ධර්මාශෝකගේ ධම්ම ප්‍රතිපත්තිය

හා

ප්‍රජාතන්ත්‍රවාදී වටිනාකම්

ධර්මාශෝකගේ ධම්ම ප්‍රතිපත්තිය
හා
ප්‍රජාතන්ත්‍රවාදී වටිනාකම්

නීතිඥ බැසිල් ප්‍රනාන්දු

විජේසූරිය ග්‍රන්ථ කේන්ද්‍රය

ධර්මාශෝකගේ ධම්ම ප්‍රතිපත්තිය හා ප්‍රජාතන්ත්‍රවාදී වටිනාකම්

(c) නීතිඥ බැසිල් ප්‍රනාන්දු

ප්‍රථම මුද්‍රණය : 2016
දෙවන මුද්‍රණය : 2017 (නව සංස්කරණය)

ISBN - 978 - 955 - 691 - 204 - 3

පිට වැස්ම : පුෂ්පානන්ද ඒකනායක

පරිගණක පිටු සැලසුම : පුෂ්පානන්ද ඒකනායක
'ද ෆොන්ට් මාස්ටර්'
45/96, නාවල පාර,
කොළඹ 05.
(12 ප්‍රමාණයේ අභය අකුරු මෝස්තරයෙනි.

මුද්‍රණය : විජේසූරිය එන්ටර්ප්‍රයිසස්
නො. 350/2,
හිඹුටාන පාර,
අංගොඩ.

ප්‍රකාශනය : **විජේසූරිය ග්‍රන්ථ කේන්ද්‍රය**
812, මරදාන පාර,
පුංචි බොරැල්ල.
දුරකතනය : 2696675

පිදුම

ධර්මාශෝකගේ ධම්ම ප්‍රතිපත්තිය ගැඹුරින් වටහාගෙන
එය නැවත දේශපාලන තලයට ගෙන ඒම සඳහා කරන ලද සේවය
අගය කරමින් ඉන්දියාවේ මහා නැණවතෙකු වූ
ආචාර්ය බී. ආර්. අම්බෙක්කාර් ශ්‍රීමතාණන් වෙත
බැති සිතින් පිදේ.

පටුන

හැඳින්වීම

09

1. ධර්මාශෝක ලංකාවට ලබා දුන් දායාදය සහ මායාව පිළිබඳ දර්ශනවාදය තුළින් එය තුනී වී යෑම 15

2. හොඳ නරක පිළිබඳ ව වෙනස ප්‍රතික්ෂේප කිරීම 24

3. ධර්මාශෝකගේ ධම්මය පිළිබඳ ප්‍රතිපත්තිය සහ වර්ණකම් පද්ධතිය පිළිබඳ ව ප්‍රජාතන්ත්‍රවාදී ප්‍රතිපත්තිය 31

4. මායාව පිළිබඳ දර්ශනවාදයේ අතුරු පල- කුල ක්‍රමය, ජාතිවාදය හා අවිද්‍යාව 38

5. ධම්මයේ ප්‍රතිපදාව- අශෝක සහ මෞර්යයන්ගේ බිඳවැටීම - රොමිලා තාපර්. 47

ඇමිණුම - රොමිලා තාපර් විසින් ලියන ලද පරිච්ඡේදයක පරිවර්තනය (උපුටා ගැනීමකි)
"Asoka and the Decline of the Maur yas"- Romila Thapar-
V Chapter- The policy of Dhamma

පසුවදන 102

උපග්‍රන්ථය 116

හැඳින්වීම

පසුගිය මාසවල දී මම පහත සඳහන් පොත් ලියා ප්‍රසිද්ධ කළෙමි. අලුත් ව්‍යවස්ථාවක් කුමට ද?, *Deterioration of the Legal Intellect in Sri Lanka - A Miraculous Cure is Possible, Undermining of the Legal and Political Systems and TRAGICOMEDY OF CONSTITUTIONAL AUTOCHTHONY,* ඉන් පෙර ද ගයිජස්ගේ මුද්ද හෙවත් 1978 ව්‍යවස්ථාව යන නමින් පොතක් ද, ලංකාවේ යුක්තිය පසිඳලීමේ කථාව වදහිංසාවට පත් වූ වින්දිතයන්ගේ මුවින් යනුවෙන් පොලිස් වදහිංසාවට පාත්‍ර වූවන් 402ක් මුහුණ දුන් සිදුවීම් ඇතුළත් කළ පොතක් ද, ලංකාවේ නීතියේ සුවිශේෂ කඩා වැටීම - අතුරුදන් වූවන්ගේ පවුල්වල සාමාජිකයන්ගේ මුවින් යනුවෙන් පොතක් ද එම තේමාවන් ඔස්සේ ම තව පොත් ගණනාවක් හා ඉතා විශාල ප්‍රමාණයක ලිපි ද පළ කළෙමි.

මේ සියලු ලේඛනවලින් මා උත්සාහ කළේ ලංකාවේ නීති පද්ධතියත්, දේශපාලන පද්ධතියත් මුහුණ දී ඇති ගැඹුරු අර්බුදය විවිධ පැතිවලින් විස්තර කිරීම ය.

