ශ්‍රී ලාංකේය සමාජය සහ සංස්කෘතිය පාඨනය කිරීම: තෝරාගත් නිබන්ධ

(දෙවන වෙළුම: 1980 - 1999)

සංස්කරණය හා සම්පාදනය

සසංක පෙරේරා

හරින්ද්‍ර දසනායක

සහාය සංස්කරණය

චන්ද්‍ර ලේකම්ආරච්චි

කොළඹ
ආයතනය

සමාජ සංස්කෘතික තීව්‍ර අධ්‍යයනය සඳහා වන කොළඹ ආයතනය

© 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 බැවින් ප්‍රකාශන අයිතිය පිළිබඳ මතවාදී විශ්වාසයක් සමාජ සංස්කෘතික තීව්‍ර අධ්‍යයනය සඳහා වන කොළඹ ආයතනය තුළ නොමැත. එබැවින් මෙහි අන්තර්ගතය සංවාද හා බුද්ධිමය කටයුතු සඳහා ඕනෑම ආකාරයකින් යොදා ගැනීමට අවසර තිබේ.

ISBN 955-1493-03-6

ප්‍රකාශනය:

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

විද්‍යුත් තැපැල් ලිපිනය: col_institute@sltnet.lk

මුද්‍රණය: මහේන්ද්‍ර සේනානායක

SRIDEVI

ශ්‍රීදේවි ප්‍රින්ටර්ස් (ප්‍රයිවෙට්) ලිමිටඩ්
27, පැපිලියාන පාර, නැදිමාල, දෙහිවල.

මූල්‍ය සම්පාදනය: ෆෝඩ් පදනම

මෙම [illegible] ජාත්‍යන්තර කලාකරුවන්ගේ එකතුවෙහි
ප්‍රකා[illegible] කොටසකි.

පටුන

සංඥාපනය v

ශ්‍රී ලංකාවේ ප්‍රජා අනන්‍යතාව පිළිබඳ දේශපාලනය

ප්‍රජා අනන්‍යතාවන්ගේ උත්පාදනය 3
එලිසබෙත් නිසන් සහ ආර්. එල්. ස්ට්‍රිරාට්

ශ්‍රී ලංකාවේ නැගෙනහිර වෙරළබඩ වැද්දන්
අතර හානිපත් බව පිළිබඳ ආඛ්‍යාන ජනවාර්ගික
අනන්‍යතාව ලෙස 48
යුවරාජ් තංගරාජා

ශ්‍රී ලංකාවේ දෙමළ ප්‍රජාවේ භාෂා සවිඥානකත්වය:
තෝරාගත් දමිළ ශාස්ත්‍රඥයන් කිහිපදෙනෙකුගේ
දායකත්වය පිළිබඳ සමාලෝචනයක් 84
කේ. කෛලාසපති

ශ්‍රී ලංකාවේ ආගම පිළිබඳ දේශපාලනය

ප්‍රොතෙස්තන්ත බුදුදහම 113
ගණනාත් ඔබේසේකර සහ රිචර්ඩ් ගොම්බ්‍රිජ්

අර්බුදය හා තරගකාරීත්වය:
19 වන ශතවර්ෂයේ මුල භාගයේ බුද්ධාගම
සමඟ ක්‍රිස්තියානි මිෂනාරීවරුන්ගේ සබඳතා 168
එළිසබෙත් හැරිස්

ශ්‍රී ලංකාවේ සංස්කෘතික අනන්‍යතාව පිළිබඳ දේශපාලනය

ඉතිහාසය ප්‍රාධිකරණය, භූමිය පර්යායගතකිරීම,
අනුරාධපුරය විජයග්‍රහණය කිරීම 197
ප්‍රදීප් ජෙගනාදන්

මනමේ මන රංජිත මනඃකල්පිත 236
රංජිත් පෙරේරා

ශ්‍රී ලංකාවේ සමාජ සංවිධානය

ශ්‍රී ලංකාවේ ග්‍රාමීය පන්ති අධ්‍යයනයේදී
භෞතික නිර්ණන ආකෘතිය හා දේශපාලනික
මතවාදී නිර්ණන ආකෘතිය 269
සිරි ගමගේ

සංඥාපනය

මේ වෙළුමෙන් පාඨකයා වෙත ගෙන එන නිබන්ධ සමුච්චය වර්ෂ 1980 හා 1999 අතර කාලයේදී බොහෝ දුරට ඉංග්‍රීසියෙන් පළ වූ නිබන්ධවල සිංහල පරිවර්තන වේ. මින් එක් නිබන්ධ පමණක් මීට පෙර සිංහලයෙන් පළ වුව ද එහි වැදගත්කම සලකා නැවත වරක් මෙහි පළ කිරීමට සංස්කාරකවරු තීරණය කළහ.

මේ වෙළුම සඳහා මෙන්ම අපගේ තෙවන වෙළුම සඳහා ද නිබන්ධ තෝරා ගැනීමේ දී ශ්‍රී ලංකාව පිළිබඳ බුද්ධිමය උනන්දුවක් දක්වා ඇති ලේඛකයන් තිස් දෙනෙකුට පමණ අප විද්‍යුත් තැපැල මාර්ගයෙන් ආරාධනා කළ ද ප්‍රතිචාර ලැබුණේ අතලොස්සකගෙනි. මෙහි අන්තර්ගත නිබන්ධ තෝරා ගත්තේ ඒ ලැබුණු ප්‍රතිචාරවලින් හා කොළඹ ආයතනයේ බුද්ධිමය දිශානති නියෝජනය වන ආකාරයෙනි. මෙහිදී තම නිබන්ධ සිංහලයට පරිවර්තනය කිරීමට හා පළ කිරීමට කිසිම පැකිළීමකින් තොරව අවසර දුන් කතුවරුන්ට කොළඹ ආයතනයේ මෙන්ම සංස්කාරකවරුන්ගේ ස්තුතිය පිරිනැමේ.

එමෙන්ම මේ සඳහා අවශ්‍ය කාලය හා සහයෝගය ලබාදුන් කොළඹ විශ්වවිද්‍යාලයේ සමාජ විද්‍යා අධ්‍යයනාංශයේ අංශාධිපති අයි. වී. එදිරිසිංහටත්, මූලික පිටු සැකැස්මෙන් හා කවර නිර්මාණයෙන් සහය දුන් තීර්ථ ජාත්‍යන්තර කලාකරුවන්ගේ එකතුවේ අනෝලි පෙරේරාටත්, අදාළ ලිපිවල මූලාශ්‍ර කෘති ලැයිස්තු සම්පාදනයෙහිලා සහය වූ ඉන්දිකා බුලන්කුලම, ජගත් බණ්ඩාර පතිරගේ සහ භාෂා සංස්කාරක ආනන්ද තිස්ස කුමාරට ද සංස්කාරකවරුන්ගේ ස්තුතිය පිරිනැමේ. මීට අමතරව, මේ කටයුතු සාර්ථකව කරගැනීමට උපකාර කළ කොළඹ ආයතනයේ අධ්‍යක්ෂ මණ්ඩලයට හා මේ සඳහා මූල්‍ය දායකත්වය සැපයූ ෆෝඩ් පදනමට ද අපගේ ස්තුතිය හිමිය.

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

සසංක පෙරේරා
(කොළඹ විශ්වවිද්‍යාලය)

හරින්ද්‍ර දසනායක
(කොළඹ ආයතනය)

7 පෙබරවාරි 2007.

ශ්‍රී ලංකාවේ ප්‍රජා අනන්‍යතාව පිළිබඳ දේශපාලනය

ප්‍රජා අනන්‍යතාවයන්ගේ උත්පාදනය[1]

එලිසබෙත් නිසන් සහ ආර්. එල්. ස්ටිරාට්
පරිවර්තනය:
ජගත් බණ්ඩාර පතිරගේ

හැඳින්වීම

ශ්‍රී ලංකාවේ ප්‍රජා ප්‍රචණ්ඩත්ව බොහෝ විට පෙනී සිටින්නේ පෞරාණික ඉතිහාසයක් ඇති ඓතිහාසික දෙයක් ලෙසටය. ශ්‍රී ලංකාවේ සිංහල සහ දමිළ යන ප්‍රජා දෙකම ඔවුන් අතර ඇති සබඳතාව අවම වශයෙන් වසර 2500 ක් පසුපසට දිවෙන ඉතිහාස අනුව දකියි. එම ඉතිහාසයන් මෙම ප්‍රජාවන් දෙක භූමිය පිළිබඳව කියාපාන අයිතිවාසිකම් උදෙසා විශාල සහයෝගයක් සපයන අතර එය නොවැලැක්විය හැකි ලෙසට ඔවුන් අතර ගැටුම්කාරී තත්ත්වයක් නිර්මාණය කර තිබේ. සිංහලයින්ට සමස්ත භූමිය මත්තෙහි සිය බලය පැතිරවීම උදෙසා ඇති අයිතිය ඉතිහාසය මඟින් සාධාරණීකරණය කෙරේ. දමිළයෝ ද, තම අයිතිවාසිකම් සාධාරණීකරණය කිරීමට ඉතිහාසය භාවිත කරන අතර අතීතය තුළ පැවති දමිළ පාලන කලාපයන්හි සිය ස්වාධිකාරය ඇති ඉඩත්, වර්තමානයේ සිංහල පාලන කලාපවලින් සමස්ත වශයෙන් වෙන්වීමට ඇති අයිතියත් එමඟින් සාධාරණීකරණය කරති. එහෙත් අවම වශයෙන් කෙටි ඓතිහාසික කාලපරිච්ඡේදයක් සලකා බැලූව ද හමුවන දෙයක් නම් යටත්විජිත කාලපරිච්ඡේදය තුළ ක්ෂණිකව මතු වූ ප්‍රචණ්ඩ ගැටුම් පැන නැගුණේ තම කණ්ඩායම් ආගමික වශයෙන් කෙරුණු නිර්වචනය කර ගැනීම මත විනා සිංහල සහ දෙමළ වශයෙන්, එනම් ජනවාර්ගික වශයෙන් නිර්වචනය කිරීම මත නොවන බවයි (රොජර්ස් 1987). අතීතය පිළිබඳ මෙම විවිධ තේරුම් ගැනීම් පවතින්නේ කෙසේද? ඒ ඇයි?

අපගේ මූලික විශ්වාසය නම් විවිධත්වයෙන් යුත් සාමූහික අනන්‍යතාවන් උත්පාදනය කිරීම සහ රඳා පැවැතීම විවිධ වූ රාජ්‍ය ආකෘති මත පදනම් වන බවයි. ජාතිකත්වය පිළිබඳ හදාරන ශිෂ්‍යයන්ට ඉතා සමීප වුව ද ශ්‍රී ලංකාවේ ජාතික අනන්‍යතාවන් ඉතා පුළුල් ඓතිහාසික සන්දර්භයක් තුළ සලකා බැලීම ආරම්භ කෙරුණේ ඉතා මෑතකදීය.

ශ්‍රී ලංකාවේ ප්‍රජා ගැටුම් අවබෝධ කොට ගැනීම සඳහා ඇති අවකාශය වර්තමාන ආධිපත්‍යධාරී දේශපාලන අනන්‍යතාවයන්ගේ අනවශ්‍යවූත් කාලයට නොගැලපෙන්නා වූත් බලපෑම් අතීතය මත ආරෝපණය කිරීමෙන් අවුරා තිබේ. එම දේශපාලන ගැටුම් වර්තමානයේ පවතින ආකාරයේ ස්වරූපයක් ගැනීමට හේතුව සොයා බැලීමට අවශ්‍ය නම් වෙනස් වන රාජ්‍ය ආකෘතියේ ස්වභාවය තේරුම් ගැනීම අවශ්‍යවේ. පුළුල්ව සලකා බැලුවහොත්, වර්තමාන දේශපාලනික අනන්‍යතාවෙහි ස්වභාවය තේරුම් ගැනීම පිණිස අතීත රාජධානීන්ගෙන් මුක්ත වූ ශ්‍රී ලංකාවේ ජාතික රාජ්‍යය නිර්මාණය වීමේ ක්‍රියාවලිය විමර්ශනය කර බැලීම අවශ්‍යය. මෙම විෂයයේදී බොහෝ විට ජනප්‍රියවාදී සහ ශාස්ත්‍රාලයීය යන සාහිත්‍ය ප්‍රවර්ග දෙක තුළම රාජධානීන් සහ ජාතික රාජ්‍යය යන සංකල්ප දෙකම එකට මුසු කොට තිබේ.

අතීතය පිළිබඳ දෘෂ්ටීන්

සිංහල සහ දමිළ ප්‍රජාවන් අතර අතීතය පිළිබඳව පවත්නා ප්‍රබල දෘෂ්ටීන් මෙහිදී සැකෙවින් සලකා බලමු. තමන් මෙම දිවයිනෙහි මුල් වැසියන් නොවන බව පිළිගත්ත ද (ඔවුහු එම තත්ත්වය වැද්දන් හට ලබා දෙති) අවම වශයෙන් ප්‍රථම ශිෂ්ට සම්පන්න පදිංචිකරුවන් බව සිංහලයෝ කියති. ඔවුහු පවසන්නේ ඔවුන් පැවත එන්නේ ඉන්දු-යුරෝපීය භාෂාවන් හසුරුවන උතුරු ඉන්දීය ආර්යයන්ගෙන් බවත් පසුව තමන් සිංහල ජනවර්ගය දක්වා වර්ධනය වූ බවත්ය.

සිංහළුන්ගේ මුතුන් මිත්තන් සේ සැලකෙන විජය කුමාරයා ඇතුළු ඔහුගේ අනුගාමිකයින් බුද්ධ පරිනිර්වාණය සිදු වූ දිනයේදී ලංකාවට ගොඩබට බව විශ්වාස කෙරේ. එසේම විජයගේ පැමිණීමට පෙර සිටම ශ්‍රී ලංකාව බුදුන් වහන්සේ සමඟ සමීප සබඳතා පැවැත්

වූ බව කියැවේ. දිවයින පිළිබඳ ඇති දීර්ඝ කාලීන ඓතිහාසික තොරතුරුවලට අනුව බුදුන් වහන්සේ ශ්‍රී ලංකාවට කිහිප වතාවක්ම වැඩම කර ඇති අතර බුදුන්ගේ ධර්මය ශ්‍රී ලංකාව තුළ බබළවන බව ප්‍රකාශයට පත්ව තිබේ. කෙසේ නමුත් සිංහලයින් බුදු දහම වැළඳගන්නේ දේවානම් පියතිස්ස යුගයේ, එනම් බ්‍රෑවෑ 3 වන ශත වර්ෂයේ පමණ ඉන්දියාවේ අශෝක අධිරාජ්‍යයාගේ පුතෙකු වූ මිහිඳු හිමියන්ගේ ආගමනයත් සමඟය. එතැන් සිට, ඇතැම් විශේෂිත අවස්ථා වලදී හැරෙන්නට ඔවුන් බෞද්ධයින් ලෙස නිරතුරුව විසූ බව කියැවේ. අනුරාධපුර යුගය (බ්‍රෑවෑ 3 වන ශතවර්ෂය හා ක්‍රිෑවෑ 9 වන ශතවර්ෂය අතර කාලය) විශිෂ්ට සිංහල ශිෂ්ටාචාරයක ආරම්භ විය. මෙම රාජ්‍යය දෙමළ භාෂාව වහරන දකුණු ඉන්දියානු හින්දු දෙමළ ආක්‍රමණයන්ට නිරතුරුව ලක් විය. විශේෂයෙන් දෙවන ශත වර්ෂයේ පමණ එළාර නැමති දෙමළ රජු වික්‍රමාන්විත සිංහල බෞද්ධ රජෙකු වන දුටුගැමුණු අතින් පරාජයට පත්වන තුරු වසර හතලිහක් රජකම් කෙළේය. මෙහි ප්‍රතිඵලයක් ලෙසට ද්‍රවිඩ ආක්‍රමණිකයන්ගේ බලපෑම සිංහලයින්ට දකුණු දෙසට සංක්‍රමණය වීමට බලපාන ලදින් පළමුව පොළොන්නරුවටත්, පසුව සිංහලයන්ගේ අවසන් නිදහස් රාජ්‍යය වන මහනුවර කේන්ද්‍ර කොටගත් උඩරට රාජධානිය දක්වාත් විවිධ රාජධානිවලට ඔවුහු සංක්‍රමණය වූහ. අවසානයේ, එනම් 1815 දී මහනුවර රාජධානිය බ්‍රිතාන්‍යයින් අතට පත් විය. මුල් කාලයේ ආක්‍රමණික දමිළ ජනයා පසුව ශ්‍රී ලංකාවේ පදිංචි වූ අතර ඔවුන්ගෙන් පැවත එන්නෝ වර්තමානයේ උතුරු සහ නැගෙනහිර කළාපවල ජීවත් වෙති. එහෙත් සිංහලයින් ප්‍රකාශ කරන ආකාරයට මෙම දෙමළ ප්‍රජාවන් කිසිදිනෙක ස්වාධීන දේශපාලන රාජ්‍යයක් පිහිට වූයේ නැති අතර එසේ පිහිටු වූවා නම් ඒ ඉතා සුළු කෙටි කාලයකටය. එනම් බොහෝ විට සිදු වූයේ සිංහල රජුගේ බලය පිළිගැනීම වේ.

අතීතය පිළිබඳ දෙමළ අර්ථකථනය මීට වඩා වෙනස් වේ. ඉතාම 'මෘදුව' පැවසුවහොත්, ඔවුන් පිළිගන්නේ දමිළ ජනයා පැමිණීමට බොහෝ කලකට පෙර සිංහලයන් ශ්‍රී ලංකාවේ පදිංචි වී සිටි බවයි. ඔවුන්ගේ තර්කය නම්, දමිළ ජනයා අඩු වශයෙන් අවුරුදු දහසයක්වත් මෙහි ජීවත්ව ඇති අතර සිංහල පාලනයෙන් මිදුණු ඔවුන්ගේම රාජ්‍යයක් පිහිටුවා ගෙන තිබේ. උදාහරණයක් ලෙසට ශ්‍රීමත් පොන්නම්බලම්ට අනුව ශ්‍රී ලංකාවේ සැබෑ මුල් පදිංචිකරුවන්

දමිළයන් වන අතර සිංහලයන් යනු පාලි භාෂාව මත පදනම් වූ සිංහල භාෂාව හසුරුවන, පසුව බුදු දහම වැළඳගත් දෙමළ ජනතාව වේ. සිංහල ජනතාව විසින් වීරත්වයෙන් ඔසවා තබනු ලබන බොහෝ අතීත ස්මාරක වනාහි සැබැවින්ම දමිළ කැටයම්කරුවන්ගේ නිමැවුම් විය (පොන්නම්බලම් 1983: 19).

අතීතය පිළිබඳව මෙවන් බොහෝ තර්ක ඇති නමුත් දිවයිනෙහි ආධිපත්‍යධාරීන් සිංහලයින් වන අතර විවාදයෙහි වපසරිය තීරණය කරන්නේ සිංහල ඉතිහාසයයි. මෙම ඉතිහාසයන් අතීතය පිළිබඳ ප්‍රතිවිරුද්ධ අර්ථකථන දෙකක් විශද කරනවා මෙන්ම ඒවා මඟින් ඒ තර්ක ඉදිරිපත් කරන ප්‍රජාවන් භූමියට ඇති හිමිකම කියාපාන්නේ වුවද, මේ දෙපාර්ශ්වයටම පොදු ලක්ෂණ බොහොමයක් වෙයි. මෙම ප්‍රජා දෙකම වර්තමානයේ පවතින ආකාරයටම සිංහල සහ දෙමළ වශයෙන් අතීතයේ දී ද වෙන්ව පැවතුණු එකිනෙකට ප්‍රතිවිරෝධී කණ්ඩායම් දෙකක් ලෙසට ඉදිරිපත් කෙරේ. දෙවනුව ක්‍රි:පු 4 වන සහ 5 වන සියවස අතර සිදු වූයේ යැයි විශ්වාස කෙරෙන සිද්ධි පිළිබඳ තර්ක මේ තුළ ඇතුලත් වේ. තෙවනුව, අතීතයේ සිට වර්තමානය දක්වාම නැවතුමක් නොමැති, යුද්ධයක නිරතුරුව පැටලී සිටින ප්‍රජාවන් ලෙස ඔවුන් පෙනී සිටින්නට උත්සාහ කරන්නේ වර්තමානය අතීතය හා යා කරමින් මෙන්ම සියවස් ගණනක් තිස්සේ අත්දුටු ඓතිහාසික අවිච්ඡින්තා නොසලකමිනි. සිව්වෙනුව, මෙම ඉතිහාසයන් ද්වයම තම භූමියට හිමිකම් කියන "ජාතික-ජනතාවක්" පිළිබඳ අවධාරණය කරයි. අවසාන වශයෙන් පාර්ශ්ව දෙකම එකිනෙකා හඳුන්වා ගන්නේ ම්ලේච්ඡයන්ට වඩා ඉතා සුළු වශයෙන් යහපත් වූ පිරිසක් ලෙසටය. එසේම මෙම පාර්ශ්ව දෙකම මඟින් වර්තමාන දේශපාලන සන්දර්භය තුළ තම දේශපාලන අයිතිවාසිකම්වලට සහයෝගීතාව දක්වනු වස් ඓතිහාසික කරුණු සහ පුරාවිද්‍යාත්මක සාධක වරණයෙන් යුතුව ද, තරගකාරීව ද ඉදිරිපත් කෙරෙයි. අනෙක් කණ්ඩායමේ වාසියට හේතුවිය හැකි යැයි අනුමාන කෙරෙන සාක්ෂ්‍ය විනාශ කිරීමට, මර්ධනය කිරීමට හෝ ප්‍රති අර්ථකථනයට සැදී පැහැදී සිටින පිරිස් මේ ප්‍රජාවන් දෙකම සතු වේ. ඒ අතරම අතීත ශත වර්ෂයන්හි සිංහල දෙමළ ජනතාව ශ්‍රී ලංකාව තුළ විසිරී ඇති ආකාරය තහවුරු කිරීමට සිතියම් නිෂ්පාදනය කෙරේ.

තවත් කැපීපෙනෙන ලක්ෂණයක් වන්නේ අතීතය පිළිබඳ ජනප්‍රිය නියෝජනය තුළ ගැබ්ව ඇති අභ්‍යුපගමන කිහිපයක්ම ශ්‍රී ලංකාව පිළිබඳ ශාස්ත්‍රීය ලියකියවිලිවල ද හමුවීමයි.[2] ඒ අනුව කෙර්නි වැනි දේශපාලන විද්‍යාඥයන් ද මුවර් වැනි සමාජ විද්‍යායන් ද, රොබර්ට්ස්, ඔබේසේකර වැනි මානව විද්‍යාඥයන් ද, සමරවීර සහ ද සිල්වා වැනි ඉතිහාසඥයන් යන සියල්ලෝම කිනම් හෝ ආකාරයකට පසුගිය දෙසහස් වසරක කාලය තුළ නිෂ්පාදනය වූ දිවයිනේ ඉතිහාසය පිළිබඳ ජනප්‍රියවාදී දෘෂ්ටියේ පදනම පිළිගෙන ඇති අතරම ඒ මත සිට අද මෙන් අතීතයේ ද ශ්‍රී ලංකාව තුළ ආධිපත්‍ය පතුරුවාගෙන ඇත්තේ සිංහල කථාකරන බෞද්ධ ප්‍රජාව සහ දෙමළ කථාකරන හින්දු ප්‍රජාව බවට තර්ක කරති. (කෙර්නි 1967, 1978, මුවර් 1985, ඔබේසේකර 1979, රොබර්ට්ස් 1980, ද සිල්වා 1981, සමරවීර 1977). මේ අනුව ඔබේසේකර දහසය වන ශතවර්ෂයට පෙර ඉතිහාසය පිළිබඳව මෙසේ පවසයිඃ

> ඓතිහාසික වශයෙන් සිංහල සහ දෙමළ වශයෙන් එකිනෙකට ප්‍රතිවිරුද්ධ වාර්ගික අනන්‍යතාවන් දෙකක් පැවතිණි. සිංහල සහ දකුණු ඉන්දීය ආක්‍රමණිකයින් අතර ඇති වූ ඓතිහාසික ගැටුම් හේතුවෙන් සිංහල බෞද්ධ අනන්‍යතාව ශක්තිමත් සහ තහවුරු කෙරී ඇති අතර පාලකයින් විසින් සිංහල ජනතාව විදේශ ආක්‍රමණිකයින්ට එරෙහිව සටන් කිරීමට බල මුළු ගැන්වීමට හැකිවිය. විශේෂ අවස්ථාවන්වලදී සිංහල ජාතිකයින් දේශපාලනිකව සංවිධානය වූයේ මේ මිථ්‍යාවටාය (ඔබේසේකර 1979ඃ 282-3).

වඩා අන්තගාමී ලෙස බෙෂර්ට් තර්ක කරන ආකාරයට පුරාණ ශ්‍රී ලංකාවේ වර්ධනයට පත්වූ ජාතිකත්වය, ජාතිකත්වය පිළිබඳ වාග් විද්‍යාත්මක, සංස්කෘතික සහ ආගමික ලක්ෂණ සහිත ඒකීය ජාතිය පිළිබඳ නූතන සංකල්පීය තත්ත්වයට බෙහෙවින් සමීප වේ (බෙෂර්ට් 1974; 7). ඊට සමගාමීව, රාහුල හිමියන් දකින ආකාරයට දුටුගැමුණු විසින් දෙවන ශත වර්ෂයේ දෙමළ රජකු වන එළාරට එරෙහිව කළ සටනේ ජයග්‍රහණය සිංහල ජාතිකත්වය පිළිබඳ අදහසේ ආරම්භය වේ. එය වඩා සෞඛ්‍යදායක නිරෝගී තරුණ ජවයෙන් යුත් රුධිරය සහිත නව ජන වර්ගයක් විය (රාහුල 1956ඃ 79).

එහෙත් මෙම ලේඛකයන් බොහෝ දෙනකු, පිළිගන්නා කරුණක් නම් සිංහල හා දෙමළ යන ජනවර්ගයන්හි සීමාවන් එකිනෙක තුළට කාන්දු නොවී තිබෙන්නට ඓතිහාසික වශයෙන් නොහැකි බවයි. ඇතැම් දකුණු ඉන්දීය සංක්‍රමණිකයන් ක්‍රමයෙන් සිංහල බවට පත්වීම මඟින් ද තහවුරු වන්නට ඇත. එමෙන්ම සිංහල සහ දෙමල ප්‍රතිවිරුද්ධ අනන්‍යතා, 'ජාති' වශයෙන් වර්තමානයට බොහෝ සමාන ආකාරයෙන් අතීතයේ ශතවර්ෂ ගණනාවක් පුරා පැවත ඇති බව ද මෙකී විද්වතුන් විසින්ම පිළිගැනේ.[3] තවදුරටත් මෙම කණ්ඩායම් ගැටුම් සහ ප්‍රතිවිරෝධතා මතින් එකිනෙකා සම්බන්ධව සිටි බවට පිළිගැනේ. ධ්‍රැවීකරණය වූ මෙම අනන්‍යතාවන් "ජාතියක්" ලෙසට සමාන ආකාරයෙන් ශත වර්ෂ ගණනාවක් පුරාපැවති අතර එය එදිරිවාදිකම් සහ ගැටුම් මධ්‍යයේ එකිනෙකට සම්බන්ධව තිබේ. විවිධ රාජ්‍ය ආකෘතීන් මඟින් විවිධ අනන්‍යතාවන් උත්පාදනය කරන බව සහ එම ආකෘතීන් මෙකී වාර්ගික අනන්‍යතාවන් පිහිටන බව මෙම ලේඛන තුළ සැලකිල්ලට ගෙන නොමැත. මෙවැනි න්‍යායන්ගේ හිඩැස් හේතුවෙන් ඓතිහාසික විශේෂත්වයන් මකා දමමින් වර්තමානයේ දී බලවත් දේශපාලන අනන්‍යතාවන් අතීතය මත ආරෝපණය කිරීමට (එනම්, යම් දුරකට නූතන ලාංකේය රාජ්‍ය ආකෘතිය මඟින් උත්පාදනය කරන ලදැයි මෙහිදී තර්ක කෙරෙන අනන්‍යතාවන්) හැකිව තිබේ.

අනුරාධපුර යුගය පිළිබඳව බොහෝමයක් ජනප්‍රියවාදී ගැටලුකාරී අර්ථකථන නිවැරදි කිරීමට උත්සාහ ගත් ප්‍රකට ඉතිහාසඥයෙකු වන කේ. එම්. ද සිල්වාගේ ලේඛන විමසා බැලීමෙන් මේ කාරණය විග්‍රහ කළ හැක. ද සිල්වා තර්ක කරන ආකාරයට, අනුරාධපුර යුගය වනාහි කේන්ද්‍රය සහ පරිවාරය අතර ඇතිවූ බලපෑම්වල අඛණ්ඩ ආතතියක් පැවති දුර්වල වැඩවසම් රාජ්‍යයකි. එහෙත් දිවයිනෙහි පැවති මෙම එකිනෙකට වෙනස් වූ වාර්ගික කණ්ඩායම් දෙකක් වන ද්‍රවිඩ දෙමළ සහ ඉන්දු ආර්ය සිංහල යන කණ්ඩායම් එය ස්ථාවර දෙයක් ලෙස බාරගනු ලබයි. එසේම සිංහලයන් අත්‍යාවශයෙන්ම බෞද්ධයින් සමඟ අනන්‍ය කළ නොහැකි බව ද දෙමළ ජනයා හින්දූන් සමඟ අනන්‍ය කළ නොහැකි බව ද පිළිගැනීමට තරම් ඔවුන් සුපරීක්ෂාකාරී වුව ද සිංහල නැමති ඉන්දු ආර්ය වාර්ගික කණ්ඩායම ද්‍රවිඩ නැමති දෙමළ වාර්ගික

කණ්ඩායමට යම් ආකාරයකට වෙනස්, එනම් ස්වභාවික අනෙකා ලෙස පිළිගන්නා බව පෙනෙන්නට තිබේ. මේ ආකාරයට ඔහුගේ ලේඛනයේ යටත්විජිතකාරකයින් සහ ජනපද පිහිටුවන්නන් නැමති පළමු පරිච්ඡේදයේ පහත පරිදි උප මාතෘකා දැකිය හැකිය: ආර්ය යටත් විජිතකරණය; බෞද්ධාගම සහ ද්‍රවිඩ බලපෑම්. අනුරාධපුර යුගයේ සමාජීය බෙදීම්වලට පාදක වූ ප්‍රධානතම සාධකය වාර්ගිකත්වය නොවන බව ඔහු පිළිගත්තද... සිංහල සහ දෙමළ යන දෙවර්ගයෙන් එකක් වත් වාර්ගිකව 'පිරිසිදු' යැයි පෙනෙන්නට නැත යනු ඔහුගේ මතයයි (ද සිල්වා 1977: 13). මෙය මෙසේ නොවේ නම් රාජ්‍යත්වය තුළ කුමන වර්ගයක් වැදගත් දැයි යන්න නොපැහැදිලි ලෙස පවතී. ඔහුගේ අවධානය ව්‍යුහගතව පවතින්නේ විශේෂයෙන්ම වර්තමාන වාර්ගික පදවලට අනුවය. එහි අදාලත්වය ප්‍රශ්න කර නොමැත.[4]

ශ්‍රී ලංකා ඉතිහාසයේ විෂමතා: පූර්ව-යටත්විජිත රාජ්‍යය

ශ්‍රී ලංකා ඉතිහාසය ලියවෙන්නේ වෙන් වූ සිංහල සහ දෙමළ යන දෘෂ්ටිකෝණ මත පිහිටා බැවින් ඓතිහාසික සාක්ෂ්‍ය ඒ මත පටවා ඇති ජාතිකවාදී ආකෘතියෙන් වෙන්කොට ගැනීම අපහසු කරුණකි. එහෙත් 19 වන ශතවර්ෂයට පෙර ජාතිකත්ව කතිකාවට අදාළ යැයි පෙනෙන වාර්ගිකත්වය, භාෂාව, ආගම සහ දේශපාලනික භූමිය නැමති පරමාදර්ශීය සාදෘෂ්‍යයන් අතර පැහැදිලිබවක් දක්නට නොතිබූ බව පෙනේ. සැබැවින්ම අද අප සිතන ආකාරයට නම් මේ තත්ත්වය බොහෝ අවස්ථාවන්වලදී බෙහෙවින් අවුල් සහගත විය. අතීතය මත ජාතික ප්‍රවර්ග ආරෝපණය කිරීමේදී පරස්පර විරෝධතා මතුවන ආකාරයත් පූර්ව යටත් විජිත රාජ්‍යය පිළිබඳව වෙනත් පාඨනයන් තුළ විවිධ පරස්පර විරෝධතා විසඳෙන ආකාරයත් පෙන්වාදීම සඳහා උදාහරණ කිහිපයක් දැක්විය හැක.

1. සිංහල බෞද්ධ ශිෂ්ටාචාරයෙහි විශිෂ්ට ඓතිහාසික ස්ථාන වන්නේ අනුරාධපුර සහ පොළොන්නරුව වේ. සිංහලයෝ මෙම ස්ථාන පාරිශුද්ධ සිංහල බෞද්ධ ක්‍රියාකාරකම්වල ප්‍රතිඵලයක් ලෙසට ඉතා ජනප්‍රිය මට්ටමෙන් සලකති. එසේ වතුදු මෙම ස්ථානවල ජීවත් වූ බව සැලකෙන දමිළ කණ්ඩායම් පිළිබඳව සෙල්ලිපි සටහන් තිබේ. දමිළ භාෂාව

කථාකරන සොල්දාදුවන් සිංහල රජුගේ හමුදාවේ තීරණාත්මක සාධකයක් වූ අතර පොළොන්නරුවේ දළදා මාලිගාවේ මුර භටයින් ලෙස පවා සේවය කොට තිබේ.[5] එසේම දකුණු ඉන්දියානු සහ දමිළ සභ්‍යත්වය අතර ඇති දැඩි සබඳතාව, විශේෂයෙන්ම දකුණු ඉන්දියානු කැටයම්කරුවන්ගේ ආගමනය පිළිබඳව වාස්තු විද්‍යාත්මක සහ මූර්ති සාක්ෂ්‍ය මඟින් පිළිබිඹු කෙරේ.

2. වර්තමානයේ දමිළ ජාතිකයන්ගේ කේන්ද්‍රස්ථානය වන යාපනයේ ස්ථාන නාම සමහරක් නිසැකවම සිංහල සම්භවයකින් යුක්ත වන අතර[6] ක්‍රිස්තු වර්ෂ පළමුවන ශත වර්ෂය දක්වා දිවෙන බෞද්ධ විහාරාරාමවල නටබුන් තිබේ. යාපනය පාලනය කිරීමට තමන්ට ඇති අයිතිය තහවුරු කිරීමට සිංහලයෝ මේ දෙවර්ගයේම සාක්ෂි උපයෝගී කොට ගනිති. එබැවින් බෞද්ධ පුරෝගාමීන් සම්බන්ධව අළුතෙන් හමුවන පුරාවිද්‍යාත්මක සාක්ෂි විනාශ කිරීමට දමිළ ක්‍රියාකාරිකයෝ ඇතැම් විට කටයුතු කරති. මේ කාලයේ සැලකිය යුතු ප්‍රමාණයක් දමිළ බෞද්ධ ප්‍රජාවන් දකුණු ඉන්දියාවේ ව්‍යාප්තව තිබූ බව අප හොඳින් දන්නා කරුණකි (ලියනගේ 1978:95-142). එමෙන්ම සිංහලයින් වෙනුවෙන් පැරණි සිංහල ස්ථාන නාම යොදා ගනිමින් යාපනය සිංහලයන්ගේ යැයි ප්‍රකාශ කළ හැකි නම් එලෙසින්ම, දමිළ ස්ථාන නාම යොදා ගනිමින් දැනට සිංහල ශ්‍රී ලංකාවේ ඇතැම් කොටස් දමිළ ප්‍රදේශ යැයි ප්‍රකාශ කිරීමට ද අවකාශ ඇත (කුලරත්නම් 1968).

3. වර්තමාන ශ්‍රී ලංකාවේ නිරිතදිග ප්‍රදේශයේ සමස්ත ජනගහනය සිංහල බෞද්ධ වේ. 19 වන ශත වර්ෂයේ අගභාගයේ සිංහල බෞද්ධ සංස්කෘතික පුනරුදයේ වැදගත් කාර්යභාරයක් ඉටු කළේ සලාගම, දුරාව සහ කරාව කුලවලට අයත් සාමාජිකයන්ය (මලල්ගොඩ 1976). එහෙත් සාක්ෂ්‍ය මඟින් පෙනෙන ආකාරයට මෙම කණ්ඩායම් වනාහී දකුණු ඉන්දියානු හින්දු සංක්‍රමණිකයන්ගෙන් පැවත එන සාමාජිකයන්ය: එනම්, මලයාලම් භාෂාව කතාකරන කෙරළයෙන් ද, දෙමළ කතාකරන කොරමණ්ඩලයෙන් ද පැමිණියවුන්ය. ශ්‍රී ලංකාවේ සමුද්‍රාසන්න ප්‍රදේශය සහ දකුණු

ඉන්දියාව අතර සබඳකම් 19 වන ශතවර්ෂය දක්වා පැමිණි අතර සංක්‍රමණික කණ්ඩායම් සෙමෙන් සිංහලීකරණයකට ලක්වූහ (රොබර්ට්ස් 1982: 18-34).

4. ශ්‍රී ලංකාවේ අවසන් රාජධානිය රට අභ්‍යන්තරයේ මහනුවර කේන්ද්‍ර කොටගෙන පිහිටි අතර 1815 දී එය බ්‍රිතාන්‍යයින් අතට පත්විය. මහනුවර රාජධානිය, නූතන සිංහල බෞද්ධ ඉතිහාසය තුළ ස්වදේශික සිංහල සංස්කෘතියට රැකවරණය ලබාදෙන ස්ථානය ලෙසට පෙනී සිටිය ද අවසන් වසර කිහිපයේදී මහනුවර පාලනය කෙළේ දකුණු ඉන්දියාවේ මදුරායි පුරයෙන් පැවත ආ දෙමළ කතාකරන නායක්කාර් වංශික රජ පෙළපතක් විසිනි (දේවරාජා 1972). මෙම රජවරු දකුණු ඉන්දියාව සමඟ යහපත් සබඳකම් පවත්වාගෙන යාම හේතුවෙන් තර්ජනවලින් මිදීමට හැකිවූ බව පෙනේ.[7] ශ්‍රී ලංකාව පාලනය කිරීමට රජු බෞද්ධයෙකු වීම අවශ්‍ය විය යුතු අතර බෞද්ධ පැවිදි සම්ප්‍රදාය නැවත ශක්තිමත් කෙළේ මෙවන් රජවරුන්ගෙන් අයෙකි. මෙම රජුන්ගෙන් අයෙකු වන කීර්ති ශ්‍රී රාජසිංහ දිවයිනෙහි පිහිටි බෞද්ධ පන්සල් ප්‍රතිසංස්කරණය හේතුකොටගෙන සම්මානයට පාත්‍ර විය. ඔහු මෙම යුගයේ බෞද්ධ පුනරුදයේ ශ්‍රේෂ්ඨයෙකු ලෙස ඉහළට ඔසවා තැබේ. එහෙත්, අල්ප වශයෙන් සඳහන්ව ඇති දෙය නම් මුහුදුබඩ ප්‍රදේශයේ ඇති මුන්නේෂ්වරම් කෝවිල වැනි ඇතැම් ප්‍රධාන හින්දු කෝවිල් ද ඔහු ප්‍රතිසංස්කරණය කළ බවයි. එසේම මහනුවර රාජධානිය බ්‍රිතාන්‍යයින් අතට පත්වන විට එහි අත්සන්කාර පාර්ශ්ව වූ ඇතැම් උඩරට නායකයින් උඩරට ගිවිසුමට අත්සන් තබා ඇත්තේ ද දෙමළ අක්ෂරවලිනි (තම්බයියා 1986: 98). ඇතැම් ප්‍රධාන වංශවත් සිංහල පවුල් සහ දකුණු ඉන්දියානු සංක්‍රමණික මුතුන් මිත්තන් අතර සබඳතා පැවතිණි. ප්‍රමාණවත් තරම් දෙමළ කතාකරන ප්‍රජාවක් මහනුවර රාජධානියේ සිටි බවට "බ්‍රාහ්මණ ගම", " බමුණුගම" වැනි ඇතැම් ස්ථාන නාමවලින් සහ දෙමළ වෙළෙඳ කුලයක් වන 'චෙට්ටි' යන්නෙන් බිඳෙන චෙට්ටින්ගේ ප්‍රධානියා හෙවත් "හෙට්ටිආරච්චි" වැනි පුද්ගල නාමවලින් එය තහවුරු වේ. එහෙත් එවැනි ස්ථානවල වෙසෙන සහ එවැනි නම් ඇති පුද්ගලයන් තමන් පූර්ණ සිංහල බෞද්ධයින්

වශයෙන් සලකනු ලබන අතර ඔවුන්ට දෙමළ සම්භවයක් ඇතැයි පැවසීම ඔවුන්ව ත්‍රාසයට පත්කිරීමට හේතුවක් විය හැක.

අනෙකුත් උදාහරණ ඉදිරිපත් කිරීමට හැකියාව තිබුණ ද මෙහි ප්‍රධාන චිත්‍රය වෙනස් නොවේ. පූර්ව යටත්විජිත සහ බොහෝ යටත්විජිත ඉතිහාසයන් වර්තමානයේ සිංහල සහ දෙමළ ජාතිකවාදීන් විසින් ඒ මත ආරෝපණය කරන ලද ප්‍රතිවිරුද්ධ ජාතිකත්ව* ආකෘතීන්ට අනුරූප නොවේ.[8] වර්තමානයේ සිංහල-දෙමළ වශයෙන් වර්ගීකරණය වී බෙදා ජීවත් වන කණ්ඩායම් දිගු කාලයක සිට අඩු වැඩි වශයෙන් එකිනෙකා සමඟ සාමයෙන් ජීවත්ව තිබේ. අතීතයේ රාජධානි අතර සටන් තිබිණි. එහෙත් සිංහල-දෙමළ ප්‍රජා-ප්‍රචණ්ඩත්වයන් මතුවන්නේ නිදහසින් පසු යුගයේ සිටය. දිවයිනෙහි වාසය කළ ජන කණ්ඩායම් අතර වෙනස්කම් නොතිබුණු බවක් මින් නොකියවේ. මෙහිදී සඳහන් කිරීමට අවශ්‍ය කරුණ සරලවම පැවසුවහොත්, භාෂා, සම්ප්‍රදා සහ ආගම් වශයෙන් ඇති වෙනස්කම් වනාහී නූතන රාජ්‍ය ආකෘතික උපායන් මඟින් ගෙනෙන වෙනස්කම්වල ප්‍රතිඵලයන්ය. එය වඩා සවිස්තරව මතු සාකච්ඡා කෙරේ.

පූර්ව නූතන සහ නූතන රාජ්‍ය ගොඩනැඟීම

ලංකාවේ පූර්ව-නූතන යුගයේ රාජ්‍යයේ ආකෘතිය පිළිබඳව ඇන්ඩර්සන්, ගෙල්නර්, ස්ටෛයින්, තම්බයියා ආදී න්‍යායාචාර්යවරුන් ගොඩනැගූ ආකෘති ලංකාවේ ඓතිහාසික මූලාශ්‍ර හඳුනා ගැනීමට ආධාර කළ ද එම මූලාශ්‍ර ප්‍රබල ජාති දෙකක් පැවැතිනිය යන ආකෘතිය හා සසඳන විට බොහෝ විශමතා පළ කරයි. යම් කරුණුවල වෙනස්කම් පැවතිය ද දකුණු සහ නැගෙනහිර ආසියාවේ පූර්ව නූතන රාජ්‍යයන්හි නැඟීම සිදුවූයේ විෂම ජාතීත්වය, සාපේක්ෂකත්වය, හා කේන්ද්‍රයෙහි බලය නියෝජනය කිරීම යන සාධක මත ගොඩ නැංවූ සාපේක්ෂ වශයෙන් ලිහිල් ව්‍යුහාත්මක සංවිධාන වශයෙනි.

දකුණු ඉන්දියාව ආශ්‍රිතව කරන ලද බර්ටන් ස්ටෛන්ගේ අධ්‍යයන එවැනි ප්‍රවේශ විධාරණය කරයි. අප්‍රිකාව පිළිබඳව සවුත් ගෝල් අධ්‍යයන උපුටමින් දකුණු ඉන්දියාවේ ඛණ්ඩිත රාජ්‍යයන් ආශ්‍රයෙන් වඩා පැහැදිලි ලෙස සංකල්ප ගත කළ හැකි බවට ඔහු තර්ක කරයි.

> රාජ්‍යය ගොඩනැගී ඇති කොටස් හඳුනා ගැනෙන්නේ විධිමත් රාජ්‍යයට පෙර බිහිවුණු ඒවා ලෙසය. මෙම කොටස් ව්‍යුහාත්මක වශයෙන් මෙන්ම සදාචාරාත්මක වශයෙන් ද එකිනෙක හා සංගත වෙයි. ඒවා එකතුවී ගොඩනැගෙන රාජ්‍යය තුළ ශුද්ධ වූ පාලකයකුගේ භූමිකාව පිළිගැනෙන අතර එහි පාලනය කිරීමට ඔහුට ඇති බලය සාදාචාරාත්මක ස්වරූපයක් ගත් මූලික වශයෙන් යාතුකර්මීය ස්වභාවයකින් ප්‍රකාශයට පත් වන්නකි. (ස්ටෛයින් 1983: 23).

එම රචනයෙහිම මීට පෙර තැනක ඔහු මෙසේ පවසයිඃ

> රාජ්‍යයෙහි සංයුතිය නිර්මාණය කරන මෙකී විවිධ ඒකක පැහැදිලිව නිර්වචනය වූ හා ජනවාර්ගක පදනම මත හඳුනා ගැනුණු ඒවා වශයෙන් සීමා වී ඇත. එම ඒකකවල ප්‍රධානියා වූයේ බොහෝ විට කලාපීය භූමිභාගයෙහි ආධිපත්‍යධාරී කණ්ඩායම්වල නායකයා හෝ ඒ වෙනුවෙන් පෙනී සිටින්නායි (ස්ටෛන් 1983: 8).

ගෙල්නර් විසින් රචිත Nations and Nationalism (ජාතීන් සහ ජාතිකවාදය) නැමති කෘතියේ පූර්ව-කාර්මික හෝ කෘෂිකාර්මික සමාජ පිළිබඳව පවසන ලද දේ සමඟ එවැනි චිත්‍රයක් පොදුවේ සමපාත වේ (ගෙල්නර් 1983). එවැනි සමාජයන්හි සංස්කෘතික සමාජාතීය බවක් දැකිය නොහැකි බව ගෙල්නර් තර්ක කරයි. බොහෝ විට සමාජය සංයුක්තව පැවතියේ තනිව සැකසුණු ප්‍රජාවන්, නීති ක්‍රමය, පරිපාලනය හා වෙළෙඳ පන්ති ආදිය තිරස්ව ධුරාවලිගතව තනි තනි ප්‍රජාවන් වී පැවතීම හා සමගාමීවය. සංස්කෘතික සහ දේශපාලන ඒකක අතර සාදෘශ්‍ය බවක් දැකිය හැකි පරමාදර්ශයන් හමු නොවේ; අවධාරණය යොමුවන්නේ සංස්කෘතික සමජාතීය බවකට වඩා විෂමජාතීත්වය කෙරෙහිය.

සමස්තයක් ලෙස, ස්ටෛන් සහ ගෙල්නර් යන දෙදෙනා මෙන් ඇන්ඩර්සන් සහ තම්බයියා වැනි ලේඛකයන් ද විස්තර කරන්නේ රාජ්‍යයන් ගොඩනැංවී ඇත්තේ නූතන රාජ්‍යයන් පිළිබඳව සඳහන් කළ කරුණුවලට වඩා වෙනස් ප්‍රතිපත්ති මත පදනම් වෙමින් බවයි (ඇන්ඩර්සන් 1983, තම්බයියා 1976, 1977). පළමුව, පූර්ව-නූතන රාජ්‍යයන් නිර්වචනය කෙරුනේ එහි සීමාවන්වලට වඩා කේන්ද්‍රය ආශ්‍රයෙනි. බොහෝ විට යාතු කර්මීය වාග්මාලාවක්

ඔස්සේ ප්‍රකාශිත රාජ්‍ය බලය කේන්ද්‍රයේ සිට ඉන් පිටතට විසිරී ගියේය. කේන්ද්‍රය ශක්තිමත් වන විට එහි බලය කේන්ද්‍රයෙන් ඔබ්බට විස්තීර්ණ වූ අතර එය දුර්වල වෙද්දී ප්‍රථමයෙන් කේන්ද්‍රයේ බලයට යටත්ව පැවති ඒකක සහ භූමිභාග ඉන් ස්වායත්ත වීම හෝ වෙනත් කේන්ද්‍රයක පාලනයට නතුවීම සිදුවිය. ඇන්ඩර්සන්ගේ වචනයෙන් ගත් කළ "සීමා මායිම් වනාහි හිඩැස් සහිත නොපැහැදිලි වූවකි. ස්වායත්තතාවන් එකිනෙක කුඩා කොටස්වලට බොඳවී යයි". මීට ප්‍රතිපක්ෂව, නූතන රාජ්‍යය ජාත්‍යන්තර නීතිය මඟින් හඳුනා ගනු ලැබූ යාතුකාර්මීය මායිම් ආශ්‍රයෙන් නිර්වචනය වී ඇති අතර මෙම මායිම් තීරණය කළ හැක්කේ නෛතිකව පිළිගත් නිශ්චායකයන් සැපිරීම මඟින් පමණි (ඇන්ඩර්සන් 1983: 23).

පරමාදර්ශීය ප්‍රවර්ග ලෙස දකිමින් පූර්ව රාජ්‍ය ආකෘතීන්ට ප්‍රතිපක්ෂව සැලකිය යුතු ලක්ෂණ ගණනාවක් නූතන ජාතික රාජ්‍යයන්හි දැකගත හැකිවේ:

1. පූර්ව-නූතන රාජ්‍යයේ ආධිපත්‍යය ඉහළ සිට පහළට විහිදී තිබුණකි. එනම්, ආධිපත්‍යය දෙවියන්ගේ සිට (ශ්‍රී ලංකාවේ නම් බුදුන්ගේ සිට) රජු වෙත ද ඔහුගෙන් ඊට පහළ ස්ථරවල පුද්ගලයන්ට ද විහිදී ගියේ "පැවැත්ම පිළිබඳ දම්වැලක" ආකාරයෙනි. මීට සාපේක්ෂව නූතන ප්‍රජාතන්ත්‍රික රාජ්‍යයන්හි ආධිපත්‍යය, පරමාදර්ශීය වශයෙන් සුජාත බව ලබන්නේ පහළ ස්ථරවල සිටය. අවම වශයෙන් දේශපාලන න්‍යාය පවසන පරිදි පාලකයාගේ ආධිපත්‍යය රඳා පවතින්නේ මහජනතාවගේ කැමැත්ත මතය.

2. පූර්ව-නූතන රාජ්‍යය බොහෝ විට කේන්ද්‍රය මඟින් විවිධ ආකාරයට එක්තැන් කරන ලද අසමාන ලක්ෂණ සහිත කණ්ඩායම්වලින් සැදුම් ලද්දක් වේ. නූතන රාජ්‍යය යනු පරමාදර්ශීය වශයෙන් පැහැදිලිව හඳුනාගත හැකි ආකාරයට රාජ්‍යයට සම්බන්ධ වූ අන්‍යෝන්‍ය වශයෙන් එකිනෙකා හා සම්බන්ධ වූ පුද්ගලයින්ගෙන් සැදුම් ලද්දකි. පූර්ව-නූතන රාජ්‍යයේ අවකාශය දේශපාලනිකව ද, සංස්කෘතිකව ද, නෛතිකව ද විෂමජාතික විය හැක. එහෙත් නූතන රාජ්‍යය පරමාදර්ශීය වශයෙන් සජාතීය වේ. පූර්ව-නූතන රාජ්‍යයේ කේන්ද්‍රය පූජනීය දෙයක් කිරීම මෙන්ම සීමා පැනවීම තහංචි

මඟින් සිදුවෙද්දී නූතන රාජ්‍යයේ සීමා මායිම් පැහැදිළි කර දෙනු ලබන අතර එය තහංචි පිළිබඳ වාද භූමියක් වේ.

3. මේ ප්‍රතිපත්ති සම්බන්ධයෙන් නූතන රාජ්‍යයේ ඇති ගැටලුව, නැතිනම් නූතන රාජ්‍යය විසඳිය යුතු ගැටලුව වන්නේ " සමාජාතීත්වය" කොතරම් "සමජාතීය'' ද යන්නත් මේ සමජාතීත්වය තේරුම් කිරීමේදී වැදගත් හා නොවැදගත් වශයෙන් තීරණය කළ යුත්තේ කුමක්ද යන්නත්ය. මෙමඟින් සැබවින්ම "ජාතිය" යන්න කුමක්ද යන ප්‍රශ්නයත් "ජාතිය" සහ "රාජ්‍යය" අතර ඇති සබඳතාව කුමක්ද යන ප්‍රශ්නයත් පැන නගී. බොහෝ නූතන ඉතිහාසවේදීන් සහ මතවාදීන් තහවුරු කළ ද, විවිධ කාලවලදී විවිධ පාලකයින් සමස්ථ දිවයිනෙහිම පාලකයා ලෙස බලය තහවුරු කොට තිබුණ ද පූර්ව-නූතන ශ්‍රී ලංකාවේ පාලන තන්ත්‍රය ප්‍රධානියෙකුට ඇති වගකීම නිශ්චිත චාරිත්‍රමය සහ භෞතික අවශ්‍යතාවලින් ගහන අර්ධ ස්වායත්ත රාජ්‍යයන්ගෙන් සැදුම් ලද්දක් බව පෙනී යයි.

දෙවනුව, මෙම අරමුණට අදාළ වැදගත් කරුණ නම් දේශපාලනය මගින් අන්තරීකාරක හා බහිශ්කාරක පදනම් ලෙස වාර්ගික, ආගමික සහ වාග් විද්‍යාත්මක වෙනස්කම් නොසැලකූ බවයි (බෙයිලි 1985: 177-203). විවිධ අවස්ථාවන්වලදී මෙම කණ්ඩායම් විකල්ප භාෂාවන් හසුරුවන ලද, විකල්ප ආගම් ඇදහූ සහ විකල්ප අනන්‍යතාවන් ප්‍රකාශ කළ අය වෙති. උදාහරණයක් ලෙස අර්ධ-ස්වායත්ත වන්නියාර් රාජධානිය යනු, 14 වන සහ 18 වන ශත වර්ෂවල ශ්‍රී ලංකාවේ උතුරු මැද පළාත හරහා පැතිරී බොහෝ විට දෙමළ බස කථාකරන භික්ෂූන්ගෙන් සමන්විත වූවක් විය. එහෙත් ඔවුහු බොහෝ අවස්ථාවන්වලදී මහනුවර රාජධානියේ රජුගේ අසීමාන්තික බලය පිළිගත්හ.[9] සමස්තයක් ලෙසට, ශ්‍රී ලංකාවේ පූර්ව නූතන රාජ්‍යයන් තුළ අද දකින ආකාරයේ සිංහල-දෙමළ ගැටුමේ ලක්‍ෂණ දැන ගැනීමට නොහැක. මීට හේතුව නම් මෙම කණ්ඩායම් අද පවතින ආකාරයේ ජාතිකවාදී සංඥාවක් එදා නොදැරීමයි. අතීත සහ වර්තමාන රාජ්‍යය අතර දැඩි වෙනස්කම් තිබේ. ජාතිය පිළිබඳ අදහස නූතන-රාජ්‍යය සමඟ පමණක් ගොඩනැගුණක් වන අතර බොහෝ විට එය අතීතයට ප්‍රක්ෂේපනය කෙරේ. මෙම පරිච්ඡේදය තුළ ප්‍රධාන මෙන්ම කේන්ද්‍රීය අවධානය

යොමුව පවතින්නේ, වර්තමාන ශ්‍රී ලංකාවේ දේශපාලනය, ප්‍රචණ්ඩත්වය, අනෝන්‍ය වශයෙන් පරස්පර කණ්ඩායම් දෙකක් නැතහොත් අවුරුදු 150 ක් තරම් කාලයක් තුළ මතුවූ සහ වඩා සාර්ථක ලෙස ධ්‍රැවීකරණය වූ අනන්‍යතාවකින් යුත් භාෂාමය සහ වාර්ගික ලක්‍ෂණ මත විග්‍රහ කෙරුණු ජාතික කණ්ඩායම් දෙකක් අතර නඩත්තු වන්නේ කෙසේද යන්නයි.

යටත්විජිත අත්දැකීම

වර්ෂ 1796 දී බ්‍රිතාන්‍යයින් විසින් දිවයිනේ මුහුදු තීරය ලන්දේසින්ගෙන් ලබාගන්නා ලදී. 1815 දී රට අභ්‍යන්තරය හා එහි කේන්ද්‍රය වූ මහනුවර ද ඈඳා ගනිමින් එක් දේශපාලන අධිකාරියක් පිහිටුවන ලදී. මෙතැන් සිට විශාල වෙනස්කම් රාශියක් සිදුවිය. ශ්‍රී ලංකාව පිළිබඳ බ්‍රිතාන්‍යයින්ගේ රුචිකත්වය ප්‍රථමයෙන් මතුවූයේ ඉන්දියානු සමුද්‍රය පිළිබඳ වැදගත් මූලෝපායන් හරහා වන අතර ඉතා ඉක්මනින් ශ්‍රී ලංකාව බ්‍රිතාන්‍ය වෙළෙඳ කටයුතු හරහා වැදගත් ස්ථානයක් බවට පත්විය. පෘතුගීසි සහ ලන්දේසි විජිතයන්හි වෙළෙඳ සහ වාණිජ කටයුතු දේශපාලන අධිකාරිය මගින් අධීක්‍ෂණය කෙරිණි. කෙසේ නමුත්, බ්‍රිතාන්‍යයෝ, විශේෂයෙන් පළමුව කෝපි සහ තේ වතු අංශය හරහා ස්වාධීන ධනවාදී අංශයක් හඳුන්වා දුන්හ. වැවිලි අංශය වර්ධනය වීමේ ප්‍රතිඵලය නම් (පසුව සාකච්ඡා කෙරෙන ආකාරයට) ඉතා විශාල ප්‍රමාණයක් වූ දකුණු ඉන්දීය ශ්‍රමිකයින්ගේ සංක්‍රමණයයි. අනෙක් ප්‍රතිඵලය නම් මූලික වශයෙන් යුරෝපීය වෙළෙඳ සහ මූලෝපායික අවශ්‍යතා වෙනුවෙන් සැලසුම් කරන ලද මහාමාර්ග පද්ධතියක් ගොඩනැංවීමයි. සමාන වැදගත්කමකින් යුතු අනෙකුත් නවීකරණ ක්‍රියා මාර්ග හරහා ද විෂද වූයේ ධනවාදී අර්ථ ක්‍රමයේ මෙන්ම පැවති මතවාදයෙහි ද ලක්ෂණ වේ. ශ්‍රී ලංකාවේ බ්‍රිතාන්‍ය යටත් විජිත පාලනය 19 වන සියවසේ බ්‍රිතාන්‍යයේ තිබූ ලිබරල් අගයන් වෙනුවෙන් කැපවූ අතර ඔවුන් ලාංකික වැසියා ශිෂ්ට සම්පන්න කිරීමේ ක්‍රියාවලියක නිරතව සිටින බව විශ්වාස කෙරිණි. ඒක පුද්ගලත්වය පිළිබඳව මෙන්ම පුද්ගලික දේපලවලට ඇති අයිතිය හඳුන්වාදීම සහ වෙබර් විසින් සඳහන් කරන ලද නිලබලකරණය සහ තාර්කිකකරණය යනාදී නූතන සමාජයේ විවිධ අංශ මෙම ක්‍රියාවලියේ කොටස් විය.

එහෙත් ඒ සමගම ඉන්දියාවේ මෙන්ම ශ්‍රී ලංකාවේ ද ඔවුන් ගනුදෙනු කරන්නේ විෂමජාතීය තත්ත්වයක් තුළ බව බ්‍රිතාන්‍යයෝ හඳුනා ගත්හ. ඔවුනට විවිධ භාෂා කථාකරන, විවිධ සම්ප්‍රදායේ ඇඳුම් අඳින සහ විවිධ ආගම් අදහන පිරිස් හට මුහුණ දීමට සිදුවිය. නිශ්චිත සන්දර්භයක් ඇති සම්ප්‍රදායික වෙනස්කම් යටත් විජිත රාජ්‍යය මඟින් හඳුනා ගත් අතර ඒවා අඛණ්ඩව පවත්වා ගෙන යාමට ඉඩදුනි. විසඳීමට අසීරු බුද්ධිමය සහ ප්‍රායෝගික ගැටලු ගණනාවක් මෙම විෂමජාතීත්වය නිසා උද්ගත විය.

බුද්ධිමය වශයෙන් ගත් කළ 19 වන ශත වර්ෂයේදී ශ්‍රී ලංකාවේ ඇති වූ සමාජ වෙනස්කම් සමඟ ඔවුන් ගණුදෙනු කෙළේ සරල ලෙස ඒවා ජීව විද්‍යාත්මක වර්ගීකරණයට අනුව අර්ථකථනය කිරීමෙනි; ශ්‍රී ලංකාව තුළ විවිධ කණ්ඩායම් සිටි අතර ඔවුන් තර්ක කළ ආකාරයට එම විවිධ වර්ගයන් සතුව විවිධ සම්ප්‍රදායන් පැවතිණි. භාෂා, ආගම්, සම්ප්‍රදායන් සහ ඇඳුම් යනාදිය විවිධාකාරයට ගලපන ලද අතර ඒවා වාර්ගික විවිධත්වයේ සලකුණු ලෙසට හඳුනා ගන්නා ලදී.[10] මෙහි ප්‍රතිඵලය වූයේ ශ්‍රී ලංකාවේ යටත්විජිත පාලනය මඟින් 19 වන ශත වර්ෂය අවසාන වන විට විවිධ ජන වර්ග සමූහයක් හඳුනා ගැනීමයි. දෙමළ සහ සිංහලයට අමතරව, උඩරට සහ පහතරට සිංහල වශයෙනුත්, ශ්‍රී ලාංකික සහ ඉන්දියානු දෙමළ වශයෙනුත්, මුස්ලිම් (ශ්‍රී ලාංකික මුස්ලිම් සහ වෙරළබඩ මුස්ලිම්) වශයෙනුත්, වැද්දන්, බර්ගර් (ලන්දේසි සහ පෘතුගීසි බර්ගර්), මැලේ, යුරේසියානු සහ යුරෝපීයන් වශයෙනුත් තවදුරටත් වර්ගීකරණය කරන ලදී. එකල සිටි අනෙකුත් කණ්ඩායම් ද; මුක්කුමාර්, වග, රොඩී ආදීන් ද ජනවර්ග ලෙස වෙන වෙනම සැලකිණි.[11]

කෙසේ නමුත්, විවිධ කාලවලදී බොහෝ වර්ගයන් හඳුනා ගත්ත ද දේශපාලන වශයෙන් වැදගත් කණ්ඩායම් වූයේ වාර්ගික කණ්ඩායම් කිහිපයක් පමණි. වෙනස්කම් හඳුනා ගැනීම එක් දෙයකි. එහෙත් වැදගත් දෙය නම් මෙම සංජානනයෙහි වැදගත්කම කොතරම් වූයේද යන්නයි. එනම්, දේශපාලන හා නෛතික පටිපාටීන් තුළ එකී වෙනස ආයතන ගත කෙරුණේ කෙසේද, එවන් ආයතනගතවීම් අදාළ කණ්ඩායම්වල සැබෑ ස්වභාවයට කිනම් බලපෑමක් කෙළේද යන්නයි. දේශපාලනික පද්ධතියට වඩා යටත් විජිත නෛතික පද්ධතිය තුළ මෙම විවිධත්වයන් ආයතන ගතවූයේ

යම් තරමක් දුරට වෙනස්කම් සහිතව වන අතර බොහෝ කණ්ඩායම්වලට දේශපාලනය නියෝජනය කිරීමට ඇති අයිතිය ලබාදෙනවාට වඩා පවුලේ නීතිය (එම කණ්ඩායම්වලට අනුගමනය කිරීමට තිබූ සම්ප්‍රදායික නීති) සලකා නෛතික පිළිගැනීම ලබාදෙන ලදී. උදාහරණයක් ලෙසට ශ්‍රීමත් ඇලෙක්සැන්ඩර් ජොන්ස්ටන් විසින් යාපනයේ දෙමළ, මඩකලපුවේ සහ ත්‍රිකුණාමලයේ විවිධ කොටස්වල සිටි මුරුක්කාර්වරු, කොළඹ චෙට්ටි, පුත්තලම් දෙමළ, පර්වාර් සහ පාසි යන කණ්ඩායම්වල සමාජිකයින්ගේ සම්ප්‍රදායික නීති පිළිබඳව තොරතුරු එකතු කෙළේය. එසේම ඔහු උඩරට සිංහල නීතිය පිළිබඳ තොරතුරු එක්රැස් කළ අතර පහතරට සිංහල නීතිය පිළිබඳව එසේ කිරීමට නොහැකි විය. පහතරට බලපැවැත්වූයේ රෝම ලන්දේසි නීතිය වන අතර (මේ පළාතේ ජීවත් වූ හින්දු සහ මුස්ලිම්වරුන්ට එය අදාළ නොවීය). එය බ්‍රිතාන්‍ය කාල පරිච්ඡේදය තුළ ද අඛණ්ඩව පැවතිණි (තම්බයියා 1968).

නීති පද්ධතිය තුළට සාම්ප්‍රදායික භාවිත ඇතුලත් කිරීමට ගත් තීරණය මඟින් සම්ප්‍රදායන් නොවෙනස්ව පැවතිණි යැයි අදහස් නොකෙරේ. සැබැවින්ම සෑම කණ්ඩායමකගේම "චාරිත්‍ර" සහ එකී චාරිත්‍රවලට ගෞරව ලැබෙන ආකාරයෙන් සදාකාලිකවම වලංගුවන ලෙසට යථාභූතකරණය කිරීම අවශ්‍ය විය. එනිසාම ඒවා පවතින තත්ත්වය හා ගනුදෙනු කිරීමේදී පෙන්නුම් කෙළේ අඩු ක්‍රියාකාරී තත්ත්වයකි.

මෙය ප්‍රබල වෙනසක් ඇති කිරීමට සමත් විය. උදාහරණයක් ලෙසට උඩරට නීතිය ප්‍රථමයෙන් භාවිත කෙළේ භූගෝලීය පදනමක් මත වන අතර එහිදී කුමන වර්ගයකට අයත් වුව ද උඩරට භූමි භාගයේ විසූ සියලු දෙනා එයට ඇතුලත් කරගන්නා ලදී. යුරෝපීය වාර්ගික න්‍යාය තුළ ජීව විද්‍යාත්මක වශයෙන් සම්ප්‍රේෂිත ලක්ෂණ කෙරෙහි වැඩි වටිනාකමක් ලබාදුන් අතර මේ නැඹියාව මඟින් පෙර පැවති භූ ගෝලීය ලක්ෂණ පිළිබඳ න්‍යාය පසෙකට තල්ලු කෙරුණු අතර උඩරට නීතිය උඩරැටියන්ගෙන් පැවත එන සිංහලයින්ගේ පුද්ගල නීතියක් බවට පත් කෙරිණි. මෙය නව 'ජනවාර්ගික' ප්‍රවර්ගයක් නිර්මාණය කිරීමක් විය.

දේශපාලන නියෝජනය නැවතත් වාර්ගික පදනමක් මත සංවිධානය කිරීමට බ්‍රිතාන්‍යයන් පටන් ගත් බව ප්‍රකටය. ආණ්ඩුකාරවරයා සමඟ

ව්‍යවස්ථාදායක හා විධායක සභා ඒකාබද්ධව පාලනය කෙරෙන මුළු රටටම පොදු පාලන ක්‍රමයක් වසර 1833 දී දියත් කෙරිණි. ආණ්ඩුකාරවරයා විසින් නීති සම්පාදක කමිටුවට යෝජිත නිල නොලත් සමාජිකයින් පත්කළ යුතු වූ අතර ඔවුන් පහත රට සිංහලයෙකුගෙන්, බර්ගර් ජාතිකයෙකුගෙන් සහ දෙමළ ජාතිකයෙකුගෙන් සමන්විත විය. 1889 දී උඩරට සහ මුස්ලිම් ප්‍රජාව නියෝජනය කිරීමට තවත් දෙදෙනෙකු ඊට අනුයුක්ත කරන ලදී. මේ ආකාරයට ආරම්භයේ සිටම ජාතික තලයේ දේශපාලන නියෝජනය ප්‍රජා පදනමක් මත සංවිධනාය කිරීම බ්‍රිතාන්‍යයන් අතින් සිදුවිය.

මීළඟ දශක කිහිපය තුළ ව්‍යවස්ථාදායක සභාවෙහි සංයුතිය කිහිප වතාවත්මක වෙනස් කෙරුණු අතර ප්‍රජා නියෝජන ප්‍රතිපත්තිය තවදුරටත් තබාගන්නා ලදී. නිල නොලත් සාමාජිකයන් හතරදෙනෙකු පත් කිරීම උදෙසා 1910 යේදී විධිවිධාන සැලසුම් කෙරුණු අතර ඔවුන්ගෙන් දෙදෙනෙකු යුරෝපීයයන් ද, අයෙකු බර්ගර් සහ අනෙකා ඕනෑම ප්‍රජාවකට අයත් උගත් ශ්‍රී ලාංකිකයෙකු විය යුතු විය. වාර්ගික පදනම යටතේ තවත් නිල නොලත් සාමාජිකයින් හය දෙනෙකු යෝජනා කෙරිණි. ඔවුන්ගෙන් දෙදෙනෙකු දමිළ සාමාජිකයන් ද, දෙදෙනකු පහතරට සිංහල ද වූ අතර උඩරටින් සහ මුස්ලිම්වරුන් වෙනුවෙන් අයෙකු බැගින් ද පත්කරන ලදී. 1920 දී ඡන්දයෙන් පත්කර ගැනීමේ පුළුල් ප්‍රතිපත්තියක් හඳුන්වා දුන් අතර විසිහතර දෙනෙකුගෙන් දහසය දෙනෙකු ඡන්දයෙන් පත් කෙරිණි. 1923 දී කවුන්සිලය නැවත වරක් වෙනස් කෙරුණු අතර නියෝජනය කිරීමේ භූගෝලීය ප්‍රතිපත්තිය නැවත හඳුන්වා දෙන ලදී. නොනිල මන්ත්‍රීවරුන් තිස්හත් දෙනෙකුගෙන් විසිතුන් දෙනෙකු භූගෝලීය පදනම නියෝජනය වන සේ තෝරා පත් කර ගත යුතු වූ අතර එකොළොස් දෙනෙකු එක් එක් ප්‍රජා නියෝජනය කිරීමට තෝරා ගන්නා ලදී. ඊට අමතරව තවත් තිදෙනෙකු නම් කිරීම මඟින් සභාවට පත් කෙරේණි.

1920 වර්ෂය වන විට ප්‍රජා නියෝජනය අනෙකුත් නියෝජනාත්මක ආකාරයන්ට ඌන පූර්ණයක්ව පැවතිය ද එය වැදගත් දේශපාලන ප්‍රතිපත්තියක් ලෙසට අවුරුදු සියයක් පමණ තෙක් ඉතිරිව තිබිණි. 1931 දී පත් වූ ඩොනමෝර් කොමිසමේ යෝජනා මඟින් වාර්ගික පදනම මත ඡන්දයෙන් පත් කිරීම අහෝසි

කර ප්‍රාදේශීය පදනම හඳුන්වා දෙන ලදී. ප්‍රජා අයිතිවාසිකම් ආරක්ෂා කිරීමේ නිර්දේශ ත්‍රිත්වයක් කොමිසම යෝජනා කළ ද යටත්විජිත පාලනය එය නොසලකා හැරියේය. (බැරන් 1988: 147-157).

දීර්ඝ කාලීනව, මීට සමාන වැදගත්කමක් දරන කරුණ නම් දිවයින භාෂා පදනම මත බෙදීමට ගනු ලැබූ පරිපාලන තීරණයයි. සිංහල භාෂාව මුල්තැන ගත් ප්‍රදේශ සිංහලෙන් ද දෙමළ භාෂාව ප්‍රමුඛ ප්‍රදේශ දෙමළෙන් ද පරිපාලනය කරන ලදී. බොහෝ පාසල් මින් එක් ද්විතියික භාෂාවක් උපයෝගී කරගන්නා ලදී. එහෙත් ඉතා සුළු ප්‍රමාණයක් වූ ප්‍රභූ ඉංග්‍රීසි භාෂාවෙන් අධ්‍යාපනය හදාරන ලදී. මෙම භාෂා පාදක බෙදීමෙහි බලපෑම කෙතරම් තීරණාත්මක විනි ද යන්නෙහි පිළිබිඹුවක් ලෙස "පුරාණ දෙමළ ඊලමෙහි" සීමාවන් ලෙස උක්ත යටත්විජිත ප්‍රාදේශීය සීමාවන් ඒ අයුරින්ම යොදාගෙන තිබීම සැලකිය හැක.[12]

19 වන සියවස අවසන් වන විට ශ්‍රී ලංකාවේ දේශපාලන පදනමේ විශාල ප්‍රතිවිරෝධතාවක් තිබිණි. එක් අතකින් සියලුම ශ්‍රී ලාංකිකයන්ට සමානාත්මතාවෙන් යුතුව සැලකිය යුතුව තිබිණි. දිවයින එක් පොදු නීති ක්‍රමයකටත් පොදු ආණ්ඩු ක්‍රමයකටත් විෂය වී තිබිණි; පුරවැසිභාවයට අනුව සියලු පුරවැසියන්ට සමානව සැලකිය යුතුව තිබිණි. එහෙත් මීට සමාන්තරව බ්‍රිතාන්‍යයින් විසින් සංස්කෘතික වෙනස තහවුරු කරමින් එය නියෝජිත දේශපාලනයෙහි පදනම ලෙස සකසමින් විෂමජාතීත්වය යන්න වර්ධනය කරමින් තිබිණි.

මෙය බෙදා පාලනය කිරීමේ ප්‍රතිපත්තියක් ලෙසට අර්ථකථනය නොකළ යුතුය. ඒ වනාහී විවිධ සම්ප්‍රදායන් සහ ජාතීන් ආරක්ෂා කළ යුතුය යන වැරදි මාවතේ යවන ලද ලිබරල් අදහස්වල ප්‍රතිඵලයකි. සමකාලීන භාෂා, නිරුක්ති, ඓතිහාසික සහ පරිණාමවාදී අධ්‍යයනයන් හරහා වර්ධනය වූ වාර්ගික න්‍යායන්ගේ ආනුභාවය බ්‍රිතාන්‍ය ප්‍රතිපත්තීන්ට ලැබිණි. පොලියාකොව් ප්‍රකාශ කළ ආකාරයට 'ආර්ය මිත්‍යාව' මේ කාලයේ ඉන්දියානු අධ්‍යයනයේ සහ යුරෝපීය සිතුවිලිවල ශක්තිමත්ව මුල් බැස තිබිණි (පොලියාකොව් 1971). එංගලන්තයේදී විශේෂයෙන් අවධාණය කරන ලද ඇන්ග්ලෝ සැක්සන්වරුන් පිළිබඳ න්‍යාය රෙපරමාදුවාදයේ පටන් වර්ධනය වී තිබිණි. මෙය බැඳී පවතින්නේ ජාතික රාජ්‍යයක් වශයෙන්

එංගලන්තයේ නැගීම සහ පසුකාලීනව එය අධිරාජ්‍යයක් වශයෙන් ව්‍යාප්ත වීම පිළිබඳ සන්දර්භය තුළය. එමඟින් අනෙකුත් ජනවර්ගවලට වඩා උසස් බවට සහ ඔවුන්ව ශිෂ්ට සම්පන්න කිරීමේ මෙහෙයුම සාධාරණීකරණය කරන ලදී (මැක්ඩුගල් 1982, නිව්ටන් 1987).

ශ්‍රී ලංකාව පිළිබඳ යුරෝපීය ශාස්ත්‍රීය දැනුම (එමෙන්ම අනෙකුත් විජිත සම්බන්ධයෙන් ද සත්‍ය වූ පරිදි) ව්‍යුහගත කෙරුණේ ඉහත රුචිකත්වයන් ආශ්‍රයෙන් වූ අතර ඒවා මඟින් අධිරාජ්‍යවාදී ඉතිහාසකරණය පාලනය කෙරිණි. 'ආර්යයෝ' (සිංහල) 'ද්‍රවිඩයින්'ට (ද්‍රවිඩ ප්‍රජාව) ඉතිහාසයේ සිට එදිරිව සිටියහ. එහි ප්‍රතිඵලයක් ලෙසට, බ්‍රිතාන්‍යයන් විසින් මූලිකව හඳුනා ගන්නා ලද එකිනෙකට වෙනස් ජන වර්ගයන් සිංහල, දෙමළ යන වර්ගීකරණයන්ට ඇතුළත් කරන ලදී. උදාහරණයක් ලෙස 1922 වසර වන විට උඩරට සිංහල සහ පහත රට සිංහල වාර්ගික පදනම් දෙකකට අයත් නොවන බවත් එය එක සමාන බවත් උසාවිය මඟින් තීරණය කරන ලදී (තම්බයියා,1983).

අනන්‍යතා ජනනය

බ්‍රිතාන්‍ය අදහස් මඟින් කියැවෙන්නේ කථාවේ කොටසක් පමණි. දීර්ඝ වශයෙන් ගත් විට වඩා වැදගත් දෙය නම් දමිළ සහ සිංහල දේශපාලන අනන්‍යතාවන් පැවතුණේ කෙසේද, මෙම කණ්ඩායම් ඔවුන්ගේ වෙනස්කම් නියෝජනය කිරීම ආරම්භ වූයේ කෙසේද, ඔවුන් මෙම අදහස් භාවිත කෙළේ කෙසේද යන්න විමසීමයි.[13] මතක තබාගත යුතු වැදගත් දෙයක් වන්නේ සමස්ත සිංහල හෝ දෙමළ ජනතාව ඔවුන් අවසාන වශයෙන් එකිනෙකා වෙනස් වර්ගයක් හෝ ඒකීය ජාතියක් ලෙස තේරුම් ගත් මොහොතක් නොමැති බවයි. සත්‍ය වශයෙන්ම මෙවැනි අදහස් මතුවෙමින් සහ අඛණ්ඩව ක්‍රියාත්මක වෙමින් පවතී. මෙම සාකච්ඡාව ප්‍රධාන වශයෙන් කතන්දරයෙහි සිංහල අංශය සමඟ ගමන් කරන්නක් වුවත් දෙමළ ජනයා අතර ක්‍රියාත්මක වන්නේ ද මීට සමාන තත්ත්වයකි. සත්‍ය වශයෙන්ම මෙම ක්‍රියාවලියේ කොටසක් අනෙකාට ප්‍රතික්‍රියා දැක්වීමේ ක්‍රියාවලිය හා සම්බන්ධ වේ. අප මෙම කතන්දරයෙහි සිංහල පාර්ශ්වය අවධාරණය කරන

බව යමෙකු දුටුව ද එය දෙමළ ප්‍රජාවට ද සාදෘෂ්‍ය වන බව මතක තබාගත යුතුය. සිංහලත්වය පිළිබඳ වර්තමාන අදහස් ප්‍රධාන තේමා හතරක් යටතේ කේන්ද්‍රගතව පවතී. එනම්:

1. සිංහලයා නිශ්චිත ජීව විද්‍යාත්මක ස්වභාවයක් සහිතය. ඔවුන් වාර්ගික කණ්ඩායමක් බවත්, පහතරට/උඩරට හෝ කුල විවිධත්වයන්වලට ඔබ්බෙන් සහ ඉහලින් සිංහල ඒකීයත්වය තහවුරු කොට ඇති බව පිළිගනිමින්, සත්‍ය වශයෙන්ම සිංහල ජාතිය ඒකීය ලෙස පළමුවෙන් සැලකීම සිදුවූයේ 1981 සංගණනය මඟිනි. සංගණනයට සහභාගීවූවන් උඩරට සහ පහතරට සිංහල වශයෙන් වර්ගීකරණය කළ ද එය ප්‍රකාශයට පත්කළ වාර්තාවේ ඇතුළත් නොවීය. එවැනි කිසිඳු ඒකරාශි කිරීමක් දෙමළ ජනතාව වෙනුවෙන් සිදු නොවීය.

2. මෙම ජීව විද්‍යාත්මක ප්‍රජාවේ එක් සුවිශේෂී ලක්ෂණයක් නම් පොදු භාෂාවක් භාවිත කිරීම යන්නයි.

3. සැබෑ සිංහලුන් යනුවෙන් හඳුන්වා ගන්න ප්‍රජාව පොදු ආගමක් භාවිත කරන අතර ඔවුහු බෞද්ධයෝය.

4. ශ්‍රී ලංකාද්වීපය සම්පූර්ණයෙන්ම සිංහලයින්ගේ සහ බෞද්ධයින්ගේ රට වන අතර එය සිංහල-බෞද්ධ ජාතිය ලෙස හැඳින්වේ. ජීව විද්‍යාත්මක ප්‍රජාව, එම භාෂාව, ආගම, සංස්කෘතිය සහ භූමිය යන මේ සියල්ල භාවමය වශයෙන් එකිනෙක හා සම්බන්ධව පවතී.

සිංහලත්වය පිළිබඳ මෙම සාධකයන්හි වර්තමාන සංගතභාවය පළමුවෙන් වර්ධනය වූයේ 19 වන ශතවර්ෂයේ පමණ ඇතැම් පහතරට සිංහල කණ්ඩායම් අතරය. විසිවන ශතවර්ෂය මුල්භාගය වන විට ඔවුහු බුද්ධිමය සහ විප්ලවීය කවයන්හි පුළුල් වශයෙන් පිළිගැනීමට ලක්වූ අතර එතැන් සිට දිවයින පුරා ආධිපත්‍යධාරී ලෙස ව්‍යාප්ත වූහ.

18 වන ශත වර්ෂයේ අගභාගයේ සහ 19 වන ශතවර්ෂයේ මුල්භාගයේ විශේෂයෙන්ම කොළඹ සිට දකුණු භාගයේ මුහුදුබඩ ප්‍රදේශවල බෞද්ධ පුනරුදයක් ඇතිවිය (කේ.එම්. ද සිල්වා 1965) (මලල්ගොඩ 1976). එක් අතකින් මෙම පුනරුදය තුල තත්ත්වය පිළිබඳ

ගැටලුව සමඟ සම්බන්ධ වූවක් විය. මේ කාලය වන විට භික්ෂු සමාජය තුළ අධිකාරීත්වය උසස්තම කුලය වන ගොවිගම කුලයේ සාමාජිකයින් දැරූ අතර අන් කුලවල සාමාජිකයින්ට උපසම්පදාව ලබාගත නොහැකි විය. මෙයට ප්‍රතිචාරයක් ලෙසට වෙළෙඳ සහ වාණිජ කටයුතුවල ක්‍රියාශීලී කුල වන කරාව, සලාගම, දුරාව කුලයන්හි සාමාජිකයින් නැගෙනහිර ආසියාවෙන් ගෙන්වූ නව ආකාරයක උපසම්පදා පිළිවෙතක් හඳුන්වා දුන් අතර එමඟින් ගොවිගම කුලයට සමාන වරප්‍රසාදිත තත්ත්වයක් අන් කුලවලටද ලබාගැනීමට හැකිවිය.

මෙසේ ඇතිවූ නව භික්ෂුත්වය පාරිශුද්ධත්වයේ උදාහරණයන් ලෙසට ඉහලට ඔසවා තැබූ අතර, උඩරට ගොවිගම භික්ෂූන් කම්මැලි සහ දූෂිත භික්ෂූන් වශයෙන් විවේචනයට බඳුන් කරන ලදී.

ශත වර්ෂය මධ්‍ය භාගය වන විට නව සාධකයන් ක්‍රියාත්මක වන්නට විය. බ්‍රිතාන්‍ය පාලනයෙන් ලැබුණු සංස්කෘතික අඩුම කුඩුම පොදියට මිෂනාරීන් ද ඇතුළත් වූ අතර ඔවුහු ක්‍රම ක්‍රමයෙන් බුද්ධාගම වෙත තිව්‍ර බලපෑම් එල්ල කළහ. බෞද්ධ භික්ෂූන් පළමුව ප්‍රතිප්‍රහාර එල්ල නොකළ අතර 19 වන ශත වර්ෂය දෙවන භාගය වන විට ඔවුහු මිෂනාරීන් සමඟ මුහුදුබඩ ප්‍රදේශයන්හි මහජන විවාදයන් ගණනාවකට සහභාගි වූහ. 1833ත් 1915 අතර ආගමික වශයෙන් නිර්වචනය කෙරුණා වූ ජනවර්ග කිහිපයක් අතර ප්‍රචණ්ඩ ගැටුම් ගණනාවක් ඇති වූ අතර ඉන් කිහිප දෙනෙකු මරුමුවට පත් විය. එනමුත් ප්‍රහාරයන්ට මූලික අරමුණ වූයේ පූජනීය අවකාශ පිළිබඳ ප්‍රශ්නයයි.[14] මෙම ගැටුම් බොහෝ විට ආගමික යාතුකර්ම සහ ශුද්ධ භූමින් බෙදා වෙන් කිරීම ආශ්‍රිතව පැන නැඟුණු අතර ඒ සමඟම පාලකයන් සහ පාලිතයන් අතරත්, ස්වදේශික බෞද්ධාගමික කණ්ඩායම් සහ හින්දූන් අතරත් සංක්‍රමණික ආගම් වූ ඉස්ලාම් සහ ක්‍රිස්තියානි ආගම් අතරත් ඇති ආතතීන් ප්‍රකාශයට පත් විය.[15] කෙසේ නමුත් යටත්විජිත යුගයේ මේ එකදු ගැටුමක්වත් බෞද්ධයින් සහ භික්ෂූන් ආශ්‍රයෙන් පැන නැගුණු ප්‍රචණ්ඩත්වයන් හරහා මතු නොවූ අතර එය අද හමුවන ප්‍රචණ්ඩත්වයට වඩා වෙනස් ස්වභාවයක් දැරීය. මෙම ගැටුම් 1956 සිට ප්‍රකාශයට පත්වුණු සිංහල දෙමළ ප්‍රචණ්ඩත්වයේ ආරම්භක අවස්ථාවන් ලෙස නොසැලකිය යුතුයි.[16]

මේ යුගයේ ශ්‍රී ලංකාවේ ඇතිවූ පහතරට බෞද්ධ පුනරුදය එරෙහි වූයේ පැරණි ප්‍රභුත්වයට පමණක් නොවේ. එය බ්‍රිතාන්‍ය ශිෂ්ටාචාරයේ විශිෂ්ටත්වයට යන ප්‍රවාදයට එරෙහිව තහවුරු කරන ලද වැදගත් ආස්ථානයක් ද විය. කෙසේ නමුත් බෞද්ධාගම අවධාරණය කිරීම යනු සංස්කෘතිය තහවුරු කිරීම උදෙසා කෙරුණු පුළුල් ව්‍යාපාරයක එක් කොටසක් වන අතර එයට වාර්ගිකත්වය සහ භාෂාව ද ඇතුළු විය. බ්‍රිතාන්‍යයින් තමන් ක්‍රිස්තියානීත්වය මත පදනම් වූ උත්තමවාදී භාෂාවක් සහ ශිෂ්ටාචාරයක් හිමිකරගත් උත්තමවාදී ජනවර්ගයක සාමාජිකයන් ලෙස දකී නම් බ්‍රිතාන්‍යයින්ට එරෙහිව ඇති විවේචන ද පදනම් වූයේ ඒ හා සමාන තේමාවන් මතය. ඇත්ත වශයෙන්ම බටහිර (විශේෂයෙන් බ්‍රිතාන්‍ය) වර්ගීකරණයන් මෙම කණ්ඩායම්වලට ඔවුන්ගේ බෞද්ධ බව, සිංහල බව තුළ කටයුතු කිරීමට අවශ්‍ය ආකෘතිය සපයා දෙන ලදී. ඔවුන් බටහිර මිෂනාරී ව්‍යාපාර තුළින් තරුණ බෞද්ධ සංගමය වැනි සංවිධානාත්මක ආකෘතීන් ලබාගත් අතර ප්‍රොතෙස්තන්ත ආකෘතික බුදු දහම වර්ධනය කරන ලදී. එනම්, බටහිර බුද්ධිමතුන්ට අනුව " නිසි" සහ "මූලාකෘත" බුදුදහමක් වූ අතර එකී ආගමේ තිබූ සංකුලතා තුනීකර දමා තිබුණි (ඔබේසේකර 1970: 43-63).

බටහිර බලපෑමට නතු වූ තවත් ක්ෂේත්‍රයක් නම් අතීතය සහ ඉතිහාසය දෙස බැලීමේ විදියයි. 19 වන ශත වර්ෂය අගභාගයේදී බ්‍රිතාන්‍යයින් විසින් දිවයිනේ පුරාණ රාජධානියක් වූ ශ්‍රී ලංකාවේ වියළි කලාපය ගවේෂණය කිරීමට පටන් ගැනිණි. වනාන්තරගතව තිබූ පෞරාණික ශිෂ්ටාචාරයේ සාධක විශාල ලෙස හමුවීමත් සමඟම පුරා විද්‍යාත්මක රුචිකත්වයන් වැඩි වන්නට විය. දිවයිනෙහි ඇති ලිඛිත වාර්තා හා සමගාමීව පුරාවිද්‍යාත්මක පර්යේෂණ අඛණ්ඩව කරගෙන යන ලදී. මෙම ඓතිහාසික වාර්තා වසර 1500ක් පමණ පසුපසට දිවෙන මූලික වශයෙන් බෞද්ධාගමට සම්බන්ධ රාජකීය වරප්‍රසාද පිළිබඳව බෞද්ධ භික්ෂූන් විසින් ලියන ලද ඒවා වේ (නිසන් 1985). බ්‍රිතාන්‍ය පුරාවිද්‍යාව සහ ප්‍රාචීනවාදී ශාස්ත්‍රඥයින් විසින් අඩු වැදගත්කමකින් යුත් පාරිශුද්ධවාදී විද්‍යාත්මක ඥාන කාර්යයක් ලෙස දකින ලද මෙය සිංහල ක්‍රියාකාරීන්ගේ බලඇණියට වැදගත් අරමුණක් සැපයීය. බ්‍රිතාන්‍යයින් සම් සහ කොළ අතු පෙරවාගෙන සිටි යුගයේ තම මුතුන් මිත්තන් අන් ශිෂ්ටාචාරයක් නිෂ්පාදනය කළ බවට දැන් සිංහල ක්‍රියාකාරීන්ට උදම් ඇනිය හැකි විය.

ඓතිහාසික ලේඛන මඟින් බෞද්ධාගමට ආරෝපණය කෙරුණු වැදගත්කම වහා තම කටයුතුවලට උකහා ගත් සිංහල ක්‍රියාකාරකයෝ, ඉන් නොනැවතී සිංහල ඉතිහාසයේ 'ශුද්ධ වූ' භාෂාව සෙවීමට ද ආර්ය මූලයන් සෙවීමට ද පෙලඹුනාහ. මෙවැනි ක්‍රියා සිංහලයින්ට පමණක් සීමා නොවීය. එයට සමාන්තරව දමිළ ජනයා අතර ද අතීතයේ විශිෂ්ඨ ජාතික ශිෂ්ටාචාරයක් පිළිබඳව ගවේෂණ සිදුවෙමින් පවැති අතර නූතන ස්වරූපයේ හින්දුවාදයක් සහ එයට හිමි භාෂාවක් පිළිබඳ සංකල්පය ගොඩනගන ලදී.[17] එහෙත් මේ කාලයේ වර්ධනය වෙමින් පැවති සිංහල සහ දෙමළ අනන්‍යතාවන් ඍජුවම එකිනෙකා හා තරගකාරීත්වයක නියැළී නොමැත. ඒ අනන්‍යතා මූලික වශයෙන්ම බ්‍රිතාන්‍යයින්ට එරෙහිව ක්‍රියාත්මක වූ අතර එහි දිශානතිය තීරණය වූයේ ද එමඟිනි. සිංහල ප්‍රජා අනන්‍යතාවේ විකාශනය තුළ ප්‍රකාශයට පත්වූ "භයානක අනෙකා" බ්‍රිතාන්‍යයින් විතැන් කර එතැනට දෙමළ ජනයා පත්කරන ලද්දේ නිදහසට පසු මෑත කාලයේය.

අර්බුදයේ වර්ධනය

විසිවන ශත වර්ෂයේ මුල්භාගයේ පමණ වැඩි වර්ධනය වෙමින් පැවති සිංහල සහ දෙමළ අනන්‍යතාවෙන් යුත් ප්‍රධාන දේශපාලන සහ ආර්ථික ක්‍රියාවලීන් ද්විත්වයක් අන්තර් ක්‍රියා කරමින් නිදහසින් පසු ඇති වූ ජනවාර්ගික ගැටුමට අවශ්‍ය වූ පසුබිම සැකසීය. ඒ සර්වජන ඡන්ද බලය හා ප්‍රධාන ආර්ථික ගැටළු ශීඝ්‍රයෙන් යළි යළිත් මතුවීමයි.

19 වන ශත වර්ෂයේදී බ්‍රිතාන්‍යයින් ශ්‍රී ලංකාව තුළ ප්‍රජා පදනමක් මත නියෝජිතයින් පත්කළ ආකාරය මීට ප්‍රථම සඳහන් කෙරිණි. පළමු ලෝක යුද්ධය සහ ලංකාව නිදහස ලබාගත් 1948 වර්ෂය අතර කාලය තුළ ඡන්ද බලය කාට ලබා දෙන්නේ ද යන්න පිළිබඳ විමර්ශන කොමිෂන් ගණනාවක් පැවතිණි. මෙම කොමිෂන් පිළිබඳව සාකච්ඡාව පුරාවටම සිදුවූයේ එකම ප්‍රශ්නය නැවත නැවත පැන නැඟීමයි. එනම්, සර්වජන ඡන්ද පද්ධතියට යම් ආකාරයක වාර්ගික නියෝජනයක් ඇතුළත් කර තිබිය යුතු ද නැති ද යන ප්‍රශ්නයයි (රිගින්ස් 1960, රියල් 1982).

'ප්‍රජා පාදක පාලන ක්‍රමය' යන්න දේශපාලනය තුළ යල්පිනූ ක්‍රමවේදයක් ලෙස බ්‍රිතාන්‍යයින් දුටු අතර නියෝජනය කිරීමේ ක්‍රමය නොසලකා හරිමින් පුළුල් ලෙස වෙස්ට්මිනිස්ටර් රටාව මත පදනම් වූ ව්‍යවස්ථාවකට කැමැත්තක් දැක්විය. බ්‍රිතාන්‍ය පාලනය ඒ වන විට වැඩි කැමැත්තක් දක් වූ ''එක් පුද්ගලයෙකුට එක් ඡන්දයක්" යන්නට සිංහල ජනයා සහයෝගය දක් වූ අතර එමඟින් ඡන්ද දායකයින් සංඛ්‍යාව විශාල ලෙස ඉහළ නැංගේය. බහුතරයක් වූ සිංහල ජනයාගේ රුචිකත්වයන් මේ ක්‍රමය තුළ ආරක්ෂා විය. එවැනි ක්‍රමයක් අත්‍යාවශ්‍යයෙන්ම තමා පීඩාවට පත්කිරීමක් ලෙස දෙමළ ජනයා දුටු අතර සුළු ජාතීන්ගේ අයිතිය තහවුරු වන ඡන්ද ක්‍රමයක් ලබාදෙන ලෙසට ඔවුහු අඛණ්ඩව ඉල්ලීම් කළහ. තවද, තමන්ට වාර්ගික නියෝජනයක් සහිත ෆෙඩරල් ක්‍රමයක් ලබාදෙන ලෙසට ඔවුහු ඉල්ලා සිටියහ. ප්‍රජා නියෝජනය යන්න මීට ප්‍රථම රජයේ උපදේශන කමිටුවට සාමාජිකයන් සැපයීමේ පදනමක් ලෙසට ක්‍රියාත්මක වූ අතර එය ක්‍රමිකව "දෙමළ බව" සහ "සිංහල බව" යන අනන්‍යතාවන් ස්ථාපිත කරන ලදී.[18] යටත්විජිත පාලන සමයේ හඳුන්වා දුන් විවිධ ව්‍යවස්ථා පිළිබඳව පූර්ව සාකච්ඡා පැවැත් වුණු අවධියේදී දමිළ ප්‍රජාව තමන් වාර්ගික සහ සංස්කෘතික වශයෙන් වෙනස් බව පිළිගන්නා ලෙසට ඉල්ලා සිටියේ ඔවුන් සුළුතරයක්ය යන පදනම මත පිහිටා සිටය. මීට ප්‍රතිපක්ෂව සිංහල ජාතිකයෝ වාර්ගික හා ආගමික වෙනස්කමකින් තොර පුද්ගල අයිතීන් තහවුරු කෙරෙන විශ්වීය සර්වජන ඡන්ද අයිතියක් සහ සජාතීත්වය ප්‍රකට කෙරෙන නූතන රාජ්‍යයකට සමාන දේශපාලන ක්‍රමයකට සහයෝගය දැක්වූහ (රසල් 1982). වාර්ගික නියෝජනය ප්‍රතික්ෂේප කරන ඒකීය රාජ්‍යයක් නිර්මාණය කිරීම මඟින් නෛසර්ගිකව සිංහලයින්ට වැඩි වාසියක් සලසන්නේය යන ප්‍රජා විඥානය ක්‍රමිකව දුර්වල විය.

එසේ වුවද, සර්වජන ඡන්දය පිළිබඳ හෙට්ටු කිරීමේදී දමිළ ප්‍රජාව වඩාත් අන්තවාදී ජනවාර්ගික ස්ථාවරයක් වෙත තල්ලු වී ගිය අතර අනෙකුත් අවකාශ තුළ "ප්‍රජාතන්ත්‍රවාදය" නැතිනම් " ජනවාර්ගිකවාදය" සිංහලයන් අතර ජනප්‍රිය වන්නට විය. 19 වන ශත වර්ෂයේදී වැවිලි කර්මාන්තය ආශ්‍රිතව රැකියා කිරීම සඳහා ඉන්දියානු දෙමළ ජනයා විශාල සංඛ්‍යාවක් ශ්‍රී ලංකාවට පැමිණියහ. ඔවුන්ගෙන් කුඩා ප්‍රමාණයක් කොළඹට සංක්‍රමණය වී

විශේෂයෙන් වරාය වැනි ඇතැම් කර්මාන්තයන්හි වැදගත් කාර්ය භාරයක් ඉටු කළහ. එසේම ලාංකික දෙමළ ජනයා බොහොමයක් ද රැකියා සඳහා උතුරේ සිට දකුණට සංක්‍රමණය වූහ. ඔවුහු බොහෝ විට ව්‍යාපාර හා රජයේ රැකියාවල නිරත වූහ. 1920 සහ 1930 දශකයන්හි ආර්ථික අර්බුදය හේතුකොටගෙන අතිවිශාල ලෙස රැකියා වියුක්තිය ඇතිවීමේදී ඇතැම් සිංහල ජන කොටස් විශ්වාස කෙළේ දකුණු ඉන්දියානු වේවා ශ්‍රී ලාංකික දෙමළ වේවා මෙම අනවශ්‍ය පිරිසෙන් නිදහස් වීමෙන් ප්‍රශ්නය විසඳිය හැකි බවයි. 1927 වන විට කොළඹ කම්කරු ව්‍යාපාරය තුළ පැවති කිනම් හෝ එකමුතු බවක් වී නම් එය අහෝසි වී ගිය අතර සිංහල කම්කරුවෝ ඉන්දියානු කම්කරුවන්ව නැවත පිටත් කර හැරීමට අසාර්ථක ලෙස උද්ඝෝෂණය කළහ (ජයවර්ධන 1972).

මේ ආකාරයට, 1920 වසරෙන් පසු ප්‍රජා අසහනකාරී තත්වය වර්ධනය විය. 19 වන ශත වර්ෂය අගභාගයේ සිංහල සහ දෙමළ ක්‍රියාකාරකයින් උත්පාදනය කරන ලද මතවාදයන්ට මහත් පිළිගැනීමක් ලැබිණි. ඇතැම් අවස්ථාවලදී මතුවුණේ සම්පූර්ණයෙන් මනස්සෘෂ්ටික ක්‍රියාවලියකි. උදාහරණයක් ලෙසට, බෙහෙවින් කුඩාවූ හෙළ හවුල මඟින් සිංහලයින් ඉන්දියාවේ ජනයා සමඟ කිසිම ආකාරයක ඥාති සබඳතාවක් නොතිබූ බවට තර්ක කෙරිණි (ධර්මදාස 1972: 125-143). බ්‍රිතාන්‍යයින්ට එරෙහිව සිංහල සහ දෙමළ ජාතිකයන් විසින් කරන ලද ඉල්ලීම් එකිනෙකාට එරෙහිව කරන ඉල්ලීම් බවට පරිවර්තනය විය. එහෙත් නිදහසින් වසර අටකට පසු සිංහල සහ දෙමළ ප්‍රජාව අතර ප්‍රථම වතාවට ප්‍රජා ගැටුම් මතුවිය.

නිදහස සහ එයට පසු කාලය

1948 වසරේදී ශ්‍රී ලංකාව නිදහස ලබාගත් අතර නව රජයේ පළමු පනත වූයේ වතු හෙවත් ඉන්දියානු දමිළ ජනයාගේ ඡන්ද බලය අහෝසි කිරීමයි. එහි පසුපස වූ තර්කය වූයේ ඔවුන් ඇත්ත වශයෙන්ම ශ්‍රී ලංකාවට අයිති නොවන ඉන්දියාවට අයිති තාවකාලික නේවාසිකයන් බවයි. මෙය උඩරට ඇතැම් මැතිවරණ කොට්ඨාස වලින් මතුව ආ වතු දෙමළ ප්‍රජාව සංඛ්‍යාත්මකව විශාල යැයි යන්නට එක් ආකාරයක ප්‍රතිචාරයක් විය. එහෙත් එය සැබවින්ම වාමාංශික ඡන්ද සීමා කිරීමට ගත් පියවරක් විය.

කෙසේ නමුත්, සාමාන්‍යයෙන් 1948-1956 වසර දක්වා කාලය තුළ රට පාලනය කළ රජය විසින් යටත් විජිත පාලන කාලය තුළ වර්ධනය කරන ලද ප්‍රතිපත්තිය අඛණ්ඩව ඉදිරියට ගෙනයන ලදී. රාජ්‍ය භාෂාව තවදුරටත් ඉංග්‍රීසි වූ අතර පාර්ලිමේන්තුවට පත්ව සිටියේ බටහිර අධ්‍යාපනය ලද, බටහිරට නැඹුරු වූ ප්‍රභූ පන්තියේ සාමාජිකයන්ය. මේ හේතුවෙන් ඔවුන් සහ ඡන්ද දායකයන් අතර ඇති පරතරය තවදුරටත් වර්ධනය විය.

ශත වර්ෂය මුල්භාගයේ සිට සිංහල ජාතිය පිළිබඳ අදහස් ව්‍යාප්ත කළ ජාතිකවාදීන් වූ අනගාරික ධර්මපාල වැනි අය සිංහල සමාජය තුළ වේගයෙන් ජනප්‍රිය විය. මෙම අදහස් පතුරුවා හැරීමට භාවිත කෙරුණු සැබෑ යාන්ත්‍රණය සැඟව පවතීඃ ජාතිය සහ රාජ්‍යය පිළිබඳ අදහස ග්‍රාමීයව පමණක් නොව නාගරික ශ්‍රී ලංකාවේ පවා ආධිපත්‍යධාරී වීම පිළිබඳව කෙරුණු පරීක්ෂණ නොමැත. අපට කළ හැක්කේ ඒවා ව්‍යාප්ත වූ මාර්ගයක් සහ නිශ්චිත දේශපාලන තත්ත්වයක් පිළිබඳ අදහස් දැක්වීම පමණි.

පළමුව, ද්විභාෂික මුද්‍රණාලයන්ගේ වර්ධනය සැලකිය හැක. නිරතුරුවම ශ්‍රී ලංකාවේ ඉහළ සාක්ෂරතාවක් පවතින අතර පුවත්පත් දිවයින පුරා ජනප්‍රිය විය. ඇන්ඩර්සන් තර්ක කරන ආකාරයට, භාෂා ප්‍රජාවක පොදු බව ඇතිකිරීම උදෙසා "මුද්‍රිත ධනවාදය" වැදගත්කමක් දරයි (ඇන්ඩර්සන් 1983). සිංහල මෙන්ම ලාංකික දමිළ ජනයා ද ඉන්දියානු දමිළ ජනයා දුටුවේ තමන්ගෙන් වෙනස් වූ විදේශිකයින් පිරිසක් ලෙස වූ අතර ඔවුනගේ ඡන්ද බලය අහෝසි කරනු ලැබූ විට ලාංකික සිංහල හෝ දමිළ ප්‍රජාවගෙන් එම කාර්යයට විරුද්ධව එල්ල වූයේ ඉතා සුළු ප්‍රතිරෝධයකි.

දෙවනුව, ඉතා පුළුල්ව පැතිරුණු සංවර්ධිත ප්‍රවාහන පහසුකම් සැලකිය හැක. දුම්රිය හා මහාමාර්ග ප්‍රවාහන සේවා ඉතා අඩු මුදලකට දිවයින පුරා ලබාගත හැකි විය. එය අනුරාධපුර පොළොන්නරුව වැනි දිවයිනේ ඓතිහාසික ස්ථාන නැරඹීමට විශාල පිරිසකට ඉඩ සැලසීය. එම ස්ථාන වනාහි දිවයිනේ ඓතිහාසික වාර්තා, රාජකීය අගනුවර, බෞද්ධ මධ්‍යස්ථාන වැනි වැදගත් දේ හේතුකොට ගෙන සිංහල ජාතියේ අතීතය පිළිබඳ හැඟීම සමඟ මිශ්‍ර වූවක් විය.

නිදහසට ප්‍රථම හා පසුව, පුවත්පත්වල ව්‍යාප්තිය අධ්‍යාපනයේ ප්‍රසාරණය වීමට සම්බන්ධ වේ. බ්‍රිතාන්‍ය පාලනය යටතේ දිවයිනේ ඉතිහාසය හඳුන්වා දුන්නේ ප්‍රජා ප්‍රතිරූපය බවට හරවනු ලැබූ ජනවර්ග අතර ගැටුමක් හෝ රාජකීය පවුල් අතර අර්බුදයක් ලෙසිනි. මෙවැනි අන්තවාදී චිත්‍රයක් නිදහසින් පසුව තව තවත් උග්‍ර අන්දමින් ප්‍රචාරණය හා වර්ධනය කෙරිණි. එහෙත් සිංහල ජාතිය පිළිබඳ අදහස් වර්ධනය හා ප්‍රචාරණය සම්බන්ධයෙන් දිවයිනෙහි දේශපාලන ඉතිහාසය ද වැදගත් වෙයි. එවකට බලයෙහි සිටි ප්‍රභූ පන්තිය හා 'දේශීය ප්‍රභූ පන්තිය' එනම්, 'ග්‍රාමීය ප්‍රභූ පන්තිය' අතර සැලකිය යුතු අන්දමේ ප්‍රතිරෝධයක් වර්ධනය වෙමින් තිබිණි. එමෙන්ම මේ ප්‍රතිරෝධය දේශපාලනඥයින් හා ඉහළ පරිපාලන නිලධාරීන් අයත් වූ කොළඹ පාදක බටහිරකරණයට ලක් වූ ඉංග්‍රීසි කතා කරන පෙළෙන්තිය හා ග්‍රාමවාසී ගැරුවරුන්, සුළු පරිමාණ වෙළඳුන්, ආර්යුවේද වෛද්‍යවරුන්, සංඝයා වහන්සේගෙන් හා සිසුන්ගෙන් සැදුම්ලත් බටහිරකරණයට නතු නොවූ හා සිංහල කතා කරන කණ්ඩායම් අතරට ද ව්‍යාප්ත විය. මෙකී ග්‍රාමීය කණ්ඩායම් ධර්මපාලගේ ජාතිකත්ව සිහිනය තුළ සිය අපේක්ෂාව වූ බලය හා තත්ත්වය සාක්ෂාත් කර ගැනීමට අවස්ථාවක් දුටුව ද නිදහස යන්නෙන් ඔවුන් දුටුවේ බ්‍රිතාන්‍ය අධිරාජ්‍යවාදීන් වෙනුවට එංගලන්තයේ උගත් බ්‍රිතාන්‍ය සහීබ්ලා බලය සියතට ගැනීමකි. සිංහල බෞද්ධ ජාතිකවාදය කෙරෙහි වැඩි වශයෙන්ම ආකර්ශනය වූයේ මේ කණ්ඩායම් වූ අතර තරුණ සංඝයා වහන්සේ ඒ අතුරින් ද විශේෂ වෙති. 1950 වසරේ ඡන්දයේදී එක්සත් ජාතික පක්ෂයේ පරාජය වෙනුවෙන් ඔවුහු විශාල වැඩ කොටසක් ඉටු කළහ (රිගින්ස් 1973: 361-385).

සන්ධානයක් වූ මහජන එක්සත් පෙරමුණ, එක්සත් ජාතික පක්ෂය පරාජය කරන ලද අතර එම සන්ධානයේ ආධිපත්‍ය දැරූ ශ්‍රී ලංකා නිදහස් පක්ෂයේ නායකත්වය හෙබවූයේ එස්.ඩබ්ලිව්.ආර්.ඩී බණ්ඩාරනායකයි. කලක් බුද්ධදහමට හිමිව තිබූ ඊට හිමි තැන යළි ලබාදෙන බවටත්, සිංහල භාෂාව රාජ්‍ය භාෂාව කරන බවටත් පොරොන්දු දුන් වැඩ සටහනක් වටා ග්‍රාමීය මට්ටමේ ප්‍රභූන් පෙළ ගැස්වීමේ හැකියාව මහජන එක්සත් පෙරමුණේ සාර්ථකත්වයට ප්‍රබල ලෙස හේතු පාදක විය. දේශපාලන ප්‍රචාරණ ව්‍යාපෘතිය තුළ පෙරට ආවේ වාර්ගික අනන්‍යතාවයි. දේශපාලන සමාජය සිංහල

බෞද්ධයින් විසින් නැවත අත්පත් කරගත් අතර රාජ්‍ය භාෂා ප්‍රතිපත්තිය රාජ්‍යයේ සියළුම තලවල භාවිත කිරීමට හැකි සේ විවෘත විය.

මැතිවරණයට සති කිහිපයකට පසු පළමු කැරැල්ල මතුවිය. දෙමළ භාෂක සමාජය හට අවශ්‍යයෙන්ම අයහපත් ප්‍රතිඵල අත්කර දුන් භාෂා පනත් කෙටුම්පත ඉක්මනින්ම හඳුන්වා දෙමින් රජය භාෂාව සිංහලය රාජ්‍ය භාෂාව බවට පත්කිරීමට රජය කටයුතු කෙළේය. එක් දෙමළ දේශපාලන පක්ෂයක් පාර්ලිමේන්තුවට පිටත් සත්‍යග්‍රහ ව්‍යාපාරයක් සංවිධානය කළ අතර එය සිංහල බෞද්ධ ආන්තවාදීන් සමඟ ගැටුමකට හේතු විය. කොළඹ ආශ්‍රිත හට ගැනුණු ප්‍රචණ්ඩත්වය දිවයිනේ නැගෙනහිර පිහිටි ගල්ඔය ප්‍රදේශය දක්වා ද ව්‍යාප්ත වූ අතර ඒ වූ කලී මූලික වශයෙන් ද්‍රවිඩ ජනගහනයක් විසූ එහෙත් ඉන් පෙර රජය දියත් කළ ගොවිජන ව්‍යාපාරය යටතේ විශාල සිංහල ජන සංඛ්‍යාවක් පදිංචි කරන ලද ප්‍රදේශයකි (කර්නි 1978).

1958 වසරේදී ඇතිවූ මීළඟ ප්‍රචණ්ඩත්වය ද භාෂා ප්‍රශ්නය හරහා මතු විය. උතුරෙහි වෙසෙන දෙමළ ක්‍රියාකාරීහු සිංහල අකුරක් වන' ශ්‍රී' අක්ෂරය වාහන අංක තහඩුවලට යොදාගැනීමට එරෙහි වූ අතර පෞද්ගලික අංශයේ වාහනවල මෙන්ම ලංකා ගමනාගමන මණ්ඩලයේ වාහනවල ද අංක තහඩු මත තීන්ත ආලේප කළහ. සිංහල ක්‍රියාකාරීහු සිංහල බලපවත්වන ප්‍රදේශවල ඇති දෙමළ සංඥා පුවරුවල තීන්ත තවරමින් පලි ගත්හ. තවත් සත්‍යග්‍රහයක් පැවැත්වීම ගැන සාකච්ඡා කිරීමට යන බවට සැක කෙරුණු දමිළ ජාතිකයින් ගමන්ගත් දුම්රියකට ප්‍රහාරයක් එල්ල කෙරුණු දමිළ ජාතිකයින්ට පහර දෙන ලදී. මෙම පහරදීම සිදු වූ ප්‍රදේශයේ සිටි සිංහල ගම්මුන් ප්‍රාදේශීය දෙමළ වෙළෙඳුන්ට පහර දුන් අතර සුළුතරයක් වූ දමිළ ජනයා විසූ කොළඹ සහ අනෙකුත් ග්‍රාමීය ප්‍රදේශවලට කැරලි පැතිර ගියේය. සමස්තයක් ලෙසට 400 දෙනෙකු පමණ මියගිය අතර 12,000 ක් පමණ ජනයා අනාථ විය. ඔවුහු සියල්ලන්ම පාහේ දෙමළ වූහ (විට්ටච්චි 1958).

ක්ෂණිකව මතුවූ ප්‍රචණ්ඩත්වය පිළිබඳ කරුණු දෙකක් සටහන් කළ යුතුය. 1956 සහ 1988 වසරවලදී ඇතිවූ ගැටුම්වලට ලාංකික

දෙමළ සහ සිංහල ජනයා සම්බන්ධ වූහ. ඉන්දියානු දමිළ ජනයා ගැටුමට ඇදා නොගැණිනි. දෙවනුව ගැටුම මතුවූයේ භාෂා ප්‍රශ්නය ආතතිය සහ ඉඩම් හිමිකම යන සාධක මුල් කරගෙනය.

එම කාලයේ සිට වසර 19 කට ආසන්න කාලයක් තිස්සේ සිංහල සහ දෙමළ ජාතිකයන් අතර ප්‍රචණ්ඩත්වයක් පැන නොනැගුණි. මෙම කණ්ඩායම් දෙක අතර ආතතිය අඛණ්ඩව වර්ධනය වූවද සිංහලයන්ගේ තර්කය වූයේ සමස්ත දිවයිනම ඔවුන්ගේ බවත් තමන් බහුතරයක් බැවින් සිංහල භාෂාව ජාතික භාෂාව විය යුතු බවත්ය. ජනපදකරණය හේතුවෙන් තර්ක දෙකක් අළුතින් මතුවිය. පළමුවැන්න නම්, සෑම අයෙක්ම ශ්‍රී ලංකා පුරවැසියෙකු බැවින් සිංහල වැසියෙකුට රටේ ඕනෑම කොටසක පදිංචි විය හැකිය. සිංහලයින් ප්‍රකාශ කළ ආකාරයට සිංහල හෝ දෙමළ යනුවෙන් බෙදුණු ප්‍රදේශ නොමැති අතර ඇත්තේ ශ්‍රී ලංකාව පමණි. ඒ තර්කය ඉදිරියට ගිය අතර එමඟින් පැවසුනේ දෙමළ ප්‍රජාව විසින් දිවයිනේ සිංහල ප්‍රදේශ අත්පත් කරගත් බවයි. අනෙක් අතට දෙමළ ජනයා තර්ක කෙළේ සිංහල භාෂාව රාජ්‍ය භාෂාව කිරීම දෙමළ ජනයා පීඩාවට පත් කිරීම උදෙසාත්, දෙමළ ප්‍රදේශවල සිංහල ජනයා පදිංචිකරවීම දෙමළ ජනයා සිතා මතා ඔවුන්ගේ ඉඩම්වලින් පලවා හැරීම සඳහා කළ දෙයක් බවත්ය.

පශ්චාත් නිදහස් කාල පරිච්ඡේදය තුළ ශ්‍රී ලංකාවේ ආර්ථිකය දැඩි අර්බුදයන්ට මුහුණ දුනි. කොරියානු යුද්ධයත් සමඟ කෙටිකාලීන ආර්ථික වෘද්ධියක් පෙන්නුම් කළ ද වේගයෙන් වර්ධනය වූ ජනගහනය සහ භෞතික අපේක්ෂාවන් හේතුකොට ගෙන රජයට ඡන්ද දායකයින්ගේ ඉල්ලීම් සපුරාලීමට නොහැකි විය. යම් නිශ්චිත අංශයන් රජයට පවරා ගැනීමත් සමඟ ආර්ථිකය දේශපාලනීකරණය වූ අතර විශේෂයෙන් දේශපාලන පක්ෂ සහ මන්ත්‍රීවරු සියලුම ආකාරයේ සම්පත් එනම්, භාණ්ඩ, වෙළෙඳ සහ රැකීරක්ෂාවලට ඇති ප්‍රවේශයන් පාලනය කිරීමට පටන් ගත්හ. රාජ්‍ය ආයතන ශීඝ්‍ර ලෙස දේශපාලන යාන්ත්‍රණය සහ දේශපාලන සංවිධානය මඟින් අවශෝෂණය කරගැනුණි. එනම් රජයේ සම්පත් වලින් ඵල ලැබීම යනු දේශපාලනඥයින්ට ළං වීම පිළිබඳ ප්‍රශ්නයක් විය. මෙහි ප්‍රතිඵලය නම් සම්පත් බෙදාහැරීමේ මාර්ග යොදා ගැනීම මඟින් දෙමළ ප්‍රජාව සාර්ථක ලෙස බැහැර කිරීමයි. මන්ත්‍රීවරුන් සහ

ඔවුන්ගේ අනුගාමිකයින් අතර පැවති විශේෂ ආකාරයේ සම්බන්ධය ඉතා වැදගත් වූ අතර මෙවැනි තත්ත්වයක් තුළ සිංහල ප්‍රදේශ නියෝජනය කරන මන්ත්‍රීවරයෙකුට දෙමළ ප්‍රදේශ වෙත සම්පත් බෙදාහැරීම යනු උමතුවක් විය. දෙමළ ප්‍රජාව වැඩි වැඩියෙන් රජයෙන් පරාරෝපණය විය.

1970 වසරේදී සිරිමාවෝ බණ්ඩාරනායක නායකත්වය දුන් ශ්‍රී ලංකා නිදහස් පක්ෂය විවිධ වාමාංශික පක්ෂවලින් සැදුම් ලත් සන්ධානයක් සමඟ බලයට පත් විය. එසේ පත්වූ සමගි පෙරමුණු රජයේ ජයග්‍රහණය දේශපාලන සමාජයේ වෙනස්වීම තවදුරටත් සනිටුහන් කරන ලදී. මුල් කාල පරිච්ඡේදයේදී වැවිලි අංශය ජනසතු කළ අතර විශේෂයෙන් මන්ත්‍රීවරුන්ගේ අනුග්‍රහය යටතේ විශාල ප්‍රමාණයක් සිංහලයින් වැවිලි අංශයේ රැකියා ලබාගැනීමේ ප්‍රතිඵලයක් ලෙසට විශාල ප්‍රමාණයක ඉන්දියානු ද්‍රවිඩ සේවක අතිරික්තයක් ඇතිවිය. දෙවනුව, උසස් අධ්‍යාපනයට ඇතුළුවීම සඳහා සංකීර්ණ කෝටා ක්‍රමයක් හඳුන්වා දුනි (ද සිල්වා 1974: 151-178). මෙය රටේ ග්‍රාමීය ප්‍රදේශවල ශිෂ්‍යයින් හට වාසි සහගත වන ලෙසට ඉදිරිපත් කරන ලද්දක් වුව ද ප්‍රායෝගිකව දෙමළ ශිෂ්‍යයින්ට එරෙහිව සිංහල ශිෂ්‍යයින් හට වැඩි වාසියක් සැපයිණි. සිංහල තර්කයට අනුව විවෘත ක්‍රමය යටතේ උසස් අධ්‍යාපනයට ඇතුළු වීමේදී දෙමළ ප්‍රජාව අසීමාන්තික ලෙස සාර්ථක වී ඇත. එමෙන්ම රජය 1972 වසරේදී පැවැති ව්‍යවස්ථාව ද වෙනස් කරන ලදී. 1978 දී එක්සත් ජාතික පක්ෂය මෙය නැවත වෙනස් කෙළේය. අවස්ථා දෙකේදීම බලය උදෙසා රාජ්‍යයේ ආයු කාලය අඛණ්ඩව පවත්වාගෙන ගියේ ව්‍යවස්ථාමය වෙනස්කම් හරහා වූ නමුදු ඇතිවූ එකම ප්‍රතිඵලය මෙය පමණක් නොවීය. මුල සිටම පරිපූර්ණ ස්වාධීනත්වයක් ඉල්ලා සිටි දෙමළ ප්‍රජාව සිර කොට තැබීමට මෙම ව්‍යවස්ථාමය වෙනස්කම් මඟින් ධෛර්යය සැපයූ බවට අපට තර්ක කළ හැක. ව්‍යවස්ථාව වෙනස් නොකළ හැකි බවත් එය පක්ෂ දේශපාලන අවශ්‍යතාවක් උදෙසා මෙහෙයවිය හැක්කක් බවත් එමඟින් ප්‍රකාශයට පත්වේ.

1976 වසරේදී දෙමළ එක්සත් විමුක්ති පෙරමුණ (ටී.යූ.එල්.එෆ්) පිහිටවූ අතර ශ්‍රී ලංකාවේ දෙමළ කථා කරන ප්‍රදේශ උදෙසා සම්පූර්ණ නිදහස යන ස්ථාවරය මත එය 1977 වසරේදී මැතිවරණයට ඉදිරිපත් විය.[19] මීට ප්‍රථම දෙමළ ප්‍රජාවගේ ඉල්ලීම වූයේ සිංහලයින්

සමඟ යම් ආකාරයක සමානාත්මතාවක් හෝ අවම වශයෙන් දෙමළ ප්‍රදේශවල සිටින ජනයාගේ අයිතිවාසිකම් ආරක්ෂා කෙරෙන ක්‍රමවේදයකි. එනම්, දෙමළ එක්සත් විමුක්ති පෙරමුණ පිහිටුවීමත් සමඟ පැහැදිලි වූ කරුණක් වූයේ දෙමළ ප්‍රජාවෙන් බොහෝ දෙනෙක් විශේෂයෙන්ම රටේ උතුරුකරයේ ජීවත් වූ දමිළ ජනයා මෙවන් ඉල්ලීම් ලබාගත හැකිවේය යන්න පිළිබඳව සියලු බලාපොරොත්තු අතහැර දමා තිබුණු බවයි.

1977 ඡන්දයේදී එක්සත් ජාතික පක්ෂය බහුතරයක් ආසන දිනාගත් අතර ද්‍රවිඩ එක්සත් විමුක්ති පෙරමුණ නිල විරුද්ධ පක්ෂය බවට පත් විය. මැතිවරණයෙන් මාසයක් තුළ දෙමළ සුළුතරයකින් සැදුම්ලත් සිංහල ආධිපත්‍ය ඇති ප්‍රදේශවල දරුණු කැරලි ඇතිවිය. යාපනයෙහි වෙසෙන සිංහලුන් මරා දමා ඇතැයි යන කටකථාව දකුණෙහි ප්‍රචලිත විය. දෙමළ මගීන් ගමන්ගත් යාපනයේ සිට අනුරාධපුරය දක්වා දිවෙන දුම්රිය අනුරාධපුරයෙහි නවත්වා මගීන්ට පහර දී මරා දමන ලදී. එතැන් සිට කැරලිකාරී තත්ත්වයන් ව්‍යාප්ත වූ අතර බොහෝ විට ඒවා දෙමළ ජනයාට සිංහල ජනයා විසින් කෙරෙන පහරදීම් හා සම්බන්ධ වේ.

1975 වසරින් පසු, "කොටි" යනුවෙන් හඳුන්වන කුඩා ත්‍රස්තවාදී කණ්ඩායමක් ශ්‍රී ලංකාවේ උතුරු පළාතේ හිස එසවීය. උතුරු පළාතේ, රජය නියෝජනය කරන පොලිසිය, සොල්දාදුවන්, රාජ්‍ය නිලධාරීන් සහ රාජ්‍ය දේපල ඔවුන්ගේ පහරදීම්වල ඉලක්ක විය. එසේම සිංහලයින් සමඟ සහයෝගීව කටයුතු කරන්නේ යැයි සැකකෙරෙන දෙමළ එක්සත් ජාතික පක්ෂ සාමජිකයින්ට ද පහර දෙනු ලැබීය. එයට ප්‍රතිචාරයක් ලෙසට රජය විසින් විශාල ප්‍රමාණයක් පොලිස් නිලධාරීන් සහ සොල්දාදුවන් විශාල ප්‍රමාණයක් උතුරට යැවූ අතර එක්සත් රාජධානියේ නෛතික සහ පාලන ආකෘතියට සමාන ත්‍රස්තවාදී පනත වැනි නෛතික ක්‍රියාමාර්ග හඳුන්වා දෙනු ලැබීය. 1983 වන විට වග විභාගයකින් තොරව වෙඩි තබා මරා දැමීමටත් වලදැමීමටත් (මේ නීතිය ඉක්මනින් ඉවත් කළද) අවශ්‍ය බලය හමුදාවට පැවරීය.

1981 වසරේදී මීළඟ විශාලතම කැරැල්ල ඇති විය. ප්‍රාදේශීය සභා ඡන්දය අධීක්ෂණය කිරීමට සිංහල පොලිස් නිලධාරීන් විශාල ප්‍රමාණයක් උතුරු දෙසට යැවිණි. වෙඩි තැබීමේ සිදුවීමකින් පසු ප්‍රචණ්ඩත්වයන්

යාපනය තුළ ගිනි තැබීම්, මරාදැමීම සහ කොල්ලකෑම් වැනි මහත් කලබලකාරී වාතාවරණයක් ඇතිකිරීම දක්වා පොලිසිය යොමුවිය. දිවයිනෙහි දෙවන විශාලතම පුස්තකාලය ද, දෙමළ ප්‍රජාව සඳහා ඇති ප්‍රධානතම පුස්තකාලය ද වූ යාපනය පුස්තකාලය ගිනි තැබිණි. දෙමළ අධ්‍යාපනය සංස්කෘතිය සහ ඉතිහාසයට සිතා මතා කළ පහරදීමක් ලෙස දෙමළ ජනයා අර්ථකථනය කළහ. 1977 ප්‍රහාරවලින් අවතැන් වූ ඉන්දියානු දමිළ ප්‍රජාව විසූ නැගෙනහිර වෙරළ තීරයට ද 1981 දී යාපනයේ හටගත් කැරළි ව්‍යාප්ත විය. එසේම තේ වතු සහ ඒ ආශ්‍රිත ප්‍රදේශවලත් යම් ප්‍රශ්න ඇති විය. දෙමළ වැසියන්ට අවම වශයෙන් පාර්ලිමේන්තු මන්ත්‍රීවරයෙකුවත් දෙමළ වැසියන්ට එරෙහි ප්‍රහාරවලට දායක විය.

වර්ෂ 1983 දී හමුදා නිලධාරීන් 13 දෙනෙකු යාපනයේදී ඝාතනය කිරීමෙන් පසු දමිළයන්ට එරෙහිව පලිගැනීමේ ප්‍රචණ්ඩත්වයන් දකුණු ප්‍රදේශය තුළ ආරම්භ විය. දමිළ වැසියන් සහ ඔවුන්ගේ දේපළවලට පහරදීම්වලට හමුදා නිලධාරීහු, පොලිසිය සහ එක්සත් ජාතික පක්ෂයේ මැරවරයෝ සම්බන්ධ වූහ (ඔබේසේකර 1984). දෙමළ ගරිල්ලා ප්‍රතිචාර එතැන් සිට ශීඝ්‍ර ලෙස වැඩි විය.

1970 සහ 1980 දශකයේ මුල්භාගයේ ඇතිවූ ප්‍රචණ්ඩකාරී තත්ත්වයන් වර්ෂ 1950 දශකයේ ප්‍රචණ්ඩකාරී තත්ත්වයන් සමඟ සැසඳුවහොත් එහි විවිධ වෙනස්කම් ඇති බව පෙනේ. වර්ෂ 1977 ප්‍රචණ්ඩත්වයන් 1950 ප්‍රචණ්ඩත්වයෙන් හේතු දෙකක් මත වෙනස් වේ. ඉන්දියානු දමිළ වැසියන් පළමුව කොළඹ සහ ඒ ආශ්‍රිත ප්‍රදේශවල මෙන්ම නගර ආශ්‍රිතවත්, වතුකරයේ සිටි දෙමළ ජනතාවත් පහරදීම්වලට විෂය විය. මීට ප්‍රථම පහරදීම්වලට ඉලක්ක වූයේ ශ්‍රී ලාංකික දෙමළ ප්‍රජාව පමණි. දෙවනුව, රජයේ ඇතැම් හමුදා ඛණ්ඩයන් මෙම කැරළිවලට සම්බන්ධ විය. උදාහරණයක් ලෙසට විවිධ ප්‍රදේශවල වූ පහරදීම්වලට පොලිසිය ක්‍රියාශීලීව සම්බන්ධ විය. සියලුම වර්ගයේ දෙමළ ජනයා රජයට තර්ජනයක්ය යන අදහස ඇතැම් සිංහල කොටස් තුළින් පැන නැගෙමින් නව තත්ත්වයක් මතුවෙමින් තිබිණි. සිංහල සහ ශ්‍රී ලාංකික දෙමළ ජනතාව අතර එක් කලෙක යම් සීමාසහිත ප්‍රචණ්ඩත්වයක් පැවතියේ නම් එය පොදුවේ සියලුම දෙමළ ජනයා සහ සිංහලයින් අතර ඇති ප්‍රචණ්ඩත්වයන් දක්වා සාමාන්‍ය කිරීමක් බවට පත් විය. තවදුරටත් දෙපාර්ශ්වයේම

වැඩි වැඩියෙන් සංවිධානගත මට්ටමට පත්ව තිබේ. සිංහල පාර්ශ්වයෙන් ගත් කල අවම වශයෙන් පොලිසිය, හමුදාව සහ එක්සත් ජාතික පක්ෂයේ ඇතැම් කොටස් මෙයට සම්බන්ධ විය. දෙමළ පාර්ශ්වයෙන් ගරිල්ලා කණ්ඩායම් වැඩි වන්නට විය. පළමුව ඔවුන් විශේෂිත හමුදා ඛණ්ඩවලට සහ රජයේ ඉලක්කයන්ට පහර එල්ල කරන්නට විය. පසුව සිංහල සිවිල් වැසියන් ඇතුලත් කරගනිමින් ඔවුන්ගේ ප්‍රහාර පුළුල් කරන්නට විය. උදාහරණයක් වශයෙන් 1985 දී අනුරාධපුර නගරයට මහා පරිමාණයෙන් ආක්‍රමණයක් එල්ල විය. ඒ වන විට අනුරාධපුරය උතුරට ආසන්නයේ පිහිටි සිංහල බල කඳවුරක් වූ අතර එම ආක්‍රමණයෙන් සිංහල සාමාන්‍ය ජනයා විශාල සංඛ්‍යාවක් මියගිය අතර එකී සිදුවීම සිංහල බෞද්ධ ජනවර්ගයේ ඉතිහාසය හා සමීපව බැඳුණු සිද්ධස්ථානයක් වූ ශ්‍රී මහා බෝධියට ප්‍රහාර එල්ල කෙරිණි. 1986 දී කටුනායක ජාත්‍යන්තර ගුවන් තොටුපොලේදී එයාර් ලංකා ගුවන් යානයක් විනාශ කරන ලදී. දෙපාර්ශ්වයේම ප්‍රචණ්ඩත්වය උත්සන්න වීමේදී යම් ප්‍රමාණයක ස්වායත්ත භාවයක් ලබාගන්නවා වෙනුවට දෙමළ ජාතිකයින් විසින් වෙනම රාජ්‍යයක් ඉල්ලා සිටින ලදී.

වර්ෂ 1977 ට පෙර පාලක පක්ෂය එක්සත් ජාතික පක්ෂය හෝ ශ්‍රී ලංකා නිදහස් පක්ෂය දෙමළ නායකත්වය සමඟ යම් ආකාරයකට කටයුතු කිරීමේ සම්මුතියකට එළැඹීමට උත්සහ කෙරිණි. එනමුත් මෙයින් සිදුවූයේ සිංහලයින්ට පාඩුවන පරිද්දෙන් දමිළයන් සතුටු කරනු ලැබුවා යන සටන් පාඨයේ එල්බ සිටි විරුද්ධ දේශපාලන පක්ෂ දෙකක චෝදනාවන්ට ලක්වීමයි (මේනර් 1983). එක්සත් ජාතික පක්ෂය සහ ශ්‍රී ලංකා නිදහස් පක්ෂය ප්‍රධාන ආධිපත්‍යධාරී පක්ෂ දෙක ලෙස එකම නිවහනක් තුළ ක්‍රියාකරන තාක් කල් ප්‍රශ්නය පිළිබඳ නිමා නොවන දේශපාලන විවාද සිංහල පක්ෂ දේශපාලනය තුළ ක්‍රියාත්මක වන්නට විය. කෙසේ නමුත් 1977 දී එක්සත් ජාතික පක්ෂය ශ්‍රී ලංකා නිදහස් පක්ෂයට එරෙහිව අති විශාල ජයග්‍රහණයක් ලැබීය. පළමු වරට දෙමළ පක්ෂ පාලක එක්සත් ජාතික පක්ෂය සමඟ නිල විරුද්ධවාදීන් ලෙසට මුණ ගැසිණි. මෙම සම්මුඛ වීමේ අවධානය වෙනතකට හැරවීමට ශ්‍රී ලංකා නිදහස් පක්ෂයට කිසිදු හැකියාවක් නොවීය. ප්‍රචණ්ඩත්වය භාවිත කිරීම වඩාත් සුපුරුදු දෙයක් බවට පත්ව තිබිණි. එනමුත් එය හුදෙක් අන්තර් වාර්ගික ගනුදෙනුවලදී පමණක් නොව සිංහල කණ්ඩායම්

අතර සිදුවන ගනුදෙනුවලදී ද දැකගත හැකි විය. මෑත අවුරුදුවල, විශේෂයෙන්ම 1977 සිට දේශපාලන මූලාශ්‍ර වශයෙන් මෙම තත්ත්වය, පසුගිය වර්ෂ තිහක කාලය තුළ ඇති වූ ශ්‍රී ලංකේය ආර්ථිකයේ දුක්ඛිත කාල පරිච්ඡේදයේ ප්‍රතිඵලයකි. සිංහල සහ දෙමළ යන ප්‍රජාවන් රට තුළ ආධිපත්‍යධාරී දේශපාලන කණ්ඩායම් බවට පත්වීමේ ප්‍රතිඵලයක් ලෙසට සම්පත්වලට ඇති තරගය මෙම කණ්ඩායම් දෙක අතර තරගයක් ලෙස පෙනිණි. උතුරු සහ නැගෙනහිර ප්‍රදේශවල දෙමළ ජනයා ආර්ථික සම්පත්වලට ඇති ප්‍රවේශයන් එනම් විශේෂයෙන්ම ප්‍රධාන ආර්ථික සංවර්ධන ව්‍යාපෘතීන්හි ප්‍රතිඵල නොලැබීම සහ මෙම ප්‍රදේශයන්හි ඇති ආර්ථික සම්පත් කරා ළඟාවීමට අවශ්‍ය මැතිවරණ සහ නිලබලවාදී ක්‍රමයන්ගේ අසමත් භාවය හේතුකොට ගෙන ආයුධ සන්නද්ධ විරෝධතාවක් කෙරෙහි නැඹුරු වන ලදී. එහිදී ඔවුන් විරුද්ධවාදීන් ලෙස දුටුවේ ශ්‍රී ලංකා රජයට වඩා සිංහල ජනතාවයි.[20]

සමාලෝචනය

මෙතෙක් දුරට සාකච්ඡා කෙරුණේ සිංහල සහ දෙමළ ජන කණ්ඩායම් අතර අප අද දකින එදිරිවාදිකම් වනාහි යටත් විජිත යුගයේ ඇතිවූ ක්‍රියාවලියක ප්‍රතිඵලයක් බවයි. බ්‍රිතාන්‍ය නීතිය යටතේ දිවයින ඒකීය කිරීම, ඒකීය නිලබලවාදී ව්‍යුහයක් සහ රාජ්‍යයේ අනෙකුත් යාන්ත්‍රණ හඳුන්වා දීම, "ජාතිය" හා සම්බන්ධිත අදහසක් වන 'ජනවර්ගය' වැනි බටහිර අදහස් ආනයනය, සන්නිවේදනයේ වර්ධනය, ජනමාධ්‍ය සහ රාජ්‍ය අධ්‍යාපන පද්ධතියේ බලපෑම සහ මේ සියල්ල පුළුල් වශයෙන් විග්‍රහ කෙරෙන 'ප්‍රජාව' හෝ ජාතිය යන එකිනෙක පරස්පර ලෙස වෙන්වූ තත්ත්වයන් දෙකක් නිර්මාණය කිරීමට සම්බන්ධ වේ. කෙසේ නමුත් ජාතිකත්වය යන්න සම්පූර්ණයෙන්ම පරිබාහිරව පැමිණ ශ්‍රී ලංකාව මත ආරෝපණය කෙරුණකැයි තර්ක කළ නොහැකිය. මෙම ක්‍රියාවලිය ද එකිනෙකට ආවේණික වූ සංස්කෘතික පුරුදු තිබූ, එනිසාම අසීමිත බල සම්බන්ධතා මඟින් ව්‍යුහනය කරන ලද රුචිකත්වයන් තුළ කටයුතු කරන යටත්විජිත කාරකයින් සහ යටත්විජිත වාසීන් අතර ඇතිවූ අන්තර් ක්‍රියාවන්ගෙන් එකකි. මේ ආකාරයට පෙනී යන්නේ එකී ප්‍රතිවිපාක පිළිබඳව සිතන්නේ නැතිව බ්‍රිතාන්‍යයින් ජාතික

අනන්‍යතාව සම්පාදනය කරගැනීමේ පූර්ව කොන්දේසි නිර්මාණය කළ බවයි.

මෙහිදී මවිසින් ඉදිරිපත් කෙරෙන පුළුල් තර්කය නම්, ලංකාව යටත්විජිතයක් වීමට පෙර පැවැති ස්වභාවයෙන්ම පාර්ශ්වීය වූ පූර්ව-නූතන දේශපාලන ප්‍රජාවන් අතර තිබූ බෙදීම් හා විෂමජාතීත්වය එතරම් පහසුවෙන් දරාගත නොහැකි නූතන ජාතික රාජ්‍යය අතර මූලධාර්මික වශයෙන් වෙනසක් පවතින බවයි. මේ නූතන ජාතික රාජ්‍යයන් අවකාශීය හා සංස්කෘතික වශයෙන් බැඳී සීමා වී ඇති අතර එම වෙනස්කම් දේශපාලන අනන්‍යතා ගොඩ නැගෙන ආකාරය මත දැඩි බලපෑමක් එල්ල කරයි. ජාතිකවාදීහු පිළිබඳව න්‍යායවාදීන් ප්‍රධාන වශයෙන් කණ්ඩායම් දෙකකට බෙදී සිටිති (ස්මිත් 1985: 7-13). මේ අතුරින් "ආදි-කල්පිතවාදීන්ට" අනුව ජනවාර්ගික අනන්‍යතා මූලික වශයෙන් දීර්ඝ කාලයක් තිස්සේ පවතින අතර ජාතිකවාදය මේ අනන්‍යතා ප්‍රකාශයට පත්කරන ආකාරය පිළිබඳ අළුත් යමක් තිබේ යැයි විශ්වාස නොකෙරේ. අනෙක් අතට "නූතනවාදීන්"ට මෙම නිබන්ධයේ දී සිදු කෙරෙන පරිදි, සිංහල ජාතික අනන්‍යතාව යනු සාපේක්ෂ වශයෙන් මෑතදී ගොඩනැගුණක් යැයි තර්ක කිරීම බොහෝ දෙනෙකුට ගැටලුකාරී දෙයක් වන්නේ ලංකාව පාලනය කළ යුත්තේ බෞද්ධයෙකු විසින් යැයි කියැවෙන ඉතා පැරණි ලියවිලිලක් හෝ සෙල් ලිපියක් උපුටා දක්විය හැකි හෙයිනි. අපගේ දෘෂ්ටියට අනුව මේ ආකාරයට එවැනි දේ දෙස බැලීම සාක්ෂ්‍ය සාධක තහවුරු නොකරන බොහෝ ජාතිකවාදී සටන් පාඨකරුවන් කරන දෙයකි. මෙම වාර්තා තේරුම් ගැනීමට ඓතිහාසික සන්දර්භය දෙස බැලිය යුතුය (තවමත් ප්‍රමාණවත් ලෙස එය කෙරී නැත). අද දින භාවිතයේ ඇති ආකාරයට බෞද්ධයන් යන්න තුළ සිංහල යන්න ද අතීතයේ අර්ථවත් වුණේ දැයි බෙහෙවින් සැකසහිතය. අනෙක් අතට සිංහල අනන්‍යතාව සහ ඉතිහාසය පිළිබඳ වර්තමානය තේරුම් ගැනීම නූතන රාජ්‍යයට සේවය කිරීම පිණිස ගොඩනගන ලද සම්පූර්ණයෙන් නව්‍ය වූ උත්පාදනයක් නොවේ.

