙන්ම දහහත්වැනි සියවසෙහි ද මේ සංක්‍රමණික කුල ජනයා සිංහල සංස්කෘතියේ බහුජාතීය සමාජයට ඇතුළුවීමේ හා අනුකලනයේ යෙදී සිටිය අතර කුල ක්‍රමයෙහි සම්පූර්ණයෙන් අන්තර්ගත නොවී සිටිය බව මෙයින් පැන නඟින තවත් කරුණක් යයි තර්ක කළ හැකි ද වේ.

යුරෝපීය ජාතීන් යටත් විජිතයක් පිහිට වූ කාලයෙහි එම බටහිර පාලකයෝද සාමාන්‍ය සමාජය ද මෙම කුල තුන එහි සාමාජිකයන් වැඩි සංඛ්‍යාවක් මුල සිටම හෝ සමකාලීන ව හෝ යෙදී සිටි මෙම රැකියා සහ / හෝ රජයට රාජකාරිය වශයෙන් ඔවුන් නිතිපතා ඉටු කළ මෙහෙය සමග සම්බන්ධ කළහ. එබැවින් දුරාව කුලය වර්ගීයව රා මැදීම ද සලාගම කුලය කුරුඳු තැලීමද කරාව කුලය මාළු ඇල්ලීම, මුහුදේ මසුන් ඇල්ලීම ද සමග සම්බන්ධ කිරීමට පටන් ගැනිණි.

ගොයිගම කුලය ගැන මෙන්ම මෙම කුල ගැන ද මේ වර්ගීකරණ එම රැකියා එම කුලවලට පමණක් නිශ්චිත ව සීමා කළහයි සිතීමට සාක්ෂ්‍ය ලෙසවත් එම කුලවල සියලු සාමාජිකයන් ඔවුන් වර්ගීයව ආශ්‍රිත ජීවන වෘත්තියෙහි යෙදුන බවට සාක්ෂ්‍ය ලෙසවත් නොගත යුතුය. කරා - සලා - දුරා කුල ජනයා බොහෝ කල් සිටම විවිධ රැකියා සමූහයක යෙදී සිටියහ. එක් කරුණක් කිවහොත් ප්‍රදේශ කිහිපයකම (බාගෙ විට සියල්ලෙහිම නොවේ) පාලකයෝ මෙම කුලවලින් තෝරාගත් මුලාදැනින් හෝ විදානෙවරුන් ලවා මේ කුල ජනයා විසිරී පැතිරී සිටි මුහුදුකර ගම්මානවල කටයුතු කරවා ගත්හ. මෙම කුලවල කුලීකරුවන් හා ඔවුන්ගේ සේවාද ඔවුන් අතුරින් තෝරාගත් හේවායන් ද කැඳවීම, රැ ස්කිරීම, ආදී කටයුතු කළේ මෙම නිලධාරීහු වෙති. ඒ නිසා ඔවුන්ට අධිකාරයත් බල සංකේතත් දී පෙර කළ පහත් රැකියා වලින් නිදහස් කරන ලදහ. වාමදේව කනපතිපිල්ලේ අවධාරණය කරන පරිදි, කෝට්ටේ රජකාලයේ පටන්ම "මොඩ්ලියර්ගේ වරප්‍රසාදයක් වූයේ යුද්ධ කාලයේදී සේවයට කැඳවූ දේශීය හේවා කණ්ඩායමේ කොඳු ඇටය වී සිටි සිය ප්‍රදේශයේ ලැස්කොරින් (තිබූ පරිදි) වරුන්ට අණදීමේ බලයයි. මෙසේ ලැස්කරින්වරුන්ට අණදීමේ බලය මුදලිවරයාගේ පොද්ගලික අධිකාරි බලය තර කළේය[53]. එහෙත් මෙබඳු කුල මුලාදැනීහු සංඛ්‍යාවෙන් කුඩා කල ප්‍රභූ පිරිසක් වූහ. ඔවුන්ගේ බල අතුරින් වැදගත්ම වූයේ රාජකාරිය හෙවත් වැඩිහිටි පිරිමින් සියලු දෙනාම රජතුමාට (හෝ පාලකයන්ට) පුද්ගලයන් ලෙස ඉටුකළ සාමාන්‍ය මෙහෙය නියම ලෙස බලපැවැත්වීමේ කාර්යයි. යටත්විජිත බලවතුන් යටතේ මුහුදුකර පළාත් තුළ රාජකාරිය " සමාජ ස්තරායනයේ මූලික සංවිධාන මූලධර්මයක්"[54] ලෙස පරිවර්තනය විය. කරා - සලා - දුරා කුල අතර මෙන්ම ගොයිගම, රජක හා වෙනත්

බොහෝ කුල අතර ද අලුත් සමාජ තරාතිරම් මතු කිරීමට ඉවහල් විය. ඇතැම් කුලවල ස්තර හයක් හතක් තිබුණේ ප්‍රාදේශීය වෙනස්කම් ද නාමාවලියෙහි විවිධතා ද තිබුණත් මේ කුල තුළ ශ්‍රේණිගත වීම මූලික තුන්තට්ටු ව්‍යූහයක විචල්‍යයක් සේ සැලකිය හැකිය. තරාතිරම් ප්‍රමුඛතා මට්ටම් පිළිවෙළින් මුදලි, ලැස්කරින් හා කුලීකරුවෝ විය[55]. "ලස්කරින්", "නයිදේ", "උඟලියක්කාර" (හෙවත් සෙල්ලක්කාරයා) යන පද තුළ කිහිපයකම පොදුවේ යෙදිණි. ලස්කරින්හට අනෙක් අයට වඩා උසස් තත්ත්වයක් ලැබීම සැලකිය යුතුය. බටහිර ජාතීන්ගේ බලය හමුදාව හා සම්බන්ධ වූ සැටි ද පෘතුගීසි හා ලන්දේසී කාලයෙහි පැවතුණු යුද්ධවල වැදගත්කම ද සලකුණු කරන්නකි, මෙය. ලස්කරින් හැටියට සේවා කිරීමෙන් පුද්ගලයෙකුට සමාජයේ ඉහතට යෑමට අවස්ථා සැලසෙන්නට ඇති. නිරන්තරයෙන් පෘතුගීසින් යුද්ධ කටයුතුවල යෙදී සිටි 1560 පමණ සිට 1650 දක්වා කාලය තුළ මෙය වෙසෙසින්ම සත්‍ය විය.

මේ කාලයේ දී ම, කුරුවිට රාල හෙවත් ඇන්ටෝනියෝ බරෙත්තු හා දොන් ප්‍රනාන්දු සමරකෝන් වැනි කරාවේ පුද්ගලයෝ යුද්ධ නායකයන් ලෙස හෝ හේවායන් වූ මුලාදෑනින් ලෙස මහත් ප්‍රසිද්ධියක් ලදහ.[56] පළමුවැන්නා, පෘතුගීසින් යටතේ හමුදා ආඥාදායකවරයෙකු ලෙස ද සිංහල කැරලි නායකයෙකු ලෙස ද උඩරට රැකවරණයේ සැඟවී යුද්ධය මෙහෙය වූ නායකයෙකු ලෙස ද සිට 'උඟවේ කුමාරයා' යන විරුදාවලි ලැබ සෑහෙන කීර්තියක් හිමි කර ගත්තේය. මේ විසිවැනි සියවසේ දී ඔහු කරාවේ කුලයේ ආදි වීරයෙකුගේ තත්ත්වයක් ගරු තැන් ලබා ඇත. [57] තවත් කරාවේ මුලාදෑනියෙකු වූ මැනුවෙල් දියෙස් ද අන්දරාදෝ ලන්දේසින්ට කළ යුද්ධ හා වෙනත් සේවා සලකා මහත් තාන්න මාන්න ලබා ගෙන දහහත් වැනි සියවසේ මැද දශකවල දී මීගමුවේ මුදලියාර් තනතුර දැරිය.[58]

මෙබඳු තනි තනි පුද්ගලයන් ගැන කථාවලට වඩා වැදගත් වූයේ කුලයක විශාල ජන කොටසකට තබුණු රැකියා විචලතාවයි. මුහුදු බඩ පළාත්වල ඉතිහාසය ගැන ලියැවී ඇති ශාස්ත්‍රීය නිබන්ධනවල පෘතුගීසින්, ලන්දේසින් හා මුල් අවධියේ බ්‍රිතාන්‍ය පාලකයන් තමන්ගේ අභිප්‍රාය ඉටු කර ගැනීමට රාජකාරිය ක්‍රමය තුළ සේවාන් දිගට හරහට වෙනස් කළ බව ඉඳුරාම පිළිගෙන තිබේ. මෙහි දී වෙසෙසින් සඳහන් කළ යුත්තේ

මේ පියවරවල් ඇතැම් කුල අතර රැකියා විතැන් කිරීමට හේතු භූත වූ තරමයි. මේ සඳහා නිදසුන් කිහිපයක් ම දිය හැකිය. එබැවින් කරාවේ, බත්ගම, හා තවත් කුල දෙකක ජන කණ්ඩායම් පෘතුගීසින් විසින් දාහත් වැනි සියවසේ දෙවැනි කාර්තුවේ දී කුරුඳු තැළීමේ කාර්යයට බලෙන් බඳවා ගත් බවට සාක්ෂ්‍ය සී.ආර්. ද සිල්වා ඉදිරිපත් කරන අතර හින්නා හා වහුම්පුර කුල ජනයන් ගණනක් ද පෘතුගීසින් මෙසේ මෙම කාර්යයට බලෙන් බඳවා ගත් පිරිස අතර සිටි බව ගොයිගම මුදලියාර් කෙනෙකු වාර්තා කළ තැනක් හමු වේ.[59] දකුණු පළාතේ වලල්ලාවිට කෝරළයේ පන්නයන්ගේන් සිදු වූ වරදකට 'දඬුවම් වශයෙන්' ඔවුන් සිංහල රජෙකු විසින් කුරුඳු සැපයීමේ 'දණ්ඩනයට යටත් කොට' තිබුණු බව ද දාහත් වැනි සියවසේත් එම දඬුවම විඳිමින් සිටි බව ද මෙට්ස්වීකර් නැමැති ලන්දේසි ආණ්ඩුකාරවරයා ගේ 1650 වාර්තාවෙහි සඳහන් ය. කුරුඳු පොතු ප්‍රවාහනය කිරීමේ කාර්යය ද 'පහත් කුල ජනයාට' පැවරුණු බව ද ඔහු සඳහන් කරයි.[60] 'පහත් කුල ජනයා' විශාල සංඛ්‍යාවක් චාරිත්‍රයට නියම ලෙසින් හසු නොවූ සේවා සමූහයකට යොදා ගත් බව කොතලාවල සඳහන් කරයි. මීට නිදසුනක්, මාතර බළකොටුව ගොඩනැඟීමේ කාර්යයයේ දී වහුම්පුර ජනයා යොදා ගැනීමය.[61] තව ද, 1803 දී බ්‍රිතාන්‍යයෝ ඔවුන්ගේ ප්‍රදේශවල 'සියලු' බත්ගම ජනයා "උඩරට යුද්ධයේ දී දෝලාකරුවන් ලෙස" පත් කර ගත්හ. ගොයිගම මුදලියාර් කෙනෙකු වූ ඒබ්‍රහම් ද සේරම් විශ්වාස කළේ ද මෙය අලුත් සේවාවක් වශයෙනි. මෙය සැලකිය යුතු වෙනසකි. මන් ද, බත්ගම ජනයා දෝලාකරුවන් ලෙස හැඳින්වීමට පටන් ගැනිණි.[62] තව ද, දහනව වැනි සියවසේ මුල් භාගයේ දී ගාලු දිස්ත්‍රික්කයේ හුණු කුලයේ ඇතැම් කොටස් ද දූරාවේ කුලය ද රා මැදීමට යොදා ගැනිණි. රාජ්‍ය, කරාවේ, ගොයිගම, දූරාවේ, ඇම්බැට්ටයන් ආදි හැම කුලයෙන් ම වාගේ පුද්ගලයන් 'පොට්ටනිකරුවන්' ලෙස යොදා ගන්නා ලදී.[63]

මෙලෙසින් බලයෙන් ඇතැම් කුල කොටස් වෙනත් වෘත්තිවලට යොමු කිරීම එකල පැවති කුල ස්තරායනයේ පහත් ම හිණිවල ජනයාට පමණක් සීමා නොවීය. එ නිසා දූරාවේ කුලයේ එක් කොටසක් යටත් පිරිසෙයින් දාහත් වෙනි සියවසේ මුල් භාගයේ සිට ම 'ගජනායක අංශයේ (කුරුවේ)' සේවයට ද මාතර දිසාවනියේ කරාවේ ජනයා රජයේ වී

තොග ප්‍රවාහණය කිරීමට ද ලන්දේසින් විසින් යොදා ගන්නා ලදී.[64] දහ අටවැනි සියවසේ දී ධීවරයන්ට හෝ කරාවේ නියම වී තිබුණු කටයුතු අතර ආණ්ඩුකාරයාගේ ආහාර සඳහා දිනපතා මාළු සැපයීමත්, නැව් පැදවීමත්, තොරන් සෑදීමත්, නැති වූ නැංගුරම් සෙවීමත් ඇතුළු වූ බව රයිමර්ස් සඳහන් කරයි.[65] එම කාලය තුළ ලන්දේසින් මීගමුවේ හා කළුතර කරාවන්ට 'නැව්වලට බඩු පැටවීමත් ඒවායින් බඩු බෑමත් ' මොරටුව හා පානදුර කරාවන්ට වඩු වැඩ හා රිය තැනීමේ අංශයේ වැඩත් පැවරූ බවත් ඇතැම් ප්‍රදේශවල ඔවුන්ගේ රාජකාරිය වූයේ ගඟේ හෝ මුහුදේ යාත්‍රා සේවා පැවැත්වීමත් මෙම කුලයේ වෙනත් කොටස්වලට අවශ්‍ය කාලයේ දී තානායම් අලංකාර කිරීමේ කාර්යයත් පැවරී තිබූ බව දක්වන සාක්ෂ්‍ය තිබේ.[66] ලන්දේසි කාලයේ කරාවන්ගේ කාර්යය වූයේ පෙදරේරුවන් , වඩුවන්, තොටියන්, ගලප්පත්තිකරුවන් හා හුණු සපයන්නන් වශයෙන් කටයුතු කිරීම බව තවත් වාර්තාවකින් දැන ගත හැකිය. [67] කරාවන් අතර මෙසේ කුල සේවය ඇතැම් ලෙසකින් පුළුල් වූයේ ඔවුන් මුහුදුබඩ ප්‍රදේශවල පදිංචි වී සිටි නිසාත් ධීවරයන් වශයෙන් ඔවුන් ලබාගත් වඩු වැඩ ඇතුළු දක්ෂතා නිසාත් බව පැහැදිලිය.

මෙලෙසින් ඉහළින් අණ කෙරුණ රැකියා විතැන් වීමේ නොනැසී ජීවත් වීමේ අවශ්‍යතා හා පෞද්ගලික ව්‍යවසායේ ප්‍රතිඵලවලින් මතු වූ විතැන්වීම්වලින් ආනුපූරණය විය. ඒ නිසා 1799 දි කොල්ලුපිටිය ගමේ පදිංචිකරුවෝ මෙසේ ලිවූහ. 'නරක මෝසම් කාලයේ රා රැස් කරන්නන් (මදින්නන්) ගෙන් විශාලතම කොටස මාළු බාති."[68] යටත් පිරිසෙයින් දහනව වැනි සියවසේ මුල් භාගයේ දී දූරාවේ ජනයා 'ඔවුන්ට පහසු වූ හෝ ලාභ ගෙන දුන් හෝ සෑම ව්‍යාපාරයම කළහ යි ද කරාවේ ජනයා මාළු බෑමට ම සීමා නොවී, කොතැන හෝ පස සරු වී නම් එතැන කෘෂි කටයුතුවල යෙදුණහ'යි ද, "වෙළෙඳාම කළ හැම අවස්ථාවේදීම අනෙක් අය මෙන් මොවුහුද වාණිජ ව්‍යාපාරවල යෙදුණහ"යයි ද නිරීක්ෂකයන්ට දැනගන්නට ලැබිණි[69]. පෘතුගීසි කළ සිටම සලාගම ජනයා කොහු කර්මාන්තය සඳහා පොල් ලෙලි තැළීම එක් රැකියාවක් කරගෙන සිටියහ. 1820 ගණන්වල මෑත භාගයෙහි සලාගම ජනයා "ඉඩම් හිමියන්, ධීවරයන්, යන්ත්‍රකරුවන්, පෙහෙරන් හා කුලීකරුවන් වී" සිටිබව කෝල්බෲක් වාර්තා කෙළේය[70]. එහෙත් ඔවුන්ගේ රාජකාරිය වූයේ කුරුඳු තැලීමය. එසේ

වුවත් වෙනත් කුලවල අය ද මෙම කාර්යයෙහි අතිරේක කම්කරුවන් ලෙස "ඉඳහිට යොදා ගන්නා ලදහ." කොළඹ දිස්ත්‍රික්කයේ මුලාදෑනීන් දෙදෙනෙක් කෝල්බෲක්-කැමරන් කොමිසමට ඉදිරිපත් කළ වාර්තාවෙහි අඛණ්ඩතා රාමු කට්ටුවක් තුළ මෙසේ විපර්යාසය ගෙතුණු හැටි හෙළි කළහ. "මිනිස්සු කුලයෙන්, බුක්තියෙන් හා සිරිතින් බැඳී සිටිති. යම් පුද්ගලයෙක් තමන්ගේ කුලයේ රැකියාවෙන් පිටස්තර රැකියාවක සෑහෙන කලක් නිරත වූ විට ඔහු සිරිතින් සේවා කිරීමට බැඳේ. එසේ වූ විට ඔහුගේ කුලයට අයිති සේවාව මින් මතු කළ යුතු වන්නේ නැත"[71]

එසේ වුවත් සිංහලුන්ටවත් පාලක පැලැන්තින්ටවත් රැකියාව යනු අර්ථ විශේෂයක් නැති පදයක් නොවීය. ඇතැම් රැකියා ගර්හිත විය. ඇතැම්වා ප්‍රශස්ත විය. රැකියාවල "නම්බුව" දළ වශයෙන් ශ්‍රේණිගත කිරීමට පෙර ලන්දේසි යුගයේ අග භාගයෙහි ද බ්‍රිතාන්‍ය යුගයෙහි මුල් භාගයෙහි ද මූලාශ්‍ර සාධක වඩා සවිස්තරව විශ්ලේෂණය කළ යුතුය. මේ අවස්ථාව සඳහා කෝල්බෲක් - කැමරන් කොමිසම විසින් රැස්කර ගත් සාක්ෂ්‍ය දෙකක් පමණක් ප්‍රමාණවත් යයි සලකමු. එකක් උඩරට, රාජධානි සීමාවෙහි පිහිටි කෑගල්ල දිස්ත්‍රික්කයේ උතුරු කොටසේ හෙවත් සතර කෝරළේ සිටි බ්‍රිතාන්‍ය දිස්ත්‍රික්ක නිලධාරියෙකුගෙනි. අනෙක පහතරට මුදලියාර්වරුන් කණ්ඩායමක් විසිනි. "කෘෂිකර්මය එක් කුලයකට සීමා වී නැතත් කර්මාන්ත පහත් කුල ජනයාට සීමා වේ. උසස් කුලීනයකු කර්මාන්තයක යෙදීම මහත් නිගාවකි. දෙවනු කී පිරිස ඉඳහිට වෙනත් දිස්ත්‍රික්කවලට ලුණු හා දුම්කොළ ගෙන ගොස් මීවුන්ට හා කපුවලට හුවමාරු කරත්"[72].

"වඩු බඩාල ආදී යාන්ත්‍රික කර්මාන්ත කුලය අනුව සීමා නොවේ. නින්දාවට පාත්‍ර නොකරවන කවර කර්මාන්තයත් අනෙක් කුලයන් විසින් තෝරා ගනු ලැබෙතත් එය නිරන්තර කර්මාන්තයක් ලෙස පුරුදු කරන්නේ කුලයෙන්ම එයට හිමිකම් කියන අයය. ඔවුන්ට නියම කළ විට එහි නොයෙදීමට ද ඉඩ නොලැබේ"[73].

ඇතැම් රැකියා වඩා නිශ්ක්‍රීය හා ගර්හාවෙන් අඩු වන්නට ඇතැයි සිතිය හැකිය. මේවායේ වැදගත්කම නියම කිරීමේදී ප්‍රාදේශීය විචල්‍යතා ද තිබිණි. මෙහිලා උඩරට පළාත් වඩා ගතානුගතික විය. මේ

වෙනස්කම්වලට අවස්ථා නිරූපණය හා අර්ථකථනය ඔස්සේ මැවුණු වෙනස්කම් ද එකතු විය.

එසේම, ඇතැම් කල තුළ රැකියා විවිධ වුවත් එක් එක් කුලයට නියත රැකියාවක් තිබීම සාමාන්‍ය ක්‍රමය වූ සේ පෙනේ.. අනේක භාෂා භාවිත වූ හා සංස්කෘතික කණ්ඩායම් කිහිපයක් සම්මිශ්‍ර වූ ආසියානු සමාජීය සන්ධි ස්ථානවල දී ඇතැම් පරිභානිවල සරල වර්ගීකරණ පද අවශ්‍ය වූ බව පෙනේ. ඇතැම් පරිශෘතිවල "හින්දු", "මුස්ලිම්" හෝ " බෞද්ධ" හෝ "ක්‍රිස්තියන්" වැනි වර්ගීය පද ද වෙනත් තැන්වල "දෙමළ", "සිංහල" "මලයාලි", "චීන" ද තවත් විටෙක කුල නාම පද ද යොදනු ලැබේ. ඒ නිසා "ජාතිය" යන පදය, "වංශය", "කුලය" හා "උප-කුලය" ආදී අරුත් අවස්ථානුකූලව ගනී. කුල අන්තර්-ක්‍රියා පරිශෘතියෙහි ලඝු සංඥා උද්දේශක සිතියමක් අවශ්‍ය වූ හෙයින් ද එවිට ඒකායන (ප්‍රගාඪ) පිළිවෙළක්ම පහසු හෙයින් ද කුලය හා රැකියාව එකට බැඳීම පහසු යැයි වැටහී ඇත. ජනවංශයේ කතෘ කී ලෙස, "කුලයක තමන් භාවිතයට එන්නේ රැකියාවකිනි"[75].

කුලයට රැකියා සංඥා නාමය එම එක් එක් කුලයේ බහුතර ජනයාගේ තත්කාලීන රැකියාවෙන් ද උද්ගත විය හැකි වුවත් ඒවායේ ආදිතම රැකියාව පිළිබඳ ඓතිහාසික ස්මරණයක් මතු වී යයි සිතිය හැකිය. ඒබ්‍රහම් ද සේරම් විසින් 1832 දී කුල සේවා පිළිබඳ ඉදිරිපත් කළ වාර්තාවෙහි කිහිප පළක දීම ඔහු ඒ 'කුලයේ ස්වාභාවික කර්මාන්තය', හෝ 'ස්වාභාවික රැකියාව' හෝ 'ආදිතම රැකියාව' සඳහන් කරයි.[76] ආදිතම කර්මාන්ත පිළිබඳ මේ ස්මරණය හැම විටම නිවැරදි යයි තර්ක කිරීමට ඉඩ තිබේ. එහෙත් යම් කුලයක විශාල හෝ බහුතර හෝ සංඛ්‍යාවක් එම වර්ගීය රැකියාවෙහි යෙදී සිටියේ නම් මේ අයුරින් වර්ග කිරීම ස්ථිර විය. එසේ මුල් බැස ගත් විට, එය ඓතිහාසික බලවේගයක් වී යයි කීමට හැකි විය.

මෙය මුහුදුබඩ පළාත්වල විශේෂයෙන්ම දක්නට ලැබුණේ එක් එක් කුලයේ ජනයා ඔවුන්ගේ කාර්යය රාමුවෙහි 'නිසි ලෙස නිල කිරීමට' මෙම ක්‍රමය යුරෝපීය නිලධාරීන්ට උපකාරී වූ නිසාය. ඒ අනුව පෘතුගීසි නිලධාරීන් සහ ලේඛකයන් 'කරේයා හෙවත් පෙස්කදෝරෙස් ' ද පසු දශක වල දී යුරෝපීයයන් 'චන්දො හෙවත් රා මදින්නන්' , හුන්නෝ

හෙවත් හුණු පුළුස්සන්නන් ද වශයෙන් යොදනු හමු වේ. ඊළඟට මින් කවර හෝ එක් පදයක් අත් හැරීම ස්වාභාවික පියවර වූයෙන් යුරෝපියයන්ට 'රැකියා' පදය භාවිත කිරීම පහසු විය. කරාව ජනයා පිළිබඳව 'පෙස්කදෝරේස්' යන පදය සමානාර්ථව බහුල ව භාවිත වූයෙන් පසුව බ්‍රිතාන්‍ය වර්ගීකරණයේ 'ධීවර' යනුවෙන් ප්‍රචලිත විය. මේ තත්ත්වයට ගොයිගම මුදලියාර්වරු ද හවුල් වී යයි සැක කිරීමට ඉඩ තිබේ. මෙම අවස්ථාවේ දී පද මාරුව ඔවුන්ගේ වාසියට හේතුවකි. අනුරාධපුර රජකාලයේ සිටම ගංගාවලත්, මෝයවලත් වෙරළත කළපුවල හෝ වියළි කලාපයේ විශාල වැව්වලත්, එනම් දේශය තුළ , මාළු ඇල්ලීමෙන් ජීවිකාව කළ ටික දෙනෙක් සිටියහ. මොවුන් ද කුලයක් සේ සලකා 'කේවට්ට' හෙවත් 'කෙවුල්' නමින් හැඳින්වී යයි සිතිමට කරුණු ඇත.[77] ඔවුන්ගේ රැකියාව නීච එකක් ලෙස සැලකුණෙන් ඔවුන්ට ලැබුණේ කුල ධුරාවලියේ පහත් ම තත්ත්වයකි. විශ්‍රාමික කරාවේ කුල ජනයා 'ධීවර' වර්ගයට වැටුණු විට මේ ප්‍රජා දෙක එක වර්ගීකරණයකට දැමිය හැකි විය.[78] මෙම සරල පියවර විපුලාර්ථයෙන් යුක්ත විය. මෙය පෘතුගීසි හා ලන්දේසි සමයෙහි කරාවේ ප්‍රභූ පිරිසකගේ සමාජීය ප්‍රගමනයට බාධා කර තියුණු උපකරණයක් වූ ලෙසින්ම බ්‍රිතාන්‍ය සමයෙහි ද පැවතිණි. මෙම ප්‍රජා දෙක ඉංග්‍රිසියෙහි "ෆිෂර්" (ධීවර) මෙයින් එක් පදයකින් හැඳින්වීමට පටන් ගත් විට 'කරාව' හා 'කෙවුලෝ' යන පද ද සමානාර්ථයෙන් භාවිත කිරීමට හැකි විය. මෙහි දෙවැනි පදය (කෙවුලෝ) අවනම්බුවට පමණක් නොව සමාජ තත්ත්වයෙන් ඉතා නිහීන බවට පත් කරන පදයක් විය. මෙම පදවලින් ද මෙම වර්ගීකරණයෙන් ද දහනම වැනි හා විසිවැනි සියවස්වල කරාවේ ජනයා හැඳින්වුණු විට ඔවුන් උරණ වීම අප අනුකම්පාවට ලක් වෙයි. මෙය වර්ගීකරණයෙන් මැරීමට තැත් කිරීමක් වූවා විය හැකිය.[79] එය තරම්ම ප්‍රබල වී යයි කිව හැක්කේ යුරෝපීය බලවතුන් පෙළක් මෙන් ම ඊටත් වැඩි විද්වතුන් පෙළක් ම මෙම මරණීය ප්‍රයත්නයේ අහිංසක පාර්ශ්වකරුවන් වන තරමට ම ක්‍රියා කළහයි සිතෙන හෙයිනි.

මෙම තර්කයේ කරාවේ කුලයේ බහුතර ජනයාගේ ආදීතම රැකියාව මාළු ඇල්ලීම නොවී යයි ඉදිරිපත් කර තිබෙන තර්කයට පක්ෂ සාක්ෂ්‍ය සේ ගත යුතු නැත. කෝට්ටේ රාජධානියෙහිත් දහසය වැනි හා

දාහත් වැනි සියවසෙයි පෘතුගීසි කාලයේ කෝට්ටෙහිත් රැකියා ව්‍යූහය පිළිබඳව හෙළි කර තිබෙන සාක්ෂ්‍යවලින් නිශ්චිත නිගමනයකට එළඹීම දුෂ්කර වුවත් කරුණු ඇති සැටියෙන් නම් කරාවේ ජනයා බොහෝ සෙයින් ම මුහුදේ මසුන් ඇල්ලීමෙහි ප්‍රධාන වශයෙන් යෙදී ඉතිරි අඩුපාඩුව වෙනස් ක්‍රමවලින් සපුරා ගත් කොටස් යයි විශ්වාස කිරීමට පිළිවන. පෘතුගීසි කාලයෙහි කරාවේ කුලයේ කිහිප දෙනෙකු ම මසුන් මැරීමෙහි යෙදී සිටිය බවත් ඔවුන් රජයට දිය යුතු දීමනා මුදලින් හෝ කරවලවලින් හෝ මසුන්ගෙන් හෝ 'ගෙවූ බවත් ' ස්ථිරවම දනිමු.[80] දහනම වැනි සියවසේ මුල් හරියේ දී සිංහල ධීවරයන් වැඩි කොටසක්ම කරාවේ අය වූහ. ඒ නිසා එක් මුලාදෑනියෙක් 'කොළඹ මසුන් ඇල්ලීමෙහි යෙදී සිටින්නන්ගෙන් දහයෙන් එකක් පමණ කෙවුල් ධීවර කුලයේ නොවූහ' යි වාර්තා කෙළේය.[81] බ්‍රයිස් රයන්ගේ සමීක්ෂණ අනුව , අද මීගමුව සිට තංගල්ල දක්වා මුදු තීරයේ වෙරළතෙහි පදිංචිකරුවෝ වැඩි කොටසක්ම කරාවේ අය වූහ. එසේම, තතු දත් විද්වතුන් කිහිප දෙනෙකුගේ අදහස් අනුව ධීවරයන් වැඩි දෙනෙක් කරාවේ කුලයේ අය ය.[82]

එසේ වුවත් මෙම නිගමන සියලු සිංහල ධීවරයෝ කරාවේ අය හෝ සියලු කරාවේ අය ධීවරයෝය යන අදහස ගැනීම පිණිස පුළුල් කිරීම මම කලින් කී පරිදි ද වරදක් බව නැවත කීමට කැමැත්තෙමි. එවැනි අදහසකට කිසි ඉඩක් නැත. 1814 පෘතුගීසි තෝම්බුවක මාළු දැලක් අයිති කර ගත් සලාගමයෙකු ගැන සඳහන් ය. දහනව වැනි සියවසේ මුල් හරියේ දී ගල්කිස්සේ ධීවරයන්ට මෙහි වෙනස අවබෝධ වී තිබුණු බව පෙනේ. ගල්කිස්ස වූ කලී කරාවේ හා දුරාවේ ධීවරයන්ට සිටි හා කොළඹින් දකුණෙහි පිහිටි ගමක් විය. 1832 ඔක්තෝබරයේ දී මේ ගමේ ධීවරයන් මාළු රේන්දය පිළිබඳ පෙත්සමක් ඉදිරිපත් කරමින් එකක්, "පහත අත්සන් කරන ගල්කිස්සේ ධීවරයෝ " කියා ද අනෙක "ගල්කිස්සේ ධීවර කර්මාන්තයෙහි නියුතු අත්සන් කරන්නෝ " කියා ද අත්සන් කළහ.[84] එබැවින් මේ පොතෙහි 'ධීවරයා' යන පදය කුල ආශ්‍රිත අරුතකින් නොව රැකියා ආශ්‍රිත අරුතින් යොදනු ලබන අතර කෝට්ටේ හා පෘතුගිසි සමයේ සිංහල ප්‍රදේශවල 'කරයාස්' යනුවෙන් හැඳින්වුණු අය හා ඔවුන්ගෙන් පැවතෙන්නන් 'කරාව' යන පදයෙන් හඳුන්වනු ලැබේ.

අන්තකුල ප්‍රභේදනයට සිංහල කුල ඇතුළත අභ්‍යන්තර ප්‍රභේදනය පිළිබඳ ඓතිහාසික තොරතුරු සීමාසහිත බව පෙනෙන අතර උප-කුල අරබයා නිශ්චායන අධ්‍යයනයක් තවම කෙරී නැත. මෙම සීමා තුළ තිබෙන සාක්ෂ්‍යවලින් ද සිංහල කුල රූපාකෘත විද්‍යාවෙන් පෙනෙන වෙනස්කම්වලට වැඩි බව අදහා ගත හැකිය.[85] උප-කුල ම අන්තර්ජන්‍ය විවාහක නොවීය. උප - කුල කිහිපක්ම එ ම ප්‍රදේශයෙහි දක්නට ලැබිණි. මෙම උප-කුල තරාතිරමින් සමජන්‍ය විවාහක පවා විය හැකිය. මේ තත්ත්වය යටතේ පෙලැන්ති වර්ගයේ පවුල් ගණ අතර අභ්‍යන්තර තරාතිරම් ශ්‍රේණිගත වීම අන්තකුල ප්‍රභේදනයේ ඉතාම සැලකිය යුතු ස්වරූපය වූවාක් සේ පෙනේ. පහතරට සිංහල ප්‍රදේශවල මේ තරාතිරම් ශ්‍රේණිගත වීම් දහසය වැනි සියවසේ පිළිවෙළින් ආ යටත් විජිත පාලකයන් රාජකාරි ක්‍රමය ක්‍රියාත්මක කරද්දි යොදා ගත් සංවිධාන වර්ගීකරණයේ ප්‍රබල බලපෑමට ලක් වී යයි සිතීමට ඉඩ තිබේ.

සිංහල කුල අතරින් නියත, නිශ්චිත උප-කුල තිබුණේ ගොයිගම, සලාගම හා සමහරවිට නවන්දන්නා කුලවල පමණක් යයි පෙනේ. ගොයිගම කුලයෙහි මෙම උප-කුල උතුරු මැද පළාත පිළිබඳ ලීව් හෝ දකුණු පළාතේ හිනිදූම් පත්තුව පිළිබඳ ව ඔබේසේකර හෝ සැපයූව විස්තරවල ආ වරිග ගණයේ උප-කුලය.86 දෙවනු කී ප්‍රදේශයේ සම-ජන්‍ය විවාහක උප-කුල තිබීම සැලකිය යුත්තකි. මෙබඳු ගොයිගම උප-කුල ද රදල, මුදලි, පට්ටි ආදි පුළුල් කොටස් කිහිපයකට වැටිණි. මෙම නාමාවලිය උඩරට හා පහතරට සිංහල ප්‍රදේශ වෙනස්කම් අනුව විචල්‍යතාවලට භාජන විය.

සලාගමයන් අතරෙහි අන්තර්ජන්‍ය විවාහක උප-කුල යටත්විජිත ආණ්ඩුවේ සංවිධාන ප්‍රවර්ග හා සමරූපි විය. මෙය එකල කුරුඳුවලට ලැබුණු ප්‍රමුඛත්වය හේතුකොට ගෙන කෝට්ටේ රජවරුන් ද යටත් විජිත පාලකයන් විසින් ද මෙම කුලය සංස්ථායනයකට පාත්‍රකළ විශාල පරිමාණය සලකුණු කළ දර්ශකයක් විය. මුලදීම උපකුල හතරක් තිබිණි. පණිවිඩකාරයෝ, හේවාපන්නයෝ හෙවත් හේවායෝ, කුරුඳුකාරයෝ, ඌලියක්කාරයෝ (කුලිවැඩකාරයෝ) යන හතරය. එහෙත් බ්‍රිතාන්‍ය සමයේ දී මෙම කුඩා උප - කුල වඩා විශාල උප-කුල යටතට වැටීමෙන් හේවාපන්න හා කුරුඳුකාර යනුවෙන් ද්විධ බෙදීමක් ඇතිවිණි. මෙය විසිවෙනි සියවසේ මැද දක්වා ම නොවෙනස් ව පැවතිණි.[88]

නවදන්නා කුලය ගැටලුවකි. ජනවංශයෙහි මෙම කුලයේ විශාල උප-කුල දෙකක්, එනම්, ආචිරි හෙවත් ලෝහ වැඩකරුවෝ හා වඩුවෝ හෙවත් ලී හා ගල් වැඩකරුවෝ නමින් වූ දෙකක් සඳහනි. දහඅට වැනි හා දහනම වැනි සියවසේ නිරීක්ෂකයෝ රැකියා ආශ්‍රිත ප්‍රවර්ග කිහිපයක් සඳහන් කරති. එහෙත් නොක්ස් මෙවැනි උප-කුල ගැන නොකියයි. එමෙන්ම අද එවැනි ප්‍රභේදයකට සාක්ෂ්‍ය නැත. එබැවින් මේ බෙදුම් 'කුලවලට වඩා වාණිජ ශ්‍රේණිවලට සමාන විය' යි රයන් යෝජනා කරයි.[89]

මෙම උප- කුල දකුණු ඉන්දීය රටාවෙහි මෙන් එක ප්‍රදේශයකට එක උප-කුලය (කුලය) බැගින් යන පිළිවෙළට නියත ප්‍රදේශවලට සීමා නොවූ බව තරයේ සඳහන් කළ යුතුය. එබැවින් කැලණි ගඟෙන් උතුරෙහි උප- දිස්ත්‍රික්ක වල පදිංචිව සිටි සලාගම් උප-කුල හතර සුළු බඇද්ද නමින්[90] එක් පාලන අංශයකට සංවිධානය කොට එක් මූලාදෑනියෙකු යටතේ තබන ලදී. මේ මූලාදෑනියා රජය හෝ ගොයිගම ප්‍රධාන මූලාදෑනින් හෝ සමග කටයුතුවලදී සුළුබැද්ද නියෝජනය කළේය.

අනෙක් සිංහල කුල අතර අන්තර්ජන්‍ය උප-කුලවලට පැහැදිලි ව බෙදීමක් පෙනෙන්නට නැත. මේ කියමන ඉතා සුළු කොන්දේසියක් සමග කරාව කුලයට ද අදාළ කළ හැකිය. ඇතැම් ලන්දේසි හා බ්‍රිතාන්‍ය නිරීක්ෂකයන් අභ්‍යන්තර බෙදීම් සටහන් කරතත්, මේවා යටත්විජිත අධිකාරීන් සහ ඔවුන් යටතේ රාජකාරි කළ මූලාදෑනින් විසින් පුද්ගලයන් ඔවුනොවුන්ගේ රැකියා වෙනස්කම් අනුව වර්ග කිරීමට දැක්වූ ප්‍රවණතාවේ ප්‍රතිඵලයක් ලෙස සැලකිය යුතුය. එබැවින් දහනම වැනි සියවසේ මුල් හරියේ දී ද සේරම් නැමැති ගොයිගම මුදලියාර් දෙදෙනාම කරාව කුලය 'පන්ති' නවයකට බෙදා දැක්වූහ.[91]

1. ඔරු කරාව (ඔරු ධීවරයෝ)
2. මාදැල් කරාව (වෙරළක මාදැල් ධීවරයෝ)
3. දඬු කරාව (පිත්තෙන් බාන්නෝ)
4. කැස්බා කරාව (කැස්බාවුන් අල්ලන්නෝ)

5. බරුදල් කරාව (බරුදලින් අල්ලන්නෝ)

6. පොරෝකාර කරාව (පොරොවෙන් මසුන් මරන්නෝ හෝ ගස් කපන්නෝ)

7. ගොඩ කෙවුලෝ (දියට නොගොස් ගොඩ සිට මසුන් අල්ලන්නෝ)

8. ටොක් කෙවුලෝ (ඔරුවෙන් ගොස් කුඩා දැලින් අල්ලන්නෝ)

9. ඉදිමල් කෙවුලෝ (ඉදිමලින් මඟුල් ගෙවල් සරසන ධීවරයෝ)

මේ නමයෙන් අවසාන 'පන්ති' හතර "අනෙක් අය විසින් ගරහන ලද" බව ක්‍රිස්ටෝෆල් ද සේරම් තවදුරටත් සඳහන් කරයි. මේ කියමන සත්‍යකි. එහෙත් මෙම ලැයිස්තුව උප-කුල ලැයිස්තුවක් ලෙස සලකන විට එය 'ව්‍යාජ වර්ගීකරණයක්' යයි පීබීල්ස් දරන මතය නිවැරදි සේ සැලකීමට පිළිවන.[92] එක් හේතුවක් නම්, ඉහත කී අන්තිම පන්ති තුනට අයිති වන 'ගොඩ ධීවරයන් සිය කුලයේ ඇත්තන් සේ කරාවේ ජනයා විසින් සැලකිණි දැයි සැක සහිතය. මෙලෙසින් මොවුන් වර්ග කිරීම කරාවන්ට ගැරහීමට ගොයිගමයන් විසින් යොදා ගත් සියුම් උපක්‍රමයක් යයි අපි කලින් යෝජනා කළෙමු. දෙවෙනි කරුණ නම්, මෙම වාර්තාවල ම ද සේරම් දෙදෙනා ම කරාවේ ජනයා 'රජයට ඔවුන්ගේ යුතුකම්' යටතේ ලැයිස්තු ගත කරන විට වෙනත් බෙදීම් ද දක්වති. මේ බෙදුම්වලට 'අංශය' යන තේරුම ඇති 'පේරුව' යන පදය යොදති.[93] කරාව පොරොවකාර පමණක් කැපී පෙනෙන ව්‍යතිරේකයක් වන අතර සෙසු බෙදීම් ඉහත ලැයිස්තුව හා සමරූපී නොවේ. මේවා වඩුවන්, ගලප්පත්තිකරුවන්, කියත්කරුවන්, කුලීකරුවන් හා ගඟේ හෝ මුහුදේ ප්‍රවාහන කාර්යය කරන්නන් විසින් ඉටු කරනු ලබන රැකියා සේවාවලට සම්බන්ධය. මේ සියලු ප්‍රභේදවලින් විසිවැනි සියවසේ මැද දක්වා නොනැසී පැවැත්තේ එක ය. එනම්, කළුතර දිස්ත්‍රික්කයේ ප්‍රත්‍යන්ත ප්‍රදේශයේ කුඩා ගම්මානයක පදිංචි කරාව පොරොවකාරයෝ ය.[94] ගොයිගම කුලයෙන් ඉවත් වූ දෙමළ ගැත්තර නම් පිරිසට රූපාකෘති විද්‍යානුකූලව තරමක් සමාන ලක්ෂණ ඇති, සංඛ්‍යාවෙන් සුළු අනන්‍යයන්ගෙන් වෙන් ව තනි වූ මේ කරාව පොරොවකාර ජනයා කරාව කුල ජනයාට අන්තර්ජන්‍ය විවාහක හා ස්ථානගත උප-කුල නැතැයි යන සාධාරණීකරණය නිෂේධ නොකරයි.

කෙසේ වෙතත් කරාවේ කුලය ඔබේසේකර විසින් ගොයිගම ජනයා අතර 'පැලැන්තිය' යනුවෙන් ද යාල්මන් විසින් 'පවුල' යනුවෙන් ද හඳුන්වන ලද ඥාති සමූහ මෙන් වූ වරණීය ප්‍රභින්න ඥාති සමූහ වලට අභ්‍යන්තරව බෙදී තිබෙන්නට ඇතැයි සිතිය හැකිය.[95] මේ සඳහා පවුල් ගණ අතර තරාතිරම් ශ්‍රේණිගත කිරීම් මතු වන්නට ඇත. නම්බුව පිළිබඳ මෙබඳු සියුම් ඇගයීම් ධීවර කර්මාන්තය තුළ විශේෂීකරණ විධි හා රැකියා වැනි සාධකවලින් අනුබල ලබන්නට ඇතියි සිතිය හැකිය. නිදසුනක් වශයෙන්, දශක කීපයක් තුළ ම ගහවැල්ලේ වෙරළබඩ දැල්කරු ධීවරයෝ යාබද ගමක් වන කොට්ටෙතව හා සමීප ගමක් වන කුඩාවැල්ලකැලේ දියඹ හා කලපු ධීවරයන්ට වඩා උසස් යයි නිශ්චය කර ගෙන ඇත.[96] එහෙත් රැකියා වෙනස් විය හැක. නැතහොත් බාහිර සාධක හේතු කොටගෙන යම් රැකියාවක් යුහුව ලාභදායි වෘත්තිවලට පෙරළිය හැකිය. එබැවින් පැලැන්තිය හෝ එවැනි පවුල් සමූහ අතර මෙබඳු ශ්‍රේණිගත වීම් වෙනස්වීමට ඉඩ තිබිණි. තව ද, අනුලෝම විවාහක උපක්‍රම කරාවන් (හා සාමාන්‍යයෙන් සිංහලුන්) අතර බොහෝ සෙයින් භාවිත විය. ප්‍රාග් - බ්‍රිතාන්‍ය කාලයේ සිට ම කරාව ජනයා වෙත පෙනුණු අවකාශ විචල්‍යතා[97] හා සිය පහසුව සලකා බොහෝ සිංහලුන් උපයෝගී කර ගැනීමට යුහුසුලු වුණු පෙළපත් ගැළපුම් ද එක් වී[98] මෙම අනුලෝම විවාහ ගිවිසුම් තරාතිරම් ප්‍රභේදන විනිවිද ව යෑමටත් දීර්ඝ-කාලීනව නිරන්තරයෙන් ම ශ්‍රේණිගතව ව්‍යුහය ප්‍රතිසංග්‍රහණය වීමටත් ප්‍රවණතාවක් දක්වූ බව අනුමාන කළ හැකිය.[99]

පහතරට සිංහල ප්‍රදේශවල කුල ස්තරායනය (1500 සිට 1820 දක්වා)

සංක්‍රමණික කරාවේ ජනයා සිංහල ප්‍රදේශවල ස්ථිර පදිංචියට පත්වීමෙන් පසු ඔවුන්ගෙන් විශාල සංඛ්‍යාවක් වෙරළේත්, දියඹේත් මසුන් මැරීමෙහි යෙදී සිටීම ඔවුන්ගේ කුල තත්ත්වයටත්, එමගින් බොහෝ දුරට ඔවුන්ගේ සමාජ තත්ත්වයටත් මහත් අවාසියක් ලෙස සලකන්නට පටන් ගන්ට ඇත. දකුණු ඉන්දියාවෙහි බොහෝ පළාත්වල මසුන් මැරීම පහත රැකියාවක් ලෙස සැලකේ. ඉන්දීය වෙරළ සීමාවේ පදිංචිව මසුන් මරන ජනයාට ලැබුණේ පහත් වෛදික තත්ත්වයකි. එබැවින් කොරමැන්ඩල් වෙරළක පදිංචි 'කරෙයාර්වරු' එම ප්‍රදේශයේ පහත් කුල පිරිසක්' බව

පෘතුගීසින් වටහා ගැනීම පුදුමයක් නොවේ.[100] ශ්‍රී ලංකාවේ හා වෙනත් බෞද්ධ රටවල මේ ඇගයීම් බෞද්ධ ප්‍රතිමානවලින් තහවුරු විය. මධ්‍යතන යුගයේ තායි ග්‍රන්ථවල ධීවර කර්මාන්තය ඉතාම නීච කටයුතු අතරේ දමා තිබේ.[101] මසුන් මැරීම බෞද්ධ 'සම්මා ආජීවයට' පටහැනි බව ඉඳුරාම පැහැදිලිය. දහතුන් වැනි සියවසේ දී මැද භාගයේ ලිඛිත හත්ථවනගලල්විහාරවංස නැමැති සිංහල ග්‍රන්ථයෙහි මගියා තපස් රකිනා සිරිසඟබෝ රජුන්ට කරන ප්‍රකාශය මෙම බෞද්ධ ප්‍රතිමානය ප්‍රකට කරයි.

"මම හීන ජාතිකයෙක් හි උපන් එකෙක් නොවෙමි. එ මතු නොවෙයි. පර පණ නසා ජීවත් වන්නා වූ වැදි පදු කොවුල් ආදි එකෙකුත් නොවෙමි. තව ද, උතුම් වූ චතුවර්ණයන් විසින් පරිභෝගයට සුදුසු වූ වංශයෙහි උපන් එකෙක්මි."[102]

ඇත්තෙන්ම ජනවංශය කරාව කුල ජනයාට වෙසෙසින්ම නියතවම පහත් තැනක් දුන්නේ ඔවුන් කරුණා විරහිතව ජීවිත විනාශ කරන නිසාය.[103]

ඉන් බොහෝ පසු , දාහත් වැනි සියවසේ දී සිංහල සංස්කෘතිය ය කබලා ගැනීමෙහි ඇප-කැප වී සිටි උඩරට රදලයන් විසින් කරාවේ කුල ජනයා තරාතිරමෙන් 'පහත්' යයි සම්මත කර තිබිණි. උඩරට සෙනෙරත් රජුගේ ප්‍රශස්ති ගීයක කුරුවිට රාළට ඔහුගේ කුලය මත නිල කරමින් කුල නාමයෙක් වූ 'කෙවුළා' යොදා තිබේ.[104]

දාහත් වැනි සියවස මැද භාගයේ දී සලාගම කුලැත්තෝ ද 'ගර්හිත පිරිසක් 'වූහ. ගොයිගම නොවූ කුල කිහිපයක් ගැන වැන් ගෝවන්ස් මෙසේ කියයි.

"සිංහල පහත් කුල ජනයාගේ, විශේෂයෙන් කුලින්, පනෙයන්, චාලියන්, රොඩියන්, කරයන්, හෝ රජකයන් වැනි මෙහෙකාර ජනයාගේත් ඒ සමාන අනෙක් අයගේත් තත්ත්වය බොහෝ සෙයින් දීන නිසා ඔවුන්ගේ දාසත්වය මඟ හරවීමට කවර හෝ කුට උපායක් උපක්‍රමයක් කරතියි ඉතා පහසුවෙන් සිතා ගත හැකිය."[105]

එසේ ම කරා- සලා- දුරා කුල ජනයාගේ රැකියා විතැන් කිරීම් හෝ අර්ධ - කාලීන රැකියා කිරීමේ හෝ උපක්‍රම ද සැමවිටම ඔවුන්ගේ සමාජ ගරුත්වයට ඉවහල් වූයේ නැත. වෙරළත ජනයා, විශේෂයෙන් දකුණු වෙරළත ජනයා යොදා ගත් විකල්ප අතරින් එකක් වූයේ කොහු හෝ කොප්පරා නපදවීමට. සලාගම හා කරාව කුලයන් මේ කර්මාන්ත වල යෙදුණු බව පෙනේ.[106] ඒ හේතුවෙන් 1790 ගණන්වලදී කොහු කර්මාන්තය 'අඩුකුලයේ අයගේ' වෘත්තියක් යයි කියමින් ඇතැමුන් එහි නියැලීමට 'අහිතක්' දක්වන බවක් බ්‍රිතාන්‍ය නිලධාරීන්ට පෙනී ගියේ ය. [107] උඩරට පළාත්වල නම්, කුඩා වූ ද තනි වූ ද සලාගම ගම්මානවල ජනයා පත්ව සිටි දීන තත්ත්වය ගැන කිසි සැකයක් දහනව වැනි සියවසේ මුල් භාගයෙහි (හා එබැවින් මේ සියවසට පෙර ද) තිබුණේ නැත. 'මෙම කුලයේ ජනයාට හිස්වැසුම්වක් දනින් පහළට වැටෙන රෙද්දක්වත් ඇඳීම තහනම් විය. ගැහැනුන්ගේ ඇඳුම කුඹල් කුලයේ ජනයාගේ මෙන් 'යැයි ජෝන් ඩේවි පවසයි.[108] මීට අවුරුදු කිහිපයකට පෙර , එනම් 1812 දී ජෝන් ඩොයිලිගේ සටහනකින් උඩරට වහුම්පුර, දුරාව හා සලාගම පිරිමින් ට රැවුල වැවීමට වත් ගැහැනුන්ට ඔසරි ඇඳීමට වත් ඉඩ නොලැබුණු බව අපි දනිමු. එහෙත් ගැහැනුන්ට කොණ්ඩය බැඳීම තහනම් විය.[109] පහතරට පළාත්වල සලාගම ජනයාගේ පහත් තත්ත්වය කෙබඳු සිරිත් විරිත් හා සමාජ රීති මගින් සලකුණු වී දැයි නොදනිමු. මේ ගැන සාක්ෂ්‍ය තවම හෙළි වී නැතත්, 'කුරුඳු' නම් ව්‍යාජ ලේඛක නමකින් රචනයක් ලියූ (මෙරට නිවැසි) බ්‍රිතාන්‍ය ජාතිකයෙකු දහනව වැනි සියවසෙහි සලාගම කුලය වැටී තිබූ 'පහත් තත්ත්වය' කෙරෙහි ඔවුන්ට සානුකම්පිතව දැක් වූ අදහස්වලින් අපට දළ චිත්‍රයක් ලැබේ.[110] මොහු කියන හැටියට 'දේශිය රදලයෝ' (ගොයිගම රදලයෝ වෙන්ට ඇති) සලාගම ජනයා සිටින තත්ත්වයක තබා ගැනීම ප්‍රබල උපකරණයක් වූහ.

දුරාව හා කරාව කුල ජනයා ද අඩු තත්ත්වයක සිටි බව සලකුණු කරන පිරිමැසුම් රෙගුලාසි හා රාජකාරි යුතුකම් (බැඳුම්) පනවා තිබිණි. දහඅට වැනි සියවසේ මුල් භාගයේ දී වැලන්ටයින්ගේ දළ සටහනක දුරාව ජනයා පොල් ගස් මදුන්වල රැකියාවෙහි යෙදී සිටින විට පහතින් යන අයට සංඥාවක් වශයෙන් ඉණෙහි සීනුවක් බැඳ සිටිය යුතු බව දක්වේ.[111] දහනව වැනි සියවසේ මුල දී මාතර දිස්ත්‍රික්කයේ කරාවේ

'මුලාදෑනින් හා ඔවුන්ගේ පුතුන් හැර අන් සියල්ලෝම හුළු අතු ගෙන යා යුතු විය. ' මෙම දිස්ත්‍රික්කයේම වැල්ලබොඩ පත්තුවේ 'බඩතුරා' (මුලාදෑනියෙකුගේ සේවකයා) ගණය කරාවේ අය 'දිසාවගේ' (ප්‍රධාන ලන්දේසි නිලධාරියා) ආහාරය සඳහා මාළු සැපයිය යුතුය. එක් බඩතුරෙකුට මුදලියාර්ගේ (ගොයිගම ප්‍රධානියෙකු වන්ට ඇති) ආහාර සඳහා මාළු සැපයීමේ කාර්යය බාර දී තිබිණි. "බෙලිගම් තොටමුණෙහි" කරාවන්ට තානායම් පොළ අතරින් කුණු කසළ ඉවත් කොට සුදු වැලි ඇහිරීමේ කාර්යය අයිති වී තිබුණි.[112] 1809 දී පනවන ලද රෙගුලාසියකින් (? අභිනව) 'ඇතැම් වස්ත්‍ර' ඇඳීමට කරාවේ ජනයා (ඇතැම් දිස්ත්‍රික්කවල) 'නම්බුකාර නැතැයි' කියා එම වස්ත්‍ර 'ඇඳීම' ඔවුනට තහනම් විය. වෙරළබඩ 'ස්ථාන' හතක නිවැසි කරාවේ ජනයා 1830 දී මේ කරුණ ඔවුන්ගේ දුක් ගැනවිල්ලක් ලෙස සඳහන් කරමින් ඉදිරිපත් කළ පෙත්සමක "තම නිලතල තරාතිරම්වලට නොගැළපෙන නිසා ද ඔවුන්ට නිල කොට ඇති නුහුරු කාර්යය හේතුවෙන් ඔවුන් විඳින දුක් පීඩා දුෂ්කරතා ආදිය ද මෙතෙක් ඔවුන්ට ඉවසීමට බැරිතරම් වූ වෙනත් කරදර ද වචනයෙන් කියා නිම කළ නොහැකි" යැයි පවා තිබිණි.[113] මේ අනුව, කෝට්ටේ රාජධානියේ අවසාන සමයෙහි හෙවත් දාසයවැනි සියවසේ දී කරාව කුලයට සාපේක්ෂ පහත් තත්ත්වයක් ලැබී තිබුණු බව ද පසු සියවස්වල මෙම කටුක උරුමය ඔවුන්ට මහත් පීඩාවක් වූ හෝ කරන ලද බව හෝ නිගමන කළ හැකිය. මෙහිලා කරා- සලා - දුරා කුල දහසය වැනි සියවස වන විට සිංහල කුල ව්‍යුහයට ඇතුළත් වී තිබිණැයි පිළිගැනෙන නමුත් පැට්‍රික් පීබ්ල්ස් මෙය ඇදහීමට මැළිකම් දක්වයි. පෘතුගීසි හා ලන්දේසි කාලයෙහි පහතරට සිංහල දිස්ත්‍රික්කවල දේශපාලන, ආර්ථික තත්ත්වය පිළිබඳ හරබර පුනර් අර්ථකථනයක රීතියික ප්‍රකාශනයකින් [114] කරාව, සලාගම හෝ දුරාව මුදලියාර්වරුන් ප්‍රධාන තැන් ගත් වෙන් වූ වෙරළත ප්‍රදේශ තිබුණු බව පීබ්ල්ස් අවධාරණය කරයි. "ගොයිගම ජනයා අල්පව විසූ වෙරළත ප්‍රදේශවල කරාව, සලාගම හා දුරාව කුල නිකම් 'නම්බුකාර' වූවා පමණක් නොවේ. ඔවුහු ප්‍රබල වූහ. මෙම ප්‍රදේශවල ඔවුහු කිසි ගොයිගමයෙකුට දෙවනු නොවූහ." මේ හේතුවෙන් රාජකාරිය නිසා සිංහලුන් 'කුලභේදය හරහා කපා යන වර්ගවලදී බෙදී සිටි හෙයින්' ද සිංහල කුල ක්‍රමය පිළිබඳ ඒකීය ධූරාවලියක් ගැළපීම දුෂ්කර යයි ඔහු තර්ක කරයි.[115]

මෙම අර්ථ කථනය කරාව, සලාගම, හා දුරාව ජනයා වෙරළත ප්‍රදේශවල මිශ්‍රව පදිංචි වී සිටි ප්‍රමාණය ගැන ප්‍රමාණවත් සැලකිල්ලක් නොදක්වයි. තව ද, එය ගොයිගම ඇතුළු සියලු කුල එකිනෙකින් භෞමිකව වෙන් වෙන්ව තිබීම ගැන අනවශ්‍ය සැලකිල්ලක් ද දක්වයි. ගොයිගම ජනයා රට තුළ පුළුල්ව ව්‍යාප්ත වී සිටීම ගැන කලින් සඳහන් වූ අයුරින්ම ඔවුහු වෙරළත ප්‍රදේශවලින් නුදුරින්ම (පයින් යා හැකි දුරින්) ගම්වල සිටි බව අදහස් කෙරේ. කරාව- සලා- දුරා කුල ජනයා වෙළෙඳාමට ද කුරුඳු තැළීමට ද කෘෂිකර්මය සඳහා (අඳ ගොවිතැන ආදි) ඉඩම් ලබා ගැනීමට ද විහාරයට යැමේදී ද වන්දනා ගමන් වලදී ද ගොයිගම හා අන් කුල ජනයා සමග ඇසුරට වැටී සිය ප්‍රදේශයෙන් පිට ගනුදෙනුවලට සම්බන්ධ වන්ට ඇත.

කරාව- සලා- දුරා කුල ජනයා අන් කුල පිරිස් සමග ගනුදෙනු පවත්වන විට ඒ කුලවල අය ඔවුන්ගේ 'මූලික' හෙවත් 'ස්වාභාවික' රැකියා දෙස වපරසින් බැලීම ගැන හොඳින් දැන සිටින්ට ඇත. පවිත්‍රතාව හා ක්ලිෂ්ටත්වය පිළිබඳ සංකල්ප බෞද්ධ ආචාරධර්ම සමග සම්මිශ්‍රණය වූ තත්ත්වයක මෙවැනි ඇගයුම් බෙහෙවින් දුරවබෝධ යයි දුරාව හා කරාව කුල අයට පෙනී යන්ට ඇත. එමෙන්ම, මෙම කුලවලට ප්‍රකටවම අයිති වන පහත් තැන[116] ද ගොයිගම රදලයන්ට මීට හාත්පසින් විරුද්ධ විධියට ලැබෙන ගරු සත්කාරද පොදුවේ ගොවිගම ජනයාට හිමි වන සංස්ථාපිත තරාතිරම් ශ්‍රේෂ්ඨත්වය ද ඔවුන්ට ගොවිගමයන් දෙවනු තැන් ගන්නා කිසිම සිරිත් විරිත් මංගල අවස්ථා නැති බව ද කරාව- සලා- දුරා කුල අය හොඳින් දැන සිටින්නට ඇත. ඔවුහු පරිවාර ව්‍යුහයක කොටසක් වූහ. නැතහොත් වෙමින් පැවතුණහ. මොවුහු ද ගොයිගම නොවූ, ඔලී, බෙරවා, හුණු හා හින්නා වැනි කුලවලට මෙම වෙනස්කම් යෙදීමට නොමැළි වූහ.[117]

මෙවැනි තත්ත්වයක් යටතේ යම් නියත ප්‍රදේශයක් තුළ කරාව- සලා- දුරා යන කිසි කුලයකට 'අභිභවනය' යන සංකල්පය යෙදීම වරදකි. කරාව- සලා- දුරා කුල ඔවුනොවුන් අතර තරාතිරම් හා බලය තකා නිරන්තරයෙන්ම ගැටෙමින් සිටි හෙයින්, ශ්‍රී නිවාස් භාවිත කළ වඩා අවිශද සංකල්පයක් වූ 'සහභාගි අභිභවනය' භාවිත කිරීම පවා නොමග යවන සුළුය. එබැවින් භෞතික සම්භවය ඇති තරාතිරම් වල

(අධිගාමී) උත්කෘෂ්ට වැදගත්කම අවධාරණය කළ ධූරාවලි හර ද තරාතිරම් ලැබීමේ අපේක්ෂාව තුළ නැගුම හා කුල තරඟය පිළිබඳ අපෝහනයෙහි බොහෝ විට ඔවුන්ගේ මුලාදෑනීන් හෝ වෙනත් ප්‍රමුඛ අයගේ නායකත්වය යටතේ කරාව- සලා- දූරා කුල ජනයා පටලැවීය. මේ ලක්ෂණ මේ පොතෙහි පසුව විස්තර කරනු ලැබේ. එසේ වුවත් මීට මඳකට (පිටු ස්වල්පයකට) කලින් සඳහන් වූ 1830 කරාව ජනයාගේ පෙත්සම මෙම අපොහනයෙහි හොඳ නිදර්ශනයක් ලෙස පෙන්විය හැකිය. එය ගොයිගම හා සලාගම තත්ත්ව සමඟ කරාව තත්ත්වය සමාන කිරීමේ ප්‍රවණතාවක් දක්වයි.[118]

මේ හේතු නිසා පහතරට සිංහල ප්‍රදේශවල කුල අන්තර්ක්‍රියා ව්‍යුහයෙහි ගොයිගම කුලය සමුද්දේශ ලක්ෂ්‍යයක් වී මධ්‍ය ඇගයුම් කාර්ය භාරයක් අත්පත් කර ගත්තේය. මෙය ප්‍රබලතම වූයේ රටේ වෙරළත ප්‍රදේශයෙන් ඇතුළත කෘෂි ප්‍රදේශයෙහිය. මෙහිලා ගොයිගම ජනයා තමනුත් සේවා කුල කිහිපයක් අතර ද්වි -සම්බන්ධතා අන්තර්ගත අනුග්‍රාහක-සේවාදායක හුවමාරු ජාලයක් මැද සිටියේ ය. මෙම පිළිවෙත් හුවමාරු ජාලයෙහි කරාව- සලා- දූරා කුලවලට තැනක් නොලැබුණත්, ඔවුන් ගොයිගම කුලය හා සමාන තත්ත්වයක් ගැනීමට යාමෙන් අදහස් වූයේ ලෞකික ක්ෂෙත්‍රයේ පවා ගොයිගම කුලය අග්‍රස්ථ නාභියක් සේ පැවතුණු බවයි. මෙය එක්තරා ප්‍රමාණයකට ඔවුන්ගේ ජන සංඛ්‍යා බාහුල්‍යයක් ඔවුන් සිංහල හා යටත්විජිත රාජ්‍ය යටතේ දැරූ උපක්‍රමශීලී තත්ත්වයක් නිසා ලද ප්‍රතිඵලයකි. මෙලෙසින් බලවත් වූ ඔවුන්ගේ කාර්යශක්තිය දහනව වැනි සියවසේ සමාජ අරගල වලින් හා කුල වාද-විවාදවලින් මොනවට ස්ඵුට වේ. ගොයිගම නොවූ කුල වෙනුවෙන් කථා කරන්නෝ තමන් ගොයිගමයන් සමඟ ඉඳුරාම සමාන කර ගනිමින් ඔවුන් වෙත සියලු වාග් ප්‍රහාර එල්ල කළහ. [119] එබැවින් මෙතැන දී ගොයිගම කුලය ඍණ-සමුද්දේශිත කණ්ඩායමක් විය. ඒ නිසා මේ දක්වාම රදල ගොයිගම ස්වාමි ජනයාගේ ජීවන ක්‍රමත් පිතෘවාචක භූමිකාවක් පිටිසරබද ප්‍රදේශවල ප්‍රගතිගාමී පවුල් වාණිජාපේක්ෂා ඇතිව වේවා, කෘෂි අපේක්ෂා ඇතිව වේවා අනුකරණයට තෝරා ගත්හ.[120] මේ නයින් ඔවුහු අනුකරණය සඳහා ද සමුද්දේශක කණ්ඩායමක් වූහ. ප්‍රාග්-බ්‍රිතාන්‍ය සමයේ මෙබඳු අග්‍රස්ථ සමුද්දේශික භූමිකාවක් අන්තර් සම්බන්ධිය අංශයක්

මෙන්ම කුල ව්‍යුහයේ ඇගැයීමේ යන්ත්‍රයක් සේ ද ක්‍රියාත්මක විය. එකම ප්‍රදේශයක් තුළ ගොයිගම කුලය හා සමග තවත් 'අ' හා 'ඉ' යන කුල දෙකක් තුළ ගනුදෙනු පවත්වද්දී බලපාන සමාජ පරතරය අනුව 'අ' හා 'ඉ' අතර සාපේක්ෂ තරාතිරම ඇගයීම සඳහා භාවිතයට ගැන ගොයිගම අය ද මීට සම්බන්ධ වෙනත් අය ද 'අ' හා 'ඉ' කුල ජනයා ද එය පිළිගෙන හැසිරෙති.[121] මෙබඳු මිම්මක් නිසර්ගයෙන්ම අනියත හෙයින් ව්‍යාකූලත්වයෙන් ගහණ වනු වළක්වනු බැරිය. එසේ වුවත් මෙය සියලුම කුල එක් රාමුවක් තුළ සැලකීමටත් ධූරාවලි මූලධර්මයක් තහවුරු කිරීමටත් ඉවහල් විය.

තව ද, ගොයිගම කුලය හුදෙක් ම එකම පොදු භාගයක නොවීය. සිංහල කුල ක්‍රමයේ උසස් පෙළෙහි කුල කිහිපයක්ටම රජක (රෙදිපිළි සෝදන්නන්) හා බෙරවා (බෙර වාදකයන්) කුල මෙහෙවර කළ බව තරමක සැලකිය යුතු කරුණකි. මෙසේම පදු ජනයා ද අනෙක් කුල සියල්ලටම පාහේ රෙදි සේදූහ. හින්නන් විසින් පමණක් සෝදනු ලැබූ සලාගම කුලය පමණක් මෙම රෙදි සේදීමේ සම්බන්ධතා ගණයෙන් පිට පැවතිණි.

එබැවින් මගේ තර්කය මෙසේය. කරාව- සලා- දුරා කුල සිංහල ජන සමූහය තුළට සමෝධාන වීමට ඇරඹෙද්දී (මෙය මුලදී ඇදෙමින් පැදෙමින් සිදු වූ බව කලින් පවසන ලදී) ඔවුහු ගොයිගම කුලයේ තරාතිරම හා බලය අභිමුඛයෙහි ධූරාවලි පර්යායකට අන්තර්ගත කරන ලදහ.

මෙය කෝට්ටේ රජවරුන් විසින් අනුදත් ධූරාවලි පර්යායක් හා පරිහාරි ව්‍යුහයක් විය. රජයේ කාර්යය පසුව හිමිවූයේ බටහිර යටත්විජිත බලවතුන්ටය. ඇතැම්විට පෘතුගීසින් මෙය අනුමත නොකළත් අනෙක් බලවත්හු මේ ක්‍රමය දස නම වැනි සියවසේ මුල් භාගය දක්වා ම පැවැත්වූහ. පෘතුගීසින් තත්කාලීන ආර්ථික හා සමාජීය පද්ධති අවුල් නොකළහයි පොදුවේ පිළිගත් මතයකි. ඔවුන් කුල සේවා හා කුල සංකේතනය චිරස්ථායි කළ වග ඔප්පු කිරීමට කව්වරෝස් හා රිබේරෝ වැනි ලේඛකයන්ගේ සාක්ෂ්‍ය එළඹී ඇතත් [122] පෘතුගිසි නිලධරයෝ සිරිත් විරිත් උලඟීමටත් නොතැකීමටත් නැමුණහ.[123] ඔවුන්ගේ රාජ්‍ය කාලය (1590 ගණන් සිට 1658 දක්වා) ද යුද්ධයෙන් හා වියවුලෙන් අවුල් වී

ගියේය. මෙවැනි තත්ත්වයක් යටතේ ගොයිගම නොවූ පුද්ගලයන් හා පවුල් කිහිපයකට නම්බුවේ හා සංකේතනයේ දොරටු විවෘතවන්ට ඇතැයි සැක කිරීමට ඉඩ ප්‍රස්තා තිබේ. මීට විරුද්ධව ලන්දේසිහු එකල පවත්නා සිරිත් විරිත් ඉඳුරා සැලකිලමත්ව ආරක්ෂා කරමින් සංවිධිත පාලනයක් ඇති කිරීමට ඇප කැපව සිටියහ. ඉදහිට පමණක් ඔවුහු ඔවුන්ගේ ප්‍රධාන අපනයනය වන කුරුඳු රැස් කළ සලාගම ජනයා කෙරෙහි බුරුලක් දක්වමින් සිරිත් ලිහිල් කිරීමට මැළි නොවූහ.[124] යහපත් පාලන සංවිධානයක් පිහිටුවීමේ එක් අංගයක් වූයේ කුල තරාතිරම් ලැයිස්තු පිළිවෙළ කිරීමය. උසස් තරාතිරම් හිමි ගොයිගම කුලයේ පවුල්වලට (අභිනව හා පැරණි මුදලි වරුන්ට ද ඔවුන්ගේ පවුල් හා නෑදෑයන්ට ද) අනුග්‍රහ පූර්වක සැලකිලි දැක්වීම සිරිත් විරිත් සුරැකීමේ එක් පියවරකි. හරි හෝ වැරදි හෝ වේවා, ලන්දේසීන් හා ඔවුන්ට පසු බ්‍රිතාන්‍යයන් සිංහල කුල පද්ධතිය දෙස බැලුවේ එක් ධූරාවලියක් ලෙස සලකමිනි. මෙවන් පිළිගැනීමක් තහවුරු වූවාට එය කේන්ද්‍රාභිසාරි හා එක්සත්කාරි බලයක් වීම බලාපොරොත්තු විය හැකිය. එහි ප්‍රතිමානක බලයක් තිබිණි.

මෙම ධූරාවලි පිළිවෙළ ක්‍රියාත්මක වූයේ නිල වශයෙන් පවත්වන ලද උත්සව රැස්වීම් ආදියෙහිය. මේවා සැමවිටම ගාල්ල, කොළඹ, මාතර ආදි ප්‍රධාන තැන්වලටම සීමා නොවීය. මේවා මහජනයා ඉදිරිපිට විවෘතව පැවැත්වෙන රාජ සභාවක දී හෝ උසස් නිලධාරියෙකුගේ චාරිකාවක දී හෝ ක්‍රියාත්මක විය හැකිය. මෙබඳු රැස්වීම් සමහරක දී ඉතා ක්‍රමවත් චාරිත්‍ර විධි පිළිපැදීම වැදගත් ලක්ෂණයක් විය. මේ රාජ්‍යතාන්ත්‍රික චාරිත්‍ර විධි වෙසෙසින් බලපෑවේ විවිධ කුලවල නායකයන්ට හෙවත් මූදුබඩ පළාත්වල මුදලිවරුන්ටත් වෙනත් මුලාදෑනින්ටත් ය. මෙම චාරිත්‍ර විධි යටතේ නොයෙක් තරාතිරම් සංකේත, එනම් එක් එක් මූලාදෑනියෙකුට තිබිය යුතු ඇඳුම්-ආයිත්තම්, පලඳනා, පිරිවර ජනයා, ආවතේවකරුවන් ආදිය පිළිබඳ ඉමහත් සියුම් සැලකිල්ලක් දැක්විණි.

මේ තරාතිරම් සංකේත එකිනෙක තරග කළ ප්‍රභූ පවුල්වල අභිලාෂ මූර්තිමත් කළා පමණක් නොවේ. කුල මුලාදෑනිහු සිය කුලයේ නියෝජිතයන් හා සංකේත ද වූහ. එබැවින් ලන්දේසි ආණ්ඩුකාර වෑන් ගොවන්ස් 1663 දී සමහරවිට 'ගොයිගම කුලයේ වූ දොන් කොන්ස්ටන්ටයින් නැමැති බෙන්තොට අදිකාරි උසස් කුල පරම්පරාවෙන්

යක්ත' යයි කියා ඔහුට සෑමවිටම ලූයිස් ද ආන්ද්‍රෝ නැමැති මීගමුවේ මුදලියාර්ට සහ මැනුවෙල් ද ආන්ද්‍රාදෝට වඩා ඉහළින් ගෞරව කළ යුතුය' යි (ද ආන්ද්‍රාදෝවරු කරාව කුලැත්තෝ වූහ)අණ කෙළේය.[125] මෙබඳු විශේෂතා පෞද්ගලික හා පවුල් බඳ ප්‍රමුඛතාවලට පමණක් සීමා වූ අර්ථයෙන් යුක්ත නොවීය. යම් කුලයක හෝ ප්‍රජාවක 'ප්‍රධාන පුද්ගලයෝ' පොදු ප්‍රජාවට අයිති පුද්ගලයෝ වූහ. රජතුමා හෝ රාජ්‍ය නායකතුමා හෙවත් දේවාතිදේවායා පිටුපසින් සිටි පරිවාර ජනයා අතර මෙම ප්‍රමුඛයන්ට හිමි වූ පටිපාටිය ස්ථානය එක් එක් කුලයට හෝ ප්‍රජාවට හිමි තරාතිරම සිංහල 'ලෝකයට' ප්‍රකාශ කරන්නක් විය. 1810 ගණන් වලදී බ්‍රිතාන්‍යයන් විසින් නියම කරන ලද දේශීය මුලාදෑනි නිල ඇඳුම (සටහන බලන්න) විස්තර කරන නිල ප්‍රකාශනයෙහි කුල තරාතිරම් වර්ගීකරණයක් දළ වශයෙන් දක්වා තිබීම සැලකිය යුතුය. (එහෙත් මෙහි සලාගම මුලාදෑනින් ගැන කිසි සඳහනක් නැත) කුල වර්ග (2) හි උසස්ම තරාතිරම ලත් මුලාදෑනියා විසින් කුල වර්ග (1) හි පහත්ම තරාතිරම ලත් මුලාදෑනියාට පහළින් සිටින සේ නිල සංකේත දරිය යුතු බව නොවේ මෙයින් අදහස් වන්නේ. (2) හි උසස් ම කුලය (1) හි උසස් ම කුලයට පහතින් සිටිය යුතු බව පමණි. කරාව හා දූරාව කුල වල 'මුදලිවරුන්ටත් මහවිදානේ මුදලිවරුන්ටත්' රතින් හෝ රිදියෙන් ගෙතුණු බාපන පැළඳීමට හැකි වුවත් මේවාට ලොවිරිච්චි ඇල්ලීම තහනම් වීමත් එම තහනම ම හතර වැනි තරාතිරමේ ගොයිගම මුදලිවරුන්ටත් අදාළ වුවත් ගොයිගම පළමු තරාතිරම් තුනෙහි මුදලිවරුන්ට දිලිසෙන රන් රිදි ලොවිරිච්චි සහිත බාපන පැළඳීමට අවසර ලැබුණු රිදී බොත්තම් හා මුදු සුළු ගොයිගම 'ආරච්චිලාට' ද අවසර ලැබුණු පරිදිම වුවත් ඒවා ගොයිගම මුලාදෑනින්ගේ පළමු තරාතිරම් පහට අවසර ලැබුණු රත්රන් බොත්තම් හා රත්හුයින් ගෙතු මුදු ඉදිරියෙහි කැපී නොපෙනීම ද තවද නිගාවක් විය. මේ ශ්‍රේණිගත කිරීම් වල සාපේක්ෂ වැදගත්කම 1818 දී කොළඹ හා ගාල්ලේ කරාව කුලයේ 'උසස්තම පන්ති) පිළිබඳව (මෙහි අභ්‍යන්තර ප්‍රභේදනය ද සලකන්න) ක්‍රිස්ටෝපල් ද සේරම් දුන් විස්තරයෙහි ද සැඟ වී තිබේ. 'මොවුන් සිය කුලයෙහි පත්තන්ගතීන් නැමැති මුලාදෑනින්ගේ පාලනයෙහි

සිටින පෙරෙට්ටුවේ ධීවරයෝ නමින් දන්නා පිරිසක් මොවුන් පළමු පෙළේ අය නම් තරාතිරමෙන් ද නම්බුවෙන් ද සිය ජනයා අතර ඔවුන්ට ලැබෙන් තත්ත්වය වෙල්ලාලයන් (ගොයිගම අය) අතර මුහන්දිරම්ලාට ලැබෙන තත්ත්වයට සම කළ හැකිය.[126] වෙනත් වචන වලින් කිවහොත් මෙම ලක්ෂණ වූ කලී විවිධ කුල අතර ව්‍යුහීය පරතරය දක්වන දර්ශනයකි.

එබැවින් මෙම සාකච්ඡාව අනුව, දහසයවැනි සියවසට පෙර නොවේ නම් එම සියවස වන විට පහතරට සිංහල ප්‍රදේශවල කුල ස්තරායනයේ ධූරාවලි පද්ධතියක් ක්‍රියාත්මක වෙමින් තිබුණු බව ද එම පද්ධතිය තුළ කරාව, සලාගම හා දූරාව කුල ඇතුළත්ව තිබුණු බව ද යෝජනා කළ හැකිය. ඉන්දීය ප්‍රදේශ බොහෝ මයක පැවතුණු සේ ම ද සිංහල කුල භේදය පිළිබඳ ලේඛනවල පිළිගත් පරිදි ද[127] ඍජුව නියම කරන ලද නියත ධූරාවලියක් නොතිබුණු හෙයින් හිණිමගක් මෙන් සිරස් පියගැට සහිත කුල පටිපාටියක් දක්වුවහොත් එම කුල පද්ධතියෙහි නොතිබුණු පූර්ණ නියතාර්ථයක් ඇඟවෙනු ඇත. කරා-සලා- දූරා කුල රටෙහි අභ්‍යන්තර උප ප්‍රදේශවල දක්නට නොලැබුණු මෙන් බත්ගම, හින්නා, ඇම්බැට්ට වැනි කුල ඇතැම් ප්‍රදේශවල දක්නට නොලැබිණි. 'කුල ස්තරායන පිළිබඳ ධූරාවලි පද්ධතිය' යන්නෙහි[128] අර්ථය (1) ව්‍යාප්ත වූ ද පවිත්‍රතාව හා ක්ලිෂ්ටභාවය පිළිබඳ සංකල්පවලට මෙන් ම බෞද්ධ ආචාරධර්ම වලට ලක් වූ ද ධූරාවලි අගය ඇති (2) දහසය වැනි සියවසෙහි අපර භාගයේ දී ස්වල්ප දෙනෙකු පිළිගැනීමට නොකැමැත්තක් දැක් වුවත් බොහෝ දෙනා එක හෙළා පිළිගෙන තිබුණු පරිදි ගොයිගම කුලය උසස්තම කුලයව සිටි (3) වෛදික තරාතිරම, සමාජ වරප්‍රසාද, අනර්ඝ ආර්ථික සම්පත් හා දේශපාලන බලය පාලනය කිරීම හේතුකොටගෙන ගොයිගම කුලය අග්‍රස්ථ සමුද්දේශක කේන්ද්‍රය ලෙස ක්‍රියාත්මක වූ (4) නවන්දන්නා කුලය නම්බුකාර කුලයක් ලෙස පිළිගත් (5) ඉතා නීච කුල කිහිපයකට ඉහළ යයි පිළිගෙන තිබුණු කරාව, සලාගම හා දූරාව කුල තත්ත්වට අවිනිශ්චිත ව වාදයට තුඩු දුන්නේ මින් එකිනෙක අනෙක් කුල විසින් 'පහත් කුල' හෙවත් කුල වර්ග පුළුල්ව සැලකූ විට ගොයිගම කුලයට පහතින් පිහිටි කුල හෝ සැලකුණු හා (6) බෙරවා හින්නෑ,

බත්ගම, ඔලි, පලි හා දෙමළ ගැත්තර ආදි කුලවල නීච ගර්හා තත්ත්වය ඉඳුරාම පිළිගත් යන මේ ලක්‍ෂණවලින් හෙබි සමාජමය පර්යායකි.

කුල ස්තරායන පිළිබඳ මෙම ධූරාවලි පද්ධතිය සිංහල සංස්කෘතිය අරබයා සමෝධාන කාර්යයක් කටුක හා අපෝගත පිළිවෙතකින් වුවත් ඉටු කර ඇතැයි කීමට පිළිවන. බ්‍රිතාන්‍ය සමයේ දී මේ පද්ධතියේ වඩා දර දඬු ලක්‍ෂණ දුබල වූ අතර සමෝධාන අනුබලය වැඩිණි. මුහුදුබඩ පළාතේ ද උඩරට පළාත් ද එක් රාජ්‍ය සංස්ථාවක් තුළ එක් වීමෙන් ද සන්නිවේදන ක්‍රම දියුණු වී ධනවාදය ප්‍රබලව යැමෙන් ද කුල ස්තරායන පද්ධතියේ සංකේන්ද්‍රණ හා සමෝධාන ක්‍රියාවලිය නොකඩවා පැවතිණි. එහෙත් මෙම සිද්ධි පුළුල් රාජ්‍ය සංස්ථාවෙහිත් එහි ආයතනික හා ප්‍රතිමානක ව්‍යුහයෙහිත් වැදගත් වෙනස්කම් සලකුණු කෙළේය. වෙනස් වන රාජ්‍ය සංස්ථාව කුල පර්යායට අභිනව අභියෝග යොමු කළේය. කරා-සලා- දුරා කුල අතර පවුල් ගණනාවකට ආර්ථිකව හා සමාජීයව ලාභ හා වාසි සැලසීම මින් එකක්. එක්තරා ප්‍රමාණයකින් මෙය ලන්දේසි සමයේ දක්නට ලැබුණු ප්‍රවණතා වේගවත් වීමකි. එහෙත් මෙම, ප්‍රවණතා ඇතිවුණු ආයතනික හා සංකල්පවේදී පරිහානිය කෙතරම් වෙනස් වී දයත් දහනව වැනි හා විසිවැනි සියවස් වලදී මේවාට වඩා ගුණාත්මක වැදගත්කමක් ලැබිණි. විශේෂයෙන්ම, නව ප්‍රභූ පිරිස් උද්ගතවීමට අඩක් හේතුභූත වූයේ පෘතුගීසි හා ලන්දේසි යුගයන්හි දමුණු පදනම් එනම්, කෙනෙකුට මූල ධනය හා ඉඩම් සුලභ වීම, තවෙකෙකුට වාණිජ කාර්යයන්හි හෝ අභිනව රැකියාවන්හි අවස්ථා සැලසීම වැනි පදනම් මතය. මෙම වර්ධන ප්‍රතිඵල හේතුවෙන් දහසයවැනි සියවසේ අගදීත් දහනව වැනි සියවසේ මුලදීත් ගොයිගමයන්ගේ බලය, සමාජ තත්ත්වය හා කුල ප්‍රමුඛ්‍යය අභියෝගයට ලක් කරන ප්‍රයත්න ද බිහි වී තිබේ. එබැවින් මෙම අධ්‍යයනයෙහි හරයට හෙවත් මෙම සංවර්ධන ප්‍රතිඵල දහනව වැනි හා විසිවැනි සියවසේ මුල් භාගයේ දී ඵල ගැන්වීමේ අවස්ථාවට පිවිසීමට පෙර, පෘතුගීසි හා ලන්දේසි සමයෙහි ඇතැම් ආර්ථික හා සමාජීය විපර්යාස විස්තර කිරීම අවශ්‍යය.

සටහන දහනමවැනි සියවසේ මුල් භාගයේ දේශීය මුලාදෑනින්ගේ නිල ඇඳුමෙහි විස්තරය

කුලය	කබාය	වාටිය	කඩුව	පටිය
වෙල්ලාළ කුලය				
මහ මුදලියාර්	විල්ලුද, සේද හෝ රෙදි		මිට හා කොපුව, රන් එබ්බූ පිරිසිදු දඹරන් හෝ තැනූ රන්	රන් හෝ රිදී රේන්ද හෝ සේද
වාසල හෝ ආරක්ෂක මුදලියාර් අතපත්තු මුදලියාර් කෝරළ මුදලියාර් ආරක්ෂක හා අතපත්තු මොහොට්ටියාර් හා ආරක්ෂක මුහන්දිරම්ලා අතපත්තු මුහන්දිරම්ලා			රන් හෝ රිදී මිට හා කොපුව රන් එබ්බූ රිදී මිට හා කොපුව රිදී, මිටෙන් රන් එබ්බූ	රනින් හෝ රිදියෙන් ගෙතූ හෝ සැරසුණු
බිජ්නායක හා පච්චාර මුහන්දිරම්වරු හා පළාත්වල විනිශ්චයකරුවන්ගේ උසාවිවල තෝල්ක මුහන්දිරම්වරු කෝරළ මුහන්දිරම්වරු හා මහේස්ත්‍රාත් උසාවිවල තෝල්ක මුහන්දිරම්වරු	සේද හෝ රෙදි හා බොත්තම්	රන් හෝ රිදී රේන්ද මුදු හා බොත්තම්	මිට හා කොපුව රිදියෙන් සිංහ හිසෙහි ඇස් හා දිව රනින් මිට හා කොපුව රිදියෙන් කොපුව මැද වාම් රිදී තහඩුවක්	රන් හෝ රිදී රේන්ද එහෙත් ලොවිරිච්චි නැතුව
ආරච්චිවරු	රෙදි හෝ කොමු	රිදී බොත්තම් හා මුදු	මිට හා කොපුව රිදියෙන් කොපුවෙහි වාම් කැප්බූ ලෙලි තහඩු දෙකක් රිදී එබ්බූ අන් මිට හා රිදී පටි අටක් ඇති අං හෝ ලී කොපුව	පාට රිබන්වලින් රන් හෝ රිදී නූලෙන් විදූ මල් සහිත
කංගානි				කිසි ගෙතුමක් නැති පාට රිබන්
ධීවර හා චන්දෝ කුලය				
මුදලියාර් හා මහවිදාන මුදලියාර් මහවිදානවරු, මහවිදාන මුහන්දි	සේද හෝ කපු	රිදී බොත්තම් හා මුදු	මිට හා කොපුව රිදියෙන් සිංහ හිසේ ඇස හා දිව රනින්	රන් හෝ රිදී රේන්ද, ලොවිරිච්චි නැතුව
මුහන්දිරම්, පතගනයින් මුහන්දිරම් හා එම කුලයේ අනෙක් සියලු මුහන්දිරම්වරු ආරච්චිවරු කංගානි		රිදී බොත්තම් හා මුදු රිදී බොත්තම් සේද මුදු රිදී බොත්තම් හා සේද මුදු	මිට හා කොපුව රිදී කොපුව මැද වාම් කැප්බ ලෙලි තහඩුව අං මිට, රිදී සැරසිලි සහිත හා කැප්බ ලෙලි තහඩු තුනක් අං මිට, රිදී සැරසිලි අං හෝ ලී කොපුව, රිදී තහඩු 2ක් ඇති	රන් හා රිදී රේන්ද පාට රිබන් සේද වලින් ගෙතූ තනි පාට රිබන්
ආචාරී හා රජක කුල මහවිදාන, මහ විදාන මුහන්දිරම්වරු	කපු හෝ කොමු	රිදී බොත්තම්, හා මුදු	මිට හා කොපුව රිදී කොපුවෙහි කැප්බ ලෙලි තහඩුවක් ; රජක යන්ට කැප්බ ලෙලි තහඩු 3ක් රිදී සැරසිලි ඇති අං මිට රිදී පටි තුනක් ඇති අං හෝ ලී කොපුව මිට අං, කොපුව අං හෝ ලී තඹ පටි තුනක් සහිත	සුදු රිබන්
පන්නික්කි කුලය විදාන මුහන්දිරම්	කපු හෝ කොමු	රිදී බොත්තම හා මුදු	රිදී මිට හා කොපුව එහෙත් කොපුවෙහි කැප්බ ලෙලි තහඩු තුනක් තිබිය යුතුය	පාට රිබන් රිදී නූලෙන් විදූ මල් සහිත

එක් එක් තරාතිරමේ පටබැඳි මුලාදෑනින් ඔවුන්ගේ හෝ කුලයේ මුලාදෑනින් ලෙස හැම අතින් ම නො-අඩුව හැඳ-පැලඳ සිටිය යුතුය. එහෙත් හැඳුනුම් ලකුණක් සේ 'පටබැඳි' යන පදය කඩු මිටෙහි කොටා තිබිය යුතුය.

1. ගොයිගම ලෙස කියවන්න

2. කරාව ලෙස කියවන්න

3. දුරාව ලෙස කියවන්න

4. නවන්දන්න ලෙස කියවන්න

5. රජක ලෙස කියවන්න

6. ඇම්බැට්ටයෝ හෝ පනික්කි ලෙස කියවන්න

ප්‍රභවය: (ඒබ්‍රහම්) ද සේරම්, 1906. මො 1811 ද *සිලෝන් ඇල්මනැක* , කොළඹ, රජයේ මුද්‍රණකරුගෙන් ගෙන මෙහි පුනර් මුද්‍රිතය. 1810 ගණන්වල පළවූ පසු *සිලෝන් ඇල්මනැක්* හි සුත්‍ර පිළිබඳ සංකේත තිබිණි. 1815 පිටපතක් පැට්‍රික් පීබිල්ස්, 1973, වගු 1, 656-8 පිටුවල දැක්වේ. වැඩි වෙනසක් දක්නට නැත. මෙම කේතය ලන්දේසි යුගයේ අපර කාලයේ කේතයකින් මෑතට ගත්තකැයි සිතීමට ඉඩ තිබේ.

සටහන් : සලාගම මෙහි නොතිබීම කැපී පෙනෙන්නකි. පොතෙහි 63-4, 68-73, 90-1 හා 136 පිටු සසඳන්න. මෙම පොත මුද්‍රණය වන විට (1981) සලාගම ජනයා මෙම 'දේශීය මුලාදෑනින්ගේ ඇඳුම් - පැළඳුම් රෙගුලාසි හා ලේඛනයෙහි ' මුලින් ම ඇතුළත් ව සිටි බව ද 1809 අගෝසතු 19 වැනි දින 'එයින් ඉවත් කරවා ගැනීමටත් නිදහස් කරවා ගැනීමටත් ' සමත් වූ බව ද (*සිලෝන් ලිටරරි රෙජිස්ටර්* 1891, ඩල 285 පි.) මට සොයා ගැනීමට හැකි විය.

සටහන්:

1. 1961 බී, 5,7,11 පි. හා 1961 ඒ , 26-7 එහෙත් "විවිධකුල වල ජනයා බළලුන් බල්ලන් මෙන් විවිධ විශේෂයන්ට අයිතිව සේය" යන ඔහුගේ කියමන හා නම් එකඟ විය නොහැකිය.

2. යාල්මන් 1961, 87

3. 1972

4. ශ්‍රී නිවාස් 1967, 17

5. රයන් 1953,158-9

6. නොන්ස් 1911, 105, 148, යාල්මන්, 1961, 97-8

7. රයන් 1953, 159

8. ඩේවිඩ් පී. මැන්ඩල්බවුම්, *සොසයිටි ඉන් ඉන්ඩියා* (ඉන්දියාවේ සමාජය), කැලිෆෝනියා විශ්වවිද්‍යාලය මුද්‍රණාලය, 1970 182-4 පි.

9. එම, 158-9 පි. මෙම මෙහෙකරුවන් කෑම ගන්නා කල්හි පවා ඇතැම් ආවස්ථික ප්‍රතිමාන පිළිගන්න ඇතැයි අනුමාන කරමි. ඇත්තෙන් ම, දහනමවැනි සියවසේ මුලදී පහත් කුලයක කෙනෙකුගේ කුඹුරු වැඩ කරන කුලී කණ්ඩායමක උසස් කුල සාමාජිකයන් ඒ පහත් කුල පුද්ගලයා පිළියෙළ කළ ආහාර නොගත්තත් පැන් හා බීමට දේ ගනිති. (ප්‍රධාන මුදලිවරුන්ගේ හා ඉඩම් හිමියන්ගේ පිළිතුරු....

10. මෙම සාරාංශයට පදනම: රයන් 1953, 76-82, 153 හා පසු පි; යාල්මන් 1961; රැල්ෆ් පීරිස් 1956, 169-87 පි. ; ලිච් 1961 ඒ, 238 පි. සියලු උද්ධෘතයන්ගෙනි.

11. යාල්මන්, 161, 97-8 පි. එසේ වුවත් ලන්දේසීන් කුරුඳු තැළීමේ සේවාව කෙතරම් අවශ්‍ය සේ සැලකී ද යත් සලාගම පුරවැසියන්ට දා වූ ගැහැනු-පිරිමි දරුවන් සියල්ලන්ම සලාගම ළමයින් ලෙස

සැලකිය යුතු යයි අණ කළ බව මතක තබා ගතයුතුය (කුරුඳු, 1833, 270 පි.) මේ සිරිත් කඩ කිරිම කෙතරම් සාර්ථක වී ද යනු නිශ්චය කළ නොහැකිය.

12. 1961, 89-101, 110-11 පි.

13. ලීච් 1961 ඒ, 26-7 පි.

14. 1961, 93 පි.

15. යාල්මන් 1961, 93, 95 පි.

16. 1911, 105-14 පි. හා රයන් 1953, 79, 154 පි. එහෙත් පහත් කුල ගම්වල කුල ආරවුල් විසඳීමෙහිලා ගොයිගම ප්‍රධාන විදානේලාට අධිකරණ බලය තිබුණු බවට යම් යම් ඉඟි තිබේ. (හේලි 1923 63 පි.)

17. මලල්ගොඩ 1976, 46 පි. හා රැල්ප් පීරිස් 1965, 180 පි.

18. කෝන් 1968: 24 පි. හා බේලි, 1963: 107-8 පි.

19. 1969: 27-33 පි. උද්ධෘතය පි. 30.

20. 1954, 131 පි.

21. එවන්ස්, ප්‍රිචඩ්, 1940, 1940, 15 පරි. 144-50 පි. විශේෂයෙන්.

22. 1964, 130-44 තවද කාටර් 1975 බ.

23. කාපර්, 1966 37-40 පි. ඩී.ඩී.කෝසම්බි, 1956, 15-16, 51-52, 83 පි. මෙන්චර් 1974, 369, පි. ගෝල්ඩ්, 1971, 9-12 පි. හා මෙලෙස්සෝ, 1973, 98-111 හා විශේෂයෙන් 108 පි.

24. 1972, උද්ධෘතය 111 පි. තවද *"සිම්පෝසියම්: ද කොන්ට්‍රිබ්‍යුෂන් ඔෆ් ලුවී ඩුමොන්ට්"* ආදී ඉංග්‍රීසි ලිපි.

25. බේලි, 1957. ටී.ඕ. බීඩල්මන් *"අ කොම්පැරටිව් ඇනැලිසිස් ඔෆ් ද ජජ්මානි සිස්ටම්"* නිව්යෝර්ක් 1959, 18-19පි. ශ්‍රී නිවාස්, 1962, 45,

62 පි. හා 1967, 13-20-2 පි. නිකොලස්, 1968, 248-55 ආචාර්ය ජෝන් ග්‍රේගෙන් පෞද්ගලික ලිපියක්. රයන් 1953: 22-4.

26. සිංගර් හා කොහ්න් (සංස්) හි ශ්‍රී නිවාස්, 1968: 189-91 පි. හා 1967, 22, 28, 30-40, 90-4. රෝඩ් 1968: සන්යාල්, 1971. ඒ.එම්. හා *"පොලිටිකල් සිස්ටම් ඉන් එයිටීන්ත් සෙන්චරි ගුජරාට්"* එන්ක්වයරි 1 කා, 1964, 33-95 පි.

27. ශ්‍රී නිවාස්, 1967: 30-42 පි. විශේෂ. 30-32. සිල්වර්බර්ග් (සංස්) හි ස්ටෙයින්, 1968: 78 පි.

28. "වර්ණ හා කුලය" , 1962: 63-9 පි. හා 1967, 4 - 10 පි.

29. ශ්‍රී නිවාස්, 1967: 1 පරිච්ඡේදය, විශේෂ 7 - 14, 18 - 23 පි. තවද මේයර් 1958; ශ්‍රී නිවාස් 1959 හා නිකොලොස්, 1968

30. 1967., 18 පි.

31. එම, 13 පි හා 1952: 43 පි.

32. ශ්‍රී නිවාස්, 19679 93 පි. හා 1 පරි., 1968: 190-1 හා 1962, 63-9.

33. ශ්‍රී නිවාස්, 1967: 10-23 පි. හා රන්සිමන්, 1966, 11-12 පි. තවද පහත 163: 223-4 පි. බ.

34. ශ්‍රී නිවාස්, 1967: 40-2, 93 පි.

35. ශ්‍රී නිවාස්, 1967: 4, 31-2 පි. හා ස්ල්වර්බර්ග් (සං) හි ස්ටෙයින්, 1968: 91 පි.

36. 1967

37. සිල්වර් බර්ග් (සං) හි ස්ටෙයින්, 1968: 78-94 පි. ශ්‍රී නිවාස්, 1967: 43-4 පි. හා 1962, 69 පි.

38. ශ්‍රී නිවාස් 1967: 2 පරි. හා 1968, 191-4 පි.

39. ලින්ච්, 1968: 209-38, විශේ. 209-11, 236-8 පි. පළමු වර්ග දෙක එක සිට එක වැටුණ හැකිය. එසේම අ ඉ උ ට අනුකරණ සමුද්දේශ සමූහයෙහි සාමාජිකයෙකුවීමට බැරිවීමට කිසි හේතුවක් නැත. තනි පුද්ගලයකුටත් 'සමුද්දේස සමූහයක්' වියහැකි බව අවධාරණය කළ යුතුය.

40. රන්සිමන්, 1968: 9 සිට පිටු. තවද, වජ්පෙල්, 1970 හා එච්.එච්. හෙමන් "රිප්ලෙක්ෂන්ස් ඔන_රෙපරන්සි ගෘප්ස්" පබ්ලික් ඔපිනියන් ක්වාර්ටර්ලි, කා 24, 1960 බ. රන්සිමන්ගේ දර්ගවාදය ඕවන් ලින්ච්ගෙන් මදක් වෙනස්ය. ඔහුගේ ද ප්‍රතිමාණක සමුද්දේස සමූහයක්, "පුද්ගලයෙකු සිය ප්‍රතිමානය ගන්නා සමූහය" හා සාමාජිකත්ව සමුද්දේය සමුහය; "සංසන්දනය ව්‍යාප්ත වන හා (අඉඋ) තමන් අයිති යයි සිතන සමූහය" ඇත. සංසන්දනාත්මක හා ප්‍රතිමානක සමූහ "එකිනෙක සිට වැටීමට ඉඩ තිබේ. බොහෝවිට එසේ වේ." යයි අවධාරණය කරයි. (1966: 11-12 පි.)

41. යාල්මන් 1967: 61 පි.

42. මෙම සියල්ලම කෙනෙකුගේ පවුල් තම හෝ පිය පෙරුවේ නම ම ඇත්තෙන් ම අඟවතත් පරිවර්තනයේදී වෙනසක් ඇතිවිය හැකිය.

43. රයන්, 1953: 96 පි. අවධාරණය පද ඇතුළු කරන ලදී.

44. නොක්ස්, 1911: 80 පි. අවධාරණය පද ඇතුළු කරන ලදී.

44. නොක්ස්, 1911: 80 පි. දේවරාජා, 1972, පරි. 3, කනපතිපිල්ලේ, 1970 හා රොබර්ට්ස්, 1975 ඒ, පරි. 3.

45. මෙය උඩරට රාජ්‍යයට මීටත් වඩා අදාළය. මෙය පීබ්ල්ස් විසින් විතර්කණ කෙරෙන මතයකි. (1973: 63 පසු. පි.) පහත 65 පි. බ.

46. ගුණසේකර 1965, යාල්මන් 1961, හා කොලෙන්ඩා 1963 බ.

47. ඩේවි 1821: 113 පි. 1818 ආර්.සී.එස්. හා ධර්මරත්න 1890: 8 පි. ගොයිගම ධීවරයින් සිටින ගම් ලෙස බෙන්තොට ඉඳුරුව, පතන්ගොඩ, පයාගල හා කිත්තන්ගොඩ නියත ව සඳහන් කරයි.

48. පහත 54 පි. ස. 72 හි ලුතිනන් වේලර්ගෙන් උද්ධෘතය බ.

49. කරාවේ ජනයා ගැන ආචාර්ය සී.ආර්. ද සිල්වා සහ ඩී.ඒ. කොතලාවල 11968 ජුලි 16 දින එවන ලද පෞද්ගලික ලිපියකිනි. එහෙත් ලන්දේසි යුගයේ පසු කාලයට මෙම සාමාන්‍යකරණය ආචාර්ය ටී. කනපතිපිල්ලේගේ අනුමැතිය හිමි නොවුණි.

50. රැල්ප් පීරිස්, 1952: 411-15 පි. හා 1956: 180-7 පි.

51. දහ නමවැනි සියවසේ අග කාලයේ දී ස්වට නිම්නයෙහි මහන යන්ත්‍රය භාවිතා වීමෙන් ස්වට් පතානුන් අතර සාරබමාර් හෙවත් සන්නාලිය කුලය කෙමෙන් මතු වූ සැටි සසඳන්න. (බාර්ත්, 1965, 20-1පි.)

52. ආචාර්ය පීරිස් වෘත්තිය විශේෂීකරණය ද වර්ධනය වී යයි තර්ක කරයි. කුල හා දැඩි සේ සම්බන්ධ කොට ගැනීමෙන් ඔහුගේ තර්කය නොමග යවන සුලුය. එම තර්කය මේ පොතෙහි රැස් කර ඇති සාක්ෂ්‍යවලින් බිඳී යයි.

53. 1969, 232 පි. කොතලාවල 1978: 208-12 පි. ද බ.

54. පීබ්ල්ස්, 1973, 32 පි. 30-46 ද බ.

55. එම, තවද 1818 ආර්.සී.එස් ද ස්ලුයිස්කන්, 1884, සීඕ 54/124 ලැxxx1 ද . .

56. අබේසිංහ, 1966: 20, 50-1, 80-1, 116: සී.ආර්. ද සිල්වා, 1972 හා රාසවන්, 1961: 36-7 පි.

57. ගස්ටේව්ස් ජයවර්ධන, 1966.

58. මෙමෙවාස් ඔෆ් වෑන් ගොවන්ස් 1663-1675, 1932: 8, 19, 20 පි හා රාසවන්, 1961: 29ස, 34, 52 හා අනුබන්ධන 111බ.

59. ආචාර්ය සී. ආර්. ද සිල්වාගේන් ලද ලිපියක හා සිව්වෙනි මහ මුදලිගේ වාර්තාව (ක්‍රිස්ටොපල් සේරම්): ආර්.සී.එස්. 1819 100 පි. තවද, සී.ආර්. ද සිල්වා, 1975: 109 පි හා කොතලාවල 1968: 201 පි.

60. මෙමොවාස් ඔෆ් ජෝන් මැට්සුකර්, 1650, 1927, 10-11 පි.

61. කොතලාවල, 1968: 304-5.

62. (ඒබ්‍රහම්) ද සේරම්, 1906, පි.6. මෙම සම්බන්ධය ආදී නිරීක්ෂණයට හසු නොවීය. මෙම කුලයට සම්බන්ධ සේවාවක් නොක්ස්ට ද හසු නොවීය. ජන වංශයෙහි ඔවුන් කුලී වැඩකරුවන් හා කෘෂි කම්කරුවන් ලෙස හැඳින්වේ (නොක්ස්, 1911, 110 පි. නෙවිල්, 'ජනවංශ', 1886, 93 පි.) මොවුන් එකල එළිමහන් වැඩවල යෙදුණු සේ පෙනේ. ඔවුන්ගේ පහත් තත්වය පැහැදිළිය. කෝඩිනර් (1807,93පි.) හා ඩෙන්ගම් (1912, 192 පි.) ඔවුහු දෝලාකරුවන් ලෙස දක්වූහ. එබැවින්, ඔවුන්ගේ සම්ප්‍රදායයන් ඔවුන් රජුන්ටත් රජ පරම්පරාවල ප්‍රභූන්ටත්, වෙනස් නිලධාරයන්ටත් දෝලාකරුවන් ලෙස කළ රාජකාරී අඳ හුවා දක්වීම සිත් ගනී (රයන් 1953: 127-8පි).

63. ස්මිත්ගේ වාර්තාව, ආර්.සී.එස්. 1818, 85-6 පි.

64. (ඒබ්‍රහම්) ද සේරම්, 1906 පි.4; මෙමොවාස් ඔෆ් ලෝටන් 1797, 1935, 29 පි. හා කොතලාවල 1968,194 පි.

65. රයිමර්ස් (සං) 1950, 11 1 පි.

66. ආර්.සී.එස්., 1818, විශේෂයෙන්, 62, 72, 95, 77-9, 88 පි. හා පී.ඊ, පීරිස්, 1918, 730 පි. බ.

67. ස්ලියුස්කන්, 1784, සීඕ, 54/124, xx1 ෂෙඩු. තවද කරාවේ පෙත්සම 1830 සීඕ 54/131 හි ඇතුළු බ.

68. පීබ්ල්ස්හි, 1973, 62 පි. හි උපුටා දක්වේ.

69. (ඒබ්‍රහම්) ද සේරම්, 1906, 3-4 පි.

70. අබේසිංහ දි.නැ. 74 පි. මෙමොවා ඔෆ් බෙකර්, 1716, 1914 30 පි. පහත 63 පි. ස. 106, 107 බ. හා ජී.සී. මැන්දිස් (සං) 1956, 25, 90 පි.

71. කොළඹ අයකැමිගේ සේවයේ ස්වදේශිය මුදාදෑනීන් වූ අතපත්තුවේ දෙවැනි මුදලියාර්ගේ හා තුන්වැනි මොහොට්ටි මුහන්දිරම්ගේ සාක්ෂ්‍ය, සීඕ 416/4 ස. 16.

72. (සතර කෝරළේ කිං බල කොටුවෙහි) ලයිතන් ටේලර්ගෙන් ලැබුණු පිළිතුර සීඕ 416/2, ඒ.8, 231.

73. කොළඹ හා යාබද දිස්ත්‍රික්කවල ප්‍රධාන මුදලියාර් සහ ඉඩම් හිමියන්ගේ පිළිතුරු, 1829, දෙසැම්බර් 12, සීඕ 416/2 ඒ.6.

74. ඉහත 37, 41 පි හා පහත 196 බ.

75. නෙවිල් 1886, 81 පි. තවද ජී.සී. මැන්දිස් (සං) 1956, 25 පි.

76. 1906, 3 - 6 පි.

77. ඩබ්ලිව්. අයි.සිරිවීර, ඉකොනොමික් කන්ඩිෂන්ස් ඔෆ් සිලෝන්, (1070-1344 ක්‍රි.ව. අතර) ලන්ඩන් විශ්වවිද්‍යාලයේ පී.එච්.ඩී. නිබන්ධනය (අමුද්‍රිත) 26, 29 පි.