ධර්මාශෝකගේ ධම්ම ප්‍රතිපත්තිය හා ප්‍රජාතන්ත්‍රවාදී වටිනාකම් යන නමින් පළ වී ඇති මේ අලුත් පොතින් මා උත්සාහ කරන්නේ ඉහත සඳහන් අර්බුදයට මුල් වෙන සංස්කෘතික ගැටලුවක් පාඨකයා ඉදිරියේ තැබීමට ය. මගේ අදහසේ හැටියට වැඩි වියෙහි පසුවන ඕනෑ ම කෙනෙකුගේ සිතෙහි මෙම සංස්කෘතික ගැටලුව සටහන් වී ඇති බවත්, එම නිසා මා මතුකරන අදහස් බොහෝමයක් වටහා ගැනීමට කාට වුව ද අපහසුවක් ඇති නොවන බවත් මම විශ්වාස කරමි. එසේ වුවත් මෙසේ පොදුවේ කවුරුත් දන්නා අඳුනන මෙම සංස්කෘතික ගැටලුව ලංකාවේ සාකච්ඡාවට භාජන වී ඇත්නම් එසේ වී ඇත්තේ ඉතාමත් ම අල්ප වශයෙනි. එම නිසා මෙම ගැටලුව පිළිබඳ ව වැඩි අවධානයක් පමණක් නොව විශාල සාකච්ඡාවක් ද ඇති විය

යුතු ව ඇත. එසේ වුවත් එම සාකච්ඡාවෙහි යොමුවීමට ඉතා දැඩි පැකිළීමක් පවතින බව ද ඉතා පැහැදිලි ය. මන්ද යත්, ලාංකික සමාජය පිළිබඳවත් ලාංකිකයාගේ මනස පිළිබඳවත් විශාල රහසක් මෙම ගැටලුව තුළ සැඟවී තිබෙන නිසා ය.

එම ගැටලුව නම් ක්‍රි. වර්ෂ 800 පමණ කාලයේ දී සිට ලංකාවේ ඇති වූ විශාල සංස්කෘතික පරිවර්තනය හා ඒ හා බැඳී පවතින දේශපාලන හා සමාජීය පසුබෑමයි. මේ පිළිබඳ ව මාටින් වික්‍රමසිංහ සූරීන් හා වෙනත් විද්වතුන් විසින් යම් සඳහන් කිරීම් කෙරී ඇති නමුත්, සැලකිය යුතු ප්‍රමාණයකින් මෙම ගැටලුව හෙළිදරව් කිරීමට උත්සාහයක් ගෙන නැතැයි යන්න මගේ මතය ය.

මෙම ගැටලුව පිටුපස ඇත්තේ ඉන්දියානු දර්ශනවාදී ක්ෂේත්‍රය තුළ පැතුරුණු ඉතා ප්‍රබල මතවාදයකි. එම මතවාදයේ ප්‍රකාශකයා වූයේ ඉන්දියාවේ මහා පඬිවරයෙකු වශයෙන් සලකනු ලබන අධිසංකර නමැති දාර්ශනිකයා ය. ඔහුගේ දර්ශනවාදය කෙටියෙන් සඳහන් කළ හැක්කේ ලෝකයේ පවතින එකම යථාර්ථය බ්‍රහ්ම දෙවියන් පමණක් බවත්, බාහිර ලෝකයක් කියා දෙයක් නැති බවත්, පවතිනවා යැයි කියා බොහෝ දෙනා සිතන දේ හුදු මායාවක් පමණක් බවත් ය.

අධිසංකර ඉන්දියාවේ මේ පිළිබඳ ව ඇති ගුරුකුල දෙකෙන් එකක් නියෝජනය කරයි. ඉන් එකක් නම් ද්වන්දභාවය (Dualism) යනුවෙන් හැඳින්වේ. එයින් කියවෙන්නේ දෙවියන් මෙන් ම බාහිර ලෝකය ද යථාර්ථයන් වශයෙන් පවතින බව ය. දෙවියන් යනු බාහිර ලෝකයේ කොටසක් නොවේ. අනෙක් අතට බාහිර ලෝකය දෙවියන්ගේ ද කොටසක් නොවේ. මේ දෙක ම වෙන් වෙන්ව පවතී. මෙම ද්වන්ද ගුරුකුලය ඉන්දියානු දර්ශනවාදයේ ඈතට ම දිව යන ගුරුකුලයකි.

අධිසංකර විසින් නියෝජනය කරන ලද දර්ශන වාදය අද්වයිත වේදාන්ත (Advaita Vedanta) යනුවෙන් හඳුන්වනු ලබයි. එයින් කියවෙන්නේ එකම යථාර්ථය බ්‍රහ්ම පමණක් බව ය. බාහිර ලෝකය හා එහි තිබෙන අන් සියල්ල එසේ පවතිනවා යැයි පෙනෙනවා වන්නට පුළුවන් වුවත්, ඒවා ඇත්තෙන් ම නොපවතී. ඒ සියල්ල මායාවක් ම පමණි.