වර්තමානයේ දේශපාලන අනන්‍යතාව යනු නව ආකාරයකට භාවිතා කිරීම පිණිස පැරණි අමුද්‍රව්‍ය යොදා වර්ධනය කරන ලද්දකි. මේ සඳහා ඕනෑම උදාහරණයක් දිය හැක. වර්තමානයේ එයට

විවිධ තේරුම් ඇත. අපට එය දැකගත හැක්කේ වෙනස්වන රාජ්‍ය ආකෘතිය දෙස බැලීමෙන් සහ විවිධ ප්‍රජාවන් පුළුල් දේශපාලන සමාජයට අන්තරීකරණය කරගන්නා ආකාරය මතයි. දිවයිනෙහි ඉතිහාසය පිළිබඳව ලියැවී ඇති යටත් විජිත ලේඛන පදනම්ව තිබුණේ යුරෝපීය වර්ගවාදී න්‍යාය මතු වීම නිසාත් දිවයින තුළ ලබාගත හැකිව තිබූ ඓතිහාසික මූලාශ්‍රවල ස්වභාවය නිසාත්, ජාතිකවාදයේ ඉතිහාසය අන්තරීකරණය සීමා කරන යම් යම් පරාමිතීන් දැකගත හැකිවේ. පුරාවිද්‍යාත්මක මූලාශ්‍ර, ඉපැරණි වංශ කථා සහ සෙල් ලිපි වැනි පැරණි මූලාශ්‍ර භාවිත කිරීමත්, ප්‍රතිභාවිත කිරීමත් නිසා අතීතය සමඟ යම්කිසි පැවැත්මක් සාධනය කරන ලදී. එනමුත් මේ මට්ටමෙන් අතීතය සමඟ තිබූ පැවැත්ම මත පමණක්ම මෙම මූලාශ්‍ර අද දින භාවිතා වන්නේ බෙහෙවින් වෙනස් ආකාරවලින් බව අප අමතක නොකළ යුතුයි. ඒවාට අද දින වෙනත් විවරණ හා අර්ථකථන තේරුම් ගත හැක්කේ, රාජ්‍යයෙහි වෙනස්වන ස්වරූප හඳුනා ගැනීමෙන් හා පුළුලු සංවිධිත සමාජය තුළ විවිධ ප්‍රජාවන් අර්ථ ගැන්වෙන ආකාරය ද හඳුනා ගැනීමෙන් පමණි. වෙනස්කම සහ එක් එක් ප්‍රජාවන් සංවිධිත සමාජයට අන්තර්ගත කරනු ලැබ ඇත්තේ කෙසේද යන්නත් තේරුම් ගැනීම මඟින් පමණි.

පසු සටහන්

1. මෙම නිබන්ධය 1987 සසෙක්ස් සමාජ මානව විද්‍යා පර්යේෂණ ලිපි මාලාවෙහි පළවූ *රාජ්‍යය, ජාතිය සහ යක්ෂයාගේ නියෝජනය* නැමති ලිපියේ සංස්කරණය කරන ලද පිටපතකි. මෙහි පළමු පිටපත පැරසියේ නත්තෑර්හිදී කියවන ලදී. එරික් මයර් සහ මයිකල් කැරිතස්ට ඔවුන්ගේ අදහස් වෙනුවෙන් අපගේ විශේෂ ස්තුතිය පුද කිරීමට කැමැත්තෙමු. මෙය 1994දී ජොනතන් ස්පෙන්සර් විසින් සංස්කරණය කරන ලද ලන්ඩන්හි රූට්ලෙජ් ආයතනය විසින් පලකරන ලද Sri Lanka; The History and the Roots of Conflict පළමු වර පළවිය.

2. අතීතය පිළිබඳව මත තියුණු ලෙස ගැටෙන අවධියක් වන ශාස්ත්‍රීය ලේඛන සඳහා බලන්න: ගුණසිංහ හා පොන්නම්බලම් අතර විවාදය: 'Kingdom of Jaffna' යන නිබන්ධය හා ගුණසිංහ ඊට ලියූ විචාරය: Sri Lanka Journal of Humaites, 1978 වෙළුම 4, පිටු 99-112, එස්. පද්මනාදන් ලියූ 'Kingdom of Jaffna - Propaganda or Nisjory? - Sri Lanka Journal of Humaites, වෙළුම 5, පිටු 101-125.

3. උදාහරණ ලෙස කියවන්න ඔබේසේකර 1979; රොබර්ට්ස් caste conflict, 1982 හා ද සිල්වා, 1977'

4. මීට ඉඳුරාම වෙනස් අදහස් සඳහා බලන්න, ආර්. එල්. ඒ. එච්. ගුණවර්ධන, 1990.

5. ජී.ඩබ්. ස්පෙන්සර්, The Politics of Pander: the Cholas in Eleventh Century Ceylon, ජේ.ඒ.එස්., 1976, වෙළුම 35, පිටු 410-416; Politics Expansion: The Chola Empire of Sri Lanka and Sri Vijaya, මද්‍රාසි, 1983, පිටු 51.

6. එස්. ඥානප්‍රකාසර්, Sinhalese place names in the Jaffna Peninsula , 1917, ("යාපනයේ සිංහල ප්‍රදේශ නාම") වෙළුම 2, පිටු 167-169; බී. හෝර්ස් බරෝ, Ceylon Antiguary and Literary Register. 1916, වෙළුම 2, පිටු 54-58.

7. නායක්කාර් වංශිකයෙකු වූ නුවර රජු, දෙමළ විරෝධී හැඟීම්වලින් කොතරම් දුරට කුල්මත් වීද යන්න පිළිබඳ යම් විවාදයක් පවතී (මේ සඳහා මෙම වෙළුමේ ගුණවර්ධන බලන්න). බ්‍රිතාන්‍යයින් සතුව රාජධානිය පත්වීමෙන් පසු තමන් කිරුළට හිමි රාජ්‍ය පරම්පරාවෙන් පැවත එන්නන් යයි අයිතිවාසිකම් ප්‍රකාශ කරන පිරිස් විය. උදාහරණයක් ලෙසට තම උත්සාහයන් සාධාරණීකරණය කිරීමට උත්සාහ කරන දමිලයන්; බලන්න මලල්ගොඩ, 1970, වෙළුම 12, පිටු 436.

8. මේ ආකාරයට උතුරු ප්‍රදේශයේ දෙමළ රාජධානියේ පැවැත්ම මගින් වාර්ගික වශයෙන් සජාතීය දෙමළ ප්‍රජාවට 16 වන ශත වර්ෂයේ විසුවේ යැයි යන මතය හැඟවන අතර ඒ මගින් "රාජධානිය" යන සංකල්පය "ජාතිය" යන්න සමග පටලවා ගනී.

9. උදාහරණයක් ලෙසට, හින්දු පන්සල්වල අනුග්‍රාහකයින් ලෙස සිටි 'සිංහල' රජුන්ගේ කාර්ය භාරය පිළිබඳව බලන්න; එම්. වයිටේකර්ගේ "කාන්නන් රජුගේ පන්සල තුළ දිව්‍යත්වය සහ සාධාරණත්වය", ආචාර්ය උපාධි නිබන්ධය, ප්‍රින්ස්ටන්, 1986; එස්. ආරුමුගම්ගේ ශ්‍රී ලංකාවේ ඇතැම් හින්දු කෝවිල්, කොළඹ, 1980.

10. බ්‍රිතාන්‍යයින්ගේ "විභමාජීත්වය" යන්න ඉන්දියාවේදී සහ ශ්‍රී ලංකාවේදී එකිනෙක වෙනස්ය. ඉන්දියාවේදී, ජාතියට හෝ භාෂාවට වඩා "භක්තිය" යන්න වැදගත් වූ බව පෙනෙන්නට තිබේ; බලන්න එෆ්. රොබින්සන් "ඉන්දියානු මුස්ලිම්වරුන් අතර බෙදුම්වාදය", කේම්බ්‍රිජ්, 1974, පිට 348.

11. උතුරු කොළඹ විසූ දෙමළ, භාෂාව කථාකරන එහෙත් තමන් සිංහලයින් යැයි ප්‍රකාශ කරන කරාව කුලයේ මසුන් මරන කණ්ඩායම් සමග සුවිශේෂී වූ ගැටලු බ්‍රිතාන්‍යයින්ට තිබිණි. මෙහිදී විසඳුම් සඳහා ඉදිරිපත් කරන ලද විවාදිත කරුණු වූයේ ඔවුන් සිංහල බවට පත්වන දෙමළ සම්භවයකින් යුක්ත වූවන් හෝ ඔවුන් ඇත්ත වශයෙන්ම සිංහල වූද එහෙත් දෙමළ බලපෑම යටතේ සම්බන්ධතා අහිමි වූ බවයි. බලන්න ආර්.එල්. ස්ටිරාට්,

"ශ්‍රී ලංකාවේ ආගමික සහ වාර්ගික අනන්‍යතා ලක්‍ෂණ පිළිබඳ මූලික ලක්‍ෂණ",

12. උදාහරණ සඳහා බලන්න පොන්නම්බලම් Map of Sri Lanka, පිටුව 258.

14. ආශ්‍රෙය ග්‍රන්ථ සඳහා බලන්න රොජර්ස්ගේ "සමාජ චල්‍යතාව"

15. ...19 වන සියවසසේදී මුස්ලිම් සහ හින්දූන් අතර ආගමික පුනරුදයන් ඉතා ශීඝ්‍රයෙන් වර්ධනය වන්නට විය. තවදුරටත්, ශුද්ධ වූ දේවල් කේන්ද්‍ර කොටගත් ගැටුම් විශේෂයෙන් හරකා වැනි ශුද්ධ වස්තූන් කේන්ද්‍ර කොටගත් ගැටුම් සිදුවිය. මෙම පුනරුදයන් නැගෙමින් පැවතින්නාවූ කණ්ඩායම් සමග සමීප සම්බන්ධතාවක් තිබිණි. බලන්න හාර්ඩිගේ Muslims; කේ.ඩබ්. ජෝන්ස්ගේ "Arya Dharm; බර්ක්ලේ 1976; ජේ.ආර්. මැක්ලේන්ගේ, Indian Nationalism and the Early Congress, ප්‍රින්ස්ටන්, 1977, ආර්. ටකර්, Hindu traditionalism and nationalist ideologies in nineteenth century Maharashtra, එම්.ඒ.එස්., 1976, වෙළුම 10, පිටු 321-348; එස්.බී. ආර් ජී. ෆොෂ්ස්, Urban class and communal consciousness in the colonial punjab, එම්. ඒ. එස්, 1984, වෙළුම 18, පිටු 459-489; එස්. බී. ෆ්‍රෙයිටාග්, 'Sacred Symbol as mobilising Idedogy: the North Indian Search for Hindu Idenlty CHHS, 1980, වෙලුම 22, 597-625 පිටු; සී.එස්.එස්.එච්. 1980, වෙළුම 22, පිටු 597-625; ජී. පාන්ඩේ, 'Rallying Around the Cow', රනජිත් ගුහා සංස්කරණය කරන ලද "Subattem Studies" තුළ, දිල්ලි, 1983, වෙළුම 2; ඒ.එස්. යැංග්, "Sacred symbol and sacred space in Roural India, සී.එස්.එස්.එච්. 1980, වෙළුම 22, පිටු 576-696.

16. අප මෙහිදී රඳා පවතින්නේ බෙලිගේ වර්ගීකරණයක් වූ බලන්න බෙලි, 'The pre-history', පිටු 179.

17. බලන්න, කේ. කෛලාසපති, "Tamil community the Sri Lanka", කොළඹ, 1982; කේ.එම්. ද සිල්වා "The religions of the minorities ආගම්; කේ.එච්. ද සිල්වා ගේ සංස්කරණය කළ, 1977; බී. ප්‍රැෆ්න්බර්ග්, The cultural dimensions of Tamil Seperatism in Sri Lanka, Asian Surrey, 1981, වෙළුම 21, පිට 145-157; ඉඩෙම්, Farth world colonialism, indegenous minontres and Tamil Seperatism in Sri Lanka Bulletin of concerned Asian Scholars, 1984, වෙළුම 16 පිටු 15-22.

18. පොදු සිංහල අනන්‍යතාවේ උත්පාදනය සඳහා කාලයක් ගතවූ බව මෙහි සඳහන් කල යුතුය. 1920 පමණ කාලයේදීත්, සැලකිය යුතු තරම් වූ උඩරට සිංහල ප්‍රජාවක් පහතරටින් වෙන්වූ නියෝජනාත්මක වරප්‍රසාද සඳහා අයිතිවාසිකම් කියමින් සිටි අතර ඔවුන් ෆෙඩරල් පාලනයක් සඳහාද රුචිකත්වයක් දැක්විය; එල්.ඒ. වික්‍රමරත්න, Kandyans and Nationalism in Sri Lanka: 'Some Reffertions, සී.ජේ.එච්.එස්.එස්. 1975, වෙළුම 25, පිටු 49-67; රසල්, Constitutional Politcs.

19. දෙමළ එක්සත් විමුක්ති පෙරමුණ යනු පූර්වයෙන් දෙමළ ඡන්ද සඳහා තරග කළ ෆෙඩරල් පක්ෂය සහ දෙමළ කොංග්‍රස් පක්ෂය එක්ව සෑදුනකි.

20. දකුණු පළාතේ රජයට එරෙහිව මෑත කාලයේ සිදුවූ ආයුධ සන්නද්ධ හැසිරීම් මෙහිදී සැලකිය නොහැකි නමුත් සමාන සාධක වලින් සම්බන්ධ විය හැක. 1977 සිට 1989 දක්වා කාලය තුළ මහ මැතිවරණයක් නොපැවැත්වූ අතර සැම දෙනාටම පහසුකම් සැපයීම උදෙසා ප්‍රමාණවත් සම්පත් නොතිබීමයි.

1987 දී ඉන්දියාවත් සමග අත්සන් තබන ලද ගිවිසුමත් සමග මෙම පරාරෝපනයන් සහ කලකිරීම් ජනතා විමුක්ති පෙරමුණේ ප්‍රචණ්ඩ ක්‍රියා තුළින් දැක ගත හැක.

ආශ්‍රේය පඨිත

Anderson, B.
1983. *Imagined Communities.* London: Publisher not indicated in the original essay.

Arumugan, S.
1980. *Some Ancient Hindu Temples in Sri Lanka.* Colombo. Publisher not indicated in the original essay.

Barren, T.
1988. The Donoughmore Constitution and Ceylon's National Identity. *Journal of Commonwealth and Comparative Politics,* Vol. 26.

Bayly, C.
1985. 'The Pre History of Communalism? Religious Conflict in India, 1700-1860'. *MAS* Vol. 19.

Bechert, H.
1974. 'The Beginnings of Buddhist Historiography: Mahavamsa and Political Thought'. *Ceylon Studies Seminar,*

Darmadasa, K.N. O.
1972. 'Language and Sinhalese Nationalism; The Career of Munidasa Kumaratunga'. *Modern Ceylon Studies,* Vol. 3.

De Silva, C.R.
1974. 'Weightage in University Admissions: Standardization and District Quotas in Sri Lanka, 1970-1975'. *Modern Ceylon Studies,* Vol. 5.

De Silva, K.M.
1981. *A History of Sri Lanka.* Delhi: Publisher not indicated in the original essay.

De Silva, K.M.
1965. *Social Policy and Missionary Organizations in Ceylon .1842-1855.* London. Publisher not indicated in the original essay.

De Silva, K.M.
1977. 'The Religions of The Minorities'. In, K.M. De Silva ed. *Sri Lanka: A Survey.* London: Publisher not indicated in the original essay.

Devaraja, L.S.
1972. *The Kandyan Kingdom of Ceylon 1707-1760.* Colombo: Lake House.

ESC and Committee for the Rational Development
Date Not Indicated. *Sri Lanka – The Ethnic Conflict.* Delhi: Navrang.

Fernando, P.T.M.
1973. 'Elite Politics in the New States: The Case of Post Independence Sri Lanka. *Pacific Affairs.* Vol 46. p. 361-385.

Fox, R.G.
1984. 'Urban Class and Communal Consciousness in Colonial Punjab'. *MAS* , Vol. 18 p. 459-489.

Freitag, S.B.
1980. 'Sacred Symbol as Mobilising Ideology: The North Indian Search For Hindu Community'. *CSHS,* Vol. 22 p. 597-625.

Gananaprakasar, S.
1917. 'Sinhalese Place Names in the Jaffna Peninsula.' *Ceylon Antiquary and Literary Register* . Vol. 2. p. 167-169.

Gellner, E.
1983. Nations and Nationalism. Oxford: Publisher not indicated in the original essay.

Gunasinghe, P.A.T.
1978. 'Review Article of S. Padmanadan's Kingdom of Jaffna, Sri Lanka.' *Sri :Lanka Journal of the Humanities,* Vol 4, p. 99-112.

Gunawardana, R.A.L H.
1990. 'People of the Lion.' In, Jonathan, Spencer, ed. *Sri Lanka: History and Root of Conflict.* London and New York. Routledge.

Hardy, P.
1972. *The Muslims of British India*. Cambridge: Publisher not indicated in the original essay.

Horsburgh, B.
1916. 'Sinhalese Place Names in the Jaffna Peninsula.' *Ceylon Antiquary and Literary Register.* Vol. 2. p. 54-58.

Jayawardane, K.
1972. The Rise of the Labour Movement in Ceylon. North Carolina: Duke University Press.

Jones , K.W.
1976. *Ariya Darmma*. Berkeley: University of California Press.

Kearney, R.
1967. *Communalism and Language in the Politics of Ceylon.* Durham, NC: Duke University Press.

Kearney, R.
1978. 'Language and the Rise of Tamil Separatism in Sri Lanka'. *Asian Survey.* Vol. 18, p 521-534.

Kularathnam, K.
1968. 'Tamil Place Names Outside the Northern and Eastern Provinces.' Proceedings of the First International Conference of Tamil Studies, Kuala Lumpur.

Kylasapathy. K.
1982. The Cultural and Linguistic Consciousness of the Tamil Community in Sri Lanka'. Colombo. Publisher not indicated in the original essay.

Liyanage, S.
1978. 'A Forgotten Aspect of Relations Between the Sinhalese and The Tamils'. *Ceylon Historical Review.* Vol. 25. p. 95-142.

MacDougal, H.A.
1982. *Racial Myth in English History.* Montreal. Publisher not indicated in the original essay.

MacLane, J.R.
1977. *Indian Nationalism and the Early Congress.* Princeton: Princeton University Press.

Malangoda, K.

1976. *Buddhism in Sinhalese Society 1750-1900.* Berkeley: University of California Press.

Malangoda, K

1970. 'Milennialism in Relation to Buddhism'. *CSSH,* Vol.12 pp. 436

Moore, M.

1985. *The State and Peasant Politics in Sri Lanka.* Cambridge: Publisher not indicated in the original essay.

Nissan. E.

1985. *The Scared City of Anuradhapura: Aspects of Sinhalese Buddhism and Nationhood.* Unpublished P. hD Thesis.

Newman, G.

1987. *The Rise of English Nationalism.* London: Publisher not indicated in the original essay.

Obeyesekere, G.

1979. 'The Vicissitudes of Sinhala Buddhist Identity hrough Time and Change'. In, M. Roberts ed., *Collective identities Nationalisms and Protest in Modern Sri Lanka.* Colombo: Marga.

Obeyesekere, G

1970. 'Religious Symbolism and Political Change in Sri Lanka'. *Modern Ceylon Studies.* Vol. 1 p 43-63.

Obeyesekere, G

1984. 'The Origins and Institutionalizations of Political Violence'. In, J. Manor ed. *Sri Lanka in Change and Crises.* London: Publisher not indicated in the original essay.

Padmanadan, S.

1979. 'The Kingdom of Jaffna: Propaganda or History?' *Sri Lanka Journal of the Humanities* Vol. 5, p 101-125.

Pandey, G.

1983. 'Rallying Around the Cow'. In, R.. Guha ed. *Subaltern Studies.* Vol. 2. Delhi: Subaltern Studies Collective.

Pfaffpnberger, B.

1981. 'The Cultural Dynamism of Tamil Separatism in Sri Lanka'. *Asian Survey,* Vol 21. p 145-157.

Pfaffpnberger, B.
1984. 'Fourth World Colonialism: Indigenous Minorities and Tamil Separatism in Sri Lanka'. *Bulletin of Concerned Asian Scholars.* Vol. 16 p.1522

Poliakov, L.
1971. *The Ariyan Myth.* New York: Publisher not indicated in the original essay.

Ponnambalam, S.
1983. Sri Lanka: *The National Question and the Tamil Liberation Struggle.* London: Zed.

R.L Stiratt
No date. 'Some Preliminary Remarks on Ethnic Identity in Sri Lanka.' MS. Publisher not indicated.

Rahula, W.
1956. A History of Buddhism in Ceylon. Colombo : Publisher not indicated in the original essay.

Roberts, M.
1980. 'From Southern India to Lanka'. *South Asia,* Vol. 3 p.36-47.

Roberts, M.
1982. *Caste Conflict and Elite Formation.* Cambridge: Publisher not indicated in the original essay.

Robinson, F.
1974. *Separatism among Indian-Muslims.* Cambridge: Publisher not indicated in the original essay.

Rogers, J.D.
1987. 'Social Mobility, Popular Ideology, and Collective Violence in Modern in Sri Lanka.' *JAS,* Vol. 46,. p. 583-602.

Rogers, J.D
1987. 'Crime, Justice and Society in Colonial Sri Lanka'. *JAS,* Vol. 46, p.157-209.

Russell. J.
1982. *Constitutional Politics under the Donoughmore Constitution, 1931-1947.* Dehiwala: Tisara Publishers.

Samaraweera, V.

1977. 'The Evolution of A Plural Society.' In, K.M. De Silva ed., *Sri Lanka: A Survey*. London: Publisher not indicated in the original essay.

Smith, A.D.

1986. *The Ethnic Origins of Nations*. Oxford. Publisher not indicated in the original essay.

Spencer, G.W.

1976. 'The Politics of Plunder: The Cholas in 11th Centaury Ceylon'. *JAS* Vol. 35 p. 410-460.

Spencer, G.W.

1983. *The Politics of Expansion; the Chola Empire of Sri Lanka and Sri Vijaya*. Madras: Publisher not indicated in the original essay.

Stein, B.

1983. *Peasant State in Medieval South India*. Delhi: Publisher not indicated in the original essay.

Tambiah, S.J.

1986. *Sri Lanka Ethnic Fratricide and the Dismantling of Democracy*. London: Publisher not indicated in the original essay.

Tambiah, S.J.

1976. *World Conqueror, World Renouncer*. Cambridge: Publisher not indicated in the original essay.

Tambiah, S.J.

1977. 'The Galactic Polity: The Structure of Traditional Kingdoms in Southeast Asia'. In, S. Freed ed. *Anthropology and Primate of Opinion*. New York: Publisher not indicated in the original essay.

Thambiah, H.W.

1968. *Sinhala Laws and Customs*. Colombo: Publisher not indicated in the original essay.

Tucker, R.

1976. 'Hindu Traditionalism and Nationalist Ideologies in 19th Centaury Maharashtra'. *MAS*, Vol. 10 p. 321-348.

Vittachi, T.

1958. *Emergency 58*. London: Andre Deustch.

Whitaker, M.

1986. *Divinity and Legitimacy: Temple of the Lord Kantan*. PhD,

Thesis, Princeton University.

Wickramarathne, L.A.
1975. 'Kandyans and Nationalism in Sri Lanka: Some Reflections.' *CJSS*. Vol. 5 p. 49-67.

Wriggins, W.H.
1960. *Ceylon: The Dilemma of a New Nation*. Princeton: Princeton University Press.

Yang, A.A.
1980. 'Sacred Symbol and Sacred Space in Rural India.' *CSHS* Vol. 22 p 576-596.

ශ්‍රී ලංකාවේ නැගෙනහිර වෙරළබඩ වැද්දන් අතර හානිපත් බව පිළිබඳ ආඛ්‍යාන ජනවාර්ගික අනන්‍යතාව ලෙස

යුවරාජ් තංගරාජා
පරිවර්තනය:
අනෝලි පෙරේරා

හැඳින්වීම

ශ්‍රී ලංකාවේ ජාතිකවාදය පිළිබඳව අධ්‍යයනයන්හි, සම්මතයක් ලෙස සිංහල හා දෙමළ අනන්‍යතා වෙත ප්‍රවේශවීමේදී ඒවා අභ්‍යන්තර වෙනස්කම්වලින් තොර ඒකීය පැවැත්මක් ඇති යමක් ලෙස සැලකේ. එක්සත් සහ හානිපත් බවෙන් යුතු සිංහල ජාතියක් විදහා දැක්වීමට පෙළඹෙන ප්‍රධාන පෙළේ මාධ්‍ය කොටස් සහ විශේෂයෙන්ම රාජ්‍ය අනුග්‍රහය ලත් මාධ්‍යය යන දෙකොටසම මෙම පර්යාවලෝකය තීව්‍ර කරයි. මෙම දෘෂ්ටියෙන් දෙමළ ජනතාව වෙත එල්ල වන රාජ්‍ය ත්‍රස්තවාදය සාධාරණීකරණය කිරීමක් දක්නට ලැබේ. මෙවැනිම තත්ත්වයක් දෙමළ ජන කොට්ඨාසය තුළත් දකින්නට හැකිය. දෙමළ ජනතාව සහ දෙමළ භාවය යන්න දෙමළ ජාතිකවාදීන් පෙන්වා දෙන්නේ ද එක්සත්, සමජාතීය සහ ඒකීය පැවැත්මකින් යුත් දෙයක් ලෙසය. මෙය වඩාත්ම වැදගත් වන්නේ දෙමළ ජනතාවගේ අවශ්‍යතා ජයග්‍රහණය කර ගැනීමට නම් ආභ්‍යන්තරික වෙනස්කම් පෙන්වීම 'දෙමළ අපේක්ෂාවට' හානිකර ලෙස සැලකෙන නිසාය. දෙමළ ජාතිකවාදය තුළ විසම්මුතියට ඇති නොඉවසීම මෙම ඉහත දැක්වූ චින්තනය සංකේතවත් කරයි. මේ නිසා දෙමළ ප්‍රජාව තුළ ඇති ආභ්‍යන්තරික ව්‍යුහයේ සහ

සංස්කෘතියේ ඇති බන්ධන වෙත දෙමළ ජාතිකවාදය පිළිබඳ ලේඛන අවධානය යොමු කර ඇත්තේ ඉතාමත් අල්ප ලෙසය.

ගරිල්ලා කණ්ඩායම් තුළ සහ ඒවා අතර ගැටීම් පදනම් වන්නේ මේ වෙනස මතය. එනම්, දෙමළ ජනතාවගේ ප්‍රශ්නය යන්න මෙකී එක් එක් කණ්ඩායම් එය දකින අයුරු මත පදනම් විය. එවන් පර්යාවලෝකයන්ට තුඩු දුන් සාධක ලෙස උතුරේ අධ්‍යාපනය හා රැකියා පිළිබඳව පවතින තත්ත්වය හා රාජ්‍ය අනුග්‍රහය යටතේ උතුරු මැද සහ නැගෙනහිර පළාත්වල සිදුවෙමින් පවතින ඉඩම් ජනපදකරණය දැක්විය හැකිය. එකිනෙකට වෙනස් වූ දේශපාලන, සමාජ, ආර්ථික සහ සංස්කෘතික තත්ත්ව මෙන්ම නිශ්චිත පාරිසරික කලාපවලින් ද සැදුම්ලත් ඊනියා ප්‍රදේශවල එකිනෙකට වෙනස් ජීවන රටා පැවැත්ම අනිවාර්ය වේ. යටත්විජිතවාදයේ බලපෑම ද මෙම සංජානිත දෙමළ ජාතියේ විවිධ කොටස්වලට විවිධාකාරීව ලැබී ඇත. සමස්ත තත්ත්වය එසේ වුවද, දෙමළ ජාතිකවාදය පිළිබඳව ලියැවී ඇති ලිපිවල මෙම වෙනස්කම් පිළිබඳව සුපැහැදිළිව ලියැවී ඇත්තේ ඉතා අල්ප ලෙසය.

දෙමළ ප්‍රජාව පිළිබඳ තත්ත්වය මෙසේ නම්, ප්‍රධාන ධාරාවේ දෙමළ ජාතිකවාදීන් අතින් ආන්තීකරණයට ලක් වූ වෙනත් ප්‍රකට සුළු ජන ප්‍රජාවන් ද දෙමළ ප්‍රජාව තුළ ජීවත් වනු දකින්නට ඇත. ඔවුන්ට දෙමළ ප්‍රජාව තුළ සාමාජිකත්වය දී ඇත්තේ ඔවුන්ගේ ප්‍රකටත්වය ප්‍රතික්ෂේප කිරීම මතය. 'දෙමළ භාෂක' ජනයා යන යෙදුම දෙමළ ජාතිකවාදී මතවාදයට ඇතුළත් කිරීමට තිබුණු වෑයම තුළ මෙම ප්‍රපංචය ප්‍රත්‍යාවේක්ෂණය වේ. මෙම මතවාදයේ බිඳ වැටීම ගරිල්ලා කණ්ඩායම් අතර ගැටීම් සහ දෙමළ මුස්ලිම් ප්‍රචණ්ඩත්වය පිළිබඳ ඇති අත්දැකීම්වලින් මොනවට පැහැදිළි වේ. 'දෙමළ භාෂික' යන යෙදුම භාවිතය මඟින් සුළු ජාතීන්ගේ අනුකලනය අසාර්ථක වී ඇත. මෙය විශේෂයෙන්ම දැකිය හැක්කේ නැගෙනහිර ප්‍රදේශය වැනි දෙමළ ජාතිකවාදයේ අණසක යටතේ ඇති ප්‍රදේශවල ජීවත්වන මුස්ලිම් ජාතිකයන් සම්බන්ධවය. සමස්තයක් ලෙස මෙම මතවාදයට දේශපාලනික ලෙස ආන්තීකරණයට ලක්වූ වෙනත් කණ්ඩායම් ද ඇතුළත් කර ගන්නා ලදී. උදාහරණයක් වශයෙන් නැගෙනහිර පළාතේ බර්ගර් ජාතිකයින් සහ වැද්දන් දැක්විය හැක.

මේ අනුව වැද්දන් දෙමළ කණ්ඩායමක් නොව වෙනත් ප්‍රජාවක් ලෙස දකීමේ අදහස නැගෙනහිර හා උතුරු ප්‍රදේශවල සිටින දෙමළ ජාතිකයන් පුදුමයකට පත් කරවන කරුණක් විය හැක්කේ ඔවුන් නැගෙනහිර ප්‍රදේශවල ජීවත්වන වැද්දන් ස්වාභාවිකවම දෙමළ ලෙස හැමවිටම සලකන හෙයිනි. මේ හැරුණු විට දෙමළ ජාතිකවාදය වෙත දක්වන රාජ්‍ය ප්‍රතිචාරයක් වන උතුරේ සහ නැගෙනහිර ජනයා දරුණු ලෙස මැඩපැවැත්වීම යන ප්‍රතිපත්තිය ද දෙමළ ජනතාව තුළ ඇති විවිධත්වය හඳුනා ගැනීමට අසමත් විය. එමෙන්ම, කැරලි මර්දන ව්‍යාපෘතියට සම්බන්ධ සන්නද්ධ හමුදාවල ආකල්පය වූයේ (විශේෂයෙන්ම විශේෂ කාර්ය සාධක බලකාය සැලකූ විට) 1980 මැද හා අග පැවති වාතාවරණයේදී, දෙමළ ප්‍රජාව අතර ජීවත්වන බර්ගර් සහ සිංහල ජාතික පුද්ගලයන්ව දේශද්‍රෝහීන් ලෙස සැලකීමත් මොවුන් සම්බන්ධයෙන් වඩාත් අධික ප්‍රචණ්ඩත්වයකින් යුතුව කටයුතු කළ යුතු බවත්ය. රාජ්‍ය අනුග්‍රහය යටතේ පිහිටුවනු ලැබූ ජනපදවල ජීවත් වූ සිංහල ජනතාව මෙන් නොව, මඩකලපු ප්‍රදේශයේ සිටින සිංහල හා බර්ගර් ප්‍රජාවන් එහි ජීවත් වන දෙමළ ප්‍රජාවගෙන් පැහැදිළි ලෙස වෙන් කර හඳුනා ගත නොහැකි ජන කොටසක් ලෙස විශේෂ කාර්ය සාධක බලකාය සැලකීය. මෙම දෙමළ ප්‍රජාව තුළ අපහසුතාවකින් තොරව ජීවත් වන සිංහල ජනතාව පුළුල් වූ දෙමළ ජාතිකවාදී අවකාශය තුළ තම ජනවාර්ගික අනන්‍යතාව හසුරවාගන්නටත් ඉන් ඔබ්බට යන්නටත් සමත් වූහ. මේ නිසා විශේෂ කාර්ය සාධක බලකාය මෙම 'දෙමළ නොවන්නන්' සැලකුවේ ජනවාර්ගික ගැටුමට වක්‍රාකාරයෙන් සහභාගිවන්නන් සහ දෙමළ ජාතිය සමස්ත පීඩාවට ලක් කිරීමේදී හමු වන බාධාකරුවන් වශයෙනි. එහෙත් මෙලෙස සිතන්නේ රාජ්‍ය සන්නද්ධ හමුදා පමණක් නොවේ. දෙමළ ජාතිකවාදයේ යම් යම් කොටස්වල ප්‍රතිචාරය වූයේ ද මෙම ඊනියා දෙමළ ජාතිය තුළ පරම්පරා ගණනක සිට ජීවත්වන සිංහල ජනයා දෙමළ ජාතිකවාදය ගොඩනැංවීමේ පරිශ්‍රමයක් වන නූතන ඒකීය දෙමළ ජාතිකත්වය සාධාරණය කිරීමේදී හමුවන ආක්‍රමණිකයන් සහ විදේශීන් ලෙස සැලකීමය.

නැගෙනහිර වෙරළ තීරයේ පැහැදිළි ප්‍රජාවක් ලෙස ජීවත් වන වැද්දන් පිළිබඳ ගැටළුව තේරුම් ගත යුත්තේ ඉහත කී දෙමළ ජාතිකවාදී උත්සාහය පිළිබඳ සන්දර්භය තුළයි. වැද්දන්ගේ අනන්‍යතාව පිළිබඳ ප්‍රශ්නය සහ ඔවුන් කෙසේ එම අනන්‍යතාව

පවත්වාගෙන යනවාද යන්න දෙමළ ජාතිකවාදය තුළ ඇති ජනවාර්ගික සහ ජාතිය ගොඩනැගීම පිළිබඳ වාද විෂයන්ට බලපෑමක් කරයි.

ජනතාව සහ ප්‍රදේශය

මෙම නිබන්ධය නැගෙනහිර ප්‍රදේශයේ වෙසෙන ශ්‍රී ලාංකේය ආදිවාසී ජන ප්‍රජාවක් වන වෙරළබඩ වැද්දන් පිළිබඳ මූලික මානවවංශ ලේඛීය විස්තරයක් වේ. මෙම අධ්‍යයනයට සම්බන්ධ ගම් පිහිටා ඇත්තේ මඩකලපුව දිස්ත්‍රික්කයේ නැගෙනහිර කොටසේ පිහිටි වහරායි ප්‍රාදේශීය ලේකම් කොට්ඨාසය තුළයි. මෙම නිබන්ධය දෙමළ ප්‍රජාවට සාපේක්ෂව නැගෙනහිර මුහුදුබඩ වැද්දන්ගේ ජනවාර්ගික අනන්‍යතාව කාලයාගේ ඇවෑමෙන් පරිවර්තනය වීම සනිටුහන් කරයි. මෙම නිබන්ධය න්‍යායිකව පදනම් වන්නේ ජනවාර්ගිකත්වය හා ජනවාර්ගික විග්‍රහය පිළිබඳ තර්ක විතර්ක මතයි. කෙසේ නමුත් වැද්දන්ගේ අනන්‍යතාව පිළිබඳ නිශ්චිත වාද විෂය රඳා පවතින්නේ මා ප්‍රකාශ කරන ලෙස එහි එක් ගමක පැහැදිලි ලක්ෂණයක් වූ 'හානිපත්බව' යන මතවාදය මතය. දෙමළ ජාතිය යනු අනම්‍ය මෙන්ම වෙනස් නොවන්නක්ය යන ආකල්පය පිළිබඳ ආභ්‍යන්තරික විවේචනයක් ලෙස මෙම නිබන්ධය මඟින් ඉදිරිපත් කරන ප්‍රශ්නය නම්, දෙමළ ප්‍රජාව සමඟ අනුකලනය වීමට නැගෙනහිර වෙරළබඩ වැද්දන්ට තිබෙන අධික පීඩනය මධ්‍යයේ වුව ද ඔවුන්ට තම ජනවාර්ගික විඥානය රැක ගැනීමට හැකි වී ඇත්තේ කෙසේ ද යන්නයි. 1911 වසරේ දී සෙලිග්මාන් හා සෙලිග්මාන් වැද්දන් ශීඝ්‍රයෙන් නැතිවී යන කණ්ඩායමක් යැයි අවධාරණය කළ බව අපි සියළු දෙනා දනිමු (සෙලිග්මාන් 1911). එහෙත් වහාරායිහි වැද්දෝ තමන් වැද්දන් බව ඉතාමත් ආඩම්බරයෙන් 1994 වසරේදීත් කියාපෑහ.

ජනවාර්ගිකත්වය පිළිබඳ න්‍යායන්

ජනවාර්ගිකත්වය පිළිබඳ න්‍යායන් තුළ විවිධ ප්‍රවණතා හඳුනා ගත හැකිය. පුද්ගලයන් සහ ජාතීන් තමනට අත්‍යවශ්‍යයෙන්ම තිබිය යුතු මෙන්ම තමන්ටම ආවේනික යැයි සිතන ගුණාංග සහ අවුරුදු දහස් ගණනක සංස්කෘතියක් සඳහා නිරතුරුවම අරගල

කර ඇත. විවිධ වූ පුද්ගලයන් යටත්විජිතවාදයේ මැදිහත්වීම ස්ථානගත කරන්නේ වාර්ගික අනන්‍යතා ගොඩනැගීමටත් ඒවා තවදුරටත් ප්‍රබල කිරීමටත් ඉවහල් වූ ක්‍රියාදාමයක් ලෙසය. මෙය නැවත වාර්ගික අනන්‍යතාවල පදනම සැකසූ අතර, මීට උදාහරණයක් ලෙස ඉන්දියාවේ සීක් සහ ගුර්කාවරුන් දැක්විය හැක (ෆොක්ස් 1985). මෙවැනිම සිදුවීමක් උගන්ඩාව සම්බන්ධයෙන් මරුසි ගෙනහැර දක්වයි (මරුසි 1975). මේ අතරතුර ස්මිත් තර්ක කරන්නේ අසමාන ආර්ථික වර්ධනය හා ප්‍රභූ පන්තියේ ආර්ථික අවිනිශ්චිතතාව මෙම වාර්ගික විඥානයේ නැගීමට හේතුපාදක වූ බවයි (ස්මිත් 1981). මෙම ආර්ථික තර්කය ඇතැම්විට ලංකාව සම්බන්ධයෙන් ද යෝජනා කර ඇත (සිවානන්දන් 1984: 1-37). ජාතිකත්වය තුළ ඇති ප්‍රචණ්ඩත්වය තේරුම් ගැනීමේදී කැප්ෆරර්ගේ දෘෂ්ටිය වූයේ සිංහල ජාතිකවාදය යනු සංස්කෘතික ප්‍රපංචයක් බවය. ඔහු 'සංස්කෘතිය' යන්න 'සත්භාවය' යන සංකල්පය තුළ අන්තර්ගත කරයි (කැප්ෆෙරර් 1988). ඔහුගේ සූත්‍රගත කිරීමට අනුව මෙකී සත්භාවය; සිංහලයන්ගේ සුවිශේෂ වූ පුද්ගල නිශ්‍රිත තත්ත්වය මත පදනම් වූවකි. එය තත්‍ය වශයෙන් හෝ පරිකල්පනිකව වසර දෙදාහක් හෝ ඊට වැඩි කාලයක් පිළිබඳ සාරාත්මික සිංහල සම්ප්‍රදායක් මත පදනම් වූවකි.

එහෙත් වෙනත් විද්වතුන් ජනවාර්ගික අනන්‍යතාව පිළිබඳ ෆුකෝවාදී ප්‍රවේශයක් ඉදිරිපත් කර තිබේ. ඔවුන්ට අනුව ජනවාර්ගිකත්වය එහි ආවස්ථික බව හා අභිවාහ්‍යත්වය මත පදනම්ව ඇත. මෙම මතය උපග්‍රහණය කරන්නේ ජනවාර්ගිකත්වය පූර්ව කොන්දේසියක් ලෙස නොව ගැටුමක් නිර්වචනය කරන සහ ගැටුමක් කරා වර්ධනය වීමට හේතුපාදක වූ ක්‍රියාදාමයක් හරහා ගොඩනැගුණු ප්‍රපංචයක් ලෙස හා එය ජනවාර්ගික අනන්‍යතාවයේ ස්වභාවය පසුකාලීනව තීරණය කරන්නක් ලෙසටය (ෆෙල්ඩ්මන් 1990). ජනවාර්ගිකත්වය නිර්වචනය වන්නේ සහ ගොඩනැගෙන්නේ ජනවාර්ගිකත්වයෙහිම නාමයෙන් කෙරෙන්නාවූ ක්‍රියාකාරකම්වල ගතිකත්වය මඟිනි.

ජනවාර්ගිකත්වය ඓතිහාසික කොන්දේසියක් හා භෞතික තත්ත්වයක් මිස එය සාරාත්මික හෝ ආවේණික පූර්ව කොන්දේසියක් නොවන බව මම මෙහිදී පෙන්වා දීමට උත්සාහ කරමි. මා

ජනවාර්ගිකත්වය දකින්නේ ගතිකයක් ලෙසය. එනම්, ජනවාර්ගිකත්වය විවිධ කාලවලදී පවතින ඓතිහාසික කොන්දේසි පදනම් කර ගනිමින් ඊටම ආවේණික ලෙස ගොඩ නැගෙනවා මෙන්ම එම සමාජ ගොඩනැඟීම තුළින්ම එයට අවශ්‍ය අර්ථද සම්පාදනය කර ගනී. වැද්දන් පිළිබඳව සලකා බලන විට ඔවුන් මෑත කාලයේදී දෙමළ ජන ප්‍රජාවන් සමඟ අනුකලනය වීමට ඇති කැමැත්ත තේරුම් ගත යුත්තේ ජනවාර්ගික අනන්‍යතාවෙහි ආවස්ථිකයක් ලෙසය. එමෙන්ම දැනට ඔවුන් වැද්දන් ලෙස තම අනන්‍යතාව තහවුරු කර ගැනීමට දරන වෑයම ද තේරුම් ගත යුත්තේ මේ අයුරිනි. නැගෙනහිර පළාතේ වැද්දන්ගේ අනන්‍යතාව පිළිබඳ ඉතිහාසය සාරාංශ ගත කළ හැක්කේ මෙසේය: ප්‍රථමයෙන්ම එය නූතන ජාතික රාජ්‍යය ගොඩනැගීමේ වඩාත් පුළුල් වූ ශිෂ්ටකරණ ක්‍රියාවලිය තුළ වැදි අනන්‍යතාව අතහැර දැමීමක් විය. මෙය වැද්දන්ගේ බලාපොරොත්තු සුන් කළ ප්‍රතිවිපාක ගෙනදෙන්නක් විය. මෙම බලාපොරොත්තු සුන්වීම ඔවුන් නැවතත් කලින් අකෘතිගතව තිබූ අනන්‍යතාව සහ විඥානය වෙත පිළිසරණ සොයා යෑමට උත්සුක කරවන ලද අතර, එය ඔවුන් විසින් විද්‍යමාන කරනු ලැබුවේ ඉතා සීඝ්‍රයෙන් නැතිවී යන සහ සවිඥානකව තමන්ට අහිමි කරන සුපැහැදිලි ජීවන රටාවක් සහිත යටගියාවකට දක්වන ඇල්මක් මඟිනි. ඔවුන් මෙලෙස විද්‍යමාන කරනු ලබන විඥානය මා විසින් හඳුන්වන්නේ 'හානිපත් භාවයේ මතවාදය' වශයෙනි. එනම්, යටගියාවක ප්‍රතිරූප මතකයට නංවන්නේ සශ්‍රීක සහ උත්කෘෂ්ට යුගයක් ලෙසය. ඊට සමගාමීව ඔවුන්ගේ අනන්‍යතා පරිණාමයේ ආඛ්‍යාන සහ වර්තමාන තත්ත්වය අසාධාරණත්වය, දුක් කම්කටොළු සහ චෝදනාවලින් ගහන එකක් වේ.

මාගේ සූත්‍රගත කිරීම තුළ වැද්දන් විසින්ම සංජානනය කෙරුණු සංක්‍රමණ අවධි තුනක් ඇත. මවිසින් මෙකී සංක්‍රමණ අවධි වෙන් කොට හඳුනා ගැනෙන්නේ සහ ඓතිහාසිකව සලකුණු කෙරෙන්නේ වැද්දන් මත බලයෙන් ආරෝපිත පරිණාමයක් සහ එකී අවධි වැද්දන්ට ගෙන දුන් ඵලවිපාක ආශ්‍රයෙන් ය.

ඉන් අනතුරුව මම කෙටියෙන් මාගේ අවසන් නිගමනය සාකච්ඡා කර ඉදිරිපත් කරන්නෙමි.

වැදි අනන්‍යතාව

වැද්දන්ගේ අනන්‍යතාව පිළිබඳව සැලකීමේදී ඩාර්ට් නැගෙනහිර වෙරළබඩ වැද්දන් සම්බන්ධව කරනු ලැබූ පර්යේෂණ ආශ්‍රයෙන් තර්ක කරන්නේ 'ආන්තිකත්වය' යන සංකල්පය මත රඳවනු ලබන වැද්දන්ගේ ජනවාර්ගික අනන්‍යතා පිළිබඳවය (ඩාර්ට් 1985). ඔහුගේ අදහස වන්නේ වැද්දන් වෙන්කොට හඳුනා ගන්නේ ව්‍යුහාත්මක හා සංස්කෘතික වශයෙන් ඇති සාපේක්ෂ ආන්තිකත්වය අනුව බවයි. ඔහු උපග්‍රහණය කරන්නේ මෙම ආන්තිකත්වය වැද්දන්ගේ අනන්‍යතාව නිර්වචනය කරන්නක් ලෙසය. කලින් අනුරාධපුරයේ වැද්දන් පිළිබඳව කළ අධ්‍යයනයකදී බ්‍රව් ස්වයං අනන්‍යතාව පිළිබඳ න්‍යායක් ඉදිරිපත් කෙළේය. මෙහිදී බ්‍රව් තමා වැද්දෙකු යැයි කියාගන්නා ඕනෑම කෙනෙක් වැද්දෙක් ලෙස පිළිගැනීම අනුමත කළ අතර, වැද්දන්ගේ අනන්‍යතාව මුළුමනින්ම පිටස්තර නිර්ණායක උපග්‍රහණය මඟින් නියම කිරීම ප්‍රතික්ෂේප කෙළේය (බ්‍රව් 1978). මෙම තර්කයට අනුව ඉහත අනන්‍යතාව පිළිබඳ නිර්වචනය වැද්දන් සමඟ සහජීවනයෙන් සිටින අනෙක් කණ්ඩායම්වලට සාපේක්ෂව තීරණය වූ එකක් වේ (බ්‍රව් 1978: 31). ඩාර්ට්ගේ නිර්වචනය යම්දුරකට රසවත් වුවත් එහි විශාල පලුද්දක් දැකිය හැක. එනම්, එය ඔහුගේම නිරීක්ෂණ සහ අර්ථකථනවලින් එළැඹි සංජානනයක් වීමය. එය සියළුදේ දන්නා වරප්‍රසාදිත පර්යේෂකයාගේ දෘෂ්ටී කෝණය හරහා පැමිණි නිගමනයකි. මෙලෙස බලන කල බ්‍රව් ගේ ප්‍රවේශය සාපේක්ෂ වශයෙන් දේශීය දෘෂ්ටියට වඩාත් සමීපය. මම මේ නිබන්ධයේදී බ්‍රව්ගේ ප්‍රවේශය උපයෝගී කර ගනිමි.

වැද්දන්ගේ අනන්‍යතාව විස්තර කරමින් එකී අනන්‍යතාව නිර්වචනයේදී බ්‍රව් සාකච්ඡා කරන ප්‍රවර්ග නම් භාෂාව සහ පෙළපත වේ. වැද්දන් අතර පවතින අනන්‍යතාවේ මූලික ඒකකය වන්නේ වරුගේ නැතහොත් වරිගේ යන්නයි (බ්‍රව් 1978).[1] බ්‍රව්, නාගරික මධ්‍යම පාන්තික සිංහලයන් තුළ වැද්දන් පිළිබඳව ඇති සංජානනයත් වැද්දන් තුළම තමන් පිළිබඳව ඇති ස්වයං සංජානයත් අතර වෙනස්කමක් පෙන්වයි. ඔහු තවදුරටත් පවසන්නේ නාගරික මධ්‍යම පාන්තික සංජානනයට අනුව වැද්දන් යනුවෙන් අර්ථවත් වන්නේ ශිෂ්ඨ යන්නට ප්‍රතිපක්ෂව වනචාරී යන්නත්, ගොවිතැනට

ප්‍රතිපක්ෂව දඩයම යන්නත් බවයි. ඊට අමතරව වැද්දන් අතීතයේදී වෙනම භාෂාවක් කථා කිරීම ද මේ සංජානනයේම කොටසක් වේ:

> මෙහිදී වැද්දන් සැලකෙන්නේ ශේෂවී ඇති ප්‍රාථමික දඩයක්කාර ජන කොට්ඨාසයක් ලෙසය. ඔවුන් නිශ්චිතවම සිංහල වර්ගයෙන් වෙනස් බව ද, වෙනම භාෂාවක් කතා කරමින් මැතක් වන තුරුම නැගෙනහිර පළාතේ වැදි රට ලෙස හැඳින්වෙන ප්‍රදේශය තුළ තම පැරණි දිවිපෙවෙත පවත්වාගෙන ගිය බවත් මේ පරිකල්පයට ඇතුලත් වේ. මේ අනුව ඔවුන් "වඳවී යන තත්ත්වයේ සිටින සංඛ්‍යානමය සුළුතරයක තත්ත්වයකට" (සෙලිග්මන් සහ සෙලිග්මන් 1911: xii) පත්ව සිටින්නේ 19 වන සියවසේ ගවේශකයන්ට වර්ගය පිළිබඳ කරුණුවලින් සංස්කෘතිය පිළිබඳ කරුණු වෙන් කර ගත නොහැකි වීම නිසාය (බ්‍රව් 1978: 27).

මීට ප්‍රතිපක්ෂව බ්‍රව්ගේ එළඹුම විප්ලවකාරී මෙන්ම ප්‍රායෝගික ද වේ. ඔහු මෙලෙස පවසයි:

> "මා වැද්දෙකු ලෙස පිළිගැනීමට සූදානම් වන්නේ තමා වැද්දෙක් යැයි කියා ගන්නා ඕනෑම පුද්ගලයෙකු ඔහුගේ අසල්වැසියන් ද ඔහුගේ වාර්ගික ප්‍රභවය කුමක් වුවත් ඔහුට වැද්දෙකු ලෙස අමතනු ලබනවානම්ය" (බ්‍රව් 1978: 27).

බලය හා නියෝජනය පිළිබඳව

අනන්‍යතාව පිළිබඳව මේ වන විට මම යම් නිරීක්ෂණ කර ඇති නිසා, මේ නිබන්ධය මඟින් නියෝජනයේ විධි පිළිබඳව කෙටි සටහනක් ද ඉදිරිපත් කරන්නට කැමැත්තෙමි. බොහෝ දුරට විස්තර කරන ලද සිද්ධිවලට ගතිකත්වයක් හෝ ජීවයක් ලබාදීම සඳහා මා යොදා ගත්තේ ප්‍රථම පුරුෂ අඛ්‍යාන වේ. ඒ, එම සිද්ධි ඈත අතීතයේ සිදුවූ ඒවා ද, මෑත අතීතයේ හෝ වර්තමානයේ සිදුවූ හෝ සිදුවන ඒවා ද යන්න සැලකිල්ලට නොගනිමිනි. එහෙත් මෙමඟින් මා සහ මාගේ තොරතුරු දායකයන් අතර පවතින සූක්ෂ්ම මට්ටමේ බල සබඳතාව බිඳ දමා ඇතැයි මා ප්‍රකාශ කරන්නේ නැත.

මාගේ වැදි තොරතුරු දායකයන් සමඟ සිදුකළ සියළු කථා බහ දෙමළ බසින් සිදු කරන ලදී. කෙතරම් අදෘශ්‍යමාන හෝ සූක්ෂම

වුවද තොරතුරු දායකයන් හා මා අතර සිදු වූ අන්තර් ක්‍රියාකාරිත්වය බල සබඳතාවක් තුළ ක්‍රියාත්මක වූ බව පැහැදිළිය. ඒ සබඳතාව අධ්‍යාපනයන් ලත් *මහන්* කෙනෙකු (පුතෙකු) හා දූප්පත් *පඩිප්පිල්ලඩා* (සාක්ෂරත්වයක් නොමැති) ගැමියන් අතර වූ සබඳතාවක් විය. මේ පුද්ගලයන් සමඟ පැය ගණනාවක් මුළුල්ලේ මා කළ සාකච්ඡාවලදී ඔවුන් නිරතුරුව මා ඇමතුවේ *මහන්* යන ආමන්ත්‍රණයෙනි. මේ පිළිගැනීම සිදුවූයේ මගේ මෑණියන් ඔවුන් සමීප සබඳතා පවත්වන ගම්මානයක කාන්තාවක් බව දැනගත් පසුවයි. සැබැවින්ම, මා පර්යේෂණ සඳහා ගිය සෑම ගමකම පාහේ මගේ මෑණියන්ගේ මුල් ගමේ වැසියන් මට හඳුනාගත හැකි විය. ඔවුන්ගෙන් ඇතැමෙක් මා සමඟ ඥාති සබඳතාවක් හා යම් සමීපතාවක් ද තිබෙන බව ප්‍රකාශ කරන ලදී. මින් ඇතමෙක් කුඩාකල මා සමග කෙළිකම් කළ අය වූ අතර, දැන් විවාහය මඟින් වැදි පවුල් සමඟ සම්බන්ධ වී සිටියහ. මේ සියළුම කාරණා හරහා ග්‍රාමීය-නාගරික සහ පර්යේෂකයා තොරතුරු දායකයා වැනි ද්වි-ඝටන හරහා මතුව තිබූ අසමතුලිතතා හා ඒ ආශ්‍රයෙන්ම හට ගැණුනු බල සබඳතාව යම්දුරකට හෝ සමතුලිත කරන්නට හේතු වන්නට ඇතැයි මම විශ්වාස කරමි.

එමෙන්ම නව මානවවංශකරණයේ හරයේ අර්ථයෙන්ම ගත්කල කථිකයාගේ කටහඬට නිසි ස්ථානය දිය යුතු යැයි යන්න මාගේ විශ්වාසයයි (ක්ලිෆර්ඩ් සහ මාකස් 1986). තොරතුරු දායකයන්ගේ 'කථාබහ' මානව විද්‍යාඥයාට වාස්තවිකව ප්‍රකාශ කිරීමට හා අර්ථ කථනය කළ හැකිය යන මායාව තවදුරටත් වලංගු නැත. මෙය වඩාත් සත්‍ය වන්නේ 'එක්සත් ජාතීන්ගේ ආදිවාසී දශකය' යන සන්දර්භය තුළය. එමඟින් ඍජුව කථා කිරිමට ඔවුනට අවකාශ සැකසීම ඔවුන්ගේ කඩහඬවල් අවම ලෙස හෝ පිළිගැනීමක් පමණි.

අදියර තුනකින් සමන්විත වූ විපර්යාසය

තම අනන්‍යතාව විපර්යාසයට භාජනයවීම සම්බන්ධයෙන් අදියර තුනක් වැද්දෝ හඳුනා ගනිති. මින් පළමු අදියර නම්, ඔවුන් 'වනගත දිවිපෙවෙතකින් එළියට ගෙන' වැව් ආශ්‍රිතව පදිංචි කරවීමය. දෙවන අදියර නම් තවත් වෙරළබඩ ප්‍රදේශ කරා

සංක්‍රමණය වීමට සිදුවීමත්, ඒ හා සමඟම කුලී සේවකයන් බවට පත්වීමත්ය. තෙවන හා අවසන් අදියර නම් මේ වන විටත් දශකයක් මුළුල්ලේ පැවති සිංහල-දෙමළ ජනවාර්ගික අර්බුදයෙන් ඔවුන් දැඩි ලෙස පීඩාවට පත්වීමත්, ඉතාමත් මූලික මට්ටමේ සහනාධාර වුවද ඔවුන්ට ලබා නොදීමත්ය. ඔවුන්ගේ තර්කය වන්නේ මේ අදියර තුන හරහා වැද්දන් සුපැහැදිලි ජනවාර්ගික ප්‍රජාවක් ලෙස පැවතීම විනාශ කර දමා ඇති බවයි.

පළමු අදියරඃ 'ශිෂ්ටකරණ' ක්‍රියාවලිය හා වැව් ආශ්‍රිතව පදිංචි කරවීම - යටත්විජිත රාජ්‍යයේ විපරිවර්තනීය හැකියාව

මේ ක්‍රියාවලියේ ප්‍රථම අදියර ක්‍රියාවට නංවන ලද්දේ වැද්දන් ඊනියා 'ශිෂ්ටාචාරයේ' තුරුලට ඇඳා ගන්නට කළ යටත්විජිත මැදිහත්වීමත් සමඟය. යටත්විජිත ප්‍රවේශය නිර්වචනය වී තිබුණේ වනවාසි, 'සම්ප්‍රදායික දඩයක්කාර'- එලවැල එකතුකරන්නන් හෝ 'ම්ලේච්ඡයන්' ලෙස අර්ථ විවරණය කර තිබූ පිරිසක් 'ශිෂ්ට සම්පන්න ජීවීන්ගේ පිටපත් බවට පරිවර්තනය කිරීමේ උත්සාහය මතය. මේ ක්‍රියාවලිය ප්‍රථමයෙන්ම පෘතුගීසීන් විසින් ද පසුව ඕලන්ද හා බ්‍රිතාන්‍ය ජාතිකයින් විසින් ද ක්‍රියාවට නංවන ලදී. එනමුදු 19 වන සියවස දෙවන භාගය තුළදී ඉතාමත් දැඩි ලෙස ශිෂ්ටකරණ ක්‍රියාවලිය ක්‍රියාත්මක කිරීම ක්‍රිස්තියානි මිශනාරි සභාවලට පවරනු ලැබුවේ බ්‍රිතාන්‍ය යටත්විජිත රජයයි. මේ ක්‍රියාවලිය ඉතාමත් ප්‍රබල ලෙස වැද්දන්ට බලපෑම් කරන ලදී. නැගෙනහිර පළාතේ මේ ශිෂ්ටකරණ ව්‍යාපෘතිය ක්‍රියාත්මක කරන ලද්දේ වෙස්ලියානු හා ජෙසුයිට් සභා මඟිනි.

ඉතාමත් ක්‍රමවත් වූ යටත්විජිත රජය ප්‍රථමයෙන්ම කරන ලද්දේ රාජ්‍යයේ මූලික ආදායම් මූලාශ්‍රය ලෙස භූමිය නම් කිරීමය. මේ අනුව, මේ වනතුරුම තම ජීවිතයේ සියළුම අංග වෙත බලපෑම් කළ භූමිය සමඟ වැදි ජනතාවට තිබූ සමීප සබඳතාව කේන්ද්‍රීය වශයෙන් වෙනසකට භාජනය විය. නව යටත්විජිත ප්‍රකාශයට අනුව මුළු රටම රාජ්‍යයට 'අයත් වූ' නිසා ඕනෑම අයෙකුට භූමිය භාවිතයට ගතහැකි වූයේ රාජ්‍යයේ පැහැදිලි අවසරය මත පමණි. මේ විධික්‍රම මඟින් විදේශීය පාලකයන් විසින් වැදි ජනතාව මත රාජ්‍යයේ අණසක ආරෝපණය කරන ලදී. මේ අනුව වැදි ජීවන

ශෛලීයට කේන්ද්‍රීයව වැදගත් වූ හේන් වගාව, දඩයම හා අන් ක්‍රියාකාරකම් බෙහෙවින් සීමා කරන්නට සිදුවූ අතර ඒවා ප්‍රතිප්‍රවර්ගීකරණය කරන ලද්දේ උපරිම බදු ආදායමක් ලැබෙන ආකාරයටය. මේ අනුව, මහජනයාගේ ජීවන ශෛලිය වෙළෙඳපොළට අතිරික්තයක් නිෂ්පාදනය කිරීමට යොමුවී සිටි යටත්විජිත රාජ්‍යයේ ආර්ථික අවශ්‍යතාවන්ට සමානවීම අවශ්‍ය විය. එනම්, ඕනෑම කටයුත්තක් ක්‍රියාත්මක කළ හැකි වූයේ යටත්විජිත රාජ්‍යයේ නිර්වචනවලට අනුව හා අනුග්‍රහය යටතේ පමණි.

නිදහස හා පශ්චාත් යටත්විජිත ප්‍රභූ පෙළෙන්තිය

1948 දී ජාතික තලය තුළ මතු වූ පශ්චාත්-යටත්විජිත ප්‍රභූ පෙළෙන්තිය ඔවුන්ගේ යටත්විජිත ස්වාමිවරුන් ගමන් කළ මාර්ගයේම ගමන් කළවුන් වූ අතර, ඔවුන්ට ජවය ලැබුණේ 'ජාතික සංවර්ධනය' පිළිබඳ දර්ශනයක් මගිනි. මේ සංවර්ධනය නැගෙනහිර මුහුදුකරයේ වැදි ප්‍රජාව වෙත පැමිණියේ සම්පූර්ණයෙන්ම බලයෙන් ක්‍රියාත්මක නොකළ ද, ස්වේච්ඡා පදනමක් මත ද ක්‍රියාත්මක නොවූ වැව් ආශ්‍රිතව නැවත පදිංචි කරවීමේ ව්‍යාපාරයක් හරහා ය. බොහෝ කාලයක පටන් වනය ආශ්‍රිත ජලමූලාශ්‍ර ආසන්නයේ දුෂ්කර භූමිවල වැද්දෝ වගා කටයුතුවල නිරතව සිටියහ. මෙය වැඩි චල්‍යතාවක් හරහා ඔවුන් භාවිත කළ හේන් ගොවිතැන සමග අත්‍යන්තයෙන් බැඳී තිබුණු ක්‍රමයකි. එනමුදු එය කිසි විටෙකත් අතිරික්තයක් නිෂ්පාදනය කිරීම අරමුණු කර ගත් වෙළෙඳ වැවිලි ක්‍රමයක් මත පදනම් වූ ජීවන ක්‍රමයක් නොවීය. මෙය හුදෙක් වගාවට අවශ්‍ය පහසුකම් සැපයීමක් නොවීය. මීට පෙර, මුල් යුගවලදී රාජ්‍ය භාණ්ඩාගාරයෙන් මූල්‍ය පහසුකම් සැලසීමෙන් අනතුරුව, යටත්විජිත පාලන තන්ත්‍රය ස්වදේශිකයන්ගෙන් යටිතල හා වාරිමාර්ග පහසුකම් සඳහා මුදල් අය කිරීමට උත්සුක විය. ඩාර්ට් පෙන්වා දෙන ආකාරයට යටත්විජිත රාජ්‍යයේ සංජානනයට අනුව මෙහිදී සිදුවූයේ "සාපල්‍යතාවකින් තොර හා අඩු ජනගහනයක් ජීවත් වූ ප්‍රදේශ ආර්ථික සංවර්ධන වැඩසටහන්වලට පරිවර්තනය කිරීමකි. (ඩාර්ට් 1985: 26-27).

මෙමගින් සලකුණු කෙළේ මෙකී ප්‍රජාව වනවාසී දිවි පෙවෙතින් ඈත් කිරීමේ සහ සපුරාම නව ජීවන ශෛලියකට

ඇතුළත් කිරීමේ ප්‍රථම ක්‍රමික උත්සාහයයි. ඒ වනතුරුම ඔවුන්ට අර්ධ වශයෙන් පදිංචි වූ හා එඬේර ජීවන ක්‍රමයත් අතර දෝලනය වීමේ හැකියාව තිබුණි. එනමුදු නව පදිංචි කරවීමේ ක්‍රියාවලිය මඟින් ඔවුන්ට අවශ්‍ය විටෙක නැවත වනගතවීමේ හා වනවාසී දිවිපෙවෙතක් ගත කිරීමට තිබූ හැකියාව අසුරා දමන ලදී. එමෙන්ම, පශ්චාත්-යටත්විජිත රජය ද ඔවුන්ගේ ජීවන චක්‍රය පාලනය හා යාමනය කිරීමට අවශ්‍ය විධිවිධානවලින් සන්නද්ධව සිටියේය.

සැබැවින්ම, දීර්ඝකාලීන වී ගොවිතැන හා බැඳුණු ජීවන ක්‍රමයක් සමඟ ගණුදෙනු කරන්නට සිදුවූ විට වැදි ප්‍රජාවට ඊට මුහුණ දීමට අපහසු විය. ඔවුහු පොහොර භාවිතය පිළිබඳව, මෙන්ම කෘමිනාශක පිළිබඳවත්, බැංකු හා ණය ක්‍රම පිළිබඳව හෝ කිසිවක් දන නොසිටියහ. 1994 වසර මුලදී මේ තත්ත්වය පිළිබඳව අඳෝනාවක් නැගි වැද්දෙකු මෙසේ කීයඃ

> අපිට මුදල් තිබුණේ නැහැ. කළයුත්තේ කුමක්දැයි අපට කවුරුත් කීවෙත් නැහැ. අපිට අක්කර තුනක ඉඩමක් ලබා දුන්නා. ඔවුන් ඒවා හැඳින්වූයේ උස්බිම් ලෙසයි. ඒවා ඇත්තමට උස්බිම් තමයි. ඉඩමට වැඩිය වතුර මට්ටම පහළ නිසා වැවේ සිට වතුර ඉඩම්වලට ගේන්න බැරිවුණා. මුල ඉඳලම අපට ගොඩක් කරදර තිබුණා.

එනමුදු ඔවුහු අභිනවයෙන් නිදහස් වූ රාජ්‍යයේ නියෝජිතයන්ට වඩා දනුවත් වූහ. සාර්ථක විය නොහැකි වූ වී ගොවිතැනට අමතරව ඔවුහු තිල නොවන ආකාරයකින් හේන් ගොවිතැන ද නොනවත්වාම කරගෙන ගියහඃ

> අපි කුඩා ඉඩම්වල හේන් කෙටුවා. ඉන් යම් ප්‍රයෝජනයක් ලැබුණා. ඒ ඉස්සර කාලේ වාගේ නොවෙයි. අපි කැලේ ජීවත් වෙනකොට මේ සීමා තිබුණෙ නැති නිසා අපි වන සතුන් දඩයම් කර ගත්තා. අපි බඩ ඉරිඟු, කුරක්කන්, *කවලයි* අල, *කට්ටුල* අල, වල් ඌරන් හා තවත් නොයෙක් වල් සතුන් කෑවා. අපි දිවුල් එක්ක තලගොයි මස් ඉව්වා. මල්ලි ඔයා ඒවා කාලා තියෙනවද? ඒකෙ රස විතරක් නෙවේ: එයින් දීර්ඝායුෂත් ලැබෙනවා. මා දිහා බලන්න. මට වයස අවුරුදු අසූ පහයි. පසුගිය අවුරුදු විස්සේ සාගින්නෙන් සිටියත්

මම තාම ජීවත් වෙනවා. තාමත් සෞඛ්‍ය සම්පන්නයි. ඒ මම ඒ කාලේ කාපු කෑම නිසයි.

වැද්දන්ව මෙලෙස පරිවර්තනය කිරීමට දැරූ උත්සාහය පශ්චාත්-යටත්විජිත රාජ්‍යයට ජාතිකවාදී උත්තේජනයක් ලබා දුන්නද ආදිවාසීන්ට එයින් ලැබුණේ 'සාගින්න පිළිබඳ අස්වැන්නක්' පමණි (කොමරොෆ් හා කොමරොෆ් 1992).

ශික්ෂිත සිරුරුවලට එරෙහිව බල රහිත සිරුරු

යටත්විජිත හාම්පුතුන් පැනවූ රෙගුලාසි නව ජාතික රාජ්‍යයේ පාලකයන් විසින් වැද්දන් මත ආරෝපණය කිරීමට වෙර දැරුවේ වඩාත් ජවසම්පන්න ලෙසය. මෙහි සමස්ත ප්‍රතිඵලය වූයේ දඩයමට ඉඩ නොලැබීමත්, වගාව සඳහා වන පෙත හෙළිපෙහෙළි කිරීමට ඉඩ නොලැබීම සහ කුඩා භූමි ප්‍රදේශ වගා කිරීමට වුවද අවසර පත්‍ර ලබා ගැනීමට සිදුවීමත්ය. මෙකී රෙගුලාසි ක්‍රියාත්මක කිරීමේදී රාජ්‍යයේ හස්තය දිගුමෙන්ම ක්‍රමවත් ද විය. නවීන රාජ්‍යයේ ක්‍රියාකාරීත්වය පිළිබඳව තේරුම් ගැනීමට තරම් ඊනියා 'ශිෂ්ටත්වයක්' නොතිබුණු නිසා නොයෙකුත් නීති උල්ලංඝනය කිරීම් හා ඒ වන විට රජයේ ඉඩම් ලෙස සැලකූ භූමි ප්‍රදේශ බලපත්‍රයකින් තොරව හෙළි පෙහෙළි කිරීම වැනි කරුණු නිසා වැද්දන්ව සාපරාධීකරණයට මෙන්ම අනේක දඬුවම්වලට ද ලක් විය.

එය ශික්ෂණය පිළිබඳ නව පර්යාය ක්‍රමයක් වූ අතර, යහපත් රටවැසියන් ලෙස රාජ්‍යයේ අණසක පිළිගැනීමට ඔවුනට සිදුවිය. රාජ්‍යයේ ඍජු දෘශ්‍ය පථයෙන් ඔබ්බෙහි ඝන වනය තුළ ජීවත් වුවද, රටවැසියන්ව නිර්වචනය කරනු ලැබුවේ රාජ්‍ය අණසකට යටත්වීමේ ශික්ෂණය හරහාය. *Discipline & Punish* (ශික්ෂණය හා දණ්ඩනය) යන තම කෘතිය මඟින් මිශෙල් ෆූකෝ පෙන්වා දෙන්නේ මේ ශික්ෂණ බලයේ අරමුණ වන්නේ 'බල රහිත සිරුරකින් හෙබි මානවයෙකු' නිෂ්පාදනය කිරීම බවය (ෆූකෝ 1979). බල රහිත වුවද එකී සිරුර ඵලදායක විය යුතුය (ෆූකෝ 1979). වැදි ජනයා වනාන්තරයෙන් දුරස් කිරීමේ ශික්ෂණය සැලසුම් කර තිබුණේ මෙකී බලරහිත සිරුර නිෂ්පාදනය කිරීමට වුවද, වී ගොවිතැන වෙත යොමු කිරීමේ අරමුණ වූයේ ඵලදායක, එනම් නිෂ්පාදනය කරා යොමු වූ සිරුරක් නිර්මාණය කිරීමය. ඒ ජාතික ධනය උත්පාදනය

කිරීමේ ක්‍රියාවලියටට දායක කර ගැනීම සඳහාය. ෆූකෝගේ අදහස් අනුව යමින් ඩ්‍රයිෆස් හා රැබිනෝ පවසන්නේ "ශික්ෂණමය පාලනය හා බලරහිත ශරීර සම්පාදනය කිරීම පැහැදිළිවම ධනවාදයේ නැගීමට සම්බන්ධ වී ඇති" බවයි (ඩ්‍රයිෆස් සහ රැබිනෝ 1985: 135).

රාජ්‍ය ශිෂ්ටකරණ ව්‍යාපාරයේ ඒජන්තයින් හා වැද්දන් අතර වූ අන්තර් සම්බන්ධතාවේ සැබෑ ස්වභාවය නිර්වචනය කරනු ලැබුවේ වැද්දන් ශික්ෂණය කිරීම හා වැද්දන්ගේ පැවැත්මේ පදනම වූ නිෂ්පාදන මූලාශ්‍ර ප්‍රවේශමෙන් පාලනය කිරීම හරහාය. උදාහරණ ලෙස වැද්දන් වෙත එල්ල කරන පහත සඳහන් ආකාරයේ චෝදනා සලකා බැලිය හැකිය.

> කට්ටමුත්තු, තමා බලපත්‍රය ලබා ගත්තේ නැහැ. එය නීති විරෝධී බව දන්නේ නැද්ද?... මේ සඳහා ඔබව සිරගත කළ හැකියි: ඔබට විශාල දඩ මුදලක් ගෙවන්න සිදු වෙයි. කට්ටමුත්තු ඔබ වනාන්තරය විනාශ නොකළ යුතුයි. ඒ ඔබේ වනාන්තරයයි.
>
> ඉලයන්, සතුන් දඩයම් කරන්න එපා. එය නීතියට පටහැනියි. මුවන් ආරක්ෂිත සතුන් විශේෂයක්. ඔබ හිතන්නේ නැද්ද අපේ වන සතුන් ආරක්ෂා කළ යුතුයි කියා?
>
> වන්දන්, ඇයි ඔබේ කුඹුර වගා කරන්නැත්තේ? ඔබට අස්වැන්න විකුණා ලැබෙන මුදලෙන් අවශ්‍ය ඕනෑම දෙයක් මිලදී ගන්න පුළුවන්. ඔබට ඔබේ ජීවිතය දියුණු කර ගන්නට පුළුවනි... ඔබේ දරුවන්ට අධ්‍යාපනයක් ලබා දෙන්නට පුළුවන්... ඔබ හිතන්නෙ නැද්ද ඔබේ දරුවන් හොඳින් ජීවත් විය යුතුයි කියා. ගඩොල් ගෙවල්වල හොඳ රැකියා වගේ දේවල් එක්ක?...

මේ ක්‍රියාවලිය සිදු වූයේ ඉහත සඳහන් ආකාරයටය. එක් මොහොතක දැඩි අවවාදයත්, තවත් මොහොතක මෘදු අවවාදයත් නැතහොත් මෘදු තර්ජනයක් ආදී වශයෙන් නූතනත්වයේ හා 'ශිෂ්ටාචාරයේ' කටහඬවල් මගින් සිදුවූයේ භෞතික හා ආධ්‍යාත්මික වශයෙන් උසස් ජීවන ක්‍රමයක වරුණ කියාපෑමය. එහෙත් වැද්දෝ කම්කටොළු මැද ජීවත් වීමේ අති දක්ෂයෝය. රාජ්‍ය මැදිහත්වීම සමඟ ගණුදෙනු කිරීමේදී රෙගුලාසිවලින් මිදීමේ ක්‍රමද තිබුණු නිසා,

තත්ත්වය සම්පූර්ණයෙන්ම දුක්ඛදායක නොවීය. ගම් ප්‍රධානියා වල් ඌරුමස් බෙහෙවින් ප්‍රිය කළ අයෙකු විය. එලෙසම 'ශිෂ්ට සම්පන්න' මිනිසුන් මෙන්ම රාජ්‍යයේ ඒජන්තයෝ ද මීපැණි බෝතලයක් බෙහෙවින් අගය කළහ. මේ අනුව මේ ඉල්ලුම නිසා වැදි ජීවිතයේ තවත් අංගයක් තවදුරටත් පවත්වා ගෙන යා හැකි විය. මේ සම්බන්ධයෙන් ඩාර්ට්ගේ පහත සඳහන් අදහස් සලකා බැලිය හැකිය:

> අවුරුදු ගණනාවක් මුළුල්ලේ වැද්දන් අතර හේන් ගොවිතැනට තිබූ කැමැත්ත අවසන් කරන්නටත් ඔවුන්ව වෙනත් වෘත්තීන් වෙත යොමු කරන්නටත් යත්න දැරිණි. මුහුදුබඩ ජනාකීර්ණ ප්‍රදේශවල එකම හේන වසරින් වසර කිහිප වතාවක්ම වගා කරන ප්‍රවණතාවක් පවතී. ඒ නව හේන් සකසා ගැනීම සඳහා බලපත්‍ර ලබා ගැනීම අපහසු නිසාත් හේන් තිබෙන පුද්ගලයන් ඒවා ව්‍යාප්ත නොකළ යුතුය යන නීතියත් නිසාය (ඩාර්ට් 1985: 44).

රාජ්‍ය සංජානනයට අනුව මෙකී නොමනාකම්වල යෙදුණෝ, නරක, නොහික්මුණු රටවැසියෝය. නිරතුරුවම ඔවුන්ට අවවාද, තර්ජන හා දඬුවම් සමඟ ජීවත් වන්නට සිදුවිය. එනමුදු මේ අතරම 'හොඳ' නිලධාරීහු ද සිටියහ. මේ නිලධාරීහු නීති විරෝධී හේන් ගොවිතැන් පිළිබඳ දැන සිටිය ද, ඒ පිළිබඳ සොයා බැලීමෙන් වැළකී සිටියහ. මේ පිළිබඳ වැදි ප්‍රජාවේ අදහස්වලට පහත සඳහන් ප්‍රකාශ උදාහරණ සපයයි:

> මේ සීමා පිළිබඳ අපි නිතර හිනා වුණා. අපි පරම්පරා ගණනාවක් තිස්සේ හේන් ගොවිතැන් කළා. නමුත් හිටි ගමන් තමන්ගේම ආහාරය සඳහා වගා කිරීම නීති විරෝධී වුණා. ඔවුන් අපිට කියනවා වනාන්තරය විනාශ නොකර ආරක්ෂා කර ගත යුතුයි කියා. බලන්න මේ ගෙනියන දර ගොඩවල් දිහා (හුණු පෝරණු වෙත ට්‍රැක්ටර් මඟින් ගෙන යමින් තිබූ දැව ගොඩවල් පෙන්නමින්). වනාන්තරය විනාශ කරන්නේ අපිද?
>
> ආහාර සඳහා දඩයම් කිරීමත් නීති විරෝධී වුණා. අපේ දෙවියොත් අපේ උදව්වට හිටියේ නැහැ. ඔවුන්ට බලය

ලැබෙන්නෙත් අපි ඔවුන්ට දක්වන ගෞරවය මත. ඒත් ඔවුන් අපව තේරුම් ගත්තා. දෙවියොත් හොඳ අය. ඒ අය කවදාවත් එකම තැනක ජීවත් වුණේ නැහැ. අපි තැනින් තැන යනකොට, ඒ අය අපි සමඟ ආවා. ඒ අයට මිලාධික ගොඩනැගිලි හෝ සංකීර්ණ යාතුකර්ම අවශ්‍ය වුණේ නැහැ. ගෞරවයෙන් ගලකට වැඳුම් පිදුම් කළා නම් ඔවුන් එතැන සිටියා. අපේ දෙවියන් අපිට ආශීර්වාද කළා. ඒවාගේම අපි වරදි කළාම ඔවුන් අපට දඬුවම් කළා.

වල් ඌරන් අපේ හේන් විනාශ කළ වහාම අපි දන්නවා දෙවියන් අපි සමඟ උරණ වී සිටින බව. මොකක් හරි වැරැද්දක් සිද්ධ වෙලා තියෙනවා. එතකොට අපි වහාම දෙවියන්ට කන්නලව් කළා.

කුලී ශ්‍රමික ආර්ථිකයකට අනුකලනය කිරීම

ශිෂ්ටකරණ ක්‍රියාවලියට අවශ්‍ය වූයේ වැද්දන්ව විපරිවර්තනයට භාජනය කිරීම සහ ඔවුන් 'දමුණු' ගති පැවතුම් ඇති, ගම්වල පදිංචි වූ යහපත් වී ගොවියන් බවට පත් කිරීම හා ඔවුන්ව ධනවාදී වෙළඳ ආර්ථිකයට අනුකලනය කිරීමටයි. එහෙත්, මෙය සිදුකළ හැක්කක් නොවීය. ඉඩම් රහිත දුගී දෙමළ ගොවීන් අතර ඉඩම් බෙදාදීම ඇරඹුණ විට ද සිදුවූයේ *පොඩියාර්* නම් වූ බලසම්පන්න ඉඩම් හිමියන් අතළොස්සකට ඉඩම් වැඩි ප්‍රමාණයක් පාලනය කිරීමට හැකිවීමය. එයිනිදු ඔවුන්ගේ පාලනයට විශේෂයෙන්ම නතු වූයේ වඩාත් සශ්‍රීක ඉඩම්ය. දෙමළ ගොවීන්ගේ දෛවය එසේ වී නම්, මහා පරිමාණ වී වගාව පිළිබඳ මනා දැනුමක් නොමැති, රාජ්‍ය ඉඩම් දෙපාර්තමේන්තුව හා නොතාරිස්වරුන් සමඟ ගනුදෙනු කිරීමට දැනුමක් නොතිබුණු වැද්දන්ගේ දෛවය කෙසේවීදැයි යමෙකුට පෙනී යා යුතුය. ජල මූලාශ්‍රිතව තිබූ වඩාත් සශ්‍රීක ඉඩම් වැඩි ප්‍රමාණයක් ඔවුන්ට නොලැබී ගියේය. එසේ නම්, ඔවුන්ට ලැබුණු ඉඩම්වලට ජලය ගලා නොගියේය යන්න අපට තේරුම් ගත හැකිය.

වී ගොවිතැනේ ප්‍රතිවිපාක දෙවදෑරුම් විය: පළමුවැන්න දෙමළ සුළු ඉඩම් හිමි කන්ඩායමක් බිහිවීමය. දෙවැන්න, ශ්‍රමික කණ්ඩායම් තර කිරීමට සමත් වූ අඩු ගෞරවයක් ලැබූ ගැමි ප්‍රජාවක් බිහිවීමය.

මේ දෙවන කණ්ඩායම නැගී ආවේ ගැමි කම්කරු පන්තියක් වශයෙනි. මෙය සැබැවින්ම ශිෂ්ටකරණ ව්‍යාපෘතියක නියැළී සිටි රාජ්‍යයේ පොරොන්දු හා අපේක්ෂාවන්ගෙන් බොහෝ දුරස් වූ තත්ත්වයක් විය. මේ අනුව වැද්දන් ව්‍යවසාය කම්කරුවන් (කන්නයෙන් කන්නයට රැකියා සොයන්නන්) විසල් සංඛ්‍යාවට එක් වූ අතර, ඔවුහු මෝසම් කාලය ආරම්භයේදී හා අස්වැන්න නෙලන කාලයේදී වී ගොවිපොළවල රැකියාවල නිරත වෙමින් ප්‍රදේශයෙන් ප්‍රදේශයට සංක්‍රමණය වූහ. එනමුදු, දීර්ඝ කාලයක් මුළුල්ලේ රැකියා සෙවීම සඳහා තම නිවෙස්වලින් බැහැර වීම වැද්දන්ගේ ජීවන ශෛලියේ කොටසක් නොවිය. වැදි පවුල් ව්‍යුහයේ වූ සමීපව බැඳුණු ස්වභාවය නිවසෙන් දීර්ඝ කාලයක් බැහැරව සිටීම අධෛර්යමත් කරන ලදී. මින් සිදුවූයේ වඩාත් ශික්ෂිත හා ව්‍යවසායශීලී දමිළයින් විසින් වැද්දන් තම වාසස්ථාන අසල වූ ධීවර වාඩි වැනි ස්ථානවල රැකියා ලැබුණ ද තම ශක්තිමත් සිරුරුවල ශ්‍රමය විකිණීමට අකමැති 'කම්මැළි' කණ්ඩායමක් සේ සැලකීමය.

වී ගොවිතැන හා ධීවර කර්මාන්තය තුළ බිහි වූ මුල් බැස ගත් කුලී සේවා චක්‍රය

වැද්දන්ගේ සංජානනයට අනුව මේ අදියරේ ප්‍රධානතම ලක්ෂණ නම් වී ගොවිතැනේ බලයට නතුවීම හා ඒ හරහා මුහුදු තීරය වෙතට සංක්‍රමණය වීමට සිදුවීම හා වැද්දන්ව තවදුරටත් කුලී ශ්‍රම වෙළඳපොළට අනුකලනය වීමත්ය. ජනවාරි හා මැයි මාස අතරතුර පවතින නිරිතදිග මෝසම් කාලයේදී දෙමළ භාෂා හැකියාව ඇති දකුණේ සිංහල ධීවරයෝ නැගෙනහිර පළාතට පැමිණෙති. ඔවුන් එහි සිටින කාලය තුළ ජීවත්වීම සඳහා තාවකාලික කුඩාරම් ඉදි කරන අතර මෙය දැන් වාර්ෂිකව සිදුවෙන සම්ප්‍රදායක් බවට පත්වී තිබේ. මුදලාලිකෙනෙකු යටතේ රැකියාව කරන මේ ධීවරයෝ යාන්ත්‍රික බෝට්ටු යොදා ගනිමින් ගැඹුරු මුහුදේ මසුන් ඇල්ලීමේ හා වෙරළාශ්‍රිත වටදැල් යොදමින් මසුන් ඇල්ලීමේ නිරත වෙති. ඔවුන් නැගෙනහිරට පැමිණෙන්නේ පුහුණු ශ්‍රමිකයන් අතලොස්සක් දෙනා, අඩු ආම්පන්න ප්‍රමාණයක් හා සුළු ප්‍රාග්ධනයක් ද සහිතවය. එමෙන්ම, වටදැල් ඇදීමට, දැල් අළුත්වැඩියා කිරීමට හා සාමාන්‍ය වශයෙන් මාළු වාඩි තුළ නොයෙකුත් කාර්යවල නිරතවීම සඳහා

ඔවුන්ට කුලී සේවකයන් විශාල සංඛ්‍යාවක් අවශ්‍ය වේ. ඔවුන්ව හඳුන්වනු ලබන්නේ *කරයි වාලයි* කම්කරුවන් (වටදැල් කම්කරුවන්) වශයෙනි. මත්ස්‍ය වාරය අවසන් වනතුරු රැකියාවේ නිරතවීමට බොහෝ අවකාශ පවතී. මාළු අස්වැන්නෙන් වැඩි ප්‍රමාණයක් අධික මිලකට කොළඹ යවන නිසා මේ කාලය තුළ මොවුන් අත බෙහෙවින් මුදල් ද සැරිසරයි.

කුලී ශ්‍රමය හඳුන්වා දීමෙන් අනතුරුව මෙලෙස වැද්දෝ මනා ආදායමක් සහිත රැකියා අවස්ථාවක් සොයා ගත්හ. මේ නව ක්‍රමය හේතුවෙන් තම ගම් තුළ වාසය කරමින්ම මුදලක් උපයා ගැනීමට වැද්දන්ට හැකි විය. එය කුඹුරු වැඩෙහි නිරතවීම සඳහා දුර බැහැර ප්‍රදේශවලට සංක්‍රමණය වීමට වඩා ඔවුන්ට බෙහෙවින් හිතකර විය. තමා දඩයම් කරන සත්ත්වයා ආහාරය සඳහා එසැණින් ලබා ගත හැකි දඩයම් කිරීමේ හා එළවැළ එකතු කිරීමේ ක්‍රමයට ධීවර කර්මාන්තය සංස්කෘතික වශයෙන් වඩාත් සමීප විය. වගාවෙන් එල දැරීමට වඩා වැඩි කාලයක් අවශ්‍ය විය. මේ තත්ත්වය සම්බන්ධයෙන් පහත සඳහන් අදහස් සලකා බලන්නඃ

> අපි කැලේ හිටිය කාලය තරම් හොඳ කාලයක් තවත් උදා වුණේ නැහැ. ඒත් මාළු ඇල්ලීම වී වගාවට වඩා හොඳයි. දවස අවසානයේ අපට මුදල් ලැබුණා. දවසේ වැඩ අවසානයේ ගෙදර ආවහම අපට උයන්න යමක් තිබුණා. කාගේ හරි කුඹුරක වැඩ කරන්න ගෙදරින් ඈත තැන්වලට ගමන් කරන්න සිදු වුණොත් ඒක කරන්න බැහැ. සමහර දවස්වලට මාළු අස්වැන්න හොඳයි. ඒ දවස්වලට අපිට වැඩිපුර මුදල් ලැබෙනවා. ඒ අස්වැන්නෙන් කොටසක් අපි අතරේ බෙදෙන නිසා. ඒත් නරක දවසුත් තියෙනවා. සමහර දවස්වලට මාළු ලැබෙන්නෙම නැහැ. මේ වගේ දවස්වල සරු දවසකට ගෙවීමේ පොරොන්දුව පිට අපි මුදලාලිගෙන් සල්ලි ණයට ගන්නවා. අපිට පඩියේ කොටසක් විදියට හොද්දට මාළුත් *(කරිකු මීන්)* ලැබෙනවා.

මේ අවස්ථාවේදී ද ධනවාදී කුලී ආර්ථිකය ආශ්‍රයෙන් සිදුවූ විපරිවර්තනය මොනවට පැහැදිළි වනවා මෙන්ම එහි ප්‍රතිවිපාක මඟින් සමාජ ව්‍යුහයට ද බලපෑම් ඇති කරන ලදී.

ධීවර ශ්‍රමික ආර්ථිකයේ ප්‍රතිවිපාක

ධීවර කර්මාන්තය මඟින් සෑම වසරකම කෙටි කාලයක් සඳහා තිරසර රැකියා අවස්ථා උත්පාදනය කළද එය වැදි ප්‍රජාව බණ්ඩනයට ද ලක් කෙළේය. නොයෙකුත් මුදලාලිලා යටතේ රැකියා කිරීමට වෙන් වෙන් වැදි කණ්ඩායම් සෑදී පැහැදී සිටියේය. වාසි ලබා ගැනීමේ ඒකායන අරමුණ සාක්ෂාත් කර ගැනීම සඳහා ඔවුන් සියළු දෙනා එක්සත්ව සිටියහ. එනමුදු මෙකී කණ්ඩායම් අභ්‍යන්තරයෙහි එකිනෙකා අතර සූක්ෂ්ම වෙනස්කම් දැකගත හැකි විය. මේ තත්ත්වය එක් එක් මුදලාලිවරුන් වෙනුවෙන් තම ශ්‍රමය සැපයූ වැද්දන් අතර නොයකුත් බලපෑම් ඇති කරන ලදී. පක්ෂග්‍රාහීත්වය හරහා ආභ්‍යන්තරික බෙදීම් මතුවන්නට විය. රැකියා සඳහා වූ තරඟකාරීත්වය හරහා ඊර්ෂ්‍යාව මතු වූ බව පෙනෙන්නට තිබේ. ධීවර ප්‍රජාව අත මුදල් ගැවසීම හා අතිවිශාල ලෙස මධ්‍යසාර වර්ග ලබා ගැනීමට තිබූ හැකියාව නිසා ද වැදි ප්‍රජාව තුළ බොහෝ භේද මතු විය. මෙයින් මධ්‍යසාරය වැද්දන්ට නව දෙයක් යැයි අදහස් නොකෙරේ. එනමුදු, මේ ආකාරයෙන් මධ්‍යසාර ඇබ්බැහිය සැබැවින්ම නව ප්‍රවණතාවක් විය. අස්වැන්න නෙලන්නන්ගේ එඬේර ජීවිතයේ හා වාර්ෂික සැමරීමේ උත්සවවල දැක ගත හැකි වූ ඉඳහිට සිදු වූ මධ්‍යසාර භාවිතය හා සැසඳීමේදී නව ප්‍රවණතාව වඩාත් නිරන්තර මෙන්ම තිරසර ද විය.

මේ අදියර තුළදී වැදි ජීවිතයේ සුවිශේෂී ලක්ෂණයක් වූ සමීප වාසික රටාව වෙනස් වී පවුල් විසිර ගියේය. වැදි ප්‍රජාවේ ඥාතීත්ව ව්‍යුහය බහිර්ජන්‍ය වූ අතර විජේසේකර පෙන්වා දී ඇති පරිදි දකුණු ආසියාවට ආවේණික වූ ආකාරයට සමීපව බැඳී පැවතුණි (විජේසේකර 1964). ඇවැස්ස නෑනා හා මස්සිනා අතර විවාහ සුලබ විය. ඔවුන් එකිනෙකා සමඟ සමීපව ජීවත් වූයේ ආසන්නයේ පිහිටි ගම්මානවලය. දෙමාපියෝ හා දරුවන් ද එකිනෙකා සමීපයේ ජීවත් වූහ. අද දින වුවද *මදරන්කර්නි* වැනි ගම්මාන තුළ දැක ගත හැක්කේ එකිනෙකින් වෙන් කර හඳුනා ගත හැකි වරිග කිහිපයකි. භේත් සඳහා සමීප ඉඩම් කට්ටි ගණනාවක් හෙළි පෙහෙළි කිරීම අපහසු නිසා පවුල් හතරකට වැඩි ප්‍රමාණයක් එකට ජීවත් විය නොහැකි විය. මේ නිසාම එකිනෙක හා සමීපව බැඳුණු කණ්ඩායම් ලෙස පවුල්වල එකමුතු බව ආරක්ෂා කර ගන්නා ලදී. කෙටි

කාලීනව පැවති වී ගොවිතැන් යුගයේ දී වුවද මේ සමීප වාසික රටාව පවත්වා ගෙන යා හැකි විය. එනමුදු මේ රටාව ධීවර රැකියා වාරය තුළ ඛණ්ඩනයට පත් වූ බව පෙනේ. උදාහරණයක් ලෙස මේ සම්බන්ධයෙන් වැදි සාමාජිකයෙකු දක් වූ පහත සඳහන් අදහස් සලකා බලන්න:

> ඒ දවස්වල නිරන්තර රණ්ඩු ඇති වුණා. බේබදුකමෙන් ප්‍රශ්න ගොඩක් ඇති වුණා. තරුණයන් අත හුඟක් මුදල් තිබුණා. වැඩිහිටියන්ට ඒ අයව පාලනය කරන්න බැරි වුණා. හැමදාම රණ්ඩු තිබුණා. සල්ලි අතේ තිබුණු අය වෙනත් අයට ඇහුම්කන් දුන්නේ නැහැ. අභ්‍යන්තර රණ්ඩු හුඟක් ඇති වුණා.

පැහැදිළිවම, වෙරළබඩ ප්‍රදේශයට සංක්‍රමණය වීම හා මුදල්වලට නිරාවරණය වීමත් සමඟ ජීවන ශෛලියේ, ආහාර පුරුදු සහ අගයන්ගේ දැඩි වෙනස්වීම් සිදු විය. ප්‍රථම වතාවට වසරේ වැඩි කාලයක් තුළ තිරසර ලෙස ආහාර මිල දී ගැනීම සඳහා ඔවුහු තම ශ්‍රමය විකුණූහ. මේ ආහාර වේළට අයත් වූයේ බත් සහ ව්‍යාංජනය. තවද, තිරිඟු ආශ්‍රිත නිෂ්පාදන වන පාන් හා රොටී හඳුන්වාදීම ද මේ කාලයේම සිදුවූ බව පෙනේ. එනමුත්, මේ නව ජීවන ශෛලිය යටතේ එතෙක් නිරතුරුවම ලබා ගත හැකි වූ මස්, අල වර්ග හා වෙනත් වනාන්තරයෙන් ලැබුණු නිෂ්පාදන තවදුරටත් පහසුවෙන් ලබා ගත නොහැකි විය. පහත දක්වෙන පරිදි මේ තත්ත්වය තම ජීවන ශෛලියට හා සෞඛ්‍යයට බලපෑම් කර ඇති බව වැද්දෝ පවසති:

> ඒ දවස්වල ඉඳන් අපි කවදාවත් සෞඛ්‍යසම්පන්න වුණේ නැහැ. බත් ටිකකිනුයි ව්‍යාංජන ටිකකිනුයි ශක්තියක් ලැබෙනව ද? අපි ආහාර සඳහා බෝග වගාව අත් හැරියා. අපිට දුන්න ඉඩම් ඒකට හොඳ නැහැ. කොහොම වුණත්, හැමදාම එකම ඉඩම් කැල්ලේ වගා කරන්න බැහැ. ඉඩමටත් විවේකයක් ඕනෑ. කොහොමද ඉඩමට මෙහෙම කෲර විදියට සලකන්නේ? මට කථා කළාට පස්සේ පුතේ ඔයාට විවේක ඕනෑ නේද? ඔයා ගෙදර ගිහින් ටික වේලාවකට ඇල වෙනවා. මේකත් ඒ වගේමයි. ඉඩමෙන් හැමදාම අස්වැන්නක් ලබා

දෙන්න බැහැ. ඒත් වී විතරක්. එතකොට මස්, බඩඉරිඟු, කැලෑ පලතුරු, මුල් ජාති, අල වර්ග වගේ දේවල් ලබා ගන්නේ කොයින්ද? අපේ බල්ලන්වවත් සෞඛ්‍යසම්පන්නව තියා ගන්න අපිට බැහැ. අපිට දඩයමට උදව් කරන්න බල්ලෝ හිටියා. ඊට පස්සේ එක ගමකටම බල්ලෝ එකෙක් දෙන්නෙක් විතර හිටියා. උන් සංකේත විතරයි. උන්ගෙන් කිසි වැඩක් නැති වුණා.

ඕගොල්ලො තාමත් දඩයමට බල්ලෝ යොදා ගන්නවද?

දඩයම?---හ! හ! නෑ අයියා. අපි වෙඩි කන්න ඕනෑනම් මිසක් තවදුරටත් කැලෑවට යන්නේ නැහැ. මේ බලන්න, අපි දැන් දවසකට එක වේලක්වත් කන්නේ නැහැ. ඉතින් අපි කොහොමද බල්ලන්ට කෑම හොයන්නේ?

ඊසාන දිග මෝසම පටන් ගැනීමත් මුහුද ප්‍රචණ්ඩ වීමත් සමඟ ඇරඹෙන වාරකන් කාලය තුළ සිංහල වාරික ධීවරයෝ නැවතත් දකුණු මුහුදු තීරුව බලා යත්ම, වැද්දෝ වඩාත් සමෘධිමත් දෙමළ වී ගොවීන්ගේ කුඹුරුවල රැකියා සෙවීමට උත්සුක වෙති. ඔවුහු දෙමළ කුලී කණ්ඩායම් සමඟ රැකියාවේ නිරත වූහ. මෙහිදී ද සුවිශේෂීයව වැද්දන්ගෙන්ම සමන්විත වූ ශ්‍රම කණ්ඩායම් තිබූ බවක් නොපෙනේ. මින් වැද්දන් පිළිබඳව වූ අගතිගාමී අදහස් හා ඔවුන් මත යැපීමට ඇති හැකියාව, ඔවුන්ගේ ශික්ෂණය පිළිබඳ අවිශ්වාසය යන කරුණු විෂද වන බව පෙනේ. මේ තත්ත්වය වාරික ධීවරයන් නැවත නැගෙනහිරට පැමිණෙන තුරුම පවතී. ධනවාදී කුලී ශ්‍රමයේ ගතිකත්ව විසින් වැද්දන්ව පරිපූර්ණ වශයෙන්ම කුලී ශ්‍රමික ආර්ථික චක්‍රය තුළට අවශෝෂණය කර ගෙන තිබේ.

අනුකලනය පිළිබඳ ගැටළු

පළමු හා දෙවන යන අදියර දෙක තුළම වැද්දන් අනුකලනය පිළිබඳ ප්‍රශ්නවලට මුහුණ පෑ බව පෙනී යයි. වී ගොවිතැන හඳුන්වා දුන් මුල් යුගවල රාජ්‍යයේ අරමුණ වූයේ වැදි ප්‍රජාව දමිළ ප්‍රජාව ආශ්‍රිතව පදිංචි කරවීමය. සැබැවින්ම, ඇතැම් ගම්මානවල ඉඩම් බෙදා දෙනු ලැබුවේ දෙමළ හා වැදි යන කණ්ඩායම් දෙකටම අයත් අභිනව පදිංචිකරුවන්ට ය. එනමුදු සියළුම වැද්දන් පාහේ

කුලී සේවකයන් බවට පත්වීමත් සමඟ, මේ අනුකලනය පිළිබඳ උත්සාහය අසාර්ථක වූ බව පෙනේ. බ්‍රිතාන්‍ය යටත්විජිත පාලන සමයේදී යටත්විජිතවාදීන් දේශීය පරිපාලනයේ බොහෝ කටයුතු සම්බන්ධයෙන් ස්වදේශීය ජනතාව මත යැපෙන්නට විය. මේ නිසා දෙමළ වැනි දේශීය කණ්ඩායම් වෙත බොහෝ බලතල පවරනු ලැබීය. එනමුදු එකල ද වැද්දන් නැවත පදිංචි කළ යුතු හා ශිෂ්ට කළ යුතු කණ්ඩායමක් ලෙස සලකන ලදී. එහෙත් එමර්සන් ටෙනන්ට් දුක්බරව පැවසූ පරිදි "රජයේ උපකාර ලබා ගන්නට හෝ රජයේ ආරාධනා පිළිගන්නට හෝ" වැද්දෝ සූදානම්ව නොසිටියහ (ටෙනන්ට්, උපුරා ගත්තේ ඩාර්ට්ගෙනි 1985: 28).

වැද්දෝ මෙන්ම ග්‍රාමසේවා නිලධාරිහු ඇතැම් ගම්මාන *පූර්විහා* නැතිනම් සාම්ප්‍රදායික වැදි ගම්මාන ලෙස හඳුනා ගත්හ. මෙහිදී 'සාම්ප්‍රදායික' වශයෙන් අදහස් වූයේ දඩයම, මී පැණි එකතු කිරීම, වී වගාව, සමීප ඥාති සබඳතා හා වාසික රටා ආදී ලක්ෂණවලින් සමන්විත වූත්, වී ගොවිතැනේ නිරත වූ කම්කරුවන් පැහැදිළිවම දැක ගත නොහැකි වූත්, ජීවන රටාවකටය. මෙවන් ගම්මානවල දමිළ පවුල් අතළොස්සක් පදිංචි වූයේ පසුගිය දශක කිහිපයක කාලය තුළ පමණි.

දකුණුදිග යටත්විජිත තොටුපොළක් වූ කල්කුඩාහි නාවික රැකියාවන්හි නිරත වී සිටි වැද්දන් ව වී ගොවිතැන වෙතටත් වඩාත් උතුරින් පිහිටි වැව් ආශ්‍රිතව පදිංචි වීමටත් රජය විසින් උනන්දු කරවන ලදී. ඒ මුලින්ම *පනිච්චන්කර්නි* හා පසුව *මදුරන්කුලම්, කරාදීක්කුලම්* හා *කුට්ටුමුරිවු* යන ගම්මානවලය. මෙය සිදු වූයේ දෙවන ලෝක මහා සංග්‍රාමයේ අවසානයත් සමඟ සිදු වූ නාවික කටයුතුවල අවපාතයත් සමඟය. මේ සංක්‍රමණ සිදු වූයේ සාගර කලාපයෙන් ඔබ්බට වුවද, එය වනාන්තරය වෙතට යොමු වූ තිබුණේ ද නැත. මේ වැද්දන්ට අත් වූයේ අතරමැදි තත්ත්වයක් බව පෙනේ.

වැද්දන් පිරිසිඳු නැත

මිශනාරී මධ්‍යස්ථාන වැදි ජීවිතයේ වැදගත් අංගයක් වේ. මිශනාරී පාසැල් 1840 ගණන්වල සිට ක්‍රියාත්මක විය. යටත්විජිත රජයන් හේතු දෙකක් මත පදනම්ව මිශනාරීන්ට අනුග්‍රහය දැක්වීය. එනම් ඔවුන් කිතු දහමට නම්මවා ගැනීමට සහ "ම්ලේච්ඡයන්

ශිෂ්ටසම්පන්න කිරීමටය''. මෙවන් මූලික අගයන් අන්තරීකරණය කරගත් පසුව මේ ප්‍රදේශවල රැකියාව කළ දෙමළ ගුරුවරු ද වැදි ප්‍රජාව වෙත ශිෂ්ටත්වය ගෙන ඒමට උනන්දු වූහ. ඇතැම් වයෝවෘද්ධ ගුරුවරු පැවසූ ආකාරයට 1960 ගණන් වනතුරුම ''සබන් හෝ පනාව භාවිත කිරීමට වැද්දෝ නොදන සිටියහ''. මේ වනාහි 'මනා පෙනුම' සහ 'පිරිසිදුකම' නියෝජනය කළ මධ්‍යම පාන්තික නෂ්ටාවශේෂ දෙකක් බව අප මතක තබා ගත යුතුය.

මහ මඟ ගමන් ගත් වැද්දන් දෙස බැල්ම හෙලමින් එක් ග්‍රාමසේවා නිලධාරියෙකු මා හා පැවසුවේ ''අද වුනත් මේ අය නිතිපතා නාන්නේ නැහැ. ඒ ගොල්ලෝ ඇගේ ඇඳුම් ඔහේ දවටා ගෙන යන තැනක යනවා'' යනුවෙනි. මින් අදහස් වූයේ ද ඔවුන් තවදුරටත් ශිෂ්ට කළ යුතුය යන්නය. ඉහත අදහස් දැක්වූ ගුරුවරුන්ට හා ග්‍රාමසේවා නිලධාරියාට අනුව වැදි ප්‍රජාව අතර දැක ගත හැකි ආර්ථික පසුගාමීත්වයට හා අනුකලනය පිළිබඳ ප්‍රශ්නවලට හේතුව නම් වෙනස්වීම සඳහා ඔවුන් තුළ ඇති අඩු අභිප්‍රේරණයයි. එනමුදු වැද්දන් තරයේම විශ්වාස කරනුයේ තමන් කෙතරම් වෙර දැරුව ද තමන්ට සදාතනිකවම ආන්තික හා දෙවන පන්තියේ රටවැසියන් සේ සිටින්නට සිදු වන බවය. මනා ලෙස ඒත්තු යන අයුරින් ඔවුන් තර්ක කරනුයේ රාජ්‍යය මෙන්ම බහුතර ප්‍රජාව වන දෙමළ ජනතාව ද තමන් පරිහාරයට ලක් කරන බවය.

දෙමළ ජාතිකවාදයේ නැගීම වැදි ප්‍රජාව මත අමතර බලපෑම් කරනු ලැබුවේ මේ පසුබිම තුළය. ග්‍රාමසේවා නිලධාරීන්ගේ සානුකම්පාව සුවිශේෂ අයුරකින් මතු වූයේ මේ තත්ත්වය තුළය. සාමාන්‍යයෙන් වැදි ප්‍රජාව සම්බන්ධයෙන් රාජ්‍යයේ උප්පැන්න සහතිකයේ 'ජාතිය' යන පැණයට සපයන පිළිතුර 'වැද්දා' යන්නය. ඇතැම් ග්‍රාමසේවා නිලධාරීහු වැද්දන්ගේ තත්ත්වය ඉහළ දමනු වස් ඔවුන් දමිළ වශයෙන් ලියාපදිංචි කළහ. වැද්දන් ද විශ්වාස කෙළේ මේ ක්‍රියාවලිය හරහා තම සමාජ අනුකලනය හා ආර්ථික වර්ධනය සාක්ෂාත් කර ගත හැකිය යනුයි. ඔවුන්ගේ කල්පනාව වූයේ මෙලෙස තමන්ගේම අනන්‍යතාව පිළිකෙව් කිරීමට පෙළඹීම නවීකරණ ක්‍රියාවලියේ කොටසක් වශයෙනි. මා ග්‍රාමසේවා නිලධාරීන් සමඟ පැවැත්වූ බොහෝ සාකච්ඡාවලදී ඔවුන් තරයේ ප්‍රකාශ කර සිටියේ වැදි ප්‍රජාව ද දෙමළ ප්‍රජාව සේ පෙනෙන පරිදි වැද්දන්ගේ

ජීවන ශෛලිය හා මට්ටම නගා සිටවියයුතු බවයි. ඔවුන් බොහෝ දෙනා රජය මත මෙන්ම තම අසල්වාසීන් වූ දෙමළ ප්‍රජාව මත ද යැපෙන්නට වූ බැවින් ඔවුන්ට නිල වශයෙන් තම ජනවාර්ගික අනන්‍යතාව අත්හරින ලෙස බල කරවන ලදී. එනමුදු, නිල ලේඛන තුළ තම අනන්‍යතාව අත්හැරීම හා තම හෘද සාක්ෂිය තුළ එය තවදුරටත් රඳවා ගෙන සිටීම යනු කරුණු දෙකකි.

"ඔව් අපි වැද්දෝ": ස්වදේශිකයාගේ අදහස

මෙවැනි අනේක පීඩන, සංචාලන හා ගණුදෙනු මැද අද දින නැගෙනහිර වෙරළාසන්න සියළුම වැදි ගම්මානවල වැඩිහිටියෝ ඉතාමත් පැහැදිළිව තමන් වැද්දන් යයි ප්‍රකාශ කරති. පහත සඳහන් උදාහරණ සලකා බලන්නඃ

> කෙනෙක් තමන්ගේ උපත හංගන්නේ මොනවට ද? මම ඉපදුණේ වැද්දෙක් හැටියටයි. මම ඒ ගැන ආඩම්බර වෙනවා. ඒ ගැන හංගන්න කිසිම හේතුවක් මට පෙනෙන්නේ නැහැ (හැත්තෑ අට හැවිරිදි වැඩිහිටියෙක්).

උප්පැන්න සහතිකයේ ඔහුගේ අනන්‍යතාව තහවුරු කර ඇත්තේ කෙසේද යන ප්‍රශ්නයට ලැබුණේ පහත සඳහන් පිළිතුරයඃ

> මං ලියාපදිංචි වී සිටින්නේ වැද්දෙක් හැටියටයි. මගේ ළමයිනුත් ඒ වාගේමයි. අපිව දමිළයින් බවට පරිවර්තනය කරන්න ප්‍රවණතාවක් තිබුණා. ග්‍රාමසේවා නිලධාරීන් අපිව දෙමළ අය විදියට වාර්තා කරන්න උනන්දු කළා. ඇත්ත වශයෙන් මගේ දියණියෝ දෙදෙනෙක් වාලාච්චේන පැත්තෙ මිනිස්සු දෙන්නෙක් එක්කයි විවාහ වෙලා ඉන්නේ. නමුත් අපි ඒ ගොල්ලන්වත් අපේ ප්‍රජාවට එක් කර ගෙන තියෙනවා. ඒගොල්ලන් ඒකට සන්තෝසයි.

එනමුත් මේ ශුභවාදය ඔවුන් වෙත පැමිණ ඇත්තේ බෙහෙවින් පමා වී සේ පෙනේ. රාජ්‍ය යාන්ත්‍රණය නියෝජනය කරන ග්‍රාමසේවා නිලධාරීහු හා මේ ප්‍රජාවෙන් බෙහෙවින් දුරස් වූ උප දිසාපතිවරු වැද්දන්ව නිල වාර්ගික ප්‍රවර්ගීකරණ අනුව දමිළයන් බවට පරිවර්තනය කිරීමේ කටයුත්තේ නිරතුරුවම යෙදී සිටිති.

එනමුදු බොහෝ වැද්දන්ට තිල අනන්‍යතාව පිළිබඳ ප්‍රශ්නවලටත් වඩා බෙහෙවින් වැදගත් වන්නේ ජීවත් වන්නේ කෙසේ ද යන කාරණයයි:

වෙන මොනව කරන්න ද පුතේ? රාම රජ කළත්, රාවණා රජ කළත් රාමත් එක්ක ආපු වඳුරා රජ කළත් අපිට වෙන සෙතක් නැහැ. අපිට කන්න ලැබෙන්නේ අපි වී ඉඩම් කට්ටි කීපයක් වගා කළොත් විතරයි. එහෙම නැත්නම්, අපි තලගොයෙක් හරි, මුවෙක් හරි වෙන සතෙක් හරි දඩයම් කර ගත්තොත් මස් ටිකක් හොයා ගන්න පුළුවන්. යුධ හමුදාවට බයෙන් අපි කී වතාවක් මෙහෙන් පැනලා ගිහින් තියෙනවද? අපිට ලැබුණේ මොන උදව්වක් ද?

කණ්ඩායමේ වැඩිහිටියා සමඟ ඉහත සාකච්ඡාව කෙරී ගෙන යන අතරතුරදී වනයේ සිට එහි පැමිණි ඔහුගේ පුත්‍රයා උස් කටහඬකින් මෙසේ ප්‍රකාශ කරනු ඇසිනි:

''ඔව්, ඔව් ඇත්තෙන් අපි වැද්දෝ තමයි. මේ ඔය දුන්නයි, ඊතලෙයි මෙහාට ගේන්න. අපි කපු රෙදි ඇඳගත්ත වැද්දෝ. ඔව් අපි වැද්දෝ තමයි! ඒත් අපි දැන් පෙනුමෙන් ටිකක් වෙනස්. එච්චරයි''.

එදින රාත්‍රියේ මේ තරුණයා වඩාත් විවේකශීලීව සිටින විට මා වැද්දන් සොයා පැමිණීම ඔහුගේ නොසතුටට හේතු වී දැයි ඔහුගෙන් විමසුවෙමි. ඔහු මා හා පැවසූ කථාව දුකෙන් හා ඉච්ඡාභංගත්වයෙන් අනූන වූ එකක් විය. තම ගමෙන් සිව් වතාවකට වඩා පැන යන්නට ඒ වන විටත් ඔවුන්ට සිදු වී තිබුණි. ඔවුන්ගේ ගමට ෂෙල් වෙඩි ප්‍රහාර එල්ල වී තිබුණු අතර සන්නද්ධ හෙලිකොප්ටර් යානාවල සිට ප්‍රහාර ද එල්ල වී තිබුණි. ඔවුනට වෙඩි වර්ෂා ද එල්ල වී තිබුණි. එක් අවස්ථාවක ඔවුනට සරණාගත කඳවුරක මාස පහකට අධික කාලයක් රැඳී සිටීමට සිදු විය:

සරණාගත කඳවුරේ ඉන්න කොට අපට හිතුණා මෙතන දිගටම ඉන්න වුණොත් මොනවා වෙයිද කියලා. මම ලැජ්ජා වෙන්නේ නැහැ කියන්න. ජීවත්වීම සඳහා මගේ බිරිඳ ඇඳ සිටි සාරිය විකුණා දමන්නත් මා සූදානමින් සිටියා. එනිසා අපි එතැනින් ඉවත් වී නැවත මෙහි එන්න තීරණය කළා. එහෙම ආවහම හමුදාව කීවා අපිට ආපහු යන්න කියලා.

> නමුත් අපි ගියේ නැහැ. අපිව බලන්න පැමිණි ජාත්‍යන්තර රතුකුරුස සංවිධානයේ කණ්ඩායමට අපි අපේ ඉල්ලීම ඉදිරිපත් කළා. ඊට පස්සේ අපට ඉන්න ඉඩ දුන්නා. දැන් අපිට සාමාන්‍යයෙන් ජීවත් වෙන්න පුළුවන්. වනාන්තරේ අපිට සලකනවා. එහෙම නැත්නම්, මේ වෙන කොට අපට මොනවා වෙලා තියේද?

මේ පුරුෂයා විවාහ වී සිටියේ වාලච්චේන ප්‍රදේශයේ ස්ත්‍රියක් සමඟය. ඇය ජනතා සන්තක බස් සමාගමක රියැදුරෙකු ගේ දියණියක් වූවාය. ඔහුගේ මව පහත සඳහන් අදහස් ප්‍රකාශ කළාය:

> ඔහු මාළු විකුණන්නයි අවශ්‍ය බඩු අරගෙන එන්නයි ඒ දවස්වල වාලච්චේනට නිතර ගියා. ඔහුට ඇයව මුණ ගැහුණේ එහිදී. ඊට පස්සේ තමයි ඔහු ඈ සමඟ යාළු වුනේ. ඊට පස්සේ ඇගේ දෙමාපියන්ට මෙහාට එන්න කියලා අපි විවාහය සංවිධානය කළා. ඔවුන් සතුටින් ජීවත් වෙනවා.

මේ පුද්ගලයින්ට වැද්දන් පමණක් ජීවත් වූ ගමක ජීවත් වන්නට හා එකී සුවිශේෂී බව පවත්වා ගෙන යන්නට හැකි වූයේ ඒ ගමේ තිබූ දුරස්ථභාවය නිසාමය. මෙවැනි ආභ්‍යන්තරික ගම්මානවලට පැමිණ පදිංචිවීමට දෙමළ ජනතාව එතරම් රුචි කෙළේ නැත. එනමුත් මහා මාර්ග හා අවතීර්ණවීමේ පහසුකම් සහිත අන් ප්‍රදේශ සම්බන්ධයෙන් දැකිය හැකි තත්ත්වය මීට වෙනස් ය. ඉඩම් විරහිත ඇතැම් මුස්ලිම් ගැමියන් මෙවන් ප්‍රදේශවලට සංක්‍රමණය වී එහි කැමැත්තෙන් පදිංචි වී ක්‍රමිකව වැද්දන්ට හිමිව තිබූ ඉඩම් ලබා ගැනීමේ ප්‍රවණතාවක් දැකගත හැකිය. මෙය කර ගත හැකි වූයේ නිලබල තන්ත්‍රය පිළිබඳ ඔවුන් තුළ තිබූ දැනුම, රාජ්‍ය යාන්ත්‍රණය හා ගණුදෙනු කිරීමට ඔවුන්ට තිබූ වැඩි සංවිධානාත්මක හැකියාව සහ ප්‍රාග්ධනය ලබා ගැනීමට තිබූ වැඩි හැකියාව යන කරුණු හරහාය.

වැව් ආශ්‍රිත ගම්මානවල වැද්දන් ජීවත් වූයේ දෙමළ ප්‍රජාවේ අවකාශයට මදක් ඔබ්බෙන් ඒකරාශීව තනන ලද අතුපැළවලය. රාජ්‍ය වර්තා මගින් ඔවුනට සමතැන ලබා දුන්න ද අවකාශීය හා මානසික වශයෙන් ඔවුන් ජීවත් වූයේ ආන්තිකවය. මීට එක් හේතුවක් වූයේ දෙමළ ප්‍රජාව තුළ ප්‍රචලිතව තිබූ දැඩි විශ්වාසයකට අනුව වැද්දන් ශාරීරික ලක්ෂණ හා චර්යාව අනුව බෙහෙවින් වෙනස්ය

යන අදහසත්, ඇතැම් දමිළයින්ට අනුව ශරීර ගන්ධය අනුව ද ඔවුන් වෙනස් වේය යන විශ්වාසයත්ය. දමිළ ප්‍රජාව සමඟ අනුකලනය වන්නට දැරූ උත්සාහය ව්‍යර්ථ වූ පසු ඒ සඳහා වැද්දන් වෙනත් මාර්ගයක් සොයා ගන්නා ලදී. මඩකලපුව නගරය ආශ්‍රිතව ජීවත් වූ රාජ්‍ය නිලධාරීන්ගේ නිවාසවල මෙහෙකරුවන් වශයෙන් ඇතැම් වැදි දරුවන් සේවයට යැවිණි. වැද්දන් තම දරුවන් මෙහෙකාරකමට යැවීමට හේතුව වශයෙන් දරිද්‍රතාව ගෙනහැර දක්වන්නේ නැත. ඒ වෙනුවට ඔවුන් උදක්ම පවසා සිටින්නේ තම දරුවන් එසේ යැවීමට හේතුව ඔවුන්ට යහපත් ජීවිතයක් ලබාදීමට හා ගෘහස්ථ කටයුතුවල නිරතවන අතරතුරදී ඔවුන්ට අධ්‍යාපනයක් ලබාදීමට බවත්ය. 'වහල් හිමියා-වහලා' යන සබඳතා ආකෘතිය අනුව යමින් ඔවුන් මේ ආකාරයට විධිමත් හා අවිධිමත් මට්ටමේ අනුකලනයක් සාක්ෂාත් කරගෙන ඇති බව පෙනේ. තවත් අතිශය බලසම්පන්න ලෙස අණසක පතුරුවාලූ අවකාශයක් වූයේ ආගමික අවකාශයයි. දෙමළ ජාතියේ සමස්ත අරමුණ ඒකාබද්ධ සංස්කෘතික හා ආගමික න්‍යාය පත්‍රයක් ගොඩනැගීම වූ බැවින් එය 'ශිෂ්ටකරණ' න්‍යාය පත්‍රයක් ද විය. මා මීලඟට අවධානය යොමු කරනුයේ ආගමික විපරිවර්තනයේ මේ අංශය වෙතටය.

වැදි ආගමේ විපරිවර්තනය සහ ප්‍රතිසංස්කරණය: සංස්කෘතකරණයේ බලපෑම

වැද්දන් වෙනුවෙන් කළයුතු යැයි සැලකුණු වැඩිදියුණු කිරීම් විධිමත් අධ්‍යාපනය හරහා පැමිණි ඒවා වූ අතර, එහි 'පිරිසිදුකම' හා ධනවාදී ආර්ථිකය පිළිබඳව දැනුවත් වීම වැනි අගයන් මෙන්ම ඒවාට අදාළ ජීවන ශෛලීන් පිළිබඳව දැනුවත්වීම ද ඇතුලත් විය. මෙවැනි 'කුලීන ම්ලේච්ඡයෝ' නූතනත්වය කරා යොමු කිරීම සිදුවිය යුතු යැයි පිළිගැණුනේ ප්‍රාදේශීය ආරක්ෂකයින් හරහා දීර්ඝකාලීනව විපරිවර්තනයට භාජනය කිරීම හරහා ය. මෙහිදී 'ප්‍රාදේශීය ආරක්ෂකයින්' යැයි මා හඳුන්වන්නේ පශ්චාත් යටත්විජිත ප්‍රභූන් හා ඔවුන්ගේ ඒජනත්වරුන්ය. දෙමළ සමාජය තුළ මේ පුළුල් ශිෂ්ටකරණ ව්‍යාපෘතිය අර්ථවත් වූයේ දේශීය ආගම වඩාත් 'දමුණු' ලක්ෂණ ඇති තත්ත්වයකට ගෙන ඒමත්, එකී තත්ත්වය නවීන සමාජයක් සංකේතවත් කරන්නේය යනුවෙන් ද වශයෙනි. මෙහි ප්‍රතිඵලයක් වශයෙන් 'ඉපැරණි' යාතුකර්ම (මෙය කියවිය යුත්තේ

මිථ්‍යාදෘෂ්ටික ලෙසිනි) වශයෙන් සැලකුණ දෑ පිළිකෙව් කිරීමේ ප්‍රවණතාවක් දක ගත හැකි විය. මේ ප්‍රවණතාව එම්. එන්. ශ්‍රී නිවාස් ගේ සංකල්පයක් අනුව යමින් සාමාන්‍යයෙන් හැඳින්වෙන්නේ සංස්කෘතකරණය වශයෙනි (ශ්‍රී නිවාස් 1989). මෙයින් අදහස් වන්නේ වඩාත් 'කලාපීය' හා 'පරිස්ථානීය' (මේ පද කියවිය යුත්තේ 'පහත්' යන අර්ථයෙනි) වන්දනා විධි බ්‍රාහ්මණවාදී (මේ පදය කියවිය යුත්තේ 'උසස් ' වශයෙනි) සම්ප්‍රදා මඟින් මකා දමන බවය. මේ පිළිබඳව නැගෙනහිර පළාත සම්බන්ධයෙන් ඔබේසේකර මේ වන විට ද කරුණු දක්වා ඇත (ඔබේසේකර 1984).

සාම්ප්‍රදායිකව මුළු මහත් නැගෙනහිර වෙරළාසන්න කලාපයම කලාපීය දෙවිදේවතාවන් වූ *කන්නක්කි, පෙයිච්* සහ *කාලි* හා අල්පේශාක්‍ය දෙවිවරුන් වූ *වීර පත්තිරන්* හා *වයිරවාර්* යන දෙවිවරුන් සඳහා තැනූ දෙවොල්වලින් ගහණ විය. වෙනත් ආකාරයේ වන්දනා විධි අතරට *නාගක්කුන්නි* නම් නාග දේවතාවිය ඇදහීම ද ඇතුළත් විය. මේ මව් දේවතාවන් ඇදහීම් රටා ආශ්‍රිතව ඉතා සංකීර්ණ වූත් නාට්‍යමය වූත් යාතුකර්ම ගොඩනැගී ඇත. මැයි හා ජූනි අතර කාලය ආරම්භයේදී මේ දෙවොල් වාර්ෂිකව *සද්දන්කු* ලෙස නම් වූ උත්සවයක් පවත්වයි. මේ *සද්දන්කු* උත්සවවලදී සංකීර්ණ ආවේශවීම් ආශ්‍රිත යාතුකර්ම දක ගත හැකිය. මේ පිළිබඳව ඩාර්ට් පහත සඳහන් අදහස් ඉදිරිපත් කරයි:

> වැද්දන් අතර පවතින හින්දු දහම කුලීන දමිළයන් අතර ප්‍රචලිතව ඇති හින්දු දහමට වඩා වෙනස් ය. ඊට ගෞරවයෙන් අඩු සහ සාධර්මික ලක්ෂණවලින් අඩු වන්දනා විධි ඇතුළත් වේ... එමෙන්ම වැදි කණ්ඩායම් අතර විශ්වාසයේ හා භාවිතයේ වෙනස්කම් පැවතීමට බොහෝ ඉඩ ප්‍රස්තා ලබා දී ඇත; එමෙන්ම ස්ථරායනය හා තරාතිරමට එතරම් අවධානය යොමු වන්නේ නැත (ඩාර්ට් 1985: 153).[2]

ප්‍රාදේශීය දෙවිවරු ශිෂ්ට කිරීම

එනමුත් අද වන විට මෙවැනි ජන ආගමික ක්‍රම ශිෂ්ටකරණ ක්‍රියාවලිය මඟින් මකා දමා ඇත. ඒවා ශීඝ්‍රයෙන් දකුණු ඉන්දීය ආගමික දේවාල සම්ප්‍රදායේ බලපෑමට නතුවෙමින් පවතී. මෙකී ක්‍රියාවලියට ඒකාබද්ධ දමිළ ජාතිකවාදී න්‍යාය පත්‍රයකින් හා එයටම

සම්බන්ධිත 'දමිළ සංස්කෘතිය' පිළිබඳ අදහස හරහා ද ජවය සැපයේ. සාම්ප්‍රදායික ග්‍රාමීය පූජකයන් වෙනුවට මේ වන විට බ්‍රාහ්මනික පූජකයෝ ද මතු වී සිටිති. පූජනීය ප්‍රදේශවලට නුසුදුසු දෑ ලෙස මස්, අරක්කු, ගංජා හා වෙනත් වනගත නිෂ්පාදන පූජා වට්ටිවලින් තෙරපා හැර ඇත. ඇතැම් දේවාල පරිශ්‍රයන්හි ප්‍රධාන දේවාලවලින් පිටත මේ පැරණි යාතුකර්මවලින් අද දින පැවැත්වෙන්නේ නෂ්ටාවශේෂ පමණි. අද වන විට, මන්කර්නි හා පල්චෙනායි වැනි ප්‍රදේශවල පිහිටි වැදි දෙවොල්වල වාර්ෂික *සද්දන්කු* උත්සව මත සතිපතා පැවැත්වෙන සිකුරාදා පූජා ආරෝපණය කර ඇත. අතීතයේ දී නම්, වාර්ෂික උත්සවය ආශ්‍රිතව 'වල් මීමා අල්ලා ගැනීම' වැනි සම්ප්‍රදායික යාතුකර්ම පවත්වන්නට යෙදුනි. මෙවැනි යාතුකර්ම අද වන විට බොහෝ දුරට මිලින වී ගොස් ඇත. සතියකට වරක් සිකුරාදා දිනවල පැවැත්වෙන පූජාව 'ශිෂ්ටකරණ' ක්‍රියාවලිය නියෝජනය කරන අතර, වාර්ෂික උත්සවය නියෝජනය කරනුයේ පැරණි සම්ප්‍රදාය වේ. පරිපූර්ණ වශයෙන් වැදි ගම්මානයක් ලෙස සැලකෙන මන්කර්නිහි යාපනයෙන් පැමිණි දමිළ ඉඩම් හිමියෙකු විසින් ගොඩ නගන ලද මුරුගන් කෝවිලක් තිබෙන අතර එහි යාතුකර්ම ඉටු කිරීම සඳහා සතිපතා වාලච්චේන නගරයේ සිට බ්‍රාහ්මන පූජකයෙකු පැමිණේ. වැද්දන්ම පවසන පරිදි මෙවැනි යාතුකර්ම හා සංකීර්ණ ස්ථාවර ගොඩනැගිලි තම ආගමට ආවේණික අංග නොවීය:

> ඕකෙන් තවදුරටත් වැඩක් නැහැ. ප්‍රචණ්ඩත්වය මතු වුනාට පස්සේ සහ හැමෝම අතට තුවක්කු ආවට පස්සේ මේ දේවාලවල දෙවියන් කොහොමටත් වැඩවසන්නේ නැහැ. ඔවුන් මෙහි එන්නේ අවුරුද්දකට සැරයක් වාර්ෂික උත්සව කාලයේදී පමණයි. අනෙක් දවස්වලට ඔවුන් ඔහේ පසුබිමට වෙලා අපිව ආරක්ෂා කරනවා. එහෙත් අද තුවක්කු අතැ' ති මිනිසුන් විසින් යාතුකර්ම භූමි කෙලෙසලා තියෙන්නේ. අශුද්ධ ලෝහ තියෙන භූමිවලට දෙවියන් කවදාවත් ඇතුල් වෙන්නේ නැහැ.

මේ අවසන් ප්‍රකාශය කරනු ලැබුවේ එකී තොරතුරු දායකයා තුවක්කුවලින් සන්නද්ධ සොල්දාදුවන් ඒ අසලින් ගමන් කරමින් සිටිනු දුටු විටදීය. යුධ හමුදාව එම ගම්මානයට පැමිණුනේ ඊට සති කීපයකට පෙර පමණි. එනමුත්, තොරතුරු දායකයා අදහස්

දැක්වූයේ හමුදාව පිළිබඳව පමණක්ම නොවේ. මෑතක් වන තුරුම මේ ගම්මානය තිබුණේ දමිළ සන්නද්ධ කණ්ඩායමක පාලනය යටතේ ය. පැහැදිළිවම වැද්දන්ගේ සංජානනයට අනුව තම ප්‍රජාව ජවය ලබා ගත් ආගමික අඩවිය ද දුර්වල වී තිබුණි. ආගමද ඔවුන්ව තනිකර ගොස් තිබුණි. ඒ වෙනුවට ඔවුහු වඩාත් සංස්කෘතකරණයට ලක්වූ වන්දනා ක්‍රමයක් වෙතට යොමු වෙමින් සිටියහ. පුද පූජා කරන අතරතුරදී වැදි යාතිකා ගැයීමට හැකි වූ එකම පුද්ගලයා මීට වසර දෙකකට පෙර මිය ගිය අතර, ඒ වෙනුවට වෙනත් කෙනෙකු සොයා ගත නොහැකි විය. ඇතැම් වැද්දන් පැවසුවේ මෙයින් සලකුණු වන්නේ මෙකී යාතුකර්මයේ අවසානය බවයි. ඒ නිරීක්ෂණයත් සමඟ මේ ආඛ්‍යානය වර්තමානයට මෙන්ම අන්තර්-ජනවාර්ගික අර්බුදයේ තිරසර බලපෑම වෙතට ද පැමිණේ.

අවසන් අදියරඃ ජනවාර්ගික ගැටුමේ බලපෑම

'ජනවාර්ගික ගැටුම' හා ඒ හා සම්බන්ධිත ආරක්ෂිත තත්ත්වය නැගෙනහිර වෙරළාසන්න වැදි ගම්මාන මත ඉමහත් බලපෑම් එල්ල කර තිබේ. මේ ගම්මාන අවට ඇති වනාන්තර සන්නද්ධ හමුදා සහ දෙමළ සටන්කාමීන් අතර ගැටුම් ඇති වූ ස්ථාන විය. මේ ගැටුමෙන් වැද්දෝ අති විශාල ලෙස වේදනාවට පත්ව සිටිති. යුධ හමුදා ප්‍රති ප්‍රහාර හා අත්අඩංගුවට පත්වීම්වලට වැදි ප්‍රජාවට නිරතුරුවම මුහුණ දෙන්නට සිදු විය. මේ ප්‍රදේශ පාලනය කිරීම කලින් කලට සන්නද්ධ හමුදා සහ දෙමළ සටන්කාමීන් අතර දෝලනය වූ අතර, එසේ බල තුලනය මාරු වූ සෑම අවස්ථාවකදී ම එහි ප්‍රතිවිපාක වැද්දන්ට බෙහෙවින් හානිකර විය. මෙහිදී වැදගත් කරුණක් වන්නේ සන්නද්ධ හමුදා විසින් වැද්දන් දමිළයන්ගෙන් වෙනස් යැයි පිළි නොගැනීමය. ඔවුන්ට වැදගත් වන්නේ මේ ප්‍රදේශයේ දෙමළ සටන්කාමීන්ගේ ක්‍රියා බහුලව සිදුවීමත් ඒවා පාලනය කිරීමත්ය. මේ තත්ත්වය තුළ ආන්තික මට්ටමින් හෝ ජීවත් වීමට උත්සාහ කිරීම මරණයට අත වැනීමකි.

පසුගිය දශකය තුළ මෙකී ගැටුම නිසා කලින් කලට සරණාගතයින් විශාල සංඛ්‍යාවක් උත්පාදනය කෙරිණි. තවද, යුධ හමුදාව පනවා ඇති ගමනාගමන සීමා නිසා වාරික කම්කරුවන්ට තම ගම්මානවලින් බැහැරව රැකියා කිරීම කෙසේවත් කළ නොහැකි

විය. වී වගාව මත පනවා ඇති සාමාන්‍ය තහංචියක් නිසා ලබා ගත හැකිව තිබූ අන් රැකියා අවස්ථා ද අවම වී තිබුණි. වෙනත් පළාත්වල ප්‍රචණ්ඩත්වයෙන් පීඩා විඳි පුද්ගලයින්ට රාජ්‍ය හා රාජ්‍ය නොවන සංවිධානවල උපකාර නොයෙකුත් අවස්ථාවලදී ලැබුණි. නැගෙනහිර පළාතේ අන් සියළු දෙනාටම පාහේ ලැබුණු මේ ආධාර පවා නැගෙනහිර වෙරළාසන්න වැද්දන්ට ලබා ගැනීමට නොහැකි විය. වැද්දන්ට මෙවන් අවස්ථාවක් ලැබුණා නම් එය තමන් මුහුණ පා ඇති අන් දුර්භාග්‍ය සඳහා යම් ආර්ථික වන්දියක් සේ සැලකිය හැකිව තිබුණි. එහෙත් එයද ඔවුන්ට ලැබුණේ නැත. ජීවන වෘත්තිය නැති වූ පුද්ගලයින්ට ලබා දිය යුතු වූ මෙවන් අයිතියක් වැද්දන්ට නොලැබී ගියේ කෙසේ ද යන්න ගවේෂණය කළ යුතු ප්‍රශ්නයකි.

මුදා ගත් හා මුදා නොගත් ප්‍රදේශ සම්බන්ධ ගම්‍යමාන සහ සරණාගතයන්ගේ අයිතීන් සීමා කිරීම

යුධ හමුදාව නිර්වචනය කරන ආකාරයට නැගෙනහිර පළාතේ 'මුදාගත්' හා 'මුදා නොගත්' ප්‍රදේශ ලෙස බෙදීමක් පවතී. මුදා ගත් ප්‍රදේශ යනුවෙන් හැඳින්වෙන්නේ යුධ හමුදාවේ ආධිපත්‍ය පවතින්නේ යැයි විශ්වාස කරන, රාජ්‍ය කටයුතු ක්‍රියාත්මක කළ හැකි සහ ප්‍රදේශවාසීන්ට 'සංවර්ධන ආධාර' ලබා දෙන ප්‍රදේශය. මේ ප්‍රදේශ අර්ථ ගන්වනු ලබන්නේ 'සාමාන්‍ය' ප්‍රදේශ වශයෙනි. මින් අදහස් කරනුයේ මේ සාමාන්‍යත්වය තුළ සිදුවෙන ඕනෑම අසාමාන්‍යත්වයක් (බල තුලනය පිළිබඳව හෝ) පිළිකෙව් කළ යුතු බවය. මුදා නොගත් ප්‍රදේශ යනු සටන්කාමීන්ගේ ක්‍රියාකාරීත්වය පවතින සහ හමුදා ආධිපත්‍යය නොමැති ප්‍රදේශය. හමුදාව යම් ප්‍රදේශයකට ඇතුළුවී එය මුදා නොගත් තත්ත්වයේ සිට මුදා ගත් ප්‍රදේශයක් බවට පත් වූ බව නිවේදනය කරයි. එවිට හමුදා ක්‍රියාන්විතයන් නිසා අස්ථානගත වන්නන් 'ත්‍රස්තවාදී' ප්‍රචණ්ඩත්වයේ ගොදුරු ලෙස නිර්වචනය කරනු ලබන අතර, ඔවුන් සරණාගතයින් සේ පිළිගැණේ. සරණාගතයින්ට වියලි ආහාර ලබා ගැනීමට අයිතියක් තිබේ. නැගෙනහිර පළාතේ මෙවැනි සහනාධාර සඳහා සුදුසුකම් ලැබූ පුද්ගලයන් විශාල සංඛ්‍යාවක් සිටියි.

1993 ආරම්භයේ සිට සරණාගත සංඛ්‍යාව අඩු කිරීමේ උත්සාහයක් තිබුණු අතර එහි ප්‍රතිඵලයක් වශයෙන් සහනාධාර

ලැබීමට සුදුසුකම් ලැබූවන්ට ද ඒවා ලබා නොදිනි. මෙය කරනු ලැබුවේ සාමාන්‍ය ජන ජීවිතය බව මේ පළාත්වල නැවත උදාවී ඇති බව පෙන්වීමටය. පැහැදිළිවම, යම් ප්‍රදේශයක් 'සාමාන්‍ය' නම් එහි සරණාගතයින් සිටිය නොහැකිය. මේ නිසා නැවත පදිංචිකරවීමේ ව්‍යාපාර ශීඝ්‍රයෙන් හා සැලසුම් විරහිතව ක්‍රියාත්මක විය. 'මුදා ගැනීමේ' ක්‍රියාන්විතවල අවසන් අදියරවලදී යුධ හමුදාව වැද්දන් වාසය කළ ප්‍රදේශවලට ඇතුල් විය. මේ රාජ්‍ය විසින් සරණාගතයින් නැවත පදිංචි කරවීමට උත්සාහ දරමින් සිටි වකවානුව නිසා, වැද්දන් සරණාගතයින් සේ පිළිගැනීමට සාමාන්‍ය අකමැත්තක් තිබුණි. එහි ප්‍රතිඵලයක් වශයෙන් ඔවුන්ට ආධාර ලබාදීම මඟහරින ලදී. සරණාගතයින්ගේ වරප්‍රසාද පිළිනොගත් මේ සන්දර්භය තුළ සරණාගතයන් සේ වැද්දන් කළ ඉල්ලීම් මතු වූයේ මේ ක්‍රියාවලියේ අවසනදීය.

මෙහි ප්‍රතිඵලයක් වශයෙන් වැද්දන්ට තම සාමාන්‍ය රැකියාවන්හි නිරතවීම අවහිර කර තිබුණ ද ඔවුනට හමුදා කඳවුරකට සමීප ගම්මානයක වාසය කිරීමට බල කෙරුණ ද ඔවුන් ආධාර ලබා ගැනීමට සුදුස්සන් යැයි හඳුනා ගැණුනේ නැත. මීට අමතරව, යුද හමුදාව සමඟ සමීපව ජීවත් වීමේදී ඔවුන්ට යම් කම්කටොළුවලට මුහුණ පෑමට සිදු වූ අවස්ථා ද තිබේ. ඊනියා 'හඳුනා නොගත් පුද්ගලයින් ' විසින් කරන ලද ඝාතන හා අතුරුදහන් කරවීම් පිළිබඳ සිද්ධි වාර්තා වී ඇත. මෙහිදී හඳුනා නොගත් කණ්ඩායම් යනු යුද හමුදාව සඳහා යෙදුණු තවත් අන්වර්ථ නාමයකි. මේ තත්ත්ව තුළ වැද්දන්ට තමන් නිරතුරුවම අනතුරුවලට නිරාවරණය වී හා අනාරක්ෂිතව සිටින බව දැණුනි.