78. එබැවින් වැලන්ටයින් (1726), ක්‍රිස්ටොපල් ද සේරම් (1818) හා ඒබ්‍රහම් ද සේරම් (1832) ඉදිරිපත් කළ කුල ලැයිස්තුව. මේවා රයන්, 1953, 65 - 72 පි, ආර්සීඑස් 1818 ද, ද සේරම් 1906 හි පිළිවෙළින් දැකගත හැකිය. වැලන්ටයින්ගේ කෘතිය එස්. අරසරත්නම් විසින් පරිවර්තන - සංස්කරණ කර මෑතකදී පළ කර ඇතත් (ප්‍රන්ක්වා වැලන්ටයින්ස් ඩිස්ක්‍රිප්ෂන් ඔෆ් සිලෝන්, ලන්ඩන් : හැක්ලූට් පොසයිටි, 1978) මේ පොතට එයින් කරුණු ගැනීමට කල් මඳ විය.

79. විශේෂයෙන් රාසවන්, 1961, 40 - 1 පි.බ. මහ මුදලියාර් ඒ බ්‍රහම් ද සේරම් විසින් ආණ්ඩුකාර විල්මට් ගෝර්ටන්ට 1832 ජනවාරියේදී ඉදිරිපත් කළ වාර්තාව, 1888, 1889, 1895 හා 1906 දී යළි මුද්‍රිතවීම අහම්බෙන් සිදුවූවක් නොවේ (ගුණතිලක, 1970, කා 2 516 - 17 පි). මෙම පසු වර්ෂ තුල අතර තදබල වාදවිවාද පැවති කාලයට අයිතිය. (පහත 159-65 පි.බ.) වර්තමාන විද්වතුන් (ඒ.කේ. කුමාරස්වාමි, බී.එච්. පාමර්, ටිකිරි අබේසිංහ) ධීවර යන පදය භාවිත කරන විට කරාවේ දැහිතැතියන් තදින් ප්‍රකෝප වන්නේ මන්දැයි මෙම තත්ත්වයෙන් වැටහේ. මේ කරුණ අරහයා ක්ෂත්‍රිය සංගමය 1970 ගණන්වල විමලරත්න කොමිසමට පවා පැමිණිලි කළහ. මොවුන්ගේ දෝෂාරෝපණයට ලක්වූවන් අතර කෙනත් ඩේවිඩ් හා මම ද අපේ ලේඛන නිසා (පිළිවෙළින් 1968 හා 1969) වීමු. මගේ මීට පෙර කරාවන් ගැන ලිපිය සකසන විට මෙහි ඉහත දැක්වූ නිගමනවලට පත් වී නොසිටියෙමි. එසේ වුවත් මෙම ලිපියෙහි මම සෑම විටම " කරාව" යන පදය මිස "ධීවර" නොයෙදීමි. ප්‍රකෝපයට ප්‍රධාන හේතුව වී යයි පෙනෙන්නේ එක් තැනකදී වරහන් තුළ "දර්ශීයව මාළු ඇල්ලීම හා සම්බන්ධ" යන පද යෙදීමයි. එහි අර්ථය වරදවාගෙන තිබේ. එය මගේ අදහස ඉදිරිපත් කරන්නේවත් එක් එබඳු තර්කයක් නිවැරදි යයි කියන්නේවත් නැත. එය බොහෝ සිංහලුන් හා බොහෝ යටත්විජිත පාලකයන් කරාවේ ජනයා හැඳින්වීමට පුරුදුව සිටි හැටි ගැන සාමාන්‍යකරණයකි. මෙම පොතෙහි මා ඉදිරිපත් කරන වර්ණනා විලාසයෙහි මා ගොයිගම ජනයා ගැන "දර්ශීයව වී ගොවිතැන හා සම්බන්ධ වූ" හා දැනුදු සම්බන්ධ යනුවෙන් කියන්නාක් මෙන්ම යථෝක්ත පදයද යෙදීමට මැළි නොවීමි. කරාවේ ජාති හිතෛෂීන්ගෙන් යම් යම් අදහස් සඳහා "සර්චලයිට්, 1970, අප්‍රියෙල් 30, 2-3 පි. 1966 මාර්තු 31 හා 1966 මැයි 31 බ.

80. ආචාර්ය සී.ආර්. ද සිල්වාගෙන් පෞද්ගලික ලිපියක්. තවද, එඩ්මන්ඩ් පීරිස්, 1952, 58-59 පි. පී.ඊ. පීරිස් 1949, 2, 7, 27, 39, 73 පි., හා සී.ආර්. ද සිල්වා, 1975, 112-113 පි.බ.

81. කොළඹ මාලු රේන්දකරුවෙකු වූ බී. මැනුවෙල් පෙරේරාගේ සාක්ෂ්‍ය : සීඕ 416/9/068 (ආචාර්ය පැට්‍රික් පීබ්ල්ස් සැපයූ දත්ත).

82. 1953, 104, 106, 11 පි. තම්බයියා 1963, 69 පි. එවර්ස්, 1964, 138 පි. හා ඇලෙක්සැන්ඩර්, 1975, 335 පි. තවද යාල්මන්, 1967, 272 පි.

83. ආචාර්ය සී.ආර් ද සිල්වාගෙන් පෞද්ගලික ලිපියක්. ඉහත 53-4 පි.බ. හා හෝර්ටන්ගෙන් ස්ටැන්ලිට අංක 43, 1833, එක්තෝබර් 9, සීඕ 54/131/449 පි. සමඟ බැඳුණු.

84. ඉහත සඳහන් හෝර්ටන්ගෙන් ස්ටැන්ලිට ලිපි හා බැඳුණු 434-5, 438-9 පි. ධීවරයෝ "විශේෂයෙන් ඔරු හිමියෝ" 1832 ඔක්තෝම්බර් 26 හා 27 දී කණ්ඩායම් දෙකක් ලෙස වෙන වෙනම රැස්වූහ. මේ බෙදුම කුල අනුව සිදු වී දැයි සඳහන් වී නැත. එහෙත් එසේ වන්ට ඇති. තවද, ධර්මරත්න, 1890, 8 පි.බ.

85. මේ වරණය පහත 7 පරිච්ඡේදයෙහි එන සාකච්ඡාවෙන් අනුබල ලබයි.

86. ලීච්, 1961, ඒ, 23-7, 67-89 පි. හා ඔබේසේකර, 1967, 15-16 පි හා වෙනත් තැන්වල.

87. ඔබේසේකර, 1967, 15-16 පි., රැල්ෆ් පීරිස්, 1956, 171-3 පි. හා රයන්, 1953, 67-71, 93-103 පි.

88. මලල්ගොඩ, 1976, 152(ස) පි. කුරුඳු, 1833, හා රයන්, 1953, 52, 107-10 පි.

89. නෙවිල්, 1886, 78-81 පි. හා රයන්, 1953, 112-13 පි.

90. අබේසිංහ, 1966, 137-8 පි. කොල්වින් ආර්. ද සිල්වා, 1962, 388-91 පි. සසඳන්න.

91. (ඒබ්‍රහම්) ද සේරම්, 1906 හා හතරවැනි මහ මුදලියාර් (ක්‍රිස්ටෝපල්) ද සේරම්ගේ වාර්තාව, 1818 ආර්.සී.එස්. සීඕ 54/71, 91-104 පි.

92. 1973, 72 පි.

93. (ඒබ්‍රහම් ද සේරම්, 1906, 3 පි. "පේරුව" යන පදය ගොයිගම උප - කුල සමහරක් යෙදුණු බව සලකන්න. (රැල්ෆ් පීරිස්, 1956, 172 පි.) ද සේරම්ගේ මෙම වාර්තාවේ එහි අර්ථය "වර්ගය" "ප්‍රවර්ගය" වැනි "ජාති" අඟවන පදයක් විය හැකිය.

94. රයන් 1953: 105 පි.

95. ඇලෙක්සැන්ඩර්, 1973, 45 පි. හා වෙනත් තැන්. යාල්මන්, 1967, පරි. 9 හා ඔබේසේකර, 1967, පරි. 9 රාසවත්ගේ පොතේ සාක්ෂ්‍ය මුල්කරගෙන කරාව ජනයා අතර වාසගම්වල සමාජ විද්‍යාත්මක වටිනාකමක් නොතිබෙන්නට ඇතැයි ඔබේසේකර යෝජනා කළත් (17 පි.) ඇලෙක්සැන්ඩර්ගේ තොරතුරු වලින් මෙය නිෂේධ කෙරේ. (1973, පරි. 5)

96. ඇලැක්සැන්ඩර් 1973, 23-5 පි. එහෙත් ගහවැල්ල වැසියන්ද ළෙ දැල් දැමීම ආරම්භ කර තිබුණේ 1870 පමණ දී බව සලකන්න. ද සේරම් විසින් දියුණු ධීවරයන් ඉදිරියෙහි වෙරළත සිට දැල් ලන ධීවරයන්ට පහත් තරාතිරමක් දෙන සැටි ද සසඳන්න.

97. පහත 85 පි.බ.

98. ලීච්, 1961, ඒ, 72 පසු පි., 307-9 හා ඔබේසේකර, 1967, 224, පසු පි.

99. ඔබේසේකර, 1967, 9 පරි. යාල්මන් 1967: 77, 140-9, 150-1, 158-9, 172 පසු පි. ඇලැක්සැන්ඩර් 1973: නොයෙක් තැන් හා රොබර්ට්ස් 1974: ඒ, 567-9 පි.

100. 1558, ජනවාරි 13 මනුක්කුඩ් සිට හෙන්රික් හෙන්රික්ස් විසින් *ජේසුයිට්-ජනරාල්ට එවූ ලිපිය* : ඩොක්‍යුමන්ටා ඉන්ඩියා, හා 111, 34-5 පි. ආචාර්ය සී.ආර්. ද සිල්වාගේ නිර්දිෂටයක්.

101. එවර්ස්, 1964, 134 පි. අංගුත්තර නිකාය හා එච්. ගලාසෙනැප්, ඩෙර් *පැඩ් ධර්* හි මෙන් අන්ගුත්තර නිකාය ද බ.

102. ඒ. ලියනගමගේ, පොළොන්නරුවේ පරිහානිය හා දඹදෙණියේ අභ්‍යුදය (1189-1270 පමණ), කොළඹ, සංස්කෘතික දෙපාර්තමේන්තුව වෙනුවෙන් රජයේ මුද්‍රණාලය, 1968, 18 පි.

103. නෙවිල්, 1886, 88-9 පි., තවද *වචන* (හෙවත් වීරසෙව සාන්තුවරයන්ගේ සංක්ෂිප්ත දේශනා), මැකොමින් විසින් සඳහන්, 1958, 329 පි. ද සසඳන්න.

104. ආචාර්ය සී.ආර්. ද සිල්වාගෙන් පෞද්ගලික ලිපියක් : බ්‍රිතාන්‍ය පුස්තකාලය, ඕආර් 6606:126 හා 6611:55 හා සී.ආර්. ද සිල්වා, 1972, 25-31 පි. විශේෂයෙන් 28 පි.

105. *මෙමොවාස් ඔෆ් ජෝන් මැට්සුය්කර්*, 1650, 1927, 10 පි. හා *මෙමොවාස් ඔෆ් වැන් ගොවන්ස* 1663-1675, 1932, 20 පි.

106. අබේසිංහ, දි.නැ. 74 පි. *මෙමොටා ඔෆ් බෙනර්*, 1716, 1914, 26 පි. අමීර් අලි, 1970 හා රයන්, 1953, 262 පි.

107. උපාලි සී. වික්‍රමරත්න, 1964, 147 පි.

108. ඩේවි, 1821, 126 පි.

109. ජොන් ඩොයිලි දිනපොත, 1917, 1812 ජූනි 16 සටහන : මෙතන කොණ්ඩය යනු දිග හිසකේ රැස්කොට වටකුරු ගැටයක් ගැසීමය.

110. කුරුඳු, 1883, 281 පි.

111. රයන්, 1953, 77 පි.

112. පොබ්ස් වාර්තාව, ආර්සඑස් හි 1818, සීඕ 54/71.

113. කරාව පෙත්සම, 1630, සීඕ 54/131, 472-5 පි.

114. 1973, පරි. 2 විශේෂ 59-74 පි.

115. එම, 59-65 පි. විශේෂ 60-65 පි.

116. නිදසුන් සඳහා ඉහත 63-65 පි. ද පහත 69-72 පි. ද බ. ඇතැම් ගම්වල දුරාවේ ජනයා ගොයිගම අය ඉදිරියෙහි "අසුන් ගැනීම පිළිබඳ පැරණි ක්‍රමය" ම පිළිපැද්ද බව රයන් දුටුවේය. (1953, 265 පි.)

117. කන්නන්ගර, 1966, 209-10, 243-44 පි. හා පී.සී. මැන්දිස් (සං) 1956, 1 කා. 48-9 පි.

118. ඉහත 64-5 පි. හා මලල්ගොඩ 1976, 147-8 පි ද බ.

119. පහත 159-65 පි.

120. ඔබේසේකර, 1967, 224-57, 236-7 පි. හා රොබට්ස් 1975 බී 46-51 පි. තව පුළුල් කිරීමක් පහත 222-4 පි. හි ඇත.

121. 'තෙරුතැන්නේ විවිධ "නීච" කුල අතර මෙන් වෛදික තරාතිරම ගැන එකඟත්වයක් නොතිබිණි. එකිනෙක වෙන් වූ ප්‍රජා වශයෙන් ඔවුහු එකිනෙක අනෙකට වඩා "හොඳ" යයි කල්පනා කළහ'. (යාල්මන් 1961, 103 පි.) හා සසඳන්න.

122. රයන්, 1953, 51-4, 77 පි. හා අබේසිංහ, 1966, 68 පි. හා සී.ආර්. ද සිල්වා, 1972, 251 පි. ස.

123. අබේසිංහ, 1966, 226 පි. හා ක්වෙරෝස්, 1930, 1009-19 පි.

124. ආචාර්ය වී. කනපතිපිල්ලේගෙන් පෞද්ගලික ලිපියක් (1977 ජනවාරි)

125. *මෙමොවාස් ඔෆ් වැන් ගොවන්ස*, 1663-1675, 1932, 19 පි. අවට සිටිපුද්ගලයන් පරිවාර පිරිස පිළිබඳ දැක්වූ සැලකිල්ල ලන්දේසීන් වෙත එවන ලද පෙත්සම් 'වර්ෂාවෙන්' පැහැදිලි වේ. (*මෙමොටා ලෙෆ්ට් බයි වැන් ඉම්හොෆ්* 1740, පරි. එස්. පීටර්ස්, කොළඹ, රජයේ මුද්‍රණකරු, 1911, 30 පි.)

126. ආර්සීඑස් 1818 දී සීඕ 54/71, 94-5 පි.

ශුද්‍ර ආධිපත්‍යය පිළිබඳ ගැටලුව

බ්‍රයන් ෆැෆන්බර්ගර්

පරිවර්තනය:
එච්.ඩී.ජේ ගුණවර්ධන

දකුණු ආසියාවෙහි පුළුල් ලෙස සංචාරය කළ අය අතර, ද්‍රවිඩ සංස්කෘතියේ හෙවත් දෙමළ, මලයාලම්, කණ්ණාඩ සහ තෙළිඟු යන ද්‍රවිඩ භාෂා කථා කරන දකුණු ඉන්දිය හා ශ්‍රී ලාංකික දස ලක්ෂ සංඛ්‍යාත ජනයාගේ සම්ප්‍රදායයේ - ඒකමාත්‍ර ස්වභාවයෙන් වශී නොවූවන් නැති තරම්ය. ද්‍රවිඩ ජනයාගේ සංස්කෘතික ජීවිතය මගින් පිඬු කොට දක්වෙන සංස්කෘතිය පළමු කොටම, සම්‍යක් ව්‍යවහාරික යන පදයේ පරිසමාප්ත අර්ථයෙන්ම, සපුරාම (හා ඔදවත්වම) හින්දු බව එක පැහැරම පෙනී යයි. ඒ, දකුණු ඉන්දිය හින්දු ජනයා පවිත්‍රත්වය හා කිළිටි බව පිළිබඳව පෞරාණික ධර්ම ශාස්ත්‍ර ග්‍රන්ථයන්හි නියමිත චිරාතන පිළිවෙත් අකුරටම පිළිපදිනා හෙයිනි. උතුරු ඉන්දියාවේ ගංගා නදී නිම්නයෙහි උසස් ශිෂ්ටාචාරයක් වර්ධනයවීමේ දී, සටහන් වූ හින්දු සමාජ දර්ශනයෙහි සාරය ක්‍රිස්තු යුගයේ මුල් ශතවර්ෂවල දී (බෂාම් 1954: 112 හා පසු පිට) සංස්කෘත පද්‍යයෙන් නිබන්ධිත මෙම ග්‍රන්ථයෙහි (ධර්මශාස්ත්‍ර) අන්තර්ගතය. එහෙත් ද්‍රවිඩ සංස්කෘතිය, විශේෂයෙන්ම දකුණු ඉන්දිය සමාජ ජීවිතය, ධර්මශාස්ත්‍රීය සමාජීය පරමාදර්ශය හා ඉතා සමීපව සංසන්දනය කළ විට, පැහැදිලිවම වෙනස් අතතකට යන ද්‍රවිඩ වූ ද ඒකමාත්‍ර වූ ද එකක් ලෙස පෙනී යයි.

ඉන්දියාවේ කිසිදු තැනෙක සමාජ යථාර්ථය ධර්මශාස්ත්‍රයන්හි නියමිත ස්වරූපයට ආසන්න ආකාරයකින් දක්නට නොලැබෙන බව පිළිගත යුතුය (මැන්ඩෙල්බෝම් 1970: 1-22 හා පසු පිටු). එසේ වුවද,

ස්ටෙයින් දක්වා ඇති පරිදි (1980: 52), සමකාලීන උතුරු ඉන්දීය ගැමි සමාජය මෙම පරමාදර්ශයට සමීප වන්නේ ද්‍රවිඩ රටවල සමාජ විසින් දක්වනු ලබන තරමට වඩා බොහෝ සෙයින් නිවැරදි ප්‍රමාණයකිනි. මෙය විශාලතම ගැටලුවක් ලෙස ගැනෙන්නේ , දකුණු ඉන්දීය හින්දු ජනයා තමන් ගැන කල්පනා කරන්නේ (හා අනුන් විසින් සලකනු ලබන්නේ) උතුරු ඉන්දීය හින්දූන්ට වඩා සම්ප්‍රදාය - ගරුක පුද්ගලයන් සේ බැවිනි (ඩුමොන්ට් 1981: 58). මේ ප්‍රහේලිකාව තවත් ගැටළුමුසු කරන කරුණක් නම් දකුණු ඉන්දීය ගැමියන් තමන්ගේ සම්ප්‍රදායයෙහි හදවත සේ හඳුනන වෛදික හා වන්දනා මාන යනාදියෙන් වැඩි කොටසක්ම ගංගා නදී ශිෂ්ටාචාරයේ ආගමික දර්ශනය අනුව, අර්ථශූන්‍ය සේ ගැනෙන බවට ලද සාක්ෂ්‍ය (එල්මොර් 1915: 4 සහ පසු පිට) දකුණු ඉන්දීය සංස්කෘති විමසීමට හෝ පහදාලීමට හෝ හුදෙක් විස්තර කිරීමට හෝ කෙරෙන තැනෙකදී හින්දු ජීවිතයේ අවශ්‍ය අංශවල සීමාව තුළ මූළමනින්ම ගනිතියි යන විරුද්ධාභාෂය පිළිගැනීමෙන් ආරම්භ කළ යුතුය.

දකුණු ඉන්දීය සම්ප්‍රදායයෙහි ප්‍රබලතම ප්‍රහේලිකාවක් ලෙස සැලකිය හැක්කකි, එහි කුල භේදය. දෙමළ භාෂාව කතා කරන (1 සිතියම) දේශයන් හි සමාජ නිර්මාණයෙන් පිඬු කොට දක්වෙන දකුණු ඉන්දීය අන් බොහෝ දෑ මෙන් දකුණු ඉන්දීය කුලභේදය, උතුරු ඉන්දීය ඌරුවට ද වඩා ස්තබ්ධ හා ධූරාවලීගත ඌරුවකින් උපලක්ෂිත ලෙස සැලකිය යුතුය. එසේ වුවද, දකුණු ඉන්දියාව අප වෙත සෑම තැනකදීම ඉදිරිපත් කරන විරුද්ධාභාෂය, එනම්, ද්‍රවිඩ කුලභේදය ක්‍රමය තුළ උතුරු ඉන්දියාවෙහි නොදක්නා ලද්දා වූ ද එපමණක් නොව ධර්ම ශාස්ත්‍රයන්හි කිසිසේත් නොපිහිටියා වූ ද ලක්ෂණ මෙහි වීමයි. දකුණුදිග ක්‍රමය කෙතරම් වෙනස් ද යත් , ද්‍රවිඩ කුලභේද ක්‍රමය කෙරෙහි ධර්මශාස්ත්‍රයන්ගේ 'අදාළත්වය අතිස්වල්පය' යි ද එය හුදෙක්ම ද්‍රවිඩ නියම අනුසරයෙන් විග්‍රහ කළ යුතු යයි ද රාඝවන් (දින නොමැත: 117) අනුව පැවසීමට අපට සිතෙයි. එහෙත්, එසේ කිරීම ද්‍රවිඩ සංස්කෘතිය විසින් අප වෙත එල්ල කරන අතිමූලික අභියෝගය එනම්, එය හින්දු ධර්මයේ ගංගා නදී සම්ප්‍රදායෙහි ප්‍රාදේශීයය විචල්‍යයක් සේ සැලකීම අප විසින් අමතක කිරීමක් වෙයි.

නිදසුනක් වශයෙන් ගතහොත්, ද්‍රවිඩ කුල ධූරාවලි යෙහි උච්ච හා අවම තරාතිරම් හෙවත් පිළිවෙළින් බ්‍රාහ්මණ හා කශලශෝධක අස්පෘශ්‍ය පරය්යාර් යන දෙපිරිස, ධර්මශාස්ත්‍ර නියම අනුව පැහැදිලිව පහදා ලිය

හැකි යයි අපට පැවසීමට සිදු වෙයි. බහුශ්‍රැත, උසස් ගංගා නදී කුල පරම්පරානුගත පෞද්ගලික සහ කුල පාරිශුද්ධිය පිළිබඳ විවිධ නියමයන් සමූහයක් ව්‍යවහාරිකව පිළිපදින සම්ප්‍රදායිය දකුණු ඉන්දීය බ්‍රාහ්මණයා කාලාන්තරයක් තිස්සේ හින්දූන් විසින් බ්‍රාහ්මණයන්ට මිනිසුන් අතරෙහි උත්තමස්ථානය දීමෙන් ගරු තැනට පත් කළ ජීවන ලක්ෂණ මැනවින් පිළිබිඹු කරයි. ක්ලිෂ්ටභාවයත් පරිහානියත් ළඟා කරන ජීවය හා මරණය කෙරෙන් ආත්මය (හා කුලය) ඈත් කර තැබීමෙන් ලබා ගන්නා පවිත්‍රතාව දකුණු ඉන්දීය බ්‍රාහ්මණයා විසින් මූර්තිමත් කෙරේ. නූගත්, කුලහීන, ගව මළකුණු අතපත ගෑමෙන් ක්ලිෂ්ට වූ නීච වූ පරය්යාර් ජනයා පැරණි ග්‍රන්ථයෙහි ද වත්මන් හින්දූන් අතර ද කුලයක් නීච ගණයට යැවීමට හේතු වන නින්දිත ලක්ෂණ මූර්තිමත් කරයි. ද්‍රවිඩ කුලභේදය ක්‍රමයට ධර්මශාස්ත්‍ර තරාතිරම් සංකල්පවේදයේ 'අදාළත්වය අල්ප ම' යයි තර්ක කිරීම දකුණු ඉන්දියාවෙන් මානව වංශ විද්‍යාවට එල්ල වන අභියෝගය නොසලකා හැරීමකි.

එසේ වුවද, ද්‍රවිඩ කුල ධුරාවලියේ මධ්‍ය පරාසය තුළ ගංගා නදී කුල සම්ප්‍රදායේ තරාතිරම් වර්ග යන සමස්ත ආකෘතිය ඉතා දුර්වල අයුරින් පුනරුක්ත වන බව ද ඇත්තකි. මේ විෂමතාවේ ඉතා කැපී පෙනෙන හා මේ ග්‍රන්ථයෙහි ප්‍රධාන විෂය වන ලක්ෂණය නම් ධර්මශාස්ත්‍ර අනුව සම්ප්‍රදායිය ශුද්‍ර (හෙවත් දාස) තත්ත්වයට අයිති හා ද්‍රවිඩ ප්‍රත්‍යන්ත ප්‍රදේශවල කෘෂි වෙල්ලාලයන් විසින් සංගෘහිතව නියෝජනය වන ඇතැම් බ්‍රාහ්මණ නොවන කෘෂි කුලවලට හිමි අවිනිශ්චිත තරාතිරමයි. දකුණු ඉන්දියාවේ බ්‍රාහ්මණයන් ප්‍රධාන ඉඩම් හිමියන් නොවෙන ප්‍රදේශ වල ශුද්‍ර කෘෂි කුලවලට ශ්‍රී නිවාස් 'ඒකාන්ත ප්‍රාමුඛ්‍යය' (1959) නමින් හඳුන්වා දෙන තත්ත්වය බොහෝවිට හිමි වී ඇත. යම්කිසි ප්‍රදේශයක සංඛ්‍යාවෙන් වැඩි වූ එහි ඉඩම් වලින් විපුලතර කොටස අයිති කර ගත් ප්‍රමුඛ කුලය තමන් පදිංචි ගම් පාලනය කිරීමේ බලය තමන් සතු යයි අදහමින් තමන්ගේ යුක්තිසහගත වරප්‍රසාදයක් යැයි සලකන එම අයිතිය රැක ගැනීම පිණිස බලහත්කාරකම් පෑමට ද බියගුලු නොවේ (මෙන්ඩෙල්බෝම් 1970: 11, 358 මා පසු පිට).

ධර්මශාස්ත්‍ර වර්ණ (කුල) සම්ප්‍රදාය යටතේ නීච ගණයට අයිති ශුද්‍ර තරාතිරම පමණක් හිමි දකුණු ඉන්දීය ප්‍රමුඛතම අ-බ්‍රාහ්මණ කුලයට, හුදු ධර්මශාස්ත්‍ර නියම අනුව නම් වැඩි උසස් කුල තත්ත්වයක් නොලැබිය

යුතුය. එහෙත් නිදසුනක් වශයෙන් තමන් අති පාරිශුද්ධ ගෞරවාර්හ කුලයක්ම යයි කියා ගන්නා වෙල්ලාලයන් මහජන ගරු සැලකිලිවලින් දෙවැනි වන්නේ බ්‍රාහ්මණයන්ට පමණකැයි තීරණය වේ. වෙල්ලාලයන් මෙසේ සැලකුම් ලැබීම ඇත්තෙන්ම පුදුමයක් නොවේ, ඔවුන්ගේ අතිපාරිශුද්ධිය මෙසේ කියා පාන අතරම ඇත්තෙන්ම ඔවුන් එක් තරමක අශුද්ධ ජීවන රටාවක පවතින හෙයිනි. නිදසුනක් ලෙසින්, වෙල්ලාලයෝ හරක් මස් නොකත්, වෙනත් මස් වර්ග බොහෝවිට කති; මත්පැන් බොති; කිලිටි අස්පෘෂ්‍ය කම්කරුවන් හා ළඟින් ඇසුරු කරති; බිලි පූජා මෙහෙයවති; බිලිවල රුහිර බොති; වැන්දඹුවන් සමග විවාහ වෙති; සාමාන්‍යයෙන් එදිනෙදා ජීවිතයේ කිලිටි කාර්යයන්හි මහත් උද්යෝගයෙන් යෙදෙති. මෙබඳු ජීවන චර්යා පිරිසිදු කුලවල පාරලෞකික තපස් වී සිරිත් හා නොසැසඳෙන බැවින් සම්භාව්‍ය ධර්මය අනුව වෙල්ලාල තරාතිරම පහත් එකක් ම විය යුතුය. එහෙත් ද්‍රවිඩ දේශ පුරාම වෙල්ලාලයෝ මහත් ඉහළින් ගරු කරනු ලබත්. තව ද, පාර්ශුද්ධිය නැමැති බ්‍රාහ්මණ පරමාදර්ශය අනුකරණය කරන ඇතැම් අ-බ්‍රාහ්මණ කුලවලට වඩා මේ වෙල්ලායෝ මහජන සැලකුම් අනුව උසස් තරාතිරමක් ලබති. මේ තත්ත්වය වටහා ගත් ඩුමොන්ට් (1981: 88) සම්භාව්‍ය ධූරාවලි නියමය දැන් 'තාවකාලිකව නැවති ඇතැයි' කියයි. තමන්ගේ පාරිශුද්ධිය ගැන වෙල්ලාල ප්‍රකාශ හා ඔවුන්ගේ ලෞකික ජීවන චර්යාවල නියම තත්ත්වය අතර පරස්පරය ඔවුන්ගේ සීසෑමෙන් සංකේතවත්ව පැහැදිලිව හෙළි වෙතැයි බෙක් කියයි. ඈත අතීතයේ සිටම බ්‍රාහ්මණයෝ "සීසෑමේ දී පස පෙරළීමෙන් එහි තුළ ප්‍රාණීන්ගේ මරණය සිදු වෙන හෙයින් සීසෑම කිළිටි කාර්යයක්" යයි අදහසින් නඟුල පිළිකෙව් කළහ. බ්‍රාහ්මණයෝ සිය සීසෑම් කටයුතු අ-බ්‍රාහ්මණ කුලීකරුවන් ලවා කරවා ගනිති. එහෙත්, වෙල්ලාලයෝ සීසෑම පසසමින් එය සමග තමන්ගේ සම්බන්ධකම් ලොවට ප්‍රචාරාත්මකව මෙන් පවසන්නේ බ්‍රාහ්මණ පරමාදර්ශ ආටෝපයෙන් හුවා දක්වන්නාක මෙනි (බෙක් 1970: 782-83, ස.12).

ධර්මශාස්ත්‍ර ධූරාවලි නිදර්ශය අනුව උරගා බැලූ වීය වෙල්ලාලයන්ගේ තත්ත්වය පිළිබඳ ආගම් විරෝධී සහ ව්‍යාජ ලෙස මහත් කොට දක්වන ලද්දක් වේ. ධර්මශාස්ත්‍රවල දැක්වෙන්නේ අන්‍යෝන්‍ය ෟරායත්ත, කුලය පදනම් කර ගත් සමාජ ක්‍රමයක් පිළිබඳව හින්දු මතයි.

මේ ඇදහීම තුළ විපුලතම සමාජීය ප්‍රතිලාභයක් ආගමික කුසලත් ලැබෙන්නේ තම-තමන්ට නියමිත තරාතිරමෙහි භක්තියෙන් ඇලී පවතින්නන්ටය. වර්ණාශ්‍රම ධර්ම (සතර කුලවල අයිති යුතුකම් හා ජීවිතයේ සතර අවධි හෙවත් ආශ්‍රම) යනුවෙන් සංගෘහිත මේ හින්දු මත වලින් පිළිබිඹු වන්නේ ඉන්දීය සමාජ චින්තනයේ අත්‍යාවශ්‍ය සිද්ධාන්තය යයි. එනම්, ප්ලේටෝගේ 'රිපබ්ලික්' සමාජයෙහි මෙන් සෑම පුද්ගලයාටම " අදාළ අයිතිවාසිකම් හා යුතුකම් සහිතව සමාජයේ තැනක් ද ඉටු කළ යුතු කාර්යයක් ද ඇත" යන අදහසයි (බෂාම් 1954: 138). වර්ණාශ්‍රම ධර්මයන්ගේ ඇත්තේ 'සාකල්‍ය' ආධ්‍යාත්මක ගුණය යයි ඩුමොන්ට් පවසයි. 'මෙහි අවධාරණය වන්නේ සමාජයයි; මිනිස් සමූහයයි; මේ පරමාදර්ශය බිහි වන්නේ සමාජය ආගමික පරමාර්ථ අනුව මිස පෞද්ගලික සැපත තකා සංවිධානය නොකිරීමෙනි. සියල්ලට ම වඩා මෙහි ඇත්තේ පර්යායකි, ධූරාවලියකි. එක් එක් පුද්ගලයාට තමන්ට හිමි තත්ත්වයේ සිට සමස්ත ක්‍රමයට දායක විය යුතුයි. සමාජ කාර්යයන්ගේ අනුපාතය සමස්තයට අනුරූපව පවතීදැයි තීරණය කිරීම සාධාරණත්වයයි (යුක්ති ධර්මයයි) (1981: 9). වෙල්ලායන් තමන්ට සුදුසු තරාතිරමට වැඩි තරාතිරමකට හිමිකම් කීම ධර්මශාස්ත්‍ර සමාජ පරමාදර්ශයේ මූළු හරය ම උල්ලංඝනය කිරීමක් සේ පෙනේ. මෙය මනුනීතියෙහි එන්නේ මෙසේය. " අනුන් සතු කාර්යය හොඳින් කරනවාට වඩා තමන් සතු කාර්යය (ස්වධර්මය=කුලයකට නියමිත කාර්යය හා යුතුකම) නරකට කිරීම යහපතකි" (බෂාම් 1954: 138 හි උපුටා දැක්වේ).

ධර්මශාස්ත්‍ර අනුව ශූද්‍රයන්ගේ යුතුකම වූයේ උසස් වර්ණයන්ට (කුලවලට) යටහත් - පහත්ව සේවා කිරීමයි. බ්‍රාහ්මණ (පූජක හා බහුශ්‍රැත) ක්ෂත්‍රිය (පාලක හා රණශූර) හා වෛශ්‍ය (සාමාන්‍ය වැසියා) යන තුන් උතුම් වර්ණ වල ජනයාට 'ද්විජ' (දෙවරක් උපන්) යන සාමූහික නාමය දෙන ලද්දේ පළමු මව් කුසින් බිහිවීම හා දෙවනු පූන නූල පලඳවා උපනයන මංගල්‍යයෙන් සම්‍යයක් ව්‍යවහාරික වෛදික විධි තුළින් ලබන " පුනර් ජන්මය" ද සලකා ගෙනය. පාරිශුද්ධ වූ ද ආගමික වශයෙන් ප්‍රබලතම වූ ද වර්ණයට අයිති බ්‍රාහ්මණයෝ අන් සියල්ලන්ට අධිපතීන් සේ සැලකුම් ලදහ. එසේ වුවත්, බ්‍රාහ්මණයන්ගේ ආගමික කාර්ය වූ වේද අධ්‍යයනය හා වේද අධ්‍යාපනය මගින් ඔවුන්ට පැවරුණු වගකීම් භාරය

කෙතරම් ද යත් ඔවුන්ට ලෝකාධිපත්‍යයට වඩා යෝග්‍ය වූයේ "උසස් චින්තනයෙන් හෙබි චාම් ජීවිතයකි, (කේන් 1974: 110). එහෙයින්, යටත් පිරිසෙයින්, සම්භාව්‍ය න්‍යාය ධර්මයන්හිවත් ක්ෂත්‍රියයන්ට ලෝකාධිපත්‍යය (යුද්ධය හා පාලනය)භාර දී තිබුණි. එනමුත්, ඉතා ම ප්‍රබල ක්ෂත්‍රිය නරපතියා පවා තරාතිරමෙන් බ්‍රාහ්මණයාට දෙවෙනි යයි පිළිගෙන තිබුණි. ජීවිතයේ එදිනෙදා කාර්යයන් භාර වී තිබුණේ වෛශ්‍යයන්ටය. මොවුන් සියල්ලන්ටම පහතින් සිටියේ අපිරිසිදු (අශෞච) බවින් අවමන් ලද නීච ශුද්‍රයෝය.

ධර්මශාස්ත්‍රයන්හි ශුද්‍රයන් (ලිංගට් 1973; කේන් 1974) සම කරන ලද්දේ ඉතා ම අපිරිසිදු ස්ථාන වූ සුසාන භූමි වලය. වේද අධ්‍යයනය, යාග හෝම කරණය, (අත්‍යවශ්‍ය උපනයන පාලිය ඇතුළු සංස්කාර) වැනි ඇතැම් ජීවන චක්‍ර වතාවත් කිරීම, බෙහෙවින් සීමිත අවස්ථාවල හැර බ්‍රාහ්මණයන්ට පූජා එළවීම, බ්‍රාහ්මණයන්ට සම්පවීම, තවුස්දම් පිළිපැදීම හා උසස් තරාතිරම් හිමිකැර ගැනීම යන මේ සියලු ක්‍රියා ශුද්‍රයන්ට තහනම් විය. ශුද්‍රයන්ගේ ධනය බ්‍රාහ්මණයන්ගේ ඇසට යවුල් මෙන් වූයේ ශුද්‍රයන් තමන්ගේ දිළිඳු බව පැසසිය යුතුය. ඔවුන් ධනය නොසොයා උතුම් කුලවල ජනයාට කීකරුව සේවා කළ යුතු විය. එබැවින් පිඬු කොට සලකන කල්හි, ධර්මශාස්ත්‍ර අනුව ශුද්‍රයන්ගේ තරාතිරම ඉතා නීච එකක් විය. එහෙත් චණ්ඩාල හෙවත් අස්පෘෂ්‍ය යනුවෙන් මීටත් පහත් ජන කොටසක් සිටියහ. ඒ කෙසේ වුවත්, සම්භාව්‍ය සම්ප්‍රදාය යටතේ ශුද්‍රයාට දිළිඳුකම හා සේවා ම නියම වූ බව පමණක් නොව, දකුණෙහි ප්‍රමුඛත්වය දරන ශුද්‍ර කුල විසින් ආගමික ග්‍රන්ථවල නියම් සිය චර්යාවෙන් නිතිපතා උල්ලංඝනය වන බව ඉඳුරාම පැහැදිලි ය.

වර්ණාශ්‍රම ක්‍රමය සමාජ යථාර්ථයෙන් කෙතරම් දුරස්ථ ද යත්, බොහෝ උගත්හු දකුණු ආසියාතික සංස්කෘතික ප්‍රදේශයේ කවර තැනක වුවත් කුල භේදය විග්‍රහ කිරීමේ දී එය අදාළ වන්නේ වත් ප්‍රයෝජන වන්නේ වත් නැතැයි කියති. එහෙත් එසේ කළහොත් හින්දූන් විසින් ධර්මශාස්ත්‍ර සිය සමාජ සංස්ථාවේ ප්‍රභවයත් මූලාරම්භයත් ලෙස සලකන බව ගණන් නොගැනේ. කුල ධූරාවලියේ නියත ස්වරූපයට ධර්මශාස්ත්‍ර වල එන ක්‍රමය ඉඳුරා ම ගැලපුණත් නැතත්, දකුණේ ද්‍රවිඩයන් ද ඇතුළු දකුණු ආසියාවේ හැම තැනම හින්දූහු ඔවුන්ගේ සමාජ සම්බන්ධතා

සංකල්පනය කිරීමට මෙම ග්‍රන්ථයන්ගේ භාෂාවත් සංකල්පවේදයත් භාවිත කරති. මේ හැර, උතුරු ඉන්දීය කුල ක්‍රමය මෙම ග්‍රන්ථවල සැලැස්මට යටත් පිරිසෙයින් මූලධර්මීයව වත් සැසඳෙන බව පැහැදිලිය. ගෞරව තානාන්තර, ආධිපත්‍යය, ධනය හා ඉඩම් හිමිකම් උතුරු ඉන්දියාවෙහි මුළුමනින්ම වාගේ අයිති වී ඇත්තේ ද්විජ තත්ත්වය ඇති හෝ ඇතැයි සෙස්සන් විසින් සැලකෙන පුද්ගලයන්ටය (ගෝල්ඩ් 1964: 35 වැන්නක් බලන්න). ගෘහස්ථ පාරිශුද්ධිය සහ සම්‍යක් චාරිත්‍ර සිය පණ මෙන් රකින හා ගරු කරන ද්විජයන්ට ඔවුන්ගේ පින් බලෙන් (පෙර ජන්ම වල ලබා ගත්) ද එවුන්ගේ පාරිශුද්ධියෙන් ද අනුන් කෙරෙහි ආධිපත්‍යය දැරීමේ වරම ඇතැයි උතුරු ඉන්දීය ගම්වල අදහනු ලැබේ (වොඩ්ලි 1976).

දකුණෙහි ප්‍රමුඛ ශුද්‍ර කුලයට අන් කුල කෙරෙහි ආධිපත්‍යය දැරීමට ධර්මශාස්ත්‍රවලින් වරමක් නොලැබෙන බව ඒකාන්තය. එසේ වුවත්, වෙල්ලායෝ විවිධ අ- බ්‍රාහ්මණ පහත් කුලවලින් ගෞරව, සැලකිලි හා සේවා ලැබීමට අයිතිය ප්‍රකාශ කරත්. මේ කුල අතරේ වෙල්ලාලයන්ට පහත් වුවත් සෑහෙන්නට උසස් යයි පිළිගැනෙන කුඹල්, හේවා, වඩු වැනි කාර්මික කුල ද වෙනත් කුල ද ඇත. (හිසකේ කපන කරණවෑම් හෝ ඔසප් රෙදි සෝදන රජක වැනි කිලිටි ආශ්‍රිත ඇතැම් කුල ස්පෘශ්‍ය අස්පෘශ්‍ය සීමාවේ හෝ ඉන් පහළ සිටීමෙන් යටකී කුලවලට බෙහෙවින් පහත් ය.) ජන සංඛ්‍යාවෙන් සියයට තිහක් තරම් වැඩි කොටසක් මේ උසස් කාර්මික කුලවල නොව ඉතා නීච යයි සම්මත දිළිඳු අස්පෘශ්‍ය කුලවලට අයිතිය. මොවුන්ට 'මූල ද්‍රවිඩයන්' (ආටිතිරාවිට) ද, එසේ නැතහොත්, 'දෙවියන්ගේ දරුවෝ ' ('හරිජන්') ද යන ශිෂ්ට අපර පද යොදත්. දෙමළ රටවල පල්ලර් හා පරය්යාර් යන්නෙන් නිදසුන් වන මේ කුල කෙතරම් නීච හා නිහීන ලෙස සැලකේ ද යත්, උසස් කුලීනයෝ ඔවුන්ගේ ස්පර්ශය පවා කිලිටි යයි අදහති. ශතවර්ෂ ගණනාවක් තුරාම නීච අස්පෘශ්‍යයෝ (වෙල්ලාල ස්වාමීන්ගේ දාසයෝ) වල්නෙළීම, පැළ සිටුවීම, ගොයම් කැපීම ආදි කොඳු කැඩෙන කාර්යයන් කරමින් කුලීනයන්ගේ ඉඩම් සශ්‍රීක කිරීමට ද කුඹුරුවලින් සරුසාර අස්වනු නෙළා ගැනීමට ද දායක වූහ (බෙක් 1972, 1976: බෑන්ක්ස් 1975, 1960). සියල්ල සලකා බැලීමේ දී ක්ෂත්‍රිය හා වෛශ්‍ය වර්ණ හෙවත් ධර්මශාස්ත්‍ර අනුව

යුක්තියුක්තව ආධිපත්‍ය දැරීමට වරම් ලද කුල, දකුණු ඉන්දියාවේ නැතැයි හෝ නැති තරම් යයි කීමට පිළිවන (මෙන්ඩෙල් බෝම් 1970ː 1, 23, ඩුමොන්ට් 1981ː 73).

දෙමළ සමාජ නිර්මිතය ධර්මශාස්ත්‍ර අනුව බොහෝ විට ම දක්වා ඇත්තේ බ්‍රාහ්මණ, ශුද්‍ර හා අස්පෘශ්‍ය යන තුනක් කුලවලින් සමන්විත වුවත් ලෙසිනි (බෙටයිල් 1969ː 3). එහෙත් මෙම ක්‍රම නියම වුවත් යමක් පහදා දෙනවාට වඩා වසන් කරයි. නිදසුනක් වශයෙන්, එය දකුණු ඉන්දීය කුල ක්‍රමයේ ඉතා ම වැදගත් හා ව්‍යාප්ත සමාජ ලක්ෂණවලින් එකක් නියෝජනය කරන විශදතාවක් එනම්, එහි කුල, 'දක්ෂිණ' හා 'වාම' යනුවෙන් වූ නිරන්තර හා ප්‍රහේලිකාත්මක වර්ගීකරණය ගණන් නොගනී (බෙක් 1970). එබැවින් දකුණු ඉන්දීය ගම්වල තථ්‍ය කුල ක්‍රමයට අර්ථකථනයක් දෙන ඉතා සානුකම්පිත විශ්ලේෂකයාට පවා එය ධර්මශාස්ත්‍ර තරාතිරම් පිළිවෙළට අනුකූල වන්නේ- උතුරු ඉන්දීය තත්ත්වයට හාත්පසින් ප්‍රතිභේද පරිදි-දූෂමාන මාත්‍රයෙකින් පමණකැයි කිව හැකි බව සක්සුදක් සේ පැහැදිලිය.

ධර්මශාස්ත්‍ර පරමාදර්ශය හා දකුණු පිළිවෙත අතර පරතරය මැනවින් සලකනු කරනු ලබන්නේ ප්‍රමුඛ ශුද්‍ර කුලවලට හිමි උසස් තරාතිරමක් විසිනැයි කිව හැකිය. ශුද්ධ ග්‍රන්ථවල පදනම්ව නොපිහිටි තරාතිරමක් හා වරප්‍රසාද පන්තියක් ඔවුනට හිමි යයි කියන වෙල්ලාලර් හා වෙනත් දකුණු ඉන්දීය ශුද්‍ර කෘෂි කුලවල ජනයා ඔවුන්ගේ ධනය, ප්‍රරෝධන බලය හා ඉඩම් කෙරෙහි දැඩි ග්‍රහණය යන වාසි ඔවුන්ගේ ව්‍යාජ පිම්බුණු තරාතිරම් හිමිකම් තිර කර ගැනීමට යොදා ගනිමින් හුදෙක් කපටි ලෙසකින් සම්ප්‍රදායය දූෂණ කිරීමේ ප්‍රයත්නයක යෙදී සිටින අයුරක් පෙනේ. මෙබඳු වූ ම නියත නිගමනයක් මෙන්ඩෙල්බෝම්' විසින් ආන්ද්‍ර ප්‍රදේශයේ ගමක ශුද්‍ර කුලයක් පිළිබඳව දක්වා ඇති.

> "මෙහි ප්‍රමුඛ ඉඩම් හිමියෝ ගෝත්‍රික ප්‍රභවයක් ඇති රාජ් ගොන්ඩ් නැමැති ජාතියකි. 1950 ගණන්වල මුල් භාගයේදී දී ඩුබේ මෙම ගම හැදෑරූ කාලයේදී දී රාජ් ගොන්ඩයෝ ගව බිලි පූජා කරන්නෝ ද ගව මස් බුදින්නෝ ද වූහ. මේ ක්‍රියාවලින් ඔවුන් අනෙක් හින්දූන් අතරෙහි කිලිටි පක්ෂයෙහි පාතාලයටම වැටිය යුතු විය.

එහෙත්, මෙම ගමෙහි හින්දු ජාතීන් දෙකක් හැර සියල්ලෝම ඔවුන්ගෙන් පැන් ලබා ගත්හ. (පැන් පිළිගැනීමෙන් පැන් පිළිගන්වන ජාතියේ උසස් බව පළවේ). පහත් ජාතිකයෝ ඔවුන්ගෙන් ආහාර ද පිළිගත්හ. විශේෂ අවස්ථාවල දී බලය ඉදිරියෙහි ඉතාම දරුණු, දුෂ්ට කිළිටි ක්‍රියාවක් වුවත් සාමාන්‍යයෙන් සම්‍යක් ව්‍යවහාර ගරු කරන හින්දූන් විසින් නොතැකෙන බවට රාජ් ගොන්ඩ් ජාතිය කදිම නිදසුනකි" (මැන්ඩෙල්බෝම්1970: 1, 208).

බැලුමතින් ම, සාක්ෂ්‍ය පිළිබඳ මෙම අර්ථකථනය පිළිගැනීමට බොහෝ ඉඩකඩ තිබේ. එහෙත් ඒ, බලයත් මිනිසුන්ගේ කටයුතුවල දී බලයේ කාර්ය ගැන බටහිර විද්‍යාර්ථීන් දරන සාමාන්‍ය බුද්ධිමත් ආකල්පය හා මෙය මැනවින ගැළපෙන නිසාම නම් නොවේ. අප නිරූපණය කළ පරිදි, ශුද්‍රයා තමන්ටත් තම කුලයේ සගයන්ටත් සමාජ ජීවිතයෙහි වරප්‍රසාදී තත්ත්වයක් අත්පත් කර ගෙන ඇත. ඔහුගේ ප්‍රයත්නවලින් දුබලයන් සේ පෙනී යන්නන් අවනත කර ගෙන ආධිපත්‍යය පැතිරීම ඔහුගේ අරමුණ යයි හඟිමු. පාරිශුද්ධියට ඔහු හිමිකම් පාන්නක් මෙන්ම ඔහුගේ දාසයන්ගේ කිලිටි බව අවධාරණය කිරීමත් (බලවතුන්ගේ කවර මෙබඳු ප්‍රකාශ ගැනත් ඇතැම් අය කියන අයුරින්) ප්‍රයෝගයකි; ගියර්ට්ස් කියන විදියට, " කපටිකමක් වැන්නකි; මායාවක් වැන්නකි; පාලනයේ නීරස අරමුණු පහසු කර ගැනීම සඳහා යොදන ලද්දකි (1980: 122). ශුද්‍ර ආධිපත්‍යයේ උපාය මෙබඳු පදවලින් විස්තර කිරීමේ අරමුණ වන්නේ එය සාමූහිකව පිළිගත් අනුමැතිය හා විශ්වාසය මත නොව රැවටිල්ල, මායාව, හා බලහත්කාරකම් මත ගොඩ නැඟුණු බව යෝජනා කිරීමය.

එබැවින්, පාලනයේ සංකල්පවේදය නොව ප්‍රරෝධන බල - පදනම අවධාරණය කරමින් මෙන්ඩෙල්බෝම් ප්‍රමුඛ කුලයේ දේශපාලන භූමිකාව 'හැසිරවීම' යනුවෙන් පෙන්වා දීම පුදුමයක් නොවේ. තථ්‍ය ප්‍රමුඛ කුලයකට "විරුද්ධ මතධාරීන්ට බලය හා මන්දෝත්සාහී කරන හා අන් ගැමියන්ගේ ජීවන මාර්ග අහිමි කරන නිර්දය පුද්ගල පිරිසක් රැස්කර ගැනීමට" කැමැත්තක් හා හැකියාවක් ඇතැයි ඔහු නිවැරදි නිගමනයකට එළඹෙයි (1970: 1, 358-59). සම්ප්‍රදායීය තරාතිරම් නියමය අනුව කිසි නීත්‍යනුකූලතාවක් නැතත් ශතවර්ෂ ගණනාවක් පුරාම ශුද්‍ර ආධිපත්‍යය

පුනරුක්ත වූයේ කෙසේදැයි මෙම අර්ථකථනයෙන් දැන ගත හැකිය. මේ අනුව පෙනී යන්නේ, ශුද්‍ර අධිපති කුලයේ බලය ගම තුළ කෙතරම් සාර්ථකව ව්‍යාප්ත වී ද යත්, ධර්මශාස්ත්‍රවල ආගමික අදහස් මගින් යුක්තියුක්ත ආධිපත්‍යය ලෙස මෙය පෙන්වා දීමට බැරි වුවත්, අවනත කුලයට මෙය පිළිගැනීම හැර කිසිවක් කළ නොහැකි බවය.

මේ අර්ථකථනයට විරුද්ධව ඩුමොන්ට්ගේ (1981: 153) තර්ක දැක්විය හැකිය. එනම්, දකුණු ඉන්දියාවේ ප්‍රමුඛ ශුද්‍ර කුල ජනයා ක්ෂත්‍රිය තරාතිරම අපේක්ෂා නොකළත් ක්ෂත්‍රියයන්ගේ නීත්‍යනුකූල කාර්ය කරන්ට පියවර ගනිති. සිය කාර්ය සඳහා පාරිශුද්ධිය පිළිබඳ ඇතැම් සියුම් සීමා පැනීමට ක්ෂත්‍රියයන්ට අවසර තිබිණි. ඇත්තෙන්ම, රාෂ්ට්‍ර පාලකයකුට බ්‍රාහ්මණයකු මෙන් ධර්මශාස්ත්‍රවල අණ පරිදි උසස් චින්තනය සහිත චාම් දිවියක් ගත කරන්ට සිදු වුවහොත් ඔහුගේ කාර්යය හරි හැටි කිරීමට බැරිවීම ඒකාන්තය. ඔහු කාර්යශූරයකු විය යුතුය. ඇත්තෙන් ම, ඔහුට දේව බලය ඇති නිස ඔහු කිලිටිවලින් විමුක්ත (අශෞච) යයි ද ග්‍රන්ථවල දැක්වේ (ගොන්ඩා 1969: 15). මේ දේවබලය ඔහුට දෙන ලද්දේ රාජ්‍යාභිෂේක මංගල්‍යයේදීය (ඉන්ඩෙන් 1978: 28).

උතුරු ඉන්දියාවේ ප්‍රමුඛ ක්ෂත්‍රිය කුල ජනයාට පාරිශුද්ධිය පිළිබඳ සීමා බන්ධන අදාළ නොවෙතැයි ඔවුන් හඟින බවට බොහෝ සාක්ෂ්‍ය ඇත. නිදසුනක් වශයෙන්, උතුරු ඉන්දීය රාජ්පුටයා 'දඩයම් කිරීමට, මස් අනුභව කිරීමට, මත්පැන් පානයට හා අබින් වැළඳීමට අවසර ලබන්නේ රණශූරයාට හිමි දේව නියමයක් වැන්නක් යටතේ යයි සිතයි' (හිච්කොක් 1958: 220, මෙන්ඩෙල්බෝම් 1970: 1, 207 හි උපුටා දක්වයි). මධ්‍යම ඉන්දියාවේ රාජ්පුටයෝ, ඔවුන්ගේ කිලිටි බව නොතකා පාරිශුද්ධි පරමාදර්ශය අනුව ජීවත් වන වෙනත් අ-බ්‍රාහ්මණ කුලවලට වඩා උසස් තත්ත්වයක් ඉල්ලන අතර සාමූහික මහජන මතය ද ඊට අනුකූලතාව දක්වයි (මේයර් 1966: 35). එබැවින් ඉන්දීය ගම්වල ප්‍රමුඛ 'රණකාමී' හෝ 'රාජකීය' කුලජනයාට පාරිශුද්ධිය පිළිබඳ නීති උල්ලංඝනය කර උසස් තරාතිරම්වලට හිමිකම් කීමේ සම්ප්‍රදායීය පදනමක් තිබෙන බව පෙනී යයි. ඔවුන් 'රාජ්‍ය කාර්යය පුනරුක්ත කිරීමේ' අරමුණ ඇතියවුන් හෙයින් පවිත්‍රතා සීමාවලින් විමුක්තය (ඩුමොන්ට් 1981: 291).

එසේ වුවද, මෙම අර්ථකථනය දකුණු ඉන්දියාවේ ප්‍රමුඛ ශුද්‍ර කුලවලට යෙදුවිට එය සමාජ සත්‍යවලට විරුද්ධ වන බවට පැහැදිලි ප්‍රබල සාක්ෂ්‍ය තිබේ. තමිල්නාඩුවේ ප්‍රමුඛ වෙල්ලාලර් කුලවලින් නියෝජනය වන සම්ප්‍රදායික ශුද්‍ර බලධරයෝ තමන් කිරුළු දැරීමට හිමිකම් ඇත්තෝ යයි නොසිතති (තර්ස්ටන් 1909: vii, 363). ඔවුන් කිසි විටක ක්ෂත්‍රිය වර්ණයේ සාමාජිකත්වයට හිමිකම් කියා නැත (බෙටයිල් 1969: 97). ඔවුහු 'රණශූරයෝ' වෙතියි ද නොසිතති. දකුණු ඉන්දියාවේ කල්ලාර් හා මරවර් වැනි රණකාමී කුලජනයා පාරම්පරික රණශූරත්වයක් හුවා දක්වමින් තමන් ද ක්ෂත්‍රියයන් සේ කල්පනා කරගන්නා බව සැබවින්ම ඇත්තක් වුවත් දකුණේ මධ්‍යභූමිය වූ කෙත්වලින් සරු මිටියාවත්වල ක්ෂත්‍රිය ආධිපත්‍යය පිළිබඳ ආකෘතිය කිසිවිටක ප්‍රචලිත නොවිය (ස්ටෙයින් 1980, 70-71). පසුව දක්නට ලැබෙන පරිදි, කල්ලාර්හු අප සලකා බලන ගොවිජන සමාජ නිර්මිතියට පර්යන්තව සිටිති. වෙල්ලාලර් විසින් නියෝජනය වන දකුණු මධ්‍ය භූමියෙහි ප්‍රමුඛ අ-බ්‍රාහ්මණ කුලජනයා දෙදහස් වසරක්ම තමන් සාමකාමී පිරිසක් යයි සිතූහ. ඔවුන් ගැන කල්පනා කරන ලද්දේ ද එලෙසිනි. ආදී දෙමළ ග්‍රන්ථයක් වූ "තොල්කාප්පියන්" ව්‍යාකරණයෙහි වෙල්ලාලර්හු රණශූරයන් ගෙන් වෙසෙසින් වෙන් කොට දක්වන ලදහ. එසේම, ඔවුන්ට ගොවිතැන විනා වෙන වෘත්තියක් නැතැයි ද කියන ලදී (තර්ස්ටන් 1909 : vii, 369 හි උපුටා දැක්වේ). ඉන් දහස් වසර එකහමාරකට පසු මදුරාසි ජනසංගණන වාර්තාවෙහි වෙල්ලාලරයන් විස්තර කිරීමට යෙදූ 'සාමකාමී, වාන්, ප්‍රෝත්සාහී ජනතාවකි' යි යන පද ද අද යාපනයෙහි වෙල්ලාලරයන්ට ද ඉතා උචිත වේ (තර්ස්ටන් 1909 : vii, 370 හි උපුටා දැක්වේ).

එසේ නම්, ලෞකික බලය කිලිට්යාගේ තරාතිරම ඔසවතැයි ද ප්‍රමුඛ කුලය විසින් 'පිරිසිදු' යයි කියා ගැනීම ඔවුන්ගේ නග්න බලයට සම්ප්‍රදායික අධිකාරී වස්ත්‍ර ගැන්වීමට යෙදූ උපාමාරුවක් පමණකැයි ද යනුවෙන් මෙන්ඩෙල්බොම් දැක්වූ අදහස විතරක් අපට ඉතුරු වන බව පෙනේ. එසේ වුවත්, අධිකාරී බලය සෙවීමේ උපාමාරුවක්ය යන අදහස සම්භාව්‍ය තරාතිරම් ක්‍රමය මුළුමනින් ම ඉවත නොලන්නේ ප්‍රමුඛ කුලය තවමත් බ්‍රාහ්මණයාගේ නිරපේක්ෂ උත්තරීතර භාවය පිළිගෙන ගරු කරන හෙයිනි. ප්‍රමුඛ කුලය විසින් පාලනය වන ගම්වල තරාතිරම් ගැළපුමෙන්

ඩුමොන්ට් වටහා ගන්නේ තරාතිරම් සංකල්ප භේදයේ මූලික පදනම සම්භාව්‍ය සම්ප්‍රදායයෙන් සැලසෙන අතර, ප්‍රකට බලයේ අනුහසින් කුල ධුරාවලියේ මැද මට්ටමේ දී සම්භාව්‍ය පිළිවෙත 'විකෘති කෙරෙන' බවයි (1981: 153). ඩුමොන්ට් මේ හෙතුවෙන් , වර්තමාන ජනයාගේ ධනේශ්වර පුද්ගලාර්ථවාදය හා ආශ්‍රිත ආත්මාර්ථකාමී, හිතුවක්කාර සටකපටකමේ හා ක්‍රියාවේ "ලජ්ජාශීලි" වුවද, වර්තමාන ස්වරූපයක් ඉන්දීය 'රඟබිමෙහි' ද දක්නට ලැබෙන බව පිළිගත යුතු යයි තර්ක කරයි (1981, 353 පි.).

දකුණු ඉන්දියාවේ ප්‍රමුඛ කුල විසින් සම්ප්‍රදායිය ධර්මශාස්ත්‍ර තරාතිරමේ රාමුවක් විකෘති කිරීම ප්‍රමුඛ කුලයේ කෘත්‍රිම උසස් තරාතිරමෙහි පමණක් නොව, ඇතැම් අවනත අස්පෘෂ්‍ය කුලවලට ලැබී ඇති කෘත්‍රිම පහත් තරාතිරමෙහි ද දක්නට ලැබෙතැයි යනුවෙන් ඩුමොන්ට් අදහසක් දක්වයි. ඇත්තෙන්ම, දෙමළුන් අතරේ පහත්තම කුලය වූ පරෙයියාර් ජනයාට ඇත්තේ අපවිත්‍රතාවේ ඒකාන්ත පිළිකුළ නියතවම පිළිබිඹු කරන තරාතිරමකි. එහෙත්, නාම මාත්‍රයෙන් අපවිත්‍ර වුවත් ගංගා නදී ආගමික රාමුවක් තුළින් පහදාලිය නොහැකි තරාතිරමක් ඇති ඇතැම් අස්පෘශ්‍ය කුල දකුණු ඉන්දියාවේ කොතැනත් ඇත. පල්ලරයන් විසින් නියෝජනය වන මේ කුල ශුද්‍රයන් විසින් 'අපවිත්‍ර' (තුප්පුරවු ඉල්ලෙයි) ලෙස දක්වේ. ඔවුහු මෙයට සාක්ෂ්‍ය වශයෙන් කුලයේ අපවිත්‍ර යයි සම්මත රැකියාව ද, ඔවුන්ට පාවහන් නොමැති බව ද අඩ නිරුවත ද මාංස සහිත ආහාරය ද ලේ බිලි පූජා අන්තර්ගත වතාවත් හා සමීප සම්බන්ධය යන මේවා පෙන්වා දෙති. එහෙත් සියුම්ව පරීක්ෂා කළ විට මේ ගති ලක්ෂණවලින් බොහොමයක් ම නම්බුකාර ශුද්‍ර ඉඩම් හිමියන් අතර ද පතළ හෙයින්, ඒවා අපවිත්‍ර වන්නේ කෙසේ දැයි කීම අපහසුය.

තමිල්නාඩුවේ තල් රා මදින නඩාර් ජනයාගේ සම්ප්‍රදායිය තරාතිරම නිදසුනක් වශයෙනේ ගනිමු. "රාම්නාද් සංග්‍රහයෙහි" ඔවුන් දහනම වැනි සියවසෙහි 'ශුද්‍රයන්ට නීචව ද පරයන්ට උසස්ව ද සිටිය යැයි කියන ලදී (හාඩ්ග්‍රේව් 1969: 21-17). කැල්ඩ්වල් දේවගැතිවරයා ඔවුන්ගේ අක්‍රමික තත්ත්වය දුටුවේය :

"ඇතැම් කරුණු වලින් කුල පරිමාණයෙහි ෂානාර් ජනයාට (නාඩාර් ජනයාට) හිමි තැන පුදුමය. ඔවුන් මත්පැනින් හා මාංසාහාරයෙන් වැළකීම ද ඔවුන්ගේ වැන්දඹුවන්ට නැවත විවාහවීමට අවසර

නොලැබීම ද අනුව ඔවුහු ශුද්‍ර කුල පන්තියට අයත් වෙති. අනෙක් අතට, සියලු ශුද්‍රයන්ට මෙන් ඔවුන්ට ද පූජ්‍යස්ථානවලට (කෝවිලට) ඇතුළුවීම තහනම්ය. තවද පැරණි දේශිය චාරිත්‍ර පවත්නා තැන්හි වඩාත් පහත් කුලවල මෙන් ඔවුන්ගේ කාන්තාවන්ට ද උඩු කය විවෘතව තබා ගැනීමට සිදු වේ (හාඩ්ග්‍රේව් විසින් උපුටා 1969, 22 හි දැක්වේ).

ෂානාර් ජනයාගේ අගනා සිරිත් විරිත් තිබුණත් ඔවුන්ගේ අපවිත්‍රතාවට හේතුව වන්නේ එවුන්ගේ රැකියාවය. එනම්, රා සඳහා තල් ගස් මැදීමය. සුරාව අපවිත්‍ර, පිළිකුල් දෙයක් ලෙස ධර්මශාස්ත්‍රවල වෙසෙසින් හෙළා දැක ඇත. එහෙත්, එම සුරාව පිළියෙළ වූයේ ශුද්‍රයන්ම සඳහා බව කැල්ඩ්වෙල්ට හැඟුණේ නැත. රා මැදීම අපවිත්‍ර නම් එය බීම ඊටත් වඩා අපවිත්‍ර විය යුතු නොවේද? එහෙත් රා ශුද්‍ර ජනයා, වෙසෙසින්ම තමිල්නාඩුවේ වෙල්ලාලර් වැනි ප්‍රබල ඉඩම් හිමි ශුද්‍රයෝ, ඔවුන්ගේ ආහාර හා වත් පිළිවෙත් පිළිබඳ ගෘහීය පැවැත්මෙන් ඇත්තෙන්ම නාඩාර් වැනි 'අස්පෘශ්‍යයන්ගෙන්' වඩා වෙනස් නොවෙතත් බොහෝ ඉහළ තරාතිරම් වල සිටිති.

එබැවින් උසස් තරාතිරම්වල අස්පෘශයන් 'අපවිත්‍ර' වන්නේ ප්‍රබල ශුද්‍රයන් එසේ අපවිත්‍ර යයි පවසා නිගාකොට ඔවුන් ශුද්‍රයන් දාස බවට පත් කරන නිසා යැයි පෙනේ. මේ අරමුණ ඇතිව, ඉඩම් හිමි ශුද්‍රයන් මේ අස්පෘශ්‍යයන්ට ඔවුන් පරෙය්යාර්ට සමාන වෙතැයි ප්‍රසිද්ධියේ ම පැවසීමට බල කරතැයි තර්ක කර ඇත. පරෙය්යාර් ජනයාට මෙන් නාඩාර් ජනයාට ද පාවහන් පැලඳීම සාම්ප්‍රදායිකව තහනම්ව තිබුණෙන් ඔවුන් ද අපවිත්‍ර යයි කියන ලදී. එහෙත් ලුවි ඩූමොන්ට් සඳහන් කරන පරිදි, පාවහන් (උග්‍ර හින්දුවෙකුට පිළිකුල් වූ සමින් කළ පාවහන් පවා) පැලඳීම අස්පෘශ්‍යයකු ඉදිරියේ නිගා වීමට හේතුවක් යයි කීම පහසු නැත.

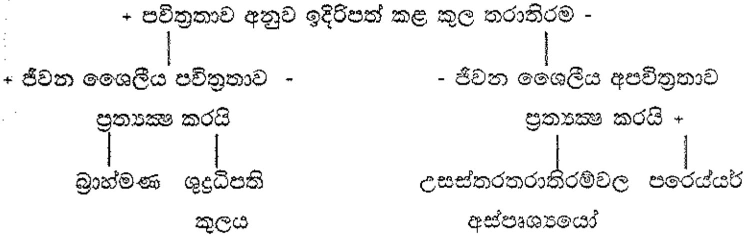
"…. තින්නවෙලි දිස්ත්‍රික්කයේ රණශූර (මරවාර්) කුලගමක් හරහා සෙරෙප්පු දමා ගෙන ගිය අස්පෘශ්‍යයෙකුට දුන් පහරවල සලකුණු ඔහුගේ පිටෙහි මම වරක් දුටිමි. ගම්වාසිහු ද පවා සෙරෙප්පු පලඳිති. පහරදීමෙන් අපවිත්‍රතාවය පළා නොයයි. එබැවින් ගම අපවිත්‍ර වූයේ නැත. එහෙත් මෙහිලා ගම්වාසීන්ට වුවමනා වූයේ

පරාධීන භාවයේ සංකේතය තහවුරු කිරීමට පමණි (ඩූමොන්ට් 1981: 82)".

ඩූමොන්ට්ගේ අර්ථකථනය අනුව ප්‍රබල ශුද්‍රයන් විසින් නාඩාර් වැනි කුල ජනයාගේ ඇඳුම් පිළිබඳ පනවන තහනම්වල තේරුමක් පෙනෙන්නේ පවිත්‍ර සංකල්ප පිළිබඳ ගංගා නදී සංස්කෘතියේ අදහස අනුවය. බැලූ බැල්මට, මෙම බල කිරීම් "ධූරාවලියේ නියතව පැහැදිලි නිදසුන් " ලෙස පෙනේ. එහෙත්, ඩූමොන්ට් වඩා පරීක්ෂා කළ විට මෙම ලක්ෂණවල ප්‍රභවය ධූරාවලි මූලධර්මයට වඩා බලයම බව පෙනේ යයි කියයි (ඉහත කී). මේවා සිරිත් විරිත්වලට අදාළ පදවලින් විස්තර වෙතත් සිරිත් විරිත්වලින් නොනැගේ. අස්පෘශ්‍යයන් හා සම්බන්ධකම් පවත්වන පුද්ගලයන්ගේ සේවාව නොනිසි අයුරින් ලබා ගැනීම පිණිස ප්‍රමුඛ කුලය විසින් පුද්ගලයන් පාලනය කර අවනත කර ගැනීමේ අභිලාෂයෙන් ම නැගේ.

එබැවින්, දකුණු ඉන්දීය ක්‍රමයේ කැපී පෙනෙන ලක්ෂණය නම් එහි අක්‍රමික තරාතිරම් අතර බෙහෙවින් පුදුම එළවන ප්‍රත්‍යාවර්ත සමමිතියක් දක්නට ලැබීමයි. ශුද්‍ර ඉඩම් හිමි කුලය 'පවිත්‍ර' යයි කියා ගනිමින් බ්‍රාහ්මණයන්ට පමණක් දෙවැනි තරාතිරමක් ලබයි. රා මදින අස්පෘශ්‍යයෝ 'අපවිත්‍ර' ලෙස පෙන්වන ලඳුව නිචතම පරෙය්යර් ජනයාට ඉහළ තරාතිරම ලබති (1 සටහන). බ්‍රාහ්මණයාගේ ද පරෙය්යර්ගේ ද තත්ත්ව ගංගා නදී තරාතිරම් සංකල්පවේදයෙන් පහදා ලිය හැකි සේ පෙනුනත් විෂම තරාතිරම් දෙක එය ඉඳුරාම ප්‍රතික්ෂේප කරයි.* මේ පුදුම රටාව පිළිබඳ විද්‍යාර්ථීන්ගේ පොදු නිගමනය වන්නේ යම් ප්‍රදේශයක ඉඩම් හිමි ශුද්‍ර කුලය සතු බලය ඔවුන්ට කිසිසේත් නුසුදුසු බොහෝ උසස් තත්ත්වයක් පවරා ගැනීමට ද ඒ අතර රා මදින අස්පෘශ්‍යයන්ගේ ද එසේ නුසුදුසු පහත් තත්ත්වය තවත් පහත හෙළීමට ද අවකාශ සලසන බවයි. මෙසේ ධූරාවලි මූලධර්මය විකෘත වීමෙන් වුව ද ගංගා නදී රාමුවක් මුළුමනින් ඉවතට නොයයි. ධූරාවලියේ අන්ත දෙකෙහි ගංගා නදී මූලධර්ම නොසැලේ. මධ්‍යයේ දී බලය පිළිබඳ අධස්තරයකින් ඒවා විපර්යස්ත වේ. (වෙල්ලාර් හා පල්ලර් ජනයා පිළිවෙළින් බ්‍රාහ්මණයන්ට අඩු පවිත්‍රතාවක් ද පරෙය්යර්ට අඩු අපවිත්‍රතාවක් ද දක්වතැයි ද එබැවින් මේ කුල දෙකට ධූරාවලියේ මැද තැන් හිමිවීම යෝග්‍යයයි ද දක්වා ධර්මශාස්ත්‍ර

තරාතිරම් ක්‍රමය තවමත් අදාළ වෙතැයි ද තර්ක කළ හැකිය. එහෙත් එවිට දෙමළ තරාතිරම් ක්‍රමයේ තථ්‍ය අක්‍රමික ලක්‍ෂණයක් නොතැකුවා නොවේ. වෙල්ලාලයන්ට නියත පවිත්‍ර අ- බ්‍රාහ්මණයන්ට ඉහළතර තත්ත්වයක් ලැබෙන සේ ම පල්ලර්ට නියත අපවිත්‍ර අ- පරෙය්යර්වරුන්ට පහත්තර තරාතිරමක් ද ලැබේ.)



1 සටහන × දකුණු ඉන්දිය සමාජ නිර්මිතයේ තරාතිරම් සමමිතිය

මෙම තොරතුරු අපට කෙතරම් ආකර්ෂණීය වුවත්, අප එය වැළඳ ගැනීමෙන් කරන්නේ දකුණු ඉන්දීය සංස්කෘතිය ගංගා නදී සංස්කෘතිය තථ්‍ය විචල්‍යයක් වශයෙන් අවබෝධ කර ගැනීමේ අභියෝගය පැහැර හැරීම බව මතක තබා ගැනීම වටනේය. අක්‍රමික තරාතිරම් දෙක අවබෝධ කර ගැනීමේ අනුපම දකුණු සංස්කෘතිය ක්‍රමයක් නැති බව අපි හේතු-ඵල වශයෙන් කීවෙමු. කුල සම්බන්ධතා පිළිබඳ ද්‍රවිඩ භාෂා ප්‍රයෝගවල මෙබඳු අවබෝධයක් නියෝජනය නොවන හෙයින් එවැනි අවබෝධ ක්‍රමයක් නැතැයි කියන තර්කය ඇත්තෙන්ම, සැලකිය යුතුය. නිදසුනක් වශයෙන්, යාපනයේ වෙල්ලාලර් හා පල්ලර් ජන කොටස්වල තරාතිරම් හැඳින්වීම, විශේෂයෙන් පවිත්‍රතාව (චුත්තම්) හා අපවිත්‍රතාව (කිට්ටු හෙවත් තුප්පුරවුඉල්ලෙය) වැනි සංකල්ප හැඳින්වීම සඳහා හින්දුහු ධර්මශාස්ත්‍ර තරාතිරම් ක්‍රමයේ සදොස් අරුත් නොතකමින්ම එය යොදා ගනිති. එහෙත සංස්කෘතික අවබෝධයක් තිබෙන බව ඔප්පු කළ හැක්කේ ඒ සඳහා යෝග්‍ය භාෂා ප්‍රයෝග අනාවරණය කර ගත්විට පමණකැයි කියන තර්කය පිළිගැනීමට නම්, දේශීය සංස්කෘතික සම්ප්‍රදායයක් උදෙසා තිබෙන සාක්ෂ්‍ය නොතකමින් ද්‍රවිඩ රටවල් තුළ කුලය පිළිබඳ සංස්කෘතික අවබෝධයට(× එම පොතේ අංකය) දකුණු ඉන්දීය චින්තනයෙන් කිසි පිටුවහලක් නොලැබුණු බව අප පිළිගත යුතුය.

සමාජ මානව විද්‍යාවේ මෑත කාලයේ විශාල දියුණුවට ස්තුතිවන්ට, අපට සවන් දිය හැකි වෙනත් ආකාරයක භාෂාවක් තිබේ. එය නම්, ආගමික විධි පිළිබඳ 'භාෂාවයි'. මෙහිලා ලිච් විසින් චාරිත්‍රානුකූල හැසිරීමෙහි යමක් සන්නිවේදන කරන අංශය 'විධි' යනුවෙන් නිර්වචනය කිරීමක් සමාජ තරාතිරම් විභේදන යළි පුනරුක්ත කිරීමෙන් (බොහෝ විට අතිශයෝක්තියෙන්) සමාජ සම්බන්ධතා තුළ පිළිවෙත් විධිවලට අවශ්‍ය භූමිකාවක් ඇතැයි තර්ක කිරීමත් සැලකිය යුතුය (1968: 524). දකුණු ඉන්දීය විවිධ කුලවල ජනයාට ගෘහය වූත් ආගමික වූත් වතාවත් විෂයෙහි ගමෙහි වෛදික උත්සවවල දී විශේෂ භූමිකා ඇත. මේ පිළිවෙත් විධි සම්ප්‍රදායිය තරාතිරම් ගැළපුම්වල අර්ථ කියා පා නම්, ඒවායේ විග්‍රහයක් තුළින් අපට කුල තරාතිරම් පිළිබඳ ද්‍රවිඩ සංජානනය ගැන යමක් ඉගෙන ගත හැකිය.

මෙම පිළිවෙත් විධි, කුල සම්බන්ධතා ගැන ද්‍රවිඩ සංකල්පවේදය ප්‍රකාශ කරන් යයි මෙම ග්‍රන්ථයේ × තර්කය වේ. ශ්‍රී ලංකාද්වීපයේ දෙමළ සංස්කෘතිය පිළිබඳ මධ්‍යස්ථානය වන යාපනාර්ධවීපයේ ශුද්‍ර කුල කෘෂි ජනයාගේ පිළිවෙත් විධි විග්‍රහයක් මගින් ශුද්‍ර ප්‍රමුඛත්වය හා ඒ තුළ අක්‍රමික තරාතිරම් දෙක ද පිළිබඳ ද්‍රවිඩ සංස්කෘතික අවබෝධයක් - ඒවාට ගැඹුරු ආගමික අර්ථයක් ද අභිජාත නිත්‍යානුකූල භාවයක් ද දෙන අවබෝධයක් - තිබෙන බව පෙන්වීමට අදහස් කරමි. එහි හින්දු ප්‍රභවයන්ටත් ද්‍රවිඩ මූලයන්ටත් එක විටම සැසඳෙමින් මෙම පූර්ණ දකුණු කුල තරාතිරම් සම්ප්‍රදාය ධර්මශාස්ත්‍ර සම්ප්‍රදාය සමග නොගැටෙන අතරම අනෙක් අතට, එම සම්භාව්‍ය සම්ප්‍රදාය විශද ද්‍රවිඩ ලෝක දර්ශන රාමු කට්ටුවක් තුළ පුළුල් කරමින් වර්ධනයට පත් කරයි. තවද, දකුණු කුල ක්‍රමයේ ගුප්ත ස්වරූප පමණක් නොව දකුණු සමාජ ජීවිතයේ (× ෆැෆ්න්බර්ගර්ගේ ග්‍රන්ථය) මෙතෙක් විග්‍රහයට පාත්‍ර කැර ගැනීමට අපහසු වූ "දක්ෂිණ" හා "වාම" ආදී කුල විභේදන වැනි අංශ ද වටහා ගැනීමට මෙසේ එම සම්ප්‍රදාය විග්‍රහ කිරීම අපට ඉවහල් වේ. ශුද්‍ර ප්‍රමුඛත්වයේ ආගමික පදනම් ග්‍රහණය කිරීම වූ කලී හින්දු සංස්කෘතික මහත් සීමා තුළ ද්‍රවිඩ සංස්කතික සැලැස්මට හිමි තැන ද ග්‍රහණය කිරීමක් වේ"

දකුණු ඉන්දියාවේ සිරිත් විරිත්වල පිටස්තර ඔපය උතුරු ඉන්දීය වුවත් එහි "ද්‍රවිඩ අර්ධ-ස්තරයක්" ඇතැයි අදහන්නන් නිසා නිරර්ථක

සමපේක්ෂණයට කෙතරම් විශාල ඉඩක් ලැබී ඇත. කුල තරාතිරම් පිළිබඳ ඉඳුරා ම ද්‍රවිඩ සංකල්පවේදයක් - ධර්මශස්ත්‍ර සම්ප්‍රදාය මූලිකව ම ද්‍රවිඩ පද අනුව පද අනුව පුනරුක්තයක් වන සංකල්පවේදයක් - අනාවරණය කිරීම මගේ අරමුණ බැවින් මේ ව්‍යාපෘතියට මැකිම් මැරියට් (1976) ගේ මෑත කෘති ඇසුරු කර ගත් කුල අධ්‍යයන පිළිබඳ "මානවවංශ සමාජවිද්‍යා" චින්තන නිකායේ උපයෝගීතාව ඇගැයීමට මම තැත් නොකළෙමි. එම චින්තන නිකාය කුල සම්බන්ධතා පිළිබඳ හින්දු සංකල්පවේදය ධර්මශාස්ත්‍රයන්හි සංගෘහිත යයි උපකල්පනය කරයි. වැදගත් ක්‍රම විද්‍යානුගත හේතු නිසා මම එම උපකල්පනය භාර ගැනීමට නොකැමැත්තෙමි. එසේ වුවත්, මෙහි සෙසු පිටු කියවන්නන්ට යටත් පිරිසෙයි මැරියට්ගේ න්‍යාය හොඳින් හඳුනන අයටවත්, මෙම අධ්‍යයනය මානව වංශ සමාජවිද්‍යා ව්‍යාපෘතියට (එය ප්‍රාදේශීය විවිධතාවලට මීට වඩා සංවේදී කිරීමෙන් පසු) වැදගත් අරුත් ගෙන එන බව පැහැදිලි වුවත්, ඒවා මෙතැන දී ඇගැයීම මගේ අරමුණ නොවේ. ඇත්තෙන්ම එයින් ඈත් වෙති. 'ශිෂ්ට' යයි හැඳින්විය හැකි සියල්ල ආර්ය සම්භවයෙන් යුක්ත යයි ද ශාමනවාදය, ලේ බිලි පූජා හා (ඇතැම් වාර්තාවල) 'පූජා' විධි පවා ඇතුළු "ප්‍රාක්තම" සිරිත්විරිත් ද්‍රවිඩ යයි ද ඉන්දු විද්‍යාව අනුව බොහෝ කලක් උපකල්පනය කළ බවක් පෙනෙන්නට තිබිණි. මේ නිර්වචනයට ඇති අශෝභන ජාතිවාදී හෝ එසේ නැතිනම් මානවකේන්ද්‍රිය හෝ උපකල්පන පිළිබඳ වාර්තාවක් දැනුම පිළිබඳ සමාජ විද්‍යාවට වටිනා දායාදයක් වනු ඇත. ආර්යයන්ගේ පෙර පවිත්‍ර වෛදික ආගම කෙරෙහි ද්‍රවිඩ බලපෑම නිසා ඇති විණැයි සිතන ලද 'පූජා' වැනි හින්දු ආගමේ වර්තමාන සිරිත්, ඇත්තෙන්ම, සම්‍යක් ව්‍යවහාරික ගංගා නදී සම්ප්‍රදාය හා සපුරා සැසඳෙන බව ගොන්ඩා (1956) විසින් ප්‍රවීණ රචනයකින් ඉතා විශ්වසනීයව පෙන්වා දී ඇත.

එසේ වුවත්, දකුණු කුල ක්‍රමයේ සෑම අංශයක්ම ඉන්දියාවේ සම්භාව්‍ය සමාජ චින්තනය හා නොසැසඳේ. ජන්ම - ලක්ෂිත සමූහ අනුව ධුරාවලියට හා අන්‍යෝන්‍ය පරායත්තතාවට ඉවහල් වන සමාජ රීති සංග්‍රහයක් සහිත වර්ණාශ්‍රම ධර්ම ඉන්දීය ශිෂ්ටාචාරයේ එකම කුල සංකල්පවේදය යයි අප උපකල්පනය කළ යුතු නම්, දකුණු ඉන්දීය සාක්ෂ්‍ය මුණ ගැසුණු විට අපට ඉතිරි වන්නේ එකම ප්‍රතිෂ්ඨාවයි.

තමන්ගේ දේශපාලන හා අර්ථික අරමුණුවලට යෝග්‍ය වන පරිදි ශුද්‍රයන් සිය සම්ප්‍රදාය හිතාමතා සංවිධානය කර ගැනීම සඳහන් කරමින් ගංගා නදී සමාජ රීතියත් දකුණු පරිචයත් අතර වෙනස්කම් පහදාලිය යුතුය. බොහෝ දෙනෙකුට මෙම අර්ථකථනය ප්‍රමාණවත් විය හැකිය. එහෙත් මෙය සිය ධනය හා බලය උපරිම තත්ත්වයට වර්ධනය කිරීමට (උපරිමයට) තැත් කරතියි ප්‍රකට වූ ද නිරතුරුව හැම තැනම සිය සංස්කෘතික සම්ප්‍රදායයන් හා නොඉවසිල්ලෙන් ගැටෙන ආර්ථික මනුෂ්‍යයා නැමති බටහිර (විශේෂයෙන් බ්‍රිතාන්‍ය හා ඇමෙරිකානු) සංකල්පය සමග පමණ ඉක්මවමින් අනුනාද වේ. දකුණු ආසියානු මානව විද්‍යාවට ආර්ථික මනුෂ්‍යා යන ආකෘතියේ අදාළත්වය වෙනත් කිසිම ලේඛකයකුට වඩා නිර්දයව විවේචනයට පාත්‍ර කළ කතුවරයකු වූ ඩුමොන්ට් පවා, අ-බ්‍රාහ්මණ ඉඩම් හිමි කුලයේ සම්ප්‍රදායිය නොවන තරාතිරම ඉදිරිපිට දී ඉන්දීය ප්‍රස්ථානයෙහි ද සංස්කෘතික සීමා තුළ කෙරෙන 'උපරිමනය' වැනි තත්ත්වයක් තිබෙතියි ඉතා අපූර්වාකාරයෙන් පිළිගනී.

ආර්ථිකය තුළ වූ මනුෂ්‍යාගේ විශ්ව ව්‍යාප්තභාවය ගැන කෙනෙකු කවර මතයක් දැරුවත් මානවවේදීය ක්‍රම විද්‍යානුකූල මූලික මූලධර්මයක් වශයෙන් අප විසින් මානව කේන්ද්‍රීය යයි සැක කෙරෙන මූලධර්මීය නිර්මාණයක්, යටත් පිරිසෙන් ඊට විකල්පයක් ගවේෂණය කරන තාක්, භාවිත නොකළ යුතුය යනු මගේ නිශ්චිත විශ්වාසයයි. මේ වර්තමානයෙහි අපට විවෘත විකල්පය, මෑතක දී ඩුමොන්ට්ම පැහැදිලිව පෙර දුටු පරිදි, කුල පිළිබඳ දේශීය රටා හා සංස්ථාන, දේශීය සංකල්පවේදී සම්ප්‍රදාය අනුව හැදෑරීමය. මේ අධ්‍යයනයේ × අරමුණ ද එයම වේ.

ශ්‍රී ලංකාවේ ප්‍රජා හා සමාජ ලිංගික අනන්‍යතාව පිළිබඳ දේශපාලනය

න්‍යායික ගම්‍යතා

ජේම්ස් බ්‍රව්

පරිවර්තනය:
එච්.ඩී.ජේ ගුණවර්ධන

අනුරාධපුර වැදි සමාජ සංස්ථාවන්හි ක්‍රියා කලාපය පිළිබඳ මාගේ විශ්ලේෂණය දකුණු ඉන්දියාවේ හා ශ්‍රී ලංකාවේ ඥාතිත්ව පද්ධති ගැන සාමාන්‍ය අවබෝධය සඳහා අර්ථවත් වේ. මානව විද්‍යාඥයන්ගේ අවධානය බොහෝ කලක් ලද හා මෑත කාලයේදී උණුසුම් වාද-විවාද වලටත් විදග්ධ විශ්ලේෂණයටත් තුඩු දුන් කරුණක් ලෙස මෙම ඥාතීත්ව පද්ධති වැදගත් භාවයක් උසුලයි.

විශ්ලේෂණයේ වැඩි ප්‍රමාණයක් ඊනියා ද්‍රවිඩ නාමාවලියට අර්ථකථන සැපයීම කෙරෙහි යොමු විය. මෙම නාමාවලි පොදුවේ භාවිත කිරීම ඥාති සමූහ ආකෘතිවල දෘශ්‍යමාන විවිධත්වයෙන් උපලක්ෂිත ප්‍රදේශයක ඒකතාව ඉඳුරා ප්‍රකටවම ප්‍රකාශ කිරීමකි.[1] මෙය ද්‍රවිඩ ගැටළුව. එහි එක්තරා මුහුණුවරකින් කල්තියාම මතු කිරීමකි. එනම්, මේ සා විවිධත්වයක් ඇති සමූහ ව්‍යුහයන්ට එක් තනි නාමාවලි පද්ධතියක ඉඩ ලබා ගන්නේ කෙසේද යන්නය.

ද්‍රවිඩ නාමාවලිය මානව විද්‍යාඥයන්ගේ අවධානයට පාත්‍ර කළේත් නාමාවලි පද්ධති ද සමාජ සංවිධාන ආකෘති ද අතර සම්බන්ධතාව පිළිබඳ සාමාන්‍ය ගැටළුව මතු කළේත් ලුවිස් හෙන්රි මෝර්ගන්ය (1871,1963)ඳු ටූරේනියානු පවුලේ ද්‍රවිඩ පන්තියට නියම කළ ප්‍රධාන ද්‍රවිඩ භාෂා විසින් එකම නාමාවලි පද්ධතිය භාවිත වූ බව මෝර්ගන් දුටුවේය (1871,385 පසු පි, 521 පසු පි). මෙම පද්ධතියත් ඔහු ගැනෝවේනියානු යයි නම් කළ හා දනට බොහෝ ප්‍රචලිතව ම

අයිරොක්වා නමින් (මර්ඩොක් 1949, ලෝන්ස්බරි 1964) දන්නා පද්ධතියත් අතර සමානකම් ද පෙන්වා දී අමෙරිකානු -ඉන්දියයාගේ ආසියානු සම්භවය පිළිබඳ න්‍යාය තහවුරු කිරීමට මෙම සමානතා යොදා ගත්තේය (1871, 498-508)[2]. *"ඒන්ෂන්ට් සොසයිටි"* (ඓතිහිසික සමාජය) නම් ග්‍රන්ථයෙහි "සලෝහිතභාවය" පිළිබඳ ට්‍යුරේනියානු හෝ ගැනෝවේනියානු පද්ධතිය, එනම්, නාමාවලිය, සලෝහිතභාවය පිළිබඳ පද්ධතිවල සංවර්ධනය, විවාහ ක්‍රමවල හා පවුල් ව්‍යුහයේ වෙනස්කම් අනුව එමින් ඒවා වාර්තා කරතියි යන න්‍යාය අනුගතව සාමාන්‍ය සමාජ පරිණාමය පිළිබඳ මෝර්ගන්ගේ පද්ධතියෙහි එයට හිමි තැන තියම කරන ලදී. එතැන දී ට්‍යුරේනියානු නාමාවලිය වර්ධනය වීම "ජෙන්ටෙ (එනම්, වංශ) වලට හා පූනලූවන් පවුලට සංවිධාන වීමට" ආරෝපණය කරන ලදී (1963: 396-98).

එහෙත් සමාජ සංවිධානාත්මක ආකෘති විසින් ඥාතීත්ව නාමාවලි පද්ධති කෙරෙහි නිශ්චායකව බලපෑ හැටි පෙන්වීමට මෝර්ගන් ගත් න්‍යායික ප්‍රයත්නය ඔහුගේ සමකාලීනයන් අතර පිළිගැනුනේ නැති තරම්ය. බ්‍රිතාන්‍යයෙහි ඥාතිත්ව පද හුදු "අන්‍යෝන්‍ය ආචාර විලාස" කේතයක් පමණකැයි මැක් ලෙනන් සුප්‍රකට ඇනුම් පදයක් එල්ල කළ (1876,331 පි) අතර එක්සත් ජනපදයෙහි මෝර්ගන් විරෝධී ප්‍රතිචාරය කුළුගැනුනේ " ඥාතිත්ව පද මූලිකවම නියම වන්නේ භාෂාමය සාධක වලිනි. සමාජ තත්ත්වයන්ගෙන් බලපෑනු ලබන්නේ ඉඳහිටය. එහෙත් වක්‍රවය. (ඒවා) සමාජ විද්‍යාව නොව මනෝ විද්‍යාව පිළිබිඹු කරයි", යන ක්‍රෝබර්ගේ ප්‍රකාශනයෙහි (1909: 83-84). මෝර්ගන් මතු කළ ගැටලු මානව විද්‍යාත්මක සැලකිල්ලේ පෙරමුණට යළි ගැනීමට කවරෙකුටත් වඩා උපකාරී වූයේ රිවර්ස්ය. ඔහු මෙසේ කරද්දී ද්‍රවිඩ ඥාතිත්වය අධ්‍යයනය කිරීමෙන් ඔහු උකහා ගත් තර්ක කෙරෙහි ඉතා අදාල අයුරින් බෙහෙවින් ලග්න විය. රිවරිස්ගේ උපන්‍යාසවල සාරය බෙහෝ විටම අඩුලුහුඩුකම් වලින් ගහණ වුවත් නාමාවලි පද්ධති හා සමාජ සංවිධාන ක්‍රම අතර යම්කිසි සම්බන්ධතාවක් ඇතැයි යන කරුණ ගැන ඔහුගේ කාලයෙන් පසු කිසි සැකයක් නොතිබිණි. විසඳිය යුතු ගැටළුව වූයේ මෙම සම්බන්ධතාවේ නියත ස්වභාවය සොයා ගැනීමය. මෙම ගවේෂණයේ අඛණ්ඩ ක්‍රියාවලිය තුළ ද්‍රවිඩ ඥාතීත්ව පද්ධති බලවත් අභියෝගයක් ගෙන හැර පෑවේය. ඒ මන්ද?

ද්‍රවිඩ නාමාවලිය විශාල භූගෝලීය ප්‍රදේශයක් තුරා පමණක් නොව බොහෝ වෙනස් සමාජීය හා ඥාතිත්ව සංවිධාන ක්‍රම ප්‍රත්‍යක්‍ෂ කරන ජනතාවන් විසින් යොදා ගෙන තිබෙන හෙයිනි. මෙය දකුණු ඉන්දියාව හා ශ්‍රී ලංකාව ඇතුළු ප්‍රදේශය තුළම, නිදසුන් වශයෙන් , පිය පේරුවේ කූර්ග්වරුන් (ශ්‍රී නිවාස් 1952), මව් පේරුවේ නායර්වරුන් (1952, 1955, 1959) හා උභය පාර්ශ්වීය උඩරට සිංහලුන් (ලීච් 1960, 1961අ, තම්බයියා 1958, 1965, යාල්මන් 1960, 1962, 1967) අතර දක්නට ලැබේ. මෙම මානව වංශලේඛනවල විවිධතාව දකිමින්ම මැක්ලෙනන් හා ක්‍රෝබර් කරා ආපසු හැරී නාමාවලි පද්ධතියක් හා එය හමුවන සමාජ සංවිධාන ක්‍රමය අතර සබඳතාවක් තිබිය යුතු නැතැයි හෝ යටත් පිරිසෙයින් එම සබඳතාව වක්‍ර හා අනියම් යැයි හෝ කීමට අවශ්‍යතාවක් ඇද්ද? එසේත් නැත්නම්, විකල්පව, මව්පේරුවේ, පිය පේරුවේ හා උභය පාර්ශ්වීය ඥාතිත්ව පද්ධතියක් අතර ඇති පොදු ලක්‍ෂණ මානව විද්‍යාව වර්ධනය කළ ඥාතිත්ව න්‍යාය අපට අදහා ගැනීමට සලසන පමණට වැඩි විය හැකිද? එසේත් නැතිනම්, ද්‍රවිඩ නාමාවලිය අපූරු ලෙසින් සුනම්‍ය හෙයින් අත්‍යන්තයෙන් විවිධ සමාජ පද්ධති ගණනාවකට යොදා ගත හැකිද?

රිවර්ස් දකුණු ආසියානු පරිශෘතියක මෙම ගැටළු වලට මුහුණ දීමේදී මෝර්ගන්ගේ පරිණාමවාදය අත් හැරියත් පූර්ව සමාජ තත්ත්වයන්හි ඥාතිත්ව නාමාවලි පිළිබඳ නිශ්චායකයන් සෙවීමේ යෙදුනු ඓතිහාසික දිශානතියක් පවත්වා ගත්තේය. ඔහු හැම තැනම නූතන් දකුණු ඉන්දියාවෙහි පිය පේරුවේ අවරෝහණයට පෙර මව් පේරුවේ අවරෝහණය තිබුණු කාලයේ පැවති සම්ප්‍රදායිය නැණවත්කම අභියෝගයට ලක් කෙළේ නැත. එහෙත්, තෝදාවරුන් අතර මවගේ සහෝදරයා හා සහෝදරීගේ පුතා යන දෙදෙනා අතර පවත්නා වැදගත් සබඳතාවට අරුත් කීමට යෑමේදී මෙම සබඳතාව පහදාලිය යුත්තේ නිකම්ම 'මව්ගේ අයිතිවාසිකමේ' අවශිෂ්ටයක් ලෙසම නොව ඇවැස්ස (නෑනා -මස්සිනා) විවාහ සිද්ධ කිරීමේ හේතුවෙන් ද යන බව ඥාතිත්ව නාමාවලිය මැනවින් දැනීමෙන් ඔහුට හැඟී ගියේ ය (1907, 1914, 47-49 පි.). දකුණු ඉන්දීය භාෂා වල මවගේ සහෝදරයාටත් භාර්යාවගේ හෝ ස්වාමිපුරුෂයාගේ පියාටත් බොහෝ විට පියාගේ සහෝදරිගේ ස්වාමිපුරුෂයාටත් එකම පදය යෙදූ බව ඔහු දැන ගනී. මෙය පහදාලීමට සරලම පිළිවෙළ වූයේ අනන්‍යතාවක්

උපග්‍රහණය කිරීමය. මව්ගේ සහෝදරයා භාර්යාවගේ හෝ ස්වාමිපුරුෂයාගේ පියා වී නම්, එතැන ඇත්තේ ඇවැස්ස (නෑනා - මස්සිනා) විවාහ ක්‍රමයකි. එසේ වුවත්, වර්තමානයෙහි ඇවැස්ස (නෑනා-මස්සිනා) විවාහ පතළව සිදු නොවී යැයි රිවර්ස් සිතූ බව සැලකිය යුතුය. නාමාවලියෙන් පිළිබිඹු වූයේ සමකාලීන ව්‍යවහාරයකට වඩා ආදිකල්පිත රටාවකි.

ගැටලු ස්වල්පයක් තවත් ඉතිරි විය. බහිර්ජන්‍ය විවාහක ඒකාංශ අවරෝහණ සමූහවල මූලික ව්‍යුහීය වැදගත්කම ගැන රිවර්ස් ඒකාන්ත විශ්වාසය තැබුවත් සමාන්තර මස්සිනාවරුන් දෙවර්ගයම විවාහ සහායකයන් වශයෙන් තහනම් වූයේ මන්දැයි පහදා දීමට ද ඔහුට සිදු විය. මීට තේරුමද ඔහු ඉතිහාසයෙන් සපයා ගත්තේය. දකුණු ඉන්දිය සමාජ බොහෝමයක් ම පිය පේරුවේ විය. පි.භා.දූ. විවාහ තහනම් වීමට මෙය හේතුවක් විය. එහෙත් මීට පෙර වකවානුවකදී ඔවුහු මව් පේරුවෙන් සංවිධානය වී සිටියහත නැතිනම්, රිවර්ස් යටත් පිරිසෙයින් මෙසේ තර්ක කළේය. එවිට ම.ස.දූ. විවාහයට තහනමද මවගේ සහෝදරයා හා භාර්යාවගේ හෝ ස්වාමිපුරුෂයාගේ පියාත් නාමාවලියෙන් අනන්‍යනය කිරීම මෙන්, පෙර පැවති සංවිධානයක අවශේෂයක් ලෙස තේරුම් කිරීමට හැකි වේ.

මේ තර්කය පියවරක් ඉදිරියට ගියේය. සමාන්තර නෑනා-මස්සිනාවරුන්ගේ විවාහයට තහනම ඔහු තේරුම්- බේරුම් කර දුන්නේය. එහෙත් ඇවැස්ස (නෑනා-මස්සිනා) විවාහ නිර්දිෂ්ට වූයේ මන්ද? නෑනා හෝ මස්සිනා සමඟ ම විවාහ වන්නේ කුමකටද? කිසි පූර්ව නෑකමක් නැති කෙනෙකු සමඟ විවාහ නොවන්නේ මන්ද? මෙතැනදී රිවර්ස් තමන්ට හුරු පුරුදු උපන්‍යාසයකට යොමුවී පෙර ද්විධ සංවිධානයක් පැවතුණැයි ප්‍රතිග්‍රහණය කළේය. අර්ධ- බහිර්ජන්‍ය විවාහ රීතියක් තුළ ඇවැස්ස (නෑනා -මස්සිනා) කෙනෙකු සමඟ විවාහ විය හැකි අතර සමාන්තර නෑනා මස්සිනා කෙනෙකු සමඟ විවාහය තහනම් වේ.

ඕස්ට්‍රේලියාවේ ද්විධ සංවිධානය සමඟ ඇවැස්ස නෑනා- මස්සිනා විවාහ සම්බන්ධය පදනම කරමින් මෙම තර්කය ඉදිරිපත් කරන රිවර්ස් මෙහි ගැටළුව වූයේ නිරුපාධික විවාහ මිස ඇවැස්ස පළමු නෑනා මස්සිනා

විවාහය ම පමණක් නොවේ (ඔහු එක් එක් අර්ධයෙහි එක පවුලක් පමණක් සිටිතියි සිතුවේ නැති නම්). යයි වටහා ගත් බව පෙනී යාම සැලකිය යුත්තකි. එහෙත් මව්ගේ සහෝදරයා හා භාර්යාවගේ හෝ ස්වාමිපුරුෂයාගේ පියා යන දෙදෙනා නාමාවලියෙන් අනන්‍යනය වීම අරභයා ඔහු දෙන තේරුම මවගේ සහෝදරයාත් භාර්යාවගේ හෝ ස්වාමිපුරුෂයාගේ පියාත් එකම පුද්ගලයාය යන අදහස මත ගලපන ලද්දක් සේ පෙනේ. මවගේ පියාටත් භාර්යාවගේ හෝ ස්වාමිපුරුෂයාගේ පියාටත් යෙදෙන පදය (ඇවැස්ස නෑනා- මස්සිනාලාට මෙන්) පුද්ගලයෙකු නොව ප්‍රවර්ගයක්ම අඟවන බව ඔහු හඳුනා ගත්තා නම් ඔහුට මේ කරුණද, එනම්, ඔහු පැවසූ පරිදි, දකුණු ඉන්දියාවෙහි පළමු ඇවැස්ස නෑනා- මස්සිනා විවාහ සාපේක්ෂව විරළ වුවත් නිරුපාධික ඇවැස්ස නෑනා මස්සිනා විවාහ තවමත් බෙහෙවින් ප්‍රචලිතව පැවතුනු බව හඳුනා ගන්ටද පිළිවන් වනු ඇත.

එහෙත් රිවර්ස්ගේ අර්ථ ප්‍රකාශනවල ප්‍රධාන ඌනතාව ඇත්තේ අන් තැනෙකය. ද්‍රවිඩ පද්‍යාවලිය හා ඇවැස්ස නෑනා-මස්සිනා විවාහය අතර සම්බන්ධය ඔහු පිළිගැනීමත් අවරෝහණය හා බහිර්ජන්‍ය විවාහය ඔහු විසින් අවධාරණය කිරීමත් යන දෙකම ඔහුගේ පසු විශ්ලේෂණය ගමන් කරන දිසාව ඇඟ වූ අතර උපන්‍යාසයික ඓතිහාසික පූර්වගයන් අනුව ඔහු කරන පහදාදීම් ඔහු සම්ප්‍රදායක ආරම්භයේ මෙන්ම අවසානයේද ස්ථිරව තබයි. වසර කිහිපයකදී ඥාතිත්වය හා සමාජ සංවිධානය පිළිබඳ සමාජ මානව විද්‍යාත්මක ගවේෂණය රිවර්ස් ඉදිරිපත් කළ අයුරු ඓතිහාසික හා අර්ධ ඓතිහාසික අර්ථකථන යටත් පිරිසෙයින් ප්‍රතිපත්තියෙන්වත් ප්‍රතික්ෂේප කළ 'ව්‍යුහීය' හා 'කෘත්‍යක' එළැඹුම් වලින් අභිභවනය වූයේය.

එසේ වුවත් රිවර්ස්, දකුණු ඉන්දියාවෙහි ද්‍රවිඩ නාමාවලිය හා (නිරුපාධික) ඇවැස්ස නෑනා-මස්සිනා විවාහය අතර සම්බන්ධය පෙන්වා දුන් හෙයින් ඇතැම් වෛවාහික වර්ග ද ඇතැම් ඥාති වර්ග ද (නිද- මව්ගේ සහෝදරයා හා භාර්යාවගේ හෝ ස්වාමිපුරුෂයාගේ හෝ පියා) එකම ඥාති ප්‍රවර්ගය තුළ ගොඩගැසීමෙහි යම් තේරුමක්වත් දක්නට පිළිවන් විය. විවාහ රීතියත් ඒකාංශ අවරෝහණය දිගින් දිගටම අවධාරණය කිරීමත් පිළිගත්ත ද සමාන්තර නෑනා-මස්සිනා දෙ වර්ගයම විවාහයට

අයෝග්‍ය යුවල වශයෙන් එකම ප්‍රවර්ගයේ සැළකුණේ මන්දැයි පහදා දීමේ කේන්ද්‍රීය ගැටලුව නොවිසඳිනි. පිය පේරුවේ අවරෝහණය තුළ පුද්ගලයෙකුගේ පි.හා.දූ. පෙළපතේ සහායයකු වන හෙයින් බහිර්ජන්‍ය විවාහ රීතිය අනුව තහනම් වන්නේය. එසේ නම් ම.ස.දූ. ද තහනම් වූයේ මන්ද? එසේම, මව් පේරුවේ අවරෝහණයෙහි ලා පි.හා.දූ. තහනම් වූයේ මන් ද? අප කලින් දුටු පරිදි මීට රිවර්ස්ගේ පිළිතුර වූයේ ද මෙම තහනම වූ කලී පූර්වයේ පැවැති මව් පෙරු පෙළපත් ක්‍රමයක අවශේෂයන් වන බවයි. පසු විශ්ලේෂකයෝ වෙනස් පිළිතුරු ඉදිරිපත් කළහ. එබැවින් රිවර්ස් පිය පේරුවේ යැයි (1906) හැඳින්වූ තෝඩා ඥාතීත්ව පද්ධතිය එමනෝ විසින් උභය අවරෝහනයක් ලෙස නව අර්ථකථනයක් ලද්දේ ය (1937, 1941). එහෙත් මෙම සංශෝධනය ද පසුව යාල්මන් විසින් අභියෝගයට ලක් කර ඇත (1962,560,පි. 1967,336 -43). වෙනත් විද්වත්හු රිවර්ස්ගේ තැනටම යළි අවුත් නො නැසුණු පැරණි ක්‍රම විමසූහ. එබැවින් ගෆ් දකුණු තියයාර් ජනයා මූලිකවම පිය පේරුවේ පෙළපතක් සේ විස්තර කළත් ම.ස.දූ. විවාහ තහනම පහදා දීම පිණිස, මව් පේරු පෙළපත් තිබීමට මුළු සාක්ෂ්‍යම වාගේ වූයේ මෙම තහනම ම පමණක් වුවත් ශේෂගත මව් පේරු පෙළපත් ද අනන්‍ය කරයි. "මගේ තොරතුරුදායකයෝ මෙම වංශ පෙර බහිර්ජන්‍ය විවාහකව බව හැර ඒ වංශ ගැන කිසිවක් නොදත්හ.... මෙම වංශ අභාවයට ගොස් ඇතත්, දන්නා මව් පේරුවේ ඥාතීන් අතර විවාහ තහනම්ය (1955: 60. පි.) ඇරත්, වෙනත් විද්වත්හු මෙම ව්‍යුහීය ගැටළුව ගැන කිසිත් දන්නා බවක් නොපෙනේ. ඒ නිසා කූර්ග්වරුන් විස්තර කරන ශ්‍රී නිවාස් ම.ස.දූ. විවාහයට විරුද්ධ තහනම තිකම් ම 'පියපේරු', පිය පස පදිංචි ඔක්කා (අවරෝහණ සමූහය) පදනම්ව පවතින ඥාතීත්ව පද්ධතියක පිතෘක ඥාතීන්ට පිරිනැමෙන ඉමහත් වැදගත්කම තුලනය කිරීමට තැතකැ'යි (1952: 145 පි.) පැවසීමෙන් සෑහීමට පත් වෙයි.

මේ හා වෙනත් නියත අර්ථ ප්‍රකාශන වල ඇතැම් පොදු ලක්ෂණ තිබේ. යාල්මන් පෙන්වා දෙන පරිදි (1967, 1969) මේ සියල්ල ම විවාහ රීතිය පහදා දීම පිණිස අවරෝහණය, පෙළපත් හා බහිර්ජන්‍ය විවාහ ක්‍රම ගැන සැකසහිත ප්‍රකාශ පිහිට සොයයි. එසේම, දකුණු ඉන්දියාවේ හා ශ්‍රී ලංකාවේ සාමාන්‍යයෙන් හමුවන විවාහ ව්‍යවහාරයක් පහදා දීම පිණිස

එම ගවේෂණයට පාත්‍රවන යම් නියත සමාජයක ආවේනික ලක්ෂණ වල සහාය සොයයි. ද්‍රවිඩ නාමාවලිය පොදුවේ අදාල වන, එහෙත් නිදසුන් වශයෙන්, උභය ආරෝහණ ක්‍රමයක් වැන්නක් නැති සමාජ වල විවාහ රීතිය පහදි දීම පිණිස ඔවුන්ට ඉදිරිපත් කළ හැකි දෙයක් නැත. දකුණු ඉන්දියාවේ හා ශ්‍රී ලංකාවේ ඇවැස්ස නෑනා මස්සිනා විවාහය සමඟ නාමාවලියේ දෘශ්‍යමාන විශ්ව ව්‍යාප්ත සම්බන්ධයට පොදු අර්ථ කථනයක් අවශ්‍ය වුවත් එවැන්නක් ඒකාංශ අවරෝහණය කෙරෙහි තනි පැත්තකින් පමණක් අවධාරණය කිරීමෙන් මතු වෙතැයි සිතීම උගහටය.