අද්වයිත වේදාන්ත දර්ශනය අන් සියලු දාර්ශනික මතයන් මෙන් ම ඉබේ ම පහළ වූ එකක් නොවේ. එය ඇතිවීමට ඉතා විශාල සමාජීය හා දේශපාලන පසුබිමක් තිබුණේ ය. එම පසුබිමේ ඉතා ම වැදගත් කොටසක් වූයේ ඉන්දියාව තුළ බුදුදහම විශාල වශයෙන් ව්‍යාප්ත ව පැවතීම ය. එම ව්‍යාප්ත වීම නිසා පෙර අවධියේ දී ඉතා ම ප්‍රබල කුලය ලෙස පැවති බ්‍රාහ්මණ කුලයේ ආධිපත්‍යය බොහෝ ලෙස පිරිහුණේ ය. ඇත්තෙන් ම බුදුදහම හා ජෛන දහම, බ්‍රාහ්මණ ආධිපත්‍යයට විරුද්ධ ව ඇති වුණ ප්‍රබල නැගිටීම් ලෙස සලකනු ලබයි. එම දහම්වල ව්‍යාප්ත වීම නිසා සමාජ ස්ථරයන්ගේ විශාල වෙනසක් ඇති විය. යටපත් කර තිබූ කුලවලට අයත් වූවෝ ද සමාන තත්ත්වයකට පත් වෙමින් සමාජයේ වඩා ක්‍රියාකාරී පුද්ගලයන් බවට පත් විය. බ්‍රාහ්මණ මතවාද උපහාසයට ලක් කිරීම හා ඒවා බැහැර කිරීම් ද සිදු විය. මෙය වඩාත් ප්‍රබල තත්ත්වයට පත් වූයේ ධර්මාශෝක රජතුමාණන් විසින් ඔහුගේ දේශපාලන මූලෝපාය මෙම අලුත් දර්ශනවාදයන් ද ඇතුළත් කර ගනිමින් ගොඩනගා ගත් (ධර්මය නමැති) පාලන දර්ශනය නිසා ය. එම දර්ශනය මඟින් සදාචාරය හා පාලනය අතර නොබිඳිය හැකි සම්බන්ධයක් ඇති කරන ලදි. මෙම නිසා යහ පාලනය නමැති දේශපාලන සංකල්පයේ මුල් ම පීතෘවරුන් අතර ධර්මාශෝක ද කැපී පෙනේ.

ඉන් පසු ශතවර්ෂයන් තුළ යටපත්ව පැවති සමාජ ස්ථාවරයන් මෙන් ම රාජ්‍යය පිළිබඳ ව වෙනත් දර්ශන ද දැරූ පාලකයන් ද බුදුදහම යටපත් කිරීම කෙරෙහි දැඩි උනන්දුවකින් පසු වූහ. එහෙත් මහත් සේ ව්‍යාප්ත වී මිනිස් සිත් සතන්වල සඳහන් වූ දහමක් හුදු මර්දනකාරී ක්‍රියාවලින් පමණක් මර්දනය කළ නොහැකි විය. එසේ කළ හැකි කල්පනා ධාරාවන් ඇති කර ගැනීම පිළිබඳ ව ශතවර්ෂ ගණනක් ඔස්සේ ප්‍රයත්නයන් ගණනාවක් ඇති විය. මේ සියල්ල මැදින් ඉතා ප්‍රමුඛ දර්ශනය බවට පත් වූයේ අධිසංකරගේ අද්වයිත වේදාන්ත නමින් වර්ධනය වූ බාහිර ලෝකය මායාවක් ව සේ සැලකූ දර්ශනයයි.

ඉන්දියාවේ ප්‍රචලිත වූ මෙම දර්ශනය ක්‍රමයෙන් ලංකාවට ද පැමිණියේ ය. එම දර්ශනය මුලින් විකෘති කිරීමක් ලෙස ලාංකිකයන් සැලකූ බව පෙනෙන්නේ එම විකෘති කිරීමට සංකර

යන වචනය යොදා ගෙන තිබූ නිසා ය. එහෙත් එසේ මුලින් විකෘති වීමක් ලෙස සලකන ලද දර්ශනය පසුකලෙක ලංකාව තුළ මුල් බැස ගත්තේ ය.

එම දර්ශන වාදයට තරමක තර්ජනයක් වූයේ යටත් විජිත කාලයන් තුළ බටහිර ජාතීන් ලංකාවේ ඇති කරන ලද දේශපාලන හා පරිපාලන ව්‍යුහයන් ය. ඒවා පදනම්ව තිබුණේ බාහිර ලෝකයේ පැවැත්ම පිළිගත් දර්ශනවාදී පදනම් තුළිනි. විශේෂයෙන් ම ප්‍රංශ විප්ලවයෙන් පසු ඇති වූ ප්‍රජාතන්ත්‍රවාදී වටිනාකම් පිළිබඳ දර්ශනය එම සංස්ථාවලට පිටුපසින් පැවති දර්ශනයයි.