ඔවුන් අතර පාවාදීමක් පිළිබඳ අතිශයින් ප්‍රබල හැඟීමක් පවතී. නැගෙනහිර පළාතේ සෑම ගමකටම සහනාධාර ලබා ගත හැකි වුවද වැද්දන්ට හමුදා කඳවුරක් ආශ්‍රිතව ජීවත් වීමට සිදු වුවද කිසිම සහනාධාරයක් ලබා ගත නොහැකි විය. වයස අවුරුදු 85 ක් වූ වයෝවෘද්ධ වැද්දෙකු මේ පිළිබඳව මෙසේ පැවසීය:

> අපි ආණ්ඩුවට කියා සිටියා වයසක උදවියට ලබා දෙන ආධාර වැඩි කරන ලෙස. නමුත් ඔවුන් අපිට කීවේ අපේ ගම්මානයට ලබා ගත හැක්කේ මෙවැනි ආධාර සීමිත ගණනක් පමණක් බවයි. ඔවුන් අපට කීවේ යමෙකුට ආධාර

ලබා ගැනීමට අවශ්‍ය නම්, දූනටමත් ආධාර ලැබෙන අයෙකු මිය යා යුතු බවයි. ඉතින් ඔබට පෙනෙනවා ඇති යමෙකුට ජීවත් වීමට නම් තවත් අයෙක් මිය යා යුතු බව. මේ තමයි රජයේ යුක්තිය (*නියායම්*).

සමාප්තිය

මා පෙන්වා දී ඇත්තේ ජනවාර්ගික අනන්‍යතාව පිළිබඳ ගැටලුව මතු වී ඇත්තේ ශ්‍රී ලාංකේය රාජ්‍යය (එය කුමනාකාරයෙන් නියෝජනය වුවද) සහ දෙමළ ප්‍රජාව හා වැද්දන් අතර ඇති ආදර-අනදර සබඳතාව නිසා බවය. ප්‍රබල වැදි අනන්‍යතාවකින් යුක්තවූ ඇතැම් වැදි ගම්මානවල එකී අනන්‍යතාව සම්පූර්ණයෙන්ම ප්‍රබල දමිළ අනන්‍යතාවකට අනුකලනය වී ඇත. එහෙත් අන් ස්ථානවල අනුකලනයට කැමැත්තක් තිබුණ ද සිතාමතාම හෝ අහඹු ලෙස සිදු වූ පරිහාරීය ක්‍රියා නිසා අනුකලන ව්‍යායාම අසාර්ථක වී ඇත. එහෙත් මෙහිදී අප අනුකලනය යන්න තේරුම් ගත යුත්තේ එකමුතු හා සමජාතීය දමිළ ජාතියක් ප්‍රක්ෂේපනය කිරීමේ දෙමළ ජාතිකවාදී න්‍යාය පත්‍රයේ ප්‍රතිඵලයක් ද වශයෙනි.

එසේ වුවද, වැදි අනන්‍යතාව ගුණාත්මක වශයෙන් දැඩි අණසකක් පතුරුවන හා අනුකලනීය ප්‍රවණතා ඇති දෙමළ හෘදසාක්ෂ්‍යයට වඩා බෙහෙවින් වෙනස්ය. තම ප්‍රජාවේ සාමාජිකයින් සමඟ විවාහ වී තමන් අතර ජීවත් වන දෙමළ පුද්ගලයින් සම්බන්ධයෙන් වැද්දන් දරන ආකල්පය නම්, ඔවුන්ට කැමති අනන්‍යතාවක් තෝරා ගැනීම සඳහා පූර්ණ නිදහස ලබා දීමය. මේ තත්ත්වය වැද්දන් වෙත නිරතුරුවම එල්ල වෙන දමිළ ජාතිකවාදයේ දැඩි පීඩනයන්ට සම්පූර්ණයෙන්ම වෙනස් තත්ත්වයකි.

අද දින වැද්දන්ගේ සංජානනයට අනුව පෙනී යන්නේ එක් එක් ඓතිහාසික මොහොතවල් තුළ තමන් ගොදුරු බවට පත්වූයේය යන හැඟීම නිරන්තර රටාවක් සේ පැවතීමය. මගේ තර්කය ගොඩ නැඟුණේ ගොදුරු බවට පත්වීම පිළිබඳ ආඛ්‍යානවල ඓතිහාසික සන්තතිය මතය. වැදි අනන්‍යතාවේ නැවත මතුවීම, තේරුම් ගත හැක්කේ ශිෂ්ටකරණ ක්‍රියාවලියේ ගොදුරු බවට ප්‍රථමයෙන්ම පත්වීම පිළිබඳ හැඟීම සහ දෙමළ ජාතිකවාදය හා සමඟ අනුකලනය වීමේ

ව්‍යාපෘතියේදී ගොදුරු බවට පත්වීමේ හැඟීම ද හරහා ය. අනුකලනීය ක්‍රියාවලියක් සාක්ෂාත් කර ගැනීමට දැරූ උත්සාහය අසාර්ථක වීම නිසා මේ වන විට වැදදෝ හානිපත්බවේ නැතිනම් ගොදුරු බවේ මතවාදයක පිහිට පතන්නට උත්සුක වී සිටිති. මේ හැඟීම පදනම්ව තිබෙනුයේ තමන් වැද්දන් වීම නිසාය යන හැඟීම මතය. මෙමඟින් වක්‍රාකාරව වැදි අනන්‍යතාව නැවත පන ගැන්වීමට හැකි වී තිබේ.

අද දින අවම වශයෙන් වැදි ප්‍රජාවේ එක් කොටසකින් හෝ නැගෙන දැඩි ඉල්ලීම වන්නේ රාජ්‍යයේ හෝ අන් ප්‍රජාවන්ගේ මැදිහත්වීම්වලින් තොරව තම සාම්ප්‍රදායික ජීවන ශෛලීය පවත්වා ගැනීමට තමන්ට ඉඩ හරින ලෙසයි. ඔවුන් දකින ආකාරයට තම සෞඛ්‍යය හා ජීවන වටාපිටාව මෙන්ම තම දෙවියන් හා ජීවන ශෛලීය ද විනාශ වූයේ වනාන්තරයෙන් පිට වීමත් සමඟ ය. තවද ඔවුහු තම ප්‍රජාව තුළ මන්දපෝෂණය හා විකෘති දරු උපත් වැනි තත්ත්ව පැතිර ගොස් ඇති බවට චෝදනා කරති. බලයෙන් නැවත පදිංචි කරවීම නිසා දෙදෙනෙකුටවත් ජීවත් වීමට අවකාශ නොමැති අතුපැලවල අතිශය ඛේදජනක තත්ත්ව තුළ වැද්දෝ පවුල් පිටින් ජීවත් වෙති.

මේ අමිහිරි අත්දැකීම් නිසා වැද්දන් තුළ අතීතය පිළිබඳ අතීත රංජනයක් ගොඩනැගී ඇති අතර, එනිසාම තමන්ට නැවත වනගත වීමට අවසර දෙන ලෙස ඔවුහු ඉල්ලා සිටිති. එහෙත් සන්නද්ධ හමුදා ආශ්‍රිතව දිවිගෙවන මෙකල වනගත වීම සඳහා කරන ඕනෑම ඉල්ලීමක් දෙස සැකයෙන් යුතුව බැලීම නොවැලැක්විය හැකිය. මේ පිළිබඳව අවුරුදු හැත්තෑවක් පමණ වයසැති වැදි තොරතුරු දායකයෙක් පහත සඳහන් අදහස් ප්‍රකාශ කෙළේය:

> ඇතැම් විට ඔබට පුළුවන් වේවි අපට උදව් කරන්න. අපව 'දියුණු' කරන්න ගත් උත්සාහයෙන් අපේ ජීවිත විනාශ වුණා; අපේ තරුණයින්ව මරලා පුළුස්සලා දමා තිබෙනවා; අපේ දරුවන්ට කන්න ආහාර නැහැ. ඔවුන් උපදින විටම නොයෙක් ආකාරයෙන් විකෘති වෙලා. අපිට නොමිලේ ලබා දෙන හාල් සමඟ වස මිශ්‍ර කරලා දෙන්න ආණ්ඩුවට පුළුවන් නම්, අපට සමාදානයෙන් මැරෙන්න පුළුවන්. ඒ මඟින් අපි හැමෝටම සාමකාමී පිළිතුරක් ලැබේවි. ජීවත් වෙන්න තව කොච්චර කල් අපිට හිඟා කන්න පුළුවන් ද?

පරිකල්පිත දෙමළ ජාතිය සඳහා පෙනී සිටින නොයෙක් කොටස්වලට වැදි ජනයාගේ මලගම සඳහා අනුස්මරණ වාක්‍ය ලිවීම නවතාලන්නට හැකි වේ නම් මැනවි.

පසු සටහන්

1 මෙම ලිපිය 1995දී ප්‍රදීප් ජෙගනාදන් සහ ක්වාද්රි ඉස්මයිල් විසින් සංස්කරනය කරන ලද කොළඹ සමාජ විද්‍යාඥයන්ගේ සංගමය මගින් පලකල *Unmaking the Nation: the politics of Identity and History in Modern Sri Lanka* හි පළවිය.

2 'වරිගය' යන්න වාර්ගික හා කුල ප්‍රවර්ගයක් ලෙස ගෙන ඉදිරිපත් කරන මනා සාකච්ඡාවක් සඳහා ජේම්ස් බ්‍රව්ගේ *Vedda Villages of Anuradhapura* (අනුරාධපුර දිස්ත්‍රික්කයේ වැදි ගම්මාන, 1978) යන කෘතියේ 'හැඳින්වීම' කියවන්න.

3 මෙහි අවධාරණය කර්තෘගේය.

ආශ්‍රේය පඨිත

Brow, James
1978. *Vedda Villages of Anuradhapura District: The Historical Anthropology of a Community in Sri Lanka.* Seattle: University of Washington

Clifford, James and George Marcus
1986. *Writing Culture: Poetics and Politics of Ethnography.* Berkeley: University of California Press.

Comaroff, John and Jean Comaroff
1992. 'The Colonization of Consciousness.' In, *Ethnography and Historical Imagination.* Boulder: Westview Press.

Dart, Anderson
1985. *Ethnic Identity and Marginality among the Coast Veddas of Sri Lanka.* San Diego: University of California (Unpublished PhD dissertation).

Dreyfuss, H.L and Paul Rabinow
1985. *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics.* Chicago: University of Chicago Press.

Feldman, Allen
1990. *Formations of Violence: The Narrative of the Body and Political*

Terror in Northern Ireland. Chicago: The University of ChicagoPress.

Foucault, Michel
1979. *Discipline and Punish: The Birth of the Prison.* New York: Vintage Books.

Fox, Richard
1985. *The Lions of Punjab: Culture in the Mamking.* Berkeley: University of California Press.

Kapferer, Bruce
1988. *Legends of People, Myths of State.* Washington, DC: Smithsonian Institution Press.

Maruzi, Ali
1975. Ethnic Stratification and the Military Agrarain Complex: The Uganda Case. In, Glazer and Moynihan Eds.,
Ethnicity: Theory and Experience. Cambridge: Cambridge University Press.

Obeyesekere, Gananath
1984. *The Cult of the Goddes Pattini.* Chicago: University of Chicago Press.

Seligman, Charles G. and Brenda Seligman
1911. *The Veddas.* Cambridge: Cambridge University Press.

Sivanandan, A.
1984. 'Sri lanka: Racism and the Political Underdevelopment.' In, *Race and Class,* Vol. 26, No. 1,Pg. 1-37.

Smith, Anthrony
1981. *The Ethnic Revival.* Cambridge: Cambridge University Press.

Srinivas, M.N.
1989. T*he Cohesive Role of Sanskritization and Other Essays.* Bombay: Oxford University Press.

Wijesekere, Nandadeva
1964. *Veddas in Transition.* Colombo: M.D. Gunasena Ltd.

ශ්‍රී ලංකාවේ දෙමළ ප්‍රජාවේ භාෂා සවිඥානකත්වයඃ තෝරාගත් දමිළ ශාස්ත්‍රඥයන් කිහිපදෙනෙකුගේ දායකත්වය පිළිබඳ සමාලෝචනයක් [1]

කේ. කෛලාසපති
පරිවර්තනයඃ සසංක පෙරේරා
පරිවර්තන සහායඃ ජගත් බණ්ඩාර පතිරගේ

හැඳින්වීම

ශ්‍රී ලංකාවේ දෙමළ ප්‍රජාවේ සංස්කෘතික සහ භාෂා සවිඥානකත්වය වර්ධනය වීම විස්තර කිරීමේදී සමාජ, ආර්ථික, හා දේශපාලන කරුණු භාෂාව සහ සංස්කෘතිය සමග ඉතාමත් සියුම් ආකාරයකින් සම්බන්ධතා ගොඩනගා ගන්නා බව මාගේ අත්‍යන්ත තේරුම් ගැනීමයි. එමෙන්ම, එවැනි සවිඥානකත්වයක් නොයෙකුත් සංකීර්ණ පදනම්වලින් පැන නගින බව ද අප මතක තබා ගත යුතුය. එනමුත්, මේ නිබන්ධයේදී මාගේ විෂය පථය ඉතාමත් පැහැදිලිව සංස්කෘතිකමය සහ භාෂාමය ලෙස විස්තර කළ හැකි කරුණු වෙත පමණක් අවධානය යොමු වනු ඇත. ඓතිහාසිකව බලන කල පැහැදිලි වන කරුණක් නම්, මෙරට දමිළ ජනතාවගේ සංස්කෘතික සහ භාෂා සවිඥානකත්වය සාමාන්‍ය වශයෙන් ඉන්දියාවේ සිදුවන ක්‍රියාවලීන්ගෙන් හා සුවිශේෂී වශයෙන් නිරතුරුවම දකුණු ඉන්දියාවේ සිදුවන ගතිකයන්ගෙන් බලපෑම් ලබන බවයි.

මෙහිදී පැහැදිලිවන කරුණක් නම්, ඉතා ඈත අතීතයේ සිටම ශ්‍රී ලංකාවේ සංස්කෘතික ක්‍රියාවලි හැඩ ගැසීමේදී ඉන්දියාවේ සිදු වූ සිදුවීම් හා ඇතිවූ ප්‍රවණතා ඉතාමත් වැදගත් කාර්ය භාරයක් ඉටු කෙළේය යන්නයි. ශ්‍රී ලංකාවේ දෙමළ ප්‍රජාව සම්බන්ධයෙන් බලන

කල පසුගිය අවුරුදු 300 ක කාලය තුළ ඉන්දියාවේ සිදුවූ ප්‍රධාන සිදුවීම් ඔවුන් වෙත සුපැහැදිලි බලපෑමක් එල්ල කෙළේ ය. මෙය දේශපාලනයට මෙන්ම සංස්කෘතියට ද එකසේ බලපායි. ආර්ය සමාජ් වැනි නව හින්දු ව්‍යාපාරවල නැගීම, බ්‍රහ්ම සමාජ් සහ රාම ක්‍රිෂ්ණ මිසම ආරම්භ කිරීම, ඉන්දීය ජාතික කොංග්‍රසය පිහිටුවීම (1885), බෙංගාල 'පුනරුදය', ස්වදේශීය ව්‍යාපාරය (1906-1915) වැනි ව්‍යාපාර ශ්‍රී ලාංකේය දෙමළ ප්‍රජාවගේ භාෂා සහ සංස්කෘතික සවිඥානකත්වය ගොඩනැගීමෙහිලා ප්‍රබලව බලපෑවේය. මීට අමතරව දකුණු ඉන්දියාවේ පැන නැගුණු නොයෙකුත් කලාපීය ව්‍යාපාර ඉන්දියාව තුළම ද්‍රවිඩ ජාතිකවාදයේ මතුවීමට බලපෑ අතර භාෂා පදනම මත ඉන්දියාවේ ප්‍රාන්ත බෙදීම සඳහා වූ උද්ඝෝෂණ ද ශ්‍රී ලාංකේය දෙමළ ප්‍රජාවේ භාෂා සහ සංස්කෘතික සවිඥානකත්වය හැඩගැස්වීමේ ලා තවදුරටත් බලපෑම් කෙළේය.

'ශ්‍රී ලාංකේය දෙමළ ප්‍රජාව' සහ 'ඉන්දීය සම්භවයක් සහිත දෙමළ ප්‍රජාව' යන කණ්ඩායම් දෙක අතර පැහැදිලි සමාජ සංස්කෘතික වෙනස්කම් අතීතයේ මෙන්ම අද දිනද දැකගත හැකි වුවද මෙම කණ්ඩායම් දෙකම එක් එක් ආකාරවලින් සංස්කෘතික සහ ආධ්‍යාත්මික පෝෂණය සඳහා ඉන්දියාව දෙස බැලීමේ සාමූහික ප්‍රවණතාවක් පෙන්නුම් කෙළේය. නිසැකවම, භාෂා, ආගම, මිථ්‍යා සහ ඉතිහාසය මේ ප්‍රවණතාවේ පැවැත්මට උපකාරී වී ඇත. එමෙන්ම, එය සාමාන්‍ය දෙමළ පුද්ගලයාගේ සවිඥානය තුළ බෙහෙවින් මුල් බැස ගෙන තිබේ. මේ හා සමගම එක් එක් පුද්ගලයින්ගේ පුද්ගලික බලපෑම් ද මේ තත්ත්වය තේරුම් ගැනීමේදී වැදගත් වේ. මේ පුද්ගලයින් අතරින් වඩාත් වැදගත් වන්නේ ස්වාමි විවේකානන්ද[2] (1873-1902) සහ මහත්මා ගාන්ධිය (1869-1948). ඔවුන් දෙදෙනාම ශ්‍රී ලංකාවට හා විශේෂයෙන් යාපනයට පැමිණි අතර එහිදී ඉමහත් සාදරයෙන් පිළිගැණුනි. මෙලෙසම දෙමළ සවිඥානකත්වයට බලපෑම් කළ තවත් පුද්ගලයෙකු නම් යාපනයට කිහිප වරක්ම පැමිණි ආනන්ද කේ. කුමාරස්වාමිය (1877-1947). මෙහිදී සුවිශේෂයෙන් සඳහන් කළ යුත්තේ 1906 දී යාපනයේ හින්දු විද්‍යාලයේදී කුමාරස්වාමි පැවැත්වූ දේශනයයි. එහිදී ඔහු සාඩම්බරයෙන් තම දමිළ සම්භවය[3] ගැන සඳහන් කළ අතර, දෙමළ භාෂාව පිළිබඳව ප්‍රශංසා මුඛයෙන් කථා කරමින් "ජාතික පරමාදර්ශ සහ ප්‍රාචීන සම්ප්‍රදායන් රැකගැනීමේත්, ආරක්ෂා කර ගැනීමේත්"

අවශ්‍යතාව අවධාරණය කෙළේය. විවේකානන්දගේ මෙන්ම කුමාරස්වාමිගේ දෙසුමද දෙමළ භාෂාවට පරිවර්තනය කර ඉතා ඉක්මනින්[4] ප්‍රකාශයට පත් කරන ලදි.

සාමාන්‍යයෙන් පිළිගන්නා කරුණක් නම් ආසියානු රටවල් බොහොමයක දේශපාලන ජාතිකවාදය මතු වීමට පෙර ක්‍රිස්තියානි මිෂනාරී කටයුතුවලට ප්‍රතිචාර වශයෙන් දේශීය ආගමික පුනරුදයක් ඇතිවූ බවයි. මෙම කරුණ වැඩිදුර විස්තර කිරීම අනවශ්‍ය වුවද මතක තබා ගත යුතු කරුණක් වන්නේ අවම වශයෙන් මතුපිටින් හෝ මෙම ආගමික පුනරුදය ද්විත්ව ස්වභාවයක් ගත් බවය. ක්‍රිස්තියානි පල්ලිවල ආගමික ප්‍රචාරණ කටයුතුවලට ප්‍රතිචාරයක් වශයෙන් දේශීය ආගම් එකිනෙකට වෙනස් ආකාර දෙකකින් ක්‍රියාත්මක විය. එක් කොටසක් තම ආගම් ප්‍රතිශෝධනය කිරීමේ අවශ්‍යතාව පිළිගත් අතර ඒ සඳහා විවේචනයකින් තොරව ක්‍රිස්තියානි පල්ලිවල ඇතැම් භාවිත උකහා ගන්නා ලදි. මේ තත්ත්වය වඩාත් පැහැදිලිව පෙනෙන්නට තිබුණේ බටහිරකරණයට නතුවී සිටි ඉංග්‍රීසි උගත් මැද පන්තිය තුළයි. අනෙක් කොටස මූලික වශයෙන් පුනරුදවාදී වූ අතර, සාම්ප්‍රදායික විශ්වාස හා භාවිත ආරක්ෂා කර ගත යුතු යැයි තර්ක කළහ. මෙහිදී තර්ක කළ හැක්කේ මෙම ප්‍රවණතා දෙකම එකිනෙකින් එතරම් ඈත් නොවූ බවත්, දක්නට තිබූ වෙනස්කම් යථාර්ථයට වඩා හුදු මතුපිට වෙනස්කම් සහිත වූ බවත් ය. ප්‍රතිශෝධනවාදීන් මෙන්ම පුනරුදවාදීන් ද හින්දු උසස් කුල සාමාජිකයෝ වූහ.[5] මෙහිදී ප්‍රතිශෝධනවාදීහු ඉංග්‍රීසි අධ්‍යාපනය ලත් අය වූවා පමණක් නොව තම ජීවන වෘත්තීය සඳහා ද සමාජ තත්ත්වය ළඟා කර ගැනීම සඳහාද ඉංග්‍රීසි භාෂාව භාවිත කළහ. මීට සාපේක්ෂව පුනරුදවාදීහු මූලික වශයෙන් සාම්ප්‍රදායික අධ්‍යාපනයක් ලත් අය වූ අතර තම ජීවන වෘත්තිය සඳහා සහ සමාජ සන්නිවේදනය සඳහා තම මව් බස භාවිත කළෝය. මෙම පදනම මත යමෙකුට තවත් උපන්‍යාසයක් ගොඩනැගිය හැක. එනම්, ආගමික පුනරුදය සහ ඒ හා සම්බන්ධ ක්‍රියාකාරකම් ප්‍රකාශයට පත්වූයේ තල දෙකක බවයි. තම වඩාත් පුළුල් දර්ශනය නිසා සහ සාම්ප්‍රදායික නොවන සංස්කෘති වෙත වැඩියෙන් අනාවරණය වීම නිසා ප්‍රතිශෝධනවාදීහු ලිබරල් සහ වඩාත් සම්මුතිගත ස්ථාවරයකට එළඹුණහ. එමෙන්ම, ඔවුන් බොහෝ දෙනා තම ලිපි ලේඛන පළ කෙළේ ඉංග්‍රීසි බසෙනි. යමෙකුට මෙය පැහැදිලි කිරීම සඳහා ශ්‍රීමත්

මුතු කුමාරස්වාමි, ශ්‍රීමත් පී. රාමනාදන් සහ ශ්‍රීමත් පී. අරුණාචලම් යන අයගේ රචනා උදාහරණයට ගත හැක. ඔවුන් සියලු දෙනාම හින්දු ධර්මය සහ ඉන්දීය දර්ශනය පිළිබඳ ප්‍රබල උනන්දුවක් දැක්වූ අතර තම ලිවීමේ කටයුතු කෙලේ ඉංග්‍රීසියෙනි. ඇතැම් විට ඔවුහු දෙමළ බසින් යම් යම් දෑ ඉංග්‍රීසියට පරිවර්තනය කළහ. එසේ කිරීමේදී ඔවුන්ගේ සිත් තුළ යම් ආකාරයකට පාඨක ප්‍රජාවක් ගොඩනැඟී සිටි අතර, ඔවුන්ට අවශ්‍ය වූයේ එකී පාඨක ප්‍රජාවට තමන්ගේ සම්ප්‍රදායේ පෞරාණිකත්වය සහ උත්තරීතර බව ඔප්පු කිරීමටය.

මීට සාපේක්ෂව බලන කල පුනරුදවාදීන් තම මව් බස මනා ලෙස ප්‍රගුණ කළ අය වූ අතර, ඔවුන් තම ලේඛන කටයුතු කෙළේද එම බසිනි. ඔවුන්ගේ පාඨකයන් වූයේ ස්වයං රැකියාවල සහ වෘත්තීන්හි නිරතව සිටි දේශීය බුද්ධි ජීවීන් වූ අතර, ඔවුහු සාමාන්‍යයෙන් ඉඩම් හිමියන් සහ සමාජයේ පිළිගත් පවුල්වල සාමාජිකයන් වූහ. එනම්, මෙම ආගමික පුනරුදය සහ උද්ඝෝෂණය වඩාත් පුළුල් වූ ජාතික තලයේ මෙන්ම පරිස්ථානීය තලයේ ද දැකගත හැකිවූ අතර, ඒ තල දෙකෙහිම එය වෙත ඇදී ගිය අනුගාමිකයන් සහ බැතිමතුන් දැකගත හැකි විය. මේ පිරිස හඳුන්වා දීම සඳහා 'ප්‍රභූ' යන පදය යොදන්නේ නම් ජාතික සහ පරිස්ථානීය ප්‍රභූන් [6] ලෙස වර්ග දෙකක් හඳුනාගත යුතුය. මෙවැනි වර්ගීකරණයක් කිසි විටෙකත් අන්‍යෝන්‍ය වශයෙන් සුවිශේෂී නොවන බව මතක තබා ගත යුතු අතරම එය අපගේ විශ්ලේෂණයට ද මනා ලෙස යොදාගත හැකිය.

දෙමළ භාෂාවේ හා සංස්කෘතියේ පුනරුදය සඳහා ආරුමුගම් නාවලර්ගේ දායකත්වයː

ශ්‍රී ලංකාවේ හින්දූන් අතර ඇතිවූ ආගමික පුනරුදයට මූලික වශයෙන් හේතු වූයේ ආරුමුග නාවලර්ගේ (1822-1879) පුරෝගාමී ක්‍රියාකාරකම්ය. ශ්‍රී ලංකාවේ සහ දකුණු ඉන්දියාවේ දමිළයන් අතර තම ආධ්‍යාත්මික උරුමය පිළිබඳ සවිඥානකත්වයක් ගොඩනැගීමෙලා නාවලර්ගේ කාර්ය භාරය පිළිබඳ විස්තර කථනයක යෙදීමට මම අදහස් නොකරමි. බොහෝ දුරට උතුරු ඉන්දියාවේ ආර්ය සමාජ් සංවිධානය පිහිට වූ දයානන්ද සරස්වතී (1824-1883) සමග නාවලර්ව සැසඳිය හැකිය. උතුරු ඉන්දියාවේ වෛදික ආගමට

දයානන්දගෙන් ඉටුවූ සේවයම නාවලර් විසින් දකුණු ඉන්දියාවේ සහ ශ්‍රී ලංකාවේ ශිව ආගම සඳහා ඉටු කරන ලදි. අද වන විට ඔහුව හැඳින්වෙන්නේ නවීන දමිළ ගද්‍යයේ පිතෘවරයා, ප්‍රසිද්ධ දේශන පැවැත්වීමේ ආරම්භකයා, ප්‍රාථමික සහ ද්විතීය පාසල් සඳහා දමිළ පාඨ ග්‍රන්ථ ලියා පළ කළ ප්‍රථම ක්‍රිස්තියානි නොවන පුද්ගලයා, පුරෝගාමී ග්‍රන්ථ විවේචක, භාෂා නවීකාරක සහ ශිව ආගමික පාසල් ආරම්භ කළ පුද්ගලයා ද වශයෙනි.

එදින හින්දු දමිළ ලෝකයේ නාවලර් දැවැන්තයෙකු වූ අතරම පූජ්‍ය පීටර් පර්සිවල්ට *බයිබලය* දෙමළට පරිවර්තනය කිරීමට උදවු කිරීමේදී ලබාගත් ගැඹුරු දැනුමද ඔහු පසුකාලීනව තම කටයුතුවලදී යොදා ගත්තේය. හින්දු දෙවිවරු සහ ශුද්ධ ග්‍රන්ථ ගර්හාවට ලක්කරමින් ලේඛන ප්‍රකාශයට පත්කළ ක්‍රිස්තියානි මිෂනාරිවරුන්ට විරුද්ධව නාවලර් ප්‍රතික්‍රියා කෙළේය.[7] ඔහු ක්‍රිස්තියානි විරෝධී ප්‍රහාරාත්මක අත් පත්‍රිකා ප්‍රකාශයට පත්කිරීම ආරම්භ කළ අතර, ක්‍රිස්තියානි ආගම වැළඳගත් අය නැවත ශිව ආගම වෙත හරවා ගැනීමට ව්‍යාපාරයක්ද ආරම්භ කෙළේය. මෙහිදී ද නාවලර් සහ දයානන්ද සරස්වතී අතර සමානකමක් පෙනේ. සරස්වතීගේ 'ශුද්ධි' නම් සංකල්පය (නැවත අත්පත් කර ගැනීම හෝ නැවත හරවා ගැනීම) හින්දු ආගමේ සිදුවූ පිපිරීම් ප්‍රතිසංස්කරණය කිරීමට උදව් විය. ප්‍රහාරාත්මක අත් පත්‍රිකා රචකයෙකු ලෙස ගත් කල නාවලර් හා සමකල අය සිටියේ අතළොස්සකි. ඔහුගේ අනුගාමිකයින් සියල්ලෝම පාහේ නාවලර්ගේ මෙම ප්‍රවණතාව අනුගමනය කළහ. මොවුන් අතර වඩාත් ප්‍රසිද්ධියට පත්වූ අය නම්, ශිව සංසාර පණ්ඩිතාර් (1829-1891), සේනාධිනාථ අයියර් (1848-1924) සහ එන්. කදිරවේල් පිල්ලෙ (1874-1907) යන අය වේ. නාවලර්ගේ ක්‍රියාකාරකම් 1888 දී ශෛව පරිපාලන සභාව සහ ශිව ආගම ආරක්ෂා කරගැනීම සඳහා කැපවූ සංවිධානය පිහිටුවීමට ඉවහල් විය. එමෙන්ම, 1890 දී යාපනයේ හින්දු උසස් පාසල පිහිටුවීමටද ඔහු මුල් වූයේය. මෙය පසුව හින්දු විද්‍යාලය ලෙස නම් කරන ලදී. *The Hindu Organ* පුවත්පතේ (1899 ජූලි) පළවූ කතුවැකියකින් මෙම කරුණ වඩාත් පැහැදිලි කෙරෙයි:

> හින්දුවරුන් වෙනුවෙන් හින්දුවරුන් විසින් පිහිටවූ පාසලක් පිළිබඳ අදහස මීට වසර තිහකට පමණ පෙර ප්‍රථමයෙන්ම මතුකෙළේ අභාවප්‍රාප්ත ආරුමුග නාවලර්තුමා විසිනි. ශිව

ආගම සහ සාහිත්‍ය සඳහා ඔහු ඉටුකළ සේවය යාපනය ඉතිහාසයේ එක් යුගයක් සනිටුහන් කරයි. එනමුත්, පාසලක් ඇරඹීම සඳහා ඔහු කළ මුල්ම යෝජනාව මල්පල නොගැනුනේ ඊට අවශ්‍ය සහයෝගය නොලැබුණු නිසාය. අවාසනාවකට මෙන්, එය අපගේ ජාතික පෞරුෂයේ කැළැලක් බවට පත්ව තිබේ. කෙසේ වුවද ඔහු ආරම්භයක් වශයෙන් වන්නාර් පොන්නායිහි පාසැලක් පටන්ගත් අතර, වෙස්ලියානු මිෂනාරීන්ගේ විරුද්ධත්වය නිසා රජයේ ප්‍රදානයක් ලබාගැනීමට ලියාපදිංචි කිරීම රජය විසින් වළකන ලදී. නාවලර්ගේ අදහසට ප්‍රායෝගිකත්වය ලබාදුන්නේ ශෛව පරිපාලන සභාව මගිනි. ඒ අනුව 1890 දී යාපන හින්දු පාසල ආරම්භ කරන ලදී.

නාවලර් විසින් ඉටුකරන ලද අද්විතීය කාර්යභාරය ආගමික සහ අධ්‍යාපන ක්ෂේත්‍රවලට පමණක් සීමාවූයේ නැත. සැබැවින්ම ඒ ක්ෂේත්‍රවල ඔහු කළ සේවය සුවිශේෂී මෙන්ම දීර්ඝ කාලීන බලපෑම් සහිත ඒවාය. එනමුත් ඔහුගේ කාලයේ ජීවත් වූ අන් දමිළ ආගමික ප්‍රතිශෝධකයින් හා සසඳන විට නාවලර් සතුවූ සමාජ දැක්ම බෙහෙවින් ඉදිරිගාමී එකක් විය. යාපනයේ දිසාපති ඩබ්.සී. ටිවිසිහැට්ගේ ක්‍රියා කලාපය බෙහෙවින් අපකීර්තියට පත්ව තිබූ අතර ඔහුට විරුද්ධ ව්‍යාපාරයට නාවලර් තම පූර්ණ සහාය ලබා දුනි. ඔහු 1876 දී ඇතිවූ දුර්භික්ෂයෙන් පීඩාවට පත්වූවන්ට ආහාර පාන සපයමින් සහනාධාර ද ලබාදුන්නේය. එමෙන්ම, සීමාසහිත යාපනය සහ මඩකලපුව වෙළෙඳ සහ කෘෂිකර්ම සමාගම පිහිටුවීමේ ප්‍රධාන බලවේගය ඔහු වූ අතර, එහි ප්‍රධාන අරමුණ වූයේ ත්‍රිකුණාමල දිස්ත්‍රික්කයේ කෘෂිකර්මය සංවර්ධනය කිරීමයි. 1879 දී ඔහුගේ මරණයට මඳ කලකට පෙර ලංකා ව්‍යවස්ථාදායක මණ්ඩලයට දෙමළ නියෝජිතයෙකු ලෙස පී. රාමනාදන් පත්කර ගැනීමේ ව්‍යාපාරයට ද නාවලර්තුමා සහයෝගය දැක්වීය. මේ පුරප්පාඩුව ඇතිවූයේ 1879 මැයි මසදී ශ්‍රීමත් එම්. කුමාරස්වාමි අභාවප්‍රාප්ත වීම නිසාය. ව්‍යාපාරිකයන්, නොතාරිස්වරුන්, ඉංජිනේරුවරුන්, ගම් ප්‍රධානීන්, උදයර්වරුන් සහ උප මහේස්ත්‍රාත්වරයෙකු ද ඇතුළු යාපනයේ ප්‍රසිද්ධ පුද්ගලයින්ගේ රැස්වීමක් කැඳවූ නාවලර්, අග්‍රාණ්ඩුකාර ශ්‍රීමත් ජේම්ස් ආර්. ලොන්ඩන් වෙත යැවීම සඳහා ලිපියක් සම්පාදනය කෙළේය. එහි අන්තර්ගතය වූයේ පී. රාමනාදන් තම ප්‍රජාවේ අවශ්‍යතා නියෝජනය කිරීම සඳහා ව්‍යවස්ථාදායක මණ්ඩලයේ

සාමාජිකයෙකු වශයෙන් පත් කරන ලෙස කළ ඉල්ලීමයි. මේ අනුව නාවලර්, රාමනාදන්ට ක්‍රියාකාරී දේශපාලනයට පැමිණීම සඳහා අවශ්‍ය වාතාවරණය සකසා දෙමින් ඔහුට ප්‍රසිද්ධ ජීවිතයේ ඉහළට නැගීමට අවශ්‍ය අවස්ථාව ලබා දුන්නේය. නාවලර්ට ඔහුගේ ආගමික උනන්දු සහ ප්‍රජාවට බෙහෙවින් වැදගත් වූ ප්‍රායෝගික ක්‍රියාකාරකම් එකට සම්බන්ධ කිරීමට හැකිවූ අතර, එතුළින් සමාජ, දේශපාලන සහ ආගමික කටයුතු මුසු කරන ලදී. දෙමළ ප්‍රජාව තුළ පසුකාලීනව ඇතිවූ සංස්කෘතික පිබිදීමට මෙය මහඟු දායකත්වයක් සපයනු ලැබීය.

එනමුත් මෙහිදී අවධානය යොමුකළ යුතු තවත් පැතිකඩක් තිබේ. නාවලර් දේශන පවත්වමින් සහ ලිපි ලේඛන ප්‍රකාශයට පත්කරමින් වසර කිහිපයක් ගත කෙළේය. එනමුත් තවත් බොහෝ දෙනෙක් රාජ්‍ය සේවයේ තානාන්තර හොබවමින් සහ පසුකාලීනව ඉතාමත් විරල ලක්ෂණයක් ලෙස සැලකුණු දැඩි උද්යෝගයකින් තම කෘති පළකරමින් තම තමන්ගේ මුළු ජීවිත කාලයම පාහේ දකුණු ඉන්දියාවේ ගත කළහ. මේ අය අතරට සී.ඩබ්. තමෝතරම් පිල්ලේ (1832-1901), වී. කනගසබේ පිල්ලේ (1855-1906), ටී. චෙල්ලප්පා පිල්ලේ, ටී.ඒ. රාජරත්නම් පිල්ලේ, ටී.ටී. කනගසුන්දරම් පිල්ලේ (1863-1903), ඒ. මුතුතම්බි පිල්ලේ (1858-1917) සහ එන්. කදිරවේල් පිල්ලේ ඇතුළත් (1874-1907) කළ හැක. ඔවුන් වරින් වර යාපනය වෙත පැමිණ තම තමන්ගේ ගම්වල පාසල් පිහිටවූ අතර, ඇතැම් අවස්ථාවල වෙනත් අයට මද්‍රාසියේ රැකියා ලබා ගැනීමට ද උදවු කළහ. මද්‍රාසිය හා යාපනය අතර, මෙවැනි සමීප සම්බන්ධතා ඇතිවීම නව සංසිද්ධියක් විය. සැකයකින් තොරව එකම භාෂාව කථාකළ සහ සාමූහික සංස්කෘතික සම්ප්‍රදා ගරුකළ මේ ප්‍රදේශ දෙකේ සිටි පුද්ගලයින් අතර බොහෝ කලක සිට සම්බන්ධතා පැවතුණි. එනමුත්, මීට පෙර තිබූ සම්බන්ධතා කඩින් කඩ සහ කලාතුරකින් සිදුවූ ඒවා විය. මේ යුගයේ වෙළෙඳුන්, සොල්දාදුවන් සහ තෘප්තිය හා වික්‍රමය සොයමින් සංචාරය කළවුන්ගේ ප්‍රමාණය ශාස්ත්‍රඥයින්ගේ සහ කවීන්ගේ ප්‍රමාණයට වඩා වැඩිවූවා විය හැකිය. බ්‍රිතාන්‍ය පාලනය යටතේ නිදහසේ ඉන්දියාවට ගමන් කිරීමට තිබූ අවස්ථා පැරණි සබඳතා ප්‍රකෘතිමත් කළා පමණක් නොව, වෙනස් ගුණාත්මක තත්ත්වයක තිබූ අලුත් සබඳතා ද ජනිත කෙළේය. දකුණු ඉන්දියාවේ දෙමළ ප්‍රජාව සමග තම ජීවිතය ගත කරමින් හා වෘත්තීය කටයුතුවල යෙදී සිටි මේ ශ්‍රී

ලාංකේය ශාස්ත්‍රඥයින් දිශානති දෙකක් ඔස්සේ ක්‍රියාත්මක වූ අදහස් ගලනයකට පදනම සැපයූ අතර, එමගින් නව යුගයක් උදා කරනු ලැබීය. මේ ශාස්ත්‍රඥයෝ තමන් ප්‍රධාන ප්‍රවාහයේ දමිළ සංස්කෘතියේ සාමාජිකයන් යැයි පිළිගත් අතර එකී සංස්කෘතියෙන් උකහා ගත් තරමටම ඊට දායකත්වයද ලබා දුන්හ. සැබවින්ම නාවලර්ගේ ජීවිත කාලය තුළ සහ ඔහුගේ මරණයෙන් අවුරුදු තිහක් පමණ ගත වන තුරු මද්‍රාසියේ සාහිත්‍ය අවකාශයේ තම බලය පතුරුවාගෙන සිටි ප්‍රධානතම කණ්ඩායම වූයේ යාපනය ගුරුකුලයයි. ඒ.වී. සුබ්‍රමානියා අයියර් (1900-1976) නිවැරදි ලෙස ප්‍රකාශ කර ඇත්තේ 19 වන සියවසේ අවසන් කාර්තුවේ සිටි ප්‍රසිද්ධතම දෙමළ ශාස්ත්‍රඥයා ඩී.ඩබ්. තමෝදරම් පිල්ලේ බවයි:

> "ඔහු අයත් වූයේ යාපනයේ දෙමළ ශාස්ත්‍රඥයින්ගේ කණ්ඩායමට වූ අතර, වැදගත් කමින් දෙවැනි වන්නේ ආරුමුග නාවලර්ට පමණි. නාවලර්, තමෝදරම් පිල්ලේ සහ ඔහුගේ සාහිත්‍ය වෙත දැඩි බලපෑමක් එල්ල කෙළේය" (Tamil studies 1970: 87).

වර්ෂ 1982 දී සිය එකසිය පනස්වන ජන්ම දිනය සැමරණ ලද තමෝදරම් පිල්ලේ පිළිබඳව යමක් පැවසිය හැක. අහඹු මෙන්ම ඇතැම් විට බෙහෙවින් ඓතිහාසික වූද කරුණු ගණනාවක් නිසා දෙමළ 'පුනරුදයේ' ගාමක බලවේගය බවට යාපනය පත්විය (කෛලාසපති 1981: 81-87). 19 වන ශතවර්ෂයේ දෙවන දශකය වන විට යාපනයේ ඉතා උසස් මට්ටමක සංවිධිත අධ්‍යාපනයක් ලබාදීම සඳහා සෙමනේරි පිහිටුවීම දක්නට ලැබුණි. 1824 සිට මඩකලපුව සෙමනේරිය සහ යාපනයේ වෙස්ලියානු පාසල විශේෂයෙන් පර්සිවල්ගේ මුල්ගුරු නායකත්වය යටතේ සාමාන්‍ය වශයෙන් ලාංකිකයන්ට ද සුවිශේෂී වශයෙන් යාපනයේ දමිළයන්ට ද ඉතා උසස් අධ්‍යාපනයක් ලබා දුන් අතර, එය එම කාලයට අනුව දකුණු ඉන්දියාවේ සහ ලංකාවේ කැපී පෙනෙන අධ්‍යාපනයක් විය. මේ අනුව ශාස්ත්‍රඥයෙකු ද වූ ලංකාව භාර යටත්විජිත ලේකම් ශ්‍රීමත් එමර්සන් ටෙනන්ට් සිය *Christianity in Ceylon* (ශ්‍රී ලංකාවේ කිතු දහම, 1850) නම් වූ කෘතියේ කළ පහත සඳහන් ප්‍රකාශයෙන් ඉහත කරුණ මනාව ස්ඵුටවේ. ඔහු 1848 දී යාපනයේ තිබූ මෙම සෙමනේරි දෙක වෙතම ගොස් තිබුණි:

සිසුන් විසින් පෙන්නුම් කරන ලද දැනුම පුදුම සහගත විය. මේ අනුව අධ්‍යාපනය ලබාදීම අතින් මෙන්ම එය සන්නිවේදනය කිරීම අතින් ද මඩකලපුව සෙමනේරිය බොහෝ යුරෝපීය විශ්වවිද්‍යාල හා සමාන සේ සැලකීම අතිශයෝක්තියක් නොවේ (ටෙනන්ට් 1850).

බොම්බාය, කල්කටාව සහ මද්‍රාසි විශ්වවිද්‍යාල ස්ථාපනය කරන ලද්දේ 1857 දීය. ඒ ඉහත සඳහන් කළ අධ්‍යාපනික ආයතන පිහිටුවා දශක තුනකට පසුවය. මේ අනුව මඩකලපුව සෙමනේරියේ සිසුන් දෙදෙනෙකු ඉතාමත් පහසුවෙන් 1857 දී මද්‍රාසි විශ්වවිද්‍යාලයේ පැවැත්වූ ප්‍රථම ශාස්ත්‍රවේදී උපාධි පරීක්ෂණය සමත්වීම පුදුමයකට කරුණක් නොවේ. එනම් සෙමනේරියෙන් ලැබූ අධ්‍යාපනයට අමතරව වෙනත් සූදානමකින් තොරව සී.ඩබ්. තමෝදරම් පිල්ලේ සහ කැරොල් විසුවනාද පිල්ලේ මද්‍රාසි විශ්වවිද්‍යාලයේ ප්‍රථම උපාධිධරයන් වීමේ භාග්‍යය ළඟා කර ගත්හ.

අතිවිශාල විෂය ක්ෂේත්‍ර ගණනාවක් සම්බන්ධයෙන් ගවේෂණය කිරීමට සහ නව දිශානති සලකුණු කිරීමට තමෝදරම් පිල්ලේට සහ අන් අයට හැකිවූයේ ඔවුන් යාපනයේදී ලද විද්‍යානුකූල සහ දාර්ශනික අධ්‍යාපනය නිසාය. තමෝදරම් පිල්ලේට දෙමළ සාහිත්‍ය ඉතිහාසය කාල නිර්ණය කිරීමේ පුරෝගාමී කාර්යය සහ ඔහු මූලාරම්භය ලබාදුන් ග්‍රන්ථ විමර්ශනයේ යෙදීමට ද හැකියාව ලැබුනේ මේ ඉතිහාසය පිළිබඳ හැඟීම හා ගවේෂණය සඳහා වූ උනන්දුව නිසාය. දෙමළ සාහිත්‍ය කාල නිර්ණයේදී සහ ග්‍රන්ථ විමර්ශනය යන කාර්ය දෙකේදීම ඔහු බටහිර විධික්‍රමවල බලපෑමට ලක්වූවා යැයි සිතිය හැක. තත්කාලීන ශාස්ත්‍රඥයෝ තමෝදරම් පිල්ලේ විසින් සිය විමර්ශන කෘතිවල යොදාගෙන තිබූ සංකීර්ණ න්‍යායික සහ සංකල්පීය සැකිල්ල පිළිබඳව පුදුමයට පත්වූහ. මා යෝජනා කරනුයේ ඔහුගෙන් පසු ඔහු යොදාගත් දෘඪතර විධික්‍රමය වර්ධනය කිරීමට හැකිවුණේ තවත් පුද්ගලයින් දෙදෙනෙකුට පමණක් බවය. මෙහිදී රුචිකර කරුණක් වන්නේ යූ.වී. ස්වාමිනාද අයියර්ගේ (1852-1942) සාම්ප්‍රදායික විස්තර සහ ශිෂ්‍ය උපකාරක තොරතුරු ද ඇතුළත් වූ සංස්කරණ කෘතියක් තමෝදරම් පිල්ලේ විසින් රචනා කරන ලද විවේචනාත්මක පූර්විකාව සහ යොදාගත් විධික්‍රම ද විස්තර කෙරුණු කෘතියක් හා සැසඳීමය. ඔහු 1868 දී නාවලර් කොල්ලටිකාර්ම්ගේ මඟ පෙන්වීම යටතේ සිය දෙවන කෘතිය වන *තෝල්කප්පියම්* පළ

කෙළේය. එතැන් සිට 1901 දී මිය යන තුරුම මදුරාසියේ ජීවත් වූ සුප්‍රසිද්ධම ශාස්ත්‍රඥයින් අතුරෙන් එක් අයෙකු ඔහු වූ බවට සැකයක් නැත. දෙමළ සාහිත්‍ය හා සංස්කෘතිය පිළිබඳ උනන්දුවක් දැක්වූ සංවිධානයක් හෝ ව්‍යායාමයක් වූයේ නම්, ඒ සියල්ලක්ම පාහේ ඔහුගේ අවවාද හා උපකාර ඉල්ලා සිටියහ. 1890 දී ස්ථාපනය කළ දකුණු ඉන්දීය දෙමළ සංවිධානය හා 1899 දී ස්ථාපනය කළ ද්‍රවිඩ භාෂා සංවිධානයේ ප්‍රමුඛ සාමාජිකයෙකු වශයෙන් තමෝදරම් පිල්ලේ කටයුතු කෙළේය.

ඔහුගේ කේන්ද්‍රීය උත්සාහයන්ට සදාචාරාත්මක හා මූල්‍යමය උපකාර ලබාදුන්නවුන් අතර *හින්දු ප්‍රවත්පතේ* සුප්‍රසිද්ධ කර්තෘ පී. සුබ්‍රමානියා අයියර්, රාඕ බහදූර්, පී. රංගානන්ද මුදලිතුමා, ශ්‍රීමත් ඒ. රාමචන්ද්‍ර අයියර්, ශ්‍රීමත්.වී. මාධවරාඕ, ශ්‍රී සමාලයි රාමසාමි මුදලිතුමා, ශ්‍රීමත් පී. බෙඩෙල් රාඕ, රාඕ සහිබ්, සාලෙම් රාමසාමි මුදලිතුමා සහ කිට්ටු කොට්ටායි හි දේවන් ආදීහු ඇතුළත් වීයඃ දෙමළ භාෂාවට සේවය කිරීම සඳහා ඔහු තමන්ගේම ආදායමද යොදාගත්තේය. එනමුත් ඔහු මුහුණ දුන් එකම ප්‍රශ්නය මූල්‍යමය ගැටලු පමණක් නොවීය. සිය කෘතිවල චෞර සංස්කරණ පිළිබඳව ඔහු කණස්සල්ලට පත්විය. තමිල්නාඩුවේ මෙන්ම ලංකාවේද සිටි දෙමළ සාම්ප්‍රදායවාදීන්ගෙන් කොටසක් ඔහුව නිර්දය ලෙස විවේචනය කළ ද ඔහු ඊට ජව සම්පන්නව මුහුණ දුන්නේය.[8] දුර්වල සෞඛ්‍ය තත්ත්වය හේතුවෙන් නිරතුරුවම ඔහු පීඩා වින්දේය. විශේෂයෙන්ම ආරුමුග නාවලර්ගේ මරණයෙන් සහ 1889 දී සිදුවූ සිය වැඩිමහල් පුත්‍රයා වූ අම්ර්තලිංගම්ගේ මරණයෙන් පසු ඔහු යම් ආකාරයක බුද්ධිමය හුදකලා බවකට පත්විය. එනමුත් මේවා හුදෙක් ඔහුගේ පුද්ගලික ප්‍රශ්නම නොවිය. ඒවා ඔහු ජීවත් වූ කාලය පිළිබඳ පරාවර්තනයක් ද විය. තමෝදරම් පිල්ලේ විසින් ලියන ලද දීර්ඝ හා කල්යාමේදී සටන් පාඨාත්මක ද වූ පූර්විකා කියවීමේදී ඔහුගේ වේදනාව පැහැදිලිවමව වැටහෙනු ඇත. එවන් වේදනාවක් ප්‍රකාශයට පත්කිරීම නව ආකාරයේ කටයුත්තක් විය. ඔහු විසින් යොදාගත් ගද්‍ය ශෛලියද එලෙසටම නව්‍ය වූ දෙයක් විය. ඔහු විසින් සංස්කරණය කරන ලද *කලිතෝකායි* කෘතියේ අඩංගු සුප්‍රසිද්ධ පූර්විකාව හරහා දමිළයන් විසින් පැරණි තල්කොල අත්පිටපත් නොසලකා හැරීම පිළිබඳව ශෝකයට පත්වන අතර එතුළ යම් ආකාරයක අනුවේදනීයත්වයක් පෙන්නුම් කරයි. එහිදී ඔහු ඉදිරිපත් කළ 'දේශාභි මානම්' නැතහොත් දේශාභිමානය, 'නාථාභිමානම්'

නැතහොත් ආගමානුරාගය සහ 'භාෂාභිමානම්' නැතහොත් භාෂානුරාගය යන අදහස් ඒ පූර්විකාවෙන් පසු වෙනත් බොහෝ රචකයින් යොදාගත් කේන්ද්‍රීය අදහස් බවට පත්විය. තමෝදරම් පිල්ලේගේ අනුගාමිකයෙකු වූ එස්. සූරියනාරායන ශාස්ත්‍රියාර් (1870-1903) සිය නිබන්ධවල මේ සංකල්ප ප්‍රබලව යොදාගත්තේය. වෙනත් කිසිම දෙයකට වඩා තමෝදරම් පිල්ලේගේ ලේඛනවලින් පෙන්වනු ලබන්නේ ආගමික, සමාජ සහ චිත්තවේගාත්මක සට්ටනවලට මුහුණ දුන් පුද්ගලයෙකුගේ අනේක වූ දර්ශකයන්ය. සැබැවින්ම දමිළ සාහිත්‍ය ක්ෂේත්‍රය තුළ මතුවූ නූතන බුද්ධි ජීවියාගේ චරිතය මැනවින්ම නිරූපණය කරන්නේ තමෝදරම් පිල්ලේ විසිනි.[9] ඉහත සඳහන් සාරාංශ ගත කිරීම ම විසින් සිදු කෙරුණේ නවීකාරක ව්‍යාපාරය ගොඩනැගීමේදී තමෝදරම් පිල්ලේගෙන් සිදුවූ දායකත්වය නිසි ලෙස ඇගයීමකට ලක් නොවූ නිසා, ඒ පිළිබඳ යමක් ප්‍රකාශ කිරීම සඳහාය.

'යාපනයේ ශාස්ත්‍රඥයන්' දේශන පවත්වමින්, උගන්වමින් විවාද කරමින්, සංස්කරණ හා ප්‍රකාශන කටයුතුවල නියැලෙමින් දකුණු ඉන්දියාවේ තම පැවැත්ම ස්ථාපනය කරමින් සිටි කාලයේදීම තමිල්නාඩුව සංස්කෘතික ජාතිකවාදයේ මූලික කලම්බනය ද අත්දුටුවේය. බිෂොප් කැල්ඩ්වෙල්ගේ (1814-1891) *Comparative Gramar of Dravidian Languages* (ද්‍රවිඩ භාෂාවන්හි සංසන්දනාත්මක ව්‍යාකරණය, 1856; නව සංස්කරණය 1875) යන කෘතියේ බලපෑම නාවලර් විසින් පෙන්නුම් නොකලද තමෝදරම් පිල්ලේ ඇතුළු සෙසු අය එකී කෘතියේ බලපෑම සුපැහැදිලිවම පෙන්නුම් කරති. මේ විෂය පිළිබඳව මා අන් ස්ථානයක සවිස්තරාත්මකව සාකච්ඡා කර ඇති නිසා මෙහිදී ඒ පිළිබඳව දීර්ඝ විස්තර කථනයක යෙදෙන්නට බලාපොරොත්තු වන්නේ නැත (කෛලාසපති 1979: 23-51). නමුත් මෙහිදී ප්‍රකාශ කළ යුතු එක් කරුණක් තිබේ. එනම්, ඉන්දු-ආර්ය භාෂා හා සැසඳීමේදී "ද්‍රවිඩ භාෂාවල පෞරාණිකත්වය හා ස්වාධීනත්වය පිළිබඳ න්‍යාය ගොඩනැගීම හරහා රොබර්ට් කැල්ඩ්වෙල් විසින් ආරම්භ කරන ලද ඇතැම් අදහස්වල හා ව්‍යාපාරවල බලපෑම භාෂා විද්‍යාවේ කේන්ද්‍රයෙන් ඔබ්බට විහිදී ගිය බවයි" (කෛලාසපති 1979).

සැබවින්ම දෙමළ භාෂාව සඳහා දීර්ඝ සහ විශිෂ්ට ඉතිහාසයක් යෝජනා කිරීම කැල්ඩ්වෙල්ට අමතරව තවත් පුද්ගලයින්

කීපදෙනෙකු අතින්ද සිදුවිය. මේ අදහස වෙනුවෙන් පෙනී සිටි අන් යුරෝපීය මිෂනාරිවරු කිහිප දෙනෙකු ද සිටියහ. එනමුත් මෙම තර්කය වඩාත් මැනැවින් සාරාංශ ගත කෙරුණේ කැල්ඩ්වෙල්ගේ ඉහත සඳහන් කෘතිය හරහාය. මේ වන විටත් *වීරසෝලියම්* (1887) සහ *කලිකෝකායි* (1887) යන පැරණි දෙමළ සම්භාව්‍ය කෘතිවල විචාරාත්මක සංස්කරණ සඳහා තමෝදරම් පිල්ලේ විසින් ලියන ලද දීර්ඝ සහ විවාදාපන්න පූර්විකා තුළ දෙමළ සහ අන් ද්‍රවිඩ භාෂා පිළිබඳ කැල්ඩ්වෙල්ගේ අදහස්වල යම් දෝංකාරයක් ඇසේ. එනමුත් කැල්ඩ්වෙල්ගේ උපන්‍යාසය පිළිබඳව තමෝදරම් පිල්ලේ ප්‍රතිචාර දැක්වූයේ බෙහෙවින් ප්‍රවේසම්කාරී ආකාරයකටය. මෙය මැනවින් පෙනෙන්නේ *චූලාමණි* (1889) කෘතියේ විචාරාත්මක සංස්කරණයේ පූර්විකාවෙන් ඉදිරිපත් වූ සංස්කෘත හා දෙමළ භාෂා පිළිබඳ ශාස්ත්‍රීය අදහස් මඟිනි. සාහිත්‍යමය සහ ව්‍යාකරණ පිළිබඳ සම්භාව්‍ය කෘති මෙන්ම මේ කෘතිවල මාධ්‍යයද මේ වන විට පූජනීයත්වයට ලක්වී තිබිණි. දමිළ ජනයාගේ නූතන වාග් විද්‍යාත්මක සවිඥානකත්වය උත්පාදනය වන්නේ මෙම යුගයේදීය. උත්ප්‍රාසාත්මක කරුණ නම් මේ ව්‍යාපාරයට අධිපති ශාස්තෘවරයා ක්‍රිස්තියානි මිෂනාරිවරයෙකු වීමයි.

1880 ගණන් පමණ වන විටදී දකුණු ඉන්දියාවේ සහ ශ්‍රී ලංකාවේ සිටි දෙමළ ප්‍රභූහු තම භාෂාව, සංස්කෘතිය හා ඉතිහාසය පිළිබඳ දැඩි උනන්දුවක් ඇතිකරගෙන සිටියහ. මෙහි ප්‍රධානතම මඟ සලකුණ වූයේ ත්‍රිවන්කෝර් සරසවියේ දර්ශනය පිළිබඳ මහාචාර්යවරයෙකු වූ සී. සුන්දරම්පිල්ලේ (1855-1897) විසින් *මනෝන්මානියම්* (1891) යන කාව්‍ය නාටකය ප්‍රකාශයට පත්කිරීමෙනි. ඒ සුප්‍රසිද්ධ කෘතියේ ඔහු දෙමළ භාෂාව විස්තර කෙළේ 'දෙවඟනක්' වශයෙනි. මේ අනුව, භාෂාව දේවත්වයේ ලා සැලකුණු අතර, එනිසාම එය අනුලංඝනීය ද විය. මේ සිද්ධි දකුණු ඉන්දියාවේ සිදුවූයේ ශ්‍රී ලාංකේය දමිළයන්ගේ සම්පූර්ණ සහභාගීත්වය සහ දායකත්වය ද ඇතිවය. භාෂාව සහ සංස්කෘතිය පිළිබඳ වර්ධනය වෙමින් පැවති සංවේදිතාව පිළිබඳ එක් උදාහරණයක් වූයේ ලිපි සංග්‍රහ දෙකක් ප්‍රකාශයට පත්වීම ඇරඹීමයි. එනම් *සිද්ධාන්ත දීපිකා* (සත්‍යයේ ආලෝකය, 1897-1913) සහ *The Tamilian Antiquay* (1907-1914) යන ලිපි සංග්‍රහ දෙකයි. මෑත කාලීන පර්යේෂකයෙකු මෙම ලිපි සංග්‍රහ දෙක විස්තර කෙළේ මෙලෙසයː

මේ ලිපි සංග්‍රහ දෙකෙන් ආවරණය වන්නේ සාමාන්‍ය වශයෙන් දශක දෙකක කාලයකි. එනම්, දෙමළ පුනරුදය මල්ඵල ගත් යුගයයි. මේ යුගය නියෝජනය කරන්නේ යුරෝපීය ශාස්ත්‍රඥයන්ගේ ව්‍යක්ත බව සහ උනන්දුව මඟින් උද්දාමයට පත් දෙමළ ශාස්ත්‍රඥයින් අතර දෙමළ භාෂාව සහ සාහිත්‍යය පිළිබඳව පිබිදුණු රුචිකත්වයයි ... මේ ලිපි සංග්‍රහ දෙක දමිළයන්ගේ සිත් සතන් තුළ තම භාෂාව සහ සාහිත්‍යය පිළිබඳව දීර්ඝකාලීන උනන්දුවක් ඇතිකිරීමට මහඟු සේවයක් ඉටුකර තිබේ. එමෙන්ම, ඒවා මගින් ඔවුන්ගේ සාහිත්‍යය සහ සංස්කෘතික උරුමය සම්බන්ධයෙන් සමාජ විශ්වාසයක් දැල්වීමද කරනු ලැබීය.[10] මෙහිදී වැදගත් කරුණ වන්නේ මෙම ලිපි සංග්‍රහ පළකිරීමේ කාර්යයේදී ශ්‍රී ලාංකේය දෙමළ ශාස්ත්‍රඥයින් ගතික සහභාගීත්වයක් දැක්වීමයි. *සිද්ධාන්ත දීපිකා* ජේ.එම්. නල්ලසාමි පිල්ලෙයි (1864-1920) විසින් සංස්කරණය කළ අතර, *Tamilian Antiquary* සංස්කරණය කෙරුණේ පණ්ඩිත් ඩී. සවරිරෝය පිල්ලෙයි (1854-1923) විසිනි. මීන් ප්‍රථමයා හිටපු දිස්ත්‍රික් විනිසුරුවරයෙකු සහ ට්‍රිචි නගරයෙහි ශාන්ත ජෝෂප් විද්‍යාලයේ දේශකයෙක් විය. මේ වෙළුම්වල පිටු අතරින් පැහැදිලිව පෙනී යන්නේ ශ්‍රී ලාංකේය දමිළයින් විසින් සම්පාදනය කළ ලිපි ප්‍රමාණය සහ ඒවායේ ගුණාත්මක භාවයයි. පී. අරුණාචලම්, පී. රාමනාදන්, එස්.ඩබ්. කුමාරස්වාමි, ඒ. මුත්තුම්බි පිල්ලෙයි, වී.ජී. තම්බිපිල්ලෙයි, ටී. පොන්නම්බල පිල්ලෙයි සහ අන් අය කිහිප දෙනෙකු මෙම ලිපි සංග්‍රහවලට නිරතුරුවම ලිපි සැපයූහ. අරුණාචලම්ගේ පරිවර්තන පළවූයේ P.A. යන ඉංග්‍රීසි අක්ෂර දෙක යටතේය. නල්ලසාමි පිල්ලෙයි, නාවලර්ව අගය කළ අයෙකු වූ අතර, ශ්‍රී ලාංකේය දමිළ ශාස්තඥයන්ගේ රචනාද අගය කෙළේය. පණ්ඩිත් ඩී. සවරිරෝයා පිල්ලෙයිව යාපනයේ ප්‍රභවය ලැබූ දෙමළ ප්‍රභූන් දෙපලක් විසින් දිරිගන්වන ලදී: ඉන් එක් අයෙකු ට්‍රැවන්කෝර්හි සුරාබදු කොමසාරිස්වරයා වූ ටී. පොන්නම්බලම් පිල්ලේය. අනෙක් පුද්ගලයා නම්, ටී. වෙල්ලප්පා පිල්ලේය. ටී.පී. මසිලිමානි පිල්ලෙයි, පොන්නම්බල පිල්ලෙයිගේ පුත්‍රයා වූ අතර ඔහු *Tamilian Antiquary* ලිපි සංග්‍රහයට ලිපි සම්පාදනය කෙළේය. විශ්‍රාම යාමෙන් අනතුරුව නැවත ශ්‍රී ලංකාවට පැමිණි පසු ටී.

වෙල්ලප්පා පිල්ලෙයි ශෛව පරිපාලන සභාවේ සභාපති වශයෙන් තෝරා පත්කර ගැනුණි.[11]

පණ්ඩිත් සවරිරෝයාගේ උදාහරණය අපව වෙනත් සාකච්ඡාවක් වෙත කැඳවාගෙන යයි. සංස්කෘතික පුනරුදය ඇරඹුණේ හින්දු ව්‍යාපාරයක් වශයෙන් වූ අතර ඊට මූලික වශයෙන් නායකත්වය සැපයූවේ ශෛව ශාස්ත්‍රඥයින් වුවද කාලයත් සමඟ එහි සංයුතිය වෙනස් විය. ක්‍රිස්තියානි මිෂනාරි ශාස්ත්‍රඥයන්ට (කැල්ඩිවෙල්, පරිසිවෙල්, බවර්, පෝප්, එලිස්) අත්ව තිබූ ගෞරවයත් සවරිරෝයා වැනි ශාස්ත්‍රඥයන්ගේ කර්තව්‍යයනුත් නිසා ක්‍රිස්තියානීන් දමිළ සමාජයේ ප්‍රධාන ධාරාව වෙත ගෙන එනු ලැබිය. එමෙන්ම ආගම වෙත තිබූ අවධානය භාෂාව වෙත යොමු වීමත් සමඟම, ශිව ආගම වෙත එතෙක් තිබූ වැදගත්කම යම් දුරකට අඩු විය. සැබැවින්ම ඉන්දියාවේ මෙන්ම ශ්‍රී ලංකාවේ ද සවරිරෝයා පිල්ලේගේ කාලයේ සිට ක්‍රිස්තියානි ශාස්ත්‍රඥයන් විසින් දෙමළ භාෂාව වෙනුවෙන් ඉටු කරන ලද ක්‍රියාකාරී භූමිකාව ඇතැම් අවස්ථාවලදී හින්දූන්ගේ විවේචනයට ලක්වූයේ දෙමළ සංස්කෘතික ව්‍යාපාරය ක්‍රිස්තියානීන් අත්පත් කරගෙන ඇතැයි පවසමිනි. මේ ක්‍රිස්තියානි ශාස්ත්‍රඥයන් අතරට එල්.ඩී. ස්වාමිකන්නු පිල්ලෙයි (1865-1925), එස්. ඥානප්‍රගාසර් පියතුමා (1875-1947), දොස්තර ටී. අයිසික් තම්බයියා (1869-1941) සහ එස්. එස්. තනිනායගම් පියතුමා (1913-1980) යන අය ඇතුලත් කළ හැක.[12]

දෙමළ භාෂා හා සංස්කෘතික පුනරුදයේ ප්‍රධාන ලක්ෂණ

සැකයකින් තොරවම, ඉහත සඳහන් කළ සිද්ධි ශ්‍රී ලංකාව මත පැහැදිලි බලපෑමක් එල්ල කළේය. දෙමළ භාෂාව පිළිබඳව වූ උනන්දුව කිහිප ආකාරයකින් මතුවිය. එහි ආරක්ෂාවට සහ සංවර්ධනයට කැපවූ සංවිධාන කිහිපයක්ම පිහිටුවන ලදි. බලාපොරොත්තු විය හැකි පරිද්දෙන්ම මෙහි නායකත්වය යාපනය විසින් හොබවන ලදි. 1898 තරම් මුල් කාලයකදී වී. කෛලාසපිල්ලෙයිගේ (1852-1939) උත්සාහ හරහා යාපනයේ දෙමළ ඇකඩමියක් ස්ථාපනය කෙරිණි. ඔහු ආරුමුග නාවලර්ගේ බෑනා වූ අතර, නාවලර්ගේ කාර්ය භාරයේ බොහෝ වගකීම් ඔහු මත පැටවී තිබිණි. කුමාරස්වාමි පුලවර්, ඒ. මුතුතම්බි පිල්ලේ සහ එස්.

සරවනමුත්තු පිල්ලෙයි වැනි ශාස්ත්‍රඥයන්ගේ සහාය ඔහුට ලැබුණේය. මෙහිදී සඳහන් කළ යුතු කාරණයක් වන්නේ 1901 දී මදුරාසි දෙමළ සංගමය පිහිටවූ දකුණු ඉන්දියාවේ රාම්නාද් දිස්ත්‍රික්කයෙහි පල්ලවනන්දන් හි සමීන්දාර්වරයා වූ පණ්ඩිත් තුරෛතේවාර් (1867-1911) උත්තේජනයක් ලැබුවේ යාපනයේ දෙමළ ඇකඩමිය මඟින් වීමය. මීළඟ දශක කිහිපය මුළුල්ලේ මෙම ප්‍රවණතාව වර්ධනය විය. එහි ප්‍රතිඵලයක් වශයෙන් භාෂාව පිළිඳව උනන්දුවක් දැක්වූ සංවිධාන කිහිපයක්ම බිහිවිය: ඒවා නම්, උතුරු ලංකා දේශීය භාෂා සමාජය (1921) සහ උතුරු ලංකා දෙමළ ගුරු සංවිධානය (1925) වේ. සංස්කෘත හා දෙමළ භාෂා හැදෑරීම සඳහා 1921 දී යාපනයේ ප්‍රාචීන අධ්‍යාපන සමාජය ස්ථාපනය කරන ලදී. ඊට අධ්‍යාපන දෙපාර්තමේන්තුවේ අනුග්‍රහය ලැබුණි. තම කර්තව්‍යයන් ඉදිරියට ගෙනයාම සඳහා මෙයින් ඇතැම් සංවිධාන විසින් සඟරා සහ ලිපි සංග්‍රහ ප්‍රකාශ කිරීම අරඹන ලදි. උදාහරණයක් වශයෙන්, ප්‍රාචීන අධ්‍යාපන සමාජය *කලා නිධි* යන ශාස්ත්‍රීය ලිපි සංග්‍රහය ආරම්භ කළ අතර සාම්ප්‍රදායික ශාස්ත්‍රඥයන් අතර එය බෙහෙවින් ජනප්‍රිය විය. කෙලයිපුලවාර්, කේ. නවරත්නම්ගේ උත්සාහ මඟින් 1930 දී පිහිට වූ සාහිත්‍ය සහ සංස්කෘතිය සඳහා වූ කලා නිලයම් කේන්ද්‍රයද මෙලෙසින්ම *ඥයිරු* නම් උසස් ගුණාත්මක තත්ත්වයක් පෙන්නුම් කළ ලිපි සංග්‍රහයක් තෙමසකට වරක් පළ කළේය. මේ සංවිධානය දෙමළ සම්භාව්‍ය කෘති අධ්‍යයනය කිරීමට සහ ජනප්‍රිය කිරීමට මහඟු සේවයක් ඉටු කළේය. එමඟින් සංස්කෘතික, සාහිත්‍යික සහ ඓතිහාසික විෂයන් අළලා දේශනා සහ සාකච්ඡා නිතිපතා පවත්වන ලදි.

මේ කාලයේ නිරතුරුවම දෙමළ භාෂාවේ සහ සාහිත්‍යයේ නොයෙකුත් අංග සැමරීම සඳහා සම්මන්ත්‍රණ සහ රැස්වීම් පවත්වනු ලැබීය. එවන් රැස්වීමක් ශ්‍රීමත් ඒ කනගසබෙගේ සභාපතිත්වය යටතේ 1922 දී යාපනයේ රිජ්වේ ශාලාවේදී පවත්වන ලදි. මෙය යාපනයේ පැවැත්වූ ප්‍රථම ප්‍රධාන මට්ටමේ සාහිත්‍ය සම්මන්ත්‍රණය වූ අතර, අවස්ථාවට සුදුසු පරිදි ඊට සහභාගිවීම සඳහා මදුරාසියේ සිටි ප්‍රසිද්ධ ශාස්ත්‍රඥයන්ට ආරාධනා කෙරිණි. ඔවුන් අතර ඉතිහාසඥයෙකු වූ ආචාර්ය එස්. ක්‍රිෂ්ණ ස්වාමි ඉයෙන්ගාර් (1871-1941), ප්‍රබල දෙමළ පුනරුදවාදියෙකු වූ කේ. සුබ්‍රමානියා පිල්ලේ (1889-1948), භාෂා ලෝලියෙකු වූ පී.වී. මනික්ක නෛක්කර් (1871-

1931), හා නවකථාකරුවෙකු වූ ඒ. මාදාවියා (1874-1925) යන අය ඇතුලත් වූහ.[13] දෙවන දින සාකච්ඡා වටය ශ්‍රීමත් වෛත්‍යලිංගම් දුරෙරෙස්වාමිගේ සභාපතිත්වයෙන් යුතු වූ අතර නාට්‍ය පිටපත් රචකයෙකු හා කවියෙකු ද වූ ටී.ඒ. තුරෛඅප්පා පිල්ලෙයි (1872-1929) මේ සම්මන්ත්‍රණයේ ක්‍රියාකාරී භූමිකාවක් ඉටු කෙළේය.

1920 ගණන්වල සිට 1930 ගණන් දක්වා දශකයක පමණ කාලයක් මුළුල්ලේ ක්‍රියාත්මක වූ යාපනයේ තරුණ කොංග්‍රසය පිළිබඳව ද යමක් කිව යුතුය. මේ සංවිධානය මගින් දියත් කරන ලද වැදගත් අදහස් අතර, දෙමළ භාෂාව ජාතික භාෂාවක් විය යුතුය යන්නත්, මව් බසින් අධ්‍යාපනය ලබාදිය යුතුය යන්නත් ප්‍රමුඛ වේ. කොංග්‍රසයේ පළමු සාකච්ඡා වටයේදීම (1924) දෙමළ සාහිත්‍යය නඟා සිටුවීමේ අවශ්‍යතාව යන මැයෙන් දෙමළ බසින් සාකච්ඡාවක් පැවැත්විය. මීට සහභාගි වූවන් අතර නවනීත ක්‍රිෂ්ණ භාරතී (1889-1952), පණ්ඩිත් වී.ආර්. රාජයානර් (1899-1954), සහ එස්. නටේසපිල්ලෙයි (1895-1965) යන අය වූහ. මෙම පළමු කොංග්‍රසයෙන් සම්මත කර ගනු ලැබූ කේන්ද්‍රීය තීරණයක් ලෙස පහත සඳහන් තීරණය පෙන්වා දිය හැක: "ජාතික සාහිත්‍යය කලාව හෝ සංගීතය පුනර්ජීවනය කිරීම සඳහා අපූර්ව කාර්ය කොටසක් කරන ඕනෑම කෙනෙකුට කොංග්‍රසය මගින් ත්‍යාගයක්, පදක්කමක් හෝ වෙනත් ආකාරයේ දිරිමත් කිරීමක් ප්‍රදානය කළ යුතුය." සියලුම කොංග්‍රස් සම්මන්ත්‍රණවල දෙවන දිනය ජාතික සාහිත්‍යය සහ සංස්කෘතිය සඳහා වෙන්කිරීමේ සම්ප්‍රදායක් ආරම්භ කළ අතර, එහි සියළුම සාකච්ඡා පැවැත්වූයේ දෙමළ බසිනි. 1928 දී කීරිමලෙයි හි පැවැත්වූ කොංග්‍රසයේ සිව්වෙනි සැසිවාරයේදී 'අපගේ ජාතික උරුමය වශයෙන් දෙමළ භාෂාව' සහ 'දෙමළ පුනරුදය' යන මැයෙන් දේශන පවත්වන ලදී. මෙම කොංග්‍රස් සැසිවාරවල කැපී පෙනෙන ලක්ෂණයක් වූයේ ඒවාට ඉන්දීය ශාස්ත්‍රඥයින් සහභාගි වීමය. ඔවුන්ගෙන් ඇතැමෙක් දෙමළ භාෂාව පිළිබඳ ශාස්ත්‍රඥයෝ වූහ. මේ අය අතර ටී.වී. කල්‍යාණසුන්දර්නාර් සහ එස්. සත්‍ය මූර්ති යන අය ද සිටියහ. 1924 දී රාමක්‍රිෂ්ණ නිකායේ පූජකයෙකු වශයෙන් නැවත ලංකාවට පැමිණි ස්වාමී විපුලානන්ද ද කොංග්‍රසයේ කටයුතු සමග ක්‍රියාකාරී ලෙස සම්බන්ධ විය. 1928 දී පැවැත්වූ කොංග්‍රස් සැසිවාරයේදී සභාපතිගේ දේශනය පවත්වන ලද්දේ ඔහු විසිනි. තරුණ කොංග්‍රසයේ වැඩසටහන්වලදී දෙමළ සාහිත්‍යයට සහ

භාෂාවට අවධානය යොමුකිරීමේ ප්‍රතිඵලයක් වශයෙන් දේශපාලනය හා භාෂාව අතර සංයෝජනය වීමක් සිදුවිය. මෙහි ප්‍රතිඵල පැහැදිලි වූයේ වඩාත් පසුකාලීනවය. පැහැදිලිවම කොංග්‍රසයේ කටයුතු නිසා සාහිත්‍යයේ නිර්මාණශීලීත්වයට පිටිවහලක් ලැබුණි.[14]

දෙමළ භාෂාව සම්බන්ධයෙන් දැකගත හැකිවූ වර්ධනයේ රටාව දෙමළ ජනතාවගේ ඉපැරණි ආගමික චින්තනය වශයෙන් සැලකූ ශෛව සිද්ධාන්ත දර්ශනය සම්බන්ධයෙන් ද සමගාමීව ක්‍රියාත්මක විය. මෙකී දර්ශනයේ ගෞරවය සහ ප්‍රබලත්වය නඟා සිටුවීමට නාවලර් ලබාදුන් මුල්කාලීන නායකත්වය නිසා නොයෙක් ස්ථානවල මෙම අදහස් ප්‍රචලිත කිරීම සඳහා සංවිධාන බිහිවිය. යාපනයේ ශෛව පරිපාලන සභාව පිළිබඳව මේ වන විටද කරුණු සඳහන් කර ඇත. 1905 දී දකුණු ඉන්දියාවේ ශෛව සිද්ධාන්ත සමාජය ආරම්භ කරන ලදි. මේ වන තෙක්ම ශිව ආගම සහ දර්ශනයේ එකම භාරකරුවන් වූයේ ශිව ආශ්‍රමයයි. එනමුත් මේ වන විට මේවා ආරක්ෂා කිරීම තමන්ගේ යුතුකමක් ලෙස ගිහියෝ ද විශ්වාස කළහ.

මේ අනුව ශෛව සිද්ධාන්ත සමාජය ශෛව සිද්ධාන්ත ධර්මය ප්‍රචාරය කිරීම සම්බන්ධ උසස්ම ආයතනය බවට පත්වූ අතර, සුප්‍රසිද්ධ ශ්‍රී ලාංකේය දමිළයෝ කිහිපදෙනෙක්ම එහි කේන්ද්‍රීය භූමිකාවක් ඉටුකළහ. නිරතුරුවම සුප්‍රසිද්ධ ශ්‍රී ලාංකිකයන්ට එහි දේශන කිරීමට ආරාධනා ලැබුණු අතර, එහි වාර්ෂික සැසිවාරවල සභාපතිත්වය ද මින් ඇතැමෙක් දැරූහ. සමාජයේ ප්‍රථම වාර්ෂික සම්මන්ත්‍රණයේ සභාපතිත්වය දැරුවේ ශ්‍රීමත් පී. රාමනාදන්ය. මේ සමාජයේ කටයුතු සමග ජේ.එම්. නල්ලස්වාමි පිල්ලේ සමීපව කටයුතු කෙළේය.

සමාජ විද්‍යාත්මකව බලන කල ඉහත සඳහන් කළ භාෂා සහ සංස්කෘතික පුනර්ජීවය මූලික වශයෙන් මධ්‍යම පාන්තික දමිළයන් අතර ආරම්භ වූ ක්‍රියාවලියක් වූ අතර, ඊට නායකත්වය ලබාදුන්නේ උසස් මධ්‍යම පාන්තික සාමාජිකයින් විසිනි. ආගමික ක්ෂේත්‍රයේ ඇරඹුණු මෙම පුනර්ජීවය භාෂා සහ සාහිත්‍ය ක්ෂේත්‍ර දක්වා ව්‍යාප්ත විය. මූලික වශයෙන් එය යටත්විජිත ආධිපත්‍යය හමුවේ සිදු වූ සංස්කෘතික ස්වබලය තහවුරු කිරීමක් විය. මෙහිදී මතක තබා ගත යුත්තේ මේ සංස්කෘතික සවිඥානකත්වය, එහි බලපෑමේ පරිමාණය

සම්බන්ධයෙන් සීමිත වූ බවයි. සැබැවින්ම එය සැලසුම් කර තිබුණේ මධ්‍යම පාන්තික අගයන් හා අභිලාෂ බලගැන්වීමට සහ නායකත්වය සඳහා එකී පන්තියට අවශ්‍ය වූ ප්‍රතිරූපය ගොඩනැගීම පිණිසය. නිසැකවම, සියලුම සංස්කෘතික කටයුතු පැහැදිලි ක්ෂේත්‍ර කිහිපයකටම පමණක් සීමා විය. තම දිශානතිය අනුව මූලික වශයෙන් පසුගාමී දර්ශනයකින් හෙබි මධ්‍යම පන්තියට අවශ්‍ය වූයේ පැරණි සමාජයේ ස්ථාපනය වී තිබුණු දෙමළ සංස්කෘතියේ යම් අංග නඟා සිටුවීමටයි. භාෂාව සම්බන්ධයෙන් ගෙන බලන කල 'සෙන්තමිල්' නැතිනම් සම්භාව්‍ය දෙමළ නඟා සිටුවීම සඳහා පැහැදිලි උද්‍යෝගයක් තිබුණ ද ප්‍රායෝගිකව ගෙන බලන කල එය මළ භාෂාවක් විය. එනමුත් එක් එක් සමාජ පිහිටුවීම සහ සම්මන්ත්‍රණ පැවැත්වීම පදනම් වූයේ මේ මතය. එසේ වුවත් ශ්‍රීමත් පී. රාමනාදන් සහ ඔහුගේ බෑණනුවන් සහ දේශපාලන උරුමක්කාරයා වූ එස්. නටේසන් සම්භාව්‍ය භාෂාවකින් කථා කිරීමේ ප්‍රවණතාවක් ඇති කළේය.[15] ශිෂ්ට සම්පන්න දමිළ දැරියක් දැන සිටිය යුතු අත්‍යවශ්‍ය අංග ලෙස භරත නාට්‍යම් සහ කර්නාටක සංගීතය පිළිගන්නට යෙදුණි. මේ දෙකම 'දෙමළ කලාවන්' සහ 'ජයග්‍රහණ' වශයෙන් අගය කෙරුණ අතර ශීඝ්‍රයෙන් මධ්‍යම පාන්තික දමිළයන්ගේ මූලික උනන්දුවක් බවට පත්විය. භාරත අයියර් හා රුක්මණී දේවි අරුන්ද්ලේගේ උත්සාහයන් නිසා 1920 දශකය මුල් යුගයේදී විශේෂයෙන් භරත නාටයම් ක්ෂේත්‍රයට නව ප්‍රාණයක් ලැබුණි. රුක්මණී දේවි පිහිට වූ කලා ක්ෂේත්‍ර ඇකඩමිය අද වන තෙක්ම මද්‍රාසියේ පිහිටි උසස්ම නර්තන පුහුණු ඇකඩමිය ලෙස පවතී. එමෙන්ම, ජී.වෙන්කකතචාලම්ගේ විමර්ශනීය ලිපි මගින් ඒ නර්තන ප්‍රවර්ගයේ මතවාද හා සම්ප්‍රදා ප්‍රචලිත කරනු ලැබීය. 18 හා 19 වැනි සියවස් තුළදී භරත නාට්‍යම් නර්තනයේ වැදගත්මකම බෙහෙවින් අඩුවූ අතර, එය ගණිකාවන් විසින් රඟ දැක්වූ 'නලඟනන්ගේ නර්තනයක්' බවට පත් විය. ජී. වෙන්කතචාලම්ගේ සිට මහාචාර්ය වී.රාගවන් (1908-1979) දක්වා ශාස්ත්‍රඥයන් හා විමර්ශකයන් ගණනාවකගේ දායකත්වය භරත නාටයම් සම්ප්‍රදාය නඟා සිටුවීම සඳහා ලැබුණද, ඊට අද්විතීය සහායක් ලැබුනේ ආනන්ද කුමාරස්වාමිගෙනි.

කුමාරස්වාමි විසින් රචිත මුල්කාලීන කෘති දෙකක් වූ *The Mirror of Guesture* (1917) සහ *The Dance of Shiva* (1918) භරත නාට්‍යම්

පිළිබඳව ඉන් පසුව අදහස් පළකළ සියලු ලේඛකයන්ටම පාහේ බෙහෙවින් බලපෑම් කෙළේය.[16] මෙලෙසින්ම, කර්නාටක සංගීතයද ප්‍රභූ මාළිගා හා දේවාලවල සිට සංගීතශාලා වෙත සංක්‍රමණය වූ අතර, භරත නාට්‍යම් සමග එයද දෙවියන්ගේ කලාවක් වශයෙන් පිළිගැණුනි. මෙයින් පෙනී යන්නේ දෙමළ භාෂාව, භරත නාට්‍යම් හා කර්නාටක සංගීතය මත දේවත්වය ආරෝපණය වූ අතර, එනිසාම ඒවා තුළ පර්යේෂණයට හා නව්‍යකරණයට අවසර නොලැබුණු බවය. පැහැදිලිවම, මෙවන් කලා ප්‍රගුණ කිරීමට සාපේක්ෂ වශයෙන් විශාල මුදලක් අවශ්‍ය වූ අතර, එය දැරිය හැකි වූයේ උසස් පන්ති සාමාජිකයන්ට පමණි. මෙනයින් ජනප්‍රිය කලාවන්ගේ අගය තවදුරටත් පහත වැටුණු අතර, ඒවාට ලැබුණු අනුග්‍රහයද නැවතිණි. මේ අනුව, 1950 අගභාගය හා 1960 දශකය අගභාගය වන තුරුම ජනප්‍රිය, නැතිනම් 'ගැමි කලා' ලෙස බොහෝ විට හඳුන්වන කලා කටයුතු අධ්‍යයනය කිරීමට හෝ අගය කිරීමට කැපවූ සැලකිය යුතු මට්ටමේ ව්‍යාපාරයක් මතු නොවීම පුදුමයට කරුණක් නොවේ. මේ අනුව, ඊනියා 'ඉපැරණි' හා 'දේව කලා' සියලුම දේශපාලන බලපෑම්වලින් ආරක්ෂා කළ අතර, විශේෂයෙන්ම සමාජ සංශෝධනය හා විපර්යාසය සමග බැඳුණු අදහස්වලින් ඒවා වඩාත් ආරක්ෂා කරනු ලැබීය. එනම්, සාමාන්‍යයෙන් කාලීනව පයීසෝතගාමී අදහස් අවශෝෂණය කරගනිමින් හා ඒවාට ප්‍රකාශන හැකියාව ලබාදෙමින් පුනර්ජීවය ලැබූ කලා ප්‍රවර්ග මධ්‍යම පන්තිය විසින් එකී බලපෑම්වලින් දැඩි ලෙස ආරක්ෂා කරමින් ඒවා හුදු සමාජ තත්ත්වය පිළිබඳ සංකේත හා ජනවාර්ගික අනන්‍යතා සංකේත වශයෙන් පමණක් පවත්වාගෙන යන ලදි.

1950 ගණන් වනතුරුම දමිළයන්ගේ භාෂා සහ සංස්කෘතික සවිඥානකත්වයේ ස්වභාවය මෙසේ විය. ඒ. පෙරියතම්බි පිල්ලේ (1899-1978), එස්. සෝමසුන්දර පුල්ලවාර් (1878-1953), එම්. නල්ලතම්බි පුල්ලවාර් (1896-1951) සහ තුරෙයියප්පා පිල්ලේ වැනි වඩාත් සංවේදී වූ දෙමළ ශාස්ත්‍රඥයන් හා ගත් හා පැදි කතුවරුන් සිංහල හා දෙමළ භාෂා දැස් යුගලක් නැතහොත් සොහොයුරියන් හෝ සහෘදයන් දෙපලක් ලෙස දුටු අතර, සැම විටම එක්සත් හා ප්‍රීතිමත් නිවසක ප්‍රතිරූපයක් උද්දීපනය කරන ලදි. පෙරියතම්බි පිල්ලේ හා නල්ලතම්බි වැනි කවීන් පිළිබඳව මෙහෙති කිරීමේදී අනිවාර්යයෙන්ම සුබ්‍රමානියා භාරතී ද (1882-1921) මතකයට නැගේ. භාරතී නූතන ඉන්දීය සාහිත්‍ය ක්ෂේත්‍රයේ විශ්වීය ස්ථානයක්

නියෝජනය කළද, ඔහුගේ මව් බස වූ දෙමළ සහ මව් බිම හා දේශීය සංස්කෘතිය පිළිබඳව ඔහු විසින් ලියූ හැඟීම් බර කවි නොයෙකුත් ආකාරවලින් දමිළයන් අතර භාෂා සවිඥානකත්වයක් ජනනය කෙළේය. භාරතීගේ කවි තුළ සුවිශේෂී ලක්ෂණයක් අන්තර්ගත විය. එනම්, ඒවා තුළ විශ්වීය හා පරිස්ථානීය දර්ශනයක් එක්වරම අන්තර්ගත වීමය. පරිස්ථානීය හා අවට තිබූ දෑ පිළිබඳව ඔහු තුළ තිබූ දැඩි උනන්දුව භාෂාව, සංස්කෘතිය, සමාජ ව්‍යාධීන් හා පුද්ගලික නිදහස ආදී ප්‍රපංච වෙත ඔහු දැක්වූ අවධාරණයෙන් පෙනේ. මෙහි ප්‍රතිඵලයක් වශයෙන් ඔහුගේ බලපෑම ද සමාජයේ එක් එක් කොටස් මත කාවැදුණේ වෙනස් ආකාරවලිනි. අපගේ කවීන් වන තුරෙයියප්පා පිල්ලේ, පෙරියතම්බි, නල්ලතම්බි හා සෝමසුන්දර පල්ලවාර්, භාරතීගේ වඩාත් පුළුල් වූ ජාතිකවාදී ලක්ෂණ ග්‍රහණය කරගත් අතර, වෙනත් අයෙක් වඩාත් සවිඥානිකව ඔහුගේ පරිස්ථානීය දර්ශනය වෙත ඇදී ගියහ. වෙනත් වචන වලින් පවසනවා නම්, ඔවුන් භාරතී පෙන්වාදුන් ප්‍රධාන මාර්ගය අමතක කර දමා, අතු මංමාවත් වෙත අවධානය යොමුකර ඇත. අද වන විට, භාරතී සමස්ත ඉන්දීය කවියෙකු ලෙස කැපීපෙනෙන අතර, ඔහුගේ කවියේ ගීතමය බව හා විශ්වීයත්වය නිසා රටවල් බොහෝමයක ඉමහත් කීර්තියට පත්ව සිටී. ඒ සමගම අප පිළිගත යුතු තවත් කරුණක් නම්, ඔහු නොයෙකුත් ආකාරවලින් දමිළ ජාතිකවාදයේ පෙර ගමන්කරුවන්ගෙන් එක් අයෙකු ද වන බවයි. 1930 ගණන්වල සිට භාරතීගේ ලියවිලි ලංකාවට ක්‍රමක්‍රමයෙන් ළඟාවූ අතර, ශාස්ත්‍රඥයෝ ගත් හා පැදි කතුවරු, සමාජ සංශෝධකයෝ සහ අවසානයේදී දේශපාලනඥයෝ ද ඒවාට ප්‍රතිචාර දැක්වූහ. තත්කාලීන සාහිත්‍ය විචාර භාරතීගේ කෘතිවල සමාජ අන්තර්ගතය වෙත දැඩි අවධානයක් යොමු කරන බව පැහැදිලිය. එනමුත් තමිල්නාඩුවේ මෙන්ම ශ්‍රී ලංකාවේ ද දෙමළ ජාතිකවාදීන් භාරතීව ප්‍රක්ෂේපණය කර ඇත්තේ මූලික වශයෙන් භාෂා වීරුවෙකු වශයෙනි.

සමාප්ති සටහන්

පශ්චාත් නිදහස් යුගයේ සිදුවූ නොයෙකුත් දේශපාලන වර්ධනවල ප්‍රතිඵලයක් වශයෙන් භාෂාව හා සංස්කෘතිය පිළිබඳ ගැටලු තුළට නව මානයන් ඇතුළු කරන ලදි. ලක්ෂ නවයක් පමණ වූ ඉන්දීය දෙමළ ජන කොටසේ ඡන්ද අයිතිය අහෝසි කිරීම, එක් එක් ඡන්දවලදී සිංහල ආසන සංඛ්‍යාව වැඩිවීම ආදී සිදුවීම්වලින්

දෙමළ ජනතාව අතර තම ජාතිය සුළුතරයක්ය යන දැනවීම මතු කෙළේය. 1952 දී දෙමළ සංස්කෘතික සමාජය කොළඹ දී ස්ථාපනය කිරීම අහඹු සිදුවීමක් නොවීය. එහි වැඩසටහන් අතර ශ්‍රී ලංකාවේ මෙන්ම ලොව අන් රටවල ද ජීවත්වූ දමිළයන්ගේ ඉතිහාසය හා සංස්කෘතිය පිළිබඳ තොරතුරු සම්පාදනය කිරීම ඇතුළත් විය. මේ යුගයේ ඇතිවූ සංස්කෘතික සවිඥානකත්වයේ යම් පැතිකඩ දෙස අවධානය යොමුකිරීම වටී. දකුණු ඉන්දියාව තවදුරටත් දමිළයන්ගේ ප්‍රධාන භූමිය ලෙස සැළකුණ අතර බොහෝ ශ්‍රී ලාංකේය දමිළයන් එය තම 'මව්බිම' ලෙස සැලකුව ද, එහි කේන්ද්‍රීයත්වය ක්‍රම ක්‍රමයෙන් පසුබිමට තල්ලු වී ගියේය. ශ්‍රී ලංකාවේ දමිළයන්ගේ අතීත හා වර්තමාන ඉතිහාසය මේ තත්ත්වය යටතේ වඩ වඩාත් වැදගත් වූ වා මෙන්ම අනුභූතිකව ද සමීප විය.[17] ශ්‍රී ලංකාවේ සහ දකුණු ඉන්දියාවේ ජීවත් වූ දමිළයන් අතර කුමනාකාරයේ සමූහ සබඳතා හා බැඳීම් තිබුණද, මේ පුද්ගල කණ්ඩායම් දෙක එකිනෙකාගෙන් වෙනස් වූ ගැටලුවලට මුහුණ දෙමින් ස්වාධීන රජයන් දෙකක් යටතේ ජීවත් වූහ. එමෙන්ම ද්වන්ද්‍වාත්මක වෙනස්කම්ද වඩ වඩාත් පැහැදිලිවන්නට විය. මේ අනුව ප්‍රථම වතාවට ශ්‍රී ලාංකේය දමිළයෝ මේ භූමිය පිළිබඳ දැඩි උනන්දුවක් පෙන්නුම් කරන්නට වූහ. නිසැකවම, මේ උනන්දුව බොහෝ දුරට මතුවූයේ දෙමළ දෘෂ්ටිකෝණයක් තුළිනි. මේ අනුව බොහෝ දෙනා මතුකෙළේ පහත සඳහන් ආකාරයේ ප්‍රශ්නයි: ශ්‍රී ලංකාවට දමිළයන් පැමිණියේ කවදා කොහි සිටද? ඔවුන් මේ භූමියේ මුල් පදිංචිකරුවෝ ද? සිංහල ජනයා සමඟ ඔවුන්ගේ පවතින්නේ කවරාකාරයේ සම්බන්ධයක්ද? මෙරට සංස්කෘතියට හා සභ්‍යත්වයට ඔවුන් ලබා දී ඇත්තේ කුමනාකාරයේ දායකත්වයක්ද? මේ හා මීට සමාන අන් ප්‍රශ්න ගණනාවක් වේගයෙන් හා ප්‍රබලව මතුපිටට පැමිණියේය. මීට පෙර දශක කිහිපය මුළුල්ලේ මුදලිඳු සී. රාසනායගම් (1870-1940), ඥානප්‍රගාසර් පියතුමා, ඒ. මුතුතම්බි, කේ. වේළුපිල්ලේ (1860-1944) සහ අන් අය දමිළයන්ගේ ඉතිහාසය පිළිබඳ උනන්දුවක් දැක්වූ බව සත්‍යයකි. ඔවුන්ගේ උත්සාහ මූලික වශයෙන් ශාස්ත්‍රීය හා ආධුනික ස්වභාවයක් ඉසිලීය. එනමුත්, 1950 ගණන්වලදී ඓතිහාසික ලියවිලි හුදු ශාස්ත්‍රීය ලේඛන පමණක් නොවීය. මේ ගවේෂණ ක්ෂණික වූවා මෙන්ම යම් මැදිහත්කාරක බවක්ද දැරීය. මහාචාර්ය කේ. කනපතිපිල්ලේ (1903-1968) *සම්කිලි* නමැති ඔහුගේ ඓතිහාසික නාටකය 1956 දී පලකළ අතර, ඒ සඳහා 'ශ්‍රී ලංකාවේ දමිළයන්ගේ

ඉතිහාසය' යන මැයෙන් පූර්විකාවක්ද සම්පාදනය කෙළේය. මින් පසුව, 1958 දී සී.එස්. නවරත්නම්ගේ *දමිළයන් හා ලංකාව* යන කෘතිය ද 1959 දී කේ. නවරත්නම්ගේ (1898-1962) *ලංකා සංස්කෘතියේ දෙමළ අංග* යන කෘතිය ද පළවිය. එනමුත් මේ උනන්දුව හුදෙක් ඉතිහාසයට පමණක් සීමා නොවීය. අනන්ද කුමාරස්වාමිගේ අනුගාමිකයෙකු වූ කේ. නවරත්නම්, කුමාරස්වාමිගේ කෘති දෙමළ බසින් ජනප්‍රිය කළ අතරම ඔහුගේ *The Development of Arts in Sri Lanka* (1954) නම් කෘතිය දෙමළ බසට පරිවර්තනය කර පළ කෙළේය. මේ ප්‍රවණතාව තවදුරටත් වර්ධනය වූ අතර, කල්යත්ම මේ හඬවල් වඩාත් තීව්‍ර වූවා මෙන්ම සටන් පාඨාත්මක ස්වභාවයක්ද ඉසිලීය. මේ කාලයේදී ලියැවුණු ඇතැම් ශාස්ත්‍රීය නිබන්ධ *Tamil Culture* (1952-1966) නම් නිබන්ධ සංග්‍රහයේ ප්‍රකාශ කිරීමට වරම් ලැබුණි. එය සංස්කරණය කෙළේ ශ්‍රී ලාංකිකයෙකු වූ ශේවියර් එස්. තන්තිනායගම් විය. එය මුද්‍රණය කර ප්‍රකාශයට පත් කරනු ලැබුවේ මද්‍රාසියේය. ඒ.ජේ. විල්සන්ගේ *Cultural and Language Rights in the Multinatioal Society* (1953) හා තන්ති නායගම්ගේ *Tamil Culture-Its Past, Its Present And Its Future with Special Reference to Ceylon* (1955) වැනි ශාස්ත්‍රීය නිබන්ධ මෙන්ම ඩබ්ලිව්. බාලේන්ද්‍රගේ *Trincomalee Bronzes* (1953) හා එස්.කේ. ගුණසේකරම්ගේ *Early Tamil Cultural Influences in South East Asia* (1957) වැනි අසංවිධානාත්මක නිබන්ධ ද එහි පළවිය. මෙලෙසම එස්. නටේස පිල්ලේගේ *The Northern Kingdom* (1960) හා *Glimpses of the Early History of Jaffna* යන කෘතිද ලියැවී තිබුනේ සාමාන්‍ය පාඨකයා සඳහාය. 1954 දී එච්. ඩබ්ලිව්. තම්බයියා තම *Law and Customs of the Tamils of Ceylon* පළ කළේ මේ පැවති වාතාවරණයට ප්‍රතිචාරයක් වශයෙන් යැයි සිතිය හැකිය. මේ ක්ෂේත්‍රයට දායකත්වයක් ලබා දුන් වඩාත් මෑතකාලීන කෘතියක් නම් එච්.ඩී. රාගවන්ගේ *Tamil Culture in Ceylon* යන කෘතිය වේ. සාමාන්‍ය වශයෙන් ගත් කළ, මේ වාතාවරණය තුළ දෙමළ සංස්කෘතිය යන සංකල්පයට වඩාත් පුළුල් වැදගත්කමක් හා අර්ථ විවරණයක් ලැබුණි. *The Tamils of Early Ceylon* (1964) නැමති සී. සිවරත්නම්ගේ කෘතිය මේ ප්‍රවණතාවට උදාහරණ සපයයි. 1960 දශකය මැද භාගය වන විටදී මේ විෂයට සැලකිය යුතු මට්ටමේ ශාස්ත්‍රීය අවධානයක් ලැබුණු අතර, එනිසාම දර්ශනපති උපාධි නිබන්ධ කිහිපයක්ද ලියවිණි. මීට උදාහරණ වශයෙන් කේ. ඉන්ද්‍රපාලගේ දර්ශනපති නිබන්ධය වන *Dravidian Settlements in Ceylon*

and the Beginnings of the Kingdom of Jaffna (1965) හා එස්. පද්මනාදන්ගේ *The Kingdom of Jaffna* (1969) යන දර්ශනපති උපාධි නිබන්ධය මීට කදිම උදාහරණ වේ. ඉන්ද්‍රපාල විසින් දමිළ බසින් රචිත *ලංකාවේ දමිළ* වාස්තු විද්‍යාව (1970) නමැති කෘතිය ද සංස්කෘතිය නිර්වචනය හා අනන්‍යතාව පිළිබඳ ගැටලු සම්බන්ධයෙන් ලියැවුණු තවත් කෘතියකි. මේ කාලයේදීම මේ විෂයන් සම්බන්ධව බටහිර ශාස්ත්‍රඥයන් කිහිප දෙනෙකු ද ලිපි ලේඛන රචනා කර ඇත.

භාෂාවේ දේශපාලන අංග පිළිබඳව සාකච්ඡා කිරීමේදී 1937 දී මදුරාසියේ පැතිරගිය හින්දි භාෂාවට එරෙහි විරෝධතා පිළිබඳව ද යමක් සඳහන් කළ යුතුය. මූලික වශයෙන් මේ ව්‍යාපාරය පාසල්වල අනිවාර්ය විෂයක් වශයෙන් හින්දි භාෂාව හඳුන්වා දීමට එරෙහිව දියත් වූවක් විය. එනමුත්, එහි ප්‍රතිඵල වඩාත් පුළුල්ව විහිද ගියේය. එහි උච්චතම කාලයේදී හින්දු-විරෝධතා වෙත එක් එක් ආකාරයේ දමිළ ප්‍රේමීන්ගේ සහයෝගය ලැබුණි. ලාංකිකයෙකු හා වේදාචලම්ගේ අනුගාමිකයෙකු ද වූ සිවනන්ත ආදිකාල් ද මේ ව්‍යාපාරයේ පෙරමුණේම සිටියේය. එක් සටන් පාඨයකින් තවත් සටන් පාඨවලට සංක්‍රමණය වූ හින්දි-විරෝධතාව අවසානයේදී ස්වාධීන දෙමළ පළාතක් නැතිනම් දමිළ භාෂාව සඳහා වූ ප්‍රබල ඉල්ලීම දක්වා වර්ධනය විය. මේ සියලුම සිද්ධි ශ්‍රී ලාංකේය දමිළයන්ට බෙහෙවින් ගැඹුරු අර්ථ සම්පාදනය කර දුනි. මන්ද යත්, 1950 දශකය අගභාගයේදී හා 1960 දශකය මුල් භාගයේදී සිංහල භාෂාව ආරෝපණය කිරීමට එරෙහිව දියත් කළ උද්ඝෝෂණවල දී එය ඔවුන්ගේ මතකයට නැගුණු නිසාය.

1950 දශකය අගභාගයේ ආරම්භ වී 1960 දශකය මුළුල්ලේ ප්‍රබලව වර්ධනය වූ හා සාහිත්‍ය ක්ෂේත්‍රයේ ක්ෂනික බලපෑමක් ඇතිකල තවත් ප්‍රපංචයක් විය. ප්‍රථම වතාවට ඒ වන විට කිසිම අවධානයකට පාත්‍ර නොවී සිටි දමිළ සමාජයේ සම්ප්‍රදායික පීඩිත කොටස සාහිත්‍ය හා සංස්කෘතික ව්‍යාපාරය මගින් තම කටයුතු සමඟ සම්බන්ධ කරගන්නා ලදී. දකුණු ඉන්දියාවේදී මෙන්ම ශ්‍රී ලංකාවේද මතුවූ පශ්චාත් නිදහස් යුගයේ ගැටලු මගින් දමිළ සමාජයේ පීඩිත කොටසින් ලේඛක කණ්ඩායමක් බිහිවීමට අවශ්‍ය වාතාවරණය සකසන ලදී. මෙහිදී 'පීඩිත' යන්න කුලහීන යන අර්ථයෙන් ගත යුතුය. ඔවුන් බොහෝ දෙනා මාක්ස්වාදයට හා

වාමාංශික දේශපාලන සංවිධානවලට ආකර්ශනය වූ අතර, එමඟින් ඔවුන්ට ලෝක දෘෂ්ටියක් මෙන්ම සූරාකෑමට එරෙහිව සටන් කිරීමට හා නිදහසේ තම අදහස් ප්‍රකාශ කිරීමට අවශ්‍ය ආත්ම විශ්වාසය ලබාදෙන ලදී. බලාපොරොත්තු විය හැකි පරිදිම, ඔවුන්ගේ සාහිත්‍ය අධ්‍යාපනය යම් දුර්වල මට්ටමක තිබුණි. එනමුත් මේවන තුරු භාවිතයේ නොතිබුණු උප-භාෂා, රූපක හා ප්‍රකාශන ශෛලීන් යොදා ගනිමින් ඔවුහු ගද්‍ය, පද්‍ය හා නාට්‍ය ක්ෂේත්‍රවලට නව අනුභූති හා දර්ශන ගෙන ආවෝය. පාසල්වල ඉගැන්වූ 'නිවැරදි' දෙමළ පිළිබඳ ඔවුන් එතරම් තැකීමක් කෙළේ නැත; පාරිශුද්ධ දමිළ ඔවුන්ට වැදගත් නොවීය. සැබැවින්ම ඔවුන් විවෘතව පාරිශුද්ධ දමිළ පිළිබඳ ඔවුන් තුළ වූ පිළිකුළ ප්‍රකාශ කළ අතර, එහි අනුගාමිකයන් සමච්චලයට ද ලක් කළහ. ඔවුන්ට භාෂා සීමා සමාජ හා දේශපාලන සීමාවලට සමාන වූ අතර, ඒ සියල්ලම බිඳ දැමිය යුතුය යන ස්ථාවරයේ සිටියහ. යම් දුරකට වෙනස් සන්දර්භයකදී ප්‍රකාශ කළද හැරිසන්ගේ පහත සඳහන් සාමාන්‍ය නිරීක්ෂණ මෙහිදී අදාළ කර ගත හැකිය:

> භාෂා වෙනස්කම් පන්ති වෙනස්කම් හා සමාන වන අවස්ථාවලදී භාෂා ගැටුම් සමාජ ගැටුම්වල සටන් රේඛාවලට අනුගත වීමේ අවස්ථා ඇතිවා මෙන්ම, එමඟින් සමාජ ගැටුම් වඩාත් උච්ච කිරීමට ද ඉඩ ඇත. එමෙන්ම, පහත් පන්තියක් තම ලේඛන භාෂාව වහරන්නේ ඔවුන් සංඛ්‍යාත්මකව වැඩි වෙමින් පවතින අවස්ථාවකදී හෝ ඔවුන් සමාජයේ දේශපාලන හා ආර්ථික බලයෙන් වැඩි කොටසක් අත්පත් කරගත් අවස්ථාවකදී නම්, භාෂා ගැටුම් ඔවුන් සමාජයේ චලනතාව ලබා ගන්නා සාමාන්‍ය ක්‍රියාවලියේ කොටසක් බවට පත්වනු ඇත. එමෙන්ම එය ඔවුන් වැඩි දේශපාලන බලයක් ලබාගැනීමට කරන අරගලයේ කොටසක් ද වනු ඇත (හැරිසන් 1957: 121).

මේ තත්ත්ව සමග දමිළ භාෂා සවිඥානකත්වය එහි සමස්ත චක්‍රය සම්පූර්ණ කර ඇති සෙයක් පෙනේ. උසස් පන්තිවලින් ආරම්භ වූ එය එක් එක් ආකාරවලින් සමස්ත සමාජයම ආවරණය කර ඇත. භාෂාව හා සංස්කෘතිය පිළිබඳ සාමාන්‍ය සවිඥානකත්වය සමස්ත ප්‍රජාවටම පොදු වුවද, එහි වැදගත්කම එකිනෙකට වෙනස් සමාජ කණ්ඩායම් හා පන්තිවලට දැණුනේ සාපේක්ෂ වශයෙන්

වෙනස් ආකාරවලටය. එමෙන්ම, මේ භාෂා සවිඥානකත්වය මුලදී ඇරඹුනේ හුදු විචිත්‍රාද්භූතවාදී හා සංකේතාත්මක ආකාරයකින් වුවද, එය පසුව ජනතාවගේ සමාජ, දේශපාලන හා ආර්ථික දිවිපෙවතට බලපෑම් කළ මූර්ත ගැටලුවක් බවට පත් විය. අද දින, දමිළයන්ගේ සංස්කෘතික ජාතිකවාදය මංසන්ධියකට පැමිණ තිබේ. එය තවදුරටත් හුදු භාෂාව හා සංස්කෘතික අනන්‍යතාව පිළිබඳ ප්‍රශ්නයක් පමණක් නොවේ. එය ජාතිකත්වය පිළිබඳ මූලිකම ප්‍රශ්නය වේ. අද දින පවතින (ජනවාර්ගික අර්බුදයේ සන්දර්භය තුළ) භාෂාව, ආගම, සාහිත්‍ය ආදී දේ හා සම්බන්ධ මූලිකම ගැටලුවේ සෙවනැල්ලට යටවී ගොස් ඇත. නොඑසේනම් මේ ගැටලු සංකීර්ණයම එකිනෙකට අනුකලනය වී ඇත. මේ අනුව ඉහත විස්තර කළ භාෂා හා සංස්කෘතික සවිඥානකත්වය නව අන්ත දක්වා වර්ධනය වී තිබේ. නැති නම්, එහි තාර්කික අන්තය වෙත පැමිණ ඇත. මේ සවිඥානකත්වය ඵලදායක හා ධනාත්මක ලෙස ඉදිරියට වර්ධනය කිරීමට අවශ්‍ය වාතාවරණය සම්පාදනය කළ හැක්කේ ප්‍රධාන ප්‍රතිවිරෝධතා සඳහා තිසි විසඳුමක් සොයා ගැනීමෙන් පමණි.

පසු සටහන්

1. මේ නිබන්ධය මහාචාර්ය කේ. කෛලාසපති විසින් 1982 දී පැවැත්වූ ප්‍රථම පුතිකම් තිරුචෙල්වම් සමරු දේශනයේ සංස්කරණය කරන ලද පිටපතකි. එය ප්‍රථමයෙන් ඉංග්‍රීසි බසින් පළ කෙළේ කලාලය දෙමළ කාන්තා සංගමය මඟිනි (1982).

2. ශ්‍රී ලංකාවට ස්වාමි විවේකානන්දගේ පැමිණීමේ ඇති වැදගත් කම තේරුම් ගැනීම සඳහා කියවන්න, කේ. කෛලාසපතිගේ "The Impact of Swami Vivekannada on Hindunism in Sri Lanka; *Golden Jubilee Souvenir* රාමක්‍රිෂ්ණ මිසම, ශ්‍රී ලංකා කේන්ද්‍රය, 1980

3. කුමාරස්වාමිගේ පියා දමිළ ප්‍රභුවරයෙකු වීම ඔහුගේ යාපනයේ ගමනට වැඩි වැදගත්කමක් ලබාදුන්නේය. තම දේශනයේදී කුමාරස්වාමි විසින් තම පියාව හඳුන්වනු ලැබුවේ ඔහුගේ කාලයේ ජීවත්වූ කැපී පෙනෙන ලාංකික දමිළයෙකු වශයෙනි.

4. මෙම ප්‍රකාශනවල පරිවර්තකයා සහ ප්‍රකාශකයා වූයේ ඒ.ඒ. මුතුතම්බිය.

5. ඩී.පී. මුකර්ජි, *Sociology of Indian Culture* (ජායිපුර්, 1979) යන තම කෘතියෙන් ප්‍රකාශ කරන්නේ "බ්‍රහ්ම සමාජ්, ආර්යා සමාජ් සහ ප්‍රාර්ථනා සමාජ් යන සියල්ලම උසස් කුල සඳහා සේවය කළ බවයි" (1979: 25).

6. මෙහිදී මතක තබා ගත යුතු වැදගත් කරුණක් නම් සමාජයේ අධ්‍යාපනයක් ලත් පුද්ගලයින් තමන් ප්‍රභූන් ලෙස ස්ව සවිඥානකත්වයකින් යුක්ත වීමයි. උදාහරණයක් ලෙස, *The Hindu Organ* (03-02-1897) පුවත්පත ස්වාමි විවේකානන්ද යාපනයට පැමිණි අවස්ථාවේ ඔහුව පිළිගැනීමට පැමිණි පුද්ගලයින් පිළිබඳව පහත සඳහන් ප්‍රකාශය කර තිබුණි: "ඉරුදින උදෑසන ස්වාමි විවේකානන්දගේ සපැමිණීම ගෞරවයෙන් බලාපොරොත්තු වෙමින් හින්දු සමාජයේ ප්‍රභූ සාමාජිකයෝ සියයක් පමණ එක්රැස්ව සිටියහ''.

7. නාවලර් පිළිබඳ අමතර තොරතුරු සඳහා කියවන්න කේ. කෛලාසපතිගේ *Arumugam Navalar: The Cenral Years* 1834-1848 (යාපනය, 1979) එසේම මේ සඳහා පක්‍යනාදන් අහිලන්ගේ නිබන්ධයද (පඨිත තෙවන වෙළුම 2004) සහ බර්නාඩ් බේට්ගේ නිබන්ධය ද (ශ්‍රී ලාංකේය සමාජය සහ සංස්කෘතිය පාඨනය කිරීම: 2000-2006, තෙවන වෙළුම, 2007) පරිශීලනය කළ හැකිය.

8. මෙහිදී ඒ.වී. සුබ්‍රමානියා අයියර්ගේ පහත සඳහන් ප්‍රකාශය වැදගත් වේ., " පසුගිය ශත වර්ෂය අගභාගය වන විට ඔහු දෙමළ ශාස්ත්‍රඥයන්ගේ ප්‍රධානියා වූ අතර, ඔහු ඔවුන්ගේ ඉමහත් ගෞරවයට පාත්‍රවිය" (කෛලාසපති 1981: 91). ඔහු පිළිබඳ ඔහුගේම කාලයේ වර්ණනාවක් සඳහා කියවන්න *සිද්ධාන්ත දීපිකා* (21-08, 1987: 91): "ඔහුගේ අතිමහත් ශක්තිය සහ ඉවසීම හා අනෙක් ස්වයං කැපකිරීම්ද නොවන්නට බොහෝ වටිනා කෘති ගණනාවක් මේ වන විට විනාශවන්නට ඉඩ තිබුණි."

9. ඔහු පිළිබඳ කෙටි චරිතාපදානයක් සඳහා කියවන්න වී. මුතුකුමාරස්වාමිගේ *සී.වී. තමෝදරම් පිල්ලේ* යන කෘතිය (යාපනය, 1971).

10. මෙම මූලාශ්‍රය පිළිබඳ කිසිදු සටහනක් මුල් කෘතියේ දැකගත නොහැක (පරිවර්තක සටහන).

11. ස්වාමි විවේකානන්දගේ යාපනය සංචාරයේදී යාපනයේ හින්දු විද්‍යාලයේ දොරටුව අභියසදී එතුමාව පිළිගෙන වේදිකාව වෙත කැඳවාගෙන ගියේත් එතුමාට මල් මාලාවක් පැළැන්දුවේත් වෙල්ලප්පා පිල්ලේ විසිනි. මෙහිදී වෙල්ලප්පා පිල්ලේ ද සභාව ඇමතුවේය (The Hindu Organ, 03-02-1897).

12. එස්. අර්සරත්නම් *Nationalism in Sri Lanka and the Tamils* යන තම ලිපියෙන් (මයිකල් රොබර්ට්ස් විසින් සංස්කරණය කළ *Collective Identities, Nationalism and Protest in Modern Sri Lanka* කෘතියේ, (1979: 501-519) පහත සඳහන් අදහස ඉදිරිපත්කරයි: "මේ සුළුතර කණ්ඩායම්, විශේෂයෙන්ම ක්‍රිස්තියානීන් දෙමළ භාෂා ජාතිකවාදය සමග ප්‍රබලව අනන්‍ය වීමක් පෙන්නුම් කරයි. එමෙන්ම ඔවුන් සංවිධානාත්මක නායකත්වයක් සහ සැබෑ ව්‍යක්ත ප්‍රචාරණ කුසලතා ද පෙන්නුම් කර ඇත."

13. දෙමළ පාරිශුද්ධවාදී ව්‍යාපාරයේ නිර්මාතෘවරයා වූ එස්. වේදචලම් (1876-1950) විටින් විට ලංකාවට පැමිණියේය. ඔහුගේ බලපෑම බෙහෙවින් ප්‍රචලිත වූ අතර, භාෂා සවිඥානකත්වය තීව්‍ර වීමට එය බලපෑවේය.

14. තරුණ කොංග්‍රසයේ කෙටි ඉතිහාසයක් සඳහා ශාන්ත සීලන් කදිරගාමර්ගේ 'The Jaffna Youth Congress' යන ලිපිය කියවන්න (හැන්ඩි පෙරිම්බනායගම් අනුස්මරණ වෙළුම, යාපනය:1980).

15. සාම්ප්‍රදායික දෙමළ ඇඳුමේ කොටසක් වශයෙන් නවෙසත් විසින් තලප්පාවද පැලඳුවේය. එමෙන්ම ශ්‍රීමත් මුත්තු කුමාරස්වාමිගේ මූලාරම්භය අනුව අන් ප්‍රභූන් කිහිපදෙනෙකු ද තලප්පාව පැළඳුවෝය. ශ්‍රීමත් රාමනාදන් විසින් තලප්පාවට වංශවත් භාවයක් ලබාදුන්නේය. තලප්පාව පළඳින ලද අවසන් දෙමළ දේශපාලනඥයා වූයේ ශ්‍රීමත් කන්දයියා වෛත්‍යනාදන්ය (1896-1965). එහි ජනප්‍රියත්වය දමිළයන්ගේ සමාජ දේශපලාන ජීවිතයේ සිදුවූ වෙනත් විපර්යාසද සමගින් මිලින විය. මේ ක්‍රියාවලිය සමාජ විද්‍යාත්මකව ගවේෂණය කළ යුතුවේ.

16. මෙහිදී පෙන්වා දිය යුත්තේ කුමාරස්වාමිගේ කෘති දමිළ නොවන ශාස්ත්‍රඥයන්ටද ප්‍රබෝධකාරයක් වූ බවයි.

17. 1951 දී යාපනෙය් පරමේශ්වර ශාලාවේ පැවැත්වූ දමිළ උත්සවය මේ වෙනස්වීම සංකේතවත් කෙළේය. මේ උත්සවයට සහභාගිවීම සඳහා ශ්‍රී ලාංකාවේ හා උතුරු සහ දකුණු ඉන්දියාවේ සිට ශාස්ත්‍රඥයන් යාපනයට එක්රැස් වූහ. මේ උත්සවයට ප්‍රබෝධකාරකයක් වශයෙන් මද්‍රාසියේ දෙමළ සංවර්ධන සමිතිය නායකත්වය සැපයීය. පසුකාලීන ජාත්‍යන්තර දෙමළ සම්මන්ත්‍රණ පැන නැගුණේ මේ අදහස හා අනුභූතිය මත පිහිටාය.

ආශ්‍රේය පඨිත

Harrison, Selig S.
1957. *The Most Dangerous Decades*. New York: Columbia University Press.

Kailasapathy, K.
1981. 'Arnold Satahasivam Pillai and Tamil Renaissance'. In, *Jaffna College Miscellany* (the Centenary Number). Jaffna: Details of Publisher not Available in Original Essay.

Kailasapathy, K.
1979. 'The Tamil Purist Movement: A Reevaluation'. In, *Social Scientist*, Number 82, Trivandram.

Mukerji, D.P.
1979. *Sociology of Indian Culture*. Jaipur: Details of Publisher not Available in Original Essay.

Tamil Studies
1970. Tirunelveli: Details of Publisher not Available in Original Essay.

TamilHindu Organ
1897-03-02. Details of Publisher not Available in Original Essay.

ශ්‍රී ලංකාවේ ආගම පිළිබඳ දේශපාලනය

ප්‍රොතෙස්තන්ත බුදු දහම

ගණනාත් ඔබේසේකර සහ රිචර්ඩ් ගොම්බ්‍රිජ්
පරිවර්තනය: හරින්ද්‍ර දසනායක සහ ප්‍රේමකුමාර ද සිල්වා

පරිවර්තක සටහන

බ්‍රිතාන්‍ය යටත්විජිතවාදය හරහා මෙරට බිහිවූ නව මධ්‍යම පාන්තික සමාජ කණ්ඩායම්වල අවශ්‍යතා පෙරදැරි කරගත් නව ව්‍යවහාරික බුදු දහමේ ස්වරූපය හා ගතිකත්වය සංකල්පගත කිරීමේ උත්සාහයේ ප්‍රතිඵලයක් ලෙස "ප්‍රොතෙස්තන්ත බුදු දහම" සමාජ-මානව විද්‍යා ශබ්ද කෝෂයට එක්වන්නේ, 1970 දී ගණනාත් ඔබේසේකර විසින් රචනා කරන ලද 'Religious Symbolism and Political Change in Ceylon' නැමැති පර්යේෂණ පත්‍රිකාව ඇසුරිණි. ඔබේසේකරට අනුව ''ප්‍රොතෙස්තන්ත බුදු දහම" යන සංකල්පය තුළ තේරුම් දෙකක් ගැබ්ව ඇත. බුදු දහමේ මෙම ස්වරූපය මතුවීම ඔහුට අනුව එක් අතකින් බ්‍රිතාන්‍යය යටත්විජිතවාදයට හා ප්‍රොතෙස්තන්ත කිතු දහමේ ව්‍යාප්තියට එරෙහිව සිදුවූ අතර අනික් අතට එම එරෙහිවීම පසුව විස්තර කරන ආකාරයට ප්‍රොතෙස්තන්ත කිතු දහමේ මූලික ගුණාංග මත පදනම් විය.

බුදු දහමෙහි මෙම නව නාගරික ස්වරූපය තුළ බෞද්ධ සංඝයාගේ හා ගිහියන්ගේ කාර්ය භාරය නව අරුතකින් ප්‍රතිව්‍යුහගත වූ අතර බුදු දහමේ උන්නතියට මෙන්ම නිර්වාණය සාක්ෂාත් කර ගැනීම ගිහි-පැවිදි භේදයකින් තොරව සිදුවිය හැකිය යන මතය ද ඉන් ඉස්මතු විය. මෙම නව කාර්ය භාරයන් සාම්ප්‍රදායිකව පැවැති ගිහි පැවිදි සම්බන්ධතාවන්හි දූරස්ථභාවය අවම කළ අතරම භික්ෂූන්ට මෙන්ම ගිහියන්ට ද එක හා සමාන ලෙස බුදු දහමේ

උන්නතිය සඳහා නව චර්යා ධාර්මික පද්ධතියක් යටතේ ක්‍රියා කිරීමේ අවකාශය ද ප්‍රොතෙස්තන්ත බුදු දහම යටතේ මතුවිණි.

සම්භාව්‍ය සමාජ විද්‍යාඥයෙකු වන මැක්ස් වේබර්ගේ *"ප්‍රොතෙස්තන්ත චර්යා ධර්මය හා ධනවාදයේ සාරය"* යන කෘතියේ ප්‍රවාදයන් යොදාගෙන ඔබේසේකර දහනව වන සියවසේ අවසාන භාගයේ බ්‍රිතාන්‍ය යටත්විජිත බල පරාක්‍රමයට එරෙහිව මතු වූ සංස්කෘතික හා ආගමික පුනරුදයේ ක්‍රියාකාරකම් ප්‍රොතෙස්තන්ත බුදු දහමේ සමාරම්භයට හේතු වූ බව පෙන්වා දෙයි.

ප්‍රොතෙස්තන්ත බෞද්ධ ව්‍යාපාරයේ ආරම්භය

බුදුදහම කෙරෙහි බ්‍රිතාන්‍ය යටත්විජිතවාදයේ මුල්කාලීන බලපෑම කිත්සිරි මලල්ගොඩගේ (1976) සුප්‍රකට අධ්‍යයනයෙන් මනාව විග්‍රහ කොට ඇත (මලල්ගොඩ 1976). 1815 දී බ්‍රිතාන්‍ය විසින් මුළු දිවයිනම තම අණසක යටතට පත්කර ගැනීමෙන් පසු ඔවුහු උඩරට ගිවිසුමේ පොරොන්දු වූ ප්‍රකාර "බුදු දහමත් ඊට සම්බන්ධිත වෙහෙර විහාර හා පූජනීය ස්ථානත් ඒවායේ වාසය කරන භික්ෂූන් වහන්සේත් ආරක්ෂා කිරීමටත් ඒවා වැඩි දියුණු කිරීමටත් බැඳී සිටියහ" (මලල්ගොඩ 1976: 104). බ්‍රිතාන්‍ය යටත්විජිත ආණ්ඩුව ගිවිසුම් ප්‍රකාර කටයුතු කළ නමුත් ප්‍රොතෙස්තන්ත ක්‍රිස්තියානි පූජකවරුන්ගේ දැඩි විරෝධය මත බුදුදහම ආරක්ෂා කිරීමේ හා පෝෂණය කිරීමේ වගකීමෙන් ඉවත්වීමට ඊට සිදුවිය. මේ අනුව සාම්ප්‍රදායිකව පැවත ආ බුදු දහම හා රාජ්‍යය අතර තිබූ දැඩි සම්බන්ධතාව 1850 පමණ වන විට දක ගත නොහැකි විය. රටේ සිටි ආණ්ඩුකාරවරුන් හා බ්‍රිතාන්‍ය සිවිල් පාලන තන්ත්‍රය ප්‍රොතෙස්තන්ත මිෂනාරී ක්‍රියාකාරකම් සමඟ පෞද්ගලික හිතවත්කම් නොපැවැත්වූවත් යටත්විජිත පාලන තන්ත්‍රයේ අනුග්‍රහය මිෂනාරීවරුන්ට නොමඳව ලැබිණි. ක්‍රිස්තියානි දේවස්ථාන බෞද්ධ සිද්ධස්ථාන අසලම ඉදිකිරීමෙන් සංකේතාත්මකව නිරූපණය වූයේ නව ආගම (ක්‍රිස්තියානි) ආයතනගත ඉපැරණි ආගම (බුදුදහම) යටපත් කරනු ලැබූ අයුරුයි. මෙම නව ඇංගිලිකානු ක්‍රිස්තියානිය 1880 දී අනාගමික රාජ්‍ය ප්‍රතිපත්තිය ස්ථාපිත වීමත් සමඟ එතෙක් ලද අනුග්‍රහය නොලබන තත්ත්වයකට පත්වූ නමුත් ඒ දක්වා පාලක ප්‍රභූන් බවට පත් වූ සෑම දෙනාම ක්‍රිස්තියානි ආගම වැළඳ ගැනීම අනිවාර්ය අංගයක් විය. මේ වන විට බුදු දහමට රට තුළ තිබූ ගෞරවය මෙන්ම බෞද්ධයන්ට

තිබූ බල පරාක්‍රමය ද බිඳ වැටුණි (මලල්ගොඩ 1976: 235). සිංහල බෞද්ධයන් තුළ ඇති වූ බිඳ වැටුණු මානසිකත්වය වඩාත් හොඳින් ඉස්මතු වූ අවස්ථාවක් ලෙස දියසේන කුමාරයා පැමිණීම පිළිබඳ මිථ්‍යාව රට පුරා ප්‍රචලිත වීම තුළින් දිස්වේ. දියසේන කුමාරයා සිංහල බෞද්ධ වීරයකු ලෙස නැඟී සිටිමින් සියලුම ක්‍රිස්තියානි සහ බෞද්ධ නොවන පිරිස් ඝාතනය කොට බුදුදහම යළි නඟා සිටුවන්නේය. මෙම මිථ්‍යාව මෑතක දී යළිමතු වූයේ 1950 ගණන්වල අවසාන භාගයේදී එස්.ඩබ්ලිව්.ආර්.ඩී. බණ්ඩාරනායක දියසේන කුමරාට සම කිරීමෙනි.

ප්‍රොතෙස්තන්ත බුදු දහමේ සමාරම්භය විශේෂිත හා පොදු ඓතිහාසික තත්ත්වයන් දෙකක් යටතේ හඳුනා ගත හැක. වඩා විශේෂ වූ ඓතිහාසික තත්ත්වය වූයේ 1860 සිට 1885 දක්වා අතර කාලය තුළ ප්‍රොතෙස්තන්ත මිෂනාරී ක්‍රියාකාරකම්වලට එරෙහිව මතු වූ බෞද්ධ විරෝධයයි. මෙම විරෝධය බෞද්ධ පුනරුද ව්‍යාපාරයට අවශ්‍ය මූලික පදනම සැපයීය. එහෙත් වඩා පොදු ඓතිහාසික තත්ත්වය වූයේ බටහිර සමඟ ඇතිවූ සමීප සම්බන්ධතාවන්ය. එනම් නූතන බටහිර ඥානය හා බටහිර පන්නයේ අධ්‍යාපනය මෙරට පැමිණීම, මුද්‍රණ ශිල්පය හා ග්‍රන්ථකරණය මෙන්ම මධ්‍යම පංතියක් හා උගත් ප්‍රභූ පංතියක් සිංහල සමාජයෙන් මතුවීම දැක්විය හැක. යට දක්වන ලද පරිදි ප්‍රොතෙස්තන්ත බුදු දහමේ ගුණාංග හරහා පිළිබිඹු වන්නේ බ්‍රිතාන්‍ය යටත්විජිත ආධිපත්‍යය තුළ සිංහල බෞද්ධයන්ගේ අත්දැකීම් හා විරෝධයන් ප්‍රකාශයට පත් වූ ආකාරයයි. එහෙත් මෙම සමාජ ව්‍යාපාරයේ වැදගත්කම නිදහසෙන් පසු ප්‍රබලව දිස්වූයේ නැත. එසේ වුවත් එමගින් ඇතිකරන ලද බලපෑම අද පවා බෞද්ධ ආස්ථානය ජාතික හා ලෝක මට්ටමෙහි වඩා ප්‍රබලව පවත්වාගෙන යාමට ඉවහල් වී ඇත.

මිෂනාරීන් බලාපොරොත්තු වූ ආකාරයේ ප්‍රතිරෝධයක් බෞද්ධ භික්ෂූන් වහන්සේගෙන් මුල් අවදියේදී එල්ල නොවූ අතර ඔවුන් වඩාත් කණස්සල්ලට පත් වූයේ භික්ෂූන් වහන්සේලා ආගම් අතර භේදයක් නොමැත්තේය යන අදහස කෙරෙහි තදින්ම එල්බ සිටීමය. එහෙත් මිෂනාරීවරුන්ගේ දැඩි ආගම් විරෝධී ප්‍රකාශ හා ක්‍රියා කලාප බෞද්ධ භික්ෂූන් ඔවුන් හා වාද විවාදවලට පෙළඹීමට තරම් හේතුවිය. මෙතෝදිස්ත පූජකවරයකු වූ ස්පෙන්ස් හාර්ඩි 1863 දී කරන ලද ප්‍රකාශය මෙම පෙළඹීමට කදිම නිදසුනකි: "දෙවියන්ට ස්තුති වෙන්න, සංග්‍රාමය කෙසේ හෝ ඇතිවූවා". 1862 දී

මොහොට්ටිවත්තේ ගුණානන්ද හිමි ක්‍රිස්තියානිය නඟා සිටුවීමේ සංවිධානයට අනුරූපව පිහිටුවා ගන්නා ලද බුද්ධහම නඟා සිටුවීමේ සංවිධානය හා මිෂනාරී සභාව විසින් භාවිත කරන ලද මුද්‍රණාලයක් කේන්ද්‍ර කොට ගෙන ක්‍රිස්තියානි ප්‍රචාරණයට ප්‍රතිවිරුද්ධ ව්‍යාපාරයක් දියත් කෙළේය (මලල්ගොඩ 1976: 220). 1865 දී ක්‍රිස්තියානීන්ට විරුද්ධව ප්‍රසිද්ධ විවාද මාලාවේ පළමු විවාදය ඇතිවිණි. බෞද්ධයින් හා ක්‍රිස්තියානීන් අතර ඇතිවූ මෙම විවාද මාලාවේදී ගුණානන්දගේ කාර්ය භාරය ඉතා ප්‍රබල එකක් විය (මලල්ගොඩ 1976: 224). මෙම විවාද මාලාවේ වැදගත්ම විවාදය 1873 දී පානදුරේදී සිදු විය (එම 225: 226). දෙදින විවාදයේ තොරතුරු ඉංග්‍රීසි පුවත්පත්වල පළවූ අතර ගුණානන්දගේ මෙම වික්‍රමය කර්නල් එච්.එස්. ඕල්කොට් විසින්ද කියවන්නට යෙදිණි (මලල්ගොඩ 1976: 230).

ඕල්කොට් අමෙරිකානු ජාතිකයෙකි. ඔහු බ්ලවට්ස්කි ආර්යාව සමඟ 1875 දී පරම විඥානාර්ථ සංගමය නිව්යෝර්ක් නුවර දී පිහිටුවා ගන්නා ලදී. එම සංගමයේ ප්‍රධාන මූලස්ථානය 1879 දී ඉන්දියාවේ මද්‍රාසිය අසල අද්යාර් නගරයට ගෙන එන ලදී. ඕල්කොට් ශ්‍රී ලංකාවට සැපත්වන්නේ 1880 පෙබරවාරි මස 17 වැනිදාය. එම ගමනේ දී ඔහු මාස පහක් ලංකාව තුළ රැඳී සිටින අතර බෞද්ධ පරම විඥානාර්ථ සංගමය බිහිවන්නේ එහි ප්‍රතිඵලයක් ලෙසය. පරම විඥානාර්ථවාදී මතවාදය සම්පාදනය කිරීමෙහිලා බ්ලවට්ස්කි ආර්යාව පුරෝගාමී වන අතරෙහි හමුදාවේ මෙන්ම නීතිය පිළිබඳ අත්දැකීම් සම්භාරයක් ඇති ඕල්කොට් එම සංගමයේ ආයතනික සංවර්ධනය සඳහා කැප විය. පරම විඥානාර්ථවාදය සියළුම ආගම්වලට වඩා ඉහලින් සිටින දර්ශනවාදයක් ලෙස ප්‍රකාශනය වූ අතර එමගින් දැඩි විවේචනයක් සමකාලීන ක්‍රිස්තියානියට එල්ල වූයේ අධ්‍යාත්මික සත්‍යය ඇත්තටම සොයාගත හැක්කේ පෙරදිගින් ය යන අදහස පෙරදැරි කොටගෙනය. ඔවුහු දෙදෙනාටම බුද්ධහම හෝ හින්දු දහම පිළිබඳ ගැඹුරු අවබෝධයක් එතෙක් නොතිබුන ද එම ආගම් දෙකට දැඩි ලැදිකමක් දැක්වූහ. ඇත්තටම ඕල්කොට් මිෂනාරීන්ට පක්ෂපාතී නොවූ මිෂනාරිවරයෙකි. මෙම වකවානුව වන විට අමෙරිකාව යටත්විජිතවාදයට විරුද්ධව සිටි ප්‍රධානතම බටහිර බලවතා විය, එසේම ඔවුන් ඉතා සාර්ථක විප්ලවයක් බ්‍රිතාන්‍ය පාලනයට එරෙහිව දියත් කොට තිබිණි. මෙම තත්ත්වය යටතේ ඕල්කොට් සිංහල බෞද්ධයන්ට හිතවත් පුද්ගලයෙකු ලෙස පිළි

ගැනිණි. ඔහුගේ බටහිර පන්නයේ සංවිධානාත්මක හැකියාවන් සිංහල බෞද්ධයන් විසින් දියත් කර තිබූ ක්‍රිස්තියානි විරෝධී ව්‍යාපාරයට ආලෝකයක් විය.

ඕල්කොට්ගේ නව සොයාගැනීම් බෞද්ධයන්ට සංකේතාත්මක වටිනාකමක් ගෙනදීමට සමත් විය. විශේෂයෙන්ම බෞද්ධ කොඩිය නිර්මාණය[1] (මෙය පසුව ජාත්‍යන්තර බෞද්ධ ව්‍යාපාරයේ ප්‍රධානතම සංකේතය බවට පත්විය), බෞද්ධයන් ධෛර්යමත් කිරීම සඳහා බෞද්ධ ධර්ම අත්පොතක් සම්පාදනය කිරීම[2], වෙසක් උත්සවය ප්‍රසිද්ධ නිවාඩු දිනයක් බවට පත් කිරීමට ක්‍රියා කිරීම සහ බෞද්ධයන් නත්තල් කැරොල්[3] ආකෘතිය යටතේ සම්පාදනය කරන ලද බොදු බැති ගී ගායනයටත්, වෙසක් සුබ පැතුම් පත් නත්තල් සුබ පැතුම් මෙන් භාවිතයටත් හුරු පුරුදු කරන ලදී. එසේම බෞද්ධ පරම විඥානාර්ථ සංගමය මඟින් ක්‍රිස්තියානි සභාව ක්‍රිස්තියානි මිෂනාරි පාසල් ඇති කළාක් මෙන් බෞද්ධ පාසල් ඇති කිරීමත් ඒවා පරිපාලනය කිරීමත් කරන ලදී. ඉතා පැහැදිලිව පෙනෙන පරිදි ඕල්කොට්ගේ අනුදැනුම මත තරුණ බෞද්ධ සංගමය මෙන්ම තරුණ කාන්තා බෞද්ධ සංගමය ආරම්භ කිරීමත්, විශේෂයෙන්ම තරුණ බෞද්ධ සංගමයේ මූලිකත්වය යටතේ ඉරිදා බෞද්ධ පාසල් (දහම් පාසල්) සෑම ගමකම පාහේ ආරම්භ කිරීමත් ඒවාට අවශ්‍ය පෙළ පොත් මෙන්ම පරීක්ෂණ පැවැත්වීමේ යාන්ත්‍රණය සම්පාදනය කිරීමත් සිදුවිය. 1961 දී පරම විඥානාර්ථ සංගමය මඟින් පාලනය කරන ලද සියලුම බෞද්ධ පාසල් රජයට පවරා ගනු ලැබුවත් ඉරිදා දහම් පාසල් අද ද පෙර පරිදි ක්‍රියාත්මක වේ.

මෙම සියලුම ජයග්‍රහණයන් ඕල්කොට් බෞද්ධයන්ට අත්පත් කරදුන්නේ නමුත් ඔහු ප්‍රොතෙස්තන්ත බුදු දහමේ නියම සමාරම්භකයා ලෙස නොව එහි අනුග්‍රාහකයා ලෙස පමණක් සැලකිය හැක. අප දකින පරිදි ඔහුගේ සියලුම සංවිධාන ශක්තිය අභිබවා ඔහුගේ ප්‍රබල අනුගාමිකයෙකු වූ දොන් ඩේවිඩ් හේවාවිතාරණ මෙම ව්‍යාපාරය තුළ ප්‍රබල නායකයකු ලෙස ඉස්මතු විය. හේවාවිතාරණ 1864 දී උපත ලැබූ අතර 1933 දී දේවමිත්ත ධර්මපාල හිමි නමින් අපවත් වී වදාළ සේක. ඔහුගේ ජීවිත කාලය තුළ ඔහු වඩාත් ප්‍රසිද්ධ වූයේ අනගාරික ධර්මපාල නමිනි. ධර්මපාල යන්නෙහි අර්ථය "බුද්ධ ධර්මයෙහි (බෞද්ධයන්ගේ) ආරක්ෂකයා යනුයි". අනගාරිකත්වය අලුතින්ම බිහි වූ භූමිකාවකි. පාළි

භාෂාර්ථයෙන් අනගාරික යනු "ස්ථිර වාසස්ථානයක් නොමැති" යන්නයි. එය ඇත්තටම නියම භික්ෂුවකගේ ජීවන විලාසය හා සමානය. ධර්මපාල මෙම ධුරය මඟින් භික්ෂු හෝ ගිහි දෙපිරිසටම අයත් නොවන නව ආගමික මෙන්ම සමාජ කාර්ය භාරයක් සහිත පුද්ගල චරිතයක් නිර්මාණය කෙළේය. එනම්, ගෘහස්ථ හෝ ආරාමික ජීවිතයෙන් මිදුණු පුද්ගලයකු යන්න අනගාරික යන ධුරයෙන් ගම්‍ය වේ. මෙම අදහස පිළිබඳ තව විස්තර පසුව සාකච්ඡාවට බඳුන් වේ.