මේ අවුලෙන් ගැලවී ඉදිරියට යාමට ලෙවි ස්ට්‍රවුස් (1949) මහත් සේ ණයගැති න්‍යායික දිශානතියක් යොදා ගැනීමෙන් මෑතකදි මගක් පෑදි තිබේ. රිවර්ස් අනුව යමින් විශේෂයෙන් රැඩ්ක්ලිෆ් බ්‍රවුන් හා ඔහුගේ අනුගාමිකයන් විසින් වර්ධනය කල රිවර්ස් "අවරෝහණ න්‍යායට" ප්‍රතිපක්ෂව 'මිත්‍ර සන්ධාන න්‍යාය' යන නම මෙයට දී තිබේ. අවරෝහණ හා මිත්‍ර සන්ධාන න්‍යායයන් පිළිබඳව සවිස්තර සාකච්ඡාවකට මෙතැන අවකාශ නැත (ඩුමොන්ට් 1961, ෂ්නෛඩර් 1965, බූහ්ලර් හා සෙල්බි 1968, පොක්ස් 1967, කීසිං 1975 ආදිය බලන්න). අවරෝහණ න්‍යායවාදීන් අවරෝහණ සමූහ වල අභ්‍යන්තර සංවිධානය පොදුවේ අවධාරණය කරමින් එම සමූහ අනුප්‍රාප්තික පරම්පරා තුරා නොකඩවා පැවැත්ම තහවුරු කරනු පිණිස විවාහය උපක්‍රමයක් ලෙස සැලකූ අතර මිත්‍රසන්ධාන න්‍යායවාදීන් පුනරාවර්තී විවාහ හුවමාරු මගින් එකිනෙකට ස්ථිරව ම වාගේ සම්බන්ධ වූ සමූහ අතර තහවුරු වන සබඳතා ව්‍යුහය කෙරෙහි සැලකිල්ල දක් වූ බව දළ වශයෙන් මෙහි කීම ප්‍රමාණවත් වේ. ඇවැස්ස නෑනා- මස්සිනා විවාහ පිළිබඳව ලැබෙන කිහිපාකාරයකින් (උභය පාර්ශ්වීය, මව් පේරු ආදි) එකකින් උපලක්ෂිත පද්ධති හෙවත් ඊනියා බලසාධක පද්ධති අවබෝධ කර ගැනීම පිණිස මිත්‍ර සන්ධාන න්‍යාය අතිශයින් කාර්ය සාධක වී තිබේ. දකුණු ඉන්දියාවේ හා ශ්‍රී ලංකාවේ ද්‍රවිඩ ඥාතිත්ව පද්ධති විශ්ලේෂණය කිරීමෙහිලා මිත්‍රසන්ධාන න්‍යායෙන් අර්ධ වශයෙන් වත් අනුබල ලැබුණු අතිශයින් ව්‍යාප්ත හා ප්‍රගාමී අධ්‍යයන කරන ලද්දේ ඩුමොන්ට් (1950, 1953අ, 1953ආ, 1957අ, 1957ආ, 1961, 1964, 1966) හා යාල්මන් (1962, 1967,1969) යන දෙදෙන විසිනි.

ඩුමොන්ට් සිය 'ඥාතිත්වය, නෑකම (හෙවත් ලේ නෑකම) + විවාහ නෑකම' යන සූත්‍රයෙහි සාම්ප්‍රදායිය විභේදනය (1957ආ, 26 ප.,1961,81

පි.) පවත්වා ගත්තත්, මෙතැන විවාහ නෑකම ලේ නෑකමට සමාන තතරමක බලයකට නංවයි. ඥාතීත්වය මව් පේරුවෙන් වේවා පිය පේරුවෙන් වේවා සංවිධාන වුවත් තීරණාත්මක කරුණ නම් පුරුෂයෙකුගේ පියාත් ඔහු ගේ මවගේ සහෝදරයාත් අතර සබඳතාව විවාහ නෑකමක් වීමත්, ද්‍රවිඩ පද්ධති වල අවරෝහණ සමූහ සාමාජිකත්වය උරුම වන්නාක් මෙන් ම වෛවාහික සහෝදරයන් අතර වෛවාහික සබඳතාව ද ඔහුන්ගේ දරුවන්ම, එනම්, ඇවැස්ස නෑනා-මස්සිනාවරුන්ට උරුමයෙන් ලැබෙන බවත් වේ. එබැවින්, විවාහ නෑකම පරම්පරාවෙන් පරම්පරාවට ප්‍රේරිත චිරස්ථායි සංස්ථාවක් ලෙස අවරෝහණය සමඟ සමාන තත්ත්වයක ම තබනු ලැබේ.

මිත්‍රසන්ධාන සබඳතාවක් උරුම වෙතැයි කීම එක්තරා විවාහ නියමයක් පිළිපදිනු ලබතැයි කීමට ඉඳුරා සදෘශය... ඇවැස්ස නෑනා-මස්සිනා විවාහය යනුවෙන අප හැඳින්වීමට පුරුදු වී සිටින්නේ අන් කිසිවක් නොව එක් පරම්පරාවකින් අනෙක් පරම්පරාවට මිත්‍රසන්ධාන සබඳතාව සදාතන කර ඒ මගින් මිත්‍රසන්ධානය චිරස්ථායි සංස්ථාවක් කිරීම සඳහා පරිපූර්ණ සූත්‍රයයි... (1953අ, 38).

අනෙක් අතට යාල්මන්, නෑයන් හා විවාහ නෑයන් අතර ඩුමොන්ට් දුටු ප්‍රභේදනය ප්‍රතික්ෂේප කර ඩුමොන්ට් 'සහෝදරයා හා සහෝදරිය අතර අයිතිවාසිකම් හි යුතුකම්' (1967,357 පි.) ලෙසින් හඳුන්වන විවාහ නෑකම විස්තර කිරීමට කැමැත්තක් දක්වයි. ඔහුට 'පද්ධතියේ ප්‍රාථමික ඒකක වන 'බහිර්ජන්‍ය විවාහක' පෙළපත් පිළිබඳ සංකල්පය සමඟ තවමත් ක්‍රියා කරන' ඩුමොන්ට් වඩා දුරක් යාමට උපකාර වෙතැයි සිතීමට ඔහු පෙළඹී ඇත (එම). "දකුණු ඉන්දීය ඥාතීත්වයේ.... මූලික මූලධර්ම වන්නේ එකිනෙකා කෙරෙහි සහෝදරයන් හා සහෝදරියන් සතු අයිතිය" යයි යාල්මන් තර්ක කරයි (එම 359 පි.). ඇවැස්ස ඥාති සහෝදර-සහෝදරියන් එකිනෙකා කෙරෙහි පවත්නා අයිතිය, ඩුමොන්ට් අදහස් කළ පරිදි, උරුමයෙන් පැවරෙන විවාහ නෑකමක් හෙවත් වෛවාහික සහෝදරයන් අතර මිත්‍රසන්ධානය ඊළඟ පරම්පරාවට ප්‍රේෂණය කිරීම ලෙස ගැනීම නොව උරෝජාතයන් ව පියවරු දෙදෙනාගේ පිළිබඳ අයිතිය ප්‍රකාශ කිරීමකි. පුද්ගලයෙකුට සිය මවගේ සහෝදරයාගේ දුව කෙරෙහි ඇති අයිතිය සිය පියාගේ හා සිය මවගේ සහෝදරයා අතර

විවාහ සන්ධානයේ පරම්පරානුබද්ධ සම්ප්‍රේෂණයක් ලෙස ඩුමොන්ට් අර්ථය කීවත් යාල්මන් ඒවා (අයිති) දකින්නේ ගැහැනියකට ඇගේ සහෝදරයා කෙරෙහි ඇති අයිතිය ඇගේ පුතා මගින් ප්‍රකාශ වීමක් ලෙසය (1967,358-59). එබැවින්, යාල්මන් අනුව ද්‍රවිඩ පද්ධතිවල අයිති උරුමය හැමවිට ම උභය පාර්ශ්වීයය. මෙම තත්ත්වය තුළ නිනාහ නෑයන් දනුඩු නෑයන් වන හෙයිනි. "නෑයන්" හා "විවාහ නෑයන්" අතර විභේදනය අවධාරණය කිරීම අයෝගයයි. වඩා මූලික විභේදනය ඇත්තේ " උරෝජාතයන්" (සමාන්තර නෑනා -මස්සිනා ඇතුළුව) හා "ඇවැස්ස නෑනා -මස්සිනාවරුන්" අතරය. මෙය ලිංගික සබඳතා පැවැත්වීම ව්‍යභිචාරයක් වන නෑයන්ගෙන් ලිංගික සබඳතා අනුමත හා විවාහයට යෝග්‍ය යැයි අනුදත් කෙනෙක් ඥාතීන් වෙන් කිරීම සඳහා පමණක් ඉවහල් වේ. ඇත්තෙන්ම, ඇවැස්ස නෑනා- මස්සිනාලා "ඥාතිත්ව රාමුවේ ඔවුන්ගේ ස්ථානයෙහි බලයෙන් ඔවුන් ස්ථිර 'විවාහ සබඳතාවකින්" සිටිති (1962, 565).

බහිර්ජන්‍ය ඒකාංශ අවරෝහණ සමූහ උපයෝගි කරගෙන ද්‍රවිඩ නාමාවලියට සම්ප්‍රදායිය අර්ථකථන දීම ප්‍රමාණවත් නැතැයි කියමින් යාල්මන් එය පොදුවේ ප්‍රතික්ෂේප කර ඒ වෙනුවට නාමාවලිය කුඩා, බෙහෙවින් අන්තර්ජන්‍ය විවාහක සමාජ ඒකකවලට ඍජුව සම්බන්ධ" යයි තර්ක කරයි (එම, 567). ඒ සමගම ඔහු මෙම උභය පාර්ශ්වීය හා බෙහෙවින් අන්තර්ජන්‍ය විවාහක ඥාති සමූහ සමඟ උත්තාන ඒකාංශ අවරෝහණ සමූහ, "එවැනි අවස්ථාවල කාර්යය ප්‍රදේශයන්හි පැහැදිලි වෙන් කිරීමක් ඇතත්" එකට වාසය කරතැයි (එම, 568) පිළිගනී. අන් අයුරින් කිවහොත්, ද්‍රවිඩ නාමාවලි භාවිත කරන සමාජවල ඇවැස්ස නෑනා -මස්සිනාවරුන් ඇතුළු අන්තර්ජන්‍ය විවාහක නෑ පිරිස්ද ඇවැස්ස නෑනා-මස්සිනාවරුන් වැද්ද නොගන්නා බහිර්ජන්‍ය විවාහක ඒකාංශ අවරෝහණ සමූහ ද යන දෙවගම සිටිය හැකිය. මෙම සමූහවල සාපේක්ෂ වැදගත්කම එක් සමාජ පරිශෘතියකින් තවත් පරිශෘතියකට ද එක් සමාජයකින් තවත් සමාජයකට ද වෙනස් වීමට ඉඩ තිබේ.

යාල්මන් ගේ මතය පිළිබඳ විවේචන (ඩුමොන්ට් 1964, තම්බයියා 1965, ඔබේසේකර 1967, 1968) ප්‍රධාන වශයෙන් ම ඉලක්කයට ගත්තේ නාමාවලි පද්ධතිය, සමාජ සමූහාකෘති හා තථ්‍ය චර්යාව අතර සබඳතාව

පිළිබඳ ගැටළුවය. තම්බයියාගේ තර්කය මෙසේය. යාල්මන් "නාමාවලි පද්ධතියක් ලෙස ද්‍රවිඩ ඥාතීත්ව ප්‍රවර්ගවල ගතිලක්‍ෂණ විශ්ලේෂණය කරති යි ඉඳුරා කීවත්, නාමාවලි පද්ධතියෙහි තර්කණීය ගම්‍යතා තථ්‍ය හැසිරීමේ රීති සේ සැලකෙන පරිදි ද ඔහු සිය සමුද්දේශ රාමුව නිතර නිතර විතැන් කරයි" (1965, 134). එමෙන් ම ඔබේසේකරගේ තර්කය මෙසේය. 'යාල්මන්ගේ "උපන්‍යාසය" නාමාවලි පද්ධතියකින් චර්යා නිත්‍යතා නිගමනය කිරීමේ ආභාසය සිදු කරයි. හුදෙක් පද ගණයෙන් ම චර්යාව හෝ සමාජ පද්ධති වර්ගය හේතු ඵල න්‍යායෙන් කලින් කීමට නොහැකිය' (ඔබේසේකර 1967, 248, 251). එමෙන් ම, ඩුමොන්ට් ද චර්යාවට වඩා සමූහ ව්‍යුහය සමුද්දේශ කළත් නාමාවලි හා 'සමායත්ත' වූ කලී, වෙනස් අංශ දෙකක් යැයි කීමෙන් ඊට සමාන කරුණක් ඉදිරිපත් කරයි.

මෙම අංශ දෙක පළමුවෙන්ම පවතින ලෙසින් ම කියා විශ්ලේෂණය කළ යුතු බෙහෙවින් වෙනස් කතා අපට කියයි. එකක් අනෙකට ඌණනය කිරීමට තැත් කිරීම නිශ්ඵල බවපැහැදිලි වන්නේ සමූහයන් ලේඛනගත කිරීම ඥාතීත්ව නාමාවලීවල කාර්යයක් නොවන බැවිනි.

ඩුමොන්ට් තවදුරට මෙසේ ද කියයි.

> ද්‍රවිඩ වර්ගයේ නාමාවලියක් විවිධ වර්ගයේ සමූහ සංවිධාන හා සමගාමී බව දනට තිබෙන තොරතුරුවලින් පැහැදිලි වේ.... මෙම නාමාවලිය විශ්ලේෂණය කිරීමෙන් ලැබෙන එකම සහ-සම්බන්ධය (එනම්, "ඇවැස්ස නෑනා-මස්සිනා" විවාහය සමඟ සහසම්බන්ධනය) හැමතැනට ම මැනවින් ගැළපෙයි. අනෙක් ලක්‍ෂණ වල විචල්‍යතාවෙන් ඉඳුරා පෙනී යන්නේ මෙම නාමාවලි වර්ලය, සමාජ පර්යායෙහි අනිවාර්යාංගයක් වුවද යම් එක් නියත සමූහ සංවිධානයක් සමඟ අවශ්‍යයෙන්ම සම්බන්ධ වී නැති බවයි (එම 78).

එබැවින් ද්‍රවිඩ නාමාවලිය ඒකාංශ අවරෝහණ සමූහ (හා විශාලතර පරිමාණයෙන් , වංශ) හෝ අන්තර්ජන්‍ය විවාහක ඥාති සමූහ ' (හා විශාලතර පරිමාණයෙන් , කුල හා උප-කුල) හෝ මේ දෙක ම හෝ ඇති සමාජ වල භාවිත කළ හැකි වේ. දැන්, කවර එබඳු සමූහයක් හෝ

නිර්මාණයේ දී යම් නියත පුද්ගල 'වර්ගයක්' තනිවී යයි. ඒවා (සමූහ) වෙනස් වන්නේ අන්තර්ජන්‍ය විවාහක ඥාති අතර 'ඥාතිත්ව (එනම්, ලේ නෑයන්) සමාන පුද්ගල වර්ගය ලෙස 'විවාහ නෑයන්' (මෙතැන 'ඇවැස්ස නෑනා-මස්සිනාවරුන්') ද ඇතුළු වෙද්දී ඒකාංශ අවරෝහණ සමූහ මෙම වර්ගය (විවාහ නෑයන්) බැහැර කරන හෙයිනි. ඒ කෙසේ වුවත්, ද්‍රවිඩ නාමාවලියෙහි 'ඇවැස්ස' හා 'සමාන්තර' නෑනා-මස්සිනාවරුන් අතර වෙනස දක්වන අතර ඒකාංශ අවරෝහණය පිළිගැනීමෙන් මෙම විභේදනය තවත් ප්‍රබල වේ. එබැවින් විවාහ ඥාතීන්ගේ පැත්තෙන් බැලූ විට ඒකාංශ අවරෝහණය පිළිගත් සමූහ කරන්නේ අන්තර්ජන්‍ය විවාහක ඥාති සමූහ ලෙස සංවිධානය වූ සමූහ කෙනෙකු වෙනස් 'වර්ගයක්' පුද්ගලයෙකු සමඟ විවාහ වන බව අවධාරණය කරන තරමට වඩා අවධාරණය කරනු ලබනක් යයි කිව හැකිය. ද්‍රවිඩ පද්ධති වල යම් පුද්ගලයෙකු සිය සහායිකාව තෝරා ගන්නා පුද්ගලයන්ගේ තථ්‍ය ඥාතිත්ව ප්‍රවර්ගය එක ම (එනම්' ඇවැස්ස- නෑනා) වී තිබුණත් පුද්ගලයෙකු හා සිය විවාහක නෑයන් අතර පරතරය හා වෙනස අවධාරණය වීමට හෝ නිෂේධ වීමට හෝ ඉඩ තිබේ.

එසේ වුවත්, ද්‍රවිඩ නාමාවලිය භාවිත කරන සමාජ අතර සමූහ ව්‍යුහයෙහි ප්‍රකට විචල්‍යතා තිබෙද්දි වුවත් මෙම මට්ටමෙහිදි පොදුතා තිබේය යනු යාල්මන්ගේ තර්කයයි. දකුණු ඉන්දියාවේ හා ශ්‍රී ලංකාවේ සමාජ වල ඒකාංශ අවරෝහණ සංකල්පවේදයක් බොහෝ විට හමු වෙතත් මෙලෙස හැඳින්වෙන ඒකාංශ සමූහ බොහෝවිටම කාර්යසාධක සමායත ඒකක නොවේ යයි ද එසේ වුවත් මෙම විතැන් වන අවරෝහණ රටා යටිපිටින් ද බොහෝ විට නමක් නැතිව ද හැම තැනම උභය පාර්ශ්වීය හා බෙහෙවින් අන්තර්ජන්‍ය විවාහක ඥාති පිරිස් හමු වෙතැයි ද ඔහු පවසයි. ද්‍රවිඩ පද්ධති වල "පොදු ව්‍යුහය" යනුවෙන් නම් කරන ලක්ෂණය දැක එය මෙසේ විස්තර කරයි.

එය සියලු ව්‍යුහීය අලංකාර ඉවත් කළ දකුණු ඉන්දීය ඥාතීත්ව පද්ධති වල ඉතාම පොදු තේමාවයි... අවරෝහණ සංකල්ප අවධාරණය නොවේ. ස්ථානය (එනම්, විවාහයෙන් පසු වාසස්ථානය) තේරීම න්‍යායිකව විවෘතය.උරුම දේ දූපුතුන් අතර සමානව බෙදේ. අධිකාරය රැඳෙන්නේ ගෘහනායකයා අතේය. එහෙත් ම.හා. විසින් හෝ

භාර්යාවගේ හෝ ස්වාමිපුරුෂයාගේ හෝ පියා විසින් ද එම බලය ක්‍රියාත්මක විය හැකිය. දෑවැද්ද අවධාරණය නොවෙතත් ඉස්තර වැද්ද හෙළා දක්නු ලැබේ. ඉස්මතු වී පෙනෙන්නේ ඇවැස්ස නෑනා- මස්සිනා විවාහය හා කුඩා අන්තර්ජන්‍ය විවාහක කණ්ඩායමක්, එනම් "පවුල" හෝ "වරිගය" ලෙස හැඳුණු ක්ෂුද්‍ර - කුල උදක් ම අවශ්‍ය සේ සැලකීමය (1967, 279 පි.).

අලංකාර රහිත මෙම ව්‍යුහය උඩරට සිංහලුන් අතර යාල්මන් සොයා ගනී. මෙම ලක්ෂණ සියලු ද්‍රවිඩ පද්ධතිවල එක හා සමාන තිව්‍රතාවෙකින් නොපෙනෙන වග ඔහු පිළිගත්තත් යම් සමාජයක් ඒකාංශ අවරෝහණ සංකල්පයක් විශාලනය කිරීමට ඉටා ගත් තැනක් වැන්නක දී සාමාන්‍ය තේමාවට යෙදිය හැකි විචල්‍යතාවලින් එකක් මෙය යැයි සිතා ගත හැකිය. එබැවින් සාමාන්‍ය ව්‍යුහ ආකෘතියෙහි ඇතැම් නියත ලක්ෂණවල විශාල විචල්‍යතාවලට ඉඩ ලැබේ. මේවා 'එක් ප්‍රජාවක් අන් ප්‍රජාවකින් වෙන්ව පෙන්වීමට යෝග්‍ය ව්‍යුහීය දර්ශක' ලෙස ක්‍රියාත්මක වේ (1967: 360).

එහෙත්, වෙනත් තැන්වල, යාල්මන් පොදු ව්‍යුහය පිළිබඳ සිය සංකල්ප වෙනස් අයුරකින් භාවිත කරයි. පද්ධති දෙකක් සැසැඳීමේ හැකියාව සාකච්ඡා කරමින් , ඔහු 'පද්ධති දෙකේ පොදු ව්‍යුහීය උපාංග වෙන් කර යටින් පවත්නා රටාවට අප සාමාන්‍ය ව්‍යුහය යි කීම යුක්ති සහගතය' යි තර්ක කරයි (එම 305). මෙය උභයාර්ථ කියමනකි. සාමාන්‍ය ව්‍යුහය පොදු දේ විස්තර කරයි නම්, කලින් ඊට දුන් චරිතායනය ඉවතට දැමිය යුතුය. මන්ද, අවරෝහණය අවධාරණය වන, උරුමය එක සමානව නොබෙදෙන, දෑවැද්ද අවධාරණය වන ආදි ලක්ෂණැති ද්‍රවිඩ පද්ධති කිහිපයක්ම තිබෙන හෙයිනි. සමහරවිට, මෙම භාවිත දෙක සමෝධානය කළ හැකි වනු ඇත. එහෙත්, යාල්මන්ගේ අදහස අනුව සමාන්‍ය ව්‍යුහය සියලු පද්ධති වලට බෙදී ගොස් ප්‍රකට වන්නක් ද , නැතිනම්, එය එක්තරා අතකින් , ඒවා සියල්ල පිටිපස හෝ යට පිහිටා තිබුණත් ඉන් කිසි එක් නියත පද්ධතියක් තුළ සියලු මූලාංග අවශ්‍යයෙන් ම විවෘතව ප්‍රකාශ නෙකෙරෙති ද යන්න තරමක් නොපැහැදිලිය. යාල්මන්ගේ ප්‍රස්තාවනාව (එම3-7) ඔහු ලෙවිස් ට්‍රවිස්ගෙන් ව්‍යුත්පන්න (1953) දෙවැනි මතය පිළිගන්නා බව පෙන්වයි. එසේ නම්, පොදු ව්‍යුහය වඩා වියුක්ත මූලාංග වලින් රචිත වීම යෝග්‍යතර යැයි කෙනෙකුට සිතීමට ඉඩ තිබේ.

යාල්මන් සිය පොදු ව්‍යුහය බෙහෙවින් ප්‍රතිෂේධාත්මක පද වලින් ඉදිරිපත් කරන්නේ මන්දැයි පහදා දීමට මෙම උභයාර්ථ සමහරවිට ඉවහල් වේ. ඒ කෙසේ වෙතත්, සැකයට තුඩු දෙන අවසාන හා අතිශයින් ප්‍රබල ප්‍රකාශනය හැර, මෙය (පොදු ව්‍යුහය) අනුරාධපුර වැද්දන්ගේ ඥාතිත්ව පද්ධතිය ප්‍රමාණවත්ව නියෝජනය කරයි. පළමුවෙන්ම, මා කලින් අවධාරණය කළ පරිදි, අනුරාධපුර වැද්දන් අතර ඇවැස්ස නෑනා- මස්සිනා විවාහය නිරුපාධිතය. බොහෝවිට පශ්චාත් - සිද්ධිමය වේ. එනම්, විවාහයක් සිදු වූ විට, මෙම වැද්දෝ , අභිනව විවාහ ඥාතීන් , නව යුවල ඇවැස්ස නෑනා- මස්සිනා තත්ත්වයේ සිටිතියි යන පූර්ව මතය හා මැනවින් සැසඳෙන ඥාතිතව ප්‍රවර්ග වල එවිට ම නොසිටිතොත්, එම ප්‍රවර්ග වලට පත් කෙරෙති. එබැවින් විවාහයට පෙර ඔවුනත'ර කවර ඥාතිත්ව සබඳතාව පැවතුණත් පුද්ගලයෙක් සිය හා.පි, සිය ම.හා.ට හා පි.ස.ස්ට සමාන ඥාතිත්ව ප්‍රවර්ගයෙහිම තබයි. එබැවින් යාල්මන්ගේ සූත්‍රායනය තුළින් 'ඉස් මතුව පෙනෙන්නේ විවාහය ඇවැස්ස නෑනා- මස්සිනාවරුන් අතර සිදුවන්නක් ලෙස සැලකිය යුතු යයි ඉඳුරා බල කිරීමක් ය' යි කියැවෙන සේ මම අලුතින් ගලපමි.

"ක්ෂුද්‍ර කුල" යන අදහසත් "පවුල" හා"වරිගය" එකට ගණයෙහිලා සැලකීමත් සමහරවිට මීට වඩා අවුලකි. මේ පද දෙක ම අනුරාධපුර වැද්දන් විසින් ලිහිල්ව භාවිත කළත් ඒවා එකිනෙක නොපැටලේ. " පවුල" යන පුද්ගලයෙකුගේ භාර්යාවට පමණක් හෝ භාර්යාව හා දරුවන් හෝ ඔහුගේ සමීප නෑයන් සියල්ලන්ට (උභය පාර්ශ්වීය ඥාති පිරිසක්) හෝ යෙදුනත් පුද්ගලයන් අතොළොස්සකට වඩා එහි කිසිවිටෙක අන්තර්ගත නොවේ. අනෙක් අතට, "වරිගය" යනු විවාහයට ඉඩ ලැබෙන මුළු කුල කණ්ඩායම සඳහා බොහෝ විට යෙදේ. අද මෙම කණ්ඩායම පුද්ගලයන් හය දාහකට වැඩිය. එසේ නම්, එය කුල අන්තර්ජන්‍ය විවාහක කුඩා ගණයක්... කෙරෙහි බල කිරීම තිබෙන "ක්ෂුද්‍ර කුලය" කොහි ද? එසේම "කුඩා ගණයක්" කෙතරම් කුඩා ද?

"පවුල" හා "වරිගය" විවිධ ප්‍රමාණයේ සමූහ විස්තර කරනු පමණක් නොව බෙහෙවින් වෙනස් කාර්යයන් ඇති සමූහයන්ම හඟවයි. වැදි වරිගය සමූහයක් ලෙස සැලකිය යුතු නම්, එසේ කළ හැක්කේ, එය " සීමාසහිත සාමාජිකත්වයට අනන්‍යව බඳවා ගැනීමෙන්" (ෆොර්ටෙස්

1969: 306, පරි.3) සිය අන්තරස්ථ සදාකාලිකතාව පවත්වා ගන්නා සමායතනයක් ලෙස සැලකීමෙන් පමණි. වරිගය තනි සාමූහිකයක් ලෙස ක්‍රියා නොකරයි. දැන් එය වෙනුවෙන් ක්‍රියා කළ හැකි යෝජක නායකයන් ද නැත. අනෙක් අතට, වැදි පවුල සාමාන්‍යයෙන් සමූහයක් ලෙස, නිදසුනක් වශයෙන්, නිෂ්පාදන හා පරිභෝජන ඒකකයක් ලෙස ක්‍රියා කරයි. එහෙත් මෙම භාවිතය නම්‍යයත සමුද්දේශිකයේ පරාසය පරිශෘතියෙන් නියම වේ. වී ගොවිතැනේ දී 'පවුල' යනු එක් තනි ගෘහ පිරිසකට වඩා විශාල වූ සහයෝගීව වැඩ කරන ඥාතීන් සමූහයක් අදහස් කරන පදයකි. කෙනෙකුගේ මරණයෙන් පසුව අවමඟුල සඳහා රැස් වන 'පවුලෙහි' දීර්ඝ කාලයක්ම ආර්ථිකව පවුලට සහයෝගයක් නොදක්වූ වැඩිහිටි සහෝදරයන් වැනි පුද්ගලයන් ද ඇතුළු විය හැකිය.

මේ හැර වැදි වරිගයවත් පවුලවත් සංවෘත 'අන්තර්ජන්‍ය විවාහකගණයක් ' වන්නේ නැත. වැද්දන් අතරේ ද, දකුණු ඉන්දියාවේ හා ශ්‍රී ලංකාවේ වෙනත් සමාජ අතරේ මෙන් අන්තර්ජන්‍ය විවාහය වෙත ඇත්තෙන්ම, නැඹුරුවක් ඇත. එහෙත්, මේ නැඹුරුව අන්තර්ජන්‍ය විවාහක සමූහ වල ව්‍යුහයක් ලෙස අවුල් කර ගැනීමෙන් වන්නේ මුලාවකි. ඇත්තෙන් ම , වැදි වරිගය පරමාදර්ශීයව අන්තර්ජන්‍ය විවාහකය. එහෙත් , චර්යාවෙන් සපුරා අන්තර්ජන්‍ය විවාහක වැදි සමූහ නැත. "අන්තර්ජන්‍ය විවාහක කුඩා ගණයක්.... කෙරෙහි බල කිරීම" යන යාල්මන්ගේ අවධාරණය ඥාතිත්වය හා විවාහය පිළිබඳ සංවෘත ජාල රටා ආශ්‍රිත හැඟීමක් බිහිකරයි. මෙම හැඟීම, ද්‍රවිඩ සමාජය තුළ විශද අන්තර්ජන්‍ය විවාහක සමුහ වලින් (ඥාති පිරිස් හෝ ක්ෂුද්‍ර කුල) සංගෘහිත සේ ඉදිරිපත් කිරීම පහසු කරතත් යටත් පිරිසෙයින් අනුරාධපුර වැද්දන් අතරවත් වඩා නිවැරදි නිරූපණය වන්නේ මුළු වරිගයම එක විවාහ ගණයකට වැඩි ගණනකට බෙදීමට තරම් හේතු නොවන පරිදි සමීප නෑයන් අතර විවාහය සඳහා විචලය තීව්‍රතාවකින් යුක්ත දෘශ්‍යමාන වරණයක් යනුවෙනි. අන් අයුරකින් කිවහොත්, අනුරාධපුර වැද්දන්ට අදාළ පරිද්දෙන් යාල්මන්ගේ සූත්‍රයනය වරණය හා සංඛ්‍යාත්මක රටාව සම්බන්ධ කරුණකට වැඩි යමක් නැති තැනක සමූහ ව්‍යුහයක් සැකසීමට තැතකි. වරිගයක් තුළ අන්තර්ජන්‍ය විවාහක ගණ සෑදීමේ ප්‍රවණතාව ඥාතිත්වය හෝ ස්ථානය අනුව විස්තර කළ හැකි වුවත් අන්තර්ජන්‍ය විවාහය අවශ්‍ය යැයි ඉඳුරා ම කීම මුළා

කිරීමක් වන්නේ ය. මන්ද, ගණය තුළට වඩා ඉහළ විවාහ අනුපාතයක් ඇතුළු කර ගැනීම සඳහා හැමවිට ම ගණ වෘත්තය වඩා පුළුල් කර ගත යුතු හෙයිනි. සියලු විවාහ මෙහි ඇතුළු කර ගැනීමට නම් වරිගයේ සීමා වලින් පිට පැනීමට ද සිදු වේ. එබැවින් මා පෙන්වා දී ඇති පරිදි, අනුරාධපුර වැදි විවාහ වලින් සියයට 10ක් පමණ ම ඇවැස්ස නෑනා-මස්සිනාවරුන් අතර ද තුනකින් එකක් පමණ එක ම ප්‍රජාවක් තුළ දේශජ සාමාජිකයන් අතර ද සිදු වේ. මේ වෘත්තය වඩා පුළුලින් ඇඳ නිජ ගමින් සැතපුම් පහක හෝ දහයක හෝ අර්ධ විෂ්කම්භයක් තුළ වඩා ඉහළ අනුපාතයක ස්ත්‍රීන් හා පුරුෂයන් විවාහ වෙතැයි කීමට හෝ මුළු වරිගයම "අන්තර්ජන්‍ය විවාහ වෘත්තය" ලෙස ගෙන දැනට වැදි ස්ත්‍රීන් හා පුරුෂයන් සම්බන්ධ කර තිබෙන විවාහ වලින් සියයට 85 ක පමණ ම දෙපාර්ශවය ම වරිගයේ දේශජ සාමාජිකයින් යයි කීමට හෝ පිළිවන.

සාපේක්ෂ අන්තර්ජන්‍ය විවාහ දක්වන මෙම සමකේන්ද්‍රීය වෘත්ත පෞද්ගලික විවාහ තීරණ විශාල ගණනක සංඛ්‍යාත්මක ප්‍රතිඵලයකි. ඒවායින් ඒකාන්තයෙන්ම සමූහ උපාය ක්‍රම පිළිබිඹු වෙතත් ඒවායින් පමණක් ම සමූහ සීමා ප්‍රමාණවත්ව නිශ්චය නොවේ. තවද, ඒවායේ සංවෘත භාවයක් නොතිබීමෙන් පැහැදිලි වන්නේ මුළු වරිගය නමැති වෘත්තයට වඩා පටු සීමා තුළ අන්තර්ජන්‍ය විවාහක (ක්ෂුද්‍ර කුල) සමූහ නමැති කුඩා වෘත්ත සෑදීමට කේන්ද්‍රාභිසාරී ප්‍රවණතාවක් තිබේ නම්, එම ප්‍රවණතාව සපුරා සාක්ෂාත් නොවන බවයි. එනම්, යාල්මන්ගේ "බල කිරීමට" එක්තරා ප්‍රතිරෝධයක් ඇති වීමයි. වරිගය කුඩා වෘත්ත වලට බෙදී යාම වළක්වන කේන්ද්‍රාපසාරී ප්‍රවණතාවක් ද තිබේ. මෙයින් වරිගය පවා සංවෘත පද්ධතියක් නොවන ලෙස වග බලා ගැනේ. වෙනත් දෘෂ්ටියකින් බලතොත් හා මඳක් අපේක්ෂණයේ යෙදුනොත් විවාහයක් ඇති කරන්නන්ට එක්තරා ප්‍රමාණයක වරණ බලයක් තිබෙන බවත් එමෙන්ම, ඔවුන්ගේ අපේක්ෂිත අරමුණු ද ඔවුන් යොදා ගන්නා උපාය ක්‍රම ද විශ්ලේෂණයෙහි ඉලක්ක කර ගත හැකි බවත් මෙයින් පිළිගන්ට සිදු වේ.

පොදුවේ බලන කළ, දකුණු ඉන්දියාවේ හා ශ්‍රී ලංකාවේ ද්‍රවිඩ නාමාවලි භාවිත කරන සමාජ සියල්ලෙහි ම එක් තනි ඥාති සමූහ ව්‍යූහයක් අනන්‍යය කිරීමට දිගු කලක් ගත් ප්‍රයත්නයෙහි ප්‍රතිඵල දොම්නස්

දනවන අයුරින් නිෂේධ වී තිබෙන බව පෙනේ. නාමාවලිය යම් ආකාරයක ඒකාංශ අවරෝහණයක් සමඟ ආශ්‍රය කරවීමට, තිබුණු නොනැසෙන දැඩි බල කිරීම පිස දැමීමෙන් අගනා විවේචන කර්තව්‍යයක් යාල්මන් විසින් ඉටු වුවත්, ඉවත් කෙරෙන අවරෝහණ සමූහ වෙනුවට අන්තර්ජන්‍ය විවාහක ඥාති පිරිස් හෝ ක්ෂුද්‍ර කුල යෙදීමට ඔහු ගත් තැත ඒත්තු ගැන්වීමේ ශක්තියෙන් බෙහෙවින් අඩුය.[3] ප්‍රදේශය තුළ උභය පාර්ශ්වීය ඥාති සමුහ වල පොදු වැදගත්කම ඔහු වෙසෙසින් ඔප්පු කර ඇතත්, ද්‍රවිඩ ඥාතිත්ව ප්‍රවර්ග... පවතින්නේ උභය පාර්ශ්වීය ඥාති සමූහ තුළ ලිංගික, විවාහක හා වෙනත් ආකාරයේ හැසිරීම් විශේෂ පාලනය කිරීම පිණිසය" (1967: 219 අවධාරණ යටි ඉර එකතු කර ඇත) යන ප්‍රකාශය එවැනි සමූහ තුළ අන්තර්ජන්‍ය විවාහවල බහුලත්වය අතිශෝක්තියට නගයි. එය, සමීප ඇවැස්ස නෑනා-මස්සිනාවරුන් අතර විවාහය. ඇතැම් තත්ත්වයන් යටතේ උපායශීලි වාසි භුක්ති විඳීමට ඉඩ ඇති වරණයක තත්ත්වයෙන් ද්‍රවිඩ පද්ධතිවල සමූහ නිරූපණය හා සමූහ සංස්ථිතිය පිළිබඳ කේන්ද්‍රිය මූලධර්මයට අනවසරයෙන් පෙරළයි. යුගල නිගමන විය යුත්තේ, ඩුමොන්ට් තර්ක කළ පරිදි, "නාමාවලි වර්ගය... එක් නියත සමූහ සංවිධාන වර්ගයක් හා අවශ්‍යයෙන්ම බැඳී නැත "(1964: 78) යන්නත් නාමාවලිය හා සමූහ ව්‍යුහය අතර සම්පූර්ණ සිහුමක් සොයන මානව විද්‍යාඥයන්ට කරදර කිරීමට කුමන විෂමතාවන් ඉතුරු වුවත්, භාවිතයේ දී ද්‍රවිඩ නාමාවලිය සෑහෙන සමූහ ව්‍යුහ ගණනාවකට යොදා ගත හැකි බව ඔප්පු වී තිබෙන බවත් යන්න ය. මෙය ඇවැස්ස නෑනා- මස්සිනා විවාහ රීති පිළිබඳ කිසි විශේෂයක් නොමැතිව පවා ද්‍රවිඩ නාමාවලි හමුවන ලෝකයේ වෙන්ත පළාත්වල අධ්‍යයන කළ විද්වතුන්ගේ නිගමන වලට එකඟය (ෂෙෆ්ප්ලර් 1971).[4]

මෙය යාල්මන් ඉදිරිපත් කළ තුලනාත්මක වර්ගයේ අධ්‍යයනයෙහි ඇති බොහෝ ගුණ බෙලහීන කරීමක් නොවේ. ද්‍රවිඩ ඥාතිත්ව පද්ධති එකිනෙක තාර්කිකව අවබෝධ කළ හැකි පරිවර්තන යයි ඔහු විචක්ෂණව කළ විශ්ලේෂණය අන්තර්ජන්‍ය විවාහක ඥාති පිරිස් හෝ ක්ෂුද්‍ර කුල කෙරෙහි ඇතැම්විට බලයෙන් ආරූඪ කෙරෙන වැදගත්කමින් සපුරා ස්වායත්තව අගය රැක ගනී. ඔහු දක්නා "පොදු ව්‍යුහයෙහි" සත්හාරක තරාතිරම පිළිබඳ කරුණකට නැවත බැසීමට, මගේ තර්කය මෙපමණයි.

එනම්, ආනුභවික මට්ටමේදී, පොදු සමූහ ව්‍යුහ, හැඳින්වීමේ සමගාමී ප්‍රයත්නය පරිණාමනවල ව්‍යුහීය විශ්ලේෂණය සඳහා අනවශ්‍ය පමණක් නොව බාධාකාරී ද වනු ඇත යන්නය.

ආර්ථික සාධක වලට බොහෝ වැඩි බරක් තබන අධ්‍යයනයකින් තම්බයියා (1973) තුලනාත්මක ගැටලුවට විකල්ප එළැඹුමක් යොදා ගෙන ඇත."දකුණු ඉන්දියාවේ හා ශ්‍රී ලංකාවේ අපට හමු වන විවාහ රීති විශේෂ ප්‍රජාවල යම් නියත ආර්ථික හෝ සමූහ ලක්ෂණවලට සම්බන්ධ නැත" (1967: 9) යන යාල්මන්ගේ තර්කය නිවැරදි බව නිසැකය. මන්ද ඔහු පෙන්වා දෙන පරිදි, "පරිස්ථානය, ආර්ථිකය, කුල ව්‍යුහය, පෙළපත ආදි කවර අංශයෙහිත් සිතිය හැකි හැම විචලනයම දක්වන ප්‍රජාවල එක ම රීති අපට හමුවන" (එම) හෙයිනි. ආර්ථික හා සමූහ ලක්ෂණ එකිනෙක අතර සම්බන්ධ නැතැයි මෙයින් නොපැවසේ. තම්බයියාගේ පුළුල් ව්‍යාප්ත අධ්‍යයනය දේපල හා එය පැවරී යාම සම්බන්ධ සම්ප්‍රදායිය ඉන්දීය නීති සංකල්ප ගැන සාකච්ඡාවකින් විහිදී බුරුමයෙන් ද දකුණු ඉන්දියාවෙන් හා ශ්‍රී ලංකාවෙන් ද නඩු කිහිපයක් සඳහන් කරයි. ඉස්තර වැද්ද, දෑවැද්ද, උරුමය, අවරෝහණය හා පශ්චාත් - විවාහ පදිංචිය වැනි සංස්ථා අතර ක්‍රමවත් සබඳතා මගින් ව්‍යුහ ශ්‍රේණියක්ම ජනිතවන බව මෙම නඩු වලින් පෙනී යයි. මෙම ව්‍යුහ ශ්‍රේණි ද එකනෙකෙහි පරිණාම හෝ " එකම පවුල තුළ ප්‍රමුඛ හා විචල්‍ය (යන්) හෝ ලෙස (1973: 137) වාසිසහගතව සැලකිය හැකිය. නිදසුනක් වශයෙන් , ඔහු මෙසේ තර්ක කරයි.

චංචල දේපලින් දෑවැද්ද දීමේ ඉතා පොදු ඉන්දීය රටාවන් වෛවාහික ඥාති පැවරුම් ආදියේ සියුම් රටාවන් පිතෘවාසිකත්වය (හෝ මාතුලවාසිකත්වය) පිළිබඳ ප්‍රතිමානය හා ආශ්‍රිතව ඒ සම්බන්ධවම පවතී. මීට ප්‍රතිපක්ෂව, ස්ත්‍රියකගේ දෑවැදි අයිතිවාසිකම් තුළ ඇ සිය සහෝදරයා සමඟ සමානව හිමි කර ගන්නා ඉඩම් (හා වෙනත් පිතෘප්‍රාප්ත නිශ්චල ධනය) උරුමය ඇතුළති යි කියන නිර්වචනය ඇති විය හැක්කේ පදිංචියේ ප්‍රධාන ආකාරය වශයෙන් මාතෘවාසිකත්වය හෝ යමකවාසිකත්වය.... හෝ උභයවාසිකත්වය හා සංයුක්ත ව පමණි. පිරිමි උරෝජාතයන් හා ස්ත්‍රී උරෝජාතයන් අතර සමානාත්මක දේපල අයිතිය වෙතටත් දීගවාසිකතාව හෝ බින්නවාසිකතාව සහිත විවෘත නේවාසිකත්ය හෝ

ස්වාමිපුරුෂයාගේ භාර්යාවගේ දෙමාපියන් සමඟවාසිකත්වය හෝ වෙතටත් විතැන්වීම මගින් (සෑහෙන දුරක් ගෙන ගියහොත්) ඒකාංශ අවරෝහණයෙන් උභය පාර්ශ්වීය ඥාතිත්වයට විතැන්වීමක් ඇති කළ හැකි යැයි හේතු සහගතව පිළිගත හැකි සේ තර්ක ද කළ හැකිය (එම 109).

මෙබඳු වර්ගවල විචලනය විවිධ ප්‍රදේශ හෝ ප්‍රජාවන් හෝ අතර පමණක් නොව තනි තනි ගම් තුළ ද සිදුවන බව අවධාරණයෙන් කිව යුතුය. මෙම විචලනද ආර්ථික තත්ත්වයේ විභේදන සමඟ ඒවායේ ආශ්‍රය ද ලේඛනගත සාක්ෂ්‍ය ඇතිව ම සිංහල ප්‍රත්‍යෙක අධ්‍යන කිහිපයකින් ම ඉතා මැනවින් ඉදිරිපත් කර තිබේ (ලීච් 1961අ, තම්බයියා 1965, යාල්මන් 1967, ඔබේසේකර 1967, රොබින්සන් 1968,1975). නිදසුනක් ලෙස, ලීච්" දළ වශයෙන් බින්න විවාහ වූ කලී වරප්‍රසාද වැඩි ස්ත්‍රීන්ගේ හෝ වරප්‍රසාද හීන පිරිමින්ගේ හෝ විවාහ" යයි (1961අ: 85.) පෙන්වා දෙන අතර, යාල්මන් "උරුමය පිළිබඳ ඉතාම වැදගත් කරුණ නම්.... ධනවත් හා දුප්පත් පවුල් එකම විධියට ක්‍රියා නොකරන බව" යි (1967: 131) යන කරුණ ඉදිරිපත් කරයි. එබැවින්, මෙහිලා අප සලකන්නේ සමාජ ව්‍යවහාරය යම් එක් ඒකරූපී ප්‍රතිමාන ගණයක් සමග ගැලපෙතැයි හෝ එයින් විපථ වෙතැයි හෝ නිකම්ම පෙන්වීමෙන් එය ප්‍රමාණවත්ව විස්තර කළහැකි තත්ත්වයක් නොවේ. සමාජ ව්‍යවහාරය දෙස බැලිය යුත්තේ සමාජීය වශයෙන්, විශේෂයෙන් ආර්ථික තත්ත්වයටත්, විචල්‍ය වන සුලභත්වයක් හා ආකර්ෂණීයත්වයක් ඇති හා වැඩිම ප්‍රමුඛ අරමුණ වශයෙන් ධනය, සමාජ තරාතිරම, දේශපාලන බලය යන මේවා අත්පත් කර ගැනීම ඇතුළු අරමුණු ද ඇති උපාය මාර්ග ක්‍රියාවට නැඟීමක් ලෙස ගනිම්හි. වෙනත් වචන වලින් කිවහොත්. "විවාහ රීති විශේෂ ප්‍රජාවල යම් නියත ආර්ථික හෝ සමූහ ලක්ෂණ වලට සම්බන්ධ නැත " (1967: 9) යන යාල්මන්ගේ ප්‍රකාශය නිවැරදි වුවත්, අන් සියලු තැන්වලටම වඩා පැහැදිලිව යාල්මන්ගේම මානව වංශ ශාස්ත්‍රීය විශ්ලේෂණවලින් ඔප්පු වන පරිදි විවාහ චර්යා නම් නිසැකවම එසේ සම්බන්ධ ය.

උරුමය, විවාහ-බද්ධ පැවරුම, විවාහය, පදිංචිය හා ඒසමග නිර්මාණ ආදිය පිළිබඳ ක්‍රම ධනයට සම්බන්ධ වේ නම්, අනුරාධපුර වැද්දන්ගේ තත්ත්වය තුලනාත්මකව වෙසෙසින් සිත් ගත් යුතුය. මන්ද, මේ දක්වා

ඉතා සියුම් තොරතුරු ද සහිතව විස්තර කරන ලද සිංහල ප්‍රජා වලින් ඉඳුරාම දිළින්දන් වන්නේ මොවුන් බැවිනිඃ

> උඩරට සිංහලයෝ.... රදළ හෝ ධනවත් ප්‍රවර්ග අතර විශාල දෑවැදි දීම පටන් දිළින්දන් අතර දෑවැද්දක් ගැන කිසි දැනීමක් නොමැති වීමත්, සමහරවිට, දීග ගිය දූවරුන්ට දේපළ උරුමය අහිමි කිරීම වැනි සීමාන්තික පියවර දක්වා පැතිර යන සේ විවාහය ගැන පුළුල් ආකල්පයක් දක්වති"(තම්බයියා 1973ඃ 132).

තම්බයියා එසේ තර්ක කරන විට සිතේ තබා ගත් සිංහල සීමාන්තිකයටත් තරමක් ඔබ්බෙන් මොවුන් සිටින සේ පෙනේ. විළච්චියේ වැදි ප්‍රජා පිළිබඳ විශ්ලේෂණයේ දී ඉතා පැහැදිලිව ම පෙන්වන ලද පරිදි, වැද්දන් අතර පුතුන්ට නිශ්චල දේපල අයිති කර දීම පිණිස දීග ගිය දූවරුන්ගේ දේපල අහිමිකිරීමේ "පිය පේරුවේ ප්‍රවණතාවක" සේයාවක්වත් දක්නට නැත. සාමාන්‍ය රටාව ලෙස පෙනෙන්නේ අඩුවම උරුම ඇති පිරිමින් හෝ ස්ත්‍රීන් පිටතට විවාහ වී උරුම හිමිකම් නැති කර ගැනීම ය. වඩා ධනවත් වැදි පවුල්වල දරුවන් අතර පුතුන් දීගවාසිකව විවාහ වීම ද දූවරුන් බින්නවාසිකව විවාහ වීමද දූපුතුන් දෙපිරිසම උරුමයට හිමිකම් කීම ද දක්නට ලැබේ. එසේ වුවත්, වර්තමාන අවස්ථාව ඇතුළු කර ගත හැකිවන පරිදි තම්බයියාගේ උපන්‍යාසක 'සීමාන්තිකයෙන්' එහි පිය පේරුවේ අභිනතිය ඉවත් කෙරෙන සේ සුළු වෙනසක් ඇති කළ විට ඔහුගේ සාමාන්‍ය පද්ධතියෙහි තවත් 'විචල්‍යයක්' ලෙස අනුරාධපුර වැද්දන් ඉතා කමනීයව ගැළපිය හැකි බව පෙනේ.

අනුරාධපුර වැද්දන් පිළිබඳ මගේ විස්තරය, යාල්මන් තම්බයියා දෙදෙනාගේ පොදු ව්‍යුහීය ආකෘති උරගා බැලීම පිණිස යෝග්‍ය තවත් අධ්‍යයන නිදර්ශනයක් ලෙස ඉදිරිපත් වීමට මතුව, ගැටළු දෙකක් විසඳීමට කැප වේ. මේ ගැටළුව ක්‍රමවේදී වැදගත්කමට යම් අවධාරණයක් දිය යුතුව ඇත. පළමුවෙන්ම, නියැදි තේරීමේ ගැටළුව ගැන බැලිය යුතුය. ශ්‍රී ලංකාවේ හෝ දකුණ ඉන්දියාවේ හෝ තනි ගමක් සාමාන්‍යයෙන් ඥාතිත්වය හා විවාහය පිළිබඳ සංවෘත වටයක් නොවන බව සමාජ මානව විද්‍යාඥයෝ හොඳින් දැන සිටිති. එහෙත් විවාහ රටා සාකච්ඡා කරන විට එක් ගමක් සියුම්ව අධ්‍යයනය කර එයින් සාධාරණීකරණය

කොට සැහිමට පත් වෙති. අධ්‍යයනයට තෝරා ගත් එම නියත ගමෙහි දර්ශනීය බව බොහෝ දුරටම සැලකිල්ලෙන් ගිලිහී යයි. නිදසුනක් ලෙස "උඩරට සිංහලුන් අතර ඥාතීත්ව තථ්‍යතා හා පරිකල්පිත" (1965) නමැති සිය විශ්ලේෂණයෙහි තම්බයියා අන්ත ග්‍රාමීය දිශානතියත් බහිර්ග්‍රාමීය දිශානතියත් අතර ගැමියෙකුගේ වරණයෙහි සමාජ විද්‍යාත්මක ගම්‍යතා විග්‍රහ කළත්, ඔහුගේ නිගමන රඹුක්කොලාව නමැති ගමෙන් පමණක් රැස් කළ දත්තවලින් පෙනී යන්නේ රඹුක්කොලාවේ ගොයිගම කුල ජනයා අතර විවාහ මාර්ගයෙන් ගමින් පිටව යන සංඛ්‍යාව මෙන් තුන් ගුණයක් ගමට අභිනව පදිංචිකරුවන් ලෙස ගෙනෙනු ලබන බවකි (එම, 145 ,වගු 5අ). ඔහුගේ නියැඳිය වූ රඹුක්කොලාව ගමේ උපන් එක් සාමාජිකයෙකුවත් සිටින ගොයිගම කුල විවාහ හැත්තෑ තුනෙහි ගමින් පිට ස්ත්‍රීන් හා විවාහ වූ දේශජ පිරිමි සියල්ලෝ ම දීගවාසිකව සිටියහ. පිට පිරිමින් හා විවාහ වූ දේශජ ස්ත්‍රීන්ගෙන් අඩක් පමණ බින්නවාසිකව සිටීමට කැමැත්ත පළ කළහ. රඹුක්කොලාව සමහරවිට පිටින් එන වල්ලභ-වල්ලභීන්ගේ සිත් ගත් තැනකි. එබැවින් , අන්තර්ජන්‍ය විවාහක වෘත්තය තුළ ගම පිළිගන්නා පදිංචිකරුවන්ට වැඩි සංඛ්‍යාවක් ගමින් පිට පදිංචියට යාමෙන් "ගනුවට වැඩි දෙනුවක්" ඇතිව යට කී ගමට ප්‍රතිපක්ෂ තත්ත්වයක් දක්වන ගම් තිබෙන්නට පුළුවන. එය එසේ නම්, යම් එක් ගමක් මුළු ජාලයම නියෝජනය කරන සේ ගැනීම අපහසුය. සතුටුදායක විශ්ලේෂණයකින් ගම් ගණනාවක්, හැකි නම් ගම් සියල්ලම, සැලකිල්ලට පාත්‍ර විය යුතුය. අනුරාධපුර වැද්දන් පිළිබඳව මා අධ්‍යයනය කරන්ට තැත් කළේ එයයි.

දෙවනුව, මගේ ම නව අදහසක් මෙන් නොව, ඥාතිත්ව පද්ධති පිළිබඳ සංවර්ධනාත්මක ආකෘති භාවිතයෙන් මගේ විස්තරයෙහි විශ්ලේෂණයේ අනුකල්‍ය කොටසක් ලෙස කාල මානය ද අන්තර්ගත වේ. මෙබඳු ආකෘති වෙනත් තැන්වල (ගුඩි 1958) ද බෙහෙවින් යොදා ගෙන ඇත. මේවායේ අගය කිසිසේත් හුදෙක් ද්‍රවිඩ පද්ධතිවලටම සීමා වී නැතත් ඒවා කාර්යසාධක අවරෝහණ සමූහ නොමැති සමාජ පිළිබඳ විශ්ලේෂණයේ දී සමහරවිට වෙසෙසින් යෝග්‍යවූවා පමණක් නොව අනිවාර්යය ද වේ. සදාතනව ඔරොත්තු දෙන සමායත සමූහ නොමැති තැනක අස්ථිර භේදභින්න සමූහ කිහිපයක් අතර, නිදසුනක් වශයෙන්

විතැන්වන සබඳතාවල ඵලයක් වූ ප්‍රස්ථිතිකක දෘශ්‍යමාන ව්‍යුහයක් තවමත් තිබිය හැකිය. එහෙත්, සමකාලීන ව්‍යුහාත්මක විශ්ලේෂයකට මෙම සමූහ වල නිර්මිතියත් විසටනයත් ආශ්‍රිතව ක්‍රියාවලිය සමාග්‍රහණය කර ගැනීම උගට හෙයින් එම සමූහ වල ස්වභාව හා ගතිකය ප්‍රමාණවත් අයුරින් විනිවිදනය කිරීමට නොහැකිය. මේ හැර, සාමාජිකයන්ගේ චර්යා කාලය තුරාම ඔවුන්ගේ ළැඳිකම් බැඳ තබා ගැනීමට යම් ප්‍රමාණයකින් ඉවහල් වන සමායත ඥාති සමූහ නොමැති සමාජවල, සමකාලීන විශ්ලේෂණය මගින් අනාවරණය නොවී පවතින නමුදු සංවර්ධනාත්මක එළැඹුමකින් පැහැදිලි කළ හැකි ව්‍යුහාත්මකව අර්ථවත් විතැන් වීම් ඥාති පිරිස් අතර සම්බන්ධතාවල පොදුවේ තිබිය හැක. මෙම කරුණ සිංහල ඥාතීත්ව අධ්‍යයනයන්හි එන තීරක ගැටළුවක් දෙස බැලීමෙන් පැහැදිලි කළ හැකිය. ගැටළුව මතු වූයේ සහෝදරයන් (අයියා/මල්ලී) අතර සබඳතාවත් ඇවැස්ස මස්සිනිවරුන් හෝ වෛවාහික මස්සිනාවරුන් (මස්සිනා/මස්සිනා) අතර සබඳතාවත් සැසඳීමෙනි.[5]මෙය ලිච්ගේ සූත්‍ර ගතකිරීමෙන් ආරම්භ කළ" සහෝදරයෝ, හැමවිටම වැඩිමලා/ බාලයා යන සබඳතාවෙන් සිටිති. එය අසාමානත්වයත් ආදර-ගෞරවයෙන් යුක්ත සබඳතාවකි. මීට පරස්ව, 'වෛවාහික මස්සිනාවරු' සමානත්වයෙන් සිටින හෙයින් ඔවුන්ට එකට විහිළු- තහළු කිරීමට වුව ද පිළිවන.

අපේක්ෂිත හැසිරීමේ මෙම වෙනසට හේතුව ඉතා පැහැදිලිය. සහෝදරයෝ එක නිවසක පදිංචිවන්නන් සේ ද වෛවාහික මස්සිනාවරු නො එසේ ද සැලකෙති. සමනේවාසිකත්වය පොදු දේපලකට හවුල් - උරුමත්වය යන අදහස ගෙන දෙයි. හවුල් -උරුමත්වය වූ කලී සංවර තරක්වීම සහිත සබඳතාවකි. මෙම සමාජයේ සහෝදරයන් බොහෝ විට තරඟකරුවන් සේ පෙනෙතත් එය ඥාතීත්වයේ කිසියම් තිසඟ මූලධර්මයකින් උද්ගත වන්නක් නොවේ. ඔවුන්ගේ විරුද්ධත්වය දෘශ්‍යමාන වන්නේ එකම දෙමාපිය දේපල කොටසේ පාලන බලය උදෙසා තරක්කරන්න් වනතාක් පමණි. සහෝදරයන් අතර පෞද්ගලික සබඳතා දුෂ්කර වෙතැයි සිතෙන්නේ ඔවුන් දීගවාසිකව පදිංචි විය යුතුය යන අපේක්ෂණ නිසාය.

එහෙත් වෛවාහික මස්සිනාවරුන්ට සාමාන්‍යයෙන් එක ම ඉඩම් කොටසෙහි කළමනාකාරි ලැදිකමක් නැති හෙයින් ඔවුන්ට සන්සුන් සමානත්වයක් පදනම් කරගෙන සහයෝගය දැක්විය හැකි වේ (1961,: 188).

සිය රමුක්කොලාවේ අධ්‍යයනය ද අනුව මේ ගැන අදහස් දක්වන තම්බයියා,"වෛවාහික මස්සිනාවරුන්ගේ සබඳතාව, විශේෂයෙන් ඔවුන් එක ම ගමෙහි පදිංචි වී සිටිත් නම්, විවිධ කර්තව්‍යයන්හි සහයෝගය ප්‍රත්‍යක්ෂ කරන අතිශයින් ස්ථාවරතම සබඳතාව යයි කිව හැකි ය" යි (1965: 61) එකඟත්වය පළ කරයි. එහෙත් ඔහු මෙසේද කියයි.

රඹුක්කොලාවේ සහ ඒ ආශ්‍රිත ගම්වල වෛවාහික මස්සිනවරුන්ට එකම දේපල කොටසෙහි බැඳීමක් නැතැයි කීම නිවැරදි නොවේ. වෛවාහික බෑනෙකුට සිය භාර්යාවගේ පියා විසින් (එම භාර්යාව උදෙසා) ඉඩම් කොටසක් දෙනු අප බෙහෝවිට දක තිබේ.

මෙය ලීච්ගේ උපන්‍යාසයේ පොදු අදාළත්වය විමසිල්ලට ලක්කරමින් ඉඩම් පිළිබඳ තරක්වීමේ ලැදියා සහිතවම මෙම මස්සිනාවරුන් සහයෝගයෙන් කටයුතු කරන්නේ ද යන ප්‍රශ්නය මතු කොට කරුණු අවුල් කරයි (එම).

සිය විවේචනයෙන් 'ගැටලුව අවුල් වූ බැවින් වඩා සංකීර්ණ පිළිතුරක් අවශ්‍ය වේ" යයි තම්බයියා පිළිගනී (එම 162). මෙම අවශ්‍ය සංකීර්ණත්වය සමහරවිට සංවර්ධනාත්මක දෘෂ්ටියකින් ලැබිය හැකිය. එහෙත්, ඊට පෙර ඥාතීත්ව ප්‍රවර්ග ගැන වචනයක් සඳහන් කිරීම ඵලදායි විය හැකිය.

ලිච් පෙන්වා දෙන්නාක් මෙන්, සහෝදරයන් අයියා/ මල්ලි යන සබඳතාවෙන් හැමවිටම සිටියතත් වෛවාහික සහෝදරයන් හෝ ඇවැස්ස නෑනා- මස්සිනාවරුන් විසින් යොදන පද පරස්පර (මස්සිනා/මස්සිනා නෑනා-නෑනා) බව බොහෝ විට පෙන්වා දෙනු ලබයි. මෙයින් අපර නෑකැමෙහි 'සමානත්වය' ද ලේ නෑකමෙහි 'අසමානත්වය' ද ප්‍රතිපක්ෂව පෙන්වයි. එහෙත්, අප පියා හෝ භාර්යාවගේ හෝ ස්වාමිපුරුෂයාගේ පියා හෝ වැනි තුන්වැනි පක්ෂයක් ඇතුළු කළ හොත් රටාව වෙනස් වේ.

පියාගේ දෘෂ්ටිය අනුව සියලු පුත්තු අයියා හා මල්ලි යයි කියා ගන්නා නමුත් "පුතා" යන එකම ප්‍රවර්ගයට වැටෙති. මෙය පියාගේ දූවරුන් සියල්ලගේ ස්වාමිපුරුෂයන් වැටෙන 'බෑනා' ප්‍රවර්ගයෙන් වෙනස් ය. මෙලෙසින් මස්සිනා නැමැති අන්‍යෝන්‍ය නෑකම දරන දෙදෙනෙක් එකෙකුගේ පියාත් අනෙකාගේ භාර්යාවගේ පියාත්වන එක ම පුද්ගලයා විසින් වෙනස් ප්‍රවර්ගවල තබනු ලබද්දී ඔහුනොවුන් අතර අසමමිතික ඥාතීන් ඇත්තෝ එක ම ප්‍රවර්ගයට වැටෙති.

මෙම අතිරේක සංකීර්ණත්වයට සංවර්ධනාත්මක විශ්ලේෂණයකට යෝග්‍ය දිශාව අඟවයි. පියා සිය අධිකාරය පවත්වද්දී ඔහු හා ඔහුගේ පුතුන් සමඟ සබඳතාව පුතුන් අතර සිය පියා කෙරෙහි පොදු අවනතභාවයෙන් අන්‍යෝන්‍ය අසමානත්වය හා විරුද්ධත්වය සැඟවී තිබෙන පුතුන් අතර සබඳතාව අභිබවා සිටී. "පුතා" නැමැති ප්‍රවර්ගය " බෑනා" නැමැති ප්‍රවර්ගයෙන් වෙනස්ව ඇතත් මෙම කනිෂ්ඨ ප්‍රවර්ගවල සාමාජිකයන්ට අන්‍යෝන්‍ය හා සමානාත්මතාවෙන් යුක්ත මස්සිනා නැමැති නෑකම ඔවුන'අතරේ අවධාරණය කළ හැකිය. පියාගේ අධිකාරය ඉවත් කළ විට අයියා හා මල්ලි අතර යටින් පැවති අසමානත්වයේ අවහිරතා ද ඉවත් වී සහෝදරයෝ සිය දෙමාපිය දේපල බෑහැර කිරීම අරබයා පොර වදිති. මස්සිනාවරු (සහෝදරියන්ගේ ස්වාමිපුරුෂයෝ) ද විවාහ නෑයන් සමඟ පදිංචි වී සිටිත් නම් මෙම අරගලයට මැදිහත් විය හැකිය. එහෙත් එසේ කරන්නේ බින්න වාසිකත්වයේ අවාසි ද නොතකා මස්සිනාවරුන් වශයෙන් (මස්සිනා/මස්සිනා) තරාතිරමින් සමාන වූවන් ලෙසිනි. එසේම විවාහ මස්සිනාවරුන්ට සහෝදරයන්ට නොමැති වාසියක් ද තිබේ. එනම් අනාගතයේ දී සිය විරුද්ධත්වය තම දරුවන්ගේ විවාහ සන්ධානවලට පරිණාමනය කිරීමේ වාසියයි.

මෙය හුදෙක් ඥාතීත්ව ව්‍යුහයත්, ඊටත් වඩා ප්‍රබලව ඥාතිත්ව නාමාවලියත් ඥාතීන් දෙදෙනෙකුට සිය ජීවිතයේ දී එක් අවස්ථාවක සහයෝගී වීමටත් අන් අවස්ථාවක විරුද්ධකරුවන් වීමටත් බල කරන බවට ප්‍රකාශයක් ලෙස වටහා ගත යුතු නැත. මා මෙහිදී යාල්මන් නොව ලීච් හා තම්බයියා අනුව යමින් - ඥාතීත්වය 'හුදු දෙයක්' නොවේ (ලීච් 1961අ: 304-5, තම්බයියා 1965:133) යයි තරයේ පවසමින් එය නිෂ්පාදක සම්පත් වලට සමීපත්වය වැනි ප්‍රායෝගික අවශ්‍යතා ඇසුරින් අවබෝධ

කළ යුතු බව පවසමි.එබැවින් මගේ විශ්ලේෂණය වැද්දන් පිළිබඳ ගැටළුවට ගැලපෙතත් ඉඩම් හිමිකම් වෙනස් අයුරකින් නියම වූ තැන සුළු වෙනස්කම් වලට භාජන කළ යුතු වෙතැයි මට සිතේ. නිදසුනක් ලෙස සිය උරුමය දෑවැද්දක් ලෙස ලබන දූන් සිටින සිංහල ප්‍රජාවල විවාහක මස්සිනාවරුන්ගේ සබඳතාව මීට බෙහෙවින් වෙනස් අවධි ඔස්සේ පැවතීමට ඉඩ තිබේ.

මීටත් වඩා පොදුව, මෙම නිබන්ධනයෙහි යොදා ගත් සංවර්ධනාත්මක ආකෘතිවන ගෘහස්ථය, මූලික කෘෂි සමූහය හා ගැමි සමාජය, දෙවරක් සිදු නොවන ඓතිහාසික විපර්යාසය පිළිබඳ විශ්ලේෂණය මෙහි සැලකිල්ලට පත් වකවානුව තුරා ම, එක්තරා විචලන සීමා තුළ, නැවත නැවත සිදුවෙමින් පැවතෙන අප්‍රතිහත ව්‍යුහීය ක්‍රියාවලි පිළිබඳ විශ්ලේෂණය සමඟ සන්ධි කිරීමේ ප්‍රයත්නයක කේන්ද්‍රීය ලක්ෂණ වේ. මෙම ප්‍රයත්නයේ දී වැදි සමාජය අවබෝධ කර ගැනීමෙහිලා, 'ඓතිහාසික' හා 'පද්ධතිය' යන දෙ-එළැඹුම්වල සංස්ලේෂණයක් මැදිහත් විය. ඉහත දෙපදය භාවිත කරන ලද්දේ සංස්කෘතික විද්‍යා හා ස්වාභාවික විද්‍යා, මානව වංශ විස්තරය හා මානව වංශ විද්‍යාව, ප්‍රත්‍යක්ෂ ශාස්ත්‍රීය හා ව්‍යවස්ථිතික එළැඹුම්, ඓතිහාසිකව අදය හා ඉන්ද්‍රියානුභූතිවාදය ආදිය වැනි වෙනත් ඒ සමාන විරෝධතා යුගලයන්හි එන පදවල වෙනස දක්වන මූලාංගවලින් නිමැවුණනු පරමාදර්ශී වර්ග දෙකක් විස්තර කිරීමට ය. දළ වශයෙන් කිවහොත්, ඓතිහාසික එළැඹුම තැත් කරන්නේ අසම්බන්ධ ඓතිහාසික සිද්ධි, ඒවායේ දේශීය සංස්කෘතික විශේෂත්වයෙන් ආඪ්‍ය වූ පරිදි අවබෝධ කර ගැනීමට ය. පද්ධතිය හෙවත් ස්වාභාවික එළැඹුම තැත් කරන්නේ අඛණ්ඩ සමාජ ප්‍රවණතා හා හරස්-සංස්කෘතික නියාමයන් හඳුනා ගෙන සමාජ විද්‍යාත්මක නිති වශයෙන් ඇතැම් අවස්ථාවලදී නොමග යවන පරිදි ද විස්තර කරන ලද ආනුභවික සාධාරණීකරණයන් ගැලපීමටය. පද්ධතිය එළැඹුම විශ්ලේෂණාත්මක ය, අණුත්වවාදී ය. යම් සංසිද්ධියක් එහි සංඝයක මූලාංගවලට ඛණ්ඩනය කොට ඒවා එකිනෙකට ක්‍රමවත්ව සම්බන්ධ වී ඇතැයි පෙන්වා දීමට තැත් කරයි. ඓතිහාසික එළැඹුම සංස්ලේෂකය, සාකල්‍යය. යම් සංසිද්ධියක් එහි පරිශෘතිය තුළ නිවැරදිව තබා එය වටහා ගැනීමට තැත් කරයි. සමාජ ව්‍යුහය අධ්‍යයනය කිරීමේ දී පද්ධතිය එළැඹුමෙහි මිනිසුන් හා ගැහැනුන් තමන්ට අවහිර

කරන සංස්කෘති හා සමාජීය ව්‍යුහයන් විසින් හැඩ ගැසෙන හැසිරීම් ඇති වස්තු ලෙස සැලකෙන අතර ඓතිහාසික එළඹුමෙහි මිනිසුන් හා ගැහැනුන් නිරීක්ෂකයාට පෙනෙන කවර හෝ සංස්කෘතික හෝ සමාජීය ව්‍යුහය නිර්මාණයට පත් කරන ක්‍රියා ඇති පුද්ගලයන් ලෙස සැලකේ. ඒ ඒ විද්වතා සාමාන්‍යයෙන් මේ එළැඹුම් දෙකෙන් ම අංග තෝරා ගෙන එකට භාවිත කරයි. එහෙත් මෙහිලා අදාල ප්‍රභේදන පැහැදිලි කිරීම පිණිස සැකෙවින් ඓතිහාසික සටහනක් දෙමි.

දහ නමවැනි සියවසේ මානව විද්‍යාඥයන්ගේ ආත්ම විශ්වාසී ශුභ දෘෂ්ටිය බෙහෙවින්ම ජනිත වූයේ ඔවුන්ගේ වැඩි දෙනෙකු එල්බ සිටි පද්ධතිය හෙවත් ස්වාභාවික එළැඹුමට මුහුණ දීමට තිබුණු ගැටළු අවිදග්ධව වටහා ගැනීම නිසාය. ටෛලර්ගේ, 'යම් තැනක නීතිය ඇත්නම්, එය හැම තැනම ඇත.' යන ලසු වාචකය (1920: 24) ඔහු ස්ථිර නිගමනයක් ලෙස ඉදිරිපත් කළත් එය ඊට වඩා ප්‍රයෝජනවන්නේ පද්ධතිය විශ්ලේෂණයෙන් ඉවත් වීමේ අවස්ථාව සංඥා කරන කාහල නාදයක් වශයෙනි. එහෙත් ටෛලර්, මෝර්ගන්, ස්පෙන්සර්, මැක්ලෙනන් හා ඔවුන්ගේ සමකාලීනයෝ වියවුලෙන් නිරවුලක් ඒකාන්තයක් ඇති කළත් ඉන් අවුරුදු සියයකට පසුව ද සමාජ විද්‍යාත්මක නීති තවමත් අතින් ගිලිහි යයි. මෝර්ගන්ගේ 'අවස්ථා' ද ප්‍රාරම්භ පාඨමාලාවක පළමුවෙනි සතියෙන් පසු නිෂ්ඵලය. කවුරුත් හොඳින් දන්නා පරිදි බෝස්, 'තුලනාත්මක ක්‍රමයේ' අඩුලුහුඬුකම් හෙළි කිරීමෙහි අප්‍රතිහත වුවත්, එය පලායාමෙහි පිටිපසෙහි කෙරෙන සටනක් බඳු වූයෙන් ඉන් පසු ද මානව විද්‍යාඥයෝ ඔහු පෙන්වා දුන් වළවලට සතුටින් ම වැටෙති. රැඩික්ලිෆ් බ්‍රවුන් ද පරිණාමවාදීන්ට හා විසරණවාදීන්ට විරුද්ධව තර්ක කළත් එවන්ස්-ප්‍රිචාඩ් කර්කශව කිවේ මෙසේ ය: "කෘත්‍යවාදී විවේකයක් ඔහුන්ට අභියෝග කළ යුතුව තිබුණේ ඉතිහාසය ලීවාට නොව වැරදි ඉතිහාසය ලිවාටය. කරුනු යෙදු විදියට, ඔවුන් ඉතිහාසය අතහැර (සමාජ විද්‍යාත්මක) නිති සෙවීමෙහි යෙදුණහ. බොහෝවිට ඉතිහාසය සදොස් කිරීමට හේතු වූයේ ද මෙයමය" (1964: 173). ඇත්තෙන්ම, බෝස් හා රැඩික්ලිෆ් බ්‍රවුන් කෙතරම් මත විරෝධී වුවත්, ඔවුන්ගේ ප්‍රාග් ප්‍රාප්තිකයන්ගේ වැදගත් උපකල්පන හා අරමුණු ගැන එකඟත්වයෙන් සිටියහ. ක්‍රෝබර් 'නිර්දය අරුතින්' යන පදයෙන් අදහස් කළ සේ සමාජයේ හෝ සංස්කෘතියේ විද්‍යාවන්

මූලධර්මීයව බිහි කළ හැකි යැයි ඔවුන් දෙදෙනා එකඟ වූහ. වඩා සමූලවාසීව ඉතිහාසඥයන් විවේචනය කිරීම එක්සත් ජනපදයෙහි ක්‍රෝබර්ටත් බ්‍රිතාන්‍යයේ එවන්ස් ප්‍රිචාඩ්ටත් භාර විණි. ක්‍රෝබර් 'විද්‍යාවේ මූළු න්‍යායය මට්ටම් පෙළක් අනුව කළ යුතුය' යි තරයේ කියයි (1952: 121). මෙහි උසස්ම මට්ටම සංස්කෘතිය වේ. ඔහු තවදුරට මෙසේ තරක කරයි.

ධූරාවලිය තුළ යම් මට්ටමක් වඩා මූලික වෙත්ම, එහි සංසිද්ධි වචනයේ නිර්දය අරුතින් විද්‍යා පර්යේෂණ ක්‍රම මඟින් හැසිරවීමට වඩා සාර්ථකව නැඹුරු වන්නේ ය. මෙම ක්‍රම මඟින් ඒක රූපිතාත්, පුනරාවර්තිත නිත්‍යතාත් මතු වෙමින් පූර්ව නිශ්චායනයට මඟ පෑදේ. එහෙත් අනෙක් අතට, මට්ටම උසස් වෙත් ම, එහි සංසිද්ධි භෞතික විද්‍යාව හෝ රසායන විද්‍යාව හෝ සතු ක්‍රම වලට සමජාත හෝ සමහරවිට සදෘශ්‍ය පවා වූ හෝ ක්‍රම වලින් හැසිරවීමට අවනත නොවීම ද වැඩි වේ. එහෙත් ඒවා ඉතිහාසඥයන් අනුගමනය කරන වර්ගයේ බුද්ධිමත් පර්යේෂණ ක්‍රමවලට සෛද්ධාන්තිකව සමාන ක්‍රමවලට පහසුවෙන් අවනත වේ... ඓතිහාසික එළැඹුම එම සංසිද්ධි නීතිවලට හෝ සාධාරණීකරණවලට දියැවී යාමට නොදී අරක්‍ෂා කරයි....එක් එක් ආරක්ෂිත සංසිද්ධිය, සංසිද්ධිමය විශ්වයේ නිරන්තරයෙන් පුළුල් වන සබඳතාවකට යොමු කිරීමෙහිලා බුද්ධිමය සන්තුෂ්ටිය භුක්ති විඳියි (එම, 122-23). මීට සමාන එවන්ස්-ප්‍රිචාඩ් මෙසේ මත පළ කරයි:

> සමාජ මානව විද්‍යාව වූ කලී ඉතිහාස ශාස්ත්‍ර විස්තර විශේෂයක් බැවින් අන්තයේ දී දර්ශන කලා විශේෂයකි... එය සමාජ අධ්‍යයනය කරන්නේ ස්වාභාවික පද්ධති ලෙස නොව ආචාරධර්ම පද්ධති ලෙසය.... එය ක්‍රියාවලිය නොව පිරිමැවුම ගැන සැලකිලිමත් වේ.... එබැවින් එය විද්‍යාත්මක නීති නොව රටා සොයයි. එය පහදා දෙනවාට වඩා අර්ථ පවසයි (1964: 152).

පොදුවේ මනුෂ්‍යයා ගැන ද නියත මනුෂ්‍යයන් ගැන ද කථා කිරීමට මානව විද්‍යාඥයාගේ ප්‍රෝත්සාහී අධිෂ්ඨානය හේතු කොට ගෙන මූලික උභතෝකෝටිකයක් මතු වේ. තනිව ගත් කළ පුද්ගලයෝ අප වාගේම ය.

ඔවුන් අරමුණු සහිතව එනම් නිදහසින්, ක්‍රියා කරන බව අපට නොදක සිටිය නොහැකිය. එහෙත් පොදු මනුෂ්‍යයා දුරස්ථ අතිසූක්ෂම වියුක්තියක් වන හෙයින් එය ස්වාභාවික (සමාජ වර්ගයන් මෙහි අන්තර්ගතය) බලවේගයෙන් නිෂ්ක්‍රීය කෙළි බඩුවක් වනු දැක්මට අපේ නොකැමැත්ත අඩුය. ඒ සමඟ ම, වියුක්ත මනුෂ්‍යයා හෙවත් පොදු මනුෂ්‍යයා අප අධ්‍යයනයන්හි විෂය වස්තුව පමණක් වන අතර අපට හමුවන හා අප ලිවීමට හසු වන පුරුෂයන් හා ස්ත්‍රීන් අප මෙන්ම ප්‍රස්තුත තැනැත්තන්, එනම් ඔවුන් කර්තෘන් හෙවත් කාරකයන් බව පිළිගැනීමට අපේ දළදඬුකම අනුකම්පාව වුව ද අපට බල කරයි.

ටෛලර් යෝජනා කරන පරිදි, 'නීතිය හැම තැනම ඇත' යන්න ඇත්ත විය හැකි වුව ද, අප යම් ක්‍රියාවක් කළ විට එය එසේ කිරීමට අප මෙහෙය වූ නීති නියම කොට කීමේ අවධියෙන් අප තවම බොහෝ දුර සිටිමු. එතෙක්, විවිධ පුද්ගලයන් කරමින් සිටියේ කුමක්දැයි වටහා ගැනීමට ද අපට වුවමනාය. ඥාතිත්ව හැසිරීම හෝ දරුවන් හදා වඩා ගැනීමේ චර්යා පිළිබඳ ප්‍රතිමානක වැනි සමාජීය සත්‍ය කිහිපයක් වෙන් කොට විභාග කිරීමෙන් පසු ඒවා "සමාජ ව්‍යුහය", "සංස්කෘතිය" හෝ එබඳු අන් නමකින් ක්‍රමවත්ව ගලපා ඉදිරිපත් කරද්දී මෙම බලවේගවලින් හැඩ ගැසෙන හැසිරීම් ඇති තත්ත්වය අපි අගය කළත් ඒ අය ද අප වැන්නන් ම සේ අපි හඳුනා නොගනිමු. ඔවුන් අතර රූකඩ වී ඇත.

පද්ධතිය, ඉන්ද්‍රියානුභූතවාදී එළැඹුම හැම විට ම මේ දෙසට අප ගමන් කරවා ඇත. හැම අධ්‍යයන වර්ගය ම තථ්‍යව සිදුවන දෙයින් යමක් උකහා ගන්නා නිසා එය අර්ධයක් ම බව පිළිගනිමු. එමෙන්ම පුද්ගලයන් නොව භූමිකාම අධ්‍යයනයට යොදා ගැනීමෙන් ලැබී ඇති විපුලතර වාසි අමතක කිරීම මහත් අනුවණකමකි. එහෙත්, මෙම එළැඹුම ගැටළු කරා දිවෙයි. ඉතාම දළදඬු කරුණක් වී ඇත්තේ සමාජීය විපර්යාසයයි. මෙය පහදා දීම පිණිස ඉන්ද්‍රියානුභූතවාදී මානව විද්‍යාඥයන් ද සමාජ විද්‍යාඥයන් ද තැත් කර තිබෙන්නේ පොදුවේ සමාජ-බාහිර කරුණුවල පිහිට සොයාමිනි. පද්ධතිය මතය අනුව, විපර්යාසයේ ප්‍රභවයන් ලාක්ෂණිකව සොයනු ලබන්නේ පද්ධතියම තුළ නොව එහි පරාමිති තුළය. අපගේ මෙම අධ්‍යයනයට අදාල සම්භාව්‍යය නිදසුනක් ගතහොත්, සමාජීය ශ්‍රම විභජනයෙහි වෘද්ධියට හේතුව ඩුර්ඛයිම් දුටුවේ සදාචාරාත්මක

නොසියුම්කමෙහිය. මෙය ද වැඩි වන ජනගහනය හා ජනගහන ඝණත්වයේ ප්‍රතිඵලයකි (1964: 256-82). එහෙත් අධික ජනගහනය හා සමාජීය විපර්යාසය අතරට විවිධ හා පෙර නොවිරූ විධිවලින් ක්‍රියා කිරීමට මිනිසුන් ගන්නා තීරණ ගණනාවක් පිවිසෙයි. වියුක්තකරණයන් හා සංඛ්‍යා තෙමේ ම ක්‍රියාත්මක වන්නේවත් නැත, කිසිවක් තීරණය කරන්නේවත් නැත.

එක් කාලයක දී අභාවයට පත් වූ සේ තිබුණු සම්භාව්‍ය කෘත්‍යවාදය, වඩා නව්‍යතර හා පුළුල්තරව පරිසර විද්‍යාත්මක කෘත්‍යවාදයට සංයුක්ත කළ විට යළි යම් බඳු ප්‍රාණයක් ලබයි. මන්ද, එවිට එය ඇත්තෙන ම. 'සමාජයේ ස්වාභාවික විද්‍යාවක' කොටසක් බවට පත් වන බැවිණි. සමාජීය චර්යා පහදා දෙනු ලබන්නේ ක්‍රියාත්මක පරිසර පද්ධතියක ඒවාට ලැබෙන ස්ථානය පෙන්වා දීමෙන් මිස,"සමාජය" වැනි යම් ගුඪ මතියක් හෝ 'සමාජීය ඒකාබද්ධතාව' වැනි ප්‍රතිභාවික තත්ත්වයක් හෝ සමුද්දේශ කිරීමෙන් නොවේ. මෙහිලා ද, සෙම්බාගාවරුන් ගැන ඊ. පපෝර්ට්ගේ අධ්‍යයනයෙහි එන විචක්ෂණ හා ප්‍රපාක විශ්ලේෂණයේ පවා විවිධ වෛදික චර්යා 'අපරිහීන පරිසරයක් පවත්වා ගැනීමට' ඉවහල් වන්නේ කෙසේදැයි ආදිය ගැන උපදෙස් ඇතත් (1967: 199ත ඊපපෝර්ට් 1968) සෙම්බාගාවරුන් ඒ ඒ අයුරින් ක්‍රියා කරන්නේ මන්දැයි අප ඉගෙන ගන්නේ නැත.

එසේ ම මෙම අධ්‍යයනයෙහි ද මා පවසා ඇති පරිදි, වැදි උරුමය හා නිවාසීය ප්‍රතිමාන හා ව්‍යවහාර එම ගම් ගණනාවෙහි මිනිස් -ඉඩම් අනුපාතයෙහි අන්‍යෝන්‍ය සමායෝගයක් ඇති කිරීමේ ප්‍රතිඵලය ඇසුරින් කෘත්‍යවාදි අර්ථ නිරූපණයක් දීම ගැන මගේ විරෝධයක් නැත. එහෙත්, එබඳු අර්ථ නිරූපණයක දී වැද්දන් ඒ ඒ තැන්වලට ගොස් පදිංචි වන්නේ මන්දැයි මට නොකියයි.

එසේ නම් යම් අඩුවක් තිබේ. එම අඩුව නම් මනුෂ්‍යයා ය. තවත් නියතව කියනවා නම්, සිය පුදුම ගති හා කරදර පොදි ද ඇතිව තනිව ද එක්ව ද ක්‍රියා කරන මිනිසුන් හා ස්ත්‍රීහුය. මිනිසුන් කරන දේ ඔවුන්ට යම් අර්ථයක් දීම ඉතා වැදගත් කරුණකි. සමාජීය ක්‍රියා සංකේතාත්මකව අර්ථවත්ය. මෙය සංකේතාත්මක ව්‍යුහයන් පිළිබඳ කෘත්‍යවාදී අධ්‍යයනයක්

කිරීමේ හැකියාව වළක්වන්නේ නැත. එහෙත් සාමූහික නිරූපණ පිළිබඳ විශ්ලේෂණයේලා කෘත්‍යවාදය මනෝ විද්‍යාවට හෝ ව්‍යුහවාදය දෙසට හෝ ගමන් කරයි. වැදගත් අංශ කීපයකින්ම ව්‍යුහවාදය ස්වභාවවාදී කෘත්‍යවාදයෙන් වෙනස්ය. එය ද්‍රව්‍යාත්මක සබඳතාවලට වඩා තර්කානුගත සබඳතා සෙවීමට තැත් කරන අතරම යම් එක් සාමූහික නිරූපණ ගණයක් වෙනත්, එබඳු ගණයක් පරිචිත කරන්නන්ට තාර්කිකව තේරෙන පරිදි පරිවර්තනය කළ හැකි වන සේ සියලු මනුෂ්‍යයන් ප්‍රමාණවත් සමානතාවකින් සංගෘහිතය යන ඇදහීම ස්වභාවවාදී හෝ පරිසර විද්‍යාත්මක හෝ කෘත්‍යවාදයට නුවමනා ඇදහීම- මත රැඳී තිබේ. සංකේතාතමක ව්‍යුහ හෝ සංස්කෘති හෝ විශ්ලේෂණය කිරීමේ දී කාත්‍ය යන අදහස ද්‍රව්‍යාත්මක ප්‍රතිඵල නියත කරතියි යන කිසි ගම්‍යතාවක් ඉතුරු නොවන පරිදි ඉවත් කොට වඩා නිර්දයව තර්කානුකූල හෝ ගණිතමය හෝ සංකල්පයකට ඌනනය කරනු ලැබීම අතිශයින් ලැබිය යුත්තකි. මෙය සතුටින් පිළිගත හැකි වුවත්, එය ව්‍යුහයන් කාරකයන් නොවෙතැයි පමණක් අවධාරණය කරන බැවින් සමාජීය විපර්යාසයට හේතු සෙවීමට අපට ඍජුව ආධාර නොකරයි.

සමාජීය ව්‍යුහ හා සංස්කෘති වූ කලී මනුෂ්‍ය චින්තනයෙන් ක්‍රියාවේත් ඵලවන බව ද එබැවින් සමාජ විපර්යාසයට (හා එ පමණක් නොවේ, සමාජ ප්‍රස්ථිතියට ද) හේතු සෙවිය යුත්තේ මනුෂ්‍ය කාරකයන් තුළ ම යයි ද ඉඳුරාම නොවළහාම පැවසීමට මා කැමතිය. පද්ධතිය කෘත්‍යවාදයේ විෂයබද්ධ විශ්ලේෂණවලින් ඇති කළ හැක්කේ විස්තරාත්මක නිගමන පමණි. ඒවායින් ඉටු වන්නේ කරුණු පවත්නා සැටිත් ඒවා ගමන් කරන දෙසත් අපට දැනුම් දීමක් පමණය. සංඛ්‍යාත්මකව අර්ථවත් විය හැකි අඛණ්ඩ සමාජීය ප්‍රවණතා නියත ලෙස මැදින්වීමට ඒවාට හැකි වුවත් ඒවායේ සමාජ විද්‍යාත්මක සත්‍යයන් ප්‍රකාශ කෙරෙන සම්භාවිතාත්මක ස්වරූපය අප අවධානය යොමුවන කවර හෝ නිශ්චිත අවස්ථාවකට ඒවා අයෝග්‍ය කරවිය හැකි ගතියෙන් යුක්තය. ඉතිහාස සිද්ධි අවබෝධ කර ගනු පිණිස ප්‍රවණතාවල සාන්තත්‍යයෙන් ඔබ්බට යාමට අපට අවශය නම්, අප සංස්කෘතික වූ ද එනමුත් ව්‍යාජ විය හැකි වූ ද විෂයබද්ධතාව අතහැර අපේ ප්‍රස්තුත පුද්ගලයන් සමඟ එක පෙළෙහි සිටිය යුතුය.

මෙහි අදහස නම් 'වර්ස්ටෙහන්' නැමැති ග්‍රන්ථයේ යම් විලාසයක් අනුමත කිරීමය (වෙබර් 1968, 3-22 හ එවන්ස්- ප්‍රිචාඩ් 1964 80-85). මෙය ඉන්ද්‍රියානුභූතවාදි විද්‍යාවේ චෝදනා ඉදිරිපිට යුක්තිසහගත කිරීම පහසු නැත. ඇත්තෙන්ම මා, එසේ කිරීමට තැත් නොකර මාගේ අදහසේ හැටියට, එහි සාර්ථකත්වය විද්‍යාත්මක ක්‍රියා පිළිවෙළේ යම් යම් නීති මෙන් ම පරිචිතකරුගේ ස්වභාවය ද මත රැඳී තිබෙන බව මම අවිවාදයෙන් පිළිගනිමි. මෙයම උදක් අවධානම් තත්ත්වයක් වුවත්, ඓතිහාසික එළැඹුම ද වෙනත්, සමහරවිට වඩා දරුණු දුෂ්කරතාවලට පාත්‍ර විය හැකිය.

යම් සිද්ධිවල නියතතාව ග්‍රහණය කර රඳවා ගැනීම පිණිස අප ගන්නා තැත ඒවා සම්පූර්ණ පරිශුද්ධිය තුළ පරීක්ෂා කිරීමට අප යොමු කරයි. එසේ වූ විට අප න්‍යායාත්මකව වන්ධ්‍ය කට්ටලීකරණයක හසු වීමේ අවදානමට ලක් වනු ඇත. පොදු න්‍යායන් දේශජ චාරිත්‍රවල හා ඉතිහාසයේ විශේෂාංග වලට ගරු කිරීමත් යන දෙකෙන් ම සශ්‍රීක තුලනාත්මක සමාජ විද්‍යාවක් (එනම්, සමාජ මානව විද්‍යාවක්) කෙතරම් සාර්ථකව අපට ගොඩනැගිය හැකි ද යන්න අවිනිශ්චිතය. මෙම අපේක්ෂණ දෙකෙහි සාපේක්ෂ ප්‍රමුඛතාව ඇගයීම ගැන ගැටළුවක් නැත. මෙම වරණයට මුහුණ දීමට වුවහොත්, මානව විද්‍යාඥයන් ඔවුන්ගේ විවිධ ඇලුම් දිගින් දිගමට කියාපාමින්, ඒ අනුව ඔවුන්ගේ අධ්‍යයන විවිධ මට්ටම් වල පවත්වනු ඇත. සමාජ මානව විද්‍යාව, වැඩි අභියෝගාත්මක කර්තව්‍යයක යෙදෙමින් යම් බඳු සාපේක්ෂ, ඒත් තවමත් තරමක සාර්ථකත්වයක් ලබා ඇත්නම් ඒ මෙම අපේක්ෂණ දෙකට ම පූර්ණ අවකාශය සලසන සංදෘෂ්ට ක්‍රමයක් ගැළපීම මගින් ප්‍රමුඛතා නියම කිරීම වැළැක්වීම ය.

සමාජ මානව විද්‍යාවේ සම්ප්‍රදාය අනුව මේ සඳහා ආරම්භයක් වශයෙන් මැලිනොව්ස්කි හා රැඩ්ක්ලිෆ් බ්‍රවුන්ගේ වඩා වටිනා චින්තනයන්හි සංකලනයක් අවශ්‍ය වේ. මැලිනොවුස්කිගේ මානව වංශ විස්තරාත්මක අධ්‍යයනයන්හි සමාජීය කාරකයෙකු ලෙස ට්‍රොබ්‍රියන්ඩ් දීපවාසියාගේ තත්ත්වය ගැන අනගි වැටහීමක්වත් දර්ශන වෙතත් ඔහු පසුව කළ වඩා පොදු න්‍යායාත්මක සූත්‍රායන උනන්දු කරවීමේ ශක්තියෙන් හීනය. මීට ප්‍රතිපක්ෂව, රැඩ්ක්ලිෆ් බ්‍රවුන් තුලනාත්මක විශ්ලේෂණය සඳහා ස්ථිර රාමුවක් නිමැවුවත් එසේ කළේ මිනිසුන් හා ගැහැනුන් ස්වයං-ක්‍රියයන් බවට

පෙරළමිනි. දෙවැනි ලෝක සංග්‍රාමයෙන් පසු මෙම ගැටළුව විද්වතුන් ගණනාවක් විසින් මතු කරන ලදුවත් මට සිතෙන හැටියට ඒ අතරින් වඩාත් ම නියතව ම සාර්ථක වූයේ ලීච්ගේ '*පොලිටිකල් සිස්ටම්ස් ඔෆ් හෛලන්ඩ් බර්මා* ' (කඳුකර බුරුමයේ දේශපාලන ක්‍රම 1954) නැමැති ග්‍රන්ථයෙන් උපදෙස් උකහා ගත් විද්වතුන් ය. මෙම ග්‍රන්ථය ව්‍යුහය පිළිබඳව විපර්යස්ථ සංකල්පයක ප්‍රපාක භාවිතයට මැලිනොව්ස්කිගේ අවබෝධය අනුසාරිකව කවින්වරු සිය සංස්කෘතියේ මෙහෙයුම්කරුවන් මිස ඉන් ජනිත වූවන් නොවේ, යන අදහස සම්බන්ධ කරයි.

ලීච්ගේ සාවාධි විභේදනයක් දක්නට ලැබෙන්නේ සමාජීය ක්‍රියා වල "තාක්ෂණික" හා "වෛදික" අංශ අතරේය. මෙහි දී 'ශිල්ප ක්‍රමයට, මිනිය හැකි හා කලින් කිව හැකි ආර්ථික ද්‍රව්‍යාත්මක ප්‍රතිවිපාක තිබෙන අතර අනෙක් අතට, වෛදික ක්‍රමය එම ක්‍රියාවේ ගැටෙන පුද්ගලයන් ගැන යමක් 'පවසන' සංකේතාත්මක ප්‍රකාශනයකි' (1965: 13). මෙය ස්වාභාවවාදි හෝ පද්ධතිය එළැඹුම හා ඓතිහාසික එළැඹුම අතර මා දැක් වූ විභේදනයට ඉඳුරා ගැලපේ.. සමාජීය ක්‍රියාවල තාක්ෂණික අංශ ඒවායේ අන්‍යෝන්‍ය ප්‍රතිඵල හෝ කෘත්‍යයන් (මිණිය හැකි හා කලින් කිව හැකි ද්‍රව්‍යාත්මක ප්‍රතිවිපාක) අනුව විවාහ කර ගලපා එම ප්‍රතිඵලය ස්වාභාවික පද්ධතියක් සේ පෙනෙන සමාජ පද්ධතියක් ලෙස ඉදිරිපත් කළ හැකිය. මීට ප්‍රතිපක්ෂව, වෛදික අංශවලට අර්ථකථන දිය හැක්කේ ඇතුළතින් පමණි. ඒවා වටහා ගත යුත්තේ අර්ථවත් සංකේතවල ව්‍යුහයක සංඝටක ලෙසිනි. පුළුල් අරුතින් ගත් විට, මේ සංකේතවල අනුකලනය තර්කානුකූල වෙතත් අවශයායන් ම සපුරා නිත්‍යරූපී නොවේ.

සමාජීය විපර්යාසයේ ව්‍යුහාත්මක විශ්ලේෂණය වෙතට මගක් පාදන හෙයින් යට කී අවසාන සීමාකරණ වැදගත්ය. යම් එක් සමාජයක සාමාජිකයන් ඔවුන්ට පොදු යම් සංකේත කුලකයක් කෙරෙහි ඔවුන්ගේ ක්‍රියා දිශානති කරන බව අර්ථ විකෘතියේ අනුග්‍රහ සීමා තුළ බොහෝ විට කිව හැකි වුවත්, මෙම සංකේත ඔවුන් සියල්ලටම එකම 'අර්ථය දෙතැයි' ඉන් ගම්‍ය නොවේ. තවද එසේ ම නොව, ඒවා බොහෝවිට උභයාර්ථය, අනියතය, ඒවායේ අර්ථ කිසිවටෙක නිශ්චිතවම නියම කළ නොහැකිය. වෙනත් වචන වලින් කිවහොත් , පුද්ගලයන්ට හා සමූහයන්ට තමන්ගේත් අනුන්ගෙත් ක්‍රියාවල අර්ථ තමන්ට අභිමත පරිදි යළි පැවසීමට ද එමගින් සිය සමාජය ව්‍යුහය වෙනස් කිරීමට ද නිදහස තිබේ.

මගේ මෙම කෘතියෙහි වැදි ඉතිහාසය හා සමාජය අවබෝධ කර ගැනීම සඳහා අදාළ වූ ද වැදි ප්‍රජාවෙන් පිටස්කර වූ ද පරිසර විද්‍යාත්මක, ජන විකාශ විද්‍යාත්මක, දේශපාලන හා ආර්ථික කරුණු කිහිපයක් අනන්‍යනය කෙළෙමි. වර්ෂාපතනය හා ස්වාභාවික පරිසරයේ වෙනත් සාධක, රජයේ ඉඩම් ප්‍රතිපත්තිය, ප්‍රජාතන්ත්‍රවාදී සංස්ථා තිබීම ආදි දෑ ඇතුළු මෙම තත්ත්ව, පද්ධති දෘෂ්ඨිය අනුව, වැදි සමාජ පද්ධතියේ පරිමිතිය වන්නේය. අභිනව ඉඩම් ප්‍රතිපත්තියක් නියම කිරීම වැන්නකින් මේවා වෙනස් වූ විට වැදි සමාජ පද්ධතියෙහි ද පසුව වෙනස් වීම් ඇති වේ. එබැවින් මෙම පරාමිති යම් එක් නියති අවස්ථාවක සමාජ පද්ධතියේ ස්වරූප නිශ්චය කිරීමෙහිලා බලපාන ලෙස ඉදිරිපත් කරනු ලැබේ. මෙබඳු සාධක කුඹුරු හා හේන් ගොවිතැන (4 වැනි පරිච්ඡේදය) ද විවාහ සංක්‍රමණ හා පදිංචිය පිළිබඳ සමස්ත රටාව ද (5 වැනි හා 7 වැනි පරි.) ගැන මගේ සාමාන්‍යය සාකච්ඡාවෙහි දී අවධාරණය කළෙමි.

අනෙක් අතට, ඓතිහාසික දෘෂ්ටියෙන් බැලූවිට, මෙම සාධක ඉඩ ප්‍රස්තා සලසන.මෙන් ම අවහිර ද මතුකරන තත්ත්ව වේ. මේවා වෙනස් වන විට පුද්ගලයන් හා සමූහයන් මුහුණ දෙන ඉඩ ප්‍රස්තාවල ව්‍යුහය වෙනසට භාජන කෙරේ. එබැවින් රජයේ ඉඩම් ප්‍රතිපත්තියෙහි වෙනසක් ඇති වූ විට ඇතැම් ක්‍රියාමාර්ග වැළකී, වැසී යන්නාක් මෙන් වෙනස් ක්‍රියා මාර්ග වඩා යෝග්‍ය හා ආකර්ෂණීය කෙරේ. තවද, මෙම දෘෂ්ටියෙන් භූමිකා හා සංස්ථා වෙතින් නොව පුද්ගල සමූහයන් වෙතින් බලන දෘෂ්ටියෙන් -"පුද්ගලයන් හා පුද්ගල සමූහයන් අතර බලය බෙදා හැරීම පිළිබඳ අදහස් කුලකයක්" (ලීච් 1965: 4) හෝ 'සමස්ත පද්ධතිය තුළ සමූහ අතර ද පවත්නා 'නිවැරදි' තරාතිරම් සබඳතා ප්‍රකාශ කරන පරමාදර්ශීකෘත ආකෘතියක් ' (එම 9 පි.) හෝ ලෙස මූළු සමාජ ව්‍යුහය සැලකූවිට එය සමූහ හා පුද්ගලයන් ප්‍රතිබද්ධව හැසිරෙන පරිසරය කොටසකි. මෙම ව්‍යුහය මුළුමනින් සංගතික හෝ සපුරා නියථාර්ත ලෙස නොවන හෙයින් සමූහයන්ටත් පුද්ගලයන්ටත් ශිෂ්ට සීමා තුළ නොයෙක් ආකාරයෙන් ක්‍රියා කිරීමට බොහෝවිට නිදහස තිබේ. එපමණක් නොව කැමතිනම් ශිෂ්ටත්වයේ රීති ද ඕනෑම වෙලාවක කැඩීමට ද බැරි නැත. මෙම අවසාන හැකියාව පසෙකට දැමූවත් සමූහයන්ටත් පුද්ගලයන්ටත් සිය පෞද්ගලික අපේක්ෂා මුදුන්පත් කර ගැනීමේ දි ඉතා යෝග්‍ය

ශිෂ්ටව උපයෝගී කර ගත හැකි නිදහස් ක්‍රියාකාරී කලාපයක් ඉතිරිව තිබේ. ගෘහීය හා වෘත්තීය සමූහ වර්ධනය (3 වැනි හා 4 වැනි පරි.) විලච්චියේ වැදි ගම් වල ව්‍යුහීය ඉතිහාසය (6 වැනා පරි.) පිළිබඳ මගේ විශ්ලේෂණ නීත්‍යානුකූල දේශපාලන හා ආර්ථික ක්‍රියාශ්‍රිත මෙම කලාපය තුළ අපේක්ෂණ ගැටුමෙන් ජනිත ව්‍යුහයන් කෙරෙහි යොමු වූණි.

ගෘහස්ථය, නිෂ්පාදක සමූහය හා ග්‍රාමීය සමාජය ආශ්‍රිත මගේ සංවර්ධනාත්මක ආකෘති වූ කලී මෙම දෘෂ්ටි කෝණ දෙක එක පෙළට ගැනීමේ ප්‍රයත්නයකි. සමාජීය ක්‍රියා සිදුවෙන පොදු පරිශෘතිය පමණක්, වැද්දන්ගේ පාලනයට මඳක් හසුවෙන හෝ කිසිසේත් හසු නොවෙන හෝ ස්වාභාවික හා සංස්කෘතික පරිසරවල සාධක විසින් එය කලින් ම ලබා දීම යන අර්ථයෙන් නිශ්චිතය. ගත හැකි ක්‍රියාමාර්ග මෙ පමණින් පරිමිත වේ. ඉන් ඔබ්බෙහි උභය පාර්ශ්වීය උරුමය, උභයවාසාක පදිංචිය, නිරුපාධික නෑනා-මස්සිනා විවාහය ආදිය පිළිබඳ රීති වැනි සම්ප්‍රදායේ බලයැති සංස්කෘතික පරිමාණක කුලකයක් තිබේ. මෙම රීති භාවිතය තුළ නිදහස් ක්‍රියාවලට විශාල ඉඩක් තිබෙන බව මා දක්වා ඇතත් වැද්දන් ප්‍රතිපත්තියක් වශයෙන් මේවා අභියෝගයට ලක් නොකරන නිසාත් ස්වේච්ඡාවෙන් ම මේවා ට නොකඩවා ම අනුලතාව දක්වන නිසාත් ඔවුන්ගේ ක්‍රියා තවදුරටත් අවහිර වී යයි. එසේ වුවත් නීත්‍යානුකූල සමාජීය ක්‍රියා වලට අවසර ඇති කලාපය සෑහෙන්නට විශාලව පවතින හෙයින් සංවර්ධනාත්මක ක්‍රියාවලී කිසි දෘඪ අයුරකින් නියම කිරීම අවහිර වී යයි. ගෘහ (පවුල්) සංස්ථිති චක්‍රය කලින් කිව හැකි මගක් ගතිතත් මා-පිය ගෘහයත් දාරක ගෘහයත් වෙන්වීමේ කාලයත් විධියත් සාර්ථකව අවබෝධ කර ගත හැක්කේ එක් එක් පුද්ගලයා එක් එක් තත්ත්වය යටතේ සිය අපේක්ෂා දන ඇඳින ඒවා මුදුන්පත් කර ගැනීමට ගන්නා විවිධ පියවර ආශ්‍රයෙනි. එමෙන් ම, ග්‍රාමීය වර්ධන ක්‍රියාවලිය පිළිබඳ මගේ ආකෘතිය වැදි සමාජීය සංවිධානයේ සාමාන්‍ය ප්‍රවණතාව පැහැදිලි කරතත්, යම් එක් සිද්ධියක යම් එක් කාලයක සංවර්ධනයට විවිධාකාරයෙන් පෙරට යාමට ඉඩ දෙයි. තථ්‍යවම සිදුවන වර්ධනය, එනම් සිදුවන ඉතිහාසයත් නිමැවෙන ව්‍යුහයත් පෙර කිව නොහැකි තීරණාත්මක අනු-කරුණුවලින් සමන්විත දේශපාලන ක්‍රියාවල ප්‍රතිඵලයකි.[6]

මේ එළැඹුමෙහි වාසි ඇවැස්ස නෑනා- මස්සිනා විවාහ හා " ක්ෂුද්‍ර කුල" සෑදීම අතර ගැටළුව ගැන යම් අවසාන නිරීක්ෂණ මගින් සැකෙවින් පැහැදිලි කළ හැකිය. අනුරාධපුර වැද්දන් අතර 'ඇවැස්ස නෑනා-මස්සිනා ' විවාහ නිරුපාධික බව ද බොහෝ විට පශ්චාත් - සිද්ධිමය බව ද එය ක්ෂුද්‍ර කුල තුළ සිදු නොවන බවත් එබඳු කුල නිමැවීමට හේතු නොවන බවත් මා ප්‍රමාණවත්ව අවධාරණය කර ඇත. සමීප 'ඇවැස්ස නෑනා-මස්සිනාවරුන් අතර එකම ගමක් තුළ විවාහ ඇත්තෙන්ම විරලවම නොවෙතත්, වැදි සමාජයේ සමස්ත වරිගය තුළ අන්තර්ජන්‍ය විවාහක සමූහ නැත. තවද, සමස්ත වරිගයට වඩා පටු පරිධියක් තුළ පිහිටි කුඩා අන්තර්ජන්‍ය විවාහක වෘත්ත ('ක්ෂුද්‍ර කුල') සෑදිමේ කේන්ද්‍රාපසාරී ප්‍රවණතා තැන්පත් කළ යුතුය. මෙම පද ගැලපුම එම ගැටලු පද්ධතිය පීඩන අනුව ඉදිරිපත් කරතත් එය උපාය මාර්ග හා වරණය පිළිබඳ කරුණක් වේ. විවාහය හා ඥාතීත්වය පිළිබඳව දන් පවතින මිත්‍ර සන්ධාන ශක්තිමත් කිරීම, පෞද්ගලික ඇසුර දියුණුවීම, දේපළ ස්ථිරත්ව හෝ යටත් පිරිසෙයින් එය විසිර යාම වැළැක්වීම ආදි සමීප අන්තර්ජන්‍ය විවාහයේ ප්‍රකට වාසි මෙලෙසින් තිබෙද්දී බොහෝ වැද්දන් ඔවුන්ට ඉතා දුරස්ථ නෑකමින් පමණක් යුත් සහායිකාවන් සෙවීමට මෙයෙවන්නන් වෙන කුමන සැප කැවීම් ද?