බ්‍රිතාන්‍ය පාලන කාලය තුළ මෙම දේශපාලන හා පරිපාලන සංස්ථාවන් ද ඒ පිටුපස වූ දර්ශනය ද පිළිගැනීමට ලාංකිකයන්ට සිදු විය. එහෙත් ශතවර්ෂ ගණනක් තිස්සේ ඔවුන්ට ඇබ්බැහි වී තිබුණු මායාව පිළිබඳ දර්ශනවාදයේ ග්‍රහණය ඔවුන්ගේ සිත් සතන් තුළ ගැඹුරින් සටහන් වී තිබුණි. නිදහසින් වැඩි කාලයක් නොගොස් මෙම පරිපාලන හා දේශපාලන සංස්ථාවන් අතහැර දැමීම කරා යොමු කළ ඉතා ප්‍රධාන මානසික බලපෑම වූයේ යටපත්ව තිබූ මානසික හැදියාව ප්‍රබල ව නැවත නැඟී සිටීම නිසා ය.

දේශපාලන වශයෙන් පමණක් නොව සදාචාර මට්ටමින් ද මෙය ඇති කළ විශාල කඩාවැටීමෙන් ගොඩ එන්නේ කෙසේ ද යන්න පිළිබඳ විශාල සාකච්ඡාවක් දැන් රටේ පවතී. එහෙත් එය හුදෙක් මතුපිට තලයේ සාකච්ඡාවක් පමණක් වන තාක් දුරට මෙම අර්බුදය පිටුපසින් ඇති මානසික පසුබිම වටහා ගත නොහැකි ය. එම නිසා මෙම ගැටලුව ඉස්මත්තට ගෙන සාකඡචා කිරීම දැන් මඟහැරිය නොහැකි ප්‍රශ්නයක් සේ පවතී.

එහෙත් මිනිසුන්ගේ සිත් සතන් තුළ ගැඹුරින් පදනම් වුණු දර්ශනයක් පිළිබඳ ව සාකච්ඡාවක් පටන් ගැනීම අමාරු කරුණක් වේ. හුදෙක් මුඛවාඩමක් පමණක් නොව මානසික ප්‍රතිරෝධයක් ද එම සාකච්ඡාව වැළැක්වීම කෙරෙහි යොමු වේ. මේ වන විටත් මෙම සාකච්ඡාව වර්ධනය වීමට බාහිර පසුබිමක් තිබුණත්, එය එසේ නොවී ඇත්තේ මානසික වශයෙන් එම සාකච්ඡාවට ඇති බාධාව නිසා ය.

එහෙත් එය අද රටේ පැවැත්ම පිළිබඳ ව ම ප්‍රශ්නයක් බවට පත් ව ඇත. රටේ නීති පද්ධතියක් පවත්වාගෙන යෑම මෙන් ම එහි ප්‍රජාතන්ත්‍රවාදී පදනමක් මත දේශපාලන පද්ධතියක් පවත්වාගෙන යෑම ද ලෙහෙසි පහසු කාර්යයක් නොවන බව දැන් ඉතා පැහැදිලි ව ප්‍රකාශයට පත් වී ඇත.

මේ නිසා මෙම මහා ගැටලුව මතුපිට තලයට ගෙන ඒමත්, ඒ පිළිබඳ ව සාකච්ඡා කිරීමත් ලංකාවේ අනාගතය පිළිබඳ ව තීරණාත්මක සාධකය බවට පත් ව ඇතැයි යන්න මගේ මතයයි. මෙහි පළ කොට ඇති ලිපිවල අරමුණ වන්නේ එම සාකච්ඡාවට අනුබල දීමකි.

ඉන්දියාවෙහි මීට සමාන සාකච්ඡාවක් ඇති කිරීමේ පුරෝගාමියා වූයේ ආචාර්ය බී. ආර්. අම්බෙක්කාර් නමැති මහා නැණවතාණන් විසිනි. ඉන්දියාව මුහුණ දෙන ගැටලුව නිරාකරණය කර ගැනීමේ දී මෙම දාර්ශනික ප්‍රශ්නවල ඇති වැදගත්කම ඔහුගේ බුද්ධිමය මෙන් ම දේශපාලන ජීවිතයේත් මුල් කාලයේ දී ම තේරුම් ගත් ඔහු, එම සාකච්ඡාව ඉන්දියාව තුළ මුල් බැස්සවා ගැනීම ජීවිතයේ අරමුණ කොට ගෙන කටයුතු කළේ ය. ඉන්දියාවේ ව්‍යවස්ථා සම්පාදක මණ්ඩලයේ ප්‍රධානියා ලෙස කටයුතු කිරීමේ දී ද එතුමා මෙම මතවාදය මත එල්බ සිටි බව ව්‍යවස්ථාව පිළිබඳ විවාදයේ දී පාර්ලිමේන්තුව අමතා එතුමා කළ දේශනවලින් පෙනේ. හුදෙක් අදහස් ප්‍රකාශ කිරීමෙන් පමණක් නොව ඉන්දියාව තුළ මහා පරිමාණව අඩු කුලයේ යැයි සඳහන් කළ පන්තීන් නගා සිටුවීම සඳහා එතුමා විසින් කළ මහා සේවය හේතු කොට ගෙන විශාල සමාජ පරිවර්තනයක පටන් ගැන්ම ද සිදු විය. අද ඉන්දියාවේ බොහෝ බුද්ධිමතුන් සලකන්නේ 20 වන සියවසේ ඉන්දියාවේ පහළ වූ දක්ෂතම දේශපාලන දාර්ශනිකයා ඔහු බව ය. එතුමාගේ ලියකියවිලි බොහෝ කාලයක් තිස්සේ පරිශීලනය කිරීමෙන් ලද දැනුම ද මෙම ලිපි ලිවීමේ දී මට ඉතාමත් ආධාරකාරී විය.