ඉතා අතලොස්සක් වූ කොළඹ පදිංචි ඉහළ මධ්‍යම පාන්තික බෞද්ධ පවුලකින් ධර්මපාල පැමිණි අතර ඔහුගේ මූලික අධ්‍යාපනය ක්‍රිස්තියානි මිෂනාරි පාසල් ඇසුරින් ලබා ගත්තේය. ඔහුගේ පියා ධනවත් ව්‍යාපාරිකයකු වූ අතර ඔහු කොළඹට පැමිණ ඇත්තේ දකුණු පළාතේ ප්‍රදේශයකිනි. කුඩා දරුවකුව සිටියදී ධර්මපාල පානදුරාවාදය පිළිබඳ හොඳින් අසා තිබිණි. පාසල් අවධියේදී මිගෙට්ටුවත්තේ ගුණානන්ද හිමියන් වැඩ සිටි පන්සල පසුකරමින් කුඩා ධර්මපාල දිනපතා පාසල් ගිය අතර ගුණානන්ද හිමියන්ගෙන් පරම විඥානාර්ථයින් පිළිබඳ අසා දැන ගත්තේ ඔවුන් ලංකාවට පැමිණීමටත් පෙරය.

ධර්මපාලට අවුරුදු දහසය වන විට ඕල්කොට් ඇතුලු පරම විඥානාර්ථවාදීන් හමු වූ අතර 1884 දී ඔවුන් ලංකාවට නැවත පැමිණෙන විට පරම විඥානාර්ථ සංගමයේ සමාජික ධුරය ද ඔහුට පිරිනමා තිබුණි. තම දෙමාපියන්ගේ බලවත් අකමැත්ත නොතකා ඉන්දියාවේ අද්යාර්හි පිහිටි පරම විඥානාර්ථ සංගමයේ ප්‍රධාන මූලස්ථානය කරා ඕල්කොට් හා බ්ලැව්ස්කි ආර්යාව සමග යෑමේ අවස්ථාව ද ඔහුට හිමිවිය. එහිදී ඔහුට ගුප්ත ශාස්ත්‍රය හැදෑරීමට අවශ්‍ය වුවත් බ්ලැව්ට්ස්කි ආර්යාවගේ බලවත් පෙරැත්ත මත බුදු දහම හා පාළි භාෂාව හැදෑරීය. එම වසරේදීම ලංකාවට පැමිණි ඔහුට බෞද්ධ පරම විඥානාර්ථ සංගමයේ කලමනාකාර ධුරය පවරන ලද අතර එම තනතුරේ 1890 දක්වා කටයුතු කෙළේය. එම කාලය තුළදීම ඔහු එම සංගමයේ නිල පුවත්පත වන සඳරැස කතුවරයා ලෙස ද ක්‍රියා කෙළේය. 1900 මුල් භාගය වන විට ධර්මපාල හා ඕල්කොට් අතර තිබූ සමීප බව පළුදු වූ අතර ඊට ප්‍රධාන වශයෙන්ම බලපෑවේ ඕල්කොට් විසින් දන්ත ධාතූන්වහන්සේ සත්ව අස්ථියකට සමාන බව ප්‍රකාශ කොට ඊට නිග්‍රහ දැක්වීමයි. මේ අවධිය වන විට බ්ලැව්ට්ස්කි ආර්යාව මියගොස් තිබීම ද සුවිශේෂී සිද්ධියකි.

ඕල්කොට්ගේ මේ තාර්කික විග්‍රහය ධර්මපාලගේ සිංහල බෞද්ධ හැඟීම්වලට දරා ගත නොහැකි විය. ඒ නිසාම ඕල්කොට් සමඟ තිබූ සියලුම සම්බන්ධතාවලින් ධර්මපාල ඉවත් විය.

1889 සිට 1906 දක්වා ධර්මපාල විදේශීය සංචාර කිහිපයකම යෙදුණු අතර එහි මුල්ම ගමන වශයෙන් ජපානයට ගියේ ඕල්කොට් සමඟය. ඉන් පසුව ඉන්දියාව, බුරුමය, තායිලන්තය, යුරෝපය මෙන්ම අමෙරිකාවට ද ඔහු සංචාරය කෙළේය. ඔහුගේ අමෙරිකානු සංචාරයට පදනම් වූයේ ලෝක ආගම් සමුළුව සඳහා බුදු දහම නියෝජනය කරන තැනැත්තකු ලෙසය. චිකාගෝ නුවර පැවැති මෙම සමුළුවේදී ඔහු ජාත්‍යන්තර බෞද්ධ සම්මේලනයක් බිහි කිරීමේ නිර්මාතෘවරයා ලෙස බෞද්ධ රටවල් අතර කිට්ටු සම්බන්ධතාවක් ඇති කිරීමත් බුදු දහම බටහිර සමාජවල ප්‍රචලිත කිරීම සඳහාත් මුල් පියවර තැබීය.

1891 දී මහා බෝධි සංගමය පිහිටවූ ඔහු ඒ හරහා බුද්ධගයාවේ පරිපාලනය හා අයිතිය බෞද්ධයින්ට පවරා ගැනීම සඳහා ක්‍රියා කෙළේය. එසේම මෙම සංගමය මඟින් සියලුම විදේශීය ධර්මදූත සේවාවන් සඳහා අනුග්‍රහය දැක්වීම ද කැපී පෙනිනි. මෙම කරුණුවලින් පැහැදිළි වන්නේ ඉතා යථාර්ථවාදී ආකාරයට ලෝක බෞද්ධ ව්‍යාපාරයක් ඇති කිරීමට ධර්මපාලගේ ක්‍රියාකලාපයන් සමත් වූ බවයි.

1906 සිට 1915 දක්වා කල්කටාවේ මෙන්ම ලංකාවේ වාසය කරන කාලයේ දී ධර්මපාලගේ සිංහල බෞද්ධ ජාතිකවාදය ඉතා උද්වේගකර අයුරින් මතු වූ අතර 1906 දී ආරම්භ කරන ලද ඔහුගේම පුවත්පත වූ "සිංහල බෞද්ධයා" මීට කදිම නිදසුනකි. මෙම පුවත්පත හරහා දැඩි විවේචනයක් එල්ල වූයේ බෞද්ධ පරමවිඥානාර්ථ සංගමයේ මතවාදය හා එහි ක්‍රියාකාරීත්වයන් කෙරෙහිය. ධර්මපාලගේ දේශපාලන ජීවිතය මහාචාර්ය බෙෂර්ට් ගැඹුරින් විග්‍රහ කොට ඇත (බෙෂර්ට් 1973). සිංහල බෞද්ධ ජාතිකවාදය අරබයා දීර්ඝ සම්ප්‍රදායක් ඇතත් ධර්මපාලගේ දැක්ම ඇත්තටම සුවිශේෂී එකකි. මෙම සුවිශේෂී තත්ත්වය විග්‍රහ කර බැලීම අපගේ අරමුණ බැවින් ධර්මපාලගේ දේශපාලන කටයුතු හා ක්‍රියාකාරකම් ගැන අප සාකච්ඡා කරන්නේ මඳ වශයෙනි.

බ්‍රිතාන්‍ය යටත්විජිත පාලනයේ බලපෑම: අධ්‍යාපනය හා මධ්‍යම පංතියේ මතුවීම

මෙහිදී අපගේ සුවිශේෂී අවධානය ධර්මපාලගේ ජීවිතය හා ආගමික අදහස් කෙරෙහි යොමු වන අතර නමුත් ඒවා ප්‍රමාණාත්මකව තේරුම් ගැනීම සිංහල මධ්‍යම පංතියේ මතුවීම හා එම පංතිය කෙරෙහි ධර්මපාලගේ බලපෑම් සලකා බැලීමකින් තොරව කළ නොහැක්කකි. ධර්මපාලගේ පෞරුෂයත් එම අවධියේ පැවැති සංස්කෘතික විභේදායනයන් අතර තිබූ සහසම්බන්ධතාව වෙනමම අප විසින් සාකච්ඡා කොට ඇත (බලන්න, ඔබේසේකර 1976: 221-52). මෙහිදී අපගේ අවධානය ඔහුගේ ප්‍රසිද්ධ ජීවිතය හා සම්බන්ධ කරුණු කෙරෙහි පමණක් යොමු වනු ඇත.

අප ප්‍රථමයෙන් අධ්‍යාපන හා සාහිත්‍යය කටයුතු කෙරෙහි අවධානය යොමු කරමු. සාම්ප්‍රදායිකව සිංහල ගිහි සමාජයේ අධ්‍යාපන කටයුතු මෙන්ම බුද්ධි සම්පාදනයේ ආධිපත්‍යය සංඝයා සතු විය. ඇතැම් ක්‍ෂය මගින් හෙළිදරව් කරන ආකාරයට (ඩේබි 1821: 176) 19 වන සියවසේ මුල් භාගය වන විට ශ්‍රී ලංකාවේ පුරුෂ කේන්ද්‍ර සාහිත්‍යයක් බ්‍රිතාන්‍යයේ තත්ත්වයටම උසස් වූ අයුරින් පැවත ඇත. එහෙත් ඒ දැන උගත්කම් භාවිතයේ යෙදවීමේ දී සීමාවන් තිබෙන්නට ඇත්තේ ඒවා සිංහල භාෂාවෙන් මුද්‍රණය කොට එළි දැක්වීමට තිබූ සීමාකම් මතය. විහාරාරාම ආශ්‍රිතව නිෂ්පාදනය වූ දැනුම මෙන්ම ජනප්‍රිය සාහිත්‍යය ඇසුරින් ගොඩ නැගූ දැනුම එක්කෝ මුඛ පරම්පරාවෙන් පවත්වාගෙන ආ අතර එසේ නොමැතිනම් පුස්කොළ මත ලේඛනාරූඪ කොට තැබිණි. සාමාන්‍ය වැසියෙකුට ලේඛනගත පොත්පත් ඇසුරු කිරීමට, එවැනි දෑ සම්පාදනය කිරීමට තිබූ අවකාශ ඉතා සීමිතය. ස්වභාෂාවෙන් කියවීමට තිබූ එකම මුද්‍රිත ග්‍රන්ථය වූයේ ප්‍රොතෙස්තන්ත ක්‍රිස්තියානි බයිබලයයි. එහෙත් මේ වකවානුව වන විට ස්වභාෂාවෙන් කියවීමට තිබූ බෞද්ධ පොත පත ඉතා විරල විය. ගිහියන්ට පරිහරණය කිරීමට තිබූ බෞද්ධ පොත පත විරල වීම නිසාම ඔවුන්ගේ විශ්‍රයන් හා දායකත්වයන් බෞද්ධ බුද්ධි සම්පාදනය තුළ කැපී නොපෙනිණි. ප්‍රොතෙස්තන්ත බුදු දහම සැබැවින්ම බයිබලයක් නැති ප්‍රොතෙස්තන්ත දහමක් වශයෙන් මතු වන්නේ මේ සන්දර්භය තුළය.

බ්‍රිතාන්‍ය පාලන සමයේ පළමු පනස් වසර තුළ ඉතා කුඩා විහාරස්ථාන මුල්කරගෙන පවත්වාගෙන ආ පාසල් විශේෂයෙන්ම පහත රට ප්‍රදේශවල දියුණුව පැවැති නමුත් එවැනි තත්ත්වයක් උඩරට ප්‍රදේශවල දක්ක ගත නොහැකි විය. කෙසේ වෙතත්, මෙම පාසැල්වලට ඒවායේ සාම්ප්‍රදායික විෂය ධාරාවන් මෙන්ම ඉංග්‍රීසි මාධ්‍යයෙන් කටයුතු කිරීමට නොහැකි වීම නිසා මිෂනාරීන් විසින් ඇති කරනු ලැබූ ඉංග්‍රීසි මාධ්‍ය පාසල් සමඟ තරග කිරීමට නොහැකි විය. එහෙත් 1869 වන විට මෙම මිෂනාරී පාසල් නූතන අධ්‍යාපනය සම්බන්ධයෙන් පවත්වාගෙන ගිය ඒකාධිකාරිය බිඳ වැටීමේ ලකුණු පහළ විය. මීට එක් හේතුවක් වූයේ යටත්විජිත රජය මඟින් පොදු උපදෙස් දෙපාර්තමේන්තුව පිහිටුවීමත් ඒ යටතේ බෞද්ධ පාසල් ආරම්භ කිරීමට කටයුතු කිරීමත්ය. මේ යටතේ එක් භික්ෂූන්වහන්සේ නමක් ප්‍රථම වරට පිරිවෙන් නොවන බෞද්ධ පාසලක් ආරම්භ කළ අතර එහි පළමු විදුහල්පති වූයේ බුදුදහම වැළඳගත් ක්‍රිස්තියානුවකු මෙන්ම ක්‍රිස්තියානි මිෂනාරී පාසැලකින් අධ්‍යාපනය ලද්දකුය. මෙම නව පාසල් අධ්‍යාපනය නිදහසෙන් පසුව වුවත් ඉංග්‍රීසි මාධ්‍ය පාසල් ලෙස රටේ ප්‍රධාන පාලක පංතියට අයත් පුද්ගලයන් බිහි කරන සිප්හල් ලෙස ක්‍රියාත්මක විය.

ඇත්තටම මෙම පාසල්වල උගත් සෑම ශිෂ්‍යයෙක්ම ඉංග්‍රීසි පෙළ පොත් මඟින් ඉදිරිපත් කරන ලද ලෝක දෘෂ්ටිය මත සිය අධ්‍යාපනය හැදෑරීය. මේ යටතේ සෑම ශිෂ්‍ය ශිෂ්‍යාවක්ම ලෝකය පිළිබඳ නූතන දැනුම මෙන්ම නව විද්‍යාත්මක ඥානය පිළිබඳ පරිචයක් ද අත්පත් කර ගත්හ. මෙවැනි නූතන දැනුමක් භික්ෂූන්වහන්සේ සතුව නොතිබූ නිසා ඔවුන් එතෙක් දැනුම සම්පාදනය කිරීම සම්බන්ධයෙන් පවත්වා ගෙන ආ සාම්ප්‍රදායික ආධිපත්‍යය පාසල් ගුරුවරයා හමුවේ යටපත් විය.

නූතන අධ්‍යාපනය වනාහී නූතන දැනුම අත්පත් කර ගැනීමට වඩා වැඩි යමකි. ඒ තුළ ගැබ්ව ඇත්තේ අතීතයේදී දැන සිටි දේවල්වලට වඩා වැඩි යමක් අප දන්නා බවත් එසේම එම දැනුම දිනෙන් දිනම වර්ධනය වන බවත්ය. අතීත දැනුමෙහි සීමාසහිත බව තේරුම් ගැනීම යනු පුරාණ ලෝකය පිළිබඳව පවතින මිථ්‍යාවන්ගෙන් මිදීමෙහි වැදගත් කොටසකි. ලොව පිළිබඳව මිථ්‍යා බිඳහෙළා සවිඥානකව එදෙස බැලීමට තැත් කිරීම යනු හුදෙක් ලෝකය දෙස බැලීමකට වඩා වැඩි යමකි, එය කෙනෙකුගේ සිතුවිලි

නියාමනය කිරීමට ද සිතීම යන්න ගැන යළි සිතීමට ද දරන උත්සාහයකි.'' (එල්කාතා 1984: 1).

මේ ප්‍රජාතක තාර්කිකත්වය දහනව වන සියවසේ ජීවත් වූ ප්‍රොතෙස්තන්ත බුදු දහම ප්‍රභවය ලැබූ මධ්‍යම පංතිය තුළ කෙතරම් දුරට ව්‍යාප්ත වී තිබුණේ ද යන්න විවෘත ප්‍රශ්නයකි. එක් අතකට ඉංග්‍රීසි ජීවන ශෛලය අසාමාන්‍ය ලෙස වැළඳ ගැනීම මෙම පංතියේ සුවිශේෂී ලක්‍ෂණයක් විය. නිදහස ලබන විට කොළඹ හා අනිකුත් ප්‍රධාන නගරවල වාසය කළ මෙම පවුල්වලට අයත් පුද්ගලයන්ගේ ගෘහාශ්‍රිත ප්‍රධාන භාෂාව වූයේ ඉංග්‍රීසියයි. එහෙත් ඔවුහු තම සේවක කාරකාදීන්ට කථා කිරීමේ දී පමණක් සිංහල භාෂාව යොදා ගත්හ. ඔවුන් සාක්ෂරව සිටියේ ඉංග්‍රීසියෙන් පමණි. මේ අනුව බලන කල ශ්‍රී ලංකාව දකුණු ආසියාවේ රටකට වඩා අප්‍රිකාවේ ප්‍රංශ යටත්විජිතයක ලක්ෂණ දැරීය. ඉන්දියාවේ එකම හින්දු හෝ මුස්ලිම් පවුලක් හෝ තම මව්බස ලෙස ඉංග්‍රීසි යොදා ගත්තේ නැති තරම්ය. අනෙක් අතට, ක්‍රිස්තියානියේ බලපෑම එතරම් ගැඹුරට ගලා ගියේ ද නැත. එහෙත් පුදුමයකට මෙන් මේ අය අතුරින් ක්‍රිස්තියානියට බඳවා ගැනීමට හැකිවූයේ ඉතා සුළු ප්‍රතිශතයකි. මිෂනාරී පාසල්වල සිටි සිසු දරු දැරියෝ පවා මිෂනාරීන් කොතෙරම් වෙර දැරුවද ක්‍රිස්තියානිය වැළඳ ගැනීමට මැළිකමක් දැක්වූහ. මධ්‍යම පාංතික සමාජ කර්තව්‍යයන්හි ක්‍රමික වර්ධනයත් සමඟ බෞද්ධයන් වූ පිරිසේ ද අඛණ්ඩ වර්ධනයක් විය. මෙලෙසම දෙමළ ප්‍රජාව තුළ හින්දූන්ගේ ප්‍රතිශතය ද වර්ධනය විය. බොහොමයක් පාසල් සිසුන්ට තරුණ ධර්මපාල මුහුණ දුන් ආකාරයේ තත්ත්වයන්ට මුහුණ දීමට සිදු විය. ඔවුන්ට පාසලේ දී ක්‍රිස්තියානි පොත්පත් හැදෑරීමට සිදු වූවා පමණක් නොව බයිබලය පිළිබඳ ඔවුන්ගේ දැනුම ද පරීක්ෂා කෙරිණි. එහෙත් තම නිවෙස්වලදී ඔවුන්ට ලැබුණේ ඊට වෙනස් බෞද්ධ උරුවකි. මෙම ඇංගිලිකානු සිංහල පංතිය ක්‍රිස්තියානිය තම ප්‍රසිද්ධ ජීවිතය තුළත් බුදුදහම තම පුද්ගලික ජීවිතය තුළත් යොදාගැනීම සුවිශේෂී ලක්‍ෂණයකි.[4]

ඉහත කී බෙදීමත් බුදුදහම හා ජන ආගම අතර ඇති බෙදීමෙහිත් එක් පැහැදිලි හා වැදගත් වෙනසක් වෙයි. පසුව කී බෙදීම ධුරාවලිගත වූවක් වන අතර පළමුව කී බෙදීම එසේ නොවයි. බුදු දහම හා ජන ආගම යන දෙකම සම්ප්‍රදායික ආගම තුළට තාර්කික හා අනුසන්ධිය රාමුවක් හරහා අන්තර්ග්‍රහණය කෙරී

ඇත. එහෙත් බුදු දහම හා ක්‍රිස්තියානි දහම යන දෙකම පිළිගැනීමට නම් ඥානනීය නොගැලපීම් ද පිළිගත යුතු බැවින් ඒවා නොදුටු සෙයින් සිටීම අවශ්‍ය වෙයි. මේ ආශ්‍රයෙන් විවරව පෙනෙන්නේ ආගම හා ඇතැම්විට හේතුඵල සම්බන්ධය සඳහා ද එකසේ වලංගු විය හැකි ආකල්පමය විභේදනයකි. එනම්, තාර්කික හේතුඵල දහම ජීවිතයේ එක් පාර්ශවයක් සඳහා වලංගු වූවද තවෙකක් කෙරෙහි වලංගු නොවේය යන්නයි (එහෙත් මේ තත්ත්වය අසාමාන්‍ය දෙයක් සේ නොසළකිය යුතුය).

මෙ වැනි විභේදිත වූ ආකල්පයක් නූතන අධ්‍යාපනය ලැබූ බෞද්ධයන් අතර පවතින්නේය යන්න තහවුරු කළ හැකි සාක්ෂ්‍ය ඕනෑ තරම් ජන ආගම ආශ්‍රයෙන් හමුවේ. එම විඥානාර්ථවාදයෙහි දැඩි බලපෑමට ලක්ව සිටි හා එමෙන්ම ගුප්තවිද්‍යා පිළිබඳ දැඩි උනන්දුවක් දැක්වූ ධර්මපාලට සාම්ප්‍රදායික ජන ආගම හැදෑරීම සඳහා කාලයක් ගතවුණු අතර කොළඹ සුපිරි පන්තියට අයත් වූ ඔහුට කුඩා කළ ජන ආගම සමඟ විශාල සම්බන්ධයක් තිබුණේ යැයි සිතීමට ද නොහැක.

ඒ අතින් ගත් කල්හි ධර්මපාල ඔහුගේ අනුගාමිකයින්ට වඩා තාර්කිකත්වයෙන් අනූන වූ පුද්ගලයෙකු විය. බොහෝමයක් සමකාලීන බෞද්ධ උගත්තු සම්ප්‍රදායික ජන ආගම පිළිබඳ මෙවැනි පොදු අදහසක් දැරූහ. "ඇත්තටම, බෞද්ධයින් හැටියට අපි ඒ වැනි දේවල් පිළිබඳ විශ්වාස කරන්නේ නැහැ". මෙහි අපූර්වත්වය නම් පොදුවේ සම්ප්‍රදායික ඇදහිලි-විශ්වාස කෙරෙහි නිශේධනාත්මක අර්ථයෙන් බලන මෙම මධ්‍යම පංතිය නක්‍ෂත්‍රය කෙරෙහි වැඩි විශ්වාසයක් තැබුවේ එය "විද්‍යාවක්" ලෙස පිළිගත් හෙයිනි.

මෙම ක්‍රියාවලියේදී සැබෑ වශයෙන් බලපෑමට ලක් වූයේ භූතාත්ම ඇදහිල්ල ප්‍රමුඛ ජන ආගම කෙරෙහි තිබූ විශ්වාසය බිඳවැටීම නොව එම ඇදහිල්ලේ ස්වරූපය වෙනස් වීමයි. දේව වන්දනාවට ලැබී තිබූ තැනට ඊට වඩා ගම්භීර ආත්ම වන්දනයක් ආදේශ වූ අතර එය පොදුවේ බුද්ධ ඇදහිල්ල බවට හැරිණි. ගැමි ප්‍රජා යාතුකර්මවල ලක්ෂණයක් වූ ලිහිල් බව හා අවසරලත් ග්‍රාම්‍යත්වය වෙනුවට මධ්‍යම පාංතික දේපොළ අයිතිය පිළිබඳ මතාන්තර ආදේශ විය. සිය භාවයන් විවෘතව එළි දක්වනු හා යමකු එසේ කිරීම නැරඹීම වෙනුවට මධ්‍යම පාංතික බෞද්ධයා දෙවියන්

කෙරෙහි එළඹියේ පෞද්ගලික කන්නලව් හා අභ්‍යන්තර භක්තිය පෙරදැරිවය. ධර්මපාල විසින් ප්‍රචලිත නව ගිහි විනය බෞද්ධයාගේ සමස්ත හැසිරීම් රටාවටම පැතිරුණු නමුදු භූත ඇදහිලි කරා ජනයා නැඹුරු කරවන සාධක පාලනයේ නම් අසමත් විය.

ඉංග්‍රීසි අධ්‍යාපනයක් ලැබූ බෞද්ධයින්ට තම ආගම පිළිබඳ පරිශීලනය කිරීමට තිබූ මූලාශ්‍ර කවරේද ? ඉතිහාසයේ පළමු වරට පරිපූර්ණ වූ පාළි ග්‍රන්ථ මුද්‍රණද්වාරයෙන් එළි දැක්වූයේ 1893 වසරේ දී තායිලන්තයේදීය. එහෙත් මෙම ග්‍රන්ථ මුද්‍රණය කර තිබුණේ තායි භාෂාවෙනි. 19 වන සියවස තුළ ඉතා සුළු ප්‍රමාණයක් වූ පාළි ග්‍රන්ථ සිංහලයෙන් මුද්‍රණය කරනු ලැබුවත් ඒවාට එතරම් ඉල්ලුමක් තිබුණේ නැත. විශේෂයෙන්ම ඉංග්‍රීසි අධ්‍යාපනක් ලැබූ බොහෝ දෙනා පාසල්වල ඉගෙන ගත්තේ පාළි නොව ලතින් භාෂාවය. එනිසා සිංහල ප්‍රභූන්ට බටහිර, විශේෂයෙන්ම බ්‍රිතාන්‍යයන් විසින් නිෂ්පාදිත ප්‍රාචීනවාදී දැනුම මත යැපීමට සිදු විය. 1881 දී බ්‍රිතාන්‍ය යටත්විජිතවාදී ආණ්ඩුවේ පරිපාලන නිලධාරියෙකු වූ ටී.ඩබ්ලිව්. රිස් ඩේවිස් ලන්ඩන්හිදී පාළි ග්‍රන්ථ ප්‍රකාශන සංගමය පිහිට වූ අතර එම සංගමයේ ප්‍රකාශන වැඩි ප්‍රමාණයක් මුල් කාලයේ දී මිල දී ගනු ලැබුවේ සිංහල බෞද්ධ ඉංග්‍රීසි උගතුන්ය. පාළි ග්‍රන්ථ ප්‍රකාශන සංගමය විසින් බොහෝමයක් පාළි ග්‍රන්ථවල ඉංග්‍රීසි පරිවර්තන ඉදිරිපත් කෙළේය. මෙම ග්‍රන්ථ මිල අධික මෙන්ම ඒවායේ අඩංගු දෑ පහසුවෙන් කියවා තේරුම් ගැනීමට අපහසු වුවත් සිංහල බෞද්ධ ඉංග්‍රීසි උගතුන්ට මෙම ග්‍රන්ථ පරිශීලනයට තිබූ එකම මාර්ගය වූයේ සංගමයේ ප්‍රකාශන මාලාවයි. සැබවින්ම කී දෙනෙක් ඒවා පරිශීලනය කෙළේ ද යන්න සිතා බැලීම වටී.

සාම්ප්‍රදායිකව බුද්ධ ධර්මයේ ඉතා වැදගත් ප්‍රවාද (ධර්ම කරුණු) භික්ෂූන් වෙනුවෙන් පමණක් සීමා වී තිබිණි. ගිහියන් ධර්මය පිළිබඳ අවබෝධයක් ලබා ගත්තේ කථා සාහිත්‍යය (විශේෂයෙන්ම ජාතක කථා) ඇසුරිනි. මෙම කථා එකතු පසුකාලීනව මධ්‍යකාලීන සිංහල ගද්‍ය සාහිත්‍යය ඇසුරින් නැවත ප්‍රකාශයට පත්කරන ලදී. ඒවායේ බස් වහර සරළ වුවත් ඉංග්‍රීසි උගත් බෞද්ධයින් ටික දෙනෙකුට පමණක් ඒවා තේරුම් ගත හැකි විය. මුද්‍රණ ශිල්පය දියුණු වීමත් සමඟ මුඛ පරම්පරාගත බෞද්ධ සාහිත්‍යයේ ඇතැම් තේමාවන් ජනප්‍රිය මුද්‍රිත කාව්‍යය ඇසුරින් පළ වීම ආරම්භ විය. ඇතැම් කාව්‍යය මෙම සියවස තුළ දී පිරිමැසුම්දායී අයුරින් මුද්‍රණය

කොට වන්දනා ස්ථානවල හෝ වෙළෙඳපොළවල විශේෂිත වෙළඳුන් කණ්ඩායමක් ලෙස සැලකෙන "කුඩ කාරයින්" විසින් විකුණන ලදී. මෙම වෙළඳුන්ට එම නම පට බැඳුණේ කවි කොළ විශාල කළු කුඩයක් යට තබා වෙළඳාම් කළ බැවිණි. එහෙත් ඒවා මිල දී ගන්නන් වූයේ යට සඳහන් කරන ලද මධ්‍යම පංතික පිරිස් නොව ඒ වන විට රජයේ පාසල් පද්ධතියට ඇතුල් වෙමින් සිටි බහුතරයක් වූ සාමාන්‍ය මිනිසුන් විසිනි. එහෙත් මෑත භාගයේ දී මෙම සාහිත්‍යයට තිබූ නැඹුරුව පහව ගොස් ඇති අතර අද අපට දැකගත හැක්කේ " කවි කොළකරුවන්" අතලොස්සකි. එයට එක් හේතුවක් විය හැක්කේ පැරණි කවි කොළ මඟින් ලබාගත් දැනුම නව පාසල් අධ්‍යාපන ක්‍රමය යටතේ විශ්වීය අධ්‍යාපනයක් දක්වා මාරුවීමත් ඒ හරහා බුදුදහම ඉගැන්වීම ප්‍රොතෙස්තන්ත බලපෑම යටතේ සිදුවීමත්ය. එක් අතකින් ජාතක කථා පදනම් කරගත් සාහිත්‍යය නූතන නවකථාවේ වර්ධනයත් සමග යටපත් වුවත් ගුප්ත සාහිත්‍යය පිළිබඳ වැඩි ඉල්ලුමක් නක්‍ෂත්‍රයේ සහ ඉන්ද්‍රජාලික සාහිත්‍යයට ඇති ජනප්‍රියත්වය හරහා ඉස්මතු විය.

ප්‍රොතෙස්තන්ත බුදු දහම තරමක් දියාරු ස්වරූපයකින් සිංහල බෞද්ධයින් අතරට ඉරිදා දහම් පාසල් හා රජයේ පාසල් පද්ධතිය හරහා මතවාදීය අර්ථයෙන් (අවාසනාවකට ජීවන තත්ත්වය නගා සිටුවීමක් ලෙස නොව) ව්‍යාප්ත වීමත් සිංහල සමාජයේ මධ්‍යම පංතියේ වර්ධනයත් ඊට සමගාමීව සිදුවිය. මෙම නිබන්ධය තුළ අපගේ අවධානය යොමුවන්නේ ප්‍රොතෙස්තන්ත බුදුදහමේ සමාරම්භය 19 වන සියවසේ අවසාන භාගයේදී මතුවීමත් එය පසුගිය දශක කිහිපය තුළදී විපර්යාසයට ලක් වී ඇති ආකාරයත් විමසා බැලීම කෙරෙහිය. සිංහල සමාජය 1900 සිට 1950 දක්වා අවවර්ධිත සමාජයක් යැයි මෙයින් අදහස් නොවේ. ධර්මපාල අයත් වූයේ ඒ වන විට ඉතා සීමිත ලෙස වර්ධනය වී තිබූ ඉංග්‍රීසි කථා කළ ඉහළ මධ්‍යම පංතියටය. එහෙත් ඔහුගේ බලපෑම හරහා වඩා පුළුල් වූ සුළු ධනේශ්වර පංතියක් ගොඩනැංවීමට හැකි විය. වංශවත් ප්‍රභූන් සුළුපිරිසකගේ පාලනයට විශාල ග්‍රාමීය ජනතාවක් නතු කර තිබූ සමාජයක් විසින් ධනේශ්වර වටිනාකම් හා ඇගයුම් උකහා ගැනීම යනු ඉතිහාසඥයින් විසින් ලේඛනගත කළ යුතු ක්‍රියාවලියකි. එම ක්‍රියාවලියේ පුළුල් රාමුව අපට ඉතා පැහැදිලිව දැකගත හැක්කකි. ධර්මපාලගේ බලපෑම මූලිකවම සිදුවූයේ සිංහල සමාජයේ සිටි

ගැමි බුද්ධිමතුන්ට මෙන්ම නගර මුල්කරගෙන බිහි වූ බෞද්ධ ව්‍යාපාරික ප්‍රජාවන් කෙරෙහිය. ගැමි බුද්ධිමත්තු බොහෝමයක් පාහේ යටත්විජිත පාලන ව්‍යුහයේ නිර්මාණ වූහ. ග්‍රාමීය බුද්ධිමතුන් ගනයට රජයේ සේවකයින් ලෙස සැලකිය හැකි ගම්මුලාදෑනීහු, මරණ පරීක්ෂකවරු, උපත් හා මරණ ලියාපදිංචි රෙජිස්ට්‍රාවරු සහ ඔවුන් සියල්ලටම ඉදිරියෙන් සිටි පාසල් ගුරුවරු ද අයත් වූහ. මෙම කණ්ඩායටම සම්ප්‍රදායික ප්‍රභූන් ලෙස ගැනිය හැකි බෞද්ධ භික්ෂූන්වහන්සේ සහ ආයුර්වේද වෙදදුරෝ ද එකතු වූහ. මේ වැනි සමාජ ස්ථර සාම්ප්‍රදායික සමාජය තුළ ද ඉතා බලගතු අන්දමින් ක්‍රියාත්මක වුවත් මේ වන විට සංඛ්‍යාව අතින් ඔවුන්ගේ වර්ධනයක් දක්නට ලැබිණි. මීට අමතරව නගරාශ්‍රිතව නව ව්‍යාපාරික ප්‍රජාවක් කුඩා පරිමාණයේ ව්‍යාපාර මුල්කරගෙන ඉස්මතු වීමත් දක්නට ලැබිණි. ධර්මපාලගේ දෙමාපියන් අයත් වන්නේ ද මෙම සමාජ කණ්ඩායමටය. මෙම කණ්ඩායම් දෙකම සිංහල භාෂා පාසල්වල අධ්‍යාපනය ලත් අය වූහ. ඔවුන් තුළ ඉහළ බලාපොරොත්තු තිබුණේ වී නමුත් දෙයාකාරයකට මෙම කණ්ඩායම සමාජීය වශයෙන් ආන්තික වී තිබිණි. පළමුව, ඔවුන් දේශපාලන බලයෙන් වෙන් වී සිටි අතර එම බලය රැඳුනේ බ්‍රිතාන්‍යයන්, දේශීය ඇංගිලිකානු සහ ක්‍රිස්තියානි ප්‍රභූන් අතය. දෙවනුව, ඔවුහු ගැමි සමාජයෙන් ද දුරස්ථ වී සිටියහ. ව්‍යාපාරිකයින් පූර්ණ වශයෙන්ම ගම අතහැර තිබූ අතර අගනගරය වූ කොළඹ හා අනිකුත් නගරවල පදිංචි වී සිටියහ. ගැමි බුද්ධිමත්හු ගම් තුළ පදිංචි වී සිටිමින් සාමාන්‍ය ගැමියන් සමග ඥාති සම්බන්ධතා පවත්වා ගෙන ගියමුත් අධ්‍යාපන මට්ටම, ඉහළ බලාපොරොත්තු හා ශීඝ්‍රයෙන් වෙනස් වූ ජීවන ශෛලිය අතින් සාමාන්‍ය ගැමියන්ගෙන් බෙහෙවින් වෙනස් වූහ. මේ කණ්ඩායම්වලට ධර්මපාල දේශනා කළ දේශපාලන පණිවුඩය බෞද්ධයින් විසින් ඉක්මණින් හා උනන්දුවෙන් පිළිගත්තා පමණක් නොව සවිඥානකවම බෞද්ධයන් වූ මේ ප්‍රජාව පිළිබඳ ධර්මපාලගේ අදහස් පිළිගන්නටත් බ්‍රිතාන්‍යයින් හා ක්‍රිස්තු ධර්ම ප්‍රචාරයට එරෙහි වන්නටත් ඔවුන් එක් විය. ධර්මපාලගේ සමාජ සදාචාරය හා ඔහු විසින් දේශිත පරිදි බෞද්ධ ජීවිතයට උකහා ගැනීමක් දෛනික සුශීලත්වයත් වර්ධනය කර ගැනීමට රුකුල් දුන් අතර එය මෙම සමාජ කණ්ඩායමේ බලාපොරොත්තු හා උනන්දූන් සමඟ සමපාත විය. එමෙන්ම මේ හරහා තම දූ දරුවන්ට ඉහළ ප්‍රභූ පැලැන්තිය කරා ක්‍රිස්තියානීන් මෙන් ගමන් කිරීමට අවකාශයක් මෙන්ම ඔවුන්

හා ඉහළ පරිපාලන හා වෘත්තීය තනතුරුවලට තරඟ කිරීමේ අවස්ථාව ද උදා කර දුනි. මොවුන් ජීවත් වූ ගම්වල සිටි අනිකුත් ගැමියන්ගෙන් වෙනස් වූ සමාජ කණ්ඩායම් ලෙස විභේදනය වීමට ධර්මපාලගේ චර්යා ධර්ම පද්ධතිය උදව් විය. එසේම මෙම ප්‍රභූ කණ්ඩායම ගැමියන්ට සමාජ ආදර්ශයක් සම්පාදනය කළ අතර එම ආදර්ශය විසිවෙනි සියවස මැද භාගය පමණ වන විට විශ්වීය නිදහස් අධ්‍යාපනය 1947 දී ඇරඹීම හරහා ගැමියන්ගේ සමාජ චලනතාව යථාර්ථයක් බවට පත් කෙළේය. බොහෝවිට, සිංහල බෞද්ධ නව මධ්‍යම පංතියේ චර්යා ධාර්මික පද්ධතිය ගැමියන් වෙත රැගෙන ගිය ප්‍රධාන පණිවිඩකරුවා වූයේ සිංහල පාසල් ගුරුවරයා යැයි කිව හැක. මොහු තරම් කිසිවෙක් මෙම කාර්ය භාරය ගැමි සමාජය තුළ ඉටු කළ කෙනෙකු සොයාගත නොහැකි තරම් ය. ඔවුහු 50 දශකයේ අවසාන භාගය දක්වාම නෛසර්ගිකවම බෞද්ධ යැයි ඔවුන් ඇදහූ නව චර්යා ධාර්මික පද්ධතිය ගැමි දරුවන් තුළ ස්ථාපිත කිරීමට ක්‍රියා කළහ. ගැමි සමාජයේ නායකත්වය මෙම සමාජ කණ්ඩායමෙන් පැමිණි පිරිස් විසින් හෙබවූ අතර, 1956 දී ඇති වූ දේශපාලන පෙරළියේදී ගැමි ඡන්දය ශ්‍රී ලංකා නිදහස් පක්ෂය වෙනුවෙන් ගොනු කිරීමට මෙම පිරිස් සමත් වූහ. 1956 දී ඇති වූ පෙරළිය, තවත් බොහෝ දේ මෙන්ම, බුදු දහම වේගයෙන් ධනේශ්වර ලක්ෂණ උකහා ගැනීම සංකේතවත් කරයි.

ධර්මපාලගේ ප්‍රොතෙස්තන්ත ආචාරධර්මයඃ

අපි දැන් ධර්මපාලගේ සංස්කෘතික බලපෑම සාරාංශ ගත කිරීමකට යොමු වෙමු. බ්‍රිතාන්‍ය අධිරාජ්‍යවාදයට එරෙහිව දියත් කරන ලද ව්‍යාපාරය ප්‍රායෝගික අර්ථයෙන් ගත් කල්හි එතරම් සාර්ථක නොවූවත් ඒ මඟින් බෞද්ධයන්ගේ ස්වාභිමානය විශාල ලෙස වර්ධනය කෙරිණි. මිෂනාරීන්ගේ සදාචාර බිඳවැටීම් කෙරෙහි ඔහු ඉතා සාර්ථකව අවධානය යොමු කෙළේ, එම සදාචාර බිඳවැටීම බෞද්ධ ඇගයුම් හා සංසන්දනය කළ හැකි අවස්ථා අවධාරණය කරමිනි. ඒ පිළිබඳ පැහැදිලි උදාහරණ ලෙස මත්ද්‍රව්‍ය හා මස් පරිභෝජනය, සතුන් මැරීමට එරෙහිව නිවැරදි පිළිවෙතක් නොවීම ආදිය දැක්විය හැක. මීට සමගාමීව, බොහෝ සාර්ථක දේශපාලඥයින් මෙන් ඔහු ද එම කාසියේම අනෙක් පැත්ත ද පෙන්වමින් සිංහල ජනයාගේ අලසකම විවේචනය කෙළේ එය සිංහලයාගේ පෞරාණික පරමාදර්ශයන්ගේ පිරිහීමක් යැයි අර්ථකථනය කරමිනි. ඔහුගේ මෙම

විවේචනවල ස්වරූපය පහත ප්‍රකාශයෙන් මනාව පිළිබිඹු වේ: " ආසියාව මත් ද්‍රව්‍ය භාවිත කරන්නන්ගෙන්, ගංජා උරන්නන්ගෙන්, සල්ලාලයන්ගෙන්, අන්ධ භක්තිකයින්ගෙන්, අබිං කන්නන්ගෙන් ආගමික උන්මත්තකයින්ගෙන් පිරී ඉතිරී ඇත. දෙවියෝ හා පූජකයෝ ජනයා නොදැනුවත්කමෙහි අන්ධකාරයේම තබති (ගුරුගේ 1965: 717).

මෙවැනි ප්‍රකාශ ධර්මපාල ගේ ප්‍රසිද්ධ දේශනවල ට පමණක් සීමා නොවුනු අතර ඔහුගේ ප්‍රකාශන හරහා ද එමෙන්ම ඔහු විසින් ඉංග්‍රීසි භාෂාවෙන් තබන ලද දිනපොත් තුළින් ද මිනිසා විසින් ගත කරනු ලබන කටුක ජීවිතයේ ස්වභාවය පිළිබිඹු විය. ඔහු වැඩි අවධානයක් "සිංහල මිනිසුන් ශීඝ්‍රයෙන් සුරාවට ඇබ්බැහිවීම" (ද මහාබෝධි 69, 9 සැප්තැම්බර් 1961: 218) සහ "ශ්‍රී ලාංකික බෞද්ධයින්ගේ අලසකම"(ද මහාබෝධි 72, 2 පෙබරවාරි 1964: 35) බව යොමු කළ අතර මෙම ගැටළු යටත්විජිතවාදයේ ආනිසංස මත ඇති වූ දෑ ලෙස පෙන්වා දුන්හ.

බුදුදහම දේශපාලනීකරණය කිරීමේ ඔහුගේ ව්‍යාපෘතිය තුළ සිංහල නොවන සෑම ජන කණ්ඩායමකගේම ක්‍රියා කලාපයන් දැඩි විවේචනයට ලක් කළහ. විශේෂයෙන්ම ඉන්දියානු ව්‍යාපාරිකයින් (බොරා සහ පාසි), මුස්ලිම් (මොවුන් හැඳින්වූයේ 'හම්බයන්') සහ දෙමළ (හැඩි දෙමළු) ජන කොටස් කෙරෙහි දරුණු වාග් ප්‍රහාර එල්ල කළහ(ගුරුගේ 1963: 61-65). ඔහු පෙන්වා දුන්නේ, මෙම ජන කොටස් ආගන්තුකයින් බවත්, ඔවුන් සිංහලයන් ආර්ථික වශයෙන් සූරාකෑමට ලක් කර ඇති බවත් ය. ඔවුන් කල්පනේ කෙළේ මෙම සූරාකෑම වැළැක්වීම් නම් සිංහලයන් මහන්සි වී වැඩ කරන එසේම ලාභදායී ආර්ථික කටයුතු වල නිරත කළ හැකි ආචාරධර්ම පද්ධතියක් අනුගමනය කළ යුතු බවත්, එසේම ව්‍යාපාර කටයුතු වල නිරත වෙමින් බටහිර පන්නයේ ධනවාදයක් අත්පත් කරගත හොත්, ඉහළ අධ්‍යාපනයක් මෙන්ම භාෂා කිහිපයක් ඉංග්‍රීසි හා හින්දූ භාෂා ඇතුලත්ව ඉගෙන ගැනීම, ඒ සියල්ලටම වඩා නිශ්චිත ශිෂ්ට සම්පන්න හැසිරීම් රටාවක් විශේෂයෙන්ම ඔහු විසින් හඳුන්වා දුන් ආකාරයේ ගිහි විනයක් අනුගමනය කිරීම තුළින් පමණක් බවයි.

බෞද්ධ සූත්‍රවලට ශාසනයේ නැතහොත් භික්ෂූන්ගේ උන්නතිය හා යහ පැවැත්ම සඳහා සූක්ෂම ලෙස යාමනය කරන ලද චර්යා

රීති පද්ධතියක් දැක ගත හැක. එනමුත් ගිහියන් සඳහා ආචාරධර්ම පද්ධතියක් ඉදිරිපත් කොට ඇතත් විශේෂිත නීති රීති පනවා නැත. මෙවැනි දැඩි නීති රීති සමුදායක් නොමැති වීම බුදුදහම විවිධ වූ සදාචාර ධර්ම පද්ධතීන් ඇති ගැමි සමාජවල හොඳින් ප්‍රචලිත වීමට හේතු විය හැක. කෙසේ වෙතත් 1898 ධර්මපාල "ගිහිවිනය" නමින් පත්‍රිකාවක් සිංහල භාෂාවෙන් පළ කරන ලදී. එම පත්‍රිකාවේ 19 වන සංස්කරණය 1958 දී පළවන විට එහි පිටපත් පනස්දාහකට ආසන්න ප්‍රමාණයක් විකිණී තිබිණි. පහත දැක්වෙන විෂයන් පිළිබඳ විස්තරාත්මක නීති රීති සමුදායක් ගිහියන් වෙනුවෙන් ඉදිරිපත් කොට ඇත (ගුරුගේ 1963: 31-41):

ආහාර අනුභවයේ දී පිළිපැදිය යුතු කරුණු 25 යි.
බුලත් විට කෑමේ දී පිළිපැදිය යුතු කරුණු 6 යි.
පිරිසිදු වස්ත්‍ර ඇඳීමේ දී පිළිපැදිය යුතු කරුණු 5 යි.
වැසිකිළි භාවිතයේ දී පිළිපැදිය යුතු කරුණු 4 යි.
පාරේ ගමන් කිරීමේ දී පිළිපැදිය යුතු කරුණු 10 යි.
ප්‍රසිද්ධ රැස්වීම්වල හැසිරීමේ දී පිළිපැදිය යුතු කරුණු 19 යි.
ස්ත්‍රීන් විසින් හැසිරිය යුතු ආකාරය පිළිබඳ කරුණු 30 යි.
ළමුන් විසින් හැසිරිය යුතු ආකාරය පිළිබඳ කරුණු 18 යි.
ගිහියන් සංඝයා වහන්සේ ඉදිරියේ හැසිරිය යුතු ආකාරය පිළිබඳ කරුණු 5 යි.
දුම්රියේ දී හා බස් රියේ දී හැසිරිය යුතු ආකාරය පිළිබඳ කරුණු 8 යි.
ග්‍රාමාරක්ෂක සමිති මගින් කළ යුතු දෑ කවරේද පිළිබඳ කරුණු 8 යි.
රෝගියෙකු බැලීමට යාමේ දී අනුගමනය කළ යුතු දෑ 2 යි.
අවමඟුලක දී අනුගමනය කළ යුතු දෑ 3 යි.
කරත්තකරුවන් අනුගමනය කළ යුතු දෑ 6 යි.
සිංහල ජාතික ඇඳුම සම්බන්ධ කරුණු 6 යි.
සිංහල නම් සම්බන්ධ කරුණු 2 යි.
ගුරුවරු-ගුරුවරියන් කළ යුතු දෑ සම්බන්ධ කරුණු 11 යි.
මෙහෙකරුවන් හැසිරිය යුතු ආකාරය 9 යි.
උත්සවාදිය පැවැත්විය යුතු ආකාරය 5 යි.
ගිහි බැතිමතුන් (ස්ත්‍රී/පුරුෂ) විහාරස්ථානයකදී හැසිරිය යුතු ආකාරය 3 යි.
දරුවන් විසින් දෙමාපියන්ට සැලකිය යුතු ආකාර 14 යි.
ගේ දොර උත්සවාදිය පැවැත්විය යුතු ආකාරය 1 යි.

මෙම ලැයිස්තුවේ මාතෘකා 22 ක් යටතේ, නීති රීති 200 ක් හරහා ගිහියන් කෙසේ හැසිරිය යුතු ද? යන්න පෙන්වා දී ඇත. මෙම පත්‍රිකාව මගින් ධර්මපාල ආමන්ත්‍රණය කරනුයේ සිංහල උගත් මධ්‍යම පංතියට ය. පොදුවේ සිංහල ගැමියන්ගේ චර්යාවට බලපාන කරුණු ද මෙහි දී ඉදිරිපත් කොට ඇත. නිදසුන් ලෙස "අශීලාචාර" ආහාර අනුභාවය, ඇඳුම්-පැළඳුම් සහ වැසිකිළි පුරුදුමෙන්ම බුලත් විට හා කෙළ ගැසීමේ පුරුදු, ආචාරශීලි නොවන ආමන්ත්‍රණය (ඇතැම් අවස්ථාවලදී ධර්මපාල විසින්ම තම සේවකයන්ට යැවූ ලිපිවල අශෝභන ආමන්ත්‍රණ දක ගත හැක.) සිංහල කාන්තාවන් වෙනුවෙන් ඔහු ඉදිරිපත් කර තිබූ නීති රීති ගණන තිහකි: ඒ අතර ගේ දොර මෙන්ම තමා සතු දෑ ආරක්ෂා කිරීම, ඇඳුම් පැළඳුම් හා ශරීරය පිරිසිදුව තබා ගැනීම, මල් වැවීමෙන් ගෙවත්ත ඉතා අලංකාරව පවත්වාගෙන යාම, ගිනි තැපීම හෝ දිවා කාලයේ නිදා ගැනීමේ පුරුදු අත්හැරීම, සාරිය හා ඇඟ වැසුණු හැට්ටා ඇඳීම, ළමයින්ට හෝ මෙහෙකරුවන්ට පරුෂ වචනයෙන් ආමන්ත්‍රණය නොකිරීම, බුලත් විට කමින් කාලය කා නොදැමීම, තව අය ඉදිරියේ කෙස් පීරීම හා උකුනන් ඇහිදීම නොකළ යුතුය. මෙයින් ඇත්තටම පැහැදිළි වන්නේ ගැමි පුරුදු දැඩි වෙනසකට භාජනය කිරීම ය. එසේම ධර්මපාල උත්සාහ කලේ බුද්ධ ධර්මයේ ඇති ඇතැම් කරුණු සෑම පුද්ගලයෙකුගේම දින චර්යාවට බලපාන අයුරින් භාවිතයේ යෙදවීමයි. විශේෂයෙන්ම දරුවන් සමඟ උදෑසන බුදුන් නැමදීම හා පන්සිල් සමාදන් වීම, පොහෝ දිනවල දී අෂ්ටශීලය සමාදනම් වීම, සතිපතා බණ දහම් ශ්‍රවණයට විහාරස්ථානයට යාම, මේ වැනි දින චර්යාවන් ඇත්තටම බොහෝමයක් මධ්‍යම පංතික නිවෙස්වල අනුගමනය කළහ.

ධර්මපාලගේ ගිහි විනය මතුවෙමින් පවතින සිංහල ප්‍රභූ පංතිය වෙනුවෙන් සකස් කරන් ලද්දක් බව කෙනෙකුට සිතෙන්නට පුළුවන. එනමුත් මෙහිදී සඳහන් කළ යුත්තේ ගැමියන්ගේ නරක පුරුදු හෙළා දැකීම සඳහා පදනම් වූයේ බටහිර මතිමතාන්තර වීමය. ඇතැම් අවස්ථාවල සෘජුවම බටහිර ගති පැවතුම් අනුකරණයට අනුබල දුන් අවස්ථා ද දැකිය හැක. නිදසුන් ලෙස හැඳි ගෑරුප්පු භාවිතය මෙන්ම වැසිකිළියේ දී ජලය භාවිතය වෙනුවට වැසිකිළි තුවා භාවිතයයි. මේ අනුව ධර්මපාල උත්සාහ කළේ තමා ද අයත් ව තිබූ ධනවත් සමාජය වෙනුවෙන් ගිහි විනයක් ඉදිරිපත් කිරීම ය. ඔහුගේ

සමහර අදහස් සම්ප්‍රදාය සමග නොගැටුණේ වී නමුත් ඇතැම් ප්‍රොතෙස්තන්ත හා බටහිර ප්‍රතිමාන ශුද්ධ වූ බෞද්ධ ප්‍රතිමාන හා ආදර්ශයන් ලෙස යොදාගෙන ඇති බව පැහැදිළිය. සමාජ විද්‍යාත්මකව බලන කල්හී ධර්මපාලගේ සමාජ ප්‍රතිසංස්කරණ මතුවෙමින් පවතින නව මධ්‍යම පංතියට අවශ්‍ය අගනාකම් පද්ධතියක් නිර්මාණය කරා යොමු වී ඇත. බොහෝමයක් බටහිර නොවන සමාජවල වන දේශීය මධ්‍යම පංතික සමාජ කණ්ඩායම් වික්ටෝරියානු අගනාකම් කෙරෙහි නැඹුරුවීම දහනව වන සියවසේ ඇති වූ සුවිශේෂ තත්ත්වයකි. ඉන්දියාවේ දී වික්ටෝරියානු අගනාකම් ප්‍රීතිමත් නිවස පිළිබඳ බ්‍රාහ්මණ අගනාකම් යටතේ හඳුනාගත හැක. මැදපෙරදිග රටවල් ලෙස ගැනෙන ඊජිප්තුවේ හා තුර්කියේ වික්ටෝරියානු අගනාකම් ඉස්ලාමීය අගනාකම් සමග හොඳින් සමපාත වූ අතර ශ්‍රී ලංකාවේ දී එය බුදුදහම සමග ද හොඳින් ගැලපුණි. ලංකාවේ තත්ත්වය වඩා උනන්දු සහගත වන්නේ මෙම නව අගනාකම් පද්ධතිය ඉතා ප්‍රබල ලෙස මේ ලොවට බර තවුස්වාදී ආචාරධර්මය සමග හොඳින් ගැලපීමය. අප මෙම අගනාකම් පද්ධතිය ප්‍රොතෙස්තන්ත බුදුදහම ලෙස නම්කොට ඇත්තේ, එබැවිණි. එසේ නම් කිරීම හුදෙක්ම එය ප්‍රොතෙස්තන්ත අගනාකම් ඊට අනුකලන ගත කොට තිබීම හේතු වන්නා සේම ඒ මගින් සම්ප්‍රදායික ගැමි බුදුදහම කෙරෙහි එල්ල කොට ඇති දැඩි විරුද්ධත්වය ද සැලකිල්ලට ගෙන ඇත. මෙහිදී අප තවදුරටත් මතක තබා ගත යුත්තේ සාම්ප්‍රදායක බුදු දහම මඟින් ශ්‍රී ලංකාවේ දී අවධාරණය කෙරුනේ ගැමි සමාජයක් සහ ආර්ථිකයක් සහ ගැමි සදාචාරාත්මක පද්ධතියක් ද බවයි.

ප්‍රොතෙස්තන්ත බුදුදහමේ මූලික ලක්ෂණ:

ප්‍රොතෙස්තන්තවාදයේ මූලික හරය අප දන්නා පරිදි ගොඩනැඟී ඇත්තේ පුද්ගලයකු ඔහුගේ හෝ ඇයගේ අරමුණු මැදිහත් කරුවකු (පූජකවරු) නොමැතිව සාක්ෂාත් කර ගැනීම මතය. ක්‍රිස්තියානි ආගම තුළ මෙය තේරුම් ගනු ලබන්නේ දෙවියන්වහන්සේ හා මිනිසා අතර අත්‍යවශ්‍ය සම්බන්ධය පවත්වාගෙන යන සාන්තුවරුන් හා පූජකයින්ගේ කාර්ය භාරය ප්‍රතික්ෂේප කිරීම තුළය. බුදුදහම තුළ එය ප්‍රතික්ෂේප වන්නේ පුද්ගලයකුට නිර්වාණය අත්පත් කර ගැනීම හෝ ඒ මාර්ගයට පිවිසීම

භික්ෂූන්ගේ මැදිහත්වීමකින් තොරව කළ හැකි බවයි. මෙම ප්‍රතික්ෂේප කිරීමේ වැදගත් අංගය වන්නේ ඒ මගින් Spiritual egalitarianism නිර්මාණය කිරීමත් පුද්ගල වගකීම ඉතා දැඩි ලෙස අවධාරණය කිරීමත් ය. ආගම ඇත්තටම මේ යටතේ අභ්‍යන්තර ගත වීම (Internalized) මෙන්ම පෞද්ගලික වීම ද සිදුවේ. මෙහි දී සැබැවින්ම වැදගත් වන්නේ පොදු ආගමික උත්සව හා යාතුකර්ම මගින් සිදු කෙරෙන්නේ කුමක් ද යන්න නොව පුද්ගලයෙකුගේ මනස හා ආත්මය තුළ සිදුවන්නේ කුමක් ද යන්නයි. මෙම තත්ත්වයට සමගාමීව ආගම විශ්වීය සංසිද්ධියක් වන අතර එය සෑම කල්හිම පුද්ගලයකු කෙරෙහිම එක ලෙස බලපෑම් ඇති කරනු ඇත.

පහත සඳහන් 1899 වසරේ තබන ලද ධර්මපාලගේ දිනපොත් සටහන මෙම කරුණ වඩාත් තහවුරු කරනු ඇත.

5 වෙනිදා - බුද්ධ ගයාවේ දී සවස් වරුව ගතකළේ, ශ්‍රී මහා බෝ සමීඳු සෙවනේදී ය. ඒ හුදකලාවේ චිත්තප්‍රීතිය, මම සමාපත්තියට සම වැදුණු විට එහි සැබෑ චිත්තප්‍රීතිය අත් වින්දෙමි.

6 වෙනිදා - ගයාවේ දී, බුද්ධගයාවේ ස්ථිරවම නතර වෙමින් ධ්‍යාන භාවනා වැඩීමට සිතුවෙමි. දැඩි තාපය, උණුසුම් සුළං හමමින් පැවති නමුත් ධ්‍යාන භාවනාව සිත අභ්‍යන්තරයේ වෙනසක් ඇති කරයි.

8 වෙනිදා - බොහෝ දෙනෙකුට මම ගුණ දහම් දෙසුවෙමි (Doctrine of Rishteoussness). ශාරීරික වශයෙන් දුප්පත් වුවත් මේ අය මානසිකව ඉතා පොහොසත් ය, සාර්ථක දෙසුමකින් පසු මම නැවත පැමිණියෙමි. තවමත් ඒ මතකයන් මා තුළ ආස්වාදයක් ඇති කරයි. නමුත් ප්‍රමාද නොවී මම එම ආස්වාදය යටපත් කරන්නෙමි.(මහා බෝධි 72,2 පෙබරවාරි 1964:34).

බොහෝමයක් බෞද්ධයින් නිර්වාණය සාක්ෂාත් කර ගැනීම ආත්ම ගණනාවකින් සිදුවන්නක් ලෙස තේරුම් ගෙන තිබිණි. නමුත් ඇත්තටම අපට පැවසිය හැක්කේ ධර්මපාල මෙම තේරුම් ගැනීමෙන් ඔවුන් ඉවත් කිරීම සඳහා ක්‍රියා කළ එකම පුද්ගලයා බවයි. (Intimate anguish) ස්වයං විවේචනය, කටුකත්වය සඳහන් කිරීම, (උෂ්ණත්වය ෆැරන්හයිට් 107° ක් තිබිණි) එම සියල්ලටම වඩා මානසික ප්‍රගතිය (Spiritual Progress) ඔහුගේ මෙන්ම අනිකුත් අය ගේ ඇති කිරීමේ

වගකීම ක්‍රියාත්මක කිරීම ඉතා පැහැදිළිවම ප්‍රොතෙස්තන්ත මිෂනාරි ප්‍රකාශවල දක්වා ඇත.

ප්‍රොතෙස්තන්ත බුද්ධදහමේ මූලික හරය වනාහී ගිහියන් තම ජීවිතය තම ආගම හා තදින් බැඳීමයි. එසේම පුද්ගලයා විසින් බුද්ධදහම ඔහුගේ සමස්ත සමාජය හා තදින් බන්ධනය කිරීමත් කළ යුතු ය. එසේම එම ක්‍රියාමාර්ගය හරහා නිර්වාණය සාක්ෂාත් කර ගැනීමට උත්සාහ දැරිය යුතුය. මීට සමගාමීව ගිහි බෞද්ධයින් සම්ප්‍රදායික භික්ෂුවගේ කාර්ය භාරය නිර්වචනය කර ඇති ප්‍රතිමාන කෙරෙහි විවේචනාත්මක දෘෂ්ටියක් හෙළයි. ඔවුන්ගේ ගරුත්වය ඇතැම් විට සුවිශේෂී භික්ෂුවක් කෙරෙහි තිබිය හැකි නමුත් පොදුවේ කහ සිවුර කෙරෙහි ගරුත්වයක් තිබේ යැයි සැක සහිත ය. අනගාරික පුද්ගලයකු ලෙස ධර්මපාල නිතර ඇන්දේ ස්වේත වර්ණයන්ය. එසේම භික්ෂූන් මෙන් හිස මුඩුකොට නැත. ඒ හේතුව නිසාම ඔහු නිදහස් ජීවිතයක් ගත කරන පුද්ගලයකු ලෙස බුද්ධදහමේ පැවැත්ම සඳහා සමාජ හා දේශපාලන තලයක් කී සටහන් ගෙන යා හැකි විය. නමුත් මේ සියල්ල අෂ්ටාංගික ශීලයෙහි පිහිටමින් ශ්‍රමණධාරී (අවිවාහක) තවුස් ජීවිතයක් ගත කරමින් පවත්වාගෙන ගියේ ය.

ධර්මපාල ගේ අනගාරික ජීවිතයේ බාහිර ස්වරූපය ඔහු උකහා ගත්තේ පරම විඥානාර්ථවාදය හරහා වී නමුත් එය සාම්ප්‍රදායික හින්දු දහම තුළ බොහෝ කලක් තිස්සේ පැවතුණකි. මේ තුළ යම් උත්ප්‍රාසයක් ගැබ්ව ඇතැයි පෙනෙන්නේ ධර්මපාල හින්දු ධර්මය ගැරහීමට ලක් කෙළේ තවත් වික්ටෝරියානු මිෂනාරි ආගම් ප්‍රචාරකයකු මෙන් බව සැලකීමේදීය. බුද්ධ ගයාවේ වූ ශිව දෙවොල හින්දු ස්වාමිවරුන්ගේ ආරාමයක් බවත් එහි වූ බෞද්ධ විහාරය හින්දු දෙවිවරුන්ගේ ගොරහැඩි ප්‍රතිමා මඟින් කෙළෙසනු ලැබ ඇති බවත් ඔහු කීය (අමුණුගම 1985: 689). එහෙත් මෙහිදී අදාළ වන සත්‍යය නම් උසස් කුලයේ (බොහෝ විට බමුණු කුලයේ) තරුණයින්ට 'නෛෂ්ඨික බ්‍රහ්මචාරීන්' නම් ලත් 'සර්වකාලීක ආගමික ශිෂ්‍ය' ජීවිතයක් ගෙවීමට හින්දු ධර්මය තුළ අතීතයේ සිට අවකාශ ලබා දී තිබූ බවයි. මෙවැන්නකුගේ ආගමික ශිෂ්‍ය කාලය අවසන් නොවූ අතර බඹසර රකිමින් ද මධ්‍ය ප්‍රමාණයේ පරිව්‍රාජක ව්‍රතයක් රකිමින් ද, හින්දු භක්තික කුලීනයන් සඳහා අනුමත කර තිබුණා වූ විවාපත් වීම පසෙකලා, බඹසර රකිමින් ද ඔවුහු ජීවිතය පුරාවටම බ්‍රහ්මචාරී දිවියක් ගෙවූහ. එහෙත් කිසිදු ආගමික

ආයතනයකට නොබැඳුණු ඔවුහු නිදැල්ලේ සරමින් සිටි අතර, ඇතැම් විට සුදු ඇඳුම් අඳින්නට ඇත.

ඇතැම් ඉන්දියානු පරමවිඥානාර්ථවාදීහු මෙවන් ජීවිත ගත කළහ. අමුණුගම මෙසේ දක්වයි: සිය පරමවිඥානාවාදී ගමන් මඟ තුළදී බ්‍රහ්මචාරී දිවි ගෙවූ ධමොධාර් හා මාවලන්කාර් වැනි පුද්ගලයින් බ්‍රහ්මචාරිය දිවි පෙවතක් පරමවිනාාර්ථය වෙනුවෙන් ගෙවූ බව ධර්මපාල දන සිටියේය (ධර්මපාල දිනපොත, පිටුව 51). එවක ධර්මපාල ආදර්ශයට ගත්තේ මාවලන්කාර් වූ අතර පරම විඥානාර්ථවාදීන් අතර ධර්මපාලව හැඳින්වූයේ 'ලංකාවේ ධමෝධර්' යන පටබැඳි නාමයෙනි (අමුණුගම 1985: 725).

ධර්මපාල විසින්ම 'බ්‍රහ්මචාරී' යැයි නම් කළ සිය ජීවන ශෛලියේ කාර්ය භාරය ලෙස ඔහු තේරුම් කෙළේ ලෝකායන බැඳීම්වලින් නිදහස්ව සිටිමින් මානව සංහතියේ සුභ සාධනය සඳහා කැපවීම ලෙසයි. ඔහුගේ දින පොත්වල දක්වන පරිදි ඔහුට මේ සඳහා ආදර්ශයන් වූයේ මූලාශ්‍ර තුනකි. ඒ සුමේධ බෝධිසත්ව චරිතයත්, එබැවින් එඩ්වින් ආර්නල්ඩ් විසින් රචිත "The Light of Asia " (ආසියාවේ ප්‍රදීපය) කෘතිය හා හෙලේනා බ්ලැවට්ස්කිගේ ලියවිලි වේ (උපුටා ගැනීම: අමුණුගම 1985: 724).

ඓතිහාසික වශයෙන් සලකතොත්, බ්‍රහ්මචාරී දිවියේ ආරම්භක ලක්‍ෂය යනු සාම්ප්‍රදායික බ්‍රාහ්මණ කුලයට අයත් වූ සමාජ තත්ත්වයක් දහ නව වැනි සිය වස විසූ දැඩි බටහිර ප්‍රොතෙස්තන්ත බලපෑමට නතු වූ පරමවිඥානාර්ථවාදීන් අර්ථකථනය කරන්නට යෙදුණු ආකාරය ආශ්‍රයෙන් පැන නැගුණකි. එහෙත් එම භූමිකාව ඉහත කී සංකීර්ණ මූලාශ්‍ර හා කිසිඳු සම්බන්ධයක් නොතිබූ සමස්ත සමාජ පන්තියකම සංස්කෘතික ආදර්ශය බවට පත් විය. ඔවුන් එම චරිතය වටහා ගත්තේ, අපගේ මෙම නිබන්ධයෙහි මුඛ්‍ය තේමාව ද වන, බෞද්ධ සාමාන්‍ය වැසියා යන්න සංකේතවත් කරන චරිතය හැටියටය.

එහෙත් අප මෙහිදී ප්‍රොතෙස්තන්ත බුදු දහමේ වෙනත් ලක්‍ෂණ කෙරෙහි ද අධ්‍යනය කළ යුතුය. ඒවායින් සමහරක් මෙසේය:

1) බුදු දහමට සාම්ප්‍රදායිකව අයත්ව තිබූ අන්‍යාගම්වලට ඉඩ සලසන ස්වභාවය හා විචිත්‍ර ධර්ම දේශන ශෛලීය වෙනුවට වඩා සටන්

ප්‍රාථමය ස්වභාවයක් වර්ධනය කෙරිණි.

2) එය බුදු දහම වෙත මූලධර්මවාදී නැඹුරුවක් සම්පාදනය කරන ලදී.

3) බුදු දහම ආගමක් නොව දර්ශනයකැයි ප්‍රකාශ කෙරිණි.

4) ඉහත කරුණු ආශ්‍රයෙන්, විශේෂයෙන්ම ඉහත අවසාන කරුණ පදනම් වූයේ බුදු දහම සම්බන්ධ ඉංග්‍රීසි සංකල්ප මඟිනි.

ප්‍රොතෙස්තන්ත බුදු දහමේ නැගීම සම්බන්ධයෙන් අප මේ නිබන්ධය ආරම්භයේ දී ඉදිරිපත් කළ සාමාන්‍ය හේතු, එනම් අධ්‍යාපනයෙහි වර්ධනය හා මධ්‍යම පන්තියක බිහිවීම ආදී පොදු සාධක මත පාදක වුව ද, ඉහත කී සුවිශේෂී තත්ත්වය, දහනම වන සියවස අග දී ලංකාවේ පැවති සුවිශේෂී සමාජ කොන්දේසි වෙනස් වීමත් සමඟ ආගම වෙනස් වීමට බලපෑම් කරන ලදී. ඉහත ලක්ෂණ 4 ඉදිරිපත් කරණු ලැබුවේ ඒවා වෙනස් වීමේ වේගය අනුව යමිනි. එනම් එවායින් පළමුවැන්න මේ වන විට බොහෝ දුරට තුරන්ව ගොස් ඇතිවා වැනිය. අනෙක් අතට 4 වැන්න ඉතා තදින් මුල් බැස ගෙන ඇති බව පෙනේ. මෙහිදී එකිනෙක පිළිබඳ යමක් කිව යුතුයः

1) ක්‍රිස්තියානි මිෂනාරීන්ට එරෙහිව ප්‍රසිද්ධ විවාදයට පැමිණි ගුණානන්ද හිමියෝ ඇත්තෙන්ම අලුත් යමක් නොකළාහුය. ඒ වන විට ලංකාව තුළ මැකී ගොස් තිබුණ ද ප්‍රසිද්ධ විවාද යනු බුදු දහම තුළ පැවති සම්ප්‍රදායකි. භික්ෂුවක් වූ ගුණානන්ද හිමියෝ භික්ෂූන්ට සම්ප්‍රදායිකව හිමිව තිබූ ආගමික නායකත්වය අත් කර ගත්තෝය. එහිමියෝ බුදු දහම ගැන ලියූ සහ දෙසූ දේ නිසැකවම සම්ප්‍රදායික විය. එහෙත් ගුණානන්ද හිමියන් ධර්මය ඉදිරිපත් කළ ආකාරය සහ ශෛලිය නව්‍ය වූ අතර එය සිය ක්‍රිස්තු භක්තික එදිරිවාදීන්ගේ ආකෘතියට සමාන වූ අයුරින් ගොඩනැඟිණි. මුද්‍රණ කර්මාන්තය ධර්ම ප්‍රචාරයෙහි යොදා ගැනීම සැබැවින්ම නව්‍ය වූවක් විය. එමෙන්ම පන්සල් භූමියෙන් ඉවතට පැමිණ පොදු වේදිකාවකට බට පළමු භික්ෂුව ද ගුණානන්ද හිමි විය හැක. වර්තමානයේ හිමිවරුන් පොදු වේදිකාවන්ට නගින අයුරු දක්නා විට, එම සම්ප්‍රදාය සත්‍ය වශයෙන්ම වසර සියයකට පමණක් පෙර ඇති වූවක් යැයි ඇදහිමට ද අසීරුය. අනෙක් අතට, ගුණානන්ද හිමියන් මිෂනාරීන්

අනුගමනය කරමින් ප්‍රචලිත කළ මහ මග ධර්ම දේශනා පැවැත්වීම අද වන විට ප්‍රසිද්ධ සමයාන්තර විවාද මෙන් වියැකී ගොසිනි. ගුණානන්ද හිමියන්ගේ ප්‍රසිද්ධ දේශන ප්‍රචාරණවාදී වූ අතර, දැමුණු බවින් තොරව වේදිකාව මත පැහැදිලි අංග චලන පාමින් ඔබ මොබ සැරීම්වලින් යුතු විය. ඕල්කට් ඔහු ගැන මෙසේ ලියයි: "භාවනාවට වඩාත් බර වූ හිමිවරු වෙනකෙකු හා කථා කරද්දී ඇස් පහතට බර කරති. එහෙත් ඔහු (ගුණානන්ද හිමියෝ) මුහුණ දෙස කෙළින් බලන්නාහුය. එය ඒ හිමියෝ දිවයිනේ ප්‍රමුඛතම කථිකයා ලෙස උසුලන තැනට යෝග්‍ය වේ. මිෂනාරිවරු හිමියන්ට බිය වෙති. මොහොතක් ඔහු දෙස බලන්නෙකුට ඒ හිමියෝ නම් තාපසයකු නොව සටන්කාමියෙකු බව පෙනී යනු ඇත (අමුණුගම 1985: 719).

සම්ප්‍රදායික වශයෙන් බණ දෙසන භික්ෂුව සාමාන්‍යයෙන් බිම එලූ පැදුරු මත හිඳ ගන්නා ශ්‍රාවකයින්ට වඩා ඉහළ ස්ථානයක සිට ධර්ම දේශනා කරන්නේත් ඉතා මෘදු ස්වරයකින් හා බොහෝ විට සිය මුහුණ ද වටාපතකින් ආවරණය කර ගනිමිනි. අදටත් එම ආකෘතිය තුළ ධර්ම දේශනා පවත්වන හිමිවරුම දේශපාලන වේදිකා මත හෝ පන්සලට ආධාර එකතු කිරීම් වැනි වෙනත් රැස්වීම්වලදී වඩා දෘඪ ස්වරයකින් කථා කරති. භික්ෂූන් උකහා ගත් මෙම නව ධ්‍රැවීකෘත ශෛලිය විදහා පාන ගුණානන්ද හිමියන්ගේ ස්මාරක දෙකක් පානදුරේ හා අම්බලන්ගොඩ ඉදිකර තිබේ. මෙම ස්මාරක දෙකෙහිම ගුණානන්ද හිමියන්ව නිරූපණය කෙරෙන්නේ දකුණු අතෙහි දඹරැගිල්ල ඔසවාගෙන තරවටු කරනා ස්වරූපයකිනි. දළදා මාළිගය අභියස මෑතකදී ඉදි කෙරුණු වාරියපොළ ශ්‍රී සුමංගල හිමියන්ගේ ප්‍රතිමාව ද එම රූපර්ථවේදී මුද්‍රාවම අනුකරණය කර තිබේ. 1815 මාර්තු දෙවන දා උඩරට ගිවිසුම අත්සන් කිරීමට පෙර ඉංග්‍රිසි කොඩිය එසවීමට විරෝධය පෑ සුමංගල හිමියෝ එය බිම ඇද දැමූ බව කියැවේ.

එහෙත් වර්තමානය වන විට ධර්ම දේශනාවන්හි ධ්‍රැවීකෘත බව පහව ගොස් ඇත. ආගමෙහි පාර්ශ්වයෙන් සලකන විට සතුරා වූයේ ක්‍රිස්තු භක්තියයි (දෙමළ ජනයා හා මුස්ලිම්වරුන්ට එරෙහි වූයේ ජනවාර්ගික හෝ භාෂාමය වශයෙන් මිස ආගම පාදක කරගනිමින් නොවේ). එහෙත් දැන් එය එපමණටම වැදගත් නොවේ. පානදුරා වාදයෙහි දී ගුණානන්ද හිමියෝ බයිබලයේ එන මැවුම්කාර න්‍යාය සමච්චලයට ලක් කෙළේය. මුල් කාලීන ප්‍රොතෙස්තන්ත

බෞද්ධයෝ උග්‍ර වශයෙන් හා ඉතා උනන්දුවෙන් බටහිර වියතුන් විසින් රචිත ක්‍රිස්තියානි විරෝධී පොත් පරිශීලනය කළහ. ධර්මපාල සිංහල තරුණයින් කියවිය යුතු යැයි කී පොත් ලයිස්තුවක් ද සකස් කෙළේය. එහෙත් කැපී පෙනෙන කරුණ නම් ප්‍රොතෙස්තන්ත ක්‍රිස්තු ධර්මය වෙත එල්ලව තිබූ ක්‍රිස්තු විරෝධීභාවය ක්‍රමයෙන් රෝමානු කතෝලික ආගම කෙරෙහි වර්තනය වීමයි. නිදහසින් පසුව කතෝලික ධර්මය වඩ වඩාත් ආක්‍රමණශීලී බව පෙනී ගියේය. පහත දක්වෙන්නේ එක් පසුකාලීන, එනම් 1955 දී 'හිමන්තවාසී' යන ආරූඪ නාමයකින් රචිත දුර්වල අන්තවාදී රචනයකි. එය පළ වූයේ 1892 දී ධර්මපාල ආරම්භ කල *The Maha Bodhi* නම් ඉංග්‍රීසි භාෂාවෙන් පළ වූ මාසික සඟරාවෙහිය:

ග්‍රහලෝක කරා යාමට අපට යම් දිනෙක හැකි වේ නම්, ඒ පළමු අජටාකාශගාමී කණ්ඩායමට වතිකානුවේ නියෝජිතයකු ද ඇතුලත් වනු ඇතැයි හිමාස්තවාසීන්ට සිතේ. අඟහරු වෙතට යන ගමනේදී ආචාර්ය බිලි ග්‍රැහැම් ද ඇතුලත් වනු ඇතැයි ඔහු කියයි. අඟහරු වැසියෝ ඔවුන්ව ආවේ මරියා හෝ හලෙලූයා හෝ නොකියා නමෝ බුද්ධාය කියා පිළිගත් විට ඔවුනට කිනම් බලාපොරොත්තු බිඳවැටීමක් වනු ඇද්ද? හිමාන්තවාසගේ පාඨයෙන් ඔහුද සමඟ එක්ව මේ ක්‍රිස්තියානිකාර, එයිනිදු කතෝලික පල්ලියේ ආගම් ප්‍රචාරණ උන්මාදයට හිනාවෙනු ඇත. එහෙත් ඔවුන් සිහි තබාගත යුතු කරුණ නම්, ඔවුන් අඟහරු ආක්‍රමණයට සූදානම් වුවද, මේ පොළෝතලයේම පිහිටි බෞද්ධයින්ගේ නිජ බිමට පැමිණීමෙන් ඊටත් වඩා දරුණු ඉරණමකට මුහුණ දෙන්නට ඔවුනට සිදු වනු ඇත.

2) මුල් කාලීන ප්‍රොතෙස්තන්ත බෞද්ධයින්ට ආදර්ශය වූ ප්‍රොතෙස්තන්ත මිෂනාරිවරු ඇත්තෙන්ම මූලධර්මවාදීහු වූහ. ක්‍රිස්තියානි ආගම තුළ 'පූජකයාගේ මැදිහත්වීම' ප්‍රතික්ෂේප කිරීම මගින් කියැවෙන්නේ 'බයිබලය වෙත ආපසු යෑම' වන අතර එය කියවීමට හා දැන ගැනීමට සියළු දෙනාට අයිතියක් ඇත. එහෙත් බෞද්ධයින්ට මෙය ප්‍රායෝගික වශයෙන් පහසු කටයුත්තක් නොවීය. මෙහිදී 'පසු කාලීන වෙනස්වීම්' යන මූල ධර්මවාදී සැකය ප්‍රබල කාර්යයක් ඉටු කරයි. බුදුන් වහන්සේට හා එතුමන්ගේ ධර්මයට යම් ගෞරවයක් පළ කළ මිෂනාරිවරුන් සිටිය ද ඔවුන් ද අවසානයේ කීවේ, එම ධර්මය පසු කාලීන වෙනස්කිරීම්වලට ලක්ව ඇති හෙයින්

දූෂිතව කෙළසී ඇති බවයි. එම ප්‍රකාශය ප්‍රොතෙස්තන්ත බෞද්ධයෝ පොදුවේ පිළිගත්හ. තවදුරටත්, ප්‍රොතෙස්තන්ත භක්තිකයින් රෝමානු කතෝලික ධර්මය දුටුවේ හුදු යාතු කර්ම හා අන්ධ විශ්වාසයන් සමූහයක් ලෙසිනි. ප්‍රොතෙස්තන්ත බෞද්ධයෝ ද මේ රූපකයම අනුගමනය කරමින් මහායාන බුදු දහම නිශ්ඵල දහමකැයි සැලකූහ. ඒ, ධර්මයෙහි ඇති නිර්මලත්වය අනවශ්‍ය වැල් වටාරම් ඇඳා ගනිමින් විනාශ කෙරී ඇතිය යන තර්කයේ පිහිටා සිටිමිනි. මෙම අවාසනාවන්ත (එමෙන්ම අර්ථ විරහිත) සාදෘෂ්‍යය ලංකාවේ පවත්නා මහායාන විරෝධයට රුකුල් දී තිබේ. එම ප්‍රතිමාන මූලික විරෝධය විශිෂ්ට කෘතියක් වන රිස් ඩේවිඩ්ස් විසින් රචිත, බොහෝ දෙනා කියවන Buddhism කෘතියේද විද්‍යාමාන වන්නේ ලාමාවාදය, පාප් වන්දනය හා සම කෙරෙන විටදීය. රිස් ඩේවිස් ඇතැම් විට මානවවාදියකු විය හැකි වුව ද, ඔහුගේ පියා නම් අනනුසාරික (සමූහනවාදී) දේවගැතිවරයකු විය (රිස් ඩේවිඩ්ස් 1887: 250,247).

බුදු දහමට පක්ෂ හා විපක්ෂ යන දෙයාකාරයේම ප්‍රතිචාර බටහිර උගතුන් අතර ව්‍යාප්ත වූයේ ග්‍රන්ථ පරිශීලනයෙනි. එනම්, විශේෂයෙන්ම ත්‍රිපිටකය එංගලන්තයේ පළ වීමෙන් පසුවය. වර්තමාන ලංකාවේ උගත් ජනයා අතර වෙසෙසින් ප්‍රචලිත මතයක් නම් ආගම වුවද සජීවී ගුරුවරයකුගේ උපදේශයෙන්, ඇසුරින් තොරව පොත පත ඇසුරින්ම උගත හැකි බවයි.

එහෙත් මෙහිදී මෙම ප්‍රතිවිරෝධය ඕනෑවට වඩා දුර ගෙන නොයෑමට වග බලා ගත යුතුය. සාම්ප්‍රදායික බුදු දහම තුළ මුල්කාලීන ලේඛනවලට අද්විතීය ස්ථානයක් හිමි කර දී ඇති අතර ඒවා ''බුද්ධ භාෂිතය'' ලෙස, එනම් අවසන් නිගමන ලෙස ගැනේ. බුදු දහම විනාශ මුඛයට යමින් පවතින බවත් පිළිගැනෙන අතර ආගම 'නිර්මල' බවට පත් කිරිම සඳහා කාලයෙන් කාලයට පැවැත්වෙන ධර්ම සංගායනාවන් සෑම විටම මුල් ලේඛන වෙත යොමු වේ. එම ලේඛන ආරක්ෂා කොට පවත්වාගෙන යාම බුදු දහමෙහි පැවැත්මට අත්‍යවශ්‍ය ලෙස ගැනෙන හෙයින් ඒවා පිටපත් කිරීම, කට පාඩම් කිරිම හා මකත තබා ගැනීම නිරන්තරයෙන් සිදු කෙරෙයි. මෙයාකාර ධනාත්මක මූලධර්මවාදය බුදුදහමට නව්‍යතර වූ දෙයක් නොවුණා මෙන්ම සම්ප්‍රදාය මෙසේ බැහැර කිරීම සඳහා වන සෘණාත්මක මූලධර්මවාදය ද වර්තමානයේ සාකච්ඡා කිරීම ක්‍රමයෙන් අඩු වී යාමක් නව අදහස් සමාජය තුළ ප්‍රචලිත වීමට සමගාමීව දැකිය

හැකිය. එහෙත් සුපැහැදිලි ප්‍රතිවිරුද්ධතා ද තිබේ. සාම්ප්‍රදායික වශයෙන් භාවනාව උගත යුතු වූයේ ගුරුවරයෙකුගෙන් වුවද ධර්මපාල එය උගත්තේ පොතකිනි. සිය හෘදසාක්ෂිය අනුවම යන මූල ධර්මවාදීන්ගේ උත්සාහය නම් ධර්මයෙහි මුල් කෘති ඒවා පළමුව ලියැවුණු භෂාවෙන්ම කියවීමය. ධර්මපාලගේ වාර්තාවකට අනුව "දැන ගැනීමට අවශ්‍ය සියලු දේම ඇති පාළි බස ඔහු උගත යුතු" යැයි ඉන්දියාවේ ආද්‍යාර්හි පිහිටි පරම විඥානාර්ථවාදින්ගේ මූලස්ථානයේදී ඔහුට අවවාද කෙළේ බ්ලැවට්ස්කි ආර්යාවයි (උපුටා ගැනීම අමුණුමගම ගෙනි 1985: 702).

3) වර්ෂ 1847 තරම් ඈත දී එසේ ක්‍රිස්තියානි භක්තික සිංහලයෙක් *On the Corruption of Buddhism* යන මැයෙන් කළ රචනයක මෙසේ ලිවීය: "බුද්‍ද දහම එය මූලින් තිබූ තත්වයට යළි ගෙන ඒමට, එනම් ප්‍රතිපත්ති හා ධර්මතා යළි සොයා ගනු ලැබුවහොත් එය අමූර්ත පාරභෞතික දර්ශනයක් සේ පෙනී යනු ඇත" (උපුටා ගැනීම මලල්ගොඩ ගෙනි 1976: 257). බුදු දහම සම්බන්ධයෙන් අප ඉදිරිපත් කළ දෙවන හා තෙවන ලක්ෂණ ඉහත ප්‍රකාශය මඟින් එකිනෙක සම්බන්ධ කරනු ලැබේ. එනම් වර්තමාන ලංකාවේ පවත්නා බුදු දහම යනු පුරාණ දර්ශනයේ ද ජන ඇදහිලිවල ද සංකලනයකි. ධර්මපාල මේ දෙබෙදුම බොහෝ දුරට පිළිගත් බව පෙනේ. මේ තර්ක වඩාත් තීව්‍ර වන්නේ ආගම යන්න සාමාන්‍යයෙන් නිර්වචනය කෙරුණේ (බොහෝ විට වර්තමානයේ ද) දෙවියකු (හෝ දෙවියන්) පිළිබඳ විශ්වාසය ආශ්‍රයෙන් වූ අතර බුදු දහම යනු අදේවවාදී ධර්මයකැයි පළමුව කියැවුණේ බටහිර බව සිහිපත් කිරිමේදීය. එකිනෙක මුණ ගැසුණු ආගම් දෙක වූ ක්‍රිස්තියානි ධර්මය හා බුද්ධ ධර්මය අතර මිෂනාරීන් ඉදි කළ පරස්පරය, එනම් ක්‍රිස්තියානිය දේවවාදීය, බුද්ධ ධර්මය අදේවවාදීය, ක්‍රිස්තියානිය විශ්වාසය මත පදනම් විය, බුදු දහම හේතුඵල සම්බන්ධය මත පදනම් වීය යන්න ලාංකික ප්‍රොතෙස්තන්ත බෞද්ධයෝ පිළිගත්හ. ධනාත්මක වශයෙන් පිළිගැනුණේ බුදු දහම පදනම් වූයේ එහි විදග්ධ ආචාර ධර්ම පද්ධතිය මත බවයි.

බුදුන් වහන්සේ හේතුඵල සම්බන්ධය හා මානව හිතවාදී ආචාර ධර්ම පද්ධතියක් හුවා දැක් වූ බවත්, නිර්වාණාවබෝධය සඳහා යාතු කර්මවලින් ලද හැකි සරණක් නැතැයි ප්‍රකාශ කළ බවත් සත්‍ය වේ. එහෙත් බුදු දහමේ හේතුඵලවාදි බව හුවා දැක්වීමට

ඊට පෙර කිසිදු අවශ්‍යතාවක් හට ගෙන තිබුණේ නැත. එමෙන්ම ආගම හා දර්ශනය අතර පරස්පරයන් හඳුනා ගැනුනේ හෝ එකිනෙක දුරස්වීමක් සිදු වූයේ නැත. ධර්මය යනු මේ දෙකෙහිම එකතුවකි.

වර්තමානයේ ඉතා දැඩිව ප්‍රචලිත හා ජනයා සැම විටම භාවිත කරන යෙදුමක් වන 'බුදු දහම යනු ආගමක් නොව දර්ශනයකි' යන්න, අප ඉදිරියේදී දකින පරිදි, ඇතැම් අරුම ප්‍රතිඵල කිහිපයක් උරුමකර දී ඇත. මේ දෘෂ්ටිය ජනප්‍රිය වීමට පාදක වී ඇත්තේ එය එහි මිෂනාරි තිඹිරි ගෙයින් මිදී, ආගමික බහුත්වවාදයට ප්‍රතික්‍රියාවක් ලෙස ඉදිරියට පැමිණ තිබීමයි. බුද්ධාගම යනු ක්‍රිස්තු භක්තිය, හින්දු ධර්මය, ඉස්ලාම් ආගම වැනි තවත් එක් ලබ්ධියක් නොවේය යන්නෙන් අදහස් වන්නේ එය වඩා ඉහළ තලයක ක්‍රියාත්මක වේය යන්න වන අතර, එමඟින් අනෙකුත් ආගම්වලට ක්‍රියාත්මක වීමේ අවකාශය නිර්මාණය වෙයි. බුදු දහම මේ උපක්‍රමය උගනින්නට ඇත්තේ පරමවිඥානාර්ථවාදයෙන් වන්නට ඇත. පරම විඥානාර්ථ යන්නෙහි ඉංග්‍රීසි පදය වන *'God Wisdom'* යන්නෙහි අරුත සැකසී ඇත්තේ 'දේව ඥානය' යන අරුත් දෙන ලතින් පද ආශ්‍රයෙනි. පරමවිඥාර්ථවාදය යනු ආගමික බහුත්වවාදයෙන් හට ගැණුනු සංකුලතාවන්ට පිළිතුරක් ලෙස හැම ආගමික සාරය එකම වේ යැයි යන මතය ප්‍රචලිත කරන ව්‍යාපාරයක් විය. මෙසේ ආගම් අතර වෙනස මකා දමන ව්‍යාපාරයකට ඉන්දියාවේදී විශාල ජනප්‍රියත්වයක් හිමි වූ අතර එය පැවති දේශීය සම්ප්‍රදාය හා සමගාමී විය. ධර්මපාලගේ දෘෂ්ටිය එතරම් විවෘත වූවක් නොවුව ද පරමවිඥානාර්ථාවදීන් හා උරණ වීමෙන් අනතුරුව වුවද ඔහු ප්‍රකාශ කෙළේ පරමවිඥානාර්ථවාදයට බුදු දහම හා සහජීවනයෙන් පැවතිය හැකි බවයි. වර්ෂ 1897 අගෝස්තු 6 වැනිදා සිය දිනපොතෙහි මෙසේ ලීවේය: 'වර්ෂ 1900 වන විට ධර්ම දේශකයන් යළි ප්‍රසිද්ධ දේශන අරඹනු ඇති අතර ඇමරිකාවේ බුදු දහම ප්‍රචලිත වනු ඇත' (ද මහා බෝධි 7, 1957: 97).

එනයින් ප්‍රොතෙස්තන්ත බෞද්ධයෝ බුදු දහම අනෙකුත් ආගම් ගොන්නෙන් පසෙකට ගනිමින් එය ආගමක් නොව, වෙනත් යමක් යැයි කීහ. එමෙන්ම මෙකී වෙනත් දෙය සමඟ සහජීවනයෙන් පැවතීමට සෙසු ආගම්වලට හැකි බව ද ඇතමෙක් කීහ. එහෙත් බුදු දහම පිළිබඳ ජනප්‍රිය මතය වූයේ එය තාර්කික හා විද්‍යාත්මක

ඥානයක් යන්නයි. විශිෂ්ට බෞද්ධ විද්වතකු වූ ජී.පී. මලලසේකරගේ ප්‍රකාශයට අනුව "ලොව පළමු ශ්‍රේෂ්ඨ විද්‍යාඥයා නම් බුදුන් වහන්සේය" (උපුටා ගැනීම, බෙෂර්ට් 1966: 63). ස්වකීය ආචාර්ය උපාධි නිබන්ධනය ලෙස බුදුන් වහන්සේ තාර්කික යාථානුභූතවාදය හැඳින සිටියේය යැයි තර්ක කළ පරලෝ සැපත් මහාචාර්ය කේ.එන්. ජයතිලකගේ විශ්වාසයට අනුව, බුද්ධ ධර්මයෙහි එන පුනරුත්පත්තිය පිළිබඳ සංකල්ප විද්‍යාත්මකව පැහැදිළි කළ හැකි විය යුතු අතර මාක්ස් හා ෆ්‍රොයිඩ් විසින් කෙරුණු වැදගත් සොයා ගැනීම් සියල්ල බුදුන් වහන්සේ පෙර දැන සිටියහ (උදාහරණ සඳහා බලන්න *Facets of Buddhist Thonght* (1971: 162-64). පුවත්පත්වලට ඔහු ලියූ ලිපි හා ගුවන් විදුලියෙහි ඔහු පැවැත්වූ සාකච්ඡා, 1960 ගණන්වලදී බෞද්ධ මධ්‍යම පන්තිය අතර බෙහෙවින් ජනප්‍රිය වූ නමුදු එම සංකල්පය ගැඹුරින් නොවැටහුණ ද ජාතිකාභිමානය වෙනුවෙන් එම පන්තිය එම අදහස් යුහුසුළුව උකහා ගත්හ. එහෙත් මෙම බෞද්ධ මධ්‍යම පන්තිය බුදු දහමෙහි මෙකී "විද්‍යාත්මක" බව ඔප්පු කිරීම සඳහා ඉංග්‍රීසි භාෂාවේ විවිධ ස්ථාවර යෙදුම් ගොන්නක් භාවිත කළහ. උදාහරණයක් ලෙස, තම මානසික සුවය මෙන්ම තමාව අපහසුතාවට පත් කරන්නන්ගෙන් පළිගැනීම සඳහා කතරගම, හූනියම් හා කාලි මැණියන් යන දෙවිවරුන් යැදීමට කොළඹ මුඩුක්කු ආශ්‍රිත බෞද්ධ විහාරයකට පැමිණ සිටි මැදි වියේ වූ ඉංග්‍රීසි ගුරුවරයකු "ක්‍රියාව සහ ප්‍රතික්‍රියාව" උගන්වන එකම දහම, බුදු දහම බැවින් සිය රෝමානු කතෝලික ජන්ම ලබ්ධිය අත හැර ඔහු බුදු දහම වැළඳ ගත් බව අප සමඟ පැවසීම දැක්විය හැක.

4) මෙහිදී අපගේ අවධානයට පාත්‍ර වන ඊළඟ ලක්ෂණය නම් ඉංග්‍රීසි භාෂාවෙහි බලපෑමයි. ප්‍රොතෙස්තන්ත බුදු දහම කිසි විටෙකත් ඉංග්‍රීසියට පමණක් සීමා වී නොතිබිණි. වයස අවුරුදු අටක්ව සිටියදී සිංහල භාෂාව ඉගෙනීම ඇරඹූ ඉංග්‍රීසිය සිය මව් බස කරගත් ධර්මපාල පවා ඉංග්‍රීසිය හා සිංහලය යන භාෂා දෙකින්ම කටයුතු කෙළේය. (අමුණුගම 1985: 709). එහෙත් මේ ව්‍යාපාරය මත ඉංග්‍රීසියෙහි බලපෑම නම් කැපී පෙනන මෙන්ම ඇතැම් විට තීරණාත්මක ද වෙයි.

ප්‍රොතෙස්තන්ත බෞද්ධ ආකල්ප මැනවින් විශද වන අවස්ථාවක්, පසු කාලීනව ලංකාවේ අග්‍රාමාත්‍ය ධූරයට පත් වූ එස්.ඩබ්.ආර්.ඩී. බණ්ඩාරනායකගේ කථාවකින් උපුටා දැක්විය හැක.

බෞද්ධ ජාතිකවාදයෙහි වැදගත් සන්ධිස්ථානයක් සනිටුහන් කළ 1956 මැතිවරණයේදී ශ්‍රී ලංකා නිදහස් පක්ෂයට ජය ගෙන ඒමට ඉවහල් වූ සටන් පාඨය ලෙස භාවිත වූ සිංහල භාෂාව රාජ්‍ය භාෂාව කළ යුතු යැයි යන්න, 1944 රාජ්‍ය මන්ත්‍රණ සභාවට යෝජනාවක් කරමින් ජේ.ආර්. ජයවර්ධන හා ඔහුගේ සගයකුගේ ප්‍රකාශයට විරෝධය පාමින් බණ්ඩාරණායකම මෙසේ කීය: ''මට පළමු කථිකයා සිතන්නේ බුද්ධ දේශනාව, සංස්කෘතිය හා ධර්මය ආදිය වඩා හොඳින් දැන ගැනීම සඳහා සිංහලය වැදගත් වන බවයි. එහෙත් එම කාර්යය සඳහා නම් ඉංග්‍රීසි භාෂාව සිංහල භාෂාවට වඩා බොහෝ ප්‍රයෝජනවත්ය. අනෙක් අතට අපට ඒ සඳහා පාලි උගැනීමට ද සිදු වනු ඇත'' (උපුටා ගැනීම බෙෂර්ට් ගෙනි 1966: 310).

බුද්ධ ධර්මය ගැන කථා කිරීමට හෝ කියවීම සඳහා ඉංග්‍රීසිය භාවිතා නොකෙරෙන වර්තමානයේ පවා එහි බලපෑම නම් අති විශාල බව පෙනේ. ප්‍රොතෙස්තන්ත බුදු දහමෙහි සිංහලය වනාහී ඉංග්‍රීසි මත යෙදෙන 'හල්ක්' (Calque) ප්‍රවර්ගයක් ලෙසට භාෂා විද්‍යාඥයින් හඳුන්වන ආකාරය විස්තර කළ හැකිය. එනම් සිංහල වචන යොදන්නේ ඒවායේ මූලික හෝ වඩාත් සාමාන්‍යය අර්ථයන්ගෙන් නොව අදාළ ඉංග්‍රීසි පදවල ඍජු පරිවර්තනයෙනි. ඉංග්‍රීසියෙන් උපුටාගෙන උග්‍ර සංස්කෘත උරුමයක් ද සහිතව සිංහලයට ඍජුවම පරිවර්තනය කරගත් පදවලින් ගහනය. ''භාවනා මධ්‍යස්ථානය'' යැයි සිංහලෙන් කියනා විට ඒ පසු පස දෝංකාර දෙන්නේ '*meditation center*' යන ඉංග්‍රීසි පදයයි.

මේ තත්ත්වය හුදෙක් කුතුහලය දනවන්නක් පමණක් නොව, ඉතා වැදගත් ප්‍රශ්නයකට මඟ විවෘත කරවන්නකි. බුදු දහම ආගමක් නොවේ යැයි යමකු පවසන්නේ කෙසේද? වර්තමාන සිංහලයේ ආගමික විශ්වාස ගැන සම්මතයක් ලෙස ආගම යොදන අතර බුද්ධ ධර්මය යන්නට යොදනුයේ ආගම යන පදයයි. ලංකාවේ අධ්‍යාපන දෙපාර්තමේන්තුව මඟින් බුද්ධ ධර්මය ඉගැන්වීම සඳහා පළ කිරීමට නියමිත පොත් පෙළක පළමුවැන්න ලෙස වර්ෂ 1965 දී එක් පෙළ පොතක් ප්‍රකාශයට පත් කෙරිණි. වයස අවුරුදු හයක් වූ ළමයින් සඳහා'වූ එහි පළමු පරිච්ඡේදයේම කියැවෙන්නේ ''බුද්ධාගම ආගමක් නොවේ'' කියාය (උපුටා ගැනීම ගොම්බ්‍රිජ් ගෙනි 1971: 62-63). එහි කර්තෘවරුන් එය තව දුරටත් විස්තර කරමින් එය ජීවන ක්‍රමයක් බව කියතත් මුලදීම හමුවන ස්වයං-ප්‍රතිවිරෝධයේ හානිය නම් මැකී

යන්නේ නැත. මේ දෝෂයට හේතු වන්නට ඇත්තේ කතුවරයා තම ඉංග්‍රීසි අදහස ඍජුව සිංහලයට නැඟීමට කළ අසාර්ථක උත්සාහයක් හේතුවෙන් වන්නට ඇත.

බෞද්ධ ජනයා පිළිපදින්නේ ආගමක් නොව, දර්ශනයක්, විද්‍යාවක් හෝ ජීවන ක්‍රමයක් නම් එමගින් වියවුලට පත් කෙරෙන්නේ අප පෙර කී ඇදහිලි හා විශ්වාසවලින් ගහන ජන ආගම පමණක් නොවේ. එහෙත් "ආගමික භාවිත" ලෙස පොදුවේ සැලකෙන සියල්ල එමඟින් ප්‍රශ්න කෙරේ.

නිබන්ධයේ මෙම කොටස නිමාවක් කරා ගෙන ඒම සඳහා යටත්විජිත මිෂනාරීන්ගේ සම්ප්‍රදාය විස්තර කිරීම සඳහා 1932 වර්ෂයේදී පළවූ *Buddhist Annual of Ceylon* හි උදෘත දෙකක් උපුටා දැක්විය හැකිය. පරමවිඥානවාදී 'බෞද්ධ බැතිමතියක' වූ ප්‍රංශ ජාතික ඇලෙක්සැන්ඩ්‍රා ඩේවිඩ් - නීල් මෙසේ ලියයි. 'බෞද්ධ මිථ්‍යාවේදියක් (Mysticism) (මෙහිදී අප මිට්සිසිසම් යන්න යොදා ඇත්තේ Mysticism ලෙසිනි) පවතී. එහෙත් එය තාර්කික වූ මිථ්‍යාවේදයෙකි. සත්‍ය වශයෙන්ම බෞද්ධ ආගමක් හමුවන්නේ මුල් කාලීන බෞද්ධ සංකල්ප පසු කාලීන වශයෙන් එකී ධර්මයේ උසස් මට්ටමකට ළඟා වනු නොහැකි වූ ජනයා විසින් කෙළෙසනු ලැබූ තැන්හි පමණි එහෙත් Mysticism යන ඉංග්‍රීසි පදයේ අර්ථයට දුරින් හෝ කිට්ටුවන පදයක් සිංහල හෝ පාළි භාෂා තුළ හමු නොවේ (Buddhist Annual of Ceylon 1932: 123,124). ඉහත ප්‍රකාශයෙන් පිටු කිහිපයක් ඔබ්බෙහි සිංහල ජාතික නීතිඥයකු වූ එච්.ශ්‍රී නිස්සංකගේ පහත ප්‍රකාශය හමුවෙයිඃ 'යාඥා කළත් නොකළත් අපි දුක් විඳ මිය යන්නෙමු. අප ආශා කළ හැම දෙයක්ම අත හැර දමා, ඒ හා යළි එක් වීමේ ආශා ද කුළුන්වාගෙන කෙසේ හෝ අපගේ බැඳීම් වෙත ආපසු පැමිණීමේ බලාපොරොත්තුව ඇතිවය, අප පරාදීසයේ එළිපත්තට වුව ගොඩ වන්නේ. සැම ශ්‍රේෂ්ඨ ශාස්තෘවරයකුම දුක පිළිබඳ දේශනා කර තිබේ. දුක නම් අරුම පුදුම පිළිලයකි. වරක් එය ජීවිතය නැමැති ත්‍රිපිටකයට මුදා හළ විට, එය දෙගුණ තෙගුණ වී ගොස් අවසානයේ බුදුන් පටිච්ච සමුප්පාදයෙන් විග්‍රහ කළ පරිදි මුළු ජීවිතයම වසා ගනී (Buddist annal of ceylon 1932: 206). මෙසේ උග්‍ර ක්‍රිස්තියානි උරුමයකින් යුත් භාෂා ශෛලියකින් හෙබි ලිපිය මඟින් නිස්සංක විස්තර කරන්නේ "කුල වර්ග, හෝ නිකාය භේද නොසලකමින් භාවනා පුහුණුව ලබා දෙන, භාවනා ආශ්‍රමයක් විවෘත

කිරීම පිළිබඳ වෘතාන්තයයි. මෙහිදී නිර්වාණය යන්න සාමාන්‍යයෙන් සාම්ප්‍රදායික ආගම තුළ වටහා ගැනෙන ආකාරයට ඔබ්බෙහි වූ දෙයක් ලෙස ගෙන තිබීම සැලකිය යුතුය.

භික්ෂු භූමිකාව මත ප්‍රොතෙස්තන්තකරණයෙහි බලපෑම

භික්ෂු කාර්යභාරය මත ප්‍රොතෙස්තන්තකරණය මඟින් ඇති කෙරුණු බලපෑම ප්‍රොතෙස්තුන්ත බුදු දහම, සාම්ප්‍රදායික බෞද්ධ සම්ප්‍රදායෙන් වඩාත්ම කැපී පෙනෙන, තිරසාර හා ප්‍රබල ලෙස වෙනස් වීම වූයේ එමඟින් භික්ෂූන්ගේ හා ගිහියන්ගේ ආගමික තත්ත්වය හා කාර්යය දුටු ආකාරය සම්බන්ධයෙන් බව පෙනේ. ප්‍රොතෙස්තුන්ත බුදු දහම යනු ප්‍රොතෙසතන්ත ක්‍රිස්තියානි ධර්මයේම ප්‍රතිබිම්බයක් බව මෙහිදී පැහැදිලිව පෙනී යයි. මෙම නව තත්ත්වයෙහි ඍණ පාර්ශ්වය දෙස පළමුව බලමු.

භික්ෂූන්ගේ විනය පිරිහී ඇති බවත්, පරමාදර්ශී සංඝ දිවි පෙවෙතින් ඔවුන් බොහෝ දුර බවත් සාම්ප්‍රදායික බුදු දහම තුළ නිරන්තරයෙන් කෙරෙන දෝෂාරෝපණයකි. සාම්ප්‍රදායික වශයෙන් එවැනි විවේචන එල්ල වූයේ සංඝ ප්‍රජාව තුළින්ම වුනු අතර එය අභ්‍යන්තර සංශෝධනවලට මඟ පෑදීය. දුෂ්ශීල භික්ෂූන් ශාසනයෙන් නෙරපන ලෙසටත් ශීලවන්ත භික්ෂූන්ට දිරි දෙන ලෙසටත් භික්ෂූන් කෙරෙන්ම රජු වෙතින් යළි යළිත් ඉල්ලීම් කෙරුණු අතර එහිදී, මූලිකත්වය සංඝ ප්‍රජාව තුළින්ම පැන නැඟ ඊට ගිහි බලය කාර්ය සාධනයෙන් දායක වී ඇත. වර්ෂ 1815 දී මුළු දිවයිනම ඉංග්‍රීසි පාලනයට නතු වූ පසු රාජ්‍ය බලය ක්‍රිස්තියානි නොවන ආගම් කෙරෙන් මිදිය යුතු යැයි අවධාරණය කරමින් ගිහි බලය ක්‍රමයෙන් බුදු දහමින් දුරස් විය. නිදහස් ශ්‍රී ලංකාවේ පළමු ව්‍යවස්ථාව ඓහික එකක් විය. එමෙන්ම 1972 ව්‍යවස්ථාව මඟින් බුදු දහම බහුතරයෙහි ආගම ලෙස පිළිගැණුන ද සංඝ විනය සම්බන්ධ කටයුතු ඊට අදාළ නොවීය. එනම් රජය බෞද්ධ ශාසනිකකරණය ක්‍රියාත්මක නොකෙරන බවයි. එහෙයින් සංඝයා පාරිශුද්ධකරණය සම්බන්ධ කටයුතු සිදු කළ හැකි වූයේ නිකාය තුළම පමණි. සංඝයා සිය නිකායෙන් බිඳී ගොස් 'වනගතව' වඩා දැඩි විනය රැකීම පිළිබඳ ව්‍යාපාර අප තෙරුම් ගත යුත්තේ මෙකී නව සංදර්භය තුළය. නූතන ලංකාවෙහි 'වනවාසී' භික්ෂූන් පිළිබඳ සංවේදී අධ්‍යනයක් මයිකල් කැරිතර්ස් සිදු කර ඇත. එහිදී ඔහු පෙන්වා දෙන්නේ එම

ප්‍රතිසංස්කරණ ව්‍යාපාර තුළ සාම්ප්‍රදායික නොවූ යමක් අඩංගු නැති බවයි (කැරිතර්ස් 1983).

එහෙත් සංඝයා කෙරෙහි ප්‍රොතෙස්තන්ත බුදු දහම දක්වන සංදිග්ධතාව ස්ථානගතව ඇත්තේ වඩා ගැඹුරු තලයකය. නැවතත් ධර්මපාල නිදසුන් ලෙස ගෙන හැර දැක්විය හැක. ඔහු දෙසූ බුදු දහමට එහි සාම්ප්‍රදායික වාහකය වූ පුද්ගලයා යන සාධකය මඟ හැර යා නොහැකි විය. එමෙන්ම නොකිලිටි සම්ප්‍රදායික ගැමි සමාජය හා පුරාණ රාජධානි පිළිබඳව විචිත්‍රාද්භූත දෘෂ්ටියකින් හෙබි වූ ඔහුගේ ජාතිකවාදයට මෙකී රාජධානි හා සමාජය මත යැපුණු ආශ්‍රමයන් හෝ ඒවා පුරා වේගයෙන් පැතිර ගිය නේවාසික ශ්‍රමණයින් හෝ පිළිබඳ දෘෂ්ටියකින් මිදීමට නොහැකි විය. එහෙත් ප්‍රොතෙස්තන්තවාදය පූජක විරෝධය මඟින් මඬනා ලද ධර්මපාලට, එකල විහාරවාසීව වැඩ විසූ ඉංග්‍රීසි භාෂා දැනුම අල්ප වූ හා නූතන අධ්‍යාපනයක් ලබා නොතිබුණු තරමේ භික්ෂූන් ගරු කටයුතු ආචාරධර්ම හෝ අධ්‍යාත්මික වටිනාකම්වලින් යුතු වූවා යැයි පිළිගැනීම අපහසු විය. ඔහු තුළ වූ සංදිග්ධතාව පහත ආකාරයේ ප්‍රකාශ හරහා විශද විය 'දෙවියෝ හා භික්ෂූහු ජනතාව ඥානාන්ධකාරයේම තබති' (ධර්මපාල 1965: 717). 'ලංකාවේ භික්ෂූන් පරමාර්ථ ධර්මය නොදන්නා අලසයින් වන අතර පාලි ව්‍යාකරණය හා සංස්කෘත ඡන්දස් ශාස්ත්‍රය වමාරා ඔවූහු සිය තත්ත්වය රැක ගනිති' (ධර්මපාල 1965: 520). 'ඔවුන්ගේ පරමාදර්ශය නම් කාලිදාසගේ සුබෝත්කර්ෂණයයි' (ධර්මපාල 521).

කෙසේ වෙතත් මේ සියල්ලම සංඝයාගේ සත්‍ය තත්වය ගැන කෙරුණු හුදු විවේචන ලෙස සැලකිය හැකිය. එහෙත් කිසිදු සමාන්‍ය බෞද්ධයකු සංඝයාහට 'පඩික්කම් පිරවීමට සිටින නිකමුන් පිරිසක්' (කරුණාරත්න 1964: 125) යැයි මුද්‍රිත මාධ්‍යයෙන් ඇමතීමට තරම් එඩිතර නොවනු ඇත. මෙම විවේචනය පසුබිමෙහි ඇති කාරණාව නම් භික්ෂුගේ කාර්යභාරය පිළිබඳව ප්‍රොතෙස්තන්ත බෞද්ධ ආකල්පයි. භික්ෂූන්ගේ හා ගිහියන්ගේ ආගමික කාර්යයභාරය ඉතා තදින් එකිනෙක හා බැඳී ඇතිය යන සාම්ප්‍රදායික ආස්ථානය ධර්මපාල ද යම් දුරකට දුරිය. වර්ෂ 1930 තරම් ඈත දී ධර්මපාල කළ ප්‍රකාශයක් මෙසේය:'දේශපාලනයට මැදිහත් වීම භික්ෂූන්ගේ කටයුත්තක් නොවේ එමඟින් ඔවුන්ගේ බ්‍රහ්මචාරය පිරිහෙයි. එසේ පිරිහුණු භික්ෂුව ගිහියෙකු වැනිය' (උපුටා ගැනීම බෙෂර්ට් ගෙති

1965: 68). ධර්මපාල ගිහි දිවියක් ගෙවූයේ සිය දේශපාලන හා සංවිධාන කටයුතු සංඝ විනය හා නොගැලපේය යන්න ඇදහූ හෙයින් වූ අතර සඟුනට පරමාදර්ශී ජීවිත ගත කිරීමට පසුබිම නිර්මාණය කිරීමට ඔහු වෙහෙසීය.

ධර්මපාලගේ විවේචනයෙහි ඉලක්කය වූයේ ග්‍රාමීය භික්ෂූන් වහන්සේය. අර්හත් යන පරමාදර්ශී සංඝ දිවි පෙවෙත පිළිගත් ධර්මපාල සැලකුවේ එම පරමාදර්ශයට ගැලපෙන ලෙස කිසිදු භික්ෂුවක් ජීවත් නොවූ බවයි. හිමිවරු ලෝකාර්ථදායක වේදයෙහි නොව ආත්මාර්ථකාමයෙහිම ගැලුණහ (කරුණාරත්න1964: 47). මෙහිදී එක් අතකට ධර්මපාලගේ මේ විවේචනය මහායාන බුද්ධ ධර්මය කෙරෙන් ථේරවාදයට එල්ල කෙරෙන විවේචනය අනුගමනය කරතත් ධර්මපාල එම විවේචනය ඉදිරිපත් කෙළේ මිෂනාරී බලපෑම හේතුවෙන් විය හැකිය. දැනට ද බුද්ධ ධර්මයට එරෙහිව එල්ල වන ප්‍රධානම ක්‍රිස්තියානි තර්කය නම් තම පෞද්ගලික විමුක්තිය සඳහා පමණක් පූර්ණ වශයෙන් කැප වන බවයි. ක්‍රිස්තියානි පුද්ගලයෙකු නම් මීට ප්‍රතිවිරුද්ධ වශයෙන් සැබෑ වශයෙන්ම ආගමික වූ පුද්ගලයකු නම් කළ යුත්තේ අන්‍යයන්ගේ සුභ සිද්ධිය සඳහාම සිය ජීවිතය කැප කිරීමයි. එවැනි කැපවීමක් යන්නෙන් ධර්මපාල අදහස් කෙළේ, ක්‍රිස්තු භක්තියින් මෙන්, භික්ෂුව හා සාමාන්‍ය වැසියා අතර පවතින සාම්ප්‍රදායික සම්බන්ධයවන ගිහියන් හට දහම් දෙසීම යන්න ඉක්ම වූ සමාජ හා දේශපාලන ක්‍රියාකාරකම්හි නිරතවීමයි. ඔහු මෙම උභතෝකෝටිකය විසඳා ගත්තේ අනගාරික යන නව චරිතය නිර්මාණය කිරීමෙනි. එම චරිතයට ඔහු ලබාදුන් නාම හා වස්ත්‍ර කේතය මඟින් පෘථග්ජන ජීවිතය (එමෙන්ම ඊට අයත් වූ ලිංගික හා පවුල් ජීවිතය) පිටු දකිමින් කාර්යශීලී නොපැවිදි ජීවිතයක් ගෙවීමට ගත් තීරණය මනාව නිරූපණය කෙරෙයි.

මෙකී නව්‍ය භූමිකාව නිර්මාණය මඟින් ගිහි හා පැවිදි යන දෙපාර්ශ්වයම කෙරෙන් වෙනස්ව කැපී පෙනෙන චරිතයක් නිර්මාණ කර ගැනීමට ධර්මපාලට හැකි විය. සිය ජීවිතයේ අවසාන භාගයේදී ධර්මපාල ද සසුන්ගත වුවද, ඔහුගේ ප්‍රචාරණ කටයුතු හා ආදර්ශ හේතුවෙන් සංඝ ප්‍රජාව වඩ වඩාත් සාමාන්‍ය ලෝකය හා සම්බන්ධ විය. මතු දැක්වෙන කාරණා හේතුවෙන් ඔහු විසින් නිර්මිත අනගාරික භූමිකාව අනුගමනය කෙළෙවුන් සිටියේ කිහිප දෙනෙකු වුවද පර්යායගත නිකාය කෙරෙහි ඔහු දැක්වූ සංශයවාදී ආකල්පය

හේතුවෙන් භික්ෂුවහට පැවරුණු සමාජ වගකීම් බොහෝමයක් ඇති බවට හැඟීමත් පොදුවේ ගිහි පැවිදි යන දෙපිරිසටම අයත් බෞද්ධයින් අතර ප්‍රචලිත විය.

ප්‍රොතෙස්තන්ත බෞද්ධාගම මඟින් බෞද්ධ භික්ෂුව සඳහා ආදර්ශ භූමිකා දෙකක් නිර්මාණය කෙරුණු බව පෙනී යයි. මේ දෙකම එකම දිශාවට ගමන් කරතත් එහි ප්‍රතිඵල අතර සුළු වෙනස්කම් තිබේ. එමෙන්ම එම භූමිකා දෙකම සාම්ප්‍රදායික වනවාසී භික්ෂු භූමිකාව මඟින් නිරූපිත භූමිකාවෙන් හාත්පසින් වෙනස් විය. ධර්මපාලගේ ආභාසය ලබන භික්ෂුවට එක්කෝ ප්‍රොතෙස්තන්ත පූජකයකු හෝ (සුචරිතවත්) බෞද්ධ ගිහියකු සේ ජීවත් විය හැක. එහෙත් මේ භූමිකා මනාව විස්තර කරනු ලැබ හෝ එවාහි පැහැදිලි සීමා දක්වා නැතත්, ඒවා මඟින් අප මතු සාකච්ඡා කරන විපරිවර්තන නිරූපනය කෙරෙයි.

ආගමික නායකයින්ගේ අනුමැතියකින් තොරව සිය කටයුතු වලට ක්‍රියාශීලිව සහභාගි නොවුණු භික්ෂූන් හට බොහෝ දෙනාගෙන් එල්ල වන දෝෂ දර්ශනයන්ට මුහුණ දීමට සිදු විය. බන්ධනාගාර, රෝහල් හා හමුදා ආයතන ආශ්‍රයෙන් බෞද්ධ උපාධ්‍යායන් බිහි වීම හා නාවිකයින් වෙනුවෙන් බෞද්ධ ආගමික ප්‍රචාරණ ව්‍යාපාරයක ආරම්භය තුළ පැහැදිලි ක්‍රිස්තියානි බලපෑමක් පෙනෙන්නට තිබේ. මෑත කාලීන වශයෙන්, හෙද සංගමයේ නායකත්වය දරන්නේ ද (හෙදවරයකු ලෙස සේවය නොකළ) භික්ෂුවකි (අමුණුගම 1985: 729). ඉංග්‍රීසි කථා කරන බෞද්ධයෝ භික්ෂූන් ගැන සඳහන් කරන සෑම විටම ගෞරවනීය යන අරුත් දෙන 'Reverend' යන ඉංග්‍රීසි පදය භාවිතා කරති. යම් භික්ෂුවකගේ මැදිහත්කාරී භූමිකාව යම් පරිස්ථානීය ප්‍රජාවක් කෙරෙහි යොමු වී ඇති කලෙක එය සාම්ප්‍රදායික ග්‍රාමවාසික භික්ෂුවකගේ භූමිකාව හා සමාන බවක් මතු පිටින් පෙණුන ද, බෞද්ධ හිමි නමට කැප යැයි බලාපොරොත්තු වන භූමිකාව අතර පැහැදිලි වෙනසක් දක්නට ලැබේ. අපගේ අධ්‍යනයට ලක් වූ ග්‍රාමයෙහි ආරාමාධිපති භික්ෂුව, එම විහාරයේ බණගෙය තුළ එතුමන්ගේ අධීක්ෂණය යටතේ කාලායතනයක් පිහිටුවීමට ආධාර දෙන්නට කැමැත්ත පළ කරමින් ලියූ ලිපියකට ඉතා සුභවාදී ප්‍රතිචාර දක්විය. එම අභිනව කලායතනයෙහි ගැහැණු පිරිමි යන දෙපාර්ශයේම ළමුන්ට උඩරට නැටුම් පුහුණු විය හැකි වූ අතර, මෙවැනි බොහෝ 'සංස්කෘතික වශයෙන් නිර්වචනය වී ඇති

මැදිහත්වීම්' මතු වී ඇත්තේ භික්ෂූන්ට නැටුම් හා අනෙකුත් ප්‍රසංග නැරඹීම නුසුදුසුය යන තහනම ද අවතැන් කරමිනි.

භික්ෂූන්ගේ භූමිකාව ක්‍රියාවෙහි යෙදවීම සම්බන්ධයෙන් ක්‍රිස්තියානි බලපෑම ඉතා තදින් ලැබී ඇති බව පෙනෙන තවත් සාමාජයීය කටයුත්තක් නම්, සාම්ප්‍රදායික වශයෙන් භික්ෂූන්ව සම්බන්ධ කර නොගැනුණු සංස්කෘතික කටයුතුවලට සෙත් පැතීමට හෝ ඇතැම් විට ඒවාහි මූලිකත්වය ගැනීමට පවා සඟුන් යොදා ගැනීමයි. සාමාන්‍යයෙන් පෙරදී කෙරුණේ පිං රැස් කරනු වස් හෝ තමන් බැහැ දැකීමට පැමිණි ගිහියන්ට සුවපත් වේවා! නිර්වාණාවබෝධයට හේතු වේවා! ආදී ආශීර්වාද භික්ෂූන් වහන්සේ විසින් කරන්නට යෙදීම වූ අතර ලෞකික කටයුතුවලට සහභාගි වූ භික්ෂූන්ට එම අවස්ථාවන්ට ආශිර්වාද කරන ලෙස ඉල්ලීමක් කෙරුණේ නැත. එහෙත් වර්තමානයේදී සඟුන් සෙත් පිරිත් සජ්ජායනා කොට ආශිර්වාද නොකරන සාමාජීය අවස්ථාවක් පාර්ලිමේතුව විවෘත කිරීමේ සිට නව බස් නැවතුම් පලක් විවෘත කිරිම දක්වා සොයා ගැනීමට අපහසු තරම්ය. මේ සෙත් පැතීමේ වඩාත් ප්‍රචලිත ක්‍රමය නම් මේ අවස්ථාවලදී පිරිත් සජ්ඣායනා කිරීමයි. පිරිත් සජ්ඣායනා ප්‍රචලිත වීම වෙනත් විද්වතුන්ගේ අධ්‍යනයට ලක්ව ඇති අතර අපි මෙහිදී කරුණු දෙකක් පමණක් ඉදිරිපත් කරමු. ශ්‍රි ලංකා ගුවන් විදුලි සංස්ථාවේ සිංහල විකාශය ඇරඹෙන්නේ සෑම දිනකම විනාඩි පහක පිරිතක් හා කෙටි ධම්ම චින්තාවක් ප්‍රචාරය කිරීමෙනි. එමඟින් භික්ෂුව සොයා යෑම වෙනුවට ධර්මය ශ්‍රාවකයාගේ නිවසටම පරිවහනය කෙරේ. අනෙක් සිද්ධිය නම්, කතරගම ගිනි පෑගිමේ උළෙලට පෙර පිරිත් සජ්ඣයනාවක් පැවැත්වීමයි. මේ අවස්ථා දෙකින්ම පෙනෙන්නේ හුදු ගිහි ජීවිතය පමණක් නොව ජන ජීවිතයෙහි අනෙකුත් අංග ද බුදු දහමට ලක් කිරීමේ උනන්දුවයි.

වර්තමානයෙහි සිදුව ඇති එක් කැපී පෙනෙන නව්‍යකරණයක් නම් විවාහ මංගල උත්සවාදියට භික්ෂූන්ව සහභාගි කරවා ගැනීමයි. එහෙත් පැවති සම්ප්‍රදාය අනුව නම් මරණය හා සම්බන්ධ සිද්ධි පමණි, භික්ෂුවගේ අවධානයට යොමු වූයේ. ළදරු උපත්, මල්වර උත්සව, විවාහ මංගල්‍ය උත්සව ආදිය පැහැදිලිවම ඓහික ජීවිතයේ සීමාවන් තුළ ස්ථානගතව තිබිණි. සිංහල විවාහ උත්සව ක්‍රමයෙන් බෞද්ධාගමිකකරණයට ලක්වීම එම උත්සව බටහිරකරණයට

පාත්‍රවීම සමඟම සිදුවිය. සැබැවින්ම මේ ප්‍රවාහ යුගලයම සන්තර්පණය කෙළේ එකම සමාජ ක්‍රමයයි.

ප්‍රොතෙස්තන්ත දේවගැතිවරයාගේ භූමිකාව නූතන සිංහල භික්ෂුව මත ඇති කළ බලපෑම සලකා බැලීමෙන් අනතුරුව, තවත් එක් වර්තමාන මතයක් වන භික්ෂුව හැකිතාක් දුරට ලෞකික දේ සමඟ සම්බන්ධ වෙමින් ගිහි- පැවිදි වෙනස තුනී කර හැරිය යුතුය යන්න ගැන අවධානය යොමු කරමු. මෙම මැදිහත්කාරීත්වයෙහි එක් වැදගත් පැතිකඩක් නම් එහි දේශපාලන අංශය වුවද, අප මෙහිදී ඒ පිළිබඳව සාකච්ඡා නොකරන්නේ මහාචාර්ය බෙෂර්ට් හා වෙනත් විද්වතුන් එම මාතෘකාව ඉතා හොඳින් අධ්‍යනය කර ඇති හෙයිනි. එහෙත් භික්ෂුවගේ දේශපාලන මැදිහත්වීම කොතරම් දුරට ප්‍රොතෙස්තන්ත හෝ නූතනවාදී බලපෑමෙහි ඵලයන්ද යන්න ගැන බොහෝ තර්ක පවතී. මෑත කාලීන වශයෙන් කැපී පෙනුණු නූතනවාදී භික්ෂුවක් වූ හේන්පිටගෙදර ඥානසීහ හිමියන් වර්ෂ 1966දී රාජ්‍ය විරෝධී කුමන්ත්‍රණයක් සංවිධානය කිරීමට වැරදිකරු ලෙස තින්දු කිරීමෙන් අනතුරුව සිර දඬුවමට ලක්වීම භික්ෂුවක් රළු ලෙස සම්ප්‍රදාය බිඳගෙන ගිය අවස්ථාවක් ලෙස කෙනෙක් දැකිය හැක. එහෙත් 18 වැනි සියවස ඇති වූ බෞද්ධ පුනරුදයේ නියමුවා වූ වැලිවිට ශ්‍රී සරණංකර නාහිමියන් ද රාජ්‍ය බලය ඇල්ලීමට තැත් කිරීමේ වරදට උඩරටින් පිටුවහල් කිරීම ඉහත සිද්ධිය සමඟ ව්‍යුහාත්මකව සමාන කළ හැකිය. එහෙයින් මෙය සංකීර්ණ වාද විෂයකි. කෙසේ වතුදු පොදු ජනයා තවමත් භික්ෂූන් කෙරෙන් අපේක්ෂා කරන්නේ සාම්ප්‍රදායික නිශ්ශබ්දකාරී හැසිරීමයි. අවම වශයෙන් වර්ෂ 1976 ඔක්තෝම්බර් මස 28 දිනැති ''දිනමිණ'' පුවත් පතෙහි පළ වූ උක්ත හේන්පිටගෙදර ඥානසීහ හිමියන්ගේ ප්‍රකාශනයක් වූ ''අමාත්‍ය ධුරයක් සඳහා චීවරය බාධාවක් නොවේ'' යන ලිපිය කියැවූ පාඨකයා එසේ සිතන්නට ඇත. ''භික්ෂූන්ට ඇමතිකම් ලබා දුනහොත්, ඔවුන් එම රාජකාරිය ඉටු කිරීමට අපොහොසත් නොවනු ඇත. එමනිසා ඔවුන්ට තනතුරු ලබා දී සිදු වන්නේ කුමක්දැයි බැලිය යුතුය'' යනු වෙන් කෙරුණු එම ප්‍රකාශය තවමත් සැබෑවක් බවට පැමිණ නැත. එහෙත් වර්ෂ 1977 මහ මැතිවරණයට කරන්දෙණිය ආසනයෙන් ස්වාධීනව තරග කළ එක් භික්ෂුවක් ඡන්දයෙන් පරාජය වූයේ තම ඇප මුදලද අහිමි කර ගනිමිනි. බෞද්ධ භික්ෂුව නූතනවාදී ලෞකිකත්වය කෙරෙහි යොමු

වීම සම්බන්ධව ප්‍රධානතම වාද විෂයය නම් භික්ෂුවට වැටුප් ලබන රැකියාවක නිතර විය හැකිද යන්නයි. එය සංඝ විනය උල්ලංඝනය කිරීමක් බව නම් නොකිවමනාය. එය සාධාරණීකරණය සඳහා තර්ක කරන කෙනෙකුගේ ආස්ථානය විය හැක්කේ, නූතන තත්ත්වයන්ට ගැලපෙන පරිදි විනය නීති වෙනස් විය යුතුය යන්න පමණි (සෙල් ලිපිවලින් ලැබී ඇති සාක්ෂිවලට අනුව දහවන සියවස විසූ භික්ෂූන් බෞද්ධ පාඨ ඉගැන්වීම වෙනුවෙන් ගෙවීම් ලැබූ බව කියැවෙතත් එය අල්ප වශයෙන් ප්‍රකට කරුණකි) (රාහුල 1956: 137). පසුගිය දශක දෙක තුළදී බෞද්ධ භික්ෂූන් පාසල් ගුරුවරුන් ලෙස රැකියා කිරීම සුලභ සිද්ධියක් විය. මේ නම් සිංහල දරුවන්ට අධ්‍යාපනය ලබා දෙන්නා ලෙස භික්ෂුව සාම්ප්‍රදායික වශයෙන් දැරූ භූමිකාවෙහි ස්වභාවික ආපසු හැරීමකි. ගුරු වෘත්තියෙහි නියුතු භික්ෂූන්ට රජයෙන් මුදල් ගෙවනු ලබන අතර එම ආදායම් විහාරයට දෙන්නේ ද නැද්ද යනු අදාළ භික්ෂුවගේ හුදු අනුමැතිය අනුව සිදු වේ. වේතනය මඟින් බොහෝ භික්ෂූන්ට ආර්ථික ස්වාධීනත්වයක් ද එනයින් භූගෝලීය වශයෙන් සංචලනය වීමේ පහසුවක් ද ඇති කෙරන අතර භික්ෂුව හා පන්සල අතර ඇති සබඳතාවය ලිහිල් වේ. ගුරු වෘත්තිය හැරුණු විට වෙනත් වෘත්තීන්හි නිරත වීම භික්ෂු සම්බන්ධයෙන් තවමත් විරල දෙයක් වන අතර පුවත්පත්වල ඉතා ආකර්ශනීය සිදුවීම් වාර්තා කෙරී ඇත (සිලෝන් ඔබ්සර්වර් 1978 ජූලි4, 3). නාකුලුගමුවේ සුමන නම් හිමි නමක් නීති විද්‍යාලයෙන් සුදුසුකම් ලබා නීතිඥයකු ලෙස පත්වීම සඳහා ඉදිරිපත් කළ ඉල්ලුම් පත්‍රය අදාළ හිමිනම නොගැලපෙන වස්ත්‍රයෙන් සැරසී සිටින්නේය යන පදනම මත පමණක් ශ්‍රේෂ්ඨාධිකරණයේ විනිසුරුවන් පස් දෙනෙකුගෙන් යුතු මඬුල්ලක් මගින් ප්‍රතික්ෂේප කෙරිණි. වස්ත්‍ර කේතයට වඩා වැදගත් යැයි පෙනෙන විරෝධතා කිහිපයක් ගිහි බෞද්ධ සංවිධාන මගින් හා එක් පුද්ගලයකු විසින් ද ඉදිරිපත් කෙරී තිබුණ ද විනිසුරු මඬුල්ල විසින් හතරට එකක් ඡන්දයෙන් ඒවා නිශ්ප්‍රභ කෙරිණ. ඉදිරිපත් කෙරුණු චෝදනා මෙසේය:

1. ධුරාපේක්ෂකයා මනා චරිතයකින් හෙබි නොවූයෙන් නීතිඥ වෘත්තියෙහි යෙදීමට අවසර ලැබිය යුතු නොවේ.

2. ධුරාපේක්ෂකයා විනය පිටකයට එරෙහි වීම මඟින් පොදුවේ බෞද්ධාගමට විරුද්ධව කටයුතු කරන හෙයින් උසාවිය ඔහුව පිළිගත යුතු නොවේ.

3. විනය පිටකය චාරිත්‍රානුකූල නීතියක් බවට පත්ව ඇති හෙයින් මෙම උසාවිය මගින් අපේක්ෂකයාව පිළිගනු ලැබ නොහේ.

4. ශ්‍රී ලංකාවේ රජය එහි ව්‍යවස්ථාවේ 6 ඡේදය යටතේ බුදු දහම රැකීමටත් නැංවීමටත් බැඳී සිටින හෙයින්, මෙම අපේකෂකයා නීතිඥයකු ලෙස පත් නොකළ යුතුය.

මේ සම්බන්ධයෙන් නීතිපතිවරයාගේ ප්‍රකාශය වූයේ එම කරුණ ඔහු කිසිසේත් නොසලකා හරින්නේ නැතිමුත් සිවිල් නීතිය තුළ කිසිම විධිවිධානයක් මඟින් ධුරාපේෂකයාගේ අයිතිය අහෝසි නොකරන බව කී ඔහු තවදුරටත් පැවසුවේ රජය බුද්ධාගමෙහි ආරක්ෂකයාය යන්න උක්ත චෝදනා අනුමත කිරිමට ප්‍රමාණවත් නොවන තරම් නොපැහැදිළිව අර්ථ ගැන්වී නැති බවයි. එම ප්‍රකාශය රාජ්‍යයෙහි ලෞකික ස්වාභාවය අවධාරණය කිරිමකි. පළමු චෝදනාව පිළිබඳව ඇති වූ විවාදය වාර්තා කර නොතිබිණි. එහෙත් ඉහත චෝදනා ගොනු කළ එක් පාර්ශවයක් වූ තරුණ බෞද්ධ සංගමයේ ප්‍රකාශනයක් වූ "The Buddhist" සඟරාවෙහි කතුවැකිය ප්‍රකාශ කර තිබුණේ "තමා සාමාජිකයකු වන යම් සමාජයක හර පද්ධතිය උල්ලංඝනය කිරීමට පෙලඹෙන කෙනෙක් වේද' ඔහු අන් ප්‍රජාවක නීති පද්ධතින් ද උල්ලංඝනය කරනු ඇති බවයි. එහෙයින් විනය නීති උල්ලංඝනය කරන භික්ෂුවක් සදාචාර සම්පන්න නීතිඥයකු වීමට කිසි ඉඩක් නැත. මේ තර්කය ගැන අප කුමක් සිතුවද එය ලියැවී තිබුණේ අද නීතිඥ වෘත්තිය වෙනත් ඕනෑම වෘත්තියක් මෙන් පිරිහීමට ලක්ව ඇත" යන වාක්‍යයට පසුවය. "ලෞකික රැකියා සහ භික්ෂුව" යන මැයෙන් ලියැවී තිබුණු එම කතුවැකිය මඟින් තර්ක කෙරුණේ "ස්වයං-පෝෂිත ගම අතුරුහන් වීම" හේතුවෙන් භික්ෂුන්ට තම පැවැත්ම සාක්ෂාත් කර ගනු වස් රැකියාවල නියුතු වීමට සිදු වන බවයි. එහි තර්කය වන්නේ ඇතැම් ලෞකික වෘත්තීන් භික්ෂූන්හට නෛසර්ගික වශයෙන් අකැප වුවත් පවතින තත්ත්වය යටතේ ඒවා ඔවුනට පිළිගැනීමට සිදුවී ඇති බවයි (ද බුඩිස්ට් 48, නො03, 1977: 2-3).

සිය ඉල්ලුම් පත්‍රය ප්‍රතික්ෂේප කෙරුණු එම භික්ෂුවට රාජ්‍ය පරිපාලන අංශයේ රැකියාවක් ලැබිණි. තාර්කිකව සලකතොත් ගුරු වෘත්තියද සිවිල් සේවයක් වන නිසා, එමඟින් භික්ෂූන්ට හිමි රැකියා පරාසය පුළුල් වන බවක් පෙනේ. මේ කාරණය සම්බන්ධයෙන්

පොදු ජන මතය බෙදී තිබීමට හැකි වුවද, සඟුන්හට මෙම රැකියා ලබා දීමෙහි බලය ඇති නිලධාරීන්ට අනුව නම් භික්ෂූන් ද ගිහියන් ද එකම තලයේ තරග කරති. අනෙක් අතට, වේතන ලබන රැකියාවල නිරත වූ භික්ෂූන්ට විනය පිටකයේ ප්‍රකාර යම් දඬුවමක් පැමිණිවීමට ගත් උත්සාහයක් පිළිබඳ අප තවමත් අසා නැත.

ප්‍රොතෙස්තන්ත ගිහි බෞද්ධයාගේ භූමිකාව

වර්ෂ 1904 දී VII වැනි එඩ්වඩ් රජු වෙත යැවූ සංදේශයක "බුදුන් වහන්සේගේ නියමය අනුව ගිහි ආගමෙහි කොටසක් නොවෙති" යැයි සඳහන්ව තිබුණි (බෙෂර්ට් 1973: 67). එම සංදේශයට පරම විඥානාර්ථ සංගමයේ පැවිදි අංශයේ එවක සභාපති ධුරය හෙබ වූ හික්කඩුවේ සුමංගල හිමියෝ ද අත්සන් තැබූ බව වාර්තා වේ. එම පෙත්සමට අත්සන් තැබූවන්ගේ විරෝධය එල්ල වූයේ නැගී එන ගිහි බලයට එරෙහිවය. ඉහත ප්‍රකාශය, ඊට අදාල සන්දර්භයෙන් ඉවතට ගත් විට නොගැළපෙන තරම් පුළුල් බවක් ගනී. ථේරවාදය යන්නෙන් අදහස් වන්නේ "තෙරුන්ගේ ධර්මය" යන්නයි. එමෙන්ම නූතන යුගය වනතුරු ථේරවාදයෙහි ඉතිහාසය යනු සංඝයාගේ ඉතිහාසයක් ලෙස කියවිය හැකි වුවද එතුළ උපාසක උපාසිකා හා දයක දායිකා යන භූමිකා ගිහියන් වෙනුවෙන් වෙන්වී තිබිණි. එහෙත් එම භූමිකාවන් සංඝයා විසින් නිර්මාණය කෙරුණු සංදර්භයක් මගින් සීමා වේ. උදාහරණයක් ලෙස අප කලින් දුටු පරිදි නිවන් මඟ වන භාවනාව සඟුන්ට පමණක් සීමා කෙරී තිබුණු බව සැලකිය හැක. බොහෝ විට යම් හිමිනමක් භාවනාව පුහුණු වන්නේ තවත් හිමිනමක් යටතේය. සාමාන්‍යයෙන් භාවනා කමටහන් අසංවිධිත ලෙස ගුරු හිමිගෙන් ගෝල හිමියන්ට ලබා දෙන අතර එය එක් අයකුගෙන් අනෙකාට කෙරෙන ධර්ම දානයකි. එහෙත් තත්ත්වය කොතෙක් වර්තමානයේදී දුරට වෙනස් වී ඇද්දැයි අපි පහත සළකා බලමු.

කැල්වින්වාදීන්ගේ ආචාරධර්ම පද්ධතිය මැක්ස් වෙබර් නම් කෙළේ "චිත්තාභ්‍යන්තර ශ්‍රමණවාදයක්" ලෙසිනි. ඔවුහු හෘද සාක්ෂියට එකඟවම වැඩ කරමින් බොහෝ වස්තුව රැස් කළ ද, එය සිය ආශාවන් සන්තර්පණය සඳහා වියදම් නොකොට යළි යළිත් ආයෝජනය කරමින් තම පොහොසත්කම දියුණු කර ගැනීමට තැත් කෙරුවේ මෙලොව සාර්ථකත්වය හේතුවෙන් ඔවුන් දෙවියන්ගේ

තේරීම වනු ඇතැයි යන අපේක්ෂාවෙනි. ප්‍රොතෙස්තන්ත බුද්ධාගම සම්බන්ධයෙන් ද මෙවන් පාරිශුද්ධවාදී නැඹුරුවක් හඳුනාගත හැකි නමුත් ඊට එවන් දේවවේදී මූලයක් නොමැත. උත්සහවන්ත බව හා අරපිරිමැස්ම ධර්මපාල විසින් අගය කෙරුණේ පැහැදිලි තාර්කික හේතු මතය. එනම් සිය ජනතාවගේ ජීවිතය යහපත් කරණු පිණිසය. උත්සහවන්ත බව හා අරපිරිමැස්ම බුදුන් වහන්සේ ද දේශනා කළ ගිහි පැවැත්මකි. ධර්මපාලගේ ප්‍රධානතම ප්‍රේක්ෂකාගාරය වූ නැගී එන නාගරික මධ්‍යම පංතිය හා ග්‍රාමීය ප්‍රභූ පන්තිය සතු වූ අභිලාෂයන් සමඟ මෙකී ධනේශ්වර ආචාරධර්ම මනාව ගැලපිණි. එහෙත් වර්තමානයේදී පෘථුලව ව්‍යාප්ත, රාජ්‍ය නිලධාරින්ගෙන් ද, ගුරුවරුන්ගෙන් ද ලිපිකරුවන්ගෙන් ද සමන්විත විශාලනය වූ මධ්‍යම පන්තිය තුළ එකී ගුණ ධර්ම දක්නට නොලැබේ. කෙසේ වතුදු මුල් කාලීන ප්‍රොතෙස්තන්ත බෞද්ධයින් තුළ එවන් විත්‍යාභන්තර ශ්‍රමණවාදයක උරුව ගත් ආචාර ධර්ම පැවතිණි. "ශ්‍රමණවාදය" යන්නෙන් බෞද්ධ සන්දර්භයකදී පොදුවේ අදහස් වන්නේ ආශ්‍රමයකට වී, එනම් භික්ෂුවක මෙන් යුහුසුළුව භාවනාවේ යෙදෙමින් භාවනානුයෝගීව එනම් "තපස් රකිමින්" ජීවත් වීමයි. එවිට නව බෞද්ධ ගිහියාට ගිහියෙකු ලෙස ජීවත් වන අතරම තවුස් දම් ර. කීමට ද පිළිවන. එනම් මෙලොව ජීවත් වෙමින්ම ඉන් මිදීමට තැත් කරන්නකුගේ භූමිකාව ඔහුට හිමි විය.