ව්‍යුහීය, ජන විකාශන විද්‍යාත්මක හා ඓතිහාසික යන බාහිර අවහිර ඇත්තෙන් ම ත්‍රයය. පළමුවෙන් ම, ඇවැස්ස නෑනා- මස්සිනා විවාහයේ මුහුණත පැත්ත නම් ඇවැස්ස නෑනා- මස්සිනාවරුන් වශයෙන් ඉදිරිපත් කිරීමට නොහැකි අය අතර විවාහය තහනම් කිරීමය. එක් ඥාති ප්‍රවර්ගයකටම විවාහ යෝග්‍යයත්වය සීමා කිරීම එම විටම අන්තර්ජන්‍ය විවාහ ඉටු කර ගත හැකි ප්‍රමාණයට ව්‍යුහීය අවහිර ඇති කරයි. එනම්, උරෝජාතයන් අතරත් පළමු සමාන්තර නෑනා-මස්සිනාවරුන් අතරත් විවාහයට අවසර නොතබයි.

ස්වාමිපුරුෂයා භාර්යාවට වැඩි වයසින් යුක්ත වීම වැනි සංස්කෘතික ප්‍රතිමානයට එල්බ සිටීම සේ මතයම මා පෙන්වූ පරිදි, ජන විකාශ විද්‍යාත්මක සාධක ද තවත් සීමා ඇති කරයි. බොහෝ තරුණයින්ට තමන් ට වයසින් බාල හා තවමත් අවිවාහක පළමු හා දෙවෙනි ඇවැස්ස නෑනාවරුන් නැත. මේ එසේ වුවත්, මෑත පරම්පරාවල උරෝජාත

කණ්ඩායම් විශාලතර වීම නිසා මේ තත්ත්වය තවදුරට පැවතීමේ හැකියාව අඩුය. මෙම කරුණම වෙනත් අයුරකින් කිවහොත්, මෙකල ගම්වල විශාලතර ජනගහනය නිසා ප්‍රාදේශීය අන්තර්ජන්‍ය විවාහයට අවකාශ වැඩි වී තිබේ. මීට ප්‍රතිපක්ෂව තැබිය යුතු තවත් කරුණක් නම් වැඩි දියුණු වූ ගමනා ගමන ක්‍රම, වෙසෙසින්ම බස් හා බයිසිකල් භාවිතය මගින් විවිධ ගම්වල සාමාජිකයින් අතර නිතර හමුවීමේ හා බැඳීම් ඇති කර ගැනීමේ අවකාශ වැඩිකර තිබීමයි. ජනපද ව්‍යාපාර වැනි වෙනත් බාහිර දියුණුවීම් ද වරිග සීමා සීමා පනිනා විවාහ අනුපාතය වැඩි කළා සේ පෙනේ. එසේ වුවත් වරිගය තුළම කටයුතු කිරීම දැඩි ලෙස පැවැත්වුණු ස්ථාවර අතීතයක් තිබුණු අභ්‍යුපගමනය කිරීමෙන් පරිස්සම් විය යුතුයි.

මේ සියල්ල පුද්ගලයන් හා සමූහ, සවිඥානව හෝ අවිඥානව හෝ මුහුණ දිය යුතු ප්‍රස්තා සියුම්ව පෙන්වා දෙනු පමණි. කාර්යකරණයටත් වරණයටත් අවකාශ ඇති ප්‍රදේශයක් මෙම ප්‍රදේශය තුළ වැද්දන් අපේක්ෂා කරන අරමුණු ඉටු කර ගැනීමට ඔවුන්ට තිබෙන ද්‍රව්‍ය යොදා ගෙන කටයුතු කිරීමට තීරණය කරන්නේ කෙසේ ද යන්නත් ඉතිරි වී තිබේ. ගමෙහි අසල්වැසි ගෘහස්ථ එකිනෙකට නෑකමින් බැඳීසිටින අතර යම් උසස් සමූහ පර්යායක ඒකක ද විය හැකිය. මේවායේ සාමාජිකයෝ ඇතැම් පොදු ඇලුම් හා සාරධර්ම ඇත්තෝය. එහෙත් ඒ සමගම ඔවුහු විවෘතව හෝ නැතිව හෝ එකිනෙකා සමග, විශේෂයෙන් ඉඩම් හිමිකම් , බලය හා නම්බුව සහිත තානාන්තර ආදිය අරබයා තරක් වෙති. විශද සමූහ අතර විවාහ සන්ධානයකින් ඔවුනොවුන්ගේ භාග්‍යය තහවුරු වෙතත් එකක් අනෙක කෙරෙහි ඒකාධිකාරය හෝ ආධිපත්‍ය අත්පත් කර ගැනීමේ වරම අපේක්ෂා කරන ලද සන්ධානයේ හවුල් වාසි අත් හැරීමට ද බැරි නැත. පවුලේ සංවර්ධනාත්මක ක්‍රියාවලිය ඛණ්ඩනයට ද ඉවහල් වේ. එක ම ලිංගයේ උරෝජාතයෝ අන්තිමේ දි වෙන් වෙති. එහෙත් සහෝදරයෙකු හා සහෝදරියක ඔවුන්ගේ දරුවන්ගේ විවාහයෙන් සම්බන්ධ විය හැකිය. සන්ධානයට ඉඩ තිබෙන්නේ කලින් වෙන් වූවන් අතර පමණි. මේ නයින් ඇවැස්ස නෑනා-මස්සිනා විවාහය දෙස බැලෙන්නේ , කුඩාතර අන්තර්ජන්‍ය විවාහක වෘත්තිවලට වරිගය බෙදීමට අනිවාර්යය බලකිරීමටක් වශයෙන් නොව ඥාතිත්වය, දේපළ හා උරුමය පිළිබඳ රීතිවලටම නිසග විඛණ්ඩන ප්‍රවණතාව දුබල කිරීමේ ප්‍රතිලෝලන

උපාය මාර්ගයක් වශයෙනි. සැකෙවින්, ලීච්ගේ මේ සංක්ෂේප සූත්‍රය තවමත් බලපායි: "විවාහය එක් කරයි. උරුමය වෙන් කරයි. දේපළ ස්ථිර කරයි" (1961අ: 11.). විවාහය හා උරුමය පිළිබඳ කිසි සේත් ස්වයංක්‍රීය නොවූ ක්‍රියාවලි හැසිරවීමටත් එමගින් නිශ්චල දේපළින් තමන්ට හිමි කොටස අත්පත් කර ගැනීමටත් වැද්දෝ උපායමාර්ග ගණනාවක් ම නිදහසේ යොදා ගනිති. මානව විද්‍යාඥයන් විසින් මුළු සමාජයට ම ආරෝපණය කරන කවර මාදිලියේ හෝ 'ව්‍යූහය' ඇති කිරීමට ඉවහල් වන්නේ වැද්දන්ගේ අමුණු සහිත හා අර්ථ සහිත ක්‍රියාය.

සටහන්

1. තේරුම්වල අවුලක් වැළැක්වීම පිණිස, ඥාතිත්ව පරිශෘතියෙහි *'ද්‍රවිඩ'* යන පදය පළමුවෙන් ම සමුද්දේශනය කරන්නේ භාෂා පවුලක් නොව නාමාවලි පද්ධති වර්ගයක් බව පැහැදිලි කළයුතුය. මෙම නාමාවලි පද්ධතිය දකුණු ඉන්දියාවේ හා ශ්‍රී ලංකාවේ ද්‍රවිඩ භාෂාවලට පොදු වුවත් ඒවාට ම සීමා වී නැත. නිදසුනක් ලෙස සිංහලය ඉන්දු-යුරෝපීය භාෂාවක් වුවත් සිංහල නාමාවලියේ ව්‍යූහය ද්‍රවිඩ වර්ගයේය. අනුරාධපුර දිස්ත්‍රික්කයේ සිංහල කථා කරන වැද්දන් අතරේ මෙම නාමාවලියේ විශේෂ ස්වරූපය 3 වැනි පරිච්ඡේදයේ විස්තර කර තිබේ. වර්තමාන සාකච්ඡාව දකුණු ඉන්දියාවේ හා ශ්‍රී ලංකාවේ ඥාතිත්ව පද්ධතිය කෙරෙහි යොමු වන හෙයින් ලෝකයේ වෙනත් ප්‍රදේශවල අධ්‍යයනයට පාත්‍ර වූ ද්‍රවිඩ පද්ධතිවලට අවධානය යොමු කෙරෙන්නේ ඉඳ හිට පමණි.

2. තුන්වැනි පරිච්ඡේදයෙහි පෙන්වූ පරිදි ද්‍රවිඩ හා ඉරොක්වෙයිස් නමාවලි අතර සමානතා ඒවා අතර තිබෙන මූලික වෙනස්කම් හේතුවන බව හැඳිනගෙන තිබෙන්නේ මෑතක දී පමණි (ලෝන්ස්බරි 964, කීසිං 1975, 105-12 ගුඩිනෆ් 1968, ෂෙෆ්ලර් 1971).

3. යාල්මන්ගේ විශ්ලේෂණය විවිධ අර්ථකථනවලට යම් අවකාශ සාලසන බව පිළිගත යුතුය. *අන්ඩර් ද බෝ ට්‍රී* යන ග්‍රන්ථයෙහි 'ඥාතිත්වයේ නාමාවලිය නිශ්චය කරන්නේ බහිර්ජන්‍ය විවාහක පෙළපත් වත් ඥාති සංවිධානවත් නොවේ" යයි ඔහු පවසයි (1967 9). මෙය ඔහු කලින් "නාමාවලිය කුඩා, බෙහෙවින් අන්තර්ජන්‍ය

විවාහක සමාජීය ඒකකවලට සෘජුව සම්බන්ධය"යන ආකල්පයෙන් පසුබෑමක් සේ පෙනේ (1962: 567). මේ කියමන, සමහරවිට, ඩුමොන්ට් විවේචනාත්මකව නාමාවලි" යම් එක් සමූහ සංවිධාන වර්ගයකට අවශ්‍යයෙන් ම සම්බන්ධ වී නැත ' යන කියමනට පිළිතුරක් විය හැකිය (1964, 78 පි.). එහෙත් යාල්මන්ගේ විශ්ලේෂණය වැඩෙක් ම තව දුරට පවතින බව පැහැදිලි වේ. ග්‍රන්ථයෙහි උද්ධෘත හා ඔහුගේ "ද්‍රවිඩ ඥාතිත්ව ප්‍රවර්ග... බහිර්ජන්‍ය විවාහයට සම්බන්ධ නැත. ඒවා පවතින්නේ උභය පාර්ශ්වීය ඥාති සමූහ තුළ ලිංග, විවාහ හා වෙනත් හැසිරීම් විශේෂ පාලනය කිරීමටය. සමූහ වල උභය පාර්ශ්වීයත්වය අවධාරණය කළ යුතුය..." (1967 , 219 පි.) යන ප්‍රකාශය ද බලන්න.

4. ද්‍රවිඩ වර්ගයේ නාමාවලිවල පොදු අර්ථකථනයෙහි දී මතු වන එක් ගැටළුවක් නම් යම් දෙන ලද නාමාවලියක් එම වර්ගයට අයත් දැයි තීරණය කිරීමය. මෙලසිනියානු දත්ත විවරණ කරන ෂෙෆ්ලර් දකුණු ඉන්දියාවේ හා ශ්‍රී ලංකාවේ අනිවාර්යයෙන් ම වාගේ මතු වන 'සලොහිත ' හා ' විවාහක' ඥාතීන් අ.ර සමානතා නොමැති ඇතැම් නාමාවලී පවා 'ද්‍රවිඩ ' ලෙස සලකයි. පුදුමයක් නොවන පරිදි, මෙම සමානතා නොමැති තැන ද ඇවැස්ස නෑනා-මස්සිනා විවාහ පිළිබඳ වර්ගීකරණ රීතිය නොමැතිව ද පොදු ලක්ෂණයකි. දකුණු ඉන්දියාවේ හා ශ්‍රී ලංකාවේ සාමාන්‍ය රටාවට සිත් ගන්නා ව්‍යතිරේකයක් මෑතක දි ස්ට්‍රාට් විසින් විස්තර කර ඇත. නිදසුන් වශයෙන්, 'ඇවැස්ස නෑනා-මස්සිනාවරු' මෙහි දී 'උරෝජාතයන් ' හා 'සමාන්තර නෑනා-මස්සිනාවරුන් ' සමග වර්ග කරති. වෙනත් තැන්වල 'ඇවැස්ස නෑනා-මස්සිනාවරුන්' හා 'වෛවාහික උරෝජාතයන් ' යන දෙවර්ගයට ම යොදන පද දෙවැනි පිරිසටම පමණක් සීමා කරති. මෙහි දී විවාහය, පෙර වෛවාහික සබඳතාවක් යළි නොකරන අතර 'දෙවෙනිනෑනා -මස්සිනා වර්ගයෙන් පිටස්තරව ' සිටී (1975: 605.).

5. මෙහි සමුද්දේශ වන්නේ 'පූර්ණ' සහෝදරයෝ, ඇවැස්ස නෑනා-මස්සිනාවරු හා නියත වෛවාහික සහෝදරයෝ ය.

6. මා දක්වන තත්ත්වය මාක්ස් විසින් *එයිටීන්ත් බෲමෙයාර්* නැමැති ග්‍රන්ථයෙහි සුප්‍රකට පාඨයක ඉතා සැකෙවින් පවසා තිබුණි. 'මිනිසුන් තමන්ගේ ඉතිහාසය නිමැවුවත් එය ඔවුන්ට රුචි පරිදි ම නොසාදති. ඔවුන් විසින් ම තෝරා ගත් තත්ත්වයක් තුළ නොව මෙහි ඍජුව හමු වූ හා අතීතයෙන් පැවතෙන හා දායාද වූ තත්ත්වයන් යටතේ ම එසේ නිමාවති (මාර්ක්ස් 1963: 15). එහෙත් මාර්ක්ස් 1913 එන පරිවර්තනය හා සසඳන්න. මෙහි 'මිනිස්සු ' වෙනුවට 'මිනිසා' යොදා තිබෙන අතර, ලෙවි-ස්ට්‍රෝස්ගේ සුප්‍රකට "බ්‍රිකොලියර්" රූපකය (1966) අපේක්ෂා කරන්නාක් සේ පෙනේ. " මිනිසා සිය ඉතිහාසය සාදතත් නොකැපූ රෙදිවලින් ම එය නොසාදයි. තමා ම තෝරා ගත් තත්ත්වයන්ගෙන් එය නොසාදයි, තමා අත ළඟ හමු වන දෑ වලින් එය සාදයි' (මාර්ක්ස් 1913: 9).

7. සමාජීය ක්‍රියා, අරමුණු සහිත හා අර්ථ සහිත නිසා සමාජීය ක්‍රියාවල ප්‍රතිපල තමන් අපේක්ෂිත කළ ඒවා යයි අදහස් නොකෙරේ (මර්ටන් 1951).

මුස්ලිම් උන්නති ව්‍යාපාරය, 1880 - 1915

විජය සමරවීර

පරිවර්තනය:
එච්.ඩී.ජේ ගුණවර්ධන.

දහනව වැනි සියවසේ දෙවැනි භාගයේ දී ශ්‍රී ලංකාවේ පෙර නොවූ විරූ, සමාජීය සංසිද්ධියක්, එනම්, දිවයිනේ චිරාගත ආගමික සමූහ වන බෞද්ධ, හින්දු හා මුස්ලිම් සමූහ තුළින් සංස්කෘතික උන්නතියක් මතු වනු දක්නට ලැබිණි. මේ උන්නති ව්‍යාපාර සියල්ල ම එක් පොදු කරුණක්, එනම්, ක්‍රිස්තියානි ආගම, පදනම් කර ගෙන මතු වුවත් ඒවා හුදෙක් ආගමික ස්වරූපයෙන්ම යුක්ත වූයේ නැත. ඒවායේ විවිධ පැති ද එසේම බොහෝ ශාඛා-ප්‍රශාඛා ද තිබිණි. මෙම ව්‍යාපාර එකිනෙකින් පෝෂණය වෙමින් එකිනෙක ප්‍රබෝධමත් කරමින් පැවතුණු බව ඒකාන්තය. ඒවායේ පොදු ලක්ෂණ බොහෝ විය. ඔවුහු සමාන සංවිධානාත්මක හා උද්ඝෝෂක උපක්‍රම යොදා ගත්හ. මේ උපක්‍රම සියල්ලම ඔවුන්ගේ අභියෝගයට ලක් වුණු ක්‍රිස්තියානීන්ගෙන් ඔවුහු උපුටා ගත්හ. එසේ වුවද, එක් එක් ව්‍යාපාරයේ කැපී පෙනෙන ස්වාධීනභාවයක් තිබුණු හෙයින් ඒවා වෙන වෙනම සලකා බැලීම වටී. මේ වකවානුවෙහි සංස්කෘතික ඇල්ම ගැන සාමාන්‍ය වාර්තා ලියැවී ඇත. එමෙන් ම, අනෙක් පුනරුද ව්‍යාපාරවලට ද මඟ පෑදූ ප්‍රමුඛතම උන්නති ව්‍යාපාරය වන බෞද්ධ පුනරුද ප්‍රයත්නය ගැන ද ඉතා සවිස්තරව අධ්‍යයනය කර ඇතත් හින්දූන්ගේ හා මුස්ලිම්වරුන්ගේ මෙබඳු ප්‍රයත්න විද්‍යාර්ථීන් විසින් බොහෝ සෙයින් ගණන් නොගෙන ඇත.[2] මේ ලිපියෙහි අරමුණ එම එක් අඩුවක් සපුරාලීමය.

1

ශ්‍රී ලංකාවේ චිරාගත ආගමික සමූහයන්ගෙන් කුඩාතම හා බෙහෙවින් තුනීව පැවතුණු සමූහය වන්නේ මුස්ලිම් පිරිසය. එසේ වුවද, වාසභූමි වශයෙන් විසිර සිටීම ද ප්‍රජාවක් වශයෙන් දැඩි ලෙස එකට පැස්සී නොසිටීම ද මුස්ලිම්වරුන්ගේ විශද අනන්‍යතාව වසං කළේ නැත. අන් සියලු කරුණුවලට වඩා මෙම කරුණු තහවුරු කළේ දේශීය මුස්ලිම්වරුන් හා කලින් කලට ආසන්න රටවලින් වෙළෙඳාම් කටයුතුවල යෙදීම පිණිස මේ දිවයිනට පැමිණි ඉස්ලාම් භක්තිකයින් අතර වෙනස ද එක් අතකින් "ලංකා මරක්කල" හෝ "ලංකා මුස්ලිම්" ජනයාත් අනෙක් අතින් "ඉන්දීය" හෝ "වෙරළබඩ මරක්කල" යන ජනයා අතර ද වෙනස යන කරුණු ය. මෙම වෙනස නාමමාත්‍ර එකක් නොවීය.[3] බහුත්ව සමාජයක් තුළ එහි වලංගු බවක් තිබිණි. එහෙත් මෙම විභින්නතාව බොඳ වූ අවස්ථා ද විටින් විට තිබිණි. ඉන් ඇතැම් අවස්ථාවල ප්‍රතිවිපාක දරුණු ද විය. සිංහල හා දෙමළ ජනයා වෙරළබඩ මරක්කලයන් සඳහා තම-තමන්ගේ කථා ව්‍යවහාරයෙහි වෙනම පද දෙකක් භාවිත කළහ. මේ මගින් එක්සමූහයක "විදේශීයභාවය" අවධාරණය විය. වෙරළබඩ මරක්කලයෝ දේශීය මුස්ලිම් ජනතාව සමඟ පැස්සීමට දිගටම තැත් කළත් මුස්ලිම් ජනතාව වෙනුවෙන් කථා කළ අය තමන් නියෝජනය කළ පිරිසේ "දේශීය" ජන්මය හුවා දැක්වීමට හැම විටම වග බලා ගත්හ. මුස්ලිම් ජනතාව රාශීභූත කළ ප්‍රබලතම සාධකය ලෙස පැවති ආගම ඔවුන් අතර පොදු බන්ධනයක් වීම පවා මුස්ලිම්වරුන් හා වෙරළබඩ මරක්කලයන් අතර වෙනස මැකීමට අසමත් විය.

ශ්‍රී ලංකාවේ මුස්ලිම් ජනයාගේ ප්‍රභවය ව්‍යාකුලය. දොළොස් වැනි සියවසට පෙර ද ඔවුන් සිටි බවට ලකුණු දක්නට ඇතත් ඔවුන් ස්ථිර පදිංචියක් ඇති සමූහයක් වශයෙන් සැලකිය හැක්කේ එම සියවසේ සිටය. ඔවුන් මෙම දිවයිනට පැමිණියේ වෙළෙන්දන් ලෙසය. මෙම ප්‍රජාවේ මුල් අවධියේ වැඩි කාලයක්ම ඔවුන් ස්ථිර වැසියන් නොවූයේ මේ නිසාය. මුල් අවධියේ ආයාත/නිර්යාත වෙළෙඳාමේ නියැලුණත් පසුව අභ්‍යන්තර වෙළෙඳාමට ද අවතීර්ණ වූහ. දාහතර වැනි සියවස වන විට ඔවුන් අභ්‍යන්තර වෙළෙඳාමෙහි සැලකිය යුතු පදනමක් දමා

ගෙන තිබුණු වග ද පෙනේ. ඒ ශ්‍රී ලංකාවේ ප්‍රධාන වරායවල පමණක් නොව වෙරළින් ඈත අභ්‍යන්තර පිහිටි විශාල ගම් කිහිපයක් පවා වාසභූමි පිහිටුවීමට තරම් සංඛ්‍යාවෙන් වැඩි වී සිටි හෙයිනි. එහෙත් පහළොස්වැනි සියවස ගෙවීයත්ම මෙම දිවයිනෙහි පාලන බලය අත්පත් කර ගත් යුරෝපීය ජාතීන්ගෙන් මුල්ම ජාතිය වූ පෘතුගීසීන් ශ්‍රී ලංකාවට සැපත්වීමත් සමඟම වෙළෙන්දන් වශයෙන් මුස්ලිම්වරුන්ගේ තත්ත්වය ක්ෂණිකවම වාගේ වෙනස් විය. ඔවුහු මෙහි අභිනවයෙන් සැපත් මේ ජාතිකයින් ආර්ථික හා ආගමික හේතු මත එල්ල කළ හිරිහැරයන්ට ලක් වූහ. දාහත්වැනි සියවස මැද දී ලන්දේසි පාලනය පිහිටුවන ලදුවත් ඔවුන් ද මුස්ලිම්වරුන්ගේ පාරම්පරික වෘත්තියට අවහිර කළ හෙයින් තත්ත්වයෙහි වෙනසක් නොවීය. එසේ වුවත්, මුස්ලිම්වරු සිංහල රාජ්‍යයෙහි සෙවණක් සොයා ගත් බැවින් විශාල සංඛ්‍යාවක් අභ්‍යන්තරයෙහි පදිංචි වූහ. මේ වාසස්ථාන අද දක්වාම පවතී.[4]

දහනවවැනි සියවස මුල දී බ්‍රිතාන්‍ය පාලනය පිහිටුවීමත් සමඟ මුස්ලිම්වරුන්ගේ වාසනාව යළි ක්ෂණිකව පෑදිණි. හිංසා පීඩා නතර වූ හෙයින් ඔවුන්ට කිසි අවහිරයක් නොමැතිව ඔවුන්ගේ වෙළෙඳාම් කටයුතු කිරීමට යළි ඉඩ ලැබිණි. මුළු ප්‍රජාවම සරු විය. සමකාලීන වාර්තා සියල්ලම මුස්ලිම්වරුන්ගේ වාණිජ ශූරත්වය හුවා දක්වයි.

> මොවුහු ප්‍රගිතිශීලි ව්‍යාපාරික ජාතියකි. ඔවුන්ගේ ප්‍රධාන රැකියාව සුළු වෙළෙඳාමය වෙළෙන්දන් වශයෙන් ඔවුන් පැරදවිය නොහැකිය. ඔවුහු මහා නගරයේත් ඈත පිටිසරයෙහිත් එක සේම ව්‍යාප්තව ක්‍රියාශීලිව සිටිති.[5]

මුස්ලිම්වරුන්ගේ ප්‍රතිමූර්තිය වෙළෙන්දන් හා ව්‍යාපාරිකයන් වශයෙන් ප්‍රමුඛත්වය ලැබුවත් ඔවුන්ගෙන්, විශේෂයෙන් නැගෙනහිර වෙරළබඩ ප්‍රදේශයන්හි හා අභ්‍යන්තරයෙහි පදිංචි අයගෙන් විශාල සංඛ්‍යාවක් කෘෂිකර්මයෙහි යෙදීමෙන් ජීවිකාව කළහ.

ii

මුස්ලිම්වරුන්ගේ උන්නති ව්‍යාපාරයට ප්‍රවේගය දුන් උත්ප්‍රේරක සිද්ධිය ඇති වන විට බෞද්ධ හා හින්දු උන්නති ව්‍යාපාර බෙහෙවින්

දියුණු වී තිබිණි. මෙම සිද්ධිය නම් දේශත්‍යාගී ඊජිප්තුවකු වූ අරාබි පාෂා (1839 - 1911) හා ඔහුගේ ප්‍රධාන සහායකයන් 1883 ජනවාරියේදී ශ්‍රී ලංකාවට සැපත්වීමයි. ඊජිප්තුවේ දී අරාබි පාෂා විසින් ඇරඹූ පෙරළිය ගැන ශ්‍රී ලංකාවේ මුස්ලිම්වරු අතර එතරම් කුතුහලයක් එකල නොතිබුණත්, ඊජිප්තුවේ සිද්ධි පිළිබඳ සැහෙන තොරතුරු මෙරට පුවත්පත්වල පළවිණි. එහෙත් මීට ප්‍රතිපක්ෂව ඔහු මෙරටට සැපත් වීම මුස්ලිම් ජනතාව තුළ ඉමහත් ආන්දෝලනයක් ඇති කළේය. ඔහු ගොඩ බට අවස්ථාවේ දී විශාල මුස්ලිම් පිරිසක් කොළඹ වරායට එක් රැස් වූ වග පුවත්පත්වල පළ විය.[6] මුළු ප්‍රජාවම කෙරෙහි තදින් බලපාන සිද්ධියක් මෙසේ තදබල උනන්දුවක් ජනිත කෙළේය.

දේශත්‍යාගී පිරිස මෙරටට පැමිණීම මෙරට සමාජය කෙරෙහි, විශේෂයෙන් මෙරට මුස්ලිම් ජනයා කෙරෙහි, ඇති කළ හැකි ඇති කළ හැකි බලපෑම ගැන යටත් විජිත ආණ්ඩුව තුළ මහත් බියක් තිබුණත්, පසු සිද්ධිවලින් එය අස්ථාන බියක් බව ඔප්පු විය. ශ්‍රී ලංකාවට පැමිණීමෙන් පසු අරාබි පාෂා පැවැත් වූ පළමු පුවත් සම්මුඛයේදීම[7] ඔහු දේශීය දේශපාලනයෙහි නොගැටලෙන බව ඉඳුරාම ප්‍රකාශ කර එම පොරොන්දුව ඉතා අවංකවම රැක ගත්තේය. ප්‍රාරම්භයේ දී ම, දේශත්‍යාගීන් හා මුස්ලිම් ජනතාව අතර සම්බන්ධතාවලට සීමා පැනවුණත් ඉතා ඉක්මනින්ම ඒවා අස් කරන ලදී. ඇත්තෙන්ම, දේශත්‍යාගීන්ට නිදහසේ සැරිසැරීමට සම්පූර්ණ නිදහස තිබිණි. පොලිසිය ඔවුන් කෙරෙහි දැඩි අවධානයෙන් සිටියා පමණි. දේශත්‍යාගීන් පිරිස නොබෝ කලකින්, "ආදර්ශමත් හැසිරීම" පිළිබඳ ප්‍රසිද්ධියක් ලදහ. මොවුන් බැලීමට ගිය ශ්‍රී ලංකාවේ ආණ්ඩුකාරයා වූ ශ්‍රීමත් විලියම් ග්‍රෙගරි මෙසේ වාර්තා කළේය: ඔවුහු,

> දේශපාලන කුමන්ත්‍රණවල නියැලී නැත. දුක්ගන්නන් ලෙස හැසිරෙන්නේ ද නැත. ඉතාම තැන්පත්ව, ඉවසිලිමත්ව තමන්ගේ තත්ත්වය සතුටින් පිළිගෙන ඊට අනුරූපීව හැඩ ගැසෙමින් හැසිරෙති. සමාජයේ කැපී පෙනීමටවත්, අනෙක් අතට ඉන් ඉවත්ව ඇකිළී සිටීමට වත් තැත් නොකරති.[8]

පෙරළිකරුවන් ලෙස මෙහි පැමිණි ඊජිප්තුවන් අධිරාජ්‍යයේ යටහත් සාමකාමී යටත් වැසියන් වීම, මනාව ප්‍රදර්ශනය වූයේ වික්ටෝරියා රැජිණගේ ස්වර්ණ ජයන්තිය (ජුබිලිය) මෙහි පැවැත්වූ අවස්ථාවේදීය. මෙවිට

මහරැජිණට ප්‍රදානය කිරීම පිණිස පිළියෙළ කළ ස්තුති පත්‍රය ආණ්ඩුකාරයාට[9] පිරිසක් විසින් පිළිගන්වද්දී මුස්ලිම් පෙරහැරේ මුලට ම සිටියේ අරාබි පාෂා හා ඔහු සමග දේශත්‍යාගී වූ සගයන් තිදෙනෙකි. 1901 මැයි මාසයේ දී අරාබි පාෂා ශ්‍රී ලංකාවෙන් පිටත්ව යන අවස්ථාවේ දී එකල පැවති මුස්ලිම් පුවත් පතක් වූ *"සිලෝන් මොහමෙඩන්"* (ලංකා මහමදියා), "අරාබි පාෂා විසින් දේශීය මුස්ලිම්වරුන් අතර කලකිරිල්ලක් ඇති කරතියි යටත් විජිත නිලධාරීන් තුළ තිබූ භීතිය අස්ථාන බව පාලනය භාර අධිකාරීන්ට පක්ෂපාත අවනතභාවයක් දක්වන මෙරටේ ඔහුගේ සමආගමිකයින්ට යහපත් ආදර්ශයක් දෙමින්"[10] ඔහු ඔප්පු කළේ යැයි ප්‍රකට ගර්වයෙන් ප්‍රකාශ කළේය.

මුස්ලිම් ජනතාව අරාබි පාෂා හා ඔහුගේ පිරිස කෙරෙහි දක් වූ පළමු ප්‍රතික්‍රියාව සැලකීම වටී. පසු කාලයේ ඔහු ලද ගෞරවය ගැන කල්පනා කරන විට[11] මුල් අවධියේ දී ප්‍රශංසාහී පුද්ගලයකු ලෙස නො සැලකී යාම කැපී පෙනෙන කරුණකි. ඇත්තෙන් ම, සමකාලීන වාර්තා විශ්වාස කළහොත්, අරාබි හා සිය සගයන්[12] ආර්ථික ලාභයට හරවා ගැනීමට පවා ගිජු වූ පුද්ගලයෝ මුස්ලිම්වරුන් අතර සිටියහ. එහෙත් ඉක්මනින්ම එම ආකල්ප විශාල අයුරින් වෙනස් විය. මීට හේතුව කුමක්දැයි ඉඳුරා පැහැදිලි නැත. අරාබි විසින් ඊජිප්තුවේ දේශපාලනයෙහි "ජාතිවාදී" භූමිකාවක් දැරූ බව කෙමෙන් වැටහීයාම මීට හේතුව විය හැකිය. ඔහු 1882 දී බ්‍රිතාන්‍යයන් සමග යුද වැදුණු ස්ථානයේ නමින් තප්-අල්-කබීර් හි අරාබි පාෂා යන නමින් කවුරුත් හඳුනා ගත්හ. නොබෝ කලකින් ඔහු ඉතාමත් ගෞරවයෙන් පුද ලද පුද්ගලයෙකුගේ තත්ත්වයට පත් වූ බව හැම වාර්තාවකින් ම කියැවේ. ඔහු පැමිණ සිටි ප්‍රජා-ආශ්‍රිත හෝ පවුල් - ආශ්‍රිත හෝ කවර අවස්ථාවත් ගරුගාම්භීර සම්මානනීය තත්ත්වයට පත් වේ.[13] මේ හැර ඔහු සිය දේශත්‍යාග කාලය ශ්‍රී ලංකාවේ ගත කිරීමට විශේෂ අරුතක් ද තිබේ. ඒ අරාබි ශ්‍රී ලංකාවට පැමිණියේ ශ්‍රී ලංකාව " මනුෂ්‍යයාගේ පළමු දෙමාපියන්ගේ" නිවෙසය[14] යන පැරණි අරාබියානු ප්‍රවාදයකින් පෙලඹීමෙනැයි යන අදහස පතළ වීමය.

මුස්ලිම් උන්නතියේ අරාබි පාෂාට හිමි වූයේ ප්‍රාරම්භක තැන හෙවත් ක්‍රියාකාරීත්වයේ ප්‍රේරක බලය වීමේ තත්ත්වය නොවේ. යටත් විජිත අධිකාරීන්ගේ මතයට බෙහෙවින් සංවේදී වූ සේ පෙනුණු

සුපරීක්ෂාකාරී පුද්ගලයකු වූ අරාබි යම් වාදයක් ප්‍රවර්තනය කරන නායක භූමිකාවක් දැරීමට සුදුස්සකු යයි සිතීම උගහටය. එහෙත් එහි උත්ප්‍රේරකය, නැතහොත් නැතහොත් මුස්ලිම්වරුන්ට එක්රැස්වීමට අනුබල දෙන ලාංඡනය විය හැකිය. බෞද්ධයන් අතරින් අනගාරික ධර්මපාල හෝ හින්දූන් අතරින් අරුමුගනාවලර් හෝ වැනි ආකර්ෂණීය පුද්ගලයෙක් මස්ලිම් ජනතාව අතරින් උද්ගත නොවීය. එබැවින් අරාබි පාෂා මෙම ජනතාව තුළින් ප්‍රමුඛතම ආකර්ෂණීය පුද්ගලයා ලෙස ඉස් මතු වීම පුදුමයක් නොවේ.

iii

දහනව වැනි සියවසේ දෙවැනි දශකයෙන් මෙපිට මේ දිවයිනෙහි ක්‍රියාකාරී වූ බ්‍රිතාන්‍ය ක්‍රිස්තියානි මිෂනාරී සංවිධානවල ප්‍රහාරයෙන් පීඩිත වූ ශ්‍රී ලංකාවේ චිරාගත ආගම්වලින් අල්ප වශයෙන්ම පීඩනයට ලක්වූයේ ඉස්ලාම් ආගමයි. ඉස්ලාම් ආගම ශ්‍රී ලංකාවේ දී බලයෙන් ආගම් වෙනස් කරවටවීමේ ප්‍රයත්නයක නොයෙදුණි. එමෙන් ම, මෙ රටේ එහි ඉතිහාසය වැඩි හරියක් තුරා ම භක්තිය බාහිර ප්‍රදර්ශන මඟින් සහතිකර කිරිම බොහෝ දුරට විරල විය.[15] එසේ වුවත්, ඉස්ලාම් ආගම සිය භක්තිකයන්ගේ මාමකත්වය දැඩි ග්‍රහණයෙන් රඳවා ගත් හෙයින් බෞද්ධයන් හා හින්දු මෙන් නොව ක්‍රිස්තියානි ආගම වැළඳගැනීම සඳහා මුස්ලිම් ආගම හැර ගිය සංඛ්‍යා අල්ප විය. 1849 දී බැප්ටිස්ට් මිෂනාරියකු "ශ්‍රී ලංකාවේ මොහමදියන් අප ආගමට හරවා ගැනීමට එංගලන්තයේ යුදෙව්වන් හරවා ගැනීමටත් වඩා විරලය" යි කනස්සල්ලෙන් දුන් වාර්තාව මේ අනුව තේරුම් ගත හැකිය. එබැවින් මුස්ලිම් උන්නති ව්‍යාපාරය ඇරඹුණු විට බෞද්ධ හා හින්දු උන්නති ව්‍යාපාරවල මෙන් උදක් ම ආගමික කරුණු ගැන වෙහෙසවීමක් නොතිබිණි. ආගම ගැන තැකීමක් පසුව ඇති විය. එය ද බෞද්ධ හා හින්දු ආගම්වල සිදු වූ ආකාරයෙන් ම ඇති විය. ඒ ඇතැම් ආගමික පිළිවෙත හා ව්‍යවහාර "නවීකරණයට පාත්‍ර කිරීම" අරමුණක් ලෙස ප්‍රකාශයට පත්වීමෙනි. එහෙත් මූලික මට්ටමක දී මුස්ලිම්වරුන්ට අනෙක් ආගමිකයින් තරම් සිය භක්තිය යළි පණ ගැන්වීම වත් සිය ආගමික විශ්වාසවල ශ්‍රේෂ්ඨත්වය හුවා දැක්වීම වත් අවශ්‍ය බව ඔවුන්ට නොවැටහිණි.

මුස්ලිම් උන්නතියේ ප්‍රථම ඉලක්කය වූයේ අධ්‍යාපනය ය. මෙහි ලා බෞද්ධ හා හින්දු ආදර්ශය මගින් ඔවුන් ප්‍රබලව මෙහෙයවුණු බව ඒකාන්තය. අධ්‍යාපනයෙහි ලා බෞද්ධයන්ගේ හා හින්දූන්ගේ උනන්දුව ඉතා සමීපව එකට බැඳුණු සාධක කිහිපයක් මතු විය. ආරම්භයේ සිට ම ක්‍රිස්තියානි මිෂනාරි සංවිධාන, ඔවුන්ට පෙර රෝමානු කතෝලික ආගමත් ලන්දේසි රෙපරමාදු ආගමත් කළාක් සේ ආගමිකාරෝපණයේ ප්‍රධාන මාධ්‍යය අධ්‍යාපනය බව සලකමින් දිවයිනේ විධිමත් අධ්‍යාපන ව්‍යුහයෙහි ප්‍රමුඛස්ථානයක් අත්පත් කර ගෙන සිටියහ. බෞද්ධයෝ ද හින්දූහු ද එක සේ ම මීට එරෙහිව ක්‍රියා කළ යුතු බව දැක විශේෂ බෞද්ධ හා හින්දු පරිසරයක් තුළ ම ශාස්ත්‍රදානය, "නවීන" ම ශාස්ත්‍රදානයක් ඉටු කරන අධ්‍යාපනායතන තම-තමන්ගේ ආගම් උදෙසා පිහිටුවීමේ කාර්යයෙහි නිරත වූහ. දහනව වැනි සියවසේ ශ්‍රී ලංකාවේ පැවති අධ්‍යාපනය රටේ පාලක පක්ෂයේ වුවමනාවට සරිලන පුද්ගලයින් බිහිකිරී ඉලක්ක කරගත් ව්‍යාපාරයක් විය. මහජන සේවයට ඇතුළුවීම සඳහා අවශ්‍ය සුදුසුකම් ලබාගැනීමේ වැඩි ඉඩ ප්‍රස්තා ක්‍රිස්තියානීන්ට සුලබවීම සිරිතක් වූ හෙයින් නිලධාරී පැලැන්තිය ඔවුන්ගෙන් පිරි ප්‍රකටව ම පාලිත විණි. මෙහිලා ද බෞද්ධයන් හා හින්දූන් ප්‍රවේශයක් අපේක්ෂා කළෙන් සිය ආයතනවල පාරම්පරික ආගමික හර අවධාරණය කරන අතර ම රැකියා සඳහා පුහුණු කරවීමට ද ඔවුහ ප්‍රමඛත්වයක් හැම විට ම දුන්හ. බෞද්ධ හා හින්දු අධ්‍යාපනඥයන්ගේ සිතිවිලි මූස්ලිම් අධාපනයේ මූලික කාරකයින් තිබූ නමුත් මුස්ලිම් අධ්‍යාපන කටයුතු මෙහෙයවුණු ආකාරය අනෙක් චිරාගත ආගමික සමූහයන්ගේ විලාසයෙන් මඳක් වෙනස් විය.

දහනව වැනි සියවස තුරා ම ශ්‍රී ලංකාවේ මුස්ලිම් ජනයාගේ අධ්‍යාපනික පසුබට භාවය බෙහෙවින් ප්‍රචලිත වූ කරුණකි. ඇත්තෙන් ම, ඒ ප්‍රතිරූපය පරම්පරා ගණනක් ඉදිරියට ද පැවතිණි. ඔවුන්ට විධිමත් අධ්‍යාපනයක් ලබා ගැනීමට ඉඩප්‍රස්තා නොතිබුණා නොවේ. මිෂනාරි පාසල් තිබිණි. ඒවායේ සිසුන්ට ක්‍රිස්තියානි ආගම ඉගෙනීමට සිදු විය. සංඛ්‍යාවෙන් කුඩා වුවත් රජයේ පාසල් ද තිබිණි. මේ ආයතනවලට ඇතුළු වූ මුස්ලිම් සිසුන් සිටියත් පුළුල් වශයෙන් මෙබඳු පහසුකම් උපයෝගී කර ගැනීමට මුස්ලිම් දෙමාපියන්ගේ ප්‍රකට "අපහසුවක් හෝ අකමැත්තක්" තිබිණි.[17] අධ්‍යාපනය කෙරෙහි මෙම මුස්ලිම් උදාසීනත්වය පහදා දීමේ දී

පසුකලෙක මස්ලිම් ලේඛකයන් විසින් යොදා ගත් තර්කය නම්, මෙකල අධ්‍යාපනය ඉංග්‍රීසි අධ්‍යාපනයක් වූයෙන් එය මුස්ලිම් ජනතාව ප්‍රතික්ෂේප කළේ විදේශිය සංස්කෘතියක් ඇතුළුවීමෙන් සිය ආගමට විය හැකි අනතුරකින් එය බේරා ගැනීමටය යන්නයි.[18] මෙහි එක්තරා සත්‍යයක් තිබිය හැකි වුවත් වෙනත් සැලකිය යුතු සාධක ද තිබේ. සමකාලීනයෝ මුස්ලිම් ජනතාව තුළ "විවික්තභාවයක් හෙවත් වෙන්ව සිටීමේ අභිලාෂයක්" දුටහ. එබැවින් ජනතාව තුළින් අධ්‍යාපනය කෙරෙහි උනන්දුවක් වර්ධනය වීමට මෙය බාධාවක් වූ බව නිසැකය.

> මොහමදික පියකු පාසලෙහි උගන්නා පුත්‍රයා සඳහා බොහෝ විට තෝරා ගන්නේ ඔහුට නිල ජීවිතයෙහි නවීන වෘත්තිවල සාඵල්‍යය ගෙන දෙන අධ්‍යාපනයක් නොව සිය ප්‍රජාව තුළ උගතුන් අතර ගරු තැනක් ලබා දෙන අධ්‍යාපනයකි.[19]

ඔවුන් කෙරෙහි මෙලෙසින් ම බල පෑ කරුණක් වූයේ ඔවුන් වෙළෙඳාමෙන් ජීවිකාවක් කර ගත් පිරිසක් වශයෙන් ධනය රැස් කිරීමට ඉඩ-කඩ ඒ මගින් ලබා ගෙන කෙනෙකුට සමාජයේ ඉහළට යා හැකි අවකාශ තිබියදී අධ්‍යාපනයෙන් මුස්ලිම්වරුන්ගේ දියුණුවට වැදගත් මෙහෙයක් ඉටු නොවෙති යි යන හැඟීමය. එක් පුවත් පතක පළ වූ අයුරින් "ලංකා මොහමඩින්වරුන්ගේ වෙළෙඳ ආශ්‍රයන් දියුණු කර ඇත්තේ බුද්ධි බලයට අවාසි වන පරිදිය"[20] මේ අදහස කල්යාමේ දී ඇතැමුන් විසින් අත් හරින ලද බව ඇත්තක් වුවත් එය එම ජනතාවේ සෑහෙන කොටසක් විසින් පිළිගෙන තිබුණු බව නිගමනය කිරීමට සාක්ෂ්‍ය තිබේ. 1907 දී "මුස්ලිම් ගාඩියන්" නම් පුවත්පත එම ජනතාවට මෙසේ දෙසීමට යෙදිණි:

> මුදල් වැදගත් සාධයක් බව ඇත්තක් වුවත් එය උපායක් මිස අන්තයක් නොවන බව අප ආගම අදහන සගයක් අමතක කළ යුතු නැත. ලංකාවේ මොහමදන්වරු ධනය පමණක් ප්‍රමාණවෙතැයි යන වැරදි හැඟීමෙන් යුක්තව සිටින සේ පෙනේ. ඒ බවට දෙස් දෙන්නේ ඔවුන් අතර සාමාන්‍යයෙන් අධ්‍යාපනයටත් උගතුන්ටත් නිගරු කිරීමක් ඉතා ශෝචනීයාකාරයෙන් ප්‍රදර්ශනය වීමයි.... මුස්ලිම්වරුන් ලංකාවේ දී පසුබෑමට හේතුවූයේ ධනය නොමැතිවීම නොව අධ්‍යාපනය නොමැතිවීමයි.[21]

වෙනත් සාධක ද තිබිණි. එකල නිත්‍ය පාසල්වල හැම මුස්ලිම් දරුවෙකුගේ ම අත්‍යවශ්‍ය පදනමක් වූ අරාබි භාෂාව වත් කුරාන ශුද්ධ ග්‍රන්ථය වත් ඉගැන්වූයේ නැත. මෙය ඔවුන් පසු බෑ ප්‍රබලතම කරුණක් විය. විශේෂයෙන් කුරාන අධ්‍යයනය කෙරෙහි ඔවුන් තුළ මුල්බැස තිබුණු සම්බන්ධය පහසුවෙන් ඉවත් කළ හැක්කක් නොවීය. එකල මහජන ඉගැන්නුම් අධ්‍යක්ෂ "දරුවන්ගේත් බුද්ධි වර්ධන ආශා පටන් ගන්නේත් කෙළවර වන්නේත් කුරානයෙනි"[22] යනුවෙන් කීවේ බොහෝ දුරට සත්‍ය තත්ත්වයකැයි සිතීමට පිළිවන. මේ සියල්ල යටින් ඉතා තීරණාත්මක ලක්ෂණයක් පවතී. ඒ මුස්ලිම්වරුන් වෙනස්වීමට දක්වූ සහජ අකමැත්තය.

නවීකරණයෙනුත් විපර්යාසයෙනුත් කවර වාසි සැලසුණත් වතාවක් දෙකක් නොව මෙම ජනතාවගෙන් විපුලතර කොටසක් මේ දෙස හාත්පසින් අකමැත්තෙන් නොවේ නම් සැකයෙන් වත් බැලූ බව ඉඳුරාම පිළිගැනීමට සාක්ෂ්‍ය තිබේ. මුස්ලිම් උන්නතියේ දී අරාබිගෙන් ඉටු වූ වැදගත් මෙහෙය දක්නට ලැබෙන්නේ මෙහිය. ඇතැම් ක්‍රියාකලාපවලට ඔහුගේ අනුමැතිය ලැබුණු විට ඒවා පිළිගැනීමට සූදානමක් තිබිණි. ඒවායේ යෝග්‍යත්වය සැම දෙනාට ම ඒත්තු ගැන්වීමට නම් ඔහු සමත් නොවීය.

අධ්‍යාපනය වූ කලී අරාබි විසින් මුල සිටම හුවා දක්වූ විෂයයකි. ඔහු ශ්‍රී ලංකාවේ දී පැවැත් වූ ප්‍රථම පුවත්පත් සාකච්ඡාවේදීම රටේ මුස්ලිම් පාසල් නොමැති හෙයින් ද ඉංග්‍රීසි අධ්‍යාපනයෙහි වටිනාකම ඔහු දත් හෙයින් ද තමාගේ පුත්‍රයා ක්‍රිස්තියානි පාසලකට ඇතුළු කරන බව පවසමින් ඔහුගේ පුත්‍රයාට අනිවාර්යයෙන් ක්‍රිස්තියානි ඉගැන්වීමේ වරදක් ඔහු නොදුටු බවත් පෙන්වා දුන්නේය. එය ඔහු ප්‍රකාශ කළේ මෙසේය: ඔහුගේ පුත්‍රයා "කුරානයෙහි කෙතරම් ප්‍රවීණ ද කිවහොත් ඔහු (පුත්‍රයා) ක්‍රිස්තියානුවකු වීම කිසිසේත් බලාපොරොත්තු විය නොහැකිය". එමෙන්ම, ඔහු සමග දේශත්‍යාග වූ දූවරුන් නොසිටියත් මුස්ලිම් කාන්තාවන්ට අධ්‍යාපනයේ අවශ්‍යතාව ද තරයේ අනුමත කළේය.[23] මේ කරුණු දෙකෙහිම අරාබිගේ චින්තනය මේ රටේ මුස්ලිම්වරුන්ගේ අදහස් කෙරෙහි වහාම බලපාති යි සිතීමට බැරි වුවත් ඔහුගේ මඟ පෙන්වීම අගය කළ අය සිටියහ. මොවුන් අතරේ එක් කෙනෙක් නම්, අන් කවරකුවත් සහයයක් නැතුවම වාගේ මුස්ලිම් ජනතාව අතර අධ්‍යාපන ව්‍යාපාරයක් ඇරඹූ එම්.සී. සිද්දි ලෙබ්බේය (1838 - 1898). ඉංග්‍රීසි අධ්‍යාපනයක් ලබා

ගත් හා ලබා ගෙන එයින් ඵල ලැබූ මුස්ලිමුන් අතළොස්සෙන් එක් කෙනෙකි, සිද්දි ලෙබ්බේ. ශ්‍රී ලංකාවේ ශ්‍රේෂ්ඨාධිකරණයේ පෙරකදෝරුවකු වශයෙන් දිවුරුම් දුන් පළමු මුස්ලිම් පුද්ගලයා වූයේ ඔහුය. වෘත්තියට ඇතුළු වී නොබෝ කලකින් ම ඔහු මහනුවර අධිකරණයේ බොහෝ දක්ෂ නීතිඥයෙක් විය. සිද්දි ලෙබ්බේ බොහෝ අවස්ථාවල දී සිය ප්‍රජාවගේ චින්තනයට විරුද්ධව පවා ගමන් කළ කිහිපාකාරයකින් දූරදර්ශී වූවෙකි. ඔහු සිය මුළු ජීවිතය ම මුස්ලිම් අධ්‍යාපනයට කැප කළේය. එක් අවස්ථාවක දී ඔහු කොළඹ ආරම්භ කළ අධ්‍යාපන මෙහෙය ඉටු කර ලීම පිණිස මහනුවර ඔහුගේ සාර්ථක වෘත්තීය කටයුතු පවා අත් හැරියේය. සිද්දි ලෙබ්බේ අරාබි පාෂා විසින් ප්‍රසිද්ධියේ ප්‍රකාශ කළ අදහස්වලින් ප්‍රබෝධවත් වුවත් මුස්ලිම් අධ්‍යාපනය උදෙසා තමන් ගෙන ගිය සටන අරාබි පාෂා මෙම දිවයිනට පැමිණීමට පෙර සිට ම අරඹා තිබිණි. සිය ප්‍රජාව තුළ අධ්‍යාපනය කෙරෙහි උනන්දුවක් "ජනිත කරවීම" පිණිස සිද්දි ලෙබ්බේ "මුස්ලිම් නේෂන්" (මුස්ලිම් ජාතිය) නමින් පුවත්පතක් 1882 දෙසැම්බරයේ දී පටන් ගත්තේය. එහි මංගල කලාපයෙන් ම සිද්දි ලෙබ්බේගේ පණිවුඩයේ ස්වරයත් ස්වරූපයත් මැන ගත හැකි විය: ඔහු අරාබි ජාතික ජනයාගේ මහා ජයග්‍රහණ සිහිපත් කර ඔවුන්ගේ වර්තමාන අනුප්‍රාප්තිකයින්ගේ "ප්‍රතිගාමී" තත්ත්වය හා සසඳා අධ්‍යාපනය මගින් පුනර්ජීවයක්...

මුස්ලිම් අධ්‍යාපන ව්‍යාපාරයේ මීළඟ පියවර වූයේ 1891 දී කොළඹ මුස්ලිම් අධ්‍යාපන සමිතිය පිහිටුවීමය. මෙම සංවිධානය ඇති කිරීමට ද සිද්දි ලෙබ්බේ, අරාබි පාෂා හා වප්වෙ මරික්කාර් හවුල් වූ අතර මෙවර අලුතින් මුස්ලිම් කාර්යශීලීහු ද සම්බන්ධ වූහ. මොවුන් අතරෙන් ප්‍රමුඛ වූයේ අයි.එල්.එම්. අබ්දුල් අසීස් (1867-1915) ය.[26] මේ සමිතිය නිද්‍රාශීලි අල් මද්‍රසතුල් පිහිටි ස්ථානයේ 1892 දී අල් මද්‍රසතුල් සහිරා පිහිටුවීමට සමත් විය. මෙම ආයතනය ද පෙර ආයතනය මෙන් "මද්‍රස" නමින් දන්නා සම්ප්‍රදායීය මුස්ලිම් අධ්‍යාපන කාරකයන් (මුස්ලිම් පල්ලි හා ඊට සම්බන්ධ "බරාඳ පාසල්") ගෙන් සමූලව ම වෙනස් විය. මද්‍රසවල ප්‍රධාන කාර්යය වූයේ කුරානය හා අරාබි භාෂාව ඉගැන්වීමය. එකල මහජන ඉගැන්නුම් අධ්‍යක්ෂ "මේවාට ළමයින් යවන්නේ එලවත් දේ ඉගෙනීමට නොව, ආගමික යුතුකමක් ඉටු කිරීමටය" යි පැවසීය. මෙහි ගුරුවරු ද

සාමාන්‍යයෙන් අදක්ෂ සේ සැලකිණි.[27] මේ අභිනව පාසල ක්‍රිස්තියානි මිෂනාරි සංවිධාන මෙන් ම බෞද්ධ හා හින්දු අධ්‍යාපනඥයින් විසින්ද මෙහෙයවුණු ආධාර- ලබන පාසල් අනුකරණය කළ "නවීන" ආයතනයක් කිරීමේ අභිලාෂය පැවතිණි. 1894 දී සහිරාව මරදාන මොහමදින් පිරිමි පාසල යන නමින් අධ්‍යාපන දෙපාර්තමේන්තුව විසින් ලියාපදිංචි වූ බැවින් එය රජයේ ආධාර ලැබීමේ තත්වයට පත් විය. මෙලෙසින් එහි සාවධි කාලය ඉක්ම ගියේය. එසේ වුවත් මේ නව ආයතනයෙහි ආපදා කාලය එයින් ම කෙළවර නොවීය. ඒ නිසා සහිරා හා අල් මද්‍රසතුලින් යන මෙම ආයතන දෙක ම මුහුණ පෑ ගැටළු පිරික්සීම උචිත වේ. මින්පසු ඇරඹුණු මුස්ලිම් පාසල්වලට ද මෙම ගැටළු ම මතු විය.

සිද්දි ලෙබ්බේ හා ඔහුගේ සහායකයින්ට මුණ ගැසුණු පළමු ගැටළුව වූයේ පාසල සඳහා සුදුසු භූමියක් සෙවීමය. මොවුන් තෝරා ගත්තේ කොළඹ මුස්ලිම් ජනයාගෙන් ගහණ ප්‍රදේශයක් මැද පිහිටි ප්‍රමුඛ මුස්ලිම් පූජ්‍යස්ථානයක් වූ මරදාන මුස්ලිම් පල්ලියට යාබද ඉඩමකි. එහෙත්, මෙම මුස්ලිම් පල්ලිය කොළඹ ප්‍රධාන මුස්ලිම් පවුල් කණ්ඩායම් දෙකක තරක්වීමට ලක්ව තිබිණි. ඇත්තෙන්ම, එහි පාලනය සඳහා අරගලය කොළඹ දිස්ත්‍රික්ක අධිකරණය ඉදිරියට පත් කර තිබිණි. මෙම කණ්ඩායම් දෙක සමගි කොට එම මුස්ලිම් පල්ලි භූමියෙහි පාසල පිහිටුවීමට ඔවුන්ගේ කැමැත්ත ලබාගැනීම අරාබිගේ දස්කම් ලෙස සැලවිය. එහෙත් මෙම ආරවුල යළිත් උද්ගත වී එම ආයතනයේ වැඩ කටයුතුවලට බාධා ඇති විය.[29] මුස්ලිම් ජනතාව තුළ භේද ඔවුන්ගේ අධ්‍යාපන කටයුතුවලට අනර්ථකාරීව බලපෑයේ මරදානේ දී පමණක් නොවේ.[28] 1893 දී බදුල්ලේ දී ආධාර ලබන පාසලක් යෝජනා කළ නමුත් නගරයේ ජනතාව තුළ " ඒකමතිකත්වයක් නොමැතිවීමෙන්" සාර්ථක පියවරක් නොගැනීම මෙහි ලා නිදසුනකි. එම අවුරුද්දේම වාර්තා වූ පරිදි මුල සිටම ස්ථිරත්වයක් පෙන්නුම් කළ කුරුණෑගල මුස්ලිම් බාලිකා පාසල එහි මූලිකයන්ගේ ආරවුල නිසා වසා දැමීමට සිදුවිය.[30] මෙකල බෞද්ධ හා හින්දු අධ්‍යාපන ව්‍යාපාරත් එම ජනතා තුළ පැවති විවිධ වාදභේද අනිෂ්ට විපාකවලින් පෙළුණු නමුත්[31] මුල දී මෙවැනි භේදවලින් වැඩිමනත්වම බැට කෑයේ මුස්ලිම්වරුන්ම බව පෙනේ. මුස්ලිම් ජනතාව තුළ උදක් ඉංග්‍රීසි අධ්‍යාපනය කෙරෙහි තිබුණු විරෝධය අනෙක් ජනතාව තුළ විරෝධයට වඩා ප්‍රබල වූ හෙයින් විය හැකිය.

මේ කාලයේ පිහිටුවන ලද අලුත් ආයතනවලින් ඵල ප්‍රයෝජන ගැනීමේ මහත් මැළිකමක් මුස්ලිම් දෙමාපියෝ දැක්වූහ. මරදාන සිද්ධිය ඇතුළු අවස්ථා කිහිපයක ම මේ අකමැත්ත පළ වූයේ සිය ජාතිකයන් පිහිටුවූ පාසල් "පොතකයන්" කරා තම දූදරුවන් එනවාට වඩා ඔවුන්ට පෞද්ගලිකව ඉගැන්වීමට හෝ කීර්තිමත් සූස්ථිර මිෂනාරි පාසල්වලට යැවීමට හෝ ආශාව දැක්වූ ධනවත් පිරිසගෙනි.[32] පාසල පිහිටුවීමේ උද්යෝගය ගෙවී ගියායින් පසු පාසැල් පැමිණීම කැපී පෙනෙන අයුරින් වැටිණි. බොහෝ පාසල්වල පැමිණීම බෙහෙවින් පහත වැටුණු අතර සියලු ම පාසල්වල නාම ලේඛනගත සංඛ්‍යාවත් සාමාන්‍ය පැමිණීමත් යන දෙක අතර ඇතැම් විට 50% තරම් පරතරයක් තිබිණි.[33] සාමාන්‍ය පැමිණීම මෙසේ අඩුවීම ගැන මුස්ලිම් අධ්‍යාපනමාමකයෝ දොම්නසට පත්ව විටින් විට රජයේ සහය පැතූහ. එකල ප්‍රසිද්ධ ඉගැන්නුම් අධ්‍යක්ෂ විසින් "බටහිර ලෝකයේ රටවල් බහුතරයක පාසල පැමිණීම අරබයා දැන් බල කරනු ලබන "කාරුණික බලාත්කාරය" නැමැති සහනය යනුවෙන් හැඳින්වුණු පියවර ගන්නැයි මොවුන් ඉල්ලූ නමුත් රජයේ අධිකාරීහූ එම පියවර ගැනීමට සූදානම් නොවූහ."[34]

සියලුම පාසල්වල පැවැත්ම සඳහා දෙමාපිය සහාය, විශේෂයෙන් මුදල් ආධාර, අත්‍යවශ්‍ය විය. රජයේ ආධාර ලබන පාසල්වලට පවා එම ආධාර මුදලින් සියලු වියදම් පිරිමසා ගනු අපහසු විය. සහිරාවට නම් ධනවත් අනුග්‍රාහකයන් සිටීමේ භාග්‍යය තිබුණත් ඉඳහිට එහෙත් දුෂ්කර කාල පරිච්ඡේද තිබිණි.[35] අනෙක් පාසල්වල කටයුතු ඉමහත් දුෂ්කරතා මැද කෙරිණි. රජයේ ආධාර නියම කිරීම සඳහා බල පෑ අධ්‍යාපන නීති සංග්‍රහය ක්‍රියාත්මක වූ ආකාරය මුස්ලිම් පාසල්වලට අනර්ථකාරී විය. මෙම නීති සංග්‍රහය යටතේ අධ්‍යාපන දෙපාර්තමේන්තුවට සිසුන් සිංහලෙන් හෝ දෙමළෙන් වාර්ෂික පරීක්ෂණයකට භාජන කිරීම අවශ්‍ය විය. එහෙත් මුස්ලිම් පාසල් අරාබි බසින් පරීක්ෂා කිරීමට නියමයක් නොතිබිණි. මුස්ලිමුන් කථා ව්‍යවහාරය සඳහා දෙමළ භාවිත කළත් සියලු පාසල්වලම ගතානුගතික දෙමාපියන් සැනසීම සඳහා පළමු අවුරුද්දේ අරාබි බසත් කුරානයත් උගන්වන ලදී. මෙහි ප්‍රතිඵලය වූයේ ආයතනයෙහි පළමු අවුරුද්ද තුළ දෙමාපියන්ගේ හෝ අනුග්‍රාහකයින්ගේ ස්වේච්ඡා ආධාරවලින් ම වාගේ විය-පැහැදම් පිරිමසාගන්ට වීමය. අරාබි බස ඉගැන්වීම අවසාන වී දෙමළ මාධ්‍යයෙන් ඉගැන්වීම පටන්ගත් විට පමණක්

රජයේ පරීක්ෂණයට භාජනය වී ආධාර ලැබීමේ තත්ත්වයට පත් විය හැකි විය. එබැවින් ප්‍රසිද්ධ ඉගැන්නුම් අධ්‍යක්ෂ "පළමු අවුරුද්දේ ආධාර ප්‍රමාණය කෙතරම් දැයි අවිශ්වාස නිසා ආරම්භක උද්යෝගය නිවී යාමේ ආධාර නතර වීමේ හා ඒ නිසා අභිනවයෙන් ලියාපදිංචි කළ පාසල වැසීයාමේ භීතිය හැම විටම පවතී" යි පැවසීය.[36] අරාබි බසින් මුස්ලිම් පාසල් පරීක්ෂණ පැවැත්වීම ද ඇතුළු වන සේ අධ්‍යාපන සංග්‍රහය සංශෝධනය කරන්නැයි සිද්දි ලෙබ්බේ වරින් වර ඉල්ලුම් කළේය. මෙම සංශෝධනය "පසුබට" ජනතාවකට පිහිටක් වෙතැයි ඔවුහු තර්ක කළේය. එහෙත් අධ්‍යාපන අධිකාරීහු මෙම සහනය දීමට කැමති නොවූහ.

මුස්ලිම් පාසල්වල තව දුරටත් අරාබි බස ඉගැන්වීම කෙරෙහි මහත් අවධානයක් දැක්වුවත් කල් යෑමේ දී මෙසේ අරාබි බස ඉගැන්වීමට විරෝධය මතු විය. නිදසුනක් 1901 දී *සිලෝන් මොහමෙඩන* පත්‍රයෙන් ලබාගත හැකිය. අරාබි බස හැදෑරීමෙන් සිසුන් "මානසික අප්‍රාණිකත්වයට" පත්ව "කිසි ම තොරතුරක් හෝ දැනීමක් ලබා ගැනීමට අරුචියක්" ඇති කර ගන්නා හෙයින් එය ඉගැන්වීම ''අනර්ථදායී" යයි ද මෙම පත්‍රය 1901 දී පැවසීය.[37]එසේ වුවද අරාබි බස පහසුවෙන් අත්හැරිය හැක්කක් නොවීය.

ගුරුවරුන් බඳවා ගැනීම ද දුෂ්කර විය. මුස්ලිම් පාසල්වලට නියම ස්වරූපය දීම පිණිස කුරානය හා අරාබි බස හොඳින් දත් මුල් ගුරුවරුන් ම පත් කරන ලදි. මෙම ගුරවරුන් එම විෂයයෙන් බාහිර පුහුණුවක් ලබා නොසිටි හෙයින් අධ්‍යාපන දෙපාර්තමේන්තුව මේ පිළිවෙතට එකඟ නොවී මුල් ගුරුවරුන් වශයෙන් පත් කළ යුත්තේ " සහතික පත්‍ර ලද" ගුරුවරුන් පමණකැයි ද කුරානය හා අරාබි බස හසළ අය උප-ගුරුවරුන් වශයෙන් පමණක් පත් කළ යුතු යයි ද නිර්දේශ කෙළේය.[38] මුස්ලිම් අධ්‍යාපනමාමකයන් මේ උපදේශය පිළිගත් වගට සාක්ෂ්‍ය නැත. ගුරු වෘත්තියට සුදුසු මුස්ලිම්වරුන් අල්ප වූයෙන් ගුරවරුන් වැඩි සංඛ්‍යාවක් ම වෙනත් ජාතීන්ගෙන්, විශේෂයෙන් දෙමළුන් අතරින් ද ඊට මඳ වශයෙන් ලන්සි හා සිංහල පිරිස් අතරෙන් ද සපයා ගැනීමට සිදු විය. මේ තත්ත්වය, දකුණු පළාතේ මුස්ලිම් අධ්‍යාපන පුරෝගාමියකු 1896 දී කී පරිදි මුස්ලිම්වරුන්ගේ "ප්‍රසාදයට ලක්" නොවීය. බාලිකා පාසල්වල එය ඉඳුරා බාධකයක් ම විය.[39] ගුරු හිඟය මඟ හැරීම පිණිස ඉන්දියානු මුස්ලිම්වරුන් බඳවා ගැනීම අධ්‍යාපන දෙපාර්තමේන්තුව

යෝජනා කළත් මෙම ගුරුවරුන් දෙමළ බස නොදත් බව හෙළි වූ විට එම ප්‍රයත්නය අත් හරින්නට සිදු විය.[40] ගුරු හිඟයත් සේවයේ සිටින්නන්ගේ දුර්වලත්වයත් දිගට ම පැවති හෙයින් අධ්‍යාපන දෙපාර්තමේන්තුව මුස්ලිම් පාසල්වල මෙම අඩුපාඩු නිරන්තරයෙන් ම පෙන්වා දුන්නේය.[41]

මෙසේ මතු වූ අනේක ප්‍රශ්නවලින් මුස්ලිම් අධ්‍යාපන පුරෝගාමීහු නොසැලුණහ. "බරාඳ අධ්‍යාපන ක්‍රමයට නො-එල්බ මොහමදන් දරුවන් එක් රැස් කොට ඉගැන්වීම සාක්ෂාත් කරගැනීම සඳහා පියවරක්"[42] යනුවෙන් ඉමහත් ප්‍රසාදයට පත් සහිරා පාසල ඇරඹීම අනෙක් ප්‍රදේශවලත් එබඳු පියවරකට අනුබලයක් විය. සහිරා පාසල පසු කල දිනූ කීර්තිය මෙම කිසි පාසලකට අත් කර ගනු බැරි විය. එම නිසා ශ්‍රී ලංකාවේ මුස්ලිම් අධ්‍යාපන ආයතන අතරින් ප්‍රමුඛස්ථානය දීර්ඝ කාලයක් තිස්සේ ම සහිරා පාසලට හිමි වී තිබිණි. පාසල්වලින් වැඩි ගණනක් ම ප්‍රමාදව හෝ අප්‍රමාදව වැසී ගියනමුත් කිහිපයක් ම මුස්ලිම් අධ්‍යාපනයට විශිෂ්ට සේවාවක් දෙමින් පැවතිණි. මෙසේ ඇතැම් පාසල් සාර්ථක වීමටත් ඇතැම්වා වැසී යාමටත් සාධක දෙකක්, එනම්, මෙම ආයතන පාලනය භාර ගත් පුද්ගලයන්ගේ දක්ෂකමත් චමුස්ලිම් ජනතාවගෙන් ලැබුණු මුදල් හා වෙනත් ආධාරවල ප්‍රමාණවත් බවත් යන මේ දෙක[43] පෙන්විය හැකිය.

"ආගමික නිකායික පිරිසක් විසින් දෙනු ලබන ඉගැන්වීමට වෙනස් හෝ ඊට අතිරේක හෝ වී ප්‍රධාන වශයෙන් ලෞකික"[44]. අධ්‍යාපන ව්‍යාපාරයක් ලෙස හැඳින්වුණු මෙය තව දුරට දියුණු විය. සම්ප්‍රදායීය මුස්ලිම් අධ්‍යාපන කාරකයෝ ද උදාසීන නොවී උද්යෝගයෙන් ම කටයුතු කළහ. අලුතින් පිහිටුවා ගෙන යනු ලැබූ අධ්‍යාපන ආයතන මාලාවට මේවා නිරන්තර අභියෝගයක් විය.[45]

මුස්ලිම් අධ්‍යාපන ව්‍යාපාරය ප්‍රධාන වශයෙන්ම පිරිමි ළමයින් උදෙසා පාසල් පිහිටුවීමේ නිරත වුවත් ගැහැනු ළමයින්ගේ අධ්‍යාපනය ද මුළුමනින් අතපසු නොකැරිණි. මෙහිලා ද ප්‍රබෝධකයා ඇති කළේ සිද්දි ලෙබ්බේය. ඔහු සිය සහෝදරිය මුල් ගුරු තනතුරෙහි තබා මුස්ලිම් දැරියන් සඳහා පාසලක් මහනුවර ඇරඹීය.[46] යටත් විජිත ආණ්ඩුකාරයාගේ බිරිඳ වූ හැව්ලොක් ආර්යාව මුස්ලිම් කාන්තා අධ්‍යාපන ව්‍යාපාරයට සිය පුද්ගලික

අනුග්‍රහය ප්‍රකාශ කිරීමෙන් එහි විශේෂ ප්‍රබෝධයක් ඇති කෙරුණ ද මෙම ව්‍යාපාරය සාර්ථක වූයේ මඳ ලෙසිනි. එය අන්තිමේ දී දුබල වී ගියේ ද කාන්තා අධ්‍යාපනය කෙරෙහි මුස්ලිම්වරුන් දැක්වූ උදාසීනත්වය නිසාය. මෙම උදාසීනත්වයට හේතුව වශයෙන් අනිවාර්යයෙන් මතක් කරන ලද්දේ මුස්ලිම්වරුන් අතර කාන්තාව වෙන් කර තැබීමේ මුල් බැස ගත් සම්ප්‍රදායයි.[47] ඒ කෙසේ වෙතත් කාන්තා අධ්‍යාපනය ශ්‍රී ලංකාවේ නූතන අංගයක් බව ද දිවයිනේ සියලු ජන කොටස් නොවුණත් වැඩි කොටසක් බොහෝ විට එතරම් ප්‍රිය-මනාපයෙන් පිළිනොගත් දෙයක් බව ද මෙහි දී පෙන්වා දීම ප්‍රයෝජනවත් වේ.[48]

මේ ලිපියෙහි සමාලෝචනය වන කාලය තුළ මුස්ලිම් ජනතාව අතර පාසල් යන දරුවන්ගේ සංඛ්‍යාව හෙමින් වුවත් ක්‍රමයෙන් වැඩි විය. මේ වැඩිවීමට ප්‍රධානම හේතු වූයේ අභිනව අධ්‍යාපන ආයතන වුවත් රජයේ හා මිෂනාරි පාසල්වලට පැමිණීම ද වැඩි වනු දක්නට ලැබිණි. මෙසේ සංඛ්‍යා වැඩිවීම උදක් ම සැලකිය යුත්තක් වුවත් එය විශේෂයෙන් කැපී පෙනෙන්නක් නොවීය. මුස්ලිම් දරුවන් සෑහෙන සංඛ්‍යාවක් තවමත් විධිමත් අධ්‍යාපන ව්‍යුහයෙන් පිට සිටියහ. මුස්ලිම් පාසල් වැඩි ගණනක් ම පිහිටුවා තිබුණේ එම ජනතාව සතු ධනය බෙහෙවින් රැස්ව තිබුණු නාගරික හා අර්ධ නාගරික පෙදෙස්වලය. දිවයිනේ මෙමකාලය තුළ විශාලතම මුස්ලිම් ජනකායක් සිටි නැගෙනහිර පළාතේ එක් පාසලක් වත් නොපිහිටුවීම මුස්ලිම් අධ්‍යාපනමාමකයන්ගේ මහත් වරදකි.[49] මුස්ලිම් අධ්‍යාපනයේ සාර්ථකත්වය පිණිස සීමාසහිත පුද්ගලයන් සංඛ්‍යාවකගේ උද්යෝගය පමණක් ප්‍රමාණවත් නොවූ බව පැහැදිලි වේ. කල් යත්ම අධ්‍යාපනය දියුණු කිරීමට නම් ඔවුන් ඉදිරියේ පෙනීමට තිබුණු බෞද්ධ හා හින්දු ආදර්ශයන්හි මෙන් සංවිධානය හා සැලසුම් කිරීම අත්‍යවශ්‍ය බව මුස්ලිම්වරු දුටහ. නිදසුනක් වශයෙන්, බෞද්ධ අධ්‍යාපනය දියුණු කිරීමේ අටියෙන් ඇරඹුණු බෞද්ධ පරමවිඥානාර්ථ සමිතිය 1880 හා 1890 අතර බෞද්ධ පාසල් 40 කට වඩා පිහිටුවමින් සෑහෙන සාර්ථකත්වයක් දැක්විය. මෙම පාසල්වලින් කිහිපයක් ම පසු කාලයේ දී ජාතික අධ්‍යාපන ආයතන තත්ත්වයට පත් විය.[50] බෞද්ධයන්ගෙන් ඉගෙන ගත හැකි මේ පාඩම මුස්ලිම්වරු ද සිතට ගත්හ. 1901 දී *සිලෝන් මොහොමෙඩන්*

පත්‍රයෙහි කතුවැකියකින් බෞද්ධ පරමවිඥානාර්ථ සමිතය වැනි මුස්ලිම් අධ්‍යාපන සංවිධානයක් ඇරඹීමේ වැදගත්කම පෙන්වා දෙන ලදී.[51] එසේ වුවත්, එම යෝජනාව නොතැකී ගියේය. මුස්ලිම් ජනයා වරින් වර රජයෙන් මුස්ලිම් අධ්‍යාපනය දියුණු කිරීම පිණිස ඉන්දියාවේ මුස්ලිම්වරුන්ට ලැබුණු අධ්‍යාපන පහසුකම් වැනි[52] විශේෂ සහන ප්‍රසිද්ධියේ ම ඉල්ලූහ. එසේ වුවත් සංවිධිත ප්‍රබල ව්‍යාපාරයක් නොමැතිව මුස්ලිම්වරුන් වෙනුවෙන් පමණක් විශේෂ පියවර ගැනීමට රජය උත්සුක වීම ගැන බලාපොරොත්තු තැබිය නොහැකි විය.

මෙම කාලය තුළ ඉංග්‍රීසි අධ්‍යාපනයට ලැබුණු ඉමහත් සැලකිල්ල මුස්ලිම්වරුන් ද දුටු බව ඒකාන්තය. ලෝක වාණිජ භාෂාවේ තත්ත්වයට පත්වෙමින් තිබුණු ඉංග්‍රීසිය "වෙළෙඳාමේ මාධ්‍යයක්" ලෙස ප්‍රයෝජනවත් බව ඔවුහු පිළි ගත්හ.[53] මුස්ලිම්වරුන් ඉංග්‍රීසි අධ්‍යාපනය කෙරෙහි දක් වූ උදාසීනත්වය හේතු කොට ගෙන ඔවුන් රටේ අනෙක් ජන කොටස්වලට වඩා දුබල තැනක සිටි වග ද පිළිගැනීම මීටත් වඩා වැදගති. *සිලෝන් මොහමෙඩන්* හි පළ වූ පරිදි "රටේ අනෙක් ජාතික පුරවැසියන් අතර අපට හිමි තිසි තැන ගැනීම පිණිස අපි අපේ දරුවන්ට අධ්‍යාපනය දිය යුතුය"[54] ඉන් ඉදිරි වර්ෂවල මේ මතය ලිපි ලේඛන ආදියෙන් ද වේදිකාවෙන් ද පුන පුනා නිසරු මන්ත්‍රයක තත්ත්වයට පත් වුවත්, මුස්ලිම්වරුන්ගේ සාමූහික ජාතික සාඵල්‍යය කෙතරම් දුබල වී ද යත් " උගත් මුස්ලිම් කෙනෙකු දකීමත් කියන දෙයක් ඇසීමත් අහසේ වල්ගා තරුවක් පායන සේ දුලබ දෙයකැ" යි[56] කියන ලදී. මේ සා අතිශයෝක්තියක් නොමැතිව ද අප මෙහි විමසන කාල සීමාව අවසානයේ දී වත් මුස්ලිම්වරුන් විසින් අධ්‍යාපනයෙහි, විශේෂයෙන් උසස් අධ්‍යාපනයෙහි, සැලකිය යුතු ප්‍රගතියක් නොදක්වූ වගට අපමණ සාක්ෂ්‍ය එළවිය හැකිය. එබැවින් 1890 හා 1906 අතරතුර කාලයේ දී මෙමා යටත් විජිත රාජ්‍යයෙන් *කේම්බ්‍රිජ් සීනියර්* (ජ්‍යෙෂ්ඨ) විභාගයට පෙනී සිටි පිරිමි ළමයි 437 දෙනා අතර සිටියේ මුස්ලිම් ළමයි 6 (1.4%) කි. 1911 ජන සංගණනයේ දී " මරක්කල" ("මුවර්") ජනයා අතර ඉංග්‍රීසි දතුවන්ගේ ප්‍රමාණය 3.4% ක් ද, 1901 දී ලාංකික හා ඉන්දීය මරක්කල පිරිමින් අතර අකුරු දතුවන්ගේ ප්‍රමාණය 33.2% ක්ද විය.[57]

iv

මුස්ලිම් අධ්‍යාපන ව්‍යාපාරයේ ප්‍රධාන ඉලක්කය වූයේ විධිමත් අධ්‍යාපන ව්‍යුහය වුවත්, එම ජනතාව තුළ අධ්‍යාපනය දියුණු-පවුණු කිරීමේ නොවිධිමත් මාර්ග කෙරෙහි ද අවධානය යොමු විය. හුදෙක් ඉංග්‍රීසි අධ්‍යයනය දියුණු-පවුණු කිරීමේ හා පුළුල් කිරීමේ අරමුණින් විවිධ "සාහිත්‍ය" හා "සුහදතා" සමිති ආරම්භ කරනු දක්නට ලැබිණි. මෙහි ලා ද මුස්ලිම්වරුන් ආදර්ශයට ගත්තේ බෞද්ධ හා හින්දු සාහිත්‍ය සංවිධාන ම ය. එපමණක් නොව, මුස්ලිම්වරුන්ට අන්‍යාගමික සමිතිවල කටයුතු මීට වඩා සැලකිල්ලෙන් වඩා පුළුල්ව අනුකරණයට ගන්නැයි ප්‍රසිද්ධියේ ම වරින් වර මතක් කෙරිණි.[58] මුස්ලිම් සංවිධාන විසින් මෙම කාලය තුළ එම ජනතාව ගේ "මානසික හා සදාචාර වර්ධනයට" ඉවහල් වූ බවට සාක්ෂ්‍ය ඇතත් 1914 දී *"සිලෝන් මුස්ලිම් රිව්‍යු"* පත්‍රයේ "ඔවුන්ගේ උද්යෝගය ක්ෂණික විදුලි සැර මෙනි. ඔවුන්ගේ කටයුතු නතර වුණහොත් අනාගතය නම් කිසිසේත් සතුටුදායක වනනේ නැහැ"[59] යි මැසිවිල්ලක් පළ වීමට ද හේතු නැත්තේ ද නොවේ.

මෙම සමිති විසින් තම කාර්යය සේ යොදාගත් කටයුතු ද ඒවායින් වැඩි ගණනක අසාර්ථකත්වයට හේතු වූ කරුණු ද මෙකල පිහිටුවන ලද සමිති අතරින් දීර්ඝතම කාලයක් පැවති කොළඹ මුස්ලිම් තරුණ සමිතිය වැනි එක් සංවිධානයක කටයුතු පිරික්සීමෙන් වටහා ගත හැකි ය. මෙම තරුණ සමිතිය සාමාජිකයින් පස් දෙනෙකුගෙන් යුක්තව 1910 දී අරඹුණත් අවුරුදු හතරකින් එය 80 දක්වා වැඩි විය. මෙහි මූලික සාර්ථකත්වයට බෙහෙවින් ඉවහල් වූවෝ නම් 1900 ත් 1917 ත් අතර ව්‍යවස්ථාදායක මණ්ඩලයෙහි මුස්ලිමුන් නියෝජනය කළ වප්ච මරික්කාර් හා ඔහුගේ පුත්‍ර ඩබ්.ඇම්. අබ්දුල් රහිමන් යන දෙදෙනාය. මෙහි සාමාජිකයන් සතියකට වරක් රැස්ව සමාජීය හා ශාස්ත්‍රීය කරුණු ගැන වාද-විවාද පැවැත්වීමට නියමිතව තිබිණි. මෙම ආයතන පිහිටුවීමේ මූලික අරමුණක් වූ ඉංග්‍රීසි අධ්‍යාපනය දියුණු කිරීම සඳහා එහි ණයට පොත් දෙන පුස්තකාලයේ වගකීම කෙරෙහි විශේෂ අවධානයක් දෙන ලදී. ආගමික හා හුදු සමාජීය කටයුතු අමතක නොකොට රාමදාන් වැනි පොදු උත්සව අවස්ථා උත්කර්ෂයෙන් හා උත්සවශ්‍රීයෙන් පැවැත්වීමට අනුබල දෙන ලදී. මෙබඳු

ප්‍රශංසනීය අරමුණු සාක්ෂාත් කිරීමට තරුණ මුස්ලිම් සමිතිය කෙතරම් සමත් වීද හා කෙතරම් සහයෝගයක් ලද ද යනු ඇගයීම දුෂ්කරය. එසේ වුවත්, එය එහි සමාජිකයන්ගේ ගැටුම්වලින් උද්ගත ගැටලුවලින් බොහෝ විට දුබල වූ බව එහි දැනට තිබෙන වාර්තා - ලියකියවිලි ආදියෙන් වටහා ගත හැකිය. ඇත්තෙන් ම, එක් අවස්ථාවක එහි ගැටුම් කෙතරම් උග්‍ර වී ද යත් සාමාජිකයින් පිරිසක් බලයෙන් ඉවත් කිරීමෙන් පමණක් සමථයකට පත් කර ගත හැකි විය.[60] තරුණ මුස්ලිම් සමිතියේ සඟරාව වූ *සිලෝන් මුස්ලිම් රිව්‍යුහි* නිතර - නිතර ම මුස්ලිම් ජනතාව අතර භේද ගැන සඳහන් කරන්නට වීම පුදුමයක් නොවේ. එහි එක් කුපිත ලේඛකයෙක්,

> මුස්ලිම් ජනතාවගේ පරිහානියට හේතුව භේදයයි.... එකමුතු ක්‍රියා කලාපයක් තිබුණා නම් අපි මීට බොහෝ කාලයකට පෙර ශිෂ්ටාචාරයේ මුදුන් පෙත්තට බැරි නම් අපේ වඩා ගරු සැලකිලි ලැබූ අපේ මුතුන්මිත්තන්ගේ තත්ත්වයට වත් පැමිණ ඉවරයි.[61]
>
> කියා ලීවේය.

V

මුස්ලිම් අධ්‍යාපන ව්‍යාපාරයෙන් මුස්ලිම් උන්නතියේ නවීකරණාභිලාෂය මොනවට පැහැදිලි වේ. එය වෙනත් අයුරින් ද පෙනීමට තිබිණි. ඉන් එක් කැපී පෙනෙන නිදසුනක් නම් මෙම කාලය තුළ මුස්ලිම්වරුන් විසින් පළ කරන ලද පුවත්පත් හා සඟරාය.

පුවත්පත් කලාවෙහි ද පුරෝගාමීත්වය දැක්වූයේ බෞද්ධ හා හින්දු උන්නතිවාදීහුය. 1882 අග භාගයේ දී *මුස්ලිම් නේෂන්* අරඹමින් සිද්දි ලෙබ්බේ සිය ප්‍රාරම්භක පියවර ගන්නා විට මේ උන්නතිකාමීහු තමන්ගේ අභිප්‍රායයන් හි පුවත්පත් ක්ෂේත්‍රයෙහි ප්‍රයත්නවලින් ලැබෙන මහඟු සේවය මැනවින් ප්‍රත්‍යක්ෂ කර තිබිණි.[62] සිද්දි ලෙබ්බේගේ මුස්ලිම් නේෂන් නමැති දෙමළ පත්‍රයෙහි අරමුණ වූයේ මුස්ලිම්වරුන් ඉලක්ක කරගෙනය. එහි ප්‍රකට පණිවුඩය මුස්ලිම් ජනතාවගේ පුනරුදයත් උන්නතියත් ඉඳුරා අවධාරණය කළේය. මෙම පුවත්පත් සිද්දි ලෙබ්බේ හා සිය මිතුරන් විසින් මුස්ලිම් ජනතාවගේ ශුභසිද්ධිය සඳහා ගැනීමට අපේක්ෂා කළ විවිධ පියවර ගැන ප්‍රචාරයක් දීමට යොදා ගත් බව පැහැදිලිය. රයිට්ගේ

ට්වෙන්ටියත් සෙන්චරි ඉම්ප්‍රෙෂන්ස් ඔෆ් සිලෝන් (විසිවැනි සියවසේ ලංකාව ගැන හැඟීම්) නමැති පොතේ "මේ පත්‍රයේ අරමුණ වන්නේ මුළු ලංකාවේම මොහමදන්වරුන්ගේ අභිලාෂ තහවුරු කිරීමත්, අයිතිවාසිකම් සුරැකීමත්ය"[63] යනුවෙන් මෙය දක්වා තිබේ.

සිද්දි ලෙබ්බේගේ මඟපෙන්වීම වෙනත් අය ද අනුගමනය කළ හයින් මින් ඉදිරි වර්ෂ තුළ දී දෙමළ භාෂාවෙන් ද ඉංග්‍රීසි භාෂාවෙන් ද මුස්ලිම් අනුග්‍රාහක පුවත්පත් හා සඟරා කිහිපයක් පළ විය. මින් ඇතැම්වා මහත් උණුසුම් බලාපොරොත්තු සහිත විය. මෙලෙසින් *සිලෝන් මුහමෙදන්* පත්‍රය ඇරඹීමට "හේතුව කුමක් ද" යන්න එහි කතුවැකියකින් පැවසුණේ මෙලෙසිණි:

> ඇත්ත කියනවා නම් ලෝකයට, නැතිනම් අඩු ගණනේ ලෝකයේ අප ඉන්නා ප්‍රදේශයට, මොහමද්වරුන්ට අන් ජනතා වාගේ උද්ගාමී විය හැකි බවත් සිය සහෝදර ඉන්දියන් මොහමදන්වරයා සමග කරට කර සිටිය හැකි වගත් මේතාක් ආවරණ වී තිබුණු විවිධ ගුණාංග පෙන්වීමට අවස්ථාවක් ඔහු උදක් අපේක්ෂා කරන වගත් පෙන්වීමට අපට වුවමනා වී තිබේ.[64]

මෙම ප්‍රයත්නයෙහි ලා *සිලෝන් මුහමෙදන්* පත්‍රය සිය සාමාජිකයින්ගේ "සාහිත්‍ය දස්කම් ප්‍රදර්ශනය කිරීමට" උචිත වේදිකාවක් ලෙස හැඩ ගැසීමට උදක් ම වුවමනා විය. මෙය එම ජනතාව වෙනුවෙන් නොසෑහෙන උණුසුම් අපේක්ෂණයක් වූ නිසා අනෙක් අය ඊට එකඟ නොවූහ. නිදසුනක් වශයෙන් සිලෝන් මුස්ලිම් රිව්‍යු 1914 සිය මංගල කලාපයේ කතුවැකියෙන් "අනෙක් ජන කොටස් වේගයෙන් ඉදිරියට යති...." අප ද ඔවුන් අනුගමනය නොකළොත් පසුබට වනවා පමණක් නොව ඔවුන්ගේ ඉදිරි ගමනට බාධාවක් වනු ද ඒකාන්තයයි කියන ගමන්ම:

> මේ ප්‍රතිසංස්කරණ අවශ්‍ය බව කවුරුත් පිළිගනිති. මුස්ලිම්-නොවූ පුවත්පත්වලින් අපට මෙසම සේවය ඉටු නොවනු බව හේතුයුක්ති ඇතිව කිව යුතුය... අප ජනතාවගේ ශුභසිද්ධිය සඳහා ම කැප වී කටයුතු කරන, අප පොදු ජනයාගේ පසුබට තත්ත්වයට ඔවුන් අනලස්ව අවදි කරවන, අධ්‍යාපනය හා ප්‍රගතිය සිය පරමාදර්ශය ලෙස ඉදිරිපත් කරන පුවත්පතක් අපට නැතැ'යි ද පවසයි.[65]

මේ කාලය තුළ ඇරඹුණු පුවත්පත් හා සඟරා කිසිවක් කල්පවත්නා ගතියක් නොතිබිණි. මීට හේතු බොහෝය. මේ පුවත්පත්වල ප්‍රවර්තකයන්ට ඒ විෂයයේ පළපුරුද්ද නොතිබීම දිගට ම බල පෑ මහත් බාධකයක් විය. ඔවුන්ට සිය පුවත්පත් නිෂ්පාදනයේ තාක්ෂණික අංශයෙහි පමණක් නොව කර්තෘ හා ලේඛක අංශයේ බොහෝ කාර්යයන් හි ද අන්‍ය ජාතික හා අන්‍යාගමික පිරිසගේ නොමඳ සහය ලබා ගන්ට සිදුවිය. යම් එක් ජනතා කොටසකගේ අභිලාෂ මුදුන් පැමිණවීමේ දී පුවත්පත් ක්ෂේත්‍රයෙහි මෙබඳු තත්ත්වයක් ප්‍රඥාගෝචර වන්නේම නැත.[66] මින් එකදු පුවත්පතක් වත් මුදල් අංශයෙන් ස්ථිරසාර-නොවූ බව පිළිගැනීමට සාක්ෂ්‍ය තිබේ. මෙලෙසින් ම සීමාසහිත පාඨක සංඛ්‍යාවක් වෙත යොමු වුණු සිංහල හා දෙමළ පුවත්පත් සමග සාපේක්ෂව බැලූ විට මුස්ලිම් පුවත්පත් සංසරණය දුර්වල වූ බව එකල *'බ්ලූ බුක්'* නැමැති රජයේ වාර්ෂික වාර්තාවලින් පෙනී යයි. මේ හැර මුස්ලිම් ජනතාව තුළින් ම මතු වුණු වාද විවාදවල මෙම පුවත්පත් අනිවාර්යයෙන් ම පැටළිණි. උදාහරණයක් ලෙස, පසු කාලයේ දී *මුස්ලිම් නේෂන්* පුවත්පත් 'එහි ප්‍රවර්තක සිද්දි ලෙබ්බේගේ අපවාදයකයින්ගේ හා දෝෂදර්ශකයින්ගේ අදහස්' පිළිබිඹු කිරීමටත් ප්‍රචාරය කිරීමටත් පටන් ගති. ඒ නිසා සිද්දි ලෙබ්බේ ගේ ප්‍රධාන අනුගාමිකව සිටි, සිද්දි ලෙබ්බේගේ මරණින් පසු අවුරුදු කිහිපයක් *මුස්ලිම් නේෂන්* පත්‍රයේ කර්තෘව සිටි අබ්දුල් අසීස් මීට අභියෝගයක් වශයෙන් 1900 දී දෙමළ භාෂාවෙන් *අසවාප* නමින් අභිනව පුවත්පතක් ද ඉංග්‍රීසි හා දෙමළ බසින්ම යුක්ත *මුස්ලිම් ගාඩියන්* නම් පුවත්පතක් ඊට අවුරුද්දකට පසු ද ආරම්භ කළේය.[67] පුවත්පත් පාඨක සංඛ්‍යාව සීමිතව පවතිද්දී මේ ආකාරයේ තරගයකින් එක් එක් පුවත්පතෙහි සංසරණ සංඛ්‍යාවලට අත් වන ඉරණම සිතා ගැනීමට අපහසු නැත.

ඒ කෙසේ වුවත්, මුස්ලිම් උන්නති ව්‍යාපාරයේ දියුණුවෙහි ලා මුස්ලිම් පුවත්පත් අදාළ නොවන හෝ නොවැදගත් යයි හෝ නිකම් පසෙකට දැමිය නො-හැකිය. පුනරුත්ථාපනයෙහි දී වාද-විවාදවලට ද තැනක් තිබේ. විවිධ මතධාරීන්ගේ අදහස්වලට වේදිකාවක් වීමෙන් මෙම පුවත්පත් ද වැදගත් මෙහෙයක් ඉටු කළ බව පිළිගත යුතුය. මේවා මුස්ලිම් ජනතාව ගෙන් බහුතර කොටසක් කරා සංසරණය නොවුවත් එම ජනතාවගේ අත්‍යවශ්‍ය වුවමනාවන් ඉස්මතු කර ලූ හෙයින් ඒවායේ

පණිවුඩ නැසී ගියහයි සෘජුව ප්‍රකාශ කිරීමට අවකාශ නැත. මෙසා තවත් වැදගත් මෙහෙයක් ඉටු විය. එනම්, සාමාන්‍යයෙන් අභ්‍යන්තරයට සිත් යොමු කරන මෙරටේ මුස්ලිම් ජනයා ඉදිරියෙහි වෙනත් රටවල 'සම-ආගමිකයින්ගේ' තොරතුරු තැබීමෙන් වෙනස් ඉස්ලාමීය රටවල සිදු වන දේ ගැන මෙහි අය තුළ ද අවබෝධයක් ඇති වීමය. පසු කල සිද්ධිවලින් පෙනෙන පරිදි, මෙය ශ්‍රී ලාංකික මුස්ලිම් ජනයාගේ සිතුම්-පැතුම් කෙරෙහි වැදගත් බලපෑමක් ඇති කළේය.

vi

මුස්ලිම් උන්නතිය නවීකරණ ව්‍යාපාරයක් සේ සැලකීමට හැකි නම්, මුස්ලිම් ජනතාව අන් ජන කොටස්වලින් වෙන් වූ සමූහයක් ලෙස සාමූහික අනන්‍යතාවෙන් කල්පනා කිරීම පිළිබිඹු කරන්නක් ලෙස ද ගණන් ගත යුතුය. මුස්ලිම් උන්නතියෙහි මෙම ලක්ෂණය ඉතා මැනවින් පෙනී යන්නේ මේ කාලය තුළ ප්‍රධාන ක්‍රියාකාරී පුද්ගලයන්ගේ අවධානය ඇද-බැඳ ගත් වාදයකිනි.

මේ වාදය ශ්‍රී ලංකාවේ මුස්ලිම්වරුන්ගේ ප්‍රභවය හා වාර්ගිකත්වය වටා පැවතිණි. මේ ප්‍රශ්න දෙක ම අඩු ගණනේ යුරෝපීය පාලනය මෙහි ඇරඹුණු යුගයේ සිට ම වත් මේ දිවයින ගැන ලියූ ලේඛකයන්ගේ අවධානයට පාත්‍රා වී තිබුණු නමුත් ඔවුන් ඉදිරිපත් කළ පරස්පර තර්ක හා මත මුස්ලිම් පාඨකයන් ඉදිරියේ නොතැබිණි. එහෙත් 1880 ගණන් මැද දී මෙම වාදය යළි මතු වූ විට සාධක කිහිපයක් සංකලනයේ හේතුවෙන් මෙය මුස්ලිම්වරුන්ට දරුණු ලෙස බලපාන කරුණක් බවට පෙරළිණි.

මේ වාදය යළි මතුකිරීමේ ජවනිකාවේ ප්‍රධාන පුද්ගලයා වූයේ රජයේ සේවයේ විශිෂ්ට මෙහෙයක් ඉටුකර විශ්‍රාම ගැනීමෙන් පසු ව්‍යවස්ථාදායක සභාවේ දෙමළ මන්ත්‍රී වී සිටි පොන්නම්බලම් රාමනාදන්ය. ශ්‍රී ලාංකික මුස්ලිම්වරුන්ගේ ප්‍රභවය හා වාර්ගිකත්වය පිළිබඳ රාමනාදන්ගේ අදහස් ඉතා කල්පනාකාරීව තෝරාගත් සේ පෙනෙන වේදිකා මත ප්‍රකාශ විණි. ඔහු මෙම මාතෘකාව මුලින් ම ප්‍රසිද්ධියේ විවෘත කළේ මොහමදන් විවාහ ලියාපදිංචි කිරීමේ පනත පිළිබඳව 1885 දී ව්‍යවස්ථාදායක සභාවේ පැවැත්වුණු විවාදයේදීය. මින් පසු 1888 අප්‍රියෙල් හි රාජකීය ආසියාතික

සමිතියේ ලංකා ශාඛාවේ රැස්වීමක දී 'ශ්‍රී ලංකාවේ මරක්කලයන්ගේ (moors) මානව වංශය' නමින් ශාස්ත්‍රීය ලිපියක් ඉදිරිපත් කරමින් ඔහුගේ න්‍යායය තවදුරටත් සවිස්තරව, විස්තෘතව ගෙන හැර පෑවේය. මෙම සමිතිය බ්‍රිතාන්‍ය රාජ්‍ය පාලන සමයේ ශාස්ත්‍රීය වාද-විවාදවලට ප්‍රධාන කේන්ද්‍රස්ථානයක් වූ කීර්තිධර සංවිධානයක් විය.[69] කායික සමාජීය හා සංස්කෘතික සාක්ෂ්‍ය මගින් සිය මතය තහවුරු කරමින් රාමනාදන් තර්ක කළේ එකට මුස්ලිම් ජනතාව තුළ පැවති සම්ප්‍රදායිය විශ්වාසයට ප්‍රතිවිරුද්ධව, ඔවුහු දකුණු ඉන්දීය සම්භවයක් ඇති හා තමන්ගේ (රාමනාදන්ගේ) ම ජාතියට අයත් පිරිසක් හෙවත්, සැකෙවින් කිව හොත්, මුස්ලිම්වරු ඉස්ලාම් නැමැති අභිනව ආගමක් වැළඳ ගත් දෙමළ සමූහයක් ම යයි කියාය.

රාමනාදන්ගේ තර්කය මුස්ලිම් ජනතාව තුළ චිත්තවික්ෂේපණයක් ඇති කළේය. ඔවුන් අතර ඔවුන්ගේ මුතුන්මිත්තන් ඉස්ලාම් ආගමට හැරුණු දකුණු ඉන්දීය දෙමළුන් යයි එක් සම්ප්‍රදායක් ද ඔවුන් ශ්‍රී ලංකාවට සංක්‍රමණය වූ අරාබි ජනයාගෙන් පැවතෙන්නන් යයි එක් සම්ප්‍රදායක් ද යනුවෙන් සම්ප්‍රදාය දෙකක් බල පෑ බවට සාක්ෂ්‍ය තිබෙන නමුත් 1880 ගණන්වල දේශපාලන සිද්ධි ආශ්‍රිත තත්ත්වය යටතේ දෙවැනි සම්ප්‍රදාය වඩා කාලීන හා වඩා වැදගත් ස්වරූපයක් ගත්තේය. මෙකල යටත් විජිතයෙහි ව්‍යවස්ථාදායක සභාවෙහි ආණ්ඩුක්‍රම සංශෝධන යෝජනා වෙමින් තිබිණි. 1883 දී පිහිටුවන ලද ව්‍යවස්ථාදායක සභාව දිවයිනේ විවිධ ජන කොටස් පිළිබිඹු කරන මණ්ඩලයක් විය යුතු යයි අදහස් කරන ලදී. මේ අරමුණ ඉටු කර ගන්නා මාර්ගය ජාති-මූලික නියෝජන ක්‍රමයක් විය. එහෙත් එහි පළමු සංයුතියෙහි මුස්ලිම් නියෝජනයක් නොවීය. එහි දෙමළ මන්ත්‍රී හැම කරුණක දී ම වාගේ මුස්ලිම්වරුන් නියෝජනය කළේය. මුස්ලිම් උන්නති ව්‍යාපාරයට පටන් ගන්නා තෙක් ඔවුන් ද මේ පිළිවෙළ ඉවසා ඔවුන් වෙනුවෙන් වෙනම නියෝජනයක් නොඉල්ලීම මෙහි ලා සැලකිය යුතුය. 1870 ගණන් වනවිට බෞද්ධ පුනරුදයේ ප්‍රතිඵලයක් වශයෙන් ව්‍යවස්ථාදායක සභාවේ නියෝජන ව්‍යුහය වෙනස් කරන ඉල්ලීම් සුලබ විය. මේ ඉල්ලීම්වල නියත අරමුණ වූයේ බෞද්ධයන් හා ගොයිගම නොවූවන් යන දෙපිරිස සඳහා (මේ දක්වා සිංහල නියෝජනය ක්‍රිස්තියානි-ගොයිගම පිරිස අත ම වාගේ පැවතිණි.)

නියෝජනය ලබා ගැනීමය. මේ උද්ඝෝෂණයට මුස්ලිම්වරු සම්බන්ධ නොවූහ. එහෙත් අවසානයෙ දී, 1889 දී ව්‍යවස්ථාදායක සභාව යළි සංශෝධනය කළ කල වාසි සැලසුණේ මුස්ලිම්වරුන් හා සංශෝධන ඉල්ලීමේ දී සම්බන්ධ නොවූ තවත් පිරිසක් වන උඩරට සිංහලයන්ටය. මේ දෙපිරිස සඳහා අලුත් නියෝජනය හිමි කර දෙන ලද්දේ බෞද්ධ හා ගොයිගම නොවූ පිරිස් වෙනුවෙන් කරන ලද උද්ඝෝෂණය මෙල්ල කිරීමට ආණ්ඩුකාරයාගේ කූට උපක්‍රමයක් ලෙසිනි.[70] මුස්ලිම් ජනතාවගේ ප්‍රභවය හා වාර්ගිකත්වය පිළිබඳ තමන්ගේ මතය රාමනාදන් ප්‍රසිද්ධියේ ප්‍රකාශ කරන විට ආණ්ඩුකාරයාගේ මේ උපක්‍රම ගැන සැලවෙමින් තිබිණි.

රටේ පාලන තන්ත්‍රය තුළ රාමනාදන්ට ලැබී තිබුණු උසස් තත්ත්වය සලකන විට ඔහුගේ මතවලට විරෝධය පෑම අත්‍යවශ්‍ය විය. මුස්ලිම්වරුන් විරෝධය දැක්වූ විට රාමනාදන්ගේ මතය ඉදිරිපත් කිරීමට ඔහු පෙලඹවී යයි සැක කළ හේතුව ද හෙළි විය. අබ්දුල් අසීස් පසුව කී පරිදි,

> ... මරක්කලුන් දෙමළ යයි රාමනාදන් ප්‍රකාශ කිරීමේ අරමුණ වූයේ ආණ්ඩුව විසින් ව්‍යවස්ථාදායක සභාවට මරක්කලයන් වෙනුවෙන් නියෝජිතයකු පත්කිරීම වැළැක්වීමට යයි එකල සිතුණා පමණක් නොව, විශ්වාස ද කෙරිණි. මෙවැනි නියෝජිතයකු පත් කිරීමට ආණ්ඩුවේ අදහසක් තිබුණු බව එකල දෘෂ්‍යමානව ආරංචි වී තිබිණි. මරක්කලයන් වෙනම ජාතියක් නොවෙති යි කීම ආණ්ඩුවේ එම පියවර අනවශ්‍යයයි පෙන්වා දීමේ තැතක් විය.[71]

රාමනාදන්ගේ මතවලට විරුද්ධව මුස්ලිම්වරුන් ඉදිරිපත් කළ ප්‍රධාන තර්ක වෙනස් නොවීය.[72] මුස්ලිම්වරුන් හා දෙමළුන් අතර සංස්කෘතිකව සමානකම් නැතැයි මේ විවේචකයෝ නොකීහ. මෙය සුළු ජාතියක අසංස්කෘතිකරණයේ නොවැළැක්විය හැකි ප්‍රතිඵලයක් සේ ඔවුන්ට පෙනිනි. මුස්ලිම්වරුන් දෛනික භාෂාවක් වශයෙන් දෙමළ භාවිත කිරීම එතරම් ගැටලුවක් නොවීය. අරාබි සංක්‍රමණිකයින් දකුණු ඉන්දියාවේ හා ශ්‍රී ලංකාවේ තොටුපොළවල් කරා පැමිණෙන විට එම ප්‍රදේශයේ වාණිජ කටයුතු සඳහා භාවිත වූ පොදු භාෂාව වූයේ දෙමළය. සිය පහසුව පිණිස මොහුහු එම භාෂාව යොදා ගත්හ. මුස්ලිම්වරුන් හා දෙමළුන් අතර කායික සමානතා නැතැයි ඉඳුරා පළ කළහ. මුස්ලිම්වරුන්ගේ 'අරාබි

ලක්ෂණ' හුවා දැක්විණි. අරාබි හා දෙමළ ලේ මුසු නොවී යයි මේ කිසි විවේචකයෙකු නොකීම මෙහි ලා සැලකිය යුතුය. අරාබි සංක්‍රමණිකයන් මේ රටට එන විට සිය භාර්යාවන් කැටුව ආවේ නැතැයි ද ඒ හේතුවෙන් අවස්ථානුකූලව ඔවුන් දෙමළ ස්ත්‍රීන් විවාහ කර ගත් බව ද පිළිගැනීමට මුස්ලිම්වරු නොමැළි වුවත් ඔවුන් අවධාරණය කළේ අරාබින්ගෙන් මුල් ප්‍රභවය ලබා ගත් බවයි. එහෙයින් ඔවුන්ගේ ලිපිවල ශ්‍රී ලංකාවේ මුල් අරාබි පදිංචිකරුවන් ගැන සඳහන් බහුල විය. මොවුහු කවුරු ද? සාම්ප්‍රදායික විශ්වාසය අනුව මොවුහු අභිනව රාජ්‍ය පරම්පරාවක අතවරයට ලක්ව අරාබියාව (හත්වැනි සියවස් දී) අත්හළ සංක්‍රමණික ගෝත්‍රයක් වූ හැෂෙමයිට්වරුය.

සිය ජන වාර්ගික හා රාෂ්ට්‍ර සම්භවය ගැන මුස්ලිම් ප්‍රභූ පක්ෂයේ ස්ථාවරය වූයේ අර්ථයෙන් ද අරමුණින් ද ඔවුන් විශද ජන කොටසක් -- දෙමළුන් පමණක් නොව වෙරළබඩ මරක්කලයින්ගෙන් ද වෙනස් වූ කොටසක් වන බව ඉඳුරා පැහැදිළිව ම ප්‍රකාශ කිරීමකි. ඇත්තෙන් ම, රාමනාදන්ගේ තර්කය වෙරළබඩ මරක්කලයින්ට මැනවින් අදාළ බව ද එසේ වුවත් මුස්ලිම්වරුන්ට අනදාළ බව ද තරයේ පවසන ලදී. එකල රටේ තත්ත්වය ගණන් ගත හොත් මුස්ලිම්වරුන් විසින් මෙලෙසින් විශේෂ අනන්‍යතාවක් පැවසීම පුදුමයක් වන්නේ නැත. අනෙක් චිරාගත ආගමික සමූහය වන සිංහල බෞද්ධයන් ද දෙමළ හින්දූන් ද තම-තමන්ගේ සාමූහික අනන්‍යතාව ගොඩ නඟමින් සිටීම එකල තත්ත්වයේ විශේෂ ලක්ෂණයක් විය.