මෙම ලිපි පෙළේ අවසානයට ඇති 'ධම්ම ප්‍රතිපත්තිය' ඉන්දියාවේ ප්‍රධාන පෙළේ ඉතිහාසඥයෙකු වන රොමිලා තාපර්ගේ පොතකින් උපුටා ගත් පරිච්ඡේදයක් බව කෘතඥ

පූර්වක ව සඳහන් කරමි. එය සිංහලට පරිවර්තනය කළේ ඕෂදී ගුණසේකර මෙනවිය විසින් බව කෘතඥ පූර්වකව සඳහන් කරමි. මෙම පොත සැකසීමට සහාය වූ ඩබ්. ආර්. සංජීව මහතාට ද කෘතඥ වෙමි.

නීතිඥ බැසිල් ප්‍රනාන්දු

1 පරිච්ඡේදය

ධර්මාශෝක ලංකාවට ලබා දුන් දායාදය සහ මායාව පිළිබඳ දර්ශනවාදය තුළින් එය තුනී වී යෑම

ධර්මාශෝක ඉන්දීය ඉතිහාසයේ පමණක් නොව ලෝක ඉතිහාසයෙහි ද ඉතාමත් සුවිශේෂ වූ රජෙකි. ඔහු සුවිශේෂ රජෙකු බවට පත්වන්නේ ඔහුගේ රාජ්‍ය කාලයේ දෙවන අදියරේ දී ය. අතිශයින් දක්ෂ මෙන් ම කෲර කුමාරයෙකු වශයෙන් ඔහු රජකම කරා ළඟාවන්නේ ඉතා බිහිසුණු විනාශයන් ඇති කිරීම තුළිනි. පිය රජු යටතේ පාලනය වුණු මෞර්ය අධිරාජ්‍යයේ යම් පළාත්වල ඇති වුණු කැරලි මර්දනය කිරීමේ දී ඔහු දැක්වූ දක්ෂතාව ඔහුගේ සහෝදරයන් අභිභවා රජකම ලබා ගැනීමට එක් හේතුවක් විය. ඔහු පියරජුගෙන් පසු මෞර්ය අධිරාජ්‍යයේ භාරකරු ලෙස රාජ්‍ය ප්‍රාප්ත වීමෙන් පසු ඔහු මෙහෙයවූ යුද්ධයක් වූයේ කාලිංග දේශයට විරුද්ධ ව යුද්ධයකි. එහි දී කාලිංග වැසියෝ යටත් වීමට වඩා මරණයට මුහුණ දීමට සූදානම් ව යුද්ධ කළ හෙයින් මහා පරිමාණ ජීවිත විනාශයක් හා ලේ ගැලීමක් සිදු විය.

අශෝකගේ ජීවිතයේ දෙවන අදියර පටන් ගන්නේ මෞර්ය අධිරාජ්‍යය ඔහු විසින් විශාල වශයෙන් ව්‍යාප්ත කිරීමෙන් පසු ව ය. ඉන්දියාව එතෙක් දුටු විශාල ම ප්‍රදේශයක් අණසකට යටත් කර ගත් කාලය වූයේ මේ කාලයයි.

මෙවන් මහා අධිරාජ්‍යයක් පාලනය කිරීම සම්බන්ධයෙන් අශෝක බැස ගත් නිගමනයන් හා ඒවා ක්‍රියාවට දැමූ ආකාරය ඔහු ඉතා සුවිශේෂ රජෙකු වශයෙන් සලකනු ලැබීමට හේතුව

වශයෙන් පවතී. පාලනයේ පදනම හුදෙක් ම මර්දනය මත රැඳිය නොහැකි බවත්, සමස්ත රාජ්‍යය එක් කළ හැකි සදාචාර පදනමක් ගොඩනැගීම තුළ පමණක් රාජ්‍යයක ස්ථාවර භාවය හා දියුණුව පදනම් විය හැකි බවත් ඔහු වටහා ගත්තේ ය. මෙම කාරිය කෙරෙහි සැබෑ උවමනාවකින් හා ඉමහත් කැපවීමකින් කටයුතු කිරීම තුළින් ඔහුට එම කාර්යය සාර්ථක ව කර ගැනීමට හැකි විය. සකල ලෝක ඉතිහාසයේ ඉතා සුවිශේෂ රජෙකු වශයෙන් ඔහු සලකනු ලැබීමට සදාචාරය හා පාලනය අතර තිබූ සම්බන්ධය වටහා ගැනීම හා එය සාර්ථක ව ක්‍රියාවට දැමීම හේතු වී ඇති බව පෙනේ.