මේ නම් සත්‍ය වශයෙන්ම ප්‍රොතෙස්තන්තවාදයයි. මක්නිසාදයත්, ඉහත දැක්වූ කරුණු ආශ්‍රයෙන් සලකා බලන විට පල්ලියෙන් පිට ගැලවීමක් නැතිය (extra ecclesiam nulla salus) යන කතෝලික පල්ලියේ විශ්වාසයට එරෙහිව නැගුණු විප්ලවය මෙමඟින් මතකයට නැංවේ. ප්‍රොතෙස්තන්තවාදයද නිතැතින් සිහියට නැගෙනු ඇත. ක්‍රිස්තියානි ධර්මය සම්බන්ධයෙන් ඇති වූ නව තත්ත්වය නම් සෑම ගිහියෙකුම සිය පූජකයා ද විය යුතුය යන මතය බිහි වීමයි. සසර කෙලවර සොයා යන ගමනේදී කිසිඳු පූජකයකුගේ සහාය අවශ්‍ය නොවේය යන්න දේශනා කරන කැල්වින් වාදයට සමගාමී ආස්ථානයට පැමිණි බෞද්ධයින් ගැන අප වෙනත් තැනක කියා ඇත (ගොම්බ්‍රිජ් හා ඔබේසේකර 1988: 241-273). එහෙත් බොහෝ ප්‍රොතෙස්තන්ත බෞද්ධයෝ සංඝයාට අනුග්‍රහය දැක්වීමටත් ඔවුන්ගෙන් දහම් ඇසීමටත් සූදානම්ව සිටිනවා මෙන්ම එසේ කිරීමට ප්‍රියතාවක් ද දක්වති. මේ බෞද්ධයින් තබා ඇති විශාල ඉදිරි පියවර

නම්, (එහෙත් මීට අනවශ්‍ය අවධාරණයක් ආරෝපණය නොකළ යුතුය) සිය ආගමික වගකීම් සඟුනට අනුග්‍රහය දැක්වීමට වඩා පුළුල් බවත්, ගැහැණු, පිරිමි, ළමා මහළු, ආදී සියළු දෙනම පැවිදි දිවියට ඇතුළත් නොවී සිටම නිර්වාණාවබෝධය පිණිස නොපමාව කටයුතු කළ යුතුය යන විශ්වසය ද ඇති කර ගැනීමයි.

සංඝ ප්‍රජාවට පොදුවේ වගකීම් දෙකක් පැවරේ. එනම් බුද්ධ ශාසනය ආරක්ෂා කිරිම හා භාවනානුයෝගීව වැඩ වාසය කිරීමයි. මෙම කාර්යන් දෙකම සම්ප්‍රදායිකව භික්‍ෂුවට පමණක් සීමා වී තිබූ නමුත් අද වන විට ගිහියෝ ද එම කාර්යන් අත්පත් කරගෙන සිටිති. එසේම ප්‍රොතෙස්තන්ත ගිහි බෞද්ධ ක්‍රියාකාරකම්වල පුළුල් අංගයක් ක්‍රිස්තියානි භාවිත අනුකරණය කරමින් ඉස්මතුවීම සිදුවිය. එනම් සාමාන්‍යයෙන් සමාජ සුභ සාධන කටයුතු සාක්ෂාත් කර ගැනීම සඳහා සහ විශේෂයෙන් බෞද්ධ කටයුතු සාක්ෂාත් කර ගැනීම සඳහා ගිහි කටයුතුවලින් වලංගුභාවයක් ලැබේය යන විශ්වාසයයි.

මෙම බෞද්ධ කටයුතුවල අදාලත්වය හා අවශ්‍යතාව ධර්මපාල විසින් වඩා හොඳින් හුවා දක්වන ලදී. ඔහු ගිහි බෞද්ධයන්ට දේශනා කෙළේ, අනගාරික ජිවිතයට ඇතුලත්වීම එම කාර්යය වඩා පහසුකරවන්නක් බවයි. එහෙත් එම ආමන්ත්‍රණය ගිහියන් අතර එතරම් ජනප්‍රිය නොවීය. ඒ වෙනුවට බොහොමයක් මධ්‍යම පාංතික බෞද්ධයන් වඩ වඩාත් බෞද්ධ ශුභසාධන කටයුතු කෙරෙහි යොමුවීම කැපී පෙනිනි.

ධර්මපාල බෞද්ධයෙකු වීම සඳහා කරන ලද මේ 'උත්තරාගමනය' සංකේතවත් කෙළේ අනගාරික ජීවිකාවක් ගෙවමින් වූ අතර එම තත්ත්වය තුළ පැවිදි වීම අතිරේකයක් බවට පත්විණි. බෞද්ධයෝ වඩ වඩාත් යහපත් ක්‍රියා වෙත පෙලඹුනහ.එමගින් ගිහි තවුස් දිවියක භූමිකාව හා හරය අවබෝධ කරගන්නට අවබෝධ කරගන්නට යත්න දැරිණි. එනමුදු මේ භූමිකාවට ළංවීමට නැතහොත් එහි සාරය ආභාස කරගැනීමට දරණ උත්සාහය නූතන ශ්‍රී ලංකාවේ බෙහෙවින් ප්‍රචලිතව තිබේ. මෙකල පුවත්පත් කියවන්නකුට මෙවැනි පිරිස් පහසුවෙන් හඳුනා ගත හැකිවේ. පුවත්පතක සඳහන් මේ වැකිය ඊට කදිම නිදසුනක්ය:

"මගේ තරුණ කාලයේ සිටම බෞද්ධ ශාසනය කෙරෙහි දැඩි ඇල්මක් තිබුණා. මෑතක දී තීරණයක් ගත්තා උපාසක ජීවිතයක් ගත කරමින් මිනිස් වර්ගයාට සේවයක් කරන්න. ඒ හේතුව නිසාම අනගාරික ධර්මපාලතුමා ගමන් ගත් මාර්ගය තෝරා ගත්තා. එහෙත් එසේ මගේ ඥාතී-මිත්‍රාදීන් මෙම අදහසට එතරම් කැමැති නොවූවත් මම මේ අදහස අත් හැරියෙ නෑ" (සන්,04 සැප්: 1978: 08). මෙම අදහස ඉදිරිපත් කළේ, අම්බලන්ගොඩ ආසනයේ මහජන මන්ත්‍රී රයිටර් තිලකසේකර මහතා ය. ඒ, බටපොල කහටපිටියේ ආරණ්‍ය සේනාසනයේ පැවති උත්සවයකදීය (සන්,04 සැප්: 1978: 08).

ඇතැම් අන්තවාදී ප්‍රොතෙස්තන්ත බෞද්ධයෝ (අන්තවාදී ක්‍රිස්තියානින් අනුගමනය කරමින්) භික්ෂු විරෝධී ආස්ථානයක් ගත් අතර මෙම පිරිස් භික්ෂූන් අසංවරශීලී දූෂිත පිරිසක් යැයි චෝදනා කළෝය. එනිසාම මොවුන් ප්‍රතිශෝධනය කර නොහැකි බවටත් ඔවුනගේ කෘත්‍යය තවදුරටත් වලංගු නොමැති බවටත් ඔහු තර්ක කරයි. ඒ වැනි සංවිධානාත්මක පිරිසක් ලෙස 1941 දී ආරම්භ කළ 'විනය වර්ධන සමිතිය' හැඳින්විය හැක (කෙම්පර් 1978, හොප් 1981: 139-46). මෙම සමිතිය, භික්ෂූන්ට ප්‍රසිද්ධ විවාදවලට එන ලෙස අභියෝග කරමින් ඔවුන්, විනය විරෝධී ක්‍රියාවන් හි නිරතවීම හා ධර්මය පිළිබඳ ඇති ඔවුන්ගේ අල්ප දැනුම දැඩි ලෙස ප්‍රශ්න කිරීමකට ලක් කෙළේය. භික්ෂූන්ගේ කාර්යයක් ලෙස නිර්වචනය වී තිබූ ධර්ම දේශනා මෙම සමිතියේ සාමාජිකයන් විසින් පැවැත්වීම ආරම්භ කරගත් අතර එමඟින් මධ්‍යකාලීන යුගයේදී ධර්මයට එකතු වූ දෝෂ මගහරිමින් ත්‍රිපිටක මූලික බෞද්ධ ධර්මයක් ස්ථාපිත කළ හැකි යැයි විශ්වාස කෙරිණි. විනයවර්ධන සමිතියේ ක්‍රියාකාරකම් දැඩි ලෙස උත්සන්න වූයේ නවසිය පනහේ දශකයේදීය. එහෙත් මෙම සමිතිය අද වන විට ක්‍රියාත්මක වන්නේ ද යන්න සැක සහිතය. අනගාරිකගේ භූමිකාව එය නියෝජනය කළ දෑ සමාජය තුළ සුලභවීම මඟින් මිලින වී ගිය ආකාරයටම විනය වර්ධන ව්‍යාපාරය ද එහි ජයග්‍රහණයේම ගොදුරක් බවට පත් විය. මේ සංවිධානයේ භික්ෂු විරෝධී ස්ථාවරය තුළින් එය සාමාන්‍ය ප්‍රොතෙස්තන්ත බෞද්ධයෙකුට වඩා අන්තගාමී වීය. එනම් සාමාන්‍ය ප්‍රොතෙස්තන්ත බෞද්ධ භික්ෂූන්ට සාම්ප්‍රදායික ආකාරයෙන් ධර්ම දේශනා කිරීමට සහ වෙනත් ආගමික කටයුතු වලට සහභාගී වීම ඉවසා සිටියේය. එනමුත්, ඇතැම් මෑතකාලීන ව්‍යාපාර විනය වර්ධන ව්‍යාපාරය

මෙන්ම අන්තවාදී වී ඇති බව අපට පෙන්වා දිය හැකිය.

ප්‍රොතෙස්තන්ත බෞද්ධයන්ගෙන් බහුතරයක් තම පවුල් ජීවිතයෙන් පූර්ණ ලෙසම වෙන් නොවනවා සේම මුදල් උපයන මාර්ගවලින් මුළුමනින්ම ඉවත් වී ක්‍රියා නොකරන පිරිසක් බව අමුතුවෙන් නොකිව මනාය. නමුත් සංකේතාත්මක තවුස්වාදී ජීවිතයක් කෙරෙහි අවධානය යොමු කරමින් තම විවේක කාලය ආගමික කටයුතු සඳහා යොදා ගැනෙති. මොවුන් සෑම අවස්ථාවක දීම සුදු වස්ත්‍ර පැළඳීමට රුචියක් දක්වන අතර මත්පැන් පානය කරන්නේ නම් එය "සෞඛ්‍ය හේතුන් මත" පමණක්ම වන අතර බොහෝ විට නිර්මාංස භක්ෂකයන් හෝ අවම වශයෙන් ගවමස් බුදීම අත්හැර දමති.

ලොව බොහෝ අන් රටවලට වඩා ශ්‍රී ලංකාවේ ගව මස් මිලෙන් අඩු අතර සිංහලයා බහුලව ගවමස් පරිභෝජනය කරයි. එනමුත් පූර්ව නූතන යුගවල හින්දු බලපෑමට නතු දේශයක් වූ ලංකාවේ ගව මස් පරිභෝජනය සාමාන්‍යය දෙයක් වුවද දහ නව වන සියවම මැද භාගයේදී එය සිංහල ජන ප්‍රජාව තුළ සුලභ භාවිතයක් විය. එසේ වුවද සිංහල බෞද්ධයෙකු ගිහිගෙය අතහැර යාමේ ප්‍රවණතා ප්‍රදර්ශනය කරන විට ඔහුගේ පෝෂණ චක්‍රයෙන් ඉවත් කරන ආහාරය වන්නේ ගව මස්ය. ධර්මපාල ලොරි රථයක නැගී රට පුරා සංචාරය කළ අතර ඔහු නිරතුරුවම භාවිත කළ සටන් පාඨයක් වූයේ, ''ගෙරි මස් කන්නාද ගෙරියෙකි යන්නයි''. මේ අදහස හින්දු ධර්මයෙන් ප්‍රභවය ලබා දේශීය සම්ප්‍රදාය තුළ පැලපදියම් වී තිබුණේ යැයි සිතිය හැක. ඔහුගේ දිනපොතේ මෙසේ ලියන ලදී: ''මට ගව පැටවකුගේ, එළදෙනකුගේ හෝ මී හරකාගේ මස් බුදින්නා අනුකම්පාවෙන් තොරය. තම දරුවාට ආදරය ඇති මව කෙසේ නම් ගව මස් කන්නේද? (ද මහා බෝධි නො: 65, 1957: 294). 'ධර්මිෂ්ඨ යුගයක්'' ආරම්භ කරන බව කී ජයවර්ධන ජනාධිපතිවරයා 1979 වර්ෂයේදී රටට නව ව්‍යවස්ථාවක් හඳුන්වා දෙමින් මත් පැන් වෙළදාම ගව මස් විකිණීම හා ගව ඝාතනය දින දෙකකට තහනම් කෙළේය. මෙය ධර්මපාලගේ දෝංකාරයක් බව අමතක නොකළ යුතුය.

දානපති ගිහි බෞද්ධයන් බටහිර ආකෘතියට අනුකූල වන ආකාරයේ සමිති, සමාගම්, සංවිධාන ආදිය "ප්‍රොතෙස්තන්ත

බුදුදහමේ" මූලික හරයන් ඉදිරියට ගෙන යාම අරමුණු කොට ගෙන ආරම්භ කිරීම දැකිය හැක. බොහෝමයක් මෙම සංවිධානවල ක්‍රියාකාරීත්වය සහ ඔවුන්ගේ ප්‍රකාශන පිළිබඳව විස්තරයක් මහාචාර්ය බෙෂර්ට් (1973: 300-305) ඉදිරිපත් කර ඇති බැවින් අප මෙහිදී අවධානය යොමු කරනුයේ ඉතා වැදගත් එවැනි සංවිධාන කිහිපයක් පිළිබඳව පමණි. එනම් 1880 ආරම්භ කළ බෞද්ධ පරම්වඥානාර්ථ සංගමය, (ආරම්භයේදී එහි ශාඛා දෙකක් තිබුණද දැන් ඉතිරිව ඇත්තේ එහි ගිහි ශාඛාව පමණි) සහ කලක් 1898 දී කතෝලිකයකු වී සිටි පුද්ගලයකු විසින් ආරම්භ කෙරුණු තරුණ බෞද්ධ සංගමය සහ එහි අනු සංගමයක් වන සමස්ත ලංකා බෞද්ධ සම්මේලනය යන සංවිධානයි. මෙම සියලු සංවිධානවල ශාඛා දිවයින පුරා දැකිය හැකි නමුත් අගනගරය තුළ ඒවායේ ක්‍රියාකාරකම් බහුලව සිදුකෙරේ. මීට අමතරව සෙසු කුඩා සංවිධාන පරිස්ථානීය මට්ටමින් දැකිය හැකි අතර ඒවායේ කාර්ය භාරය බෙහෙවින් වැදගත්ය. විශේෂයෙන්ම දානමානාදියෙන් භික්ෂූන්ට සංග්‍රහ කළ ගිහි බෞද්ධයන් මේවනතුරුම විධිමත්ව සංවිධානය වී නොවූ නමුත් තත්කාලීන දායක සභා යටතේ සංවිධානය වීම උනන්දු සහගතය. බොහෝමයක් මෙම දායක සභාවල නිලතල බොහෝ විට පිරිමින් විසින් හෙබවූ අතර අද වන විට ඒවායේ යම් කාර්ය භාරයක් ඉටු කරනුයේ ඔවුන්ගේ භාර්යාවන්ය. බොහෝමයක් මධ්‍යම පංතික කාන්තාවෝ මෙම දායක සභාවල ක්‍රියාකාරීන් වූහ. ලෝක මට්ටමෙන් ගත්කල්හී වුවත් ඒ වැනි සංවිධාන කටයුතු කිරීමට රුචියක් දක්වන අවස්ථාවන් බහුලව හමුවේ. ලොව සැමතැනම පාහේ කම්ටු හා සම්බන්ධ වැඩ කිරීමෙන් උද්දාමයට පත් වන මධ්‍යම පාන්තික ස්ත්‍රී කණ්ඩායමක් දැක ගත හැකිය. මේ කොමිටි මඟින් සිදුකරන කාර්යයන් සාමාන්‍යයෙන් කුඩා පරිමාණයේ ඒවා වන අතර ඊට උත්සව අවස්ථාවලදී ආහාර පාන ලබා දීම, සැරසිලි කිරීම වැනි කටයුතු ඇතුලත්ය.මේ සම්බන්ධයෙන් ශ්‍රී ලංකාවේ තත්ත්වය ද එක හා සමානය. කොළඹ නගරයේ ජීවත්වන මිතුරියක් අප හා ප්‍රකාශ කෙළේ, කාන්තාවන් විසින්ම පාලනය කරනු ලබන මහිලා හෝ කුළඟන සමිති රට පුරාම පිහිටි සෑම නගරයකම ව්‍යාප්තව ඇති බවයි. මේ විස්තරය රට අභ්‍යන්තර ගම්මානවලට අදාළ නොවුනද නගර සහ උපනගර සම්බන්ධයෙන් නම් සත්‍ය විය හැකිය. අපගේ මිතුරිය අප හා ප්‍රකාශ කළ ආකාරයට මේ ස්ත්‍රීන්ගේ තත්ත්වයේ නැගීම පෙන්නුම් කළ ද කම්ටු බ්‍රිතාන්‍යයේ දැකගත

හැකි සංවිධානවලට වඩා වැඩි වෙනසක් පෙන්නුම් කරයි. එම සංවිධාන මධ්‍යම පංතික කාන්තා සහභාගීත්වය හරහා ප්‍රොතෙස්තන්ත බුද්දහම ව්‍යාප්ත කිරීමේ යාන්ත්‍රණයක් ලෙස ක්‍රියාත්මක වන අතර සිංහල සමාජය තුළ නැගෙන මධ්‍යම පන්තිය එමඟින් පිළිබිඹු වේ.

බෞද්ධ සුභසාධන කටයුතුවල වර්ධනය යම් සංකූලතාවන්ගෙන් ගැවසී තිබුණ ද බුදු දහම ඉගැන්වීම සම්බන්ධයෙන් නම් ගිහි මැදිහත්වීම මඟින් ඉතා පැහැදිලි කාර්ය භාරයක් ඉටු කෙරී ඇත. නූතන කාලයට පෙර ශ්‍රී ලංකාවේ අධ්‍යාපනයක්ලත් ගිහියන් සිටි බවට කිසිදු සැකයක් නැත. නරේන්ද්‍රසිංහ රජුගේ (17-07:1739) කාලයේ ලියැවුණු ගණදෙවි හැල්ලේ ද දක්වෙන පරිදි, උගත් ගිහියන් පෙර කාලයේද විසූ බව සත්‍යයකි. භික්ෂූන්ට සිවුරු හැරීමෙන් පසු නැවත වරක් ගිහි ජීවිතයක් ගත කිරීමට අවසර තිබෙන සාමාජයක මෙය එතරම් පුදුමයට පත්වන කාරණයක් නොවේ. එසේ වුවද විධිමත් ආකාරයකට බුද්ධ ධර්මය ඉගැන් වූ ගිහියන් සිටියේ ඉතාමත් විරලවය. කෙසේ වුවද බුද්ධ ධර්මය රජයේ සහ වෙනත් පාසල්වල විෂයක් ලෙසට ඉගැන්වීමට පටන් ගැනීමෙන් පසු ගිහියන් විසින් බුදු දහම ඉගැන්වීම සිදුවිය යුතුව තිබූ කරුණකි. වෙනත් ආයතන ද මේ භාවිතය ප්‍රචලිත කර ඇත.

තරුණ බෞද්ධ සංගමය හරහා ඉරිදා දහම් පාසල් සඳහා දායකත්වය සැපයීම, දහම් පොත්, පරීක්ෂණ හා සහතික පත්‍ර හා සම්මාන ප්‍රදානයන් ද සිදුකෙරේ. 1965 වන විටත් අප පර්යේෂණ කළ කුඩා ගම්මානවල ද දහම් පාසල් ආරම්භ වී තිබිණි. මෙම දහම් පාසල්වල ප්‍රධානාචාර්ය ධුරය හොබවන්නේ විහාරස්ථානයේ ප්‍රධාන භික්ෂූන්වහන්සේ නමක් වූ අතර බොහෝ විට මේවායේ දෛනික කටයුතු කරගෙන යාම ප්‍රදේශයේ ගුරුවරයෙකුට භාර විය.

එමෙන්ම මේ දහම් පාසලේ ශ්‍රේණි දහයකට බෙදා වෙන් කර තිබුණි. සාමාන්‍යයෙන් කනිෂ්ඨ පංතිවල ඉගැන්වීම් කටයුතු සිදු කරනුයේ සාර්ථක ලෙස පාඨමාලා නිම කළ ජ්‍යෙෂ්ඨ සිසුන් විසිනි. මේ දහම් පාසල හා සම්බන්ධ වූ අභ්‍යන්තරමය වෘත්තීය ව්‍යුහයක් ද දැකිය හැකිය. උදාහරණයක් ලෙසට තරුණ බෞද්ධ සංගමයේ මේ පාසල් පාලනය කිරීමේ වගකීම මේ වන විට භාරගෙන

ඇත. සංස්කෘතික කටයුතු දෙපාර්තමේන්තුව බෞද්ධ ධර්මාචාර්ය යන සහතික පත්‍රය ප්‍රදානය කරයි. මේ විභාගයට පෙනී සිටීම සඳහා සිසුවෙකු දහවන ශ්‍රේණිය සමත් විය යුතු අතර දහම් පාසලේ ප්‍රදානාචාර්යවරයා චරිත සහතිකයක් ඉදිරිපත් කළ යුතුය. සිසුවෙකු විභාගය ගැන වාර කිහිපයකට පෙනී සිටිය හැකි අතර එයට කිසිඳු ගෙවීමක් කළ යුතු නැත. 1979 වන විටදී මේ විභාගයට ප්‍රශ්න පත්‍ර හයක් ඇතුලත් වූ අතර මෙහි සඳහන් අවසන් විභාගය තරමක් අසීරු වන්නේ එම කාලය වන විට(1979) ඊට අවශ්‍ය පෙල පොත් නොතිබූ බැවිණි. මේ සඳහා වන සුදුසුකම් පූර්ණය කිරීමට නම් සිසුවෙකු විෂයන් හයම එකවර සමත් විය යුතුවේ.

දහම් පාසල් අධ්‍යාපනය පැතිර යාමට සාපේක්ෂව ගිහි බෞද්ධ ධර්ම දේශනාවල ජනප්‍රිය භාවයක් ද ඇතිවිණි. සම්ප්‍රදායිකව නම් ගිහි ධර්ම දේශකයන් වූයේ වියපත් උපාසක උපාසිකාවන් වූ අතර ඔවුන් තම සමපදස්ථ කණ්ඩායම සඳහා ජනප්‍රිය ආගමික පත පොත කියවූ අතර එය බොහෝ විට සිදුවූයේ ශුද්ධ වූ දිනවලදීය. තත්කාලීන ගිහි ධර්ම දේශකයින් බොහෝ විට වැඩි අවධානයන් යොමු කෙළේ භාවනාව වෙතය. අපට හමුවූ කොඩිකරනාරච්චි මහතා බණ දේශනයෙහි යෙදෙන ඒ වැනි උගත් ගිහි බෞද්ධයෙකි. ඔහු අනුරාධපුර ධර්ම ශ්‍රාවක ධම්ම පීඨයේ කථිකාචාර්යවරයෙකි. මෙම ධර්ම පීඨය 1966 දී භික්ෂූන් වෙනුවෙන්ම ආරම්භ කරන ලද්දකි. විද්‍යෝදය හා විද්‍යාලංකාර පිරිවෙන් විශ්ව විද්‍යාල බවට පත් කිරීමෙන් ඇති වූ හිඩස පිරවීම සඳහා මෙම ආයතනය පිහිටුවන ලදී. කොඩිකරනාරච්චි මහතා විසින් සතිඅන්ත පංති කොළඹ, නුවර සහ අනෙකුත් ප්‍රධාන නගර ආශ්‍රිතව පවත්වාගෙන ගිය අතර මධ්‍යම පාංතික කොටස්වලින් මෙම පංති සඳහා විශාල ඉල්ලුමක් තිබුණි. ඔහුගේ පංති පදනම් වූයේ පාළි අභිධර්මය පාදක කර ගනිමින් ඔහු විසින් රචිත කුඩා පොත් පිංචක් මුල්කරගෙනය. ඊට අමතරව ඔහු සිය සිසුන් වෙත තරහ සහ මානසික දියුණුව යන ග්‍රන්ථය මිලදී ගැනීමට පහසුකම් සලසන ලදී. මේ කෘතියෙන් ක්‍රෝධය, ඊර්ෂ්‍යාව ආදී නිශේධිත චර්යාවන් පිළිබඳව සරල භාෂාවකින් අර්ථ විවරණය ඉදිරිපත් කෙළේය. සැබැවින්ම අභිධර්මය තුළ ප්‍රධාන වශයෙන් ඇතුලත් වන්නේ විශ්වය ගොඩ නැගුණු ආකාරය පිළිබඳව වන අතර ඒවා නොයෙකුත් ආකාර වලින් ප්‍රවර්ග ගත කර ඇත. මේවායින් බොහොමයක් මනෝ විද්‍යාත්මක ප්‍රවර්ග වේ. මොහුගේ පාඨමාලාව වසර දෙකක පමණ කාලයක් තුළ පැවැත්වේ. ඒ කාලය තුළ සිසුනට

සිය කෘතියේ එන පාලි පද ඔහු පහදා දෙයි. අභිධර්මයේ ප්‍රධාන එළැඹුම විස්තර කිරීම වෙනුවට විශ්ලේෂණය වුවද ඔහු තම පංතිය යොදා ගන්නේ සදාචාර වර්ධනය සඳහාය. ඔහු සරල උදාහරණයන් සපයන අතර ඔහුගේ දේශන තුළ උපහාසය ගැබ්ව පවතී. නමුත් ඔහුගේ ජනප්‍රියභාවය රඳා පවතිනුයේ කෘතියේ ඇතුලත් අපූර්වත්වය මත නොවේ. ඔහුගේ සිසුන් බොහෝ දුරට සංවරශීලී මධ්‍යම පංතික කණ්ඩායමකි. මොවුහු බංකු මත හෝ බිම හිඳ ගෙන කථිකයාට සවන් දෙන අතර ඇතැම්විට සටහන් ද ගොනු කර ගනියි. මේ දේශනයක් හා ධර්ම දේශනයක් අතර ඇති වූ එකකි. ශාසන සේවක සභාව නම් වූ එක්තරා පන්සලක් හා සම්බන්ධිත ගිහි සංවිධානයක් මඟින් වරක් ඔහුට නුවර ප්‍රදේශයේ ධර්ම දේශනයකට ආරාධනා කළ අතර ඔහුගේ ධර්ම දේශනා පවත්වන විට දී සංඝයාවහන්සේ කිහිප දෙනෙකු ද ඊට සවන් දුන්හ. සෑම සතියකම මේ පන්තියේ එක් අයෙකු ඔහුගේ වියහියදම් සපුරා ගැනීම සඳහා රුපියල් තිහක මුදලක් ප්‍රදානය කෙළේය. ප්‍රදේශයේ විසූ සුප්‍රසිද්ධ වෛද්‍යවරයෙක් මේ සෑම පාඩමක්ම පටිගත කෙළේය.

මේ අතින් බලන කල අපට පෙනී යන්නේ කොඩිකරනාරච්චි මහතාගේ දෙසුම් කොහෙත්ම ප්‍රොතෙස්තන්ත නොවන බවයි. එනම් එහි තිබූ විරෝධාකල්ප ඇතුලත්ව නොමැත. ප්‍රසිද්ධ කෘතියක තේමාවෙන් සඳහන් වන ආකාරයට ආගමික සංස්ථාවත් මහජනයාට සුවය සපයයි. නැතහොත් ඔවුනට අභියෝග එල්ල කරයි. සාමාන්‍යයෙන් ආගමික ව්‍යාපාර අතිශෝක්තියකින් පටන් ගෙන සහනය ලබා දීම වෙත පරිවර්තනය වෙයි. ධර්මපාල ද අන් සියලුම ආගමික ප්‍රතිපත්තිවාදීන් මෙන්ම තමන්ගේ ශ්‍රාවකයින් අපහසුතාවට පත් කිරීමට උත්සාහ දැරීය. එනමුත් කොඩිකරනාරච්චි මහතා මේ කිසිවක් සිදු නොකරයි. ඔහු සාමාන්‍යයන් ප්‍රොතෙස්තන්ත බුදු දහමේ පාරිශුද්ධ අගයයන් ඉදිරිපත් කරයි. ඒවානම් මත්පැනින් මිදීම, දුම් පානයෙන් මිදීම, මාංස භක්ෂණයෙන් වැළකීම යන කරුණු සාක්ෂාත් කර නොගතහොත් ප්‍රශ්වාස වාතය දුර්ගන්ධයට පත්වන බවයි. එමෙන්ම ඔහු දේශනා කරන්නේ දෙමාපියන් සිය දියණිවරුනට කොට ගවුම් නොඇන්දවිය යුතු බවයි. එනමුත් මෙවැනි පාරිශුද්ධවාදී අදහස් මේවන විට හුදු විධිමත් කතිකාවක් බවට පත්ව ඇති අතර මේ අදහස් මධ්‍යම පාන්තික හා මධ්‍යම වයස්ගත කණ්ඩායම් විසින් පිළිපැදිය යුතු කරුණු ලෙස ජනප්‍රියව පිළිගනියි. මේවා විවාහපත්

යුවළක් සිය දරුවන් සමඟ සන්තෝෂයෙන් ජීවත් විය යුතු බවත්, දරුවන් සිය දෙමාපියනට කීකරු විය යුතු බවත් යන අදහස් වලට සමානය. මේ නම් ආගම සමාජීය ප්‍රතිරක්ෂකයක් වශයෙන් ක්‍රියාත්මක වීමකි. මේ දේශනාවලදී සාමාන්‍ය සමාජ සිදුවීම්වලට හෝ සදාචාරාත්මකව ගැටළුකාරී වන කිසි දෙයක් වෙත අවධානය යොමු කරනුයේ නැත. ඔහු මහනුවර ප්‍රදේශයේ පැවැත් වූ පාඨමලවෙහි වසරකට පමණ පසු අත්හිටුවීමට සිදු වූයේ 1977 දී සිදු වූ ජාතිවාදී කලකෝලාහල වලින් සිංහල ප්‍රජාවගේ සාමාජිකයින් විසින් දමිළ ප්‍රජාවට අයත් ව්‍යාපාරික ස්ථාන හා නිවාස මංකොල්ල කෑ නිසාය. අපට පෙනෙන පරිදි කොඩිකරනාරච්චි මහතා සිය පාඨමාලාව නැවත ආරම්භ කළ විට මේ කිසිවක් සඳහන් කෙළේ නැත.

ගිහි භාවනා

දෙවන ලෝක යුද්ධයෙන් පසු ශ්‍රී ලාංකීය බුදුදහම තුළ (එමෙන්ම අනෙකුත් ථේරවාදී රටවල් වලද) දැකිය හැකි සුවිශේෂතම වෙනස්කමක් ලෙස ගිහියන් භාවනාවට යොමුවීම සැලකිය හැක. සාම්ප්‍රදායික අර්ථයෙන් ගත් කල්හී භාවනායෝගී ජීවිතයක් ගත කිරීම ඉතාම අසීරු කාර්යකි. ගැඹුරු භාවනායෝගී ජීවිතයක් ගත කිරීමේ දී පුහුණු ගුරුවරයෙකු යටතේ එම ජීවිතයට අවුරුදු ගණනක් පුරා පුරුදු පුහුණු විය යුතු වේ. 1890 දී අනගාරික ධර්මපාල ට හමු වූ පාළි අත් පොතකින් ඔහුටම ආවේනික වූ භාවනා ක්‍රමයක් සම්පාදනය කරගත් අතර ඇත්තටම ඔහු ඒ වැනි ග්‍රන්ථයක් ආශ්‍රයෙන් භාවනාව ඉගෙන ගත් ප්‍රථම බෞද්ධයා විය හැක.(මෙම මූලධර්මවාදී උත්සාහය ඇතැම්විට නියතව කෙටි මඟක් සෙවීමට ගත් උත්සාහයක් වන්නටද ඇත)

කෙසේ වෙතත්, බොහෝමයක් බෞද්ධයන් භාවනා ක්‍රම තවමත් ඉගෙන ගනු ලබන්නේ ගුරුවරයෙකු යටතේ ය. ඔවුන් ඇතැම් විට පන්සල්වලත්, 'භාවනා මධ්‍යස්ථානවලදීත්' භාවනා ක්‍රම පුරුදු පුහුණු කිරීම දැකිය හැක. මෙම භාවනා මධ්‍යස්ථාන මගින් සතිපතා පංති පවත්වාගෙන යන අතර ඇතැම් විට නේවාසික කෙටි පාඨමාලා ද මෙම ස්ථානවල දී පැවැත්වේ. ඔවුහු තම නිවෙස්වල දී මෙම භාවනා ක්‍රම තවදුරටත් අධීක්ෂණයකින් තොරව පුරුදු පුහුණු කරති. මෙවැනි භාවනා පංතිවලට සහභාගී වන

බහුතරය මධ්‍යම පංතික සමාජ පසුබිම් වලින් පැවති අයයි. මේ බොහෝ පුද්ගලයින්ගේ නිවෙස්වල භාවනා කුටි ද නිර්මාණය කරගෙන ඇත. ගිහි ජනයා විසින් සිදුකරගෙන යනු ලබන මෙකී සාම්ප්‍රදායික භාවිත පිළිබඳ නොසලකා හැරිය නොහැක. ඔවුන් නිතිපතා භාවනාවේ යෙදුන ද නොයෙදුණ ද භාවනා මධ්‍යස්ථානවල කටයුතුවලට සහභාගීවන්නවුන් ඔවුන් නිතිපතිම තම ගිහි ජීවිතයේ පිටත සිටත් ඇතුලත සිටත් කටයුතු කරයි.ඇතැම් විට මෙම භාවනා ක්‍රම මඟින් පරලොව විමුක්තිය මෙන්ම ලෞකික දියුණුව ද අපේක්ෂා කෙරේ. ප්‍රථම වරට මෙම භාවනා පංති හරහා භාවනාව මේ ලොව දියුණුව සාක්ෂාත් කර ගැනීමට යොදා ගැනීමේ උපකාරයක් ලෙස නිර්වචනය වීම උනන්දු සහගතය.

ධර්මපාලගේ ජීවිත කාලය තුළ දී භාවනා පුරුදු පුහුණු කරනු ලබන ගුරුවරුන් ලංකාවේ සිටියේ නැත. විශේෂයෙන්ම ගිහියන්ට ඒ වැනි ගුරුවරුන් සොයා ගැනීම ඉතාම අසීරු විය. ලංකාව තුළ අද දැකිය හැකි නූතන භාවනායෝගී ක්‍රම ඇත්තටම පැමිණියේ බුරුමයේ සිටය. දහනම වන සියවස පිහිටවනු ලැබූ 'ප්‍රතිශෝධිත' අමරපුර හා රාමඤ්ඤ යන නිකාය දෙකද බුරුමයෙන් ගෙන්වා තිබීම හේතුවෙන් මෙය පුදුමයට කරුණක් නොවේ.මේ නිකාය දෙකම උපසම්පදා සම්ප්‍රදාය බුරුමයෙන් උකහා ගත් අතර ඒවායේ භික්ෂු සාමාජිකයන් ආගමික පුනර්ජීවනය සඳහා වරින් වර බුරුමය වෙත සංචාරය කළහ. බුරුම ජාතික භික්ෂුවක් වන මහාසීසදාදව්ගේ සම්ප්‍රදායට අයත් භාවනායෝගී ක්‍රම ලංකාවට පැමිණියේ 1939 දී ය (මහාසීසදාදව් 1978). නමුත් 1955 දී එවකට අගමැතිවරයාව සිටි ශ්‍රීමත් ජෝන් කොතලාවලගේ මැදිහත්වීම යටතේ බුරුම භික්ෂූන් තිදෙනෙකු මේ රටට ගෙන්වා එම භාවනා ක්‍රම නැවත හඳුන්වා දුන්නේ ය. මේ ක්‍රමයට එවකට බුරුම රජයේ නිල සහයෝගය ලැබුණි. එමෙන්ම ශ්‍රී ලාංකේය හා බුරුමය රජයයන් දෙකම මේවන විට සම්බුද්ධ පරිනිර්වාණයේ 2500වන බුද්ධ ජයන්තිය 1956 දී සැමරීමට කටයුතු කරමින් සිටියේය. මුලදී එතරම් පිළිගැනීමක් මෙම භික්ෂූන්ට නොතිබිණි. ඔවුන්ගේ භාවනා ක්‍රම කොළඹ සිටි එක් මධ්‍යම පංතික පවුලකට පෞද්ගලික මට්ටමෙන් ඉගැන්විණි. වසරක පමණ කාලයක් මුළුල්ලේ ඔවුන් තම ඉගැන්වීමේ කටයුතු කොළඹ පිහිටි පෞද්ගලික නිවසක සිදු කළ අතර එසේ කරනු ලැබුවේ ශ්‍රී නිශ්ශංක මහතාගේ වැන්දඹුවගේ සහ දරුවන්ගේ

ආරාධිතයින් වශයෙනි. නමුත් බුරුම ජාතික මහාසීසදාදව් ගෙන් භාවනා ක්‍රම පුරුදු පුහුණු කළ ශ්‍රී ලාංකික බෞද්ධ භික්ෂුවකු වන කහටපිටියේ සුමතිපාල හිමි විසින් 1956 දී කඳුබෝඩ භාවනා මධ්‍යස්ථානය ආරම්භ කරන ලදී මේ ආකාරයේ වූ භාවනාව මෙරට 1939 වර්ෂයේදී ද උගන්වා ඇති බවට තොරතුරු සොයා ගෙන තිබේ (බෙෂර්ට් 1973: 39). 1959 දී මහාසීසදාදව් භික්ෂුව ලංකාවට පැමිණි අතර කඳුබෝඩ මධ්‍යස්ථානය ඉංග්‍රීසි භාෂාවෙන් භාවනා පුරුදු පුහුණු කරනු ලබන ස්ථානයක් හැටියට පමණක් නොව විදේශිකයන්ට භාවනා පුරුදු පුහුණු කරන මධ්‍යස්ථානයක් හැටියට අතිශය ජනප්‍රිය විය.

කඳුබෝඩ මධ්‍යස්ථානයේ පුරුදු පුහුණු කරනු ලබන භාවනා ක්‍රමය හැඳින්වූයේ "විපස්සනා" භාවනා ක්‍රමය හැටියටය. නමුත් මේ පදය මඟින් මේ ක්‍රමයේ අන්තර්ගතය වී ඇති මනස සන්සුන් කිරීමේ ක්‍රම වශයෙන් සම්ප්‍රදාය විසින් හඳුන්වා දෙන ලක්ෂණ බොද කර දමයි. කඳුබෝඩ භාවනා පංතිවලට සහභාගීවන්නන් ප්‍රථමයෙන්ම සිදුකරන්නේ ආශ්වාස ප්‍රශ්වාස මත සිය අවධානය යොමු කරමින්ය. මේ වනාහී ඉන්දීය භාවනා සම්ප්‍රදායයන් තුළ සාමාන්‍ය වශයෙන් ද බෞද්ධ භාවනා ක්‍රමය තුළ සුවිශේෂව දැක ගත හැකි ක්‍රමයකි. සාමාන්‍යයෙන් බෞද්ධ ක්‍රමය තුළ දැක ගත හැකි සුවිශේෂී ලක්ෂණ ය වූයේ පුද්ගලයෙකු තම ආශ්වාස ප්‍රශ්වාස කිරීම පාලනය නොකළ යුතුය යන්න සහ අස්වාභාවික ලෙස ආශ්වාස ප්‍රශ්වාස නොකළ යුතු යන්නත්ය. ඒ වෙනුවට ඒ සම්ප්‍රදාය නියම කෙළේ. ආශ්වාස ප්‍රශ්වාස නාසයට ඇතුළු වන්නේ සහ පිටවන්නේ කවර ඉන්ද්‍රිය හරහා ද යන්න මත අවධානය යොමු කරන ලෙසයි. මහාසීසදාදව් හිමියන්ගේ කෘතිය මඟින් භාවනානුයෝගියා වෙත දෙනු ලබන උපදෙසක් ගැඹුරින් ආශ්වාස ප්‍රශ්වාස කරන ලෙසත් ඔහුගේ උදරයේ සහ අන්ත්‍රවල චලනය මත සිය අවධානය යොමු කළ යුතු බවයි. එමඟින් ඔහුට ක්ෂණික සමාධියක් ලබා ගත හැකිවේය යන්න ඔහුගේ විශ්වාසය විය. මෙහිදී අපට වැදගත් වන්නේ භාවනා කිරීම ගිහි භාවිතයක් බවට පත් වූ ආකාරයයි. සැබැවින්ම කඳුබෝඩ භාවනා පාඨමාලාවක් හැදෑරූ යමෙකුට ශාස්ත්‍රවේදී උපාධියක් හෝ ඉගැන්වීමේ සහතිකයකට සමාන සුදුසුකමක් ලබා ගත හැකිය. මේ සුදුසුකම අවම වශයෙන් තමන් බ්‍රහ්මචාරී අරියතිලක වශයෙන් හඳුන්වා ගනු ලබන පුද්ගලයින් ලබාගෙන තිබෙන බව අප දන්නා කරුණකි.

බ්‍රහ්මචාරී යන්න ඉන්දීය අතීතයෙන් උකහා ගත් තවත් පදයක එහි අර්ථය නම් යහ ගුණයෙන් ජීවත් වීම කසතිකා සමාධි යන්නයි. මෙනයින් ගත් කල ධර්මපාලගේ අනගාරික යන පදය හි මෙය සමාන බවක් ගනියි.

1977 දී රජයේ මූලිකත්වය යටතේ බෞද්ධාගම උගන්වන පාසල් ගුරුවරුන් සඳහා අභ්‍යාස විද්‍යාලයක් මීරිගම ආරම්භ කළ අතර බ්‍රහ්මචාරී අරියතිලක භාවනා උගන්වනු ලබන ගුරුවරයකු ලෙස එහි ක්‍රියා කළේය. එයින් අදහස් වූයේ ඔවුන් ඉගෙනගත් දෑ මේ ගුරුවරුන් විසින් තමන්ට උගන්වනු ඇතැයි යන්නයි. 1978 සැප්තැම්බර් මාසයේ ගුරුවරුන් සඳහා ප්‍රථම භාවනා පංති ඔහු විසින් ආරම්භ කරන ලදී. මීටපෙර වුවද දියවඩනේ නිලමේ වශයෙන් සහ අධ්‍යාපන අමාත්‍ය ධූරය හෙබවූ තැනැත්තා සියලුම බෞද්ධ දරුවන්ට භාවනා ඉගැන්විය යුතු යැයි නියෝග කෙළේය.(හින්දු වෙනුවෙන් ද ඔහුට මෙවැනිම සැලැසුමක් තිබිණි. භාවනාව මෙලෙස පැසල් විෂය ධාරාවට ඇතුලත් විය. ඇතුලත් කළ හැකි සාමාන්‍ය විෂයක් බවට පත් වූයේ කෙසේ දැයි තේරුම් ගනු වස් අප මහනුවර සමීපයෙහි ග්‍රාමීය පාසලක ඉගෙනුම ලැබූ දැරියක ගෙන් ඇයගේ දෛනික භාවනා ක්‍රියාවලිය කුමක් දැයි ඇසුවෙමු. ඇය ප්‍රකාශ කෙළේ නව නියෝගයට පෙර ඔවුන් සිදු කළේ සවස නිවස බලා යාමට පෙර දොහොත් මුදුන් තබා පාළි ගාථාවක් කියන බවයි. මෙපරිදි සෑම දිනයකම උදේ වරුවෙහි තෙරුවන් නමදිනවා මෙන්ම, පන්සිල් ගන්නා බවයි.) දැන් මේ වෙනුවට ඔවුන් 'භාවනාවේ' යෙදෙන බව ඇය පැවසීය. අපි තෙවරක් සියලු සත්වයෝ නිදුක් වෙත්වා, නිරෝගී වෙත්වා යන වැකිය හඬගා කියන බව ඇය පැවසුවාය. මේ නම් කරුණාව පදනම් කරගත් භාවනා ප්‍රවර්ගයක් සිංහලෙන් ඉදිරිපත්වූ ආකාරයකි. පෙර පරිදි ඉදිරිපත් කළ ක්‍රමයෙන් විධිමත් ආකාරකින් වෙනස් වන්නේ හුදු භාෂාවෙන් පමණක් නොව අංග චලනයෙනි: මෙහිදී සිදුවන්නේ ඉදිපස බලා දොහොත් මුදුනතින් ගාථා කිවීම වෙනුවට දෙනෙත් බිමට යොමු කර හකුලා ගත් දෑත උකුල මත තබාගෙන සිටීමයි.

අනගාරික ධර්මපාලතුමාගෙන් ආරම්භ වූ ප්‍රොතෙස්තන්ත බෞද්ධයන් සම්ප්‍රදායිකව වැඩිහිටියන්ට පමණක් සීමා වී තිබූ " භාවනා" පාසල් දරුවන් දක්වා ගෙනයාමට උනන්දු වී ඇති අයුරු මෙහිදී මොනවට පැහැදිලි වේ. ඇතැම් විදුහල්පතිවරුන් මේවන

විට පාසල් සිසුනට භාවනාවේ යෙදෙන ලෙස අණ කරති. සාමාන්‍යයෙන් එවිට දරුවන් තම පාසල් නිල ඇඳුම මතින් උතුරු සළුවක් පොරවා ගනිති. මෙය සැබවින්ම භික්ෂූන් වහන්සේ නමකගේ චීවරය යම්දුරකට සිහියට නගා ගැනීමකි. මේ ආකාරයේ වස්ත්‍ර කේත අනුකරණය කිරීම සැබැවින්ම කිසි ලෙසකට භයානක වන්නේ නැත. එනමුත් අපගේ මකතයට නැගෙන එක් කරුණක් නම් මෙවැනි අවස්ථාවල භාවනා සඳහා යොදා ගන්නා සාම්ප්‍රදායික මාතෘකාවන් ගෙන් වඩාත් ප්‍රචලිත වූ මිථ්‍යාවක් වන්නේ ශරීරය අනියත බව මෙනෙහි කිරීමයි. මෙහිදී පැන නගින ප්‍රශ්න නම් ලෝකය තුළම මැනවින් ජීවත් වී සහ ඒ අතහැර දැමීමට සැරසෙන වැඩි වැඩිහිටියන් අනුකරණය කරමින් ශරීරය පිළිබඳ නිශේධක රුචිකත්වයක් වර්ධනය කර ගැනීමට ළමයින්ට සුදුසු වන්නේ යන්නයි. මෙහිදී යමෙකුට අනුමාන කළ හැක්කේ භාවනාව පුළුල් ප්‍රේක්ෂක ප්‍රජාවක් වෙත ඉදිරිපත් කිරීමේදී එහි මුළු මහත් භාවිතයට අති සරලකරණයට භාජනය විය හැකි බවයි. නමුත් අපගේ ප්‍රත්‍යක්ෂ අධ්‍යන පෙන්නුම් කරනුයේ එහි ප්‍රතිඵල කැපී පෙනෙන බවයි.

බලංගොඩ ආනන්ද මෛත්‍රී හිමි දක්වා ඇති පරිදි තව අවුරුදු විස්සකින් පමණ ලංකාවේ පන්සල් වෙනුවට භාවනා මධ්‍යස්ථාන පමණක් ඉතුරු විය හැකි ය. අතිශෝක්තියක් වුවත් සංකේතාත්මකව ඒ මගින් ඉඟි කරනුයේ සැබැවටම සිදුවී ඇති දෙයෙහි සංක්ෂිප්තයකි.

පසු සටහන්:

1. කර්නල් ඕල්කෝට්ගේ මතය වූයේ බෞද්ධයන් ඒකරාශී කිරීමට නම් එය ප්‍රබල සංකේතයක් හරහා කළ යුතු බවයි. එම අවශ්‍යතාවය ඉටුකිරීමට ඔහු විසින් බෞද්ධ කොඩියක් බෞද්ධයන් වෙනුවෙන් නිර්මාණය කරන ලදී. බුදුරැස් වල වර්ණයන් ලෙස ගැනෙන නිල්, කහ, රතු, සුදු, රෝස පාට වර්ණයන් පහ ඊට යොදා ගත්හ. 1907 දී ඕල්කොට් මියගිය විට ඔහුගේ සිරුර බෞද්ධ හා ඇමැරිකානු කොඩි වලින් වසා භූමදානය සඳහා රැගෙන යන ලදී.

2. *The Catechism* සිංහල භාෂාවෙන් ප්‍රථමයෙන්ම එළිදැක්වූයේ 1881 ජූලි මස 24 වැනිදාය. ඉන් පසුව ඉංග්‍රීසි භාෂාවෙනුත් අනිකුත් භාෂාවලිනුත් මුද්‍රණය කරන ලදී. ඕල්කොට් ඉතා සාර්ථකව "මූලික බෞද්ධ විශ්වාස දහ හතරක්" ජපානය, බුරුමය, ශ්‍රී ලංකාව, චිතගොන් (බංග්ලාදේශය) ආදී රටවලින් පැමිණි බෞද්ධ නියෝජිතයන්ගේ අනුමැතිය ඇතිව 1891 දී මද්‍රාසියේ අද්යාර්හීදී

සම්පාදනය කරන ලදී. පසුව මෙය මොංගෝලියානු බෞද්ධයන් විසින් ද පිළිගන්නා ලදී (කීර්තිසිංහ 1981:13-18).

3. අමුණුගම (1985: 697-730) විසින් වෙසක් කැරොල් හා Catechism නිර්මාණය කිරීමේ පුරෝගාමීත්වය ධර්මපාලට ලබා දෙන්නේ වී නමුත් ඇත්තටම ඒවායේ සමාරම්භකයා ඕල්කොට් බව මෙහි දී සඳහන් කළ යුතුය.

4. මෙම තත්ත්වය ඉතා අනර්ඝ ආකාරයෙන් ගාල්ලේ විසූ ඉලංගකෝන් පවුලේ ඉතිහාසය විමසා බැලීමේ දී පෙනී යයි (පී.ඊ. පීරිස්, ඇතැම් සිංහල පවුල් පිළිබඳ සටහන්, 4 වන කොටස: ඉලංගකෝන් (කොළඹ: ටයිම් ඔෆ් සිලෝන් කොම්පැණි, දිනයක් නොමැත).

ආශ්‍රේය පඨිත

Amunugama, Sarath.
1985. 'Anagarika Dharmapala (1864-1933) and the Transformation of Sinhala Buddhist Organization in a Colonial Setting.' *Social Science Information* 24, no. 4.

Bechert, Heinz.
Buddhismus, Staat und Gesellschaft in den Ländern des Theravāda Buddhismus, vol. 1, Frankfurt & Berlin: Alfred Metzner, 1966; vols 2 & 3, Wiesbaden, 1967 & 1973.

Carrithers, Michael
1983. *The Forest Mongs of Sri Lanka*, Delhi: Oxford University Press.

David-Neel,
1932. Alexandra. *In Buddhist Annual of Ceylon,* Colombo.

Davy, John.
1969. An Account of the Interior of Ceylon and of Its Inhabitants with Travels in That Island, London 1821. Reprinted in the *Ceylon Historical Journal 16.*

Dharmapāla, Anagārika.
1963. Dharmapāla Lipi (Ed.) Ananda W. P. Guruge, Colombo: Government Press.

Dharmapāla, Anagārika.
August 1953. Diary, in *The Maha Bodhi* 61, no. 8.

Dharmapāla,
July 1957. Anagārika. Diary, in *The Maha Bodhi* 65, no. 7.

Dharmapāla, Anagārika.
September 1961. Diary, in *The Maha Bodhi* 69, no. 9.

Dharmapāla, Anagārika.
February 1964. Diary, in *The Maha Bodhi* 72, no. 2.

Dharmapāla, Anagārika.
1965. Return to Righteousness, (Ed.) A. Guruge, Colombo: Government Press.

Elkana, Yehuda..
1986. 'The Emergence of Second-Order Thinking in Classical Greece,' manuscript 1984. German version published in Y. Elkana, *Anthropologie der Erkenntnis* Frankfurt.

Karunaratne, David.
1964. *Anagārika Dharmapāla,* Colombo: M. D. Gunasena Press.

Keerthisinghe, B. P. & Amarasooriya, M. P.
1981. Colonel Olcott: His Service to Buddhism, Buddhist Publication Society, Kandy: Wheel Publication No. 281.

Malalgoda, Kithsiri.
1976. *Buddhism in Sinhalese Society,* 1750-1900. Berkeley & Los Angeles: University of California Press.

Obeyesekere, Gananath.
1976. 'Personal Identity and Cultural Crisis: The Case of Anagarika Dharmapala of Sri Lanka,' In *Biographical Process,* (Ed.). Frank Renolds & Donald Capps, The Hague: Mouton & Company.

Olcott, H. S.
1967. *From Old Diary Leaves: Olcott Commemoration Volume,* (Ed.) S. Karunarathne, Colombo: Gunasena Press.

Pieris, P. E.
n.d. *Notes on Some Sinhalese Families, Part IV, Ilangakon,* Colombo: Times of Ceylon Company.

Rhys Davids, T.W. & Rhys Davids, C. A. F.
1887, *Buddhism.* London.

Rhys Davids, T.W. & Rhys Davids, C. A. F.
1921. *Dialogues of the Buddha.* Sacred Books of the Buddhists Series, part 3, London: Oxford University Press.

Sayādaw, Māhasi.
1978. Practical Vipassana Meditation Exercises, Rangoon: Buddhasāsanānuggaha Association.

Walpola, Rahula.
1956. *History of Buddhism in Ceylon: The Anurādhapura Period,* Colombo: M. D. Gunasena Press.

අර්බුදය හා තරඟකාරීත්වය: 19 වන ශතවර්ෂයේ මුල් භාගයේ බුද්ධාගම සමඟ ක්‍රිස්තියානි මිෂනාරිවරුන්ගේ සබඳතා[1]

එළිසබෙත් හැරිස්
පරිවර්තනය:
හඳුන් රසාරි අතුකෝරාල

මෙම නිබන්ධයේ අඩංගු බොහෝ තොරතුරු මෑතකදී ලියන ලද මාගේ *Crisis, Competition and Conversion: The British Encounter with Buddhism in 19th Century Sri Lanka* (අර්බුදය, තරඟකාරීත්වය සහ කිතු දහමට හරවා ගැනීම: 19 වන ශතවර්ෂයේ මුල් භාගයේ බුද්ධාගම සමඟ බ්‍රිතාන්‍ය සබඳතාව)[1] යන ආචාර්ය උපාධි පර්යේෂණ නිබන්ධයෙන් උපුටා ගන්නා ලද ඒවාවේ. මේ අධ්‍යයනය සමස්ත ශතවර්ෂයම මෙන්ම පාලකයන්ගේ සිට වැවිලිකරුවන් දක්වාත් සාමාන්‍ය සංචාරකයන්ගේ සිට පරම විඥානාර්ථවාදීන් දක්වාත් වන ලෙස බ්‍රිතාන්‍ය ජනතාවගේ හැකිතාක් පුළුල් කණ්ඩායමකගේ මැදිහත්වීම පිළිබඳ අධ්‍යයනයක් වන්නේය. එනමුත් මෙහිදී මා අවධාරණය කිරීමට බලාපොරොත්තු වන්නේ මෙම අධ්‍යයනයේ කුඩා කොටසක් වන ශ්‍රී ලංකාවේ ප්‍රොතෙස්තන්ත මිෂනාරිවරුන් හා බෞද්ධ ගිහි හා පැවිදි පක්ෂ අතර හමුවීමය. එනම් 1805 දී ප්‍රථම ක්‍රිස්තියානි මිෂනාරිවරුන්ගේ පැමිණීම සහ 1838 දී මෙතෝදිස්ත මිෂනාරිවරයෙකු වූ පූජ්‍ය ඩැනියල් ජෝජර්ලි විසින් ඔන් ට්‍රාන්ස්මයිග්‍රේෂන් නමින් බුදු දහමේ එන පුනර්භව සංකල්පය පිළිබඳ ඔහුගේ ප්‍රථම ප්‍රධාන ලේඛනය පළකිරීම දක්වා වන කාල පරාසයයි. මා විසින් 1838 වසර තෝරාගන්නා ලද්දේ පාළි භාෂාව පිළිබඳ ගැඹුරු දැනුමකින් හෙබි වූ ජෝජර්ලි බෞද්ධ-මිෂනාරි හමුවේ නව අදියරයක් සනිටුහන් කරන හෙයිනි. මන්ද එය මිෂනාරි බලවේගය

තවදුරටත් වැඩිදියුණු කිරීමට ලිඛිත සාක්ෂ්‍ය යුතු හෝ අයුතු ලෙස භාවිතා කළ අවස්ථාවක් වන බැවින්ය.

කිත්සිරි මලල්ගොඩ හා රිචඩ් ගොම්බ්‍රිච් වැනි විද්වතුන් ද මාගේ මේ තේමාව පිළිබඳ පර්යේෂණ කර ඇත.[3] මා ගොඩනගන්නේ ඔවුන් යෙදූ පදනම මත සිටය. බොහෝ සමකාලීන පර්යේෂකයන් බෞද්ධ පුනර්ජීවනය පිළිබඳ අවධානය ශතවර්ෂයේ අගභාගයේ සිට යොමු කරනුයේ එහි ඇති මහත් වූ දේශපාලනික නැඹුරුව හේතුවෙනි. එනමුත් මුල් දශකයන් ද වැදගත් සිදුවීම් වලින් යුතු වෙයි.

එම සිදුවීම් මගින් දේශපාලන, ආගමික හා සංස්කෘතික සාධක මත පදනම් වූ අන්තර්-සංස්කෘතික සන්නිවේදනය හා සංස්කෘතික සට්ටන පිළිබඳ අධ්‍යනයකට පසුබිම සැකසේ. මීටත් වඩා වැදගත් දෙය ලෙස මා දකින්නේ මේ සිදුවීම් මගින්, එම සියවස අග භාගයේ පුනර්ජීවන ව්‍යාපාරයේ ස්වභාවය මෙන්ම වර්තමාන දශකයේ මිනිසුන්ගේ ආකල්ප ද කෙරෙහි සෘජු බලපෑමක් කර ඇති බවයි.

1796 දී ලන්දේසීන් පරදවා බ්‍රිතාන්‍ය ජාතිකයින් ජයග්‍රහණය කිරීමෙන් පසු ශ්‍රී ලංකාවට පැමිණි ප්‍රථම වෘත්තීය බ්‍රිතාන්‍ය කිතුණුවා ජේම්ස් කොඩිනර් පියතුමාය. උතුරේ ආණ්ඩුකාරවරයාගේ ආරාධනය පරිදි ඔහු තරුණ පැවිද්දෙකු ලෙස 1799 දී ශ්‍රී ලංකාවට පැමිණියේ කොළඹ අරක්ෂක භට පිරිසෙහි දේව ගැති වීම සඳහාත් සියලුම පාසල්වල විද්‍යාලයාධිපති වීම සඳහාත්ය. එනමුත් ඔහු මිෂනාරිවරයෙක් නොවූවේය. ඔහුට රජය මගින් වැටුප් ගෙවනලදී. මිෂනාරි සමාජය මගින් ඔහුගේ කටයුතු පිළිබඳ වාර්තා ඉල්ලා බලපෑම් කර නැති අතර අන්‍යාගමික ජනයා තම ආගමට හරවා ගැනීම ඔහුගේ ප්‍රධාන කාර්යය ලෙස නොසලකන ලද බව පෙනේ. පළමු සැබෑ මිෂනාරිවරුන් වූයේ පුනර්ජීවනය කළ කැල්විනියානුවන් මගින් ලන්ඩනයේ මිෂනාරී සමාගම විසින් එවන ලද මිෂනාරී කණ්ඩායම වුවද ඔවුන් ගේ බලපෑම් එතරම් ප්‍රබල නොවීය.

ඔවුන් පැවතුණු ලන්දේසි රෙපරමාදු සභාව සමඟ කටයුතු කළ බව පෙනීයන අතර මිෂනාරී සමාගම විසින් වෙනත් කණ්ඩයම් එවූ බවට වාර්තා මට සොයා ගැනීමට නොහැකි විය. බෞද්ධ ප්‍රදේශයන්හි ප්‍රධාන බලවේග බවට පත්වූයේ 'බැප්ටිස්ට්' සභාවට අයත් වූවෝ, වෙස්ලියානු මෙතෝදිස්තවරු සහ දේවස්ථාන මිෂනාරි

සංගමයේ ඇන්ග්ලිකන්වරුය. පූජ්‍ය ජේම්ස් චාටර් බැප්ටිස්ට්වරයා සිය පවුල සමඟ 1812 දී ද, ප්‍රථම මොතෝදිස්තවරයා 1814 දී ද, දේවස්ථාන මිෂනාරී සංගමයේ නියෝජිතයා 1818 දී ද, ලංකාවට පැමිණියෝය. මේ පිරිස් තුන අතරින් බැප්ටිස්ට්වරු කුඩාම කණ්ඩායම වූහ. 1816 දී චාටර් සමඟ එකට වැඩ කිරීමට තෝමස් ග්‍රිෆිත් පැමිණිය ද වසරක කාලය තුළදී යළි ඔහුට එංගලන්තයට යෑමට බල කෙරුණු අතර එතැන් සිට චාටර් ගේ සමස්ත සේවා කාලය තුළට ඔහුට යුරෝපීය බැප්ටිස්ට්වරයෙකුගේ සහය නොවිය. ඔහු 1828 දී මෙරටින් පිටවූ අතර, අතරමගදී මිය ගියේය. ඔහුට අනුප්‍රාප්තියකු ලෙස එබෙන්සර් ඩැනියෙල් මෙරටට 1830 දී ළඟාවිය. මිෂනාරී වාර්තා අනුව පැහැදිලි වනුයේ මෙම සියලු නිකායන්වල ප්‍රොතෙස්තන්ත මිෂනාරීවරුන් කොළඹ උප බයිබල් සමාජය වැනි ආයතන හරහා විධිමත්ව හා අවිධිමත්ව ඒකාබද්ධව කටයුතු කළ බවයි.

සන්දර්භ සැකැස්ම

මිෂනාරී ක්‍රියාකාරකම්වලට බල පෑ ඓතිහාසික සාධක පිළිබඳ සංවේදීතාවක් නොමැතිව ශ්‍රී ලංකාවේ මිෂනාරී ක්‍රියාකාරකම් පිළිබඳ අවබෝධ කරගැනීම පහසු නොවේ. මේ අතර ප්‍රධාන සාධකය වූයේ 18 වන ශතවර්ෂයේ අග භාගයේ හට ගත් එවැන්ජලික පුනර්ජීවනය හා අධිරාජ්‍යයි. සංස්ථාපිත පල්ලියේ වරප්‍රසාද සහිත පන්ති පදනම සහ අන්තර්වර්ති පදනමට එරෙහිව පළමු විරෝධතාව පැනනැගුණි. එම විරෝධය විශේෂයෙන්ම ජෝන් වෙස්ලි යන නාමය හා බැඳී පවතින අතර එය අවධාරණය කළ පෞද්ගලික භක්තිය, සමාජ ප්‍රතිසංස්කරණය හා ආගමට හරවා ගැනීම හා වෙළී තිබේ. තවදුරටත්, බොහෝ දෙනාගේ දෘෂ්ටියට අනුව බ්‍රිතාන්‍ය අධිරාජ්‍යය යනු කිතු දහම ලොව පුරා පැතිරවීමේ වගකීම භාර කෙරුණු දේව නියෝජිතයා වූ අතර, ලංකාවේ යටත්විජිත පාලකයෙකු වූ සැමුවෙල් බේකර් වැන්නෙකුට 'බ්‍රිතාන්‍යය යනු කිතු දහමේ මුදුන් මල්කඩ' ලෙස හැඳින්වීමට එම අදහස මග පාදා දුනි (බේකර් 1855: 351). සමස්තයක් ලෙස ඔවුන් ක්‍රිස්තියානි විශේෂීකරණය මඟින් බලගැන්වූ මිෂනාරී පර්යාලෝකයක් පෝෂණය කළ බව පැහැදිලි වේ. මෙම දෙවන සාධකය වඩා තීරණාත්මකය. එවැන්ජලික අදහස වූ දෛවය විසින් තීරණ ගන්නා බවට කරන ලද කැල්වීනියානු සංකල්පනය හා ක්‍රිස්තියානි පල්ලිය අවධානය යොමුකළ යුත්තේ

දැනටමත් ක්‍රිස්තියානුවන් කෙරෙහි පමණක්ය යන මතවලට ඔවුහු විරුද්ධ වූහ. ඒ වෙනුවට මිනිසාගේ විමුක්තිය දෛවය විසින් තීරණය නොකරෙන බවත් එය එක් එක් පුද්ගලයා ජේසුස් ක්‍රිස්තුස්වහන්සේට දක්වන ප්‍රතිචාර මත තීරණය වන බවත් මොවුන්ගේ අදහස විය. මෙම අධ්‍යයනයට වඩාත් වැදගත් වනුයේ මේ විශ්වාසය, සියලු මනුෂ්‍යයන්ගේ ගැලවීම ජේසුස් ක්‍රිස්තුස් වහන්සේ හරහා වන බව පමණක් නොව, එය නිරයට පැමිණීමෙන්, සදාකාලික දඬුවමින් හෝ බාහිර අපාගින්නෙන් බේරීමේ එකම මඟ යැයි පිළිගැනීමය. මෙහි සිද්ධාන්තය වූයේ සියලු මිනිසුන් තමා විසින් කරන ලද පාපයන්ගේ හේතුවෙන් මැවුම්කාර දෙවියන්වහන්සේගේ දෝෂ දර්ශනයට ලක්වී ඇති බවත් එකම ගැලවීමේ මඟ ක්‍රිස්තුස් වහන්සේගෙන් වරද කමා කරවා ගැනීම බවත්ය. උදාහරණයක් ලෙස 1846 දී එවැන්ජෙලිකල් සාමූහිකත්වය ආරම්භයේදී සකසන ලද ලිපි නමයේ අඩංගු පහත කරුණු දැක්විය හැකිය:

1 මනුෂ්‍ය ස්වභාවයේ ඇති බලවත් පාපිෂ්ට හා දුශ්චරිතවත් බව

2 දේව පුත්‍රයාගේ ආත්මභාවය පහළවීම සහ ඔහු සියලු මිනිසුන්ගේ පාපයන් කමා කරවීම.

3 පාපකාරීන්ගේ නිදොස්බව භක්තිය තුළින් පමණක් ඔප්පු කිරීම.

එනයින් ගම්‍ය වන නිගමනය නම් ක්‍රිස්තියානි ආගමෙන් පිටස්තර සියලුදෙනා මිථ්‍යා ආගම් හේතුවෙන් සදාකාලික මරණයට ළඟාවන බවයි. ශ්‍රී ලංකාවේ ප්‍රොතෙස්තන්ත මිෂනාරී සේවාව මෙය මැනවින් ඔප්පු කරයි. ඔවුන්ගේ වෘත්තිය ඒ අදහස් මත මුල් බැස තිබූ අතර එමඟින් ඔවුන් කරන ලද කැපකිරීම් සාධාරණීකරණය කරනු ලැබීය. එසේම ඔවුන් විසින් මහත් වූ කැපකිරීම් සිදුකරනු ලැබීය. ප්‍රථම මතෝදිස්ත මිෂනාරිවරයෙකු වූ විලියම් ඕල්ට් ලංකාවට එන ගමනේදී ඔහුගේ බිරිඳ මිය ගිය අතර ඔහු පැමිණ මාස 8 කට පසුව මඩකලපුවේදී මරණයට පත් විය. ඔහුගේ සමකාලීනයකු වූ තෝමස් ස්කුආන්ස් ඔහුගේ ජීවන ශෛලිය ගැන මෙසේ කියා ඇත.

> ඔහු අළුයම තුනට හෝ හතරට අවදිවෙයි. රාත්‍රී දොළහ වනතුරු විවේක නොගනියි. ඔහුගේ සියලු කාලය වැයවන්නේ කියවීමට, ලිවීමට, ළමුන්ට උපදෙස් දීමට හෝ ධර්මය දේශනා කිරීමටය. මෙලෙස තම ශ්‍රමය යෙදවීමට හැකියාව ඇත්තේ

යුරෝපයේ පවා ඉතා සුළු පිරිසකට පමණකි (MM XXXIX 1816: 153).

චාටර් ඔහුගේ මුහුදු ගමනේදී මිය යාමට ප්‍රථම ශ්‍රී ලංකාවේදී ඔහුගේ පුතුන් දෙදෙනාත් බිරිඳත් රෝගීබව නිසා මිය ගියාය. මෙතෝදිස්ත මිෂනාරිවරයෙකු වූ බෙන්ජමින් කල්වා පියතුමාගේ පහත සඳහන් වදන් මෙවැනි පුද්ගලයින් පෙළඹවූ හැඟීම් සමුදාය සංක්ෂේපයෙන් දක්වයි.

> මේ රටේ සිටින දුප්පත් මිථ්‍යාදෘෂ්ටියෙන් පෙලෙන අය දෙස බැලීමෙන් මාගේ සිත සමහර අවස්ථාවලදී තදබල පීඩාකාරීබවට පත්වෙයි. අහෝ මාගේ සොහොයුර, මාගේ අස්ථි පිත්තල වූවේ නම් හා මාගේ මාංශ යකඩ වූයේ නම් මම දිවා රෑ දෙකෙහිම නොනවත්වාම උගැන්වීම හා දේශනා කිරීමෙහි යෙදෙමි (MM XXXIX 1816:113).

මිෂනාරිවරුන් තම නෑදෑයින් අතහැර, මුහුදු අනතුරු නොතකා සේවාවන් සඳහා පැමිණීමට කැමති වූයේ ක්‍රිස්තියානි බහිෂ්කරණවාදී ඉගැන්වීම් පරම සත්‍යය ලෙස පිළිගත් හෙයිනි. මේ අනුව, අන් ආගම් ප්‍රතික්ෂේප කිරීම ඔවුන් දුටුවේ ශ්‍රී ලංකා වාසීන්ගේ සදාකාලික යහපැවැත්ම උදෙසා කරනු ලබන මෛත්‍රී සහගත ක්‍රියාවක් ලෙසය.

මිෂනාරී ඉගැන්වීම්වලින් දක්වෙන එක් ධනාත්මක පැතිකඩක් වන්නේ, ඔවුන් ජනවාර්ගික වෙනස්කම්, ජෛව ප්‍රවේණි තීරණය මත පදනම් වූ බව තරයේ ප්‍රතික්ෂේප කිරීමය. මිෂනාරිවරුන් නිත්‍යවශයෙන්ම සැලකුවේ ඔවුන්ගේ බ්‍රිතාන්‍ය සංස්කෘතිය ආසියානු සංස්කෘතියකට වඩා උසස් ලෙසය. පීතෘ මූලික බව මෙහි ප්‍රතිඵලයයි. එනමුත් ඔවුහු ආසියානුවන් ජීව විද්‍යාත්මකව පහත් තත්ත්වයේ සිටින බැවින් එවැන්ජලීකරණයට නොගැලපෙන්නේය යන මතයේ සිටම සියලු මිනිසුන් දෙවියන් ඉදිරියෙහි සමානය යන අදහස පිළිගත්හ. එබැවින් 1817 දී මෙතොදිස්ත පාසල් වාර්තාව ලියනු ලැබූ ලේඛකයා ශ්‍රී ලාංකික ළමුන් පිළිබඳව මෙසේ ලියා දක්වයි.

> යුරෝපීය කවර ළමයෙකු ලෙසම වුව උගැනීමට ඔවුන් තුළ දක්ෂතා ඇතිබව අප විසින් සොයාගනු ලැබීය. ඔවුන්ගේ විවෘත බව අකුටිල භාවය හා ධාරණ ශක්තිය ගුරුවරයෙකුට තම කැපවීම ඇරඹීමට එක්වරම ඇරයුම් කරන අතර එසේම

ඔහු දරන ලද උත්සාහයට විශිෂ්ට ප්‍රතිඵලද ළඟාකාර දීමට ඔවුහු සමත් වෙති (වෙස්ලියන් මිෂනාරි මුද්‍රණාලය 1817: 4).

මානුෂීය වටිනාකම් හා අභිමානය හමුවේ වාර්ගික වෙනස්කම් නොවැදගත් බැව් මිෂනාරීවරුන් තරයේ සැලකූ අතර, ඒ පිළිබඳ ගෞරවය ඔවුනට හිමිවිය යුතු වෙයි. එනමුත් සෘණාත්මක ප්‍රතිඵල ඇතැම්විට මේ ධනාත්මක ප්‍රතිඵල අභිබවා යයි. ක්‍රිස්තියානි එවැන්ජලික බහිෂ්කරණවාදය බුදු දහම හා මිෂනාරීන් අතර අයෝමය තිරයක් නිර්මාණය කෙරිණි. මිෂනාරීවරුන් ශ්‍රී ලංකා පොළව මත පා තබන්නටත් පෙර සිට බුද්ධාගම අන්ධකාරය පිළිබඳ ආගමක් ලෙස හංවඩු ගසා තිබුණු අතර සියලුම ක්‍රිස්තියානි ආගම් එයට වඩා යහපත් ලෙස සලකා ඇත.

මුණ ගැසීම පිළිබඳ මිෂනාරි අත්දැකීම්

මා දූත් මිෂනාරීවරුන් ගාල්ලට ගොඩ බැසීමෙන් හා මඩකලපුව බැද්දේගම, කොළඹ, මීගමුව ආදී ලංකාවේ විවිධ ප්‍රදේශවල පැතිරයාමේදී ඔවුන් සොයාගත් දේ පිළිබඳව කරුණු දැක්විය යුතුය. මුල් කාලීන මිෂනාරීවරුන්ගේ ලිපි මෙහිදී කැපීපෙනෙන වැදගත්කමකින් යුක්තය. 1814 දී ඔවුන්ගේ පැමිණීමෙන් මාස කිහිපයකට පසුව නැවත ගෙවල් බලා යාමේදී ඔවුහු අධික සන්තුෂ්ටිය මෙන්ම බලාපොරොත්තු කඩවීම යන දෙයාකාර ගති ස්වභාවයක් පෙන්නුම් කළහ. ප්‍රථමයෙන් අධික සන්තුෂ්ටියට පත්වීම පිළිබඳව තෝමස් ස්කුආන්ස් හොඳ උදාහරණයක් වේ. 1815, ජූලි 29 දා ගාල්ලේ සිට ඔහු මෙසේ ලියා දක්වයි:

> අපට නිරන්තරයෙන්ම ස්වදේශිකයන් සමූහයකගේ එකතුවක් ඇත. මම සති තුනක් තිස්සේ කොකෝවා ගසක් යට විවෘත බිමක සිට 2000 කට අධික පිරිසකට පරිවර්තකයෙකුගේ ආධාරයෙන් දේශන පැවැත්වීමි (MM XXXIX 1816: 154).

පසුකාලීන ලිපිවල ඔහු දක්වන්නේ පොදු වෙළඳ ශාලා හෝ කඩපිල් පවත්නා ස්ථානයන්හි මිෂනාරි දේශනා පවත්වන විට ඔවුන්ට අවධානය යොමු කරන විශාල ජන කණ්ඩායමක් සිටි බවයි (MM XXXIX 1816: 155). එලෙසම මිනිසුන් ඒ සඳහා ඔවුන්ගේ වැඩ පසෙක දමා ආ බැව් ද සඳහන් වෙයි (MM XXXIX 1816: 275). මේ කාලයේදීම ක්ලෝ විසින් වාර්තා කෙරී ඇත්තේ සමහර ප්‍රදේශයන්හි හාර

පන්සියයක් පමණ ශ්‍රී ලාංකිකයින් වන්දනාමාන කිරීම සඳහා සහභාගී වන බවත් (MM XXXIX 1816 :190), 1816 දී ජෝර්ජ් එර්ස්කින් ලියා ඇත්තේ ඔවුන් ගම්වලට ගියවිට බොහෝදෙනා රැස් වූ බවත්ය (MMXL 1918: 197). මෙතෝදිස්ත අත්දැකීම් සඳහා කලකට පසු 1834 ජනවාරි මස ලියන ලද ක්‍රිස්තියානි මිෂනාරී සමාගමේ ජේම්ස් සෙල්කර්ක්ගේ දිනපොත ද වැදගත් වෙයි. යුරෝපීයන් විසින් මින් පෙර නොයන ලද උඩරට ගමක් පිළිබඳ වාර්තාවක් ඔහු ඉදිරිපත් කරයි. මිනිසුන් ආගම පිළිබඳ කවර දේශනයක් ඇසීමට වුව ද අධික ලෙස උනන්දුවක් දැක්වූ බවත් ඔහු එම මිනිසුන්ගේ විවෘත බව දැක මහත් තෘප්තියයකට පත්වූ බවත් අවධාරණය කරයි. ඔහු මෙලෙස ලියා දක්වයි: ''ආගමට ගරුකරන නිසාත්, එම පොත්වල අඩංගු දේ විශ්වාස කරන නිසාත් තමන් බණ පොත් කියවන බැව් ඔවුහු පැවසූහ'' (1844: 423).

ශ්‍රී ලාංකිකයින් සවන් දීමට කැමති බැව් මිෂනාරීවරුන් විසින් සොයාගත් බව මේ ලිපිවලින් පෙනී යයි. එලෙසම බෞද්ධ සංඝයා වහන්සේලා ද සාකච්ඡා කිරීමට උනන්දු වන කණ්ඩායමක් බව ඔවුන් සොයාගෙන ඇති බව පැහැදිලිය. මුල් කාලීන මිෂනාරී ලේඛනයන්හි බෞද්ධ භික්ෂූන් සමඟ පවත්වනු ලැබූ සාකච්ඡා දක්නට ලැබේ. දේවස්ථාන මිෂනාරී සාමාජිකයෙකු වූ වෝඩ් පියතුමා මහ බැද්දේ විසූ භික්ෂූන් වහන්සේ නමක් සමඟ බුදු දහමේ ප්‍රධාන කරුණු පිළිබඳව ඉතා සැහැල්ලුවෙන් හා ප්‍රසන්න බවින් යුක්තව සාකච්ඡා කළ බව දක්වයි (CMS Proceedings for Asia 182: 22-327) බෙන්ජමින් ක්ලෝ, තමා පිළිබඳව හා විලියම් හාවර්ඩ් පිළිබඳව 1816 දී මෙසේ පවසයි: ''අපි, මේ කාලයේ අපට හමුවිය හැකි ඉතා උගත් ස්වාමීන් වහන්සේලා සමඟ සමාදානයෙන් සාකච්ඡා පවත්වමින් ගත කළෙමු'' (MM XXXIX 1816: 398). මේ අනුව මිෂනාරීවරුන්ව අනුග්‍රහකත්වයෙන් යුතුව පිළිගත් බව පැහැදිලි වෙයි.

එලෙසම සමහර බෞද්ධ භික්ෂූන්වහන්සේලා කාර්යයේ පොදුබව යන උපකල්පනය මත ඔවුන්ගෙන් උදව් ඉල්ලීමට මැලි නොවන බව මිෂනාරීවරු සොයා ගත්හ. පූජ්‍ය රොබට් ස්පෙන්ස් හාඩි දක්වන පරිදි මුල් කාලයේදී එක් ගම්මානයක භික්ෂූන් වහන්සේලා බණ දේශනා කිරීම සඳහා පල්ලියේ පාසල් ශාලාව ඉල්ලා සිටි බැව් සඳහන් වෙයි (හාඩි 1850: 313). තවද වරෙක සංඝයාවහන්සේ හාඩිගෙන් උදව් ඉල්ලා සිටියේ, ලංකාවේ භික්ෂූන්

අතර ප්‍රධානත්වය ලබා ගැනීමටයි (හාඩි 1865: 37). මෙම ශතවර්ෂය අග භාගයේදී ද මේ හා සමාන උදාහරණ සොයා ගැනීමට හැකිවෙයි. 1861 වසරේදී මෙතෝදිස්ත සංචාරකයෙක් වූ ෆෙඩ්රික් ජොබ්සන් වාර්තා කළ පරිදි ගාල්ල ආසන්නයේ විසූ බෞද්ධ භික්ෂුවක බුදු දහම ආශ්‍රිත ලියවිල්ලක් මුද්‍රණය කර ගැනීමට කොළඹ පිහිටි මොතෝදිස්ත මුද්‍රණාලය භාවිතයට අවසර ඉල්ලා ඇත (ජොබ්සන් 1862: 207). මෙතෝදිස්ත මිෂනාරිවරයෙකු වූ හාඩි ගේ අදහස් මිෂනාරිවරුන්, භික්ෂූන් පිළිබඳ දරූ ආකල්ප පැහැදිලි කරලීමට උපුටා දැක්විය හැකිය.

> ඔවුන් දෙවියන්ගේ සේවකයන් සමඟ සන්ධානයකට පැමිණීමට කැමැත්ත ඇතිව සිටිනවා විය හැකිය. ඔවුන් බුදුන් වඳින නිසාවෙන් ජේසුස් ක්‍රිස්තුස් වහන්සේ නැමදීමට ද මැලි නොවනු ඇත. ඔවුන්ගේ අදහස්වලට අනුව බුදුන් වහන්සේ යහපත් පුද්ගලයකු වන්නා සේම ජේසුස් ක්‍රිස්තුස් වහන්සේ ද යහපත් පුද්ගලයෙක් වෙයි. බුදුන්වහන්සේ උතුම්ම පුද්ගලයා බැව් සලකනු ලබන්නේ නම් මෙම පද්ධතීන් දෙක අතර ගිවිසුමකට බාධා පමුණුවන්නේ මොනවාද? (හාඩි 1865: 286).

මෙම අත්දැකීම් සමූහය, මිෂනාරිවරුන් ව්‍යාකූලත්වයට පත්කළ අතර එය රළු විනිශ්චයන්ටද හේතු විය. මන්ද, මෙම ජනතාව සවන්දීමට කැමැත්තෙන් සිටියත් ඔවුන් බුදුදහම ප්‍රතික්ෂේප කිරීමට සූදානම් නොමැති බැව් ඔවුන් ක්ෂණිකව අවබෝධ කරගත් බැවිණි. බලාපොරොත්තු කඩවීමේ ස්වභාවය මෙතැන් සිට හටගැනීමට පටන් ගනී. ශ්‍රී ලාංකිකයන්ගේ සවන් දීමට ඇති දැඩි රුචිකත්වය මිෂනාරීන්ගේ ඉච්ඡාභංගත්වයට හේතු විය. එය මන්දෝත්සාහය නොසැලකිල්ල හෝ ආගමික වංකභාවය ලෙස නම් කරනු ලැබීය. බෙන්ජමින් ක්ලෝගේ විලාපය මෙපරිද්දෙනි:

> අපි මිනිසුන්ට දේශනා කරන්නෙමු. අවවාද කරන්නෙමු, ඔවුන් සමඟ වාද විවාද කරන්නෙමු, අපගේ බලයට අනුව කළ හැකි සියල්ල කරන්නෙමු, අඩුම වශයෙන් එසේ කරන බැව් අපි විශ්වාස කරන්නෙමු. එලෙසම ඔවුහු ද පැහැදිලිව පෙනෙන පරිදි දැඩි අවධානය යොමු කරති. එනමුත් ඔවුන්ගේ පිළිම වන්දනාව එලෙසම පවතියි (MM XXXIX 1816: 398).

සංඝයාවහන්සේ සමඟ ඇතිවන සාකච්ඡාවලදී මෙන්ම මෙය ද අපේක්ෂාභංගත්වය ඇති කරනු ලැබීය. යළි මෙතෝදිස්තවරුන් පිළිබඳ සැලකූ විට, ක්ලෝ දක්වනුයේ ඔහු සහ හාවර්ඩ් පන්සල්වල ඇති මූර්තීන්හි, ප්‍රතිමාවල වංශාවලිය විමසූ විට භික්ෂූන්වහන්සේලා ඔවුන්ව "පටලැවිලි සහිත සහ විකාර සහගත අර්ථ ශූන්‍ය වංකගිරි තුළින් රැගෙන ගිය" බවයි. එලෙස ම සමහර විටෙක ඔවුහු පැහැදිලි ව ම සාර්ථක වන බව පෙනෙන දෑ පිළිබඳ බලාපොරොත්තු නො තබති(MM XXXIX 1816: 398). තවද තෝමස් ස්කුආන්ස් එම වසරේම දක්වන පරිදි,

> ඔවුන්ගේ ආගමික ඇදහිලි පද්ධතිය පිළිබඳ ලබාගත හැකි දැනුම ඉතා අල්ප වේ. මන්දයත් එක සමාන ලෙස මනෝභාවයක් ප්‍රකාශ කරන පැවිද්දන් දෙනමක් මේ දූපත තුළ සොයා ගැනීමට නැති බැවිනි (MM XXXIX 1816: 156).

මේ මුණගැසීම් නිසා බෞද්ධ දර්ශනය පිළිබඳ විවිධ අර්ථ ගැන්වීම් දැකගත හැකිය. මෙයින් හෙළිවනුයේ බුද්ධාගම සමඟ මිෂනාරිවරුන් පැවැත්වූ සබඳතාව, බුදුදහම ශූන්‍යවාදී අහේතුක සහ අසත්‍ය ධර්මයක් යනුවෙන් ඔවුන් තුළ තිබූ පූර්ව පිළිගැනීම අභියෝගයට ලක්කිරීමට හෝ වෙනස් කිරීමට හේතුවූයේ නැති බවයි. දර්ශනය පිළිබඳ මේ අර්ථකථන දෙස සමීපව බැලීමට ස්කුආන්ස් බුදුරජාණන්වහන්සේ පිළිබඳ දක්වන මෙම ප්‍රකාශය වැදගත් වේ.

> ඔවුන් පවසන පරිදි මේ ලොව ඇති සියලු දේ පිළිබඳ කළමනාකරණය බුදුන්වහන්සේ සිදුකරන හෙයින් ඔවුන්ගේ වන්දනා කිරීමේ පූජා වස්තුව උන්වහන්සේය. උන්වහන්සේගේ ජීවන ඉතිහාසය විස්තර වන්නේ උන්වහන්සේ ආරම්භයේදී පැවිද්දෙකු බවත්, පූජ්‍ය කර්මවල ප්‍රතිඵලයක් ලෙස දේවත්වයට උත්ථානය වූ උන්වහන්සේගේ ආත්මය සිය වාරයක් පුනරුප්පත්තිය ලබා ඇති බවත් ඒ සෑම ආත්මභවයේදීම මනුෂ්‍යයාගේ යහපත සඳහා කටයුතු කළ බවත්ය. වර්තමානයේ උන්වහන්සේ නිද්‍රෝපගතව සිටින බව ඔවුහු පවසති (MM XXXIX 1816: 157).

මා සතුව ඇති සාක්ෂ්‍යවලට අනුව විලියම් හාවර්ඩ් බෞද්ධ භික්ෂූන් වහන්සේ සමඟ ඉතා ගැඹුරු සාකච්ඡා පවත්වා ඇත.

එලෙසම වෙස්ලියානු මෙතෝදිස්ත ධර්මදූත සේවය ශ්‍රී ලංකාවේ පිහිටුවීම හා ප්‍රගතිය පිළිබඳ 1823 වසරේදී ඔහු ප්‍රකාශයට පත් කළ ලියවිලි, ඔහු හා භික්ෂූන්වහන්සේ අතර ඇති වූ සාකච්ඡා මතුපිටින් පමණක් සිදු වූ ඒවා නොවන බවට නිශ්චිත ප්‍රකාශයක් වේ. ස්කුආන්ස් මෙන් නොව ඔහු බුදුන්වහන්සේ ඓතිහාසික පුද්ගලයෙකු බවත් එලෙසම ආගමික ප්‍රතිශෝධකයෙකු බවත් අවධාරණය කරනු ලැබූ පළමු වැන්නා වේ. එලෙසම ඔහු ප්‍රකාශ කරන පරිදි නිර්වාණය සියලු ආශාවන් ප්‍රහීන කිරීම බවත් (1823 1V IN) නැවත ඉපදීම නිර්ණය කෙරෙන්නේ ඔවුන්ගේ සදාචාර චරිතයට අනුව බවත් දක්වේ. තවද නිර්වාණය හා ආශාවන් පිළබඳ ඔහුගේ අදහස සිංහල මිනිසුන්ට නිර්වාණය යනු උච්ඡේදය පමණක්ය යන නිශ්චිත ප්‍රකාශය මත පදනම් වේ (1823:1VI). තවද පුනරුත්පත්තිය සහ සදාචාරය පිළිබඳ වූ ඔහුගේ අදහස්, බෞද්ධ පිළිගැනීමට අනුව මිනිසුන්ගේ ක්‍රියා සහ ඉරණම පාලනය කළ නොහැකි කර්ම ශක්තිය මත නිත්‍ය ලෙස පදනම් වේය යන පෙර කරනු ලැබූ ප්‍රකාශයක හේතුවෙන් ප්‍රතික්ෂේප වේ. ඔහු බුදු දහමේ වර්ණනා කරනු ලැබූ එකම අංශය නම් එහි එන ආචාර ධර්මයයි. බුදු දහමෙහි එන ආචාර ධර්ම ඉතා මිත්‍රශීලී හා මානුෂීය ගුණයකින් යුතු බව ඔහු පවසයිඃ

> මෙම ආචාර ධර්ම පද්ධතියේ මූල ග්‍රන්ථ, නපුරු බව, වංකබව, මිථ්‍යාචාරය හා බොරුව ප්‍රතික්ෂේප කරයි. එලෙසම සිවිල් සමාජය තුළට කරුණාවන්ත බව අනුකම්පාව හා ඉස්මතු නොවීම, කැපී පෙනෙන්නට උත්සාහ නොදැරීම ආදී ගුණාංග කාවද්දයි (1823: I XI).

මා ඉහතදී සඳහන් කරනු ලැබූ මිෂනාරීවරයෙකු වූ වෝඩ් පියතුමා පහත සඳහන් කරන කරුණු මහබැද්දේ දී කරනු ලැබූ සාකච්ඡාවලින් උගත් දේයඃ

> ප්‍රධාන අකුසල් පහක් ඇත. ඒවා නම් සතුන් මැරීම, බොරුකීම, පරදාර සේවනය, සොරකම් කිරීම හා මත්පැන් පානය කිරීමයි. එක් පාපයක් වන බොරුවක් කීම වූවද නිරයේ වසර ලක්ෂ ගණනක් දඬුවමක් වුව ළඟාකර දීමට හේතුවිය හැකිය. ලොව මැවුම්කරුවෙකු නැත. මිනිසුන්ගේ ක්‍රියාවන්හි අධිකාරීත්වය දරන්නෙකු නැත. මින්පසු අපගේ සන්තුෂ්ටියේ හෝ දඬුවමේ ස්වභාවය තීරණය කරන්නෙක් නැත. පව් සමාකරන්නෙකු ද නැත. ලෝකය හට ගැනීම එහි පැවැත්ම එලෙසම මිනිස්

වර්ගයාගේ හා සතුන්ගේ බෝවීම යන සියල්ල අහඹු බව මත පාලනය වෙයි. එම පාපයට එහිම දඬුවම වෙයි (MS Proceedings for Asia 1821: 22, 326-7).

1830 වන විට මිෂනාරීවරුන් ලියා තබන ලද තොරතුරු පහත දැක්වෙන ආකාරයේ පුළුල් වූ එකඟතාවක් ඇති කළේය: බුදුරජාණන්වහන්සේ බොහෝදුරට මිනිසෙකු විය හැකි වුවද වර්තමානයේදී අතිශයෝක්තිය සහ අතාර්කික මිථ්‍යාවලින් විස්තර කරනු ලබමින් දෙවියෙකු ලෙස වන්දනාමානයට පාත්‍ර වෙයි. බෞද්ධයින් අදේවවාදීන් වූ අතර ලෝකය පවතින්නේ අහඹු ක්‍රියාවලියක් ලෙසය. ආත්මය මිනිස් හා සත්ව රූපවලට පුනර්ජන්ම ලෙස සංක්‍රමණය වන්නේ දිව්‍ය බලයේ ආධාරයකින් නොව තමන් කරනු ලබන සදාචාර ක්‍රියාවන් හා ඉරණම මතය යන්න බෞද්ධ දර්ශනයේ කේන්ද්‍රීය තර්කයයි. ආගමේ ඉලක්කය වන්නේ නිරුද්ධ වී යාමයි. බෞද්ධ ආචාරධර්මවල අන්තර්ගත වන්නේ විශ්වාස කිරීමේ හා උපරිම මනුෂ්‍යත්වයේ ගුණයයි. බෞද්ධ විශ්ව සංකල්පය (ලෝක විස්තරය පිළිබඳ) පුරාවෘත්තය යන විශ්වාස කිරීම මත පදනම් වූ විද්‍යාත්මක නොවන හා අතාර්කික ඉදිරිපත් කිරීමකි. ශ්‍රී ලාංකේය ආගම්වලට යක්ෂ වන්දනාව ඇතුළත්ව ඇත්තේ මැවුම්කාර දෙවියන්වහන්සේ කෙනෙකු නොමැති වීමේ හිඩස පුරවාලීම සඳහාය. එහෙත් එය බෞද්ධ ඉගැන්වීම්වලට එකඟ නොවන්නකි. සමහරෙක් නිර්වාණය යනු තණ්හාවෙන් තොරවීම හා කාමාශාව යටපත් කිරීම හා සම්බන්ධ කරති. එහෙත් චතුරාර්ය සත්‍යයේ හෝ අනිත්‍ය, දුඃඛ, අනාත්ම, ත්‍රි ලක්ෂණයන්හි එය ගොනුකර නැත. කර්මය සහ දර්ශනය පිළිබඳව සමහරුන් එබී බලා ඇතත්, බෞද්ධ ලෝකය හසුරුවනු ලබනුයේ අහඹු ලෙසය යන්න වඩාත් පිළිගන්නා ලද දැක්මයි. විශ්වාස කිරීමේ පදනම සලකා බලන කල්හි මිනිස් ජීවිතය පිළිබඳ විග්‍රහයක් ඉදිරිපත් කරනු වෙනුවට, එයට වඩා ලෝක විස්තරය, බුදුරජාණන්වහන්සේගේ ජීවිතය සහ අදේවවාදය පිළිබඳ වැඩි අවධානයක් යොමුකර ඇත.

මිෂනාරීවරුන් යක්ෂ වන්දනාව ලෙස නම් කර ඇති දෙයෙහි පැවැත්ම ශ්‍රී ලංකා ආගමෙහි ඔවුන් දුටු ප්‍රධානතම මූලාංගයයි. එම අදහස් ඔවුන් වෙත ළඟා වූයේ ග්‍රාමීය ප්‍රදේශවලිනි. එහි නපුරු බලවේගවලට වන්දනමාන කිරීමක් අන්තර්ගතය යන මතය සමඟ ඔවුහු සියල්ලෝම එකඟ වෙති. උදාහරණයක් ලෙස හාර්වඩ් ශ්‍රී

ලංකා ආගම පිළිබඳව තම සාකච්ඡාව අරඹන්නේ මෙසේය:

> සිංහල ස්වදේශිකයන් අතර දක්නට ලැබෙන ප්‍රධාන ආගම් පද්ධති දෙක වන්නේ කපුවාදය හෙවත් (kapooism) හෙවත් යක්ෂ ඇදහිල්ල හා බුදුන් පිළිබඳව මිථ්‍යා විශ්වාසය මත ගොඩනැගුණු ආගම යන ආගම් දෙකයි (1823,X I iX).

ඔහු පසුව ප්‍රකාශ කරනුයේ ''දුෂ්ට රාක්ෂ රාජධානියෙහි යක්ෂ පිළිරුවක් ද නිර්ලජ්ජිත ලෙස ඉදිකොට ඇත යනුවෙනි.'' (1823: 1). යක්ෂ වන්දනාවෙහි සැලකියයුතු ශක්තියක් ඇති බව හාවර්ඩ්ට දැකගත හැකි වූ බව පැහැදිලිය. සමහරුන් දක්වන්නේ එය බුද්ධාගමට ද වඩා ශක්තිමත් වූ බවය. 1817 දී ඇන්ඩෲ ආමර් ලියනුයේ ''බුදුදහම නිතැතින්ම දුර්වල හා වැතෙන සුළු වන අතර යක්ෂ ඇදහිල්ල හා අත්වැල් බැඳගෙන නොතිබිණි නම් දුර්මුඛව විනාශව යනු ඇති'' බවයි(MM XL 1817: 236).

බෞද්ධ දර්ශනය සහ ශ්‍රී ලංකා ආගමික වන්දනාමාන පිළිබඳ වැටහීමක් ලබා ගැනීම නිසා සිදු වූ සේවය නම් ක්‍රිස්තියානි යන්න වඩාත් උතුම්ම නිවැරදි මාවතය යන ලෙස ක්‍රිස්තියානි මිෂනාරි වරුන්ගේ සිත් හි තහවුරු වීමයි. ඔවුන්ගේ එවැන්ජලික භාවිතයෙහි එක් අංගයක් වූයේ බුදු දහම සතු නොවූ ඇතැම් ගුණාංග මත එය පහත් කොට සැලකීම යි, එනම් කරුණාබර මැවුම්කාර දෙවියෙකු නොමැතිකම, පව් කමා කිරීම හා ගැලවුම්කරුවෙකු නොමැතිකම ආදිය වූ අතර බුදු දහමෙහි තිබුණේ යැයි කියූ ගුණාංග වන ශූන්‍යතාවාදය හා අහේතුකවාදය මත ද එය අවප්‍රමාණ කිරීමට ඔවුහු නොපැකිළුණහ.

සිය ආගමට හැරීමේ භාව්‍යතාවකින් යුතු පුද්ගලයන් කෙරෙහි මිෂනාරීවරුන්ගේ උපාය මාර්ගය වූයේ ක්‍රිස්තියානි ආගම කෙරෙහි දක්වන කිසියම් නැඹුරුවීමක් මඟින් තාර්කික වශයෙන් බුද්ධාගම ප්‍රතික්ෂේප කිරීමක් සිදු විය යුතු බව කියා පෑමයි. ඔවුන් සිතුවේ ඔවුන්ගේ වෘත්තිය වන්නේ තමාට බුද්ධාගම හා ක්‍රිස්තියානි ආගම යන ආගම් දෙකම එකවර ඇදහිය හැකි යයි සිතන පුද්ගලයන් තම ආගමට නැඹුරු කරගෙන අපායගාමී විදීම්වලින් ඔවුන් බේරාගැනීම බවයි. ඔවුන් විසින් ගොඩනගන ලද පල්ලිවල පදනම වූයේ බුද්ධාගම සමඟ ''කිසිදු සම්මුතියකට නොඑළඹීමේ'' ස්වභාවයයි. මෙම තත්ත්වය පවත්වා ගෙන යාම කෙතරම් අපහසුවී ද යන්න මුළු

ශතවර්ෂය පුරාම මිෂනාරි වාර්තාවලින් පෙනී යයි. පහත සඳහන් වගන්ති ඇතුළත් ප්‍රකාශයකට සෑම පාසල් ගුරුවරයෙකුම අත්සන් කළ යුතුය යන නිගමනයට මෙතෝදිස්තවරු එළඹී සිටියහ.

> සෑම මිනිසකුම පව්කාරයකු බව මම මුළුමනින්ම විශ්වාස කරමි. එහෙයින් දෙවියන් වහන්සේගේ ශුද්ධ වූ නීතියෙහි ශාපලත් ඔහු කරනු ලබන කවර වූ හෝ යහපත් ක්‍රියාවක් හෝ තෝරාගන්නා මගක් හෝ ඔහු විසින් කරන ලද පාපයෙන් මිදීමට හැකියාවක් ලබා නොදෙයි. එහෙයින් ඔහු තම මැවුම්කාර දෙවියන්ගේ පිහිට නොපතන්නේ නම් ඔහු සඳහටම වැනසී යා යුතුය (දකුණු ලංකාවේ දිස්ත්‍රික්ක වාර්තා - 1831-1871 මෙතෝදිස්ත ලේඛනාගාරය, කොළඹ).

> මා බුද්ධාගම අතහරිනුයේ එය ආත්මයේ පරම නිරුද්ධිය පිළිබඳව උගන්වන හෙයිනි. එහෙත් යහපත කරන්නාගේ ආත්මය දෙවියන් වහන්සේ සමඟ එක්ව සඳහටම සතුටින් හිඳී. එසේම පාපියන්ගේ ආත්ම සඳහටම අපායට ඇද හෙළනු ලැබේ (දකුණු ලංකාවේ දිස්ත්‍රික්ක වාර්තා - 1831-1871ː 26 ff, මෙතෝදිස්ත ලේඛනාගාරය, කොළඹ).

1834 දෙසැම්බර් මස ලියැවුණු මේ වාර්තාවට අනුව, පාපය යනු ''ශුද්ධ නීතිය'' ලෙස සලකනු ලැබූ හෙයින් ක්‍රිස්තියානි ආගමින් බැහැර වූ සියල්ලෝම ''සඳහටම වැනසීමට'' නියම කෙරුණු ''සාපයකට''නතුව සිටියහ. ඒ නිසා මිෂනාරිවරුන් අන් කෙනෙකු සිය ආගමට හරවා ගැනීමට කැමති වූයේ පෙර පැවති ආගම්වලින් තම අනන්‍යතාව ගොඩනංවාගෙන සිටි පුද්ගලයන් ද ඔවුන්ගේ ක්‍රිස්තියානි නොවන අසල්වැසියන් සහ ඥාතීන් ද දෙවියන් වහන්සේගේ කාරුණික බව හා සමාව නොලැබීම නිසා සඳහටම විනාශය කරා යන බැවිනි. ශ්‍රී ලාංකිකයින් ද මිෂනාරීන්ගේ භාෂා ඌරුව අනුව යමින් බුද්ධාගම පිළිම වන්දනයේ යෙදෙන මිත්‍යා දෘෂ්ටියෙන් පිරුණු පරිහානීය ආගමක් බව කී අවස්ථා පිළිබඳව ඕනෑතරම් උදාහරණ තිබේ. ''සම්මුතියතට නොපැමිණීම'' යන්න ද ක්‍රිස්තියානි ධර්මය තරම්ම උච්චස්ථානයකට ගැනීමට මිෂනාරීහු උනන්දු වූහ.

මිෂනාරිවරුන් මුණගැසීමː බෞද්ධ අත්දැකීම්

බෞද්ධ භික්ෂූන් වහන්සේ ලන්දේසීන් සමඟ සබඳතා පැවැත්වීමේ අත්දැකීම් තිබුණ ද උන්වහන්සේ ක්‍රිස්තියානිවරුන්ගේ

එදිරිවාදීන් බවට පත්ව ඇතැයි යන්න ඉන් අදහස් නොවේ. මේ සම්බන්ධව වැඩිදුර පර්යේෂණ කළ යුතුව ඇත. එහෙත් මෙහිදී සඳහන් කළ යුතු වන්නේ ලන්දේසීන් යටතේ ක්‍රිස්තියානිකරණය යනු ආණ්ඩුවේ කාර්යයක් වූ බවයි. එය පැවතියේ දේශපාලන ක්‍රියාමාර්ගයේ අධිකාරිය යටතේය. විශේෂයෙන්ම ස්වාධීන බෞද්ධ රාජධානිය හා මෙම රාජ්‍යය සමඟ දකුණේ බෞද්ධ භික්ෂූන් වහන්සේ දක්වූ සමීප සබඳතාව නිසා ආගම් අතර "සම්මුතියක් නැත " යන දැඩි ප්‍රතිපත්තිය අධිරාජ්‍යමය හෝ වාණිජමය අවශ්‍යතාවලට සේවාවක් ඉටු නොකරයි. මේ තත්ත්වය තුළ ලන්දේසි පාලනය ගත් ක්‍රියා මාර්ගය වූයේ යටත්විජිත පාලන තන්ත්‍රය තුළ රැකියාවක් ලැබීමට නම් බෞතීස්ම වී සිටිය යුතුය යන්න වුවද එමගින් ක්‍රිස්තියානි ආගම වැළඳගත්තවුන් තවදුරටත් බුද්ධාගම ඇදහීම ලන්දේසින් දැඩි ප්‍රශ්නයක් ලෙස නොසැලකීමයි. සමහර භික්ෂූන් වහන්සේ මේ තත්ත්වය දිගින් දිගට තව දුරටත් පවතී යැයි අපේක්ෂා කළහ. බෞද්ධයන් තම ආගමික භක්තිය අත් නොහරින්නේ නම් හා ඒ කෙරෙහි බල නොපාන්නේ නම් මේ තත්ත්වය පැවතීම කෙරෙහි විරෝධයක් නොවීය. එහෙත් අලුතින් ගොඩනගන ලද ස්වාධීන මිෂනාරි සංගම්වල ආක්‍රමණශීලී වූ ක්‍රිස්තියානි බහිෂ්කරණයට ඔවුහු එකඟ නොවූහ. මේ නව මිෂනාරී ව්‍යාපාරය බොහෝවිට රාජ්‍ය අනුග්‍රහය ලද්දේ වී මුත්, තවදුරටත් රජයේ ප්‍රචාරක හස්තයක් නොවුණා මෙන්ම කැල්වින්වාදී පූර්ව නියමය පිළිබඳ වූ වඩා සහනශීලී විශ්වාසයන්ගෙන් ද මුක්තව තිබිණි. අධිරාජ්‍යවාදී බ්‍රිතාන්‍යයන්ගේ වැඩ පිළිබඳ ආචාර ධර්ම සමඟ ඔවුහු බද්ධ වී සිටියහ. ආගමික හා ලෞකික කටයුතු වලදී ඔවුන්ට පෙනී ගිය කරුණක් වූ ආගමික "උදාසීන බව" ඔවුන් ධෛර්යවත් කරන සුළු විය. ඔවුන්ට හැඟී ගියේ ආගම සහ ව්‍යාපාර ජීවිතය තුළට තරඟකාරී ආකල්ප කා වැද්දීම ඔවුන්ගේ වෘත්තීය බවයි. භික්ෂූන්ගේ මුල්ම සොයා ගැනීම වූයේ නව මිෂනාරීවරුන් බුද්ධාගම හෙළා දැකීමට ඔවුන් තුළ ඇති පෙළඹීම මත සිය බලය යොදවා කවර වූ දෙයක් හෝ කළ හැකි අය ලෙසය. ඔවුන් තුළ බෞද්ධ විහාරස්ථාන කෙරෙහි හෝ බෞද්ධ උත්සව හෝ භික්ෂූන් වහන්සේ හෝ දූර්වර්ණ සිවුර කෙරෙහි හෝ කිසිදු ගෞරවයක් නොමැති බව උන්වහන්සේට පෙනී ගියේය. එමෙන්ම මිෂනාරිවරුන් සමඟ තාර්කික බුද්ධිමය සාකච්ඡාවක් කළ නොහැකි බව උන්වහන්සේට පෙනී ගියහ. මේ පිළිබඳ මුල්ම සටහන හමුවනුයේ 1816 දි ජෝර්ජ් අර්ස්කයින්ගේ

දිනපොතෙනි. වැලිගම නම් ගමෙහි භික්ෂූන් වහන්සේ සමඟ කළ සංවාදයක් එහි අන්තර්ගතය. සාකච්ඡාව ආරම්භ වන්නේ බෞද්ධ සදාචාර, ආචාර ධර්ම පිළිබඳ කරුණු පදනම් කරගෙනය. අර්ස්කයින් එවිට භික්ෂූන් වහන්සේගෙන් ප්‍රශ්න කරනුයේ බුද්ධාගම බොරුවක් නම් ඔහු කුමක් කරන්නේ ද යනුයි. එවිට භික්ෂූන් වහන්සේ පිළිතුරු දෙනුයේ තමාට අන් කිසිම ආගමක් විනිශ්චය කිරීම තහනම් බවයි. එය මහා පාපයක් යැයි කියා උන්වහන්සේ තම දවල් දානය සඳහා ඉවත් වී යයි. දෙවැන්න වූයේ මවිසින් යට කී, වෝඩ් හා මහබැද්දේ භික්ෂූන් අතර ඇතිවූ සංවාදයයි. බෞද්ධ සදාචාර නීති පිළිබඳ සාකච්ඡා කිරීමෙන් පසුව, බුදුදහමේ ඇති දුබලතාව නම් ''බුදු දහම පව්කරන්නන්ට සමාව නොදෙන බව'' යයි පෙන්වා දෙමින් සාකච්ඡාව අවසන් කර ඇතැයි වෝඩ් දක්වයි (CMS 1821 - 1822 : 326 - 327). තවත් CMS මිෂනාරී සාමාජිකයෙකු වූ ජේම්ස් සෙල්කර්ක් පියතුමා 1836 දෙසැම්බර් මස බැද්දේගම විහාරයකට පැමිණීමේ සිද්ධියක් ද දැක්විය හැකිය. මෙහිදී ප්‍රේමණීය දෙවියෙකුගේ පැවැත්ම පිළිබඳ ප්‍රශ්නය සාකච්ඡා කරන ලදි. බෞද්ධ භික්ෂූන් වහන්සේ මෙවන් දෙවියෙකුගේ පැවැත්ම නොපිළිගත් අතර උන්වහන්සේ තම විශ්වාසය ස්ථිරසාරව දැක්වීය. සොල්කර්ක්ගේ ප්‍රතිචාරය වූයේ තවදුරටත් ප්‍රශ්න නොකර මුරණ්ඩු ලෙස එම න්‍යාය ප්‍රතික්ෂේප කිරීමයි. මෙහිදි භික්ෂූන්වහන්සේ සාකච්ඡාවෙන් ඉවත්විය (සෙල්කර්ක් 1844: 469). බෞද්ධ භික්ෂූන් වහන්සේලාගේ පාර්ශ්වයෙන් සාකච්ඡාවට සැබෑවූ උනන්දුවක් පැවැති නමුත් මෙම අදහස ඉෂ්ට නොවූ බවක් පෙනෙන්නට ඇති බව සියලු වාර්තා ඉඟි කරයි. බුද්ධාගම ආදේවවාදී නිසා එහි උච්ඡේදවාදයක් ලෙසටත්, එය පුනර්භවය පිළිබඳ පිළිගැන්ම, එහි ඇති ලෝක විස්තරය සහ යක්ෂ පුදපූජා පැවැත්වීම නිසා එම දර්ශනය තුළම මිනිසුන් ඇද බැඳ තබාගත නොහැකිය යන මතවාදවලින් මිෂනාරිවරුන් පූර්ව නිගමනවලට පැමිණ ඇතිබව භික්ෂූන් වහන්සේට දැකගත හැකිවිය. උන්වහන්සේ පවසන කවර හෝ දෙයක් වැරදි යයි ඔවුන් ඉදිරිපිටදීම හෝ පිටස්තරව, වීදිවලදී හෙළා දකින බව උන්වහන්සේලාට දැනගත හැකිවිය. මිෂනාරින් බ්‍රිතාන්‍ය ප්‍රජාව වෙත ඉදිරිපත් කරන ලද දේ ඒ අයුරින්ම නොදැන සිටින්නට ඇතත් ඔවුන් ගේ ඝෘණාත්මක ආකල්පය පිළිබඳව සංඝයා වහන්සේලාට වැටහීමක් තිබෙන්නට ඇත.

භික්ෂූන් වහන්සේලාට, පන්සල්වලට සහ පිළිම වලට බෞද්ධයෝ ආත්මීය ලෙස හදවතින්ම බැඳී සිටිති. එනිසා

> අප සිතනුයේ සමස්ත ක්‍රියාදාමයම හෙළිකිරීම මගින් හෝ වෙනත් ප්‍රචාරක කටයුත්තකින් ඔවුන් හරවා ගැනීම වැනි කිසියම් ඵලදායී ක්‍රමයක් භාවිත කළ හැකි බවයි (ක්ලෝ, MM XXXIX 1816: 378).

> මිනිසුන් තදබල අන්ධකාරයකින් වැසී සිටින නිසාත්, මිථ්‍යා දෘෂ්ටීන් අන්ධ විශ්වාස හා ඔවුන්ගේ දුබල වූ නායකත්වයක් නිසා ඔවුන්ගේ සිත්වලට කිසිදු විස්තරයක් ඇතුළු කළ නොහැකි යයි කීම අතිශයෝක්තියක් නොවේ (සේල්කර්ක් 1844: 356).

> අප බුද්ධාගම පිළිබඳව දැනට දන්නා ප්‍රමාණයට වඩා දන්නේ නම් එහි ඇති මිථ්‍යාමය බව හා අභූත බව පහසුවෙන්ම හෙළිදරව් කළ හැකිය. මිනිසුන්ව ඇඳ බැඳ තබන පද්ධතිය පිළිබඳව ඔවුන් සාමාන්‍යයෙන් නොදැනුවත්ය. අන්තර්ගතය සහ එහි ඇති බොහෝ මෝඩ කියමන් පිළිබඳව වැටහීමක් නොමැතිව ඔවුහු අතීතයේ ලියන ලද ධර්ම ග්‍රන්ථවලට ගෞරවනීය පූජනීය භක්තියක් එළිපිටම දක්වති (CMS Report from Baddegama December 1821, CMS 1822: 198).

මිෂනාරිවරුන්ට බෞද්ධ ආකල්ප තේරුම් ගැනීමට අපහසුවුවා සේම සංඝයා වහන්සේට ද, ක්‍රිස්තියානි ආකල්ප තේරුම් ගැනීම අපහසු විය. එහෙත් ඔවුන්ගේ පළමු ප්‍රතිචාරය වූයේ තර්ක ඉදිරිපත් කරන ලෙස ඉල්ලා සිටීම මිස යුද්ධ ප්‍රකාශ කිරීම නොවේ. 1815 දී කැලණි පන්සලේ සිදුවීමක් පිළිබඳ බෙන්ජමින් ක්ලෝ විසින් දක්වන වාර්තාව මෙහිදී ඉතා වැදගත් වෙයි. 1815 මැයි මස වෙසක් උත්සව කාලයේදී ක්ලෝ, ඇන්ඩෘ ආමර් සහ ක්‍රිස්තියානි ආගමට හැරුණු බෞද්ධ භික්ෂූන් වහන්සේ දෙනමක් පන්සලට ගොස් ඇත.

ඒ අවස්ථාවේ සමීපයේ පිහිටි මහේස්ත්‍රාත්වරයාගේ නිල නිවස පිහිටි ගෙළයනේ තම දේශනා කිරීමට ඔවුන්ට ආරාධනා ලැබී ඇත. විශාල පිරිසක් රැස්ව ඉතා උනන්දුවෙන් එය ශ්‍රවණය කර ඇති බව ක්ලෝ දක්වයි. යළි පැමිණෙන ලෙසද ජනයා විසින් දේශකයින්ට පවසා ඇත. එවිට භික්ෂූන්වහන්සේලා මහත් සේ කණස්සල්ලට පත්වී තිබේ. මීළඟ වතාවේදී මිෂනාරිවරුන් සමඟ තමා විවාදයන්ට එළඹීමට කැමති බව විහාරාධිපති හිමි පණිවුඩයක් එවා ඇත. එහෙත් ඊළඟ වතාවේ මිෂනාරිවරුන් පැමිණි අවස්ථාවේ භික්ෂූන්වහන්සේ

පෞද්ගලික නිවසකට ගොස් සිටි අතර, කිසිදු හිමිනමක් විවාදයන්ට එළඹීමට කැමැත්තක් නොදැක්වූ බවක් පෙනීගොස් ඇත. නැවත මිෂනාරිවරුන් බුද්ධාගමට එරෙහිව දේශනා පවත්වා ඇත. ක්ලෝ තවදුරටත් දක්වන පරිදි:

> භික්ෂූන්වහන්සේ මහත්සේ කළකිරී, අප විසින් ඔවුන්ට කරනු ලබන හිරිහැර හා බාධක ද අප ඔවුන්ට කළ චෝදනා ද ඇතුළත් කර ආණ්ඩුකාරතුමාට පෙත්සමක් ඉදිරිපත් කර ඇත (MM XXXIX I8: 16-198).

මෙහිදී භික්ෂූන්ගේ අරමුණ වී ඇත්තේ, එක් එක් ආගමෙහි යහපත් බව සන්සන්දනය කර බැලිය හැකි තර්කානුකූල විවාදයකට එළැඹීමයි. යම් අකටයුත්තක් සිදුවී ඇතිය යන උපකල්පනය මත පොදුජන මතයකට හෝ ඉල්ලීමකට වගකීම භාර ගැනීමට ඕනෑම සබුද්ධික අධිකාරියකට පුළුවන් බව මේ සංසයා අදහන්නට ඇත. මලල්ගොඩ දක්වන පරිදි පෙත්සමක් යැවීම හුදෙක් හුදෙකලා වූ එක් සිදුවීමක් පමණක් නොවේ. මෙලෙස අභියාචනා කිරීමට 1820 ගණන්වලදී සිදුවූවේ යැයි ඔහු පවසන අදහස නිවරැදි නොවේ. එහෙත් එම පෙත්සම්වලදී අවධාරණය කරන ලද කරුණු පිළිබඳ විස්තර දැක්වීමක් ඔහු ගොනුකර ඇත. ඒවා නම් ආගමික සහජීවනය ඉහළ නැංවිය යුතු බවත් හිංසාකාරී නින්දා සහිත ප්‍රකාශන ඉල්ලා අස්කර ගතයුතු බවත් කවර ආගමික කණ්ඩායමක හෝ සංවේදීතාවට පහර වදින පත්‍රිකා තහනම් කළ යුතු බවත්ය (මල්ලගොඩ 1976: 213-14).

අර්බුදය හා තරඟකාරීත්වය

මා මෙසේ සඳහන් කරනු ලැබූ මුණගැසීම් මිෂනාරී සහ බෞද්ධ යන දෙපාර්ශ්වයටම අර්බුදකාරී තත්ත්වයකි. එය හුදෙක් ආගම් සහ සංස්කෘතීන් දෙකක් අතර හමුවීමක් පමණක් නොව ආගමික දර්ශන දෙකක් ද හමුවීමකි. මාගේ සාක්ෂ්‍යවලින් දැක්වෙන පරිදි මිෂනාරීන් බලාපොරොත්තු වූ ආකාරයට බෞද්ධයන් අතර උදාසීනත්වයක් හෝ අලස බවක් හෝ නොවූ අතර කවරවූ ආගමික කරුණක් පිළිබඳව වුව ද සැබෑ උනන්දුවක් ඔවුන් තුළ දක්නට ලැබිණි. මෙම මුල් දශකවලදී මිෂනාරීවරුන්ට සවන්දීම සඳහා ශ්‍රී ලාංකිකයින් වීදිවලට හා දේවස්ථානවලට රැස්වූවේ බුදු දහම ප්‍රතික්ෂේප කිරීමේ අදහසින් නොව තම ආගමික දැනුම වර්ධනය

කර ගැනුමට ඔවුන් තුළ තිබූ අවංක කුතුහලය හේතුවෙනි. වඩා වැදගත් වූයේ විවිධ ආගම් අතර අන්‍යෝන්‍ය තරඟකාරීත්වයක් ඇතිබව ඔවුන් නොසැළකීමයි. මලල්ගොඩ උපුටා දක්වන එක් උදාහරණයක් නම්, 1827 ජූනි මස 17 දින එක් භික්ෂූන්වහන්සේ නමක්, ජේම්ස් සෙල්ක් අමතා මෙසේ කියා තිබේ. ඉංග්‍රීසි මිනිසුන් ක්‍රිස්තුස්වහන්සේ නමදින බවත්, සිංහල මිනිසුන් බුදුන්වහන්සේ නමදින බවත්, එම ආගම් දෙකම යහපත් බවත් එම ආගම් අදහන අය දිව්‍යලෝකයට රැගෙන යන බවත්ය (සෙල්ක් 1844: 347). රොබට් ස්පෙන්සර් විසින් බැප්ටිස් මිෂනාරිවරයෙකු වූ එබ්නිසර් ඩැනියෙල්ගේ ජීවිතය පිළිබඳ වැදගත් උදාහරණයක් ඉදිරිපත් කෙරෙයි. හාඩි ලියා දක්වන පරිදි ඩැනියෙල් දිනක් පිරිසක් අමතා 'මෝඩ පිළිම වන්දනාව අතහැර දමා ජීවමාන සත්‍ය වූ දෙවියන් වහන්සේ වෙත හැරීමේ වැදගත්කම' පෙන්වා දුන් විට එහි රැස්ව සිටි බෞද්ධයෙකු කියා ඇත්තේ:

> සමහර මිනිස්සු දෙවියන් නැමදිය යුතුයයි පවසති. අන් අයට අනුව බුදුන්වහන්සේ නැමදිය යුතුයි. නමුත් මම සත්‍ය වූ මඟ සොයාගත්තෙමි, මම දෙවියන්වහන්සේ හා බුදුන්වහන්සේ යන දෙදෙනාම වන්දනා කරමි"(TF 1864: 267).

ඩැනියෙල් හා හාඩි විසින් මෙය දෙපිටකාට්ටුකමක් ලෙස හෙළා දැක ඇත. මිෂනාරිවරුන්ට සවන්දීමට සහ යහපත් යයි පෙනුණ දේ පිළිගැනීමට බෞද්ධයන් තුළ තිබූ කැමැත්ත බුදුන්වහන්සේ විසින් දේශනා කළ ඉගැන්වීම් හා අනුකූල වේ. එය ඥාන විභාග පිළිබඳ බෞද්ධ න්‍යාය හා එකඟ වේ. ඔබම අත්විදීම් ලබාගන්න, ආනුභවික දේ අනුව සත්‍ය පරික්ෂා කරන්න යන්න, බුදුන්වහන්සේගේ පණිවිඩය වේ. උදාහරණයක් ලෙස මජ්ඣිම නිකායේ කංඛී සූත්‍රහි මෙසේ දැක්වෙයි: ආනුභවික සාක්ෂ්‍ය මත තාර්කිකව විශ්ලේෂණය නොකර හුදෙක් පැරණි ග්‍රන්ථවල හෝ සම්ප්‍රදායෙන් පැවතීගෙන එන පමණින් හෝ න්‍යායන්වලට එල්බසිටීමේ දුර්විපාක පෙන්නුම් කරයි (MN11:164 ff). එලෙසම සෑම දෙනෙකුම දන්නා කාලාම සූත්‍රයේ ද නිරීක්ෂිත කරුණු මත හා පුද්ගල අත්දැකීම් මත සිද්ධාන්ත පරික්ෂා කිරීම අවධාරණය කර ඇත (AN111: 765). තව ද බුදුන්වහන්සේ දක්වා ඇත්තේ තමන්වහන්සේ හෝ සංඝයාවහන්සේ හෝ වැඩිහිටි භික්ෂුවක් හෝ ඉදිරිපත් කළ පර්යාලෝකයන් පවා විවේචනයෙන් තොරව

නොපිළිගත යුතු බවයි (AN IVXVIII: 180). දෘෂ්ටිවාද හා සාම්ප්‍රදා නොවරදින ලෙස සත්‍ය යැයි සැලකූ චින්තන පද්ධතීන් ගැති ලෙස පිළිගැනීම මුල් බුදු සමය ප්‍රතික්ෂේප කෙළේය. ආනුභවික දේ පිළිබඳ නොසලකා හුදෙක් සම්ප්‍රදායන්හි එල්බ සිටින මනස ගැතිබවට පත්වනු ඇතැයි දක්වා ඇත. මේ සන්දර්භය තුළ ගිහි හා පැවිදි බෞද්ධයන් ක්‍රිස්තියානි ආගම පිළිබඳව කුතුහලයක් දැක්වීම සහ ඇහුම්කම් නොදී පළමුව පරිභව කිරීමට නොපෙළඹීම පුදුම විය යුතු කරුණක් නොවේ. තාර්කික සාකච්ඡා සහ විවාද පැවැත්වීමේදී ද සංඝයාවහන්සේ ක්‍රියාත්මක කෙළේද බුදුන්වහන්සේ විසින් භාවිත කළ ක්‍රමයමය. එනම් විවාදභිමුඛ වීම හෝ හැඟුම්බරව හෙළා දැකීම හෝ නොකර පුද්ගලයින් හෝ කණ්ඩායම් සමඟ වඩාත් පුළුල් හා ගැඹුරු තලයක තාර්කික සාකච්ඡා පැවැත්වීම කෙරෙහි වැඩි රුචිකත්වයක් දැක්වීමයි. එම ගෞරවය හා තාර්කික සංවාද බෞද්ධයන් තුළ ක්‍රිස්තියානි ආගම කෙරෙහි පැවැති බෞද්ධ ආකල්පය පිළිඹිඹු කරන බව ආසියාවට පැමිණි බටහිර ගවේෂකයින් කිහිපදෙනෙකුගේ ලේඛනවල දක්නට ලැබේ. 1681 දී රොබට් නොක්ස් දක්වන පරිදි මහනුවර රජතුමා රටෙහි පැවති පිළිම වන්දනාවට අනුගත වන ලෙස කිසිවිටක් ක්‍රිස්තියානීන්ට බල නොකළ අතර රජතුමා මෙන්ම වැසියෝ ද 'ක්‍රිස්තියානීන් ක්‍රිස්තියානීන් ලෙස' අගය කර ගරු කරනු ලැබූහ (නොක්ස් 1681: 83). මෙම තත්ත්වය ශ්‍රී ලංකාවට පමණක් සීමා වූ කරුණක් නොවන බව 18 වන ශතවර්ෂය අගභාගයේ ෆ්‍රැන්සිස් බියුකැනන් බුරුම බුද්ධාගම පිළිබඳ ලියූ ලියවිලිවලින් ද පෙන්නුම් කරයි. මේ පිළිබඳව විස්තර දැක්වීමෙන් පසු, සංඝයාවහන්සේ සාකච්ඡා පැවැත්වීමට රුචිකත්වයක් දැක්වූ බව ඔහු තමන්ගේ එක් මූලාශ්‍රයක් උපුටා දක්වමින් පෙන්වා දෙයි. රහතන් වහන්සේ යයි ඔහු සිතූ භික්ෂූන් සමඟ කළ සාකච්ඡාව ගැන හෙතෙම මෙසේ ලියයි:

> එහෙත් රහ[ත]න්වරු මෙම සාකච්ඡාවලදී ප්‍රකෝපකාරීභාවයක් දැක්වීමට උත්සාහ කිරීමක් මා කිසිවිටක් දුටුවේ හෝ ඇසුවේ හෝ නැත. එලෙසම තමා නිවරැදි යයි සිතන අයුරින් දෙවියන් නැමදීමෙන් කිසිදු පුද්ගලයෙකු වැළැක්වූවේ නැත. ඔවුන් දේවස්ථාන, මුස්ලිම් පල්ලි, දාගැබ් ආදියට එරෙහි නොවී ඒවායේ පැවැත්මට ඉඩ ලබා දුන් බව අපි සැම තැනම දුටුවෙමු (AR VI/ 278).

සංඝයාවහන්සේ මූලික වශයෙන්ම විශ්වාසය තබන ලද පොදු මතය මතු වූයේ ඉහත ස්ථාවරයෙන් වූ අතර, ඔවුන්ගේ අදහස වූයේ විවිධ ආගම් එකිනෙකා අතර තරඟකාරී ලෙස තම තමා සත්‍යය යැයි කියාගන්නා ලද දෙය ගැන වර්ණනා කරනු වෙනුවට තාර්කික විවාදයන්ට එළඹිය යුතු බවයි.

> එනමුත් බ්‍රිතාන්‍ය පරිපාලකයින් මෙහි අර්ථය වටහා ගනු ඇතැයි යනුවෙන් ඔවුන් තුළ තිබූ බලාපොරොත්තුව සුන් විය. ක්ලෝ දක්වන පරිදි 1815 දී කරනු ලැබූ ආයාචනය ආණ්ඩුකාරවරයා විසින් නොසලකා හරිනු ලැබූ අතර, භික්ෂූන්වහන්සේ නොනවත්වා බල කළ විට එයට දැඩි ලෙස විරෝධය දැක්වීය (MM XXXIX 1816: 198).

මිෂනාරී වාර්තා දක්වන පරිදි බුද්ධාගමට ගරහන පත්‍රිකා හා පොත් බෙදා හැරීම තහනම් කරමින් රජය විසින් 1826 දී චක්‍රලේඛයක් නිකුත් කරමින් පවසා සිටියේ බුදුදහමට ගරහන හා නින්දා ගෙන එන දෑ බෙදාහැරීම තවදුරටත් නොඉවසන බවයි (මිෂනාරී සමුළුව: දකුණු ඉන්දියාව සහ ලංකාව 1880: 322). එනමුත් මිෂනාරීවරුන් මෙයට එතරම් සැලකිල්ලක් නොදැක්වූ බව පැහැදිලිය. උදාහරණයක් ලෙස, බොරැල්ල ප්‍රදේශයේ පිහිටි සී.එම්.එස් සංවිධානයේ කොටා මුද්‍රණාලය එම කටයුතු දිගටම කරගෙන යන ලදි. එසේම රජය ද තම තර්ජනය ක්‍රියාවට නැගූ බව පෙනෙන්නට නැත. උඩරට ගිවිසුමේ පැහැදිලිව අඩංගුව තිබුණ ද දේවස්ථාන හා සම්බන්ධව ගත් කල සීමාව ඉක්ම යන මිෂනාරී කටයුතු පාලනය කිරීමට දැඩි විනය ක්‍රියාමාර්ග ගැනීමට රජය අකමැති විය. ආගමික සහජීවනය වර්ධනය කිරීමට උපකාරී විය හැකිව තිබුණු සමාජ සාරධර්ම යළි රැකගැනීමට භික්ෂූන්වහන්සේ දැරූ උත්සාහය අසාර්ථක විය.

මෙම අත්දැකීමත්, එක් එක් මිෂනාරීවරුන් සමඟ කළ සාකච්ඡාවලින් ඇතිවූ වේදනාව හා පරිභවයත් බෞද්ධ සංඝයාවහන්සේට උන්වහන්සේගේ එළඹුම් රටාව වෙනස් කරලීමට නිරායාසයෙන්ම හේතු සාධක විය. 1826 වන විට බෞද්ධ භික්ෂූන්වහන්සේ මේ පිළිබඳ මහත් සේ අවධානය යොමු කිරීමට පටන් ගත්බව ස්පෙන්ස් හාර්ඩි දක්වයි. ඔහු දක්වන පරිදි එක් අවස්ථාවක කැලණිය වෙත ගිය වන්දනා නඩයකට බෙදාදුන් ක්‍රිස්තියානි පත්‍රිකා භික්ෂූන්වහන්සේ විසින් බුද්ධාගම රැකගැනීම පිණිස උපහාසයට ලක්කරන ලදි (හාර්ඩි 1865: 286-7). කෙසේ

නමුත් මෙයට පෙර සිටම බිය හටගැනීම ඇරඹී ඇත. 1819 මෙතෝදිස්ත පාසල් වාර්තාව දක්වන පරිදි, මිෂනාරීන්ට එරෙහි ප්‍රතික්‍රියා කිරීම අරඹමින් දකුණු පළාත් කීපයකම බුද්ධාගම ප්‍රතිස්ථාපනය කිරීමට උත්සාහ ගෙන ඇත (වෙස්ලියානු මිෂනාරි සභාවේ තෙවෙනි පාසල් වාර්තාව 1819: 31). තව ද සෙල්කර්ක් පවසනු ලැබූ විවෘත බවට අමතරව තෙවන දශකයේදී සමහර දුරබැහැර ගම් පිළිබඳ ඔහුගේ දිනපොත් වාර්තාවල ද විරෝධතා පිළිබඳ සටහන් අන්තර්ගත කර ඇත:

> මාගේ සංචාර හා මිනිසුන් සමඟ කළ කතාබහ ඇසුරින් මා සංජානනය කළ එක් දෙයක් ඇත. මා මෙයට පෙර දැන නොසිටි පරිදි ඔවුහු දැඩි කැළඹීමකින් පසුවූහ. ඔවුන් පවුකාරයන් බවත්, ඔවුන්ගේ පිළිම වන්දනාව ප්‍රතිඵල රහිත බවත් ඔවුන් කරන දේ පිළිබඳව යන ගමන පිළිබඳව හෝ සැලකිල්ලක් නොදක්වීම වැරදි සහගත බවත් ඔවුන්ට පැවසූ විට ඔවුහු මහත් කැළඹීමටත්, කෝපයටත් පත්වූහ (සෙල්කර්ක් 1844: 419).

එසේම 1833 දී බෞද්ධ උත්සවයක දී, සෙල්කර්ක් දුටුවේ, මිනිසුන් මිෂනාරිවරුන්ගේ ක්‍රිස්තියානි පත්‍රිකා මහත් ඕනෑකමකින් ලබාගත් බවයි. ඒ, ඒ පිළිබඳව කැමැත්තකින් නොව ඒවා පුළුස්සා දැමීමට ලබාගන්නා ලෙස භික්ෂූන්වහන්සේ නමක් කළ ඉල්ලීමක් නිසාය. සෙල්කර්ක් පැහැදිලි කරනුයේ සමහර පත්‍රිකා ඔවුන්ගේ ඇස් ඉදිරිපිටදීම ඉරාදමන ලද අතර සමහර පත්‍රිකා ගස්වල එල්ලා තිබූ අතර සමහර ඒවා තුවක්කුවලට ඇබගැසීමට භාවිත කළ බවයි (සෙල්කර්ක් 1844: 419).

එබැවින් 1820 වැනි මුල්කාලයේ දී පවා සමහර බෞද්ධයන් මිෂනාරී ආක්‍රමණය හමුවේ කෝපයෙන් හා විරෝධතාවෙයන් යුතු ප්‍රතික්‍රියා දැක්වූ බවට සාක්ෂ්‍ය ඇත. නිශ්චිත වශයෙන්ම සමහර සංඝයාවහන්සේ ඒ කාලය වන විට මිෂනාරිවරුන්ට කරදරකාරී ප්‍රශ්න යොමු කිරීමට අවස්ථා සෙවීමට පටන් ගත්හ. එක් අවස්ථාවකදී ප්‍රකෝපකාරී ස්වභාවය මහත් ලෙස ඉස්මතු වූ අතර භික්ෂූන්වහන්සේ එක් නමක් හෝ දෙනමක් ඉතා කලහකාරී ලෙස ඝෝෂා කරමින් භාෂා පරිවර්තකගේ මුහුණට අත් ඔසවා තර්ජනය කළහ. එම හඬ කොතරම් ප්‍රබල වූයේද යත් මිනිසුන් මේ ගාලගෝට්ටිය කුමක්දැයි විපරම් කිරීමට ඈත සිට පැමිණ ඇත. එහෙත් අනෙක්

ස්වාමීන්වහන්සේ මේ තත්ත්වය දුටු කල්හි එතනින් ඉවත්වීමට කැමති වූහ. එසේම එසේ ඉවත්වීමට හේතු ද ඉක්මනින් ඉදිරිපත් කළහ (සෙල්කර්ක් 1844: 375).

මුලදී අන් මත ඉවසීම හා ඒවාට ඉඩදීම අගය කරමින් ආගමික සහජීවනය හා දෙපාර්ශ්වයටම වැඩදායි වන දාර්ශනික කරුණු පිළිබඳ සාකච්ඡා මට්ටමේ තිබූ ආකල්ප ක්‍රමයෙන් වර්ධනය වූයේ බුදු දහම විනාශ කළ යුතු යැයි ප්‍රසිද්ධියේ කීවුන්ගෙන් පලිගැනීම පිළිබඳ ආස්ථානයකටය. එය අන්තර්ග්‍රහණයේ සිට බහිෂ්කරණය දෙසටත් අන්මත ඉවසීමේ සිට ආක්‍රමණකාරී ක්‍රියා දෙසටත් සංවාදවල සිට බැණ අඬගැසීම් දක්වාත් පරස්පර විරෝධතාවන් බැහැර කිරීමේ සිට එය වැළඳගැනීම දක්වාත් වර්ධනය විය. එසේම අවධාරණය කළ යුතු වන්නේ බුද්ධාගමට ගරු කළ හා කාරුණික වූවන්ට ගරුත්වය හා කාරුණිකත්වය පෙරළා ලැබුණ බවයි. පාලි විද්වතෙකු හා සිවිල් පරිපාලන නිලධාරියෙකු වූ ජෝර්ජ් ටර්නර් දක්වනුයේ තමා නිරන්තරයෙන්ම සමහර විට දෛනික සිදුවීම් ලෙසද බෞද්ධ භික්ෂූන්වහන්සේ සමඟ අන්තර් සබඳතා පැවැත් වූ බවයි (ටර්නර් 1836: LXXXIV සහ CX, JRAS 1837: 4). උන්වහන්සේ සතු වූ බුද්ධිය හා ධර්ම රසයත්, සන්නිවේදන ක්‍රියාවලියට දැක්වූ විවෘත ආකල්පයත් ඔහු අගය කරයි (1830: LXXXV). ඔහු ඒ සඳහා උදාහරණයක් ඉදිරිපත් කරයි. වරෙක කල්කටාවේ බිෂොප්තුමා සමඟ පවසා සිටියේ විවාදාත්මක හෝ ගැටලුවලට තුඩු දෙන මාතෘකාවලින් ඉවත්වීමට ඔවුන් මනා ශූරතාවක් දක්වනු දැක්වූ බවයි (1836: LXXXIV).

මට ඉදිරිපත් කිරීමට අවශ්‍යව ඇත්තේ පළමු දශක තුළ සැබවින්ම සිදු වූ දේය. එනම් ශ්‍රී ලංකාවේ බෞද්ධයන් අතර ඔවුන්ගේ ආගමික දර්ශනයේ වෙනසක් ද අනෙක් චින්තන පද්ධතීන්ට සාපේක්ෂව බුද්ධාගම දෙස බැලීමේ ස්වභාවයේ වෙනසක් ද පෙන්නුම් කරන බවයි. එය සෑමවිටම ඒකාකාරී ලෙස සිදුවූවේ නොවේ. මිෂනාරිවරුන් සමඟ මුල්කාලීන මුණගැසීමේදී ඔවුන් තුළ ඇති විමසා දැනගැනීමට ඇති සැබෑ කුතුහලයත් තාර්කික විවාදය පිළිබඳ තිබූ විශ්වාසයත් ශතවර්ෂය අවසානය දක්වාම යම්තාක්දුරට රඳාපැවති බවට සාක්ෂ්‍ය ඇත. උදාහරණයක් ලෙස මහනුවර ශ්‍රී දළදාවහන්සේගේ ආරක්ෂකයා ක්‍රිස්තියානි පූජා මෙහෙයකට සහභාගී වූයේය යන චෝදනාවට දුන් පිළිතුර ශ්‍රීමත් විලියම් ග්‍රෙගරි මෙසේ වාර්තා කරයි:

> අපේ ආගම සීමා කරන ලද්දක් නොවේ, අපි ක්‍රිස්තියානි පූජාවලට සහභාගී වීම පවක් ලෙස නොසලකන්නෙමු. ඔබගේ පන්තියේදී මා අසන ලද සියල්ල යහපත් වූ දේය. ඇත්ත වශයෙන්ම මා නිතරම එහි යා යුතුය. එහෙත් මාගේ වර්තමාන තත්ත්වය නිසා, රටවැසියන් මා බෞද්ධයෙකු නොව ක්‍රිස්තියානුවෙකු ලෙස චෝදනාවට ලක්කිරීමට ඉඩ ඇති හෙයින් හා ඒ නිසා මා දරණ නිලයට නුසුදුස්සෙකු ලෙස සැලකිය හැකි හෙයින් මට එසේ කළ නොහැකිය (ගෙගරි 1894: 287).