මින් පසු වර්ෂවල දී මුස්ලිම්වරුන් මුල් පැරණි මැද-පෙරදිග සබඳතා යළි පණ ගන්වා තහවුරු කිරීමට ස්ථිර අධිෂ්ඨානයෙන් කටයුතු කළහ. අසළ ඉන්දියාවේ මුස්ලිම්වරුන්ගේ ජයග්‍රහණ ඔවුන්ට සැලවී ඉඳහිට ඒවා ආදර්ශයට ගත්තත් ඔවුහු මැද-පෙරදිග ඉස්ලාම් භක්තිකයන්ගේම අනුප්‍රාණය ලබා ගැනීමටත් ඔවුන් සමග අනන්‍යතාවක් ඇති කර ගැනීමටත් අභිලාෂය පළ කළහ. අරාබි පාෂා හා ඔහු සමග පිටුවහල් වී ලංකාවට පැමිණි පිරිස මෙහි සිටීම මෙම ආකල්පයට අනුබලයක් වන්නට ඇත. එහෙත් ඔවුන් බැලුවේ අරාබිගේ දේශභූමිය වෙත නොවේ. ඉන්දියාවේ මුස්ලම්වරුන් මෙන් ශ්‍රී ලංකාවේ මුස්ලිම්වරු ද "ඉස්ලාමයේ කාලිප්" හෙවත් තුර්කියේ සුල්තාන්වරයා වඩා අදාළ ඉස්ලාමීය සංකේතයක් ලෙස

සැලකූහ. තුර්කියත එහි පාලකයාත් සමග මුස්ලිම්වරුන්ගේ අනන්‍යතාය අනේක අවස්ථාවල දී අනේකාකාරයෙන් පළ කරන ලදී. එබැවින්, සුල්තාන්වරයාගේ පදවිප්‍රාප්තියෙහි ස්වර්ණ ජයන්තිය 1900 දී මේ රටේ මුස්ලිම්වරුන් විසින් උත්සවාකාරයෙන් පැවැත්වූයේ, *සිලෝන් මුහමෙදන්* පත්‍රය විස්තර කළ විදියට, 'පක්ෂපාතීත්වය හා උද්යෝගය උද්වහනය කරන ප්‍රණිධියකින් යුක්තවය.[73] මෙම අනන්‍යතාය මීටත් වඩා ප්‍රත්‍යක්ෂ ලෙසින් දක්වූ අවස්ථා තිබිණි. 1907 දී ඩැමස්කස්-මීඩියන් මහා දුම්රිය මාර්ග නිම කිරීමට මුදල් සම්මාදම් කර යැවීම, මීළඟ වර්ෂයේ දී මැසිඩෝනියාවෙහි ශ්‍රීමත් එඩ්වඩ් ග්‍රේගේ ප්‍රතිපත්ති 'තුර්කි පාලකයා ලොව ඉදිරියෙහි නිගාවට පත් කරති' යි කියමින් ඊට විරුද්ධව ප්‍රබල උද්ඝෝෂණයක් මතු කිරීම, 1911 දී ඉතාලිය හා විරුද්ධව සිටි තුර්කියට සහයෝගය දක්වීමේ මහජන රැස්වීම් පැවැත්වීම, බෝල්කන් යුද්ධයේ පැටලී සිටි ඉස්ලාමීය භක්තිකයන්ට සහය පිණිස 1912 දී රෙඩ් ක්‍රසන්ට් (රතු අඩසඳ) නමින් අරමුදලක් ඇරඹීම යනාදිය මීට නිදසුන්ය.[74] ශ්‍රී ලාංකික මුස්ලිම්වරුන්ගේ සහයෝගයට තුර්කිය කෘතගුණ සැලකීමක් දක්වූයේ 1903 දී කොළඹ කොන්සල් කාර්යාලයක් ද ගාල්ලේ උප-කොන්සල් කාර්යාලයක් ද පිහිටුවා ඒ තනතුරුවලට ප්‍රමුඛ මුස්ලිම්වරුන් තෝරා පත් කිරීමෙනි.

vii

මුස්ලිම් උන්නති ව්‍යාපාරය අනිවාර්යයෙන්ම ඉස්ලාම් ධර්මයත් පිළිවෙතුත් කරා පැතිර ගියේය. මුස්ලිම් ජාතිකයකුගේ ජීවිතයෙහි අතිශයින් සංවේදී අංශය ආගම යයි කිව හැකිය. එමෙන්ම, ජනතාවේ ඉතාම ගතානුගතික පිරිස, එනම්, ආගමික නායකයන්, ප්‍රබලතමව වැජඹුණු අංශය ද එයම විය. එබැවින් උන්නතිවාදීන්ගේ ක්‍රියාකලාපය වාදභේදවලට තුඩු දීම වැළැක්විය නොහැකි විය. වාදභේද ද එපරිද්දෙන්ම මතු විය. එහෙත් පසු කාලයේ තත්ත්වය සලකන විට උන්නතිවාදීන් විශේෂ ජයග්‍රහණ කිහිපයක් ලද අංශය ද මෙය විය. මේවායින් කොටසක් උන්නතිවාදීන්ගේ සමත්කම් වූ අතර කොටසක් ප්‍රබලතම බාහිර කාරකය වූ රජයේ මැදිහත් වීමේ ප්‍රතිඵලය.

මේ දක්වා මුස්ලිම් ජනතාවගේ අනන්‍යතාව රැක ගැනීමෙහි ප්‍රමුඛ බලවේගයක් වීමෙන් මුස්ලිම් ආගමික නායකයෝ ශ්‍රී ලංකාවේ මුස්ලිම්

ජනතා ඉතිහාසයේ වෙසෙසින් වටිනා මෙහෙයක් ඉටු කළහයි මැතක දී තර්ක කළ පරිද ඒත්තු ගැන්වීමට පිළිවන.[75] එහෙත් දහනව වැනි සියවසේ අගභාගයෙහි ප්‍රශංසාගෝචර නොවූ අංශයක් ද දුටුවෝය. මෙය පසුව පවසන ලද්දේ මෙසේය: "මුළු ජනතාව ම මුල්ලාවරුන්ගේ පාලනයට නතු පිරිසක් වී ආගමේ නාමයෙන් ස්ත්‍රී-පුරුෂ දෙපක්ෂයම අවිද්‍යාව සැපතක් සේ සලකන පිරිසකගේ තත්ත්වයට පත් කරන ලදහ."[76] මෙම විපතින් ඔවුන් බේරා ගැනීමේ එක් මඟක් අධ්‍යාපනයෙන් සැලසේ.[77] ඇතැම් ක්‍රියාකාරීහු මීටත් වඩා දුරට මෙහිලා හදවත වැනි කාරණයට, එනම්, ආගම් ධර්මයට සටන ගෙනයාමට තැත් කළහ.

ආපසු බලන විට, මුස්ලිම් උන්නතිවාදීන් විසින් ඉස්ලාම් ධර්මයට නව අර්ථකථන දීමට ගන්නා ලද තැත තීරණාත්මක නොවීය. එහෙත් එම ප්‍රයත්නය හේතු කිහිපයක් නිසා ම ගණන් ගත යුතුය.[78] එය, සමහර විට ශ්‍රී ලංකාවේ මුස්ලිම්වරුන්ගේ ඉතිහාසයෙහි ඉස්ලාම් ධර්මය පිළිබඳ කරුණු කෙරෙහි ආගමිකයින්ට සතුව තිබූ අනන්‍ය අධිකරණ බලය ගිහියන් විසින් අභියෝගයට ලක් කළ පළමු හා ඒකාන්තයෙන් ම නොපසුබස්නා අවස්ථාවලින් එකක් විය. ධර්මය පිළිබඳ එකළ පැවති අර්ථකථන ප්‍රශ්නයට ලක් කිරීම ආරම්භ කළ සිද්දි ලෙබ්බේ අලීම් කෙනෙකු හෙවත් කුරානයෙහි හා අරාබි බසෙහි විශාරද කෙනෙකු ලෙස හැඳින්වීමට නියමිත සුදුසුකම් ඇත්තකු වුවත් ඔහු හැම අතින්ම වාගේ පෙනුණේ ලෞකික කටයුතුවල නිමග්න ගිහියකු ලෙසය. අනෙක් ප්‍රධාන විවාදකරු වූ අබ්දුල් අසීස් ද එබන්දෙක් විය. සිද්දි ලෙබ්බේ හා ඔහුගේ සහායකයන් ගත් මතවලට ප්‍රතිවිරුද්ධ මත ආගම් විසින් පමණක් නොව අනෙක් ගිහියන් විසින් ද ඉදිරිපත් කිරීම මෙහිලා සැලකිය යුතුය. දෙවනුව, මෙම ආගම් නායකයන් එකල දැරූ ඉමහත් බලය පැවත් ධර්මය පිළිබඳව මතු වුණු කිසිම නව අර්ථකථනයක් නතර කිරීමට වත් මර්දනය කිරීමටවත් අසමත් වූ බව අප මෙහි දී සැලකිය යුතුය. ප්‍රතිවාදීන්ගේ ප්‍රහාරවලට සාර්ථකව මුහුණ දුන් හා පූර්ණ ආගමික තහංචිය හෙවත් "ෆතවා" නම් තහනමට ලක් වූ *අස්රරුල් අලාම්* (විශ්වයේ ගුප්ත කරුණු) යන ග්‍රන්ථය ලියූ සිද්දි ලෙබ්බේ මෙසේ කීවේය:

> උලමාවරුන් හා අලිම්වරු මා විරුද්ධය. මම මේ කාහටවත් බය නෑ. උලමාවරු මගේ පොත දිහා යහපත් සිතින් බැලුවහොත් ඔවුන්ට ඇත්ත පෙනේවි. ඔවුන් 'අගතියෙන්' යුක්තව මගේ පොත

කියවුව හොත් මා කියන සියල්ල වැරදි සේ පෙනේවි. මා ඔවුන්ට බිය විය යුතු නෑ. පසුගිය අවුරුදු විසිපහ තුළ නොයෙක් ජාතියේ උලමාවරුන් හා විශාල මුස්ලිම් සංඛ්‍යා මට විරුද්ධව නැගී සිටියත් මගේ කෘත්‍ය 'නිරුපද්‍රිතව නිමාවකට පත්විය.[79]

අවසාන වශයෙන් අප, සැලකිල්ලට ගත යුත්තේ මෙම ව්‍යාපාරයේ දියුණුකම හා ඒ වාද සඳහා යොදාගත් මාධ්‍යය, එනම්, දෙමළ බසින් පළ වූ පුවත්පත්, පොත්පත් යන කරුණුය. මේවා පිරික්සූ විට, එකල, මෙම දිවයින තුළ ද බැහැර ලොවෙහි ද සිදු වන සමාජීය විපර්යාස කෙරෙහි තියුණු අවධානයක් දෙමින් මේවා මුස්ලිම් ජනතාව කෙරෙහි ද බලපෑ හැකි බව වටහාගත් මුස්ලිම්වරුන් ඉතා කුඩා සංඛ්‍යාවක් වත් සිටි බව අපට පෙනේ.

උන්නති ව්‍යාපාරයෙන් ඉස්මතු කරන ලද්දේ ධර්මයට අර්ථකථන දෙන්නන් ලෙස ආගමික නායකයන්ගේ භූමිකාව පමණක් නොවේ. ඔවුන් මුස්ලිම් පල්ලි හා ඊට අයිති දේපළ පාලනය කළ ආකාරය ද ප්‍රසිද්ධියේ විවේචනයට පාත්‍ර විය. දූෂණ ගණනාවක් හෙළි කරන ලදී. විහාර හා දේවාල දේපළ භාරව සිටීමට පත් කළ විහාරදේපළ කොමිසමට සමාන රාජ්‍යානුමාන පාලන මණ්ඩලයක් පත් කොට මුස්ලිම් පල්ලි සතු දේපළ කිසි පාලනයකට නතු කරන ලෙස රජයෙන් ඉල්ලූ අය ද සිටියහ.[80] මුස්ලිම් විවාහ හා දික්කසාද පිළිබඳව ආගමික නායකයන්ගේ භූමිකාව වෙත එල්ල කළ ප්‍රහාරවලින් වඩා ප්‍රත්‍යක්ෂ ප්‍රතිඵල ලැබුණු හෙයින් ඒවායේ අර්ථය ද අප වටහා ගත යුතුය.

මුස්ලිම් විවාහ පද්ධතියෙහි 'දෑවැද්ද'[81] වැනි ඇතැම් අංග විටින් විට තදබල විවේචනයට පාත්‍ර වුවත් උන්නතිවාදී නායකයෝ එබඳු අංග අධ්‍යාපන ක්‍රියාවලියක් මගින්, එවා ජනතාවට 'නිගාවකැ'යි වටහා ගැනීමක් මගින්, පමණක් වෙනස් කළ හැකි යයි පිළිගත්හ.[82] උන්නතිවාදීන් ජනතාවගේ අධිෂ්ඨානයෙන් ම සංශෝධන විය යුතු යයි පිළිගැනීමට සූදානම් නොවූ තදබල ප්‍රහාරවලට ලක් කළ වෙනත් අංග ද තිබිණි. මින් එකක් මුස්ලිම් විවාහ හා දික්කසාද ලියාපදිංචි කිරීමය. මෙම කාර්යය රජයට භාර දීමට ඔවුහු කැමැත්ත පළ කළහ. මෙහි අර්ථය අවධාරණය කළ යුතුය. පාරම්පරිකව ආගමික නායකයන්ගේ බලසීමාව තුළ ඉඳුරා ම

වැටුණු අංශයක් ලෞකික පාලනාධිකාරයක් යටතට පත් කිරීමට සූදානමකි, මෙය. එහෙත් බලවත් විරෝධයක් නොමැතිව මෙම යෝජිත මාරුව සිදු නොකළ හැකි විය.

සම්ප්‍රදාය අනුව, මුස්ලිම් විවාහ හා දික්කසාද ලියාපදිංචි කිරීම ලෙබ්බේගේ කාර්යයක් විය. ඔහු එම තොරතුරු 'කදුත්තම්' නැමැති ලේඛනවල ඇතුළත් කරයි. බ්‍රිතාන්‍යාණ්ඩුවේ මුල් කාලයේ කදුත්තම් ලේඛනවල තොරතුරු ප්‍රාදේශීය හා දිස්ත්‍රික් ඒජන්ත කාර්යාලවල වාර්තා කළ යුතු යයි නියෝග කර තිබුණු නමුත් කලකට පසු එය නතර කරන ලදී. ඒ නිසා මුස්ලිම් විවාහවල හා දික්කසාදවල නීත්‍යානුකූලභාවය හුදෙක් ලෙබ්බේගේ ප්‍රකාශය හෝ ඔහු විසින් ඉදිරිපත් කෙරෙන ලිඛිත සාක්ෂ්‍ය මත ම රැඳුණි. එ දවස්වල පෙන්වා දෙන පරිද මෙය ලෙබ්බේවරුන්ට අක්‍රමිකතා, විශේෂයෙන් දෑවැද්ද පිළිබඳ අක්‍රමිකතා, කිරීමට අවකාශ සැලැස්වීය. වෙනත් අයුරින් ද මුස්ලිම් විවාහ හා දික්කසාද නීති සහ සිරිත් කෙරෙහි අවධානය යොමු විය. එකල පැවතුණු විධිමත් මුස්ලිම් පුද්ගල නීතිය දහඅට වැනි සියවසේ අග භාගයේ දී ලන්දේසීන් විසින් සැකසුණු සංග්‍රයක් මුල් කර ගෙන තිබිණි. මෙය පෘථුල සංග්‍රහයක් නොවීය. මේ හේතුවෙන්, උසාවිවල දී නොයෙක් ගැටලු මතු විය. මුස්ලිම් නීතියේ හසළ නීතිඥයන් හිඟවීමෙන් මෙම ගැටළු වඩාත් අවුල් වූයේය.[83] ඒ නිසා එකල පැවති සංග්‍රයේ සීමාවලින් බැහැරව මුස්ලිම් පුද්ගලයකුට නීත්‍යානුකූල දික්කසාදයක් ලබා ගත හැකි යයි උසාවියක් විසින් 1871 දී තීන්දුවක් දීම පුදුමයට කරුණක් නොවීය. විවාහ හා දික්කසාද පිළිබඳව එකල පැවති නීති සංශෝධනයත් එකල පැවති සංග්‍රහයෙන් විවාහ හා දික්කසාද පිළිබඳව ආවරණය නොවූ අංශවල නෛතික තත්ත්වය සම්පූර්ණයෙන් යළි සමාලෝචනයක් අප්‍රමාදව කිරීමේ අවශ්‍යතාව මෙවිට මුස්ලිම් ජනයාට අවබෝධ විය. මේ ප්‍රතිසංස්කරණයෙහි පුරෝගාමියා වූයේ මින් කලකට පසු, එනම්, 1899 දී ව්‍යවස්ථාදායක සභාවේ පළමු මුස්ලිම් මන්ත්‍රීවරයා වශයෙන් පත් කරන ලද එම්. සී. අබ්දුල් රහිමාන් (- 1899) ය. මුස්ලිම් පුද්ගල නීතිය පිළිබඳ සියලු කරුණු ද ලෙබ්බේවරුන් විසින් කෙරෙන විවාහ හා දික්කසාද නීතිය පිළිබඳ සියලු කරුණු ද ලෙබ්බේවරුන් විසින් කෙරෙන විවාහ හා දික්කසාද රෙජිස්ට්‍රාර් - ජෙනරාල්ගේ අධිකාරය යටතේ ලියාපදිංචි කරවීම ද ආවරණය වන පරිදි

තත් කාලීන සංග්‍රහය වෙනුවට පූර්ණ පනතක් පැනවීමට රජයෙන් ඉල්ලන යෝජනාවක් ව්‍යවස්ථාදායකයෙහි ඉදිරිපත් කරන්නැයි එහි දෙමළ මන්ත්‍රීන්ගෙන් 1870 මුල හරියේ දී ඔහු ඉල්ලීය.[84] මේ යෝජනාව ඉදිරිපත් වුවත් රජය ඒ අවස්ථාවේදී වත් ඉන් පසු 1873 දී එම්. සී. අබ්දුල් රහිමාන් විසින් පනත්කෙටුම්පතක් නිලධාරීන් අතරේ බෙදා හැරිය අවස්ථාවේ වත් කිසිවක් නොකෙළේය. එහෙත් 1885 දී මුස්ලිම් විවාහ ලියාපදිංචි කිරීම ගැන පමණක්ම වූ පනත් කෙටුම්පතක් රජය විසින්ම ව්‍යවස්ථාදායක සභාවේ දී ඉදිරිපත් කරන ලදී.

මෙම කෙටුම්පත් 1886 දී "මොහමදන් විවාහ ලියාපදිංචි කිරීමේ ආඥාපනත" යනුවෙන් නීතිගත විය. මේ ආඥා පනත මගින් රෙජිස්ට්‍රාර් ජනරාල්වරයා යටතේ විවාහ රෙජිස්ට්‍රාර්වරුන් වශයෙන් ක්‍රියා කළ ලෙබ්බේවරුන් මඟින් නිල වශයෙන් ලියාපදිංචි වීම විවාහයට හොඳම සාක්ෂ්‍යයත් වලංගුතාවේ හොඳම සාධකයක් ලෙස පිළි ගැනිණි. කලින් සිතිය හැකි පරිදිම, මේ අභිනව නීතියට දැඩි විරෝධයක් තිබිණි. ඒ හේතුවෙන් මෙය 1888 වන තෙක් පනවන නොලද්දේය. එවිටත් අනුමත වූයේ ලියාපදිංචි කිරීම වෛකල්පිත වන සේ සංශෝධිතවම ය. රජය ආගමික නායකයන්ගේ හඬට අවනත වූ නමුත් ක්‍රියාකාරිහු නිහඬව නොසිටියහ. ලියාපදිංචි කිරීම වෛකල්පිතව පවත්නා තාක් ලෙබ්බේවරුන්ට තව දුරටත් අක්‍රමිකව ක්‍රියා කිරීමේ අවකාශ තිබුණු බව ඔවුහු පිට පිට ම පෙන්වා දුන්හ. ලෙබ්බේවරුන්ගේ අක්‍රමිකතා හා දූෂණ වාර්තා කර ගැනීමට පටන් ගත් ක්‍රියාකාරිහු 'මොහමදන් ලියාපදිංචිකිරීමේ ආඥාපනත් සංශෝධන කොමිටිය' නමින් සංවිධානයක් පිහිටුවා ගෙන නීතිය සංශෝධනය කරවා ගැනීමට සංවිධිත ව්‍යාපාරයක් ඇරඹූහ. විවාහ අනිවාර්යයෙන් ලියාපදිංචි කිරීම සඳහා ගෙන ගිය මෙම උද්ඝෝෂණයට විරුද්ධව මතයක් ගොඩ නැඟීමට ආගමික නායකයන් තැත් කළ නිසා යට කී ව්‍යාපරයට විරෝධය නොතිබුණේ ම නැත.[85] මේ හේතුවෙන් රජය මෙම සංශෝධනයට කන් නොදී සිටියේය. ඒ නිසා ශ්‍රී ලංකාවේ මුස්ලිම් නීති සංවර්ධන ඉතිහාසයේ අනුස්මරණීය සිද්ධියක් වන මෙම සංශෝධනය 1926 වන තෙක් පමා වී ගියේය.

අවසාන වශයෙන් වාදයට තුඩු දුන් තවත් වැදගත් කරුණක් වාර්තා කළ යුතුය. ඒ කාලයේ දීම පෙන්වා දුන් පරිදි මුළු ජනතාව එකා මෙන් 'එක් ව සිටි' ඉතා පැහැදිලි අවසථාවකි, එය.[86] මෙය නම් සුප්‍රකට 'ෆෙස් හිස්වැසුම්' ප්‍රශ්නයයි. ශ්‍රී ලංකාවේ පළමු මුස්ලිම් නීතිඥ (අද්වකාත්) වූ එම්. සී. අබ්දුල් කාදර්ට 'හිසත් පාදත් ආවරණය කර ගෙන' මහාධිකරණයට නො-එන ලෙස 1905 දී අග්‍ර-විනිශ්චයකාර තුමන් විසින් විධාන කිරීමෙන් මේ ප්‍රශ්නය උද්ගත විය. මුස්ලිම් ෆෙස් හිස්වැසුම පැළඳිය හැකි වූයේ පුද්ගලයා සම්ප්‍රදායිය ඇඳුම ඇඳ සිටින විට මිස යුරෝපිය ඇඳුම් ඇඳ සිටින විට නොවේ. මුළු මුස්ලිම් ජනතාව ම වහා ම අබ්දුල් කාදර් වෙනුවෙන් උද්ඝෝෂණ ඇරඹූහ. ආගමට කරන ලද මෙම නිගාවට විරුද්ධව මහජන රැස්වීම් පැවැත්විණි. මරදානේ මුස්ලිම් පල්ලියේ දී පැවැත්වුණු ප්‍රධාන රැස්වීමට 30,000 ක් පමණ පැමිණියහයි වාර්තා විය. අග්‍ර-විනිශ්චයකාරවරයාගේ නියමයෙහි අසාධාරණය පෙන්වමින් මහ රැජිණට දීර්ඝ සන්දේශයක් යවන ලදී. වෙනත් බ්‍රිතාන්‍ය විජිතයන් හි (ඉන්දියාව හා ඊජිප්තුව) මුස්ලිම් නතිඥයන්ට යුරෝපිය ඇඳුම සමග ෆෙස් හිස්වැසුම පැළඳීමට අවසර තිබුණු බව පෙන්වා දුන්හ. මේ ප්‍රශ්නයේ දී මුස්ලිම්වරුන්ට වෙනත් ජාතීන්ගෙන් හා සංවිධානයන්ගෙන් ද ප්‍රබල සහයෝගයක් ලැබුණු බව සිත් ගන්නා කරුණකි.[87] මෙම උද්ඝෝෂණ කෙළවර වූයේ එම නියෝගය අස් කර ගත් විටය. මෙය මුස්ලිම් ජනතාව වෙනුවෙන් ක්‍රියාකාරීන් ලබා ගත් විශිෂ්ට ජයක් ලෙස සැලකිණි. පසුව මේ ගැන ලියූ මුස්ලිම් ලේඛකයන් ඒ අවස්ථාවේ දී උද්ඝෝෂණයේදී නොපෙනී ගියහයි සිතිය හැකි කරුණක් පෙන්වා දුන්හ.

> "අප කෙතරම් නූගත් පිරිසක් වැ එකල සිටියාදැයි කිව හොත් ජනතාවට එල්ල වූ යම් කිසි අසාධාරණයකට විරුද්ධව මහජන රැස්වීමක් පැවැත්වීමට පවා ප්‍රධාන කථිකයා ඉන්දියාවෙන් ගෙන්වා ගැනීමට සිදු විය."[88]

viii

අපගේ සමාලෝචනයට පාත්‍රවන කාලපරිච්ඡේදය අවසන් වන විට, ශ්‍රී ලංකාවේ මුස්ලිම්වරුන්ට පළමුවෙන් බලවත් අර්බුදයකට ද ඊළඟට ඔවුන් පෙර නොදුටු විරූ යටකී තරම්ම බලවත් දරුණු ක්ෂතියකට

ද මුහුණ දීමට සිදු විය. මේ දෙකම එම ජනතාව කෙරෙහි ඉතා තදින්ම බල පැවේය. ඇත්තෙන් ම, මේ සිද්ධි මීළඟ දශක කිහිපය තුළ ම මොවුන්ගේ ආකල්ප හැඩ ගැස්වීමෙහි ලා බෙහෙවින් බලපෑවේය.

අර්බුදය වූ කලී අනන්‍යතාව පිළිබඳ පැන නැගුණකි. එය මතු වූයේ පළමු ලෝක මහා යුද්ධයේ දී තුර්කිය විසින් බ්‍රිතාන්‍යයට විරුද්ධව සටන් කිරීමෙනි. මීට පෙර කාලය තුරා ම ශ්‍රී ලංකාවේ මුස්ලිම්වරුන් තුර්කිය සමග ඇති කර ගෙන තිබූ ඉතා සමීප අනන්‍යනය අනුව ඔවුන්ට ද යාබද ඉන්දියාවේ මුස්ලිම්වරුන්ට ම වාගේ එක්තරා උභතෝකෝටික ගැටලුවකට මුහුණ දීමට සිදු විය. මේ අසීරු තත්ත්වය මුස්ලිම්වරුන්ගේ ඉමහත් කනස්සල්ලට හේතු විය. දහනව වැනි සියවස අවසන් වන විට මතු වූ සිංහල හා දෙමළ ජාතිවාදීන් මෙන් නොව, කිසි ම මුස්ලිම් උද්ඝෝෂකයකු පාලකයන් කෙරෙහි පක්ෂපාතීත්වය පලුද්දක් වන පරිදි දේශපාලන ස්ථාවරයක් ගෙන නොතිබිණි. මේ අවස්ථාවේ ඔවුන් ආදර්ශමත් රාජපාක්ෂිකයින් වූහ යි කීම අයුක්තියක් නොවේ. මේ ප්‍රතිරූපය රැකගැනීම මුස්ලිම්වරුන්ගේ පරම ශුභසිද්ධයට අදාළ කරුණක් වුවද, 'ඉස්ලාමයේ කාලිප්වරයා' ද ලෙහෙසියෙන් අත් හළ නොහැකි විය. එබැවින් මෙම මතභේදය උචිත ලෙසින් විසඳන ලදී. මෙකල වන විට ප්‍රමුඛතම මුස්ලිම් සමාජීය හා සංස්කෘතික සංවිධානය වී සිටි තරුණ මුස්ලිම් සමිතිය මුස්ලිම් මහජන රැස්වීමක් කැඳවා බ්‍රිතාන්‍යයට එම ජනතාවගේ පක්ෂපතීත්වය ප්‍රකාශ කරන අතර සංවිධායකයෝ තුර්කියේ දේශපාලනයට ප්‍රසිද්ධියේ කිසි ම දොසක් නොකීමට වග බලා ගත්හ.[39]

මුස්ලිම්වරුන් අතර තුර්කිය කෙරෙහි ඇති වී තිබුණු ළබැඳියාවට තුවාල නොවන පරිදි මෙම අර්බුදය විසඳුණු බවක් පෙනුණු නමුත්, පසු වර්ෂවල තුර්කිය සමග ඇඟෑලිකම් ටිකින් ටික අඩු කෙරුණු බවක් පෙනෙන්නට තිබිණි. තුර්කිය වෙනුවට වෙන අනුග්‍රාහකයකු නොසෙවුණු නමුදු පශ්චාත්-යුද්ධ සමයේ ඉන්දීය මුස්ලිම්වරුන් කෙරෙහි ඇදී යාමක් බලාපොරොත්තු වීමට ඉඩ තිබිණි. ඇත්තෙන්ම, මුස්ලිම් ජනතාව නැවතත් ඇතුළතට හැරුණු දෘෂ්ටියකින් යුක්ත වූ හෙයින් මෙකල රටේ නැගී එමින් තිබුණු ජාතිවාදී ව්‍යාපාරයෙහි ඔවුන්ගේ සහභාගීත්ව පර්යන්තයටම වාගේ සීමා වූයේය.

මුස්ලිම්වරුන්ට මුහුණ දීමට සිදු වූ කම්පනය (ක්ෂතිය) නම් 1915 දී ඇත් වූ සිංහල- මුස්ලිම් කෝලහාලය ය .[90] මෙම කෝලහාලවලට පෙර ආසන්න වර්ෂවල දී සිංහලයන්ගේ ප්‍රධාන ඉලක්කය වූයේ මුස්ලිම්වරුන් නොව වෙරළබඳ මරක්කලයන් බව දැන් පිළිගෙන ඇත. උකස්කරුවන් හා විශේෂයෙන් ම මුදල් ණයට දෙන්නන් වශයෙන් වෙරළබඳ මරක්කලයන්ගේ ක්‍රියාකලාපය සිංහලයන් තුළ ප්‍රබල නොරිස්සීමකට තුඩු දුන්නේය. ඔවුන් සිංහල ගැමියාත් නාගරිකයාත් එක සේ නිර්දයව සූරාකන්නන් ලෙස සැලකිණි. 1880 න් පසු සිංහල-බෞද්ධ උන්නතිවාදීන් විසින් විදේශීය සියල්ලන්ම හෙළා දැකීමේ ප්‍රවණතාව ස්වාභාවිකව ම වෙරළබඳ මරක්කලුන් කෙරෙහි ද එල්ල විය. එබඳු වාතාවරණයක් තුළ දෙවනු කී පිරිස ගම්පොල දී බෞද්ධයන්ගේ පාරම්පරික ආගමික වතාවත් වැළැක්වීමට තැත් කළ විට ජාතිවාදී කෝලහාලයක් උද්ගත විය. මුස්ලිම්වරු මෙම අරගලයෙහි ඇඳුනහ. මීන් පෙර ඔවුන්ට සිංහල විරෝධය නොදැනුණා නොවේ. දිගු කලක් තුළ ම නැඟ එන සිංහල වෙළෙඳ පන්තියක් මුස්ලිම්වරුන් සමග ආර්ථික තරගයකට වැදීමෙන් ඇතැම් සිංහල ප්‍රදේශවල මුස්ලිම්වරුන්ට විරුද්ධ හැඟීම් ජනිත වෙමින් තිබිණි. ඇත්තෙන් ම, මෙම කෝලහාලවලට පෙර ද මෙම කණ්ඩායම් දෙක අතර ගැටුම් කිහිපයක් ම වාර්තා විය. මෙම ගැටුම් මුස්ලිම් පුවත්පත්වල අනිවාර්යයෙන් ම හුවා දැක්වුණු හෙයින් සාමාන්‍ය මුස්ලිම් ජනතාවගේ අවධානයට ද ලක් වූ නමුත් ඒ සමග ම ඔවුන් හා සිංහලුන් අතර පවත්නා පොදු සාමකාමී ආශ්‍රය ගැන ඔවුහු ආඩම්බර ද වූහ.[91] 1915 දී කෝලාහලකරුවන් විසින් පිට-පිට පහර දෙන විට මුස්ලිම්වරු මවිතයට පත් වූයේ ද සමහර විට මේ හේතුවෙනි.

මුස්ලිම්වරුන් ගැන ද 1915 කෝලාහල ගැන ද කුහුල දනවන ප්‍රශ්න කිහිපයක් නැගිය යුතුය. මේ සිද්ධි හැදෑරුවන්ගේ අවධානයට පවා මේවා ලක් වී නැත. මේ සියල්ලට ම වඩා සැලකිල්ලෙන් විමසිය යුත්තේ මුස්ලිම් උන්නති ව්‍යාපාරය මගින් සිය සාමූහික අනන්‍යතාව උත්සන්න වීමේ ප්‍රතිඵලයක් ලෙස ජනිත වී වැඩුණු ප්‍රබලත්වය නිසා සිංහලුන් තුළ මුස්ලිම්වරුන්ගේ විශේෂ ප්‍රතිරූපයක් ඇති වී ද යන්නය. මෙම කෝලාහලවල සම්බන්ධ වූ සිංහලුන් කෙරෙහි බෞද්ධ උන්නති ව්‍යාපාරය බලපා තිබිණි නම්, සාමාන්‍යයෙන් සාමකාමී මිත්‍රත්වයෙන් සිටි විශද

ජනතා දෙකක් ඉතා දරුණු ලෙස කෝලාහලයකට පෙළඹවීමට තරම් කරුණු සැලැස්වීමට මුස්ලිම් උන්නති ව්‍යාපාරයත් රිසි අයුරින් බලපෑ බව අනුමාන කිරීම සහේතුකය.

1915 ක්‍ෂතියේ ප්‍රධාන ප්‍රතිඵලය වූයේ මුස්ලිම්වරුන් අතර "අසරණභාවය" දනවන හැඟීමක් හා අවබෝධයක් ඇති වීමය.[92] කෝලාහල සමයේ යටත් විජිත ආණ්ඩුව යුහුව ඔවුන්ගේ ආරක්‍ෂාව සඳහා ඉදිරිපත් වූ බව ඇත්තකි. එසේ වුවද, ජන සංඛ්‍යාවෙන් බොහෝ සේ අප්‍රතිහත වේගයෙන් යුක්ත අධික එදිරිවාදීන් ඉදිරියේ ඔවුන්ගේ අනාරක්‍ෂිත තත්ත්වය ගැන බිය ඉවත් නොවීය. මෙය මීළඟ වර්ෂවල මුස්ලිම් නායකයන් ආණ්ඩුව සමග මීටත් වඩා සහයෝගීතාවකින් යුක්තව කටයුතු කිරීමට අදාළ වූ ප්‍රබල සාධකයක් වන්නට ඇත.

ix

පොන්නම්බලම් රාමනාදන් 1907 දී මුස්ලිම් උන්නති ව්‍යාපාරය ඔවුන්ගේ 'බාහිර ලක්‍ෂණ' එනම්, යුරෝපාගැති තුර්කීන්ගේ ඇඳුම අනුකරණය කිරීම වැනි ලක්‍ෂණ- පමණක් වෙනස් කිරීමට හේතුභූත වී යයි ලීවේය. "ඉස්ලාමයෙන් ඔවුන් ලද මාහැඟි දායාදය වටහා ගත් බවක් වත් ඒ ගෞරවය හා සැසඳෙන අයුරින් පැවතීමට අභිලාෂයක් ඇති බවක් වත් තව ම දක්නට නැතැ'යි ඔහු කීවේය. මේසා සරල පදවලින් මුස්ලිම් උන්නති ව්‍යාපරය පිඬු කොට දැක්විය නොහැකිය. උන්නති ව්‍යාපාරයේ බලපෑමෙන් මුළු ජනතාව පියවර කිහිපයක් ඉදිරියට යමින් එකල රටේ සිදුවන විවිධ වෙනස්වීම් හා විපර්යාස අනුව, තරමක් දුරට වතා හැඩ ගැසීමට සමත් වූ බව මෙම සාක්‍ෂ්‍යවලින් පෙනී යයි. උන්නති ව්‍යාපාරය එම ජනතාවගේ අනන්‍යතාව උද්දීප්ත කිරීමට ඉවහල් වූ බව ඒකාන්තය. එසේ වුවත්, මෙම ව්‍යාපාරය ජනතාවගෙන් සාපේක්‍ෂව සීමිත කොටසක් සමග පමණක් ආශ්‍රිත වීමෙන් ද එම කොටස කෙරෙහි පමණක් යුහුව බලපෑමෙන් ද සීමා වූ බව පිළිගත යුතුය. මෙය නාගරික හා අර්ධ-නාගරික කරුණක් ලෙස හැඳින්වීම වරදක් නොවේ. කෘෂිකර්මයෙහි නිරත මුස්ලිම්වරු මුළුමනින්ම වාගේ මේ ව්‍යාපාරයෙන් බැහැර වී ගියහ. අවසාන වශයෙන් මෙම උන්නතිය ආපසු බැලීමක් නොව අනාගත අපේක්‍ෂණයක් බව අවධාරණය කළ යුතුය. එය නවීකරණ

ක්‍රියාවලියක් විය. මුස්ලිම් ජීවිතයේ සංස්කෘතික හා සමාජයීය අංගයන්හි සීමා තුළ පරිස්සමින් ගෙන ගිය නවීකරණ ක්‍රියාවලියක් විය. මෙලෙසින් ම නවීකරණ මඟෙහි ගියත් හැම විටම දේශපාලන අංශය ප්‍රකටව ධ්වනිත කළ බෞද්ධ උන්නතිය සමග තැබූ විට කැපී පෙනෙන ප්‍රතිපක්ෂ ගතිය දක්නට ලැබේ.

සටහන්

1. පුද්ගලයන් සතුව තිබූ ලිපිලේඛන සොයා දීමෙන් සහ දෙමළ බසින් පළ වූ එවැනි ලිපිලේඛන පරිවර්තනය කර දීමෙන් සහය දැක්වූ මොහමඩ් සනීර්ට සහ මෙම ලිපියෙහි මුල් කෙටුම්පතක් පිළිබඳව ඔවුන්ගේ අදහස් ප්‍රකාශ කළ මයිකල් රොබර්ට්ස්, ජෝජ් ස්කොට් හා නමිකා රබි යන තිදෙනාට ද මාගේ කෘතඥතාව හිමිය.

2. බෞද්ධ උන්නතිය මැනවින් විස්තර වී ඇති තැනකි, කේ. මලලගොඩ 1976 (තැනින් තැන). මෙම යුගයේ සංස්කෘතික හා ආගමික ඇළලීම ගැන සාමාන්‍ය තොරතුරු සඳහා බලන්න ඒ.එම්. ද සිල්වා VCHC 1973, 187-212 පි.ය.

3. මෙම කණ්ඩායම් දෙකම පවතින බව ආණ්ඩුව විධිමත්ව පිළිගත්තේ 1911 ජන සංගණනයේ දී 'ලංකා මරක්කල' හා 'ඉන්දියා මරක්කල' යනුවෙන් වෙන් වෙන් වශයෙන් ගණන් ගැනීමේදීය. එම අවස්ථාවේදී කණ්ඩායම් දෙක හඳුනා ගැනීමේ කිසිදු අපහසුවක් නොවිණැයි රෙජිස්ට්‍රාර් ජනරාල්වරයා වාර්තා කළේය. ශ්‍රී ලංකාවට වෙළෙඳාම සඳහා පැමිණි බවත් ආපසු ඉන්දියාවට යන බවත් පිළිගත් පිරිස (මුළු ගණන 26,571) 'ඉන්දියන් මරක්කල' යන පන්තියට ඇතුළු කරන අතරම 'ලංකා මරක්කල' වශයෙන් හැඳින්වීමට කැමති අයගේ (99.75% ක්ම ශ්‍රී ලංකාවේ උපන්) උපත් ස්ථානය ගැන විශේෂයෙන් සොයන ලදී (ඩෙන්හැම් 1912, 232-33 ප.).

4. ශ්‍රී ලංකාවේ මුස්ලිම්වරුන්ගේ ආදි ඉතිහාසය ගැන ලිපිලේඛන නැති තරම්ය. යුරෝපීය පාලනයේ මුල් කාලය සඳහා සී.ආර් ද සිල්වා "Portuguese Policy towards the Muslims of Ceylon" CJHSS, කා.ix, 1966,

113-19 පි. ද කේ.ඩබ්. ගුණවර්ධන "Some notes on the History of the Muslims in Ceylon before the Brithsh Occupation, Journal of the Muslim Majlis (University of Ceylon)" කා. ix, 1959/60. 82-92 පි. බලන්න.

5. 1907 Twentieth Century Impressions පි. අරුණාචලම් 341 පි.

6. Times of Ceylon 1883 ජනවාරි 10 හා 12, අරාබි හා සිය සහයකයින් ශ්‍රී ලංකාවේ දේශත්‍යාගව ගත කළ කාලය ගැන සවිස්තර විමසීමක්, වී. සමරවීර, Arabi Pasha in Ceylon 1883-1901 යන මාතෘකාවෙන් Islamic Culture ld xx" 1977 හි පළ වේ.

7. එම.

8. British Parliament Paper 1884/85 (4243), 17 පි.

9. ජේ. පර්ගසුන්, 1884, 172-74 පි.

10. Ceylon Mahammedan 1907 මැයි 27.

11. ඒ.එම්.සී. අසීස්, 1964, 123 පි. තැනින් තැන.

12. මේ දේශත්‍යාගීන්ට විවිධ භාණ්ඩ විකිණීමට තැත් කළ "කපටි මරක්කලයන්ගෙන්" ආරක්‍ෂා වීම පිණිස ඔවුන්ගේ ගේට්ටු වසා ගෙන සිටීමට සිදු වූ බව වාර්තා වී තිබිණි. Times of Ceylon 1883 ජන 23 හා පෙබරවාරි 9.

13. විලියම් ග්‍රෙගරි, 1896, 392 පි. Times of Ceylon 1883 පෙබ. 17, Ceylon Independent 1883 ඔක්. 10, Ceylon Observer 1884 පෙබ. 21.

14. ජේ. පර්ගසුසන්, 1884, 2 පි.

15. සිංහල රජවරුන් වන්දනා කිරීමේ පූර්ණ නිදහස මුස්ලිම්වරුන්ට දුන් නමුදු මුස්ලිම් පල්ලි පිහිටුවීම ගැන කිසි සාක්‍ෂ්‍යයක් නැත. එස්. පරණවිතාන, 1960, 769 පි. බලන්න.

16. කේ. එම්. ද සිල්වා UCHC 1973, 209 පි. හි උද්ධෘත කරයි.

17. AR 1893 D22 පි.

18. ඒ.එම්.ඒ. අසීස්, 1964, 123-31 පි.

19. AR 1893 D22 පි.

20. Ceylon Standard 1901 ජන. 1.

21. Muslim Guardian ld' v(8), 1907 ඔක්. 285-86 පි.

22. AR 1890 D19 පි.

23. Times of Ceylon 1883 ජන. 12

24. Muslim Naisan 1883 දෙසැ. 23

25. MICH 1969, 14-15 පි.

26. එම, 15 පි. AR 1893, D22 පි.

27. AR 1883, D21 පි.

28. MICH 1969, 15 පි.

29. මුස්ලිම් පල්ලියේ පාලනය පිළිබඳ නඩු කීම යළි පටන් ගැනිණි. මෙවර ගැටලුව වූයේ එවකට කොළඹ මුස්ලිම් අධ්‍යාපන සමිතියේ ලේකම්ව සිටි අබ්දුල් අසීස් මෙහි භාරකරුවකු ලෙස පත් කිරීමය. මෙම නඩුව ප්‍රිවි කවුන්සලය දක්වා ම ගෙන යන ලදී. MICH 1965, 63 පි.බ.

30. AR 1892, D26 පි, AR1893 D9 හා D22.

31. මහජන ඉගැන්නුම් අධ්‍යක්ෂකයේ වාර්තාවල මෙම කරුණ වරින් වර සඳහන් විය. AR 1893 D9 පිටුවෙහි හින්දු පාසල් පාලනය පිළිබඳ අන්‍යෝන්‍ය විරෝධතා ගැන ඔහුගේ අදහස් ද බලන්න.

32. AR 1893, D23 පි. SP xx (1912, 37 පි.

33. එම D20 පි, AR 1894 D 14 පි. සහ D 20 පි. AR 1899 D 5 පි.

34. එම D 22 පි.

35. Ceylon Muslim Review යන පත්‍රයේ වාර්තා වූ පරිදි එම ජනතාවගෙන් සහයෝගය නොලැබුණු සැටි කියවා බලන්න. කා. 1:3 හා 4,1914, 7 පි.

36. AR 1893 D 22 පි.

37. Ceylon Mahammedan 1901 ජූලි 1.

38. AR 1894 D 20 පි.

39. AR 1896 D 33 පි.

40. AR 1890, D 19 පි. 1891 D 21 පි.

41. AR 1892, D 37 පි. AR 1893 D 6 පි.

42. AR 1892, D 14 පි.

43. AR 1891 D 11 පි. 1892 D 25 - 26 පි. AR 1893 D 23 පි. AR 1895 D 16-17 පි. සහ 23 පි. AR 1896 D 23 පි.

44. AR 1895 D 16 පි.

45. එම D 16-17 පි. AR 1893 D 21 පි; 1893 දී 'බරාඳ පාසල්' 5910 ක් තිබුණු බව වාර්තා විය. මුස්ලිම් පල්ලි ගණන සටහන් වී නැත.

46. AR 1893 D 22 පි.

47. AR 1890 D 19 පි. AR 1891 D 21 පි.

48. නිදසුනක් සලකතොත් එම කාලයේ ම උඩරට සිංහලුන් අතර ද කාන්තා අධ්‍යාපනය කෙරෙහි විශාල විරෝධතාවක් තිබිණි. AR 1893 D 9 පි. බලන්න. කර්තෘගේ සටහන: ආර්.එම්. ද මැල් විසින් අවධාරණය කළ පරිදි, මේ අතින් කරාව ජනතාව ප්‍රගතිශීලී වී ඔවුන්ගේ දූවරුන්ට අධ්‍යාපනය දීමෙහි මුල සිට ම උත්සුක වී උනන්දු වී අනුබල ද දුන්හ. මෙම මතයට වෙන ම සාක්ෂ්‍ය තිබේ.

49. AR 1891 D 10 පි.

50. කෙ.එම්. ද සිල්වා VCHC 1973 හි 203 පි. බලන්න.

51. Ceylon Mahammedan 1901 පෙබ. 18

52. නිදසුනක් ලෙස එම 1900 සැප්. 27 හා 1901 ජනවාරි 31 බ.

53. එම 1901 ජන. 3

54. එම

55. රජයේ අධ්‍යාපන කමිටුව ඉදිරියේ වප්චේ මරික්කාර් සහිරාවේ කලමනාකරු වශයෙන් දුන් සාක්‍ෂ්‍ය SP xx 1912 37 පි. ද Ceylon Muslim Review පත්‍රයේ ටී.බී.ජේ. ලියූ Ceylon Muslims and English Education ලිපිය කා. 1:2, 1914, 10-12 පි බලන්න.

56. Ceylon Mahamedan 1901 මැයි 20.

57. ප්‍රසිද්ධ ඉගැනුම් අධ්‍යක්‍ෂගේ වාර්ෂික වාර්තාවල සංඛ්‍යා 1880-1906 හි ද 1911 ජන සංගණන වාර්තාවෙන් ද ගෙන ඇත. මේ තොරතුරු සැපයීම ගැන මා මයිකල් රොබර්ට්ස්ට ණයගැතිය. <u>කර්තෘගේ සටහන:</u> ජන සංගනණයේ දී මැලේවරු වෙන ම ගණන් ගත් අතර මරක්කල ජනයා 'ලාංකික මරක්කල' හා "ඉන්දියානු මරක්කල" යනුවෙන් වෙන් කරන ලදී.

58. Ceylon Mahammedan 1901 සැප්. 25

59. Ceylon Muslim Review කා. 1:1, 1914, 22 පි.

60. එම 5-6 පි, කා 1:3 හා 4, 1914, 14 පි.

61. එම 29 පි. හි. An open letter to the Muslims.

62. ඊ.ආර්. සරත්චන්ද්‍ර හා කේ. ඉන්ද්‍රපාල .. හි 1973 343-57 පි. බලන්න.

63. T. Cent-Imp. 1907, 319 පි.

64. Ceylon Mahammedan 1900 සැප්. 17

65. Ceylon Muslim Review කා. 1:1, 1914 1 පි.

66. එබැවින් Ceylon Mahammedan පත්‍රය 1900 දෙසැම්බර් අග හරියේ දී පත්‍ර කිහිපයක් පළ නොවීම ගැන කනගාටුව පළ කළේ 'අපේ සේවකයෝ ක්‍රිස්තියානීහුය' කියමිනි. Ceylon Mahammedan 1900 දෙසැම්බර් 24.

67. MICH 1969, 10 පි.

68. ඒ නිසා මුස්ලිම් ගාඩියන් 1907 දී එහි මාසික කලාපවල මේ ආකාරයෙන් විවිධ මාතෘකා යටතේ ලිපි පළ කළේය. මාල දිවයිනේ තොරතුරු, එංගලන්තයේ ඊජිප්තුවරු, ක්‍රීට්යෙහි මුසල්මාන්වරු, තුර්කියෙහි ජර්මන් බලපෑම්, මොරොක්කෝ ප්‍රශ්නය, තුර්කියේ ඉංග්‍රීසි පාසල්, අභාවප්‍රාප්ත ශ්‍රීමත් සෙයිඩ් අහමඩ් කාන් (සී.එස්.අයි.) යන ලිපි සියල්ල ඉංග්‍රීසියෙන් ද තුර්කි රාජ්‍යය, අරාබියේ සකෝප ඉතිහාසය, ඇෆ්ගනිස්ථානයේ රජු, පර්සියානු රජු, තුර්කි පීල්ඩ් මාෂල්, ඔටෝමන්වරු, අමීර් අලී, (සී.අයි.ඊ.) යන ලිපි දෙමළෙන් ද විය.

69. හැන්සාඩ් වාර්තාව, ව්‍ය.ස. 1885, කා.11, 234-56 පි. පී. රාමනාදන්, 1888, 234-62 පි.

70. කේ. එම්. ද සිල්වා UCHC 1973, 226-48 බලන්න. සිංහලුන් අතරේ උසස්තම කුලය ගොයිගම බව පාරම්පරිකව පැවතෙන පිළිගැනීමයි.

71. අයි.එල්.එම්. අබ්දුල් අසීස්, 1889 2 පි.

72. Muslim Nation 1885 ජූනි 27 හා ජූලි 2, Times of Ceylon 1889 සැප්. 9, අයි.එල්.එම්. අබ්දුල් අසීස්, 1907 තැනින් තැන බලන්න.

73. Ceylon Mahammedan 1901 ජන. 14.

74. Muslim Guardian කා. vi: 1908 පෙබ. 12, 453-4 පි, Ceylon Observer 1911 නොවැ. 6, Times of Ceylon 1912, නොවැ. 28, Ceylon Muslim Review කා. 1:2 1914, 1-4 පි.

75. එම්.එම්. ඉසඩ් පරූක්, 1972 පි පි.

76. එම්.සී.එම්. කලීල්, 1935, 10 පි.

77. Ceylon Mahammedan 1900 නොවැ. 8 හා 12 බලන්න.

78. මෙකල ඇති වූ ඉස්ලාම් ධර්ම ගැටුම් සඳහා MICH 1965, 60-64 පි, MICH 1969, 16-18 පි. ද බලන්න.

79. Asvaral Alam 193 පි. MICH 1965, 61 පි. හි උද්ධෘත වශයෙන් දක්වා ඇත.

80. Ceylon Mahammedan 1900 ඔක්. 22 හා 29 සහ දෙසැ. 20.

81. නිදසුනක් සඳහා අහමදු බාවා, 1888, 219-20 පි. ද Ceylon Muslim Review කා. 1:2, 1914 23-24 පි. බලන්න.

82. Ceylon Mahammedan 1900 දෙසැ. 24.

83. එම්.ටී. අක්බාර්, 1935, 3 පි. ශ්‍රී ලංකාවේ මුස්ලිම් නීතිය වර්ධනය වූ හැටි ටී. නඩරාජා, 1972 හි තැනින් තැන සවිස්තරව පරීක්ෂා කර තිබේ.

84. එච්.එම්. ඉසඩ් පරූක්, 1972, 7 පි.

85. Muslim Guardian ක. vi:i, 1907, මාර්තු 14 පි. හා කා. vi:5, 1907 ජූලි, 109 පි. 1900 දෙසැ. 20 හා 24 කා. 1:2, 1914, 23-24 පි.

86. Ceylon Independent 1907 ජූලි 20 බලන්න.

87. Ceylon National Review කා.1:1, 1906 ජන. 89-90 පි. බලන්න.

88. එම්.සී.එම්. කලීල්, 1935, 10 පි. මෙහි කියමන අදාළ වන්නේ මරදානේ රැස්වීමටයි. මේ අවස්ථාවේ ප්‍රධාන කථිකයා වශයෙන් බොම්බායේ මුස්ලිම් නීතිඥයකුට ආරාධනා යවා ගෙන්වා ගෙන තිබිණි.

89. Ceylon Muslim Review කා. 1:3 හා 4, 1914, 14 පි.

90. Journal of studies කා xxix, 1970, 219-66 පි. හි The 1915 riots in Ceylon යන ලිපිය බලන්න.

91. Muslim Guardian කා. vi: 9, 1907 මැයි 10 පි.

92. නිදසුනක් සඳහා එම්.සී.එම්. කලීල්, 1935, 10 පි.

93. පී. අරුණාචලම් T.Cent-Imp. 1907, 341 පි.

කුවේණිගේ පළිගැනීම:
සිංහල පුරාණ ප්‍රවාදයක ගැහැනු ප්‍රතිරූප

ලෝනා රෝඩ්ස් අමරසිංහම්

පරිවර්තනය:
එච්.ඩී.ජේ ගුණවර්ධන.

සිංහල සමාජය හා සංස්කෘතිය හදාරනන්ගේ සැලකිල්ල ස්ත්‍රීන්ගේ තරාතිරම කෙරෙහි යොමුවී තිබේ. *"ද ප්‍යුරටි ඔෆ් විමෙන් ඉන් ද කාස්ට්ස් ඔෆ් මැලබාර් ඇන්ඩ් සිලෝන්"* 1 (මැලබාරයේ හා ලංකාවේ කුල භේදය තුළ ස්ත්‍රීන්ගේ පවිත්‍රතාව) නමැති ලිපියක් ලියූ නූර් යාල්මන් ගැහැනුන්ගේ ලිංගික ජීවිතය නියම කිරීම මගින් සමූහයෙහි පවිත්‍රතාවත් විශේෂිකත්වයත් සුරැකීම දකුණු ඉන්දියාවේ කුලය පිළිබඳ චින්තනයෙහි කේන්ද්‍රීය අදහසක් බව පෙන්වා දී ඇත. ගැහැනුන්ගේ පවිත්‍රතාව කෙරෙහි දකුණු ඉන්දියාවේ ජනයා දක්වන සැලකිල්ල සමාජ පද්ධතියේ ව්‍යුහය හා ආශ්‍රිත යැයි ද ලිංගික පවිත්‍රතාවට පැමිණිය හැකි හානිවලින් ස්ත්‍රීන් ආරක්ෂා කරගැනීම එම සමූහයේ සීමාවල් රැකගැනීමේ අභිලාසයේ රූපණයක් යයි ද ඔහු පෙන්වා දෙයි.

ගණනාථ ඔබේසේකර ස්ත්‍රීන්ගේ තත්ත්වය පිළිබඳ මඳක් වෙනස් අංශයක්, එනම්, සිංහල කතුන් තමන් කෙරෙහි ම දරණ ආකල්ප (මෙමඟින් ඔවුන් කෙරෙහි පුරුෂයන් දක්වන ආකල්පය ද හෙළි කරන හෙයින්) වෙත සැලකිල්ල යොමු කරයි. ඔහු *"ප්‍රෙග්නන්සි ක්‍රේවිංස් ඉන් රිලේෂන් ටු සෝෂල් ස්ට්‍රක්චර් ඇන්ඩ් පර්සනැලිටි ඉන් අ සිංහලීස් විලේජ්"* (සිංහල ගමක සමාජය ව්‍යුහය හා ස්වීයත්තතාව ඇසුරෙන් දොළදුක දෙස බැලීම) යන සිය ග්‍රන්ථයෙහි මෙසේ කියයි).

"ලග්ගල පුරුෂයෝ ඔවුන්ගේ ගැහැනුන්ට සහජ දුර්වලතා කිහිපයක් ඇතැයි සිතති: *මෝහනය;* ගැහැනු පහසුවෙන් ලිංගිකව පෙළඹෙන, එමගින් පුරුෂයන් කාමාශාවෙන් අනාචාරයට බඳවා පවුලේ සමෝදානයට තර්ජනයකි. *අවිශ්වාසය;* කිසි ගැහැනියක්, බිරිඳ වේවා, මව වේවා, විශ්වාස කළ නොහැකිය .... ගැහැනු ජරා (අපවිත්‍ර) ද වෙති...." [2]

සමූහය ඉතාම පහසුවෙන් කිලිටිවීමේ මාර්ගය ස්ත්‍රීන් හෙයින්, කුලයේ තිර පැවැත්මට බාධාකාරී ඉතා දුර්වල මර්මස්ථානය ස්ත්‍රීන් බව ව්‍යුහාත්මකව පැවසිය හැකිය. මෙම ව්‍යුහාත්මක තත්ත්වයට ගැළපෙන සිංහල ආකල්ප ගැබ් වන්නේ ස්ත්‍රීන් භේදයට, අවිශ්වාසයට හා කිලිටිබවට තුඩු දෙන ගතියෙන් යුක්තය යන අදහසෙහිය.

මේ ලිපියෙහි මා අදහස් කරන්නේ, කොහොඹ කංකාරිය නමැති සිංහල පුරාවෘත්තයෙහි එන කතුන් දෙදෙනෙකු වන සීතා හා කුවේණී නිරූපණය කර ඇති සැටි පරීක්ෂා කිරීමටය. මෙම පුරාවෘත්තය ඉතා දීර්ඝ හා සංකීර්ණ බැවින් ද එය මෙහි සපුරා විස්තරව විශ්ලේෂණය කිරීමට අවකාශ මඳ බැවින් ද මා අදහස් කරන්නේ යාල්මන් හා ඔබේසේකර විසින් කරන ලද පිළිවෙළේ ස්ත්‍රීන් අරබයා ආකල්ප කොතරම් දුරට මේ කතුන් දෙදෙනා නිරූපණය කර තිබෙන අයුරින් පිළිබිඹු වේ ද යන කරුණු ගැන විශේෂ අවධානය දෙමින් මෙම කතුන් දෙදෙනාගේ ස්වලක්ෂණ සමාන කර බැලීමකට සීමාවීමටය.

II

කොහොඹ කංකාරිය නමැති උඩරට වෛදික උත්සවයෙහි නිරූපණය වන පුරාවෘත්තයෙහි ප්‍රධාන ස්ත්‍රී චරිත දෙක වන්නේ සීතා හා කුවේණිය. සම්පූර්ණ කංකාරිය වූ කලී දෛවෝපගමන සඳහා ඉටුකරනු ලබන විශාල ව්‍යාප්ත මංගල මෙහෙයකි. දූන් කලාකුරකින් සිද්ධ කරන මෙම මංගල්‍යය රටේ සශ්‍රීකත්වය වර්ධනය කිරීම හා පුද්ගලයන්ගේ ලෙඩ රෝග සමනය කිරීම අරමුණු කර ගත්තකි.

මෙම කංකාරියෙහි පුරාවෘත්තයෙන් විස්තර වන්නේ ලංකාවේ දෙවැනි රජු වූ පඬුවස්දෙවු රජුට වැලඳුණු බිහිසුණු රෝගයක් හා එයින් ඒ නරපතියා සුව කර ගත් ආකාරයයි. පඬුවස්දෙව් රජුගේ රෝගය

එතුමන්ට පෙර රජ කළ විජය රජුගේ ජීවිත කාලයේ සිද්ධිවල ප්‍රතිඵලයක් බැවින් එම විජය රජු විසින් ලංකාව අත්පත් කර ගැනීමේ කථාව, මෙම පුරාකථාවට කේන්ද්‍රීය වේ. විජය රජුගේ ජීවිත කථාව කංකාරියෙහි දැක්වෙන්නේ මහාවංශයෙහි (ක්‍රි.ව. පස්වැනි සියවස) දැක්වෙන අයුරින් වුවත් කංකාරියෙහි ලෙඩ රෝග ගැනත් ඒ බලිතොවිල් මඟින් සුව කරගත් වගත් විස්තර වන බැවින් මෙම අංශයෙහි කථා දෙක අතර ඇතැම් වැදගත් වෙනස්කම් දක්නට ලැබේ. විජය රජුගේ කථාවෙන් පිටස්තර කථා ද තිබේ. තවද, ඉන්දීය මහා කාව්‍යයක් වූ රාමායණය ආශ්‍රිත තේමාවලින් උද්ගත උප-කථාවස්තුවක් කථාවේ නිෂ්ටාවට මඟ සලසයි.

ලංකාවට පැමිණි විජය කුමරු විවාහයට පොලඹවා ගත්තා යක්ෂණිය කුවේණියයි. සීතා වූ කලී රාමායණයෙහි වීර නරපති රාමාගේ බිරිඳය. රාමායණ මහා කාව්‍යයේ ප්‍රධාන කථාවෙහි රාමාගේ බිරිඳ වන සීතා අල්ලා ගත් යක්ෂයා සමග රාමා යුද වදී. මෙම සීතාගේ කථාවෙන් පටන් ගෙන පසුව කුවේණිගේ කථාවට මේ විස්තරය අවස්ථානුකූලව කෙටි කරනු ලබන හෙයින් සම්පූර්ණ පුරාකතාව මෙහි අන්තර්ගත නැත.[3]

සීතාගේ කථාව

1. සුරතල් මුව වෙසක් ගෙන සීතා පොලඹවා සොරා ගිය රාවණා නමැති යක්ෂයා සමඟ රාමා යුද වදී.2. සීතා යක්ෂයාගෙන් මුදා ගත් පසු ඇ දිගු කලක් රාවණා යටතේ සිර කර සිටි කල ඔහු සමග මෛථුනයෙහි යෙදෙන්නට ඇතැයි රාමා සැක කරයි.

3. සීතා ගින්නට පැන සත්‍ය ක්‍රියා කළ විට දෙවිවරු ඇගේ පවිත්‍රතාව ඔප්පු කළහ.

4. පසුව සිය රට වැසියන් ද සීතාගේ පතිවත ගැන සැක කරතියි රාමාට අසන්නට ලැබිණි.

5. රාමා සිය සොහොයුරු ලක්ෂ්මන්ට සීතා වනයට කැටුව ගොස් මරණ ලෙස නියෝග කළේය.

6. එකල සීතා ගැබ් ගෙන සිටියාය. ලක්ෂ්මන් ඇය ගැන අනුකම්පා උපදවා ඇය වාල්මිකී ඍෂිවරයාගේ අසපුවෙහි රැඳවීය.

7. සීතා පුතකු ප්‍රසූත කළාය. ඈ දරුවාත් සමග ඍෂිවරයාගේ රැකවලෙහි වනයෙහි විසුවාය.

8. දිනක් ඈ දරුවා තොටිල්ලෙහි ම තබා පලවැල නෙළීමට වනයට ගියාය.

9. දරුවා ඇඳෙන් වැටී හඬන්නට පටන් ගත්තේය.

10. ඍෂිවරයා දරුවා ඇල්ලීමට නොකැමතිව තණ පතකින් වෙනත් දරුවෙකු මැව්වේය.

11. සීතා ආපසු පැමිණ දරුවන් දෙදෙනෙකු දුටුවාය.

12. දෙවැනි දරුවාගේ උපත පිළිබඳ කථාව විශ්වාස කිරීමට සීතා මැළි වූ විට ඍෂිවරයා මලකින් තවත් දරුවෙකු මැව්වේය.

13. සීතා දරුවන් දෙදෙනෙකුට තන කිරි දී තුන්වැනන්ට සුළැඟිල්ලෙන් කිරි ද දී ඇතිදැඩි කළාය.

14. සීතාගේ දරුවෝ වැඩී මලය රටෙහි ප්‍රබල රජ කුමරු වූහ.[4]

බ්‍රාහ්මණ දෙදෙනාගේ කථාව

(විජයගේ හා කුවේණියගේ පූර්ව ජන්ම)

15. රජවාසලෙහි නළු-නිළි වූ බ්‍රාහ්මණ යුවළක් දඹදිව සිටියහ.

16. රජතුමා බ්‍රාහ්මණයාට සිතුමිණක් දුන්නේය.

17. බ්‍රාහ්මණයා මැණිකේ රහස බැමිණිට කීවේය.

18. බැමිණිය මැණික සොරා ගැනීමට තැත් කළාය.

19. ගැහැනියක් මැණිකට අත තැබීමට තැත් කරනු දුටු සක් දෙවිරඳ එම නිසා මැණිකෙහි අනුහාව නැතිවෙතැයි දැන ඇය අත තැබීමට පෙර මැණික ඉවතට ගත්තේය.

20. මැණික නුදුටු බමුණා උරණ වී බැමිණියගෙන් සත්‍ය විචාළේය.

21. දෙදෙනාම ඉරු දෙවියන් ඉදිරියේ දිව්රීමට එකඟ වූහ.

22. බ්‍රාහ්මණයා මැණික බැමිණිය විසින් ගන්නා ලදැයි මුසාවක් කියා දිවුරූ අතර බැමිණිය මැණික දුක්කේවත් ගත්තේවත් නැතැයි මුසාවක් (ඈ මැණික ඇත්තෙන් ම නො-ඇල්ලුවත් එය දුටු නිසා) දිවුරුවාය.

23. දෙදෙනාම බොරු කී නිසා මුසාවක් සපථ කිරීමේ විපාකයෙන් මිය ගියහ.

24. මියයාම මොහොතකට පෙර නැවතත් දෙදෙන අඹු-සැමිව ඉපිද පළි ගන්නමෝයි දිවුළහ.

25. මොවුහු විජය හා කුවේණි වී ඉපදුණහ.

කුවේණිගේ කථාව

26. කුවේණි ලංකාවේ රජ යුවළකට දා වූ කුමරියකි.

27. උත්පත්තියෙහි ඇයට පයෝධර තුනක් තිබිණි. මෙය දුටු නක්ෂත්‍රකරුවන් මෙය මහත් විපතක් සලකුණු කරතියි කීහ. ඇගේ අනාගත ස්වාමිපුරුෂයා දුටු විට මෙම තුන්වැනි පයෝධරය නැති වී යන බව ද ඔවුහු කීහ.

28. දෙමාපිය රජ යුවළ ඇය ඔවුන් ආසන්නයේ තබා නොගත්හ. එබැවින් ඇය යක්ෂයන් අතරට වැටී ඔවුන් විසින් ඇති දැඩි කරන ලද්දීය. [5]

29. කුවේණි රූවින් වැඩුණාය. මේ අතර, විජය නමැති ඉන්දීය (දඹදිව) කුමරකු සිය රටෙහි දාමරිකකම් කිරීමේ හේතුවෙන් දේශත්‍යාග කරන ලදුව හත්සියයක් පිරිවර සහිතව ලංකාවට ගොඩ බැස්සේය. ඔවුන් ගොඩ බට දිනය බුද්ධ පරිනිර්වාණ දිනයම විය.

30. වෙරළත සැඟවී සිටි කුවේණි මොහු ගොඩ බසිනු දුටුවාය.

31. ඔහු ඇගේ නෙත ගැටුණු විට ම ඇගේ තුන්වැනි තන ගිලිහුණු බැවින් මේ එන්නේ ඇගේ අනාගත සැමියා යැයි ඈ වටහා ගත්තීය.

32. කුවේණි බැල්ලකගේ වේශය ගෙන එම පිරිසට පෙනීමෙන් මෙය මනුෂ්‍ය වාසස්ථානයක් බව ඇඟෙව්වාය.

33. බැල්ල පසු පස ආ පිරිවර ජන හත්සියය දෙනාම ඈ සිර භාරයේ රඳවා ගත්තාය.

34. අන්තිමේ දී මොවුන් සෙවීමට විජය ගිය විට ඈ නූල් කටිමින් වාඩි වී සිටියාය.

35. ඔහු ඇය විවාහ කර ගතහොත් පිරිවර ආපසු දෙන බව ඈ කීවාය.

36. විජය ඇය විවාහ කර ගැනීමට කැමැත්ත පළ කළේය. ඇය ඔහුට මාලිගාවක් ද පිරිසට ගෙවල් ද තැනීමට උදව් වූවාය.

37. කුවේණිගේ සහය ඇතිව විජය ඇගේ සියල් යක්ෂ නෑදෑ ජනයා නැසීමට සමත් විය. මෙම යක්ෂයෝ මේ දිවයිනේ මුල් පදිංචිකරුවෝය. (මෙම ලංකා ද්වීපයේ මුල්වාසී වූ යක්ෂයන්ට " වැද්දෝ" කියා ද කියති.)

38. කුවේණි හා විජය සතුටින් සෙමෙන් කලක් වාසය කොට ඇය ඔහු දාකොට පුතුන් දෙදෙනෙකු ද බිහි කළායන් පසුව විජයගේ රටවැසියෝ යක්ෂණියක බිසව වී සිටීම ඔවුනට නුරුස්සන බව කීයූහ.

39. විජය, කුවේණිත් දරුවනුත් පලවා හැර දකුණු දඹදිවින් කුමාරිකාවක සමඟ විවාහ වූයේය.

40. කුවේණි ඇගේ ඥාතීන්ගෙන් ඉතුරු වී සිටි අය අතරට ගිය විට ඔවුහු ඇගේ දරුවන් භාර ගත් නමුත් ඇය භාර ගැනීමට මැළි වූහ.

41. කුවේණි විජය විනාශ කිරීමට භූත බලය යෙදුවාය (ඔහු නිදන විට සිහිනයෙන් බිය කොට දිවි දෙනකගේ දිග දිවක් ඔහුගේ හදවතට එවීය). විජය රජු මළේය.

මෙම පුරාවෘත්තයෙන් විජයගේ අනුප්‍රාප්තිකයා වූ පඬුවස්දෙව් කුමාරයාට ද කුවේණි බිය ඇති කළ වග කියැවේ. ඔහු රෝගී වූ විට දෙවිවරු මැදිහත් වී සීතාගේ පුත් කුමරුන් තිදෙනා ලංකාවට ඒමට

පොළඹවා සුව ලබාදෙන්නේ ප්‍රථම කංකාරිය නමැති යාතුකර්මය මගිනි. කුවේණියගේ යක්ෂ බලය ජය ගැනීමට හැකි වන්නේ මලය රජු කුසකින් නොව මලකින් උපන් නිසාය.

III

කංකාරිය පිළිබඳ පුරාකථාවේ ප්‍රධාන පියවර වූ සාංකාව (කුවේණිගේ පිළිගැනීම) හා විසඳුම (සීතාගේ පුතුන්ගේ මැදිහත් වීම) යන සිද්ධි දෙක අපට ලැබෙන්නේ සීතාගේ සහ කුවේණියගේ කථාවලිනි. එබැවින් මූළ පුරාකථාවම පවා මෙම ස්ත්‍රීන් දෙදෙනාගේ අභිලාෂ පවිත්‍රත්වය හා යෝග්‍යතාවය මත රැඳේ. සීතාටත් කුවේණිටත් පොදු ස්වලක්ෂණ කිහිපයක් ම ඇත.

ඔවුන් ප්‍රිය මනාපය (1:34).

ඔවුන්ට කිරි ලැබෙන අවයව තුනක් තිබේ (13,27).

මහ ජනයා (රාමාගේ වැසියන් හා විජයගේ පිරිවර ජනයා)

නායකයාගේ භාර්යාවන්ගේ සුදුසුකම (පවිත්‍රත්වය) සැක කරයි (4,39).

ස්ත්‍රීහු දෙදෙනා ම ස්වාමිපුරුෂයන් විසින් ප්‍රතික්ෂේප වෙති (5,39).

එහෙත් අසමානකම් කිහිපයක් ද තිබේ:

සීතා :	කුවේණි :
විඳින්නිය (1, 5)	විඳවන්නිය (35, 41)
ස්වාමි පුරුෂයාගේම කුලයට අයිතිය	ස්වාමිපුරුෂයාට වෙනස් පහත් සමූහයකට (යක්ෂ ගෝත්‍ර) අයිතිය (28)
පවිත්‍රය (සත්‍යක්‍රියාවෙන් ඔප්පු වේ)(3)	කිලිටිය. (යක්ෂණියකි) (27)
මුව වෙසක් ගත් යකෙකු වෙතින් අතවර ලබයි (1)	බැල්ලක වී විජයගේ පිරිස මුළා කරයි (32).
පලතුරු බුදියි (8).	මස් බුදියි (යක්ෂ ගතියකි).

රාමා වෙතින් ප්‍රතික්ෂේප වෙතත් ඔහු රකියි	සිය ගෝත්‍රිකයන්ට පහර දෙයි (37).
දෙවියන්ගේ පිහිට පතයි. (3)	විජයගෙන් පලි ගැනීමට සිය මායා බලය යොදා ගනියි.(41)
ඍෂිවරයා ඇය රැක ගනී (7).	සිය නෑදෑයෝ විසින් ප්‍රතික්ෂේප වේ (40).
පවිත්‍ර, බලවත් දරුවන් බිහි කරයි(14)	කිලිටි, දුබල දරුවන් බිහි කරයි (38)
දරුවන්ට පියාගේ තරාතිරම සහිම් වේ (14).	පියා විසින් දරුවෝ ප්‍රතික්ෂේප කරති (40).

සීතා හා කුවේණි දෙදෙනාම සුරූපීය, ප්‍රලෝභිතය, සශ්‍රීකය. එබැවින් මිනිසුන් ලවා සීමාන්තික ක්‍රියා කරවන ශක්තියක් ඇත්තාහ. ඔවුන් දෙදෙනාම අපවිත්‍රතා චෝදනාවෙන් සැක කරනු ලැබ සිය ස්වාමිපුරුෂයන් අතින් ප්‍රතික්ෂේප වෙයි. එබැවින් කථා දෙකේ ම වින්‍යාසය එක සමානය. එනම් සුරූපී ස්ත්‍රියකගේ පවිත්‍රතාව සැක කරන ස්වාමිපුරුෂයකු විසින් ප්‍රතික්ෂේප වීමකි.

ඒ කෙසේ වුවත්, මෙම සරල සටහන තුළ මෙම ස්ත්‍රීන් දෙදෙන වෙන් වෙන්ව දක්වන ස්වලක්ෂණ ගණනාවක් තිබේ. පළමුවෙන්ම, ඔවුන් ප්‍රතික්ෂේප වීමට හේතුභූත වූ අපවිත්‍රතාවේ ස්වභාවය වෙනස්ය. කුවේණිය අපවිත්‍ර වන්නේ ඈ යක්ෂ ගෝත්‍රිකව වීම නමැති සුළු කරුණකි. මෙය ඇගේ ස්වභාවයට ම අයිති කරුණකි. එහෙත් සීතා යක්ෂයෙකුගේ ස්පර්ශයට ලක්වූවා පමණි. ඇය දිනා ගන්නා රාමා මෙසේ අසයි: "අන්‍ය පුරුෂයකුගේ නිවසක විසූ ස්ත්‍රියක ආපසු භාර ගැනීමට තරම් සිය කාම රාගයට බුරුල දෙන්නේ කවරාකාර උදාර පුද්ගලයෙක් ද?" [6] රාමාගේ භාර්යාව වශයෙන් සීතා නිර්දෝෂී වන්නා සේම ඇගේ පවිත්‍රතාවය කෙලෙසන්ට තැත් කරන්නන්ගේ ආක්‍රමණවලට ද පහසුවෙන් ගොදුරු විය හැකිය. හුදෙක් ස්පර්ශයේ ඉඟියකින් ම ඇය සැකයට ලක් විය හැකි බැවින් නිර්දෝෂී බව පැවසීම ඇයට දුෂ්කරය.

සතා හා කුවේණි අතර දෙවනු හා සාවධි වෙනසක් නම් ඔවුන් හා ඔවුන්ගේ ස්වාමිපුරුෂයන් අරහයා තරාතිරම එක සමාන නොවීමය. සීතා රාමාගේ කුලයේම වුවත් කුවේණිය විජයට පහත් උපතින් යුක්ත වූවා පමණක් නොව ඇය මනුෂ්‍ය වර්ගයේ කෙනෙක් ද නොවීය. ඔවුන් දෙදෙනා වෙන් කර තබන පවිත්‍ර - අපවිත්‍ර ද්විධාකාරණයෙහි මුල ඇත්තේ මෙහිය. රාමාගේ භාර්යාව වශයෙන් සීතා පවිත්‍රය. ඇගේ පවිත්‍රතාව ඔහුගේ අභිමානයට අවශ්‍යය. ලංකාවට සැපත වූ අභිනව පුද්ගලයකු වශයෙන් විජයට කුවේණියගේ කිලිටි බව නොතකා හැරීමට පිළිවන් වුවත් ඔහුගේ රාජ්‍ය බලය තිර වී අනුප්‍රාප්තිකයකු සෙවීමේ කාලය එළැඹුණු විට ඇගේ කිලිටි බව ප්‍රමුඛ වූවාය.

ක්‍රියාශීලි හා ආක්‍රමණශීලි භාවයෙන් ද සීතා හා කුවේණිය දෙකොනේ සිටිති. රාමා විසින් සීතා දිනා ගනු ලැබෙතත් (රාමායණ කථාව අනුව) කුවේණිය විසින් විජය රවටා ඇය හා විවාහයට පොලඹවයි. ප්‍රතික්ෂේප වූ සීතා එය නිහඬව පිළිගෙන වනයේ තනිවීම දෙස උපේක්ෂාවෙන් බලයි. ඇයට වඩා ප්‍රබලයන්ගෙන් (දෙවිවරුන් හා ඍෂිවරයා) පමණක් පිහිට පතන්නීය. එහෙත් කුවේණිය ස්වකීය ආරක්ෂාවෙහිලා ආක්‍රමණශීලීය. ඇගේ මායාවී බලයෙන් විජය නැසීමෙන් පසුව ද තෘප්තියට පත් නොවී ඔහුගේ අනුප්‍රාප්තිකයාගෙන් ද පළි ගනී. රජුගේ යහන් ගැබට පිවිස වන දිග දිවි දිව ඇගේ අනනුකම්පිත කුරිරු ස්වභාවයේ සංකේතයකි.

අවසාන වශයෙන් ස්ත්‍රීන් දෙදෙනාගේ දරුවන් ගැන සලකන විට ද ඔවුන් අතර ඇති මහත් වෙනස කැපී පෙනී යයි. ස්ත්‍රීන් දෙදෙනාගේ ම ශරීරවල දරුඵල හඟවන සංකේතයක් වන තෙවැනි ක්ෂීරජනක ස්ථානයක් තිබේ. එහෙත් කුවේණියගේ තුන්වැනි පයෝධරය කිරි නූපදවන අතිරික්තයක් වන අතර සීතා ඇගේ සුළැඟිල්ලෙන් දරුවකු ඇත්තට ම පෝෂණය කරන්නීය. එහෙත් සීතාවගේ දරුවෝ දෙදෙනෙක් ම ස්ත්‍රී ස්පර්ශයක් නොලබා ම (එබැවින් අත්‍යන්තයෙන් පවිත්‍රය) බිහි වෙති. තවද, ඔවුහු තිදෙනම බලවත්ය. ශ්‍රේෂ්ඨය. පිය රජුට මනාපය.

බමුණු යුවළගේ කථාවස්තුව කුවේණියගේ කථාවට පූර්වාංගයකි. මෙහි බැමිණිය ආක්‍රමණශීලීය, අවිශ්වාසීය, ඇගේ ස්පර්ශය කිලිටිය, (ඇ ස්ත්‍රියක නිසා) එය සිතුමිණට අහිතකරය (19). කංකාරියේ ගැයෙන පාඨයකින් මෙය මැනවින් ස්ඵුට වේ.

කුවේණිය මෙන් බැමිණිය ද ස්ත්‍රීන්ගේ ප්‍රිය මනාපත්වයේත් සශ්‍රීකත්වයෙත් දෙපැත්තක් ඇති බව පෙන්වා දෙයි. එක අතකින්, කුවේණියගේ සුරූපි බව විපත් ගෙන දේ. එමෙන්ම ඇගේ දරුවෝ අනභිමතයහ. අනෙක් අතට, සීතාගේ රූමත්භාවය ඇය කෙරෙහි විපත් ද ඇගේ පවිත්‍රත්වයට හානි ද ළඟා කර දෙයි.

IV

සීතා හා කුවේණි, ස්ත්‍රීන්ගේ අභිමතභාව සමාජ ව්‍යුහයෙහි භාජක රේඛා පැවැත්වීමේ අවශ්‍යතා අතර අරගලයක් පෙන්වන්නාක් සේය. ඔවුන් දෙදෙනා ගැන කංකාරියෙහි එන කථා කොටස්වලින් ගවේෂිත ගැටලුව නම් ස්ත්‍රීන්ගේ දරුඵල සරු බවත්, මෝහන බලයත් කෙසේ රැ දවිය හැකි ද යන්නය. ලෙවිස් ට්‍රවිස් මෙසේ යෝජනා කර තිබේ:

(අ) පුරාණ ප්‍රවාද දෙන ලද (ආනුභවික) තථ්‍ය කරුණුවලට සම්බන්ධ බව සත්‍යයක් වුවත් ඒවා නිරූපණ නොවේ. මෙහිලා සම්බන්ධතාව අපෝහක වර්ගයට අයිතිය. පුරාණ කථාවේ එන සංස්ථා මනුෂ්‍ය සංස්ථාවල ඍජු ප්‍රතිපක්ෂයම විය හැකිය. පුරාණ කථාවෙන් ප්‍රතිෂේධ සත්‍යයක් ප්‍රකාශ කිරීමට තැත් කරන විට මෙය හැම විටම ඇත්තෙන්ම එසේ වෙයි. ආන්තික පිහිටීම ස්ථිරව රැක ගැනීමට නොහැක යයි පෙන්වීම සඳහා පරිකල්පිත වනු පමණි. [8]

සීතා හා කුවේණි කථාවල ඇති සේ අපට පෙනෙන්නේ සිංහල සමාජයේ ආනුභාවික පදනමක් වන සමානයෝ සාමාන්‍යයෙන් බඳිති යන රීතිය මත රැඳෙන පරිකල්පිත ගවේෂණයකි. සමූහයෙන් බැහැර සිටින ස්ත්‍රීන්ගේ රූප කල්‍යාණයෙන් තථ්‍ය ජීවිතයේ දී ලංඝනීය වියහැකි රීතියකි, මෙය. එහෙත් අඩු කුලයේ පුරුෂයන්ගෙන් ස්ත්‍රීන් ඈත් කළ යුතුය. එසේම, පුරුෂයන්ට අඩු කුලයේ ගණිකාවන්ගේ දාවූ දරුවන් අයිති කර ගත නොහැකිය. මේ පුරාණ කථාව සමූහයේ පවිත්‍රතාව තැකීමේ යථානුභූතය හා ප්‍රතිෂේධ අංශ විදහමින් සමූහ සීමා ලංඝනය කිරීමෙහි ලා අන්තර්ගත අන්තරාය පෙන්වා දෙයි.

මෙම ගැටලු ඇති පුළුල් "අපෝහකය" පෙන්වාදීම පිණිස පුරාණ කථාවෙන් ප්‍රමාණවත් කොටස් උපුටා දැක්වීමට අවකාශ නොමැතිය. ඒ කෙසේ වෙතත් අපට මෙහි දී සීතා හා කුවේණි ස්ත්‍රී දර්ශ දෙකක්, එනම්

පවිත්‍ර හා යහපත්, අනෙක අපවිත්‍ර හා දුෂ්ට බව යන්න, නිරූපණය කරන බව පෙනේ. රාම සීතා විවාහය සමාන තරාතිරමේ දෙදෙනකු අතර වූවක් හෙයින්, " පිළිගතමනාය". සීතා සිය කුලයේ පවිත්‍රත්වය රඳනා බඳුනක් හා සමාන ඇගේ තත්ත්වයට ගැළපෙන චරිතයෙන් යුක්තය: රාමා කෙරෙහි ඈ නිශ්ක්‍රීයය, ඔහු ඇය ප්‍රතික්ෂේප කළ විට ඊට අවනත වන්නීය. රාම-සීතා සමාගමයෙන් බිහි වන දරුවෝ මා-පිය දෙදෙනාගේ කුලයට අයිති බලැත්තෝය. මොවුන්ගෙන් දෙදෙනෙකු ම මව්කුසින් බිහි නොවීමෙන් අදහස් වන්නේ ඔවුන් සුවිශේෂයෙන්ම පවිත්‍ර බවයි.

කුවේණි හා විජය සමාජීය බලවත් නොවූ විවාහයක කොටස්කරුවෝ වූහ. කුවේණි විජයගේ සමාජයීය ලෝකයේ සීමාවලින් සම්පූර්ණයෙන් පිටත සිටින්නී ඔහු සිය සැමියා කර ගැනීම පිණිස කූට ප්‍රයෝගයක් කළ යුතුය. මුල සිටම විවාහය අසාර්ථක බව වටහා ගත හැක්කේ ස්ත්‍රියගේ විශ්වාසාර්හ නොවූ ස්වභාව ඉඳුරා ම එත්තු ගන්වන මෙම යුවළගේ පූර්ව ජන්ම කථාව ඇසුරෙනි. මොවුන්ගේ සමාගමය ප්‍රතිෂේධය. දරුවෝ පියා විසින් පිළිගැනෙන්නේ නැත. ඔවුහු මවගේ සමූහයට ආපසු යා යුතුය. රජකු වීමත් සිය තරාතිරමට පහත් භාර්යාවක් තබා ගැනීමත් යන දෙක ම එකවර කිරීමට විජයට අවසර නැත. මේ හැර කුවේණි බලවත්ය. ඔහුට අන්තරාය ගෙන දෙන්නීය.

පුරාණ කථාවෙන් මීළඟට විමසන්නේ ස්ත්‍රීන්ගේ ස්වාභාවික දරුඵල සරුවීම හා ප්‍රාර්ථනීය භාවය ද සමාජීය ව්‍යුහයේ සීමාබද්ධ ස්වභාවය ද යන මේ දෙක අතර ප්‍රභේදනයයි. එය පවිත්‍ර/අපවිත්‍ර හා සමජීයව ඵලවත්/ නිශ්ඵල යන දෙක අතර ද්වීධාකාරණයක් ඇති කරයි. සීතා "සීමාවෘත" ය. ඇගේ පතිවත ගැන තැකීමක් ඇත. "සීමාරහිත" වූ කුවේණිය ආක්‍රමණිකභාවය අවධාරණය කෙරේ. එබැවින් මෙම පුරාණ කථාව ලෙවී ස්ට්‍රවිස්ගේ පද අනුව සංස්ථාවල සීමා නිරූපණය කරති යි සිතිය හැකිය. සීතා කථාව යථානුභූතය, කුවේණි කථාව ප්‍රතිෂේධය. මේ දෙක එකට ගත් විට එකක් ඵලදායක හා අනෙක "අප්‍රවර්තනීය" වූ විකල්ප දෙකක යෝජනයක් වන්නේය.

එහෙත් මෙහිලා තවත් ගැටලුවක් තිබේ. මෙම සීමාන්තික ස්ථාන දෙකෙහි හොඳ නරක යන සරල ද්වීධාකරණයට වැඩි යමක් තිබෙන බව අඟවන ගැටලුවකි, මෙහි ඇත්තේ. මෙම ගැටලුව මතු වන්නේ සීතා හුදු පවිත්‍ර කතක්ම නොවී රාමාට භක්තියෙන් නොපිදීමත් පහත් තරාතිරමක

පුද්ගලයෙකුගේ ස්පර්ශයෙන් දූෂිත වීමත් යන දෙක ගැන ද ඇ සැකයට පාත්‍රවීමෙනි. ඇය ද ස්වාමිපුරුෂයා විසින් ප්‍රතික්ෂේපිතව භාර්යා ස්ථානයට අයෝග්‍ය සේ සලකන ලද්දීය.

සීතා හා කුවේණි යන ස්ත්‍රීන් අපවිත්‍ර විය හැකි වෙනස් ක්‍රම දෙකක් නියෝජනය කරති. කුවේණි අපවිත්‍ර වන්නේ ඇගේ ව්‍යුහාත්මක තත්ත්වය නිසාය. යක්ෂණියක වූ ඇ උත්පත්තියෙන් ම පහත් තත්ත්වයක සිටින්නීය. ඇගේ විවාහයෙන් ඇගේ පවිත්‍රත්ව මට්ටම වෙනස් නොවේ. ඇ දිගින් දිගට ම අන්තරායකාරී හා අයෝග්‍ය ස්ත්‍රියකි. මුලදී පවිත්‍ර වූ සීතා පසුව අපවිත්‍ර වන්නේ ඇගේ සමූහයෙන් පිටස්තරයෙකුගේ හිංසා පීඩාවකිනි. යක්ෂයකු හා ස්පර්ශයෙන් අපවිත්‍රවීමේ හේතුවෙන් ඇ විපර්යාසයට ලක්වන්නීය. ඇගේ කැමැත්ත නොමැතිව ම ඇගේ චරිත ශක්තිය සිඳීමටත් ඇගේ තත්ත්වය වෙනස් කිරීමටත් ඉඩ තිබේ.

එබැවින් සීතා ආක්‍රමණයෙන් ආරක්ෂා කළ යුතුය. මෙම ආරක්ෂාව ගිලිහී ගිය විට ඇය දූෂණය වී භාර්යාවක ලෙස නුසුදුසු වන්නීය. අපවිත්‍රව සංඥා මාත්‍රයෙන්ම ඇ රාමගේ තරාතිරම චිරස්ථායි කරන්නියගේ තත්ත්වයට අයෝග්‍ය වන්නීය. කුවේණිය මූල සිටම අපවිත්‍රය. ඇගේ ආක්‍රමණික ස්වභාවය ඇගේ පහත් තරාතිරමට සම්බන්ධය. ඇගේ තත්ත්වය වෙනස් කළ නොහැකිය. ඇයට "අහිමි විය යුතු කිසිවක් නැත".

ස්ත්‍රීන්ගේ පවිත්‍රත්වය දෙවිධියකින් ගැටලුසේ මෙහි දක්වා ඇත. සම තරාතිරමේ ස්ත්‍රීන් පිළිබඳව ගැටලුව නම් පිටස්තර උපද්‍රවවලට ඔවුන් නතුවීමට ඇති අතිශය පහසුව වළක්වන්නේ කෙසේද යන්නය. පහත් තරාතිරමේ ස්ත්‍රීන් පිළිබඳව ගැටලුව නම් ඔවුන්ගේ ආක්‍රමණශීලි ප්‍රලෝභණයට විරුද්ධ ආරක්ෂාවය. මේ දෙකම සමූහයේ ඒකීයභාවයට අන්තරායයකි.

අපි දන් ස්ත්‍රීන් මෝහී හා විශ්වාසඝාතක පිරිසකැයි ඔබේසේකර කළ ප්‍රකාශය සළකා බලමු. බමුණු යුවළගේ කථාවෙන් ස්ත්‍රීන් විශ්වාසඝාතක බවත් සීතා හා කුවේණි දෙදෙනාගේ කථාවලම ඔවුන් විශ්වාස නොකළ හැකි බවත් යළි ධ්වනිත වේ. මේ ස්ත්‍රීන් තිදෙනාම සමාන තත්ත්වයට පත් වන්නේ ඔවුන් විශ්වාස කිරීමට නොහැකි වීමෙනි. සීතා ඉඳුරා ම පවිත්‍ර දැයි දැන ගැනීමට රාමාට ක්‍රමයක් නැත. බමුණාට ද බැමිණි මැණකි ගත්තී ද නැද්ද දැන ගැනීමට මගක් නැත. කුවේණි සිය

පිරිසට කළේ කුමක් ද, ඈ ඔවුහු මරයි ද යන්න දැන ගැනීමට විජයට මඟක් නැත. මෙම කථා තුනෙහි ම ස්ත්‍රීන් අභිමත වුවත් සහජ සංදිග්ධතාවකින් යුක්තය.

ස්ත්‍රී ස්වභාවයෙහි ම සංදිග්ධතාවක් හා අවිනිශ්චිතතාවක් ඇතැයි කීමෙන් හැඟවෙන්නේ කංකාරිය පුරාණ කථාවේ එන ස්ත්‍රී නිරූපණ ස්ත්‍රීභාවයේ හා දරුඵල සරුබවේ ව්‍යුහාත්මක අංශ දක්වනු පමණක් නොව ස්ත්‍රී ලිංගිකතාව කෙරෙහි පොදුවේ ඇතම් ආකල්පයි. ස්ත්‍රීන්ගේ පවිත්‍රතාව සාපේක්ෂය. ඒ පිළිඳව සම්පූර්ණ විශ්වාසයක් තැබීමට මඟක් නැත. එබැවින් ස්ත්‍රීහූ පහසුවෙන් කිළිටිවීමේ ප්‍රවණතාවෙන් හා ඔවුන්ගේ ආක්‍රමණිකභාවයෙන් ද පමණක් නොව මනුෂ්‍ය මනෝරථයේ ලක්ෂ්‍යය මෙන් ඔවුන්ගේ නියම ස්වභාවයෙන් ද ගැටලුවක් වෙති.

සටහන

1. Journal of the Royal Anthropoligical Institute, 1962: 25-28
2. American Anthropologist, 1963, 1xx (2) : 326.
3. මේ පුරා කථාවෙහි කථා වස්තුවෙහි විවිධ වෙනස් ස්වරූප ගැන මා අධෝ ලිපි මගින් දැක් වූ වෙනස්කම් ස්වල්පය හැර අන් කිසිවක් සාකච්ඡා නොකරමි. මා සටහන් කර ගත් විවිධ විලාසයන්හි කේන්ද්‍රීය කථාව නොවෙනස් විය. තැනින් තැන වෙනස් වූයේ සුළු විස්තර පමණකි.
4. රාමායණ කථාවෙහි සීතාට නිවුන් පුතුන් දෙදෙනෙකි. වාල්මීකීගෙන් උගන්නා ඔවුහු මෙම ඍෂිවරයා සිය පියා ගැන පබැඳූ මහාකාව්‍ය උගනිති. පසුව පියාගේ මාලිගයට ගොස් එම කාව්‍යය ගයන විට රජතුමා ඔවුන් හඳුනා ගෙන ඔවුන්ට හිමි පුත්‍ර කුමාර තත්ත්වය යළි දෙයි.
5. කුවේණි රජ කුමරියක් වීමත් විජය කුමරාගේ පැමිණීමට පෙර ලංකාවෙහි සිටියේ යක්ෂයින් පමණය යන කියමනත් අතර පරස්පරයක් ඇත. ඇතැම් කථාවල කුවේණි යක්ෂ දුවණියක් පමණි.

ඇගේ දෙමව්පියන් කවුරුන් වුවත් ඇය කවර හෝ යක්ෂ විශේෂයක ස්ත්‍රියක් යයි සාමාන්‍යයෙන් සැලකේ.

6. හරි පි. ශාස්ත්‍රි (පර්ව.) : *ද රාමායණය ඔෆ් වාල්මිකි*, ලන්ඩන්, ශාන්ති සදන්, The Ramayana of Valmiki (London) santisadan, 1952ල 335 පි.

7. ජේ.ආර්. සේදරමන්, ලංකාවේ යක්ෂ යුගය: කොහොඹ කංකාරිය උපත, කොළඹ, ඇම්.ඩී. ගුණසේන, 1955, 38 පි.

8. "ද ස්ටෝරි ඔෆ් අසිදිවල්" The story of Asdiwal, ඊ.ආර්. ලීච් (සං) "ද ස්ට්‍රක්චරල් ස්ටඩී මින් ඇන්ඩ් ටෝටෙමිස්ම්, ලන්ඩන්: ටැවිස්ටොක් පබ්ලිකේෂන්ස්," The Structural of myth and rotemism (London) Tavistock Publications, 1967ල 29 - 30 පි.

* මෙම ලිපියට පදනම් වූ පර්යේෂණ කටයුතු එ.ජ. ජාතික සෞඛ්‍ය ආයතනයේ ආධුනිකත්ව ප්‍රදානයකින් අනුබල ලදුව 1971-72 වර්ෂවල දී ශ්‍රී ලංකාවේ මධ්‍ය ප්‍රදේශවල සිදුකරන ලදී. මෙම ව්‍යාපෘතියේ දී මට සහය වුණු ශ්‍රී ලාංකික පුද්ගලයන් සියල්ලන්ට ම කෘතඥතාව පළකිරීමට මෙම අවස්ථාව උපයෝගී කර ගනිමි.

ශ්‍රී ලංකාවේ සමාජ සංවිධානය හා සමාජ වෙනස්වීම

තරාතිරම පිළිබඳ එක් පාඨනයක්

ගනනාත් ඔබේසේකර

පරිවර්තනය:
එච්.ඩී.ජේ ගුණවර්ධන

අඳේ

උකය, අඳේ වර්ගයේ ගිවිසුම්වල වේෂයක් ම යයි සැලකිය හැකි නම් අඳේ හඳුනා ගැනීම ඵලවත්ය. ව්‍යුහාත්මක වශයෙන් බැලූවිට අඳේ යනු ඉඩම් හිමියාත්, ඉඩම් වගාකරුවත් (ගොවියාත්) අතර හවුල් භුක්ති (අස්වැන්න කොටස් කරගැනීමේ) ක්‍රමයකි. අඳේ යනු "භාගය" යි. මෙහිදී ඉඩම් හිමියාට අස්වැන්නෙන් අඩක් හෙවත් භාගයක් ගොවියාගෙන් ලැබේ. සම්ප්‍රදායිය භාවිතයේ ආ සැටියෙන් "අඳේ" යනු එක් හවුල් භුක්ති වර්ගයක් පමණි. වෙනත් වර්ගයන් නම් "ඔටු" ය. මෙහිදී පසේ ස්වභාවය ආදිය අනුව ඉඩම් හිමියාට භාගයකට අඩු ප්‍රමාණයක් දෙන ලදී (බ්‍රොහියර්, කා.1, 1950: 6, කොඩ්‍රින්ටන් 1938 හා බර්ටොලච්චි 1817 හි වෙනත් හවුල් භුක්ති ගිවිසුම් වර්ග සඳහන්ය). ශ්‍රී ලංකාවේ වෙනත් තැන්වල ද භාවිත වන පරිදි වත්මන් මැදගමෙහිද අඳේ යනු සියලුම හවුල් බුක්ති වර්ගවලට යෙදෙන පොදු පදයකි. ඉඩම්හිමියාට දෙන කොටසකට බිං හවුල යයි කියති. සාමාන්‍ය ව්‍යවහාරයේ හැටියට නම්, ඉඩම්හිමියා විසින් සැපයෙන ශ්‍රමය, කාලය හා බිත්තර වී හා පොහොර අනුව බිං හවුල නියම වන්නේය. මැදගම නම් සාමාන්‍යයෙන් ප්‍රවාසී ඉඩම්හිමියා වී වගාවෙහි ආර්ථික ඕනෑකමක් නොදක්වන හෙයින් අඳකරුවාට කිසි ඵලවත් අයුරකින් උදව් නොකරයි. එහෙත් පුල්එළියෙහි ඇත්තේ මීට බොහෝ වෙනස් ක්‍රමයකි. එහි ඉඩම් හිමියා බොහෝ විට ගොවියෙකු ද වන හෙයින් ගොවිතැන් කටයුතුවලට සාමාන්‍යයෙන් සම්බන්ධ වෙයි (ලීච්. 1961: 249-51). මැදගම

නම්, ඉඩම්හිමියාට හිමිකම් සලකුණු කරන පිණිස පමණක් සුළු සංකේත ගෙවීමක් කරනු ලැබේ. ප්‍රවාසි ඉඩම් හිමියා ධනවත් නැයෙක් නම් මේ ගෙවීම ද ඇතැම් විට අත්හරිනු ලැබේ. ඒ නිසා පී.එම්.ජී. සිටින් සිය පියාගේ සහෝදරයාටත් කේ. පී. පියසේන සිය මවගේ සහෝදරයාටත් කිසිවක් නොදෙයි. එහෙත් මෙහිදී ද ඉඩම්හිමියාගේ අයිතිවාසිකම් ගරු කළ යුතු වන හෙයින් ධනවත් හිමියෙකුගෙන් අඳේ ගිවිසුමක් බලාපොරොත්තු වන ගොවියා බුලත් හුරුල්ලක් දී වැඳ ඉල්ලා සිටිය යුතුයි. එසේම සෑම සිංහල අවුරුද්දකටම ගොවියා බුලත් හුරුල්ලක් රැ ගෙන ඉඩම්හිමියා බැහැදැකීමට යාම සිරිතකි. ඒ කෙසේ වුවත්, අඳේ ඉඩම්හිමියා පහළ මැදගම පදිංචිකරුවෙකු ද ගොවිතැනෙහි කෙලින්ම සම්බන්ධ ගොවියෙකු වූ විට පුල්එළියේ දී මෙන් දැඩි ගිවිසුම් සම්බන්ධයක් බලපායි. එබැවින්, පී.එම්.ජී. ගුණදාස, පී.එච්. පියසේන සමග අඳේ සම්බන්ධකමකින් බැඳී සිටී. පියසේන ගුණදාසට අස්වැන්නෙන් නොඅඩු පහෙන් පංගුවක් දෙයි.

ඉඩම්හිමියන් අඳේ ගිවිසුමේ ආර්ථික අංශය ගැන නොතකන වගක් මේ විස්තරයෙන් අවබෝධ කර ගත යුතු නැත. අස්වැන්නෙන් කොටස නිර්දයව ගැනීමට බාධා කරන ආර්ථික සාධක ගණන් ගැනීමට වීම මීට නිදසුනකි. ඉඩම් හිමියන්ගේ කොටස් ද ඉතා කුඩාය. එබැවින් මේවා තට්ටුමාරු ක්‍රමයට වැඩ කිරීම, කලින් පෙන්වූ පරිදි දුෂ්කරය. මේ ප්‍රදේශයේ දළ ඇස්වැන්න ප්‍රමාණය කෙතරම් කුඩා ද කිවහොත් ඉඩම් හිමියෙකුට ඉල්ලීමට තරම් සැලකිය යුතු කොටසක් නොවැටේ. එමෙන් ම, අස්වැන්න නිවැරදිව බෙදීමට නම් ඉඩම් හිමියා වී බෙදන අවස්ථාවේ පෙනී සිටිය යුතුය. ඔහු ගමේ කෙනකු නොවේ නම් මෙය පහසු නැත. අඳ ගොවියා ඉඩම් හිමියාට සංකේතයක් වශයෙන් වත් සුළු කොටසක් දෙන විට, " මේ සැරේ අස්වැන්න වැඩිය හොඳ නෑ" "කුරුල්ලන්ගෙන් බේරගන්න බැරිවුණා, හොඳ හරියක් උන් කෑවා", "මේ සැරේ පෑවිල්ල (වරුසාව) හින්දා එකට එක බොල් තිවුණා" වැනි දයාලු ආයාචනයක් ද කරයි. මේවා නියම අරුතෙන් ගනු ලබන්නේ නැත. ඉඩම්හිමියාට නියමිත කොටස නොදීම ගැන "සමාව" අයදින වැකිය. අවසාන වශයෙන්, මෙම කරුණ ද වටහා ගත යුතුය: දුප්පත් ගොවියෝ මුළුමනින් කුඹුරුවලින්ම යැපෙන්නෝ නොවෙති. ඔවුන් වී ගොවිතැනට බොහෝ දුරට පෙළඹෙන්නේ ගොවිතැන නම්බුකාර වෘත්තියක් නිසාය. තවද, අසළ

තේ කම්හලක හෝ මිනිරන් පතලක හෝ කුලී වැඩට ගොස් මුදල් උපයන්නට වීමේ අවනම්බුව අඩුකර ගැනීමටය. යම් ඉඩම්හිමියෙකු සිය කොටස ලබාගැනීමට බලවත් උනන්දුවක් දක්වුවත්, එම නියම කොටස හිමි කර ගැනීමට බාධාකාරී සාධක තිබෙන බව ඇත්ත සේ පිළිගත්තත් ප්‍රශ්නයට විසඳුමක් නොලැබේ. මෙහි ලා සැලකිය යුතු ගැටලුව මෙයයි: ගනුදෙනුවේ ආර්ථික නොවටිනාකම දැන දැනත් ධනවත් ඉඩම්හිමියන් බාහිර ගම්වල තැනින් තැන ඇති සුළු කුඹුරු කොටස් මිල දී ගන්නේත් උකස් ඔප්පු මගින් මුදල් යොදන්නේත් මක් නිසා ද ? මීට උත්තරය නම් ආර්ථික අභිප්‍රායයන්ට වඩා ප්‍රබල බලය හා නම්බුව ආශ්‍රිත අභිප්‍රායයන් මෙහි ලා ඉඳුරා ම බලපාන බව හා බදුකරුවන් කෙරෙහි මෙහෙය විය හැකි බලය ආර්ථිකව සුළු වුවත් ප්‍රාදේශීය බල ව්‍යුහය තුළ පුද්ගලයන්ගේ හා පවුල්වල තරාතිරම එසවීමට ඉවහල් වීමය. සමකාලීන අදාළත්වයකින් යුක්තව තවමත් ප්‍රබලව පවත්නා සම්ප්‍රදායීය වැඩවසම් ප්‍රතිමානයන්ගෙන් පැවතගෙන එන මෙම බලය පිළිබඳ සංකලපවේදය සලකා බලමු.

අඳේ හා උකස් යන මේ දෙක පිළිබඳව සංකල්පවේදය වූ කලී සමාජය තුළ පවත්නා නම්බුව, බලය හා අධිකාරය ආශ්‍රිත පුළුල්තර ප්‍රතිමානක පරමාදර්ශයන්ගේ මුහුණත් පමණි. සමාජ ව්‍යුහීය මට්ටමේ දී අඳේ හා උකස් බොහෝ සමාජවලට පොදුය. එහෙත් මෙතැන අප අරමුණ වන්නේ, මෙම සමාජ සබඳතාවලට එනම්, තනි සමාජයක් තුළ ඒවායේ ප්‍රතිමානන හෝ සංස්කෘතික ව්‍යුහනයට "අර්ථ ආරෝපණය" යි. එක් මට්ටමක දී මෙම ප්‍රතිමානන අන්‍යෝන්‍යකාරක යුගලයක එක් එක් සාමාජිකයෙකුගේ අයිතිවාසිකම්, යුතුකම් හා වගකීම් සම්බන්ධ වන්නේය. එහෙත් එයින් ම මෙම ප්‍රතිමානකවල සන්ධාරය කෙළවර වන්නේ නැත. ඒ මන්ද ? යුගය ඉක්මවා ගොස් සමාජයේ මීට සමාන වර්ගවල සමාජ සම්බන්ධතා මුළු පන්තියක් ම පාලනය කරන වඩා පුළුල්තර ප්‍රතිමානක කුලකයක කොටසක් වන හරයන් විසින් අඳේ හා උකස් පාලනය වන හෙයිනි. මෙම සිද්ධියෙහි ලා පන්තිය විසින් නම්බුව, බලය හා අධිකාරය ආශ්‍රිත අසමානතාවෙන් උපලක්ෂිත යුගලීය සමාජ සබඳතා වර්ග සමහරක් ඒකාරාශී කෙරේ. නම්බුව, බලය හා අධිකාරය යන මේ හර තුන අනුව අහම (තම) දක්නා ලබන්නේ පරං (අන්‍යයට) උත්තරීතර ලෙස ය. අපේ අභිලාෂය වන්නේ මේ සබඳතා පන්තිය පාලනය කරන ප්‍රතිමානක විමසා බැලීමටය. ඒ මෙමගින් අපට සමාජයේ දේශපාලන සබඳතාත්,

විශේෂයෙන් ගමක තරාතිරම් චලනය ආශ්‍රිත ප්‍රශ්නය හා ඉඩම් සම්පේක්ෂණ කටයුතුවලට ප්‍රබෝධයක් වඩා හොඳින් අවබෝධ කර ගැනීමට හැකි වෙතැයි අප විශ්වාස කරන හෙයිනි.

මෙතෙක් සාකච්ඡා කරන ලද අඳේ පිළිබඳ ප්‍රතිමානක සිංහල වැඩවසම් ක්‍රමයෙන් ව්‍යුත්පන්නය. වැඩවසම් සමාජ ව්‍යුහය දැන් අභාවිත වුවත්, බලය, නම්බුව හා අධිකාරය පිළිබඳ ප්‍රතිමානක වැඩවසම් ක්‍රමයෙන් ව්‍යුත්පන්නව ජනතාව විසින් අනුගමනය කරනට යෝග්‍ය පරමාදර්ශ සපයයි. සිංහල වැඩවසම් ක්‍රමය විස්තර කිරීම මේ කෘතියෙන් පරිබාහිර කර්තව්‍යයකි (ඩොයිලි 1929, පීරිස් 1956, හේලි 1923). මෙම ගැටලුව සැකෙවින් අප කෘතියේ අභිලාෂයන් අනුව ඒ එම වැඩවසම් දේශපාලන පද්ධතියේ ඉහළ ධුරාවලියේ ඉතා ප්‍රකටව ම දෘශ්‍යමාන වූ ඉඩම්හිමි-බදුකරු සබඳතාවෙහිය. අනුගමනය සඳහා යෝග්‍ය තවත් ප්‍රබල උතුම් ආදර්ශයක් වූයේ භික්ෂු සංඝයා වහන්සේය. එහෙත් මෙතැන ගෞරවය හා බලය අතර තියුණු විභේදනයක් ඇත. සංඝයා වහන්සේගේ තත්ත්වය මහත් ගෞරවයෙන් යුක්ත වුවත්, ගිහියන් විෂයෙහි බලයෙන් අධිකාරයෙන් ද ඉතා සුළුපටුය. එහෙත් මීට ප්‍රතිපක්ෂව ගෞරව, බලය හා අධිකාරය උදක් ම එක් තනි සබඳතා පද්ධතියක සංයෝගයට පත්කරමින් වැඩවසම් ප්‍රතිමානක විසින් තරාතිරම් අපේක්ෂණය පිණිස යෝග්‍ය පරමාදර්ශයක් සැපයිණි. "වැඩවසම් යුගලය" සංස්ථාපනයේ අග්‍රස්ථය වන්නේ රජු හා යටත් වැසියා අතර සබඳතාවයි.