ඉන්දියාවේ නූතන යුගයේ ඉතිහාසඥයන් අතර ඉතා ප්‍රධාන තැනක් හිමි කර ගෙන ඇති රොමිලා තාපර්, අශෝකගේ මෙම ජයග්‍රහණය මෙසේ විස්තර කරයි.

> *"අපට පෙනී යන්නේ අශෝක බුදුදහමට ආකර්ෂණය වූ බව ය. එසේ වුවත් එය සමහර විට විකේන්ද්‍රීය වූ හෝ එකවරම සිදු වූ අස්වාභාවික වෙනස්කමක් නොවේ. අප විශ්වාස කරන්නේ එදා පැවති සමාජීය සුවිශේෂීය තත්ත්වයක් තුළ බුදුදහම නිකම්ම තවත් ආගමක් නොවූ බව ය. එය වෙනසක් සඳහා පළල්ව ව්‍යාප්ත වූ ව්‍යාපාරයක් වූ අතර, පුද්ගලික විශ්වාසයන්ගේ සිට සමාජමය අදහස් දක්වා බලපෑ එකක් විය. එය සමාජයීය-බුද්ධිමය ව්‍යාපාරයක් වූ අතර, විවිධ පළල් ප්‍රකාශනයන් මගින් ප්‍රකාශයට පත් වූ සමකාලීන චින්තනය හා ජීවිතය තුළ ගම්‍ය වූ එකක් බව ය. සාමාන්‍ය ප්‍රමාණයට වඩා තරමක් හෝ චිත්තෝත්පාදක ප්‍රතිපත්තියක් ඇති රජෙකුට මෙම අලුත් වැදගත් වර්ධනය සැලකිල්ලට ගත යුතු වූ එකක් විය. එය අශෝක වැනි මහා අපේක්ෂා සහිත පාලකයෙකුට පරමාදර්ශී අවියක් විය. ආගම පිළිබඳ ව ඔහුගේ පුද්ගලික අදහස් මොනවා වුවත්, තමන්ගේ දේශපාලන හා ආර්ථික බලය තහවුරු කර ගැනීමට නැඹුරු වූ පාලකයෙකුට සුදුසු ම දෙයක් විය...................*

අතීතයේ දී ඉතිහාසඥයන් අශෝකගේ ධම්ම සංකල්පය විශ්ලේෂණය කර ඇත්තේ එය බුදුදහමට නොවෙනස් දෙයක් හැටියට ය. මෙයින් ඔවුන් යෝජනා කළේ අශෝක බුදුදහම රාජ්‍ය ආගම බවට පත් කිරීමට උත්සාහ කළ බව ය. අප යෝජනා කරන්නේ, ඔහු පුද්ගලිකව බුදුදහම පිළිබඳ විශ්වාසවන්තයෙකු ලෙස ගැලවීමේ එකම මාවත එය බව විශ්වාස කළත්, මෙය ඔහුගේ අරමුණ නොවූ බව ය. ධර්මය පිළිබඳ ඔහුගේ ප්‍රතිපත්තිය ඇත්තෙන්ම සමාජ යුතුකම් පිළිබඳ ව ප්‍රතිපත්තියක් වූ අතර, එය හුදෙක්ම සකල ජනතාවම බුද්ධාගම කෙරෙහි වැඩි කැමැත්තක් දැක්විය යුතු බවට බලකිරීමක් නොවී ය. එයින් කියවූයේ සමාජය තුළ හැසිරීම පිළිබඳ මානසික ආකල්ප ගොඩනැඟීමක්, එක් පුද්ගලයෙක් තවත් පුද්ගලයෙකු සම්බන්ධයෙන් පැවතිය යුතු සම්බන්ධයට මහත් වැදගත්කමක් දැක්වීම ය. එය මිනිසාගේ ගරුත්වය පිළිගැනීම සම්බන්ධයෙන් කළ බලවත් ඉල්ලීමක් විය, සමාජයේ ක්‍රියාවලියේදී මානව හිතවාදී ජීව ගුණයක් පැවතිය යුතු බව ය.”

රොමිලා තාපර්

අශෝක සහ මෞර්යයන්ගේ පිරිහීම

ක්‍රි. පූ. 3 වන සියවසේ දී මිහිඳු හිමියන් මඟින් ධර්මාශෝක රජු ලංකාවට දායාද කරන ලද්දේ සදාචාරය හා රාජ්‍ය පාලනය එකිනෙකට බද්ධ කරන ලද එම දර්ශනවාදයයි. අශෝක හිමි කර දුන් බුදුදහම ඔහු ඉන්දියාවේ ද පතළ කළ බුදු දහම ම විය. ඉන්දියාවේ මෙන් ම ලංකාවේ ද මෙම දහම මුල් බැස ගැනීමත් සමඟ සාමකාමී හා ස්ථාවර වූ සමාජ ක්‍රමයක් ඇති වූයේ ය. ක්‍රි. පූ. 3 වන සියවසේ සිට ක්‍රි. ව. 800 පමණ කාලය තෙක් ඉන්දියාවේ මෙන් ම ලංකාවේත් මූලික වශයෙන් ම පැතිරී පැවති සමාජ සාරධර්ම පදනම් වූයේ මෙම දර්ශනවාදය ඔස්සේ ය.