ඔහුගේ ප්‍රකාශයේ බුද්ධාගමේ සැබෑ හරය ඉදිරිපත් කෙරෙයි. එහෙත් මිෂනාරීන්ට පෙනී ගියේ බුද්ධාගම කෙරෙහි වූ සිය මූලෝපාය සාර්ථකව පල දරා ඇති බවයි. එනම් ස්වදේශීය ආගම් සමග කිසිදු එකඟතාවයකට නො ඒම සහ ආගමට හරවා ගැනීමේ ක්‍රියාදාමය නිසා ගැටුම් ඇති වූ බවයි. මේ නිසා බෞද්ධ පුනර්ජීවනයේ කර්තෘත්වය තමාට හිමිවිය යුතු බවත් හුදෙක් මන්දෝත්සාහී බවේ සිට දැඩි අරගලවාදී බවට ඇදගැනීමට හැකිවීම ගැන ඔවුන්ට ප්‍රශංසාව හිමිවිය යුතු බවත් මිෂනාරීහු කීහ. 1894 දී බර්මින්හැම්හි පැවැත්වූ මිෂනාරී සමුළුවකදී මෙතෝදිස්ත මිෂනාරීවරයෙකු වූ තෝමස් මොස්ක්‍රොප් මෙසේ ප්‍රකාශ කර කෙළේය:

> බුද්ධාගම ප්‍රාණවත් බවට ඔබ මේ වන විටත් අනුමානකර ඇතුවාට සැකයක් නැත. එහෙත් බුද්ධාගම ප්‍රාණවත් වූයේ අප විසින් කරන ලද කාර්යයන් නිසාය. එහෙයින් ඊට පණ පෙවූ ක්‍රිස්තියානි ආගම ඉතා ප්‍රාණවත්ය. ඔවුහු අපේ ග්‍රහණයට හසුවූ පසු අවදි වූහ, ආක්‍රමණකාරී වූහ (MLR 11: 286).

ක්‍රිස්තියානි ආගම සමඟ තරඟ කිරීමට බෞද්ධයින් තෝරාගත් උපාය මාර්ගය තුළ ආක්‍රමණශීලිත්වය පැහැදිලිව දක්නට ලැබේ. එහි මූල සාධකය බුද්ධාගම තුළ අන්තර්ගත නොවේ. එය රඳාපවතින්නේ ක්‍රිස්තියානීන් විසින් බුද්ධාගම තුළ බලෙන් පටවන ලද ගැටුම් පිළිබඳ ආකෘතිය හෙවත් ආදර්ශය මතය.

මුණගැසීම හා ශෝකාන්තය

පානදුරාවාදයට සහ කර්නල් ඕල්කට්ගේ පැමිණීමට හේතුභූත වූ සාධක මෙම මුල් දශකයේ වර්ධනය වී ය. මෙය නව දැක්මක් නොවේ. එහෙත් මිනිස් ඉතිහාසයේ බලාපොරොත්තු කඩවීමෙන්

ඇති වන අවඥාවට ලක්වීමේ අර්බුදය යළි කියා පෑමකි. යළි පිරික්සා බැලීමකි. එසේම එහි ඓතිහාසික හානිය යළි හඳුනා ගැනීමකි.

මිෂනාරීන්ගේ ක්‍රියාකාරී උද්යෝගයට බලපානු ලැබූ මූල සාධක හඳුනා ගත යුතු අතරම මා විශ්වාස කරන පරිදි එය සානුකම්පිතව වටහා ගත යුතුය. මිෂනාරිවරු යනු එවැන්ජලිකල් පුනර්ජීවනයේ දරුවන් විය. ඇත්තේ එක් ආගමික මාර්ගයක් පමණක් බවට ඔවුන්ට තරයේ ඒත්තුගන්වා තිබුණි.

ඔවුහු ප්‍රථමයෙන් මෙහි පැමිණෙන විට බුද්ධාගමේ ආගමික සහ දාර්ශනික උරුමය පිළිබඳ කිසිවක් නොදන සිටියහ. ඔවුන්ට උදව් වීම පිණිස පාලි මූල ග්‍රන්ථ ඉංග්‍රීසි භාෂාවට පරිවර්තනය වී නොතිබුණි. 1812 වන විට පළ වී තිබූ සීමිත ග්‍රන්ථ සංඛ්‍යාව එක්ව ගත් කල්හි ශ්‍රී ලංකාව හෝ බුදුදහම පිළිබඳ සංගත රූපයක් ඉදිරිපත් කිරීමට සමත් නොවුණේය. ඔවුන් ලංකාවට පැමිණ සාකච්ඡා මාධ්‍යයෙන් කරුණු රැස් කිරීමට උත්සාහ ගැනීමේදී ඔවුන් හා කතාකළ සමහර දේ භික්ෂූන්වහන්සේට මිෂනාරිවරුන්ට තේරුම්ගත හැකි භාෂාවකින් ඔවුන්ගේ ආගමික උරුමය සන්නිවේදනය කිරීමට නොහැකි විය. එබැවින් දිව්‍යලෝකය, අපාය හා ජනකතා ආදී සාම්ප්‍රදායික කරුණු පිළිබඳ සන්නිවේදනය පමණක් සිදුවිණි. මෙය මිෂනාරිවරුන් විසින් දනසිටි යක්ෂපූජා සමඟ ගලපන ලද අතර ඒ නිසා බුදුදහම අසත්‍ය බවටත්, අතාර්කික නාස්තිකවාදී යැයි ඔවුන් විසින් දනසිටි පූර්ව සංජානනය තහවුරු කිරීමක් විය. එනිසා වඩාත් දයානුකම්පිත කාර්යය නම් මිනිසුන්ට තම ආගම ඒත්තු ගැන්වීම යැයි ඔවුහු අදහස් කළහ.

මුල්කාලීන මිෂනාරිවරුන්ගේ දැඩි කැපවීම පිළිබඳ සංවේදී වීමෙන් හෝ භික්ෂූන්වහන්සේ හා මිෂනාරිවරුන් අතර සන්නිවේදනයේ සිදුවූ අසමර්ථවීම හෝ මෙම මුණගැසීමේ ශෝකාන්ත පැතිකඩ ආවරණය කළ යුතු නැත. ක්‍රිස්තියානි ප්‍රජාවක් ගොඩනගන ලදුව එය දිගින් දිගටම පැවතී ඇතුවා මෙන්ම ශ්‍රී ලංකාවේ බහුවිධ යථාර්ථයට ධනාත්මක දායකත්වයක් ලබා දීමට එමගින් හැකි වී ඇත. එහෙත් එය බෞද්ධ දර්ශනය දවැන්ත ලෙස විකෘති කිරීමෙන් හා තරගකාරී ආකල්පයක් නිර්මාණය කිරීමෙන් සිදුවූවකි. එය මිනිසුන් තුළ තිබූ සාම්ප්‍රදායික ආගමික සංවේදිතාව මුළුමනින් විනාශ කරන ලදි.

මේ සියල්ලේම අදාළත්වය නම්, එය වර්තමාන ශතවර්ෂයට නිමැවූ සහ ඊළඟ ශතවර්ෂයට නිමවනු ලබන දයාදයයි. බෞද්ධ දර්ශනය විකෘති කිරීම සමහර ක්‍රිස්තියානි සමූහ අතර තවමත් පවතියි. කර්මය පිළිබඳ දර්ශනය අනුව බෞද්ධයන් දුක්විඳින්නන් කෙරෙහි අනුකම්පාවක් නොමැති අය බවත් පරාර්ථ ක්‍රියාවන් බුදුදහම තුළ සිදුකරනු ලබන්නේ හුදෙක් ආත්මාර්ථකාමී අවසානයක් බලාගෙන බවත්, බුදුදහමේ දක්නට ලැබෙන අදේවවාදී බව නිසා එය අසුභවාදී ආගමක් බවත් තවදුරටත් අදහන කිතුනුවෝ සිටිති. ඊට අමතරව කිතුනුවන්ගේ අභිප්‍රේරණය පිළිබඳ බෞද්ධ අවිශ්වාසය හෝ ක්‍රිස්තියානි ආගමට හරවා ගැනීමේ ක්‍රියාවලිය හෝ යටත්විජිත යුගය නිම වූවත් නැතිවී ගියේ නැත. නිදහස් සටන් කාල වකවානුව තුළ ඔවුන් පසුබැස, ඇතැම් කිතුනුවන් අරගලයට එක්වූවත් ඔවුන් නිශ්චිත තර්ජනයක් ලෙස නොදකින ලදි.

කෙසේ නමුදු 1950 ගණන්වලදී අතීත අවමන්කිරීම්වලට වන්දි ලබා ගැනීම සඳහා උනන්දු වූ බෞද්ධ ජාතිවාදයක පිබිදීමක් දක්නට ලැබුණි. එය බෞද්ධ නොවන සහ සිංහල නොවන අය වෙත එල්ලවීමේ ප්‍රවණතාවකින්ද යුතුවිය. බුද්ධාගම යටපත් කරගනිමින් තම ශක්තිය වර්ධනය කිරීම නිසා මෙය ඇතිවූවේය යන චෝදනාවෙන් ගැලවී යාමට ක්‍රිස්තියානි සභාවට හැකියාවක් නැත. යළි 1990 ගණන්වලදී නව එවැංජලිකානුවන්ගේ බලපෑමත්, ආර්ථික අධිරාජ්‍යවාදී බවත් යන දෙකම එක්වීම නිසා ඉතිහාසය යළි පණ ගැන්වෙමින් පවතී. බෞද්ධයන් හා ක්‍රිස්තියානීන් අතර යළි තාර්කික විවාද බැණ අඬගසා ගන්නා පරිභව විවාද ද මතු වී ඇත. එකිනෙකා අතර පෝස්ටර් හා පත්‍රිකා යුද්ධයක් හටගෙන ඇත. බිය දල්වාලීමට ප්‍රවෘත්ති පත්‍ර තෙල් දමමින් සිටියි.

මාගේ අවංක බලාපොරොත්තුව වනුයේ, අප ඉතිහාසයෙන් උගත යුතු වන්නේ විවිධ ආගමික විශ්වාස ඇති මිනිසුන් අතර ඇති සහයෝගී බව එකම සත්‍ය වූ මානුෂික හා ප්‍රේමණීය මාර්ගය බවයි. මෙය සිදුවීමට නම් තමන් විසින් බෞද්ධයන්ට කරන ලද පීඩාව නිසා උරුම කරන ලද ආකල්ප පිළිබඳවත් ඒ නිසා ඇති වූ වේදනාව පිළිබඳවත් විවේචනාත්මකව බැලිය යුතුය. අන්‍යෝන්‍ය ගරුත්වය මත විශ්වාසය ගොඩනැගීම අසීරු කර්තව්‍යයක් බව ඔවුන් තේරුම් ගත යුතුය. අනෙක් අතට 19 වන ශතවර්ෂයේදී ක්‍රිස්තියානි පල්ලිය විසින් ක්‍රියාත්මක කරන ලද එවැන්ජලික ආක්‍රමණය ඓතිහාසික

හේතු මත ගොඩනැගුණ ඒවා බවද ඒ නිසා එය ක්‍රිස්තියානි සභාවල වෙනස් නොවන ගතිලක්ෂණයක් නොවන බව ද අනාගත ශ්‍රී ලංකාවේ යහපත සඳහා බෞද්ධයන් සමඟ එක්ව කටයුතු කිරීමට කැමති කිතුනුවන්ද සිටින බව බෞද්ධයන් විසින් අවබෝධ කරගත යුතුය. මේ අන්දමට 19 වන ශතවර්ෂය ආරම්භයේදී භික්ෂූන්වහන්සේ තුළ තිබූ බලාපොරොත්තු වූ අසාමාන්‍ය ඉවසීම, අන්‍යෝන්‍ය ගරුත්වය හා සහයෝගය මඟින් එකමුතුකම ගොඩනැංවීමට හැකිබව තේරුම් ගත යුතුය.

කෙටි යෙදුම්

AN	-	අංගුත්තර නිකාය
AR	-	ආසියාතික පරීක්ෂණ
JRAS	-	රාජකීය ආසියාතික සංගමයේ සංග්‍රහය
MLR	-	මාසික සාහිත්‍ය නාමලේඛනය
MM	-	මෙතෝදිස්ත සඟරාව
MN	-	මජ්ඣිම නිකාය
T F	-	ද ෆ්‍රෙන්ඩ්ස්

පසු සටහන්

1. මෙම ලිපිය මුල්වරට පළකරන ලද්දේ කොළඹ ගතේ ආයතනය විසින් 1995දී පළකරන ලද Wrich Everding සංස්කරණය කරන ලද Crisis and Competition: the Christian Missionary Encounter and with Buddhism in the early 19th Century.

ආශ්‍රේය පඨිත

Baker, Samuel W.
1855. *Eight Years Wondering in Ceylon.* London: Longman, Brown, Green and Longman.

Church Missionary Society (CMS)
1822. *Proceedings of the Church Missionary Society for Africa and the East.* London: 22 year 1821/22.

Gregory, William
1894. *An Autobiography.* Edited by Lady Gregory. London: John Murray.

Hardy, Robert Spence
1850. *Eastern Monarchism.* London: Partridge and Oakley.

Hardy, Robert Spence
1865. *The Jubilee Memorials of the Wesleyan Mission.* Sri Lanka: South Ceylon Wesleyan Mission Press.

Harward, William M
1823. *A Narrative of the Establishment and Progress of the Mission to Ceylon and India Founded by the late Rev. Thomas Cook under the direction of the Wesleyan Methodist Conference.* London: Printed for the Author.

Jobson, Frederick J.
1862. *Australia; with Notes by the Way, on Egypt, Ceylon, Bombay and the Holy Land*: No Publication Details.

Knox, Robert.
1681. *An Historical Relations of the Island of Ceylon in the East Indies.* London: Robert Chiswell.

Malalgoda, Kithsiri.
1976. *Buddhism in Sinhalese Society 1750-1900.* Berkeley: University of California Press.

Methodism
No Date. *School Reports for South Ceylon.* Sri Lanka: Wesleyan Mission Press.

Missionary Conference
1880. *The Missionary Conference: South India and Ceylon 1879.* Madras: Addison and Company Vol. 2.

Selkirk, James
1844. *Recollections of Ceylon after a residence of nearly thirteen years with an account of the Church Missionary Society's Operations in the Island and extracts from a Journal.* London: J. Hattchard and Sons.

Turnour, George
1836. *The First Twenty Chapters of the Mahavamsa and a Prefatory Essay on Pali Buddhisttical Literature.* Sri Lanka: Cotta Church Mission Press.

ශ්‍රී ලංකාවේ සංස්කෘතික අනන්‍යතාව පිළිබඳ දේශපාලනය

ඉතිහාසය ප්‍රාධිකරණය, භූමිය පර්යාය ගතකිරීම, අනුරාධපුරය විජයග්‍රහණය කිරීම

ප්‍රදීප් ජෙගනාදන්
පරිවර්තනය: සමුද්‍රිකා සිල්වා

ඉන්දියාව විජයග්‍රහණය යනු ඥානය විජයග්‍රහණයක් විය.
බර්නාඩ් කෝන්.[2]

හැඳින්වීම

මෙම නිබන්ධයට කේන්ද්‍රීය වන්නේ ඥානය සහ අධිකාරය පුනරාවර්තිතව එකිනෙක හා බැඳී පවතීය යන තර්කයයි. එනම්, අධිකාරය සහිත සමාජ කාරකයින් විසින් නිපැයෙන ඥානයම අධිකාරී බලය හිමි ඥානය බවට පත් වන බවයි. මෙම අවධාරණය කිරීම සමඟම බැඳී පවතින තර්කය නම් අධිකාරය ලැබූ ඥානය සහ ඒවා අයත් වන ඥානවිභාගාත්මක සැකසීම් යනු, හුදු බුද්ධිමය ස්ථාවරයන්ම පමණක් හෝ, නැතහොත් හුදෙක් කතිකාමය හෝ පඨිතමය ක්ෂේත්‍ර පමණක්වත් නොවන බවයි. මා යෝජනා කිරීමට වඩාත් බලාපොරොත්තු වන්නේ අධිකාරය ලත් ඥානය, ඊට සමගාමීව කතිකාමය හා කතිකාමය-නොවන විෂයයන්, එනම්, භෞතික හා මූර්ත විෂයයන් නිෂ්පාදනය කරන බවයි. විශේෂයෙන් මේ කතිකාමය-නොවන විෂයයන් විස්මය දනවන සුලු "තාත්වික යැයි හැඟෙන ඵලයන්" නිපදවයි. මෙමඟින් කතිකාමය විෂයයන්ගේ තාත්විකත්වය ප්‍රතිෂේධනය කිරීමක් සිදු නොකෙරෙතත් කතිකාමය-නොවන විෂයයන්ගේ සුවිශේෂී බලපෑම අවධාරණය කෙරෙයි.

එහෙත් ඥානවිභාගාත්මක මැදිහත්වීම්වල හුදු පැවැත්මම සාක්ෂාත් කරදෙනු ලබන නෛසර්ගික නීති පද්ධතිය මඟින්, එම

මැදිහත්වීම්වල ආරම්භයන් ද, ඒවායේ ඉතිහාසයන් ද, ඒවා සසම්භාවීය යන කොන්දේසිය ද මකා දමනු ලැබේ. පවතින තත්ත්වයන් මත ඒවා සත්‍ය වන බැවින්, අසත්‍යයැයි පෙන්වීමට නොව, අධිකාරය ඇති ඥානයේ වෙස් ගලවා එය නිර්මිත ඥානයක් බව පෙන්වීමට නම්, එනම්, ඒවා ක්‍රියාත්මක වන ආකාරය, ඒවායේ ප්‍රතිඵල සහ වෙනත් බල ව්‍යාපෘති සමඟ ඒවායින් ගම්‍ය වන අරුත පෙන්වීමට නම්, අප එවැනි අධිකාරය ලත් ඥාන ක්ෂේත්‍රවල ඉතිහාසය ලිවිය යුතුය.

මෙම නිබන්ධයෙන් අදහස් කෙරෙන්නේ එවැනි ඉතිහාසයක් ලිවීමය: එනම්, එක් සුවිශේෂී විෂයයක්-(ඉතිහාසය) පිළිබඳව, එක් සුවිශේෂී ස්ථානයක් එනම්, දැනට ශ්‍රී ලංකාවේ අනුරාධපුරය ලෙස හැඳින්වෙන ස්ථානය පිළිබඳව, අධිකාරය ලද ඉතිහාසයක් නිෂ්පාදනය වීම පිළිබඳ ඉතිහාසයකි. එසේ නම්, මින් ඔබබට ලියවෙන්නේ අනුරාධපුරය පිළිබඳ ඉතිහාසයක් නොවේ; වඩා එය අනුරාධපුරය පිළිබඳ ඥානයේ ඉතිහාසයක් සහ එම සංස්කෘතික නිෂ්පාදනයට පාදක වූ භාවිතයන්ගේ ඉතිහාසයකි. තවද, මෙය ඉතිහාසඥයින් "මූලාරම්භය" ලෙස හඳුන්වන කාලය තෙක් දිවෙන පූර්ණ ඉතිහාසයක් ද නොවේ. ඊට ප්‍රතිවිරුද්ධව, මාගේ අවධානය යොමු වන්නේ අනුරාධපුරය පිළිබඳ නූතන ඥානයේ ඉතිහාසය වෙතටයි. මාගේ තර්කය නම්, අනුරාධපුරය පිළිබඳ නූතන, අධිකාරය ලද ඥාන ආකෘතිවල "මූලාරම්භය" හෙවත් ඇරඹුණු මොහොත යන්න මෑත කාලීන සංසිද්ධියක් වන බවයි. මාගේ මතය නම් අනුරාධපුරය පිළිබඳ අධිකාරය ලද ඥානය, එනම්, එය අද පිහිටුවා ඇති බල හා ඥාන ක්ෂේත්‍රය නිර්මාණය වූයේ දහ නව වන ශතවර්ෂයේ ඇති වූ පටිසෝතගාමී ඛණ්ඩනයන් තුළ බවයි. එමනිසා අනුරාධපුරය, එම බිඳී යාම තරමටම ඉපැරණි වේ.

එහෙත් මෙතැනදී පාඨකයා විරෝධය ප්‍රකාශ කරනු ඇත: අනුරාධපුරය ඉපැරණිය. අපි එහි පැවැත්ම පිළිබඳව සැමවිටම දැන සිටියෙමු. මන්දයත්, එය බිඳ වැටී, විනාශ වී තිබූ වකවානුවල ද වන්දනාකරුවෝ එහි ගියහ; සියලු වකවානුවල ලියැවුණු දේශීය කෘතිවල ඒ ගැන ලියැවී ඇත. විවිධ මට්ටම්වල විචක්ෂණශීලී-ත්වයෙන් මෙම තර්කය ඉදිරිපත් කරන බොහෝ දෙනෙකු සිටිය හැකිය. එවැනි විචක්ෂණශීලී උත්සාහයක මෑතකාලීන උදාහරණයක්

ලෙස ස්ටීවන් කෙම්පර් සලකා බලමු. සිංහල ඓතිහාසික භාවිතයන්වල නූතනත්වය සහ පෞරාණිකත්වය පිළිබඳව සමබර බව රැක ගනිමින් ඉතා සූක්ෂමව ලියැවුණු ශාස්ත්‍රීය කෘතියක් තුළ, හදිසියේම හා නිශ්චිත ලෙස ඔහු මෙසේ ලියයි: "දිවයිනේ බෞද්ධාගමික ශුද්ධ භූමි අතර වඩාත්ම අගය කරන තැන ලෙස සැමදා පැවත ඇත්තේ අනුරාධපුරයයි (කෙම්පර් 1991: 148)."(3) මෙම නිබන්ධය පැත්තෙන් ගත්විට, විමර්ශණයට ලක් විය යුතු බොහෝ උපකල්පන මෙම තනි වාක්‍යය තුළ ගැබ්ව ඇත. ''බෞද්ධ ශුද්ධ භූමි'' ඉතා දිගු කලක් තිස්සේ පැවතිණිය යන පදනම මත සිට කෙරෙන තර්කය මෙහි අඩංගුය. ඒ අනුව යමින් මේවා ඇත්තෙන්ම ශුද්ධ භූමි ලෙස ගත් කළ, ඒවා අතර ''සැමදා'' වඩාත්ම අගය කළ ස්ථානය අනුරාධපුරය වී තිබේ. මෙහිදී කෙම්පර්ට ''බෞද්ධ ශුද්ධ භූමිය'' නිර්වචනය වන්නේ ප්‍රතිසංස්කරණය පිළිබඳ තර්කයක් මඟිනි: ශුද්ධ භූමි වූ කලී අඛණ්ඩව ප්‍රතිසංස්කරණය කෙරෙන ස්ථානයන්ය; තවද, ප්‍රතිසංස්කරණය යනු ''ශ්‍රී ලංකාවේ සත්‍ය වශයෙන්ම ඉපැරණි අභ්‍යාසයකි''(කෙම්පර් 1991: 133). ඒ අනුව ජාතිකවාදීන් 1890 ගණන්වල දියත් කළ ''අනුරාධපුරයේ ආගමික ස්ථාන ආරක්ෂා කිරීමේ සංවිධානාත්මක ව්‍යාපාරය'' කෙම්පර්ට අනුව මෙම ඉපැරණි අභ්‍යාසයේ වඩා මෑත කාලීන විද්‍යමාන වීමකි; සිංහල ජාතිකවාදීන් මෙම ඉපැරණි අභ්‍යාසය සඳහා සුදුසු ස්ථානයක් ලෙස අනුරාධපුරය තෝරා ගැනීම ඔහුට විස්මයට කරුණක් නොවන්නේ, මා ඔහුගේ වචන හානියක් නොකොට උපුටා දක්වන්නේ නම්; ''අනුරාධපුරය. . . සැමවිටම . . . ඉතාම අගනා දෙය'' වූ නිසායි.

එකිනෙකට සම්බන්ධ විධි දෙකකින් මෙම ප්‍රකාශ අභියෝගයට ලක්කිරීම මාගේ උත්සාහයයි. පළමුව මා කරන්නේ අනුරාධපුරය වැනි නූතන අඩවියක් නිෂ්පාදනය කිරීමට තුඩු දෙන, කතිකාමය හා කතිකාමය-නොවන ඥාන විභාගාත්මක භාවිත පිළිබඳ, එනම් ඓතිහාසික, පුරා විද්‍යාත්මක සහ සෞන්දර්යාත්මක ඉතිහාසයක් ලිවීමය. මේවා කෙම්පර් ඇතුළත් කරන්නේ ''ප්‍රතිසංස්කරණය'' යන නාමපුවරුව යටතේය. ඒවා ඉපැරණි ලෙස සලකුණු කිරීම මඟින් ඒවාට සැලකිය යුතු නූතන ඉතිහාසයක් නැති බව කියැවෙයි. දෙවනුව, පළමුවැන්න හා එකිනෙකට බැඳෙන, නමුත් ඊට වෙනස් මාගේ උත්සාහයක් වන්නේ කෙම්පර්ගේ වැනි ප්‍රකාශයන්ට ඉඩ සලසන සමාජ කොන්දේසි පිළිබඳ ඉතිහාසයක් ලිවීමයි. වෙනත්

වචනවලින් කියතොත්, මා කරන්නේ, මෙවැනි ප්‍රකාශන සත්‍යයැයි පෙන්වීමට තුඩු දෙන බල හා ඥාන ක්ෂේත්‍ර නිරාවරණය කිරීමයි (නිසන් 1989: 64-77).

මේ ආකාරයෙන් කියවීමේ දී මෙම නිබන්ධය, යොමුවෙන් වෙනස් වූවත්, වඩා සමීපවන්නේ අනුරාධපුරය පිළිබඳව ලියැවුණු එළිසබෙත් නිසන්ගේ වැදගත් කෘතියටයි (නිසන් 1989: 67). එක් අතකින් මම නිසන්ගේ තර්කය හා බොහෝ සේ එකඟ වෙමි: අනුරාධපුරය නිර්මාණය වූයේ දහනව වන ශතවර්ෂයේදීය; එහි පුරාතන බව ඇත්ත වශයෙන්ම ''නව නිර්මාණයකි''. අනුරාධපුරය පිළිබඳ යටත්විජිත නිර්මිත සහ එම ස්ථානය පිළිබඳ ජාතිකවාදී කියවීම් අතර පුදුම සහගත සමානත්වයක් ඇති බවට ද මම එකඟ වෙමි. අනෙක් අතට, නිසන් සමඟ මාගේ විරුද්ධත්වය තිබෙන්නේ ඇය මෙමෙ නිගමනයට එළැඹීම සඳහා භාවිතා කරන න්‍යායික තර්කනය සමඟයි. මෙම මූලික වගන්තිය සලකන්න: ''මෙම නිබන්ධය තුළ .... මා අවධානය යොමු කරන්නේ, යුරෝපීය මතවාදී කැපවීම සහ ශ්‍රී ලංකාව තුළ ප්‍රාචීනවාදී ශාස්ත්‍රීය අධ්‍යයනය සඳහා පවතින භෞතික සාධක අංග අතර ඇති එකිනෙකට ගැළපීම වෙතටයි'' (නිසන් 1989: 68).[4] මෙම සූත්‍රායනය තුළ, පවතින 'භෞතික සාධක' සහ ''යුරෝපයීය මතවාදීය කැපවීම'' හේතුකොට ගෙන එම සාධක ප්‍රාචීනකරණය වීම සිදුවන්නේ බල සබඳතාවලින් තොරවූ ක්ෂේත්‍රයක් තුළ බව පෙන්නුම් කෙරේ. පළමු ඥාන ක්ෂේත්‍රය අධ්‍යයනය සඳහා පවතින 'භෞතික සාධකවල' දෙවැන්න එනම්, ප්‍රාචීනකරණය වූ ඥාන ක්ෂේත්‍රයක් තුළම කෙරෙන සංචලන න්‍යායික වශයෙන් සිදුවිය හැක්කක් බවට පත්වන්නේ එම ඥාන ක්ෂේත්‍ර දෙක අතර ඇති ''එකිනෙකට ගැලපීම'' බව පෙන්නුම් කෙරේ. මගේ දැක්මට අනුව නම්, ඕනෑම යම් ඥානයක් බල ක්ෂේත්‍රයක් තුළ දී තේරුම් ගැනීමට අපහසු දෙයක් බවට පත් වෙයි. ප්‍රාචීනකරණයට භාජනය වූ විෂයය මේ ලක්ෂණ වඩාත් පැහැදිලිව පෙන්නුම් කරන්නේ, ඒවා යටත්විජිත බල ක්ෂේත්‍රයක් තුළ නිෂ්පාදනය වී ඇති නිසාය. මාගේ තර්කයේ පදනම නම්, ඥාන විෂයයක් නිර්මාණය වීමේදී සත්‍යයැයි සනාථ කිරීම් අවශ්‍යවීම සහ එවැනි සනාථ කිරීම් ආධිපත්‍ය සමඟ පුනරාවර්තිතව සම්බන්ධ වීම සිදුවන බැවිණි. මෙය පොදුවේ කෙරෙන සනාථ කිරීමක් වූවත්, එමඟින් අනුරාධපුරය නමැති විෂයය තේරුම් ගැනීම සඳහා

අත්‍යවශ්‍ය වන සුවිශේෂී, නව ඉතිහාසයක් නිෂ්පාදනය කිරීම සඳහා ඉඩක් ද සැලසේ. මෙම රචනයේ ව්‍යාපෘතිය එයයි.

ඥානය සහ බලය යන මෙම ක්ෂේත්‍ර විශ්ලේෂණය සඳහා මම ෆූකෝගේ ගොඩනැංවීම් දෙකක් භාවිතා කරන්නෙමි. පළමුවැන්න නම්, ''සත්‍යයේ තන්ත්‍රය(න්)''ය. එනම් මිෂෙල් ෆූකෝට අනුව, ''සත්‍යය හා අසත්‍යය බෙදා වෙන් කරන නීති එකතුවට අනුව සත්‍යයැයි සැලකෙන දේට විශේෂිත බල ආවරණ ආරෝපණය කිරීමයි'' (ෆූකෝ 1984: 73). වෙනත් වචනවලින් කියතොත්, ''සත්‍යයේ තන්ත්‍ර'' ඥානය වර්ගීකරණය කොට සංවිධානය කිරීම මඟින්, සත්‍යයැයි සනාථ කිරීම්වලට මඟ පාදයි. දෙවන ගොඩනැංවීම වන ''ඉතිහාසකරණ/අවකාශමය සැකැස්ම'' යන අරුත් ඇති ශික්ෂණමය සැකස්ම යන්න ෆූකෝගේ ''කතිකාමය සැකස්ම'' යන්නෙන් උපුටා ගැණුනකි (ෆූකෝ 1972: 31-39). මා දකින අයුරින්, කතිකාමය හා කතිකාමය-නොවන විෂයයන් ගොඩනංවන්නේ කතිකාමය ප්‍රකාශයන් සමූහයක් සමඟම කතිකාමය-නොවන භාවිතයන් රාශියකගේ ක්‍රියාත්මකවීම මඟිනි. එසේ නම්, පවතින ''තන්ත්‍ර'' මඟින් ''සත්‍ය'' යැයි පෙන්වන ප්‍රකාශ හා භාවිතයන් යන දෙකේම ආභ්‍යන්තරික තර්කනයට තේරුමක් ලබා දීමත්, ඒවා ව්‍යුහගත කිරීමත්, විනයානුකූල සැකැස්මකින් සිදු කෙරේ.[3]

මෙතැන් පටන් මම එවැනි සැකසීම් කිහිපයකගේ ක්‍රියාත්මකවීම පිළිබඳ අවධානය යොමු කරමි: ප්‍රධාන වෙන් කිරීම ඇත්තේ එක් අතකින් 'ඉතිහාසකරණ සැකැස්ම' සහ අනෙක් අතින් 'අවකාශීය සැකස්ම' යන දෙක අතරය. මම 'අවකාශීය සැකස්ම' යන පදය භාවිතා කරන්නේ 'අනුපිළිවෙල' පර්යාය යන්න තම 'තන්ත්‍රය' ලෙස ද, 'භූ දර්ශනය' තම විෂයය ලෙස ද ගන්නා සැකසුම් දෙකක් සඳහා සංඥාවක් වශයෙනි. ඒවා පුරාවිද්‍යාත්මක සැකසීමක්[4] හා සෞන්දර්යාත්මක සැකසීමකි. එසේ නම්, මෙම සැකසීම් තම ක්‍රියාත්මකවීම මඟින් සමගාමීව, ඥානය නිෂ්පාදනය කිරීමත්, අනුරාධපුරය නැවත නිපැයීමට අධිකාරය ලබා දීමත් සිදු කෙරෙයි.

ඉතිහාසකරණ සැකස්ම

අනුරාධපුරයට අධිකාරය ලබා දෙන යටත්විජිත ඥාන විභාගාත්මක ක්ෂේත්‍රය වඩාත් හොඳින් අවබෝධ කර ගැනීම සඳහා මම පළමුව එහි ඉතිහාසකරණ සැකස්මෙහි ''සත්‍යයේ තන්ත්‍රය'' විශ්ලේෂණය කර ඉන් පසු දහනව වන ශතවර්ෂයේ මැද භාගයේ ශ්‍රී ලංකාව තුළ එය ස්ථාවරවීම වෙතට යොමු වෙමි. මෙහිදී මාගේ අවධානය යොමු වන්නේ දහනව වන ශත වර්ෂයේ නිර්මාණයක් වූ ඉතිහාසකරණ සැකැස්ම වෙතටය; මෙය කොලින්වුඩ් ''යථානුභූතවාදී ඉතිහාසකරණයක්'' ලෙස හඳුන්වන්නක් වේ (කොලින්වුඩ් 1950: 127-133). වර්ෂ 1784 දී බ්‍රිතාන්‍යයේ, කල්කටාවේ සහ බෙංගාලයේ පිහිටුවන ලද රාජකීය ආසියාතික සංගම්වල 'ඉතිහාසකරණ සත්‍යය පිළිබඳ තන්ත්‍ර' ඇතිවූයේ මෙම ඥානය සඳහා ඥාන විභාගාත්මක/න්‍යායාත්මක පදනම මතය. විජයග්‍රහණය කරගත් භූමි හා ප්‍රජාවන් පිළිබඳ දැනුම් නිෂ්පාදනය, දකුණු ආසියානු යටත්විජිතකරණයේ එක් අත්‍යවශ්‍ය මොහොතක් විය. මෙම උත්සාහයන්හිදී, ඉතිහාසය පිළිබඳ දැනුම කේන්ද්‍රීය විය: 'අතීතය' පිළිබඳ දැනීම වර්තමානය පාලනය කිරීමක් විය.(5)

දහනව වන ශතවර්ෂයේ යථානුභූතවාදී ඉතිහාසකරණ කතිකාව තුළ 'සත්‍යයේ තන්ත්‍රයක' නීති පද්ධතියට ආවේනික අවශ්‍යතාව වූයේ, සිද්ධීන් කාලානුරූපීව ආඛ්‍යානය කිරීමයි:

1. මෙම 'සිද්ධීන්' ස්වාභාවික ලෙස පැවතිය යුතුය, එනම්, 'විද්‍යාත්මක ඥානයේ' සීමා තුළ රැඳිය යුතුය. උදාහරණයක් ලෙස 'මනස්සෘෂ්ටික ප්‍රාතිහාර්යයන්ට' ඉඩක් නැත.

2. 'ඉතිහාසය' පිළිබඳ ආඛ්‍යානය 'අතීතය' සිට 'වර්තමානය' දක්වා අඛණ්ඩව ඉදිරියට දිවෙයි. එම ආඛ්‍යානය දිගු කාලයක් පුරා දිවෙන්නේ නම්, එය යුගවලට බෙදා වෙන් කෙරේ. මෙම සෑම යුගයකම 'මුල' සහ 'අග' සලකුණු වේ.

3. 'ඉතිහාසය' දිවෙන මෙම කාල රාමුව, ලෝකයේ විවිධ අවධි හා එහි ප්‍රජාව පිළිබඳව පවතින 'විද්‍යාත්මක' සංකල්පවලට සීමා විය යුතුය.

4. 'ඉතිහාසය' සාධ්‍යතාවාදී වේ: එය 'ම්ලේච්ඡත්වයේ' සිට

'සහ්‍යත්වය' දක්වා 'ප්‍රගමනය' හෝ ඊට ප්‍රතිවිරුද්ධව 'පිරිහීම' දක්වා යයි.

5. ඉතිහාසඥයා සඳහා සමකාලීන මොහොත නිපදවන්නේ ද මෙම සාධ්‍යතාවාදී ආඛ්‍යානය මඟිනි. එනම්, ඉතිහාසය පිළිබඳ කථනයේ තාර්කික මුදුන් පැමිණීම ලෙස සමකාලීන මොහොත දකින අතර, එම මොහොත 'වටහාගැනීම' සඳහා ආඛ්‍යානය අත්‍යවශ්‍ය වේ.

දැනටමත් පැහැදිලි වෙමින් යන ආකාරයට, ඉතිහාසය පිළිබඳ මේ දෘෂ්ටිය තුළ ගැබ් වෙන සාමාන්‍ය ඥාන විභාගාත්මක 'නීති' කිහිපයක් වේ. මෙම ඥාන විභාගාත්මක ක්ෂේත්‍රය තුළ 'ඥානය' යථාර්ථය අභිබවා යයි, ඥානය එහි සමාජ සංස්කෘතික සන්දර්භය මඟින් ඇතිවූවක්වත්, එම සන්දර්භයේ අඩංගු දෑ ඇතුළත් වන්නක්වත් නොවේ. ඥානය 'පක්ෂග්‍රාහී' වීම වෙනුවට 'වාස්තවික' වේ. ඇත්තවශයෙන්ම කියතොත්, ඥානය මඟින් යථාර්ථය සම්පූර්ණයෙන්ම නිරූපණය කෙරෙයි: මේ සඳහා පැහැදිලි ප්‍රමුඛ රූපකය වන්නේ කැඩපතයි. පරිපූර්ණ නිරූපණය පිළිබඳ කෙරෙන සනාථ කිරීම 'සත්‍යය' පිළිබඳ කෙරෙන සනාථ කිරීමක් ද වන අතර එය ඉතා ප්‍රබල එකක් වේ. මන්ද, පැවතිය හැක්කේ 'සත්‍යයෙහි' එක් ස්වරූපයක් පමණක් බැවිණි.[6]

මෙම 'සත්‍යයේ තන්ත්‍රයන්හි' පැවතීම තුළ 'අව්‍යාජ වූ ඓතිහාසික විස්තරයක්' ලෙස සැලකිය හැකි දේශීය පාඨන සොයා ගැනීමට අධිරාජ්‍යවාදී ඉතිහාසඥයාට, දකුණු ආසියාවේදී අපහසු වීම පුදුමයට කරුණක් නොවේ. මෙම තත්ත්වය ඇතිවූයේ ''මූලාශ්‍ර'' හිඟවීම නිසා නොවේ. 'පුරාතන' යැයි හඳුනාගෙන තිබූ වේද ග්‍රන්ථ, බ්‍රාහ්මණ ග්‍රන්ථ, පුරාණයන් හෝ මහා භාරතය, රාමායනය වැනි 'වීර කාව්‍ය' හෙළා දකින ලද්දේ ඒවා ඓතිහාසික නොවන නිර්මාණ ලෙස සලකමිනි: මෙම පඨිත 'සත්‍යය' යන්නට ඇතුළත් කළ හැකි අධිපති කොන්දේසිවලට යටත් නොවීය.[7] මෙම ක්ෂේත්‍රයේ සිය ''අණසක'' පතුරවාලීමට හැකි වූ පඨිතයක[8] පාඨනයක් බවට පත් වුවත් ජේම්ස් මිල් තර්ක කරන ආකාරයට: මෙම ජනතාව ඇත්තෙන්ම, ඓතිහාසික වාර්තා අතින් පූර්ණ වශයෙන්ම අනාථ වූවෝ වෙති'' (මිල් 1975: 53).[9]

යුරෝපීය යටත්විජිතකරණයේ මුල් අවධියේදී ශ්‍රී ලංකාවේ තත්ත්වය ද මෙයට බොහෝ සේ සමාන විය. දහ හත්වන ශතවර්ෂයේ සිට දහ නවවන ශත වර්ෂය තෙක් ඇති යුරෝපීය වාර්තාවල ඒකමතිකව කියවෙන්නේ දිවයින තුළ සොයා ගත හැකි පඨිත අතුරින් ඓතිහාසික යැයි (ඉහතින් අදහස් කරන අයුරින්) සැලකිය හැකි කිසිඳු පඨිතයක් නැති බවයි.[10] ජෝන් ඩේවිගේ රචනා[19] මෙම වාර්තා නියෝජනය කරයි: සිංහලුන් අතර සිද්ධීන් පිළිබඳ නිශ්චිත වාර්තා නැත. ඔවුහු නියමාකාර ඉතිහාසය නොදනිති, එමෙන්ම එය රසවිඳීමට තරම් දියුණු නැත (ඩේවි 1969: 215).[12] එහෙත්, 1830 ගණන්වල අග භාගයේදී එක් පුදුම සහගත ඛණ්ඩනයක් සිදුවේ. කාලානුරූප ආඛ්‍යානයක් ලෙස 'කියවිය හැකි' පුරාතන දේශීය පඨිත සමූහයක් පුරාවිද්‍යාත්මක 'කැණීමකින්' සොයා ගැනේ. මෙම පඨිත ඉතිහාසකරණ සත්‍යයේ තන්ත්‍රයෙහි එළිපත්තට ළඟාවේ: ඒවා 'අව්‍යාජ ඉතිහාසය' බවට පත් වේ. මෙම ඛණ්ඩනයෙහි අවකාශය තුළ දෙදෙනෙකුගේ නම් ඉදිරියට ආව ද, එයින් ප්‍රාධිකාරී වන්නේ ජෝර්ජ් ටර්නුවර්ගේ පරිවර්තනයයි (ටර්නුවර් 17).[21] ටර්නුවර්ගේ මෙම ඛණ්ඩනය අදාළ සමාජ සන්දර්භය තුළ ස්ථාන ගත කරනු වස්, මෙහිදී මවිසින් දහනවවන ශතවර්ෂයේ මුල් අවධියේ ශ්‍රී ලංකාව තුළ බ්‍රිතාන්‍ය යටත්විජිත සමාජ සැකස්ම විස්තර කෙරේ.

දිවයිනේ මධ්‍යම කඳුකරයේ පිහිටි මහනුවර රාජධානිය 1815-1820 දී යටත් කර ගැනීමෙන් පසු, මුළු දිවයිනම සිය පාලනයට නතු කරගත් පළමු යුරෝපීය බලය බවට බ්‍රිතාන්‍ය කිරුළ පත් විය. 1815 දී ඇති වූ පළමු බල පවරාදීම සාකච්ඡාවෙන් සිදු වූව ද, 1817-18 දී ඇති වූ ප්‍රබල දේශීය නැගී සිටීමකට දැඩි අධිරාජ්‍යවාදී හමුදා ප්‍රතිචාරයක් දක්විණ. අලුතෙන් අත් වූ මහනුවර ප්‍රදේශය මෙල්ල කර ගැනීම සහ පාලනය පවත්වා ගෙන යාම, එකල වැදගත්ම ව්‍යාපෘතිය විය. හමුදාමය, නෛතික හා විධායක. අධිකාරිය පැහැදිලිව වෙන් නොකෙරුණු අතර, මේ සියලු බලතල බොහෝ විට එකම නිලධාරියා අත විය. එසේ නම්, මෙම නිලධාරීන් බොහෝ ක්ෂේත්‍රවල හැකියාව ඇත්තවුන් වීම අවශ්‍ය කරුණක් විය. නිලධාරීන් යටත්විජිතය පිළිබඳ සමාජ විද්‍යාවක් හා ඉතිහාසයක් ගොඩනැඟීමේ උත්සාහයන් අවශ්‍ය හා ප්‍රයෝජනවත් සේ සැලකුව ද එවැනි උත්සාහයන්ට බාධා පැමිනුණේ දේශීය භාෂා නොදැනීම හේතුවෙනි (ද සිල්වා 1981: 254-64). එමනිසා මෙකල දේශීය ඉතිහාසය හා

සමාජ විද්‍යාව පිළිබඳ පළවූ වාර්තාවල අඩංගු වූ නිගමනාත්මක ප්‍රකාශයන් ''පෙරදිග'' පිළිබඳ පැවතගෙන එන ප්‍රාධිකාරී උපකල්පන මතම නැවත යැපිණි. මෙම රීතියට පටහැනිව යන්නන් ඉතා දුලබ බව පෙනෙන අතර, බෞද්ධ භික්ෂූන්ගෙන් සිංහල හා පාලි යන භාෂා දෙකම හැදෑරූ ජෝර්ජ් ටර්නුවර් කැපී පෙනෙන ලෙස අනෙකුන්ගෙන් වෙනස් විය. එක් අතකින් ටර්නුවර්ගේ උත්සාහයන් සන්දර්භ ගත කළ යුත්තේ යටත්විජිත පරිපාලනයේ ප්‍රායෝගික අවශ්‍යතා තුළය: 1825-6 දී බෞද්ධ කණ්ඩායම් දෙකක් අතර, ශුද්ධ භූමියක් වූ ශ්‍රීපාද කූටයේ පාලනය පිළිබඳ ආරවුලේ දී විනිසුරුවෙකු ලෙස පෙනී සිටීම ඔහුට පැවරුණු නිසා, එම කාර්යය සඳහා 'බුද්ධාගම පිළිබඳ ඉතිහාසයක්' ගොඩනැගීම අවශ්‍ය වීම, පාලි පඨිත පිළිබඳව ඔහුගේ උනන්දුව පිබිදුවා විය හැක (මලල්ගොඩ 1976: 86). අනෙක් අතට, ටර්නුවර්ව සන්දර්භගත කළ යුත්තේ බෙංගාලයේ රාජකීය ආසියාතික සංගමයේ වඩා පුළුල් වූ බුද්ධිමය සැකස්ම තුළය. මෙය ඉතා කිට්ටුවෙන් යටත්විජිත ව්‍යාපෘතිය හා බැඳුණු අතර, ටර්නුර්ගේ උත්සාහයන් මෙහිදී තැපැල් මඟින් ඉදිරිපත් කොට විචාරවත් විවාදයට ලක් කෙරිණි.

පරිවර්තනයෙන් පසු 'මොහොතේදී' මෙම ඉතිහාසයේ 'අව්‍යාජ බව' පිළිබඳ ටර්නුවර් කිරීමට කැමති වූ සනාථ කිරීම ඉතාමත් ප්‍රකෝපකාරී වූයේ, එය පැවත එන ප්‍රඥාව හමුවේ නිෂේධනය වන බැවිණි. එනමුත්, 1838 වන විට, සැලකිල්ලට භාජනය වූ ප්‍රධානම පඨිත වූ මහාවංශය, ලංකාව පිළිබඳ පඨිත අතර ප්‍රාධිකාරී 'ඓතිහාසික' පඨිතය බවට පත්වේ. මාගේ ආඛ්‍යානය තවදුරටත් ඉදිරියට ගෙන යෑමට පෙර, මෙහිදී ඇතිවූ විපරිවර්තනයේ මට්ටම් තුනක් සනිටුහන් කිරීමට අවශ්‍ය වේ:

(1) වාචික මට්ටමේ සිට පඨිත මට්ටම දක්වා: දැනට ලැබී ඇති සාක්ෂ්‍යවලට අනුව, මහාවංශය 'සොයා ගත්' විට ටර්නුවර්, මහාවංශය හා එහි අටුවා කියැවූයේ භෞතික පඨිතයක් ලෙස නොවේ (ටෙනන්ට් 1859: 267-8). මෙකල පැහැදිලිව අතීතය පිළිබඳ බහුවිධ දේශීය සංකල්ප තිබූ අතර ඉන් සමහරක් පඨිත ගත අදහස් හා අතිච්ඡේදනය වුව ද, සමහරක් එසේ නොවීය. තව ද, මා යෝජනා කරන්නේ අතීතය පිළිබඳ වූ මෙම සංකල්ප එම සමාජ සන්දර්භයට

ප්‍රයෝජනවත් වූ විවාදාපන්න කොටස් වූ බවයි. විවාදය තුළ වෙනස් වූ මත එකිනෙකට පරස්පර විරෝධී විය.[14] මෙහිදී වැදගත් වන කාරණය නම්, මෙකී සංකල්පය, ගොඩ නැගී තිබූ හා ඊට අඩංගු වූ ප්‍රවර්ග, ලෝකය පිළිබඳ සංකල්ප රූප හා ඥාන විභාගාත්මක කරුණු ඉහත කී පඨිත ආශ්‍රයෙන් ලබා ගත හැකි වූ ඥානයට වඩා වෙනස් වීමයි.

(2) පඨිතයේ සිට යථානුභූතවාදී ඉතිහාස වෙත: පාලි බස සිට ඉංග්‍රීසියට කෙරෙන පරිවර්තනයේදී, මහාවංශය දරුණු විපරිවර්තන කිහිපයකට යටත් වේ. මේවායින් සමහරක් වාග්විද්‍යාත්මක හා ශෛලීය ගැටලු විය. මේවා පරිවර්තනයේ වැරදි සහ මූලාශ්‍රයේ කාව්‍යමය, රිද්මානුකූල ශෛලියට අවධානය යොමු නොකිරීම ආදිය විය. එහෙත් වඩා වැදගත් වන්නේ, ප්‍රධාන විපරිවර්තන ඥාන විභාගාත්මක ඒවා විය. වඩා ප්‍රබල වූ යථානුභූතවාදී ඉතිහාසකරණ තන්ත්‍රය එයට පරිබාහිරව පැවැති ලෝකය පිළිබඳ සියලු සංකල්ප හා ඥානවිභාග මත් කියවීමෙන් වැළකිණ. එනම්, පඨිතයට කේන්ද්‍රීය යැයි සැලකිය හැකි ඒක රේඛීය නොවූ සහ මිනිය නොහැකි කාලය පිළිබඳ සංකල්ප මෙන්ම මනස්සෘෂ්ටික ප්‍රාතිහාර්යයන් ද පරිවර්තනයේ දී අවැදගත්, පක්ෂග්‍රාහී ඓතිහාසික නොවන සහ 'ව්‍යාජ' ලෙස සලකා බැහැර කෙරිණි. දේශීය ඥාන ක්ෂේත්‍රය තුළ වාචික හා පඨිත යන දෙවර්ගයම, ෆූකෝ හඳුන්වන ආකාරයට ''යටත්කළ ඥාන පද්ධති'' බවට පත්වේ (ෆූකෝ 1984: 82).

(3) කියා පෑමේ සිට පිළිගැනීම දක්වා: 1835 බෙංගාල රාජකීය ආසියාතික සංගමය ඉදිරියේ ටර්නුවර් මහාවංශයේ 'ඓතිහාසිකබව' පිළිබඳ කළ කියාපෑම්වලදී ඇති වූ මතය නම් මෙම පඨිතය ඉන්දියානු බුදුදහමේ ඉතිහාසය විස්තර කරන්නක් ලෙස කියවිය හැකි බවයි. එකල නිර්මාණය වී තිබූ ආකාරයට ඉන්දීය ඉතිහාසයේ සම්පූර්ණ 'කාලානුක්‍රමයට' ඉතාම වැදගත් වූ පුරාවිද්‍යාත්මක හඳුනාගැනීමක්, මෙම පඨිතයේ අනුභූතිය මඟින් සහ එය ඉහත දක්වූ කියවීම මඟින් ලැබේ. එහෙත් 1838 වන විට බෙංගාල රාජකීය ආසියාතික සංගමයේ ලේකම් ධූරයන්ධර ජේම්ස් ප්‍රින්සෙප්ගේ මැදහත්වීම

සහ ඔහු විසින් පටු මර්දනයට හා සංස්කරණයන්ට භාජනය කිරීමෙන් පසු, ටර්නුවර්ගේ මහාවංශය කියවනු ලැබෙන්නේ ඉන්දියානු ඉතිහාසය මතු පිටින් ස්පර්ශ කරන හා ඊට පරිබාහිර ශ්‍රී ලංකාවේ අභ්‍යන්තරික කාලානුක්‍රමික ඉතිහාසයක් ලබා දෙන්නක් ලෙස පමණකි.[15] ශ්‍රී ලංකාව පිළිබඳ ප්‍රාධිකාරී සංකල්පයක් මත සුවිශේෂී ගම්‍යයන් ඇති කිරීම, මෙම පරිණාමය මඟින් දිගින් දිගටම සිදුවේ: ඒ අනුව, ශ්‍රී ලාංකීය ඉතිහාසය, මුල්ම කාලවල සිට අද දක්වාම, ඉන්දියානු ඉතිහාසයෙන් වෙන්වුණු විශ්ලේෂණ ක්ෂේත්‍රයක් ලෙස සැලකී ඇත.

දැන් මට නැවත මාගේ ආඛ්‍යානයට සහ වඩා ගැඹුරු ප්‍රශ්නයට පිවිසිය හැක: පාලි වංශ කථා අව්‍යාජ ඉතිහාසයන් ලෙස කියවූයේ මන්ද? ව්‍යාවහාරික බුද්ධියට අනුව නම් පිළිතුර වන්නේ, එයට හේතු එම පයීත තුළම ගැබ්ව ඇති බවයි. එනම්, ඒවා 'කාලානුක්‍රමික ආඛ්‍යාන' හෝ 'ඉතිහාස' වන බවයි. මෙම, පුරාතන 'සිංහල' කතුවරුන් යථානුභූතවාදී ඉතිහාසඥයින් යැයි පූර්ව විනිශ්චය කෙරුණ ද, එමෙන්ම 19 වන ශත වර්ෂයේ ඥානවිභාගාත්මක 'මොහොතක්' පුරාතන ශ්‍රී ලංකාව හා එකමත එක ඇද දැමුවද අද දක්වාම, සමකාලීන ශාස්ත්‍රීය අධ්‍යයනයේ ප්‍රබල දෘෂ්ටිය ලෙස එය පවතී. එහෙත් මා මින් පසු දිගින් දිගටම පෙන්වා දුන් ආකාරයට. මෙම කියවීම මඟින් පයීතවලට සැලකිය යුතු තරමක නිෂේධක බලපෑමක් සිදු වේ. එසේ නම්, මෙම හේතු පැහැදිලි කිරීම පයීතයේ ස්වභාවයට පමණක් සීමා කළ නොහැක.[16] නිසැකවම මෙහිදී ක්‍රියාවේ පවතින සංකීර්ණ හේතු ජාලයක් අතරින්, මම එක් විය හැකියාවක් යෝජනා කරමි: පරිවර්තිත පයීතයේ සඳහන් දෘෂ්ටීන්/ ස්ථාන මඟින් සත්‍යය පිළිබඳ ටර්නුවර්ගේ කියාපෑම වඩාත් ප්‍රබල කෙරුණු අතරම, එමඟින් පොදුවේ පරිවර්තනයේ ද කියාපෑම් වඩා තීව්‍ර කෙරිණි. ඇත්තවශයෙන්ම, ටර්නුවර් ලියන ආකාරයට පරිවර්තනය කරන ලද වෘතාන්තවල 'අව්‍යාජබව' සහතික කෙරෙන්නේ ''යෝධ ආකෘතිවලින්'' අදටත් ඉතිරිව ඇති නටබුන් මඟිනි (ටර්නුවර් 1817: 273). මීට සමාන සබඳතා, නටබුන් සහ 'පයීත' අතර නැවත නැවතත් ගොඩනැඟෙන්නේ ඒවායේ අව්‍යාජබව පිළිබඳව කෙරෙන කියාපෑම් මඟිනි.[17] 19 වන ශතවර්ෂයේ මැද වන විට, මෙම කියාපෑම් පිළිගැණින: පාලි වංශකථාවලට අව්‍යාජ

ඓතිහාසික පාඨයන් ලෙස ප්‍රාධිකාරයක් හිමිවිය.[18] වර්ෂ 1859 වන විට, ජේම්ස් එමර්සන් ටෙනන්ට් සාමිවරයා කියා පෑවේ, ''අව්‍යාජ අඛණ්ඩ දත්තවලින් හෙබිව ලියැවුණු වංශ කථා ලංකාවට අයත්ව ඇති'' බවත් ඒවා මඟින් ''දිවයින පිළිබඳ එකිනෙක බැඳුණු ඉතිහාසයක්'' ලබා දෙන බවත්ය (ටෙනනට් 1859: 276).

ටෙනන්ට්ගේ පඨිතය (1859) සහ ඊට ටික කලකට පෙර පළවූ විලියම් නයිටන් විසින් රචිත *Historyof Ceylon [ලාංකේය ඉතිහාස]* (නයිටන් 1845) වැනි පඨිත නිෂ්පාදනයට අවස්ථාව සැලසූ සමාජ සන්දර්භය ද සලකා බැලීම වැදගත් වේ. 19 වන ශතවර්ෂයේ මැද භාගය වන විට, යටත්විජිත පාලනයේදී හුදෙක් යුද ක්‍රමෝපායන්ට වඩා, වාණිජ්‍යමය විධි ක්‍රම ප්‍රබල වූ බව පෙනේ. ඊට පෙර දශක දෙක තුළ පිහිට වූ කෝපි වතුවල කම්කරු ශ්‍රමයේ වර්ධනය සහ එහි ප්‍රතිඵලයක් ලෙස යටත්විජිතය තුළ සංසරණය වූ මූල්‍ය අතිරික්තය මඟින් මෙය පිළිබිඹු විය. පරිපාලන හා යුධමය අධිකාරිය මේ වන විට වෙන් වී වඩා සංවිධානාත්මක වූ අතර, ධනවාදී වෙළඳ පන්තිය, ඉඩම් හිමි සහ වැවිලිකරුවෝ යටත්විජිත ධනේශ්වර සමාජයේ වැදගත් කොටස් බවට පත්වූහ. වඩා ගැඹුරු බුද්ධිමය නිෂ්පාදන මට්ටමින් ගතහොත්, යටත්විජිත ධනේශ්වරයෙහි විවිධ අංශවලින් පැමිණි කාරකයෝ 1845 දී රාජකීය ආසියාතික සංගමයේ ලංකා ශාඛාව පිහිටුවීම සඳහා එක්සත් වූහ. මෙය ආදර්ශ කර ගත්තේ එවකට ලන්ඩනයේ හා කල්කටාවේ පැවති මව් සංගමය. එහි අරමුණු වූයේ ''විවිධ පුද්ගලයින් අතර විසිරී තිබූ තොරතුරු ඒකරාශී කිරීම'' සහ ''දිවයින තුළ සාහිත්‍යමය සහ විද්‍යාත්මක උද්‍යෝගයක් වර්ධනය කිරීම'' යි.[19] මෙතැනදී කරුණු සොයා බලන ප්‍රමුඛ ඥාන නිෂ්පාදකයින් බොහොමයක් එහි ක්‍රියාකාරී සාමාජිකයෝ වූහ. එකල යටත්විජිත ලේකම් වූ ජේම්ස් එමර්සන් ටෙනන්ට් ආදිපාදවරයා එහි පුරෝගාමී උප පීතෘ වූ අතර ලේකම් වූයේ වැවිලිකරුවකු වූ විලියම් නයිටන්ය. විශේෂයෙන් ටෙනන්ට්ගේ පඨිතය බොහෝ සේ සංගමයේ සාමාජිකයින්ගේ බුද්ධිමය සම්පත් හා විශේෂඥ ඥානය මත යැපුණි. එමනිසා, එය කිසිඳු විෂයයක් ගවේෂණයට අපොහොසත් නොවන, උත්කෘෂ්ට, සවිස්තරාත්මක, ප්‍රතාපවත්, වාර්තාවක් බවට පත් විය. දහනව වන සියවස පුරාවටම ප්‍රශ්න කිරීමකට ලක් නොවූ, ප්‍රාධිකාරය ලත් සුවිශේෂී ඥාන ක්ෂේත්‍රයක් 'ලංකාව' පිළිබඳ ව එමඟින් නිපැයිණ. එය ඉතා ප්‍රකටව

අලෙවි වූ අතර, පළමු පිටපතෙන් මාස දෙකක කාලයක් තුළ තවත් නව සංස්කරණ මුද්‍රණය විය (ගුණරත්න 1968: 80). මහාවංශයෙන් උකහා ගත් මේ නව 'ඉතිහාසය', යථානුභූතවාදී ඉතිහාසකරණ සත්‍යයේ තන්ත්‍රයෙන් හැඩ ගැසී සමාජයට වැදගත් ඥානයක් ලබා දුන්නේය. දහ නව වන ශත වර්ෂය පුරාවට හා විසිවන ශතවර්ෂයේ මුල් යුගයේදී, පවතින පාලි හා සිංහල වංශ කථාවල පරිවර්තන 'වැඩිදියුණු කිරීමේ' සහ අමතර පඨිත පරිවර්තනය කිරීමේ උත්සාහයක් වර්ධනය විය; උදාහරණ ලෙස, 1889 දී විජේසිංහගේ දායකත්වය (චූලවංශය) සහ 1912 ගයිගර් ගේ මහාවංශ පරිවර්තනය සැලකිය හැක.

මේ අලුතින් සොයා ගත් 'ඓතිහාසික' ග්‍රන්ථ පිළිබඳව දහ නව වන ශතවර්ෂයේ (යුරෝපීය) විවාදය ඇත්තෙන්ම ප්‍රාණවත් එකක් විය: සංශයවාදී ස්ථාවරයන් ප්‍රකාශට පත් විය. උදාහරණයක් ලෙස ඉන්දියාව පිළිබඳ පුරෝගාමී ශාස්ත්‍රඥයෙකු වූ වින්සන්ට් ස්මිත් මේ පඨිතයේ එක් කොටසකට තරයේ විරුද්ධත්වය ප්‍රකාශ කෙළේය: ක්‍රි.පූ. 160 ට පෙර ලාංකීය කාලානුක්‍රමය නියත හා පූර්ණ වශයෙන් නිශ්ප්‍රභා වන්නේ එහි ප්‍රාධිකාරය සැකසහිත වීම නිසාම නොව, එහි මූලික යෝජනා සහමුලින්ම අසත්‍ය වන නිසාත්ය (ස්මිත් 1900: 57). ස්මිත්ගේ මතය සුළුතරයේ මතයක් වූවා මෙන්ම ඔහු විසින්ම පසුව එය වඩා මෘදු කරනු ලැබීය යන්න (ස්මිත් 1908: 9) පසෙකින් තබා අප වඩා වැදගත් ලෙස සිහි තබා ගත යුතු වන්නේ ඔහුගේ විරුද්ධත්වය ද ප්‍රකාශ වන්නේ විවාදයේ ප්‍රබල කොන්දේසි තුළ බවයි: එනම්, සැමවිටම මහාවංශයේ සහ අනෙකුත් පාලි/ සිංහල වංශ කථාවල ප්‍රාධිකාරයෙහි සීමාවන් තුළ බවයි. ඕනෑම විරුද්ධවාදී ස්ථාවරයක් මෙම ප්‍රාධිකාරය තුළ කෙරෙන තර්කයක් විය.

ඉතිහාසකරණ සත්‍යය පිළිබඳ යථානුභූතවාදී තන්ත්‍රය ගුරු කොට 'ඓතිහාසික' ආඛ්‍යානය තුළ ගැබ්ව ඇති කැපී පෙනෙන න්‍යායික ආඛ්‍යාන හා භෞතික 'සාධක' සමහරක් මේ අවස්ථාවේ මම ඉදිරිපත් කරමි. මෙතැනදී මගේ විවරණය සඳහා ක්ෂේත්‍රයේ ප්‍රාධිකාරී හඬවල් වන නයිටන්ගේ (1849) හා ටෙනන්ට්ගේ (1859) කෘති භාවිත කරමි. පොදුවේ කිවහොත් පෙරකී ඉතිහාසකරණ සත්‍යය පිළිබඳ තන්ත්‍රයෙහි නීතිරීතිවලින්, මෙම 'ඉතිහාසයේ' න්‍යාය හා ඥාන විභාගය එතරම් බැහැරට නොයයි. මුල් කෘතියෙන්

පරිවර්තනය වීමෙන් පසු ඉතිරි වූ 'නොගැලපෙන' තොරතුරු නැවත කීමේදී යටපත් කිරීම හෝ 'සාවද්‍ය' යැයි සලකුණු කිරීම සිදුවේ.

අපට මෙතැනදී හමුවන්නේ රජුන් හා සටන්, වසංගත හා සාගිනි පිළිබඳ ඉතිහාසයකි. මෙම ඓතිහාසික ආඛ්‍යානය, දහ නව වන ශතවර්ෂයේ 'වාර්ගිකත්වය' පිළිබඳ න්‍යායන් හා අතිච්ඡේදනය වේ. මෙම මුල්ම 'මොහොත' වන්නේ ඊසානදිග බෙංගාලි ඉන්දියානුවන් විසින් ක්‍රි. පූ. 543 දී දිවයින ආක්‍රමණය කිරීම හා දේශීය පදිංචිකරුවන් යටත්විජිතකරණය කිරීමේ වෘතාන්තයයි. ඉන්පසු මෙම කණ්ඩායම් 'සිංහලුන්' බවට රූපාන්තරණය සිදුවේ. ඒ අනුව, ප්‍රධාන ආඛ්‍යානය බවට පත්වන්නේ, මෙම ඉතිහාසය පුරාවටම ලංකාවේ පාලනය සඳහා 'සිංහල' රජවරුන් හා ජනතාව, දෙමළ/මලබාර් රජවරුන් හා එම ජනයා (දකුණු ඉන්දියාවෙන් ආ) සමඟ සටන් කිරීමයි.

මෙම ඓතිහාසික ආඛ්‍යානය කොටස් දෙකකින් ඉදිරිපත් වේ; පළමුවැන්න ක්‍රි. පූ. 543 සිට ක්‍රි. ව. 302 දක්වා ප්‍රගමනයක් ලෙස ද, දෙවැන්න එම අවස්ථාවේ සිට දහ නව වන ශත වර්ෂය දක්වා පිරිහීමක් සහ දුබල වීමක් ලෙස ද වේ. මෙය, මා ඉහත ජෝන් ඩේවිගේ ප්‍රකාශ ආශ්‍රයෙන් පෙන්වා දුන් පරිදි වෙනස් නොවන තරම් වූ ම්ලේච්ඡත්වයක් පැවතිණි යැයි උපකල්පනය කරන කලින් පැවති ස්ථාවරයක ආඛ්‍යානයකින් බොහෝ වෙනස් වේ. මේ 'නව' රන් අතීතයේ ප්‍රගමනයක් සහිත කාලපරිච්ඡේදයක අවසානයේ සිදුවන 'මොහොත' පිළිබඳව වැඩි අවධානයක් යොමු වේ. උදාහරණයක් ලෙස, නයිටන් මෙම උච්චතම මොහොත ග්‍රීසිය හා රෝමය ලැබූ තත්ත්වයන් හා සංසන්දනය කරයි (නයිටන් 1845: 16). මෙතැනදී කිසිඳු අපහසුතාවක් නැතිව ග්‍රීක හා රෝම 'ශිෂ්ටාචාර' සමඟ විචිත්‍රාද්භූතවාදී ලෙස සංසන්දනයට ඉදිරියට යා හැක්කේ 'සිංහල ශිෂ්ටාචාරය' පිරිහීම සහ සමකාලීන මොහොතේදී බ්‍රිතාන්‍ය 'ශිෂ්ටාචාරය' නැඟී ඒම යන්න ප්‍රාධිකාරය ලත් සත්‍යයක් වීම හේතුවෙනි (රොජ(ර්)ස් 1990). අනුරාධපුර රන් යුගය ආශ්‍රයෙන් නිරූපණය වන්නේ ඉතිහාසයේ ප්‍රධාන ආඛ්‍යානයේ මධ්‍ය අවස්ථාවයි: පඨිතමය ආඛ්‍යානය තුළ එය උත්කෘෂ්ට ආකාරයකින් දැක්වීම එහි සාධ්‍යතාවාදය වෙනස් නොකරයි. මහාවංශය

සාධ්‍යතාවාදීව ගොඩනැගූ මේ ආඛ්‍යානය තුළ පිරිහුණු සමකාලීන මොහොත යන්න දිවයින තුළ බ්‍රිතාන්‍ය යටත්විජිත පාලනය නමැති සමාජ යථාර්ථය සමඟ හොඳින් ගැලපෙන බව අවබෝධ කරගැනීම වැදගත්ය. එසේ නම්, ශ්‍රී ලාංකේය 'ඉතිහාසය' පිළිබඳ ප්‍රධාන ආඛ්‍යානය මෙය වේ.

අවකාශීය සැකැස්ම

අනුරාධපුරය පිහිටා තිබෙන පරිපාලන පළාත වන නුවර කලාවිය දහ නව වන ශතවර්ෂයේ මුල් කල සිට දේශීය රජවරුන්ට එතරම් වැදගත් ප්‍රදේශයක් නොවීය. බ්‍රිතාන්‍යයින් විසින් අනුග්‍රහය සපයන ලද, මහනුවර ඔටුන්නට හිමිකම් කියා පෑ (හිටපු රාජාධිරාජසිංහ රජුගේ මස්සිනා වූ) මුත්තුසාමි කුමරුට ලබා දෙන සහාය වෙනුවෙන් මහනුවර රාජධානියට අයත් ප්‍රදේශයක් ඉංග්‍රීසින්ට ලබාදීමට 1803 දී ඉල්ලීමක් කෙරේ. රහස්‍ය සාකච්ඡාවලදී ඔහු සබරගමුව අතහැරීමට එකඟ නොවන්නේ (1) එම ප්‍රදේශය සැලකිය යුතු ආදායම් ලබාදීම සහ (2) ශ්‍රී පාදයේ අයිතිය අහිමිවීම යන්න, 'දේව කෝපය සහ මිනිස් වර්ගයාගේ ශාපය' තමා වෙත ඇද හැලෙන ශුද්ධ වස්තු කෙලෙසීමක්" වන නිසයි. කුමරා ප්‍රතියෝජනාවක් කරයි: ඒ වෙනුවට නුවර කලාවිය ප්‍රදේශය ලබාදීමට ඔහු කැමැත්ත ප්‍රකාශ කරයි. මෙය දළ වශයෙන් දැනට උතුරු මැද පළාත ලෙස නම් කරන ප්‍රදේශය වන අතර, අනුරාධපුරයේ පාලනය තමාට අහිමිවීම කුමරාට ගැටලු සහගත තත්ත්වයක් ඇති කළ බවක් නොපෙනේ (ද සිල්වා 1953: 100).

දහ නව වන ශතවර්ෂයේ මුල් කාලයේදී ලංකාව තුළ බ්‍රිතාන්‍ය යටත්විජිත ව්‍යාපාරය සඳහා මතුවන ප්‍රධාන අවකාශීය දර්ශනභේදය වන්නේ වෙරළබඩ පහත් බිම් සහ 'අභ්‍යන්තරය' අතර ප්‍රතිවිරෝධතාවයි. වෙරළබඩ බොහෝ ප්‍රදේශ, දහසය වන ශත වර්ෂයේ මුල සිට පෘතුගීසීන් හා ලන්දේසීන් ඇරඹි යටත් කර ගැනීමේ හා පාලනයට නතු කිරීමේ ව්‍යාපෘතියෙන් හොඳින් 'හඳුනාගෙන' සහ පර්යාය ගතකිරීමට භාජනය වී තිබිණ. 1815 දී අභ්‍යන්තර මහනුවර රාජධානිය දක්වා බ්‍රිතාන්‍ය පාලනය පුළුල් වීමත් සමඟ, මුළු දිවයිනේම භූ දර්ශනය පර්යාය ගතකිරීමේ නව ව්‍යාපෘතියක් ඇරඹේ. 'ලංකාවේ' කඳුකර සහ එමනිසා ඇතුළට ගමන් නොකළ

හැකි යැයි සැලකෙන භූමි ප්‍රදේශය, බ්‍රිතාන්‍යයින් විසින් දකින ලද්දේ යටත්විජිත පාලනයට සාර්ථකව විරුද්ධවීමටත්, එරෙහිවීමටත් දේශීය ජනයාට ඇති හැකියාවේ සූචකයක් ලෙසයි. ඒ අනුව, සිතියම්ගත කිරීමේ භාවිතයන් සහ ප්‍රවාහන පද්ධති ගොඩනැගීම යන එකිනෙකට ඇඳුණු ව්‍යාපෘතිය, ප්‍රමුඛ එකක් විය. දේශීය අධිකාරියේ කේන්ද්‍රස්ථානය ලෙස මහනුවර සැලකුණු හෙයින්, මෙම භාවිතයන් සමඟ මුලින්ම අන්තර් ඡේදනය වූයේ නගරයෙහි දකුණු දිග මධ්‍ය ප්‍රදේශයයි. විශේෂයෙන් 1817-18 දී පුළුල්ව පැතිරී ගිය කැරැල්ලට පසු, කොළඹ සිට මධ්‍යම කඳුකරයේ මහනුවර දක්වා මහා මාර්ගයක් ඉදි කිරීමට ප්‍රබල උත්සාහයක් දැරුවේ හමුදා සේනාංක ගමන් කරවීමට මඟ පෑදීමටයි. මෙම ව්‍යාපෘතිය අසීරු එකක් වූ අතර, එය නිම වූයේ 1831 වන විටයි. එහි ප්‍රගතියත් සමඟ (ටෙනන්ට්, පළමු වෙළුම 1859: 88) මහනුවරින් බටහිරට හා නිරිතදිගට වූ ප්‍රදේශ ද සිතියම් ගත කොට පද්ධතිගත කරන ලදී.

කෙසේ වෙතත්, මෙම කාලයේදී අලුතින් යටත්විජිත බවට පත් වූ ප්‍රදේශයේ ඒ වන විටත් 'නොහඳුනන' සහ යටත්විජිත ව්‍යාපෘතිය විසින් පර්යායගත නොකෙරුණු ප්‍රදේශයක් ද විය. අප සාකච්ඡාවට කේන්ද්‍රීය වන මෙම ප්‍රදේශය මහනුවරට උතුරින් හා ඊසාන දිගින් පිහිටන ලදී. එම වකවානුවේ සිතියම් අධ්‍යයන නිරූපණවල එය හැඳින්වූයේ ''ගවේෂණය නොකළ දිස්ත්‍රික්කය'' හෝ ''නොහඳුනන කඳුකර ප්‍රදේශය'' ලෙසය (ටෙනන්ට්, පළමු වෙළුම 1589: 11 දෙවන වෙළුම 1959: 407-408). මෙම ප්‍රදේශය යටත්විජිත ව්‍යාපාරයට වැදගත් වූයේ 1830 ගණන්වල මැද භාගයේ මධ්‍යම කඳුකරයේ විශාල කෝපි වගාවන් පිහිටුවීමෙන් අනතුරුවයි. එය වැදගත් වූයේ, මෙම වගාවන්හි වැඩ කිරීම සඳහා දකුණු ඉන්දියාවේ සිට මධ්‍යම කඳුකරයට කුලී කම්කරුවන් විශාල කණ්ඩායම් ප්‍රවාහනය කිරීමට සිදුවීම හේතුවෙනි. ගමනාගමනය සඳහා ඉක්මන්ම මඟ වූයේ එතෙක් පර්යායගත කිරීමට හසු නොවූ මධ්‍යම කඳුකරට උතුරින් පිහිටි මෙම ප්‍රදේශයයි. ඒ අනුව, භූමිය පර්යාය ගතකිරීමේ ව්‍යාපෘතිය, පසුකාලීන උතුරු මැද පළාත බවට පත් වූ නුවර කලාවිය දක්වා වෙනස් විය. එහෙත්, මාගේ ආඛ්‍යානයේ පෙර අවස්ථාවකදී සලකුණු කළ පරිදි, යටත්විජිත පර්යායගත කිරීමේ ව්‍යාපෘතිය, මහාවංශය පුරාවිද්‍යාත්මකව සොයා ගැනීමට සමගාමීව සිදුවිය. මෙහිදී මතු වී ආ යටත්විජිත සිතියම්ගතකරණය සමඟ

මහාවංශයෙන් උකහා ගත්, ඊට වෙනස් වූ සිතියම්ගතකරණ ප්‍රතිරූපයක් ද විය: මෙම පඨිතය කියවීමේදී 'නටබුන් දර්ශන පථයක්ම' ඉස්මතු වේ. සමකාලීන සිතියම්ගත ප්‍රතිරූපය මතට මෙම භූ දර්ශනය ආරෝපණය කළ ටෙනන්ට්ගේ සිතියම (ටෙනන්ට් 1959, පළමු වෙළුම: 319) මම මෙහිදී සැලකිල්ලට ගනිමි. මෙම සිතියමේ, දිවයින රජරට, මායාරට, හා රෝහණ රට ලෙස බෙදා වෙන් කෙරේ. මහාවංශය කියවීමේදී එහි සඳහන් 'නටබුන් භූ දර්ශනය' මූලික වශයෙන් පිහිටන්නේ රජරට හෙවත්, මෙකල වඩා විශාල වූ යටත්විජිත ව්‍යාපාරයේදී සිතියම්ගත වන හා පද්ධතිගත වන භෞතික ප්‍රදේශය වන නුවරකලාවියෙහිය.[20] මෙම ඓතිහාසික පඨිත පුරාවිද්‍යාත්මකව සොයා ගැනීමෙන් පසු නුවරකලාවියේ නෂ්ටාවශේෂ පිළිබඳ අර්ථ සම්පාදනයේ ඇති වූ වෙනස පුදුමසහගත වේ. හදිසියේ කළ දිනපොත් සටහන් නැවත අධ්‍යයනය කෙරෙන අතර, නටබුන් ඇති ස්ථානවල විශේෂ ගවේෂණ කෙරී, ඉතා පුළුල්, සියුම් නිරීක්ෂණ කර ඒවා ප්‍රකාශයට පත් කෙරේ.

මෙම 'අඩවියේ' නටබුන් සමූහයන් යළි සකස් කිරීම හා පිළිගැනීම පිළිබඳ විස්තරවලට යෑමට මත්තෙන්, මම අනුරාධපුරය අඛ්‍යානය කිරීම පිළිබඳ කදිම උදාහරණයක් එහි නාමයෙහි අර්ථ විචාරාත්මක ගොඩනැංවීම ආශ්‍රයෙන් ලබා දෙන්නෙමි. මා මේ නිබන්ධය පුරාවට අනුරාධපුරය ලෙස හඳුන්වන 'ස්ථානය' මා කියවූ විවිධ යටත්විජිත විස්තර කිරීම්වල වෙනස් වූ අක්ෂර සංයෝජනය ආශ්‍රයෙන් ලියවී ඇත. මේ සමහර වෙනස්කම් නුපුරුදු වචනයක් පරිවර්තනයේදී නිසඟව ඇතිවන ගැටලුවකට අදාළ කළ හැකි වුව ද, මා යෝජනා කරන්නේ ඊට වඩා වැඩි යමක් මෙතැනදී සිදුවන බවයි. පැහැදිලි කිරීමක් ලෙස: දහ නව වන සියවසේ මුල් කාලය පුරාවට ඉස්මතු වන අර්ථ විචාරාත්මක අන්ත දෙක වන්නේ අනුරාජපුර හා අනුරාධපුර යන්නයි. මහාවංශයේ ප්‍රාධිකාරය වර්ධනයත් සමඟම දෙවැනි යෙදුමේ භාවිතය වැඩිවීම කෙනෙකුට දැකිය හැක. සිංහලෙන් අනුරාජපුර යන්න, අනූ [ව] - අනූව, රාජ-රජු, පුර-නගරය හෙවත් රජවරුන් අනූවකගේ නගරය වැනි තේරුමක් විය හැක. දහ හත්වන ශතවර්ෂයේ රොබට් නොක්ස් මෙම නගරය හඳුන්වන්නේ රජවරුන් අනූවක් පාලනය කළ තැන ලෙසයි (නොක්ස් 1966: 10). පෘතුගීසි ඉතිහාසඥයෙකු වන ෆර්නාඕ ද ක්වේරෝස් දහහත් වන ශත වර්ෂයේ දී කරන සඳහන ඊටත් වඩා

පැහැදිලිය: ඔහු එම ස්ථානය අනුරාජ-පුරේ ලෙස හඳුන්වන අතර, ''රජවරුන් අනුදෙනාගේ මන්දිරය'' ලෙස පරිවර්තනය කරයි (ක්වේරෝස් 1930: 13).[21] දහනව වන ශත වර්ෂය වන විට මෙම අර්ථ විචාරාත්මක ගොඩනැංවීම මහාවංශයේ ප්‍රාධිකාරය විසින් යටපත් කෙරේ. මෙම ධුරාවලිගතකරණය අපට ජොනතන් ෆෝබ්ස්ගේ ලියවීම්වල දැකිය හැක: ''නූගත් ස්වදේශිකයන්ගේ සාමාන්‍ය විශ්වාසය නම් නගරයේ නම අනුරාජ යන්නෙන් උපුටා ගත් බවයි'' (ෆෝබ්ස් 1841: 189).

මහාවංශයේ ක්‍රියාකාරීත්වය මඟින් මෙම අර්ථ විචාරාත්මක ගොඩනැඟීම අස්ථානගත වන අතර, එහි නගරය අනුරාධපුර යැයි හඳුන්වා, එහි මූලාරම්භය පිළිබඳ අදහස් දෙකක් දක්වයි: (1) අනුරාධ නමැති පුද්ගලයා විසින් ඇරඹි බව (2) අනුරාධ නැමති තරු පද්ධතිය යටතේ බවත් ය. මෙහිදී අනුරාධ යන්න නගරයේ මූලාරම්භය හා සම්බන්ධ නාම පදයකි; එය අර්ථය අඟවන්නේ නැති බව සැලකිල්ලට ගත යුතුය. මෙම විපරිවර්තන හුදෙක් අර්ථ විචාරාත්මක ඒවා පමණක් නොවේ. එය වඩා විශාල වූ ඥානවිභාගාත්මක විපරිවර්තන මාලාවක් පිළිබඳ සුළුවෙන් හෝ අවබෝධයක් ලබා දෙයි. මෙය හුදු අර්ථ විචාරාත්මක විපරිවර්තනයක් නොවේ: ඒ වෙනුවට එමඟින් වඩා පුළුල් ක්ෂේත්‍රයක පැතිරුණු ඥාන විභාගාත්මක විපර්වර්තන කිහිපයක් පිළිබඳව ඉඟි කෙරේ. එය පඨිතමය ඉතිහාසය ප්‍රාධිකරණයට ලක් කිරීම පිළිබඳ විස්තරයට සමාන වන අතර එකී විස්තරය මේ වන විට භූමිය මත ආරෝපණය කෙරෙමින් තිබිණි. මෙය තරමක් රළුවෙන් පැහැදිලි කරන්නේ නම්, අනුරාජපුර නමැති ගොඩනැංවීම හඳුන්වන්නේ ඉතිහාසයේ එක් ස්වරූපයක් අවකාශය තුළ පිහිටිය හැකි තැනකටය; අනුරාධපුරය නමැති ගොඩනැංවීම ග්‍රහණය කර ගන්නේ ඉතිහාසය පිළිබඳ ආඛ්‍යානයක මූලාරම්භක මොහොතයි.

දැන් මම අනුරාධපුරයේ නටබුන් සමූහයට අයත් අංග සහ ඒවා යළි සකස් කිරීම වෙත පිවිසෙමි. ප්‍රධාන නටබුන් සමූහ දෙකක් වෙතට යටත්විජිත නිලධාරීන්ගේ අවධානය යොමුවේ. ඒවා, 'වැව්' එනම්, එකිනෙකට සම්බන්ධ කෘත්‍රිම ජලාශ පද්ධතිය සහ, ගඩොලින් නිම වූ විශාල 'ස්මාරක/දාගැබ්' වේ. සෑම නටබුන් සමූහයක්ම පෙනෙන්නේ පර්යායගත නොවූ 'ස්වභාවිකත්වයේ'ම කොටසක්

වශයෙනි. එහෙත් 'ජලාශ' නම් ස්වභාව ධර්මයා හා කළ කුමන්ත්‍රණයක ප්‍රතිඵලයක් ලෙස මෙන් ඓතිහාසික හේතුඵල සම්බන්ධයක් විදහා පායි. අනුරාධපුරය ටෙනන්ට් විසින් විස්තර කෙරෙන්නේ පහත පරිදියː ''මෙම ස්ථානයේ [අනුරාධපුරයේ] වායුව ඝන සහ සෞඛ්‍යයට අහිතකර වේ; ගහකොළ දුගඳ හමයි; කැඩී බිඳුණු වැව්වලින් මිදී යන ජලයෙන් මැලේරියාව පැතිරෙයි....''(48) (ටෙනන්ට් 1859, පළමු වෙළුමː 611). 1830 ගණන්වල අවසන් කාලයේ ලියවෙන ජොනතන් ෆෝබ්ස්ගේ 1828 චාරිකාවක විස්තරය, අනුරාධපුරය ''අතහැර යාම... ඊට අනුගාමී දිරාපත්වීම සහ වත්මන් ජනශූන්‍ය පාළුබව'', එකල පුළුල්ව විශ්වාස කෙරුණු ස්වභාව ධර්මයේ පිරිහීම පිළිබඳ න්‍යායට සම්බන්ධ වෙයි. ෆෝබ්ස් තර්ක කෙළේ, ''ලංකා දේශගුණයේ උණුසුම් සහ තෙත් ස්වභාවය'', ''ගහ කොළවල ක්‍රියාකාරීත්වය උත්තේජනය කළ අතර, ස්වදේශිකයාගේ චරිතයේ අලසකම හා උදාසීනත්වය එයට විරුද්ධව අරගලයක නියුතු වීමට ඔහු සූදානම් නොකළ බවයි (ෆෝබ්ස් 1841ː 188).

ස්වභාවධර්මයාගේ මේ පිරිහුණු තත්ත්වය සෑමවිටම පෙර පැවති සෞභාග්‍යවත් අතීත යුගයක් සමඟ පරස්පර විරෝධී ලෙස යම් තරමකට විස්තරාත්මකව කියවේ. මෙවැනි වෙනත් ජලාශ හුදෙක් 'පොළොවේ හැරූ කුහර' යැයි ජේම්ස් මිල්ගේ ප්‍රකාශයට විරුද්ධව තර්ක කරමින් විලියම් නයිටන් බලවත් ශිෂ්ටාචාරයක මුද්‍රා ලෙස 'වැව්වල' වැදගත්කම අවධාරණය කරයි. සමකාලීන ප්‍රාචීනවාදියෙකු වූ එඩ්වඩ් අප්හැම් උපුටා ගනිමින් ඔහු පෙන්වා දෙන්නේ ''කෘෂිකර්මාන්තයට අවස්ථාව සැලසීම සඳහා ඉදි කළ විශාල වැව් අසාමාන්‍ය කැණීම්වල ප්‍රතිඵල වූ අතර, පෞරාණික යුගයේ විස්මයාවහ නිර්මාණවලට අභියෝග කළ හැකි ඒවා මෙන්ම, මේ නිර්මාණවලට නෑකම් කියන ඊජිප්තු විස්මිත නටඹුන්වලට නොදෙවෙනි වේ (නයිටන් 1845ː 169). එවිට මේ සංනිධාපනය එහි විචාරවත් නිගමනය දක්වා ගෙන යයිː එනම්, මෙම ප්‍රභාවත් ඉතිහාසය නැවත ස්ථාපනය කිරීම සඳහා (බ්‍රිතාන්‍ය) අධිරාජ්‍යයේ, මැදහත් වීම අයැද සිටී. අනුරාධපුරය, භූමිය පර්යාය ගත කිරීමේ වඩා විශාල ව්‍යාපෘතිය සමඟ අන්තර් ඡේදනය වීමේදී, මා ඉහතින් සඳහන් කළාක් මෙන් සිතියම්ගතකරණ භාවිතයන්, ප්‍රවාහන සහ සන්නිවේදන පද්ධති මඟින් මෙම ප්‍රතිපත්ති ක්‍රියාවන් හැඩගැන්වේ.

මෙහිදී ආකර්ශනීය චරිතයක් වන්නේ හමුදා නිලධාරියෙකු, ඉංජිනේරුවකු හා සිතියම්ගත කරන්නෙකු ද වන ලුතිනන් තෝමස් ස්කිනර්ය. ඔහු 1832 දී වයඹ දිග මුහුදු තීරයේ (මන්නාරමේ සිට) සිට අනුරාධපුරය දක්වා 'විවෘත' ගොඩබිම මාර්ගයක් ඉදිකිරීම ඇරඹීය (ස්කිනර් 1891: 162). මෙම අවධියේ අනෙකුත් යටත්විජිත නිලධාරීන්ට සහ ප්‍රාචීනවාදීන්ට 'මුණගැසුණු' ආකාරයට සමානව ස්කිනර්ට ද (ස්වභාව ධර්මය විසින් ගිලගත් පිරිහුණු තත්ත්වයක තිබූ) අනුරාධපුරය මුණ ගැසුණ ද, ඒ හරහා යන අමුත්තන් මෙන් නොව, ඔහු අවස්ථාවට අනුව කටයුතු කරන ක්‍රියාකාරී පුද්ගලයෙක් විය. අනුරාධපුරය රන් යුගයක පිරිහුණු සූචිතයක් ලෙස දැකීමත් සමඟම, 1833 දී ඔහු එය ප්‍රතිස්ථාපනය කරන ලෙස ඉල්ලමින් ආණ්ඩුකාරවරයාට ලිපියක් ලියයි (ස්කිනර් 1891: 167) මුදල් හිඟයක් නිසා යෝජනාව ඒ මොහොතේම ක්‍රියාවට කැපවීම වැළැක්වුණ ද, දහ නව වන ශත වර්ෂය අවසන් කාලයේ ස්කිනර්ගේ සිහිනය සැබෑවීම ඇරඹේ. 1870 ගණන් වන විට "වාරි මාර්ග පිළිබඳ උනන්දුව නැවත ඉපදී වඩා වේගවත් වීම ඇරඹී" අතර 1978 වන විට "උතුරු මැද පළාතේ වැව් සියගණනක වැඩ කටයුතු යුහුසුළුව කෙරෙමින් [පැවතිණ]" (ද සිල්වා 1953: 301). මහාවංශය ආශ්‍රයෙන් 'යළි ගොඩගත් ඉතිහාසය'' භාවිතයෙන් 'කරන ලද ඉතිහාසය' භූමිය මත කෙරුණු ආරෝපණය පිළිබඳ පළමු උදාහරණය මෙයයි. මම මේ අවස්ථාවේදී අනුරාධපුරයේ 'වැව්' කැණීම පසෙක තබා, ඊට සමගාමීව සිදු වූ වර්ධනයක් වන ස්මාරක කැණීම වෙත අවධානය යොමු කරමි.

එහි ගඩොලින් කළ දාගැබ් ඉදිකිරීම්, කුඩා විහාරස්ථාන සහ මාලිගා වේ. මෙහිදී නැවත ඉස්මතු වන්නේ මහාවංශයේ විස්තර කෙරෙන නගරයේ ප්‍රභාවත් බවයි. එහි මෙසේ සඳහන් වේ: 'විහාර හා මාලිගාවල රන් කොත් කැරලි අහසේ ලෙළ දුන් අතර .... මාලිගය බොහෝ ගොඩනැගිලි වලින් සමන්විත වූ අතර ඉන් ඇතැම් ඒවා තට්ටු දෙක තුනකින් යුතු විය' (ටෙනන්ට් 1859: 493-495). මෙම ස්මාරකවල වර්තමාන තත්ත්වය පෙනෙන්නේ ද පිරිහීමේ සූචිතයක් ලෙසත්, 'දමිළයන්' සහ 'ස්වභාව ධර්මය' සමඟ කළ සටන්වලින් පැරදීමේ සලකුණක් ලෙසත්ය: "අනුරාධපුරයේ සියලුම නටබුන්, බුදුන්වහන්සේගේ ධාතු තැන්පත් විශාල ස්මාරක පවා, එක්කෝ මුළුමනින්ම වනයෙන් වැසී ගොස් හෝ අර්ධ වශයෙන්

වනගසින් සැඟවී ගොස් පවතී'' (ෆෝබ්ස් 1841: 192). මෙම 'ස්මාරක' පෙනෙන්නේ ස්වභාව ධර්මයා විසින් ගිලගෙන ඇති ලෙස වුව ද, මෙම ස්තරය විනිවිද දැකීමේ හැකියාව යටත්විජිත බැල්මට ඇත. මහවංශය හා අනෙකුත් 'ඓතිහාසික' පඨිත අතැ'තිව, මේ එක් එක් ගොඩනැගිල්ල හඳුනා ගැනීම ඇරඹේ. හඳුනාගත් පසු, මෙම ස්මාරක ඒවා ඉදි කිරීමේ කාලානුක්‍රමික ආඛ්‍යානය තුළ ස්ථාන ගත කෙරේ. කොටින්ම, මෙම කාලානුක්‍රමික ආඛ්‍යානය කෙතරම් ශක්තිමත් ද කිවහොත්, අනුරාධපුරය සමඟ අධිරාජ්‍යවාදී ගණුදෙනුවේ මුල් යුගයේදී, විස්තර කිරීමේ ප්‍රවේශය 'චාරිකා ආඛ්‍යානය' සිට 'ශ්‍රේෂ්ඨ ඓතිහාසික ආඛ්‍යානය' දක්වා පටිසෝතගාමී ලෙස පරිවර්තනය වේ. එනම්, 'චාරිකා ආඛ්‍යානයේ' හමුවන පරිදි සංචාරකයා (ස්ත්‍රී සංචාරකයෝ දුලබ වූහ). හු දර්ශනය තුළ තමා දකින දේ අනුපිළිවෙලින් සටහන් කිරීම යටපත් කර, ඒවා මහාවංසයේ කාලානුක්‍රමයට අනුව ඓතිහාසික ආඛ්‍යානයක් තුළ ඉදිරිපත් කිරීම ඇරඹේ. එනම්; ඒවා ගොඩනැඟුණු කාලානුක්‍රමයට අනුව ඒවා ඉදිරිපත් කිරීමයි. උදාහරණයක් ලෙස, නයිටන් අනුරාධපුරයේ එක් වීදියක් දිගේ තුන් වතාවක් රුවන්වැලි සෑය පසු කරමින් යන්නේ, එය විස්තර කිරිම සඳහා මහාවංශයේ කාලානුක්‍රමයට අනුව නියම 'ඓතිහාසික' මොහොත එන තෙක්ය.

තවදුරටත්, මේ නටබුන් සමූහයන්ගේ ශුද්ධ ඓතිහාසික ආඛ්‍යානයක් එකිනෙකට අදාළව මතුවේ: එම ශුද්ධ නටබුන් (දෙමළ මිථ්‍යා ලබ්ධික [සිංහල] රජවරුන් විසින්) කෙළෙසීමේ කථාව, සහ ඒවා (සාධාර්මික සිංහල රජවරුන් විසින්), ප්‍රතිසංස්කරණය කිරීම, සවිස්තරාත්මකව කියවෙන්නේ ඒවා අවසානයේ 'ස්වභාවධර්මයා' වෙතට අතහැර දැමීම තෙක්ය. දහ නව වන ශත වර්ෂයේ අග වන විට මෙම ආඛ්‍යානය, 'වාර්ගික' එකක් බවට ඝනීභූත වන්නේ 'දමිළයන්ට' එරෙහි 'සිංහල' 'වාර්ගික' යුද්ධයක් හු දර්ශනය මතට ආරෝපණය කරමිනි. මෙම ඉතිහාසය, ඒ අනුව, සමකාලීන ඉතිහාසය වෙත (දහ නවවන ශතවර්ෂයේ අගට) ප්‍රක්ෂේපණය කෙරේ. වැදගත් පුවත්පතක් වන ඔබ්සවර්හි කර්තෘ ජෝන් ෆර්ගියුසන් අනුරාධපුරය දෙස මෙසේ බලයි: ''එළාර නමැති දෙමළ ආක්‍රමණිකයා සිංහල රජු වූ දුටුගැමුණුගේ කඩුපහරින් මිය යාම නිසා, දකුණු දිගට ඇරඹි දමිළ ප්‍රගතිය, තාවකාලිකව හෝ ඇණ හිටිණ (ෆර්ගියුසන් 1887: 389). මෙම ඉතිහාසය දැන් ඉතා සරලව,

හුදු සිංහල දෙමළ සටනක් පමණක් නොවේ. එය රළු ලෙස සහ ස්වයං-අවබෝධයකින් තොරව වර්තමානයට ද සම්බන්ධ කර ඇත. අවුරුදු පතා මෙම මාර්ගය ඔස්සේ සංක්‍රමණය වූ ඉන්දියානු දෙමළ ශ්‍රමය පිළිබඳ සඳහන් කිරීමේදී ''අධිෂ්ඨාන සහගතව සහ නොනවතින... දකුණු ඉන්දියානු ආක්‍රමණිකයන්ගේ පසුගමන්කරුවන් දකුණු දිග බලා කෙරෙන ඇදී යාම'' ලෙස ෆර්ගියුසන් එය හඳුන්වයි. ''දමිළයින්ගේ මේ ආගමනය'' හේතු කොට ගෙන ''වඩදිය, බාදියවන් මේ දමිළ සංක්‍රමණයේ අවසානය කෙබඳු විය හැකි දැයි කවුරු නම් දනී ද?''[23] (ෆර්ගියුසන් 1887: 389,390). ඓතිහාසික දර්ශවේදය පිළිබඳ මාගේ දෙවන උදාහරණය මෙයයි: මෙහිදී ඓතිහාසික සත්‍යය පිළිබඳ තන්ත්‍රයෙහි සාධ්‍යතාවාදී තර්කය, සම්පූර්ණ වන්නේ එය භූමිය මත ආරෝපණය කර ඇති හෙයිනි: එය වර්තමානය පැහැදිලි කරයි.

පුරා විද්‍යාත්මක සැකැස්ම

මහාවංශයේ එන 'ඉතිහාසයක්' සමඟ එක් එක් සංඥාව ප්‍රාධිකාරීව දින තීරණය කිරීමේ සහ භූ දර්ශනය මත තේරුමක් ඇති අයුරින් සංකේතවත් කිරීමේ උත්සාහයන්ට සමගාමී වූ විනයානුකූල පුරාවිද්‍යාත්මක භාවිතයන් සමූහයක් ද වේ. නැවත වරක් මෙහිදී ද, ඉතිහාසකරණ සැකසීමේදී මෙන්ම, යටත්විජිත නිලධාරීන්ව මෙහෙයවනු ලබන්නේ විද්‍යාත්මක ඥානය සඳහා වූ චිත්ත ශක්තියකි. ඉතිහාසකරණ තන්ත්‍ර සම්බන්ධයෙන් මෙන්ම ඊට සාදෘශ්‍ය පුරාවිද්‍යාත්මක සැකස්මේදී 'සත්‍යයේ තන්ත්‍රය' ද තමා අධ්‍යයනය කරන වස්තුවෙන් ස්වාධීනව සිටින, දැන ගත හැකි හා දැක ගත හැකි වස්තුවක් ඇතැයි පූර්ව නිගමනයකට එළඹේ. එය ක්‍රියාත්මක කිරීමේදී මෙම සැකැස්ම ප්‍රාධිකාරීව පරීක්ෂා කළ හැකි, එනම්, මිනිය හැකි, වර්ගීකරණය කළ හැකි හා නම් කළ හැකි වාස්තවික සංඥා නිපදවීමට උත්සාහ දරයි. මෙම වස්තූන් පෙර තිබූ 'අව්‍යාජ' තත්ත්වයකට නැවත පත් කිරීමේ උත්සාහය මෙම භාවිතයට කේන්ද්‍රීය වේ. ප්‍රතිසංස්කරණයෙන් පසු, එම වස්තූන් නැරඹීම වඩා පහසු කෙරෙන්නේ පුරාවිද්‍යාත්මක ස්ථානයක හෝ කෞතුකාගාරයක තැන්පත් කිරීම මඟිනි.

දහ නව වන ශතවර්ෂය තුළ වඩාත් 'සනීභූත වූ' පුරාවිද්‍යාත්මක භාවිතයන්හි තන්ත්‍රයේ වඩා 'මෘදු' ස්වරූප, මුල් කාලයේ අනුරාධපුරය සමඟ යටත්විජිතවාදීන්ගේ ගනුදෙනුවලදී අපට දැක ගත හැකි විය. මිනුම්කරණ භාවිත, එනම් උස, පළල, දිග සහ ඊට අදාල වපසරිය සහ පරිමාව ආදිය ගණන් ගැනීම මුල්ම 'පශ්චාත්-මහාවංශ' විස්තරවලින් පෙනේ (චැප්මන් 1832: 463-495).(24) මෙම තන්ත්‍රය පිළිබඳ තර්කනයේ ඊළඟ පියවර වන්නේ වර්ගීකරණ යයි. මුල්කාලීන විස්තරයකදී චැප්මන් 'දාගැබ්වල' රළු දර්ශවේදයක් පැහැදිලි කරයි: "ඒවා..... පන්ති දෙකකට බෙදා වෙන් කළ හැක..., මධ්‍ය ප්‍රමාණ උසකින් සහ දාගැබ වටා කුළුණු පේළිවලින් සමන්විත ඒවා; දාගැබ් වටා විශාල කළුගලින් නිර්මිත පඩි ඇති වඩා සැලකිය යුතු තරමකින් උස ඒවායි" (චැප්මන් 1832: 473). මෙවැනි උත්සාහයන් දහ නව වන ශතවර්ෂය තුළදී ඉතා වේගයෙන් වෙනස් වී (විනයානුකූල) පුරාවිද්‍යාත්මක භාවිතයන්ගේ තන්ත්‍රයට පිළිගත හැකි වර්ග දර්ශනවේදයක් නිපදවේ. මෙම වෙනස්වීම වඩා පූර්ණ වශයෙන් අවබෝධ කරගැනීම සඳහා මා මෙහිදී මෙම පුරාවිද්‍යාත්මක සැකැස්ම ඇතිවීමට තුඩු දුන් වඩා විශාල ආයතනික වෙනස්කම්වල දළ සටහනක් ඉදිරිපත් කරමි. 1868 වන විට ගවේෂණ කොමිසමක්, එනම් පුරාවිද්‍යා කොමිසම, අග්‍රාණ්ඩුකාරවරයා විසින් පත් කෙරිණි. මෙම කොමිසම පත්කිරීම අනුරාධපුරයේ පුරාතන ස්මාරක 'ශුද්ධ කිරීම' සඳහා සැලසුම් කිරීමට මඟ පෑදීය. මෙම ශුද්ධ කිරීමේදී 'නව' ස්මාරක 'සොයා ගැණින'. 1870 දී පළමුවරට මේවා ඡායාරූපයට නැගුණි. 1873-75 වන විට අනුරාධපුරය පිළිබඳ 'දන්නා දෙයහි' පූර්ණ සමීක්ෂණයක් අවසන් විය. අනුරාධපුරයේ පුරාතන අභිලේඛන ක්‍රමානුකූලව රැස් කිරීමක් මේ වකවානුව තුළ ඇරඹුණු අතර, "වාස්තුවිද්‍යාත්මක මිනුම් මඟින් ලකුණු කළ විස්තරාත්මක පිඹුරුපත් සහ හරස්කඩ ද, පුරාතන දාගැබ්වල චිත්‍ර ද සම්පාදනය කෙරිණ. ශාස්ත්‍රඥයින්ගේ පරිශීලනය සඳහා මේවායේ ලිතෝ මුද්‍රිත පිටපත් බ්‍රිතාන්‍ය කෞතුකාගාරය වෙත යැවිණ" (පිල්ලේ 1968: 149-152). තවද, 1875 දී කොළඹ කෞතුකාගාරයක් ඉදි කොට, අනුරාධපුරයේ පුරාතන පිළිරූ හා නටබුන් ප්‍රදර්ශනය කෙරිණ. තුන්වන සියසසේ සිට දහතුන්වන ශතවර්ෂය දක්වා කාලයට අයත් වූ ශිලා ලේඛන පිටපත් කර, පරිවර්තනය කර, කෞතුකාගාර පුස්තකාලයේ තැන්පත් කෙරිණි (පිල්ලේ 1968: 149-152). 1884 දී

පළමු වරට පුරාවිද්‍යාත්මක කැණීම් අනුරාධපුරයෙන් ඇරඹිණ.(25) 1890 දක්වාම දිස්ත්‍රික්කයේ දිසාපතිවරයා මෙම කටයුතුවල වගකීම දැරුව ද, එම වසරේ දී එච්.සී.පී.බෙල් පළමු 'පුරාවිද්‍යා කොමසාරිස්' ලෙස පත් කෙරිණ. ගවේෂණය, ශුද්ධ කිරීම හා කැණීම සඳහා කුලී ශ්‍රමය සහ බන්ධනාගාර සිරකරුවන් එවකට භාවිතා විය (ගොඩකුඹුරේ 1969: 1-38, ද සිල්වා 1969, රත්නම් 1975). මෙහිදී ආකර්ෂණීය කරුණක් නම්, මෙම කුලී ශ්‍රමයෙන් බහුතරයක් සංක්‍රමණික දෙමළ ජනයා වීමයි.

මෙම භාවිතයන් නිසා භෞතිකව හා අර්ථ සම්පාදනීය වශයෙන් අනුරාධපුරයේ 'නටබුන් භූ දර්ශනය' නැවත සැකසීමක් සිදු වූ බව තේරුම් ගැනීම වැදගත්ය. උදාහරණයක් වශයෙන්, බොහෝ 'ශුද්ධ පවිත්‍ර කටයුතු' පසු සිදුවූ 1875 සමීක්ෂණයෙන් පසු, ජෝර්ජ් කැපර්ගේ විස්තරයේ දක්වෙන්නේ දාගැබ්වල උස ඒ වන විට වෙනස්ව ඇති බවයි. මේ නිසා පස් ඉවත් කිරීමෙන් පසුව දාගැබ්වල නව උස අනුව නව ධූරාවලියක් සහ මළුවේ සිට පොළවට උස සහ 'මළුවේ සිට ඉදිකිරීමේ මුදුනට ඇති උස' ආදී වශයෙන් ප්‍රාධිකාරී වගු ගත කිරීමකට මඟ පෑදේ (කැපර් 1888: 180). මෙම නව 'විද්‍යාත්මක තොරතුරු සහ මෑතකදී සොයා ගත් දේශීය 'වාස්තුවිද්‍යාත්මක' පඨිතවලට අනුව වඩා පරිපූර්ණ දාගැබ් වර්ගීකරණ න්‍යායක් සඳහා මඟ පෑදුණු අතර, අනුරාධපුරයේ ස්මාරක අවබෝධ කර ගැනීම කෙරෙහි එය බලපෑමක් ඇති කරයි. මූලික දාගැබ් වර්ග හයක් පිළිගැණුනු අතර, ඒ එක් එක් වර්ගයේ එක් කොටසක් තවකකට ඇති සාපේක්ෂ සමානුපාතය පිළිබඳ සංකීර්ණ න්‍යාය ඉදිරිපත් කෙරිණ (පාකර් 1909: 336-345).

අනුරාධපුරය තේරුම් ගැනීම සම්බන්ධ ව්‍යුහයේ තවත් වෙනසක ආරම්භය ශික්ෂිත පුරාවිද්‍යාත්මක භාවිතයේ සැපැමිණීමත් සමඟම ඇරඹිණි. පළමු 'කැළිකසල' තට්ටුව ඉවත් කිරීමත් සමඟම, එච්.සී.පී.බෙල් 1890දී ලිවේ ''නටබුන්වල සාමාන්‍ය සැළැස්ම පිළිබඳ සම්පූර්ණ අවබෝධයක් ලබා ගැනීමට නම් පස් අඩි 4-5 ඉවත් කළ යුතු'' බවයි (උපුටා ගත්තේ ෆර්ගියුසන්ගෙනි 1893: 371). 'නටබුන් භූ ගතව තිබීමෙහි පරිමාව පිළිබඳව කෙරුණු මේ ප්‍රකාශය පාදක කොට ගෙන අනුරාධපුරය 'වැළලුණු නගරයක්' ලෙස දකින්නට විය. මා මීට ප්‍රථම පැහැදිළි කළ ගොඩනැංවීම, එනම්, 'ස්වාභාවික'

තත්ත්වයක එල්බ ඇති නගරය යන අදහසට, බොහෝ සේ වෙනස් බව සැළකිල්ලට ගත යුතුය. මෙම 'වැළලුණු නගරය' දුගඳ හමන, වන සතුන් හා මං පහරන්නන්ගෙන් ගහන, ගමන් කිරීමට අපහසු, මැලේරියාව ගහන වනයක් නොවේ. ඊට ප්‍රතිවිරුද්ධව, මේ 'වැළලුණු නගර', ''පොහොසත් එහෙත් අභාවිත යුරෝපීය පුරුෂයින්ට'' තමාව අත් අයගත් කැපී පෙනීමට වික්‍රමාන්විත අවස්ථාවක් සලසා දුනි (ෆර්ගියුසන් 1893: 349-350). මෙයින් පෙනෙන ආකාරයට, ශික්ෂිත පුරාවිද්‍යා භාවිතයන්හි ප්‍රතිඵල අධිරාජ්‍යවාදී ධනේශ්වරයේ භාවිතවලට ග්‍රහණය කර ගැනේ. මම මේ තත්ත්වය දකින්නේ, අනුරාධපුරය පරිභෝජන භාජනයක් බවට හැරවීමට අවශ්‍ය කොන්දේසි බිහිවීමට අවශ්‍ය පසුබිම සැකසීමක් ලෙසිනි.

සෞන්දර්යාත්මක සැකැස්ම

අනුරාධපුරයේ නටබුන්, 'සෞන්දර්යාත්මක සැකස්මක්' සමඟ අතිච්ඡේදනය වීම මඟින් වඩා බලවත් ලෙස අනුරාධපුරය වෙළඳ භාණ්ඩයක් බවට හැරවීමේ ක්‍රියාවලියට සම්බන්ධ කෙරෙයි. සෞන්දර්යාත්මක සැකසුම් තන්ත්‍රය, ශික්ෂිත පුරාවිද්‍යාත්මක තන්ත්‍රය සමඟ ඥානවිභාගාත්මක සමානකම් දක්වයි. එහෙත් ප්‍රායෝගික තලයේදී එහි ප්‍රභේද පුරාවිද්‍යාත්මක සැකැස්ම මඟින් නිපදවෙන ප්‍රභේදයන්ගෙන් යම් තරමකට වෙනස් වේ. මෙහිදී 'නිවැරදි' සමානුපාතයන්, 'චාරුත්වය' සහ සූක්ෂ්ම ලක්ෂණාදිය මඟින් සුන්දරත්වය යන්න ගොඩනංවයි; දැවැන්තබව මඟින් 'දර්ශනීයත්වය' ද නිර්මාණය කෙරෙයි.

සෞන්දර්යාත්මක සැකසුමෙන් නිර්මිත 'නටබුන්' ගැඹුරු විද්‍යාත්මක ප්‍රාචීනවාදීන්ට පමණක් සීමා නොවේ. වැදගත් කරුණ නම්, මෙහිදී නිපැයෙන මූර්ත සංඥා සැමට පෙනෙන අයුරින් තබා ඇත්තේ විදේශ සංචාරකයින්ගේ පරිභෝජනය සඳහායි. ඒ අනුව පරිභෝජන භාණ්ඩයක් බවට පත් වූ ඉතිහාසයේ වටිනාකම සාක්ෂාත් වේ. 1830 ගණන්වල අනුරාධපුරය සමඟ ඇති වූ මුල්ම වැදගත් හමුවීම සමඟම, යුරෝපීය බැල්ම වඩා උසස් 'චාරුත්වයක් හා සැලැස්මේ ඒකාග්‍රතාවක් ද, 'උස, සිහින්, සුලලිත කුළුණුවල තිබූ සියුම් කැටයම්වල' 'සුන්දරත්වය' ද 'ඉපැරණිම' දාගැබ වූ ථූපාරාමයේ දක්නා ලදී (ෆෝබ්ස් 1841: 207). මෙම දාගැබ බොහෝ විට සම්භාව්‍ය

ග්‍රීක වාස්තු විද්‍යාවට සමාන කෙරේ'. එයින් ඇත්තෙන්ම ඇඟවෙන්නේ මෙම දර්ශනය යුරෝපීය සම්භාව්‍ය සෞන්දර්යාත්මක තන්ත්‍රය හා ගැළපෙන බවයි. මෙය වඩා ආකර්ෂණීය කරුණක් වන්නේ, ඉන්දියාව සම්බන්ධයෙන් ස්වදේශීය වාස්තු විද්‍යාත්මක විධි සමාග්‍රහණය කර ගැනීම සඳහා සෞන්දර්යාත්මක තන්ත්‍රයට නව ප්‍රභේද එක් කිරීමට සිදුවීම හා සසඳන විටයි (මිත්තර් 1979: 120).

දහ නව වන ශතවර්ෂය පුරාවටම ථූපාරාමය සුන්දරත්වයේ එක් ප්‍රධානම 'ස්ථානයක්/දර්ශනයක්' ලෙස පැවතිය ද, එය ද පුරාවිද්‍යාත්මක භාවිතයන් විසින් පරිණාමනයට භාජනය වේ. මෑත දී ප්‍රතිසංස්කරණය කළ දාගැබේ "සුදෝ සුදු, සන්ධ්‍යාකාර, උලැති හැඩය", ඊට පෙර පැවති උඩු කොටස බරින් වැඩි සහ ජේතවනාරාමය වැනි ප්‍රතිසංස්කරණය නොකළ දාගැබ් සමඟ සසඳා බැලූ විට, ඒවාට ප්‍රතිවිරුද්ධව "සුන්දරත්වයේ වස්තුවක්" ලෙස මේ නව සන්දර්භය තුළ පසුකාලීනව විස්තර කෙරේ. නවීන ප්‍රතිසංස්කරණ මඟින් අර්ථය පිළිබඳ තේරුමේ තවත් වෙනසක් ඇති කරයි: අනුරාධපුරය නටබුන් වූ දා සිට 'පුරාතන' යුගය දක්වා වෙනසකට භාජනය වේ. මෙය, 'පිරිහුණු' ස්ථානයක සිට 'වැළලුණු නගරය' දක්වා පුරාවිද්‍යාත්මක භාවිතයන්ට අදාළව කෙරෙන වෙනස් කිරීමට සමගාමී වෙනසකි. 'පුරාතන නගරයක්' මැලේරියාව ගහන, වගුරු බිමක නොපවතී; ඒ වෙනුවට එමඟින්, කෞතුකාගාරයක මෙන් ශිෂ්ටාචාරය සහ පර්යාය පිළිබඳ සන්දර්භය තුළ එය 'අව්‍යාජ' අතීතයක් විදහා පායි. මෙම තත්ත්වය නිසා, බලන්නෙකුගේ දෑසට "විශාල පිරමීඩාකාර දාගැබ් හුණු ගා පිරිමැද විශාල කඳු සේ අහසේ සුදට දිළිසෙමින් තියෙන්නට ඇති අයුරු පිළිබඳව විචිත්‍රවත් අවබෝධයක්" ලැබෙන්නට ඇත (ෆර්ගියුසන් 1893: 397). මෙහිදී කෞතුකාගාරය යන උදාහරණය මට වැදගත් වන්නේ මෙකල අනුරාධපුරයේ ඉස්මතු වූ 'සුන්දරත්වය' සහ 'පුරාතන බව' යන සංකල්පවල සමගාමීත්වය හොඳින් නිරූපණය කිරීමටය. වියුක්ත ප්‍රභේදයක් වන කෞතුකාගාරය, අනුරාධපුරය පාරිභෝගික භාණ්ඩයක් බවට පත්වීමේ ක්‍රියාවලියේ නිසග වියුක්ත බව නිරූපණය කරයි: එය දූන් ලෝකයේ වෙනත් තැන්වල නිෂ්පාදනය වූ කෞතුකාගාරගත කරන ලද වෙනත් භූ දර්ශනවලට සමාන වේ.

තවදුරටත්, අනුරාධපුරය ශුද්ධ කිරීම හා කසළ/පස් ඉවත් කිරිම, නගරය සිතුවම් කිරීමට හා විනෝද ගමන් යෑමට සුදුසු 'දර්ශනීය' ස්ථානයක් ලෙස ඉස්මතු වීම සනිටුහන් කරයි.[26] ප්‍රතිසංස්කරණය නොකළ ජේතවනාරාමයේ ''තුරුලතාවලින් වැසුණු පැති ද, පැරණි පිළිස්සූ ගඩොල් එක්ටැම් ගෙය''ද චිත්‍රයට නැගීමට තරම් සුදුසු ''සුන්දරත්වයේ සිහිනයක්'' ලෙස සැළකේ. එක් විචාරකයෙකුගේ වහසි බස් අනුව, මෙම දර්ශනයෙහි ''සුන්දර සිතුවම්'' ''ඉංග්‍රීසි චිත්‍රශිල්පී අමුත්තකු විසින් මෑතකදී අඳින ලදුව, ලබන වසරේ දී 'ඇකඩමියේ' බිත්ති අලංකරනය කෙරෙනු ඇත. . . . .''(ෆර්ගියුසන් 1893: 363). අලුතින් පිළිසකර කළ වැව්වල ඉවුරු හා කණ්ඩි, ඒවා මත සිට පැහැදිලි, පිරිසිදු ජලස්කන්ධයන් දෙස බැලීමට කෙරෙන විනෝද චාරිකා සඳහා විශේෂයෙන් ගැළපෙන ස්ථාන විය (ෆර්ගියුසන් 1893).

වනයෙන් නොවැසුණු, මිනුම්කරණයට ලක් වූ, පිරිසිදු කළ හා සෞන්දර්යාත්මකව සැකසූ අනුරාධපුරය නමැති වෙළඳ භාණ්ඩය දැන් මහා පරිමාණ පරිභෝජනය සඳහා එනම්, සංචාරක ව්‍යාපාර සඳහා සුදුසු වේ. දහ නව වන ශතවර්ෂයේ අවසන් කාලය වන විට, සංචාරක මඟ පෙන්වීමේ පොත් කිහිපයක්ම නිකුත් විය. ඒවා අතර වඩා වැදගත් ලෙස සැලකිය හැක්කේ කේව්ගේ (ලංකාවේ පුරාතන නගර) සහ බරෝස්ගේ (වැළලුණු නගර) යන කෘතීන්ය. පුවත්පත් සහ පොත් ප්‍රකාශකයින් වූ ෆර්ගුසන්වරුන් ද කලින් කලට ''1803 සිට ['ශ්‍රී ලංකාව'] තුළ ඇති වූ ප්‍රගමනයේ විස්තර'' සපයනු ලැබුවේ ''සංවර්ධනය සඳහා ධනවාදීන්ට මෙහි ඇති සම්පත් සහ අමුත්තන්ට මෙහි ඇති සම කළ නොහැකි ආකර්ෂණයන්'' පිළිබඳව මව් රටේ ප්‍රධාන නගර තුළ ප්‍රචලිත කිරීමටයි. දහ නව වන ශතවර්ෂයේ අග කෙරුණු විස්තරවල අනුරාධපුරය වර්ගීකරණය වන්නේ ''අමුත්තාට හා සංචාරකයාට ඇති ආකර්ෂණයන්'' යන තේමාව යටතේය (ෆර්ගියුසන් 1903: 100-119). ශ්‍රී ලංකාව තුළ ප්‍රවාහන මාර්ග සමඟ අනුරාධපුරය පහසුවෙන් ඡේදනය වන බව මෙහිදී අවධාරණය කෙරේ. ''මහනුවර සිට උතුරට හා නැගෙනහිරට සැතපුම් අනූවක්-හැටක් වැනි දුරින් පිහිටි පුරාතන අගනගර වන අනුරාධපුරය හා පොළොන්නරුවට යාමට පහසුකම් අමුත්තා වෙනුවෙන් පහසුවෙන් සලසා දිය හැකි'' යැයි සංචාරක මාර්ගෝපදේශන කෘතිය යෝජනා කරන අතර, අන්තර්ජාතික

පණිවුඩ හුවමාරු ජාල එම නගරය ඡේදනය කරන බව ද එයට ඇඟා කියයි: "(වසර 2000 පැරණි) අනුරාධපුර නටබුන් මැද සිට, ඇමෙරිකාවේ හෝ එංගලන්තයේ සිටින මිතුරෙකුට විදුලි පණිවුඩයක් යැවීමට කෙනෙකුට හැකියාව ඇත (ෆර්ගියුසන් 1903: 114-115).

කෙටියෙන් පවසතොත් නම්, දහ නව වන ශතවර්ෂය පුරාවටම මහාවංශයෙන් කියවන ලද ඉතිහාස ආඛ්‍යානය බොහෝ දුරට ස්ථාවරව පවතී. 1830-40 ගණන්වල මුල්ම යටත්විජිත හමුවීමේදී දකින ලද අයුරින් අනුරාධපුර නගරය දිස්වන්නේ, පසුබැස්මේ අවධියක් නිරූපණය කරන්නක් ලෙස වන අතර, එය යුරෝපීය නැඟීම සහ බ්‍රිතාන්‍යයින් දිවයින විජයග්‍රහණය කිරීම සමඟ පහසුවෙන් බැඳේ. එහෙත්, 1860 ගණන්වලින් පසු ඇතිවන ශික්ෂිත පුරාවිද්‍යාත්මක භාවිතයන්ගේ තීව්‍රත්වය, මෙම ස්ථානය/දර්ශනය භෞතිකව අර්ථ සම්පාදනයට ද විපරිවර්තනයට ද භාජනය කරයි. පුරාවිද්‍යාත්මක ව්‍යාපෘතියේ කේන්ද්‍රයේ ඇත්තේ ප්‍රතිසංස්කරණයයි: අනුරාධපුරය නැවත ගොඩනැඟීම හා එහි 'පුරාතන ප්‍රභාව' නැවත සංජානනය කිරීමයි. අනුරාධපුරය දූන් පිරිහුණක් නොවේ. එය පෞරානික සෞන්දර්යාත්මක පරිභෝජන භාණ්ඩයකි. එය නවීනත්වයේ සංඥාවක් ලෙස ඉස්මතු වී ඇත.(27)

අනුරාධපුරය මත ජාතිකත්වය ආරෝපණය කිරීම

දහ නව වන ශතවර්ෂයේ අග වන තෙක් යටත්විජිත විරෝධී අරගලවල සංඥාවක් ලෙස තකිතාමය හෝ භෞතික වැදගත්කමක් උතුරුමැද පළාතේ 'පුරාතන' භූ දර්ශනයට හිමි නොවීය. උදාහරණයක් ලෙස 1818, 1848 වැනි ඉන් පෙර සිදු වූ නැඟී සිටීම්වලට වැදගත් වූයේ, මධ්‍යම කඳුකරයේ, මහනුවර විසූ අවසන් දේශීය රජවරුන්ගේ අවකාශය සහ සංඥා විය. දහ නව වන ශතවර්ෂයේ සිදු වූ අනෙක් වැදගත් ජන අරගල කොළඹ සහ ගාල්ල යන ජන සමූහයන් සහිත නාගරික පරිසරවලදී 1866 සිදුවිය (රෝඩර්ස් 1987: 493-511). රජරට 'ඓතිහාසික' භූ දර්ශනයේ වැදගත්කම, 1870 දශකයේ ඇරඹුණු යටත්විජිත පුරාවිද්‍යාත්මක භාවිතයේ තීව්‍රත්වය සහ ඊට සමගාමීව ඉදිරියට ආ නවීන සිංහල බෞද්ධ ජාතිකත්වයේ ප්‍රතිඵලයකි. යටත්විජිත ව්‍යාපාරය විසින් නිපදවූ ලිඛිත සහ භෞතික ඉතිහාසය නැගී එන සිංහල

ජාතිකත්වයට නතු කර ගැනීම බොහෝදුරට සිදු වූයේ යටත්විජිතකරණය වූ ක්ෂේත්‍රයක් තුළය. දහ නව වන ශතවර්ෂයේ අග සහ විසිවන ශතවර්ෂයේ මුල් කාලයේදී සිංහල බෞද්ධ ජාතිකවාදයේ ප්‍රධාන චරිතයක් බවට පත් වූ, (1844-1933 එවකට නැගී ආ ගෘහභාණ්ඩ ව්‍යාපාරිකයෙකුගේ පුතු වූ) අනගාරික ධර්මපාල[28] තර්ක කරන්නේ, ''මෙතරම් අව්‍යාජ හා පුරාතන ඓතිහාසික වාර්තා'' ඇති වෙනත් කිසිදු ''ජාතියක් ලොව මත'' නැති බවත්, ''ජේම්ස් එමර්සන් ටෙනන්ට් ආදිපාදවරයාට අනුව, හින්දුස්තානයේ දැනට පවතින කිසිදු කෘතියකට දෙවන නොවන තරමට, සිංහලයන්ගේ මහාවංශය, පෙරදිග ඓතිහාසික සාහිත්‍යය ක්ෂේත්‍රය ඉදිරියෙන් සිටින'' බවයි (ගුරුගේ 1965: 481-596). මෙහිදී ප්‍රාධිකාරීව ටෙනන්ට්ට කරන සඳහන සහ මෙම 'ඉතිහාසයේ' අද්විතීයත්වය ගොඩනැංවීම සැලකිල්ලට ගන්න., එමගින් ජාතිකවාදී මතවාදයට ලබාදෙන අතිවිශාල වැදගත්කම මේ හා සම්බන්ධය.

'රජරට' ජාතිකත්ව ව්‍යාපෘතියට නතුකිරීමේ පළමු උත්සාහයට මුල පිරුවේ ධර්මපාලගේ කිට්ටු සගයෙකු වූ බ්‍රහ්මචාරී වලිසිංහ හරිස්චන්ද්‍රයි. හරිස්චන්ද්‍ර 1899 දී මහාබෝධි සංගමයේ ශාඛාවක් අනුරාධපුරයේ පිහිටුවීය. ඔහු යටත්විජිත නිලධාරීන් සමඟ වාද විවාද කිහිපයකටම පැටලුණු අතර, 1903 දී සිදුවූ ප්‍රචණ්ඩකාරී නැගී සිටීමෙන් පසු අත්අඩංගුවට ගනු ලදුව පසුව නඩු විභාග කොට නිදහස් කෙරිණ. එහෙත් අරගලයෙන් පසු ඔහු අතින් ලියැවුණු ලේඛන මඟින් ද (1904, 1908) ප්‍රධාන වශයෙන් යටත්විජිත මැදහත්වීමෙන් නිපැයුණු මූලික 'සත්‍යයේ තන්ත්‍ර' පිළිගෙන ඒවා ප්‍රතිසාධනය කරයි. ඉතිහාසකරණ තන්ත්‍රයේ සත්‍යය ප්‍රශ්න කිරීම පර්යාය ගත කළ භූමිය මත යම් දුරකට ආරෝපණය කෙරේ (හරිස්චන්ද්‍ර 1908: 1-60). වඩා පුළුල් ශික්ෂිත පුරාවිද්‍යා භාවිතයේ තන්ත්‍රයට, එනම්, මිණුම්කරණය, ලකුණු කිරීම, දිග නිර්ණයකිරීම, කැණීම සහ ප්‍රතිසංස්කරණය සමඟ මූර්ත වර්ගීකරණය කළ 'නටබුන්' නිෂ්පාදනයට එරෙහි කිසිදු විරුද්ධත්වයක් නොනැගිණි. ඇත්ත වශයෙන්ම ඔහුගේ පඨිතය පුරාම හරිස්චන්ද්‍ර ඉල්ලා සිටියේ එච්.සී.පී. බෙල් හා ඔහුගේ සහයකයින් වැනි අනුරාධපුරයේ 'පුරා විද්‍යාත්මක අඩවිවල' වැඩ කිරීමට නුදුසුසු අය වෙනුවට, 'වඩා සුදුසු' පුරාවිද්‍යාඥයින් ලබා දෙන ලෙසයි. හරිස්චන්ද්‍රට 'ස්මාරකීය' පුරාවිද්‍යාව පිළිගත හැක්කක් වූයේ, එමගින් ඉතිහාසය

සෞන්දර්යකරණයට සහ වෙළඳ භාණ්ඩයක් බවට පත් කිරීමට අවස්ථාව සැලසූ නිසයි. උදාහරණයක් ලෙස, හරිස්චන්ද්‍රට ද ථූපාරාමය 'සම්භාව්‍ය චාරුත්වයෙහි' ස්ථානය/දර්ශනය වූ අතර, එම අදහසට ආධිපත්‍යය ලබා දීම සඳහා ඔහු යටත්විජිත ලේඛකයින්ගේ සහ නිලධාරීන්ගේ අදහස් උපුටා දක්වයි (හරිස්චන්ද්‍ර: 26).

ඉතිහාසය වෙළඳ භාණ්ඩයක් බවට පත් කිරීමට හරිස්චන්ද්‍ර සහයෝගය දැක්විය. ඔහුගේ කෘතියේ අවසාන කොටස ඉතා පැහැදිලිවම සංචාරක අත්පොතකි (හරිස්චන්ද්‍ර 1908: 105-1310, නිසන් 1989). 1904 දී දුම්රිය මාර්ගය අනුරාධපුරය දක්වා දීර්ඝ කිරීම මඟින් ගමනාගමනය පහසු වූ බව සඳහන් කරන ඔහු, ඉන්පසු, ''පහසු ප්‍රවේශයක් ඇතිව....කෙටි කාලයක් තුළ විකාර කථාන්දර කියන නුසුදුසු මඟ පෙන්වන්නන්ගෙන් අවහිර නොවී, පන්සල් හා නටබුන් නැරඹීමට සුදුසුම ක්‍රමය'' මේ පොතින් පෙන්වා දෙයි (හරිස්චන්ද්‍ර 1908: 103-104). මෙය මා පළමුව උපුටා දැක්වූ ජෝන් ෆර්ගුසන්ගේ විස්තරය මෙන්ම ධනවත් සංචාරකයින් සඳහා ලියැවුණකි. ඇත්ත වශයෙන්ම හරිස්චන්ද්‍ර විදේශීය සංචාරකයින් විසින් 'දර්ශනීයත්වය' නමැති භාණ්ඩය පරිභෝජනය කරනු ලැබීම සඳහා සහයෝගය දක්වයි. ආගන්තුකයින්ට ඔහුගේ අවවාදය වන්නේ ''වැවෙන් නැඟෙන සිසිල් සුළඟ කිසිදු සැකයක් නැතිව විදේශිකයා ප්‍රබෝධවත් කරවන නිසා(හරිස්චන්ද්‍ර 1904: 25). ''අභය වැවේ කණ්ඩියට පයින් ගමන් කරන'' සහ ''නුවර වැවේ මහා ඉවුර දිගේ ද ප්‍රබෝධවත් සවාරියක්'' යන ලෙසයි (හරිස්චන්ද්‍ර 1908: 130). මෙකලට පෙර භූමිය මත ආරෝපණය කළ සිංහල සහ දෙමළ යන යටත්විජිත වාර්ගික ප්‍රභේදයන් හරිස්චන්ද්‍රගේ කෘතියෙන් ද ප්‍රකාශ වන්නේ ඔහුගේ ජාතිකවාදයේ 'ජාතික' හා 'ආගමික' බහිෂ්කාරකත්වය සමඟයි. ෆර්ගුසන් මෙන්ම, හරිස්චන්ද්‍ර ද 'පුරාතන' අනුරාධපුරයේ එළාරගේ සොහොනෙහි දෙමළ බව සඳහන් කර එම සංඥාවට විරුද්ධත්වය ප්‍රකාශ කරයි. මෙම ගොඩැල්ල ''එළාරගේ සොහොන'' යැයි ''පිළිගැනීමට කිසිදු සාක්ෂියක්'' නැති බව යෝජනා කරන ඔහු, ඒ අනුව දැනට ''එළාර පාර'' යැයි හඳුන්වන මාවත ''ඉසුරුමුණි පාර'' යැයි නැවත නම් කළ යුතු බවට තර්ක කරයි (හරිස්චන්ද්‍ර 1908: 119). තව ද, හරිස්චන්ද්‍ර අනුරාධපුරයේ වැවකට ''බසවක්කුලම'' යන නියම නම භාවිතා කිරීමට විරෝධය

පාන්නේ එම නම ''අනුරාධපුරයේ ඉතිහාසයට ආගන්තුක'' නිසා යැයි තර්ක කරමිනි (හරිස්චන්ද්‍ර 1908: 116).

නිගමනය

අද, අනුරාධපුරය සිංහල බෞද්ධ වන්දනාකරුවන්ට, පසුබිමක් සොයන ජාතිකවාදී මතවාදීන්ට සහ 'පුරාතන' සංස්කෘතිය (ඩැනියෙල් 1990) සොයා යන අන්තර්ජාතික සංචාරකයින්ට ඒකරාශී වීමේ අඩවියකි. මේ සියල්ල ජාතිකවාදයට නතු වූ කල අනුරාධපුරයේ විවිධ ප්‍රතිරූප තැපැල් පත්, පෝස්ටර්, සුභපැතුම් පත්, පාසල් පාඨ ග්‍රන්ථ හා රූපවාහිනී දැන්වීම් ලෙස කාර්මිකව ප්‍රත්‍යුත්පාදනය කිරීමට මහත් සේ බලපායි. ඒ අනුව, දහ නව වන ශතවර්ෂයේ අග සිට අද දක්වා අනුරාධපුරය යම් විශේෂිත ආකාරයක සිංහල බෞද්ධ ඉතිහාසයක ප්‍රාධිකාරී සාමූහික නිරූපණයක් ලෙස පවතී.

මෙම නිබන්ධය තුළ මා උත්සාහ ගෙන ඇත්තේ එම ප්‍රාධිකාරී සාමූහික නිරූපණයේ කේන්ද්‍රීයව පවතින ඥාන සැකසීම්, එනම්, ඉතිහාසකරණ පුරාවිද්‍යාත්මක සහ සෞන්දර්යාත්මක සැකසීම්වලට අවධානය යොමු කරමින්, එහි ඉතිහාසය ලිවීමටයි. අනුරාධපුරය පුරාතන ලෙසත්, සෞන්දර්යාත්මක ලෙසත් අදට පවතින ස්වයං-ප්‍රත්‍යක්ෂය මෙම ඥාන මූලාශ්‍රවල නිපැයුමකි; වෙනත් වචනවලින් කිවහොත්, දහ නව වන ශතවර්ෂයේ ප්‍රාධිකාරී ඥානවිභාගාත්මක විජයග්‍රහණයේ නියම බලපෑම එය විය. මා තර්ක කරන්නේ, ජනප්‍රිය මෙන්ම ශාස්ත්‍රීය ලියවීම්වල සෙලවිය නොහැකි තරමට අර්ථ ගැන්වීම පැලපදියම් වී ඇති බවයි. එනමුත්, මෙතැනදී සාමූහික නිරූපණය සහ පොදු සම්මුතිය යන දෙක මුහු නොකිරීම වැදගත් වේ: සිංහල සහ සිංහල නොවන අප බොහෝ දෙනෙක් ඉතිහාසය පිළිබඳ මෙවැනි සාමූහික නිරූපණයන් විවේචනය කරන්නෝ වෙමු. සාමකාමී, ප්‍රජාතන්ත්‍රවාදී ශ්‍රී ලංකාවක් ගොඩනැගීමේ දැනට පවතින උත්සහයකදී මෙවැනි තරඟකාරී ස්ථාවර වැදගත් වේ. ඉහත නිබන්ධයෙන් මාගේ උත්සාහය ද එවැනි තරඟකාරී ස්ථාවරයක් ඉදිරිපත් කිරීමටයි.

පසු සටහන්

(0) මෙම ලිපිය මුල්වරට 1995දී කොළඹ සමාජ විද්‍යාඥයන්ගේ සංගමය විසින් පළ කරන ලද ප්‍රදීප් ජෙගනාදන් සහ ක්වාද්රි ඉස්මයිල් විසින් සංස්කරණය කරන ලද Authorizing History Ordering Land: The conquest of Anuradh apura යන කෘතියෙහිය.

1. මේ නිබන්ධය ප්‍රථමයෙන් පළ වූයේ සමාජ විද්‍යාඥයින්ගේ සංගමය මඟින් ප්‍රදීප් ජෙගනාදන් හා කද්‍රි ඉස්මයිල්ගේ සංස්කරණයෙන් 1995 දී පළමු Unmaking the nation නැමැති පඨිතයේය. මේ නිබන්ධය සිංහලයට නැඟීමට හා ප්‍රකාශයට පත්කිරීමට ලබා දුන් අවසරය වෙනුවෙන් මහාචාර්ය ජෙගනාදන්ට හා සමාජ විද්‍යාඥයින්ගේ සංගමයට කොළඹ ආයතනයේ ස්තුතිය හිමිවේ.

2. මෙය, 1990 වසන්තයේ චිකාගෝ විශ්ව විද්‍යාලයේ මානව විද්‍යා අධ්‍යයන අංශයට ඉදිරිපත් කළ මාගේ ශාස්ත්‍රපති නිබන්ධයේ සංශෝධිත පිටපතකි. මෙහි කලින් පිටපත්වලට අදහස් ලබා දුන් මාලතී ද අල්විස්, රොනල්ඩ් ඉන්ඩන්, කද්රි ඉස්මයිල්, කුමාරි ජයවර්ධන, පාර්තා මීටර්, ගයේන්ද්‍ර පාණ්ඩෙ, විජය ප්‍රසාද්, ජෝන් රොජර්ස්, ඩේවිඩ් ස්කොට් සහ ජොනතන් වෝල්ටර්ස් යන අයට මාගේ කෘතඥතාවය පිරිනැමේ.

3. ඔහු අධ්‍යයන කිරීමට භාජනය කරන ඓතිහාසික යුගයන් හා සමගාමී වූ ව්‍යාපෘතියක් වන යටත්විජිතකරණයේ හැඩගැන්වීම හා වර්ධනයේ තත්ත්වයන් දක්වා ෆූකෝ තම අධ්‍යයනය ව්‍යාප්ත නොකරයි. මෙම අතපසුවීම පිළිබඳ දීර්ඝ විවේචනයක් සඳහා ග්‍රොස්බර්ග් හා ෆොලසන් සංස්කරණය කළ Marbism and interpritation of culture හි එන ගයත්‍රි ස්පිවක්ගේ "Can the subaltern speak?" (අර්බානා : ඉලිනෝයි සරසවි මුද්‍රණාලය, 1988, පිටු අංක 271-316. බලන්න).

4. මම මෙහිදී 'පුරාවිද්‍යාව' යන පදය, සමහරුන් ඒකාග්‍ර නොවන ලෙස සලකන සැකැස්ම ග්‍රහණය කර ගැනීම සඳහා භාවිත කරමි: මාගේ කේන්ද්‍රීය අවධානය යොමු වන්නේ පුරාතන ස්ථාන නවීන ශික්ෂිත භාවිතයන් යොදා කැණීම වෙත වුව ද, සාමාන්‍යයෙන් 'පුරාවිද්‍යාත්මක ක්ෂේත්‍රයේ' කොටසක් ලෙස නොසැලකෙන වාරි මාර්ග පද්ධති වැනි වෙනත් 'පුරාතන නටබුන්' ප්‍රතිසංස්කරණය පිළිබඳව ද මාගේ අවධානය යොමු වේ. අවම වශයෙන් මේ සැකැස්ම පුරාවිද්‍යාත්මක භාවිත සමඟ ව්‍යුහාත්මක සමානකම් දක්වීම නිසා පමණක් වත්, මෙම සැකැස්මේ අරුත එම පදයන් ග්‍රහණය කර ගත හැකි බව මම සිතමි.

5. මෙය, ලිඛිත පාඨන නොමැති වූ සමහර අප්‍රිකානු සමාජ ගොඩනැගූ ආකාරයෙන් වෙනස් වේ. එම සමාජවල මුළු මහත් ප්‍රජාවන් නොසලකා හරිනු ලැබුවේ "රාත්‍රිය නමැති වැස්මෙන් ආවරණය වී ඉතිහාසය නමැති, ස්ව-සවිඥානිකත්වයේ දහවලට ඔබ්බෙන් වසන" අය ලෙසයි. (ජී.ඩබ්ලිව්

හෙගල්ගේ The philosophy of history කෘතිය, නිව්යෝර්ක්: ඩොවර් 1956, පිටු අංක 91).

6. යුරෝපීය ඉතිහාසය පිළිබඳ ඥානවිභාගාත්මක සහ න්‍යායික සඳහා, සී ආර්.ජී.කොලින්වුඩ්ගේ The Idea of History සහ බර්නාඩ් කෝන් Anthropoly and History in the 80's Towards a Reproachment බලන්න. (නව දිල්ලිය: ඔක්ස්ෆෝඩ් සරසවි මුද්‍රණාලය, 1988) පිටු අංක 50-1. "ඉන්දියානු දේ පිළිබඳ ඥාන නිෂ්පාදනයට සම්බන්ධව යුරෝපීය ඥානවිභාගාත්මක සැකසීමේ විශ්ලේෂණයක් සඳහා රොනල්ඩ් බී. ඉන්ඩන් (ඔක්ස්ෆෝඩ් බැසිල් බ්ලැක්වෙල් 1990 පිටු අංක 7-43 සහ කාණ්ඩ 59), කලාප 1 හි පාර්තා චැටර්ජි ගේ History and Nationalisation of Hinduism පිටු අංක 111-149 බලන්න. විකල්පීයව, ස්වභාවයට විරුද්ධව නැවත කියවීම තුළින් මෙම 'සත්‍යයේ බලමණ්ඩලය' නැවත නිර්මාණය කර, ඉන්දියානු 'ඓතිහාසික' පාඨන අධිරාජ්‍යය විසින් නොසළකාහැරීම කියවිය හැක. මෙයට ප්‍රවේශයක් සඳහා ජේම්ස් මිල්ගේ History of British India (චිකාගෝ: චිකාගෝ සරසවි මුද්‍රණාලය, 1817-1975) පිටු අංක 192- 3 සහ හෙගල් පිටු අංක 162ff. ප්‍රමාණවත් වේ

7. මෙම පර්‍යීත වෙනත් කතිකාමය සැකසීම් තුළට 'උකහා' ගැණුනු අතර, ඉන්පසු එම සැකසුම්වල ප්‍රබල වූ සත්‍යයේ තන්ත්‍රවල බලපෑම ඒ මත ක්‍රියාත්මක විය.