සිංහල න්‍යාය අනුව රජු "භූපති" (ලක් පොළොවට අධිශ්වර) හෙවත්, භූපාල (ලෝකාරක්ෂක) වූයේය. සියලු ඉඩම්බඳ දේපළ එතුමන්ගෙන් ව්‍යුත්පන්න සේ ද නො-හිමි වූ විට ආපසු එතුමන්ට පැවරෙන සේ ද සැලකිණි (බ්‍රෝහියර් කා. 1, 1950: ඩොයිලි 1929, 46, පීරිස් 1956: 43-5) දාහත්වැනි සියවසේ දී නොක්ස් මෙසේ ලිවේය: "රජතුමාට මුළු රට ම අයිති හෙයින්, එතුමා එම ඉඩම් මුදලට නොව සේවයට බදු දෙයි" (1961: 168). එබැවින් රජතුමා ප්‍රමුඛතම ඉඩම් හිමියාය. එතුමන්ගේ රටවැසියෝ සියල්ලෝ ම විවිධ වර්ගවල බදුකරුවෝය. ඒ හැම දෙනාම කිසි ව්‍යතිරේකයක් නොමැතිව එතුමාට සේවයෙන් ණය ගැතිය. මෙම සේවා "රාජකාරිය" නම් විය. එම සේවා එකම වර්ගයේ නොවිය. සේවා කරන පුද්ගලයාගේ හෝ සමූහයේ සමාජ තරාතිරමක් රජතුමා හා වැසියා අතර ගිවිසුමේ ස්වභාවය අනුව ඒවා වෙනස් විය. සේවා ඉටු නොවූ තැන

පුරප්පාඩුවක් හෙවත්, "යළි රජයට පවරා ගැනීමක්" සිදුවිය. මේ අයුරින් ම රාජද්‍රෝහිකමක් රජු හා වැසියා අතර සමාජ ගිවිසුම උළැඟිමකි. එහි එක් ප්‍රතිවිපාකයක් නම් දේපල රාජසන්තක වීමය. භූමියේ අත්‍යුත්තර ස්වාමියා වශයෙන් රජතුමා රටවැසියෙන් විපුලකර සමාජ පරතරයකින් ඈත්විය. සමාජ පරතරය සංකේතවත් වූයේ වැඳුම් - පිදුම් පසඟ පිහිටුවීමේ සංඛ්‍යාත අවනතභාවයේ චාරිත්‍ර විධි වලිනි (ඩොයිලි 1929: 4-5, ඇන්ඩෲස් 1917) න්‍යාය වශයෙන් රජතුමාට සියලු ඉඩම් හිමි වුවත්, ඇත්තෙන් ම එතුමා ඍජුව පාලනය කළේ කොටසක් පමණි. මෙම ඉඩම් ගබඩාගම් යන නමින් හැඳින්විණි. මෙම ඉඩම්වල බද්දකරුවෝ රජතුමාට විශේෂ රාජකාරිය කළ යුතු වූහ. අප සාකච්ඡා කරන කරුණට වඩාත් ම අදාළ වන්නේ රජතුමාගේ මුත්තෙට්ටුව හෙවත් බද්දකරුවා විසින් නොමිලයේ වැඩ කර ගබඩාවලට (රාජ්‍ය කෝෂ්ඨාගාරවලට) අස්වැන්න දිය යුතු ඉඩම් කොටස, වැඩ කිරීමේ කොන්දේසිය මත ඉඩම් භුක්ති වින්ද බද්දකරුවන් සිටි ගබඩාගම් ය.

රාජකීය ඉඩම් හෙවත් ගබඩාගම් එක් එක් පුද්ගලයාට දුන් විට නින්දගම් නමින් දෙනු ලැබේ (පීරිස්: 60 හා පසි.). රාජ්‍ය නිලධාරීන්ටත් රදළයන්ටත් මෙම ඉඩම් දෙන ලද්දේ අතිරේක ලාභ වශයෙනි. මේ ඉඩම් වෙනුවෙන් කලින් රජයට ගෙවිය යුතු බදු, කුලී සේවා ආදිය එහි අලුත් හිමියාට හෙවත් ගම්ලද්දාට ගෙවිය යුතු විය. රජතුමා විසින් මෙම ඉඩම් බොහෝ විට දෙන ලද්දේ රාජකීය වරපත්‍රයක් හෙවත් සන්නසක් ඇතිවය. දීමනාව ලබන ප්‍රස්ථාවේ දී ගම්ලදුවා විසින් රජුට මුදලක් ගෙවිය යුතු විය. ඒ සමග ම රජතුමාගේ නෛතික අධිපතිභාවය පිළි ගැනීමක් වශයෙන් රජුට "දැකුම්" හෙවත් සාමාන්‍යයෙන් ඒකපාර්ශ්වීය පඬුරු පාක්කුඩම් දීමක් බැහැදැකීම් බුහුමන් කිරීම් ද වාර්ෂිකව කළ යුතුය. ගබඩාගම්වලට බලපෑ අයුරින් ම ඇතැම් බද්දකරුවන් විසින් ඉඩම්හිමියාගේ මුත්තෙට්ටුව නොමිලයේ වැඩ කළ යුතුය. පීරිස්ට අනුව මෙම මුත්තෙට්ටුව ඉඩමෙන් පහෙන් හෝ සයෙන් පංගුවක් විය (1956: 53). ඩොයිලි මුත්තෙට්ටු භුක්ති ක්‍රම දෙකක් දක්වයි.

පළමුවැන්න නින්ද මුත්තෙට්ටුවයි. එනම්, නිලකාරයන් විසින් තමන් ලද ඉඩම් වෙනුවෙන් එම ඉඩම් දුන් අයට හෙවත් ඉඩම්හිමියාට හෙවත් ස්වාමියාට මුළුමනින් ම නොමිලයේ වැඩ කර දෙන ඉඩම් කොටස. දෙවැන්න අඳ මුත්තෙට්ටුවයි. එනම්, ඉඩම්හිමියාට අස්වැන්නෙන් හරි

අඩක් දීමේ සාමාන්‍ය කොන්දේසිය මත වෙන කිසි බැඳුමක් නොමැතිව ඕනෑම කෙනෙකුට වැඩ කළ හැකි ඉඩම් වශයෙනි (ඩොයිලි 1929: 54).

එසේ නම්, අඳ මුත්තෙට්ටුවත් බදුකරු හා ප්‍රවාසි ඉඩම්හිමි අතර හරි අඩක් බැගින් අස්වැන්න බෙදාගැනීමේ ගිවිසුම් සබඳතාවක් ඇති අඳේ ගිවිසුමේ විලාසයක් ම පමණි. එහෙත් එය සාමාන්‍ය ගිවිසුමක් පමණක් වන්නේ නැත. වැඩවසම් අධිස්වාමීත්වය ද මෙය හා ආශ්‍රිතය. උඩරට රාජ්‍ය සමයේ දී නිලකාරයන් විසින් "සදාතන උරුම හිමිකම් පවරා දෙන" ප්‍රවේණි අයිතිවාසිකම් ලබාගැනීමට නිරන්තර ප්‍රයත්නයක් යෙදූ සැටි පීරිස් වාර්තා කරයි (පීරිස් 1956: 44). ප්‍රවේණි හිමිකම් අත්පත් කර ගැනීමෙන් අදහස් වන්නේ, අධිස්වාමියෙකුට අවනත නොවී ද බදුකරුවකුගෙන් ගිවිසුම් යටතේ අපේක්ෂිත අනිවාර්ය සේවා නොදී ද ඉඩම් හිමිකම් ලැබීමයි. නින්දගම් බදුකරුවෝ දෙයාකාර සේවා ලබන දෙයාකාර ඉඩම්හිමි ස්වාමීන් ඇති ද්විත්ව ගිවිසුමකින් බැඳුණාහ. එක් සේවාවක් සියලු රට වැසියන් කළ සේ රජුට කළ යුත්තකි. අනෙක, ගමේ අධිපතිට කළ යුත්තකි. මෙම ද්විත්ව ගිවිසුම ඉඩම් හිමිකමේ අයිතිවාසිකම් දුබල කළේය. එය, ඇත්තෙන්ම රටවැසිභාවයේ වරප්‍රසාදයක් වූ රාජකාරියේ පමණක් රජතුමා උදෙසා තනි ගිවිසුමකින් බැඳුණු කණ්ඩායම් විෂයයෙහි පහත්තර තරාතිරමක් අඟවන්නේ ද විය.

ගම්ලද්දා උදෙසා කළ යුතු සේවා ෂාප් විසින් පුළුල් ලෙස දෙවර්ගයකට බෙදා ඇත. පළමුවැන්න, මුත්තෙට්ටුවේ ගොවිතැන් කටයුතු නොපිරිහෙළා නිමකොට අස්වැන්න පරිස්සමින් වළවුවේ අටුකොටුවල තැන්පත් කිරීම ඇතුළු වැඩ කටයුතු සියල්ලයි. දෙවැන්න, ස්වාමියා සහභාගී වන උත්සවවල දී ආවතේව වැඩ, ස්වාමියාගේ නිල සලකුණු, ධජ පතාක ගෙනයෑම ද වලව්වේ පැවැත්වෙන පෞද්ගලික උත්සවවල දී ආවතේව කිරීම ද ඇතුළු සේවාවන්ය (පීරිස් 1956: 54 බ.). මේ දෙවිධි සේවා හැම බදුකරුගෙන්ම අපේක්ෂිත නොවීය. එසේ වුවත්, බදුකරුගේ කුලය හෝ උප-කුලය ඔහු කරන සේවයට සම්බන්ධ වී තිබිණි. ස්වාමියාගේ ආවතේවකම් කිරීම ඔහුට දාසකම් කිරීම තරම් පහත් තරාතිරමේ සේවයෙන් නොවීය. ස්වාමියෙකුට රැස්කර ගත හැකි 'පිරිස' හෝ 'සේනාව' (1956: 53) හා 'පිරිවර' (අනුචර සෙනඟ) යන්නයි. වැඩවසම් සංකල්පවේදයේ වෙසෙසින් වැදගත් සංකල්පයක් වූයේ පිරිවර සෙනඟ, සේනාව හෝ පිරිස යම් ස්වාමියෙකුගේ නම්බුව, තරාතිරම හා බලය

හඟවන ලකුණක් ලෙස සැලකීම නිසාය. "පිරිස" යන්නෙහි ස්වාමියා වෙත පිහිටි කේන්ද්‍රාපසාරී යුගල සබඳතා ශ්‍රේණියක්ම අන්තර්ගත විය. අසමාන වූ යුගල සබඳතා සමූහයක් බැහැරට විසිර ගිය කේන්ද්‍රය හෝ නාභිය (භූමිකා කේන්ද්‍රය) වූයේ ස්වාමියාය. ඩික්සන් (1870) මෙසේ ස්වාමියා භූමිකා කේන්ද්‍රය ලෙස පැවති මෙම යුගල භූමිකා සබඳතා පිළිබඳ පරමාදර්ශී චිත්‍රයක් ඉදිරිපත් කරයි.

"නින්දගම්වල හෙවත් ප්‍රභූන්ගේ හා විශාල ඉඩම්හිමියන්ගේ ඉඩම්වල බෙහෙවින් විවිධ වූ සේවා කිරීමට තිබේ. අදිපතිහු මුදියන්සේලාද විවිධ ගරු සේවා කරති. ගොයිගම බද්දකරුවෝ මුත්තෙට්ටුවේ ගොවිතැන් වැඩ ද ස්වාමියා සමග ගමන් යාම ද වලව්වේ විවිධ වැඩ ද කරති. දුරේ බද්දකරුවෝ ස්වාමියාගේ බඩුබාහිර ආදියත් දෝලාවත් ගෙන යති. වහුම්පුර බද්දකරුවෝ පවුලේ ස්ත්‍රීන්ගේ දෝලා ගෙනයාම ද මුළුතැන්ගෙයි වැඩ ද කරති. ගෘහීය සේවා සඳහා ලැබෙන බැළයෙහි කිසි සමානත්වයක් වත් ක්‍රමයක් වත් නොතිබුණත් මෙම සේවා සියල්ල ඉතා පරිස්සමින් පිළියෙළ වෙයි. ගම් කිහිපයක් හිමි ස්වාමියෙක් ඔහුගේ පිහනරාල (මුළුතැන්ගෙයි සේවක) හෝ සට්ටඹියා එක් ගමකින් දෙකුන් මසකට තව ගමකින් ඊළඟ හාර මාසයට ද තවත් ගමකින් ඊළඟ මාසයට ආදී ලෙසින්, වළං සැපයීමට කුඹල්කරුවෝ ද පිත්තල බඳුන් පිරිසිදු කිරීමට හා ගොවිතැනට කැති - උදලු සාදා අලුත් වැඩියා කිරීමට ආචාරියෝ ද කින්නරයෝ ද ඉඩමෙහි මැරෙන සතුන් වැළලීමටත් සම්පට්, ලණු හා නූල්, කඹ ආදිය සැපයීමට රෝඩීහු ද සිටිති. තවත් වෙනත් පිරිස් ගොවිතැන් අස්වැන්නෙන් මුහුදුබඩ නගරවලින් ලුණු හා කරවල ආදියත් ගෙනඒමට තවලම් ගොනුන් සපයති" (පීරිස් 1956, 6 හි උද්ධෘතයකි).

මෙසේ සේවා කරන බද්දකාර පිරිස ඉඩම්හිමියාගේ කාර්ය ගණයා වූහ (මර්ටන් 1957: 106-20). මෙම කාර්ය ගණයාගේ මූලික ලක්ෂණය වූයේ ස්වාමියා සංඛ්‍යාත කාර්ය-කේන්ද්‍රයත් මෙම කාර්ය-ගණයේ විවිධ සාමාජිකයින් (කාර්ය-අන්‍යයන්) අතරත් පවතින කාර්ය සබඳතාවේ ව්‍යුහීය ඒකරූපීතාවයි. මේ කාර්ය සබඳතාවල මූලික ව්‍යුහීය සමානත්වය වූයේ එහි අසමානතාවයි. මෙය අධිපති හා යටත් සබඳතාවකි. ඉඩම්හිමියාගේ එක් එක් කාර්ය අන්‍යයාගේ සමාජ තරාතිරමට අනුකූලව සේවයේ මට්ටමෙන් සේවා විශේෂයෙන් විවිධතා තිබුණත්, ඉඩම්හිමියාගේ කාර්ය-අන්‍යයෝ සියල්ලෝම ඔහුට සේවා කළහ. තරාතිරම් හා නම්බුවේ සංකේත

ද දෙපක්‍ෂය අතර සමාජ පරතරය සංකේතවත්කරන අවනත භාවය හා සත්කාර සම්මාන සංඛ්‍යාත චාරිත්‍ර විධි ද - එක ම වර්ගයේ විය. ස්වාමියෙකුගේ කාර්ය-ගණයේ කාර්ය-අන්‍යයන්ගේ සමශ්‍රය 'පිරිස', 'සෙනඟ' හෝ 'පිරිවර' විය. දෛනික සමාජීය හා ආර්ථික ජීවිතයේ දී පිරිස හෝ පිරිවර ඒකීභූත සමූහයක් සේ නොපෙනෙතත් ස්වාමියෙකුගේ පිරිස නියම ආකාරයෙන් රැස්කරනු ලබන විශේෂ අවස්ථා තිබේ.

(අ) සපිරිවරාශ්‍රිත අවස්ථාඃ රාජකීය සංචාර හෝ රාජකීය කාර්යය ඉටුකරන අවස්ථාවල දී ප්‍රභූවරයා පිරිවර සමග සිටී. බටහිර නිරීක්‍ෂණයන් කිහිපදෙනෙක්ම මෙය සඳහන් කර ඇත. පිරිවර, බලය, ප්‍රතාපය හා වස්ත්‍රාභරණ ද මැනවින් සියුම් ලෙස පාලිත වී ඇති ස්වාමියා ගමන් කරන ආකාරය, එනම්, දෝලාවෙන් ද ඇතු පිටින් ද පයින්ද ආදිය ස්වාමියාගේ බලය සලකුණු කළේය.

(ආ) අවතරණ පාලිඃ ස්වාමියාගේ නිවසෙහි දී කෙරෙන මෙබඳු මංගල අවස්ථාවල දී බදුකරුවෝ උදව් කරති.

(ඉ) දැකුම් සත්කාරඃ ස්වාමියාගේ බදුකරුවෝ සියල්ලෝම ඇතැම් අවස්ථාවල එක්රැස් වී ඒකපාර්ශ්වීය ත්‍යාග ද එළවමින් දැකුම් හෙවත් පුද සත්කාර දක්වති. අපේ මේ සාකච්ඡාවට අදාළ වූ විශේෂ අවස්ථාවක් වනනේ අප්‍රේල් මාසයේ සිංහල අවුරුද්දේ දී දැකුමය. සිංහල අවුරුද්ද වැදගත් ඥාතීන් හා උසස් පුද්ගලයින් බැහැදැකීමට සිංහල සමාජයේ යොදාගනු ලබන විශේෂ ප්‍රස්තාවකි. මෙදින බදුකරුවෝ ස්වාමියා බැහැදක බුලත් හුරුළු දී වැඳ නමස්කාර ආදිය කර අවනතභාවය දක්වති. මෙම ප්‍රස්ථාවේ දී මුළු කාර්ය ගණයම කාර්ය - කේන්ද්‍රය වෙත පැමිණ එක් රැස්වෙති. යට කී අවස්ථා සියල්ලෙන්ම ඉඩම්හිමියා හා බදුකරු අතර දෛනික කාර්ය සබඳතා විධිමත්ව "සංස්කෘතිකව දෘශ්‍යමාන" වේ.

ඒ කෙසේ වුවත්, ඉඩම්හිමියාද බලගතුකමින් කිහිප ශ්‍රේණියකින් එකක විය හැකි බව ද මතක තබාගත යුතුය. ප්‍රභූවරයෙකුට ලැබෙන ඉඩම්, නිලයට අතිරේක ලාභයක් බැවින් මේ වර්ගයේ ඉඩම්හිමියෝ වැඩවසම් නිලධාරීහුය. මෙයින් අදහස් වන්නේ සුළු නිලධාරීන් ද උසස් නිලධාරියෙකුගේ කාර්ය-ගණයේ සාමාජිකයකු වන බවයි. නිදසුනක්

තමන්ගේ ගම (ඉඩම) වැඩකරන බදුකරුවන් කිහිපදෙනෙකු ඇති විදානේ කෙනෙකු හෝ ලියන්නකු තමන්ගේ ප්‍රභූ වූ දිසාවේ වැන්නෙකුට දැකුම් දෙන්නකු විය හැකිය. එක් එක් ඉඩම් හිමියාගේ බලයට සීමාවක් තිබේ. එක් එක් ඉඩම්හිමියා කාර්ය කේන්ද්‍රයකි. එක් කාර්ය - කේන්ද්‍රයක් අනෙකට වඩා විශාල යුගල වළල්ලක් පාලනය කිරීමෙන් වඩා ප්‍රබල සේ සැලකේ. එක් එක් කාර්ය කේන්ද්‍රය බලය හා අධිකාරය රැඳි නිධියකි. බලයේ අග්‍රස්ථ නිධිය රජුය. නායකයෝ එතුමන්ට දැකුම් පුදා එතුමන් තමන්ගේ අධි-ස්වාමි වග පිළිගනිති. රජතුමා මුළු ලංකා භූමිතලයේ හිමිකරු නිසා සියල්ලන්ගේම අධිස්වාමියාය. සියලු රටවැසියෝ ම සාමාන්‍යයෙන් මහජන වැඩ හෝ යුද්ධ කටයුතු පිළිබඳ රාජකාරිය කරමින් සිය සේවා දෙති. කලින් දැක්වූ පරිදි මේ සේවා රටවැසිකමට සුදුසුකම්ය. එහෙත් රජතුමාගේ බලයට පවා සීමාවක් තිබේ. එතුමා දෙවි කෙනකු හෝ බෝධි සත්වයෙකු ලෙස සැලකුණත්, ශ්‍රී ලංකා ද්වීපාරක්ෂක දෙවි දේවතාවන්ගේ අධිපත්‍යයට නතු වන හෙයින් ඇතැම් ආගමික මංගල උත්සව කාලවලදී චාරිත්‍රානුකූලව යටහත් බව දැක්විය යුතුය.

සිංහල වැඩවසම් ක්‍රමය විසින් යුගල සබඳතාවකට ඌනනය කොට දැක්වීමේ ඉමහත් සංසිද්ධිමය ගම්‍යතා තිබේ. බලය, නම්බුව හා අධිකාරය සිංහලුන් විසින් දක්නා ලැබෙන්නේ ගමක් (ඉඩමක්) හා එහි නිවැසියන් ද ඒ ආශ්‍රිත චාරිත්‍රවිධි පරම්පරාව ද කෙරෙහි අධිස්වාමීත්වයක් ලෙසිනි. බලය, පිළිබඳ මෙම හැඟීමේ සීමාන්තික සංසිද්ධිමය වටිනාකම දෘෂ්‍යමාන වන්නේ දේව ගණයේ ඒ ඒ දෙවියාගේ බලභූමිකා ද මෙම රටාව අනුවම ගළපා තිබීම සැලකූ විටය. සිංහල දේවගණයේ වැඩවසම් රූඩිය අන් තැනක සවිස්තරව දක්වා ඇති හෙයින් (ඔබේසේකර, 1962) දෙවිදේවතාවන්ට එක් එක් බලප්‍රදේශ සීමා කර ඇති බවත්, සුළු දෙවිවරුන් මහේශාක්‍ය දේවිවරුන්ට ද සේවා කළ යුතු බවත් ඔවුන්ගේ පිරිවර විය යුතු බවත්, යක්ෂයන් හා භූතයින් ප්‍රමුඛ දෙවිවරුන්ගේ පිරිස වන බවත් පැවසීම මෙතැනට ප්‍රමාණවත්ය. දේවෝපසමන උත්සව වල දී කපුරාල හා අතවැසියන් කරන්නේ ද රජුට හෝ අධිස්වාමියාට දක්වනු ලබන පුද සත්කාර ප්‍රණාම විධිමය. දේවාභරණ හා ආයුධ රැගෙන යන පෙරහැරවල දී සහභාගී වන මිනිසුන් කොඩි - සේසත්, ධජපතාක, දෝලා ආදී වැඩවසම් අධිකාරයේ හා බලයේ සංකේත රැගෙන යන පිරිවරක් සේය. මේ සියලු දෙවි දේවතාවන්ටත් ඉහළින් සිටියේ බුදු රජාණන්වහන්සේය. උන්වහන්සේ

වෘත්තාන්තවලත් සිතුවම්වලත් සාමාන්‍යයෙන් දක්වා ඇතත් දේවගණයා විසින් පිරිවරන ලද සේය. බුදුරජාණන්වහන්සේගේ ජීවිත කථාව ගැන දේශනා කරද්දී මෙකල සංඝයා වහන්සේ බුදුරජාණන් වහන්සේ වැඩියේ හෝ නික්ම ගියේ පිරිවර සහිතව හෙවත්, "සපිරිවරින්" යයි කියන සේක. මෙලෙසින් බුදුරජාණන් වහන්සේගේ පරම සතුරා වූ මාර දිව්‍ය පුත්‍රයා ද සිය සෙනග කැටුව බුදුරජාණන් වහන්සේට විරුද්ධව ආ සැටි කියැවේ. සමාජ විද්‍යා පදවලින් කයන විට කලින් දැක්වූ පරිදි පිරිවර හෙවත් පිරිස ඉඩම්හිමියාගේ කාර්ය - ගණයා වේ. එක් එක් කාර්ය - අන්‍යයා ඉඩම්හිමි කාර්ය - කේන්ද්‍රය සමග අසමාන යුගල සබඳතාවකින් බැඳී සිටී.

බලය පිළිබඳ මෙම හැඟීමේ පරමාදර්ශී සංසිද්ධිමය නිරූපකයෝ දෙවිවරු හා රජවරුය. රජවරු බොහෝවිට දෙවිවරු මෙන් ද දෙවිවරු රජවරු මෙන් ද සලකණු ලබත්. (අවසානයේදී මේ දෙපිරිසම දෙගුරු රූප සේ සැලකෙති.) ඉන්දීය හා අග්නිදිග ආසියානු දේශපාලන චින්තනයේ හි ඒ සා වැදගත්කමකින් සලකෙන 'චක්‍රවර්ති' (සක්වල අධිපති) යන පදය මේ කරුණ අනුව අපට වඩා මැනවින් අවබෝධ කර ගත හැකිය. රජතුමා ශ්‍රී ලංකාධිපති වශයෙන් බලය පිළිබඳ වැඩවසම් අදහසෙහි උත්තම මූර්තිය වී නම් පරමාදර්ශී රජතුමා මුළු ලොවටම අධිපතියකු වීම, එනම් චක්‍රවර්ති රජවීම යුක්තිසහගත වේ. එලෙසින්ම ශ්‍රී ලංකාරක්ෂක දෙවිවරුන්ට මුළු දිවයිනේ අධිස්වභාවික පාලන බලයද ශක්‍රයාට බුද්ධ ශාසනය (බුද්ධ රාජ්‍යය) සුරැකීමේ බලය ද තිබේ නම් බුදුරජාණන්වහන්සේගේ බලය අසීමිත විය යුතුය. ඇත්තෙන් ම, උන්වහන්සේ නිරූපිතව ඇත්තේ ද එලෙසය (ඔබේසේකර 1962). මේ අරහයා බුද්ධ උප්පත්ති කථාවෙන් අපූරු කරුණක් මතු කර ගත හැකිය. සිද්ධාර්ථ කුමාර උත්පත්තියේ දී රාජ්‍ය නක්ෂත්‍ර පාඨකයෝ කුමාරයා චක්‍රවර්ති රජයෙක් හෝ බුදුවරයෙක් හෝ වන්නේය යි කීවෝලු. මේ බලය පිළිබඳ අදහසේ සංසිද්ධි මිම්මෙහි ආන්තික සීමාය. දකුණු ආසියාවේ රජවරුන්ගේ ඇතැම් විට ඉතා සුළු සාමන්තයන්ගේ පවා නම් අගට 'චක්‍රවර්ති' යන පදය එකතු කරතිබීම විද්වතුන් විසින් සලකන ලදදේ, අලංකාර උපමා - රූපක යෙදීමේ ඉන්දීය අභිරුචියට නිදසුනක් වශයෙනි. එහෙත්, එසේ නොව බලය පිළිබඳ මෙහි අප දුටු අර්ථ අනුව එය කවර රජකුට වුවත්, යුක්තිසහගත, ස්වාභාවික අපේක්ෂාවකි. ඇත්තෙන්ම, එය මෙම ප්‍රතිමානක අනුව ම බලන ලෙස බලන සාමාන්‍ය රටවැසියෙකුට

පවා යුක්ති සහගත අපේක්ෂාවක්මය. ඒ නිසා බෞද්ධයන් පුණ්‍යකර්මයකින් පසු මතු ජීවිතය අරභයා කරන බෙහෙවින් ජනප්‍රිය ප්‍රාර්ථනාවක් නම් චක්‍රවර්ති රජකු හෝ දෙවියෙකු වී ඉපදීමයි. මෙකල අහිංසක ගැමියන් පවා මෙම අත්භූත ප්‍රාර්ථනාව එක් අතකින් ඔවුන්ට චක්‍රවර්ති උතුම් ආදර්ශය අදාළ වන සැටි හඟවයි. එහෙත් ඊට වඩා වැදගත් වනනේ එම පරමාදර්ශයෙන් හැඟවෙන කරුණයි: දේශය (ඉඩම, ගම) කෙරෙහි ද ඊට සම්බන්ධ ස්වාමියාට පුද සත්කාර දක්වන පුද්ගලයින් හෙවත් පිරිවර හෝ පිරිස කෙරෙහි ද පාලන ශක්තිය ලබාදෙන අධිකාරය හා බලයයි.

ගැමියා චක්‍රවර්තියෙකු වීමට ප්‍රාර්ථනා කිරීමෙන් පැහැදිලිව ම හැඟවෙන්නේ සාමාන්‍ය ගැමියට මේ බල ප්‍රතිමානක කෙතරම් වැදගත් යන්නය. ඔහු ද රාජකාරිය කළ නිසා සමාජයේ ගතානුගතික බලව්‍යුහයේ සෘජු කොටස් කරුවෙකි. ඊටත් සැලකිය යුතු අයුරින් ගමෙහි සමාජ ව්‍යුහය සම්බන්ධයෙන් වැඩවසම් අදහස් වන මුත්තෙට්ටු හා පිරිවර යන දෙකට ම සෘජු සමාජ විද්‍යාත්මක සදෘශයක් ඇත. මුත්තෙට්ටුව යනු බදුකරුවා විසින් ස්වාමියාට නොමිලයේ වැඩ කර දුන් විශේෂ ප්‍රදේශය බව අපි දන්නෙමු. ගමෙහි ද ගැමියන් විසින් ගමරාළ නමැති නිලදාරියාට නොමිලයේ වැඩ කර දෙන විශේෂ ඉඩම් කොටසක් තිබේ. සම්ප්‍රදායීය ක්‍රමය යටතේ අධිස්වාමියා විසින් නින්දගම බදු දුන් පුද්ගලයා වූයේ ගමරාළ යයි ලීච් (1961) කියන අතර, අනෙක් අය (පීරිස් 1956, කොඩ්‍රිංටන් 1938) ගමරාළගේ අයබදු එකතු කිරීමේ කාර්යය අවධාරණය කරති. ගමරාළ නින්දගම්වල පමණක් සිටි කෙනෙක් නොවේ. හිනිදුම් පත්තුවේ වැනි 'නිදහස්' ගම්වල පවා ඔහු සිටියේය. එබැවින් ඔහුගේ ප්‍රධාන කාර්යයට අය බදු එකතු කිරීම, රාජකාරී යටතේ සේවා මෙහෙය වීම, තට්ටුමාරු පිළිවෙළ සංවිධානය කිරීම ආදිය මිස පොලිසිය හා නීති කටයුතු කිසිවක් භාර වී නොතිබිණි. ගමේ ඉඩම්වලින් කොටසක් ගමරාළ වෙනුවෙන් නොමිලයේ වැඩ කර දෙන ලදි. ස්වාමියාගේ මුත්තෙට්ටුවට සමාන මෙම කොටසට ගම්වසම (කොඩ්‍රිංටන් 1928) හෝ ඇලපාත (ලීච් 1961, එවර්ස් 1899) යන නම දී තිබිණි. බදු එකතු කිරීම දැන් ගමරාළගේ කාර්යයක් නොවෙයි. එහෙත් එහි මදක් වෙනස් කාර්යයක් නුවරකලාවිය දිස්ත්‍රික්කයේ තිබේ (ලීච් 1961: 148-55). වර්තමාන මැදගමෙහි මෙහි අදාළත්වයක් නැතත්, ජනකතාවල (පාකර් කා.1, 1910: කා. 11, 111, 1914) නිතරම ගමරාළ සඳහන් වන හෙයින් මේ ප්‍රදේශයෙහි ද ඔවුන්ගේ

වැදගත්කම ගත් ගත යුතුය. අපේ පරම්පරා ලැයිස්තුවල ප්‍රධාන ශාඛා දෙකේ මූලිකයින් ගමරාල (නිදः අපේ අප්පු ගමරාල) නම් වූහ. ගමරාල තනතුර බ්‍රිතාන්‍යයන් විසින් රජයෙන් පත්කෙරෙන 'ගම් මුලාදෑනියා' වශයෙන් වෙනස් කොට නියමිත පාලන බලතලවලින් යුක්ත කෙරිණි. අද 'ඇලපාත' වැනි විශේෂ කුඹුරු ගම් මුලාදෑනියාට වෙන්කොට නැතත් ගම්මු ඔහුගේ කුඹුරු නොමිලයේ වැඩ කර දෙන අතරම වෙනත් නොයෙක් සේවා ද නොමිලයේ කර දෙති.

පිරිවරට සදෘශය ද ගමෙහි ඇත. එය කුල හා ඥාති මට්ටමින් පවතී. අප ප්‍රදේශයේ බොහෝ ගම් මෙන් එය ගොවිගම කුලයේ ගමක් නම් පහත් කුලයේ සාමාජිකයෝ ස්වාමියාගේ පිරිවරට ව්‍යුහීය සදෘශයක් වෙයි. සමහර විට පහත් කුල ජනයාට යම් පවුලකට කරන ලද සේවා සලකා බද්දට කුඹුරු දෙනු ලැබේ. එසේත් නැතිනම්, ද්‍රව්‍යවලින් හෙවත් කුඹුරුවලින් ලද අස්වැන්නෙන් කොටසක් දෙනු ලැබේ. ගොයිගම කුලයේ පුද්ගලයකු හෝ පහත් කුලයේ පුද්ගලයෙකු අතර ආශ්‍රයෙහි ඇත්තේ ද වැඩවසම් ව්‍යුහයෙහි තිබෙන අසමාන යුගල ව්‍යුහයයි. එම සබඳතාවේ සංඝටක අංග නම් සේවය, සත්කාර ඉඩම්හිමිකම් (හෝ අස්වැන්නෙන් ගෙවීම) ය. ගොවිගම කාර්ය - අන්‍යයෝ පිරිවරක් මෙන් සිටිති. මොවුන් ද ඉඩම්හිමියාගේ පිරිවර මෙන් වැඩිවිය උත්සවවල දී, ගමේ හා ගෙදර මංගල අවස්ථා වැනි විශේෂ අවස්ථාවල දී විධිමත්ව මෙහෙයවිය හැකිය. ඥාති මට්ටමේදී පිරිවර හෙවත් පිරිස හා ව්‍යුහීය සදෘශය වන්නේ නෑ පිරිස හෙවත් ඥාති ගණයාය. විශාල නෑ පිරිසක් සිටීම පුද්ගලයකුගේ අනුහස, ධනවත්කම හා බලය හඟවන්නකි. නෑ පිරිස වූ කලී හුදෙක් සලෝහිතභාවයෙන් එකමුතු වූ ඥාති සමූහයක් ම නොවේ (ප්‍රීමන් 1961: 192 - 220). මෙයින් අදහස් වන්නේ පුද්ගලයකු විසින් සක්‍රියව මෙහෙයවිය හැකි ඥාතීන් ය. මෙම අරුතින් හැම පුද්ගලයෙකුටම පිරිසක්, යටත් පිරිසෙයින් තමන්ට සක්‍රියව සහය වන හෝ තමන් අනුව යන හෝ නෑයින් ස්වල්ප දෙනෙක් සිටිති. ධනවත් පුද්ගලයන්ට විශාල නෑ පිරිසක් සිටිති. මොවුන්ගේ ප්‍රමාණයත්, ශක්තියත්, බලයත්, විධිමත් මංගලෝත්සවවල දී දෘශ්‍යමාන වේ. සමාජයෙහි ඥාතිත්වයට වැදගත් තැනක් හිමිවන්නේ නෑ පිරිස ගොඩනැගීමේ කටයුත්ත සම්බන්ධයෙනි.

"මහා වීරසූරි-ගෙදර" ද නැතිනම් "වී-ඉසුරු-ගෙදර" ද? සිංහල පුරා කතාවක් ආශ්‍රිත අනුගම්‍යයෝ

මාගරිට් එස්. රොබින්සන්

පරිවර්තනය:
නන්ද වික්‍රමසිංහ.

හැඳින්වීම

ශ්‍රී ලංකාවේ දුට්ඨගාමිණී රජු ආශ්‍රිත පුරා කතාව මගින් අපට පුරාකථා විශ්ලේෂණය අරබයා මූලික සංකල්ප සමහරක් විභාග කිරීමට අපූර්ව අවස්ථාවක් ලැබේ.

දුට්ඨගාමිණී රජු (ක්‍රි.පූ. 161-137 පමණ) පිළිබඳ කථාව ශ්‍රී ලංකාවේ පැරණි වංශ කථාවල විශේෂයෙන් දීපවංශය (ක්‍රි.ව. සිව්වැනි සියවස) හා මහාවංශය (ක්‍රි.ව. පස්වැනි සියවසේ අග භාගය) යන දෙකෙහි වාර්තා වී ඇත. මෙම කථාව එවක පටන් වර්තමානය දක්වා 'ඓතිහාසික' සම්පේක්ෂණයටත් විවරණයටත් භාජනය විය. මෑත කාලයේ නිදසුනක් නම්, ශ්‍රී ලංකා විශ්වවිද්‍යාලයීය දෙ-වෙළුම් "ශ්‍රී ලංකා ඉතිහාසය" (1959) නම් ග්‍රන්ථයෙහි එස්. පරණවිතානගේ "දුට්ඨගාමිණීගේ විජයග්‍රහණය" නමැති ලිපියයි.

අප පළමුවෙන්ම ශ්‍රී ලංකා ඉතිහාසයේ දුට්ඨගාමිණී රජුගේ මෙහෙය සැකෙවින් දැක්විය යුතුය. ශ්‍රී ලංකාවට බුදුසමය පමුණුවන ලද්දේ ක්‍රි.පූ. තුන්වැනි සියවසෙහි දී දේවානම්පියතිස්ස රාජ්‍ය සමයේය. බුද්ධ ධර්මය ශ්‍රී ලංකාවට ගෙන එන ලද්දේ මහින්ද මහා තෙරුන්වහන්සේ විසින්ය.

ශ්‍රී ලාංකෙය ජනප්‍රවාදයන්ට අනුව උන්වහන්සේ දඹදිව අසෝක මහාධිරාජයාගේ පුත්‍රයාය.[1] නොබෝ කලෙකින් බුද්ධ ධර්මය ශ්‍රී ලංකාව තුළ ව්‍යාප්ත විය. එසේ වුවද ක්‍රි.පූ. 207 දී පමණ සිදුවූ දේවානම් පියතිස්සයන්ගේ මරණින් පසු දිවයිනේ උතුරු අර්ධය දකුණු ඉන්දියාවෙන් පැමිණි ද්‍රවිඩ-භාෂක හින්දූන් විසින් යටපත් කරගන්නා ලදී.

එවිට දේවානම් පියතිස්සයන්ගේ බාල සොහොයුරු මහානාග දකුණු ශ්‍රී ලංකාවේ කුඩා රාජධානියක් පිහිටුවිය. එහි සිට ඔහු උතුරේ යටත්ව ගිය බුද්ධ ධර්මය තවදුරටත් රැක දුන්නේය. දුට්ඨගාමිණීගේ පියා වූ කාවන්තිස්ස රජු මහානාගගේ පුතුගේ පුතුයයි ප්‍රකටය. ශ්‍රී ලංකා විශ්වවිද්‍යාලයීය 'ශ්‍රී ලංකා ඉතිහාසයෙහි' ප්‍රකාශ කර ඇති පරිදි,

> "කල්යාමේ දී දිවයිනේ දකුණු දිග භාගය හෙවත් ඒ පුරාණ කාලයේ දී රෝහණ නමින් දන්නා ජනපදයෙහි රැකවරණ සෙවූ රජ පෙළපතෙහි කුමාරයෙක් ධර්මයේ කාහල නාදයෙන් ජනයා බල මුළු ගන්වා ජයග්‍රහණය වෙත ගෙන ගොස් මුළු දිවයින පුරාම ප්‍රථම සිංහල රාජවංශයේ ආධිපත්‍යය යළි පිහිටුවා බුදු දහමට තාවකාලිකව නැති වී තිබුණු උත්කෘෂ්ටස්ථානය යළි ලබා දුන්නේය... (මේ නම්) එළාර (නමැති දෙමළ රජ) පරදවා විජය ශ්‍රී ලද දුට්ඨගාමිණී කුමරාය. සිංහලුන් විසින් ස්වකීය ජාතික වීරයාණන් ලෙස ගරු සැලකිලි පුදන්නේ ද මොහුටය" (වෙ.1, කො.1, 1959, 145 පි).

දුට්ඨගාමිණී කථාව 'ඓතිහාසික' මූලාශ්‍රය ලේඛනවලින් මැනවින් ස්ඵුට වී ඇත. මේ හැර, මා 'අර්ධ-ඓතිහාසික' හා 'පුරාකථා' යනුවෙන් නම් කරන මූලාශ්‍රය අපට තිබීම ද මහත් වාසියකි.

"අර්ධ-ඓතිහාසික" මූලාශ්‍රය පහත දැක්වෙන පරිදි වේ.

(අ) ශ්‍රී ලාංකීය පුවත්පත් සහ සඟරා ආදියෙහි දුට්ඨගාමිණී පිළිබඳව පළ වූ ජනප්‍රවාදාශ්‍රිත වාර්තා සහ

(ආ) කොත්මලේ මීටියාවතේ 'ගැමි ඉතිහාසඥයන්' විසින් දුට්ඨගාමිණී පිළිබඳව විරචිත කථා හා කවි.

මෙම වාර්තාවල මත ප්‍රකාශ වී ඇත්තේ 'ආධාන' (ආධානග්‍රාහී) ලෙස නොව 'වැදගත්' ඉතිහාස කරුණු එනම්, දැනට පවතින දැනුම

අනුව සිදුවිය හැකි කරුණු ලෙසය. එහෙත් මේවායේ කතුවරු උගත් ඉතිහාසඥයෝ නොවෙති.

"පුරාකථා" පහව යනුවෙන් අප වඩාත් විශේෂ කොට හඳුන්වන්නේ මොරපිටිය ගැමියන් විසින් අපගේ ක්ෂේත්‍ර පර්යේෂණවල දී අපට දෙන ලද වාචික විස්තරය.[2] මෙහිලා "පුරාකථා" යන පදය අප යොදන්නේ ආචාර්ය ලීච් යෝජනා කර තිබෙන භාවිත අර්ථයෙනි: "පුරාකථාව වූ කලී අතීත හෝ වර්තමාන සිද්ධි පිළිබඳව පබැඳි එහිම සත්‍යය ආධානයක් ලෙස උදක්ම ප්‍රකාශ කරන කථාන්තරයකි." (අප්‍රකාශිත සටහන්.)

දුට්ඨගාමිණී රජු පිළිබඳ කථාවේ (අවුරුදු එක්දහස් හය සියයක්) සියවස් දහසයක් පමණ කාල පරිච්ඡේදයක් තුළ ගෙතුණු 'ඓතිහාසික' 'අර්ධ ඓතිහාසික' හා 'පුරාණ ප්‍රවාදාත්මක' ගණයේ කථා ස්වරූප විසි අටක් අපි එකතු කළෙමු. අප මෙම තොරතුරු සමුච්ඡය පුරාණ ප්‍රවාද විග්‍රහ කිරීමේ දී මතුවන ඇතැම් මානව විද්‍යාත්මක ගැටලු විභාග කිරීමට භාවිත කරමු.

අප විශේෂයෙන් සැලකිලිමත් වන්නේ මෙම කථාවේ මොරපිටිය ගමට සම්බන්ධ වන කොටස ගැනය. මෙම කථාව අනුව දුට්ඨගාමිණී බාලයකු වී සිටියදීම සිය පියාගේ මාලිගයෙන් පලා ගොස් මධ්‍යම ලංකාවේ කොත්මලේ මිටියාවතේ මොරපිටිය නම් ගමේ සැඟවී රැකවරණය ලැබීය. මෙහි වීරසූරිය ගෙදර නිවසෙහි එක් දියණියක ද පාවා ගත් මොහු සිය පිය රජතුමාගේ මරණය තෙක්ම එම නිවසෙහි වර්ෂ කිහිපයක්ම ගත කෙළේය.

අද, මොරපිටිය උඩරට, සිංහල කතා කරන, බෞද්ධ උසස් කුල (ගොයිගම) කුඩා ගමකි. මෙහි වැසියෝ තමන් දුට්ඨගාමිණීගෙන් 'පැවතෙන්නෝ' යයි පවසති. වීරසූරිය ගෙදර යනු දැන් මෙම ගමෙහි ඉතාමත් වැදගත් ගෙදරය.

මධ්‍යම ලංකාවේ එක් 'ගෙදර' නාමයක් පොදුව දරන්නෝ එක් පොදු මීමුත්තකුගෙන් 'පැවතෙන්නෝ' යයි ප්‍රකට වූවත් මෙහි 'අවරෝහණය' සරල ඒකාංශ මූලධර්මයක් නොවේ. 'ගෙදර' නාමයක් සාමාන්‍යයෙන් පැමිණෙන්නේ පිය පසින් වුවත් සමහර විට බින්න

විවාහයක් කර ගන්නා ස්ත්‍රියක් සිය පියාගේ 'ගෙදර' නම තම දරුවන්ටත් ලබා දීමට ඉඩ ඇති අතර, පාරම්පරික ගෙදරින් ඈත් වන පුතුන්ගේ දරුවන්ට ගෙදර නම කෙරෙහි ඇති අයිතිය සාපේක්ෂව දුබලය. මේ අනුව, ගෙදර නාමයක යම් ස්ථානයක්, එනම් සුප්‍රකට මුත්තාගේ නිවෙස, සමග සබඳතාවක් මිස ඥාතීත්ව අර්ථයෙන් පෙළපතේ සාමාජිකත්වයක් පළ නොකරයි (සස. තම්බයියා 1958).

මෙම ලිපියේ මතු පෙන්නුම් කෙරෙන පරිදි මොරපිටිය ජනයා දුට්ඨගාමිණීගෙන් 'අවරෝහණය වී යයි පවසන්නේ මෙම අරුතෙනි. හුදකලා හා සාපේක්ෂව ධනවත්, වී ගොවිතැනින් යැපෙන ගමක් වූ මොරපිටියේ වාසීහු කොත්මලේ නිම්නවාසීන් විසින් බෙහෙවින් ගරු කරනු ලබත්, අනෙක් කොත්මලේ ගම්වල වෙසෙන ගොයිගම කුලයේ ජනයාට වඩා මොරපිටියේ වැසියන් තරාතිරමින් උසස් යයි සලකනු ලැබේ. මෙම උසස් තරාතිරම ඔවුන්ට ලැබී ඇත්තේ ඔවුන් දුට්ඨගාමිණී රජුගෙන් 'අවරෝහණය වීම' සලකාය. තරාතිරමේ මෙම වෙනස තිබියදී ම මොරපිටිය ජනයා අවට ගම්වල මෙම ගොයිගම ජනයා සමග සමීප අන්තර්-විවාහ සබඳකම්වලින් බැඳී සිටිති. බලාපොරොත්තු විය හැකි පරිදිම දුට්ඨගාමිණී සමග ඇති මෙම බැම්ම චිරස්ථායි කිරීමට මොරපිටියේ ජනයා දැඩි උනන්දුවක් දක්වති. මෙම කථාවේ 'ඓතිහාසික' ස්වරූප ගැන ඔවුන්ගේ දැනුමේ ප්‍රමාණය විවිධ වුවත් තමන් දුට්ඨගාමිණී පිළිබඳව දන්නා දේ ගම තුළ පරපුරින් පරපුරට (මුඛ පරම්පරාවෙන්) පැමිණි බව ඔවුහු කියති: 'අප ඔබට කියන මේ දේ පොත්පත්වල සඳහන් වී නැත.'

අපේ වත්මන් අරමුණ සඳහා පුරාකථා විශ්ලේෂණ දෙවර්ගයක්, එනම්, කෘත්‍ය හා ව්‍යූහීය යන දෙක විශේෂයෙන් උචිත වන්නේය. කෘත්‍යවාදී ප්‍රස්තුතය මැලිනොව්ස්කි විසින් මේ අන්දමින් සූත්‍රනය කරන ලදී.

"පුරාකථාවක් මූලික වශයෙන්ම සමාජ විද්‍යාත්මක ප්‍රඥප්තියක් පිහිටුවීමට ඉවහල් වන්නේ...පුරාකථාව වූ කලී අද දින වර්තමාන ජීවිතයේ තවමත් ජීවමානව පවත්නා ප්‍රාක්තම යථාර්ථයක් ප්‍රකාශ කරන්නක් ලෙස ද පූර්වාදර්ශයක් මගින් සමර්ථනයක් ලෙසද සදාචාර සාරධර්ම, සමාජ විද්‍යාත්මක පර්යාය හා අභිචාරික ඇදහිලි පිළිබඳ ප්‍රත්‍යක්ෂණාත්මක

රටාවක් සම්පාදනය කරයි... පුරාකථාවක කාර්යය වනාහි. සැකෙවින් කිවහොත්, සම්ප්‍රදාය ශක්තිමත් කොට ප්‍රාරම්භක සිද්ධීන් වඩා උසස්, වඩා යහපත්, වඩා අධිස්වාභාවික යථාර්ථයක් කරා ආපසු සම්බන්ධ කරමින් ඊට වැඩි උසස් අගයක් හා ගරුත්වයක් පැවරීමය... පුරාකථාව වනාහි පෙර ආදර්ශයක් ඉල්ලා සිටින්නා වූ ජීවමාන ශක්තියේත් අනුශාස්තිය අවශ්‍ය සදාචාර රීතියෙත් සනාතන අතුරු-නිෂ්පාදනයෙකි...(මැලිනොව්ස්කි 1926: 144,147).

පුරාකථාවල ව්‍යූහීය විශ්ලේෂණය ප්‍රධාන වශයෙන් ම ලෙවි-ස්ට්‍රව්ස් විසින් වර්ධනය කරන ලද වඩා මෑතක එළැඹුමකි. ව්‍යූහීය වාග් විද්‍යාවෙන් ව්‍යුත්පන්න සංකල්ප පුරාකථා විශ්ලේෂණය සඳහා යොදාගත් ලෙවි-ස්ට්‍රව්ස් පුරාකථාව වූ කලී 'ඒකකයන්ගෙන්' සමන්විත භාෂාවකින් කෙරෙන 'සන්නිවේදයක්' ලෙස සලකයි.

පුරාකථාවද, භාෂාවේ ඉතිරි හරිය මෙන් සැදී ඇත්තේ සංඝටක ඒකක වලිනි. (එක් එක් ඒකකය 'සබඳතාවක් ද වන්නේය) ... (කෙසේ වෙතත්), පුරාකතාවක තථ්‍ය සංඝටක ඒකක වන්නේ හුදකලා සබඳතා නොව එබඳු සබඳතා පොදිය. මෙම සබඳතා භාවිතයට ගනිමින් අර්ථය නිපැදවෙන සේ ඒකාබද්ධ කළ හැක්කේ ද පොදි වශයෙන් පමණි. (ලෙවි-ස්ට්‍රව්ස්, 1958, 53, 1963, 210, 211).

පුරාකථාවක පළමු මට්ටමේ ඒකක (හෝ සබඳතා) සොයා ගත හැක්කේ 'එහි ඇති කථාව හැකිතරම් කෙටි වාක්‍යවලට කඩමිනි'. ඉන්පසු මෙම ඒකක සංගීත වාදක මණ්ඩලයක නිර්දේශයක පුනරාවර්ති තේමාවකට සමානව 'පොදිවලට' සම්බන්ධ කරනු ලැබේ.

වාදක මණ්ඩලයක නිර්දේශක ඒකරේඛීය ශ්‍රේණියක් ලෙස වැරදිව ඉදිරිපත් වූ කල නිවැරදි පිළිවෙළ අනුව ඒවා යළි පෙළගැසීම අපේ කාර්යය වන්නා සේ පුරාකථාව ද එසේ සලකමු. අපට පහත පෙනෙන වර්ගයේ අනුපිළිවෙළක් 1,2,4,7,8, 2,3,4,6,8, 1,4,5,7,8, 1,2,5,7, 3,4,5,6,8 හමුවේ ඒවායින් 1 වා එකට ද, 2 වා එකටද 3 වා සියල්ල එකට ද ගළපන්නට කියනු ලැබීම නිදසුනක් කර ගනිමු (1958: 54, 1963: 213).

පුරාකථාවේ සන්ධාරය මේ අයුරින යළි ගැලපූ විට එම සියල්ලේ සමස්තය කිසියම් ආකාරයක 'තේමාවක් හා විචල්‍යයන්' ලෙස පෙනෙති

යනු ලෙවි-ස්ට්‍රවිස් දක්වන මතයයි. මෙහි මධ්‍ය තේමාව සදාචාරයේ තර්කනයේ ආවේණික පරස්පරතාවකි. පුරාකථාවේ පරිසමාප්ත 'අර්ථය' එබඳු පරස්පරතාවල උපශමනයෙහිය. නිදසුනක් සේ අප ඉදිරියෙහි ඇති ප්‍රශ්නය ගත් විට, කුල අන්තර්ජන්‍ය විවාහය පිළිබඳ මූලධර්මය සහ මොරපිටිවාසීන් තමන්ට වඩා කුලයෙන් පහත් යයි ගණන් ගන්නාවුන් සමග ආවාහ විවාහ පැවැත්වීමත් අතර ආවේණික පරස්පරතාවක් තිබේ. පුරාකථාව තුළ දී මෙය විසඳනු ලබන්නේ මොරපිටිය ජනයාට වඩා උත්කෘෂ්ට පුද්ගලයකු වූ දුට්ඨගාමිණිගෙන් මෙම ජනයා 'අවරෝහණය වී' යයි සැලකිය හැක්කේ කවර නිශ්චිත අර්ථයෙන් ද යන්න ගැන සංදිග්ධතාවක් (දෙගිඩියාවක්) තුළිනි. එමෙන්ම, සම්‍යදෘෂ්ටික ධර්මයේ සතුරන් විනාශ කර දමන බෞද්ධ වීරයකු ඒ ගමන් ම සාමකාමී වූ ද රණකාමී වූ ද පුද්ගලයකු විය යුතු ය යන නියමයෙහි ද ආවේණික පරස්පරයක් ඇත.

අපි ප්‍රථමයෙන් ම දුට්ඨගාමිණී පුරාකථාව ලෙවි-ස්ට්‍රවිස් න්‍යායයට අනුකූල වූ ව්‍යුහයක් ලෙස විග්‍රහ කරමු. අපි මෙහිලා ඉහත දුටු අවිහිංසාවේ අශිෂ්ටත්වයත් අවිහිංසාවේ අවශ්‍යකත්වයත් යන දෙක අතර පරස්පරයට අවධානය යොමු කරමු. ඒ සමග ම වෙනත් තැන්වල බෙහෙවින් සාකච්ඡා වී ඇති (හෝකාර්ට් 1927, කුමාරස්වාමි 1942 නිඩැම්, 1960) අධ්‍යාත්මික (පූජක හා ලෞකික) (රාජ්‍ය) අධිකාරයන් අතර අනුපූරක ප්‍රතිපක්ෂතාවට ද අවධානය යොමු කරමු. එවිටම අපි ලෙවි-ස්ට්‍රවිස්ගේ න්‍යායෙහි එක් නියත සිද්ධස්ථානය නම් යම්කිසි පුරාකථාවක ස්වරූපයන්ගේ ප්‍රභවයෙහි ස්වභාවය කුමක් වුවත් ඒ සියලු ස්වරූපය තුළ ම තේමාවල මූලික රටාව (ව්‍යුහය) නොනැසී පවතී යන්නයි. ක්‍රි.ව. සිව්වැනි සියවසේ සිට මෙතෙක් වූ ස්වරූප විසි අටකින් අප අතට පත්වී ඇති දුට්ඨගාමිනී පුරාකථාව යටකී උපන්‍යාසය විභාග කිරීමට අපට අගනා ප්‍රස්තාවක් ලබා දෙයි.

දෙවනුව, දුට්ඨගාමිණී පුරාකථාව වත්මන් මොරපිටිවාසීන් සඳහා සමාජ විද්‍යාත්මක ප්‍රඥප්තියක් ලෙස අපි පරීක්ෂා කරමු.

මොරපිටිවාසීන් 'දුට්ඨගාමිණිගෙන් අවරෝහණය වීම' ගැන සෑම විට ම අප සමග කිවත් වඩාත් සැලකිල්ලෙන් පරීක්ෂා කිරීමේ දී එළිදරව් වූයේ ඔවුන්ගේ මෙම අයිතිවාසිකම තථ්‍යව දුට්ඨගාමිණිගේ බිරිඳගේ

සහෝදරියගෙන් පැවති වීම අරබයා කෙරෙන්නක් බවය. මේ කරුණෙහි සම්පූර්ණ වැදගත්කම පැහැදිලි වනු ඇත්තේ මෙම ලිපියේ විකාශනය තුළය. එහෙත්, ප්‍රාථමික පැහැදිළි කිරීමක් ප්‍රයෝජනවත් වේ. නූතන ශ්‍රී ලංකාවේ උඩරට ප්‍රදේශවල සම්‍යක් ව්‍යවහාරික විවාහය දීග වර්ගයේය. බින්න විවාහ වර්ගය යටතේ පදිංචිය පිහිටුවූ විට පවුලට ඇතුළු වන ස්වාමි පුරුෂයා යම් අයුරකින් බිරිඳට පහත් තත්ත්වයක් දරතියි සාමාන්‍ය ඉගියක් ඇතුළත් වේ. මෙසේ වන්නේ සමහර විට බිරිඳ දේපළ උරුමක්කාරියක් වන නිසාය. නැතහොත් පුරුෂයාගේ කුල තත්ත්වයේ යම් අඩුවක් තිබෙන නිසාය. බින්න විවාහයේ දී ගෙදර නම බිරිඳගේ පාර්ශ්වයේ මිස පුරුෂයාගේ පාර්ශ්වයෙන් පැවත නොවන්නේ මන්දැයි මෙයින් පැහැදිළි වන්නේය. මෙබඳු අවස්ථාවල දී, ඇත්තෙන් ම, පුරුෂයා බිරිඳගේ ගෙදරට සමාග්‍රහණය වන සාමාජිකයකු ලෙස සලකනු ලැබේ. උසස් කුලවල ජනයාට බින්න වාසය සුදුසු නැතැයි ආප්තෝක්තියක් තරමටම පිළිගැනී ඇත්තේ මන්දැයි පහදා ලයි.[3] දුට්ඨගාමිනී පුරාකථාවේ විස්තර විකාශය තේරුම් ගැනීමේ දී පාඨකයා මේ කරුණු මතක තබා ගත යුතු ය. දුට්ඨගාමිණී මොරපිටියේ දී බින්න විවාහයක් කර ගත්තේ නම් ඔහු වාසය කළ ගෙදරට ඉතා පහසුවෙන්ම සමාග්‍රහණය වනු ඇත. එහෙත් මෙයින් පැහැදිළි වන්නේ දුට්ඨගාමිණීගේ නම්බුවට හානියකි. එසේම, අනෙක් අතට මෙහිලා සිදුවූ පිදි, ඔහු මොරපිටිය යුවතියක් දීග ක්‍රමයට විවාහ කර ගෙන තමා සමග විසුමට කැටුව ගියේ නම්, දුට්ඨගාමිණීගේ නම්බුව රැකෙතත් ඔහු මොරපිටිය ගෙදර මුත්තා යයි කීමට මොරපිටිවාසීන්ට ඉඩ නොලැබෙනු ඇත.

මොරපිටියෙහි කුල භේදය තීරණාත්මක වැදගත්කමකින් යුක්ත බව මෙහිදී වෙසෙසින් අදාළ කරුණකි. ශ්‍රී ලංකාවේ උඩරට පාරම්පරික කුල ක්‍රමය හින්දු ක්‍රමය අනුව යතත් එය ඒ හා මුළුමනින් ම අනන්‍ය නැත. හින්දු ක්‍රමය තුළ බ්‍රාහ්මණ (පූජක) කුලය, ක්ෂත්‍රිය (රාජ්‍ය) කුලය හා සන්සන්දනය වන අතර එය වඩා උසස් යයි ද සලකනු ලැබේ. ශ්‍රී ලංකාවේ විශේෂ පූජක කුලයක් නැත. රජවරුන් හා රදලයින් ද භික්ෂූන් ද යන මේ සියල්ලෝම එකම උසස් කුලයකට, එනම් ගොවි (ගොයිගම) කුලයට අයිතිය. එහෙත් මෙම උසස් කුලය තුළ ද ව්‍යවහාරයේ දී උප-කුල ගණනාවක් ඇත. ඒවා ද උසස් තරාතිරම අරබයා තරක්වන්නේ සමහර විට උපතින් ලත් රදලභාවය ද සමහර විට ආගමික සම්‍යක්

ව්‍යවහාරය ද සමහර විට මෙම දෙකම ද පදනම් කර ගෙනය. මොරපිටිවාසීන් තමන් උසස්කම කුලයේ හා රජ පරපුරේ යයි සිතන නිසා සිය කුල පාරිශුද්ධිය රැක ගැනීමට උනන්දු වන අතරම තමනුත් තමන් විසින් වඩා පහත් කුලයක යයි සලකනු ලබන්නා වූ ජන කොටසක් අතර සාමාජීය හා කායික යන දෙයාකාරයෙන්ම සම්ප්‍රදායිය පරතරය පවත්වා ගැනීමට ද ඔවුහු විශේෂයෙන් වග බලා ගනිති.

දුට්ඨගාමිණී රජුගෙන 'පැවතීම' ගැන පානා හිමිකම් එක් අර්ථයකින් සංකේන්ද්‍රික වෘත්ත ශ්‍රේණියක්ය. මෙයින් වඩා ම ප්‍රබල හිමිකම් ඇත්තේ වීරසූරියගෙදර රන්බණ්ඩා නැමැත්තාටය. මොහු දුට්ඨගාමිණීගේ බිරිඳගේ සොහොයුරියගේ වැඩිමහල් පුතුගේ වැඩිමහල් පුතුගේ වැඩිමහල් පුතුගේ වැඩිමල් පුතු තමන් යයි කියාපායි. වර්ෂ 2200 ක 'ඓතිහාසික' කාලය මෙලෙසින් පරම්පරා පහකට හැකිළේ. මොරපිටි වැසියන්ගෙන් දුට්ඨගාමිණීගේ බිරිඳට සොහොයුරෙකු සිටි බව කියැවුණේ මේ වීරසූරියගෙදර රන්බණ්ඩා විසින් පමණි. එහෙත් වෙනත් මූලාශ්‍රයකින් (136 පි (20 අ) බ.) අප ලත් කථා ස්වරූපයකින් ද මේ හා සමාන ඉඟියක් නිගමනය වේ. පිය පේරුවේ අවරෝහණය හා පූර්ව ජන්ම මූලධර්මයට අනුව වීරසූරියගෙදර පරපුරේ ඉතාම ජ්‍යෙෂ්ඨ පුද්ගලයා ලෙස ඉදිරිපත් වන රන්බණ්ඩා වත්මන් මොරපිටියේ අධිකතර තැනැත්තා වේ. වීරසූරියගෙදර නම දරන සෙස්සෝ ද මොරපිටිය ගමේ අනෙක් ජනයාට වඩා උසස් තරාතිරමකින් සලකනු ලබති. එහෙත් මුළු මොරපිටිය ගමේ ම වැස්සෝ දුට්ඨගාමිණී රජුගෙන් පැවතෙන්නන් සේ කොත්මලේ අනෙක් වැසියන් විසින් සලකනු ලබති. එසේ වුවත් මොරපිටියන් නැති තැනක දී කොත්මලේ වෙනත් ගොයිගම ගම්වල වැස්සෝ ද තමන් ද දුට්ඨගාමිණී රජුගෙන් 'පැවතෙන්නන් බව' පිටින් එන පුද්ගලයන්ට කියා පාති. (කොහොම උනත් එතුමා කොත්මලේ හිටියා නොවැ'), එහෙත් ඔවුන්ගේ 'පැවති'අයිතිය අදාළ වන්නේ එබඳු අයිතියක් නැති කොත්මලෙන් පිටස්තරයන්ට ප්‍රතිපක්ෂවය.

උඩරට ප්‍රදේශවල ජන විකාශනය, දේශගුණය, භූ ලක්ෂණය ආදිය පිළිබඳ සත්‍ය කරුණුවලින් පිරිපුන් 'රිපෝට් ඔෆ් ද කැන්ඩියන් පෙසන්ට්‍රි කොමිෂන්' (උඩරට ගැමි ජනතා කොමිසම් වාර්තාව) රජයේ ප්‍රකාශන (1951:327-8) නැමති වාර්තාවෙහි පවා කොත්මලේ ගැන පහත සඳහන්

පරිදි කීමට සිදුවූ බව පෙනේ: මෙම ගමේ (මොරපිටිය) තම තරුණ දිවිය ගෙවූ බව ප්‍රකට දුටුගැමුණු රජු සමග මේ ප්‍රදේශයේ ඓතිහාසික සම්බන්ධකමක් ඇත. එතුමා මෙහි කුඹුරු අස්වද්දමින් ගොවියකු ලෙස වාසය කොට කලක් පසුව යුද සේනාවක් රැස්කරගෙන රජ රට (පිහිටි රට) යළි නතු කර ගත්තේය... එම ඓතිහාසික කරුණුවලින් සමහරක් මෙහි ඉදිරිපත් කරන ලද්දේ අප මෙම ප්‍රදේශයට ගිය අවස්ථාවේ දී මේ කොට්ඨාසයේ වැසියන් විසින් ඒවා සාඩම්බරයෙන් සඳහන් කරනු ලැබූ බැවිනි.

දුට්ඨගාමිණී රජු ගැන නොඇසූකන්ව කවර කටයුත්තක් උදෙසා වුවත් මෙම ප්‍රදේශයට ගමන් කිරීම අපහසු සේ පෙනේ. එසේම කොත්මලේ ප්‍රදේශයේ සාමාන්‍ය ජනයා ද මොරපිටිවාසීන්ට උසස්තර තත්ත්වයක් දීමට සූදානම්ව සිටින්නේ එහි පරාවර්තිත කීර්තිය මගින් තමන්ට ද පිටස්තරයන්ට වැඩි තත්ත්වයක් කියා පෑමට හැකිවන හෙයිනැයි සිතීමට පිළිවන.

මා සැබැවින් ම ඔවුන්ගේ ගමෙහි වාසය කිරීමට අදහස් කළ වග මොරපිටිවාසීන්ට වැටහුණු විට ඔවුහු මා වහාම සාමාන්‍ය විලාසයක් ගත් ගෙයකට ගෙන ගියහ. මෙම නිවසේම මා විසිය යුතු බව මෙසා ප්‍රකට වූයේ මන්දැයි මට තේරුම් ගියේ නැත. එය ගමේ මූලාදෑනියාගේ නිවෙස වත් ගමේ ධනවත්ම හෝ විශාලතම හෝ නිවෙස වත් නොවීය. අනෙක් අතට, එය ගමේ සීමාව අද්දර වත් නුසුදුසු තැනක වත් පිහිටියේ නැත. මෙය වීරසූරියගෙදර බවත් දුට්ඨගාමිණී කුමරු විසූ තැන පිහිටියේ යයි සැලකෙන ගෙය බවත් මා වටහා ගත්තේ කලකට පසුවය. 'මෙය අමුත්තන් වාසය කරන තැනයි. මුලින් දුට්ඨගාමිණී කුමාරයා මෙහෙ හිටියා, දැන් ඔබ.' කියා ඔවුහු මට කීහ.[4]

අවසානයේ දී අපි දුට්ඨගාමිණී පුරාකථාවෙහි නිරූපිත වන අයුරින් ව්‍යුහය හා ප්‍රඥප්තිය අතර සබඳතාව පරීක්ෂා කරන්නෙමු. ව්‍යුහීය විශ්ලේෂණ න්‍යාය ඉදිරිපත් කළ ලෙවි-ස්ට්‍රවිස් හා ඔහුගේ අනුගාමිකයෝ පුරාකථාවක 'ප්‍රඥප්ති' ලක්ෂණ එහි ව්‍යුහීය රටාවෙන් මුළුමනින් ම වෙන්කර ලීමට කැමැත්තක් දැක්වූහ. සිංහල ශාන්තිකර්ම පිළිබඳව සිය ව්‍යුහීය විශ්ලේෂණය ඇරඹීමට පෙර යාල්මන් කියන පරිදි, 'පුරාකථාව වූ කලී

ඇතැම් සංස්ථාවන් සඳහා ප්‍රඥප්තියක් යයි කීම සත්‍යයක් වුවත් පුරාකථාවක් තුළම පවත්නා ගැටලුම්-පැටලුම් ගැන වැඩි යමක් එයින් කියැවෙන්නේ නැහැ නේද?' යනුවෙන් ප්‍රශ්න කිරීමට ලක් කරයි (යාල්මන් 1964: 116).

පුරාකථාවක කෘත්‍යක අංශ එහි සංකේතාත්මක ව්‍යුහයට අවශ්‍යයෙන් ම අදාළ නොවන්නේ යයි ද එහි විපර්යාසයද උපකල්පනය කිරීම සහේතුක ද? නැතහොත් ප්‍රඥප්තියටත් ව්‍යුහයක් තිබේද? දුට්ඨගාමිණී පුරාකථාවේ ව්‍යුහාත්මක විශ්ලේෂණයේ සමහර ප්‍රස්තුත ද මොරපිටියේ වත්මන් අදහස්වල සමහර අංශ ද අතර සබඳතා විභාග කිරීමෙන් අපි මේ ප්‍රශ්නය සලකා බලන්නෙමු.

11 පුරාකථාව

අ. මොරපිටි කථා ස්වරූපය

යට දැක්වෙන්නේ, දුට්ඨගාමිණී පුරාකථාවේ සංගෘහිත වාර්තාවකි. මොරපිටිවාසීන් ද අනෙක් කොත්මලේ ගම්වල ඔවුන්ගේ නෑදෑයන් ද එම කතාව මට කී දහසය විධියෙන් හැම එකක ම සඳහන් වන සියලු සිද්ධි ඇතුළත් වේ. විසදෘස තැන් ද පරස්පර කථා ස්වරූප ද මෙම කොටසේ දෙවන භාගයේ දී සාකච්ඡා කෙරේ.

මට දුට්ඨගාමිණී කථාව කී දහසය දෙනාගෙන් අට දෙනෙක් මොරපිටිවාසීහු (පිරිමි හයක් හා ගැහැනු දෙදෙනෙක්) ය. අට දෙනෙක් (පිරිමි හතක් හා එක් ගැහැනියක්) කොත්මලේ අනෙක් ගම්වල විසූ ඔවුන්ගේ ඥාතීහුය. මොරපිටිවාසීන් අට දෙනාගෙන් හතර දෙනෙක් දීර්ඝ හා සම්පූර්ණ කථා ස්වරූපය දුන්හ. මේ සියලු දෙනා ම (පිරිමි තිදෙනෙක් හා ගැහිනියක්) වීරසූරියගෙදර වැදගත් වයෝවෘද්ධ සාමාජිකයෝ වූහ. වඩා කෙටි හා නියත කථා ස්වරූප දුන් මොරපිටිවාසීන් සිව් දෙනාගෙන් එක් කෙනෙක් වීරසූරියගෙදර තවත් වයෝවෘද්ධ ස්ත්‍රියකි. දෙදෙනෙක්, 'ඉතිහාසය' පිළිබඳ දැනීම ගැන ප්‍රසිද්ධ වයෝවෘද්ධයෝය. සිව්වැන්නා මොනරාගල කඳු මුදුනට යන ගමනේ දී දුට්ඨගාමිණී රජු ගැන කථා කිරීමට පෙලඹුණු තරුණයෙකි. දුට්ඨගාමිණී මොරපිටියේ විසූ කාලයේ දී මී හරකුන් ගාල් කළේ මෙම කන්දේ යයි කියති.

මොරපිටිවාසීන් නොවූ අයගෙන් දෙදෙනෙක් භික්ෂූහුය, එක් කෙනෙක් (ස්ත්‍රියක්) පාසල් ගුරුවරියකි, එක් කෙනෙක් කොත්මලේ ගැන පොත් පිංචක් ලියූ මෙම ප්‍රදේශයේ ම ඉතිහාසඥයෙකි, අනෙක් සිව්දෙනා 'ඓතිහාසික' කරුණු ගැන මැනවින් ද දන්නා යයි ප්‍රසිද්ධියක් ලද අසල ගම්වැසි (මෙයින් තිදෙනෙකු වීරසූරියගෙදර අය විසින් මා වෙත ගෙන එන ලදී, සිව්වැන්නා මොරපිටියේ මඟුල් ගෙදරකට පැමිණ සිටියේය). වයෝවෘද්ධ පිරිමි අය වූහ. වයෝවෘද්ධ පිරිමින් දෙදෙනාත් පාසැල් ගුරුවරියත් දේශීය ඉතිහාසඥයාත් මෙම පුරාකථාවේ දීර්ඝ ස්වරූපයක් ඉදිරිපත් කළ අතර, ඉතිරි හතර දෙනා කථාවෙන් කොටස් කීහ.

(1) අතීතයේ දී ශ්‍රී ලංකාව කොටස් තුනකට බෙදී පැවතුණි: දකුණේ රෝහණ, මැද කොත්මලේ ද ඇතුළු මායා හා උතුරෙහි අනුරාධපුර අවට පිහිටි යන තුන් රටයි. කැලණිතිස්ස රජු මායා රටේ ද කාවන්තිස්ස රජු රෝහණයේ ද රජ කළ නමුත් පිහිටි රට ආක්‍රමණික ද්‍රවිඩයන් සතුවිය.[5]

(2) මධ්‍යම රාජ්‍යයේ කැලණිතිස්ස රජුට සිටියේ විහාරමහාදේවි නැමැති එක් දියණියක් පමණි. මේ රජුගේ බාල සහෝදරයාගේ අත් අකුරු ද එක් තෙරනමකගේ අත් අකුරුවලට වඩාත්ම සමානය. ඔහු රජ බිසවට රහස් පෙම් ලිපියක් ලිවේය. මෙය රජු අතට පත් වූ විට එය තෙරුන් විසින් ලියන ලද්දකැයි සැක කොට මහත් සේ උරණව උන්වහන්සේ රත් වූ තෙල් කටාරමක දමා මැරවිය. අපරාධකරුවෝ පව් ද ගුණවත්හු පින් ද රැස් කරති. රජුට පව් සිදු විය. ගොඩ ගැලූ මුහුදින් මාය රට යට විය. සිය දියණිය රනින් කළ ඔරුවක දමා මුහුදට බිලි දීමට රජුට සිදුවිය. ඈ දකුණු රාජ්‍යය වූ රෝහණයෙහි වෙරළට ගසා ගෙන යැවිණි. මෙය ඇසූ කාවන්තිස්ස රජු ඒ ස්ථානයට පැමිණ සුරූපී විහාරමහාදේවි දැක ඈ විවාහ කරගත්තේ ය.

(3) කාවන්තිස්ස-විහාරමහාදේවි දෙදෙනාට බොහෝ කලක් ම දරු සැපතක් නොලැබිණි. එක් දිනක් ඔවුහු විහාරයේ සංඝයාට දන් දී වලඳවා කෙළවර වූ පසු රජතුමා 'ස්වාමීනි, අපට දරු කෙනෙකුන් නැත. මාගේ ඇවෑමෙන් කවරෙක් රජකම ලබත් දැ'යි පිළිවිසී කළ 'පිනැති මහරජ, තෙල ගෙයි වසන ගිලන්ව මියයන්ට ආසන්න වූ

සාමණේරයන් හා කථා කරව'යි පිළිතුරු ලදි. අග මෙහෙසිය ද ගිලන්ව සිටි සාමණේරයන්වහන්සේ සමීපයට එළඹ 'ස්වාමීනි, මේ අත්බැවින් චුතව මට දරු වුව මැනව'යි ආරාධනා කළාය. සාමණේරයන්වහන්සේ ද 'මේ බිසවුන් බඩ පිළිසිඳ ඉපද ගතහොත් බුද්ධ ශාසනයට සේවාවක් කළ හැකි වෙතැ'යි සිතා ඉවසා වදාළ සේක.

(4) රජ යුවළ ආපසු මාලිගය බලා පිටත් වූ නමුත් අතරමග රථ රෝද මඩෙහි එරී අසුට එය ගොඩට අදිනු බැරි විය. මේ දුටු මිනිස්සු 'මීට හේතුව කුමක්ද? සාමණේරයන්වහන්සේ අපවත් යන්ට ඇතැ'යි කිවුහ. රජ යුවල පෙරළා විහාරයට අවුත් රථය මඩෙහි ගිලුණු අවස්ථාවේම සාමණේරයන්වහන්සේ ද අපවත් වග දැන ගත්හ.

(5) දස මසක් ඇවෑමෙන් ගාමිණී ('ජන නායක' යන අරුත ඇති) කුමාරයා ඉපදිණි. සාමණේරයන්වහන්සේ මෙසේ උපන්නේ දෙමළුන් පලවා හැර බුද්ධාගම නංවාලීමේ අටියෙනි.

(6) ගාමිණී කුමාරයා උපන් විට ත්‍යාග වශයෙන් කඩොල් නැමැති ඇතෙක් දෙන ලදී.[6] කුමරු උපන් දිනයෙහි ම යෝධයෝ දස දෙනෙක් ද උපන්නාහ.

(7) වසර ගණනකට පසු කාවන්තිස්ස හා විහාරමහාදේවි රජ යුවළට තිස්ස නම් (සද්ධාතිස්ස-සැදැහැති තිස්ස යන අරුත් ඇති) තවත් පුතෙක් උපන්නේ ය.

(8) උතුරේ රජව සිටි එළාර නම් දෙමළ රජු හා මුහුණ ලා සටනට තමන් බලවත් නොවන බව කාවන්තිස්ස රජු විශ්වාස කෙළේ ය. පළමුව සිය රාජ්‍යය විශාල කර ගතිමි'යි කල්පනා කොට මෙතෙක් ජනාවාස නොවී තිබුණු කොත්මලේ ප්‍රදේශයේ කැලෑ එළිකොට පදිංචිවීම සඳහා මිනිසුන් රහසිගතව යැවීය. මෙසේ යවන ලද්දේ වීර (බලගතු, නිර්භීත) නැමැති නායකයකු හා පවුල් විස්සකි. වීර වූ කලී ගාමිණී කුමාරයාගේ මාමා විය.[7] මොවුන් කොත්මලේට යවන ලද්දේ රජුට විහාරමහාදේවි දෙන ලද උපදේශයක් අනුවය.

(9) කොත්මලේට පැමිණි වීර සුදුසු වාසස්ථානයක් සොයන්නේ ඌරු රැළක් සිටි තැනක් තෝරා ගත්තේය. මෙසේ මෙතැන තෝරා ගත්තේ සතුරන්ට ඒමට අපහසු තැන්වල ඌරන් වෙසෙන බව දත් නිසාය. මෙතැනට ඔහු 'ඌරුපැලැස්ස' (ඌරන්ට ගෝචර කැලෑව) යන නම දුන්නේය.

(10) මේ අතරතුර කෙමෙන් වැඩුණු ගාමිණී කුමාරයා දොළොස් වියට පත් වූ කල එළාර රජු හා සටන් කරන මෙන් පියාගෙන් ඉල්වීය. තමන් තවමත් දෙමළුන් හා සටනට සූදානම් නැතැයි කියා කාවන්තිස්ස රජු මේ ඉල්ලීම ප්‍රතික්ෂේප කළේය. ගාමිණී කුමාරයාගේ අදහස් ගැන නොසතුටු වූ කාවන්තිස්ස රජු සිය අවසර නොමැතිව පුතුන් දෙදෙනා දෙමළුන් හා සටනට නොයන සේ ගිවිස ගැන්වීමට අදහස් කළේය.

(11) පුතුන් දෙදෙනා තමන් ළඟට කැඳවා බත් පිඬු තුනක් ඔවුන් ඉදිරියේ තබා 'තොප මා ඉදිරියේ කරුණු තුනක් ගිවිසිය යුතුය'යි කීවේය. 'පළමුවෙන් ම අපි දෙබෑයෝ ඔවුනොවුන්ට විරුද්ධ නොවම්හ'යි කියා ගිවිසනු. කුමරුන් දෙදෙනා ඊට එකඟ වූ කල්හි රජතුමා එම බත් පිඬ දෙකට බෙදා ඔවුන් දෙදෙනා ලවා එම කොටස් කැවූය.

(12) 'දෙවනුව, අපි දෙබෑයෝ ම අපගේ කුලයෙහි සංඝයාවහන්සේට විමතියක් නොවම්හයි, බුද්ධ ශාසනයේ ඉදිරි ගමනට වැඩ කරම්හ' යි එකඟ වවු යි කී කල්හි ඔවුහු දෙදෙනා ඊට එකඟව දෙවන බත් පිඬ ද අනුභව කළහ.

(13) 'තෙවනුව, මාගේ අවසරය නොමැතිව එළාර රජු හා සටන් නොකරම්හ'යි ගිවිසන ලෙස කී කල්හි තිස්ස කුමාරයා එකඟවූවත් ගාමිණී කුමාරයා බත් පිඬ ඉවතලීය. ඉන්පසු පිය රජු වෙත ස්ත්‍රී ආභරණ යවමින් පියාට ගැනු පලඳනාම සුදුසු යයි කීවේය. ඉන්පසු තමන් නිදාගන්නා තැනට ගොස් යහනට පැන නැඟී අතපය හකුළුවා ගෙන වැදහොත්තේය. මෙයින් පසු, ගාමිණී කුමාරයා දුට්ඨගාමිණී ('කෝපාවිෂ්ට ගාමිණී') යන නමින් ප්‍රකට විය.

(14) කෝපාවිෂ්ට වූ කාවන්තිස්ස රජු පුතු මැරීමට අණ කෙළේය. මෙය ඇසූ විහාරමහාදේවි ශෝකයෙන් කම්පාව කුමාරයා වැදහොත් තැනට

ඉක්මනින් ගොස් එලෙස හොත් පුතුනුවන් දැක 'ඇයි පුතණ්ඩ, කුමක් පිණිස අතපය වක්කොට ඉන්නේදැ'යි කී කල්හි කුමාරයා පිළිතුරු දෙන්නේ 'කුමක් කියන සේක් ද? මා හිස අද්දර සැඩි දෙමළුන්ය, මා පය අද්දර ගොළු මුහුදය, මා අතපය දික්කොට කෙසේද සුවසේ වැදහොත්නෙම්' යයි කිවුය.

(15) විහාරමහාදේවී සිය පුතුට බත්මුලක් බැඳ දී ගෙවල් විස්සක් ඇති මොරපිටිය ගමට වහාම ගොස් මහරජු මිය යන තෙක් එහි වෙසෙන ලෙස කියා යැව්වාය.

(16) තනිවම ගිය දුට්ඨගාමිණී කුමාරයා කොත්මලේට සැපත් වූ විට අධික වෙහෙසක් දැනී බත්මුල කෑමට වාඩි වූ වේලේ තමන්ගේ බත්මුලෙන් ගත් බතල කැබැල්ලක් බිමට දමා මෙසේ අධිෂ්ඨාන කෙළේය: 'මට රජවීමේ භාග්‍යය ඇත්නම්, මේ අල කැබැල්ල මෙතැනම පැළයක් වේවා' එය එසේම සිද්ධ විය.

(17) නැවත ගමන් අරඹා නැවතත් බත්මුලෙන් බිඳක් අනුභව කරනට නතර වී එවිට කරවල අහුරක් ගෙන ජලයට දමා මෙසේ අදිටන් කෙළේය: 'මට රජවීමේ භාග්‍යය ඇත්නම්, මෙයින් මසෙක් ඉපිද පීනනු ඇත'. එය ද එසේ ම ඉටු විය.

(18) තවදුරට ගමන් කළ කුමාරයාට තම කඩුව සැඟවීමට වුවමනා වී වටපිට බලන විට එතැන තිබුණු මහා නුග ගසක් දෙබෑවිණි. ඒ දෙබෑ අතර ඔහු කඩුව සැඟවීය. මෙතැනට පසුව 'කඩදොර' (කඩු-දොර) යන නම තැබිණි.

(19) ඉන්පසු නතර වූ තැනෙහි දී අඹ මාලුව කා ඉවර කොට අඹ ඇටය දියට දමා මෙසේ අදිටන් කෙළේය: 'මට රජවීමේ භාග්‍යය ඇත්නම් මෙයින් අඹ ගසක් බිහිවනු ඇත.' එය එසේම ඉටු විය.

(20) අන්තිමේ දී දුට්ඨගාමිණී කුමාරයා මොරපිටියට සැපත් වී ඌරුපැලැස්සගම්මහේ නම් ගෙය දිටි. ගමරාළ (ගමේ නායක) කුඹුරට ගොසිනි. ඔහුගේ බිරිඳ ආහාර පිසිමින් සිටියාය. ඈ දුට්ඨගාමිණී කුමාරයාගෙන් ඔහු ආයේ කොහි සිට දැයි ඇසුවාය. ඔහු රෝහණයෙන්

පැමිණි බවත් රැකියාවක් සොයන වගත් කියමින් පිළිතුරු දිනි. ඔහු කැමති කුමන රැකියාවකට දැයි ඈ ඇසූ විට ඔහු කීවේ ගොපලු වැඩ කිරීමට හැකි බවය.

(21) ගමබිරිඳ දුට්ඨගාමිණී කුමරුට වෙනම බත් මාලු දී වෙලේ වැඩ කරන්නන්ගේ කොටස රැගෙන කුඹුරට ගියාය. ඇගේ ප්‍රමාදය ගැන සැමියා බැණ වැදුණු විට ඈ අලුතින් ආ කොලුගැටයා ගැන ඔහුට කීය.

(22) සවස ගෙදර පැමිණි ගොවියා කොලු ගැටයා සමඟ කථා කෙළේය. තමාට බොහෝ මීහරකුන් සිටින බවත් කොලුවාට මෙම ගෙදර නතර වී සිට ඔවුන් බැලිය හැකි බවත් කීවේය.

(23) පසු දා උදෑසන දුට්ඨගාමිණී කුමාරයා කෙවිටක් රැගෙන මොනරාගල කඳු මුඳුනට මීමුන් දැක්වීය. මෙම කන්ද වූ කලී වසර බොහෝ ගණනකට පෙර බුදුරජාණන්වහන්සේ ශ්‍රී පාද ලාංඡනය පිහිටුවීමට අදහස් කළ තැනකි. එහෙත් එම අවස්ථාවේදී මොනර යකකු (මොනරාගල) අවහිර කළ නිසා උන්වහන්සේ ශ්‍රී පාද ලාංඡනය සමනළ ගිරි මුහුදේ තැබූ සේක.[9]

(24) දුට්ඨගාමිණී කුමාරයා කුඩා ගලයක් ද ඊළඟට ඊට වඩා විශාල ගලක් ද දුටුවේය. ඔහු එම විශාල ගල රැගෙන කුඩා ගල මත තබා ඒ මත වාඩි විය. මෙම අසුනට ඔහු ගලපිටගල කීවේය. දවස් දෙක තුනකට පසු දුට්ඨගාමිණී කුමාරයා ඉදිරියෙන් යද්දී මීහරක් පස්සෙන් ආහ. ගමමහේට දර වුවමනා කළ දුට්ඨගාමිණී කන්ද පහළට ලී කොටයක් පෙරළුවේය. අද දක්වාම මොරපිටිවාසීහු කරින් දර නොගිනියත්, මොනරාගල කන්ද දිගේ ඒවා පහළට පෙරළති.

(25) සවස් වරුවෙහි දුට්ඨගාමිණී කුමාරයා ඌරුපැලැස්සගම්මහේ ඉදිරිපිට කෙතට මීහරකුන් දැක්කීය. ඔවුන් රාත්‍රියෙහි ඔබ මොබ යාම වැළැක්වීම පිණිස කෙත වටේට වැටක් තැනීමට සිතීය. ඒ ගැන ඔහු මඳක් කල්පනා කළ පමණින්ම වැට සෑදී නිම වී තිබිණි.

(26) මෙහි අසල විශාල, සමතලා මුඩු කුඹුරක් තිබිණි. දුට්ඨගාමිණී කුමරුට මෙය අස්වැද්දීමට සිතුණු නමුත් ඔහුට නඟුලක් නොතිබිණි. ඔහු

කම්මලකරු වෙත ගොස් නගුල් තලයක් සාදා දෙන ලෙස කීවත් එය ගණන් නොගත් කම්මල්කරු කෑමට ගියේය. ඒ අතර දුට්ඨගාමිණී කුමාරයා යකඩය ගෙන ගින්නේ බහා රත් කොට සිය දෑතින්ම නගුල් තලයක් තනා ගත්තේය. ආපසු පැමිණි කම්මල්කරු මෙය දැක මේ නම් දුට්ඨගාමිණී කුමරුන් විය යුතු යයි නිසැකවම සිතා බිම දණ ගසා වැඳ වැටුණේය. දුට්ඨගාමිණී කුමරු ද 'මා කවුරුන් දැයි හෙළ කළ හොත් නුඹ මරමි' යි තර්ජන කළේය.

(27) කුමරුගේ, කුඹුරට අහළ-පහළින් වතුර ගැනීමට බැරිව ගිය විට ඔහු කෙවිටක් ගෙන සමීපතම ගඟෙහි සිට කුඹුරට ඉරක් ඇඳීය. සැණෙකින්ම එම ඉර ජල මඟක් විය. දැන් එම ජල මඟ රජ ඇළ නමින් ද එම කෙත රජතලාව-ඇළ නමින් ද ප්‍රසිද්ධය.

(28) දුට්ඨගාමිනී කුමරු සීසෑ නමුත් ඔහුට බිත්තර වී නොතිබිණි. ඔහු අවට මිනිසුන්ගෙන් බිත්තර වී ටිකක් ඉල්ලුවත් ඔහු දුප්පත් ගොපලු කොල්ලකු යයි කියා ඔහුට උදව් නොකළහ. ඒ නිසා ඔහු දහයියා බොල් වී ටිකක් වැපිරිය. එයින් හටගත් ගොයම කොත්මලේ අන් සියලු ගොයම් පැරදවීය.

(29) අස්වනු සමය පැමිණි විට ඔහු ගොයම් ටිකක් කපා අනෙක් අතින් කෙවිටක් ගෙන එතැන වෘත්තයක් ඇඳ කමතක් ලකුණු කෙළේය. පසු දින උදෑසන ඔහු පැමිණි විට කමත සැදී නිම වී තිබිණි.

(30) දුට්ඨගාමිණී කුමරා අස්වැන්න කපා කුළු මීහරකුන් කමතට ගත් විට ඔවුන් හීලෑ වී මැඩු ගොයමින් සරු අස්වැන්නක් ලැබිණි.

(31) මේ තොරතුරු ඇසූ ඇතැම් මිනිස්සු දහයියා බොල් වී වැපිරූ නමුත් වී නොලදහ. කැලෑවෙන් නරියෙක් ආහ. මිනිස්සු උගෙන් මෙහි කරන්නේ කුමක්දැයි ඇසූහ. ඌ ගොනුන්ගෙන් කිරි බොන බව කී විටි මිනිස්සු 'ගොනකුගෙන් කිරි බොන්නේ කෙසේ දැ' යි ඇසූහ. නරියා සිනහවක් පා කමතට දිව්වේය. 'දහයියාවලින් බොල් වී වලින් හොඳ වී ලබා ගන්නේ කෙසේදැයි' ඌ පිළිතුරු වශයෙන් ඇසීය.

(32) දුට්ඨගාමිණී කුමාරයාගේ වී ටික කමතේ සිට ගෙට ගෙන ඒමට කෙනෙක් නොසිටියේය. ඔහු කෙවිටි කොනක් බීම තබා ඇද ගෙන ගිය විට දී ඒ පසුපස ආයේය. ඌරුපැලැස්සගමමහේ දක්වාම මෙසේ ඇද ගිය විට මුළු ගෙය ම වීයෙන් පිරුණත් තව තව වී එමින් තිබුණු හෙයින් ගෘහණිය 'වී ඇතැ'යි කීවාය. දුට්ඨගාමිණී කුමරා පැසක් ගෙන හරස් අතට බිම තැබූ කල වී ඒම නැවතිණි. එවක් පටන් මෙම ගෙදරට 'වීරසූරියගෙදර' හෙවත් 'වී-ඇති-ගෙදර (වී-ඉසුරු-ගෙදර) යන නම ලැබිණි. මෙම නිරුක්තියත් අරුතත් දෙන්නේ මොරපිටිවාසීන්ය. සාමාන්‍යයෙන් අන් තැන්වල 'ඉසුරු' යනු 'දීප්තිමත්' වේ. මෙම නාමේ වඩා සම්මත අරුත වන්නේ 'වීර සූරයාගේ නිවෙස' යන්නය.

(33) දුට්ඨගාමිණී කුමරා වීරසූරියගෙදර අවුරුදු දොළහක් ගත කළායින් පසු කාවන්තිස්ස රජුගේ මරණය සිදුවිය.

(34) තම සහෝදරයා සැඟවී සිටි තැනින් ආවොත් රජකම සතු කර ගන්නා බව දත් තිස්ස කුමරු කඩොල් ඇතාත් විහාරමහාදේවිත් මාලිගයෙන් ඈත තැනක සඟවාලීය. එහෙත් විහාරමහාදේවි දුට්ඨගාමිණී කුමරු සිටි තැන දන්වා පුතාට ආපසු එන ලෙස යෝධයකු අත පණිවුඩයක් රහසේම යැවීය.

(35) දුට්ඨගාමිණී කුමරා මොරපිටියේ විසූ නිවසෙහි කළුමැණිකා හා රන් මැණිකා නමින් දූන් දෙදෙනෙක් සිටියහ. කළුමැණිකා නැමැති වැඩිමල් දියණිය මහත් ආඩම්බරකි සුරූපිනියක් වූ අතර බාල රන්මැණිකා චාම් තරුණියක් වූවාය. කළුමැණිකාගේ මානය කෙරෙහි සිත යැවූ දුට්ඨගාමිණී කුමරු තමා සමඟ එන ලෙස ඇයට ඇරැයුම් කළත් තමන් රජවීමට යන බව නොකීවේය. ගොපල්ලකු සමඟ විවාහ වීමට අකමැත්ත පළ කළ ඇ එම ඉල්ලීම ප්‍රතික්ෂේප කළාය. ඉන්පසු රන්මැණිකා විමසා ඇගේ කැමැත්ත ලැබුණෙන් දෙදෙනාම රජ මාළිගය බලා පිටත් වූහ. පළමුවෙන් කඩදොර නතර වූ කුමරා නුග ගස තුළින් තම කඩුව ඉවතට ගත්තේය.

(36) දුට්ඨගාමිණී කුමරු, මවත් කඩොලැතුත් ලබා ගැනීමට සටන් කරන බව කියා තිස්ස කුමරුට පණිවුඩ යැවීය. මවත් ඇතුත් සන්තක

වූවකුට රජකම ද යන බව සහෝදරයෝ දෙදෙනා ම දත්හ. සටනේ දී දෙපසෙහි ම බොහෝ දෙනා මිය යනු දුටු දුට්ඨගාමිණී කුමරා මෙසේ මිනිසුන් මරුමුවට පත් වුවහොත් එළාර රජු සමග යුද්ධයට සෙනඟ ඉතුරු නොවෙතැයි කියා තිස්ස කුමරුට පණිවුඩ යවමින් 'අපි දෙදෙනා ද්වන්ධව සටනක යෙදෙමු' යි යෝජනා කළේය. තමන් ළඟ කඩොලැතු සිටින නිසාත් දුට්ඨගාමිණීට සිටියේ වෙළඹක් නිසාත් තිස්ස කුමරු මීට එකඟ විය. ද්වන්ධව යුද්ධයේ දී දුට්ඨගාමිණී කුමරු සිය වෙළඹ කඩොලැතු හිසපන්වා යමින්ම අත තිබූ කඩු පිටින් මලනුවන් පිටට ගැසීය.

(37) කඩොලැතු ද වෙළඹක් තම හිස පැනී යයි ලැජ්ජාවෙන් කිපී පිට හුන් තිස්ස කුමරා බිම හෙළා දුට්ඨගාමිණී කුමරුන් ඉදිරිපිට දණ ඇන සිටියේ ය. තිස්ස කුමරු පලා ගොස් විහාරයේ සැඟවිණි. ඔහු එහි තෙරුන්වහන්සේට කරුණු සැල කළ විට උන්වහන්සේ ද ඔහු මරණින් බේරනු පිණිස සිවුරු පෙරවූ සේක. විහාරයට ගිය දුට්ඨගාමිණී කුමාරයා මෙසෙ කීය: 'මට වුවමනා වී නම් මගේ සොහොයුරා සටනේ දී මරන්ට තිබුණා. එහෙත් මා එළාර රජු සමග යුද වැදුණු විට මිනිසුන් ලවා රට සහලින් පිරවීමට මට තිස්ස වුවමනාය.'

(38) මෙයැසු තෙරුන්වහන්සේ සිවුරු අස් කොට තිස්ස කුමරුන් සහෝදරයාට භාර දුන් සේක. දුට්ඨගාමිණී කුමාරයා රජ විය.

(39) දුට්ඨගාමිණී රජු එළාර රජු පරදවා ලක එක් සේසත් කර බුදුදහම රටේ අගතැන් පත් කෙළේය.

(40) එතුමාට රන්මැණිකාගෙන් ලැබුණේ සාලිය කුමරු නම් පුතකු පමණි.

(41) දිනක් අසෝකමාලා නම් සුරූපී යුවතියක් බුදුන්ට මල් පිදීමට ගියත් මල් දොහොන් කිරීමට අමතක කළාය. මේ දුටු ඇගේ මව 'බුදුහාමුදුරුවන්ට පිදූ මල් දොහොන් නොකළාට තී නීච කුල කෙල්ලකි, රොඩියකි'යි බැණ වැදුණාය.

(42) එක දිනක් වනයේ සැරිසරන සාලි කුමරු ඇය දැක ඇගේ රුවින් වසඟ වී ඇය පසුපස ගෙටම ගියේය. 'මම චණ්ඩාලියක්මි, මා පසුපස නොඑන්නැ'යි ඇගේ ඇවිටිලි නොතකා ඔහු ඇය සමඟම නතර විය.

(43) අඩු කුලේ ස්ත්‍රියක් පාවා ගත් සාලි කුමරුට සිහසුන අහිමි විය. සුවිස් වසරක් රජ කළ දුට්ඨගාමිණී රජු නාගයකු විසින් දෂ්ට කිරීමෙන් මළේය. එතැනින් සිහසුන මල්බෑ තිස්ස කුමරුට හිමිව ගොස් ඔහුගේ පුත්තු ද මුනුබුරෝ ද යථා කල්හි රජ වූහ.

ආ. විචල්‍යයෝ

කථාවේ විචල්‍යයන් ලැයිස්තුගත කිරීමේ දී අප එක්-එක් කරුණට දී ඇති අංකය එම විචල්‍ය ස්වරූපයත් ප්‍රධාන කථාවේ ඒ හා සැසඳෙන ඡේදයත් අතර යම් සබඳතාවක් දක්වයි. එහෙත් මෙම අංකනය එක්තරා ප්‍රමාණයකට විෂමය. ඒ සමහර විචල්‍යයන් මුල් ඡේද කිහිපයකටම හරස් සඳහනින් යුක්ත වන හෙයිනි.

(1) මොරපිටිය විචල්‍යයෝ

මොරපිටිවාසීන් ද ඔවුන්ගේ නෑදෑයන් ද විසින් මට කියන ලද පුරාකථා විස්තරයේ පරස්පර තැන් මේවාය.

(22අ) ගාමිණී පළමුවෙන් ම ඌරුපැලැස්සගමමහේගේ ගෙදරට පැමිණි කළ ගමරාල හා පවුලේ අනෙක් අයගේ තුළ නිදා ගෙන ඔහුට ගෙපිලෙහි නිදා ගන්ට කීහ.

(35අ) කළුමැණිකා දුට්ඨගාමිණී හා විවාහ වීමට අකැමැති වූයේ ඔහුට වස්තු නොතිබුණු හෙයිනි. (අනෙක් සියල්ලෝ ම ඔහු ගොපල්ලකු නිසා යයි කීහ) වත්මන් පිරිහුණු සමයේ මෙන් නොව ඒ සරුසාර පුරාණ කාලයේ උසස්-කුල ගොවීන්ට හැර අන් අයට දේපළ නොතිබිණියැයි මොරපිටිවාසීහු කියති.

(35ආ) දුට්ඨගාමිණී රත්මැණිකා බිරිය සේ තබා ගත්තත් ඇය විවාහ කර ගත්තේ නැත. එක් කොලුවෙක් එතුමා තිකම් විහිළුවට රත්මැණිකා තියා ගත්තා' යයි කීවේය.

(43අ) තම පුතු රොඩී ස්ත්‍රියක හා විවාහ වූ බව ඇසූ දුට්ඨගාමිණී රජු සාලි හා අසෝකමාලා යන ඒ දෙදෙනා කැඳවා තමා තරහ නැතැයි පවසා ඔවුන්ට සිය මාලිගයෙහි විසීමට ඇරැයුම් කළත් ඔවුහු ඊට අකැමැති වූහ. දුට්ඨගාමිණී ඔවුන්ට දෙවන මාලිගයක් තනවා දී එතැනට ආහාර පාන යැවීය.

(43ආ) දුට්ඨගාමිණී රජ වූ පසු සුරූපී නැයිනියක දුටුවේය. ඇ අගේ සැමියා දෙවි කෙනෙකු බව ද ඔහු ඈ දිහා පරීක්ෂාවෙන් බලන බව ද රජතුමාට කීවාය. අවුරුදු තුනක් ම නෑමෙන් වැළකෙන්නැයි ඈ දුට්ඨගාමිණීට කීවාය. මේ අණට ඔහු අකීකරු වුවහොත් ඇගේ සැමියා ඔහුට නපුරක් කරතියි ද කීවාය. දුට්ඨගාමිණී මීට අවනත වූවත් දවසක පරහක් තිබිණි. අවුරුදු තුන කෙළවර වී යයි සිතා එතුමා ස්නානය කළත් අවුරුදු තුන ගෙවීමට තිබුණේ ඇත්තෙන් ම සෙට ය. ඒ නිසා නාගයා එතුමාගේ පය දෂ්ට කළේය. එතුමා සත් දිනකින් මළේය.

(2) ඓතිහාසික විචලායයෝ

දීපවංශය යන පැරණි ශ්‍රී ලාංකික වංශකථා

සමස්තයක් වශයෙන් සැලකිල්ලට ගත යුතු අන්තර්-සම්බන්ධිත ඓතිහාසික සම්ප්‍රදායකට අයිතිය. දඹදිව බුද්ධාගමේ සමාරම්භය සමග ප්‍රභවයට පත් ඓතිහාසික ලේඛන සම්ප්‍රදායක් වූ මෙය අප කාලය තුළටම දිවෙන්නේ මහාවංසය හා දීපවංසය යන ග්‍රන්ථ දෙකම අද දවස දක්වාම අඛණ්ඩව ලියා පවත්වා ගෙනවුත් තිබෙන හෙයිනි. මෙය මුළුමනින්ම භික්ෂූන්ගේ කෘත්‍යයකි. මෙම ප්‍රවාද අප වෙතට පත්ව ඇත්තේ විහාරාරාම ආශ්‍රිත පොත් ගුල්වල මෙම ග්‍රන්ථ ආරක්ෂිතව තබන ලද හෙයිනි (ශ්‍රී ලංකා විශ්වවිද්‍යාල ඉතිහාසය 1959: 47 ගෛගර් 1908 ද සස.).

පැරණිම සිංහල වංස කථාව මහාවංසය, දේවනම්පියතිස්ස රජ කල ශ්‍රී ලංකාවට බුද්ධ ශාසනය ගෙන ආ ධර්ම දූතයන්වහන්සේ වූ මහින්ද තෙරුන්වහන්සේගේ නිර්වාණ ප්‍රාප්තියෙන් මුල දී සමාප්ත වුවත් පසුව ශ්‍රී ලංකාවේ ප්‍රාග්-බෞද්ධ පුරාවෘත්ත ද දේවානම්පියතිස්සට පසු රජ පැමිණි නරපතීන්ගේ ඉතිහාසය ද එකතු කරන ලදී.

"සියල්ල වංශකථා ස්වරූපයෙන් යුක්ත විය. අවසානයේ දී දුට්ඨගාමිණීගේ ජීවිතය හා දස්කම් වටා සමහර විට දකුණේ බිහිවී ගෙතුණු කථා හා පුරාවෘත්ත මාලාවක් ද තිබිණි. මුල දී මෙය ජනතාවටත් ලෞකික පක්ෂයටත් බර ස්වභාවයක් ගත්තේ ය. පසුව එයට ආගමික ගතියක් ද ඇතුළු කරන ලදී...පිළිගත් සම්ප්‍රදාය අනුව මෙම වාර්තා මුලින්ම ලේඛනගත කරන ලද්දේ ක්‍රි.පූ. පළමුවැනි සියවසේ වට්ටගාමිණී අභය සමයේය. මෙතැතින් මතු වූ මෙම සම්ප්‍රදායේ න්‍යෂ්ටිය ස්ථිර වුවත් අලුත් කථා, වෘත්තාන්ත, ජනප්‍රවාද හා උපාඛ්‍යාන-ඇතැම් ඒවා රචකයාගේ අතින්ම, ද ඇතැම් ඒවා පුනරුක්තියෙන් ප්‍රචලිතව පිළි ගැනුණු විට ද විටින් විට එකතු වී ආයේය. මෙම ඓතිහාසික සම්ප්‍රදායේ අද පවත්නා පැරණිතම ග්‍රන්ථය වූ කලී ආඥාත කර්තෘන් විසින් රචිතව ක්‍රි.ව. සිව්වැනි සියවසේ මැද භාගයේ දී පමණ සමාප්ත වූ දීපවංශයයි...වඩා ප්‍රචලිත වූයේ මහාවංශය නැමැති වංශකථාවයි...මෙහි පරිච්ඡේද තිස් හතකින් සමන්විත පළමු කොටස් සාමාන්‍යයෙන් මහාවංශය ලෙස සලකනු ලැබේ...මෙම වංශකථාවේ ඉතුරු කොටසට සාමාන්‍යයෙන් චූලවංශය යයි කියනු ලැබේ (ශ්‍රී ලංකා විශ්වවිද්‍යාලයීය ඉතිහාසය 1959: 47-9).

මෙහි පළමු භාගයේ කර්තෘ ක්‍රි.ව. පස්වැනි සියවසේ අග භාගයේ හා සයවැනි සියවසේ මුල් භාගයේ විසූ මහානාම නැමැති තෙරනමක් යැයි ප්‍රකටය. 'මහානාම හිමිපාදයන් බොහෝ දුරට අට්ටකථා මහාවංශය මුල් කරගෙන එය මහත් ලැදිව අනුගමනය කරමින් සිය කෘතිය නිම කළහයි විද්වත්හු පොදුවේ පිළිගනිති (ශ්‍රී ලංකා විශ්වවිද්‍යාලයීය ඉතිහාසය 1959: 50). දුට්ඨගාමිණී ගැන දීපවංශයේ ඇත්තේ ගාථා එකොළහක් පමණක් මුත් මහාවංසයේ පරිච්ඡේද තිස්හතෙන් එකොළහක් ම දුට්ඨගාමිණී වීර චරිතාපදානයට වෙන් කොට තිබේ (පරි.22-32). දුට්ඨගාමිණී කථාව පසු අටකථාවල ද සඳහන්ය. පාලියෙන් ලියැවී හත්වැනි හා දහවැනි සියවස් අතරේ ලියැවිණැයි පිළිගත් මහාවංශ-ටීකාව ද දීන-

වකවානු අවිනිශ්චිත වුවත් මහාවංශටීකාවට පසු කෘතියකැයි සැලකෙන කාම්බෝජ මහාවංශයත් මේවායින් ප්‍රධානතමය. අප මහාවංශටීකාව බැලූ නමුත් කාම්බෝජ මහාවංසය ලබා ගනු බැරිවිය. දහඅට වැනි සියවසේ යැයි කල්පනා කෙරෙන රාජාවලිය ද අපි පරිශීලනය කළෙමු (ලෝ 1947: 27-8).

මෙම සම්භාව්‍ය කෘතීන්ට අමතරව අපි වත්මන් කාලයේ ලියන ලද විද්වත් ලංකා ඉතිහාසය ග්‍රන්ථ ද බැලීමු. මේවායින් ඉතාම විස්තෘත හා විශ්‍රැත වූයේ ශ්‍රී ලංකා විශ්වවිද්‍යාලයේ ශ්‍රී ලංකා ඉතිහාසයයි (1959). මෙහිලා සන්සන්දනය සඳහා අපි ඉහත රචිත ජෝන්.එම්. සෙනෙවිරත්නගේ *ස්ටෝරි ඔෆ් ද සිංහලීස්* (සිංහලුන්ගේ කථාන්තරය 1923) යන ග්‍රන්ථය ද භාවිත කෙළෙමු.