මෙම කාලය තුළ දී සමාජය තුළ පැවති එකමුතු භාවය මේ කාලයේ දී ඇති කර ගන්නා ලද ආර්ථික ජයග්‍රහණයන්ගෙන්

පිළිබිඹු වේ. අදත් ලෝකය මවිත කරන ලංකාවේ එම මුල් යුගයේ වාරිමාර්ග පද්ධතිය එවැනි සාරධර්මයන්ගෙන් යුත් ඉතා ගැඹුරු මානව සම්බන්ධකම් පැවති සමාජයක පමණක් ඇති විය හැකි බව කිව හැකි ය. අනුරාධපුර යුගය ලාංකීය ඉතිහාසයේ වැදගත් ම යුගය ලෙස පවතින්නේ මෙම ගැඹුරු සාරධර්මයන් ලාංකීය ජනතාව තුළ මුල්බැස්සා ගැනීමට හැකි වීම නිසා ය.

ආර්ථිකයේ පමණක් නොව කලාවේ ද වැදගත් යුගය මේ කාලයයි.

බුදුදහමෙන් ඉගැන්වුණු තණ්හා, ද්වේෂ, මෝහයන් මැඩපැවැත්වීම හා නැති කර ගැනීම තුළින් ගැඹුරු සමාජ වගකීම් පිළිබඳ දර්ශනයක් අර්ථ ගැන්විණ. තණ්හාව සියලු ම ආකාරවල සමාජ ගැටීම්වල පදනම ලෙස පවතින බව විදහා දක්වන අර්ථකථනයන් පසුකාලීනව අද දක්වාත් විශාල වශයෙන් ලියවී ඇත. තණ්හාව පාලනය කෙරෙන සමාජ වාතාවරණයක මෙවැනි ගැටීම් අඩු වී නැති වී යනවා පමණක් නොව, භෞතික ලෝකයේ සම්පත් සාධාරණ ව බෙදාහදා ගෙන සාමයෙන් ජීවත්වීමට ද වාතාවරණයක් ඇති කරයි. තණ්හාවේ මර්දනය අධික තරගකාරීත්වය මැඩපැවැත්වීමටත් සහයෝගීතාව ජනතාව අතර මුල්බස්සවා ගැනීමටත් විශාලතම ආධාරකයක් බවට පත් වේ. සමාජ සාධාරණත්වය පිළිබඳ ව මුල් තැනක් දෙන සියලු ම දර්ශනවාදයන් තුළ තණ්හාව ජයගැනීමේ විවිධ මාවත් පිළිබඳ ව දීර්ඝ ව සාකච්ඡාවට භාජනය වේ. ද්වේෂය මැඩපවත්වා ගැනීම, සමාජය තුළ ප්‍රචණ්ඩත්වය මැඩපැවැත්වීමේ ඉතා බලවත් සාධකයක් බවට පත් වේ. ප්‍රචණ්ඩත්වය මර්දනය කර ගැනීමේ ක්‍රම පිළිබඳ ව සාකච්ඡාව ද සියලු ම මානව හිතවාදී දර්ශනවාදයන් හා සමාජ අධ්‍යයනයන් අතර නිරන්තරයෙන් ම සාකච්ඡා වන විෂයකි. එමෙන් ම අවිද්‍යාව හා මෝහය තුනී කර නැති කර ගැනීම ම පෞද්ගලික වර්ධනයේ පමණක් නොව සමාජය දියුණු කර ගැනීම සඳහා ඉතා ම ප්‍රධාන සාධකයක් වන බව ද නිරන්තරයෙන් ම සාකච්ඡා වන විෂයකි. ඇත්තෙන් ම යුරෝපයේ පුනරුදය පිළිබඳ කාලපරිච්ඡේදය ඉතිහාසයේ ඉතා වැදගත් ම අවස්ථාවක් බවට පත්වන්නේ අවිද්‍යාව නැති කර ගනිමින් ලෝකය පිළිබඳ විශාල අවබෝධයක් කරා ළඟා වීම මඟින්

ලෝකය එදා පැවති තත්ත්වයේ සිට වෙනත් තත්ත්වයක් කරා විශාල වර්ධනයක් අත්පත් කර ගැනීම නිසා ය. අවිද්‍යාවට විරුද්ධ වන සැම සමාජ දර්ශනවාදයකම ඉතා මුල් තැනක් ලැබෙන්නේ මිනිසුන් අතර සාකච්ඡාව දිරිමත් කිරීම හා සියලු ම වර්ගයේ මුඛවාඩම් දැමීම් නතර කිරීම් තුළින් දැඩි සමාජ අවබෝධයක් කරා යා හැකිය යන මතය ය. කථා කිරීමේ නිදහස, ප්‍රකාශනයේ නිදහස හා සියලු ම වර්ගවල නිර්මාණශීලීත්වය සඳහා ඇති නිදහස ද අවිද්‍යාව තුරන් කර ගැනීම තුළින් ප්‍රකාශයට පත් වේ.