8. 'බ්‍රිතාන්‍ය ඉන්දියාව' යනු අණසක පැතිර වූ පර්‍යීතයක්ය යන තර්කය උදෙසා කියවන්න: රෝනල්ඩ්ස් ඉන්ඩන්ගේ Imagining India (1990) කෘතිය සහ පාර්තා චාටර්ජීගේ History and the nationalization of Hindunism (1992) යන නිබන්ධය.

9. මේ හා සමාන එහෙත් වෙනස් න්‍යායික අර්ථවිවරණයක් සඳහා කියවන්න The philosophy of history කෘතිය 1956.

10. උදාහරණයක් ලෙස, රොබට් නොක්ස් ගේ (දෙහිවල: තිසර ප්‍රකාශකයෝ, 1681/1966)පිටු අංක 115-6 ; ආදිපාද ජේම්ස් එමර්සන් ටෙනන්ට් ගේ (ලන්ඩන් : ලෝන්ග්මන්, ග්‍රීන්, ලෝන්ග්මන් සහ රෙබර්ටර්, (පිටු අංක 311, හි උපුටා දක්වන්නේ වැලන්ටින් (1725); ගරු ජෝර්ජ් ටර්නෝරගේ වෙළුම 2 හි උපුටා දක්වන ජිලලතීස් (1725) පිටු අංක 60, මේජර් ජොනතන් ෆෝර්බ්ස්, (ලන්ඩනය: රිචඩ් බෙන්ට්ලි 1832/1841), සහ ජෝන් ඩේවි, (දෙහිවල තිසර ප්‍රකාශකයෝ,1821/1969) පිටු අංක 215. මෙම කරුණු පිළිබඳ සමකාලීන සාහිත්‍යය සඳහා යැස්මින් ගුණරත්න ගේ ... 1815-187 (දෙහිවල: තිසර ප්‍රකාශකයෝ, 1968) පිටු අංක 74-6 සහ ජොනතන් ස්පෙන්සර් සංස්කරණය කළ (ලන්ඩනය,චැප්මන් සහ ගෝර්ල්, 1990) හි ජෝන් රොජර්ස් ගේ පිටු අංක 88 බලන්න.

11. ඩේවි, M.D., F.R.S. (1770-1868) බ්‍රිතාන්‍ය බලඇණි සමඟ වැඩ කළ හමුදා වෛද්‍යවරයෙකු වූ අතර උපහාරලත් ශ්‍රීමත් හම්ප්‍රි ඩේවිගේ සහොයුරා විය.

12. දේශීය සමාජය පිළිබඳ පරිණාමවාදී දැක්මක් ඉදිරිපත්වීම මෙහි ප්‍රධාන කරුණ වුවද, ඊට අමතරව එම සමාජය "[ඉතිහාසය] රස විඳීමට හැකි වන තරමට දියුණු නැතිවීම" පිළිබඳ සංකල්පය සැලකිල්ලට ගත යුතුය.

13. ගරු ජෝර්ජ් ටර්නුවර් (1799-1843) වින්ටටන් හි පළමු ආදිපාදවරයාගේ මුණුපුරා වූ අතර ලංකාවේ තම වෘත්තිය 1818 දී ඇරඹූ බ්‍රිතාන්‍ය යටත්විජිත නිලධාරියෙක් විය. ඔහු 1826 උඩරට කලාපයේ සබරගමුව දිස්ත්‍රික්කයේ පරිපාලනය කරන කාලයේ පාලි භාෂාව ඉගෙනීම අරඹන ලදුව, උගත් ස්වාමීන්වහන්සේ හා පුස්තකාලවලට වඩා හොඳ ප්‍රවේශයක් ඇතිව එය පවත්වා ගෙන ගියේ 1828 මහනුවරට ලැබූ ස්ථාන මාරුවත් සමඟයි. අමතර කියවීම් සඳහා බලන්න ටෙනන්ට්ගේ *Ceylon: An Account of the Island* (ලන්ඩන්: ලෝන්මන්, ග්‍රීන්, ලෝන්මන් සහ රොබර්ට්ස් 1859) සහ කිත්සිරි මලල්ගොඩගේ Buddhism in Sinhalese Society (බර්ක්ලි: කැලිෆෝනියා සරසවි මුද්‍රණාලය, 1976).

14. මෙම මතය සනාථ කිරීමට තුඩුදෙන සාධක (ටර්නුවර්ට පෙර) සිටි යුරෝපියයන් ශ්‍රී ලංකාව පිළිබඳ පරස්පර විරෝධී විස්තර ඉදිරිපත් කිරීම මඟින් ද, මගේ අත්දැකීම අනුව මෙන්ම මානව වංශ ලේඛීය සාහිත්‍ය අනුව, එවන් බහුවිධ මතිමතාන්තර හා විවාද වර්තමාන ලංකාව තුළ පැවතීම ආශ්‍රයෙන් ද සපයා ගත හැකිය. වැඩි විස්තර සඳහා කියවන්න: රොබින්සන් 'The house of the mighty conguerer, (එඩ්මන්ඩ් ලීච්ගේ සංස්කරණය Dialectic in Practical Religion, කේම්බ්‍රිජ් විශ්ව විද්‍යාලයීය මුද්‍රණාලය: කේම්බ්‍රිජ් 1968) සහ ගණනාථ ඔබේසේකර, The myth of the human sanfice: History' story and Debate in a Buddhist chronice.(social Analysis: 25වෙළුම 1981).

15. මෙම කරුණු මගේ අවධානයට ගෙන ඒම ගැන මම වෙල්ටර්ස්ට කෘතඥ වෙමි; ඉහත සාරාංශය පූර්ණ වශයෙන්ම ඔහුගේ විස්තරය එනම්, " ",රෝලන්ඩ් ඉන්ඩන් සංස්කරණය කරන ලද කෘතියෙන් උපුටා ගැණින. (නව දිල්ලිය: ඔක්ස්ෆෝර්ඩ් සරසවි මුද්‍රණාලය)

16. ලංකාවේ "පාලි වංශකථා" කියවීම, සමකාලීන යුගය දක්වාම, දහ නව වන ශතවර්ෂයේ ඇති වූ 'සත්‍යයේ තන්ත්‍ර' තුළට සීමා විය. එය මා ඉහතින් යෝජනා කරන ආකාරයේ ස්ථාවරයක් වේ.

17. මෙම කාරණය සම්බන්ධ ඉහළම අධිකාරයට ද ඉක්මනින් මෙම මතයට පැමිණේ. ඒ, H.H විල්සන් කාණ්ඩ 8. (ඔක්ස්ෆර්ඩ්, ඔක්ස්ෆර්ඩ් සරසවි මුද්‍රණාලය, 1855) පිටු අංක 86. මිල්ගේ කෘතිය හිදී ඔහු ලියන්නේ "වසර දෙදාහකට වැඩි කාලයකටම විශ්වාසය තැබිය හැකි වාර්තා මත සොයා

ගත හැකි මූලාරම්භයක් ඇති පුරාතන රාජ්‍යය ඉතිරි වූවන් දේශීය කුමරුන් විසින් පාලනය වන ශ්‍රී ලංකාව'' පිළිබඳවයි.

18. ගුණරත්න පිටු අංක 59 හි උපුටා දක්වන 1845 ජස්ටින් ස්ටාක් විසින් ඉදිරිපත් වූ සභාපති ඇමතීමෙනි. මෙම සංගමයේ පිහිටුවීම පිළිබඳ වැඩි විස්තර සඳහා ගුණරත්න බලන්න.

19. මෙයින් කියැවෙන්නේ මෙම කලාපයෙන් පිට, 'නටබුන්' සොයා නොගත් බව නොවේ. උදාහරණයක් ලෙස, කොළඹින් සැතපුම් කිහිපයක් පිටින් කැළණියේදී සොයා ගැණුනු සමූහය වැදගත්ය. එනමුත් මෙම ස්ථාන බොහෝමයක් වෙනස් කළ නොහැකි අයුරකින් මුල්, විශේෂයෙන් පෘතුගීසි යටත්විජිතවාදය විසින්, විනාශ කර තිබිණ. 'නටබුන් වූ ශ්‍රී ලංකාවේ තැන්පත් කළ ස්ථානය 'රජරට' යන අදහස මහාවංශය කියවීනමෙන් පමණක් සැදුම්ලත් අදහසක් නොව. වෙනත් ඓතිහාසික වැදගත්වීම් නිසා ද සිදුවිය.

21. පිර්හානො ද ක්වේරෝස් ගේ (කොළඹ අපොතිකරීස් සහ සමාගම, 1688/1930) පිටු අංක 13. මෙය පෘතුගීසි භාෂාවෙන් පරිවර්තනය කරන ලද්දේ 1929 දී ය. එනමුත් එය දහ නව වන ශතවර්ෂයේ බ්‍රිතාන්‍ය යටත්විජිත නිලධාරීන් විසින් කියවූ බවක් පෙනෙන්නට නැත.

22. K.M.ද සිල්වා, පිටු අංක 301 ff. වාරිමාර්ග පද්ධතිය ප්‍රතිස්ථාපනය කිරීමට තිබූ සියළු ජාලය සඳහා කාණ්ඩ 11, 1972 හි මයිකල් රොබර්ට්ස් ගේ (බලන්න) පිටු අංක 50-1

23. වාර්ෂික න්‍යාය, සමකාලීන 'ආර්ය වාර්ගික න්‍යාය' සමඟ මේ වන විට ද මුහු වෙමින් පැවතිණ. ඉන්දියාව පිළිබඳ සාකච්ඡාවක් සඳහා පාර්තා මිටර් ගේ 1983 බලන්න. 'ලංකාව' ආශ්‍රිත තත්ත්වයේදී මෙම යුරෝපීය න්‍යාය බ්‍රිතාන්‍ය යටත්විජිතවාදීන්ට වඩා අයිති කරගත්තේ සිංහල බෞද්ධ පුනර්ජීවකයින් විසිනි. (සිංහල) ප්‍රාචීනවාදියෙකු වූ ජේම්ස් ද අල්විස් සහ බෞද්ධ පුනරුදවාදී (අනගාරික) ධර්මපාල මුලර් සහ ගේ කෘති අයිති කරගත් අයුරු සඳහා සංස්කරණය කළ ගුණවර්ධනගේ බලන්න. (කොළඹ : සමාජ විද්‍යාඥයින්ගේ සංගමයː 1984) පිටු අංක 33-42.

24. iii (1832) හි අයි.ජේ.(කපිතන්) වැප්මන්ගේ පිටු අංක 463-495, සහ xiii : (1852) හි පිටු අංක 164-79 බලන්න. තවද, ෆෝබ්ස්ගේ Eleven years ; නයිටන්, The history.

25. මෙය මා කළින් කෙටියෙන් සඳහන් කළ වාර්මාර්ග පද්ධති හා වැව් ප්‍රතිස්ථාපනය කිරීම හා සමගාමී වේ. පිටු අංක 397.

26. මීට කළින් අවධියකදී, ඉන්දියානු 'ස්ථාන' නමැති ප්‍රභේදයක් යුරෝපීය කතිකා තුළ ඉස්මතුවීම පිළිබඳ සාකච්ඡාවක් සඳහා පාර්තා මිටර් ගේ පිටු අංක 120-136 බලන්න.

27. නිකොලයි බී.ඩර්ක්ස් ගේ හි කාණ්ඩ 2 වෙළුම 2(1990) පිටු අංක 25-31 බලන්න.

28. ධර්මපාලනගේ සමාජ- චරිතාපදානයක් සඳහා ඊ.රෙනෝල්ඩ්ස් සහ ඩොනල්ඩ් කැප්ස් සංස්කරණය කළ හි ගණනාත් ඔබේසේකරගේ (පැරීසිය නූටන් 1976) බලන්න.

ආශ්‍රේය පඨිත

Bastiampillai, B.
1968. *The Administration of Sir William Gregory.* Dehiwala: Thisara Prakashakayo.

Bell. H. C. P.
1893. (Reprinted in Ferguson) *Ceylon in 1893.* London: John Huddon & Company.

Capper, John.
1888. 'Dagabos of Anuradhapura,' in the *Journal of the Royal Asiatic Society*, Vol. XX.

Chapman, I. J.
1852. ' Additional Remarks on the Ancient City of Anuradhapura, in *The Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland.* Vol. XIII.

Chapman, I. J.
1832. 'Some Remarks on the Ancient City of Ananarajapoora,' in *Transactions of the Royal Asiatic Society,* Vol. III. Cohn, Bernard.
1986. 'The Command of Language and the Language of Command.' In, Ranajit Guha ed., *Subaltem Studies, Vol. 5.* Delhi: Oxford University Press.

Chatterjee, Partha
1992. 'History and the Nationalization of Hinduism'. In, *Social Research,* Vol. 59. No 1 pp. 111-149.

Cohn, Bernard
1988. 'Anthropology and History in the 1980's: Towards a Rapprochement.' In, *Anthropologist Among the Historians and Other Essays.* Delhi: Oxford University Press.

Collingwod, R.G.
1956. *The Idea of History.* Oxford: Clarendon Press.

Davy, John.
1821/1966. *An Account of the Interior of Ceylon.* Dehiwela: Tisara Prakasakyo.

De Queroz, Fernano.
1688/ 1930. *The Conquest of Ceylon,* Colombo: Apothecaries & Co.

De Silva, Kingsley, M.
1981. *A History of Sri Lanka.* New Delhi: Oxford University Press.

De Silva, Colvin. R.
1953. *Ceylon Under the British Occupation, 1795-1833.* Colombo: Apothecaries & Co.

De Silva, R. H.
1969. 'Archaeology, ' in *Centenary of Education,* Vol. 1, Colombo: Dept. Education.

Dharmapala, Anagarika.
1965. *Return to* Righteousness. (Ed.) Ananda Guruge. Colombo: Government Press.

Foucault, Michael.
1984. 'Truth and Power' In, Paul Rabinow ed., *The Foucault Reader.* New York: Pantheon.

Ferguson, John.
1887. *Ceylon in the Jubilee Year.* London: John Haddon.

Ferguson, John.
1903. *Ceylon in 1903.* London: John Huddon & Company.

Forbes, Jonathan.
1832/ 1841. *Eleven Years in Ceylon.* London: Richard Bentley.

Godakumbura, Charles. E.
1969. 'History of Archaeology in Ceylon,' in *Journal of the Ceylon Branch of the Royal Asiatic Society.* Vol. 13.

Guneratne, Yasmin.
1968. *English Literature in Ceylon 1815-1878.* Dehiwela: Tisara Prakasakyo.

Hagel, G.W.
1837/1956. *Philosophy of History.* New York: Dover.

Harischandra, Walisinghe. .
1908/ 1985. *The Sacred City of Anuradhpura with Forty Six Illustrations.* New Delhi: Asian Educational Services.

Harischandra, Walisinghe.
1904. *The Sacred City of Anuradhpura with Five Illustrations.* Colombo: Mahabodhi Society.

Inden, B.
1990. *Imagining India.* Oxford: Basil Blackwell.

Knox, Robert.
1681/1966. *An Historical Relation of Ceylon.* Dehiwala: Tisara Prakasakyo.

Kemper, Steven.
1991. *The Presence of the Past: Chronicles, Politics and Culture in Sinhala Life.* Ithaca: Cornel University Press.

Knighton, William.
1845. *The History of Ceylon, from the Earliest Period to the Present Time.* London: Lorngman, Brown, Green & Lorngmans.

Malagoda, Kithsiri
1976. *Buddhism in Sinhalese Society 1750/1900.* Berkeley: University of California Press.

Mill, James,
1817/1975. *The History of British India.* Chicago: University of Chicago Press.

Mitter, Partha.
1979. *Much Maligned Monsters,* Oxford: Oxford University Press.

Nissan, Elizabeth.
1989. 'The History in the Making Anuradhapura and the Sinhala Buddhist Nation'. *Social Analyses* Vol. 25 pp. 64-77.

Parker, Henry.
1909. *Ancient Ceylon.* London: Luzac & Co.

Rutnam, James, T.
1975. *Some Aspects of the History of Archaeology in Sri Lanka,* Jaffna: Jaffna Archaeological Society.

Rogers, John.
1989. 'Historical Images in the British Period'. In, Jonathan Spencer ed., *Sri Lanka: History and the Roots of Conflict.* London: Routledge, Chapman and Hall.

Spivak, Gayatri.
1988. 'Can the Subaltern Speak?' In, Grossbergh and Nelson eds.,

Marxism and the Interpretation of Culture. Urbana: University of Illinois Press.

Skinner, Thomas.
1891. *Fifty Years in Ceylon*. London: W. H. Allan & Co.

Smith, Vincent, A.
1900. *Asoka, the Buddhist Emperor of India*, Oxford: Oxford University Press.

Smith, Vincent, A.
1908. *Early History of India*, Oxford: Oxford University Press.Tennent, James Emerson.
1859. Ceylon: *An Account of the Island: Physical, Historical and Topographical* 2 Volumes. London: Longman, Green, Longman and Roberts.

Turnour, George.
NO DATE. The Epitome of Cingalese History.

මනමේ මන රංජිත මනකල්පිත[1]

රංජිත් පෙරේරා

ප්‍රවේශය

මනමේ නාටකයත් එහි මැවුම්කාර එදිරිවීර සරච්චන්ද්‍රගේ කාරියත් සම්බන්ධයෙන් අපේ රටේ නාට්‍ය විචාරවේදය සහ සංස්කෘතික අධ්‍යයනය තුළ ස්ථාන ගැන්වී තිබෙන ආස්ථානයක් විභාගයට ලක් කිරීම මේ නිබන්ධයේ පරමාර්ථය යි. මේ කියන ආස්ථානය බෙහෙවින්ම මනරංජනීය බැව් සැබෑය. එහෙත්, එය මේ වන විට මනකල්පිතයක් බවට පත්වී ඇති බව ද නොකියාම බැරිය. එදිරිවීර සරච්චන්ද්‍රට අසූ විය පිරීම නිමිත්තෙන් උපහාර පැවැත්වෙන මේ සමයේදී ඔහුගේ කෘතියකට පාදක වූ පසුබිම මෙසේ ව්‍යුහ-විභාගීය ඇගැයුමකට භාජනය කිරීම මනෝඥ යැයි සිතමි. අප ඉදිරියේ ඇති සුලබ මනරංජනීය ආස්ථානය මෙසේය:

අ. *මනමේ* නාටකය වර්තමාන දේශීය නාට්‍ය සම්ප්‍රදායයේ ආරම්භක ලක්ෂ්‍යයයි.

ආ. එදිරිවීර සරච්චන්ද්‍ර වර්තමාන සිංහල නාට්‍ය සම්ප්‍රදායයේ පුරෝගාමියා ය.

මේ ආස්ථානයේ පැවැත්ම සංයුක්ත වශයෙන් දැක්වීම සඳහා මා උපයෝගී කොට ගන්නේ සරච්චන්ද්‍රයන්ගේත්, මතු නම් සඳහන් ශාස්ත්‍රාලයීය සාමාජිකයන්ගේත්, වෙනත් ලේඛකයන්ගේත්, මතීන් හා උපන්‍යාසයන් ය. කෙසේ වෙතත්, ඒවායේ සුසංගතභාවය කෙතරම් දැයි සලකා බැලීමට මේ අවස්ථාවේදී මම උත්සාහ නොකරන්නෙමි. මෙහිදී මාගේ නිර්ණායකය වන්නේ, ඉහත කී ආස්ථානය ප්‍රකට වශයෙන් ගොඩනැඟීම සඳහා මෙකී නියෝජනය

උපකාර වී ඇත්තේය යන කාරණය පමණි. අප ප්‍රවේශයක් වශයෙන් පහත සඳහන් අදහස් සලකා බලමු:

> ලක්දිව නාට්‍ය කලාව කවර මුහුණුවරක් දරන්නක්දැයි සොයා ගෙන යන විට පෙනෙනුයේ, ආදියෙහි කෙසේ වෙතත්, මෑත කාලයක නම් දේශීය යැයි කිවහැකි අංග සම්පූර්ණ වූ කලාත්මක ස්වරූපයක් දරන්නා වූ, නාට්‍ය කලාවක් මෙහි නුවූ බවය... නෘත්ත හා නෘත්‍ය වෙසෙස් මෙහි ආදියෙහි පැවති බව දන්නා නමුදු සාහිත්‍යික හා කලාත්මක වටිනාකමක් ඇති නාට්‍ය විශේෂයක් මෙහි තිබුණු බව දැනගන්නට නැත. එසේ තිබුණි නම්, සෙසු සාහිත්‍ය කෘති අතර ඒ නාට්‍යයන්ගේ පෙළ දක්නට නොලැබීම වටහාගත නොහැකි කරුණකි... එහෙත් ගම්බදව තවම පවත්නා කෝලම්, සොකරි, කවි නාඩගම් යන මේවායෙන් තොවිල් පවිල් හා ගම්මඩු, පාම්මඩු, පූනාමඩු, කංකාරි යනාදියෙහි ඇතුලත් වන වඩිග පටුන, අඹ විදමන, රාම මැරිල්ල, ඌරු දානෙ. වැද්දන් ගිවිස්සීම, ගබඩා කොල්ලය යන මෙවැනි රැඟුම් තිබෙන බව කිය යුතුය (සරච්චන්ද්‍ර 1958: 11).

> ගම්බද නාට්‍ය වර්ගයන් අතර අංග සම්පූර්ණ වූ රංග ශෛලියක් ඇත්තේ නාඩගම්වලට පමණ යැයි හඟිමි. එහෙයින් අනාගතය සඳහා දේශීය නාට්‍ය කලාවක් ගොඩනැංවීම පිණිස නාඩගම් සම්ප්‍රදාය පදනම් කොට ගැනීම යෙහෙකැයි සිතමි. නාඩගම වූ කලී ස්වභාවිකත්වයෙන් ඈත්වූ ශෛලීගත නාට්‍ය විශේෂයකි (සරච්චන්ද්‍ර 1958: 12).

> මනමේ කථාව කෝලම් සම්ප්‍රදායයන් හා කවිවලින් මෙතෙක් කල් ගම්බදව රඟ දැක්වුණු නමුදු, එය නාඩගම් සම්ප්‍රදාය අනුව රඟදැක්වීම සඳහා රචනා කරන ලද පළමු වතාව මේ ය. නාඩගම් සම්ප්‍රදාය පදනම් කොට ගෙන මේ නාට්‍ය රචනා කළ මා විසින් පැරණි නඩගම් සම්ප්‍රදායට අයත් සියලු අංගයක්ම අනුගමනය නොකරන ලදී.... එසේ නමුදු නාඩගම් ශෛලියට අවශ්‍ය වූ හැම සිරිතක්ම මෙහි රක්නා ලදැයි කියනු කැමැත්තෙමි (සරච්චන්ද්‍ර 1958: 16).

මේ අනුව, දේශීය නාට්‍ය සම්ප්‍රදායක් ගොඩනැගීමට ස්ථිරසාර අධිෂ්ඨානයක් පහළවීම පමණක් නොව, 1953 අවසාන භාගය

වන විට දේශීය නාට්‍ය සම්ප්‍රදායක් ගොඩනැගීමට නම් අප නව මගක් ඔස්සේ ගමන් කළ යුතු බව ද සරච්චන්ද්‍රට වැටහුණි (කාරියවසම් 1967: 44).

භාරත මුනිවරයා විසින් හඳුන්වාදී ඇති ලෝක ධර්මී සහ නාට්‍ය ධර්මී යන නාට්‍ය භාෂා දෙක අනුසාරයෙන් කරුණු විමසා බලන විට නාට්‍ය ධර්මී නාට්‍ය භාෂාව සිංහල නාට්‍ය ලෝකයෙහි ප්‍රතිෂ්ඨාපනය කරන ලද්දේ සරච්චන්ද්‍රයන් විසින් බව අවිවාදයෙන් පිළිගැනෙන කරුණකි. 1956 වර්ෂයේ මනමේ නාටකය බිහිවීමට පෙර සිංහල නාට්‍යකරුවන් යම් යම් නාට්‍ය ධර්මී ලක්ෂණ යොදා ගෙන තිබුණු නමුදු සම්පූර්ණයෙන්ම නාට්‍ය ධර්මී ස්වරූපයෙන් නාට්‍යයක් ඉදිරිපත් වූයේ *මනමේ* සමගය (ධර්මදාස 1967: 229).

දැන් මා ඔබට ආරාධනා කරන්නේ ඉහත දැක්වුණු ආස්ථානයේ ගැබ්වී තිබෙන මාර්මික සංකල්පය වන දේශීය නාට්‍ය සම්ප්‍රදාය ගොඩනැගීම කෙරෙහි යොමුවන ලෙසය. මෙහි වැදගත්ම අර්ථ දෙක වැතිර ඇත්තේ දේශීය සහ සම්ප්‍රදාය යන පදවල යැයි මා කියනා විට ඊට ඔබ ද එකඟ වනු ඇතැයි සිතමි. දේශීය යනුවෙන් අදහස් කරන්නේ කුමක්ද? සම්ප්‍රදාය ගොඩනැගීම යනු කිනම් ක්‍රියාමාර්ගයක් ද? එහෙත් ඉහත උපුටනයන්ට හිමිකම් කියන කාරකාදීන් කිසිවෙකු මේ ගැන කරුණු සාකච්ඡා කොට නැත. ඔවුන් සියලු දෙනාම මේ සංකල්ප භාවිතා කරන්නේ වෙනත් යමක් කීම සඳහාය. එහෙත් අපගේ කාර්යය සඳහා, එනම් ආස්ථානයක් ව්‍යුහ විභාගයකට භාජනය කිරීම සඳහා, මූලික සංකල්පයන්ගේ අර්ථ විදාරණය කර ගත යුතුව ඇත. එසේ අර්ථ විභාගයකට භාජනය කලායින් පසුව, තවදුරටත් ඉහත උපුටනවල දැක්වෙන අර්ථ ස්ථාපිත කරවනු පිණිස එම පද සහ සංකල්ප උපයෝගී කොට ගත හැකි ද යන කාරණය පිළිබඳව විනිශ්චයකට එළැඹෙන්නට අපට හැකි වෙනු ඇත.

සම්ප්‍රදායේ මිත්‍යාමතික සම්භවය

එදිරිවීර සරච්චන්ද්‍ර හෝ ඔහුගෙන් සිංහල සාහිත්‍යය හදාළ උදවිය හෝ නාට්‍ය සම්ප්‍රදායන් ගොඩ නැගීම ගැන කථා කළත්, සම්ප්‍රදායය යනු කවරේද යන්න ගැන කරුණු සාකච්ඡා කළ බවක්

දැනගන්නට නැතැයි මම කලින් ද කීවෙමි. මා එසේ කියන්නේ කරුණු සාකච්ඡා කළා නම්, එදිරිවීර සරච්චන්ද්‍ර හෝ ඔහුගේ සමහර ශිෂ්‍යයින් හෝ ප්‍රස්තුත ආස්ථානවලට නොඑළැඹෙතියි යන විශ්වාසය අනුවය. "ඔහුගේ සමහර අනුගාමිකයෝ සම්ප්‍රදාය, රීතිය, ශිල්පධර්මය යන වදන්වල වෙසෙස් අරුත් නොදත්තෝ මනමේ නාටකය සිංහල නාටක සම්ප්‍රදායයේ පටන්ගැන්මක් නොහොත් පළමුවන පියවර ලෙස තරුණ පරපුරට හඳුන්වන්නට වෑයම් කරති" (වික්‍රමසිංහ 1992: 305) යනුවෙන් නිර්දය විවේචනයක් මාටින් වික්‍රමසිංහගෙන් එල්ල වූයේ ද ඒ නිසා විය යුතුය. එබැවින් එදිරිවීර සරච්චන්ද්‍රගේ ශිෂ්‍යයින් දෙදෙනෙකු, සිංහල චිරන්තන සාහිත්‍ය සම්ප්‍රදාය ගැන දක්වන අදහස් උදහස් තුළින් සම්ප්‍රදාය යන පදයට එම අවධියේ ලැබුණු අර්ථය ප්‍රක්ෂේපනය කර ගැනීමට මහන්සි ගනිමි. ආරිය රාජකාරුණා මෙසේ කියයි:

> කාව්‍යයක් හෝ වෙනයම් සාහිත්‍ය කෘතියක් නිපදවීමට, පෙර සිට පැවතෙන සම්ප්‍රදායයක් අවශ්‍ය වේ. සම්ප්‍රදායයක් නොමැති කල සාහිත්‍ය කෘතියක් නිපදවිය හැක්කේ කෙසේ ද? අලුත් සම්ප්‍රදායයක් නිපදවාගෙන ඒ අනුව රචනා කරන සාහිත්‍ය කෘතිවලට වඩා පෙර සිට පැවතෙන සම්ප්‍රදායයක් ඇතුලත සිට නිර්මාණය කරන සාහිත්‍ය කෘතීන් බොහෝ අවස්ථාවලදී සාර්ථක වී තිබෙනු දැකිය හැකිය. උසස් කාව්‍යයක් නිර්මාණය කිරීමට තැන්පත් වූ සම්ප්‍රදායයක් තිබීම යෙහෙකි. පැරණි අවධියේ සිටම කාව්‍ය සම්ප්‍රදායයන් දෙකක් මෙරට පවතින්නට ඇතැයි සිතිය හැකිය. පණ්ඩිත කාව්‍ය සම්ප්‍රදායත් ජන කාව්‍යසම්ප්‍රදායත් ය (රාජකරුණා 1968: 24).

ආනන්ද කුලසූරිය මේ මතිමතාන්තර වඩා සංයුක්තව දක්වන්නට මහන්සි ගන්නා සැටියකි:

> ... සම්ප්‍රදායික චින්තනය යනුවෙන් අදහස් කරන්නේ කුමක් දැයි සලකා බලනු වටී. පැරණි ගත්කරුවන් එනම්, ගැදි පබඳකරුවන් හා පැදියෙන් කවි පබඳ කළවුන් සිය පබඳ කිරීමේදී කවර කවර අදහස් පෙරදැරි කොට ගන්නා ලද්දේ? ඔවුන් කවර වස්තු සිය පබැඳුම්වලට මාතෘකා වශයෙන් තෝරාගන්නා ලදද? යන ප්‍රශ්නවලට අපගේ සැලකිල්ල යොමු

විය යුතු වෙයි... ගද්‍යය පද්‍යය යනුවෙන් අපේ සාහිත්‍යය පැරණි අවධියේ සිටම දෙකොටසකට බෙදී එයි. ඒ අනුව පාරම්පරික චින්තනය ද මේ දෙමග ඔස්සේ පිරික්සා බැලීමට යෝජනා වෙයි... ගද්‍යය සාහිත්‍යයේ විෂය ක්ෂේත්‍රය බුද්ධ චරිතයත්, බුද්ධ ධර්මයත් වූ බව මේ අනුව පෙනෙයි. බුදුන් ගේ චරිත කථාවත් පර්යාප්ති ධර්මයත් ආශ්‍රය කොට ගෙන උන්වහන්සේගේ ගුණ වැනීම සාහිත්‍ය කරුවන්ගේ සිත් මෙහෙයැවූ බලවත්ම අදහස බව පෙනෙයි... පද්‍ය කාව්‍ය විෂයෙහි දක්නට ලැබෙන විචාරක අදහස් බොහෝ දුරට ගද්‍ය ප්‍රබන්ධ විෂයෙහි දක්නට ලැබෙන අදහස්වලට සමාන්තර වෙයි. බුදුගුණ ගැයීමේ අරමුණ පෙරදැරි කොට ගැන්මත් බෝසත් සිරිත් හෙවත් ජාතක පුවත් සිය පබැඳුම්වලට වස්තු වශයෙන් තෝරා ගැන්මත් ඒ අදහස් අතුරින් මුල් තැන ගනී (කුලසූරිය 1976: 17-24).

එහිදී ඔහු ධර්මප්‍රදීපිකාව, බුත්සරණ, අමාවතුර, පූජාවලිය, සද්ධර්මරත්නාවලිය යන කෘතීන් ගද්‍ය සාහිත්‍යයටත් සීගිරි ගී, සියබස්ලකර, කව් සිළුමිණ, කුසදා කව, සිදත් සඟරාව, කාව්‍ය ශේඛරය, ගුත්තිලය, බුදුගුණආලංකාරය, පැරකුම්බා සිරිත යන කෘති පද්‍ය සාහිත්‍යයටත් අයත් බව වර්ගීකරණය කරයි.

සාම්ප්‍රදායික සාහිත්‍යයට අයත් යැයි ඉහතින් පැවසෙන පතපොත අතර එකඳු නාට්‍ය පොතක්වත් නැත. ඊට හේතුව එකල නාට්‍ය ග්‍රන්ථ මේ රට තුළ භාවිතයෙහි නොපැවැතීමයි. එහෙත් දේශීය නාට්‍ය සම්ප්‍රදාය යන සංකල්පය හික්මවන්නට සරච්චන්ද්‍රට දැඩි ලෙසම බලපෑ *නාට්‍ය ශාස්ත්‍ර*, නම් සංස්කෘත රංග න්‍යායික ග්‍රන්ථයේ සම්ප්‍රදායයේ උපත ගැන කියා ඇත්තේ මෙබඳු කාරණාය: ''නාට්‍ය වනාහි දිව්‍යමය සම්භවයකි'' (බෙරිඩේට් 1992). ඒ වාගේම ශුද්ධ වූ වේද සමග සමීප සම්බන්ධකම් පවත්වයි. එකල උදාවී තිබූ ස්වර්ණ යුගයේදී විනෝදය පිණිස කිසිවක් නොවීය. සකලවිධ වේදනාවන්ගෙන් දුක් දෝමනස්සයන්ගෙන් තොරවූ ජීවිතයක් දේව-ගණයා ගතකළ නිසාත්, සතුට වාගේම දුකත් කලාව පහළවීම සඳහා අත්‍යවශ්‍ය සාධකයක් නිසාත්, කලාව ගැන සිතන්නටවත් එදා ඉඩකඩ තිබුණේ නැත. මේ නිසාම නව ආකාරයේ සාහිත්‍යයක් නිපදවීම සිද්ධ කැරුණේ රජත යුගයේදීය. එහිදී සියලු දෙවියෝ මහ බ්‍රහ්මයා

හමුවී අනෙකුත් වේද සතර වෙන් කොට ඇස් සහ කන් පිනවිය හැකි පස්වන වේදයක් මවන ලෙසද, එය ක්ෂත්‍රීය, බ්‍රාහ්මණ, වෛශ්‍ය වැනි දෙවරක් උපත ලද්දන්ගේ කුලවලට පමණක් සීමා වූවක් නොව ශුද්‍ර කුලයේ ඇත්තන්ටත් පොදු එකක් විය යුතු යැයි ද, ආයාචනා කළහ. මේ ආයාචනයට කන් දුන් මහාබ්‍රහ්ම තෙමේ පස්වන වේදයක් සම්පාදනය කරන්නට කටයුතු සැලසුම් කළහ. එහිදී මිනිසුන්ගේ සියලු චේෂ්ටාවන් සම්බන්ධයෙන් දෙනු ලබන සියලු උපදෙස් සම්ප්‍රදාය හෙවත් ඉතිහාසය සමඟ බද්ධ විය යුතු යැයි නියම කැරිණි. මේ කටයුත්ත සම්පාදනය කිරීම සඳහා මහා බ්‍රහ්ම තෙමේ, පෙල කියවීම ඍග්වේදයෙන් ද ගීතය සාම වේදයෙන් ද, අංගාභිනය ඍග්වේදයෙන්ද, චිත්තවේගී හැඟීම් අථර්වවේදයෙන්ද උපුටා ගන්නා ලද්දේය: අනතුරුව මාහැඟි රඟහලක් තනන්නැයි දිව්‍ය ගෘහ නිර්මාණ ශිල්පියා වූ විශ්වකර්මට නියම කළ හේ, එතුළ හිඳගෙන මෙසේ නිමාවූ කලාව අභ්‍යාස කරන්නැයි භරත නම් මුනිවරයාට උපදෙස් දුන්හ. මේ නව නිර්මාණය දෙවියෝ එක හඬින් සතුටින් පිළිගත්හ. ශිව දෙවියෝ ඊට ප්‍රචණ්ඩ චිත්තවේග ප්‍රකාශ කැරෙන තාණ්ඩව නැටුම ද, ඔහුගේ ඇඹේණිය වන පාර්වතී සුකුමාල රාගික ලාස්‍ය නැටුම ද ප්‍රදානය කළාය. ඕනෑම නාටකයක් කාර්ය සාධකවීම සඳහා අවශ්‍ය කරන කෛශිකි, සත්වති, ආරභති, භාරති යන නාට්‍ය ශෛලී හතර දෙන ලද්දේ විෂ්ණු ය. අනතුරුව මේ දිව්‍ය වේදය කපා කොටා ගුණ පක්ෂයෙන් හීන කොට *නාට්‍යශාස්ත්‍ර* නමින් පෘථිවි තලයට පවරා දීමේ කාර්යය භරතට පැවරිණ. නාට්‍ය කලාවේ සම්ප්‍රදායික පහළ වීම පිළිබඳ මෙම සිත් අදනාසුලු මිථ්‍යාමතික කතන්දරය නන්දිකේශ්වර ගේ *අභිනව දර්පණ* නම් ග්‍රන්ථයේද සාරදායතන ගේ *භාව ප්‍රකාශන* නම් ග්‍රන්ථයේ ද සුළු සුළු වෙනස්කම් සහිතව සඳහන්ය (බෙරිඩේට් 1992).

සම්ප්‍රදායයේ එළියට්වාදී සම්භවය

මේ ග්‍රන්ථ බොහොමයක්ම හින්දු වෛෂ්ණව භක්තිකයන් අතින් රචනා වූ හෙයින් හැම දෙයක්ම පරිකල්පනය වී ඇත්තේ ආගමික සංකල්ප රූප සහ උපමා රූපක මඟිනි. එදිරිවීර සරච්චන්ද්‍ර සහ මාටින් වික්‍රමසිංහ යන දෙදෙනාත්, ඔවුන් අනුව යන අනෙකුත් බොහෝ දෙනාත් සම්ප්‍රදාය යන පදය වහරන්නේ නාට්‍ය ශාස්ත්‍රයේ එන මිත්‍යාමතික අර්ථයෙන් නොවන වග පැහැදිළිය. එහෙත්,

සම්ප්‍රදාය ඉතිහාසයට අයත් යැයි ඔවුන් පිළිගත්තත් එය දෙවියන්ගේ දායාදයක්ය යන මතය ඔවුන් බැහැර කරනවාද යන්න මෙතෙක් පැහැදිලි වී නැත. මා එසේ කියන්නේ සම්ප්‍රදායය යන සංකල්පය මේ සියලු දෙනා වහරන්නේ විසිවන සියවසේ මුල් භාගයේ ජීවත් වූ ඉංග්‍රීසි සාහිත්‍යවේදියෙකු වන ටී.එස්. එලියට් ඊට දී තිබෙන අර්ථයෙන් බව මා කල්පනා කරන නිසාය. මා එසේ කල්පනා කරන්නේ ඇයි?

දහනමවෙනි සියවසේ මැද භාගයේ පටන් විසිවන සියවසේ මැද භාගය තෙක් යටත්විජිතකරණය පුරා ආධිපත්‍යධාරී වී තිබුණේ යුරෝපීය ඥාන විමාංසාව විසින් ව්‍යුහනය කරන ලද මතවාදය මිස අනෙකක් නොවේ. යටත්විජිතකරයේ ජීවත් වූ යටත්විජිත විරෝධී සාහිත්‍යවේදීන් විසින් වුවද ස්වකීය දේශජ මතවාදය පළකරනු සඳහා අවිඥානිකව හෝ සවිඥානිකව උපයෝගී කොට ගැණුනේ යුරෝපීය යටත්විජිත ස්වාමීත්වය සතු විධික්‍රම හා මෙවලම්ම බැව් මේ වන විට තවදුරටත් හෙළිදරව් වී තිබේ. සම්ප්‍රදාය යන පදයත් කුමනාර්ථයකින් පරිහරණය වූවා දැයි අප සොයා බැලිය යුත්තේ මේ ආලෝකයෙනි. මාටින් වික්‍රමසිංහ හා එදිරිවීර සරච්චන්ද්‍ර යන දෙදෙනාම සාහිත්‍ය විචාරය පිළිබඳ ස්වකීය මතාන්තර පළ කොට ඇත්තේ ඉංග්‍රීසි සාහිත්‍යවේදියෙකු වූ ටී.එස්. එලියට්, යටත්විජිත මෙන්ම පශ්චාත්-යටත්විජිත විචාරවේදය මතුයෙහි ස්වකීය ආධිපත්‍යය පිහිටුවාගෙන සිටි සමයේදීමය. ඒ වූකලී විසිවන සියවස ආරම්භ වී එහි හැටේ දශකය උදාවීමට පෙර කාලයයි. ඊට අමතරව එෆ්. ඩී. ලිවිස් සහ අයි. ඒ. රිචඩ්ස් යන ඉංග්‍රීසි සාහිත්‍යවේදීන් ද එලියට්හට සමගාමී වෙමින් එම වකවානුවේදීම සාහිත්‍යික විචාරය අරභයා ගතානුගතික විධික්‍රම දියුණු කළවුන් හැටියට සලකත හැකිය.

විසිවන සියවස මුල්භාගයේ ධනවාදී ඉංග්‍රීසි කාර්මික සමාජයේ නිල මතවාදී සංස්ථාව හැටියට සැලකුනේ මධ්‍යම පාන්තික ලිබරල්වාදයයි. මේ නිල ලිබරල්වාදය රොමැන්තිකවාදය, ප්‍රොතෙස්තන්තවාදය, පුද්ගලවාදය වැනි මතවාදී ප්‍රවාහයන්ගේ සංකලනයකි. එවකට මුඛ්‍ය වී පැවතුණු මේ මතවාද සියල්ල මානසික විකෘතයන් නියෝජනය කරන අදහස් මාලා බව එලියට් ඉතා සාහසික ලෙස කීවේය. ඉංග්‍රීසි ලිබරල්වාදය වෙනුවට එලියට් යෝජනා කෙළේ අන්තවාදී දක්ෂිණාංශික අධිකාරවාදය යි. ඔහු

කියා සිටියේ ගැහැණු පිරිමි දෙපක්ෂයම ස්වකීය පටු පෞරුෂ සහ මතිමතාන්තර අපුද්ගල පර්යායක යහපත තකා කැප කළ යුතු බවයි. මෙකියන අපුද්ගල පර්යාය සාහිත්‍ය පරිමණ්ඩලයේදී හැඳින්වෙන්නේ සම්ප්‍රදායය කියාය. අනෙකුත් ඕනෑම සාහිත්‍ය සම්ප්‍රදායක් මෙන් එලියට් කල්පනය කළ සම්ප්‍රදායද ඉතා සුවිශේෂ එකකි. ඊට කවදාවත්ම වරදින්නට බැරිය, මෙතෙක් වැරදිලාද නැත. මෙතෙක් ලියැවී නැති දේවල් පවා දැකගන්නට තරම් ඊට ශක්‍යතාව ඇත. ක්‍රිස්තියානි විශ්වාසයට අනුව, ක්‍රිස්තියානිකාරයෙකු බේරාගත හැක්කේ ඒ තැනැත්තා ක්‍රිස්තු තුළ ජීවත්ව සිටිනවා නම් පමණි. එයාකාරයෙන් ඕනෑම සාහිත්‍ය කෘතියක් වලංගුවන්නේ, සප්‍රමාණවත් වන්නේ එය සම්ප්‍රදාය තුළ පවතිනවා නම් පමණි. හැම කාව්‍යයක්ම සාහිත්‍යයක් වශයෙන් හැඳින්විය හැකි නමුදු සැබවින්ම සාහිත්‍යය වන්නේ ඇතැම් කාව්‍ය පමණි. මේ අනුව සලකතොත් යමක් මිණීම සඳහා උපකාරක වන නිර්ණායකය කුමක් ද යන පැනය මතු වේ. එයට බොහෝ විට ලැබෙන පිළිතුර සම්ප්‍රදාය යන්නයි. සාහිත්‍ය කෘතිය තුළින් සම්ප්‍රදාය දියවැලක් පරිද්දෙන් නොකඩවා ගලා යන්නේය. ''එලියට් කියන පරිදි නම් සම්ප්‍රදාය හරියට දේව කැමැත්ත වාගේය. එය ප්‍රශ්න කළ නොහැකි ආස්ථානයකි. සම්ප්‍රදාය පිළිබඳව ඔබට සවිඥානක විය හැක්කේ එයින් ඔබට ආරාධනයක් ලැබුනෝතින් පමණය. ටී.එස්. එලියට් වැන්නන්ට මේ ආරාධනය ලැබී තිබේ! ඔබට එය නොලැබුනෝතින් ඒ ගැන කරන්නට දෙයක් නැත. සම්ප්‍රදායය නමැති සංස්ථාවෙන් ඔබට ආරාධනයක් ලැබුනොතින් එකවරම ඔබටත් අධිකාරවාදී විය හැකිය'' යනුවෙන් අද්‍යතන ඉංග්‍රීසි සාහිත්‍යවේදියෙකු වන ටෙරී ඊගල්ටන්, එලියට් ගැන විචාර කථනයක යෙදෙන විට මම ඊට පූර්ණ ලෙස එකග වෙමි (ඊගල්ටන් 1983). පසුකාලීනව සම්ප්‍රදාය යන පදය එලියට් 'යුරෝපීය චිත්ත සන්තානය' යනුවෙන් හැඳින්වූ බවත් ක්‍රිස්තියානි පල්ලියේ සාමාජිකත්වය ලැබීම තුළින් සම්ප්‍රදායට වඩා ළංවිය හැකි බවත් කියා සිටි වග මෙහිදී සිහිකටයුතුය. සම්ප්‍රදාය පිළිබඳ මේ කියන ඉංග්‍රීසි චිත්තයට පාථාන්තරීය හෙවත් ඩයලොජික සම්බන්ධතා දක්වන සිංහල චිත්තයක් ද සුලබව දැකිය හැකිය. මාටින් වික්‍රමසිංහගේ 'ගැමි බෞද්ධ සම්ප්‍රදාය' යන සංකල්පය සහ එදිරිවීර සරච්චන්ද්‍රගේ 'දේශීය නාට්‍ය සම්ප්‍රදාය' යන සංකල්පය සම්පාදන කොට ඇත්තේ ඉහත කී සම්ප්‍රදාය පිළිබඳ අධිකාරවාදී ඉංග්‍රීසි සංකල්පය අනුව යමින් බව මම ඔබට යෝජනා කරමි.

සම්ප්‍රදාය අලුතින් සම්පාදනය කිරීම යටත්විජිත භාවිතාවකි.

ඔබගේ අවධානය මෙතැන් පටන් මා යොමු කරවන්නේ එදිරිවීර සරච්චන්ද්‍ර සහ ඔහුගේ ශිෂ්‍යයන්ව සිටි ඇතැම් වත්මන් ශාස්ත්‍රාලයීය සාමාජිකයන් දේශීය නාට්‍ය සම්ප්‍රදාය ගොඩ නැඟීම යනුවෙන් ඉදිරිපත් කරන ප්‍රකට සංකල්පනාව විසින් ව්‍යුත්පන්න කැරෙන සුවිශේෂ අර්ථයක් වෙතය. ඒ සුවිශේෂ අර්ථය ලැගුම්ගෙන ඇත්තේ සම්ප්‍රදාය ගොඩනැගීම යන පද සංයෝජනයෙහිය. එහෙත් මා කල්පනා කරන පරිදි ඒ පද සංයෝජනය එදිරිවීර සරච්චන්ද්‍ර සහ ඔහුගේ ශිෂ්‍යයින් පරිහරණය කොට ඇත්තේ එතරම් සුතථ්‍ය අර්ථයක් සම්පාදනය කරනු පිණිස නොවේ. වඩාත් සුදුසු පද සංයෝජනය යෝජනා කොට ඇත්තේ ඉංග්‍රීසි ඉතිහාසවේදියෙකු වන එරික් හොබ්ස්බෝම් විසිනි. ඔහු ඉතා නිවැරදිව දක්වන පරිදි ඒ වූකලී සම්ප්‍රදායය ගොඩනැගීම නොව 'සම්ප්‍රදාය අලුතින් සම්පාදනය කිරීමයි'. ගොඩනැංවීම සහ අලුතෙන් සම්පාදනය කිරීම යන අදහස් දෙක අතර තිබෙනුයේ දැඩි වෙනසකි. ගොඩනැගීම යන පදයෙන් එතරම් නිශ්චිත ක්‍රියාවලියක් ගම්‍ය නොවෙයි. අලුතින්ම සම්පාදනය කිරීම යනු විවිධ මෙවලම් භාවිතයෙන් සිදු කරන නිශ්චිත ක්‍රියාවලියක් බව හොඳින්ම ගම්‍ය වේ. මේ අනුව බලන කල බොහෝ සංසිද්ධි පෞරාණික යැයි කියා දැඩිව නම් කළ නොහැකිය. මන්ද කියතවානම්, මතකයෙන් බැහැරවූ කාලයක් වෙත ඒවා සම්බන්ධ කළ නොහැකි බැවිනි. මා කලින්ද කිවූ පරිදි, පෞරාණික සම්ප්‍රදාය යැයි අප හඳුනාගන්නා බොහෝ දෑ දහනමවෙනි සියවසේ මුල් භාගයේ සිට විසිවන සියවෙසේ මැද භාගය තෙක් කාලය අතරතුර කාල්පනිකව ව්‍යුහනය කරන ලද ඒවා බව දැන් මොනවට හෙළිදරව් වී ඇත. මෙයින් ගම්‍යමාන වන්නේ පෞරාණික යැයි හඳුනාගත හැකි දෙයක් නැතැයි කියා නොවේ. පෞරාණික යැයි හඳුන්වන හැමදෙයක්ම එසේ නොවන බවයි. මේ නයින් බලන කළ අද අප භාවිතයේ පවතින බොහෝ සම්ප්‍රදායන් පුරාණයේ සිට පැවතගෙන එන ඒවා නොව මෑත අතීතයේදී නිපදවා ගත් ඒවාය. සම්ප්‍රදාය අළුතෙන්ම සම්පාදනය කළ හැකිද? ඇත්තෙන්ම පිළිවන. යම් යම් විභේදන සහිතව, පළමු තුබූ තත්ත්වයට වෙනස්ව, නව නිපැයුමක් හැටියට නැවත අලුතෙන්ම සම්පාදනය වීමේ හැකියාව ද ඕනෑම සම්ප්‍රදායක් සතුවන හෙයිනි. එහෙත් මෙය සිද්ධවන්නේ දේශපාලන, ආර්ථික හා සමාජ

සාධකවලට ප්‍රතිචාර වශයෙන් ය. එහෙයින් කලින්ද කියූ පරිදි, අපේ වැනි පශ්චාත් යටත්විජිත රටවල පෞරාණික දේශීය සම්ප්‍රදායක් කියා අප අද පිළිගන්නා ඒවා බොහොමයක්ම 19 සහ 20 වන සියවස්වලදී යටත්විජිතවාදීන් විසින් අලුතින්ම නිපදවන ලද සම්ප්‍රදාය අනුකරණය කරමින් නැවත නිපදවූ ඒවා බව මේ වන විට හෙළිදරව් වී තිබේ. ප්‍රකට ඉන්දීය නාට්‍ය විචාරකයෙකු වන රුස්ටම් බරුචා සම්ප්‍රදාය අලුතින්ම නිපදවීම නමැති මෙම යටත්විජිත හා පශ්චාත්-යටත්විජිත ප්‍රපංචය සම්බන්ධයෙන් මෙසේ අර්ථ ගවේෂණයක යෙදෙයිඃ

> සම්ප්‍රදායක් අලුතින්ම සම්පාදනය කිරීම යනු තෝරාගත් භාවිත සමූහයකට අර්ථයක් දීම මිස අන් යමක් නොවේ. සාමාන්‍යයෙන් මේ කියන භාවිත පිළිගත් නීති රීති මඟින් විවෘතව පාලනය වන ඒවාය. එමෙන්ම ඒවා එක්කෝ චාරිත්‍ර වාරිත්‍රමය හෝ සංකේතීය හෝ ස්වභාවයකින් යුක්තය. එම භාවිත නැවත නැවතත් අභ්‍යාස කිරීමෙන් බලාපොරොත්තුවන්නේ චර්යාව පිළිබඳ යම් යම් වටිනාකම් හා සම්මුති ජනනය කිරීමටය. ඒවාගේම එම භාවිතාවන් අතීතය සමඟ අනවරත සම්බන්ධයක් පවත්වා ගෙන යන බව නිරායාසයෙන්ම ගම්‍ය කරන්නේය. අවකාශය ලැබෙන කවර අවස්ථාවකදී වේවා මෙම භාවිතයන් උචිත ඓතිහාසික අතීතයක් සමග අඛණ්ඩ සම්බන්ධතාවක් පවත්නා බව පෙන්වා දෙන්නට උත්සාහ ගැනෙයි (බරුචා 1990ඃ 258).

මෙහිදී සම්ප්‍රදාය අලුතින් සම්පාදනය කිරීමේ කාර්යය උදාහරණ ගණනාවක් මඟින් සංයුක්ත ලෙස දක්වත හැකිය. ලංකාවේ අද පවත්නා සාම්ප්‍රදායික උත්සව බොහෝමයක් ඊට අයත්ය. උදාහරණයක් වශයෙන් වර්තමාන වෙසක් උත්සවය ගනිමු. වර්තමාන වෙසක් උත්සවය පුරාතනයේ සිට පැවතෙන පාරම්පරික උත්සවයකැ'යි කියන්නට සමහරුන් මොනතරම් වෙර දැරුවත් එය සත්‍යය නොවේ. ඊට අදාළව පුරාතනයේ සිට අඛණ්ඩව පැවතෙන යමක් වේ නම්, එය දිනය සම්බන්ධයෙන් පමණි. මීට අවුරුදු පන්සීයකට පමණ පෙරාතුව පැවැත්වූ වෙසක් පින්කම පිළිබඳව රොබට් නොක්ස්ගේ සඳහන අනුව ඒ වනාහි ආමිස ප්‍රතිපදාවට මුල් තැන නොදුන්, ශීල ප්‍රතිපදාවට මුල් තැන දුන්, අනෙකුත් පොහෝ

දිනවල මෙන් සිල් රකිමින් සුවිශේෂ බැතියකින් ගතකළ දවසක් පමණකි. විසූකදස්සනයෙන් යුත් සැණකෙළියක් ලෙස එදවස පැවැත්වූයේ දීපවාලි උත්සවය හෙවත් කාර්තිකේය උත්සවයයි. වෙසක් උත්සවය වත්මන් සැණකෙළි ස්වරූපය ගත්තේ විසිවන සියවසේ මුල් කාලයේදී පරම විඥානාර්ථ බෞද්ධ සමාගමය පිහිටැවූ කර්නල් හෙන්රි ස්ටීල් ඕල්කොට් ගේ මතාන්තරවලට අනුවය. එය වනාහි ක්‍රිස්තුත්පත්තිය සමරන කිතුණුවන්ගේ නත්තල් උත්සවය හා සමවන්නකි. උපන් දින සාදයක මට්ටමට වෙසක් උත්සවය සංවිධානය වුණේ ඉන්පසුවය. බෞද්ධයිනට කොඩියක් නැතැයි කියා පාට පහකින් යුත් බෞද්ධ කොඩියක් සංවිධානය කෙළේ ද ඕල්කොට් ය. මෙවැනිම උදාහරණයක් ලංකාවේ පාර්ලිමේන්තු ගොඩනැගිලි දෙක තුළ භාවිත කෙරෙන ගෘහ නිර්මාණ සම්ප්‍රදායන්ගේ විවිධ සංකලන තුළින් දැක්විය හැකිය. මහනුවර ඇසළ පෙරහැර නම් සම්ප්‍රදාය ආශ්‍රයෙන් බිහිකළ කොළඹ හුණුපිටියේ ගංගාරාමයේ දුරුතු පෙරහැර ද මේ හා සමාන අවස්ථාවකි. මහනුවර ඇසළ පෙරහැර පැරණි සම්ප්‍රදායය රැකීම සඳහා කාලාන්තරයක් තිස්සේ පවත්වාගෙන ගිය වැඩවසම් අමූර්ත ලක්ෂණ සහිත පෙරහැරක් වුවද ගංගාරාමයේ දුරුතු පෙරහැර නම් අලුතින් නිපදවාගත් සම්ප්‍රදායයන් රැසක් පුළුල්ව රැකීම සඳහා වීථි සංචාරය කරන වාණිජ පෙරහැරක් බැව් පැහැදිලිය. හිටපු ජනාධිපතිවරයෙකු වන ආර්. ප්‍රේමදාස විසින් තමාගේ සහ තම භාර්යාවගේ උපන්දින ජනයා ලවා රට පුරාම සැමරවීමේ අධ්‍යාශයෙන් සංවිධානය කැරුණු ගම්උදා සැණකෙළිය ද කෙටි ආයුෂ කාලයකට පමණක් හිමිකම් කියූ එවැනිම තවත් අලුතින්ම සම්ප්‍රදාය නිපදවා ගැනීමේ අවස්ථාවක් හැටියට දැකිත හැකිය. මෙයාකාරයෙන්ම ලංකාවට දේශීය නාට්‍ය සම්ප්‍රදායක් නැතැයි කී එදිරිවීර සරච්චන්ද්‍ර, කවි නාඩගම නම් සිංහල ගැමි නාටක සම්ප්‍රදාය, පෘතුගීසි, පැස්තෝර සහ ඔටෝ නාටකවලින් හැඩගැන්වුණු සිංහල පාස්කු නාටකය, දකුණු ඉන්දියාවේ තෙරිකුත්තුව, ජපානයේ කබූකි නාටකය යනාදී බොහෝ දේ ආධාර කරගනිමින් සිංහල වේදිකාවේ මෙතෙක් නොවූ විරූ ශෛලිගත නාටකය බිහි කෙළේය.

මේ ක්‍රියාවලිය ඉහත උදාහරණවලින් දැක්වෙන පරිදි වාස්තු විද්‍යාව, උත්සව හා සැණකෙළිවල පමණක් අදාළව සිදුවන්නක්

නොවේ. එය පුරවැසියන්ගේ සමාජ චර්යාවට අදාළ ඕනෑම පරිමණ්ඩලයක් ආශ්‍රයෙන් සිදුවන්නකි. එනමුදු ඉතිහාසය, සංස්කෘතිය, සන්නිවේදනය වැනි පරිමණ්ඩලවලදී මේ ප්‍රපංචයේ හුදු ක්‍රියාකාරීත්වය වඩාත් කැපී පෙනෙන්නේය. සම්ප්‍රදාය අළුතෙන් සම්පාදනය කිරීම නම් සංකල්පය භාවිතා කැරෙන්නේ පුළුල් අර්ථයකින් වුවද එහි අර්ථ සුවිනිශ්චිතය. සැබෑ ලෙසම අලුතෙන් සම්පාදනය කරන ලද සම්ප්‍රදාය, ව්‍යුහනය කරන ලද සම්ප්‍රදායන් ද, රූපික වශයෙන් ආයතනගත කරන ලද සම්ප්‍රදායන් ද, ඉතාමත් මෑතකදී එනම් අවුරුදු කීපයකට පමණක් ඉහතදී මතු වී ඉතා කෙටි කාලයක් තුළ වේගයෙන් පැලපදියම් වූ සම්ප්‍රදාය මේ යටතේ ගැනෙන්නේ ය. ප්‍රස්තුත ක්‍රියාවලිය හඳුනා ගැනීම සඳහා මූලික ලක්ෂණ කීපයක් මේ වන විට න්‍යායික වශයෙන් පිහිටුවාගෙන ඇති හෙයින් ඉතා ලඝු කොට ඒවා ඔබට මෙසේ ඉදිරිපත් කරමි:

අ. සම්ප්‍රදායයක් අලුතෙන් නිපද වූ විට එතුළ ඉතිහාසගත අතීතයට අඛණ්ඩ සම්බන්ධතාවක් ඇතැයි අප මොනතරම් කීවත් එම සම්බන්ධතාව වනාහී කෘත්‍රිම එකක් ය.

ආ. මේ කියන නව නිෂ්පාදිත සම්ප්‍රදාය පුනරුච්චාරණ ලක්ෂණයෙන් හෙබි නමුදු එය පැරණි සම්ප්‍රදායේ එන, සිරිත හෙවත් ඇබ්බැහියට වඩා පැහැදිලිවම වෙනස් ය.

ඇ. නව නිෂ්පාදිත සම්ප්‍රදාය පැරණි සංකේත භාවිතයෙන් ඉටු කරගන්නේ නවතම අරමුණුය.

යථොක්ත මූලික ලක්ෂණ එදිරිවීර සරච්චන්ද්‍ර ගොඩනැගූ සිද්ධාන්ත සහ එම සිද්ධාන්ත මූර්තිමත් කිරීම පිණිස ඔහු තැනූ *මනමේ* නාටකය ඔස්සේ භාවිතයට එළැඹ තිබෙන අන්දම විශද කරගැනීම දැන් අප සතු කාර්යය වේ. සම්ප්‍රදායක් අලුතෙන්ම සම්පාදනය වන විට, පැරණි සාධක භාවිතයෙන් නවතම අරමුණු ඉටුවන්නේය යන කාරණය තහවුරු කරනු පිණිස ජන හෙවත් ගැමි යන පදය නාට්‍යවේදය තුළ කුමනාර්ථයක් ලැබ තිබෙනවාද යන්න විමසා බලමු. වර්තමාන සිංහල නාට්‍යවේදය තුළ ජන හෙවත් ගැමි හෙවත් folk නම් මෙම පදය නිදහසේ නිර්බාධිතව ව්‍යවහාර වන්නේ ජනතා සහ පොදුජන යන පදවලට සෘජු

සම්බන්ධයක් පාමිනි. යටත්විජිතය පුරා පැවතුණු යටත්විජිත විරෝධී අරගල සමයේදී ජන හෙවත් ගැමි යන පදය 'නැතිවූ උරුමය සහ සැබෑ ඉතිහාසය' යන සංකල්ප නියෝජනය කෙළේය. ගොවිජන යන ගුණාර්ථය ද මුල් කාලවලදී එම ගැමි යන පදයෙහි ගැප්ව තිබිණ. එනමුත් පශ්චාත්-යටත්විජිත සමයේදී නාගරික උගතුන් මැදිහත් වූ පසු, ජන හෙවත් ගැමි යන පදයේ ගැප්ව තිබූ පොදුජන යන අර්ථය එය උත්පත්තිය ලැබූ ගමේම තිබෙද්දී ගැමි යන පදය පමණක් නගරය කරා පැමිණියේය. නගරයට පැමිණි මේ පදය මඟින් පුදුමයකට මෙන් මුල් කාලයේදී නියෝජනය වූයේ පාරම්පරික හා ප්‍රාදේශීය හස්ත කර්මාන්ත සහ ගෘහ කර්මාන්ත පමණි. කෑගල්ලේ දිප්පිටියේ පොදු ජනතාව අතරේ තිබූ *මනමේ* කවි නාඩගම පේරාදෙණිය ලංකා විශ්ව විද්‍යාලයීය අගාර තුළදී *මනමේ* නම් ශෛලිගත නාටකය බවට පත්වී කොළඹ මෙට්‍රොපොලිටනයේ ලයනල් වෙන්ට් රඟහලේ වේදිකාවට වැඩම වූ වේලේ එයින් කුල්මත් වූ නාගරික ජනයා ඔල්වරසන් දී ඊට හොඳ හැටි අත්පුඩියෙන් තැළුම් දුන්නේ මේ කී නොකී සාධක හේතුවෙන් ය. ''නව ශිල්ප ධර්ම අනුව කරලියට නගන ලද *මනමේ* නාටකය හොඳ යාථාර්ථරූපී සිංහල දෙබස් නාටකයක් වටහාගෙන ආස්වාදයක් නොලැබිය හැකි නාගරික සිංහලයන්ගේ සිත්ගත්තේය. එය කෙමෙන් පොදු ජනකාය ද අගය කරන නාටකයක් විය'' (වික්‍රමසිංහ 1992: 305) යනුවෙන් මාටින් වික්‍රමසිංහ කියන්නේ මේ නිසාය. ඇත්තෙන්ම, නාගරික උගතුන්ගෙන් ගැවසීගත් කොළඹ මොට්‍රොපොලිටනය වනාහී සම්ප්‍රදාය අලුතින් නිපදවන සහ අපනයනය කරන තැනය. වර්තමාන සිංහල සංස්කෘතියට නිර්වචන ලැබෙන්නේ එහිදීය.

ඇත්තෙන්ම, එදිරිවීර සරච්චන්ද්‍ර සිංහල ගැමි නාටකයට මැදිහත් වූයේ, එලෙස මැදිහත් විය යුත්තේ ඇයිද යන ප්‍රශ්නයට පිළිතුරු දෙමින් නොවේ. ඔහු කීවේ දේශීය නාට්‍ය සම්ප්‍රදායක් අලුතින්ම ගොඩනැගීම පිණිස අවශ්‍ය මෙවලම් සහ අමුද්‍රව්‍ය සපයා ගනු සඳහා ඊට මැදිහත් විය යුතු බවය. එයින් ගම්‍ය වන්නේ නාඩගම් සම්ප්‍රදාය වැනි ඊනියා දේශීය ලක්ෂණ සහිත සම්ප්‍රදායක් ගොඩනැගිය යුත්තේ වඩා ඔප මට්ටමින් හා කළඑලියෙන් යුක්ත ප්‍රේක්ෂක ගණයකට වින්දනය ලබා දෙවීමට බව නොවේද?මේ සම්බන්ධයෙන් සරත්චන්ද්‍රගේ පහත සඳහන් අදහස් ද වැදගත් වේ:

''නාඩගම් සම්ප්‍රදාය පදනම් කොටගෙන මේ නාට්‍ය රචනා කළ මා විසින් පැරණි නාඩගම් සම්ප්‍රදායට අයත් සියලු අංගයක්ම අනුගමනය නොකරන ලදී... එසේ නමුදු නාඩගම් ශෛලියට අවශ්‍ය වූ හැම සිරිතක්ම මෙහි රක්නා ලදැයි කියනු කැමැත්තෙමි. දේශීය සම්ප්‍රදාය ඉදිරියටම අප අතර පැළපදියම් වීමට නම්, වර්තමාන රසිකයන්ගේ රුචිය ද මදක් සැලකිය යුතුය යනු කවුරුන් විසින් වුවද පිළිගනු ලැබේ යැයි සිතමි'' (සරච්චන්ද්‍ර 1958: 16). සැබැවින්ම, *මනමේ* නාටකය තැනීම මඟින් සිද්ධ වූයේ ගැමි ආකෘතිය නාගරිකයේ ප්‍රයෝජනය පිණිස යෙදවීමකි. නාගරික කුලීකරුවා ගැමි ආකෘතියෙන් ලබන්නේ ප්‍රෝත්සාහනය නොව ප්‍රයෝජනය යි. 'ජනකලා' හෙවත් 'ගැමිකලා' වනාහී දේශීය යන අර්ථයට කොහෙත්ම හිමිකම් කිව නොහැකි, එමෙන්ම අවශ්‍යයෙන්ම නාගරික වූ නිර්මිතයකි. ඒ වූකලී නාගරික ප්‍රේක්ෂක සමූහයාගේ අනුමැතිය දිනාගැනීම සඳහා ගැමි ආකෘති ප්‍රමාණවත් පරිද්දෙන් ඊනියා දේශීයකරණයකට භාජනය කිරීමයි. මේ ගැමි නාටක නරඹන ප්‍රේක්ෂක ජනයා ගැමියන් නොවේ. ඒවා නරඹන්නේ දැනට තමන්ගෙන් ඉදිරී ගොස් තිබෙන ගැමි අක් මුල් නැවත සිහිපත් කරගැනුමට කැමති නාගරික ජනයාය. එදිරිවීර සරච්චන්ද්‍රගේ මනමේ නාටකය මඟින් ඉටුවූයේ මෙම කාර්යභාරයයි. මේ නව්‍යකරණය පිළිබඳ සරච්චන්ද්‍ර මෙසේ ප්‍රකාශ කරයි: නාඩගම්වලට ඇතුලත් පද්‍ය වෘත්තයන් ස්වර දීර්ඝ කොට ඇද පැද ගායනා ක්‍රමය වූ කලී සිංහල ගැමි ගී හා කවි ගායනා කරන ක්‍රමයට නෑකම් නොකියන්නක් යැයි කිව නොහැකිය. නාඩගම් සංගීතයෙහි ප්‍රකටව ඇති සමහර තාල විශේෂ ද අපේ කන්වලට හුරු නැත. මේ හේතු නිසා නාඩගම් සංගීතය මේ රටේ සංස්කෘතික වාතාවරණයට ගැලපෙන අයුරින් මනා සේ සකස් විණි. එය කොතරම්ද කිවහොත් මෙකල වුවද නාඩගම් සංගීතයට කන් දෙන්නවුන්ගේ ඇඟ උරුමයෙන් ලද රසාස්වාදන ශක්තියකින් මෙන් රෝමොද්ගමනය වේ'' (සරච්චන්ද්‍ර 1992: 162). *මනමේ* නාට්‍යය ජනප්‍රිය වීම පිළිබඳව කේ.එන්.ඕ ධර්මදාස පහත සඳහන් අදහස් ඉදිරිපත් කර ඇත: ''*මනමේ* නාට්‍යය කෙරේ සිංහල ප්‍රේක්ෂකයින් ක්ෂණික ප්‍රසාදයට පත්වූයේ මන්දැයි පැහැදිලි කරන එක්තරා කරුණක් අපගේ අවධානයට යොමු විය යුතුව ඇත. එනම් සිංහල ප්‍රේක්ෂකයන් වීර සේවනය නිසා නාට්‍ය ධර්මී රංග න්‍යායට අතිශයින් සමීප වී සිටිමයි. සොකරි, කෝලම්

ආදී ජන නාට්‍යයන් හි මෙන්ම හැම ශාන්ති කර්මයන්හි ඇති නාට්‍යමය අන්තර් ජනවනිකාවන්හි ද අවිදග්ධ ස්වරූපයේ පැවැත්ම නිසා නාට්‍ය ධර්මී රංග භාෂාව අපට උරුම වී තිබේ. මනමේ නාටකයෙන් සිදුවූයේ අපගේ ඒ චිරන්තන සම්ප්‍රදාය පදනම් කොට ගෙන නූතන රසඥතාවට සරිලන කලා නිර්මාණයක් බිහි කිරීම ය'' (ධර්මදාස : 231). යථෝක්ත උක්තීන්ගෙන් අපගේ තර්කය සමර්ථනය කැරෙන වග පැහැදිලි වනු ඇත.

ඒ වූ කලී කෘත්‍රිම සම්ප්‍රදායයකි

එක් දහස් නවසිය හතලිස් ගණන්වල අග භාගය වන විට ශ්‍රී ලංකාවටත් අපගේ අසල්වාසී ඉන්දියාවටත් යටත්විජිතවාදීන්ගෙන් පාලනය බලය ලැබුණත්, පනස් ගණන්වල මැද භාගය වනතෙක් මේ දෙරටේම ඊනියා දේශීය නාට්‍ය කලා සම්ප්‍රදායක් ඇති නොවීය. 1956 දී ඉන්දියාවේ සංගීත් නාටක ඇකඩමිය ඇති කරනු ලැබීය. එහිදී පාරම්පරික ගැමි නාටකය අධ්‍යයනය කොට, නව ඉන්දීය නාට්‍ය සම්ප්‍රදායක් අලුතින්ම නිපදවාගනු ලැබීය. මේ ඇකඩමිය ආශ්‍රයෙන් හබීබ් තන්වීර්, බී.වී. කරන්ත්, රතන් තියයාම්, කේ.එන්. පණික්කාර් වැනි නාට්‍යකරුවන් හා *මේන ගුර්ජාරී* වැනි නාටක ර. සක්ම බිහිවුනත් ඊට සමගාමීව ශ්‍රී ලංකාවේ සිදු වූයේ *Folk Drama in Ceylon* (සිංහල ගැමි නාටකය) නම් එදිරිවීර සරච්චන්ද්‍රගේ කෘතිය පළවීමත්, ඔහුගේම *මනමේ* නම් ශෛලීගත නාටකය බිහිවීමත් පමණි.

කෙසේ වෙතත්, නාට්‍ය සම්ප්‍රදාය අලුතින්ම ගොඩනැගිය යුත්තේ කුමන ප්‍රවර්ග පදනම් කරගෙන ද යන්න සොයා බැලූ ඉන්දියාවේ හා ශ්‍රී ලංකාවේ නාගරික උගතුන් ඊනියා දේශීය සම්ප්‍රදාය බිහිකිරීම සඳහා යොදා ගත් එම ප්‍රවර්ග විසින්ම එකී නාට්‍ය සම්ප්‍රදායේ කෘත්‍රිමභාවය මොනවට හෙළිදරව් කොට ඇත්තේය. ඒ කෘත්‍රිමභාවය රඳා ඇත්තේ අපරදිග ආභාසය පෙරදිග ආභාසය බවට පෙරලා ගැනීමේ උපක්‍රම හැටියට හැඳින්වූ ශෛලීගත තාක්ෂණය සහ ප්‍රොසීනියම් වේදිකාව දෘශ්‍යමය වශයෙන් බැහැර කිරීම යන කාරණා දෙකෙහිමය. එදිරිවීර සරච්චන්ද්‍ර මෙසේ කියයි:

භාරතයේ නාට්‍ය කලාව මෑත කාලයකදී පිරිහීමට පත්වූයේ බටහිර නාට්‍ය කලාවේ අභාසයෙනැයි හඟිමි. බටහිර ස්වාභාවික නාට්‍ය දුටු භාරතීය විද්වත්හු ස්වකීය නාට්‍ය කලාව යල් පැනපු ක්‍රමයකට රඟදක්වන්නක් යැයි සිතා එය ස්වාභාවික අතටපෙරළන්නට තැත් කළහ. වර්තමාන පින්තූර රාමු රඟබිම්වල (proscenium theatre) රඟ දැක්වීම සඳහා ඔවුහු පැරණි භාරතීය නාටකයන්ගේ රංග ශෛලී වෙනස් කළහ. හැම ගැමි නාටකයකටම පොදු වූ ග්‍රාන්ථිකයා (පොතේ ගුරු) ඒවායෙන් බැහැර කෙරිණ. දේශීය සම්ප්‍රදාය අනවශ්‍ය වූ ස්වාභාවික නාට්‍ය කලාවේ අංගයක් වූ රංගභූමි අලංකරණ (décor) ආදිය පාවිච්චි කිරීමේ සිරිත ද අනුගමනය කරන්නට යෙදුනි. නළුවෝ ගමනකින් නොව ස්වාභාවික ලෙස රඟබිමට පිවිසුනහ'' (සරච්චන්ද්‍ර 1958: 44).

ස්වාභාවික සම්ප්‍රදාය නොව විශේෂ ශෛලියක් අනුව රචිත නාට්‍යයක් රඟදක්වන්නේ මීට ඉඳුරාම වෙනස් ක්‍රමයකටය. ශෛලීගත යැයි හැඳින්විය හැකි මේ නාට්‍ය සම්ප්‍රදායයෙහි සංවාදය සම්පූර්ණයෙන්ම ගායනයෙන්ම විය හැකිය. එසේ වූ විට ප්‍රේක්ෂකයා එය විශේෂ නාට්‍ය ශෛලියක් ලෙස පිළිගනී. එබඳු නාට්‍යයන්හි සංවාද ස්වාභාවික විය යුතු යැයි ඔහු බලාපොරොත්තු නොවේ. නළුවන්ගේ පිටවීම හා නික්මයෑම නැටුමකින් නොහොත් අමුතු ගමනකින් විය හැකිය (සරච්චන්ද්‍ර 1958: 9).

එහෙත් පශ්චාත්-යටත්විජිත සමයේ ආරම්භයත් සමඟම පටන් ගැණුනු දේශීය නාට්‍ය සම්ප්‍රදාය අලුතෙන් සම්පාදනය කිරීමේ කාර්යභාරයේදී මේ කියන ප්‍රොසීනියම් හෙවත් සරච්චන්ද්‍රගේම වචනවලින් කියතොත් පින්තූර රාමු වේදිකාව ප්‍රතික්ෂේප කිරීමේ කටයුත්ත එතරම් කාර්යසාධනීය බවක් නොදක්වයි. වේදිකාවතීර්ණය සහ වේදිකා විශ්‍රාමය මද්දල වාදනයකට අනුව ගමන් විලාසයකින් සිදුකිරීම, බොහෝ පාත්‍රයා ප්‍රදක්ෂිණාවකදී මෙන් මණ්ඩලාකාරයෙන් ගමනේ යෑම, සයික්ලෝරාමාවක් භාවිත කිරීම, විරාමයකින් තොරව අඛණ්ඩව රංග ආඛ්‍යානය ප්‍රේක්ෂකයාට ඉදිරිපත් කිරීම, වේදිකාව සෑම විටම සමූහයකින් සමන්විත කිරීම, රංග භූමි අලංකරණයෙන් තොර වේදිකාව යනාදිය තුළින් පාරම්පරික රංග පීඨය ගොඩනගා ගන්නට උත්සාහ කළ සැටියකි. කෙසේ

වෙතත්, මේ සියල්ල සිදුකෙරුනේ ප්‍රෙසීනියම් වේදිකාව මතම ය. මන්දයත්, මණ්ඩලීය රංග පීඨ හැම තැනම නැති බැවිණි. එබැවින් එයින් දෘශ්‍යමාන වූයේ පැහැදිලිවම කෘත්‍රිම බවකි. ඒ වූකලී හතරැස් රූපය අනවශ්‍ය වෙහෙසක් දරා වෘත්තාකාර රූපයක් බව ප්‍රේක්ෂකයාට පෙන්වීමට උත්සාහ කළ අනවශ්‍ය උත්සාහයකි. ප්‍රොසීනියම් වේදිකාව ප්‍රතික්ෂේප කිරීම මඟින් බලාපොරොත්තු වූයේ රංග අවකාශය සහ ප්‍රේක්ෂක අවකාශය අතර තිබෙන පරතරය අඩු කර ගැනීමයි. එහෙත් එය සිදුකරන්නට ඊනියා දේශීය රංග සම්ප්‍රදායට බැරි විය.

ශෛලීගතකරණ උපාය සම්බන්ධයෙන් ද පැවසිය හැක්කේ මේ හා සමාන අදහසකි. රංග පීඨය තුළ නළුව වඩා කාර්යසාධනීය අයුරින් ස්ථාපනය කිරීම සඳහාත් නාටකීය පඨිතය ප්‍රසාංගික පඨිතයක් බවට පරිවර්තනය කර ගැනීම සඳහාත් මේ කියන උපක්‍රමික මෙවලම විප්ලවීය වැඩ කොටසක් ඉටු කර ඇතැයි දේශීය නාට්‍ය සම්ප්‍රදාය කියයි. නම්‍යශීලී ශෛලීගතය ලැබුණේ නාඩගම් මාදිලිය ආශ්‍රයෙනි. නඩගම්වලට එය ලැබුණේ කූඩියට්ටම් සහ කතකලී වැනි දකුණු ඉන්දීය නාට්‍ය මාදිලිවලිනි. වර්තමාන සිංහල දේශීය නාට්‍ය සම්ප්‍රදායය සඳහා නාඩගම් සම්ප්‍රදායේ එන ශෛලීගත තාක්ෂණය පෘතුගීසි පැස්තෝර් සහ ඔටෝ් යන මාදිලි සමගත් කබුකි හා නෝ වැනි ගතානුගතික ජපන් මාදිලි සමගත් සංකලනය කොට විකරණය කරවා ඇත.

නැවතත් නාට්‍ය ශාස්ත්‍රය වෙත

දේශීය නාට්‍ය සම්ප්‍රදායක් පළමුවරට මේ රටේ ගොඩනැගීම සඳහා ප්‍රාරම්භක ක්‍රියාව වශයෙන් *මනමේ* නාටකය ඉදිරිපත් කළ එදිරිවීර සරච්චන්ද්‍ර සුලබව ඉදිරිපත් කළ මතයකි එකී සම්ප්‍රදාය බටහිර යථාර්ථවාදී නාට්‍යයට ප්‍රතිපක්ෂව ගොඩ නැගිය යුතු බව. ඔහු මෙසේ තර්ක කරයි:

> අද අපේ රටේ පවත්නා තත්ත්වය ගැන කල්පනා කර බලන විට බටහිර සාහිත්‍යකරුවන්ගේ කෘති එලෙසම සිංහල වේදිකාවට ගැනීමට තැත් කිරීම කිසිසේත් සාර්ථක නොවන කාර්යයක් බව පෙනේ. එවැනි කෘතියක් සිංහලට නගන

විට අප විසින් කළයුත්තේ ඒවා හැකි පමණ අපේ සමාජයටත් දේශයටත් සරිලන පරිදි සකස් කරගැනීමයි. චරිත නිරූපණය, සංවාදය, අවස්ථා නිරූපණය ආදී හැම කොටසක්ම අපේ සංස්කෘතියට ගැලපෙන පරිදි සකස් කර ගත යුතුය (සරච්චන්ද්‍ර : 126).

වර්ෂ 1943 දී ප්‍රංශ ජාතික නාට්‍යකරුවෙකු වූ මොලියර්ගේල් *බූර්ෂ්වා ෂෙන්ටිල්යෝම්* නාටකය *මුදලාලිගේ පෙරළිය* නමින් සිංහලෙන් ඉදිරිපත් කළ එදිරිවීර සරච්චන්ද්‍ර, නිකොලායි ගොගොල්ගේ කුඩා නාටකයක් *කපුවා කපෝති* නමින් ද ඔස්කාර් වයිල්ඩ්ගේ නාටකයක් *හැංගිහොරා* නමින් මොලියර්ගේ තවත් නාටකයක් *වෙද හටන* නමින් ද පසුව ඉදිරිපත් කෙළේය. මේවාද ඇතුලුව *මනමේ* නාටකයට පෙරාතුව යථාර්ථවාදී රීතිය අනුව යමින් හේ නාටක 15 ක් පමණ ඉදිරිපත් කෙළේය. මේ ප්‍රවණතාව ගැන සරච්චන්ද්‍ර අදහස් දක්වා ඇත්තේ පහත සඳහන් ලෙසිනිඃ

> 'බටහිර ස්වාභාවික නාට්‍යය ආදර්ශකොට ගෙන සිංහල නාට්‍ය කලාව පෝෂණය කිරීමට පළමුවෙන් තැත් කරන ලද්දේ විශ්ව විද්‍යාලයයේ සිංහල සමිති මගින් යැයි හඟිමි. එකල එබඳු මඟක් ගැනීම කාලෝචිත යැයි පෙනිණ. මේ ව්‍යාපාරය අරඹන ලද්දේ අවුරුදු විසිපහකට පමණ උඩදීය. එකල ප්‍රචලිතව තිබූ සිංහල නාට්‍ය දෙස බලන කවරෙකුට වුවද පෙනුනේ එය ඉතා පිරිහුණු තත්ත්වයක පැවති බවය' (සරච්චන්ද්‍ර 1958ඃ 7).

බටහිර යථාර්ථවාදී නාටකය අනුකරණය කිරිම නිසාත්, සිනමාව පැතිරී යාම නිසාත් නාට්‍ය කලාව සහ කර්මාන්තය ඉතා දරුණු අවපාත තත්ත්වයකට අවතීර්ණ වූ බව සරච්චන්ද්‍ර පවසයි. සිංහල නාට්‍ය කලාව පිරිහීම අරබයා මේ දක්වන හේතු මාටින් වික්‍රමසිංහ පිළිගන්නේ නැත. ඔහු මෙසේ කියයි.

> 'කෙමෙන් දියුණු වී ගෙන ආ ස්වාභාවික සිංහල නාටකය යට ගියේය. ශෛලීගත නාටකය නමින් පසු හැඳින්වෙන අලුත් කවි නාළුව, නව කල්පනා සහ නව මතාන්තර ප්‍රේක්ෂකයන්ගේ විවේක බුද්ධියට හසු කළ හැකි විනෝද නාටක විශේෂයකි. උසස් ස්වාභාවික නාටකයෙන් පමණයි

ප්‍රේක්ෂකයන්ගේ භාව පරිශෝධනයෙන් ඔවුන් තුළ උසස් චමත්කාරයක් නිපදවිය හැක්කේ. යථාර්ථරූපී දෙබස් නාටකය දියුණු කළ හැක්කේ නාටක රචකයාගේ හා නිෂ්පාදකයාගේ කාර්යයන් බදාගත්තන් විසින් නොවේ''(වික්‍රමසිංහ 1992: 307).

එසේ නමුත්, තමන් විසින් දියත් කරන ලද යථාර්ථවාදී හෙවත් ස්වාභාවිකවාදී නාට්‍ය ව්‍යාපාරයට ද පිරිහුණු සිංහල නාට්‍යය ගොඩගත නොහැකි යැයි දැඩි නිගමනයකට සරච්චන්ද්‍ර එළැඹගෙන සිටියේය. ඊට හේතුව හේ මෙසේ පෙන්නා දෙයි:

වෙදහටන අපට වැදගත් පාඩමක් ඉගැන්විය. එනම් දේශීය නාට්‍ය සම්ප්‍රදායයක් ගොඩනැගීමට අප බටහිරින් ආභාසය නොලැබිය යුතුය යන්න නොවේ. අප බටහිරින් ආභාස ලබන්නට තැත් කරන හැමවිටම හැකි පමණ දේශීය ලක්ෂණ අප විසින් උගත යුතුය. ඉන් ලද හැකි වැදගත්ම පාඩම දේශීය ලක්ෂණවලින් තොර බටහිර නාට්‍ය කෙතරම් රඟදක්වුව ද සිංහල නාට්‍ය සම්ප්‍රදායයක් ගොඩ නැගිය නොහැකි බවයි (සරච්චන්ද්‍ර 1958 : 128).

කෙසේ වෙතත් මා කල්පනා කරන්නේ, සිංහල නාට්‍ය කලාව පිරිහිලාය යන තීන්දුවට ඔහු එළැඹ ගන්නේ, ඔහු කියන පරිදි, නූර්තිය හා ජයමාන්න නාට්‍ය නිසා නොවේ. දේශීය නාට්‍ය සම්ප්‍රදායක් ගොඩ නැගිය යුතුය යන විධානය ඔහුට ඇතුළතින් ද පිටතින් ද ලැබුණ නිසාය. ඇතුළතින් ඔහු දුටුවේ එවැනි ප්‍රාරම්භක ක්‍රියාවකට උරදෙන්නෙකුට අත්වන ගෞරව පුරස්සරය හා බහුමානයයි (එසේ නොවේනම් ඔහු මේ තරම් සාහසික නිගමනවලට බැසගන්නේ නැත!) පිටතින්, ඒ වනවිට එළැඹ තිබුණ පශ්චාත්-යටත්විජිත තත්ත්වය විසින් ඔහුට යම් ආකාරයක බල පෑමක් කරනු ලැබීය. ඉන්දියාවේ ඒ වන විට දේශීය නාට්‍ය සම්ප්‍රදායක් අලුතින් සම්පාදනය කිරීමේ යටත්විජිත සහ පශ්චාත්-යටත්විජිත භාවිතාව හැම ක්ෂේත්‍රයකම වාගේ අභ්‍යාස කෙරෙමින් තිබිණ. අවශ්‍ය ආදර්ශයත්, අභ්‍යාසයත් ඉන්දියාවෙන් ලැබිණ. සංස්කෘත නාට්‍ය ශාස්ත්‍රයේ ආභාසයත්, ජපාන කබුකි නාටකයත් ආධාර කොට ගනිමින් නාඩගම නවීකරණය කිරීම සරච්චන්ද්‍ර තෝරාගත් මාර්ගය විය. ඉන්දියාවේ සංගීත් නාටක ඇකඩමි ව්‍යාපාරයට මුල් වූ උත්පාල්

දත් හා ෂොම්බු මිත්‍රා බෙංගාලයේ ජත්‍ර නම් ගැමි නාටකය කල්කටාවේ සිට නවීකරණය කරද්දී, ඩීනා ගාන්ධි සහ ජයශංකර් සුන්දරී ගුජරාටයේ භාවෙයි නමැති ගැමි නාටකය නවීකරණය කරද්දී, කර්ණාටයේ ශිවරාම් කරන්ත් යක්ෂගාන ගැමි නාටකය නවීකරණය කරද්දී, ලංකාවේ එදිරිවීර සරච්චන්ද්‍ර නාඩගම නවීකරණය කෙළේය. මේ හැමදෙනාටම පොදු වූ කරුණු ගොනු කිරීමක් මෙයාකාරයෙන් දක්වනු හැකියඃ බටහිර යථාර්ථවාදී නාට්‍ය කලාව යනු අපගේ සංස්කෘතික උරුමය තුළ ලැගුම් ගෙන සිටින පරිහානියට පත් තවත් අංගයක්යඃ අපගේ කලාකරුවන් නැවත අපේම අක්මුල් වෙත නැඹුරු කිරීමෙන් යටත්විජිතවාදී ගමන් මාර්ගයට අවතීර්ණ වී සිටින තත්කාලීන නාට්‍යකලාව ඒ මාර්ගයෙන් හරවාගෙන නාට්‍යශාස්ත්‍ර නමැති ශ්‍රේෂ්ඨ ගමන් මාර්ගය වෙත නැවත යොමු කරන්නට අපට පිළිවන් වන්නේය. කෙසේ වෙතත්, ඉන්දියාවේ සහ ලංකාවේ නාට්‍යවංශ විමසන විට මේ දෙපිරිසම අවබෝධ කර නොගත් කාරණයක් ඇති බවද පෙනෙයි. එනම්, බටහිර යථාර්ථවාදී නාටකය විසින් මේ රටවල් දෙකේම රංග ආඛ්‍යානයට, අභිනයට, ව්‍යුහයට මහත් ප්‍රෝත්සාහනයක් ලබා දී තිබෙන බවයි. ඉන්දියාවේ එල්ෆින්ස්ටන්, වික්ටෝරියා, ඇල්ප්‍රඩ් ආදී පාර්සි නාටක සමාගම් නොවන්නට, ඒ ආශ්‍රයෙන් පැනනැගුණු තවත් දහස් ගණනක් සමාගම් නොවන්නට, සංස්කෘත නාට්‍යය කරළියේ රඟ නොදී අතුරුදහන් වී යනවා නියතය. ලංකාවේ සිංහල නෘත්‍ය සමාගම, පූර්වදිග නාට්‍ය සමාගම, සෛංහල නාට්‍ය සභාව, ආර්ය සුබෝධ නාට්‍ය සභාව, අභිනව සිංහල නාට්‍ය සමාගම ආදී ප්‍රධාන සමාගම් සහ සිය ගණනක් ප්‍රාදේශීය සමාගම් නොවන්නට නූර්ති බිහි නොවී නාට්‍ය අතුරුදන් වී යන්නට ඉඩ තිබිණ. මේ කොම්පැනි හෙවත් සමාගම් මඟින් ප්‍රධාන කොටම රඟදක්වන ලද්දේ බටහිර යථාර්ථවාදී නාටක බව අප සිහිකටයුතුය. ඒවාට පැවැත්මක් නොතිබුණි නම්, එකල වේදිකාවට වෙනයම් පැවැත්මක් තිබුණේ ද නැත.

'දේශීය' සංකල්පයේ සම්භවය

මෙතුවක් වේලේ සම්ප්‍රදාය යන පදය ආශ්‍රයෙහි පවතින සංකල්පාවලිය විභාග කළ හෙයින් මෙතැන් පටන් දේශීය යන පදය විභාග කරනු රිසියෙමි. දේශීය යන පදය ඉන්දියාවේ එකල ජීවත් වූ සකලවිධ බහුභාෂාත්මක ජනයාගේ තුඩ අග රැව් පිළිරැව්

දෙමින් තිබූ 'දේශ්' හා 'ස්වදේශ්' යන පදවලින් ව්‍යුත්පන්නව සිංහලයේ භාවිතයට ආ පදයකි. උච්චාරණයේ දී පහසුව තකා සිංහල භාෂාවේ දී දේශ් හෙවත් ස්වදේශ් පදය දේශීය වූ සැටියකි. මේ ස්වදේශීය යන පදය සංකල්පීය වශයෙන් හා මතවාදී වශයෙන් ස්වරාජ් හෙවත් ස්වරාජ්‍යය යන පදය සමඟ අත්‍යන්තයෙන්ම බද්ධය. ස්වරාජ් යනු මෝහන්දාස් කරම්චානන්ද් ගාන්ධි විසින් එකල බ්‍රිතාන්‍ය යටත්විජිත පාලකයින්ගෙන් දේශපාලන නිදහස ලබාගනු පිණිස ඇරඹ තිබුණු ඉන්දීය ජාතික ව්‍යාපාරයට හඳුන්වා දුන් සංකල්පය යි. එතෙක් ඉන්දියාවේ විරාජමානව පැවති බ්‍රිතාන්‍ය රාජ්‍යය වෙනුවට මෙකියන ස්වරාජ්‍යය හඳුන්වා දෙනු ලැබීය. ''ස්වරාජ්‍යය උදාවිය හැක්කේ පරිපූර්ණ බහුජන විඥානයක් තුළින් පමණි'' යනුවෙන් පවසමින් ගාන්ධි එහි මූලික ආකෘතිය හැඩ ගැන්වූයේ යඃ

'ඉංග්‍රීසින් වනාහී කඩකාරයින්ගෙන් සාප්පුකාරයින්ගෙන් සමන්විත ජාතියක්' බව නැපෝලියන් විසින් හඳුන්වා දෙනු ලැබුවේ යැයි කියැවේ. ඇත්තෙන්ම එය අපූරුවට ගැලපෙන කියමනකි. ඕනෑම යටත්විජිතයක් සම්බන්ධයෙන් ඔවුන් කටයුතු කරන්නේ වෙළඳාමට මුල් තැන දීම සඳහා ය. ඔවුන්ට දැවැන්ත පාබල හමුදාවක් සහ නාවික හමුදාවක් ඇත්තේ ඒ කටයුතුවලට ආරක්ෂාව සැලසීම සඳහා ය. දකුණු අප්‍රිකාවේ ට්‍රාන්ස්වාල් ප්‍රදේශය එවැනි වාණිජ වාසි අත්කර දෙන්නේ නැති බව තේරුම් ගත් විට මියගිය ග්ලැඩ්ස්ටන් කල්පනා කළේ ඒ ප්‍රදේශය අල්ලාගෙන සිටීමෙන් ඉංග්‍රීසිනට සෙතක් වන්නේ නැත කියාය. නැවත එම ප්‍රදේශය ආර්ථික වශයෙන් පොහොසත් වූ විට තම බලපෑමට යළිත් නතු කරගැනීමට දරූ උත්සාහය අන්තිමේදී යුද්ධය දක්වා උත්සන්න විය. අන්තිමේදී ට්‍රාන්ස්වාලයේ භාරකරුවා හැටියට එංගලන්තය පත්කරවා ගැනීමට චැම්බර්ලේන් මහතා සමත් විය. හඳේ රත්තරන් තිබෙනවා නොවේදැ යි කවුදෝ දකුණු අප්‍රිකානු ජනාධිපති කෲගර්ගෙන් අසා ඇත. ඔහුගේ පිළිතුර වී ඇත්තේ එය නම් කෙසේවත් වන්නට බැරි දෙයක් බයත්, එසේ වී තිබුණා නම් වහාම ඉංග්‍රීසි කාරයින් හඳත් ස්වකීය යටත්විජිතයක් බවට හරවාගන්නා බවත් ය. සල්ලි ඉංග්‍රීසිකාරයින් ගේ දෙවියාය යන්න අප මතක තබාගන්නවා නම් උද්ගතවන ඕනෑම ප්‍රශ්නයක් විසඳා ගන්නට අපට පුලුවන්කම ලැබෙනවා ඇත. ඉහත කියමන් අප පිළිගන්නවා නම් ඉංග්‍රීසින් ඉන්දියාවට ඇතුළුවී ඇත්තේ ද වෙළඳාම අරමුණු

කොටගෙනය. ඔවුන් මෙහි පැලපදියම් වී සිටින්නේද එම අරමුණ ඇතුවය.

මෙයාකාරයෙන් ගාන්ධි ඉංග්‍රීසි අධිරාජ්‍යවාදයේ සහ යටත්විජිතවාදයේ හරය විග්‍රහ කරමින් නිෂ්පාදනයේ වෘද්ධිය සඳහා එය හඳුන්වාදී තිබෙන උපක්‍රමය වන මහා පරිමාණ කර්මාන්තකරණය තරයේ ප්‍රතික්ෂේප කරයි. මහාපරිමාණ කර්මාන්ත නගරය සහ ගම අතර පරතරය වැඩිකරන බවත්, ගමේ විරැකියාව සහ දුප්පත්කම එයින් වෙනස් නොකැරෙන බවත් තර්ක කරන ගාන්ධි වැඩිදුරටත් මෙසේ කියයි:

'මහා පරිමාණ කර්මාන්තකරණය අවශ්‍යයෙන්ම ගැමියන් සක්‍රිය හෝ නිෂ්ක්‍රිය සූරාකෑමකට ලක් කරන අතර වෙළඳාමේ සහ වෙළඳ තරඟයේ ගැටලු ගැමියන් වෙතට රැගෙන එනු ඇත. එබැවින් අපගේ අවධානය ප්‍රධාන කොටම පරිහරණය සඳහා පමණක් නිෂ්පාදනය කරන ස්වයංපෝෂිත ගමක් ගොඩනගනු සඳහා කේන්ද්‍රගත කළ යුතුව තිබේ.

එබැවින් ගම හා නගරය අතර පවතින අමානුෂික සූරාකන සම්බන්ධතාව දුරු කරනු සඳහා ගම මුල්කොටගත් ඛාදී අර්ථ ක්‍රමය ගොඩනැංවිය යුතු යැයි ගාන්ධි කීවේය. "ඉන්දියාවේ ගම්මානවලදී කුඹුරේ ගෙදර දොරේ පැක්ටරියේ නිරතව සිටින මිලියන සංඛ්‍යාත ගැමියන්ගේ පැත්තෙන් ගත්කල මේ කියන ඛාදී හොඳ ක්‍රමයකි. අවුරුදු දහයකට වැඩි හොඳ කායික ශක්තියෙන් යුත් පිරිමි හෝ ගැහැණු ගැමියන් හොඳ වැඩ මුරයක් හෝ හොඳ වැටුපක් ලබනතුරු මේ කියන ඛාදි හොඳ ක්‍රමයකි. වෙනත් විදියකින් කියනවා නම් ඉන්දියාවේ තිබෙන නොගිණිය හැකි තරම් ගම්මාන, නගර විසින් අවතැන් කරන තෙක් හොඳ ක්‍රමයකි". නමුත් ගාන්ධි බහුජනයා වෙත ගෙන ආ මේ මතිමතාන්තර අනෙකුත් දේශපාලන යථාර්ථ සමඟ ඉතා දරුණු ලෙස ගැටෙන්නට විය. ඔහු පසුව මෙසේ කියයි: 'කාර්මීකරණය අවශ්‍යමය කියා පණ්ඩිත් නේරු කියන්නේ කර්මාන්ත වැඩි වැඩියෙන් සමාජ සන්තක වූ විට ධනවාදයේ අයහපත් විපාකවලින් බේරෙන්නට පිළිවනැයි ඔහු කල්පනා කරන නිසාය. මගේ දැකුම නම් අයහපත කාර්මිකවාදය තුළ නෛසර්ගිකව පවතින එකකි. සමාජ සන්තක කිරීමේ ක්‍රියාවලිය මොනතරම් ක්‍රියාවේ යෙදුවත් එකී අයහපත දුරු කරනු බැරිය'.

කෙසේ නමුත් ගාන්ධි ගේ මතවාදය ආර්ථික පරිමණ්ඩලය තුළ ප්‍රතිවිරෝධී වී ප්‍රායෝගික ලෙස අවතැන් වුවත්, මතවාදී හා සංස්කෘතික පරිමණ්ඩල තුළ මහත් පැවැත්මක් හා ජවයක් ලබාගති. ගමට යෑම, ගමේ අනන්‍යතාව සහ අක්මුල් දැන හඳුනාගැනීම, ගමේ සාරධර්ම වැජඹවීම, ගමෙන් ඉගෙනීම, ගමේ කලාව හා සාහිත්‍යය නගරයට ගෙනඒම යනාදි චින්තන ව්‍යාපාර දියත් වූයේ මින් පසුවය. ගැමි හා ජන යන පදවලට නූතන අරුත් ලැබුණේ මින් පසුවය. සංගීත් නාටක ඇකඩමිය ගමේ පවත්නා ගැමි හෙවත් ජන නාටකය ඉගෙනගත්තේ, රංග ශිල්පීය තාක්ෂණ යොදාගෙන නාට්‍ය සම්ප්‍රදායයන් ගොඩනැගුවේ මින් පසුවය. කෙසේ වෙතත්, මේ දේශීය යන පදය වටා ගොඩනැගී ඇති සංකල්පදාමය ගැන පුළුල් විමංසනයක යෙදෙන යුනෙස්කෝ අධ්‍යයනයක් මෙසේ පවසයි: "දේශීය හෙවත් දේශජ යන පදයෙන් ගම්‍ය වන්නේ එකිනෙකට වෙනස් සමාජ තමන්ගේ ඒ ඒ තනි ලක්ෂණ එලෙසම රැක ගත යුතු බවය. තම සහජ චින්තන හා ක්‍රියාප්‍රකාරවලින් තමනට අවශ්‍ය බලශක්තිය ලැබ ගත යුතු බවය, යථෝක්ත සාරධර්මවලට අනුගත වෙමින් ඉලක්ක කරා ලඟා විය යුතු බවය. ඒ සඳහා අවශ්‍ය සම්පත් කුමුම සපයා ගත යුතු බවය. එනමුදු මේ ක්‍රියාවලිය අත්‍යන්තයෙන්ම සමෝධානික විය යුතුය. ගෝලීය පරිමාණ විය යුතුය. සමානාත්මතා විය යුතුය"(යුනෙස්කෝ 1981). මේ අනුව බලන කල ඊනියා දේශීය සංකල්පයට වර්තමාන යථාර්ථය තුළ හුදු තනි පැවැත්මක් නැත. එසේ නොවන බවට එදිරිවීර සරච්චන්ද්‍ර හඳුන්වාදුන් ශෛලීගත නාටක මාදිලිය හොඳ උදාහරණයකි. ඊට භරතමුනි හා ඇරිස්ටෝටල් ඉක්මවා යන්නට බැරිය, සහවේදනය, භාව විරේචනය, රස නිෂ්පත්තිය යනාදියෙන් ඔබ්බට ගමන් කරනු බැරිය, මණ්ඩලාකාර ගමනේ යෑමෙන් මිදෙනු බැරිය.

'දේශීය' හා 'ජාතික' පටලැවිල්ල

මෙයාකාරයෙන් තම දවැන්ත අසල්වැසියාගේ සමාජ-සංස්කෘතික දේහය තුළ සිද්ධ වූ රසායනික වෙනස්කම් ලංකාවේ එම දේහයට ද බලවත් ලෙස බලපෑ බව මගේ විශ්වාසයයි. එදිරිවීර සරච්චන්ද්‍ර පාත්‍ර වූයේ ද ඉන්දියාව විසින් උත්පාදනය කරන ලද මේ බටහිර අධිරාජ්‍ය සහ යටත්විජිත විරෝධී සාංකල්පික ආලෝලනයටය. සරච්චන්ද්‍රගේ ශිෂ්‍යයෙකු වන තිස්ස කාරියවසම්

ඒ කාරණය මෙසේ ඇගයුම් කරයි: "අපේ සභ්‍යත්වයට වඩාත් ළංවන භාරතීය සභ්‍යත්වයෙන් පැන නැගුණු සංස්කෘත දෘශ්‍ය කාව්‍යයන්ගේ ආභාසය ලැබීමෙන් අපට දේශීය නාට්‍ය සම්ප්‍රදායක් ගොඩනැගිය නොහැකිය. එබඳු නාට්‍ය සම්ප්‍රදායක් ගොඩනැගීමට සංස්කෘත නාට්‍යයෙන් පමණක් නොව අපේ ජාතික දායදයක් වශයෙන් තවමත් ඉතුරු වී ඇති සොකරි, කෝලම් වැනි ජන සම්මත නාට්‍ය ක්‍රමවලින් ද ආභාසය ලැබීම ඉතාමත් අවශ්‍යය"(කාරියවසම් 19 :44). 1956 දී සිදුවූ දේශපාලන බල පෙරළියත් සමඟම සමාජ සංස්කෘතික දේහයේ ඇගැයුම් පද්ධතිය තුළ විචල්‍යත්වය විද්‍යමාන වන්නට පටන්ගති. සංස්කෘතික අමාත්‍යාංශයක් බිහි වී සංස්කෘතික කටයුතු සංවිධානය රාජ්‍ය ප්‍රතිපත්තියක් බවට ද පත්විය. ස්වදේශීය හා දේශීය යන පදවලට වඩා පිළිගැනීමක් ඇති වන්නට ද විය. ඒ කෙසේ වෙතත්, ලංකාවට ගැලපෙන පරිද්දෙන් තනාගත් දේශීය යන පදය තුළ ගැප් වී තිබෙන අන්තර්ගතය එකී පදය සමඟ ප්‍රතිවිරෝධී වන්නට විය. නාට්‍ය කලාව තුළ එය සිදුවන ආකාරය දකින සරච්චන්ද්‍ර ඒ ගැන පාපොච්චාරණයක යෙදෙයි:

> සිංහල නාඩගම ද්‍රවිඩ තේරිකූත්තු නාටකයෙන් ප්‍රභවය ලත් නමුත් සිංහල ගැමි පරිසරයේ ශත වර්ෂයක් හෝ ඊට වැඩි කාලයක් මුළුල්ලේ ප්‍රචලිත වීම හේතු කොට ගෙන දේශීය මුහුණුවරකින් හැඩගැසී තිබෙන බව පෙනේ. මුලදී ද්‍රවිඩ රාග තාල අනුව ප්‍රබන්ධ කරන ලද වුව ද නාඩගම් ගී දැන් ගැයෙන්නේ සිංහල ඌරුවකිනි. කෙසේ හෝ වේවා, සිංහල සංස්කෘතියේ වෙනත් සමහර අංග මෙන් මේ නාට්‍ය කලාව ද භාරත මාතාවගෙන් අප ලත් දායාදයක්යැයි සැලකීම ස්වජාත්‍යාභිමානයට කැළලක් විය නොහැකියි සිතමි' (සරච්චන්ද්‍ර 1958: 13).

සරච්චන්ද්‍ර මේ කියන ඊනියා ස්වජාත්‍යාභිමානය නම් කුමක් ද? මා කල්පනා කරන හැටියට ඒ වූකලී යටත්විජිතවාදය සහ පශ්චාත්-යටත්විජිතවාදය විසින් ජාත කළාවූ අලුත් සම්ප්‍රදා ගොඩනැගීම නම් භාවිතයෙහි නිරතවීමේ ආනිශංසය යි. ගාන්ධිගේ ස්වදේශය හා ස්වරාජ්‍යය යන සංකල්ප දෙවගම ඉන්දීය යථාර්ථය සමඟ ප්‍රතිවිරෝධී වූවා සේ දේශීය යන පදය ද ලංකාවේ නාට්‍ය සම්ප්‍රදාය සමඟ ප්‍රතිවිරෝධී වූයේය. සරච්චන්ද්‍ර ප්‍රමුඛ පිරිස් දේශීය

යන පදය භාවිත කෙළේ ඉන්දීය ජාතික ව්‍යාපාරයේ ස්වදේශ අර්ථයට සමවෙමිනි. එහෙත් දේශීය යන පදය වෙනුවට ජාතික නම් විශේෂණය යොදාගත්තා නම් ඊනියා සිංහලකම නමැති විනිශ්චයාසනය ඉදිරියේ උත්තර බඳින්නට සරච්චන්ද්‍රට සිදුවන්නේ නැත. මේ වූකලී සරච්චන්ද්‍ර ඇතුලු බොහෝ සිංහල උගතුන්ගේ බහුබූත අර්ථනිරූපණ මිස ඇත්ත ඇති සැටියෙන් නොවේ.

අධිරාජ්‍යවාදීන්ගෙන් නිදහස ලබාගත්තායින් පසුව ගාන්ධි යෝජනා කළ ස්වදේශීය යන පදය ඉන්දියාව භාවිතයට ගත්තේ නැත. එය ප්‍රතිවිරෝධී වී, අවප්‍රමාණ වී, යල් පැන ගියේය. ඒ වෙනුවට එය යොදාගත්තේ භාරතීය හෝ විවිධ භාරතීය යන පදයයි. එම පදවලින් ඉන්දියාවේ දේශ සීමා තුළ ජීවත්වන විවිධ ජන කොටස් නියෝජනය විය. එය national යන නූතන ඉංග්‍රීසි පදයට පර්යාවන්නකි. නිදහසින් පසු ඉන්දියාව මුළු රටටම බලපාන පරිද්දෙන් නාට්‍ය ආයතනයක් පිහිටුවා එය නම් කෙළේ ජාතික නාට්‍ය පාසැල කියාය. ඒ හැරෙන්නට ප්‍රසංග කලාවන් පිළිබඳ ජාතික කේන්ද්‍රය හෙවත් භාරත් භවන් නම් ආයතනය ද ඇත්තේය. මේ වන විට ප්‍රාන්තීය වශයෙන් නාට්‍ය පාසැල් ගණනාවක් ද ඇත්තේය. නාට්‍ය කලාවට අදාළව කටයුතු කරන මේ සියලු පාසැල් 'දේශීය' රාමුව යටතේ නොව ජාතික රාමුව යටතේ ස්වකීය විෂය හා කාර්යපථ හැඩ ගන්වා ඇත්තේය. නමුත් එදිරිවීර සරච්චන්ද්‍ර ප්‍රමුඛ කොටස් national යන පදයට සිංහල තේරුම දෙන ජාතික යන පදය එදා යොදා ගත්තේ නැත. එහෙත් එම පදය අද පිළිගත හැකි අර්ථයකින් භාවිත වන බව පෙනේ. එයින් මුළු රටේම සිටින විවිධ ජාතික කොටස් නියෝජනය කැරෙන බව පැහැදිළිය. ඒ වාගේම 'සමස්ත ලංකා' යන පදයේ ද එම අර්ථයම ගැබ්වී තිබෙන බව ද පෙනේ. තවත් කිවයුතු කරුණක් නම් දේශීය යන ප්‍රශ්නවාචක පදය තවමත් අවිනිශ්චිත අර්ථයෙන් රට තුළ භාවිත කෙරෙන බවය. රටේ ආදායම ගැන කටයුතු කරන රාජ්‍ය ආයතනය, දේශීය ආදායම් හෙවත් inland revenue වන අතර රට අභ්‍යන්තරයේ උත්සව කටයුතු සහ තවත් දෑ කරන ආයතන ස්වදේශ කටයුතු හෙවත් home affairs වේ. ගුවන් විදුලියේ තවත් අංශයක් ස්වදේශීය සේවය හෙවත් national service වේ. කෙසේ වෙතත්, මේ පද වනාහි වෙනයම් අරමුණක් සහිතව ජනනය වූ ඒවාය. එහි ඇත්තේ ජනවාර්ගික උපතක් බවයි මගේ අදහස. අවස්ථාවට අනුචිත ලෙස සිංහලකම

උලුප්පා පෙන්වන්නට කැමති වූ හැම අවස්ථාවකදීම ජාතික යන පදය වෙනුවට යොදාගෙන ඇත්තේ මෙම දේශීය යන පදයයි. නාට්‍ය කලාව හා නාට්‍ය සම්ප්‍රදායය යන සංකල්ප අරබයා ජාතික යන පදය නොයොදා දේශීය යන පදය යෙදීමෙන් එදිරිවීර සරච්චන්ද්‍ර ප්‍රමුඛ ඔහුගේ ශිෂ්‍යයින් අතින් ඉටුවී තිබෙන්නේ ඉන්දියාව පවා ඉවත දමූ ගාන්ධිගේ යල් පැන ගිය සංකල්ප වැළඳ ගැනීමත්, ජනවාර්ගික අර්ථ කෙරේ සැලකිලිමත් නොවෙමින් මුල සිටම වැඩ කටයුතු ආරම්භ කිරීමත් ය.

සරච්චන්ද්‍ර හා ඔහුගේ ශිෂ්‍යයින් පිරිස පමණක් නොව එකල වැඩ කටයුතු කළාවූ උගතුන් බොහෝ දෙනෙකු ද දේශීය යන පදය වෙනුවට ජාතික යන පදය යොදා නොගත්තේ ජාතික යන පදයෙහි දේශපාලන අර්ථ ගැබ් වී ඇතැයි සිතූ නිසා ද? විශේෂයෙන්ම මෙවැනි සන්දර්භ යටතේ ඍජු ලෙස භාවිත වන ඕනෑම පදයකට දේශපාලන අර්ථය ද ඇතැයි කල්පනා කරන්නට තරම් ඔවුන්ගේ ඥාන මණ්ඩල පෘථුල වී තිබුනේ නැද්ද? ජාතික යන පදය නුදුරු අතීතයේදී පැන නැගුණු එක්තරා සුවිශේෂ ඓතිහාසික සම්පාදිතයක් සමඟ, එනම් ජාතිය සමඟ, අත්‍යන්තයෙන්ම සම්බන්ධය. කොටින්ම, ජාතික යන පදය ව්‍යුත්පන්න වූයේද ජාතික නම් ප්‍රපංචය උද්භව වූ පසුය. එමෙන්ම ජාතික යන පදයට ජාතිකවාදය, ජාතික රාජ්‍යය, ජාතික ඉතිහාසය, දේශජ භාවය, මව්බිම, යටත්විජිතවාදය, පශ්චාත්-යටත්විජිතවාදය, යනාදී ප්‍රපංච සමඟද අත්‍යන්තයෙන්ම සම්බන්ධ වන්නට සිදුවන්නේය. ඉන්දියාවේ නාට්‍ය සම්ප්‍රදාය අලුතින් සම්පාදනය වීම එහි ජාතික දේශපාලන ව්‍යාපාරය සමඟ දයලෙක්තික වශයෙනුත් ඩයලොජික වශයෙනුත් බැඳුණු ක්‍රියාදාමයක් විය. එනමුත් සරච්චන්ද්‍රගේ දේශීය නාට්‍ය සම්ප්‍රදාය එසේ නොවීය. එය එක්තරා විදියකින් උත්තරාරෝපිත ස්වභාවයක් ද උසුලයි. මන්දයත්, සරච්චන්ද්‍රගේ බුද්ධිමය මෙහෙයුම තත්කාලීන දේශපාලන යථාර්ථය දෙසට එක එල්ලේ දිශාන්ති වූවක් නොවන හෙයින්ය. ඔහුගේ දේශපාලන දැකුම ද එකල එකම දියාරුවක් විය. එසේ නොවන්නට *මනමේ* නාටකය වැනි අන්තර්ගතයක් ඇති කතන්දරයක් ඔහු තෝරා ගත්තේ ද නැත. ඉන්දියාව ස්ටැනිස්ලව්ස්කි හා බර්ටෝල්ට් බ්‍රෙෂ්ට් කැඳවා ගන්නා විට සරච්චන්ද්‍ර භරතමුනි සහ ඇරිස්ටෝටල් පසුපස හඹා ගියේ එහෙයින් නොවේද?

අන්දමන්ද බටහිර විරෝධය නිසා හා ඊනියා දේශීය සංකල්පය නිසා අදත් සරච්චන්ද්‍රට ඔවුන් කැඳවා ගන්නට නොහැකිය. සමාජ සංස්කෘතිය සහ සමාජ ව්‍යුහය අතරේ පවතින බල සම්බන්ධතා විධාරණය කරමින් ග්‍රාම්ස්චි කියා සිටියේ ජාතික රාජ්‍යය යන ආයතනය වූකලී බලහත්කාරය සමඟ එක්වූ අණසක් බවත්, බලය සඳහා අරගල කිරීම වනාහි ආධිපත්‍යය සමඟ එක්වූ බුද්ධිමය-සදාචාරමය නායකත්වයක් සැපයීම බවත්ය. 1949 දී පැන නැගුණු ලංකාව නමැති අලුත් ජාතික-රාජ්‍යයේ සේවය පිණිස කැපවූ එදිරිවීර සරච්චන්ද්‍ර ඊට බුද්ධිමය-සදාචාරමය නායකත්වය සැපයීමට ඉදිරියට ආවේය. වෙනත් වචනවලින් කියනවා නම්, ඊනියා දේශීය නාට්‍ය සම්ප්‍රදාය ගොඩනගන්නට ඉදිරිපත් වූයේය. අනතුරුව ජාතික රාජ්‍යයේ බල සම්බන්ධතාවක් බවට පත්වූ සරච්චන්ද්‍ර තමන් විසින් සම්පාදිත නව සම්ප්‍රදාය ප්‍රචලිත කිරීම සඳහා රාජ්‍යයේ යාන්ත්‍රණය සහ සම්බන්ධතා බලවත් ලෙස ප්‍රයෝජනයට ගත්තේය. "ශෛලිගත නාටකය බතික් කලාව මෙන් පාසලක් පාසා පැතිරෙන්නට වූයේ" යැයි මාටින් වික්‍රමසිංහ කර්කශ අයුරින් ලක්ෂණ කථනය කරන්නේ මේ කාරණයයි (වික්‍රමසිංහ 1992ඔ: 306).

ඊනියා දේශීය සම්ප්‍රදාය ප්‍රශ්න කිරීම

සම්ප්‍රදායක් අලුතින්ම සම්පාදනය කිරීමේ ක්‍රියාවලිය මඟින් බිහිවූ දේශීය නාට්‍ය සම්ප්‍රදායේ සුවපහසු උරුමය අප විසින් මේ තරම් පහසුවෙන්ම බාරගත යුතුද? ඊනියා දේශීය සම්ප්‍රදා තොග ගණනින් බිහිවෙමින් තිබූ වකවානුවක මේ තරම් පහසුවෙන් බිහිවූ මනමේ නාට්‍ය ප්‍රමුඛ කොටගත් දේශීය නාට්‍ය සම්ප්‍රදාය අප විසින් විමසුමකින් තොරව පිළිගත යුතුද? සම්ප්‍රදාය සම්බන්ධයෙන් ටී.එස්. එලියට් දැක්වූ අදහස් උදහස්වල දූස්සාධනීය පාර්ශ්වයක් හුවා දක්වමින් එම පාර්ශ්වය විවරණයට භාජනය කළ යුතු යැයි මීට පෙරාතුව මා යෝජනා කළ බව ඔබට මතක ඇත. සම්ප්‍රදාය සම්බන්ධයෙන් එලියට් පළ කළ සාධනීය පාර්ශ්වයක් අප පිළිගත යුතු යැයි මම දැන් ඔබට යෝජනා කරමි. එනම්, සම්ප්‍රදා අත්පත් කරගත හැක්කේ මහත් වෙහෙස මහන්සියක් දැරීමෙන් පසුව යන ඔහුගේ කියමන යි. එහෙත් සම්ප්‍රදායයක් අත්පත් කරගැනීමට මහත් වෙහෙසක් දැරීම පමණක් ප්‍රමාණවත් ද නොවේ. ඒ පිළිබඳව

ඓතිහාසික සවිඥානකත්වයක් හෙවත් ඉකුත් වූ කාලය පිළිබඳ අතීත මතකයක් පමණක් නොව වර්තමානය පිළිබඳ සවිඥානකත්වයක් ද වර්ධනය කළ මනාය. අපේ පැරණි සම්ප්‍රදායේ අන්තර්ගතය සහ රූපය වියැකී යා නොදී රැකගත යුත්තේ මේ කියන වර්තමානය විසිනි. අපගේ පැරණි සම්ප්‍රදායට අප ගරු කළ යුතුය. එසේ කළ යුත්තේ ඊට බොරු භක්තියක් පෙන්වා, එහි යම් තැන් භාවාතිශයට හසු කිරීමෙන් නොවේ. එසේ කළ හැක්කේ අපගේ අනාගත සම්ප්‍රදායන් වර්තමානය තුළට අවශෝෂණය වී ඇතැයි පිළිගැනීමෙනි. අප ඉදිරියේ ඇත්තේ ඊනියා දේශීය සම්ප්‍රදාය වෙත නැවත යෑමක් පිළිබඳ ප්‍රශ්නයක් නොවේ. එය ඊට වඩා වැඩිමනත් දෙයකි. දේශීය සම්ප්‍රදායේ ක්ෂණික අවශ්‍යතා හඳුනාගනිමින් සදාකාලික සදා වෙනස්වන සත්‍යය වැළඳගැනීමයි. *මනමේ* නාටකයෙන් ඇරඹුණා යැයි කියන දේශීය නාට්‍ය සම්ප්‍රදාය අළුතින්ම නිපදවා ගෙන ඇත්තේ අභ්‍යන්තර අවශ්‍යතාවක මෙහෙයුම පිට නොවේ. අතීතය සුවිශුද්ධ කිරීමේ කාර්යකට අත වැනූ සංස්කෘතික හා දේශපාලන සාධකයන්ට අනුකූල වෙමින් ය. එබැවින් *මනමේ* නාටකයෙන් ඇරඹුණා යැයි කියන දේශීය නාට්‍ය සම්ප්‍රදාය වෙනුවෙන්ම මේ ප්‍රශ්න දෙක අසන්නට අපට සිදුව තිබේ. මනමේ නාටකය අපගේ ජීවිත විපරිවර්තනය කරන්නේ කුමානාකාරයෙන්ද? *මනමේ* නාට්‍යය හරහා අප ආ වඩන්නේ කුමකට ද?

සැබෑ දේශීය සම්ප්‍රදායක් කියා දෙයක් තිබේද? මේ කියන සැබෑ බව හෙවත් යථාවාදීත්වය නෛසර්ගික වශයෙන්ම බද්ධ වී පවත්නේ අනන්‍යතාව හා අක් මුල් යන පද දෙක වසා පැතිර ගත් පශ්චාත්-යටත්විජිතවාදී අර්ථ මාලා සමඟය. ඒ වාගේම මේ අර්ථමාලා පෙරදිග අපරදිග යනුවෙන් ද ධ්‍රැවායනය වී ඇත්තේය. විදේශීය සංස්කෘතීන් ගේ ආක්‍රමණයට එරෙහි වෙමින් අපේ දේශීය සම්ප්‍රදාය නගා සිටුවන්නට යත්න දරමින් අප කරන්නේ සම්ප්‍රදායන්ගේ ඉතිහාසයක් නිෂ්පාදනය කිරීමය. මන්ද කියනවා නම්, ''මෙතුවක් කාලයක් තිස්සේ ඔය කියන සම්ප්‍රදායන් මූලික වශයෙන්ම හැඩගන්වා තිබෙන්නේ අපරදිග විසින්ම නිසාය,'' යනුවෙන් අනුරාධා කපූර් පවසද්දී මගේ පූර්ණ එකඟත්වය මා ඈ වෙත පළ කරන්නේ දේශීය සම්ප්‍රදාය නමැති පඹ ගාලේ පැටලී සිටින අපේ රටේ උගතුන් පෝලිම දෙස බැල්ම හෙලමිනි. පෙරදිග රටවල

භාවිතවන භාෂා හා දර්ශන තුළ දක්නට ලැබෙන මිථ්‍යාමතික සම්භවයන් මහත් අභිරුචියකින් තුරුළු කර ගන්නා අප හරියටම අපරදිග යුරෝපයේ වාසය කරන ප්‍රාචීනවාදීන් මෙන් අපේ අතීතය ප්‍රාචීනකරණයට භාජනය කරන්නට මහන්සි ගනිමු. අප එසේ කරන්නේ අපගේ වර්තමාන ඉතිහාසයේ රළු අතරේ අප කිඳීයතැයි යන අනියත බිය නිසා නොවේ ද?

පසු සටහන්

(1) මේ නිබන්ධය මුලින්ම පළවූයේ විභවි සංස්කෘතික ආයතනය මගින් පළකළ *තීර්ථ කලා-සංස්කෘතික විමර්ශන* ලිපි සංග්‍රහයේ 1995 වසන්ත කලාපයේය. එය නැවත පළ කිරීමට අවසර දුන් කර්තෘ රංජිත් පෙරේරාට සංස්කාරකවරුන්ගේ ස්තුතිය පිරිනැමේ.

ආශ්‍රේය පඨිත

සරච්චන්ද්‍ර, එදිරිවීර

1958. *මනමේ නාටකය.* කොළඹ: සීමාසහිත ලේක්හවුස් ඉන්වෙස්ට්මන්ට් සමාගම.

සරච්චන්ද්‍ර, එදිරිවීර

එම. *නාට්‍ය ගවේෂණ.*

සරච්චන්ද්‍ර, එදිරිවීර

1992. *සිංහල ගැමි නාටකය.* මහරගම: ජාතික අධ්‍යාපන ආයතනය.
විමංසා - එදිරිවීර සරච්චන්ද්‍ර උපහාර අංකය

1967. *විමංසා - එදිරිවීර සරච්චන්ද්‍ර උපහාර අංකය.* කොළඹ: එස්. ගොඩගේ සහෝදරයෝ.

රාජකරුණා, ආරිය

1968. *සම්ප්‍රදායය හා සිහින ලෝකය.* කොළඹ: රත්න පොත් ප්‍රකාශකයෝ.

කුලසූරිය, ආනන්ද

1976. සාහිත්‍ය උත්සව විශේෂ කලාපය. කොළඹ: ශ්‍රී ලංකා සංස්කෘතික මණ්ඩලය.

සිරිවර්ධන, රෙජී

වීමංසා, 6 කලාපය.

වික්‍රමසිංහ, මාටින්

1992. කෘති එකතුව. 6/8 වෙළුම. දෙහිවල: සීමාසහිත තිසර ප්‍රකාශකයෝ.

Barucha, Rustom

1990. *Theatre & the Worl: Essays on Performance and Politics of Culture.* New Delhi: Manohar
Publications.

Gargi, Balwant

1991. *Folk Theatre of India.* New Delhi: Rupa & Co. Gupta, Chandra Bhan.

Gupta, Chandra Bhan.

1991. *The Indian Theatre.* New Delhi: Munshiram Manoharlal Publishers Pvt Ltd.

Keith, A. Berriedate

1992. *The Sanskrit Drama.* New Delhi: Motilal Banarshrdass Publishers Pvt Ltd.

Chattergee, Partha

1993. *Nationalist Thought and Colonial World.* London: Zed Books.

Eagleton, Terry

1983. *Literary Theory: An Introduction.* London: Basil Blackwell Ltd.

Hobsbawm, Eric & Terence Ranger

1983. *The Invention of Tradition.* Cambridge: Cambridge University Press.

Veeslo,

1981. *Domination or Sharing.* Paris: Unesco Press, Paris.

1991. *The Indian Theatre.* New Delhi: Munshiram Manoharlal Publishers Pvt Ltd.

Hobsbawm, Eric & Terence Ranger

1983. *The Invention of Tradition.* Cambridge: Cambridge University Press.

Domination or Sharing,

1981. *Domination or Sharing.* Paris: Unesco Press, Paris.

ශ්‍රී ලංකාවේ සමාජ සංවිධානය

ශ්‍රී ලංකාවේ ග්‍රාමීය පන්ති අධ්‍යයනයේදී භෞතික නිර්ණාන ආකෘතිය හා දේශපාලනික මතවාදී නිර්ණාන ආකෘතිය.[1]

සිරි ගමගේ
පරිවර්තනය: ප්‍රවීණා රාජ්කෝබාල්

ප්‍රවේශය

මෙම නිබන්ධයේ අරමුණ වන්නේ ශ්‍රී ලංකාවේ ග්‍රාමීය ආර්ථිකය හා සමාජය පිළිබඳ උනන්දුවක් දක්වා ඇති සමාජ විද්‍යාඥයන් සමාජ පංති යන්න සංකල්පගත කර ඇති, විග්‍රහ කර ඇති හා විශ්ලේෂණය කර ඇති විවිධ ආකාර ගවේෂණය කිරීම හා මෙසේ කර ඇති බුද්ධිමය අභ්‍යාසවල ප්‍රතිඵලයක් ලෙස ග්‍රාමීය පන්ති අධ්‍යයනය කරන්නෙකුට මුහුණ දීමට සිදුවන න්‍යායික හා ක්‍රමවේදී ගැටලු හා අනුමිතීන් පරීක්ෂා කිරීමයි.

එමෙන්ම විවිධාකාර ආර්ථිකයන්ගේ අන්තර්ක්‍රියාව හෝ මිශ්‍ර ස්වභාවය (එනම්: නිෂ්පාදන හා හුවමාරු වර්ග) මඟින් එක් වර්ගයක් අභිබවා වෙනත් වර්ගයක් අවධාරණය කිරීමට හෝ අනවධාරණය කිරීමට පර්යේෂකයන්ට බලපෑම් කර ඇති ආකාරය කෙසේද යන්නත් මෙම ලිපිය පෙන්වා දෙයි.

පන්තිය යන මතිය හා වර්තමාන සමාජ විද්‍යාඥයන් ග්‍රාමීය සමාජ පන්ති අධ්‍යයනයේදී නිරන්තරව මුහුණ දෙන ගැටලු පිළිබඳ කෙටි පැහැදිලි කිරීමකින් අනතුරුව ශ්‍රී ලංකාවේ ග්‍රාමීය පන්ති අධ්‍යයනයේදී භාවිතා කර ඇති ප්‍රධාන ආකෘති දෙකක් පිළිබඳ සමාලෝචනයක් ඉදිරිපත් කෙරේ. පළමු ආකෘතිය වන භෞතික නියැදි ආකෘතිය[2] ගුණසිංහ විසින් නුවර දිස්ත්‍රික්කයේ සිදු කෙරුණු

දෙළුම්ගොඩ අධ්‍යයනයෙන් උදාහරණ ගෙන පැහැදිලි කරනු ලැබේ. දෙවන ආකෘතිය වන දේශපාලනික මතවාදී නිර්ණන ආකෘතිය, මුවර්ගේ [3] ගැමියන් හා රජය අතර සබඳතා යන අධ්‍යයනයෙන් හා ස්පෙන්සර්ගේ[4] රත්නපුර දිස්ත්‍රික්කයේ කළ 'තැන්න' යන අධ්‍යයනයෙන් උදාහරණ ගෙන පැහැදිලි කරනු ලැබේ.

ග්‍රාමීය පන්ති පිළිබඳ සාකච්ඡාව සඳහා පොදු රාමුවක් වශයෙන් ප්‍රධාන ආකෘති දෙක හා ඒවායින් පැනෙන වාද විෂයන් පැහැදිලි කිරීමත්, ක්ෂේත්‍ර පර්යේෂණය කරනු ලැබූ රජගම ප්‍රදේශයේ පන්ති ව්‍යුහයේ ස්වභාවය විස්තර කිරීමත් මෙම නිබන්ධයෙන් සිදු කෙරේ. රජගම, නුවර දිස්ත්‍රික්කයේ යටිනුවර නියෝජ්‍ය ප්‍රාදේශීය ලේකම් කොට්ඨාසයේ පිහිටි ග්‍රාමීය ජනාවාසයක් වේ. මෙහි ක්ෂේත්‍ර පර්යේෂණය කරනු ලැබුවේ 1985 හා 1986 කාලය අතරතුරය.[2]

පන්ති වර්ගීකරණය, පන්ති සංකල්පවේදය, පන්ති රුචීන් හා ක්‍රියාවන් අතින් ගත් කල තෝරාගත් අධ්‍යනයන් අතර ඇති සාංකල්පික සබඳතා පෙන්නුම් කරන අතර මෙම ලිපිය ශ්‍රී ලංකාවේ ග්‍රාමීය පන්ති අධ්‍යයනයේදී අවශ්‍ය වන වැදගත් හා ප්‍රයෝජනවත් නිර්ණායක කීපයක් වෙත පර්යේෂක ශිෂ්‍යයන්ගේ උනන්දුව යොමු කරවයි.

පන්ති

පරමාදර්ශී හා අන්තරාග්‍රාහී ආකාරයකින් පන්ති යන සංකල්පය පහත දක්වෙන ආකාරයට විස්තර කළ හැකිය.

(අ) එක සමාන ජීවන තත්ත්ව, ජීවන අවස්ථා, සමාන භෞතික රුචීන් හා ලක්ෂණයන්ගෙන් සමන්විත පුද්ගලයන්ගේ ලාක්ෂණික ප්‍රවර්ගයක්.

(ආ) මෙම පුද්ගලයන්ගේ ප්‍රවර්ගය යම් වාස්තවික නිර්ණායකයක් (පන්තිය තුළින්ම) මඟින් හඳුනා ගත හැකිය. උදා: ආදායම, ඉඩම් හිමිකම, රැකියාව (හෝ නිෂ්පාදන වර්ග හා හුවමාරුවට ඇති සමස්ත සබඳතාව)[3]

(ඇ) අනෙකුත් ප්‍රවර්ගයන්ට සාපේක්ෂව ගත් කල මෙම ප්‍රවර්ගයට අයත් සාමාජිකයන් අතර ඉහළ මට්ටමේ අන්තර් සබඳතාවක් ඇත. උදා: අනෙකුත් පන්ති ප්‍රවර්ග, කුල හා ජනවාර්ගික ප්‍රවර්ග.

(ඈ) සාමාජිකයන් එකම සමස්ත කණ්ඩායමකට අයත් වන බවට ඉහළ මට්ටමේ අවබෝධයක් ඇත. සමස්ත සමාජයේදී ඔවුන්ගේ ගැටලු හා අසීරුතා සමාන බවට ද අවබෝධයක් ඇත (පන්තිය වෙනුවෙන් පන්තිය).

(ඉ) අනෙකුත් කණ්ඩායම් හෝ පන්තිවලට සාපේක්ෂව, එවැනි ගැටලුවලින් සහන සෙවීමට හෝ ඔවුන්ගේ ජීවන අවස්ථා ඉහළ නංවා ගැනීමට ඔවුහු එකට හෝ සාමූහිකව ක්‍රියා කරති. උදා: නොයෙකුත් ආකාරයේ කේවල් කිරීම්, සම්මුති, විරෝධතා හා නොයෙකුත් සන්ධානයන් හරහා ක්‍රියාත්මක වීම.

(ඊ) අලුත් සාමාජිකයන් ඇතුළත් කර ගැනීමට මෙන්ම පැරණි සාමාජිකයන් බහිෂ්කරණය කිරීමටත් නීති ඇත. එමෙන්ම දෙන ලද පන්තියක සාමාජිකයෝ පොදු ලෝක දෘෂ්ටියක් දරති.

විවිධ සංදර්භ තුළදී විශේෂිත පන්තියක සැබෑ හැසිරීම හා චින්තනය ඉහත දක්වූ ආකාර පොදු රාමුවකින් අපගමනය විය හැකිය. එවැනි අවස්ථාවලදී අපගමනය පැහැදිලි කිරීම සඳහා කරුණු දක්වීම අවශ්‍ය වේ.

බොහෝ දුරට, දෙන ලද සමාජයක පන්තියක් අනන්‍ය ලෙස හඳුනාගැනීම හා නිර්වචනය එම සමාජයේ ආර්ථිකයේ ස්වභාවය, නිෂ්පාදන බලවේග, නිෂ්පාදන සබඳතා හා හුවමාරුව මඟින් තීරණය වේ. උදාහරණයක් වශයෙන් සමාජ විද්‍යාඥයන් පූර්ව ධනවාදී ආර්ථිකයක් තුළ හමුවන විවිධ පන්ති නම්කර ඇත. මේ ආකාරයට යම් සමාජයක ධනවාදී නිෂ්පාදන හා හුවමාරු ක්‍රමයක් හෝ කෘෂිකාර්මික නිෂ්පාදන හා හුවමාරු ක්‍රමයක් පවතිනවාද යන ප්‍රශ්නය වැදගත් වෙයි. සමාජයන්හි ආර්ථික වශයෙන් සැබෑ තත්ත්වය යම් කාලයක දෙන ලද ලක්ෂ්‍යයක දී පැහැදිලි නොවන බැවින් මෙම

විශේෂිත ආකාර ආර්ථිකයන්හි යම් සංයෝගයන් හෝ ඒවා අතර අන්තර් සම්බන්ධතාව මඟින් හා ඒ මඟින් ඇති කරනු ලැබූ ජාලීය සබඳතා මගින් පන්ති නිර්වචනය හා හඳුනා ගැනීමේ කාර්යය සංකීර්ණ කළ හැකිය. යම් ස්ථානයක, ආර්ථිකයක ස්වභාවය නිර්වචනය කිරීමේදී තිබෙන සංකීර්ණතා එම ස්ථානයේ ක්‍රියාත්මක වන පන්ති හඳුනා ගැනීමේ හා නිර්වචනය කිරීමේ සංකීර්ණතා තවදුරටත් වර්ධනය කරයි.

ශ්‍රී ලාංකික සංදර්භය තුළ ග්‍රාමීය පන්ති නිර්වචනයට හා විස්තර කිරීමට ගත් උත්සාහයන්හිදී මෙම සංකීර්ණතාව සමඟ විවිධ ආකාරවලින් පොර බැදීමට සිදු වී ඇත. සමහර පර්යේෂකයන් සුළු පරිමාණ වැවිලිකරුවන් හෝ ගොවියන් යන ප්‍රවර්ගීකරණයට සීමා වීමට කැමැත්තක් දක්වා ඇත (උදාහරණ සඳහා: මුවර් 1985, ස්පෙන්සර් 1990).[7] අනෙකුත් අය, පූර්ව ධනවාදී හෝ ගොවි ආර්ථික ලක්ෂණ පදනම මත නිර්වචනය කරනු ලැබූ ගොවියන් සහ ධනවාදී ආර්ථිකයට අදාළ විවධ ආර්ථික අවස්ථාවන් හා සම්බන්ධතාවන්, එනම් සුළු ධනේශ්වර හා ග්‍රාමීය ශ්‍රමික පන්තිය යන පදනම මත නිර්වචනය කරන ලද වෙනත් පන්ති ප්‍රවර්ග වැනි ප්‍රවර්ගයන්ගේ සංයෝගයක් ප්‍රයෝජනයට ගෙන ඇත. (කියවන්න: හෙට්ටිගේ 1980, සිල්වා 1982)[8] තවත් අය ධනවාදී හා සුළු ධනවාදී ආර්ථික පදනම මත නිර්වචනය කරන ලද පන්ති ප්‍රවර්ගයන්ට සීමා වීමට කැමැත්තක් දක්වා ඇත (ගමගේ 1989[2], 1992)[9].

ග්‍රාමීය පන්ති විස්තර කිරීමට උත්සාහ කරන්නන් විවිධ වර්ගයේ ආර්ථිකයන් පිළිබඳව න්‍යායික දැනුවත් වීම පමණක් ප්‍රමාණවත් නොවන අතර ඔවුන් අප ග්‍රාමීය සමාජය යනුවෙන් හඳුන්වන ස්ථානයේ පවතින ආර්ථික ක්‍රියාවන්ගේ මිශ්‍ර ස්වභාවය පිළිබඳව ද මානව වංශ ලේඛීය වශයෙන් දැනුවත් විය යුතුය.

මෙම ලිපියෙන් තර්ක කර ඇත්තේ ශ්‍රී ලාංකික සංදර්භය තුළ සමාජ විද්‍යාඥයන් විසින් ග්‍රාමීය පන්ති පිළිබඳව කරන ලද විවිධ සංකල්පීකරණ උදෙසා විවිධ න්‍යායාත්මක සුසමාදර්ශයන් පමණක් නොව, විවිධ නිෂ්පාදන හා හුවමාරු සබඳතාවල මිශ්‍ර වීම සමාජ ව්‍යුහාත්මක සමූහගතවීම්වල හා සම්බන්ධතාවන්වල නානාංගකරණයට මුල් වී ඇත යන යථාර්ථය ද ආභාසය සපයා

ඇත යන්නයි. මේ විවිධ ආකාරයේ ආර්ථිකයන්ට ඇතුළත් වන්නේ ධනවාදී, පූර්ණ ධනවාදී හා සංක්‍රාන්තික යන ආකාර වේ.

ග්‍රාමීය පන්ති අධ්‍යයනය පිළිබඳ සමහර ගැටලු

මෙම අංශයෙන් පොදුවේ මුහුණ දෙන ගැටළු සමහරක් නම්:

1. නිර්වචන පිළිබඳ ගැටලු, උදා: ගොවීන්, ශ්‍රමික ජනයා, සුළු ධනේශ්වර ප්‍රජාව, හෝ පොහොසත් ගොවීන්, මධ්‍යම ගොවීන්, දුප්පත් ගොවීන් යනු කවරහුද?

2. නිෂ්පාදනයේ හුවමාරු සබඳතාවල ස්වභාවය, උදා: ඔවුන් ධනේශ්වර, පූර්ව-ධනේශ්වර හෝ සුළු-ධනේශ්වර ද යන වග හා මේ අතර විවිධ සංක්‍රාන්තික ආකෘති හඳුනාගැනීම.

3. අධ්‍යයන ඒකකය- ක්‍රමවේදී ගැටලුවකි: උදා: අධ්‍යයනය කළ යුත්තේ නිෂ්පාදනයක් ද, යම් භෝගයක් හා බැඳි කෘෂිකර්මාන්තයක් ද, නැතහොත් ගමක් වැනි වාසස්ථානයක් ද යන ගැටලුව. මේවා මඟින් සැබැවටම නොපවතින නිෂ්පාදන සබඳතා විශ්වාස කිරීමට අපව පෙළඹවන්නේ ද නැතහොත් සැබැවටම පවතින සබඳතා අපහට මග හැරී ගොස් ඇද්ද ආදී වශයෙනි. උදාහරණ ලෙස පන්ති පිළිබඳ වක්‍ර දැක්ම හා තිරස් හෝ තිරස් දෘෂ්ටිය අතරැති ගැටුම ආදිය දැක්විය හැකිය.