තුන්වනුව, අපි දුට්ඨගාමිණී කථාව සම්පූර්ණයෙන් හෝ අඩ වශයෙන් දැක්වෙන 'අර්ධ-ඓතිහාසික' ස්වරූප අටක් රැස්කර ගතිමු. මේ තොරතුරුවලට විවිධ මූලාශ්‍ර තිබේ: *සිලෝන් ඇන්ටික්වරි ඇන්ඩ් ලිටරරි රෙජිස්ටර්* හෙවත් 'ශ්‍රී ලංකාවේ පුරාවෘත්ත හා ශාස්ත්‍රීය සංග්‍රහය' නැමැති සඟරාවෙන් ලිපි හතරක් (බෙල් 1918, මෙන්ඩිස් 1916, සමරසේකර 1916, ඇනා ජී. සෙනෙවිරත්න 1916) ද *අ ගැසටියර් ඔෆ් ද සෙන්ට්‍රල් ප්‍රොවින්ස් ඔෆ් සිලෝන්* (ලොරි 1898) හෙවත් 'ශ්‍රී ලංකාවේ මධ්‍යම පළාතේ වාර්තා පත්‍රය' ද කොත්මලේ මාලපල්ලේ වෙත්තසිංහ විසින් රචිතව ප්‍රකාශයට පත් නොකළ දුට්ඨගාමිණී පිළිබඳ දීර්ඝ කාව්‍යයක් ද 'ස්ටෝරි ඔෆ් කොත්මලේ' හෙවත් 'කොත්මලේ කථාව' නමින් කොත්මලේ නිම්නයේ පදිංචිකරුවකු වූ ජී.බී. කෙහෙල්ගම නැමැති ප්‍රාදේශීය ඉතිහාසඥයෙකු විසින් (මොහු මොරපිටියේ දී මා හමුවීමට ද ආවේය). පළ කළ පොත් පිංචක් ද අවසාන වශයෙන් මා ශ්‍රී ලංකාවේ ගත කළ කාලයේ දී ප්‍රවෘත්ති පත්‍රවල ('සිළුමිණ' හා 'සිලෝන් ඔබ්සර්වර්') පළවූ ලිපි ද යන මේවාය. මෙලෙසින් විවිධාකාර වූ 'ඓතිහාසික' හා 'අර්ධ-ඓතිහාසික' මූලාශ්‍රයවල එන දුට්ඨගාමිණී කථා ස්වරූප මොරපිටි කථා ස්වරූපය හා සමාන අසමාන වන්නේ කෙසේද?

දුට්ඨගාමිණී ගැන දීපවංශය කියන්නේ මෙසේය:

(6අ) කාකවර්ණයන්ගේ පුත් අභය නම් කුමරුවෙක් දස මහා යෝධයන් පිරිවරා කණ්ඩුල නම් ඇතු අරා දෙතිස් රජකු මරණයට පත් කර ඒකායනව රාජ්‍ය පාද ප්‍රාප්ත විය. මෙම රජු අවුරුදු විසි හතරක් රජ කෙළේය... නුවණැති, ප්‍රබුද්ධ දුට්ඨගාමිණී අභය රජු පුණ්‍ය ක්‍රියා සපුරා මිස ගොස් තුසිත දෙව්ලොව දේවාත්මයක් ලැබ උපනි (දීප xviii, 53-54ල xix,ii).

දීපවංශයේ අනෙක් ගාථා දුට්ඨගාමිණී රජු කරවූ බෞද්ධ ස්මාරක ගැන සඳහන් කිරීමට වෙන් වේ. මොරපිටියේ කථා ස්වරූපයේ 1-7 දක්වා කොටස් ද 10-12 දක්වා කොටස් ද සුළු-සුළු වෙනස්කම් ඇති වී[10] මහාවංසයට (එනම්, දුට්ටගාමිණීගේ ප්‍රවේණිය, උත්පත්තිය හා බාල කාලය පිළිබඳ කථාව වැඩි හරිය) සමාන වේ. වීර ගැන වත් කොත්මලේ ජනපද පිහිටුවීම ගැන වත් කිසිවක් නොකියයි:

ගාමිණී කුමරුන් කුස පිළිසිඳ ගත් කල්හි විහාරමහාදේවින්ට පහත සඳහන් දොළ උපනැයි මහාවංශය වාර්තා කරයි.

(5අ) (මේ) ඇගේ දොළයː උසභයක් දික් මී වදයක් සිය කොට්ටය බවට පත්කොට මංගල සයනයෙහි වාමාංශව වැදහෙව දොළොස් දහසක් භික්ෂූන්ට දන් දී එම මී වදයෙන් ඉතිරි වූ කොටස් බිඳීමට රජ බිසවට දොළක් උපන. එළාර රජුගේ යෝධයන් අතුරෙන් නායක යෝධයාගේ හිස කැපූ කඩුව සේදූ ජලය එම හිස මැඩ ගෙන සිට පානය කිරීමට ද අනුරාධපුරයේ ම මහනෙල් පොකුණකින් ගෙනෙන ලද නොමැලිවුණු මහනෙල් මල්දම් දෙකක් පැළඳීමට ද ඇයට සිත් විය. විහාරදේවින් මේ දොළ රජුට සැළ කළ රජ්ජුරුවෝ නිමිත්ත දන්නවුන්ගෙන් විචාළේය. නිමිත්ත දන්නවුන් මෙබස් අසා 'නුඹවහන්සේගේ බිසවුන් කුස පිළිසිඳ ගත් පිනැති කුමරු දෙමළුන් මරා ලක එක් සේසත් කර බුදු සසුන බබළවන්නෝය' යි කීහ (මහාවංසය, රාජාවලියː 24 සස.).

මොරපිටිය කථාස්වරූපයේ 13 හා 14 කොටස් විපුල වෙනස්කම් කිහිපයක් ඇතිව මහාවංශයේ කථාව හා සමාන වේ.

(10අ) කාවන්තිස්ස රජු ගාමිණී කුමරු උදෙසා යුද සේනාවක් රැස් කළත් එය පිරිවරා යුදට යාමට ඉඩ නොදෙයි (රාජාවලිය 24 සස.).

(13අ) ගාමිණී මෙන් සද්ධාතිස්ස ද දෙමළුන් හා යුදයට නොයන්නමෝ යැයි දිවිරීමට අණ ලද විට බත් පිඬ ඉවත ලයි.

(13ආ) කාවන්තිස්ස ගාමිණී මැරවීමට තැත් නොකරයි. ඔහු රන් හැකිල්ලෙන් බැඳ දමන ලෙස අණ ලයි. මෙය සිදුවන්නේ බත් ආලේප ගෙන දිව්රීමේ අවස්ථාවේ දී නොව ඊට සිව්වසකට පසු තමන්ට එළාර රජු හා යුද කිරීමට ශක්තිය ඇතැයි ගාමිණී කුමරු සිතද්දී පිය රජු එය වැළැක්වූ අවස්ථාවේ දිය. එවිට දුට්ඨගාමිණී 'ශ්‍රී ලංකාවේ අභ්‍යන්තරයේ මධ්‍ය කඳුකර ප්‍රදේශයට' පලා යයි. රාජාවලියේ කථාව ද මීට සමාන වුවත් කොත්මලේ යන නම ඉඳුරාම සඳහන් කරයි (රාජාවලිය: 29).

මොරපිටි කථාස්වරූපයේ 15-35 කොටස් (එනම්, දුට්ඨගාමිණී මොරපිටියේ සිට අවධිය) මහාවංශයේ වත් අන් එක් වංශකථාවක වත් විස්තර කර නැත).

36-8 කොටස් (දෙබෑයන්ගේ සටන) සුළු වෙනස්කම් සහිතව මහාවංසය හා එකඟ වෙයි. මෙම කොටස් මහාවංස කථාවේ බෙහෙවින් විස්තෘතය.

39 කොටස, එනම් දුට්ඨගාමිණී විසින් දෙමළුන් පැරදවීම මහාවංශයේ ප්‍රධාන තේමාවය. ඉන් පසු එය දුට්ඨගාමිණී තැනූ වෙහෙර විහාර ආදී ස්මාරක වැනීමට පරිච්ඡේද පහක් වෙන් කරයි.

(39අ) මෙහි ආ අවසාන පරිච්ඡේද දෙකෙහි දුට්ඨගාමිණීගේ බෞද්ධ සත්කෘත්‍ය ගැන දීර්ඝ විස්තර දක්නට ලැබේ.

40 හා 43 කොටස් මහාවංශය හා එකඟවෙතත් දුට්ඨගාමිණිගේ මරණයට හේතු වශයෙන් 'මාරක රෝගයක්' යැයි කියනු විනා අන් හේතුවක් මහාවංසය සඳහන් නොකරයි. කෙසේ වෙතත් මහාවංසය අනුවඃ

(43ඉ) දුට්ඨගාමිණී විසින් තනවන ලද මහාර්ඝ ධාතු ගර්භයක බුදුන්ගේ ධාතු තැන්පත් කර අවසන් වූ වහා ම ඔහු රෝගී විය. සර්වඥ ධාතු නා රජුගෙන් බලයෙන් ම ලබා ගැනීමට සිදුවිය.

සාලි කුමරු හා අසෝක මාලා අතර සම්බන්ධය මහාවංසයේ දැක්වෙන්නේ මොරපිටියේ කථාවට (41 හා 42 යන කොටස්) තරමක් වෙනස් අයුරිනි. මහාවංශය අනුව, ඔහු (සාලි කුමරු) සුරූපී චණ්ඩාල යුවතියකට දැඩි සේ ආලය කෙළේය.[11] පෙර ආත්මයක දී ද ඔහුගේ බිරිඳව සිටි අසෝක මාලා, දෙවි කෙරේ ඉමහත් ආලයෙන් බැඳුණු සිතැත්තේ ඔහු රාජ සම්පත් නොතැකීය (මහාවංසයඃ 228). මෙම සිද්ධිය මහාවංසටීකාවෙහි සවිස්තරව දක්වා ඇතඃ

(43ඊ) මේ දෙදෙනා පෙර ආත්මයක ද අඹු සැමියන්ව උපන්හ. තමන් විසින් වැද්දකුට කරන ලද කර්මකාර කටයුත්තක් සඳහා ගෙවීම හැටියට ඌරකු එම සැමියාට ලැබිණි. ඔහු එම ඌරා පිස තබා එම ආහාරය දන් පිණිස පිළිගැනීමට මහ තෙරුන් අට නමක් පැමිණෙත්වා'යි ඔහු ප්‍රාර්ථනා කෙළේය. මේ දානමය ක්‍රියාවේ ප්‍රතිලාභ වශයෙන් ඔහු දුට්ඨගාමිණිගේ පුතු ලෙස ඉපදිණි.

වෙනත් පෙර ආත්මයක දී කළ වරදක විපාක වශයෙන් එම ගුණවත් බිරිඳ චණ්ඩාල කුලයෙ උපන්නීය. ඇගේ අපිරිසිදුකම ගැන මව ඇයට (ඇය වඩුවකුගේ දූන් සත් දෙනාගෙන් බාල ම දියණිය වූවාය) බැණ වැදුණාය. ඇය ද සුපුරුදු ලෙස මවට අවලාද කියමින් බැන්නාය (ඇනා පී. සෙනෙවිරත්න 1916ඃ 215-13).

ජෝන් එම්. සෙනෙවිරත්න (1923) මොරපිටිවාසීන් දුන් කථාව ම කියයි. මේ කථා ස්වරූප දෙකෙහිම අසෝක මාලා කුලහීන වන්නේ මව මගින් බව, එනම් කුලයේ පාරිශුද්ධිය ස්ත්‍රී පක්ෂය තුළින් පැවතෙන බව මෙහිලා අදාළය (යාල්මන් 1963).

වඩුවෝ ද කම්මල්කරුවෝ ද කුල ධූරාවලිය අනුව නීචය. සංඝයාවහන්සේට ඌරු මස් පිදීම අචින්ත්‍ය අවමානයකි. කම්මල්කරුවා එබැවින් යට කී දාන ප්‍රතිලාභ වශයෙන් කුමරකුව ඉපදීම පරස්පරවිරෝධීය. මෙය දුට්ඨගාමිණී ගේ ද කුල තරාතිරම කෙරෙහි කිලුටක හෙළන තත්ත්වයක්ය. ඉහත 43අ හි පැහැදිළි වන්නේ ද එයම ය.

නූතන ඉතිහාස ග්‍රන්ථ ද (විශ්වවිද්‍යාලයීය ශ්‍රී ලංකා ඉතිහාසය 1959, සෙනෙවිරත්න 1923) වංශකථා හා අට්ටකථාවලින් පෝෂිතය. එහෙත් ඒවා මහාවංසයෙහි දැක්වෙන දුට්ඨගාමිණී කථාවෙන් වැඩි හරියක් අත් හැර, දෙමළුන් සමග යුද්ධයට සූදානම්වීමත් ඔවුන්ගේ පරාජයත් ගැන වැඩි සැලකිල්ලක් දක්වයි. යට කී ඉතිහාස ග්‍රන්ථ දෙකෙහිම කුමාරයා මාළිගයෙන් පැන ගොස් පිය රජුගේ මරණය තෙක් කොත්මලේ රැකවරණ ලැබ සිටි බව හැර අන් කිසි විස්තරයක් නොදෙයි (ශ්‍රී ලංකා විශ්වවිද්‍යාලයීය ඉතිහාසය 1959: කා.1, කො.1, 151, ජේ.එම්. සෙනෙවිරත්න 1923: කා.1, 139).

(3) 'අර්ධ-ඓතිහාසික' විචල්‍යයෝ

අපි දැන් 'අර්ධ-ඓතිහාසික' මූලාශ්‍ර අට වෙත හැරෙමු. මෙයින් පහක් (සමරසේකර, වෙත්තසිංහ, කෙහෙල්ගම, ලෝරි හා පුවත්පත් ලිපි) දුට්ඨගාමිණී කොත්මලේ සිටි කාලය ගැන විස්තර සපයයි. මේවා සංයුක්ත මොරපිටි කථාව හා පොදුවේ සමානය. මේ අට-ප්‍රභවයන්හි දැක්වෙන පුරාණ කථාවේ විචල්‍යයන් මෙසේය.

(20අ) මොරපිටියට පැමිණි කුමරා තමන් හා වයසින් සම පුතකු සිටි දිළිඳු වැන්දඹුවකගේ ගෙදර නතර විය (සමරසේකර).

(20ආ) ගාමිණී මොරපිටියට පැමිණි විට ගමරාළගේ බිරිඳ ඔහු කුමරෙක් යයි සිතුවාය. ඒ බව කිසිවකුට නොකියන ලෙස ඇය දියණියට අවවාද කළාය. ගමරාළගේ බිරිඳ කුඩා ළමයාට බොහෝ උදව් කළාය. ඔහුට වෙනම බඳුන්වල දමා කෑම දුන්නාය. එහෙත් ඒ බව ඇගේ සැමියාට නොකිව්වාය (වෙත්තසිංහ).

(21අ) ගාමිණී ඌරුපැලැස්සගමමහේ වෙත ආ විට ගමමහේගේ දියණිය ඔහුට වෙනම බත්මාලූ දුන්නාය. ඔහු බත් ටික කෑවත් බඳුන පිරී තිබිණි (වෙත්තසිංහ).

(35ඉ) මොරපිටියේ වාසය අවසන් වීමට ළංවන විට දුට්ඨගාමිණී කළුමැණිකාගේ ආදරය දිනා ගැනීමට බැරිව සොවින් සිටියේය. ඔහු කෙමෙන් කෙමෙන් ඔවුන්ගේ ගෙයින් පිට වී මොනරාගල කන්දේ තමන් තැනූ පැලක පදිංචියට ගියේය.

රන්මැණිකා හා මව සෑම දිනම ඔහු බැලීමට ගියහ. මව කුඹුරේ වැඩ පිණිස පිට වී ගිය අතර රන්මැණිකා දුට්ඨගාමිණී සමඟ රැඳුණි. දෙදෙනා ඉතා සමීප සෙනෙහසකින් බැඳුණාහ.

(26අ) එක් දිනක් රන්මැණිකා දුට්ඨගාමිණීගේ හිස පිරිමදිද්දී ඔහුට නින්ද ගියේය. එවිට සිහිනයක් දුටු කුමරා හිටිගමන් මොර ගසමින් අවදිවිය. ඔහු නැකැත්කරු වෙත ගිය විට මෙස සුබ සිහිනයක් බව ද ඔහු නෙමසකින් රජ වන බව ද ඒ පුද්ගලයා පැවසීය. මෙය කිසිවකු සමග කිවහොත් ඔහු මරන බව කියා දුට්ඨගාමිණී නැකැත්කරුට තර්ජනය කළේය.

(6ආ) දිනක් රන්මැණිකා හා දුට්ඨගාමිණී පෙම්බස් දොඩමින් සිටිනාතර ඔහු හිටිගමන් ම 'සුරනිමල' යයි හඬ ගා නැඟී සිටියේය. දුට්ඨගාමිණී කුමරු උපන් දින ම උපන් දසමහා යොධයන්ගෙන් එකක වූ සුරනිමල විහාරමහාදේවිය විසින් දුට්ඨගාමිණීගේ සුව දුක් බැලීමට එවන ලදී. මොරපිටියේ වාසය ගැන දුට්ඨගාමිණීගෙන් විමසූ ඔහු 'ඔබගේ පියාටත් වඩා මව ඔබ ගැන සැම විට ම දුක්වෙනවා'යි යයි කීවේය (1963 සිළුමිණ).

(35ඊ) දුට්ඨගාමිණී කළුමැණිකාගේ ආදරය දිනා ගැනීමට මගක් සෙවීය. දවසක් ඔහු මොනරාගල කන්දෙහි මීවදයක් කඩා ගෙදර ගෙනවුත් කෑල්ලක් ගමරාළට ද, තව කෑල්ලක් ගමමහේට ද දී කළුමැණිකා වෙත අත දිගු කර 'කෑල්ලක් අරං කන්නැ'යි කී නමුත් ඈ 'මං ඕවා කන්නේ නැතැ'යි කියා ගෙට වැදුණාය. එවිට රම්මැණිකා දුව අවුත් එය ඉල්ලුවාය. එය පිළිගනිද්දී ඈ දුට්ඨගාමිණීට ලස්සන හිනාවක් පුදා ගෙතුළට දිව්වාය (1963 සිළුමිණ).

(27අ) මොනරාගල කඳු මුදුනින් ගලා ආ විශාල දොළපාරක් තිබිණි. මේ දොළ මැද විශාල ගලක් ද තිබිණි. දුට්ඨගාමිණී මෙම ගල මැද මහා සිදුරක් කැණීය. මෙම සිදුරෙන් වතුර ගලාවුත් එතැන රමණීය නාන පොකුණක් සෑදිණි. මේ අයුරින් ම ඔහු මොරපිටියේ තවත් නාන පොකුණු දෙකක් තැනීය. අදත් ඉතා ම වියළි කාලවල පවා මේ නාන පොකුණු සෑම විට ම ජලයෙන් පිරී තිබේ. (වෙත්තසිංහ).

(26ආ) වරක් දුට්ඨගාමිණී මොනරාගල කන්දෙහි නිදා සිටි විට තමන්ගේ බඩවැල් කටින් කට පිට වී ගොස් නැවත කටින්ම ශරීරය තුළට වදිනු සැටි දැක බිය වී මෙය ගැන නැකැත්කරුගෙන් විමසීය. ඔහු 'ඔබ සත් දිනකින් මුළු සිරිලකටම අග රජ වෙතැ'යි කීවේය. 'මේ බව කාහටවත් කිව හොත් මම නුඹ මරමි'යි දුට්ඨගාමිණී කීවේය (වෙත්තසිංහ).

(6ඉ) දිනක් රන් එතනා (රම්මැණිකා) දුට්ඨගාමිණී ළඟ වාඩි වී සිට ඔහුගේ උකුළෙහි තම හිස හෙවීය. ඔහු හා ඇය රජ හා බිසව වන සැටි ඇ සිහිනෙන් දුටුවාය. ඇ අවදි වී ඔහුට සිහිනය ගැන කීවාය. එම මොහොතේ ම එතැනට පැමිණි දූතයෙක් 'මහ රජතුමා මිය පරලොව ගියේය. ඔබ වහන්සේ මාළිගාවට ආ යුතු කාලය පැමිණියේ'යි කීවේය (1963 ජනවාරි 13, 'සිලෝන් ඔබ්සර්වර්).

(35උ) කාවන්තිස්ස රජ මිය ගිය පුවතින් දුට්ඨගාමිණී මොරපිටියෙන් පිටත් වීමට සැරසී ගමරාළගේ බිරිඳ ඔහු වෙනුවෙන් කළ දෑ සියල්ලට ම ඇයට තුති පිදීය. ඔහු පිටත්ව යෑම ගැන ඇ බෙහෙවින් දුක් වූවාය. දුට්ඨගාමිණී ඇයට මෙසේ කීවේය. 'ඔබ මට උදයේ හිල් බත් දුන්නා, ඊට මම ඔබට දොළොස්මුණක කෙතක් දෙමි. සැන්දෑවේ ඔබ මට උණු බත් දුන්නා, ඊට මම ඔබට දොළොස්මුණක කෙතක් දෙමි' (වෙත්තසිංහ).

(38අ) දුට්ඨගාමිණී සිය ඔටුනු පළඳන මංගල්‍යයට සියලු කොත්මලේ ජනයාටම ඇරයුම් කොට ඔවුන්ට විශේෂ සංග්‍රහ එළවීය (කෙහෙල්ගම).

(43ළ) සාලි කුමරුගේ මව් රජ පෙළපතේ නුවූ නිසා ඔහුට සිහසුන අහිමි විය (කෙහෙල්ගම).

111 පුරාකථාවේ ව්‍යුහය[12]

ලෙවි-ස්ට්‍රවුස් අනුව යමින් අපි පළමුවෙන්ම පුරාකථාවේ සංඝටක ඒකක වෙන් කරමු. මේවා 'සම්බන්ධතාවලින් නිමැවී ඇත' (ලෙවි-ස්ට්‍රවුස් 1963: 211). එසේ වුවද සැබෑ සංඝටක ඒකකයෝ... එම විසංගමන වූ සම්බන්ධතා නොව එබඳු සම්බන්ධතා පොදිය. එබඳු සම්බන්ධතා භාවිත කළ හැක්කේත් අර්ථයක් ජනනය කරනසේ ඒකාබද්ධ කළ හැක්කේත් පොදු වශයෙන් පමණකි'. (එම) එබැවින් පුරාකථාවේ අර්ථය ලබාගත හැක්කේ සම්බන්ධතා අතර සම්බන්ධතා විශ්ලේෂණය කිරීමෙනි.

පළමු වගුවෙහි තිරස් තීරු දුට්ඨගාමිණී පුරාකථාවේ 'පොදි' නිරූපණය කරයි. එක් එක් 'පොදිය' යම් පොදු ලක්ෂණයක් පෙන්වන සම්බන්ධතා කිහිපයකින් සමන්විත වේ. පුරාකථාවේ වස්තුව අනාවරණය වන්නේ තීරු නොතකා වමේ සිට දකුණට තිරසට කියවීමෙනි.

පළමු තීරුවේ සියලුම සටහන් පාපී අපරාධ ක්‍රියා වන අතර සිව්වන තීරුවේ සියල්ල ධාර්මික අහිංසක ක්‍රියා වේ. පූර්වකථාවේ මෙම සම්භාව්‍ය කොටසින් මතු වන ගැටලුව මෙසේ යයි පෙනේ. තම පූර්ව නියත භූමිකාව සපුරා ලනු පිණිස පාපී අපරාධ අවශ්‍යයෙන් ම කළ යුතු වීරයා (දුට්ඨගාමිණී) සැදැහැවත් බෞද්ධයෙකු වන්නේ කෙසේ ද?

දුට්ඨගාමිණීගේ ශ්‍රද්ධාව ඇත්තෙන් ම ඉඳුරා තහවුරුව ඇතත් ශ්‍රද්ධාවත් හිංසාවත් අවශ්‍යව පරස්පර විරෝධීව ඒකාබද්ධවීම වෙනත් සිද්ධි කිහිපයකින් ද ප්‍රකාශ වේ. දෙමළුන්ට විරුද්ධව යුද වැදීම කල්පනා කරමින් සිටින මරණාසන්න භික්ෂුව (3) ද අධික ලේ පිපාසයත් අතිශයෝක්ත ශ්‍රද්ධා චින්තාත් ඒකාබද්ධ කරන විහාරමහාදේවියගේ සිහිනය (5අ) ද නිදසුන්ය. ඇත්තෙන් ම අප මේ කරුණ සියුම්ව සලකා බලන කල වෙන වෙනම ගත් ඒකක සියල්ලම වාගේ එක්තරා ප්‍රමාණයකින් ස්වයං-විසංවාදී බව අපට පෙනේ. එබැවින් දුට්ඨගාමිණී ප්‍රචණ්ඩ වන තැන බියසුළු කාවන්තිස්ස (10,13) දුට්ඨගාමිණීට විරුද්ධව ප්‍රචණ්ඩභාවය දැක්වීමට සූදානම් වේ. (14) ධාර්මික රජකුට විරුද්ධව දුෂ්ට දූදන ගතියක් දැක්වීම

සිය නමින් ම සිහිපත් කරවන (13) දුට්ඨගාමිණී ම ධාර්මිෂ්ඨ රජෙක් වෙයි. (39, 39අ) රාජ්‍යත්වයේ ප්‍රචණ්ඩභාවයේ සාරය පිඬු කළ බඳු වූ කණ්ඩුල නැමැති හස්තියා (6අ, 34,36) දුට්ඨගාමිණී ඉදිරියේ බියසුළු වෙළඹ රණකාමී 'පෙගසස්' වැනි සෛන්ධවයකු සේ වන්නීය.

මෙබඳු අභ්‍යන්තර අසංගතතා නිසා කථාවේ තර්කය එකිනෙකා හරහා කැපෙන මූලධර්ම-ලෙවි-ස්ට්‍රවුස්ගේ පද නියමයෙන් පුරාකථාවේ 'තාථ්‍ය සංඝටක ඒකක' - අතර යම් අයුරු අපෝහකයක් ලෙස සැලකිය හැකිය. මෙම කථාවේ මුල දී හේතු රහිත යයි පෙනීයන බොහෝ සිද්ධි එවිට උචිත වනු පමණක් නොව අවශ්‍ය ද වනු පෙනී යයි.

ධාර්මික අවිහිංසාව හා පාපි (හිංසාව) අතර ප්‍රතිවිරෝධය මෙම පුරාකථාව පුරා පැතිර ඇති තේමාවක් වුවත් මොරපිටිවාසීන්ට අමතර ගැටලුවක් ද තිබේ. ඔවුන්ගේ තත්ත්වය සැලකූ කල මෙම පුරාකථාව බෞද්ධ ශ්‍රද්ධාවත් සහභෝජනය හා ලිංගික සබඳතා පිළිබඳ කුල තහංචි ගරු කිරීමත් මුල් කොට ගෙන ඔවුන්ගේ කුල තරාතිරමෙහි නිරපේක්ෂ උත්කෘෂ්ටත්වය ප්‍රදර්ශනය කළ යුතුවා සේම, හිංසාකාරී පුද්ගලයෙකු නිසා පාපිෂ්ඨ යන නිර්වචනයට ලක් වන 'දුට්ඨගාමිණීගෙන් අවරෝහණය වීම' ද ප්‍රදර්ශනය කළ යුතුය. මෙම විසංගමනය ඇත්තෙන්ම විසඳනු ලබන්නේ මොරපිටිවාසීන්ගේ ආදි මිත්තණිය වූ කළුමැණිකා දේවභාවී දුට්ඨගාමිණී විසින් ලිංගික සංසර්ගයෙන් තොරව යම්කිසි අනියත අඥාත අධිස්වාභාවික ක්‍රමයකින් ගැබ්ගත් කන්‍යාවකියි ඇඟවීමෙන්ය. මොරපිටිවාසීන්ගේ මෙම විශේෂ ගැටලුව හා එහි විසඳුම 1 වගුවේ හා 111 යන තීරුවල පැහැදිළි කෙරේ.

මෙලෙසින් 11 තීරුවේ සබඳතාවලින් මොරපිටිවාසීන්ගේ උසස් කුල තරාතිරම ප්‍රදර්ශනය වන වන අතර 111 තීරුවේ සබඳතාවලින් මොරපිටිවාසීන් හා දුට්ඨගාමිණී අතර සම්බන්ධතාව පෙන්වා දෙයි. මොරපිටිවාසීන්ගේ උසස් තරාතිරම දුට්ඨගාමිණී (1923)ගෙන් ව්‍යුත්පන්න වන්නේ ඔහු වීරයකු හා විහිංසකයකු වූ නිසාය. එහෙත් ඒ සමග ම ඔවුන්ට ඔහුගෙන් 'පැවතිය' නොහැකිය. ඔවුන් තවත් විහිංසක පුද්ගලයකු යයි හැඟෙන වීර (බලැත්තා) ගෙන් වත් දුට්ඨගාමිණී දුන් ආහාර පිළිගත් ගමමහේ හා රම්මැණිකා යන තිදෙනාගෙන්ම වත් (35ඊ) 'අවරෝහණය' නොවෙති. අනෙක් අතට, මොරපිටිවාසීන්ගේ ලේ උඩගු, සුරූපී කළුමැණිකාගේ ලේය, දුට්ඨගාමිණීගෙන් ආහාර නොගත් හා ඔහු සමග

විවාහය පිළිකෙව් කළ කළු මැණිකාගේ ලේය. දුට්ඨගාමිණිගේ දරු පරපුර කිලිටිය. ධාර්මිකයන්ගේ ප්‍රතිලාභය නම් උසස් තිරාතිරම් ඇති පරපුරකි. පාපීන්ගේ ප්‍රතිලාභය පහත් තරාතිරම් ඇති පරපුරය. මේ අනුව බලන විට වීරසූරියගෙදර යන්නෙහි අර්ථය 'මහා වීරයාගේ ගෙදර' නොව 'වී ඉසිරු ගෙදර යයි මොරපිටිවාසීන් කීමට හේතුව පැහැදිළිය.

මේ පුරාකථාවේ ප්‍රධාන ප්‍රතිපක්ෂවාදය, විහිංසාව හා අවිහිංසාව අතර මෙන් ම, පව් හා පින් අතර පවත්නා ප්‍රතිපක්ෂත්වය කිහිප ආකාරයක ප්‍රතිවිරෝධතා ගැටලීමක් සේ පෙනේ.

1. ඉතා ප්‍රකටව ම, සංඝයාවහන්සේගේ අවිහිංසාව හා රාජ්‍යත්වයේ විහිංසාව අතර විරෝධතාව වශයෙන්:

කථාව පටන් ගන්නේ රජකු භික්ෂුවක් මැරවීමෙනි. (1); රජවරුන්ගේ හා රාජකුමාරයන්ගේ ශ්‍රද්ධාව නිෂ්ඵලය (8, 10, 7, 37); හිංසාව ජය ගනී. එහෙත් හිංසාව පාපීය (2); මෙම විරෝධතාව විසඳෙන්නේ දුට්ඨගාමිණී නැමැති පුනර්ජාත ප්‍රත්‍යුත්පන්න භික්ෂුවක් (3-5) රාජ්‍යත්වය ලබා (38) හිංසා මාර්ගය යොදා ගනිමින් ජය ගෙන (39,6අ) ධාර්මික රජකු වී (39, 6අ, 39අ) මෙන් පසු භික්ෂුවක්ව සිටි (37) සද්ධාතිස්ස නම් ධාර්මික කුමරුකු (7) විසින් පසුව සිහසුනට පත්වීම ද (43) යන සිද්ධි වලිනි. දුට්ඨගාමිණීගේ විහිංසාවට සමාව ලැබෙන්නේ ඔහුගේ රාජප්‍රාප්තිය පෞද්ගලික වරමක් නොව පූර්වෝධිකාරයෙන් සිදුවූ නිසාය (3, 16-19, 26, 5අ, 26අ, 26ආ, 6ඉ). ගුණවත් අක්‍රියවාදය ස්ත්‍රී බියාදුකම හා සමාන කෙරෙන අතර පාපී විහිංසාව පුරුෂ ගතියක් සේ (13) සැලකෙන නමුත් මෙම කථාවේ මෙම කොටසේ සිටින සත්‍ය ස්ත්‍රී පාක්ෂිකයන් වන විහාරමහාදේවී හා වෙළඹ යන දෙදෙනා ම අක්‍රියතාව හා හිංසාව යන දෙක කෙරෙහි ම උභයාවේගී බව මෙහිලා අදාළ කරුණකි (36, 5අ).

2. ආගම ධර්මානුගතව, යුද්ධාධිපති මොනර යකු සේ පෙනී සිටින දුට්ඨගාමිණීට බුදුරජාණන්වහන්සේගේ විරෝධය වශයෙන්:

මෙය විසඳනු ලබන්නේ ධාර්මික රජකු බවට පත් දුට්ඨගාමිණී සමයයක් ව්‍යවහාරක බෞද්ධ ජනප්‍රවාදය අනුව බුදුරජාණන්වහන්සේගේ ම ආක්‍රමණශීලී අංශයක් දැක්වීමට ප්‍රකටව ම යෙදෙන නාගයා විසින් මරු මුවට පත්වීමෙනි (43). ඉන්පසු දුට්ඨගාමිණී බුදුන්වහන්සේට දෙවැනි

වූ දෙවි කෙනෙක් වෙයි. (6අ) බෞද්ධ දේවධර්මයෙහි (ආගම ධර්මයෙහි) බුදුන්වහන්සේ දෙවියෙක් නොවන සේක, මනුෂ්‍යයෙක් ම වන සේක. උන්වහන්සේගේ බලය පාපමුක්තවීමේ හා පුණ්‍යයේ බලයයි. මෙය මනුෂ්‍ය විහිංසාවේ පාපී බලය සමග පමණක් නොව දෙවියන්ගේ හා යකුන්ගේ අධිස්වාභාවික බලය ද සමග ප්‍රතිපක්ෂගත කරනු ලැබේ. පුරාකථාව අනුව දුට්ඨගාමිණිට තමන්ගේ වඩා ධාර්මික හා වඩා මානුෂික සතුරන් සියල්ල තුළ නොමැති අධිස්වාභාවික බලයක් තිබිණි (24, 32, 36, 21අ, 27අ). එසේ වුවත් ඔහුගේ මවගෙ නම වන විහාරමහාදේවී යන නම ඇයත් බුදුන්වහන්සේට පහත් දෙවඟනක බව අඟවයි (2). මෙතැනට 13ආ විචල්‍යයත් මායා යන නමත් අදාළය (1). දුට්ඨගාමිණී වූ කලී අභිචාරී වූ ද රණශූර රජෙකි. පුරාණ භාරතීය දේව කථාවල වරුණ දෙවි විසින් නියෝජනය වන අභිචාරී රාජ්‍යත්වයත් ඉන්ද්‍ර දෙවි විසින් නියෝජනය වන වීර රාජ්‍යත්වයත් ධ්‍රැවීකරණය වී ඇති බව ඩුමෙසිල් (1939: 21 හා පසු, එලියාදේ 1961: 111 පරි ද සස.). විසින් පෙන්වා දී තිබේ. වරුණ දෙවි වූ කලී තම සතුරන් මායා බලයෙන් බැඳ ගත හැකිවීමෙන් සිය බලය පළ කරන ක්‍රියාශීලී නොවන අලස දෙවි කෙනෙකි. 13ආ හා කාවන්තිස්සත් දුට්ඨගාමිණීත් සිටින්නේ වරුණ හා ඉන්ද්‍ර ඔවුනොවුන් කෙරෙහි දරණ තත්ත්වයෙහි. එහෙත් අවසාන සන්ධානයෙහි දුට්ඨගාමිණී තුළ වරුණ ඉන්ද්‍ර දෙදෙනාගේම ගති ඒකාබද්ධ වන අතර බුදුරජාණන්වහන්සේට දෙවනුව සිටී.

3. ඥාතීත්වය අනුව, සහායක මව හා මවගේ සහෝදරයාත් සතුරු පියා හා සහෝදරයාත් අතර විරෝධතාව වශයෙන්:

මෙතැන ඇති ගැටලුව නම් ඥාතීත්වය අනුව සැලකෙන විට සතුරු ගති ඇති ඥාතීන් බියාදුවීමත් ඥාතීත්ව සැලකැවීම් අනුව සහායක ඥාතීන් හිංසාකාරි ගතියෙන් යුක්තවීමත් අතර පරස්පරතාවය. පියා හා සහෝදරයා යන දෙදෙනා ම සතුරු වුවත් බියාදුය (13, 27). මවගේ සහෝදරයා හා මව් පස සීයා හිංසකය (2, 13, 14, 36, 37, 8). එහෙත් බැලූ බැල්මට, සතුරු පියාත් සහායක මවගේ සහෝදරයාත් අතර ප්‍රතිපක්ෂතාව පිය පේරුවේ සංකල්පවේදයක් අඟවය. මෙම විරෝධතාව පරිකල්පිය පරිවර්තනය විසඳා තිබේ. පියාගේ මරණයෙන් ඔහු ඉවත් කෙරේ (33).

දීඝවාසී වූ ප්‍රබල (එනම්, ක්‍රියාකාරී/හිංසක) මවගේ සහෝදරයා කථාවෙන් ඉවත් කොට ඒ වෙනුවට අක්‍රියකාරී ගරුසරු ඇති පුද්ගලයකු, එනම් බින්නවාසී ගොවිතැන් බත් කරන ගමරාළ ඇතුළු කර තිබේ (20, 21, 35අ). දීඝවාසී වූ දිව්‍ය වුවත් හිංසක මවගේ මැදිහත් භූමිකාව (2, 15, 35අ) වෙනුවට බින්නවාසී වූ ඉතා මානුෂික ගම්මහේගේ භූමිකාව ඇතුළු කර ඇත (20, 21). සහෝදරයන් අතර පැවති සතුරු භාවය සෘජු මැදිහත්වීමෙන් ම විසඳා ඇත. දෙබෑයන් සපථ කළ වග ද නොතකා සටන් වැදුණත් (11) ඔවුනොවුන් අනතුරක් නොකරගනිති (36, 37). දුට්ඨගාමිණී විජයශ්‍රීය ලැබුවත් අවසානයේ දී සිහසුන අයතිවනුයේ සද්ධාතිස්සටය (43). සටනේ දී අක්‍රියකාරී සහෝදරයා රාජ්‍යත්වයේ ආක්‍රමණික සංකේතය වූ කණ්ඩුල නැමැති යුද්ධ හස්තියා අරා සිටින අතර ප්‍රචණ්ඩ සහෝදරයා යුද්ධයට නොසරි වූ වෙළඹක අරා සිටියි (36).[13]

4. කුල හා දේශ සලකන විට, කිලපවිත්‍ර මොරපිටිවාසීන් හා කිලිටි ආගන්තුකයා අතර විරෝධතාව වශයෙන්:

දුට්ඨගාමිණී මොරපිටියේ සිටි කාලයේ පිට පිට ම ඔහු වෙනස් කුලයක කෙනෙකු සේ සැලකී තිබේ. ඔහුට වෙනම ආහාර බෙදා දෙයි. (21, 20ආ, 21අ) ඔහුට වෙන ම දීනාගන්ට කියති. (22ආ), කළුමැණිකා ඔහු අතින් ආහාර ගැනීම පිළිකෙව් කරයි. (35ඊ), කුල වෙනස ඉඳුරා ම ප්‍රකාශ කර තිබේ. (43උ) රම්මැණිකා සමග ඔහු පැවැත්වූ ලිංගික සංසර්ගයෙන් ඇති වන්නේ කුලයෙන් පිට දරුවෝය (43, 43අ, 43ඊ). මොරපිටියේ සිටින කාලයේ දුට්ඨගාමිණී ගොපලු කම්මල් වැඩ වැනි 'පහත්' කර්මාන්තවල (2ඉ, 26) යෙදෙන අතර මොරපිටිවාසීහු ගොවිතැන, කෙත්වතු පාලනය වැනි 'උසස්' වෘත්තීන්හි (21, 35අ) යෙදෙති. එසේ වුවත් කල්යාමේ දී මෙම භේදය තුනී වී යයි. දුට්ඨගාමිණී මොරපිටිය හැර යන කාලයේ දී ඔහු ගොවියෙක් (31-32) හා කෙත්වතු හිමියෙක් (35උ) එනම්, උසස් කුලීනයෙක් වේ. ඌරුපැලැස්ස (ඌරු ලෙන) නමින් (9) පටන් ගන්නා ගෙය ද පවා වීරසූරියගෙදර හෙවත් 'වී ඉසුරු ගෙදර' (32) නමට පෙරළේ.

5. ලිංග අනුව:

ආක්‍රමණයේ ස්වරූපයැති ලිංගික කාර්යය ද නිසර්ගයෙන් ම පාපිෂ්ටය. කාම තෘෂ්ණාව ඊර්ෂ්‍යාවෙන් මතුවන විහිංසාවට මඟකි. (2).

කාම තෘෂ්ණාව කුල තහංචි බිඳීමටත් කිලිටි දරුවන් බිහි කිරීමටත් මඟ පාදයි. (43). වාසනාවන්ත දරුවන් පිළිසිඳීම ධාර්මික දෙමාපියන්ට ලැබෙන වාරයකි (3). එය ලිංගික සංසර්ගය මත නොරැඳේ (4-5) උඩගු, පවිත්‍ර, මනසැති, සුරූපී කළුමැණිකාට ස්වාමිපුරුෂයෙකු දී නැතත්, බින්නවාසිකව ආ පවිත්‍ර රාජකීය මොරපිටිවාසීන්ගේ ආදී මිත්තණිය වූවාය. චාම් ගුණැති කාමුක රම්මැණිකා දීග විවාහිකව කිළිටි දරුවකු බිහි කරයි (43). කළු මැණිකාගේ දරුවන් 'දුට්ඨගාමිණිගෙන් පැවතෙන්නන්' ලෙස සැලකීමෙහි (3) දී මෙන් (එනම්, විහාරමහාදේවි හා තෙරුන්වහන්සේ) පුනරුත්පත්තිය මගින් අලිංගික පිළිසිඳීමක් අඟවයි. මෙලෙසින්, මෙම පුරාකථාව දුට්ඨගාමිණී තර්කානුකූලව ආගන්තුකයකු ද 'වී ඉසුරු ගෙදර' පූර්ණ සමාගත සාමාජිකයකු ද යන තත්ත්ව දෙක එක් වරෙහි ම දැරීමේ අසීරු අවස්ථාව (ගැටලුව මඟ හරවා ගනී).

2 වගුව: දුට්ඨගාමිණී පුරාකථාවේ ප්‍රධාන ව්‍යූහීය ප්‍රතිවිරෝධතා හා විසර්ජනා:

අවිහිංසාව රෝහණ සිං කාව භික්ෂූනට ගෞරව කරයි	මැදිහත්හු 1. පූජ්‍ය පක්‍ෂය එරෙහි රාජත්වය	හිංසාව මායා පචි කැති භික්ෂුවක් මරවයි (1)
	වීම මැදිහත්වන්නේ (අ)රෝහණ හා මායා අතර (1) (ආ)සිං හා පචි අතර (2) (ඉ) පූජකත්වය හා රාජකත්වය (3) (ඊ)ශ්‍රද්ධාව හා චණ්ඩත්වය (5අ)	
සති ධාර්මික කුමාරයෙකි (7)		දුටි ප්‍රචණ්ඩ කුමාරයෙකි (13)
ස්ත්‍රී බයාදුකම ස්වභාවික	විසර්ජනය: පුනරුත්පත් භික්ෂුවක් වූ දුට්ඨගාමිණී හිංසා ක්‍රියා තුළින් ධාර්මික රජකු වී ඉන්පසු දෙවියෙක් වේ. කුමරුකු වූ සති රජකු වීමට පෙර චණ්ඩ ක්‍රියාවල සහාය නොමැතිව භික්ෂුවක් වේ. රාජත්වයේ සංකේතයක් වූ කඩොල් දුටිගේ සේවයේ වීරයකු වුවත් සතිගේ සේවයේ බයාදුය.	පිරිමි ආක්‍රමණිකකාව අස්වාභාවික උපත සහ (3-6) (අ) රාජ දෛවයට දර්ශක (6,3,16-19,26අ) (ආ) අධිස්වාභාවික ගතිය අනතායන් විසින් හැඳින්වීම (26,37,35,20ආ) (ඉ) ප්‍රාතිහාර්ය හාස්කම් පාන්නෙකි (23-32

බුදුන් ශාන්තිනායක ශ්‍රීපාද කන්ද	II බුදුන් එරෙහි දුට්ඨගාමිණී නාගː ශාන්තිනායක බුදුන්ගේ ආරක්ෂක චණ්ඩ නාගයා පෙර රණකාමී වූ දැන් සාමකාමී දුට් මරයි. දුට් දෙවියෙක් වේ. විම ද බුදුන්ට පහත් දෙවියෙකි.	දුට්ඨගාමිණී යුධ දෙවියෝ (මොහර යකු)
පියා (කාව) ධාර්මික. බියාදු	III. ඥාතිත්ව විරෝධතා මව් (විම) පියාගෙන් පුතු රැක ගනී	මාතෘකා පියා (කැති) 'චණ්ඩ' මවගේ සහෝදර (වීර) බලවත්ය.
සහෝදර (සති)	රෝහණ හා මයා සම්බන්ධ කරයි (මොරපිටිය)	ඌහි (ඌරුලෙන) දීගවාසික ගරා පසුව විසූ (වීරසූරයාගේ ගෙදර) වේ.
විසූහී බින්නවාසික ගරා (වී ඉසුරු ගෙදර) (20-32)	සඬ කුලය හා ප්‍රදේශය (මන්දයමාන වන්නේ) ගහේ මැදිහත්වන්නේ (අ) ගරා හා දුට් අතර (20-21) (ඉ) දුට්ගෙන් දේපළ ලබා ඇගේ මොපි දරු පරපුට පවරයි (35උ).	දුට් ආගන්තුක වීරයා වශයෙන්ද හාස්කම් පාන වැඩකරුවක වශයෙන් ද මොකහි වෙන්ව වෙසෙයි (23, 355ඉ)
(විකල්පයː ගහේට පුතකු ඇතත් සැමියකු නැත (20අ)	කුල වෙනස අවධාරණය වේ (21, 20අ ı,21අ, 22අ ,35ට, 43උ, ආදී).	දුට් සැක සහිත තරාතිරමේ ආගන්තුක වශයෙන්
මෙහි උසස් කුල රැකියා		දුට්ගේ පහත් තරාතිරමේ රැකියා ගොවිතැන, කෙත්වතු හිමිකම ගොපලු, කම්මල් හා දේපළ නොමැතිවීම.
	අන්තිමේදී දුට් උසස්තම කුලයේ කෙනෙක්, ආදිමුත්තෙක්, කෙත්වතු හිමියෙක්, ගොවියෙක්, භික්ෂුවක්, රජෙක් යයි පිළිගැනීම (27-32, 35උ, 3.38). ඩග ලිංගික විභේදන	
අලිංගික ප්‍රජනනය (පින්වත්) ජයග්‍රාහී දුට්ගේ අභිචාරි ප්‍රතිසන්ධිය හා ගැබ් දැරීම (3,4,36)		ලිංගික ප්‍රජනනය (පාපී) සතිගේ සාමාන්‍ය ප්‍රතිසන්ධිය මොහු පරාජය වේ. (7,36)
සුරූපී සහෝදරිය වූ කළු කුල ප්‍රතිපත්ති කට්න් රැකගෙන දුට්ගේ ඇවිටිලි	දුට් (නොනැ) ආගන්තුකපෙම්වතෙකු සේː කළු සමග	චාං සහෝදරිය වූ රම් කුල ප්‍රතිපත්ති පුදා දුට්ගේ ඇවිටිල
බින්නවාසිකව මෙහිම සිටි. ඇගේ දරුවෝ 'දුට්ගෙන්' පැවතෙන්නෝය.	ගුණවත්යː රම් සමග ඔහුගේ ලිංගික සබඳකම පාපිය.	ඇගේ පුත්‍රයා කුල දූෂිතය (40 43).

නම්වල කෙටි සලකුණු:- කැති- කැළණිතිස්ස, කාව- කාවන්තිස්ස, සති- සද්ධාතිස්ස, ගර- ගමරාළ, ගහේ- ගමමහේ වම- විහාරමහාදේවී, දුට්- දුට්ඨගාමිනී, ඌ- ඌරුපැලැස්ස, වීසු- වීරසූරියගෙදර, මොර- මොරපිටිය, මොක- මොකරාගල කන්ද, කළු- කළුමැණිකා, රම්- රම්මැණිකා.

දුට්ඨගාමිණී හා මොරපිටිවාසීන් අතර ලිංගිකව දූෂිත ජීව විද්‍යාත්මක අඛණ්ඩතාවක් පිළිබඳ අදහස පුරාකථාව විසින් ප්‍රතික්ෂේප වෙතත්, එය 'ගෙදර' අඛණ්ඩතාව සඳහා විකල්පයක් වශයෙන් දේපළ පදනමක් ඉදිරිපත් කරයි (35ළ). දුට්ඨගාමිණී විසින් බින්නවාසික ගමමහේට ලබාදුන් දේපළ ඇගෙන් පැවතෙන්නට, එනම්, අවස්ථානුකූලව දීග-විවාහක පුතුන්ට හෝ බින්න විවාහක දූන්ට, පැවරෙන්නට ඇත. මෙහි අප පසුව සලකා බලන සිත් ගන්නා කරුණ නම් වත්මන් මොරපිටිවාසීන්ගෙන් බහුතරය මෙම අනුප්‍රාප්තිය හෙවත් කළුමැණිකාගෙන් පටන් ගත් බින්න-විවාහක මිත්තණියන් පෙළපතකට මිස ගමමහේගේ පුතකු දක්වා යන දීග-විවාහක මුත්තන් පෙළපතකට ආපසු යන්නක් නොවෙතියි කල්පනා කිරීමයි.

මොරපිටිවාසීන්ගේ කථා ස්වරූපයේ එන පරිදි පුරාණ කථාවේ පළමු ඡේද තුන අප සාකච්ඡා කළ මූලික විරෝධතාවේ සියලු ස්වරූපයන් එකිනෙකට දක්වන බව පෙනී යා යුතුය. මේවා නම්, පැවිද්දන් හා රජුන් අතර විරෝධය, සහෝදරයන් අතර සතුරුකම්, ස්ථාන (රෝහණ/මායා) අතර විරෝධය, සිංහලුන් (බෞද්ධයන්) හා දෙමළුන් (දෙවියන් හා යකුන් වඳින්නන්) අතර ප්‍රතිපක්ෂත්වය, කාම තෘෂ්ණාවේ පාපය හා අලිංගික පුනර්භවයේ සද්ගුණය අතර ප්‍රතිපක්ෂත්වය යන මේවාය. මෙම විරෝධතාවල විසර්ජනය අවසාන ඡේද සයෙහි පිඬු කෙරේ. රාජ්‍යයෝ එක්වෙති. සහෝදරයෝ සමගි වෙති. පැවිදි හා රජ පිරිස් එක්වෙති. කාම තෘෂ්ණාව දඬුවම් ලබයි. ශ්‍රද්ධාව ප්‍රතිලාභ විඳියි.

මේ ව්‍යූහීය විග්‍රහය රූපකාරයෙන් යළි 2 වගුවෙහි ඉදිරිපත් කෙරේ. වම් තීරුවේ දක්නට ලැබෙන කරුණු සියල්ලේ ම අක්‍රියත්වයේ සද්ගුණයෙන් උපලක්ෂිත වන අතර දකුණේ දක්නට ලැබෙන කරුණු ක්‍රියාකාරීත්වයේ පාපයෙන් උපලක්ෂිතය. මැද පිහිටා වූ විහාරමහාදේවී, ගමමහේ, නාගයා ආදීහූ පාපී ක්‍රියාකාරීත්වයේත්, ලක්ෂණ හා ගුණ ඉතා

ප්‍රකටව ම දරණ නිසා 'මධ්‍යවර්තීහු'ය. මෙහිදී 1 වගුවේ 'පොදි' අතර ගැටුම් මැදිහත්වීමේ (ව්‍යවධානයේ) හා සංස්ලේෂණයේ ක්‍රියාවලියකින් විසර්ජිතව ඇත.

මෙම පුරාකථාවේ ප්‍රධාන තේමාව වන්නේ විහිංසාවත් අවිහිංසාවත් අතර විරෝධතාව යයි අපගේ නිගමනය සපුරා සම්‍යක් ව්‍යවහාරිකය (සාධර්මිකය).

දෙමළුන් ඝාතනය කිරීම අරබයා දුට්ඨගාමිණීගේ දෝෂත්වයත් බුද්ධ ශාසන අභිවෘද්ධිය සඳහා ඔහුගේ සත්කෘත්‍යත් අතර ගැටුම විසඳාලීමට මහාවංශය ප්‍රකට උත්සාහයක යෙදේ. මහරජුගේ විජයග්‍රහණයෙන් පසු රහතන්වහන්සේ අට නමක් එතුමන් වෙත වැඩම කළහ.

'මනුජේන්ද්‍රයාණනි, පුවඟු දිවයින් වැසි සංඝයා විසින් මෙහෙයන ලද්දා වූ අපි තෙපි සනසාලන්නට ආම්හ' යි කීහ. රජතෙමේ නැවත උන්වහන්සේලාට 'ස්වාමීනි, යම් හෙයකින් මා විසින් අක්ෂෞහිණිසංඛ්‍යාත මහා සේනා ඝාතනය කරන ලද්දේ නම් එසේ කරන ලද්දා වූ මට කෙසේ නම් අස්වැසිල්ලක් ඇද්දැ'යි කීයේහ. මහතෙරුන්වහන්සේලා, 'මහරජ', ඒ කර්මයෙන් තොපට ස්වර්ගමෝක්ෂ අන්තරායක් නැත්තේය. මනුජාධිපය, මරණ ලද්දවුන් අතරෙහි මනුෂ්‍යයෙක් එකෙක් හා අඩක් වන්නේය. තිසරණ පිහිටි එකෙක, තිසරණ පන්සිල් පිහිටි අනෙකක (එකෙක් නම් තිසරණ පන්සිල් පිහිටි එකෙක, අනේක නම් තිසරණ පමණක් පිහිටි එකෙක) සෙසු මරණ ලද්දා වූ සත්වයෝ මිථ්‍යාදෘෂ්ටි දුෂ්ශීලයෝ වූහ. එබැවින් ඔවුහු සිව්පාවුන් හා සමානයෝය, තවද, මහරජ තෙපි බුද්ධ ශාසනයත් නොයෙක් පරිද්දෙන් බබලවන්නෙහිය, එහෙයින් නරේශ්වරය, තොප සිත උපන් කනස්සල්ල විනෝදනය කරව'යි කීයේය (මහාවංස 98පි.).

පුරාකථාව ගැන අප කළ විශ්ලේෂණය අනුව මෙම විසර්ජනය අතිශයින් සරල බව ඉතා පැහැදිළිව පෙනේ. ශ්‍රී ලංකා විශ්වවිද්‍යාලයීය ශ්‍රී ලංකා ඉතිහාසය මෙසේ විවරණයක් දෙයි:

වාසනාවකට මෙන්, බුද්ධාගමේ හොඳ නම සලකා පසුකාලීන පරම්පරා විසින් (මේ) මතය වැඩිපුර තැකීමකින් ගණන් ගෙන නැත...

දුට්ඨගාමිණී තෙමේම මෙසේ කනස්සල්ලට පත් වී මෙබඳු තර්කවලින් සැනසිලි ලදැයි කියන කථාව සත්‍ය වේවා හෝ අසත්‍ය වේවා හෝ වංශකථාවේ ද පාලි අට්ඨකථාවල ද එන මේ විස්තර, සංඝයාවහන්සේ හා සිංහල රාජ්‍යය අතර මිත්‍ර සන්ධානය ගොඩනැගෙමින් පැවති මුල් කාලයේ දී එම සන්ධානය විසින් මතු කරන ලද අසංගතික කරුණු ගැන බුද්ධිමත් කල්පනා කළ වගට දොස් දෙයි. එහෙත් මුළු ඌනතාව එකට ගත් විට මෙම තර්කානුකූල සංගතාව ප්‍රජා තිවිතියට අනතුරක් වන සීමාව දක්වා ගෙන යාමට සූදානම් නොවී ආත්ම-සංරක්ෂණය හා සංගත වන තරමට පමණක් බුද්ධාගමින් පිළිගත් බව පෙනී යයි. පසු යුගවල දී, මෙසා කරදරකාරී ප්‍රශ්නවලට සිත නොයැවීමට මිනිස්සු වග බලා ගත්හ (162 පි.).

අවසාන විචලායයක් වශයෙන් ගෝඩන් කමිංගේ '*ටු හැපි යර්ස් ඉන් සිලෝන්* (ශ්‍රී ලංකාවේ ප්‍රීතිමත් දෙවසරක් 1892) නැමැති පොතින් උද්ධෘතයත් දැක්විය හැකිය. රජු (දුට්ඨගාමිණී) ජීවිතයේ අවසන් පැය ගණන තුළ දී සිය මුළු ජීවිත කාලය පුරාම සංඝයාවහන්සේට ගැතිව සිටීමට සිදුවීම ගැන තරමක් වේදනාවෙන් කතා කළේය යි කියනු ලැබේ (කමිං: කා 1, 386).

සංඝයා වහන්සේගේ සිල්වත්කමත් රාජ්‍යත්වයේ අවශ්‍යතාත් අතර අසංගතිය මූලික තත්ත්වයකි.

ලෙවි-ස්ට්‍රවුස්ගේ උපන්‍යාසය දුට්ඨගාමිණී පුරාකථාව විසින් සපුරා සනාථ වී තිබෙන බව මෙලෙසින් පෙනී යයි. මෙම පුරාකථාව අපෝහක ප්‍රතියෝගයෙන් සංවිධිත රටා ශ්‍රේණියකින් සංගෘහිතය. අප රැස් කර ගත් වසර 1600 කාල පරිච්ඡේදයක් නියෝජනය කරන කථා ස්වරූප විසිඅටෙහි ම එකම තේමා පෙළ යළි, යළි මතු වේ. සියලුම විචලායයන් යටින් එක ම මූලික ව්‍යුහයක් පවතී'යි යන අපගේ නිගමනයෙන් ගම්‍ය වන කරුණු අප දැන් සලකා බැලිය යුතුය. ලේවි ස්ට්‍රවුස් මෙසේ කියයි: "පුරාණ ප්‍රවාදවේදී අධ්‍යයනයන්හි වර්ධනයට එරෙහිව මෙතෙක් තිබුණු ප්‍රධාන බාධකයක්, එනම්, තථ්‍ය හෝ/හෙවත් පූර්වතම ප්‍රකාශය සෙවීම, නැමැති ගැටලුව අප ක්‍රමය මගින් ඉවත් කරනු ලැබේ. එමෙන් ම අනෙක අතට,

අපි පුරාකථාව එහි සියලු ස්වරූපවලින් සමන්විත නිර්වචන කරම/හඳුන්වා දෙමු. තවත් විදියකින් කිව හොත්ඃ පුරාකථාව එකම අයුරින් ම පවතින්නේ එය එසේ ම යයි හැඟෙන හෙයිනි" (ස්ට්‍රවිස් 1963ඃ 216).

එසේ නම්, දුට්ඨගාමිණී කථාව අරබයා "පුරාකථාව" හා 'ඉතිහාසය' අතර සම්බන්ධය කුමක් ද? වයෝවෘද්ධ නූගත් මොරපිටිවාසී ස්ත්‍රියක කී කථාව ද මහාවංශයේ හෝ ශ්‍රී ලංකා විශ්වවිද්‍යාලයීය 'ශ්‍රී ලංකා ඉතිහාස' ග්‍රන්ථයේ වාර්තාගත කථාව තරම්ම 'ඉතිහාස ග්‍රන්ථයේ වාර්තාගත කථාව තරම් ම' 'සත්‍ය' යයි යටකී ප්‍රකාශයෙන් නිගමනය වේ. 'ඓතිහාසික' (එනම්, 'තථ්‍ය') දුට්ඨගාමිණී පුරාකථාවේ එන (එනම්, 'පරිකල්පිත') දුට්ඨගාමිණීට වඩා සත්‍යතර ද?

ආචාර්ය ලිච්ගේ පහත දැක්වෙන අදහස මෙහි දී අදාළයඃ

න්‍යායෙහි දී ඉතිහාසයත් පුරාකථාවත් ප්‍රතිපක්ෂව පවති. ඉතිහාසය යනු 'සත්‍ය වශයෙන් ම සිද්ධ වූ දේය'. පුරාකථාව වූ කලී කිසියම් වත්මන් විශ්වාසයක් සමර්ථනය කිරීම සඳහා අතීතය පිළිබඳ ආධානග්‍රාහී ස්වරූපයෙන් රචිත වූ පරිකල්පිත කථාන්තරයකි. එහෙත් ඇත්තෙන්ම ඉතිහාස පොත්වල දක්නට ලැබෙන ඉතිහාසය' 'සත්‍යයට සිද්ධ වූ දේ' නොව අසත්‍යව සිද්ධ වී යයි ඉතිහාසඥයා විසින් පරිකල්පනය කළ පරිදි දැක්වෙන අදහස පමණි... එක් එක් ('ඓතිහාසික') දත්ත සමූහය නිවැරදිව තෝරා බේරා ගැනීමට ලක් වී තිබේ... සමකාලීන ලියවිලි පවා 'සත්‍ය ලෙස සිද්ධ වූ අයුරින්' සිද්ධි වාර්තා නොකරයි. ඒවා අපට දෙන්නේ වාර්තාකරු විසින් යම් තොරතුරු දුටු පරිදි දෘෂ්ටියක් පමණි. මුළුමනින් මනස්සෘෂ්ටික සන්ධාරයක් ඇති 'පුරාකථා' ද මීට වැඩි හෝ අඩු කිසිවක් නොකරයි (ලීච්, නොපළ සටහන්).

දුට්ඨගාමිණී ද නූපේ රාජ්‍යයෙහි සංස්කෘතික වීරයා හා ජනප්‍රවාද අනුව ආදි මුත්තා වූ සොදේ (නඩෙල් 1942) අතර සිත බඳනා සමාන්තරයක් දැක්විය හැකිය. නඩෙල් *'අ බ්ලැක් බ්සැන්තියම්'* (කළු බීසැන්තියක්) නැමැති සිය ග්‍රන්ථයෙහි සොදේ ගැන පළ වූ කථා කෙතරම් දුරට 'ඓතිහාසික' ද කෙතරම් දුරට 'ජනප්‍රවාදී' ද යනු සියුම්ව විභාග කරයි. ඔහුගේ නිගමනය වන්නේ මෙම කථා 'ඓතිහාසික' එතසුට වඩා ජනප්‍රවාදී සොදේට සම්බන්ධ බවත් එම විභේදනය අදාළ නොවන බවත්ය.

'ජනප්‍රවාදී' සොදේ හා 'ඓතිහාසික' එත්සු යන දෙදෙනාගේ ම ක්‍රියා වත්මන් කල්හි ක්‍රියාකාරකම් සඳහා ප්‍රඥප්තියක් හා සමාන අයුරින් ම ඉවහල් වේ. නදෙල් කියන්නා සේ ම, 'මෙහිලා අපගේ වගකීම වන්නේ සොදේගේ ප්‍රතිරූපය වටා ගෙතී ඇති සාරවත් ජනප්‍රවාද චක්‍රයේ ඓතිහාසික සත්‍යය වන්නේ හෝ නොවන්නේ කුමක්දැයි නිගමනය කිරීම නොවේ. දැනට පවත්නා අයුරින් ද නූපේ ජනයා විසින් එය අගේ කොට සැලකෙන අයුරින් ද මේ ජනප්‍රවාදය අපට ප්‍රමාණවත්ව වැදගත් සමාජීය යථාර්ථයකි' (නදෙල් 1942, 75-6).

iv ව්‍යූහය හා ප්‍රඥප්තිය

කොත්මලේ නිම්නය නැමැති පරිශෘතිය තුළ මොරපිටිවාසීන්ගේ හැසිරීම කිහිප ආකාරයකින් සුවිශේෂය. මේ එක් එක් විභේදනය දුට්ඨගාමිණී රජුගෙන් පැවතෙන්නන්, සඳහා උචිත ක්‍රියා කලාපය බව ප්‍රකටව ම යුක්ත්‍යාභාස කරනු ලැබේ. පහත දැක්වෙන්නේ දුට්ඨගාමිණී පුරාකථාව සමාජ විද්‍යාත්මක ප්‍රඥප්තියක් ලෙස එසේ යොදා ගැනීම පිළිබඳ නිදසුන්ය.

(අ) මොරපිටිවාසීහු මුදලට වැඩ නොකරති. මෙය ප්‍රතිමාණය මෙන් ම නියම සත්‍ය කරුණ ද තත්ත්වය ද වේ. නම්බුකාර රැකියා සඳහා ව්‍යතිරේකයක් ඇත. ගම්මුලාදෑනියා, ගුරුවරු හා ලිපිකරුවන් ලබන වැටුප්, මේ 'මුදලට වැඩකරන' ගණයට අයිති නොවේ. ක්‍රය-වික්‍රය කටයුතු ද වැටුප් සඳහා සේවා දීමෙන් වෙන් කොට වර්ග කරනු ලබන හෙයින් වාණිජ කටයුතුවල යෙදීමට ද අවසර තිබේ. 'දුට්ඨගාමිණීගෙන් පැවතෙන්නෝ මුදලට වැඩ නොකරති'.

(ආ) මොරපිටිවාසීහු ඔවුන්ගේ උරුම ඉඩම්වල පමණක් වැඩ කරති. සුළු ව්‍යතිරේක අවස්ථා කිහිපයක් හැර රජයෙන් ඉඩම් බද්දට නොගැනේ. කිසිවෙක් තේ වතුවල සහ නගරවල වැඩ නොකරති.

(ඉ) කුඹුරු වැඩවල දී මොරපිටිවාසීහු පැරණි අත්තම් ක්‍රම පමණක් ම භාවිත කරයි. වෙනත් තැන්වල සුලබ කුලී ශ්‍රමය මොරපිටියේ දී කුඹුරු වැඩ සඳහා කිසිදාක භාවිත නොවේ.

(ඡ) කොත්මලේ වෙනත් ගම්වල ගැමියන් සිය වපසරිය අනුව වෙල් විදානේවරුන්ට ද්‍රව්‍යවලින් ගෙවතත්, මොරපිටියේ වෙල් විදානේට එසේ ගෙවනු නොලැබේ.

(ජ) වී ගොවිතැන් කරන්නෙකුට තමන්ගේ වී රජයට විකිණිය හැකි හාල් සලාක ක්‍රමයක් ශ්‍රී ලංකා රජය විසින් සකස් කර ඇත. ගොවියාට සලාක පත මගින් අඩු මිලකට සහල් ගත හැකිය. රජයේ සහල්වල රසය හොඳ නැතැයි කියමින් මොරපිටිවාසීහු එසේ සහල් නොගනිති. ඔවුන් වී විකුණන්නේ තමන්ගේ ගෙදර වුවමනාවලට වඩා ඇති විට හෝ තද මුදල් හිඟයකට පත් වූ විට හෝ පමණි. 'දුට්ඨගාමිණී රජුගෙන් පැවතෙන්නෝ බාල හාල් බතට නොගනිති'.

(ඣ) රජය විසින් මොරපිටිය පාසලට පත් කළ ගුරුවරයා උඩරට උසස් කුල ගොයිගම කෙනෙකු, ඔහුත් බිරිඳත් අවුරුදු හයක් ම මොරපිටියේ වාසය කර ඇතත් ඔවුහු තවමත් පදිංචිකරුවන් මෙන් නොව, 'ආගන්තුකයන්' ලෙස සැලකෙති. මොවුන් උඩරට උසස් කුලීනයන් වුවත් දුට්ඨගාමිණී රජුගෙන් පැවතෙන්නන් නොවන හේතුවෙන් මොරපිටියන්ගේ කුලයට අයිති නොවෙති යි ගම්මු කියති. මෙපමණ කාලයක් තමනුත් බිරිඳත් ගමේ කිසිම ගෙදරකට පා නොතැබූ බවත් ගම්මුලාදෑනියාත් ගමේ හාමුදුරුවෝත් හැර කිසිවකු තමන්ගේ ගෙට පා නොතැබූ බවත් කියමින් ගුරුවරයා මාහට මැසිවිලි කීවේය. එවිට පාසලකට යවන පුතෙක් ඔවුන්ට සිටී.

(ඤ) විශේෂයෙන් පිරිත් ඇතුළු ශාන්තිකර්ම වර්ග ශ්‍රී ලංකාවේ කොතැනත් සුලබය. පිරිත් කීම වනාහි විවිධ අවස්ථාවල දී භාවිත වන සාමාන්‍ය ආරක්ෂක විධියකිඃ නව නිවෙසක් හෝ විහාරයක් තනා නිම කිරීම, දිගු ගමනක් පිටත්වීම, දරු ගැබක් පිහිටීම, යකුන් වැහුණු විට එම යකුන් පලවා හැර ආතුරයා සුව කිරීම ආදිය නිදසුන්ය (14). පිරිත් සජ්ඣායනය සංඝයාවහන්සේ විසින් සාමාන්‍යයෙන් කෙරුණත් ඇතැම් විට ගිහියන් විසින් ද කරුනු ලැබේ. එහෙත් යාල්මන් '*සිංහලීස් හීලිං රිචුවල්ස්*' (සිංහල ශාන්තිකර්ම) නැමැති ලිපියෙහි කියන පරිදි, එක් භික්ෂුවක් හෝ භික්ෂූන් වැඩි ගණනක් විසින් හෝ කියන පිරිත ගිහියන් කියන පිරිතට වඩා ආනිශංසයෙන් යුක්ත වේ' (යාල්මන්

1964: 121). කෙසේ වෙතත් මොරපිටියේ දී මොරපිටිවාසීන් විසින් කියන පිරිත් එතරම් ම ප්‍රබලය. ඒ, පිරිත කියන්නේ දුට්ඨගාමිණී රජුගෙන් 'පැවතෙන්නන්' නිසාය. පිරිත් කීමේ දෙවර්ගයෙහි වෙනස ඇත්තේ වෙනත් සමුද්දේශ රාමුවක් තුළය: පිරිත් සජ්ඣායනය සඳහා සංඝයාවහන්සේ වැඩම කරන පුද්ගලයා පින් රැස් කර ගනී. එහෙත් මොරපිටිවාසීන් කීවත් සංඝයාවහන්සේ කීවත් පිරිතෙන් ලැබෙන ආරක්ෂාව එක සමානය. මොරපිටියේ විහාරය 'රාජගිරි විහාරය' නමින් යුක්ත වීමත් මෙහි ලා සැලකිය යුතුය. මේ විහාරයේ වැඩවිසුව හැක්කේ ද දුට්ඨගාමිණීගෙන් 'පැවතෙන' භික්ෂූන්ට පමණකැයි ද මොරපිටිවාසීහු කියති. මා මේ ගමින් පිටවීමට මඳ කලකට පෙර මොරපිටි විහාරයේ වයෝවෘද්ධ සංඝයාවහන්සේ අපවත් වී වදාළ කල්හි උන්වහන්සේගේ ජ්‍යෙෂ්ඨ ශිෂ්‍ය ස්වාමීන්වහන්සේ එම පදවියට පත්වීමේ දීම මෙම ආකල්පය තහවුරු වූ සැටි පෙනිණි. අභිනව ස්වාමීන්වහන්සේ දුට්ඨගාමිණීගෙන් 'පැවතෙන්නෙක්' නොවී යයි මොරපිටිවාසීහු කීහ (උන්වහන්සේ මොරපිටිවාසී නුවූ ගොයිගම පහත් උප කුල කෙනෙක් වූහ.) මොරපිටිවාසීහු උන්වහන්සේ නොපිළිගැනීමටත් විහාරයෙන් පිටුවහල් කිරීමටත් කටයුතු කරමින් සිටියහ. මේ අතර, ඔවුන්ට බණක් කීමට හෝ යම් ආගමික කටයුත්තක් කරවා ගැනීමට හෝ අවශ්‍ය වූ විට ඔවුහු වෙනත් ගමකින් සංඝයාවහන්සේ නමක් වැඩම කර ගත්හ.

මෙලෙසින් දුට්ඨගාමිණී රජුගේ පුරාකථාව මොරපිටි සමාජයේ වත්මන් ප්‍රතිමානයන්ට ප්‍රඥප්තියක් ලෙස ඉවහල් වන අවස්ථා සමහරක් අපට දැක ගත හැකිය. අප සාකච්ඡා කළ ප්‍රතිමාන සැබෑ තත්ත්වයට ඉතා සමීප වන්නා සේම, අන්තර් සම්බන්ධවලින් යුක්තව තවත් සාධක දෙකක්, එනම්, මොරපිටියේ භෞතික හුදෙකලාවත් සාපේක්ෂ ධනයත් යන සාධක දෙක කෙරෙහි අඩක් පරායත්තය. මෙම තත්ත්වය යටතේ එක් ජාතියක් අවශ්‍යය. මොරපිටිවාසීහු දුට්ඨගාමිණී රජුගෙන් 'පැවතෙන්නෝය'. ඒ නිසා, ඔවුන් කියන පරිදි ම, 'එක මිනිස්සු' ය. එබැවින් අනිවාර්යයෙන් ම මූලිකව සමානය. ආර්ථික, දේශපාලන, අධ්‍යාපනික හා වෙනත් ප්‍රකටව ම පෙනෙන තරාතිරමේ විභේදය 'තාවකාලික' වෙනස්කම් සේ සැලකේ. ඔවුන්ගේ 'රාජකීය පැවතීමත්' උසස්-කුල තරාතිරමත් පවත්වා ගැනීම, 'ඔක්කොම නෑදෑයන්' වශයෙන්

සිටින 'එක මිනිස්සු' කොටසක් සේ චිරන්තනවීම සහ ඒ නිසා ම පිටස්තරින් එන දූෂණය හා විපර්යාසකර බලවේගත් අභ්‍යන්තර භේදයත් වළකාලමින් සාර්ථක විරෝධයක් පෑම යන කරුණු මත රැඳී පවතී.

මේ අනුව සමාජ විද්‍යාත්මක ප්‍රඥප්තියක් ලෙස මෙම පුරාකථාවේ ඉතා සාවධීව බලපාන අංග නම්:

(අ) මොරපිටියන්ගේ කුල පාරිශුද්ධියත් කුල විශිෂ්ටත්වයත් අවධාරණය කිරීම.

(ආ) 'දුට්ඨගාමිණීගෙන් අවරෝහණය' හේතු කොට ගෙන මෙම උසස්, ශුද්ධ කුලයත් 'රාජකීය' යයි අවධාරණය කිරීම.

මෙම පුරාකථාවේ ව්‍යුහය සාකච්ඡා කිරීමේ දී අප කලින්ම දුටු පරිදි මේ දෙවැනි අවධාරණය දුෂ්කරතාවෙන් යුක්තය.

දුට්ඨගාමිණීගෙන් 'පැවතීම' පිළිබඳ මොරපිටිවාසීන්ගේ සංකල්පය කුමක්ද? මේ සම්බන්ධතාව ඥාතිත්ව නියම අනුව සංකල්පිත වූවත් දුට්ඨගාමිණී රජුගෙන් 'පැවතීම' යන්නෙහි ඇත්තෙන් ම ඇතුළත් වන්නේ ඥාතීත්ව නොව වාසස්ථානය බව පෙනේ.

මොරපිටිවාසීහු දුට්ඨගාමිණීගෙන් පැවතෙන්නෝය. මොරපිටියෙහි නොවෙසෙන්නෝ එලෙස 'අවරෝහණය' වී නැත. විවාහ වී පිටින් ගමට එන ගැහැනු ද රජුගෙන් 'පැවතෙන්නන්' බව පවසනු අපට පෙණිනි. අනෙක් අතට විවාහ වී පිට ගම්වලට යන ගැහුනු ද වෙන ප්‍රදේශවල ජනපද ව්‍යාපාරවල පදිංචියට යන පුරුෂයෝ ද 'අවරෝහණය' පිළිබඳ ඔවුන්ගේ අයිතිය කෙමෙන් අහිමි කර ගනිති. ඔවුන්ගේ දරුවෝ ආපසු මොරපිටියේ පදිංචියට නාවත් ඔවුහු ද රජුගෙන් 'අවරෝහණය' වන්නෝ නොවෙති. මා පවා මේ රටාව තුළ තබා ගළපන්ට මාහට සිදුවිය. මේ ගමේ සති කිහිපයක් ගත කිරීම හේතුවෙන් මෙහි සිටීමෙන් මුල දී ඇතිවුණු කම්පනය තුනී වී ගියායින් පසු මා ඒ පරපුරේ නැවත ඉපදුණු කෙනකු යයි ද ඒ නිසා දුට්ඨගාමිණී රජුගෙන් 'පැවතෙන්නෝ' යයි ද ප්‍රකාශ විණි (4).

අපගේ ව්‍යුහාත්මක විග්‍රහයේ එක් සාවධී අංගයක් වූයේ මොරපිටිවාසීන් ඇත්තෙන් ම පැවතියේ දුට්ඨගාමිණීගෙන් නොව එම

කුමරා හා විවාහවීම පිළිකෙව් කළ සහෝදරියගෙන්ම බවය. එහෙයින් වත්මන් මොරපිටියේ අත්‍යාවශ්‍ය සාධකය වූ දුට්ඨගාමිණී රජුගෙන් 'පැවතීම' ඇත්තෙන් ම, ලේ හා සැබැඳි කරුණක් යයි අප විසින් සොයා ගැනීම ඉමහත් වැදගත්කමින් යුක්තය.

එහෙත් දුෂ්කරතා තවත් ඇත. කොත්මලේ ජනයාගෙන් වෙනස් පිරිසක් ලෙස ගත් කළ මොරපිටිවාසීහු ඇත්තෙන් ම 'අප රාජකීය වන්නේ දුට්ඨගාමිණී මෙහි විසූ නිසා' යයි තර්ක නොකරති. 'අපි රාජකීය වන්නේ දුට්ඨගාමිණී අපෙ ආදිමුත්තා වූ නිසා' යයි ඔවුහු කියති. මෙම න්‍යාය කෙතරම් ලිහිල්ව යෙදුවත් පෙළපතින් සම්බන්ධවීමක් ද මෙහි අදහස් වන ලෙස පෙනේ. මෙය කෙබඳු අදහසක් ද? මෙහිලා ඉතිහාසය අවුරුදු දහස් ගණනින් සමන්විත කාල සීමාවක් වුවත්, මොරපිටිවාසීන්ගේ සිතිවිලි අනුව එය පරම්පරා පහක කාලයකි. අප කලින් දුටු පරිදි, මෙම ප්‍රජාව තුළ ධනවත්ම පුද්ගලයා අතීතය හා ඔහුගේ සම්බන්ධය තහවුරු කරන්නේ පියපේරුවේ පූර්වජත්වයක් ලෙසිනි. එහෙත් වෙනත් අදහස් ද ප්‍රචලිතය. අද ශ්‍රී ලංකාවේ උඩරට සෙසු ප්‍රදේශවල මෙන්ම, මොරපිටියෙහි ද දීග විවාහය ම ප්‍රතිමානය ලෙස ගැණුනත් බින්න විවාහය ද විරල නොවන අතර, යටත් පිරිසෙයින් ටික දෙනෙකු විසින් වත්, 'ඒ පුරාණ කාලයේ' බින්න විවාහය ප්‍රතිමානය වූ බවත් එය මුළු කොත්මලේ නිම්නය පුරා ම පැතිර සිටි වෙන ම නම්වලින් හැඳින්වෙන බහිර්ජන්‍ය විවාහක මව්පේරුවේ සමූහ හෙවත් 'වරිග හතරක් හා සම්බන්ධ වූ බවත් පවසනු ලැබේ. මේ වරිගවල නම් ද (15) ඒවා මව්පේරු අවරෝහණය සහිත තරාගත අන්තර්ජන්‍ය විවාහක අර්ධයන් දෙකකට ගළපා තිබුණු බව ද හැර අන් කිසිවක් දැන ගන්නට නැත.

අප මෙහිදී මුහුණ දෙන්නේ තවත් පුරාකථාවකට ද, නැතිනම් එක ම පුරාකථාවේ කොටසකට ද, එසේත් නැතිනම්, තථ්‍ය සමාජ ඉතිහාසයෙහි සුළු අංශුවකට ද? කෙසේ වෙතත් මෙය දුට්ඨගාමිණීගෙන් මොරපිටිවාසීන් අවරෝහණය වීම ආශ්‍රිත ගැටලුව විසඳීමෙහිලා පහසුවක් නොසලසයි. පියපේරුවේ වේවා, මව්පේරුවේ වේවා කවර ඒකාංශ පද්ධතියක වුවත් දුට්ඨගාමිණී හා රම්මැණිකා (කළුමැණිකා) වෙනස් අන්වවලට අයත් විය යුතුය. ඒ නිසා වරිග ක්‍රමය, තථ්‍ය වේවා, පරිකල්පිය වේවා, කළුමැණිකාගෙන් පැවතෙන්නට දුට්ඨගාමිණීගෙන් රාජකීය තරාතිරමක්

ලබා ගත හැකි වූයේ කෙසේදැයි සරල ආකාරයෙන් පහදා දීමට සමත් නොවේ. අනෙක් අතට, පුරාකථාව තුළ මෙන් සිංහල සමාජ යථාර්ථය තුළ ද කිසියම් කුල කණ්ඩායමක පාරිශුද්ධිය රැඳී පවතින්නේ එහි ගැහැනුන්ගේ පිරිසිදු බව මත මිස එහි පිරිමින්ගේ පිරිසිදු බව මත නොවේ (යාල්මන් 1963). මොරපිටිවාසීන් තමන් දුට්ඨගාමිණිගෙන් පැවතෙන්නන් යැයි කල්පනා කරන විට ඔවුන් බින්න විවාහක වූ හා මවගෙන් දුවට ඔවුන්ගේ පාරිශුද්ධිය පවරන ස්ත්‍රී අන්වයක් සංකල්පයන කරතියි සිතීමට ඉඩ තිබේ.

පුරාකථාවේ ව්‍යූහීය අංශ හා ප්‍රඥප්ති අංශ අතර සබඳතාව අනාවරණය කර ගැනීමේ තවත් ක්‍රමයක් නම්, විවිධ තේමා කෙරෙහි මොරපිටිවාසීන් ම දක්වන අවකල අවධාරණය විමසීමයි.

3 වගුවෙන් දැක්වෙන්නේ මොරපිටිවාසීන් විසින් ම ද 'අර්ධ-ඓතිහාසික' මූලාශ්‍රයන්හි (කොත්මලේ ජනයාම හෝ කොත්මලේ ගැන විශේෂ උනන්දුවක් ඇති අය හෝ බොහෝ විට ලියූ) ද වැඩිපුර ම පුනරුක්ත වූ සිද්ධි දහයේ බහුලතා විචල්‍ය යයි. 'ඓතිහාසික' මූලාශ්‍ර හතරෙහි යම්තාක් වත් සඳහන් වී ඇත්තේ මේවායින් 6 වන 7 වන සිද්ධි පමණි. මේවා එක-එක් වර සඳහන් වෙතත්, ඒ යම් සුළු වෙනස්කම් ද සහිතවය.

1-5 දක්වා තේමා මොරපිටිවාසීන්ට තීරණාත්මක සේ පෙනේ. ඒවායින් අවධාරණය වන්නේ: (අ) වීරසූරියගෙදර යන නාමෙහි ගරුත්වය (1) (ආ) දේව ආදිපුරුෂයා වශයෙන් දුට්ඨගාමිණිගේ තරාතිරම (2, 4) (ඉ) මොනරාගල කන්දේ ගොපල්ලා වශයෙන් දුට්ඨගාමිනණිත් කොත්මලේ නිම්නයේ මොරපිටි ගොවීනුත් අතර වෙනස (3) (ඊ) මොරපිටිවාසීන් හා දුට්ටගාමිණී අතර කෙතරම් දුබල ගුණයෙන් හෝ පවතින ඥාතීත්ව සබඳතාව හා දුට්ඨගාමිණිගේ රාජකීය තත්ත්වය (5) යන මේවාය. අනෙක් තේමා අතුරෙන් 6, 7 හා 9 දුට්ඨගාමිණිගේ ආක්‍රමණශීලී පුරුෂත්වය අවධාරණය කරන ගමන්ම අක්‍රිය ස්ත්‍රීභාවයේ ප්‍රශාන්තිය ද එහි ගම්‍යමානයක් සේ මතු කර ලයි. ඔහුගේ අධිස්වාභාවික බලය ද පෙන්වමින්

10 ගොපල්ලකු ලෙස ඔහු ලද නීච-තරාතිරමැති භූමිකාව තිබියදීත් ඔහුට උසස්-තරාතිරමැති ගොවි භූමිකාවට හැඩගැසිය හැකි බව ද පෙන්වයි. ශුද්ධවන්ත ස්ත්‍රීන් තුළින් අවරෝහණය වීමේ මූලධර්මය පමණක් නොව විහාරමහාදේවිගේ නම සලකන විට සම්‍යක් ව්‍යවහාරික බෞද්ධ ඇදහීමට දෙවිවරුන් වැද්දගැනීම ද 8 සනාථ කරයි.

3 වගුව: මොරපිටිවාසීන් හා ඔවුන් ඇසුරු කරන්නන් විසින් බහුලව ම පුනරුක්ත කෙරෙන සිද්ධි 10 ක බහුලතා විචය

		මොරපිටි (මූලාශ්‍රය 16)	අර්ධ-ඓතිහාසික (මූලාශ්‍රය 8)	ඓතිහාසික (මූලාශ්‍රය 4)
(1)	දුට්ඨගාමිණී පොළවේ ඉරක් ඇන්දේය, වී ඒ පසුපස ආවේ. මේ නිසා ඌරුපැලැස්ස ගම්මහේ වීරසූරිය-ගෙදර හෙවත් 'වී ඉසුරු ගෙදර' යන නම ලද්දේය	6	4	0
(2)	මොනරාගල කඳු මුදුනේ කුඩා ගලක් මත මහා ගලක් තබා දුට්ඨගාමිණී ආසනයක් තැනීය.	6	4	0
(3)	දුට්ඨගාමිණී සැමදා ම මොනරාගල කන්ද මුදුනේ මිමුන් බැලීය.	6	4	0
(4)	කොත්මලේ ගම්, නානස්ථාන, කෙත් ආදියට දුට්ඨගාමිණී නම් තැබීය.	5	4	0
(5)	රම්මැණිකා දුට්ඨගාමිණී හා විවාහ වී ඔහු සමග රජ මාලිගයට ගියාය.	5	2	0
(6)	කාවන්තිස්ස රජු පුතුන්ට දෙමළුන් හා සටන් නොවදින්නයි කී විටතිස්ස එකඟ විය.; එහෙත්, ගාමිණී බැහැ කීවේය. (තිස්ස හා ගාමිණී දෙදෙනාම ගිවිසීමට බැහැ කීහ.)	4	4	2

(7)	ගාමිණී පියා ස්ත්‍රී පලඳනා (හෝ ඇඳුම්) යැවීය.	4	2	2
(8)	සිය මව විසින් දුට්ඨගාමිණී මොරපිටියට යවන ලදී.	3	5	0
(9)	දුට්ඨගාමිණී කම්මලේ දී සියතින් ම යකඩය නමා තමන්ට නඟුල් තලයක් තනා ගත්තේය. ඔහු රජකුමරෙක් යැයි කම්මල්කරු සැක කළේය. 'නුඹ මේ වග කාහටවත් කිවහොත් මම නුඹ මරමි'යි දුට්ඨගාමිණී කීවේය.	3	5	0
(10)	දුට්ඨගාමිනී මොරපිටියේ කුඹුරක බොල් වැපිරීය. ඒවා පැළ වී ඔහු බොහෝ වී ලැබිණි.	3	4	0

එබැවින් පුරාකථාවක් සමාජ විද්‍යාත්මක ප්‍රඥප්තියක් ලෙස යොදා ගැනීමේ ආකාරයත් එම පුරාකථාවේ ව්‍යූහීය රටායනයත් අතර සබඳතාවක් තිබෙන බව පෙනේ. නූතන මොරපිටි ප්‍රතිමානයන් යුක්තායනය කිරීම සඳහා දුට්ඨගාමිණී පුරාකථාවෙන් බෙහෙවින් යොදා ගනු ලබන අංශම ව්‍යුහාත්මක විශ්ලේෂණය මගින් අනාවරණය වන 'සංඝටක ඒකක' හා අතිශයින් සමාන වීමේ ගතියක් දක්වයි. දුට්ඨගාමිණී පුරාකථාවේ ව්‍යූහීය රටාව එම පුරාකථාවේ වාචික හා ලිඛිත ස්වරූප විසි-අට සියල්ල පුරා ම පමණක් නොව වත්මන් සමාජ පර්යායේ ප්‍රතිමාන උදෙසා සමාජ විද්‍යාත්මක ප්‍රඥප්තියක් වශයෙන් මෙම පුරාකථාව මොරපිටිවාසීන් විසින් භාවිතවන ආකාරය තුළ ද පවා ප්‍රවර්තනය වන බව අපේ නිගමනවලින් පෙනේ.

සටහන්

1. උත්තර බෞද්ධ සම්ප්‍රදාය අනුව මහින්ද (මහේන්ද්‍ර) (තෙරුන්) අසෝකගේ සොහොයුරෙක් විය.

2. මොරපිටිය යනු ව්‍යාජ නමකි. මෙම ප්‍රජාවගේ නියම නම දන්නා පාඨකයන්ට ද මෙම ගැමියන්ගේ නිර්නාමිකභාවය රකින මෙන් මතක් කරමි.

3. 'මෙහි ආප්ත වාක්‍යය නම්, බින්න ස්වාමිපුරුෂයා සිය බිරිඳගේ කාමරයේ දොර ළඟ සැරයටියක්, තල්පතක් (කුඩයක්) හා හුළු අත්තක් තැබිය යුතුය යන්නය. මෙසේ තබා ගන්නේ කුමන වෙලාවක රෑ වේවා, දවල් වේවා, වුවත් කාලගුණය හෝ තමන්ගේ සෞඛ්‍යය කෙබඳු වුවත් අණ ලද විට පිට වී යාම සඳහාය' (ඩොයිලි 1835: 129).

4. 127 හා 148 පිටුවල වාර්තා කළ පෞද්ගලික සිද්ධි මෙම ලේඛකයා කියනවාටත් වඩා කරුණු හෙළි කරයි. මොරපිටිවාසීහු රොබින්සන් මහත්මියට නියම කළ තත්ත්වය නම්, 'අප කුලයේ නූනත් පුනරුත්පත්තියේ ව්‍යාජත්වය තුළින් අප කුලයට ඇතුළු කර ගත හැකි විශිෂ්ට ආගන්තුකයෝ' යන්නය (සත්කාරක).

5. මෙම කථාවේ සම්භාව්‍ය පුරාණ ස්වරූපයෙහි කැලණි යන පදය කල්‍යාණි යනුවෙන් තිබේ. කල්‍යාණියේ රජවරු නාගයන් වූ නිසා කල්‍යාණි තිස්ස (කැලණි තිස්ස) මණිඅක්ඛිත නා රජුගෙන් පැවතෙන බව කියැවේ. මණිඅක්ඛිත වූ කලී බුදුන්වහන්සේගේ ආරක්‍ෂක මහෝදර නාරජුගේ මවගේ සහෝදරයාය. එමෙන් ම, සම්භාව්‍ය කථාවෙහි මායා ('අභිචාර' යන අරුත ඇත) වෙනුවට මලය (අර්ථය 'කන්ද') යොදා ඇත. මෙය විජය හා යක්‍ෂණියගේ සම්බන්ධකම්වලින් උපන් ළමයින්ගෙන් දාවූ මිලේච්ඡ පරපුරෙන් නිජබිම යයි සැලකේ (මහාවංස[1] : 63-76; vii: 59-68; xxiv: 7; xxii 12-13); කාවන්තිස්ස-මහාවංසයෙහි xxii: 11 හි එන කාකවණ්ණතිස්ස (සංස්කාරක).

6. කඩොල- කණ්ඩුල, මහාවංශයෙහි xxii:61 එන මොනු සද්දන්ත අභිචාරී හස්තියෙකි (රාජාවලිය, 29-30 ii[1]).

7. 'මාමා' යනු 'මවගේ සොහොයුරු', පියාගේ සොහොයුරියගේ ස්වාමිපුරුෂයා බිරිඳගේ/සැමියාගේ පියා' ආදී අර්ථ දෙන වර්ගීකරණ ඥාතිත්ව පදයකි. සිංහලයකු නියම ලෙස විවාහ විය යුත්තේ තමන්ගේ උපකුලයේ කතක් (එනම්, දන්නා

ඥාතිවරියක) සමග පමණි. මැ වර්ගීකරණයෙන් නෑනා එනම්, මාමාගේ දුවක තත්ත්වයේ සිටිය යුතුයි. එබැවින් පුද්ගලයකුගේ බිරිඳගේ පියා එම විවාහයට පෙරම පවා මාමා තත්වයෙන් සිටින්නෙකි. පුරාකථාවේ වීරගේ තත්ත්වය දුට්ඨගාමිණි ගේ 'මවගේ සොහොයුරා' යන්න ලෙස පෙනේ.

8. ශබ්දකෝෂයෙහි 'ගමමහේ' යනු වැද්දන් අතර ගම්මුලාදෑනියාය. ගමමහේ- ගමරාළ, එහෙත්, 'මැහැල්ල'-'වයෝවෘද්ධ ස්ත්‍රිය' ඇති (පිරිස් 1956: 294 සස.) මොරපිටිවාසීහු ගම්මහේ යනු ගමරාළගේ බිරිඳ යන අර්ථය දෙතැයි තරයේ පවසති. මෙයින් ඔවුහු ගමරාළ බින්න විවාහකව සිටියේ යයි අනුමාන කෙරේ. කථාවේ තර්කය නම් ගමරාළ වීර කියාය. එහෙත් පුරාකථාව නම් මෙම සමීකරණය නොදක්වයි.

9. මොනරා වූ කලී කතරගම (ස්කන්ද) දෙවි නැමැති ශ්‍රී ලාංකික රණදේවයාගේ වාහනයයි. මේ දේව ඇදහිල්ල ඉපැරණි වන අතර නියතව ම හින්දු සම්භවයක් ඇත්තකි. කතරගම දේවාලයට වන්දනාවේ යාමෙන් සිල්වත් බෞද්ධයකුට බුදු සිරි පතුල වැඳීමට සමනළ කන්ද නැගීමෙන් තරම් ම පිනක් ලබාගත හැකිය. කතරගම ඇදහිල්ල ඉඳුරා ම ශෛශ්නය. එහෙත් බෞද්ධ ඇදහිල්ල ලිංගිකව තවුස්ය; බ්‍රහ්මචාරීය (සංස්කාරක).

10. නිදසුනක් වශයෙන්, මහාවංසය XXii: අනුව 19 අනුව 2 වැනි ඡේදයෙහි භික්ෂුව තෙල් කටාරමේ දමා මරණයට පත් කළා නොව මුහුදේ ගිල්වන ලදී.

11. චණ්ඩාලයන් රොඩීන්ගේ ආදිමුතුන් යයි ප්‍රකටය. මෙය වත්මන් සිංහල කුලවලින් ඉතා නීචතම හා පිළිකුල්තම කුලයයි. ඔවුන්ගේ රූපයත් වෛශ්‍යා වෘත්තියේ නියැලීමත් ගැන රොඩී ස්ත්‍රීහු ප්‍රකටය.

12. මෙම කොටසෙහි වරහන් තුළ දක්වා ඇති අංක 11 කොටසේ පුරාකථාවේ සමාන අංක දරණ සිද්ධිවලට හරස්- උද්දේසිකය.

13. රාජාවලී කථා ස්වරූපයෙහි මෙම විරෝධතාව තරයේම ප්‍රසිද්ධය. එවිට කඩොලෑතු කිපී "මා පිට උන්නේ ගෑනිය, අශ්වයා පිට උන්නේ පිරිමියාය; කියා සිතාගෙන..." යනුවෙනි (රාජාවලිය: 30).

14. මෙම පුරාකථාවේ දුට්ඨගාමිණීගේ මව ද ඇතා ද ලද භූමිකාවේ වැදගත්කම සලකා බලන විට මොරපිටිවැසියෙකුට යකකු තදින් වැහුණු අන්තිම අවස්ථාව කෝරලේ මහත්තයාගේ බිරිඳ මියගිය දා වීමත්, මීට පෙර අවස්ථාව ඔහුගේ ඇතා මිය ගිය දා වීම සිහිකිරීමත් ඉතා සිත් බඳනා සුළුය (කෝරලේ මහත්තයා වූ කලී ගම් කිහිපයකින් සමන්විත පාලනයෙන් කොට්ඨාසයක් වූ කෝරලයක මුලාදෑනියාය. මොහු මොරපිටිවැසියෙක් විය).

15. වරිගය (වර්ග, වරුගේ ආදී) යන පදය ශ්‍රී ලංකාවේ සමාජ විද්‍යාත්මක සාහිත්‍යයේ නිතර හමුවන්නකි. 1911 දී වැද්දන් ගැන ලියන සොලිග්මන් යුවළ මෙම පදයට 'මව්පේරුවේ වංශය' ලෙස දක්වා ඇත.

ශ්‍රී ලංකාවේ සංකල්පවේදී හා සමාජීය විපර්යාසය

මයිකල් ඒම්ස්

පරිවර්තනය:
නන්ද වික්‍රමසිංහ.

චීනය, ජපානය හා වෙනත් උතුරු රටවල පවතින මහායානය යන පදයට ප්‍රතිපක්ෂව හීනයානය හෙවත් ථේරවාදය යන නමින් ප්‍රකටව ශ්‍රී ලංකාවේ පවත්නා බුද්ධාගම ජනප්‍රවාදය අනුව මීට අවුරුදු 2,300 කට පෙර දඹදිව අශෝක රජුන් විසින් මේ දිවයිනට සම්ප්‍රාප්ත කරවන ලදැයි අදහනු ලැබේ. සිංහල භාෂාව කථා කළ දේශවාසීහූ මෙය ඔවුන්ගේ ජාතික හා රාජ්‍ය ආගම ලෙස පිළිගත්හ. සතුරු ආක්‍රමණ, රටේ අභ්‍යන්තර කැරළි හා යුද්ධ, වෛතුල්‍ය ලබ්ධීන් හා ගැටුම් ආරාම සෝලි[1] වැනි දුෂ්කරතා මැඩ ගනිමින් සිංහලයෝ මේ වන තෙක් ම ඔවුන්ගේ ආගමික සම්ප්‍රදාය අඛණ්ඩව පවත්වා ගෙන සිටියි. එහෙත් දැන් සිංහල බෞද්ධාගමේ දීර්ඝ ඉතිහාසයෙහි, සමහර විට පළමු වතාවට, මූලික විපර්යාසයකට හෙවත් "සංශෝධනයකට" මුහුණලා සිටින සෙයක් පෙනේ.

මෙම ලිපියෙහි මා අදහස් කරන්නේ ප්‍රතිපත්තියෙහිත් ප්‍රතිපාදවෙහිත් දැන් උද්ගත විය හැකි මෙම වෙනස පිළිබඳ ප්‍රේරක ද ගම්‍ය ද සමහරක් සාකච්ඡා කිරීමටය. විපර්යාස තවමත් සිදුවෙමින් පවතී. බොහෝ විට ම ඒවා නොපැහැදිළිය, අනියතය, විවිධය, සිංහල ආගමේ අනාගතයට මේවා බලපාන සැටි ඇගයීමට තවම කල් තිබේ. සම්ප්‍රදායීය පුරුෂාර්ථයන්ට අවනතභාවය තවමත් බෙහෙවින් ව්‍යාප්ත බවට සැකයක් නැත.[2] මෙම වෙනස්වීම්වල අවසාන ඵලවිපාක කවරේදැයි මිනිය නොහැකි වුවත් යටත් පිරිසෙයින් සාමාන්‍ය මට්ටමකිනවත් ඒවායේ ප්‍රමුඛ ලක්ෂණත් ගමන් මාර්ගයත් පොදු හා දළ වශයෙන් සටහන් කිරීමට පිළිවන. මෙහිලා

මගේ අරමුණ මෙයයි: ආගමික පුනරුදය, උද්‍යෝගය, පුනරුත්ථාපනය ආශ්‍රිත පොදු ක්‍රියාවලිය දිවයිනේ ජනගහනයෙන් සියයට හැටපහක් පමණ වන සිංහල කථාකරන හැට ලක්ෂයක් ජනයා අතර කුමන ආකාරයෙන් පැවතිණි ද යන්න විමසීමයි. මම පළමුවෙන්ම, චිරාගත ආගමික පද්ධතිය සැකෙවින් විස්තර කර, ඊළඟට ආගමික විපර්යාසයට සමීප - සම්බන්ධ වූ විවිධ තරාතිරම් සමූහ දක්වා ඔවුන් ඉදිරියට මෙහෙයවන විශේෂ අපේක්ෂා සඳහන් කිරීමට බලාපොරොත්තු වෙමි. අවසන, මෙම සමූහයන් ප්‍රවර්තනය කරන ලද සංකල්පවේදී නව අර්ථ ප්‍රකාශනත්, සංශෝධන කටයුතුත් සමහරක් දළ සීමා තුළ දක්වීමට මම අදහස් කරමි. ඒ අතරවාරයේදී, සමාජ විපර්යාසය පිළිබඳ සාධාරණීකරණ කිහිපයක් ගැන විවරණයක් දීමට හැකිවෙතැයි හඟිමි.

චිරාගත ආගම

සිංහල හෙවත් ථේරවාද බුද්ධාගමේ සංවිධානය සැකසී තිබුණේ, පිරමීඩ හැඩයගත් ධුරාවලියක් අනුවය. මේ පද්ධතියේ අග්‍රයෙහි ම ක්‍රමානුගත භාවනායෝගී වූ ආරණ්‍යවාසී භික්ෂූන් ද ඊට පහතින් විශේෂ ධූර නොපුරවන ග්‍රාමවාසික භික්ෂූන් ද ඊළඟට වැඩිහිටි ගිහි හෙවත් උපාසක පිරිස යනුවෙන් අන්වය සැකසිණි. පිරමීඩයේ පුළුල් පාදය සැදුණේ, ලෞකික කාර්යයන්හි නිරත වන අතර ම විටින් විට බෞද්ධ වතාවත් පිංකම් ආදියෙහි නියැළුණු සාමාන්‍ය ගිහියන්ගෙනි. බහුශ්‍රැත යතිවරයන් විසින් පසස්නා ලද සුවිශිෂ්ට භාවනා පද්ධතියක් මගින් සියලු දෙනාගේ ම අවශ්‍යතා සපුරලීම උගහට හෙයින් සහ අනෙක් අතට සකල ජනයාට එම භාවනා පද්ධතියේ අවශ්‍යතා සපුරාලීම දුෂ්කර බැවින් සම්මත ධර්මයට පහත මට්ටමකින් ද්විතීයික "පොදු ජන ආගමක්" වර්ධනය වීමට ඉඩ සැලසිය යුතුයයි සම්‍යක් ව්‍යවහාරීය මතයක් බිහි විය.[3] මෙය එක් පැත්තකින් ගැමි පිංකම්වලින් ද අනෙක් පැත්තෙන් සංකීර්ණ හා සාපේක්ෂ ප්‍රතිපාදිත නොවූ අනාගමික අභිචාරී ක්‍රම සහිත භූත විද්‍යාවෙන් සැකසිණි.[4]

එහෙත් භූත විද්‍යාව හුදෙක් පොදු ජනයාටම සීමා වූවක් නොවේ. බහුශ්‍රැත භික්ෂූන් හා නූගත් ගැමියන් ඇතුළු සමාජ ස්තර සියල්ලෙහිම ජනයා යන්ත්‍ර මන්ත්‍ර බලය විශ්වාස කරයි. ශ්‍රී ලංකාවෙහි බුද්ධාගමත් භූත

විද්‍යාවත් හැමදාම එනිනෙක පැහැදිළිව වෙන්වී තිබුණත් ඒවා "සිංහල ආගම" යනුවෙන් හැඳින්විය හැකි පොදු ආගම් පද්ධතියක ආනුපූරක උප පද්ධති දෙකක් විය. එකක් වන්දනාමාන සඳහා ද අනෙක චිකිත්සනය සඳහා ද ඉවහල් වේ.[5] බුද්ධාගම පින-පව්, පුනරුත්පත්තිය හා ආත්මය සම්බන්ධව පවතින අතර භූත විද්‍යාව තනි කරවම මෙලොව සුබසෙත හා සම්බන්ධ වේ. එදිදෙනා අභාග්‍ය හා ව්‍යසන ආදියට සහනය ගෙන දෙන භූත විද්‍යාව එමගින් බෞද්ධ වන්දනාමානන පිළිබඳ භාරදූර කර්තව්‍යන්ට රැකුළක් වේ.

බුද්ධාගම හා භූත විද්‍යාව අතර කාර්ය සාධක ආනුපූරකතාව එනම්, ආගමික වැඳුම් - පිදුම් හා ආගමික චිකිත්සය අතර පරස්පරතාව ද බුද්ධාගමේ ධූරවලි ව්‍යුහය ද ලෝකය පිළිබඳ සම්ප්‍රදායීය දර්ශනය පිළිබිඹු කරයි. මෙම දර්ශනයට මනුෂ්‍යාගේ අධ්‍යාත්මික හා මානසික අසමානතාව ලෝකයෙහි මෝහය හා මිථ්‍යාදෘෂ්ටිය පැතිරීම, ද්‍යඃ භාවනාව මගින් චෛතසික පාරිශුද්ධිය සාක්ෂාත් කරගැනීමේ වැදගත්කම සහ ශ්‍රමණ භාවයේ උදාරත්වය යන මේවා උපකල්පනය කෙරේ. සිංහල ආගමේ මෙම ආකෘතිය (ධූරාවලිය හා ආනුපූරක කාර්යය) මෑත කාලයේ ආගම තුළ ඇති වූ වෙනස්වීම්වල ස්වභාව ඇගැයීමට ද අපට ඉවහල් වේ. මෙම ලිපියෙහි පසුව එන කරුණක් මතක් කිරීමක් වශයෙන් ආගමේ වර්ධනයේ ප්‍රධාන ප්‍රවණතා දෙකක් සැකෙවින් මෙහිදී සඳහන් කළ හැකිය. එක් අතකින් ආගමික කර්තව්‍යයන්හි ධූරාවලියට අවධාරණයක් ද ආගමික වන්දනාමානන කෙරෙහි දනට වඩා සර්වවාදී ප්‍රවිෂ්ටයකට වැඩි අවධාරණයක්ද දීම දක්නට ලැබේ. වර්තමාන සංශෝධනවාදීහූ මේ ජීවිතයේම ආගමික පාරිශුද්ධිය උදෙසා සෑම දෙනා ම දිරි ගන්වති. මින් මතුවට අවිද්‍යාවට සමාව නොලැබේ. දෙවැනි ප්‍රධාන ආගමික වෙනස නම් ආගමික කර්තව්‍යයන්හි විපුලත්වයයි. භූත විද්‍යාව බුද්ධාගම මෙන් වඩ වඩා යුක්ති ප්‍රතිපාදනයකට හෝ ක්‍රමිකත්වයකට භාජනය වන්නේ වත් එය සමග සංශ්ලේෂණයට පත් වනුයේ නැත. ඒ වෙනුවට සංශෝධකයන් විසින් බුද්ධාගමට වඩාත් ලෞකික අරුතක් දීම හේතුවෙන් එය සම්ප්‍රදායීයව යන්ත්‍ර - මන්ත්‍ර ගුරුකම්වලින් ඉටු වූ චිකිත්සක කාර්යයන් දූත් භාර ගන්නාක් සේ පෙනී යයි. මේ නව ප්‍රවණතාවට ස්වභාව සවිස්තරව සාකච්ඡා කිරීමට පෙර ඊට ප්‍රබමයෙන් සිදුවූ ව්‍යුහීය වෙනස්කම් කිහිපයක් පිඩු කර ගැනීම ප්‍රයෝජනවත්ය.

මෑත කාලීන සමාජීය හා ආගමික විපර්යාසය

12 වැනි සියවසින් මෙපිට සිංහල බුද්ධාගම ක්‍රම ක්‍රමයෙන් පරිහානියට පත් වී ඇතැයි ඉතිහාසඥයන් කිහිප දෙනෙකුම පවසා ඇත. මෙහි සත්‍යාසත්‍යය භාවය කෙසේ වෙතත් 1505 සිට ශ්‍රී ලංකාව පිළිවෙළින්, පෘතුගීසි, ලන්දේසි හා බ්‍රිතාන්‍ය යන ජාතීන්ගේ පාලනයට නතුවීම හේතුවෙන් ඇක්තෙන් ම බුද්ධාගමට ප්‍රබල ප්‍රහාර කිහිපයක්ම එල්ල විය. මෙම කාලය තුළ වෙනස්වීම් ද සමාන විය, විවිධ විය. එහෙත් ඇතැම් සිද්ධි කැපී පෙනේ. දිවයිනේ මුහුදුබඩ ප්‍රදේශ වසර 1505 න් මෙපිට බටහිර බලවත් ජාතීන්ට දිගින් දිගටම නතුව පැවතිණි. මීට අවුරුදු 300 කට පමණ පසු, 1815 දී බ්‍රිතාන්‍යයන් විසින් මුළු දිවයිනම එක ම පාලනයක් යටතට ගෙන එක්සත් කරන තෙක් රට අභ්‍යන්තරයේ පිහිටි උඩරට ප්‍රදේශ යටත් වූයේ නැත. ඉතාම වැදගත් ආගමී විපර්යාසයක් පෘතුගීසීන් විසින් මුහුදුබඩ ප්‍රදේශවල ආරම්භ කොට තිබිණි. පසුව බ්‍රිතාන්‍යයෙන් මුළු රටම අල්ලා ගත් විට ඔවුහු එම විපර්යාසය සම්පූර්ණ කළෝය. මෙහිලා නියත සිද්ධි පරම්පරාව දැක්වෙන ප්‍රකාශන කිහිපයකින් කවරක හෝ මුළු විස්තරය සඳහන් වී තිබේ. සිදුවූ දේ සැකෙවින් කිවහොත් මේ යටත්විජිත බලවත්තු රාජ්‍යය හුදු අනාගමික සංස්ථාවක් කර බෞද්ධ පූජ්‍ය පක්ෂයේ තත්ත්වය දුබල කළහ. මෙහි සැලකිය යුතු ප්‍රතිවිපාක කිහිපයක් තිබිණි.

(1) 1800 කාලය වන විට සම්ප්‍රදායිය සංඝ සභාවලට රජයෙන් ලැබුණු අනුග්‍රහය නැති වී භික්ෂු විනයේ පිරිහීමත්, සංඝ භේදයත් නතර කිරීමට තිබූ විධිමත් අවස්ථා මඳ විය. 1800 දී එක් නිකායක් තිබුණත් වර්තමානයේදී නිකායන් තිහට වැඩි ගණනක් තිබේ. සංඝයා වහන්සේ අතර හට ගන්නා ආරවුල් සංඝාධිකරණයක් ඉදිරිපිට විසඳා ගැනීමේ ප්‍රස්තා වැසී ගියෙන් භික්ෂූන් අතර ආරවුල් උසාවි මගින් විසඳා ගැනීමට සිදු විය. නිකාය භේද වැඩි වීමෙන්ද සංඝයා වහන්සේගේ පෞද්ගලික මතභේද එළිපිට ලිහීමට යෑමෙන් ද භික්ෂූන්ගේ ගෞරවයත් සමග මහජනයා සංඝයා වහන්සෙට දැක්වූ භක්තියත් දුබල වී යැයි මෙකල බෞද්ධයෝ පවසති.[7]

(2) සම්ප්‍රදායිය රාජකාරි (සේවා - බුක්ති) ක්‍රමය මුහුදුබඩ පෙදෙස්වල මුළුමනින් ම වාගේ අහෝසි විය. එය පැවතුණේ අභ්‍යන්තරයෙහි පමණි. මෙහි ප්‍රතිඵලයක් වශයෙන් භික්ෂූන්ට විහාර සතු ඉඩම්වල හා කුඹුරු යායවල බදුකරුවන් ලෙස පදිංචිව සිට විහාර වත්පිළිවෙත් හා සාංඝික සේවා ඉටු කළ පුද්ගලයන් පාලනය කර ගැනීම දුෂ්කර විය. ඇතැම් අවස්ථාවල සාංඝික ඉඩම් විහාරයට මුළුමනින්ම අහිමි වී ගියේය.[8]

(3) යටත්විජිත පාලනය තහවුරුවෙත්ම රජයේ හා ක්‍රිස්තියානි ධර්මදූත (මිෂනාරි) පාසල් පිහිටුවන ලදින් අධ්‍යාපනයෙහි සංඝයාට හිමිව තිබුණු නිරපේක්ෂ බලය සපුරා බිඳ වැටිණි. මෙහි ප්‍රතිඵලයක් වශයෙන් අවුරුදු 2,300 ත් පසු පළමු වරට පන්සලෙන් පිට උගත් බුද්ධිමත් ප්‍රභූ පිරිසක් නව තරාතිරම් ඇති සමූහයක් ලෙස ප්‍රමුඛත්වය ගෙන බහුශ්‍රුත සංඝයාගේ ස්ථානය පවා අභියෝගයට ලක් කළෙන් බුද්ධාගමේ ව්‍යුහයත් පදනමත් දුර්වලවන සෙයක් පෙනිණි. සිංහල ආගමෙහි මුළු ඉතිහාසය තුළ ම ඇති වූ අතිශයින් සංඝටක වෙනස මෙය විය හැකිය.[9]

පසුගිය අවුරුදු සියය තුළ පන්සලෙන් - බැහැර උගත් ගිහි බෞද්ධයෝ ආගමික කටයුතුවල වඩ වඩා ප්‍රමුඛස්ථානයක් ඉසිලිය.

ඉහත කී කරුණු ද ඊට සම්බන්ධ වෙනත් කරුණු ද දුටු බෞද්ධයන් අතර බුද්ධාගමේ තත්කාලීන තත්ත්වය ගැන මහත් අසතුටක්ද අමනාපයක් ද වර්ධනය විය. මේ හැඟීම් කෙතරම් කාලයක් යටපත්ව තිබිණි දැයි කිව නොහැකිය. එහෙත් 1800 ගණන් මුල සිටම වාගේ නොයෙක් ආගමික ව්‍යාපාර සංවිධානය කරනු ලදුව මේ දක්වාම එම ස්වරූපයෙන් හෝ වෙනත් ස්වරූපවලින් හෝ ඒවා ක්‍රියාත්මක වෙමින් පවතී.

දළ වශයෙන් මේ ආගමික පුනරුදයෙහි සහභාගී වූවෝ දෙපිරිසක් සිටියහ. එක් පිරිසක් නැතිවී ගිය වරප්‍රසාද යළි ලබා ගැනීමටත් නැතිව යන වරප්‍රසාද රැක ගැනීමටත් අපේක්ෂා කළහ. මේ වන විට කීර්තියත්, බලයත් වෙසෙසින්ම අහිමි වී ගිය උඩරට ප්‍රමුඛ යතිවරයන්වහන්සේලා මෙම පිරිසට අයිති වූහ. යටත්විජිත සමයට පෙර පැවතුණු තත්ත්වය යළි පිහිටුවීමට නොහැකි නම් දැනට ශේෂව පවත්නා වරප්‍රසාද අතලොස්සවත්

රැක ගැනීමට ඔවුන් තැත් කළ යුතු විය. එක් නිදසුනක් සලකතොත්, යටත්විජිත සමයේ යතිවර පිරිසක් කීර්තිමත් තානාන්තර ප්‍රතිලාභ අපේක්ෂාවෙන් බ්‍රිතාන්‍ය ප්‍රතිපත්තිවලට පක්ෂපාතීත්වය දැක්විය. 1947 දී නිදහස උදාවීමට මඳක් පෙරාතුව වෙරළබඩ ප්‍රදේශවල භික්ෂු පිරිසක් නිදහස වහා ඉල්ලමින් යෝජනාවක් සම්මත කර ගත් විට උඩරට සංඝයා වහන්සේ බ්‍රිතාන්‍ය ආණ්ඩුව කෙරෙහි අනුග්‍රහය ප්‍රසිද්ධියේම ප්‍රකාශ කළ සේක.[10] බෞද්ධ ගිහියන්ගේ බලය වර්ධනය වන සෙයක් දැක ඊට විරුද්ධවද උඩරට භික්ෂූහු අදහස් පළ කළහ. 1904 දී එඩ්වඩ් vii රජතුමා වෙත යැවූ සංදේශයකින් සියම් නිකායේ නායක ස්වාමීන්වහන්සේ විහාරාරාම දේපළ භාරකාර ගිහියන් සංඝ පාලනයෙන් නිදහස් කිරීමේ බ්‍රිතාන්‍ය ප්‍රතිපත්තියට විරෝධය පෑ සේක.

එම සංදේශයෙහි තර්කය මෙසේ වියඃ

"බුද්ධ ශාසනයට ඇත්තේ බුද්ධ, ධම්ම, සංඝ යන ත්‍රයාංගය පමණි. බුද්ධ දේශනාව අනුව, ගිහියෝ ශාසනයෙහි කොටසක් නොවෙති. ඔවුනට විහාරාරාම දේපළවල වත් ආගමික වස්තූන්හි වත් හිමිකම් කිසිවක් නැත. භික්ෂු විනය සම්බන්ධයෙන් සහ විහාර දේපළ පාලනයට කිසිසේත් මැදිහත් වීමට ඔවුනට අවසර නැත"[11]

උඩරැටියන් විසින් පාලිත මෙම නිකායම, රජය 1959 දී බුද්ධ ශාසන කොමිසම් වාර්තාවෙන් (පහත එන අංක 3, ප්‍රතිසංස්කරණ ව්‍යාපාර යන කොටස බලන්න.) නිකාය පාලනය පිළිබඳ නව නීති පැනවිය යුතු යැයි යෝජනා කළ විට ද ස්වකීය විරෝධය පාන ලදී. මේ යතිවරුන් කියා සිටියේ සංඝ සංශෝධන සංඝයා තුළින්ම පැමිණිය යුතු බව සහ කිසිඳු ගිහි සංවිධානයක් එයට මැදිහත් නොවිය යුතුය යනුවෙනි.

වැඩවසම් වංශවත් පැලැන්තිය, ස්වභාෂා ගුරුවරුන් හා ආයුර්වේද වෛද්‍යවරුන් ද වරක් ආගම හා සමීප සම්බන්ධව තිබුණු තමන්ගේ වෘත්තියට අයිති සම්ප්‍රදායිය අයිතිවාසිකම් මෙන්ම ඔවුහු මෙතෙක් සැලකූ වරප්‍රසාද ද යළි ලබා ගැනීමට පෙළඹුණහ. ඉඩම්හිමි ප්‍රභූ පන්තියේ තත්ත්වය ගැමියන්ගේ ආගමිකත්වයෙන් සාර්ථකව තහවුරු වීම මීට නිදසුනකි. වංශවතුන්ගේ වතුපිටි සංඛ්‍යාත ධනය ද ඔවුන්ට බ්‍රිතාන්‍යයන්ගෙන් යම් යම් සැලකිලි ලබා ගැනීමට උදව් විය. එහෙත්

ස්වභාෂා ගුරුවරුන්ට හා ආයුර්වේද වෛද්‍යවරුන්ට තරම් භාග්‍යයක් ඔවුනට නොවීය. 1956 දී සිංහල ජාතික පක්ෂයක් පාර්ලිමේන්තුවේ බලය අත්පත් කර ගන්නා තෙක් ඔවුන්ට සාධාරණයක් ද ඉටු නොවීය.

බෞද්ධ පුනරුදයෙහි ක්‍රියාත්මක වූ දෙවැනි පිරිස නම් කාලයාගේ වෙනස්වීමෙන් ඔවුන් දිනා ගත් අලුත් වරප්‍රසාද රැකගැනීමට උත්සුක වූවෝය. මොවුන් නම් ප්‍රධාන වශයෙන්ම පන්සලෙන් බැහැර ශාස්ත්‍ර හැදෑරූ හා ලංකාවේ වෙරළබඩ පෙදෙස්වලින් මතු වූ නව බුද්ධිමත් පිරිසය. මෙබන්දන්ගේ අභිලාෂ බොහෝ අවස්ථාවල දී ගතානුගතික සමූහයන්ගේ අභිලාෂ හා ගැටිණි. ඇතම් විට මෙම ගැටුම් තදබල විය. මොවුහු උඩරට සංඝයා වහන්සේ මෙන් නොව රජය විසින් මෙහෙයවුණු සංඝ සංශෝධනවලට තදින් අනුබල දුන්හ. 1505 සිට වෙරළබඩ පෙදෙස් බටහිර ජාතීන්ගේ බලපෑමට සෘජුවම ලක් වූ හැටිද බටහිර පාලන පිළිවෙත, ක්‍රිස්තියානි පල්ලිය හා පාසල්, වාණිජ්‍යය හා වෙළෙඳාම ස්ථිරව පිහිටීමට මෙම කාල පරිච්ඡේදය ප්‍රමාණවත් වූ හැටි ද කලින් සඳහන් කරන ලදී. යම් මනුෂ්‍ය කොට්ඨාසයක් දේශපාලන තරාතිරම, පන්ති, රැකියාව, අභිනව සමාජ අත්දැකීම් ක්ෂේත්‍ර ආදියේ විපර්යාස වලින් අනුබල ලද විට ඔවුහු ඔවුන්ගේ සංස්කෘතියෙන් ලද ආගමට වඩා වෙනස් ආගමක් ආශා කරන්නට හෝ සොයන්නට පෙලඹෙන බව කලින් සඳහන් කළෙමු. අභිනව බුද්ධිමත්හු පැරණි ආගම නගාසිටුවනවාට වඩා එහි සංශෝධනයක් හෝ පුනරුත්ථාපනයක් ඇති කිරීමට උත්සුක වූහ. මේ ලිපියට අදාළ වන්නේ ද ඔවුන්ය. ඔවුන් වර්තමාන තත්ත්වය සමග සම්ප්‍රදායීය විශ්වාස ගැළපීමට ගත් ප්‍රයත්නයෙන් බොහෝ දුරට අනුබල ලැබ මීළඟ ආගම් පරිවර්තනය උදා විය.

මෙම නව බුද්ධිමතුන් පිරිස අතර 1931 දී සර්වජන ඡන්දය ප්‍රදානය කිරීමෙන් පසු ක්‍රිස්තියානි ආගම අතහැර බුද්ධාගමට අවස්ථාවාදීව හැරුණු දේශපාලන බලාපේක්ෂකයෝ ද සිටියහ. මොවුන්ට "දේශපාලන" හෙවත් "ඩොනමෝර් බෞද්ධයෝ" යන නම පටබැඳිණි. ඔවුන් සිය නව තරාතිරමට වඩා ගැළපුණු පරිදි යළි පුනරුදයට පත් බද්ධාගමක් අපේක්ෂා කිරීම හැම අතින් ම ස්වභාවිකය. බහුශ්‍රැත භික්ෂූන්ගෙන් නොව ක්‍රිස්තියානි පාසල්වලින් අධ්‍යාපනය ලද ඔවුන් සම්ප්‍රදායීය ක්‍රමය දැනගත්තේවත් ඊට කැප වූයේවත් නැත. කෙසේ වුවත් ඔවුන් සමග දේශපාලන බලය පිණිස තරක් වූ

සම්ප්‍රදායිය උඩරට රදළ පෙළට අනුබල දුන් භික්ෂූන් පිරිසක් ප්‍රබල කිරීමට ඔවුන්ගේ කැමැත්තක් නොතිබිණි.

තවද, දැඩි අගම් භක්තියෙන් පෙලඹුණු උද්යෝගය ආගම් මාමක බෞද්ධ ගිහියෝ ද වෙරළබඩ ප්‍රදේශයෙන් මතු වූහ. ක්‍රිස්තියානි පාසල්වලින් ඔවුන් අධ්‍යාපනය ලැබීම බුද්ධාගම කෙරෙහි ඔවුන්ගේ කුතුහලය ඇවිස්සීමට හේතු විය. තමන්ගේ ආගමේ ශුභසිද්ධියත් ඔවුන්ගේ ඉමහත් සැලකිල්ලට භාජන විය. දහනව වැනි සියවස අගදීත් විසිවැනි සියවස මුලදී පළවුණු බෞද්ධ පුවත්පත් හා පත්‍රිකා ආදියෙහි මෙබඳු උත්සුකතාවක් දක්නට ලැබේ.

දේශපාලන බෞද්ධයෝ ද මේ ආගම්මාමකයෝ ද උඩරට අග්‍රස්ථ සඟ පිරිස විසින් නිසි වරප්‍රසාදවලින් ඇත් කොට තැබුණු පහත රට භික්ෂූන් සමග නිතර අත්වැල් බැඳ ගෙන සිටියහ.[12] පසුගිය අවුරුදු 150 තුළ දී ඇති වුණු ප්‍රධාන බෞද්ධ සංශෝධන ව්‍යාපාර සියල්ල ම වාගේ මතු වූයේ මේ තුන් වර්ගයේ පිරිස් අතරිනි. මොවුන් බොහෝ දෙනෙකු දිවයිනේ බටහිර වෙරළබඩ පෙදෙස්වල පදිංචි වී සිටි නිසා ලංකාව නවීකරණ වන විට ඔවුන්ගේ දේශපාලන හා ආර්ථික වාසි ද ක්‍රමයෙන් වර්ධනය විය. අභිනව බුද්ධිමත් පිරිස ආගමික ක්‍රියා ක්‍රමවත් කිරීමෙහි ද උපාසක - උපාසික කණ්ඩායම්, බෞද්ධ පාසල්, දේශපාලන ක්‍රියාකාරී කණ්ඩායම්, භික්ෂු නිකාය, උත්තර නිකාය බලමණ්ඩල ඇතුළු නව ආගමික සංවිධාන ආරම්භ කිරීමෙහි ද උත්සුක වූහ. බෞද්ධ පාසල මගින් පමණක් නොව විවිධ ප්‍රකාශන, පුවත්පත් ආදිය පළකිරීම, පාළි ත්‍රිපිටක ග්‍රන්ථ ලිහිල් කටවහර සිංහලට පරිවර්තනය කිරීම ආදී කටයුතු මගින් ද ඔවුහු ආගම් ධර්මඥානය පැතිරවීමට තැත් කළහ. මේ හැර, සමහර විට ඔවුන් බලාපොරොත්තු නොවූ ලෙසින් ලංකාවේ වර්තමාන තත්ත්වයට උචිත පරිදි ද වර්තමාන බුදධිමත් පිරිසක් ලෙස ඔවුන්ගේ තත්ත්වයට ඊටත් වඩා උචිත පරිදි ද බුද්ධ ධර්මයට නව අරුත් සැපයීම සඳහා අනුබල දීමට ඔවුහු බොහෝ සේ ඉවහල් වූහ.

දේශීය වශයෙන් මෙම කණ්ඩායම් වැඩෙද්දී බෞද්ධ පුනරුදයට හේතුභූත වූ වඩා ජාත්‍යන්තර මට්ටමින් යුත් සිද්ධි කිහිපයක් ම ඇති විය. 1880 ගණන්වල දී ඇමරිකන් සෙන්පති එච්.එස්. ඕල්කොට් විසින් උනන්දු

කරවන ලදුව බටහිර පරම විඥාර්ථිහු කිහිප දෙනෙක් අභිනව ලබ්ධියක් සොයා පෙරදිගට ආහ. ලංකාවට පැමිණි ඕල්කොට් සෙන්පතිගේ කටයුතුවලින් එතුමන් විසින් වෙනම බෞද්ධ පුනරුදයක් ආරම්භ කළාක් මෙන් විය. ඔහු දේශීය බෞද්ධයන් සංවිධානය කර බ්‍රිතාන්‍යයන් සමග ගනුදෙනුවල දී ඔවුන්ගේ නියෝජිතයා ලෙස කටයුතු කෙළේය. 1947 දී බුදුරජාණන් වහන්සේගේ දගසව් සැරියුත් මුගලන් ශාරීරික ධාතු ලංකාව ඇතුළු නොයෙක් බෞද්ධ රටවල ප්‍රදර්ශනයෙන් පසු වැඩුණු භක්තියත් උද්යෝගයත් නිසා බෞද්ධයෝ ඔදවත් වූහ. 1954 දී බුරුම රජය බුද්ධ පරිනිර්වානයෙන් පසු පැවැත්වෙන ජට්ඨ මහා සංඝායනාව සඳහා ආසියානු බෞද්ධ නායකයන් රැස් කරවිය. මෙය ද බෞද්ධ කටයුතුවල උනන්දුවක් ජනනය කෙළේය. අවසන් වශයෙන්, 1956 හෙවත් බුද්ධ පරිනිර්වාණයෙන් 2500 වර්ෂයෙහි දී මහත් උත්සවාකාරයෙන් බුද්ධ ජයන්ති උත්සවය පැවැත්විණි. බුද්ධ පරිනිර්වාණ දිනය ලංකාද්වීපයට ආර්යයන්ගේ පැමිණීම හා සමවෙතැයි සිංහලයෝ අදහති. බුද්ධ ජයන්ති උත්සව දිවයින පුරාම මහත් මංගලශ්‍රීයෙන් පැවැත්වීමෙන් ජනිත වූ බෞද්ධ භක්තිය හා සිංහල ජාති වාත්සල්‍යය නිමිති කොට ගෙන ස්වර්ණමය යුගයක් උදා වී යයි ඇතමෙක් සිතූහ.

ධර්ම ශාස්ත්‍රීය නව අර්ථකථන

මෙම උද්යෝගීමත් ව්‍යාපාර මගින් පණගන්වන ලද සංකල්පවේදීය "නව අර්ථකථනවල" සාමාන්‍ය ලක්ෂණ සමහරක් දළ වශයෙන් මෙහි දී දැක්වීමට පුළුවන. එහෙත් බෞද්ධ සංශෝධනවාදීහු සමග පෙරමුණක් ලෙස ඉදිරිපත් වූයේවත් ස්ථිර සංකල්පවේදයක් ඉදිරිපත් කළේ වත් නැත. අනෙක් අතට, ඔවුහු බොහෝ විට ප්‍රතිවිරුද්ධ අරමුණින් වැඩ කරන විවිධ ලැදිකම් ඇති නොයෙක් කුඩා කණ්ඩායම් නියෝජනය කළහ. ඇතම් සම්ප්‍රදායීය අංග යළි පිහිටුවීමේ අභිලාෂය නොමැතිව හුදෙක් ප්‍රතිසංස්කරණ ගැනම උත්සුක වූ පුද්ගලයකු පවා සොයා ගැනීම දුෂ්කර විය. එක් පුද්ගල ලැදිකම් වර්ගයක් ප්‍රමුඛ වුවත් විවිධ පුද්ගල ලැදිකම් පිළිබිඹු කරන හැඟීම් මිශ්‍රණයක් හැම පුද්ගලයාගෙන් ම ප්‍රකාශ විය. ඇතැම් ප්‍රතිසංස්කාරකයන්ගේ අනුහස ඔවුන්ගේම කණ්ඩායමෙන් පිට වැඩි දුරක් නොවිහිදිණි. මෙම සමස්ත ආනුභවික සංකීර්ණත්වය

අතරින් වුවද වඩා පොදු හෝ විශ්ලේෂණාත්මක මට්ටමක දී මෙම වෙනස්කම්වල ඇතැම් සමාන ලක්ෂණත් එක්තරා ලක්ෂ්‍යයක් කරා යාමත් ගැන කෙසේ හෝ කථා කළ හැකිය. ප්‍රතිසංස්කාරකයෝ සාම්ප්‍රදායිකයන් සාමාන්‍යයෙන් නොතකන ධර්මාංග අවධාරණය කිරීමටත්, අනෙක් අතට සාම්ප්‍රදායිකයන් අවධාරණය කරන තර්ක නොතකන්නටත් ප්‍රවණතාවක් දක්වති.

ශ්‍රී ලංකාවේ දක්නට ලැබුණු සාමාන්‍ය සිද්ධි රටාව ක්‍රිස්තියානි රෙපරමාදුවේ දී ඇති වුණු සිද්ධිවලට සමීපයෙන් සමානය. ප්‍රාග් රෙපරමාදු ක්‍රිස්තියානිය ද සිංහල බුද්ධාගම මෙන් ආගමික වෘත්තියක යෙදුණු පූජකයන් ද ලෞකික ඡකියාවල නිරත වූ ගිහියන් ද අතර ද්වෛතාවාදයක් මුල් කර ගත්තේය. එහෙත් රෙපරමාදුව තුළත් ඊට සම්බන්ධ සමාජීය විපර්යාස තුළත් බොහෝ ක්‍රිස්තියානි ප්‍රජාවන් අතර ශ්‍රමණ වෘත්තිය වඩා ලෞකික ද ගිහි පක්ෂය වඩා ශ්‍රමණ ද වූහ. ආචාර ධර්ම විශ්ව සම්මත වූ විට ශ්‍රමණ ගිහි වෙනස වැදගත්කමින් අඩු විය. නැතිනම් සහමුලින්ම නැති වී ගියේය.

කිසි ම සිංහලයෙක් සංඝ ශාසනය නැති කළ යුතු යයි නොකියයි; එහෙත්, ඇතැම් තාපස ගති ඇති බුද්ධිමත්හු, ධර්මධර තපෝවෘද්ධ යතිවරයන් ස්වල්ප දෙනෙකුගේ සම්ප්‍රදායිය වගකීම වූ ආචාර ධර්ම ගිහි පැවිදි දෙපක්ෂයටම එක සේ බලපාන ලෙස සාමාන්‍යකරණයෙන් හෝ විශ්ව සම්මතකරණයෙන් ගැනීමට තැත් කරති.

බුද්ධ දේශනය පිළිපැදීමටත් මෝක්ෂය සාක්ෂාත් කර ගැනීමටත් කෙනෙකු ගිහි ලෝකය අත හැර ආරණ්‍ය ගත වීම අත්‍යවශ්‍ය නොවේය යන මෙම ප්‍රතිසංස්කාරකයන්ගේ අදහසකි. කෙනෙකුට සාමාන්‍ය ගිහි දිවිපෙවතක් ගත කරමින් ම "ඓහිකව දිට්ඨධම්මව" මෝක්ෂය ප්‍රත්‍යක්ෂ කරගත හැකිය.[13] සම්ප්‍රදායියව ද පිටිසරබදව ද අද පවා නිර්වාණය ජන්ම සිය ගණන් දුරින් පිහිටි ප්‍රතිලාභයක් යයි අදහයි. ගුණදම් පුරන්නාට වුවත් එය දුෂ්කර ගමනකැයි අදහයි. එහෙත්, මෙම ප්‍රතිසංස්කාරකයෝ එය ඊට වඩා සමීප යයි කියති. නාගරික ප්‍රදේශවල මහජන භාවනා මධ්‍යස්ථානත් ගෙවල්වල පෞද්ගලික භාවනා කුටිත් ජනප්‍රිය වීමෙන් මෙය පිළිබිඹු වේ. ධර්මය පිළිබඳ ඉතාම වැදගත් වෙනස මෙයයිඃ එනම්, දිව්‍යාත්මය සමග වඩා යුහුව වඩා සමීපස්ථවීමේ හැකියාව ගැන විශ්වාසය තහවුරු

කිරීමයි. බෞද්ධයන් අරබයා මේ දිව්‍යාත්මය වූ කලී ස්වයං - ප්‍රත්‍යක්ෂ විමුක්තියයි. වෙනත් සෑම උද්යෝගීමත් නිකායික හා පාර්ශ්වික ව්‍යාපාරවල දී දක්නට ලැබෙන්නේ ද මෙබඳු වෙනස්වීම් මය.[14] ඇත්තෙන් ම, එය උද්යෝගය සහේතුක කරයි. සිංහලුන් තථාගතයන් වහන්සේගේ බලමහිමය දකින්නේ ධර්මෝපදේශයෙහිය.

ගිහියාගෙන් පෙරට වඩා කාර්යයක් ඉටු විය යුතු හෙයින් භික්ෂු කාර්යය ද වෙනස් ස්වරූපයකි. හුදකලා භාවනාවෙන් ස්ව-විමුක්තිය පමණක් නොසොයා භික්ෂුව දැන් "බහුජන හිතාය බහුජන සුඛාය" යන මාතෘකා පාඨයෙන් සිය මළු ජීවිතයම සමාජ කටයුතුවලට කැප කරන්නකු විය යුතු යයි සමහරෙක් කල්පනා කළහ.

උත්තරීතර ආචාර ධර්ම විශ්ව ව්‍යාප්ත කිරීමට අතිරේකව මීට ඉතා සමීපව සම්බන්ධ වූ සංකල්පවේදී වෙනස්වීම් කිහිපයක් ද තිබෙන හෙයින් ඉන් සමහරක් මෙහි සඳහන් කළ හැකිය: නිදහසුනක් වශයෙන්, සම්ප්‍රදායට උපයෝගික හා සංහේතුක අරුතක් වඩා අවධාරණය කරන බවක් පෙනේ. සම්ප්‍රදායීය අධිකාරිය එලෙසින් ම අන්ධව මෙන් නොපිළිගෙන තමන්ම සත්‍යය සෙවිය යුතුය යන බුද්ධ දේශනය අඩංගු කාලාම සූත්‍රය ප්‍රතිසංස්කාරකයෝ නිතර මතක් කර දෙති. අද හුදු ආගමික කරුණුවල දී පමණක් නොව වෙනත් කරුණුවලදී ද සම්ප්‍රදාය වත් සම්ප්‍රදායීය අධිකාරිය වත් විමසීමකින් තොරව නොපිළිගන්නා ලෙසත් යමක් ප්‍රායෝගිකව කාර්යසාධක නම් පමණක් පිළිගත යුතු යයි කියනු ලැබේ. ලෝකය දෙස බැලිය යුත්තේ චිත්තවේගීමය වශයෙන් නොව තර්කානුකූලව හා ඥානාන්විතවය. වර්තමාන ප්‍රතිසංස්කාරකයෝ බුද්ධාගම විද්‍යාවටත් විද්‍යානුගත ක්‍රමයටත් සමාන කරති.[15] මේ යුගලයම පර්යේෂණය හා පරීක්ෂණය පදනම් කර ගනී. එකක් අන්තරාවලෝකන හා පුද්ගලනිශ්‍රිත වන අතර දෙවැන්න විෂයබද්ධය. අපරදිග විද්‍යාවට බොහෝ විට පෙර බුද්ධාගම වැදගත් විද්‍යානුකූල සත්‍යය අනාවරණය කළ බව පවා ප්‍රකාශ කර ඇත.

වර්තමාන බෞද්ධයෝ පිටිසරබද බෞද්ධයන්ට වඩා සාධනග්‍රාහී යයි කෙනෙකුට, නිසඟයෙන් මෙන් වැටහී යයි. විමුක්තිය වඩා සමීප බවත් යුහුව ලද හැක්කක් බවත් හැඟෙන පුනරුත්පත්තිය මීළඟ ජන්මය

යහපත් කරන අටියෙන් කෙරෙන විවිධ පුණ්‍යකර්ම ගැන මෙතරම් අවධානයක් අනවශ්‍යයයි ප්‍රතිසංස්කාරකයෝ කල්පනා කරති. යමෙක් මෙම ජන්මයෙහි දී කරන කටයුතුම වැදගත් වන්නේය. ගැමියන් අතරේ ද පොදු ව්‍යවහාරයේ ද බුදුරජාණන්වහන්සේ ලෝක විමුක්තිදායක දේවාතිදේවයාණන් ලෙස හැඳින්වුණ ද අභිනව බුද්ධිමත් පිරිස උන්වහන්සේ මහත් දුෂ්කර ක්‍රියා කර ප්‍රණිධානයෙන් බුද්ධත්වය ලැබූ පුරුෂයෙකැයි පෙන්වා දෙති. ඔවුන් බුදුරජාණන්වහන්සේ දකින්නේ හුදෙක් පූජනීයත්වයෙන්ම නොව අනුපගමනයයෙන් ගරු කළ යුත්තකු ලෙසය.

ධර්ම ප්‍රතිසංස්කාරකයන්ගේ අවධාරණයට ලක් වන සතරවැනි ප්‍රධාන කරුණු මෙයට ළඟින්ම සම්බන්ධය. එනම්, ගතානුගතික සංඝයාගේත් අප්‍රපාක ගැමියන්ගේත් අධික විධිවාදයට හා මූර්ති පූජනයට විරෝධය පෑමයි.[17] සැමට ම යෝග්‍ය බෞද්ධ පිළිවෙත නම් නිර්වාණයට ඍජු මාර්ගය වූ සරල බුද්ධිගෝචර භාවනා මාර්ගයයි. බෞද්ධ චේවා, ගුඪාර්ථ චේවා, වෛදික විධි අනවශ්‍යය. බුදුරජාණන්වහන්සේ පූජා විධි, මංගල්‍ය උත්සව හෙළා දුටු සේක් නම් මිනිසුන් අද ද එසේ නොකළ යුත්තේ මන්ද? වත්-පිළිවෙත් හා ගුඪ ශාස්ත්‍ර හෙළා දකිනු ලබන්නේ ඒවා සදොස් යයි කල්පනා කරන නිසා නොව ඒවා සිල්වත් බෞද්ධයෙකුට අනවශ්‍ය නිසාය. බුද්ධිමත් තපෝගුණයෙන් ඉඳුරා ම යහපත් ඵලවිපාක ලැබෙන්නා සේම ආරක්ෂාව ද ඉඳුරාම ලැබෙයි.

ප්‍රතිසංස්කරණ ව්‍යාපාර

ප්‍රතිසංස්කරණ ව්‍යාපාර සමහරක් විස්තර කිරීමෙන් ඉහත දැක්වුණු ධර්මය ආශ්‍රිත තර්කවල විවිධ සංකලන පැහැදිලි වෙයි. යම්කිසි ව්‍යාපාරයක සමූලතා ඉහත දැක්වූ කරුණු හතර විශ්වව්‍යාපීභාවය, උපයෝගීතාව, සාධනය හා විධිවිරෝධීභාවය කෙරෙහි තැබෙන අවධාරණයත් දළ වශයෙන් සහසම්බන්ධ කළ හැකිය. අවධාරණය වැඩි වෙත් ම ආයතනික ප්‍රතිසංස්කරණ යෝජනාවල සමූලතාව ද වැඩි වේ. පසුගිය වර්ෂ 150 තුළ ව්‍යාපාර සමූහයක් බිහි වී තිබේ. මේවායේ විවිධත්වය පැහැදිලි කිරීම පිණිස (1) අභිනව නිකාය (2) භාවනා මධ්‍යස්ථාන (3) බෞද්ධ කොමිසම් (4) විනය වර්ධන හෙවත් බුද්ධාගමේ "ඇනබැප්ටිස්ට්

වාදය" යන ව්‍යාපාර හතර පමණක් මෙහිදී සාකච්ඡාවට බඳුන් කර ගනිමු. (මෙම ව්‍යාපාර පිළිබඳ තොරතුරු වැඩි හරියක් ම තොරතුරුදායකයන්ගෙන් ද මෙහි පෙර සඳහන් වූ ශ්‍රී ලාංකික පත්‍ර, සඟරා, පොත් වැනි ප්‍රකාශනවලින් ද ලබා ගතිමි. මෑත කාලයේ ලියැවුණු ශ්‍රී ලංකා ඉතිහාස ග්‍රන්ථවල ද තැනින් තැන මේ ගැන සඳහන්ව ඇත)

(1) අලුත් නිකාය

1750 දී ශ්‍රී ලංකාවේ තිබුණේ එක් නිකායකි. සියමෙන් උපසම්පදාව මෙහි ගෙන ආ සංඝයා වහන්සේ අනුව සියම් නිකාය යන නම ලැබිණි. මෙම නිකාය උසස් කුල ගොයිගම ජනයාට පමණක් මහණකම පසුව සීමා කර එම නිකායේ නායකත්වය උඩරට ගොයිගම ප්‍රභූ පිරිසට සීමා කෙළේය. වර්ෂ ගණනාවක් යන තෙක්ම තිබුණු එකම නිකාය වීමෙන් සියම් නිකායට සියලු පූජනීය ස්ථාන, සර්වඥ ධාතු, විහාරාරාගම හා ඉඩම් ආදිය පිළිබඳ පාලනය ස්වභාවිකවම ලැබී පුරාණ චිරාගත ප්‍රතිපත්තිවලට සෘජු උරුමය ද හිමි විය. එහෙත් ගොයිගම - නොවූ බොහෝ ජනයාගෙන් සමන්විත වෙරළබඩ සිංහල පිරිස් ධනයෙන්, දේශපාලන බලයෙන්, අධ්‍යාපනයෙන් හා සමාජ චලනයෙන් වැඩි දියුණු වූයෙන් ගොයිගම නොවීමේ හේතුවෙන් ශ්‍රමණ වරප්‍රසාද අහිමිවී යෑම නොඉවසීම හේතුවෙන් කඩිනම් විරෝධතා ව්‍යාපාරයක් බිහි විය. 1802 වර්ෂයෙන් මෙපිට වර්ෂ 150 තුළ දී උඩරැටියන් පාලිත නිකායට විරුද්ධ වූ නව නිකාය තිහකට වැඩි ගණනක් මුහුදුබඩ පෙදෙස්වල ඇරඹිණි. බුරුමයෙන් වෙන වෙන් වශයෙන් පස් වතාවක්ම උපසම්පදාව ගෙන එන ලදී. මෙය මුල දී බුද්ධාගම මෙ රටට ඇවිත් ගත වූ වර්ෂ 2200 ක් පමණ කාලය තුරු උපසම්පදාව ගෙන ආ වාර ගණනටම සමාන විය.

1845 දී ලියූ සිංහල විවේචකයකු කී පරිදි බුරුම උපසම්පදා හා සියම් උපසම්පදා ලද පැවිද්දෝ ඔවුනොවුනු එකිනෙකාට විරුද්ධ වූහ.

එක් පක්ෂයක් අනෙකාට නිර්වාණය අහිමි කරයි. වෙනත් කවර ආගමක නිකාය දෙකක් අතර මෙන් මොවුන් අතර ද විරෝධය ප්‍රබලය. මේ විරෝධය කෙතරම් ද කිව හොත් දෙදෙනෙකු මඟ දී මුණ ගැසුණු විට සමාචාරයත් නොකර "දුශ්ශීලය" යන චෝදනාවෙන් පරිභව කර

ගනිති. බුරුම උපසම්පදා වූ භික්ෂූන්ගේ පරමාර්ථය වන්නේ කුලවාදය, බහුදේවවාදය හා කාලාන්තරයක් තුරා පැවති වෙනත් එබඳු දූෂණයන් ඉවත් කොට අතීතයේ මෙන් නිර්මල බුද්ධ ධර්මය යළි ඇති කිරීමය. මෙම කාර්යය කෙතරම් දුෂ්කර වුවත් මේ භික්ෂූන් සිය ප්‍රතිසංස්කරණ ව්‍යාපාරය පහත රට නම් සැහෙන දුරට සාර්ථකව සිදු කර තිබේ....

බුරුම භික්ෂූන් නමින් හැඳින්වුණු මේ භික්ෂූහු ප්‍රධාන කුල සියල්ලෙන්ම (ඉතා පහත් කුල හැර) පුද්ගලයන් මහණ කොට උඩරට සංඝයාගේ අධික වෛදික වාදයත් ලෞකික ව්‍යාපෘතීන් දොසට ලක් කර බොහෝ ශ්‍රමණ වත් පිළිවෙත්වල පූජනීය භාවයත් නීත්‍යානුකූල භාවයත් විමසුමට ලක් කළහ.

මෙයට අධෝ ලිපියක් වශයෙන් මෙය ද කිව හැකිය. මුලදීම මුහුදුබඩ ප්‍රදේශවල පිහිටුවන ලද්දේ නිකාය හතරකි. එහෙත් ඒවා නොබෝ කලකින් තව කුඩා නිකායවලට බෙදී ගියේය. 1870 වන විට ස්වාධීන නිකාය දහයක් පමණ ද නූතනයේ තිහක් පමණ ද වීමෙන් මෙම ප්‍රවණතාව නොවෙනස්ව පැවතිණි. සියම් නිකාය වුවද එක් අවස්ථාවක කොටස් හය කට බෙදී තිබිණි. මුහුදුබඩ නිකායවල් පළමුවෙන් ම කුලය අනුව බෙදිණි. එක් ප්‍රධාන කුලය එක් නිකායක් වන පරිදි කුලය අනුව බෙදිණි. මින් පසු විහාර හා විහාර දේපළ අයිතිවාසිකම්, තානාන්තරවලට හා පදවිවලට උරුමය පිළිබඳ තර්ක මත උවදුරට බෙදී ගියේය.[19] මේ අභිනව නිකාය කිහිපයක් හැර වැඩි ගණනක්ම අන්තිමේදී පිළිගත්තේ මීට අවුරුදු සියයකට පමණ ඉහත දී අයෝග්‍ය යයි පෙන්වා දෙන ලද භාවිතයන්ට බෙහෙවින් සමාන පිළිවෙත් ම ය. වංශකථාවලත් පුරාණ වෘත්තාන්තවලත් ආදියෙහි පැවති නිකාය ගැන සඳහන් එක් වරකට තුන් හතරකට වඩා නොතිබෙන්නට ඇතැයි සිතිය හැකිය.

(2) භාවනා මධ්‍යස්ථාන

ගිහි පැවිදි දෙපක්ෂය අතරම භාවනාව ප්‍රචලිත කරවා දියුණු කිරීමට පමණක්ම වාගේ කැප වුණු ව්‍යාපාර හා සංවිධාන කිහිපයක් තිබේ. අපට තොරතුරු සැපයූවන් කිහිප දෙනෙකු අනුව දැනට වෙසෙසින් ප්‍රසිද්ධ ආරණ්‍ය සේනාසන කිහිපයක්ම මීට වසර පනහකට ඇතුළත තරම් මෑතක

දී වත් වාසිහුම් නොවී තිබුණි. මිතුරු ගිහි පිරිස් එක් වී සති අන්තවල හෝ විවේක කාලවල රැඳී සිටීමට විවේක තපෝවන හෝ සෙනසුන් ඉදිකරවන ධනවත් සැදැහැවත් ගිහියෝ මට කිහිප වතාවක් ම හමුවූහ. පසු ගිය වර්ෂ 2,300 තුරා ම ශ්‍රී ලංකාවේ ගිහි සෙනසුන් තිබුණු බවක් සඳහන් නොවන බැවින් මෙය මුළුමනින් ම අමුතු සංසිද්ධියක් සේ පෙනේ.

එහෙත් මේ දෙකට ම වඩා සැලකිය යුතු කරුණ නම්, ප්‍රධාන නාගරික පෙදෙස්වලත් භාවනා මධ්‍යස්ථාන දියුණු-පවුණු වීමය. කොළඹ නගරයේ ධනවත් ම කොටස වූ කුරුඳුවත්ත මැද මෑතක දී අගනා අභිනව ශාලාවක් නිම කොට ගිහි භාවනා සඳහා කැප කිරීම මීට නිදසුනකි. මධ්‍යම පන්තික ගිහි පිරිසකට උපදෙස් දීමට උගත් පැණසර භික්ෂූන් කිහිප නමක් ම මෙහි නිතිපතා වැඩ වසති. වෙනත් භික්ෂූන්වහන්සේලා දිවයිනේ නගරයෙන් නගරයට යමින් ගිහි කණ්ඩායම් සඳහා භාවනා පන්ති පවත්වන්නාහ. කොළඹ ඇතැම් මධ්‍යම පන්තික පුද්ගලයෝ සිය නිවෙස්වල හුදකල භාවනා කුටි තනවා ඇත. මෙය ගම්බද ගෙවල්වල බුදුන් හා සිංහල දේව ගණයේ විවිධ දෙවියන් වැඳීම සඳහා වන්දනා කුටි තැනීමේ සිරිතට පරස්පර වූවකි.

භාවනා මධ්‍යස්ථාන හා ආයතන වැඩි දියුණු වන අතරම භාවනා ක්‍රම පිළිබඳ විස්තර විභාග කර දක්වමින් එහි ආනිශංස හුවා දැක්වීම සඳහා ලියැවුණු පොත් හා පත්‍රිකා ද බහුල විය. පුද්ගලයකුගේ සුව සෙත සලසන්නේ දෙවියන් නොව තමන්ගේ මානසික වර්ධනයයි. එක් යතිවරයකු කී පරිදි සතිපට්ඨානයෙහි නියැලුණු පුද්ගලයා "අජේය සන්නාහයෙන් සන්නද්ධ වූ ද සර්ව ජයග්‍රාහී අසිපතින් සජ්ජිත වූ ද" කෙනෙක් වන්නේ ය.[20] බහුශ්‍රැත භික්ෂූහු ද ගිහියෝ ද යුහුසුලුව වන්දනාමානන පිළිබඳ ලිපි ලියති, එදිනෙදා සිංහලට ලිහිල් ධර්ම ග්‍රන්ථ පරිවර්තනය කරති. මෙම කාර්යයෙහි වෙසෙසින් ක්‍රියාකාරී වන්නේ කොළඹ උපාන්තයේ පිහිටි වජිරාරාමයේ ප්‍රමුඛ භික්ෂූන්ගෙන් කිහිප නමක්ම ක්‍රිස්තියානියෙන් බුද්ධාගම වැලඳ ගෙන මහණ වීමට පෙර උසස් වෘත්තිවල යෙදී සිටියෝය. (අනෙක් අතට, පිටිසරබද භික්ෂූහු නිතරම වාගේ මහණ වී ඇත්තේ කුරුණු වියට එළඹීමට පෙරාතුවය.) එපමණක් ද නොව වජිරාරාමයේ (එක් ඉංග්‍රීසි භික්ෂුවක් හැර) භික්ෂූන් සෑම භික්ෂුවක්ම ගොයිගම - නොව පහත රට කුලවලට අයත් අය වෙති. ආරණ්‍ය

සේනාසනයේ අධ්‍යක්ෂ වශයෙන් ක්‍රියා කරන්නේ ජර්මන් භික්ෂුවකි. ඉංග්‍රීසියෙන් හා සිංහලෙන් පළ කෙරෙන ආගමික පොත්පත් සමූහයක් මේ ආයතනයෙන් බෙදා හරිනු ලැබේ. මේවායින් සමහරක් වජිරාරාමවාසී භික්ෂූන් අතින් ලියැවිණි.

(3) බෞද්ධ කොමිසම

පසගිය අවුරුදු කිහිපය තුළ දී නාගරික බෞද්ධ සංවිධාන කිහිපයක්ම බුද්ධාගමේ වත්මන් තතු විමසීමේ ගවේෂණයක උත්සුක වූයේය. දේශීය පුවත්පත් සඟරාදියෙහි විවාදාත්මක ලිපි මගින් මේ ගැන කරුණු හෙළි කරමින් හා බුද්ධාගම ගැන වාර්තා දෙකක් සපයමින් මහජනයා අවදි කෙළේය. මින් එක් වාර්තාවක් "බුද්ධාගම රැවටීම" නමින් විය. මෙය 1956 පාර්ලිමේන්තු මැතිවරණයට මඳකට පෙර පළවීම සිංහල බෞද්ධ ජාතික රජයක් බිහි කිරීමට ආධාරයක් විය. මේ වාර්තාවෙන් බ්‍රිතන්‍යයන් විසින් ද ඉන්පසු එතැනට පත් ඉංග්‍රීසි උගත් ස්වදේශිකයන් විසින් ද බෞද්ධයන්ගේ විශ්වාසය කඩ කරන ලදැයි චෝදනා නැගුණි. බෞද්ධ අයිතිවාසිකම් රැක දෙන ආණ්ඩුවක් අවශ්‍ය බව සැළකරන ලදී. දෙවැනි වාර්තාව අභිනව ජාතික රජය විසින් මෙහෙයවන ලදුව 1959 දී සිංහලෙන්ම ප්‍රකාශිත වූ "බුද්ධ ශාසන කොමිසමේ වාර්තාව"යි.[21] මේ වාර්තා දෙකෙන් ම ආගමික කටයුතුවලට රජය මැදිහත් විය යුතු යයි ඉල්ලීමක් කරන ලද හෙයින් පෙර කල බුද්ධාගමට අනුග්‍රහ දක් වූ සිංහල රජුන්ගේ රාජකීය නිවේදනවලට සම කරන ලදී. එසේ වුවත් මෙම වාර්තාත් පැරණි රාජ්‍ය ප්‍රකාශත් අතර බොහෝ වෙනස්කම් තිබේ.

පළමුවෙන් ම, එකී පැරණි ප්‍රකාශන රජවරුන් විසින් මහා සංඝයා වහන්සේ වෙනුවෙන් මෙහෙයවා ක්‍රියාවට නගන ලද චිරාගත සම්ප්‍රදායානුකූල විමසීම්වල ප්‍රතිඵල විය. එහෙත් වත්මන් වාර්තා ආගම්මාමක ගිහියන්ගේ (මෙයින් වැඩි දෙනෙක් මුහුදුබඩ ප්‍රදේශයන් වූහ.) අනුබලය හා සහයෝගය මුල් කර ගෙන සැකසිණි. පැරණි රාජ්‍යය ප්‍රකාශවලින් බෞද්ධ ඇදහීම් අනුව ලෝකය දුක්බර තැනක් යන අදහස පිළිගැනිණි. සමාජය සෑදීම නොව වැරදි මඟ ගත් සංඝයා යහමඟට ගැනීම අරමුණ විය. සංඝයා වහන්සේ ලොවින් ඈත්ව වෙසෙනු විනා එය සකස් කිරීමට කැප නොවූහ. මෙම අභිනව වාර්තාවලින්, අනෙක්

අතට, බුද්ධාගමේ පිරිහීමවත් වෙනත් සිද්ධිවත් පූර්ව ක්‍රමානුකූලව සිදුවිණැයි නොකියැවේ. ජීවිතයේ අනියත බව අවධාරණය නොවේ. සසර කෙටි කිරීම පිණිස ඓහික ලෝකයෙන් ඈත් වීමට අනුශාසනා නොකෙරේ. ඒ වෙනුවට මේ වාර්තාවලින් කියැවෙන්නේ ලෝකය වෙනස් කිරීමකි, මනුෂ්‍යයාගේ ප්‍රගිතිය එසේම පිළිගැනීමකි, වර්තමාන සිද්ධි පූර්ව කර්මයට නොව ආර්ථික හා දේශපාලන හේතුන්ට සම්බන්ධ කිරීමකි. පෙර රජ දරුවන්ගේ කතිකාවත් භික්ෂූන්ගේ දූෂණ හා සංඝභේද නැති කිරීමට යොමු වුවත් මෙම වාර්තා මගින් ගිහියන් ද රජය ද ප්‍රතිසංස්කරණ මඟට යොමු කිරීමේ අතිරේක අරමුණක් තිබිණි. උදයෙන්ම පිබිද වෙහෙස මහන්සියෙන් වැඩ කර අරපරිස්සමින් වියදම් කර බීමෙන්, සූදුවෙන් ඈත් වී දිවි පෙවෙත ගෙවන මෙන් පුද්ගලයින්ට අනුශාසනා කෙරිණි. මෙම වාර්තාවල භික්ෂු ශාසනයෙහි ප්‍රතිසංස්කරණ ඇති කිරීම ගැන රජයට උපදෙස් ඇතුළත් විය. ඇත්තෙන් ම, සිංහල බුද්ධාගම නොනැසී පැවතීමට නම් එහි ප්‍රතිසංස්කරණයක් පුනර්ජන්මයක් අවශ්‍ය බව මෙම වාර්තා මගින් පිළිගෙන ඇත. මෙම වාර්තා පිළියෙළ කිරීමට සහභාගී වූ කොළඹ තරුණ නීතිඥයෙකු කී පිරිදි බුද්ධාගම "...... පන්සලෙන් එළියට අවුත් පිටස්තර සමාජයෙහි තැනක් නොගත්තොත් එය විනාශ වී යයි". මෙම පරිවර්තනයෙහිලා ආණ්ඩුව සහය විය යුතු යයි ද පිළිගැනිණි.

(4) විනයවර්ධන ව්‍යාපාර

බෞද්ධ විනය රැකීමේ අරමුණින් මීට අවුරුදු 23 කට පෙර සිංහල පඬිවරයකු විසින් අරඹන ලද ගිහි ව්‍යාපාරයට "විනයවර්ධන" යන නම දෙවුණි. වෙනත් ප්‍රතිසංස්කරණ ප්‍රයත්න මෙන් නොව විනයවර්ධන ව්‍යාපාරයට පිටිසර ජනයාගේ ද සිංහල උගතුන්ගේ ද නොමඳ සහභාගීවත්ය ලැබිණි. අද එක් එක් ශාඛාවක ක්‍රියාකාරී සාමාජිකයින් ස්වල්ප දෙනකු සිටින ශාඛා 150 ක් පමණ දිවයින පුරා විසිර ඇත. මෙය අන් හැම ප්‍රතිසංස්කරණ ව්‍යාපාරයට ම වඩා සමූලතාවයෙන් යුක්තය. මෙය ද ඇනබැප්ටිස්ට්වරුන් මෙන් භික්ෂූන්ගේ භක්ති ප්‍රසාදයට හේතු වන උපසම්පදාව හෝ ශිෂ්‍යානුශිෂ්‍ය ප්‍රාප්ති හෝ සදොස්ය, වලංගු නැති යයි කියයි. උපසම්පදා පත් සියලු පැවිද්දන් දූෂිත ධර්මවිරෝධී පිරිසක් ලෙස හැසිරෙමින් ධර්මයත් ගිහියනුත් දුෂ්ප්‍රතිපන්න කර ඇතැයි

විනයවර්ධන කථකයෝ පවසති. පන්සල් දේපළ හා ධනය, පන්සල් විචිත්‍ර පිංකම්, විහාරස්ථාන තුළ කෙරෙන "නිශ්චල" දේව හා භූත පූජා බුද්ධ ප්‍රතිමා වන්දනාව යනාදිය මෙම පරිහානියෙහි සලකුණු ලෙස ඉදිරිපත් කෙරිණි. බුදුරජාණන්වහන්සේගේ මූලික ත්‍රිපිටක දේශනය අංග සම්පූර්ණ බැවින් ඒ අනුව පවිත්‍ර දිවි පෙවෙතක් ගෙවීමට සියලු බෞද්ධයන් යළි කැප විය යුතුය.

මින් හත් වසකට පමණ පෙර විනයවර්ධන සාමාජිකයෝ ඉතා හුදකලා සෙනස්නක විසූ අනුපසපන් භික්ෂූන් පිරිසක් "අනගාරික යෝගී" හෙවත් "භාවනානුයෝගී තවුසන්" ලෙස නම් කර එම සුළු තාපස කණ්ඩායම[22] සභයට යොදාගත්හ. (මේ තාපසයන් 1954 දී මතු වුණු තාපස ගණයක ඉතුරු පිරිස විය හැකිය. එකල තුගත් තරුණයන් පිරිසක් කඩමාලුවලින් සිවුරු තනාගෙන රුක්ෂ ආහාර ගනිමින් සොහොන් පිටිවල නිදමින් ගමින් ගමට යමින් දැඩි තාපසභාවයක් පතළ කළහ. මඳ කලක් ගැමියන්ගේ සිත්ගත් මොවුන්ගේ සංඛ්‍යා වැඩිවුවත්, අවුරුද්දක් පමණ ගත වන විට මුළු පිරිස ම දක්නට නොලැබිණි. එහෙත් ඔවුහු නිසි පැවිදි ලද භික්ෂූන්ට ද මහත් හිරිහැර උදා කළහ. ඔවුන් ගැන තවමත් කථා කරන අය සිටිති.)

භික්ෂූන් සමාජාභිවෘද්ධි කටයුතු, ඉගැන්වීම, පාණ්ඩිත්‍යය වැනි ලෝකාර්ථසාධක කර්තව්‍යයන්හි යෙදිය යුතු යැයි කියන අන් ප්‍රතිසංස්කරණවාදීන් මෙන් නොව විනයවර්ධන සාමාජිකයෝ අනගාරිකයන් හෝ තාපසයන් මෙන් සියලු භික්ෂූන් ද හුදකලා සෙනසුන්වල රැඳී සිටිය යුතු යයි කියති. විනයවර්ධන ව්‍යාපාරයත් වෙනත් ප්‍රතිසංස්කාරකයනුත් සියල්ලෝම භික්ෂු ජීවිතය පවිත්‍ර කිරීමේ අරමුණින් කටයුතු කළත් අනෙක් සියලු පිරිස් මෙය කළ හැක්කේ භික්ෂූන් මීට වඩා සමාජයට වග කිව යුතු කොටසක් කිරීමෙන් යයි කියද්දී විනයවර්ධන සාමාජිකයින් කියන්නේ ඒ සඳහා භික්ෂූන් සමාජයෙන් සහමුලින් ම ඉවත් කිරීම නියම පිළියම කියාය. ගිහියෝ ද සමාජ ජීවිතයෙහි සහභාගී වන තාපස පිරිසක් මෙන් විය යුත්තාහ. පරම සැපතට මඟ පරමෝත්කෘෂ්ට ගුණ වගාවයි. අපට තොරතුරු සපයන්නකු කී සෙයින්:

"බෞද්ධ ගිහියා විරාගයෙන් යුක්තව ලෝකාර්ථ සිද්ධිය ඉටුකරන වීරයෙකි"

තවද, භක්තිමත් බහුශ්‍රැත ගිහියන් බණ දේශනා කිරීම්, ශීල ව්‍යාපාර මෙහෙයවීම්, පිරිත් කීම්, පංසුකුල වතාවත් කිරීම් ආදී පිටිසර බද භික්ෂූන් මෙතෙක කළ කාර්ය කළ යුතුය. භික්ෂුවකගේ එක ම කාර්යය භාවනායෝගී අනගාරික ව්‍රතයයි.

මෙබඳු සමූලවාදී අදහස් නිසා විනයවර්ධන ව්‍යාපාරය වෙනත් කණ්ඩායම්, වෙසෙසින් ම සංඝයා වහන්සේ විසින් බොහෝ විට දෝෂයට ලක් විය. එසේ වුවත්, විනය වර්ධන සාමාජිකයින්ගේ ආගම් භක්තියට බොහෝ දෙනා ගරු කළහ. එමෙන් ම භික්ෂූන්ගේ දූෂණ පිළිබඳ ඔවුන්ගේ චෝදනා කෙරෙහි ද අනුකම්පාවෙන් බැලූහ. ඔවුන්ගේ අධික සිල්වත් භාවයම ඔවුන්ගේ ප්‍රබල බලපෑමකට හරස්ව සිටියේය. බලයවත් පොදු ප්‍රචාරයවත් නොව පිරිසිදු ජීවනයම ආදර්ශයක් කොට ලෝකය පවිත්‍ර කළ යුතුය. යහමඟට ගත යුතුය යනු ඔවුන් ගත් දැඩි මතය විය. තවද, ඔවුන්ගේම තාපසයන් හැර සෙසු සියල්ලෝ ම දූෂණයෙන් හා මිථ්‍යා මාර්ගයෙන් කිලිටි යයි ඇදහීමේ හේතුවෙන් ඔවුහු අන්‍යයන් කෙතෙක් ධර්මිෂ්ට වුවත් ඒ අය සමග සම්බන්ධ වීම තරයේ ප්‍රතික්ෂේප කරති.

බුද්ධාගම කෙරෙහි විනයවර්ධන ආකල්පය ඔස්සේ බැලූ විට යම් කණ්ඩායමක සමූලතාවේ ප්‍රමාණය කෙතරම් දැයි මැනීමේ දෙවැනි පිළිවෙතක් මතු කර ගත හැකිය. එනම්, ස්වර්ණමය යුගය සෙවීම පිණිස ඉතිහාසය හා පුරාණ කථා මගින් කෙතරම් ආපසු යා යුතු ද යන්න හා සැසඳීමෙනි. විනයවර්ධන මතය අනුව ස්වර්ණමය යුගය පැවතියේ බුද්ධාගමේ මුල් අවධියේ හෙවත් බුදුරජාණන්වහන්සේගේ හා ත්‍රිපිටක යුගයේය. ඉන් පසු සියලු ශාසන සම්ප්‍රදායයන් හා ආගමික ග්‍රන්ථ සදොස්ය, ධර්මානුකූල නොවේ. එහෙත් ඔවුන් තරම් දැඩි මත නොගන්නා ප්‍රතිසංස්කාරකයෝ, අනෙක් අතට ඊට පසු සිංහල රජ දරුවන්ගේ සාමය උත්කර්ෂවත් කාලය සේ ගනිති. ඇතැම්හු ක්‍රිස්තු වර්ෂ ආරම්භයේ දී බැබළුණු අනුරාධපුර රාජධාන සමය ද තවත් පිරිසක් මධ්‍යකාලීන සමෘද්ධිමත් පොළොන්නරු රාජධානි සමය ද මීට වඩා තැන්පත් ප්‍රතිසංස්කාරකයන් හා පුනරුත්ථාපනවාදීන් මෑත දහඅට වැනි සියවසේ උඩරට රාජධානිය ද ස්වර්ණමය යුගය ලෙස විවිධකාරයෙන් යෝජනා කරති.

සාරාංශය හා නිගමන

සාරාංශ වශයෙන්, ආගමික සමාජීයව තීරණාත්මක ස්ථිරව වෙනස්කමක ඉමහත් වැදගත්කමකින් යුක්ත විය හැකි යයි මැක්ස් වෙබර් කී කරුණ මෙහි ද පැනෙතැයි කිව හැක් වේ.[23] ශ්‍රී ලංකාවේ සමාජ විපර්යාසයේ එක්තරා රටාවක් හේතු කොට ශාස්ත්‍රාභිලාෂී විහාරවාසී භික්ෂූන්ගේ තත්ත්වයෙහි ඇතිවුණු පිරිහීම ද අමුතු බුද්ධිමත් කණ්ඩායමක් උද්ගතවීම ද යනුවෙන් ඇතිවුණු වෙනස තුළින් ආගමික සංකල්පවේදය නව අර්ථකථනයකට භාජනය විය. අභිනව සිංහල බුද්ධිමතුන්ගෙන් සමහරකු උසස් බෞද්ධාචාර ධර්ම ආගමික වෘත්තික ස්වල්ප දෙනෙකුට නොව හැම දෙනාටම පොදුවේ බලපාන ලෙස සාමාන්‍යකරණයට හා විශ්ව ව්‍යාපනයකට භාජනය කරන්නට කැමැත්ත දැක්වූහ. ධර්ම මාර්ගයෙහි අප්‍රතිහත ධෛර්යය යෙදීමෙන්ම කවර පුද්ගලයකුට වුවත් මේ ජන්මයෙහි දී ම උත්කෘෂ්ටත්වටය පත් විය හැකි යයි මෙම ප්‍රතිසංස්කාරකයන් විශ්වාස කළ නිසා ප්‍රපාකත්වයෙන් අඩු "පොදු ජන ආගමක්" අනවශ්‍යයයි කියමින් ඒ ආගම් ස්වරූපය ප්‍රතික්ෂේප කළහ.

අවසාන වශයෙන් මෙම ලිපිය නිම කිරීමේ අටියෙන්, සීමාකාරී ප්‍රකාශන කිහිපයක් ඉදිරිපත් කිරීමට මම අදහස් කරමි. බටහිර ආකල්ප ඇතිවීම ගැන යෝජනා කර ඇත්තේ යම්කිසි දේශීය ජනතාවක් දිගු කලක් සම්බන්ධකම් පැවැත්වූ විට බටහිර හෝ ක්‍රිස්තියානි හර හා ආයතන පිළිගනිති කියාය. සිංහල ප්‍රතිසංස්කාරකයන් ක්‍රිස්තියානි හරයන්ගේ බලපෑමට හසු වූ බව ඒකාන්ත වුවත් ඒවා සිතා මතා ම පිළිගත්තේ නැත. ක්‍රිස්තියානි ආගමේත් පොදුවේ බටහිර ආභාසයේත් වැඩි අනුබලයේ ප්‍රතිඵල දක්නට ලැබෙන්නේ සිංහල බුද්ධිමතුන් තුළ ප්‍රතිචාරයක් වර්ධනය කළ ආකාරයෙහිය. ක්‍රිස්තියානි ධර්ම මෙහෙයට හා විවේචනයට ආත්ම ආරක්ෂාවක් වශයෙන්, ස්වකීය දිවි මඟ ඊට වඩා විශිෂ්ට යයි පෙන්වීම පිණිස වත්මන් බෞද්ධයෝ සිය උරුම සාධක සෙවූහ. උද්යෝගීමත්හු ද ප්‍රතිසංස්කාරකයෝ ද පැරණි බෞද්ධ ග්‍රන්ථවලින් කරුණු උපුටා දක්වමින් බුදුරජාණන්වහන්සේ ප්‍රොතෙස්තන්ත ගුණයෙන්/සමයාන්තර විරෝධී ගුණයෙන් කැල්වින් පවා අභිභවනය කළ මහා පුරුෂයෙකු යයි ද ඇත්තෙන්ම, බුද්ධාගමේ ආචාරධර්ම පදධතිය ක්‍රිස්තියානියට වඩා ශ්‍රේෂ්ඨ

වූ ද නූතන ලෝකයේ අවශ්‍යතාවන්ට යෝග්‍ය සුරම්‍ය ආචාරධර්ම පද්ධතියක් යයි ද පෙන්වා දුන්හ. කතෝලික සංගමය (යුනියන්) නමැති බලගතු කණ්ඩායමේ ක්‍රියාවලට මුහුණ දීම පිණිස බෞද්ධයෝ ද ස්වකීය ක්‍රියාකාරී කණ්ඩායම් සංවිධාන කළහ. වෙනත් බෞද්ධයෝ භික්ෂූහු ද කතෝලික පූජකවරුන් තරමටම විනය ගරුක විය යුතු යයි පැවසූහ. ක්‍රිස්තියානි ප්‍රවෘත්ති පත්‍ර හා ආගමික ප්‍රකාශන මගින් එන ප්‍රචාරයට ප්‍රතිචාරයක් වශයෙන් බෞද්ධයෝ ඔවුන්ගේම ප්‍රකාශන සමිති පිහිටුවා ගත්හ. මිෂනාරි පාසල් සමග තරඟය පිණිස බෞද්ධ පාසල් ඇරඹූහ. ක්‍රිස්තියානි තරුණ සංගමය අනුව සැකසුණු බෞද්ධ සංගමයක් පිහිටු වූහ. සංචාරකයන්ට ආධාර දෙන බෞද්ධ මධ්‍යස්ථානයක් වරායේ පිහිටු වූහ. භික්ෂූහු ඉරිදා දහම් පාසල් පවත්වන්ට පටන් ගත්හ.

දෙවැනි සීමාකරණය නාගරීකරණ හා කාර්මීකරණ ක්‍රියාවලි පිළිබඳවයි. මෙවැනි අභිවර්ධන ලෞකික අදහස් හා ලැදිකම් පෝෂණය කරතැයි ද එමගින් ප්‍රගතිය පෙරට යන විට භූත ඇදහිලි හා ආගම් පසෙකට යතැයි නිතර පවසනු ලැබේ. ශ්‍රී ලංකාව දේශපාලනයෙන් ද ආර්ථිකයෙන් ද අභිවර්ධනය වී ඇති බව සත්‍යයක් වුවත් ආගම පිරිහී නැත. දේශජ ව්‍යාපාර අධ්‍යයනය කිරීමෙන් අප දන්නා පරිදි සමාජ විපර්යාසයේ ආතතිය ඇතැම් වෛදික විධිවල ජනප්‍රියතාවය වැඩි කරන්ම අනෙක්වා අඩු අවධානයට පාත්‍ර කරයි. බටහිර බුද්ධිවාදයේ බලපෑම් කෙතරම් වුවත් සිංහල ගැමියා සමහර විට බටහිර වෛද්‍ය ක්‍රමය පවා ඉති විශිෂ්ට අද්භූත කාර්යසාධක ගුණ ඇති තවත් අභිචාර ක්‍රමයක් පමණකැයි බොහෝවිට තවමත් කල්පනා කරයි.

ආගමික චර්යාවන්හි සැලකිය යුතු පිරිහීමක් දක්නට ලැබෙන තැන, ඊට හේතු වී ඇත්තේ ලෞකිකත්වාභිවර්ධනය නොව, විරෝධාභාෂණයක් ලෙසින්, ආගම්මාමකත්ව හැඟීම් උත්සන්නවීමය. භූතාභිචාර හා වඩා ස්ථිර බෞද්ධ වත් පිළිවෙත් ක්‍රම ද වෙනුවට දැඩි සර්ව ව්‍යාපී බෞද්ධ උද්යෝගයක් වර්ධනය වී යයි. මෙම උද්යෝගය ද, ලෞකික ආකල්පය මෙන්, නූතන සංවර්ධනයට ප්‍රතිචාරයකි. මධ්‍යකාලීන යුගයෙන් මෙපිට බෞද්ධ උද්යෝගය අත්‍යුත්කර්ෂවත් වූයේ ද ආගමික ව්‍යාපාර වැඩිපුරම ක්‍රියාත්මක වූයේ ද ශ්‍රී ලංකාවේ හුදෙක් වඩා බටහිර නතු මුහුදුබඩ ප්‍රදේශවලමය.

මෙම මුහුදුබඩ ප්‍රදේශවල සම්ප්‍රදායීය වෛදික හෙවත්, අන් ලෙසකට කිවහොත් පොදුජන ආගම, එතරම් අවශ්‍ය යැයි නොතැකූ හා ඒවා ප්‍රසිද්ධියේ තදින් හෙළා දුටුවේ හෝ ප්‍රතික්ෂේප කළේ හෝ සැදැහැවත් හා සිල්වත්, එනම්, පරම සුවය හෝ නිකෙලෙස්බව වඩා සමීප, වඩා සාන්දෘෂ්ටික වඩා තීක්ෂණ යයි කල්පනා කළ බෞද්ධයාය. එහෙත් උද්යෝග හීනයා කෙතරම් බටහිර නතු වුවත් කෙතරම් ලෞකික වුවත් ආපදාපන්න වූ විට අභිචාරයට හා යාතුකර්මවලට නැඹුරු වන්නේය. එනමුත් උද්යෝගය ඇත්තාට බුද්ධාගම මීන් මතු භාවසුවන හෝ පාරලෞකික හෝ වන්නේ නැත. එය නැවත මොලොවට අවුත් ලෞකික ජීවිතයේ දෛනික ආතති හා පීඩා සමග සමීප සම්බන්ධයට පත් වී ඇත. මේ දක්වා වතාවතින් සරු, එහෙත් මිථ්‍යාදෘෂ්ටික භූත බලයෙන් ජය ගැනීමට තිබුණු ගැටලුවලට උද්යෝගවත් සැදැහැකින් ද ආචාරධර්මපූර්ණ තවුස්දමකින් ද හෙබි ආත්ම-විශ්වාසයකින් මුහුණ දිය හැකිය. මේ සැදැහැවත් භක්තිය ප්‍රකාශයට පත්කරන පුනරුත්පාදන ව්‍යාපාර අභිනව දිවිමඟක් ඉගෙන ඊට හැඩ ගැසීමෙහිලා පුද්ගලයෙකුට රුකුලක් වන හෙයින් සමාජානුයෝගී යාන්ත්‍රණ සේ ක්‍රියා කරයි. අර්බුදකාරී සමාජ විපර්යාස වඩා අර්ථවත්ව අවබෝධ කර ගැනීමේ ප්‍රයත්නයේ සංජානන ක්‍රියාවලිය ධර්මයේ විපර්යාසවලින් සලකුණු කෙරේ.

ආගමික ප්‍රතිසංස්කරණවලින් වැදගත් සමාජීය ප්‍රතිවිපාක ඇති විය හැක්කේ මේ ආකාරයේ සාමාන්‍ය විලාසයකිනි. ආගම අවශ්‍යයෙන් ම ස්ථිතික නොවේ. එය විපර්යාසයට බාධා කරන්නේ නැත. ඇත්තෙන්ම එය පරිවර්තනයට රුකුලක් විය හැකිය. ආචාර ධර්මානුකූල ආගම්වල, විශේෂයෙන් ප්‍රොතෙස්තන්තවාදයේ සමහර ස්වරූපවල, මහත් සාධනය වූයේ ඥාතීත්ව හැකිලි (බැමි) සුණුවිසුණු කොට ලෙයින් හා වරප්‍රසාදයෙන් බැඳි ප්‍රජාවකට ප්‍රතිපක්ෂ වන සේ ශ්‍රද්ධාවෙන් හා පොදු ආචාරධර්මීය දිවි පෙවෙතකින් බැඳි උත්තරීතර ප්‍රජාවක් පිහිටුවීමය. සම්ප්‍රදායීය බුද්ධාගමෙහි මෙම ආචාරධර්මීය විශ්ව සාධාරණත්වය භික්ෂු ශාසනයට සීමා විය. සමාජය ද ලෞකික ජීවිතය ද සාමාන්‍යයෙන් නොවෙනස්ව පැවතිණි. එසේ වුවත්, ආගමික කර්තව්‍ය ක්‍රමවත් කිරීමත් නූතන සිංහල බුද්ධිමතුන් විසින් ලබ්ධි ගැන්වීම තවදුරට සාර්ථකව ගෙන ගිය හොත් ඒවා බුදුරජාණන්වහන්සේගේ ආචාර ධර්මීය විප්ලවීය ලෞකික ජීවිතය

තුළට ද ව්‍යාප්ත කිරීමට ද ඉවහල් වන්නේය. මෙසේ වුවහොත් එය, නිකායවාදී හා නිත්‍යවර්ති ප්‍රවණතාවලින් මිදී වඩා විශ්වව්‍යාපී උද්යෝගී ප්‍රකාශනවලින් සමහර විට එලවත් සමූල සමාජ විපර්යාසවලටත් අවකාශ සලසනු ඇත.

සටහන්

මයිකල් එම්. එම්ස් කැනඩාවේ, ඔන්ටාරියෝවේ හැමිල්ටන් මැක්මාස්ටර් විශ්වවිද්‍යාලයේ සාමජ විද්‍යා දෙපාර්තමේන්තුවේ (අංශයේ) සේවයේ නියුක්තය.

මෙය 1961 නොවැම්බරයේ දී පිලඩෙල්පියාවේ දී (ඇමෙරිකන් ඇන්ත්‍රොපොලොජිකල්) අමෙරිකන් මානව වංශ විද්‍යා සංගම්වල රැස්වීම්වල දී ඉදිරිපත් කරන ලද ශාස්ත්‍රීය පත්‍රිකාවක සංශෝධිත හා විශාලිත පිටපතකි. මෙම පත්‍රිකාවට පදනම් වූ පර්යේෂණ කටයුතු සමාජ විද්‍යා මණ්ඩලයෙන් ප්‍රදානය වූ ෆෙලොෂිප් ශිෂ්‍යත්වයක් මත 1959 සිට ජුනි 1960 දෙසැම්බර් දක්වා ශ්‍රී ලංකාවේ දී කරන ලදී. මෙම මණ්ඩලයට මගේ ස්තුතිය පුද කරමි. රැස් කර ගත් තොරතුරු විශ්ලේෂණය හා පත්‍රිකා රචනය හාවඩ් විශ්වවිද්‍යාලයේ සමාජ සම්බන්ධතා අංශයෙන් පාලිත ඩොනල්ඩ් පැග් අනුස්මරණ අරමුදලේ ප්‍රදානයකින් ද චිකාගෝ විශ්වවිද්‍යාලයේ නව ජාතීන් පිළිබඳ තුලනාත්මක අධ්‍යයනය සඳහා ද දකුණු ආසියානු අධ්‍යයන සඳහා වූ කමිටුවලින් දෙන ලද ඒකාබද්ධ කානාගි පර්යේෂණ ශිෂ්‍යත්වයක් නිසා බෙහෙවින් පහසු විය. මේ පත්‍රිකාවේ කෙටුම්පත් කිහිපයක් ම විවේචනාත්මකව කියවා කරුණු වෙනස් කළ යුතු තැන් පෙන්වා දුන් ආනල්ඩ් එල්. ග්‍රීන්ටත් ප්‍රයෝජනවත් යෝජනා කිහිපයක් මතක් කර දුන් ක්ලිෆඩ් ගීර්ෂ් ජේම්ස් පීකොක් හා නූර් යාල්මන් යන අයටත් සම්මන්ත්‍රණයේ දී මෙම තොරතුරු ඉදිරිපත් කිරීමට ඉඩ සැලසූ මහාචාර්ය මිල්ටන් සිංගර්ටත් මගේ කෘතඥතාව හිමි වේ. විස්තරාත්මක කරුණු සඳහා මේ පත්‍රිකාවේ ඉඩකඩ සීමා සහිත හෙයින් එයින් අවම ප්‍රමාණයක් දී සෙස්ස සඳහා මුද්‍රිත මූලාශ්‍රයවලට නිතර ම අවධානය යොමු කරයි. එසේ වුවත්, සිංහල ගම පිළිබඳ වර්තමාන තත්ත්වය ගැනි මගේ ප්‍රකාශවලට මුල් වූයේ මා සාකච්ඡාවලින් ලද

තොරතුරු ක්ෂේත්‍ර වැඩවල දී රැස් කරගත් ලිපි ලේඛනත්ය. (මගේ "A structural Analysis of Sinhalese Religion" නමින් 1961 අගොස්තු බාර්ක්ලිහි ,Proceedings of the seminar on Indian Religions, සම්මන්ත්‍රණ වාර්තා බලන්න. (දූන් යන්ත්‍රස්ථයි)

1. ලංකාවේ බුද්ධාගමේ ඉතිහාසය පිළිබඳ ප්‍රමාණික ඉතිහාස ග්‍රන්ථ:
ඩබ්ලිව්. රාහුල, ලංකාවේ බුද්ධාගමේ ඉතිහාසය, ගුණසේන, කොළඹ 1956.
ඩබ්ලිව්. ගෛගර්, "Culture of Ceylon in mediaeval Times" ඔටෝ හරොසොවිට්ස්, විස්බේඩන්, 1960.
වී. පණ්ඩිත, "පොළොන්නරු යුගය" නමින් ලංකා ඓතිහාසික සංග්‍රහය iv කා. (ජූලි - ඔක්තෝබර්, 1954 හා අප්‍රියෙල් 1955) කාණ්ඩයෙහි පළ වූ වී. පණ්ඩිත"පොළොන්නරුව සමයේ බුද්ධාගම" නමැත් ලිපිය 113-129 පි.බ.
රේනේ ඩ. බර්වල් (සං) "Presence du Bouddhisme" ප්‍රංස්-ඒෂියා xvi (පෙබ්‍රවරි, ජූන්, 1959) හි ඩී.ටී. දේවේන්ද්‍ර, "Buddhism in Ceylon"
සටහන් සහිත පුළුල් ග්‍රන්ථනාම මාලාවක් සඳහා ආර්.ඒ. ගාඩ් "A Bibliograpy for the study of Buddhism in Ceylon in Western Languages" (92 නි. සංස්.) ඒෂියා ෆවුන්ඩේෂන්, සැන්ෆ්‍රැන්සිස්කෝ, 1957.

2. බ්‍රයිස් රයන්, "Status, Achievment and Education in Ceylon - An Historical Perspecitv; Journal of Asian Studies"xx අගෝස්තු 1961: 463-76

3. සිංහල බුද්ධාගම ගැන විස්තර ඉහත සඳහන් ග්‍රන්ථවලින් ආ. මෛත්‍රිය "Buddhism in Theravada countries" කේ.ඩබ්ලිව්. මෝගන් (සං); "The path of the Buddha" රොනල්ඩ් ප්‍රෙස්, නිව්යෝක්, 1956: 113-152; පී.ආර්.එස්. කොප්ල්ස්ටන් "Buddhism primitive and present in Magadha and in Ceylon" (2 නි සංස්.) ලොංමන්ස් ෆ්‍රෙසර්, බොඩ්පඩ්, 1955.

ඩබ්ලිව්. රාහුල "What the Buddha Taught" ගෝඩින් ෆ්‍රේසර්, බෙඩ්පඩ්, 1955

4. සිංහල අභිචාරී - සර්වාත්මවාදය පිළිබඳ විසතර සඳහා විශේෂයෙන්, "The Sinhalese folk-play" ලංකා විශ්වවිද්‍යාලයීය මුද්‍රණ මණ්ඩපය, කොළඹ, 1953, පරි. 1-2.

   පී. වර්ස්ඃ "Excorcism and the Art of healing in Ceylon" බ්‍රිල් ලේඩින්, 195, ඩී.ඩී.එස්. ගුණරත්න "On Demonology and witchcraft in Ceylon" Journal (Ceylon Branch of the Royal Asiatic Society, iv (1865ඃ 66) 1-117ඃ එන්. යාල්මන්, The Structure of Sinhalese Healing Rituals ඉන්දීය ආගම් සම්මන්ත්‍රණයේ කටයුතුවල වාර්තා, බර්ක්ල්,අගොස්තු 1961 (මුද්‍රණයේ)ඃ එඩ්මන්ඩ් ලීච්, "පුල්ලේයාර් හා බුදුරජාණන්වහන්සේඃ ලංකාවේ ආගමික සංකලනයේ මුහුණුවරක් පිංකම් විධි ගැන මගේ "Popular Ideology and villege rites of the sinhalese Buddhists" විස්කොන්සින් විශ්වවිද්‍යාලයේ බෞද්ධ අධ්‍යයන සම්මන්ත්‍රණයේ කටයුතු වාර්තා (යන්ත්‍රස්ථ) බලන්න.

5. ආගමෙහි වන්දනා හා චිකිත්සක් උප-පද්ධති පිළිබඳ සාකච්ඡාවක් සඳහා ආර්.එන්. බෙලා, "Some suggestions for the systematic study of Religion" අත්පිටපත, හාවඩ් විශ්වවිද්‍යාලය

6. ලංකා ඉතිහාසය පිළිබඳ සංක්ෂේප වුවත් සාරවත් හැඳින්වීමක් ජී.සී. මැන්දිස්ගේ "Ceylon, Today and yesterday Micle Currents of Ceylon History" ලංකා එක්සත් ප්‍රවෘත්තිපත්‍ර සමාගම, කොළඹ, 1957. වර්තමාන යුගයත් ඊට අදාළ සියලු ලිඛිතයන් පිළිබඳ පුළුල්තර සමීක්ෂණයක් ඩබ්ලිව්. හොවාඩ් ව්‍රිගන්ස් විසින් Ceylon: Dilemmas of a new Nation හි දී ඇත. ප්‍රිස්ටන් විශ්වවිද්‍යාලයීය මුද්‍රණාලය, 1960.

7. බ්‍රිතාන්‍ය කාලයේ සංඝයාගේ තත්ත්වය ගැන යම් අදහසක් මෙම ග්‍රන්ථවලින් ලබාගත හැකියඃ පී.ඩබ්ලිව්, වුඩ්හවුස්ගේ "Sishyanusishya Paramparava and other Laws ralating to Buddhist Priests in Ceylon" Ceylon Antiquary and literary Register iii (1917-1918) 174-86 (එහද අලි 7, 183 පි. විශේෂයෙන් බලන්න) එෆ්.එච්.හේලි "A Treatise on the Laws and customs of Sinhalese කේව්, කලම්බු, 1923ඃ ආර්.එස්. හාඩි, Eastern Monarchism, විලියම් ඇන්ඩ් නෝර්ගේට් ලන්ඩන්, 1960, මෑත කාලයේ භික්ෂූන්ගේ නඩුහබ පිළිබඳ මනා අවබෝධයක් කේ.

බාලසිංහම් විසින් වාර්තා කළ නඩුවලින් ලබා ගත හැකිය. New Law Reports, රජයේ මුද්‍රණකරු, කොළඹ, විශේෂයෙන් 14NLR (1910), 400 පි. 20 NLR (1958) 79 121 පි.

8. ඩැලි බෝල්ස් සහ වෙනත් අය: Reports of Buddhist Temporalities Ceylon Sessional Papers රජයේ මුද්‍රණකරු, කොළඹ (17, 1876: 23,33, 1904 4, 1907; 23, 1910) ඊ.ඒ.එල්. විජේවර්ධන හා වෙ.අ. Report of the commission on Tenure of Lands of Viharagam, Devalagam and Nindagam Ceylon Sessional Paper 1-1956, රජයේ මුද්‍රණකරු, කොළඹ.

9. වර්තමාන ලංකාවේ ක්‍රිස්තියානි අධ්‍යාපනයේ මෙහෙය සඳහා මේවා බලන්න: බෞද්ධ මතය: බෞද්ධ තොරතුරු විමර්ශන කමිටුව: බුද්ධාගම පාවාදීම, ධර්මවිජය මුද්‍රණාලය, බලන්ගොඩ, 1956 ජේ.එම්. පීබ්ලස් (සං) Buddhism and Christianity භික්ෂූන්වහන්සේ නමක් හා වැස්ලියන් පූජකවරයකු අතර පානදුරේ දී පවත්වන ලද වාදයක් - සිරිවර්ධන, කොළඹ, දි.නැ. (එම කර්තෘගේ ම කලින් පළ වූ ග්‍රන්ථයක නැවත ප්‍රකාශනයකි.)

කතෝලික මතය:

ලංකා කතෝලික සභාවේ "Comparision to the Buddhist Commission Report" කතෝලික පොත්හල, 1957, 1-76 පි.

මෑත සමීක්ෂණ කිහිපයක අනාවරණ - රයන් (කා.ස.බ.), ඩී.ඩී. ද සේරම් "Social Class Differences in Education under the Central School Commission University of Ceylon Review xvii (ජූලි-ඔක්තෝබර්, 1959) 99-105; ඩබ්ලිව්.අයි. ජෙනිංස් "Race Religion and Economic opportunity in the University of Ceylon' University Ceylon Review 11 (October 1944) 1-13"

පූජක ප්‍රභූ පක්ෂයක් නව බුද්ධිමත් පිරිසක් විසින් යටත් වීම දක්වෙන මීට සමාන වූ තත්ත්වයක් ක්‍රිස්තියානි ඉතිහාසයෙන් ලබා ගැනීමට එන්.එෆ්. කැන්වර්, "The crises of Western Monasticism, 1050 - 1130": American Historical Review LXV1 1960& 46-47

10. මේවා ද භික්ෂූන් හා බ්‍රිතාන්‍යයන් පිළිබඳ වෙනත් සිද්ධීන් ද ඩබ්ලිව්. රාහුල හිමිගේ "භික්ෂුවකගේ උරුමය" ලංකාපුත්‍ර මුද්‍රණාලය, කොළඹ 1946, 73-85 පි. හි වාර්තා වී තිබේ. මෙබඳු සිරිත් ගැන බෞද්ධ

තොරතුරු විමර්ශන කමිටුව (ක.ස.) සඳහන් කරයි.

11. 1904 සන්දේශය සඳහා "Memorial of the Sian Nikayh (MalWatta and Asgiri) to Edward vii, 29 December 1904" මෙය "Correspondence relating to the Buddhist temporalities ordenance" Ceylon sessional Paper 4-1907.

1959 දී ශ්‍රී ලංකා අගමැතිතුමාට ලිපියකින් ඉදිරිපත් කළ පැමිණිල්ල "Devergent Views on sasanc Raport" World Buddhism viii (ජනවාරි 1960) 10-11 පි. හි වාර්තා කර තිබේ.

12. එම්.ඩී. රාඝවන් "The Karava of Ceylon" කේ.වී.ජී. ද සිල්වා (කොළඹ) 1961: 136-7 පි.

බයිස් රයන්, "Caste in Modern Ceylon" රට්ගර්ස් විශ්වවිද්‍යාල මුද්‍රණාලය, නිව් බ්‍රන්ස්වික්, 1953, 39-43 පි. මෙම ග්‍රන්ථයෙහි බ)

13. මේ ලිපියෙහි සඳහන් වන මේ හා වෙනත් ප්‍රස්තුත ද ගැන ඉංග්‍රිසියෙන් හා සිංහලෙන් පළ වූ ආගමික ප්‍රකාශන සමූහයක් ඇත: ගාඩ්, "A Bibiography for the study of Buddhism.."

කොළඹ තරුණ බෞද්ධ සමිතියේ මාසික ප්‍රකාශනය වූ, "The Buddhist" කොළඹ පළවන මාසික "World Buddhism" yd "The Bosat" කොළඹ විශ්වවිද්‍යාලයීය බෞද්ධ සහෝදරත්වය පළකරන වාර්ෂික සඟරාව "University Buddhist" කොළඹ පළ කරන නොයෙක් Vesak Annuals (ඉංග්‍රීසි හා සිංහල)

මහනුවර තපෝවනයේ Buddhist Publication Society ඉතා ම ක්‍රියාකාරී ප්‍රකාශන ආයතනයකි. එහි ප්‍රකාශ සියල්ල ම පාහේ ඉංග්‍රිසියෙනි. ඉන් අඩක් පමණ ම යුරෝපී බෞද්ධයන් විසින් ලිඛිතය. ත්‍රිපිටක ග්‍රන්ථවල පරිවර්තන (ඉංග්‍රිසියට) ද ආගමික නිබන්ධන ද පළ වී ඇත. පොත්වල නම් කිහිපයකින් ඒවායේ විෂයට වටහා ගත හැකිය. "මිනිසුන් කෙරෙහි බුද්ධාගමේ බලපෑම්", "ආත්ම දමනය", මෙකලට ඔබින ධර්මයක්, " පුනරුත්පත්තිය පහදා දීම", "පොදුජන ආචාරධර්ම", "බුද්ධාගම හා ක්‍රිස්තියානි ආගම", "බුද්ධාගම හා වන්දනාමානනය", "සිත පිළිබඳ බෞද්ධ සංකල්පය", "කාලාම සූත්‍රය", "කර්මය හා පුනරුත්පත්ති" "අනන්තා හා නිබ්බාන", 1960 ජූනි වන විට මෙමෙ බෞද්ධ ප්‍රකාශ සමිතිය කුඩා පොත්

හා ලිපි සංග්‍රහ 32 න් පිටපත් 150,000 ක් පළකොට ශ්‍රී ලංකාවේ හා විදේශ රටවල් 56 ක සාමාජිකයන් 1270 කට යවා ඇත. (මේ තොරතුරු සමිතියේ වාර්ෂික වාර්තාවල සඳහන් විය.) මේ හැර දිවයිනේ විසිර ඇති පොත්හල්වල ද ඇතැම් පොත් විකිණීමට තිබේ. 1960 දී මෙම සමිතිය සිංහල පොත් පළ කිරීම ද ආරම්භ කළේය. 1960 දී දෙකක් ද 1961 දී දෙකක් ද පළ විය. ආගමික ලිපි හා පාලි ත්‍රිපිටකයෙන් පරිවර්තන ද මේවායේ විය.

14. ආර්.ඒ. නොක්ස්, Enthusisam: A chapter in the History of Religion ඔක්ස්ෆර්ඩ් විශ්වවිද්‍යාලයීය මුද්‍රණාලය, නිව්යෝර්ක්, 1950, පීටර් එල්. ජර්ජර් "The sociological study of Sectarianism", Social Research xxi (1954) 467-85. ට සමාන සංසිද්ධි හින්දු ප්‍රතිසංස්කරණ ව්‍යාපාරවල. විශේෂයෙන් බටහිර-නතු බෙන්ගාල් ප්‍රදේශයේ ද දක්නට ලැබේ. ඩී.එස්. සර්මා, Hinduism through the ages, භාරතීය විද්‍යාභවන්, බොම්බාය, 1956, 61-287 පී.එස්. කුලේන්ද්‍රන්, Resurgent Religious ලෝක ක්‍රිස්තියානි සභා මණ්ඩලය, ලටර්වර්ක් මුද්‍රණාලය, ලන්ඩන් 1957, 7-15 පි.බ.

15. කේ.එන්. ජයතිලක, රොබට් එෆ් සේපෙන්සර් හා වු.ෂු: Buddhism and Science "The wheel, No.3. Buddhist Publication Society, මහනුවර, 1958. ජේ. පිලියෝසැට් "The Psychological Discoreies of Buddhism" University Ceylon Review, xiii (1955) 69-82

16. ඩබ්ලිව්.එස්. කරුණාරත්න "Buddhism as a form of Activity" University Buddhist (කොළඹ) 1959 4-5 පි.

ආර්. අබයසේකර "The Master's quest for light" Bodhi Leaves, No.07, බෞද්ධ ප්‍රකාශන සමිතිය, මහනුවර (දි.නැ.)

17. එස්.එෆ්. ද සිල්වා "The Dhamma and the world today" Vesak Scrisara, පානදුර (1960), 58-62; බෙන්. ජයවර්ධන "Ceylon's uplift (Through Buddhism)" සීමාසහිත එක්සත් ප්‍රවෘත්ති පත්‍ර සමාගම, කොළඹ (දි.නැ.); ඒ ද සිල්වා "Undue Emphasis on pojas and Ceremonies World Buddhism" (මැයි 1960), 3-4 ඒ. නිමලසූරිය සංස්, "Buddha, the healar" බෞද්ධ ප්‍රකාශ සමිතිය, මහනුවර දි.නැ.

18. ඒ. ද සිල්වා Ceylon Friend (සැප්තැම්බර් 1845) මෙහි මුල් සටහන සොයා ගැනීමට මට බැරිවිය. ද සිල්වාගේ උද්ධෘතය හාඩිගේ Eastern Monachism 328-29 හී පළ වේ. මා මේ උද්ධෘතය ගත්තේ එයිනි.

19. ඒ.එල්. ග්‍රීන් "Sangha and the King, the structure of Authority in Mediaeval මෙය 1961 අගෝස්තු දහවැනි ශාන්තිකර විද්‍යා සම්මේලනයට ඉදිරිපත් කළ පත්‍රිකාවකි. හාඩි (ක.ස.) හැර මැත කාලයේ සංඝ භේද ප්‍රශ්නය ග්‍රන්ථවල සඳහන් වී නැති තරම්ය. කොප්ල්ස්ටන්, "Buddhism" 27 පරි;

රාඝවන්, The karava, 136-40, රයන්, Caste 39-43, 270-71 පි.

20. භික්ඛු සෝම, The way of mindfulness (සතිපට්ඨාන සූත්ත) වජිරාරාමය, කොළඹ, 1949, vii.

21. බෞද්ධ විමර්ශන කොමිසම, The Betrayal of Buddhism ක. පඤ්ඤාසේකර හා වෙ.අ. "බුද්ධ ශාසන කොමිසමේ වාර්තාව" (වාර්තාවෙහි ඉංග්‍රිසි පරිවර්තනයේ යතුරුලිඛිත පිටපත) මෙය මට ලබා ගැනීමට සැලැස්වීම ගැන මම ලංකාණ්ඩුවේ සංස්කෘතික අමාත්‍යාංශයට කෘතඥ වෙමි. මෙම වාර්තාව 1959 දී සිංහලෙන් පළ විය. මෙහි අනුමත ඉංග්‍රීසි පරිවර්තනයක් තවමත් නැත. මේ කොමිසමේ නිර්දේශවල සවිස්තර සම්පිණ්ඩනයක් "Sasana Commision wants Reform of the Sangha", World Buddhism viii (දෙසැම්බර් 1960) 1-2, 11-12 පි.හි. දක්නට තිබේ.

1956 වාර්තාවේ විශ්ලේෂණ සඳහා මැන්දිස්, "Ceylon today, පරි.12, ලංකා කතෝලික සංගමය, Compamion: ප්‍රිගන්ස්, Ceylon, 193-210 පි.බ.

22. එන්. යාල්මන්, "The Ascetic Buddhist Monks of Ceylon" - Bulletin of London School of oriental and African Studies. (සන්ත්‍රස්ථයි). මේ තාපසවරු පුරාණයේ පංශුකුල විවර දූරු හා භික්ෂු විනය දැඩිව අවධාරණය කළ පාංශු කූලිකයන්ගේ නවීන ස්වරූපයක් සේ පෙනේ. රාහුල, History of Buddhism, 108, 202 පි; ගෛගර්, Culture of Ceylon, 202 පි.බ.

23. එච්.එච්. ගර්ත් හා සී.ඩබ්ලිව්. මිල්ස්, From max Weber: Essys in Sociology ඔක්ස්ෆර්ඩ් විශ්විද්‍යාලයීය මුද්‍රණාලය, නිව්යෝර්ක්, 1953.270 පි.

අන්තර්ගත නිබන්ධනවල මූලාශ්‍රය සටහන්

- ගණනාත් ඔබේසේකරගේ 'බෞද්ධ ධාර්මික සමාජ විද්‍යාවක් තුළ දේවාභියෝගයෘ පාපය සහ මෝක්ෂය' යන නිබන්ධය ඊ. ආර්. ලීච් විසින් සංස්කරණය කළ *'Dialectic in Practical Religion'* (කේම්බ්‍රිජ් විශ්වවිද්‍යාලයීය මුද්‍රණාලය, 1968) නම් කෘතිය සඳහා සම්පාදිත'Theodicy Sin and Salvation in Sociology of Buddhism' යන නිබන්ධයේ සිංහල පරිවර්තනයයි.

- ගණනාත් ඔබේසේකරගේ 'ශ්‍රී ලංකාවෙහි රෝගවල සාමූහික නිරූපණ' යන නිබන්ධය *Comparative Studies in Society and Hierarchy* (අප්‍රේල් 1969) යන නිබන්ධ සංග්‍රහය සඳහා සම්පාදිත 'The Ritual Drama of Sanni Demons: Collective Representation of Disease in Ceylon' යන නිබන්ධයේ සිංහල පරිවර්තනයයි.

- එච්.එල් සෙනවිරත්නගේ 'වෛදික පිළිවෙත හා සමාජය' යන නිබන්ධය ඔහුගේ *Rituals of the Kandyan State* (කේම්බ්‍රිජ් විශ්වවිද්‍යාලයීය මුද්‍රණාලය, 1978) නම් කෘතියෙන් උපුටා ගන්නා ලදී.

- ඩෙබෝරා වින්ස්ලෝගේ 'ශ්‍රී ලංකාවේ කොටහළු මංගල්‍යය' යන නිබන්ධය *Man* (අංක 15, 1980) නිබන්ධ සංග්‍රහය සඳහා සම්පාදිත 'Rituals of First Menstruation in Sri Lanka'යන නිබන්ධයේ සිංහල පරිවර්තනයයි.

- බෲස් කැප්ෆෙරර්ගේ 'යක්ෂාවේශයේ මායාවෘ යක්ෂයන් හා විශ්ව ධූරාවලිය' යන නිබන්ධය ඔහුගේ *Celebration of Demons: Exorcism and the Aesthetics of Healing in Sri Lanka* (ඉන්ඩියානා විශ්වවිද්‍යාලයීය මුද්‍රණාලය, 1983) යන කෘතියේ 'The Demonic Illusion: Demons and the Cosmic Hierarchy' යන පරිච්ඡේදයේ සිංහල පරිවර්තනයයි.

- බ්‍රයස් රයන්ගේ 'සිංහල කුලභේදයේ ස්වභාව' යන පරිවර්තනය ඔහුගේ *Caste in Ceylon* (කේම්බ්‍රිජ් විශ්වවිද්‍යාලයීය මුද්‍රණාලය, 1953) යන කෘතියෙන් උපුටා ගැණුනි.

- මයිකල් බෑන්ක්ස්ගේ 'යාපනයේ කුලභේදය' යන නිබන්ධය ඊ.ආර්. ලීච් විසින් සංස්කරණය කළ Aspects of Caste in South India, Ceylon and North-West Pakistan (කේම්බ්‍රිජ් විශ්වවිද්‍යාලයීය මුද්‍රණාලය, 1960) යන කෘතියේ පළ වූ *'Caste in Jaffna'* නැමැති නිබන්ධයේ සිංහල පරිවර්තනයයි.

- මයිකල් රොබර්ට්ස්ගේ 'සිංහලුන් අතර කුලභේදය' යන පරිවර්තනය ඔහුගේ Caste Conflict and Elite Formation: The Rise of a Karava Elite in Sri Lanka (කේම්බ්‍රිජ් විශ්වවිද්‍යාලයීය මුද්‍රණාලය, 1982) යන කෘතියෙන් උපුටා ගන්නා ලදී.

- බ්‍රයන් ෆැෆන්බර්ගගේ 'ශුද්‍ර ආධිපත්‍යය පිළිබඳ ගැටළුව' යන නිබන්ධය ඔහුගේ *Caste in Tamil Culture: The Religious Foundation of Sudra Domination in Tamil Sri Lanka* (විකාස් ප්‍රකාශකයෝ, 1982) යන කෘතියේ 'The Problem of Sudra Domination' යන පරිච්ඡේදයේ සිංහල පරිවර්තනයයි.

- ජේම්ස් බ්‍රව්ගේ 'න්‍යායික ගම්‍යතා' යන පරිවර්තනය ඔහුගේ 'Veddha Villages of Anuradhapura: The Historical Anthropology of a Community in Sri Lanka' (වොෂින්ටන් විශ්වවිද්‍යාලයීය මුද්‍රණාලය, 1978) යන කෘතියෙන් උපුටා ගැණුනි.

- විජය සමරවීරගේ 'මුස්ලිම් උන්නති ව්‍යාපාරය (1880-1915)' යන නිබන්ධය මයිකල් රොබර්ට්ස් විසින් සම්පාදනය කළ Collective Identities, Nationalisms, and Protest in Modern Sri Lanka (මාර්ග ආයතනය, 1979) යන කෘතිය සඳහා සම්පාදිත 'The Muslim Revivalist Movement, 1980-1915'යන නිබන්ධයේ සිංහල පරිවර්තයයි.

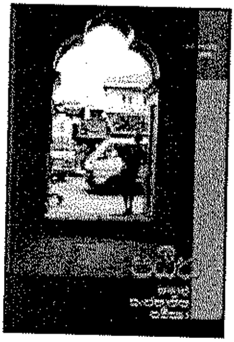
- ලෝනා රොඩ්ස් අමරසිංහම්ගේ 'කුවේණිගේ පළිගැනීම: සිංහල පුරාණ ප්‍රවාදයක ගැහැණු ප්‍රතිරූප' යන නිබන්ධය *Modern Ceylon Studies* (4 වෙළුම, 1/2, 1973) යන ලිපි සංග්‍රහය සඳහා සම්පාදිත 'Kuvenis Revenge: Images of Women in a Sinhalese Myth' යන නිබන්ධයේ සිංහල පරිවර්තනයයි.

- ගණනාත් ඔබේසේකරගේ 'තරාතිරම පිළිබඳ එක් පාඨනයක්' යන නිබන්ධය ඔහුගේ *Land Tenure in Village Ceylon: Sociological and Historical Study* (කේම්බ්‍රිජ් විශ්වවිද්‍යාලයීය මුද්‍රණාලය, 1968) නම් කෘතියේ 'The Ideology of Status and the Formation of Pelantiya' යන නිබන්ධයේ සිංහල පරිවර්තනයයි.

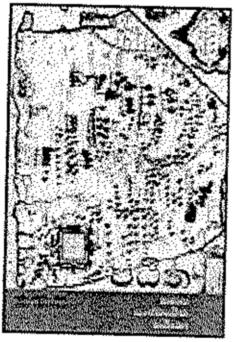
- මාගරිට් එස්. රොබින්සන්ගේ 'මහා වීරසූරි ගෙදර ද, නැතිනම් වී ඉසුරු ගෙදර ද?: සිංහල පුරා කථාවක් ආශ්‍රිත අනුගමයයෝ' යන නිබන්ධය ඊ.ආර්. ලීච් විසින් සංස්කරණය කළ *Dialectic in Practical Religion* (කේම්බ්‍රිජ් විශ්වවිද්‍යාලයීය මුද්‍රණාලය, 1968) යන කෘතිය සඳහා සම්පාදිත 'The House of the Might Hero or The House of Enough Paddy? : Some Implications of a Sinhalese Myth' යන නිබන්ධයේ සිංහල පරිවර්තනයයි.

- මයිකල් ඒම්ස්ගේ 'ශ්‍රී ලංකාවේ සංකල්පවේදී හා සමාජීය විපර්යාස' යන නිබන්ධය *Human Organization* (22 වෙළුම, 1, 1963) යන නිබන්ධ සංග්‍රහය සඳහා සම්පාදිත 'Ideology and Social Change in Ceylon' යන නිබන්ධයේ සිංහල පරිවර්තනයයි.

කොළඹ ආයතනයේ අනෙකුත් සිංහල මාධ්‍ය ප්‍රකාශන

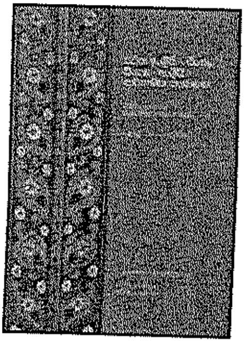


පඨිත පළමු වෙළුම
2003

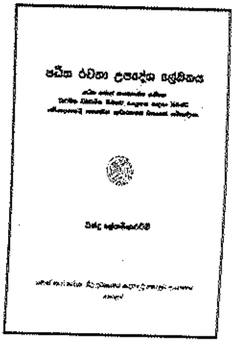


පඨිත දෙවන වෙළුම
2004

පඨිත තෙවන වෙළුම
2005



පඨිත ඉංග්‍රීසි-සිංහල
සිංහල-ඉංග්‍රීසි
පාරිභාෂිත පදමාලාව
2006



පඨිත රචනා උපදේශ
ලේඛනය
2006

සම්පත් දායකයන් පිළිබඳ විස්තර

- සසංක පෙරේරා; කොළඹ විශ්වවිද්‍යාලයේ සමාජ විද්‍යාව පිළිබඳ ජ්‍යෙෂ්ඨ කථිකාචාර්යවරයෙකි, කොළඹ ආයතනයේ වත්මන් සභාපතිවරයායි.
- අයි.වී. එදිරිසිංහ; කොළඹ විශ්වවිද්‍යාලයේ සමාජ විද්‍යා අධ්‍යයනාංශයේ අංශාධිපතිවරයාය.
- හරින්ද්‍ර දසනායක; භාෂාවේදියෙකු හා පරිවර්තකයෙකු වන අතර, කොළඹ ආයතනයේ පරිවර්තන ව්‍යාපෘති පිළිබඳ අධ්‍යක්ෂ අධ්‍යක්ෂවරයාය.
- ආනන්ද තිස්ස කුමාර; කොළඹ විශ්වවිද්‍යාලයේ සිංහල භාෂා අධ්‍යයනාංශයේ සිංහල පිළිබඳ මහාචාර්යවරයෙකි. කොළඹ ආයතනයේ අධ්‍යක්ෂ මණ්ඩලයේ සාමාජිකයෙකු සහ උපදේශකවරයාය.
- බ්‍රයස් රයන්; ශ්‍රී ලංකාවේ සමාජ විද්‍යාව පිළිබඳ ආරම්භක මහාචාර්යවරයා ලෙස පේරාදෙණිය විශ්වවිද්‍යාලයේ 1950-1960 දශකය දක්වා කාලය තුළ කටයුතු කෙළේය.
- මයිකල් රොබට්ස්; ඔස්ට්‍රේලියාවේ ඇඩිලෙයිඩ් විශ්වවිද්‍යාලයේ මානව විද්‍යාව පිළිබඳ මහාචාර්යවරයෙකු ලෙස කටයුතු කරයි.
- ලෝනා රෝඩ්ස් අමරසිංහම්; සියැටල්හි වොෂින්ටන් විශ්වවිද්‍යාලයේ මානව විද්‍යාව පිළිබඳ මහාචාර්යවරියක ලෙස කටයුතු කරන්නීය.
- එම්.එල්. සෙනෙවිරත්න; චාලට්ස්විල්හි වර්ජිනියා විශ්වවිද්‍යාලයේ මානව විද්‍යාව පිළිබඳ මහාචාර්යවරයෙකු ලෙස සේවය කරයි.
- විජය සමරවීර; පේරාදෙණිය විශ්ව විද්‍යාලයේ ඉතිහාසය පිළිබඳ කථිකාචාර්වරයෙකු ලෙස කළක් සේවය කෙළේය.
- ජේම්ස් බ්‍රව්; ටෙක්සාස් විශ්වවිද්‍යාලයේ මානව විද්‍යාව පිළිබඳ මහාචාර්යවරයෙකි.

- ගණනාත් ඔබේසේකර; ප්‍රින්ස්ටන් විශ්වවිද්‍යාලයේ මානව විද්‍යාව පිළිබඳ හිටපු මහාචාර්යවරයෙකි.
- බෲස් කැප්ෆෙරර්; නෝර්වේහි බර්ගන් සරසවියේ සමාජ මානව විද්‍යාව පිළිබඳ මහාචාර්යවරයා ලෙස කටයුතු කරයි.
- එච්.ඩී.ජේ. ගුණවර්ධන; අධ්‍යාපන දෙපාර්තමේන්තුවේ හිටපු නිලධාරියෙකි.
- නන්ද වික්‍රමසිංහ; පේරාදෙණිය විශ්වවිද්‍යාලයේ සමාජ විද්‍යා උපාධිධාරියෙකි.
- මයිකල් ජේම්ස්; කැනඩාවේ බ්‍රිටිෂ් කොලොම්බියා සරසවියේ මානව විද්‍යාව පිළිබඳ හිටපු මහාචාර්යවරයෙකි.
- ඩෙබෝරා වින්ස්ලෝ මානව විද්‍යාඥවරියක ලෙස පුහුණුව ලබා ඇති අතර දැනට අමෙරිකාවේ ජාතික විද්‍යා පදනමේ ජ්‍යෙෂ්ඨ නිලධාරිනියක සේ කටයුතු කරන්නීය.
- බ්‍රයන් ෆැෆන්බර්ග්; මානව විද්‍යාඥයෙකු වශයෙන් මූලික පුහුණුව ලවබා දැනට ශාලට්ස්විල්හි වර්ජිනියා සරසවියේ විද්‍යාව, තාක්‍ෂණය හා සමාජය පිළිබඳ මහාචාර්යවරයෙකි.
- මාගරිට් රොබින්සන්; හාවර්ඩ් විශ්වවිද්‍යාලයේ මානව විද්‍යාව පිළිබඳ හිටපු මහාචාර්යවරියකි. ඇය එම විශ්වවිද්‍යාලයේ අයි.අයි.ඩී. ආයතනයේ (IID) ආයතනයේ උපදේශකවරියක් ලෙස 2000 වසරේ සේවය කර ඇත.
- චන්ද්‍ර ලේකම්ආරච්චි; කොළඹ විශ්වවිද්‍යාලයේ සමාජ විද්‍යාව පිළිබඳ සහය කථිකාචාර්යවරියකි, මාධ්‍යවේදිනියකි.