4. ග්‍රාමීය කුටුම්භ ආර්ථික කටයුතු හා ආදායම් මූලාශ්‍රවල විවිධාංගීකරණය, උදා: (i) මෙය පන්ති අනන්‍යයතාව ව්‍යාකූල කරනවාද සහ ඒ කෙසේද? (ii) ඊට කුමන විසඳුම් අවශ්‍ය වන්නේද? (iii) පවුලක් යම් ගොවිතැන් කටයුත්තක් මෙන්ම යම් වැටුප් ශ්‍රමික කටයුත්තක ද, නිරත වන ප්‍රත්‍යයකයකදී කුමන ක්‍රියාකාරකම පන්තිය නිර්වචනය කිරීමේ අංගය ලෙස ගත යුතුද?

5. පන්ති නියැදිය නිර්ණයේ දී භෞතික එළැඹුම් හා දේශපාලනික-මතවාදීමය එළැඹුම් අතුරින් කුමක් තෝරාගන්නේ ද යන්න (උදාහරණ ලෙස මාක්ස්වාදී හෝ වෙබරියානු පිවිසුම් අතර වෙනස)

6. ගැමියන් පිළිබඳ න්‍යායන් හා ශ්‍රමික ජනතාව සහ ආශ්‍රිත න්‍යායන්, උදා: න්‍යායාත්මක විවාද:- ගොවීන්ගේ විභේදනය හා ගොවීන්ගේ ප්‍රවර්තනය අතුරින් කුමක් තෝරා ගන්නවාද?

7. පන්ති විඥානය, පන්ති ප්‍රතිරෝධය සහ පන්ති ක්‍රියාවන්ට අදාළ වාද විෂයන්, උදා: සුළු ධනේශ්වර, ශ්‍රමික ජනයා හා ගොවි සවිඥානය

8. එක් වාසස්ථානයක්, කර්මාන්තයක් හෝ කෘෂිකර්මාන්ත වර්ගයක පදනමක සිට කරන ලද පන්ති හඳුනා ගැනීමක හා නිර්වචනයක වෙනත් සංදර්භයක් තුළ දී කොපමණ දුරට අදාළ ද යන්න.

ගුණසිංහ, මුවර් හා ස්පෙන්සර්ගේ මෙන්ම කර්තෘගේ රජගම පර්යේෂණ අධ්‍යයනයන් සමාලෝචන පටිපාටියේදී මෙම ගැටලු සැලකිල්ලට ගැනේ. ශ්‍රී ලංකාවේ ග්‍රාමීය පන්ති අධ්‍යයනය පාලනය කරන ලද ප්‍රධාන න්‍යායික දිශානතීන් කිහිපයක් ඇත. ප්‍රථමයෙන්, දේශපාලනික මතවාදී නිර්ණන දිශානතය හා භෞතික නිර්ණන දිශානතිය භාවිතා කරනු ලැබූ අධ්‍යයන ඇත. පෙරේරා, මුවර් සහ ස්පෙන්සර්ගේ (පෙරේරා 1982, මුවර් 1985, ස්පෙන්සර් 1990) අධ්‍යයනයන් පළමුව සඳහන් කරන ලද ගණයට අයත් වේ. ගුණසිංහගේ අධ්‍යයනයන් (ගුණසිංහ 1979, 1985, 1990) පසුව සඳහන් කරන ලද වර්ගයට අයත් වේ. කර්තෘ විසින් නුවර, රජගම සිදු කළ අධ්‍යයනය ද භෞතික නිර්ණන ආකෘතියට අයත් වෙයි (ගමගේ 1989). අනෙක් පර්යේෂකයන් භෞතික මෙන්ම මතවාදී අංශ පර්යේෂණයට භාජනය කොට ඇත (සිල්වා 1982, හෙට්ටිගේ 1980). ග්‍රාමීය පන්ති අධ්‍යයනයට භෞතික නිර්ණන එළැඹුමක් අදාළකරගත්තවුන් ග්‍රාමීය ප්‍රදේශවල පවතින විවිධාකාර ආර්ථිකයන් පරීක්ෂා කර ඇත. විවිධාකාර නිෂ්පාදන හා හුවමාරු සබඳතා මෙයට ඇතුළත් වේ. අවධානය යොමු වූ ප්‍රධාන ආකෘති දෙක නම් ධනේශ්වර ආකෘතිය හා පූර්ව-ධනේශ්වර ආකෘතියයි. පසුව සඳහන් කළ පූර්ව ධනේශ්වර ආකෘතිය තුළ යෙදෙන වෙනත් යෙදුම් ද ඇත. ගොවි ආකෘතිය, සුළු පරිමාණ ඉඩම් හිමි ආකෘතිය හෝ කෘෂිකාර්මික ආකෘතිය යන යෙදුම් මෙයට ඇතුළත් වේ. ගුණසිංහ වැනි භෞතික නිර්ණන එළැඹුමක් අදාළ කරගත් පර්යේෂකයන්ගේ

ප්‍රාථමික අවධානය යොමු වී ඇත්තේ කෘෂිකර්මය මත ධනවාදී නිෂ්පාදන හා හුවමාරු ක්‍රම වර්ධනය වීම හෝ ව්‍යාප්ත වීම කෙරෙහිය. කර්තෘගේ අධ්‍යයනය නිෂ්පාදනයේ හා හුවමාරුවේ කෘෂිකාර්මික නොවන ආකාර අවධාරණය කර ඇත. ඊට හේතු වුයේ මතවාදී ආස්ථානයකට වඩා අදාළ අධ්‍යයනය සිදු කළ ස්ථානයේ හමුවූ සුවිශේෂී නිෂ්පාදන හා හුවමාරු සම්බන්ධතාවේ ස්වභාවයයි. දේශපාලනික මතවාදී නිර්ණන ආකෘතිය අදාළ කර ගත්තවුන්, රාජ්‍යය, එහි ප්‍රතිපත්ති හා එහි කාර්යයන් පරීක්ෂාවට ලක් කර ඇත. ඔවුහු රාජ්‍යය හා ග්‍රාමීය ජනගහනය අතර සම්බන්ධතා ද ගවේෂණය කරති.

පන්ති නිර්ණන ආකෘති ද්විත්වය: භෞතික හා දේශපාලනික-මතවාදී වශයෙන්

මේ කොටස භෞතික හා දේශපාලනික මතවාදී ආකෘතිවල උදාහරණ කීපයක් සමාලෝචනය කරයි. භෞතික නිර්ණන ආකෘතිය විස්තර කිරීම සඳහා තෝරාගත් උදාහරණය ගුණසිංහ ගේ දෙළුම්ගොඩ අධ්‍යයනයෙනි (ගුණසිංහ 1979, 1985,1990). ඔහුගේ පසු කාලීන අධ්‍යයනවලින් ඔහුගේ දෘෂ්ටීන් තවදුරටත් පැහැදිලි කර ඇත (ගමගේ 1989). ගුණසිංහ භෞතික නිර්ණන ආකෘතිය ආදේශ කර ඇති ආකාරය විස්තර කිරීම සඳහා ඔහුගේ ''නුවර ග්‍රාමයක නිෂ්පාදන සම්බන්ධතා හා පන්ති'' යන නිබන්ධණය තෝරාගෙන තිබේ (ගුණසිංහ 1975). එයට හේතුව මෙහිදී කර්තෘ කිරීමට යන කාර්යයට එහි ඇති ඍජු අදාළත්වය මෙන්ම ඔහුගේ ලිපිය විදහා දක්වන න්‍යායාත්මක හා ආදේශාත්මක විශිෂ්ටත්වයයි. දේශපාලනික මතවාදී නිර්ණන ආකෘතිය පැහැදිලි කිරීම උදෙසා මුවර් ගේ ''ශ්‍රී ලංකාවේ රාජ්‍ය හා ගොවි දේශපාලනය'' හා ඒ හා සමාන න්‍යායික පසුබිමක් ඇති ස්පේන්සර්ගේ තැන්න අධ්‍යයනය තෝරා ගනු ලැබ ඇත (මුවර් 1985, ස්පෙන්සර් 1990).

ඊළඟ කොටසේදී, එක් එක් ආකෘතියේ කැපීපෙනන අංග, ඒවායේ ප්‍රබලතා හා දුර්වලතා මෙන්ම වැඩිදුර පරීක්ෂණ සඳහා වාදවිෂයන් හඳුනා ගැනීමට හැකිවන දෘෂ්ටිකෝණයකින් මෙම අධ්‍යයනයන්ගේ සමාලෝචනයක් කරනු ලබයි.

භෞතිකවාදී නැතහොත් මාක්ස්වාදී ආකෘතිය: ගුණසිංහ උඩුනුවර සිදු කළ දෙළුම්ගොඩ අධ්‍යයනය

ගුණසිංහගේ දෙළුම්ගොඩ අධ්‍යයනය හා ඔහු විසින් ශ්‍රී ලංකාවේ විශේෂයෙන් නුවර කඳුකර ප්‍රදේශවල ග්‍රාමීය සමාජය ගැන පසුව කරන ලද අධ්‍යයන න්‍යායික හා ක්‍රමවේදී වශයෙන් වැදගත් වේ (ගුණසිංහ 1979, 1985, 1990). ග්‍රාමීය සමාජ ස්තරායනය, නිෂ්පාදනය හා හුවමාරු සබඳතා සඳහා වන න්‍යායික සංකල්ප හා මානව වංශ ලේඛන නිරවද්‍යතාවකින් යුතු සාර්ථක විග්‍රහයක් වර්ධනය කිරීමට ඔහු දායක වී ඇත. සමාජ ස්තරායනයේ භෞතිකවාදී නැතහොත් මාක්ස්වාදී ආකෘතීන් ශ්‍රී ලාංකික සංදර්භය තුළ භාවිතා කරන ශිෂ්‍යයන්ට ඔහු දක්වා ඇති සමස්ත දායකත්වය මඟින් බොහෝ ප්‍රයෝජන ගත හැකිය. වර්තමාන නිෂ්පාදන සබඳතා විවරණයේ හා සංකල්පීය සුපැහැදිලි බව ඔහුගේ දායකත්වයෙන් ඔප් නැංවුණු අතර ග්‍රාමීය සමාජ පන්ති වැඩිදුරටත් අධ්‍යයනය කරන්නෙකුට එය මහෝපකාරී වනු ඇත. මාක්ස්, ඒංගල්ස් හා ලෙනින්ගේ සම්භාව්‍ය ලේඛන ද ඇතුළත් සංකීර්ණ න්‍යායික ලේඛන හා විවාද පිළිබඳ මනා අවබෝධයක් පෙන්නුම් කළ ද, පන්ති විශ්ලේෂණයේදී මූර්ත තත්ත්වයේ සිට වියුක්ත තත්ත්වයට යෑමේ අවශ්‍යතාව ගුණසිංහ අවධාරණය කෙළේය. ඔහුගේ අනෙකුත් අධ්‍යයනයට වඩා දෙළුම්ගොඩ අධ්‍යයනය මෙම ලක්ෂණය පෙන්නුම් කරයි (ගුණසිංහ 1975).

දෙන ලද සංදර්භයක් තුළ පවතින පන්ති වින්‍යාස හඳුනා ගැනීම හා නිරූපණයට උත්සාහ කිරීමට පෙර සමාජ සැකසීමකදී ප්‍රමුඛ වන නිෂ්පාදන මාර්ග හා හුවමාරුව පැහැදිලිව හඳුනා ගැනීම හා අවබෝධ කර ගැනීමේ අවශ්‍යතාව ගුණසිංහ අවධාරණය කරයි. එබැවින් ඔහු තම අධ්‍යයනයට නතු ප්‍රදේශයේ නිෂ්පාදනය හා හුවමාරු සබඳතාවල ස්වරූපය හා අන්තර්ගතය පරීක්ෂා කරන අතර නිෂ්පාදන යාන්ත්‍රණයේ මූලික ලක්ෂණ අවබෝධ කරගනී.

නුවර ප්‍රදේශවල නිෂ්පාදන සබඳතා, මෙම විශ්ලේෂණයට අනුව, සමහරක් පූර්ව ධනේශ්වර වන අතර අනෙක්වා සුළු ධනේශ්වර වේ. වී නිෂ්පාදනය තුළ පවතින නිෂ්පාදන සබඳතා පදනම මත ඔහු දෙළුම්ගොඩ හඳුනා ගනු ලැබූ විවිධ නිෂ්පාදන සබඳතා පහත ආකාරයට දැක්විය හැකිය.

1. ශ්‍රම කුලිය - මෙය අතිරික්ත නිස්සාරණයේ ප්‍රාථමික ස්වරූපයයකි. උදාරහණ වශයෙන් පන්සල් ඉඩම් හිමිකාරත්වය හා කුලී බදු කරුවා අතර සබඳතාව දැක්විය හැකිය. අතිරික්තයේ ස්වරූපය කුමක් වූවත් එය ශ්‍රමය බවට හරවනු ලැබේ.

2. නිෂ්පාදන කුලිය - මෙම ස්වරූපයේදී සූරාකනු ලැබූ ශ්‍රමය නිෂ්පාදනය බවට පරිවර්තනය කෙරේ. මෙයට උදාහරණයක් ලෙස අඳ ගොවීන් දැක්විය හැකිය.

3. මුදල් කුලිය - මෙම ස්වරූපයේදී ශ්‍රමය ලෙස සූරාකනු ලැබූ අතිරික්තය මුදල් බවට පරිවර්තනය කෙරේ. උදාහරණයක් ලෙස සැබෑ නිෂ්පාදකයන්ට භූමිය බද්දට දීම දැක්විය හැකිය. ගුණසිංහ මෙය සංක්‍රාන්ති ස්වරූපයක් ලෙස විස්තර කරයි.

4. සුළු පරිමාණ ගැමි ඉඩම් හිමිකාරත්වය - මෙයින් අදහස් වන්නේ ගැමි අයිතිකරුවන් විසින් කුඩා බිම් කට්ටි වගා කිරීමයි. මෙම ස්වරූපයේ අතිරික්ත නිස්සාරණත්වයක් හුවමාරු ක්‍රියාවලියේදී සිදුවේ.

5. වැටුප් ශ්‍රමය - මෙම ස්වරූපයේදී සැබෑ නිෂ්පාදකයා නැතහොත් සෘජු නිෂ්පාදකයාව නිෂ්පාදන යාන්ත්‍රණයෙන් සම්පූර්ණයෙන්ම දුරස්ථ කෙරේ.

ශ්‍රම කුලිය හා නිෂ්පාදන කුලිය පූර්ව-ධනේෂ්වර උපයෝජනාත්මක සබඳතා ලෙස සැලකෙන අතර සුළු පරිමාණ ගැමි ඉඩම් හිමිකාරීත්වය හා වැටුප් ශ්‍රමය යම් ප්‍රමාණයකට ධනේශ්වර ලෙස විස්තර කෙරේ. මුදල් කුලිය සංක්‍රාන්ති ස්වරූපයක් ලෙස සැලකේ. මෙම විසංවාදී නිස්සාරණ සබඳතා ප්‍රතිවිරෝධයන්ගේ ඒකත්වයක් නිර්මාණය කරමින් එකිනෙක සහජීවනයෙන් මූර්ත ව්‍යුහය එනම් සමාජය තුළ හමු වේ (ගුණසිංහ 1975). මෙහි පූර්ව-ධනවාදී නිෂ්පාදන සබඳතා 'අර්ධ-වැඩවසම්' ලක්ෂණ ලෙස ද නම් කෙරේ. ගුණසිංහ දක්වන පරිදි, මෙම අර්ධ වැඩවසම් සබඳතා අන්තර්ගතය ධනේශ්වර වන පොදු ව්‍යුහයක් තුළ පිහිටා ඇත. ඔහු පරීක්ෂා කළ වී නිෂ්පාදනයේ සීමිත ක්ෂේත්‍රය තුළ නිෂ්පාදන

සබඳතාවල අර්ධ වැඩවසම් හා සුළු ධනේෂ්වර ස්වරූපයන් එකිනෙකට සමගාමීව පවතී. බොහෝ අවස්ථාවලදී එම ස්වරූපයන් එකිනෙකට අතිරේක වේ (ගුණසිංහ 1975).

විශාල වැටුප් ශ්‍රමයක් සේවයේ නියුක්ත යාන්ත්‍රීකරණය කරන ලද මහා පාරිමාණ ගොවිපලවලින් පෙන්නුම් කෙරෙන ආකාරයේ මහා පරිමාණ ධනේශ්වර ක්‍රමයක් වෙනුවට වී ගොවිතැනේ ඇත්තේ සුළු-ධනේශ්වර ක්‍රමයකි. කෘෂිකර්මය තුළ ධනවාදයේ වර්ධනය මන්දගාමී මෙන්ම කල්ගත වන ක්‍රියාවලියකි. එහෙත් ඒ අතරට සුළු ධනේශ්වර ස්වරූපයේ ප්‍රමුඛ ලක්ෂණ කීපයක් කා වැදී ලියලමින් වැඩේ (ගුණසිංහ 1975: 123). (1) සුළු ධනේශ්වරයා වෙත පැමිණෙන ප්‍රාග්ධනය බොහෝ විට වාණිජ ප්‍රාග්ධනය ලෙස හුවමාරුවේදී නිස්සාරණය කෙරේ. (2) නිෂ්පාදනයට යොදවා ඇති ප්‍රාග්ධනය සීමාසහිත වේ. නිෂ්පාදනය වෙළඳපොළ අරමුණු කරගෙන සිදු වේ. (3) ප්‍රාග්ධනයට පුද්ගලික අයිතිය ඇත. එය තොග හුවමාරුව හරහා සිදු නොවේ. (4) සුළු ධනේශ්වරයා එක්කෝ සෘජු නිෂ්පාදන ක්‍රියාවක නිරත වී නැත. නැතහොත් ඔහු අධීක්ෂක කාර්යය භාරයක් පමණක් සිදු කරයි. වැටුප් ශ්‍රමය සේවයේ නියුක්ත කිරීම අතිරික්ත නිස්සාරණයේ ප්‍රධාන ස්වරූපය වේ (ගුණසිංහ 1975: 123-124).

උඩරට ප්‍රදේශයන්හි විශේෂයෙන් වී ගොවිතැන පිළිබඳ සිය අධ්‍යයනයන්හි දී ගුණසිංහ විසින් නිෂ්පාදන සබඳතා හඳුනා ගැනෙන ආකාරය, එම ප්‍රදේශයන්හි පන්ති ක්‍රමයේ ස්වභාවය රූප ගත කරන්නට ඔහුට අවශ්‍ය පසුබිම සපයයි (ගුණසිංහ 1975). චරිතායනය මගින් ඔහුට පන්තිවල ස්වභාවය නිරූපණයට අවශ්‍ය පදනම සපයයි:

> උඩරට ප්‍රදේශ තුළ අර්ධ-වැඩවසම් ලක්ෂණත් සමග සුළු ධනේශ්වර නිෂ්පාදනයේ ලක්ෂණද ඇත. ඒවා එකිනෙකට පරස්පර විරෝධී ලෙස නැඟී සිටී. එකිනෙක විනිවිද යයි හා එකිනෙක තීරණය කරයි. මෙම මූලයන් දෙක ග්‍රාමීය සමාජයේ සමාජ සම්බන්ධතා පාලනය කරයි. ඒ අතරින් ද සුළු ධනවාදී මූලාය බලවත් වේ. මෙයින් ගම්‍ය වන්නේ ධනවාදී නිෂ්පාදන බලයන් මඟින් අත්‍යවශ්‍යයෙන්ම අනුග්‍රහයක් නොලැබූ ධනවාදී සම්බන්ධතාවල ඉහළ මට්ටමක වර්ධනයයි. උඩරට ප්‍රදේශවල නිෂ්පාදන

යාන්ත්‍රණය වැඩවසම් හෝ ධනේශ්වර නොවේ. එය අර්ධ වැඩවසම්, සුළු ධනවාදී නිෂ්පාදන යාන්ත්‍රණයකි.

ග්‍රාමීය සමාජයේ පවතින නිෂ්පාදන හා හුවමාරු සම්බන්ධතා විශ්ලේෂණයේදී මේවා ඒ මත ජාතික හා ජාත්‍යන්තර වශයෙන් බලපවත්වන සංකීර්ණ සම්බන්ධතා ජාල තුළ පිහිටුවීමේ අවශ්‍යතාව ඔහු අවධාරණය කරයි.[28] අති ග්‍රාමීය ප්‍රධාන නිෂ්පාදන යාන්ත්‍රණය අවසංවර්ධිත ධනේෂ්වර ලක්ෂණයන්ගෙන් යුක්ත වේ. ප්‍රධාන ලක්ෂණ නම්:

(1) තේ හා රබර් වතු වගාව හා ආශ්‍රිත නාගරික මධ්‍යස්ථාන

(2) කෘෂිකර්මාන්තයට යෙදවුම් සපයන පුරවරය.

(3) ග්‍රාමීය පරිභෝජනයේ ප්‍රභවයන් (ග්‍රාමීය පදිංචිකරුවෝ නාගරික මධ්‍යස්ථානවලින් පැමිණෙන නිෂ්පාදිත භාණ්ඩ මත යැපෙති).

සමාජ විද්‍යාව හදාරන ශිෂ්‍යයන් නිෂ්පාදන යාන්ත්‍රණය විස්තර කිරීමේදී අධ්‍යයනය කළ යුතු මට්ටම් තුනක් ගුණසිංහ විස්තර කරයි (රූපසටහන 1). මේවා නම් අර්ධ වැඩවසම් හා සුළු-ධනේෂ්වර ග්‍රාමීය මට්ටම, අවසංවර්ධිත ධනේෂ්වර ජාතික මට්ටම සහ අධිරාජ්‍යවාදී හෝ ධනවාදී ජාත්‍යන්තර මට්ටම වේ. මේ ආකාර පොදු ආර්ථික ස්ථාපන මට්ටම් තුන තුළ, ජාතික වශයෙන් බලවත් වන ව්‍යූහය මඟින් ග්‍රාමීය ආර්ථිකයේ ව්‍යූහය තීරණය කරයි. නිෂ්පාදනයේදී ශ්‍රී ලංකාව තුළ බලවත් වන්නේ අවසංවර්ධන ධනේෂ්වර ආර්ථිකයයි. එහි මූලික පාදකය වැවිලි කෘෂිකර්මයයි (ගුණසිංහ 1975: 125).

උඩරට ප්‍රදේශවල නිෂ්පාදන යාන්ත්‍රණය සහ නිෂ්පාදන හා හුවමාරු සබඳතාවල ආකාරය හා අන්තර්ගතයට අදළ ලක්ෂණ හඳුනාගැනීමත් සමඟ මීළඟට ගුණසිංහ පන්ති (නිෂ්පාදනයේ සමාජ සම්බන්ධතා) විස්තර කරයි. ඔහු හඳුනාගත් පන්ති හා ඒවායේ ලක්ෂණ පහත දක්වෙයි (ගුණසිංහ 1975: 132-139).

1. අර්ධ-වැඩවසම් ඉඩම් හිමියන්,

   (i) ආදායමේ මූලික ප්‍රභවය ලෙස ඉඩම්වල සෘජු හෝ වක්‍ර පාලනය (රූප සටහන් 01)

(ii) නිලබල ක්‍රමයේ රැකියා එයට අතිරේකයක් වේ.

(iii) පන්ති සහයෝගීතා හැඟීම ඉහළ මට්ටමක පවතී.

(iv) සාමාජිකයන් ඥාති සබඳතාවලින් බැඳී ඇති අතර අන්තර් සමූහ විවාහ අනුපාතය ඉහළ මට්ටමක ඇත.

(v) ඔවුහු ගමෙහි සූරාකෑමේ අර්ධ-වැඩවසම් ආකාරය චිරස්ථායී ලෙස පවත්වා ගෙන යති. නගරයේ, ඔවුහු නිලතාන්ත්‍රික තනතුරු දරති. නිෂ්පාදන සබඳතා අංශයේදී මේ ආකාරයට ඔවුහු සූරාකෑමේ ආකාර දෙකක් සංයෝග කරති. එනම් අර්ධ වැඩවසම් හා ධනවාදී යන දෙවගයි.

2. මධ්‍යම - ධනේශ්වර,

(i) ඔවුහු ඉඩම්, නිෂ්පාදනයේ ධනේශ්වර උපකරණ, හුවමාරු මාර්ග හා සමහර අවස්ථාවලදී කුඩා කාර්මික ව්‍යාපාර (උදා: අක්කර 100 ක් ඉක්මවන තේ හා රබර් වතු, ට්‍රැක්ටර්, මෝල්, මෝටර් රථවල අයිතිය) පාලනය කරති.

(ii) ප්‍රාථමිකව ඔවුන් කර්මාන්ත නොවන වාණිජමය සමපේක්ෂණයන් මත විශ්වාසය රඳවා ඇත.

(iii) ඔවුහු වී ගොවිතැන තුළ නිස්සාරණයේ පූර්ව ධනවාදී ආකෘති අනුගමනය කරති.

(iv) වැටුප් ශ්‍රමය සේවයේ නියුක්ත කිරීම මේ පන්තිය තුළ පැහැදිලිවම දැකගත හැකිය.

(v) ඔවුහු සැලකිය යුතු ප්‍රමාණයක මුදල් ප්‍රාග්ධනයකට හිමිකම් කියති. එය පාරිභෝගික භාණ්ඩ මිලදී ගැනීම, ණයට දීම හා රාජ්‍ය ඉදිකිරීම් කොන්ත්‍රාත් බාර ගැනීමට යොදවති (දෙළුම්ගොඩ මෙම පන්තිය දැකගත නොහැකි නමුත් උඩුනුවර මෙම පන්තිය දැකගත හැකිය).

(vi) මෙම සමූහයේ අභ්‍යන්තර සමජාතීත්වය හා සංශක්තිය මඳවේ. ඔවුහු ඕනෑම තුළ කාණ්ඩයකින් හෝ ජනවර්ගයකින් පැමිණියවුන් වෙති. එමෙන්ම ඔවුන් ඥාතීත්වයෙන් බැඳී නොමැත.

(vii) ඔවුන් දේශපාලනික වශයෙන් බෙදුණු, පාර්ලිමේන්තු මන්ත්‍රීවරයා හා කිට්ටු සම්බන්ධතා පවත්වන හා දිනන පක්ෂයට සහයෝගය දක්වන පන්තියකි.

3. සුළු-ධනේශ්වර,

(i) කෘෂිකර්මය, කලාව හා වෙළඳාම යන අංශවල සුළු නිෂ්පාදනය හා හුවමාරුවේ නිරත වෙති.

(ii) ග්‍රාමීය සමාජයේ බහුල පන්තියකි.

(iii) සැලකිය යුතු පිරිසක් රැකියාවක නියුක්ත වීමෙන් වැටුප් ලබති. උදා : අක්කර පහක් හිමි පාසල් ගුරුවරයෙක්

(iv) ග්‍රාමීය සමාජයේ වැඩිපුරම කැපී පෙනෙන පන්තිය වේ, ඔවුහු ගැමි නායකයෝ වෙති.

(v) ග්‍රාමීය සංවර්ධනය පිළිබඳව කටයුතු කරන නිලතාන්ත්‍රිකයෝ මේ පන්තිය සමඟ සෘජුව සම්බන්ධවෙති.

(vi) බලධරයන් වෙනුවෙන් ගම නියෝජනය කරති.

(vii) අර්ධ වැඩවසම් හා මධ්‍ය-ධනේශ්වරයන් මඟින් මොවුහු සූරාකෑමට ලක් වෙති. එමෙන්ම දුප්පත් ගොවියන් හා ගැමි කම්කරුවන්ට ද මුහුණ දීමට ඔවුන්ට සිදුවේ.

(viii) විසම ජාතීය පන්තියකි. අභ්‍යන්තර ඒකාග්‍රතාවක් හා සාමූහිකත්වයක් නොමැත.

(ix) ඔවුන්ගේ අභිලාෂය මධ්‍යම-ධනේශ්වර තත්ත්වයට නැගී සිටීමයි. එහෙත් කාර්මික ජීවිතයේ දුෂ්කරතා එය වළකයි.

4. මධ්‍යම-ගැමියන්

(i) අනුන්ව සූරා කෑමකින් තොරව තමන්ගේම හෝ තමන්ගේ න්‍යෂ්ටික පවුලේ ශ්‍රමය වැය කරති (උදා: ශිල්පීන්).

(ii) ආදායම වැඩිකර ගැනීමට ශ්‍රමය විකිණීමට බලකිරීමක් නැත.

(iii) සුළු හිමිකමක් ඇති ගොවියන් මෙයට හොඳම නිදසුන වන නමුත් ශ්‍රමය විකිණීමට බලකිරීමක් නොමැති අඳ ගොවියා ද, හවුල් (අත්තම්) ගොවියා ද මෙයට අයත් වෙති.

(vi) සාම්ප්‍රදායික නිෂ්පාදන මෙවලම්වලට හිමිකම් කියති. උදා: මී ගවයන්

(v) හුවමාරු ජාලයන් තුළ මෙන්ම කුලී බදුකරුවන් ලෙස ඉඩම් හිමියන්ගේ ද සූරාකෑමට ලක්වේ.

(vi) සිය බිම් කැබැල්ල හා සුළු නිෂ්පාදනය ආරක්ෂා කර ගැනීමට උත්සාහ ගනිති.

(vii) දුප්පත් ගොවියන් හා ගැමි කම්කරුවන් අතරින් තමන්ගේ විශිෂ්ටත්වය ගැන සවිඥානක වෙති.

(viii) ග්‍රාමීය සමාජයේ බහුල පන්තියකි. සුළු - ධනේශ්වරයන් සමඟ ඥාති සබඳතා ඇත.

(ix) ගැමි සමාජයේ ඔවුන්ගේ තත්ත්වය මඟින් ස්ථාවරයකට ඔවුන්ව මෙහෙයවති. අර්ධ-වැඩවසම් හා මධ්‍යම ධනේශ්වරයන්ට එරෙහිව ඔවුන්ව මෙහෙයවති.

(x) නියගය හා මිල ගණන් පහළ යෑම හේතුවෙන් ඔවුන් ඕනෑම විටකදී දුප්පත් ගොවීන්ගේ තත්ත්වයට තල්ලු විය හැකිය.

5. දුප්පත් ගැමියන්,

(i) ඉඩම් හෝ නිෂ්පාදන මාර්ගවල හිමිකම ඇති නමුත් යැපීමට තරම් ප්‍රමාණවත්
නොවේ.

(ii) ශ්‍රමය විකිණීමට බලකිරීමක් ඇත.

(iii) සුළු නිෂ්පාදකයෝ ද මේ අතර වෙති. එමනිසා ඔවුන්ගේ ලෝක දෘෂ්ටිය මෙම පදනමෙන් මතුවේ.

(iv) ගැමි කම්කරුවන් නොවීමට උත්සාහ කරති. ඉඩම්

කැබැල්ල ආරක්ෂාකර ගනිති. ඉඩම් වැඩි ප්‍රමාණයක් සඳහා ආශා කරති.

(v) වැටුප් ආදායම ගැමි කම්කරුවන්ගේ ආදායමට වඩා අඩු විය හැකිය.

(vi) අර්ධ-වැඩවසම් හා ධනේශ්වර සූරාකෑමට ලක් වී ඇත.

(vii) මූලික ව්‍යුහාත්මක වෙනස්කම්වලට උපකාර වේ.

6. ගැමි කම්කරුවන්,

(i) තවමත් අර්ථකථනය නොකෙරුණු වර්ධනය වෙමින් සිටින පන්තියකි.

(ii) නිෂ්පාදන මාර්ගවලින් සම්පූර්ණයෙන්ම පරාරෝපිතය

(iii) හවුල් වගාවක හෝ අයිතිය නැත.

(iv) පොදුවේ ගත් කල ජීවන තත්ත්වය දුප්පත් ගොවියන්ට සමානය.

(v) කාලයෙන් වැඩි ප්‍රමාණයක් වැඩ හොයමින් ගත කරති.

(vi) ඔවුන්ගේ වැඩ අවස්ථා නාගරික කම්කරුවන්ට සමාන නැත. වැඩ අක්‍රමවත්ය.

(vii) භූගෝලීය වශයෙන් සංචලනය වේ. එනම් වැඩ සඳහා වියලි කලාපයට සංක්‍රමණය වේ.

(viii) ධනේෂ්වර සූරාකෑමකට ලක්වේ.

(ix) ග්‍රාමීය සමාජයේ සූරාකනු ලබන සෑම පන්තියකම සූරාකෑමට ලක්වෙති.

7. ගමෙහි පදිංචි නාගරික ශ්‍රමිකයන්,

(i) ගම් මට්ටමින් ආදායම ඉහළය, වැඩට ගොස් ආපසු පැමිණෙති, ගැමි ශ්‍රමිකයන්ට හා දුප්පත් ගොවියන්ට වඩා උපයති.

(ii) සමහරුන්ට ගමේ කුඩා දේපළක් ඇත.

(iii) ග්‍රාමීය සංදර්භයේදී වඩා ජාතික සංදර්භයේදී සූරාකෑමට විෂය වේ.

(vi) පන්ති විඥානයේ වර්ධනයට දේපළ හිමිකම සීමාකමක් වේ.

මෙයාකාර පන්ති වර්ගීකරණයක් සමඟ, සුළු නිෂ්පාදනය ගැමි ආර්ථිකයේ මූලික ලක්ෂණයක් වුනත්, නුවර දිස්ත්‍රික්කයේ ග්‍රාමීය සමාජයේ ගැමි ශ්‍රමිකයන්ගේ ප්‍රමාණය හා අනුපාතය ව්‍යාප්තවීමේ මූලික ප්‍රවණතාවක් ගුණසිංහ හඳුනාගනී (ගුණසිංහ 1975: 138). ඔහු සිය පර්යේෂණයට අදාළ ප්‍රදේශයේ පවතින නිෂ්පාදනයේ ස්වභාවය හා හුවමාරු සබඳතාවල පදනම මත සිට ග්‍රාමීය පන්ති හඳුනා ගැනීම හා නිර්වචනය කිරීම සිදු කර බව වටහා ගැනීම වැදගත්ය. මෙම ප්‍රදේශයේ ඇත්තේ වී ගොවිතැන යි. මෙහි ප්‍රතිඵලයක් ලෙස ඔහු විශාල කර්මාන්ත ශාලාවල ශ්‍රමික කළමනාකරණය වැනි යම් අනෙකුත් ආකාර නිෂ්පාදන සබඳතා ඇතුළත් කරන නොගනී. ඒ ආකරයෙන්ම ඉහළ ධනේශ්වර හා වතු ශ්‍රමිකයෝ ද ඔහුගේ අවධානයට ලක් නොවූහ. නිගමනය වශයෙන්, මධ්‍යම ධනේශ්වරයන්ට හා සුළු ධනේශ්වරයන්ට ඔවුන්ගේ අපේක්ෂාවන්ට අනුව ඉහළ පන්තියට උසස් වීමට නොහැකි බව ගුණසිංහ දක්වයි. පසුව සඳහන් කරන ලද්දවුන්ගේ දරුවන්ට ඔවුන්ගේ දෙමව්පියන්ට මෙන් සුදුකරපටි ගෙවුම් සේවා නියුක්තියක් සොයා ගැනීමට නොහැකි වී නම් නිර්පන්ති සමූහයක් බවට පත්වීමට විභවයක් ඇත. මධ්‍යම ගොවීහු හා දුප්පත් ගොවීහු ඔවුන්ගේ ඉඩම් අහිමි වීමේ අවදානමට නිතරම ලක්වෙති.

දේශපාලනික මතවාදී ආදර්ශය: රජය හා ගොවීන් අතරේ සබඳතා පිළිබඳ මුවර්ගේ අධ්‍යයනය.

මුවර්ගේ අධ්‍යයනය ජාතික මට්ටමේ එකකි. ඔහුගේ අධ්‍යයනය විශාල වශයෙන් යොමුවන්නේ කතිකාව හා මතවාද අධ්‍යයනය, ශ්‍රී ලාංකිකයන් ඔවුන්ගේ ලෝකය නියෝජනය හා වටහා ගන්නා ආකාරය කෙරෙහිය (මුවර් 1985: 249). ඔහුගේ අධ්‍යයනය ද ගැමියන්ගේ කුඩා වතු හිමිකරුවන් ගැන වේ. සුළු පරිමාණ

හිමිකරුවෝ යන්න ගැමි ජනතාව යන්නට සමාන යැයි ගෙන, පවුලේ සාමාජිකයන් මහා පරිමාණයේ වැවිලි අංශය වෙනුවට කුඩා හිමිකරු අංශය තුළ ඔවුන්ගේම ඉඩම් හෝ කලියට ගනු ලැබූ ඉඩම් වගා කිරීම අධ්‍යනය කෙරී ඇත (මුවර් 1985: 13) .අක්කර පහට වැඩි නොවන විශේෂයෙන් පොල් හා වී යන ආහාර භෝග වගා කරන නමුත් සමහර අවස්ථාවල තේ හෝ රබර් වැනි අපනයන භෝග වගා කරන කුඩා වගාවන් ලෙස සුළු පරිමාණ අංශය නිර්වචනය කෙරේ (මුවර් 1985: 14).

ඔහුගේ ඉලක්කය වන්නේ: 1931 සර්ව ජන අයිතිය හඳුන්වා දීමේ දී කුඩා පරිමාණ හිමිකරු පන්ති ඉල්ලීම්වල දුර්වලතා පැහැදිලි කිරීමයි (මුවර් 1985: 17). මෙහි අවධානය යොමුවන්නේ සුළු පරිමාණ වැවිලිකරුවන්ගේ දේශපාලනික විඥානය, සංවිධානය හා ඉල්ලීම් වෙතටය. මුවර් ඔහුගේ අභිප්‍රාය පහත දැක්වෙන ආකාරයට විස්තර කරයි (මුවර් 1985: 141).

> මාගේ අරමුණ වුයේ, සුළු පරිමාණ හිමිකරුවන්ගේ ප්‍රජාව තුළ දේශපාලනික නිර්ප්‍රභුත්වය කෙරෙහි ඇති දැඩි නැඹුරුව ද එම ප්‍රජාව දේශපාලන මුලිකත්වය වෙනුවෙන් පොදුවේ ප්‍රභූ පංතිය මත යැපීම ද, එම මුලිකත්වයන් පොදුවේ සැලකු විට ඉඩම් හිමිකරුවන්ගේ සත්‍ය බලාපොරොත්තු හා අභිප්‍රායන් නියෝජනය නොකිරීම ද යන කාරණා අධ්‍යයනය කිරීමයි.

වෙනත් වචන වලින් කියනවානම්, ඔහුගේ ප්‍රධාන ගැටලුව වන්නේ ''ලංකාවේ දේශපාලනය පිළිබඳ කොතරම් වෙනත් බලාපොරොත්තු තිබුණ ද, එය සෑම විටම ග්‍රාමීය නිර්ප්‍රභුත්වයම ලාක්ෂණික කොට ගන්නේ ඇයි ද''යනුයි.

සුළු පරිමාණ හිමිකරු ජනගහනය තුළ විවිධ අනුඅංශවල පැවැත්ම මුවර් පිළිගනී. එමෙන්ම ඔවුන්ගේ විවිධ රුචීන් තිබෙන බව ද ඔහු පිළිගනී. කෙසේ වෙතත්, ඒ රුචීන් හා ගැටුම් බොහෝ දුරට අන්තර්-ප්‍රාදේශීය ස්වරූපයක් ගනී. ආහාර සපයන තෙත් කලාපය හා ආහාර හිඟ වියළි කලාපය නිදසුනකි. මෙම විභේදන හට ගන්නේ භෝග, ගොවිපළේ ප්‍රමාණය, වෙළඳපොළට විවර බවෙහි මට්ටම, නිෂ්පාදන තාක්ෂණ වර්ග හෝ සුළු පරිමාණ හිමිකම්

ආර්ථිකයට ආවේණික වූ ප්‍රාදේශීය පිහිටීම වශයෙන් වන විභේදන රටාවන්ගෙන් පමණක් නොවේ. යම් ප්‍රමාණයකට මේවා රාජ්‍යයේ කෘෂිකර්ම නියාමනයේ ප්‍රතිඵලයකි. සුළු පරිමාණ ඉඩම් හිමි දේශපාලන සවිඥානයක් හෝ දේශපාලන ක්‍රියාමාර්ග වර්ධනය නොවීම විග්‍රහ කිරීමට මෙකී අපසාරිතාවන් හා අභිරුචීන් අතර ගැටුම් ප්‍රමාණවත් තරම් ආලෝකයක් නොසපයයි (මුවර් 1985: 142). පෙරකී අන්දමට වවන භෝගය, ඉඩමේ ප්‍රමාණය ආදී සාධක මත සුළු පරිමාණ හිමිකරුවන් බෙදී සිටීම, ඔවුන්ගේ 'පොදු ජාතික දේශපාලන ව්‍යාපෘතියක නැඟීමට' බාධාවක් ව පවතී. ශ්‍රී ලාංකික රාජ්‍යය භෝග නිෂ්පාදකයන් සමඟ වෙන් වෙන්ව ගනුදෙනු කරයි. එමනිසා නිෂ්පාදනයෙන් ඔවුන්ගේ අභිරුචීන් හා අවශ්‍යතාවන් පුළුල් වෘත්තීය මට්ටමකට වඩා එක් එක් විශේෂිත භෝගයට ලෙස සංජානය කරති (මුවර් 1985: 162).

මුවර්ගේ අධ්‍යනයෙන් අඩු තරමින් ප්‍රධාන කරුණු හයක් විශද වේ:

(i) විවිධ ආර්ථික හා දේශපාලනික වශයෙන් වෙසෙසි උපමාන මඟින් ශ්‍රී ලාංකික ආර්ථිකයේ සුළු පරිමාණ වැවිලිකාර, නැතහොත් ගොවි අංශය විවිධාංගීකරණය වී ඇත.

(ii) මෙය, සුළු පරිමාණ ඉඩම් හිමියන්ගේ හෝ ග්‍රාමීය ප්‍රජාවගේ පොදු වෘත්තීය සවිඥානයක් වර්ධනය කිරීමට රුකුල් දී නැත. මතවාදී නිර්ණනය සෑම විටම සුළු පරිමාණ හිමිකරුවන්ට පරිබාහිර ප්‍රභූන් වැනි කණ්ඩායම් මඟින් ඔවුන් මත පටවනු ලැබේ.

(iii) රාජ්‍ය මෙම අංශය එකක් ලෙස නොව ඛණ්ඩිත ප්‍රජාව ලෙස ගෙන වෙන්වූ හෝ අපසාරී වූ ආකාරයකින් කටයුතු කරයි.

(iv) එමෙන්ම එය වංශාධිපති ග්‍රාමීය ප්‍රජාවක්ය යන මතවාදයක් පවත්වාගෙන යෑම හේතුවෙන් මෙම අංශය තුළ සත්‍ය වශයෙන් පවතින බෙදීම අනවධාරණය කෙරන අතර සැබෑ එකමුතු වීමකට ඇති මග අහුරයි.

(v) රාජ්‍යය අනුගමනය කරන කෘෂිකාර්මික ප්‍රතිපත්ති මෙහෙයවෙන්නේ මෙම අංශයේ විවිධ කොටස් වල සැබෑ

අවශ්‍යතා මගින් නොවන නමුත් වෙනත් සමූහයන්ගේ (එනම් ප්‍රභූන්ගේ වැනි) අභිරුචීන් මගිනි.

(vi) සුළු පරිමාණ හිමිකාර හෝ ග්‍රාමීය සමූහ දේශපාලන ක්‍රියාවලිය තුළට ඇදා ගැනෙන්නේ ග්‍රාමීය හෝ කුඩා පරිමාණ හිමිකාරත්වය යන අනන්‍යතාවන්ට වඩා ඔවුන්ගේ ජනවර්ගය හා ආගම වැනි අනෙකුත් අනන්‍යතා සාධක ඔස්සේය.

එක් අතකට ග්‍රාමීය ප්‍රජාව තුළ භෞතික වශයෙන් ඇතැම් බෙදීම් තිබුණ ද ඔවුන් එක් පන්ති සමූහයක් වශයෙන් ගොවි හෝ සුළු පරිමාණ හිමිකරු යන සවිඥානය වර්ධනය කරගෙන නැත. අනෙක් අතට එවැනි සවිඥානයක් වර්ධනය වීම වැළැක්වීමට රාජ්‍යය දෙයාකාරයකින් ක්‍රියා කරයි. ඒ පහත පරිදි වේ:

(අ) වාර්ගික හා ජාතික අනන්‍යතාව වැනි අනෙකුත් අනන්‍යතාවන් සමඟ යන ඓතිහාසික මූලයන් ඇති ගොවි ජනතා අනන්‍යතාවයක් ඔවුන් මත තැබීම,

(ආ) සැබෑ ජීවන අවශ්‍යතා සහ රාජ්‍ය ප්‍රතිපත්තිවලදී ඔවුන්ට එක් ප්‍රජාවකට මෙන් නොව විවිධාංගීකෘත ඛණ්ඩිත ප්‍රජාවනට මෙන් සැලකීම.

මෙම සංකල්පීකරණයට අනුව (රූප සටහන 2) ගොවීන් හා සුළු පරිමාණ හිමිකරුවන් වැන්නවුන් පන්ති සමූහගත වීම හා සවිඥානයක් වර්ධනය වීම භෞතික බෙදීම් හා ආර්ථිකයේ තත්ත්වයන්ගේ (එනම් නිෂ්පාදන බලවේග, සබඳතා හා හුවමාරු) ප්‍රතිඵලයන්ට වඩා රාජ්‍ය ක්‍රියාවේ හා ප්‍රතිපත්තිවල ප්‍රතිඵලයක් වේ. කැපීපෙනෙන ලෙස භෞතික තත්ත්වයන්ගේ විභජනයන් වෙනස් වුවද ඊට අනුරූප ලෙස පන්ති සවිඥානයේ, අභිරුචීන්ගේ හෝ මතවාදයෙහි වෙනසක් ඇති නොවේ.

බලපෑම් කණ්ඩායම් රාජ්‍ය ප්‍රතිපත්ති කෙරෙහි බලපෑම් කරනවා වෙනුවට සිය ප්‍රතිපත්ති හරහා සුළු පරිමාණ හිමිකරු ජනගහනයේ දේශපාලනික විඥානය හා ක්‍රියාව හැඩ ගැස්වීමට බලපෑම් කර ඇත්තේ රාජ්‍යයයි. මූවර් ඔහුගේ විශ්ලේෂණය පහත දැක්වෙන ආකාරයට සමාලෝචනය කරයි (මූවර් 1985: 10,237).

...වත්මන් විශ්ලේෂණයේ කැපී පෙනෙන අංශය නම් සිවිල් සමාජය තුළ සමූහ විසින් දියත් කෙරෙන දේශපාලන ක්‍රියාවලි පරිණාමය හැඩගැස්වීමේදී සමාජ ආර්ථික සම්බන්ධතාවලට අමතරව දේශපාලනයේ, සංවිධිත සමාජයේ හෝ රාජ්‍යයේ භූමිකාව අවධාරණය කිරීමයි...මෙය මාක්ස්වාදයේ මතයක් පටු ලෙස ගැනීම මඟින් පුළුල් ලෙස අනුප්‍රාණය වී දේශපාලන විශ්ලේෂණය සමාජය තුළ ඇති නිෂ්පාදන සබඳතා විසින් උපදවන ගැටුම් අධ්‍යයනයට පමණක් සීමා කිරීමේ ප්‍රවණතාවකට එරෙහි වූ පුළුල් ප්‍රතික්‍රියාවක එක් පැතිකඩකි.

කෙසේ වෙතත් සිය නිගමන සටහනේ දී මුවර් පිළිගෙන ඇත්තේ, සුළු පරිමාණ දේපල හිමියන්ගේ දේශපාලන සංචලතාව විග්‍රහයේදී සමාජ-ආර්ථික සම්බඳතාවල වටිනාකම හා ප්‍රතිඵල තමාද නොසලකා නොහරින බවයි. එහෙත් ඔහු ඒ හා සමානම විග්‍රාහත්මක වැදගත්කමක් රාජ්‍යයට හා සංවිධිත සමාජයට ලබාදෙයි (මුවර් 1985: 239).

සුළු-පරිමාණ ඉඩම් හිමි අංශයේ පන්ති ගැටුම් ගැන මුවර් පවසන්නේ:

.... ශ්‍රී ලංකාව තුළ ග්‍රාමාභ්‍යන්තර පන්ති ගැටුම් (කුලී බදු කරුවන් හා ඉඩම් හිමියන් අතර කුඩා ගොවිපළ හා විශාල ගොවිපළ හිමි වැවිලිකරුවන් අතර, ගොවීන් හා කම්කරුවන් අතර) පැහැදිලිව ප්‍රකාශයට පත් වී නැතුවාක් මෙන්ම වගා ජනගහනයේ මහා පාරිමාණ දේශපාලනික සංවිධානය වීමකට උත්තේජනයක් සැපයීමට අපොහොසත් වී ඇත (මුවර් 1985: 7).

තවදුරටත්, තරගකාරී ඡන්ද දායක දේශපාලනයට හා කෘෂිකාර්මික ප්‍රතිපත්ති තුළට සුළු පරිමාණ දේපොල හිමියන් හිමිකරුවන් ඇතුළත් කිරීම මඟින් කුඩා හිමිකරුවන් තුළ දේශපාලනික පන්ති විඥානයක් ඇති වීම ශ්‍රී ලාංකික රජයන් මගින් මර්දනය කර ඇත (මුවර් 1985: 9). සුළු පරිමාණ හිමිකරුවන්ගේ අංශයෙන් පැහැදිලිව ප්‍රකාශයට පත් වූ පන්ති ඉල්ලීම් නොමැති වීමට හේතු වශයෙන් විශේෂිත වූ ගැමි ජනගහනයක් යන සංකල්පයක් සහිත සාම්ප්‍රදායික දේශපාලනික සංස්කෘතියක්

නොමැති වීම සහ නගරය පදනම් වූ රාජ්‍ය හස්තයකට හා නිලධාරීන්ට එදිරිවාදී වූ අභිරුචීන් නොමැති වීම යන කරුණුද වේ (මුවර් 1985: 181).

කෙසේ වෙතත් සැලකිය යුතු වැදගත්කමක් ඇති ග්‍රාමාභ්‍යන්තර පන්ති ගැටුම් තුනක් මුවර් පරීක්ෂා කරයි.

(1) ඉඩම් හිමියන් හා කුලී බදුකරුවන් අතර ගැටුම.

(2) සුළු පරිමාණ ඉඩම් හිමියන් හා විශාල පරිමාණයේ (කාර්මික) වැවිලිකරුවන් අතර ගැටුම.

(3) ස්වාමි වැවිලිකරුවන් හා කෘෂිකාර්මික කම්කරුවන් අතර ගැටුම.

ඔහුට අනුව, කෘෂිකර්මය තුළ කුලී ශ්‍රමය තිබෙන නමුත් සුළු පරිමාණ ඉඩම් හිමි ගොවීන්ට අභියෝග කිරීමට සහ විරෝධය දක්වීමට හෝ වැටුප් ඉල්ලීම් වටා සංවිධානය වීමට තරම් විශේෂිත වූ කෘෂිකාර්මික ශ්‍රමික ජනකොටසක් ඒ තුළ නැත (මුවර් 1985: 188). මුවර්ගේ නිගමනය වන්නේ සුළු පරිමාණ ඉඩම් හිමි ගොවීන්ගෙන් වැටුප් ලබා ගැනීම හා විවිධ සමාජ ස්ථරයන් අතර පවතින වාස්තවික ගැටුම් පන්ති රේඛාවන් ඔස්සේ දේශපාලනික සංවිධානය වීමකට හේතු වී නොමැති බවයි (මුවර් 1985). පසුව ප්‍රකාශයට පත් කරන ලද ලිපියක ඔහු ශ්‍රී ලාංකික ගැමි ජනතාවගේ මතවාදී ඉතිහාසය විස්තර හා විශ්ලේෂණය කරයි (මුවර් 1989). එහිදී ඔහු රාජ්‍යය මඟින් ගැමි ආර්ථිකය හා මතවාදය ප්‍රතිනිශ්පාදනය කරන්නේ කෙසේද යන්න පැහැදිලි කරයි.

දේශපාලනික මතවාදී ආදර්ශය: රත්නපුර, තැන්නෙහි ස්පෙන්සර් කළ අධ්‍යයනය

දේශපාලනය හා වෙනස් වීම ගැන අධ්‍යයනයක් වන ස්පෙන්සර්ගේ තැන්න අධ්‍යයනය නිෂ්පාදන හා හුවමාරු සබඳතා මෙන්ම ග්‍රාමීය පන්ති නිර්වචනය කෙරෙහි ඍජු අවධානයක් යොමු නොකරයි. කෙසේ වෙතත් යම් සංස්කෘතික ක්‍රියාවලීන් පරීක්ෂා කරන අතරතුරදී එය සමාජ-ආර්ථික ක්‍රියාවලීන් කීපයක් සමඟ ද ගනුදෙනු කරයි. ඔහු "භෞතික තත්ත්වයන්ගේ විප්ලවකාරී

විස්ථාපනය'' නැතහොත් තැන්නහි භෞතික පදනමේ වෙනසක් පිළිබඳ කථා කරයි. මෙය හේන් හා වී වගාවේ සිට ආර්ථික භෝග, එලවළු හා මැණික් ගැරීම වැනි වෙනත් ආර්ථික කටයුතු කරා සිදු වූ වෙනසක් ලෙස පැහැදිලි කෙරේ.

ග්‍රාමීය භෞතික පදනමේ සිදු වූ වෙනස්වීමේ ප්‍රතිඵලයක් ලෙස සමාජ විෂමජාතීත්වය නිර්මාණය වූ ආකාරය ස්පෙන්සර් විස්තර කරයි. ඒ මඟින් පොදු අත්දැකීම් හා ග්‍රාමීය ප්‍රජාවේ පදනම දුර්වල කර ඇත. ආර්ථික වෙනස්වීම් හා සම්බන්ධ වී එදිනෙදා ජීවිතයේ අගයන් ව්‍යාකූලත්වයට පත් කරමින්, එදිනෙදා ජීවිතයේ සදාචාරාත්මක සැකැස්මේ ද වෙනස් කම් ඇති විය. තැන්න ජනයාගේ ලෝක දෘෂ්ටිය විවිධාංගීකෘත ආර්ථික හා දේශපාලනික බලවේගයන්ගේ බලපෑම්වලට යටත් වෙයි. තැන්න ජනයාගේ එදිනෙදා හැසිරීමට හා හැඟීම්වලට බලපෑම් කරමින් බලවත් ලෝක දෘෂ්ටිය බවට පත් වූයේ ඒකීයත්වය හා මිත්‍රත්වයේ අත්‍යවශ්‍ය සම්ප්‍රදායන් ලෙස සංජානිත සිංහල බෞද්ධ ජාතිකත්වයයි. දේශපාලනය භේද ඇති කරන ක්‍රියාවක් ලෙස විස්තර කර ඇත. ආර්ථික හා දේශපාලනිකව භේද ඇති විය හැකි වර්තමානය පොදු අතීතයක් ලෙස නැවත සකස් කර ගැමියන්ට පිළිගන්වා තිබේ (ස්පෙන්සර් 1990). මෙම ග්‍රන්ථයෙහි අදහස් සංවිධානය කරන හා තීරණය කරන කේන්ද්‍රය ලෙස මතවාදය හඳුනාගෙන ඇත. ග්‍රාමයේ අතිරික්ත නිෂ්පාදනය අයිති කර ගැනීම, ගැටුම්කාරී පන්ති අදාළ නොවන ලෙසකින් ඉවත දමා ඇත. ඒ වෙනුවට හැඟීම් හා අදහස්වලට මුල් තැන දෙන වෙබේරියානු එළඹුම යොදාගෙන ඇත (ගමගේ 1992: 150).

ස්පෙන්සර්, රාජ්‍යය, ජාතිකත්ව මතවාදය හා තැන්නෙහි දේශපාලනික හා ආගමික කටයුතු අතර ඇති සම්බන්ධතා පරීක්ෂා කරයි. පන්ති සම්බන්ධතා ගැන ඔහුගේ අවධානය මඳ වූවත් ඔහු පන්ති පිළිබඳව පහත ආකාරයට සඳහන් කරයි.

> ... අපට ශ්‍රී ලංකාවේ ග්‍රාමීය ප්‍රදේශයක් වන මෙහි පන්ති පිළිබඳව කතා කිරීමට අවශ්‍ය නම් අපි තැන්න ජනගහනයේ අත්දැකීම් සමස්තයක් වශයෙන් ගෙන තවමත් දේශීය දේශපාලනය හා ආර්ථිකය සැහෙන දුරට පාලනය කරනු

ලබන නාගරික අසංක්ලිෂ්ටතාවන් සමඟ සන්සන්දනය කළ යුතුය.(ස්පෙන්සර් 1990: 127).

තැන්නෙහි වැසියෝ පොහොසත් හා දුප්පත්, පැරණි පදිංචි කරුවන් හා නව පදිංචිකරුවන්, දේශපාලන පක්ෂ කණ්ඩායම්, පිටස්තරයන් හා ඇතුළත්වූවන්, නායකයන් හා නායකයන් නොවන්නන් ලෙස බෙදා දැක්විය හැකිය. මෙම සමූහවල සිතුම් හා චර්යාවන් හෝ ඔවුන්ගේ ප්‍රමුඛ ලක්ෂණ විස්තරාත්මකව ප්‍රකාශ කිරීමට ස්පෙන්සර් මැලි වන්නට ඇතැයි හැඟෙන්නේ, ඔහුගේ අධ්‍යයනයේ අවශ්‍යතාව හේතුවෙන් තැන්න එක් සමජාතීය ගමක් හා තනි ඒකකයක් ලෙස දැකීමට තිබූ පෙළඹවීම ආශ්‍රයෙන් සලකා බලන කල්හිය. තැන්න ජනතාවගේ විඥානය නිර්ණය වන්නේ භෞතික තත්ත්වයන්ට වඩා ජාතිකත්ව මතවාදයෙන් (අතීත ප්‍රති-පරිකල්පිත ප්‍රජාව ද ඇතුළත්ව) බව ප්‍රගහණය කර ඇත. එබැවින් භෞතික නිර්ණයට වඩා ඔහුගේ අධ්‍යයනය අරමුණු කරන්නේ තැන්න ජනතාවගේ හැඟීම් හා චර්යාවන්හි දේශපාලන මතවාදී නිර්ණනයයි. භෞතික නිර්ණනය සඳහන් කරන සෑම අවස්ථාවකදීම, රාජ්‍යය හා එහි මතවාදයේ කාර්යය නිර්ණන බලවේගය ලෙස දැක්වේ. හුවමාරු හා පන්ති සබඳතාවලට වඩා විවිධ සමූහ අතර අනුග්‍රාහක හා බල සබඳතා අවධාරණය කර ඇත.

වැදගත් කරුණ වන්නේ තැන්න හා ඒ ආශ්‍රිතව ව්‍යාප්තව ධනවාදී බලවේග හා නිෂ්පාදන සබඳතා පිළිබඳව ස්පෙන්සර් අනවධානයෙන් පසු නොවූ නමුත් ඔහු තැන්න ජනතාව මත පාලක පන්තිය හා රාජ්‍යය ක්‍රියාත්මක කරනු ලබන දේශපාලනික මතවාදී හැසිරවීම හා සීමිත මට්ටමකට දේශපාලනඥයන් හා නිලබල තාන්ත්‍රිකයන් වැනි රාජ්‍යයේ නියෝජිතයන් තැන්න ජනතාවගේ ජීවිත නීර්ණය කිරීමේ කාර්යයේ යෙදී සිටින ආකාරය අරමුණු කිරීමට තෝරාගෙන ඇති බවයි. පෙර විස්තර කරන ලද භෞතික නිර්ණන ආකෘතිය හා මේ අතර'ති වෙනස වන්නේ දේශපාලනික මතවාදී නිර්ණන ආකෘතියේ කේන්ද්‍රය වන්නේ එක්කෝ පන්තියක් නැතහොත් නිෂ්පාදන හා හුවමාරු මාර්ගවල කැපීපෙනෙන හිමිකරුවන් ලෙස අනෙකුත් ධනවාදීන් බහිෂ්කරණය කරනු වස් රජය ගෙන යන කාර්යය වන අතර භෞතික නිර්ණන ආදර්ශයේදී රාජ්‍යයේ කාර්යය අනෙකුත් ධනවාදීන් සමඟ කරන්නාවූ අර්ධ

ගණුදෙනුක් (උදා: වෙළඳ දෙපාර්තමේන්තුව, කෘෂිකාර්මික දෙපාර්තමේන්තුව, සමූපකාර වැනි රාජ්‍ය ඒජන්සි හරහා) ලෙස බලනු ලබයි.

වී වගාවට අමතරව ස්පෙන්සර් තැන්නෙහි නිරීක්ෂණය කළ ආර්ථික වශයෙන් වැදගත් කටයුතු නම් අතින් ඉදි කෙරෙන මාර්ගවල, තැන්න කුඹුරුවල හා වලවේ තැනිතලාවේ නව වී ඉඩම්වල අනියම් කම්කරුවන්, වඩුවන් හා පෙදරේරුවන් ලෙස ශ්‍රමය විකිණීම හා හුනුගල් පිළිස්සීම, කැලයෙන් බීඩි කොළ එකතු කිරීම, මැණික් ගැරීම හා බෝංචි වැනි එළවලු මූල්‍ය භෝග ලෙස වගා කිරීම වේ (ස්පෙන්සර් 1990: 115). අතීතයේ ජීවිතය පාලනය කළ හේන හා කුඹුරු වගාකටයුතුවලින් මෙය වෙනස් වෙයි. ගමෙන් පිටත 'බිස්නස්' ලෙස පොදුවේ ව්‍යාපාර කරන වෙළඳාම් කිරීම තැන්නෙහි වී ගොවිතැන සහ ඒ හා බැඳුණු සදාචාර අගයන්ට ප්‍රතිවිරෝධී විය (ස්පෙන්සර් 1990: 126-127).

කෙසේ වෙතත් ස්පෙන්සර්ගේ තර්කය වන්නේ මෙවැනි විවිධාංගීකරණය වූ ආර්ථික සන්දර්භයක් තුළ වුවත් පැහැදිලි පන්ති බෙදීම් ප්‍රත්‍යක්ෂ නොවන බවයි. පන්තිය යනු, 'භෞතික සබඳතා පිළිබඳව පොදු අත්දැකීම් ආශ්‍රයෙන් සාකච්ඡා කෙරෙන එක් ආකාරයක්ය' යනුවෙන් තෝම්ප්සන් විසින් ඉදිරිපත් කෙරුණු නිර්වචනය (තොම්සන් 1968) ආදර්ශය ලෙස ගනිමින් ස්පෙන්සර් අපට පවසන්නේ තැන්න නම් ග්‍රාමයෙහි, ගැහැණු හා පිරිමි යම් පොදු ක්‍රියාකාරකමක් හා බැඳුණු පොදු රුචියක් හා අනන්‍යතාවක්, පොදු අත්දැකීමක් බිහිකරන බව දැකීමට මෙන්ම එවන් සාමූහික රුචියක් හෝ අනන්‍යතාවක් වෙනස් එවැනිම කණ්ඩයාමක අභිරුචියක් හා ගැටෙන බව දැකීමටත් නොපෙළඹෙන බවයි (ස්පෙන්සර් 1990: 124).

තැන්නෙහි දුප්පත්ම පදිංචි කරුවන් වැඩි කල් නොගොස්ම දැනටමත් යම් සමෘද්ධියක් පෙන්වන ගම්වැසි පවුල් විසමලෙස ස්ථාපිත වූ සමූහයක් ලෙස දැකීමට පටන් ගනු ඇති බවට ඔහු අනාවැකි පල කරයි. තාවකාලික වශයෙන් හා ඔහුගේ විශ්ලේෂණය වෙනුවෙන් ඔහු තැන්නෙහි සමස්ත ජනගහනය එක් ප්‍රවර්ගයක් (හෝ පන්තියක්) ලෙස සලකයි. කලින් සඳහන් කළ පරිදි තැන්න

ජනගහනයේ අත්දැකීම් සමස්තයක් වශයෙන් ගෙන නාගරික සංකීර්ණ අත්දැකීම් සමඟ සන්සන්දනය කළ යුතු බව ඔහු යෝජනා කරයි. ඔහු තවදුරටත් පවසන පරිදි, එදිනෙදා කාර්යයන්හි පොදු වපසරියක් හැරුණු විට, දැනට තැන්නෙහි ජීවත් වන සියලුම ජනතාවට එක හා සමානව වැදගත් වන, නිෂ්පාදන සබඳතා මත පදනම් වූ පැහැදිලි පොදු වැටහීම් නොමැත.

ආර්ථික ක්‍රියාකාරකම්වල විවිධත්වය මඟින් විවිධ වූ අත්දැකීම්, අවබෝධයන් හා විඥානයන් නිර්මාණය කරන්නට ඇත්තේ කෙසේද යන්න ස්පෙන්සර් අපට පවසන්නේ නැත. ඔහුගේ අරමුණ වන්නේ දේශපාලනයේ බෙදුම්වාදී කාර්යය හා ග්‍රාමීය ජීවිතය තුළ සිංහල බෞද්ධ ජාතිකත්වයේ හා බෞද්ධාගමේ එක්සත් කිරීමේ මතවාදය අපට පෙන්වා දීම බැවින්, ස්පෙන්සර් මේ අංශය මගහැර ගොස් හෝ අනවධාරණය කර හෝ ඇත. කලින් සඳහන් කළ පරිදි ඔහුගේ ඒත්තු ගැන්වීම වන්නේ, භෞතිකව පදනම් වූ නිෂ්පාදන හා හුවමාරු සබඳතා මත පදනම් වූ විවිධ හෝ ප්‍රතිවිරුද්ධ අත්දැකීම්, අවබෝධයන් හා සවිඥානයන් නොපවතින බවයි. එය මෙසේ ද කියැවේ:

> අනාගතයේ යම් දිනක, ජනතාව සිය ජීවන තත්ත්වය, භූමිය හා ප්‍රාග්ධනය වෙත ප්‍රවේශවීමට තමන්ට ඇති හැකියාව මත තේරුම් ගන්නා එමෙන්ම සිය සමාජීය සීමාවන් හා රුචීන් ඒ සබඳතාව මතම තීරණය කරන දිනක් එළැඹෙනු ඇත. එහෙත් තවමත් මෙය උදා නොවුණු දිනකි.[55] ස්පෙන්සර්ගේ අධ්‍යයනයේ අපැහැදිලි දෙය නම් මැණික් වෙළඳුන් හා වී ගොවිතැන මූල්‍ය භෝග වගාවක් බවට පත්වෙමින් තිබීම වැනි අදාළ පන්ති සකස් වීම සිදු කළ හැකි ක්‍රියාවලීන් ධනේශ්වර හෝ සුළු ධනේශ්වර හුවමාරු සබඳතා ඇති වීමක් සිදු නොකළේ මන්ද යන්නයි.

සමාලෝචනය කරන ලද අධ්‍යයනයන් ආශ්‍රයෙන් මතුවන අතිරේක වාද විෂයන්

මෙතෙක් සමාලෝචනය කරන ලද අධ්‍යයනයන්ගෙන් හා ආකෘති දෙකෙන් මතුවන වැදගත් වාද විෂයයන් දෙකක් ඇත. ඒවා නම්:

(1) ජාතික, ප්‍රාදේශීය හා දේශීය ග්‍රාමීය මට්ටම් ඇතුළත් කරගනිමින්, කෘෂිකර්මාන්තය, කර්මාන්ත හා සේවා අංශ ඇතුළත් සමස්ත හෝ සාමාන්‍යකරණය කරන ලද නිෂ්පාදන හා හුවමාරු සම්බන්ධතා පදනම මත සිට සාකල්‍යවාදී ලෙස පන්ති නිර්වචනය කරන්නේ කෙසේද?

(2) පන්ති විඥානයේ වාද විෂයන්, සාමාන්‍යකරණය කරන ලද නිෂ්පාදන හා හුවමාරු සබඳතා පදනම මත සිට හඳුනාගනු ලැබූ පන්තිවලට ඒ තුළ ඔවුන්ගේ විසම ස්ථානගත වීම, ගැටලු හා ඒවාට විසඳුම් සොයාගන්නා ආකාර ගැන සවිඥානකත්වයක් තිබේද හෝ ඔවුන්ගේ සවිඥානකත්වය බාහිර දේශපාලනික හා මතවාදී බලවේගයන් මඟින් තීරණය වී තිබේද? යනුයි.

මේ නිබන්ධයේ මීළඟ කොටසින් මගේ රජගම පර්යේෂණය පදනම් කරගනිමින් රැස් කළ නිරීක්ෂණයන් ඉදිරිපත් කිරීමට කැමැත්තෙමි.

යටිනුවර රජගම: භෞතික නිර්ණන ආකෘතියේ තවත් උදාහරණයක්

මෙතෙක් විස්තර කරන ලද අනෙක් ජනාවාස මෙන්, රජගම, මහනුවරට සැතපුම් 9 ක් පමණ බටහිරෙන් පිහිටි, තමන්ගේම කුඹුරු ඉඩම් හා උස්බිම් කෘෂිකර්මය ඇති එමෙන්ම පිනාකිරි සෑදීම, ගඩොල් සෑදීම, බීඩි එතීම සහ අත්යන්ත්‍ර විවීම වැනි වෙනත් නිෂ්පාදන කටයුතු ද කෙරෙන ජනාවාසයකි. ඒ අතරම රජගම ජනගහනය රජගම ඇතුළත හා පිටත වැටුප් ලබන රැකියාවල ද නියුක්ත වේ.

වී වගාව තුළ ඇති කුලී සම්බන්ධතා සලකා බැලීමේදී කෙනෙකුට ආකෘති තුනක් දැකගත හැකිය: අඳය, සුළු අයිතිය සහ බදු ගැනීම. භාවිතා කරන ශ්‍රමය අතින් පවුල් ශ්‍රමය, වැටුප් ශ්‍රමය හා අත්තම් නැතහොත් හුවමාරු ශ්‍රමය තිබේ. මේ ආකාරයට නිෂ්පාදනයේ පූර්ව ධනවාදී හා සුළු ධනවාදී ආකාරවල සහජීවනය පැහැදිලිය.

රජගම දැකගත හැකි මූලික වැඩ වර්ග තුන නම්: ව්‍යවසායකත්ව ක්‍රියාකාරකම්, වී හා අනෙකුත් උස්බිම් භෝග වගාව හා වැටුප් උපයන ක්‍රියාකාරකම් වේ. මුළු ජනගහනය 592 කින් 224

දෙනෙක් සේවා නියුක්තය. මෙයින් 17 දෙනෙක් වැටුප් ලබන රැකියාවල නියුක්ත අතර 51 දෙනෙක් ස්වයං සේවා නියුක්තය. රැකියා නියුක්තික 173 න්, 51 දෙනෙක් වතු අංශයේ සේවා නියුක්ත අතර තවත් 122 දෙනෙක් පුද්ගලික අංශයේ රැකියා කරති.

ව්‍යවසායක ප්‍රජාව

ව්‍යවසායකයින් හය දෙනෙකු විසින් කම්කරුවන් විසි අට දෙනෙක් සේවයේ යොදවනු ලැබ සිටිති. ඇතැම් ව්‍යවසායකයෝ කළමනාකරණ කටයුතු පමණක් සිදු කරති. අනෙක් අය ඔවුන්ගේ සේවකයන් සමඟ වැඩ කරති. මෙම අවස්ථා හයෙහිදීම නිෂ්පාදිත අලෙවි කෙරුණේ (වගුව 1 බලන්න) ගමෙන් පිට වෙළඳ පොළකයි. ස්වයං රැකියාවල නියුක්ත වූවන් කැපී පෙනෙන කොටස්ය සයකි. ඔවුනතර අනෙකුන් සේවයෙහි යොදවන්නෝ ද තනිව වැඩ කරන්නෝ ද වෙති.

ස්වයං රැකියාවල නියුක්ත හතර දෙනෙක්, නම් වශයෙන් බීඩි කර්මාන්තයේ යෙදෙන දෙදෙනෙක්, ආපනශාලා හිමියෙක් සහ නීතිවිරෝධී රා විකුණන්නෙක්, පුද්ගලයන් 36 දෙනෙකු සේවයෙහි සේවයට බඳවාගෙන ඇත. එක් බීඩි කර්මාන්ත හිමිකරුවෙක් පුද්ගලයන් 33 දෙනෙකුම සේවයට බඳවා ගෙන ඇත. මෙම සේවකයන්ගෙන් බොහෝ දෙනා තමන්ගේම නිවෙස්වලදී බීඩි එතීමේ නිරත වෙති. එබැවින් එය අප 'පිටස්තර වැඩ' හෝ 'හවුල්' වශයෙන් හඳුන්වන දෙයට සමාන වේ.

අනෙකුත් අය සේවයේ නියුක්ත කර නොගන්නා ස්වයං රැකියා නියුක්තියන්ගෙන් පුද්ගලයන්ගෙන් 28 දෙනෙක් පුරුෂයෝ ද 3 දෙනෙක් කාන්තාවෝ ද වෙති. ඔවුහු විවිධාකාර ක්‍රියාකාරකම්වල නිරත වෙති (වගුව 2 බලන්න). මෙයට ගෙන් ගෙට ගොස් බඩු විකුණන්නෝ, සංක්‍රමණික වෙළෙඳුන් සහ පවුලේ ශ්‍රමය යොදවනු ලබන හා තමන්ගේම ප්‍රාග්ධනය ආයෝජනය නොකරන නීති විරෝධී රා විකුණන්නෝ ඇතුළත් වෙති. ඔවුන් විකිණීමට අයිතමයන් (හෝ බීඩි එතීමේ දී අමු ද්‍රව්‍ය ලබා ගන්නේ තොග විකුණුම්කරුවකුගෙන් චක්‍රීය ණය මතය. සෑම අලුත් අලෙවියක් විටදීම අතීත ණය පියවනු ලැබේ (උදා : මත්ස්‍ය අලෙවිකරු, බීඩි ඔතන්නා, ලොතරැයි පත්

අලෙවිකරු, ගවපල්ලා, අමු කුළු බඩු වෙළෙන්දා, ලී සැපයුම් කරුවන් ආදී සැලකිය හැකිය).

ස්වයං රැකියාවල නියුක්ත පුද්ගලයෝ වෙනත් ක්‍රියාකාරකම්වල නිරත වීම මඟින් තමන්ගේ ආදායම් ඉහළ නංවා ගනිති. උදාහරණයක් වශයෙන් ගවපල්ලා දක්ෂ ගස් කපන්නෙක් ද වෙයි. එළවලු අළෙවිකරු ගොවියෙක් මෙන්ම රා මදින්නෙක් ද වෙයි. වී මෝල් හිමිකරු (විශ්‍රාම ලත් මුලාදෑනියා) වී ගොවිතැනේ වැටුප් ශ්‍රමය යොදවනු ලබන ඉඩම් හිමියෙකි. ඔහු කුඩා ඉදිකිරීම් කටයුතු ද භාරගනී. අමු කුළු බඩු අලෙවිකරුවෝ සුළු පරිමාණ ගොවීන් වෙති. කුඩා බසය ක්‍රියාකරවන්නා ඉඩම් හිමි ගොවියෙකි.

කෘෂිකර්මය

උස්බිම් හා කුඹුරු ඉඩම් වගාව වැඩ පිළිබඳ දෙවන රැකියා ප්‍රවර්ගයට අයත් වෙයි. රජගම බිම් ප්‍රමාණය අක්කර 577 කින් යුක්ත වූ අතර එයින් අක්කර 435 ක භූමි ප්‍රමාණයක් උස්බිම් වූ අතර 142 ක භූමි ප්‍රමාණයක් කුඹුරු ඉඩම් විය. අක්කර 41.75 ක භූමි ප්‍රමාණයක් රජගම පදිංචිකරුවන් විසින් වී වගාවට යොදවා ඇත. කෙසේ වෙතත් අධ්‍යයනයට යටත් කුටුම්භ 110 න් 71 කට කුඹුරු ඉඩම් හිමි නැත. ඉතිරි තිස්නම දෙනා අක්කර 38.25 කට හිමිකම් කියති. ඉන් අක්කර 27.75 ක් රජගම තුළ ඇත.

වගු අංක 3න්, වී ගොවිතැන (විවිධාකාර ශ්‍රමය හා හිමිකම් භාවිතයෙන්) හා අනෙකුත් වෘත්තීන් අතර සම්බන්ධතා පෙන්නුම් කරයි.

වැටුප් උපයන වැඩ

බොහෝ පදිංචිකරුවෝ මෙවැනි වැඩ සඳහා රජගමෙන් පිටතට යති. වැටුප් වැඩෙහි ප්‍රවර්ග තුනක් පැහැදිළිව දැකගත හැකිය,

(1) ගුරුවෘත්තිය, ලිපිකරු, අධීක්ෂණය හා පරිපාලන වැනි වෘත්තීන් ඇතුළත් වන සුදු කරපටි වැඩ.

(2) ගඩොල් කැපීම, මේසන් වැඩ, වඩු වැඩ, ගස් කැපීම හා සැකසීම

වැනි වෘත්තීන් ඇතුළත් පුහුණු ශ්‍රමික වැඩ.

(3) ගඩොල් එසවීම, බීඩි එතීම, ගොවිපල හා වතු වැඩ, ගෘහස්ථ හා අනෙකුත් ශ්‍රමය සැපයිය යුතු වැඩ ඇතුළත් නොපුහුණු ශ්‍රමික වැඩ.

උසස් රැකියා හිමි සේවකයින් 27 න් 12 දෙනෙක් ලිපිකරුවෝ හා 7 දෙනෙක් ගුරුවරු වෙති. ඔවුන් ගොවිතැන් හා සුළු වෙළඳාම් වැනි වෙනත් ක්‍රියාකාරකම්වල ද නිරත වෙති. ඔවුන්ගෙන් සමහරෙක් දේශපාලන සම්බන්ධතා මඟින් රැකියාව ලබාගෙන ඇත. ලිපිකරුවන් කීපදෙනෙක් කුඩා ඉදිකිරීම් වැඩවල නිරත වෙති.

පුහුණු ශ්‍රමිකයන් 60 දෙනා අතරින් බොහෝ දෙනෙක් වැඩ සඳහා පිටතට යති. කීපදෙනෙක් නිවසේ සිට වැඩ කරති. (උදා: වඩුවන්) ඔවුන් ද ගොවිතැන ඇතුළු වෙනත් වැඩවලද නිරත වෙයි. බොහෝ දුරට අඩුවෙන්ම ආදායම් ලබන්නේ ශ්‍රමිකයින්ය. මෙයට ශාරීරික ශ්‍රමය, දුෂ්කර කාලගුණික තත්වයන් තුළ වැඩ කිරීම, දිගු පැය ගණනක් සහිත කටුක වැඩ අයත් වෙයි. මෙහි ඇත්තේ ඉතා අවම රැකියා සුරක්ෂිත භාවයකි. මෙවැනි වැඩවලට බහුලව අයත් වන්නේ බීඩි එතීම, ගඩොල් කැපීම, ලී මොල් වැඩ, තේ කර්මාන්ත ශාලාවල වැඩ, ගොවිපල වැඩ හා සාමාන්‍ය කම්කරු වැඩ ආදියයි.

ගම් වැසියෝ ඉතා සුළු ප්‍රමාණයක් ඉඩම් හිමිකරුවෝ, ගොවිපල අයිතිකරුවෝ කුලී බදු කරුවෝ හෝ කෘෂි කාර්මික කම්කරුවෝ පමණක් වෙති. ගොවිතැන්වල නිරතවන්නෝ අනෙකුත් වැඩවල ද නිරත වෙති. ඔවුන්ගේ අඹුවෝ, සැමියෝ හෝ දරුවෝ ගොවිතැන් නොවන වැඩවල නිරත වෙති. බොහෝ සුදු කරපටි රැකියා කරන්නන් කුඹුරු ඉඩම්වල අයිතිය මඟින් ග්‍රාමීය තත්ත්ව ධුරාවලියේ පිළිගත හැකි ස්ථානයක සිටින නමුත් ඔවුන්ගේ අපේක්ෂාවන් කෘෂිකාර්මික නොවන අතර නිලතාන්ත්‍රික වේ. රජගම පදිංචිකරුවන්ගේ වැඩ සියල්ල කෘෂිකාර්මික හෝ පොදු ග්‍රාමීය නොවේ. එයින් වැඩි ප්‍රමාණයක් නිෂ්පාදන වෙළඳ හා හුවමාරු, මහජන සේවය, පුහුණු හා නොපුහුණු ශ්‍රමය යන අංශවලට අයත් වෙයි. වගු අංක 4 මඟින් ගම් වැසියන් රජගමෙන් පිටත වැඩ කරන ස්ථාන දැක්වේ.

රජගම පන්ති

විවධාංගිකරණය වූ වෘත්තීය ව්‍යූහයක් තුළ රජගම පන්ති අප නිර්වචනය කරන්නේ කෙසේද? අප ගුණසිංහගේ පන්ති ආකෘති, ඒවා රජගමට වැඩි ඇතක නොවන අධ්‍යයනයක් මූලික කරගෙන සැකසූවක් නිසා භාවිතයට ගත යුතුද? නැතහොත් වී ගොවිතැන යන අංශය පමණක් ගෙන අප පන්ති නිර්වචනය කළ යුතුද? රජගම පදිංචිකරුවන් බොහෝ දෙනා රැකියා නියුක්ත හා ගොවිතැන් නොවන ක්‍රියාකාරකම්වලට ද සම්බන්ධ බව නොසලකා හැර අපට ඔවුන් සියලු දෙනා ගොවීන් හෝ සුළු පරිමාණ හිමි කරුවන් ලෙස සැලකිය හැකිද? රජගම තුළ දැකිය හැකි නිෂ්පාදන හා හුවමාරු සබඳතාවල ස්වභාවය කුමක්ද?

කලින් කී පරිදි, රජගම දැකිය හැකි නිෂ්පාදන ආකෘති නම් ධනවාදී (යාබද තේ වතු ආශ්‍රයෙන් විශද වන පරිදි), සුළු-ධනේෂ්වර (ස්වයං රැකියා නියුක්තිය, ඉඩම් හිමි ගොවීන් හා නිෂ්පාදන ක්‍රියාකාරකම් ආශ්‍රයෙන් පෙනෙන පරිදි) හා අර්ධ-වැඩවසම් (අඳය ගොවිතැන හා අත්තම් පැවතීම උදාහරණ වේ) ලක්ෂණ දරයි. අතිරික්තය නිස්සාරණය කර ගැනීමේ ප්‍රමුඛ ක්‍රම ලෙස නිෂ්පාදනයෙන් බද්දක් ගැනීම, මුදල් වශයෙන් බද්දක් ගැනීම, සුළු-පරිමාණ දේපළ හිමිකාරීත්වය හා වැටුප් ශ්‍රමය හඳුනා ගත හැකිය. වැටුප් ශ්‍රමය ගඩොල් කැපීම, බීඩි එතීම, ලොතැරැයි ටිකට්පත් අලෙවිය වැනි නිෂ්පාදන ක්‍රියාකාරකම්වල සැඟවුණු ආකාරයකින් දකගත හැකිය. වී ගොවිතැන තුළ අඳය, සුළු පරිමාණ දේපල හිමිකාරත්වය සහ වැටුප් ශ්‍රමය යන අනෙකුත් ආකාරවලින් ද නිෂ්පාදන බද්ද පවතී. භූමිය ගඩොල් නිෂ්පාදකයන්ට බදු දුන් කල හිමිකරුට මුදල් බද්ද ලැබේ. සුළු පරිමාණ දේපල හිමිකාරත්වය යටතේ වී ගොවිතැන හා උස්බිම්වල කුළුබඩු වගාව හමුවේ. ගුණසිංහ දක්වන ආකාරයට කෘෂිකර්මයේ අතිරික්තය නිස්සාරණය සිදු වන්නේ හුවමාරු ක්‍රියාවලිය තුළය. නිෂ්පාදිත වී හා කුළු බඩු අසල නගරයන්ට හෝ නුවර නාගරික සුළු ධනේශ්වර වෙළඳුන්ට අලෙවි කරනු ලබයි. උස්බිම් වගාව හා කුඹුරු ඉඩම් වගාව යන දෙයාකාරයේදීම වැටුප් ශ්‍රමය භාවිත කරනු ලැබේ.

ව්‍යවසායකත්වය, වැවිලි කර්මාන්තය හා වැටුප් ශ්‍රමය යන තෙවැදෑරුම් වැඩ කරන ආකාරයනට අනුරූපව ධනවාදී, පූර්ව-

ධනවාදී හා අර්ධ-වැඩවසම් නිෂ්පාදන හා හුවමාරු ආකෘති රජගම ආශ්‍රයෙන් අත්දැකිය හැකි බවත් ඒ එක් එක් ආකෘතියක වපසරිය තීරණය වන්නේ, ඒවාහි ක්‍රියාත්මක භාවයෙහි පාරාසයත්, ඒවායින් ඇති කෙරෙන බලපෑමත්, ඒ ආකෘති කොපමණ වාර ගණනක් පුනර්යෝජනය වන්නේ ද යන්න හා ජනයාගෙන් කොපමණ කොටසක් අදාළ වැඩ ස්වරූපයක යෙදී සිටින්නේ ද යන්නත් ආශ්‍රයෙනි. පන්ති නිර්වචනය සඳහා නම් නිෂ්පාදනයේ හා හුවමාරුවේ ධනවාදී පූර්ව ධනවාදී හා අර්ධ වැඩවසම් ආකාරයන් රජගම පවතී. මෙහිදී පන්ති නිර්වචනයේ නිෂ්පාදන හා හුවමාරු සබඳතා විශ්ලේෂණය ඉක්ම වූ ක්‍රමයක් කරා යෑමට අවශ්‍ය වේ. රජගමට ආවේණික නිෂ්පාදන හා හුවමාරු සබඳතා සලකා බලන සුවිශේෂී ක්‍රමයක් ඒ සඳහා අප විසින් වර්ධනය කර ගත යුතුවේ. මෙම ක්‍රමය කුමක් විය හැකිද?

රජගම පදිංචිකරුවන් නියුතු විවිධ වැඩ ඔවුන්ගේ ජීවිත මත විවිධ බලපෑම් කරනු ලබන විවිධාකාර නිෂ්පාදන හා හුවමාරු සබඳතාවල (ධනවාදී, සුළු ධනවාදී, අර්ධ වැඩවසම්) දර්ශකයක් වෙයි. එමෙන්ම මේවා ගුණසිංහ දක්වන පරිදි, ග්‍රාමීය මට්ටම, ජාතික මට්ටම හා ජාත්‍යන්තර මට්ටම අතර පවතින මූලික සම්බන්ධය විදහා පායි. නිෂ්පාදන යාන්ත්‍රණයේ සංක්‍රාන්තික ස්වභාවය හේතුවෙන් පුද්ගලයෝ එක් ආකාරයක නිෂ්පාදන හා හුවමාරු සබඳතාවලට පමණක් නොව බහුවිධ ආකාරයන් සමඟ සම්බන්ධ වී සිටිති. එබැවින් වෘත්තීය හෝ වැඩ ව්‍යූහය පන්ති නිර්වචනයට පදනම ලෙස ගැනීම යෝග්‍ය පියවරක් වේ. මෙම කර්තව්‍යයේදී පහත දැක්වෙන ලක්ෂණයන් අවධානයට ගනු ලැබේ:

(1) නවීන පෞද්ගලික හා රාජ්‍ය ආයතනවල සේවා නියුක්තිය.

(2) නිෂ්පාදන සාධකවල (උදාඃ භූමිය, ප්‍රාග්ධනය, තාක්ෂණය) අයිතිය හා යොදාගනු ලබන ශ්‍රමයේ ස්වභාවය

(3) අලෙවිකරණය හා හුවමාරු සබඳතාවල අදාළත්වය

දෙළුම්ගොඩ මෙන් අර්ධ වැඩවසම් ප්‍රජාවක් රජගම නොපවතී. එයට හේතුව රජගම විහාරගම්) හෝ දේවාලවලට හිමි දේවාල ගම් නොමැති වීමයි. බත්ගම කුල වාසස්ථානයක් වන බැවින් කෙනෙකුට

එය අපේක්ෂා කිරීමට ද නොහැක. රජගමෙහි මධ්‍යම - ධනේශ්වරයන් ද නැත. කෙසේ වෙතත් ගුණසිංහ විස්තර කළ ආකාරයට වඩා පුළුල් යටිනුවර හා උඩුනුවර උප දිසාපති කොට්ඨාසවල මධ්‍යම ධනේශ්වර පන්තියක් ඇත. රජගම ගත් කල සම්පූර්ණයෙන්ම ගොවිතැනින් යැපෙන ජනතාවගේ අනුපාතය ඉතා සුළු වේ. යථාර්ථය වන්නේ එහි ගොවිතැනේ නිරතවන්නේ සුළු-ධනේශ්වරයන් වීමයි. ගොවියන් කැපී පෙනෙන ප්‍රවර්ගයක් නොවේ. කැපී පෙනෙන්නෝ සුළු-ධනේශ්වරයෝ හා ශ්‍රමිකයෝ වෙති. එබැවින් මම රජගම ප්‍රධාන පන්ති දෙකක් නිර්වචනය කරමි. ඒවානම් සුළු-ධනේශ්වර සහ ශ්‍රමික පන්තියයි.

සුළු ධනේශ්වර ප්‍රජාවට මධ්‍යම-ප්‍රමාණ ඉඩම් හිමිකරුවන් , ව්‍යවසායකයන්, සාප්පු කරන්නන්, ගුරුවරුන් හා අනෙකුත් සුදු කරපටි බැංකු හා රජයේ සේවකයන් ඇතුලත් ය. සමහර ස්වයං රැකියාවල නියුක්තිකයෝ මේ ප්‍රවර්ගයට ඇතුළත් වෙති. සියලුම ගැමි නායකයෝ ද මෙම පන්තියට අයත් වෙති. ඔවුන්ගේ දරුවෝ උප නාගරික හෝ මහනුවර පාසැල්වලට යති. ඔවුන්ගේ අභිප්‍රාය රාජ්‍ය හෝ පෞද්ගලික අංශය තුළ රැකියා නියුක්ති වීමයි. ගුරුවරුන් හා අනෙකුත් සුදු කරපටි සේවා නියුක්තිකයන් මෙම ප්‍රවර්ගයට ඇතුළත් වීමට හේතුව ඔවුන්ගේ වැටුප් සේවා නියුක්තියට අමතරව සුළු නිෂ්පාදනයේ හෝ වෙළඳ ක්‍රියාකාරකම්වල නිරත වීමයි. සමහරු අන්‍යයන්ට මුදල් ණයට දීම ද සිදු කරති. ඔවුහු උස්බිම් සහ/හෝ කුඹුරු වගාව තුළ වැටුප් ශ්‍රමය යොදවති.

ශ්‍රමික පන්තියේ සාමාජිකයෝ සිය ශ්‍රමය දෛනික වැටුපක් උදෙසා පූර්ණ හෝ අර්ධ වශයෙන් විකිණීම මඟින් හෝ කොටස් වැඩ සඳහා වන මූල්‍ය ප්‍රතිලාභ මත යැපෙති. පුහුණු, අර්ධ පුහුණු සහ කම්කරුවන් මෙම පන්තියට අයත් ය. ස්වයං රැකියා නියුක්තික විශාල සංඛ්‍යාවක් ද ඔවුන්ට නිෂ්පාදන සාධක හිමි නොවීම යන හේතුව මත මේ පංතියට මෙයට අයත් වෙති. ඔවුන් යම් නිෂ්පාදන, හුවමාරු ක්‍රියාකාරකමක් හරහා මූල්‍ය ප්‍රතිලාභයක් ලබා ගැනීම උදෙසා නිෂ්පාදන හෝ නාගරික හෝ ග්‍රාමීය සුළු ධනේශ්වරයෙකුගෙන් ලබාගත් නිෂ්පාදිතයක් වෙළඳාම් කිරීම සමඟ ඔවුන්ගේ ශ්‍රමය සංයෝග කරති. ඔවුන්ගේ ඉපයීම් හා දෛනික වැටුප් උපයන්නන්ගේ ඉපයීම් අතර වැඩි වෙනස් නැත. ඔවුහු එක්

වර්ගයක වැඩක සිට වෙනත් වර්ගයක වැඩකට මාරුවීම කෙරෙහි හා එක් සේවා දායකයෙකුගෙන් තවත් සේවා දායකයෙකුට මාරු වීම කෙරෙහි වැඩි ප්‍රවණතාවක් දක්වති. ඔවුන්ගේ වැඩ අනියම්ය. වැඩ, කාලයක් තුළ අඛණ්ඩව පැවතුණත් එය ස්ථිර රැකියාවක් නොවේ. මේ තත්ත්වය වඩු වැඩ හා පෙදරේරු වැඩ යන අත්කම් ශිල්පී රැකියාවලටද එසේම බලපායි. වැටුපක් උදෙසා ඔවුන්ගේ වැඩ දෛනික අවිනිශ්චිතතා, කාලගුණික බලපෑම්, කාලානුරූපි බව සහ එදිනෙදා වෙළඳපොළ වෙනස්කම්වල වැඩි බලපෑමට නතු වේ. මෙම පන්තියේ සාමාජිකයන් අඩු මට්ටමක විධිමත් අධ්‍යාපනයක් ලැබූවෝ වෙති. මොවුන්ගේ දරුවන් සාමාන්‍යයෙන් ප්‍රදේශයේ ප්‍රාථමික පාසල්වලට යන නමුත් ඔවුන්ගේ මව්පියන්ගේ රැකියාවට කැපී පෙනෙන ලෙස වෙනස් වන පාඨමාලාවක් හැදෑරීමේ ප්‍රවණතාව අඩුය.

දේශපාලන පක්ෂ සම්බන්ධතා සහ කුලය අතින් විසමජාතීය වූවත් සුළු-ධනේශ්වරයෝ, විශේෂයෙන් ඔවුන්ගේ නායකයෝ තමා එක් පන්තියක් යැයි සිතති, ක්‍රියා කරති. එය, ඇතුළතින්ම පන්තියක් වන අතර එය සඳහාම වන පන්තියක් ද වෙයි. කෙසේ වෙතත් ශ්‍රමික පන්තිය ඇතුළතින් එනම් ව්‍යුහය වශයෙන් පමණක් වන පංතියකි. මෙම පන්තියේ සාමාජිකයෝ පන්තියක් ලෙස නොසිතනවා මෙන්ම පන්තියක් ලෙස ක්‍රියා කරන්නේද නැත. ඔවුන් ඔවුන්ගේ පන්ති තත්ත්වය පිළිබඳ අනවබෝධයකින් පසු වන බවක් මෙයින් අදහස් නොවේ. සාමාන්‍යකරණය කරන ලද නිෂ්පාදන හා හුවමාරු සබඳතා පද්ධතිය තුළ ඔවුන්ගේ පන්ති තත්ත්වය පිළිබඳව අවබෝධයක් ඔවුන්ට ඇත. කෙසේවෙතත් ඔවුන්ගේ පන්ති අවබෝධය, සුළු ධනේශ්වරයන්ගේ මෙන් සාමූහික පන්ති ක්‍රියාවක් බවට පරිවර්තනය නොවේ.

සුළු ධනේශ්වරයන් අතර එකමුතු බවේ හැඟීමක් නිර්මාණය කරන එක් පොදු වේදිකාවක් නම් ග්‍රාමෝදය මණ්ඩලයයි. මෙම පන්තිය දේශපාලන හා කුල මඟින් බෙදී පැවතුනත් සම්පත් බෙදාහැරීමේ කටයුතු වලදී නිහඬයව හැඟවෙන වැටහීමක් ඒ තුළ ඇත. බෞද්ධ පන්සල් හා ප්‍රජා විධි කුල අතර ඒකීයත්වයක් ඇති කරයි.[4] පන්ති දෙක එක් කුලයකට අයත් නම් මේ මඟින් පන්ති අතර අස්ථිර ඒකීයත්වයක් නිර්මාණය කරයි.

ශ්‍රමික පන්තිය දේශපාලනික මඟපෙන්වීම්, මුලපිරීම් හා ක්‍රියාවන් සඳහා ග්‍රාමීය සුළු ධනේශ්වරයන් මත විශ්වාසය තබයි. මෙම අර්ථයෙන් එය පරායත්ත පන්තියකි. එය ආර්ථික වශයෙන් සේවා යෝජකයන් මත යැපේ (රජගම ඇතුළත හා රජගමින් පිටත). බාහිර සේවා යෝජකයන් ඉහළ-ධනේශ්වර, මධ්‍යම-ධනේශ්වර පංතීන්ට හෝ විවිධ රාජ්‍ය සංවිධානවලට අයත් වෙති.

සුළු-පරිමාණ (ග්‍රාමීය) දේපල හිමිකම හා වැවිලි කර්මාන්තය යනු නිෂ්පාදන හා හුවමාරු සබඳතාවල හෝ (ඊකියා සැපයුමෙහි ව්‍යුහය සම්බන්ධයෙන් දුටු පරිදි) ග්‍රාමීය පන්ති නිර්ණය කරන ප්‍රධාන සාධක නොවේ. එය තවදුරටත් ව්‍යාප්ත වන්නක්ද නොවේ. ක්ෂණිකව වඳ වී නොයෑමට තරම් යම් ශක්තියක් ඇතිමුත් ක්‍රමයෙන් වියැකී යන සාධකයක් බවට දේපල හිමිකම හා වැවිලි කටයුතු පත්ව තිබේ. නිෂ්පාදන හා හුවමාරු සබඳතා නිර්වචනය කරන ප්‍රධාන සාධක වන්නේ නිෂ්පාදන හා හුවමාරු සබඳතා බිහි කරන ජාතික හා ප්‍රාදේශීය ආර්ථික ව්‍යුහයන්ය. මෙම ව්‍යුහයන්තුළට ජාතික හා ජාත්‍යන්තර පෞද්ගලික හිමිකමක් ඇති ව්‍යුහයන් (එනම් සමාගම්, අන්තර්ජාතික සමාගම්, වැවිලි සමාගම්) සමඟ රාජ්‍ය ව්‍යාපාර හා සංවිධාන ද ඇතුළත් වෙයි. රජගම වැසියන් මෙම බහුවිධ ව්‍යුහයන්ට හා සම්බන්ධ වන අතර අතර එයට ප්‍රාදේශීය ඒවා ද ඇතුළත් වෙයි. එබැවින් (ග්‍රාමීය පන්ති වටහා ගැනීමට නම් අපට ගම් මට්ටමත් සමඟ ජාත්‍යන්තර හා ජාතික හා ප්‍රදේශීය මට්ටම් ද සැලකිල්ලට ගැනීමට සිදුවේ. ග්‍රාමීය මට්ටම් කේන්ද්‍රීය නොවිය යුතුය. නිෂ්පාදන හා හුවමාරු සබඳතාවල මෙන්ම පන්ති සාකල්‍යයද ග්‍රහණය කර ගැනීමට අවශ්‍ය වේ. පන්ති දෙකටම අයත් සාමාජිකයන් විසින් දරන සුළු ඉඩම් හිමිකම හා කරනු ලබන කෘෂිකාර්මික කටයුතු අඩුතරමින් රජගමට සමාන ප්‍රදේශවල ග්‍රාමීය පන්තීන් නිර්වචනය කිරීමේ නිර්ණායකයක් ලෙසට වඩා අතරමැදි කරුණක් ලෙස සැලකිය යුතුය.

ගුණසිංහ විසින් හෝ වෙනත් කෙනෙකු විසින් යම් ස්ථානයක කරන ලද පන්ති වර්ගීකරණයක් උඩරට ප්‍රදේශවල වෙනත් වාසස්ථාන මත යාන්ත්‍රිකව අදාළ කළ නොහැක. මෙයට හේතුව ආර්ථිකයේ ආකෘතීන් හා එමඟින් සිදුවන නිෂ්පාදන හා හුවමාරු සබඳතා මෙන්ම අතිරික්ත උද්ධරණයේ යාන්ත්‍රණ හා ඒවායේ

සංයෝග තැනින් තැනට වෙනස් වීමයි. මූර්ත තත්ත්වයේ සිට වියුක්ත තත්ත්වයට කෙනෙකු යාමට නියමිත නම්, පන්ති අධ්‍යයනයේ සෑම ශිෂ්‍යයෙකුම අධ්‍යයනයට අයත් මූර්ත අවස්ථාවේ තිබෙන තත්ත්වයන් මත පදනම් වී අදාළ පන්ති වර්ගීකරණය කළ යුතුය.

සුළු-ධනේශ්වර හා ශ්‍රමික පන්ති සවිඥානය

එක් එක් පන්තියේ සවිඥානය, ඒ ඒ පන්ති සාමාජිකයන් තමන්ගේ තත්ත්වය, තමන් වටා ඇති සමාජය, අනෙකුත් පන්ති වැනි දේ කෙරෙහි දරන දෘෂ්ටියෙන් පැහැදිලි වෙයි. මෙම කොටසේදී මගේ අරමුණ වන්නේ මෙම අංශය විස්තරාත්මකව දැක්වීමයි. ඒ සමඟම රජගම වැසියන්ගේ ලෝක දෘෂ්ටි අතර හා ඔවුන් එකිනෙකට දක්වන සම්බන්ධතා අතර ප්‍රතිවිරුද්ධ අවස්ථා අවධාරණය කිරීමයි.

රජගම සුළු-ධනේශ්වර පන්ති සවිඥානය

සුළු ධනේශ්වරය අංග කීපයකින් සමන්විත වෙයි: සුළු-ධනවාදීන් බවට පත් වූ පෙර ඉඩම් හිමි වංශවතුන්, වැටුප් ලබන පුද්ගලයින් හා ව්‍යවසායකයෝ මේ අතරට ගැනෙති. රජගම සුළු-ධනේශ්වරයන් ඉදිරිපත් කළ විවිධ අදහස් පසුබිම් කරගෙන පහත සඳහන් කරුණු මවිසින් නිරීක්ෂණය කරන ලදි.

(1) ආචාරධර්ම සහිත යහපත් අතීතයක් අහිමි වීම හා වර්තමානයේ එය මුදලට ඇති සැලකිල්ල මඟින් විස්ථාපනය වීම, ඔවුන් විසින් අවධාරණය කෙරුණු අංග නම් යුතුකම් ගැන සැලකිල්ලක් නොදැක්වීම, සුචරිවත් නොවන දිවිපැවැත්ම, අත්තම, හවුල, හුවමාරු, ඥාතීත්වයන් ගෙන් ලාක්ෂණික වූ පොදු ජීවිතය පරිහානියට යාම වර්තමානයේ භෞතික අංගයන් වඩා වැදගත් වීම යන මේවා යි . පොදු ජීවිතයට හානි පැමිණවූ එක් බලවේගයක් නම් දේශපාලනය හා ජීවිතය දේශපාලනීකරණය වීමයි. අනික් කරුණ නම් ඉඩම් වගාව වෙනුවට නව වෘත්තීන්හි නිරත වීමයි.

රජගම සුළු-ධනේශ්වරයෝ නිරන්තරයෙන්ම මෙම උභතෝකෝටිකයට හසු වෙති. ඔවුන්ට නවීන ජීවිතයේ ඉල්ලුම් කාරකයින්ට හා සාම්ප්‍රදායික අතීතයක අගයන්ට මුහුණ දීමට සිදුව ඇත. මෙම වෙනස පෙන්නුම් කිරීම සඳහා ඔවුහු අතීතයෙන් හා වර්තමානයෙන් උදාහරණ ගෙන දැක්වීම නිතරම කරති. උදා: එක් නායකයෙක් පවසන්නේ අතීතයේ ඔවුන්ගේ ඉඩම්වල වැඩ කළ අයට ඔහු නොමිලේ ආහාර දුන්නා පමණක් වන නමුත් අද ඔහුට මුදල් ගෙවීමට සිදු ව ඇති බවයි. අතීත එකමුතු බව සහ වර්තමාන විවිධත්වය, අතීතයේ ඉඩම් හිමි පුද්ගලයින්ට ගරු කිරීම හා වර්තමානයේ එම ගරුත්වය අඩු වීම අනෙකුත් උදාහරණ වේ.

(2) පූර්ව- ධනවාදී නිෂ්පාදන යාන්ත්‍රණය තුළ ක්‍රියාත්මක වූ සංස්කෘතිකාංග තවමත් පැවතීම, උදා: සමහර සිරිත්, කුල අනන්‍යතා ආදිය: සුළු-ධනේශ්වරයන් කුලය අනුව බෙදී ඇත. උසස් කුලයේ පුද්ගලයින්ට පහත් කුලයේ යැයි කියනු ලබන ශ්‍රමික පන්තිය මෙන්ම එම කුලයේ සුළු-ධනේශ්වරයන් කෙරෙහි වෙනස් ආකල්පයක් ඇත. එක් උදාහරණයක් නම් පහත් කුලයේ ශ්‍රමික පන්තිය රා පෙරීම, විකිණීම හා පානය කිරීමෙහි නිරත වීම යන්න උසස් කුලයේ සුළු-ධනේශ්වරයන් මෙම පහත් කුලය සමස්ත වශයෙන් අපකීර්තියට ලක් කිරීමට උපයෝගී කර ගැනීමයි. පහත් කුලයේ සුළු-ධනේශ්වරයෝ එය රා වෙළදාමේ යෙදෙන්නන්ගේ හා පානය කරන්නන්ගේ භෞතික ජීවන සන්දර්භය ආශ්‍රයෙන් විග්‍රහ කරති. තවත් උදාහරණයක් නම් සමහර අඩු කුලයේ සුළු-ධනේශ්වරයන් තම වැඩ දින, සති ගණනින් ප්‍රමාද වුවත් උසස් කුලයේ ශ්‍රමිකයන් හෝ ඔවුන්ගේ මී ගවයන් සේවා නියුක්ත කර නොගැනීමයි.

පන්ති-කුල සුසමාදර්ශයන් හා ඒවා පන්ති සවිඥානය තහවුරු කරන්නන්ගේ දුර්වලතා ප්‍රතිසාධනය කරන්නේ කෙසේද යන්න පරික්ෂා කල යුතු වැදගත් අංශයකි. සුළු-ධනේශ්වර පන්තියේ සමහර සාමාජිකයන්ට පන්ති අනන්‍යතාව ගැටලුවක් වේ. අනෙක් අයට එය එසේ නොවේ. මහනුවර පාසල්වල අධ්‍යාපනය ලැබීම කුල අනන්‍යතා තුනී කිරීමට ඇති එක් මාර්ගයකි.

(3) බත්ගම සුළු-ධනේශ්වර පන්තිය බත්ගම ශ්‍රමික පන්තියේ චර්යාවන් නොරුස්සන්නේ එමඟින් බාහිර පුද්ගලයින්ගේ දෘෂ්ටිය තුළ, විශේෂයෙන්ම 'ගොවිගම සුළු-ධනේශ්වරය තුළ සිය ප්‍රතිරූපයට කැළලක් වීම හේතුවෙනි.

(4) බත්ගම කුලයේ සුළු-ධනේශ්වරයෝ දෙබිඩි චරිත රඟපාති. රාජ්‍ය නිලධාරීන් ආදිය ඉදිරියේ සිය ආඪ්‍ය බව පෙන්වමින් ගම්මුන් සිය අතවැසියන් බව පෙන්වන ඔවුන්ගේ සැබෑ ස්වභාවයම එය වුවද ඇතැම් අවස්ථාවලදී මේ සුළු-ධනේශ්වරයින් ද තමා ද සෙසු දුගී ගම්මුන්ට මෙන්ම බව ඔවුන්ට පෙන්වීමට බොරු වෙස් මුහුණු ඇඳ ගන්නා බව එක් පුද්ගලයෙක් කීය.

රජගම ශ්‍රමික පන්ති සවිඥානය

රජගම ශ්‍රමික පන්තිය දුප්පත් ගොවීන්ගෙන් හා වැටුප් උපයන්නන්ගෙන් සමන්විතය. මේ ප්‍රවර්ගය තුළ ඇති ප්‍රධාන බෙදීම මෙය බව ප්‍රකාශිත අදහස් වලින් පෙණිනි. අර්ධ වශයෙන් වැටුප් උපයන්නන් බවට පත් වී ඇති දුප්පත් ගොවීහු තවමත් ගොවි පරමාදර්ශයන්, ග්‍රාමීය ඒකීයත්වය පිළිබඳ අදහස් ශ්‍රේෂ්ඨ අතීතය වැනි දේ ග්‍රහණය කරගෙන සිටිති. කෙසේ වෙතත් වැටුප් උපයන ශ්‍රමික ජනයා මේවා කෙරෙහි විශ්වාසයක් නොතබති. ඔවුන්ගේ දරුවෝ පාසල් ගමන මඟ නවතා ශ්‍රමික වැඩට සහභාගී වෙති. පවුල් ඒකකයක් සේ ජීවිකාව ඉපයීමට ඇති අවශ්‍යතාව ඔවුන්ව මේ දිශාවට තල්ලු කරයි.

සුළු ධනේශ්වරයන්ගේ හා ඔවුන්ගේම පන්තියේ සාමාජිකයන්ගේ ඊර්ෂ්‍යාවට ලක්වීම විශාල වශයෙන් කතාබහට ලක්වේ. උදාහරණයක් වශයෙන් මෙය පහත දැක්වෙන ආකාරයේ කියමන්වලින් ප්‍රකාශයට පත්වේ.

"යාචකයන් ලෙස අපි ඔවුන්ට දැත් දිගු නොකරන නිසා ඔවුන් අපට කැමති නැත."

"ඔවුන්ට හිස නොනමා ජීවත් වන බැවින් ඔවුන් අපට කැමති නැත."

ගම තුළ හෝ ඔවුන් හා පොහොසතුන් අතර ඒකීය බවක් නොමැත යන කරුණ ශ්‍රමික පන්තියේ අදහස් මගින් නැවත නැවත කියවේ. ඔවුන්ගේ දෘෂ්ටිය පාර්ශ්වීය වන අතර එමඟින් තමන් හා අනෙකුන්, එනම්, ධනවතුන්, නායකයින් හා සේවායෝජකයින් අතර බේදීමක් සාක්ෂාත් කෙරෙයි. ධනවතුන් පෙර මෙන් දුප්පතුන්ට අත දීමක් නැත. ''අපි බඩගින්නේ මැරුණත් රුපියල් පහක් දෙන්න කෙනෙක් නැතැ'යි'' එක් කාන්තාවක් කීවාය.

ශ්‍රමිකයන් බවට කලින් පත් වූවන්ගේ හා ශ්‍රමිකයන් බවට මෑතක පත් වූවන්ගේ චින්තනයේ හා චර්යාවන්ගේ වෙනසක් ඇත. පන්ති ප්‍රභවය, දෙමව්පියන්ගේ තත්ත්වය මෙම ආකල්පමය හා චර්යාමය වෙනසට කැපී පෙනෙන හේතුවක් වේ.

ශ්‍රමික පන්තියේ සාමාජිකයන්හට ඇඳුම්, නිවාස වැනි දේ මඟින් ජීවන ශෛලීයේ වෙනසකට අනුගත විය හැකි නමුත් ඔවුන් සතු සැබෑ වත්කමේ වෙනසක් සිදු කළ නොහැක. මෙවැනි වෙනසක් පන්ති දෙකේම (සුළු-ධනේශ්වර හා ශ්‍රමික) උස් කුල සාමාජිකයන්ගේ දෝෂ දර්ශනයට ලක්වෙයි. ශ්‍රමික පන්තියේ කාන්තාවන් අතර අඩු මට්ටමේ අන්තර් සම්බන්ධතා නිරීක්‍ෂණය කරන ලදි. එයට හේතුව එවැනි අන්තර් සම්බන්ධතා මගින් කේලාම් කීම වැනි ප්‍රශ්න උද්ගත විය හැකි බැවිණි. පුද්ගලයන් ගම වශයෙන් සාමූහිකව නොව, පුද්ගලයන් වශයෙන් ප්‍රගමනයට උත්සාහ දරන බව පෙනී ගියේය. එබැවින් ග්‍රාමීය ඒකීය බව සත්‍යයක් නොවේ.

යම් දුරකට සාමාජිකයන් අතර මුදල්, ආහාර වැනි දේ හුවමාරු කර ගැනීම පවතී. පුරුෂ සාමාජිකයන් හට රා පානය කරන ස්ථානය මෙවැනි හුවමාරු සඳහා පොදු වේදිකාවක් වන අතර පන්ති ඒකත්ව හැඟීම නිර්මාණය වේ. ගස් කපන්නෙකු හා රා මදින්නෙකු කළ පහත ප්‍රකාශයෙන් මෙය අනාවරණය වේ:

> අපි ආශ්‍රය කරන්නේ අපි වගේ අපේ ප්‍රමාණයේ මිනිසුන්, ලොකු මිනිස්සු කරන්නෙත් මේ දේම තමයි. අපේ සමාජයේ අපේ අවශ්‍යතා සපුරා ගන්න පුළුවන් අපේ අයගෙන් මිස පොහොසත් මිනිසුන්ගෙන් නොවේ. අපි පෝසත් මිනිස්සු මිනිස්සුන්ගේ උදව් ඉල්ලන්නේ නෑ. පොහොසතුන් පවසන්නේ අපි පොඩි මිනිස්සු බවත් ඔවුන්ට අපව අවශ්‍ය

නැති බවත් ය. අපි වැනි පොඩි මිනිසුන් වැඩ කරලා එදිනෙදා ජීවත් වනවා. නමුත් අඩු වශයෙන් අපි රා පෙළේ දී වත් එකතු වෙනවා. අපේ නැති බැරිකම් හා අමාරුකම් ගැන කතා වෙනවා. මම ඔවුන්ට කිව්වොත් මට මෙදාට නඩුවක් තියෙනවා. ඒත් සල්ලි නැහැ කියලා කවුරු හරි කියයිඃ ' මට එදාට පඩි, මට පුළුවන් කීයක් හරි දෙන්න.''

තවකෙකු මෙසේ පැවසීයඃ

පොහොසතුන් අපි ඔවුන්ගේ නිවෙස්වලට ඇතුල් වෙනවාට අකමැතියි. සමහරු අපි ඔවුන්ගේ හොඳ පුටුවල වාඩි වෙනවාට කැමති නැහැ. මෙය ඔවුන්ගේම ඥාතීන්ටත් මුහුණ දීමට සිදුවන දෙයක්. අපිට ඔවුන්ගේ රූපවාහිනිය බලන්නට අවශ්‍ය වුනොත් ඒ වැඩසටහන නැති බව කියනවා.

තවත් පුද්ගලයෙක් මෙසේ පැවසීයඃ

හිතන්න ඔබට ආණ්ඩුවේ රැකියාවක් තිබෙනවා, මම කරන්නේ අනියම් වැඩ. එමනිසා අපි දෙදෙනාම එකිනෙකා ආශ්‍රයට අකමැති. නමුත් පිටතින් ඔබ පෙන්නුම් කිරීමට උත්සාහ කරනවා ඔබට මා සමඟ සම්බන්ධ වීමට උවමනා බව. නමුත් එය එළ ගවයෙක් හා මී ගවයෙක් වියගහේ ඈඳනවා වැනි වැඩක්.

නිගමන

සාංකල්පික ආදර්ශ ග්‍රාමීය පන්ති, ඒවායේ සවිඥානය, මතවාදය හා පන්ති ක්‍රියාව යනාදිය අධ්‍යයනයේ දී වැදගත් වන බැවින්, භෞතික නිර්ණන ආකෘතිය හා දේශපාලනික මතවාදී නිර්ණන ආකෘතිය මඟින් ප්‍රධාන දිශානතීන් දෙකක් පිළිගන්වයි. පැහැදිලිව අදාළ කර ගන්නේ නම් මේ දෙකෙන්ම පර්යේෂකයන් හට මනා සහයක් ලබා ගත හැකිය.

රජගම ක්ෂේත්‍ර දත්ත, මුවර් හා ස්පෙන්සර් ඉදිරිපත් කළ යම් වැදගත් කරුණු සහ ගුණසිංහ ඉදිරිපත් කළ යම් වැදගත්

කරුණු සමඟ එකඟ වෙයි. අන්තර් - ග්‍රාමීය පන්ති අධ්‍යයනයේ දී භෞතික නිර්ණන ආකෘතිය දේශපාලනික මතවාදී නිර්ණන ආකෘතියට වඩා උපකාරී වේ. කෙසේ වෙතත් දේශපාලනික සවිඥානය හා ක්‍රියාව අධ්‍යයනයේදී පසුව සඳහන් කරන ලද්ද වඩා වැදගත් වේ. සුළු පරිමාණ හිමිකාර ජනගහනයේ පන්ති විඥානය බාහිර බලවේගයක් හෝ පන්තියක් මඟින් පනවා ඇති බව පැවසීම සත්‍යයක් නොවේ. ග්‍රාමීය ජනතාවගේ පන්ති සවිඥානය හටගෙන ඇත්තේ ග්‍රාමීය සමාජයේ මෙන්ම යම් දුරකට, ග්‍රාමීය වැසියන් සම්බන්ධතා පවත්වන නාගරික සමාජයේ පවතින භෞතික විභජනයන් හා තත්ත්වයන් මඟිනි. ග්‍රාමීය සමාජයේ දිගටම පවතින ඕනෑම ගොවි සවිඥානයක් හා මතවාදයක් සම්බන්ධයෙන් මෙය අදාළ වේ.

''දේශපාලන සවිඥානය'' හා ''පන්ති සවිඥානය'' අතර බෙදීමක්, සවිඥානයේ බෙදීමක් ලෙස හඳුනා ගැනීමට අප උත්සාහ කරන්නේ නම්, එවිට භෞතික නිර්ණන ආකෘතිය හා දේශපාලන-මතවාදී නිර්ණන ආකෘතිය ඒ සඳහා යොදවා ගත හැකි ආකාරයත් , ඒ ආකෘති දෙක අතර කුමනාකාරයේ සබඳතා පවතින්නේ ද යන්නත් හඳුනා ගැනීමට හැකි වනු ඇත.

සුළු-ධනේශ්වර පන්තියට ශ්‍රමික පන්තියෙන් වෙනස් වූ පන්ති සවිඥානයක් ඇත. කෙසේ වෙතත් පසුව සඳහන් කරන ලද දේශපාලනික මුලපිරීම් උදෙසා මුලින් කී සුළු ධනේශ්වරය මත යැපේ. එබැවින් මේ පන්ති දෙකටම දේශපාලන සවිඥානයේ යම් ලක්ෂණ ඇත. දේශපාලන සවිඥානය බාහිර මතවාදයන් මඟින් මෙන්ම ප්‍රදේශයේ දේශපාලනයෙන් ද බලපෑමකට ලක්ව ඇත. ආර්ථික වශයෙන් මෙම පන්ති දෙක අතර අනුග්‍රාහක සබඳතාවයක් නොපවතී. දේශපාලන සබඳතාව අල්ප වේ.

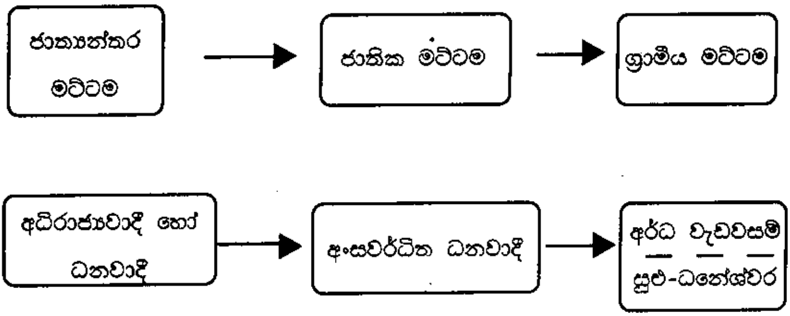
අන් කවරකටත් වඩා ග්‍රාමෝදය මණ්ඩලය හා රා පානය කරන ස්ථානය පන්ති දෙකේ ජීවිතය විදහාපායි. පන්ති සවිඥානය හා කුලය, වාර්ගිකත්වය හා ගැමි යන වෙනත් ආකාරයේ සවිඥානත් අතර අන්තර් ක්‍රියාව ගැඹුරු පරීක්ෂණයට භාජනය කළ යුතුය.

පන්ති දෙකම විසින් පොදු අත්දැකීම් අත් දකිනු ලබන අංශයක් ද ඇත. මේවා ආර්ථික අංශයට වඩා සමාජ හා සංස්කෘතික අංශයන්ට

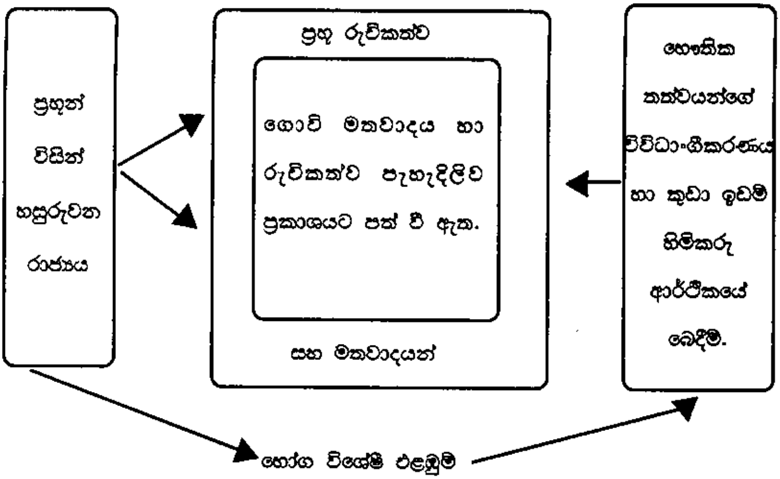
අයත් වේ. මේ එක් එක් පන්තිය තුළ පූර්ව-ධනවාදී , අර්ධ-වැඩවසම් ලක්ෂණ අන්තර්ගත ය. ඒවායේ පැවැත්ම ග්‍රාමීය පන්ති විශ්ලේෂණයේදී සැලකිල්ලට ගත යුතුය. වැදගත් වන්නේ හිමිකමේ මට්ටම නොව නිෂ්පාදන හා හුවමාරු සබඳතාවල ස්වභාවයයි.

ශ්‍රී ලංකාවේ ග්‍රාමීය පන්ති අධ්‍යයනයේ දී, මුවර් හා ස්පෙන්සර් භාවිතා කළ දේශපාලනික-මතවාදී නිර්ණන ආකෘතියට වඩා ගුණසිංහ භාවිතා කළ හා මගේ අධ්‍යයනය මගින් වැඩි දුරටත් විස්තර කෙරුණු භෞතික නිර්ණන ආකෘතිය වඩා වැදගත් වෙයි. කෙසේ වුවත් භෞතික නිර්ණන ආකෘතිය නව තත්ත්වයන්ට අදාළ කළ යුතු වන්නේ ස්ථානයට සුවිශේෂී වූ නිෂ්පාදන හා හුවමාරු සබඳතා ප්‍රවේසමෙන් විශ්ලේෂණය කිරීමෙන් අනතුරුව පමණි. මුවර් හඳුන්වා දුන් දේශපාලනික මතවාදී නිර්ණන ආකෘතිය බොහෝදුරට යාන්ත්‍රික ලෙස නව අවස්ථාවකට අදාළ කරගනු ලැබූ අවස්ථාවකට උදාහරණයක් ලෙස ස්පෙන්සර්ගේ තැන්න අධ්‍යයනය දැක්විය හැකිය. යමෙක් පිළිගත හැකි ආකාරයට දේශපාලනික මතවාදී නිර්ණන ආකෘතිය අදාළ කරයි නම් වැඩිදුර න්‍යායාත්මක හා ක්‍රමවේදී පරිපූර්ණත්වයක් අවශ්‍ය වේ. සුළු-ධනේශ්වර හා ශ්‍රමික පන්තියේ පන්ති සවිඥානය හා මතවාදය ඔවුන්ගේ පන්තියට අමතරව වෙනත් පන්තියක් හෝ රාජ්‍ය වැනි බාහිර බලවේගයක් මඟින් ඔවුන් මත පටවනවාට වඩා, එය ඔවුන්ගේ සමජයේ-ග්‍රාමීය හා නාගරිකව පවතින භෞතික තත්ත්වයන් (එනම් නිෂ්පාදන යාන්ත්‍රණය මෙන්ම නිෂ්පාදන හා හුවමාරු සබඳතා) ආශ්‍රයෙන් මතුවේ..[5]

රූපසටහන 1: ආර්ථික ව්‍යූහයේ මට්ටම් තුන



රූපසටහන 2: මුවර්ගේ තර්කය



වගුව 1: ව්‍යාපාරයේ වර්ගය, වෙනත් ආර්ථික ක්‍රියාකාරකම් සහ සේවා නියුක්තිකයන් සංඛ්‍යාව ආදී වශයෙන් ව්‍යවසායකයන් පිළිබඳ විස්තර

ව්‍යාපාරයේ වර්ගය	වෙනත් ආර්ථික කටයුතු	සේවක සංඛ්‍යාව	විධිමත් සේවක සංඛ්‍යාව
විනාකිරි නිෂ්පාදනය	කුළු බඩු / වී ඉඩම් කැබලි අයිතිකරු, වගාකරු	1	4
අත්යන්ත්‍ර රෙදිපිළි	කුළුබඩු ඉඩම් කැබලි හිමිකරු, වගාකරු	14	
ගඩොල් නිෂ්පාදනය	කුළුබඩු / වී ඉඩම් කැබලි හිමිකරු, වගාකරු	1	3

ගඩොල් නිෂ්පාදනය	කුළුබඩු සහ ක්ෂේත්‍ර නිලධාරී	1	3
ගඩොල් නිෂ්පාදනය	කුළුබඩු සහ පොලිස් නිලධාරී	1	3
ගමනාගමන සැපයුම් කරු (මිනිසුන්/භාණ්ඩ)	කුළුබඩු සහ බැංකු ලිපිකරු	1	1
එකතුව		6	28

වගුව 2: ව්‍යාපාරයේ වර්ගය සහ වෙනත් ආර්ථික කටයුතු ප්‍රවර්ග වශයෙන් ස්වයං සේවානියුක්තිකයන් හා සේවක සංඛ්‍යාව පිළිබඳ විස්තර

පුද්ගලයන් සංඛ්‍යාව			
ව්‍යාපාරයේ වර්ගය	පුරුෂ	ස්ත්‍රී	වෙනත් ආර්ථික කටයුතු
කුළු-බඩු වෙළෙන්දන්	5		හතර දෙනෙක් ගොවීන් වෙති
බස්රථ හිමි රියදුරු	1		වගාව
එළවළු වෙළෙන්දා	1		වගාව, රා පෙරීම
ආයුර්වේද වෛද්‍යවරයා	1		කුඹුරු හා උස් ඉඩම් ඇත
ගොඩනැගිලි ද්‍රව්‍ය හිමිකරු	1		-
ලී සැපයුම්කරු	2		ගස් කැපීම සඳහා අයදුම් පත්‍ර ලිවීම
මැදපෙරදිග සිට පැමිණි අය	1		ගොවියා
පැකට් කරන ලද බෙහෙත් විකිණීම	1		
ආප්ප සෑදීම	1		
නීතිවිරෝධී මත්පැන් විකුණුම්කරු	1		
රා විකුණුම්කරු	3		ගොවියා
ලොතරැයි විකුණුම්කරු	1		ගොවියා

සැහැල්ලු ආහාර සෑදීම	1		
බිත්තර විකුණුම්කරු	1		
සිල්ලර බඩු විකුණුම්කරු	2		
මත්ස්‍ය වෙළෙන්දා	1		
හරක් වෙළෙන්දා රා විකිණීම/ගස් කැපීම	2		
පොදු ගබඩා හිමිකරු	3		
වී මෝල්කරු (කලින් ගම්මුලාදෑනි)	1		ගොවිතැන
තේ කඩ හිමිකරු	1		
පෙට්‍රල් පොම්ප ක්‍රියාකරවන්නා			
එකතුව	28	3	

සැලකිය යුතු: ස්වයං-සේවා නියුක්ත ගොවියන් මේ වගුවට ඇතුළත් කර නැත.

වගුව 3: ඉඩමේ ප්‍රමාණය අනුව වී ඉඩම් අයිතිකරුවන්ගේ වෘත්තීන්

වෘත්තිය	ප්‍රමාණය
රජගම ඇතුළත	අක්කර
මුල් ගුරුතුමා	3.00
ගම්සභාවේ හිටපු සභාපති	3.00
පූර්ණ කාලීන වැවිලිකරු	2.00
මුල්ගුරුතුමාගේ සොහොයුරිය	1.50
වඩුවෙක්	1.50
ගඩොල් නිෂ්පාදකයෙක්	1.50
පූර්ණ-කාලීන ගොවියෙක්	1.00
නායකයෙක්	0.75
නායකයෙක්	0.75
බීඩි නිෂ්පාදකයෙක්	0.75
අත්‍යන්ත පාසල් අධීක්ෂකවරයෙක්	0.75
ගොවියෙක්	0.75

ගඩොල් නිෂ්පාදකයෙක්	0.75
රජගමෙන් පිටත	
පෙර - ගම්මුලැදෑනි	1.50
මුල් ගුරුතුමා	1.50
පරිපාලන නිලධාරී	1.50
ආයුර්වේද වෛද්‍යවරයා	1.50
විනාකිරි නිෂ්පාදක	1.00
ගඩොල් නිෂ්පාදක	0.50

වගුව 4: රජගම සේවක ජනගහනය සේවානියුක්ත කරන ආයතන පිළිබඳ විස්තර

රාජ්‍ය දෙපාර්තමේන්තු සහ පොදු ආයතන	පෞද්ගලික ව්‍යාපාර
කෘෂිකාර්මික දෙපාර්තමේන්තුව	ලී මෝල් හිමිකරුවන්, ඩිපෝ හිමිකරුවන්
කුඩා අපනයන භෝග දෙපාර්තමේන්තුව	ප්‍රවාහන ලොරි හිමිකරුවන්
ආහාර දෙපාර්තමේන්තුව	ලොතරැයි නියෝජිතයන්
ඉඩම් ප්‍රතිසංස්කරණ කොමිසම	ඉදිකිරීම් කොන්ත්‍රාත්කරුවන්
උපදිසා ලේකම් කාර්යාලය	පෞද්ගලික මොටර්රථ හිමිකරුවන්
තේ වත්ත	පෞද්ගලික තේ කම්හල් හිමිකරුවන්
මහජන බැංකුව	පෞද්ගලික උපකාරක පන්ති
පොල් සංවර්ධන මණ්ඩලය	අලි-ඇතුන් හිමිකරු
අත්‍යන්ත්‍ර රෙදිපිලි මධ්‍යස්ථානය යෝජකයන්	මැද පෙරදිග සේවා
පොලිස් දෙපාර්තමේන්තුව	මූල්‍ය සමාගම
ශ්‍රී ලංකා යුධ හමුදාව, ගුවන් හමුදා	තේ කඩය
පොහොර සංස්ථාව	
සෞඛ්‍ය දෙපාර්තමේන්තුව	
පේරාදෙණිය විශ්වවිද්‍යාලය	
තැපැල් දෙපාර්තමේන්තුව	
අධ්‍යාපන දෙපාර්තමේන්තුව	
ශ්‍රී ලංකා ගමනාගමන මණ්ඩලය	
වරාය අධිකාරිය	
මහවැලි ගංගා සංවර්ධන මණ්ඩලය	

පසු සටහන්

1. වර්ෂ 1993 අගෝස්තු මාසයේ කොළඹ පැවැති ශ්‍රී ලංකා අධ්‍යයන සමුළුවට ඉදිරිපත් කළ මෙම නිබන්ධය පළමුව පළ වූයේ Contemporary South Asia සඟරාවේ 1996, 5 වෙළුමේ, දෙවන කාණ්ඩයෙහි පිටු 165 සිට 190 දක්වායි.

2. රජගම පන්ති පිළිබඳ පූර්ණ විග්‍රහයක් සඳහා කියවන්න, සිරි ගමගේ: The Expression of Class and Class Conciouness in Rajagama: The study of Rurel Settlememt in Sri Lanka. ඔස්ට්‍රේලියාවේ මොනෑෂ් සරසවියේ ආචාර්ය උපාධිය සඳහා ඉදිරිපත් කළ නිබන්ධය, 1989.

3. පන්ති නිර්වචනයේ දී ''ව්‍යාප්ති උපමානය'' හා 'ව්‍යූහ උපමානය' භාවිතයෙහි ගුණාගුණ සම්බන්ධයෙන් ඇතැම් මතභේද පවතී. වැඩි විස්තර සඳහා කියවන්න, බ්‍රවුන් 1981)

4. කුල පදනම මත බෙදුණු පන්සල් පහක්ම රජගම පිහිටි ග්‍රාම සේවා නිලධාරී වසම තුළ තිබේ.

5. රජගම පන්ති පිළිබඳ වඩා පුළුල් විග්‍රහයක් සඳහා කියවන්න, ගමගේ 1991.

ආශ්‍රේය පඨිත

Brown, J.
1981. 'Some Problems in the Analyses of the Agrarian Classes in South Asia.' *The Journal of Peasantry Studies*. Vol. 9 .No 1.

Gamage, S.
1989. 'The Expression of Class and Class Consciousness in Rajagama: The Study of Rural Settlement in Sri Lanka'. PhD Thesis. Monash University, Australia.

Gamage, S.
1992. 'Book Review of Spencer's Sinhala Village in a Time of Trouble.' *Journal of South Asia*. Vol. 15 No. 1

Gunasingha, N.
1975. 'Production Relations and Classes in a Kandyan Village'. *Modern Ceylon Studies*. Vol. 6 No. 1.

Gunasingha, N.

1979. 'Agrarian Relations in the Kandyan Countryside in Relation to the Concept of Extreme Social Disintegration'. *Social Science Review.* Vol. No.1.

Gunasingha, N.

1985. 'Peasant Agrarian Systems and Structural Transformation in Sri Lanka'. In, C. Abeyesekere ed. *Capital and Present Production: Studies in the Continuity and Discontinuity of Agrarian Structures in Sri Lanka.* Colombo: Social Scientists Association.

Gunasingha, N.

1990. *Changing Socio-Economic Relations in the Kandyan Countryside.* Colombo: Social Scientists Association.

Hettige, S.

1980. *Wealth Power and Prestige: Emerging Patterns of Social Inequality in North Central Sri Lanka.* PhD Thesis. Monash University, Australia.

Moore, M.

1985. *State and Peasant Politics in Sri Lanka.* Cambridge: Cambridge University Press.

Perera. U.L J.

1982. *Social Change and Class Relations in Rural Sri Lanka.* D.Phil Thesis. Sussex University, UK.

Silva, K.T.

1982. *Class, Caste and Capitalist Transformation in Highland Sri Lanka: Continuity and Change in a Low Caste Village.* PhD Thesis Monash University, Australia

Spencer, J.

1990. *A Sinhala Village in a Time of Trouble: Politics and Change in Rural Sri Lanka.* Delhi: Oxford University Press.

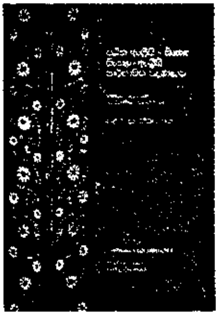
කොළඹ ආයතනයේ අනෙකුත් සිංහල මාධ්‍ය ප්‍රකාශන

පඨිත පළමු වෙළුම
2003

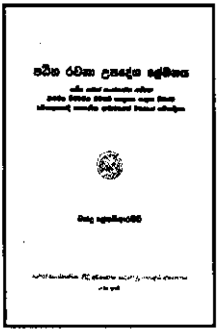
පඨිත දෙවන වෙළුම
2004

පඨිත තෙවන වෙළුම
2005

පඨිත ඉංග්‍රීසි -සිංහල
සිංහල ඉංග්‍රීසි
පාරිභාෂික පද මාලාව
2006



පඨිත රචනා
උපදේශ ලේඛනය
2006



සම්පත් දායකයන් පිළිබඳ විස්තර

- සසංක පෙරේරා; කොළඹ විශ්ව විද්‍යාලයේ සමාජ විද්‍යා අධ්‍යනාංශයේ ජ්‍යෙෂ්ඨ කථාකාචාර්යවරයෙකි, කොළඹ ආයතනයේ වත්මන් සභාපතිවරයායි.
- හරින්ද්‍ර දසනායක, භාෂා පරිවර්තකයෙකි, කැලණිය හා සබරගමුව සරසවිවල හිටපු ජර්මන් හා ප්‍රංශ භාෂා කථිකාචාර්යවරයෙකි, කොළඹ ආයතනයේ පරිවර්තන ව්‍යාපෘති පිළිබඳ අධ්‍යක්‍ෂවරයාය.
- ආනන්ද තිස්ස කුමාර; කොළඹ විශ්ව විද්‍යාලයේ සිංහල භාෂා අධ්‍යයනාංශයේ සිංහල පිළිබඳ මහාචාර්යවරයෙකි. කොළඹ ආයතනයේ අධ්‍යක්‍ෂ මණ්ඩලයේ සාමාජිකයෙකු සහ උපදේශකවරයාය.
- චන්ද්‍ර ලේකම්ආරච්චි; කොළඹ විශ්ව විද්‍යාලයේ සමාජ විද්‍යා අධ්‍යනාංශයේ සහාය කථිකාචාර්යවරියකි, මාධ්‍යවේදිනියකි.
- ගණනාත් ඔබේසේකර; මානව විද්‍යාඥයෙකි, ප්‍රින්ස්ටන් සරසවියේ සංස්කෘතික මානව විද්‍යාව පිළිබඳ සම්මාන මහාචාර්යවරයායි.
- රිචඩ් ගොම්බ්‍රිජ්; සම්මාන මහාචාර්යවරයෙකි, ප්‍රකට මානව විද්‍යාඥයෙකි. ඔක්ස්ෆෝඩ් සරසවියේ සංස්කෘත අධ්‍යයන පිළිබඳ හිටපු බෝඩන් මහාචාර්යවරයාය.
- කේ. කෛලාසපති; යාපනය විශ්ව විද්‍යාලයේ දමිළ භාෂාව පිළිබඳ හිටපු මහාචාර්යවරයාය, ප්‍රකට දමිළ සාහිත්‍යධරයෙකි.
- එළිසබෙත් හැරිස්; එංගලන්තයේ මෙතෝදිස්ත සභාවේ සමයාන්තර අධ්‍යයන පිළිබඳ ජාතික ලේකම් ධුරය හොබවන්නීය, මුල්කාලීන බුදු දහම පිළිබඳ විශේෂඥවරයෙකි.
- එළිසබෙත් නිසන්; ඩර්හැම් සරසවියේ මානව විද්‍යාව පිළිබඳ හිටපු මහාචාර්යවරියකි, වෘත්තීය මානව විද්‍යාඥවරියකි.
- ප්‍රදීප් ජෙගනාදන්; චිකාගෝ සරසවියේ මානව විද්‍යාව පිළිබඳ හිටපු මහාචාර්යවරයාය, කොළඹ ජනවාර්ගික අධ්‍යයනය සඳහා වන අන්තර් ජාතික කේන්ද්‍රයේ පර්යේෂණ අංශයේ ප්‍රධානියායි.
- එල්. ස්ටිරාට්; බ්‍රිතාන්‍යයේ සසෙක්ස් විශ්ව විද්‍යාලයේ සමාජ මානව විද්‍යාව පිළිබඳ මහාචාර්යවරයාය. සංවර්ධන අධ්‍යයන පිළිබඳ ප්‍රකට ශාස්ත්‍රඥයෙකි.
- සිරි ගමගේ; ඕස්ට්‍රේලියාවේ නිව් ඉංග්ලන්ඩ් විශ්ව විද්‍යාලයේ ආචාර්යවරයෙකි, ලංකාවේ සමාජ සංවිධානය පිළිබඳ විද්වතෙකි.
- යූ. වී. තංගරාජා; නැගෙනහිර විශ්ව විද්‍යාලයේ සමාජ විද්‍යා අධ්‍යයනාංශයේ ප්‍රධානියාය. මානව විද්‍යාඥයෙකි.
- ජගත් බණ්ඩාර පතිරගේ; එඩින්බරා විශ්ව විද්‍යාලයේ විද්‍යාවේදී සහ කොළඹ විශ්ව විද්‍යාලයේ සමාජ විද්‍යා විශේෂ උපාධිධරයෙකි. ස්වාධීන පරිවර්තකයෙකි.
- ප්‍රේමකුමාරද සිල්වා; කොළඹ විශ්ව විද්‍යාලයේ සමාජ විද්‍යා අධ්‍යයනාංශයේ ජ්‍යෙෂ්ඨ කථිකාචාර්යවරයෙකි.
- ප්‍රවීණා රාජකෝබාල්; කොළඹ විශ්ව විද්‍යාලයේ සමාජ විද්‍යා අධ්‍යයනාංශයේ සහාය කථිකාචාර්යවරියකි.
- හඳුන් රසාරි අතුකෝරාල; කොළඹ විශ්ව විද්‍යාලයේ සමාජ විද්‍යා විශේෂ උපාධිධාරිනියකි.

මෙම කෘතිය තීර්ථ ජාත්‍යන්තර කලාකරුවන්ගේ එකතුවෙහි
ප්‍රකාශන මාලාවේ කොටසකි.