පංචශීල වශයෙන් සැලකෙන සතුන් නොමැරීම, සොරකම් නොකිරීම, කාමයේ වරදවා නොහැසිරීම, බොරු නොකීම, මත්පැන් නොබීම, මිනිසුන් පමණක් නොව සතුන් මැරීමෙන් වැළකීම පිළිබඳ නිර්දේශය එදා ඉන්දියාවේ ඉතාමත් විප්ලවීය අදහසක් විය. ඉන්දියාවේ පූජක ධුරය දැරූ බ්‍රාහ්මණ පෙළපත සතුන් දෙවියන්ට පූජා කිරීම ඔවුන්ගේ ප්‍රධානතම ජීවන උපායක් කර ගෙන තිබිණි. එක් බ්‍රාහ්මණයෙක් එක් ගවයෙකු දෙවියන්ට පූජා කිරීමෙන් තමන් හා දෙවියන් අතර පවතින සම්බන්ධය පෙන්වීමට උත්සාහ කළ අතර, තමන්ගේ යාගය ඊට වඩා බලවත් බව ප්‍රකාශයට පත් කිරීමට උත්සාහ කරන වෙනත් බ්‍රාහ්මණයෝ ගවයන් දහදෙනෙකු, සියදෙනෙකු හා සමහර විටක දහසක් දෙනෙකු පූජා කරමින් මහා පරිමාණ යාග හෝම පැවැත්වූහ. මෙය නගුල ඇති වීමත් සමඟ කෘෂිකර්මයේ මහා විප්ලයක් ඇති වෙමින් පැවති කාලයක් විය. එම කාලය තුළ ගවයාගෙන් සිදු වූයේ ඉමහත් සේවයකි. ගවයා එම සේවයේ යෙදීම වෙනුවට යාග පැවැත්වීමේ දී බිලි පූජාවක් වශයෙන් පැවැත්වීම තුළින් කෘෂිකර්මයට මහා පරිමාණ ව අවැඩක් සිදු විය. ඇත්තෙන් ම ඉන්දියාව ඉමහත් ආර්ථික දියුණුවක් ඇති කර ගත හැකි අවස්ථාවකට පැමිණ තිබුණත්, සතුන් යාග හෝම වශයෙන් පාවිච්චි කිරීමට බ්‍රාහ්මණයන්ගේ තිබූ නැඹුරුව නිසා ඉන්දියාවේ බොහෝ ප්‍රදේශවල දුර්භික්ෂ කාලයක් පහළ වුණේ ය. මෙම වාතාවරණය තුළ දී මහා වීර විසින් මෙහෙයවන ලද ජෛන ආගමිකයන් හා ගෞතම බුදුන් විසින් මෙහෙයවුණු විශාල බෞද්ධ ව්‍යාපාරය නිසා සතුන් ආරක්ෂා වීම පමණක් නොව කෘෂිකර්මයේ ඉමහත් දියුණුවක් ඇති කිරීමට හැකි විය. පෙර

සඳහන් කළ අවිද්‍යාවට විරුද්ධ ව නැගුණු බෞද්ධ මතවාදය ද ඇත්තෙන් ම බ්‍රාහ්මණ ආධිපත්‍යයට මරුපහරක් විය. බ්‍රාහ්මණයෝ ඉගෙන ගැනීමට ඇති අයිතිය තමන්ට ම, තමන්ගේ කුලයට ම පමණක් සීමා වූ අයිතියක් සේ සැලකූ අතර, අධ්‍යාපනය කෙරෙහි යොමු වුණු සියලු ම බ්‍රාහ්මණ නොවන කුලයන් දැඩි මර්දනයට ලක් කළේ ය.

ඉන්දීය වංශකථාවේ කියවෙන සම්බුක යන උපාසකයාගේ කතාව තුළින් බ්‍රාහ්මණයන් අවිද්‍යාව පතළ කිරීමෙහි කොතරම් දැඩි ප්‍රතිපත්තියක් අනුගමනය කළා ද යන්න පෙන්නුම් කරයි. සම්බුක ශුද්‍ර කුලයට එනම් කුල හීන ගණයට අයත් වූ කෙනෙකි. එහෙත් ස්වභාවයෙන් ම ඥානවන්ත භාවයක් හිමි කර ගත් ඔහු, රහසිගතව පොතපත කියවීම මඟින් යෝගීන්ගේ කුසලතාවන් වර්ධනය කර ගත්තේ ය. ඔහු ද වෙනත් යෝගීන්ගේ තත්ත්වයෙන් ම වැඩිදියුණු වූ අයෙක් විය. යෝගීන් හුස්ම ගැනීම පාලනය කිරීම මඟින් ඔවුන් ලබා තිබූ හැකියාව ප්‍රදර්ශනය කළ එක් විදියක් වූයේ වවුලන් මෙන් ගහක එල්ලී බොහෝ කල් එසේ සිටීම තුළිනි. සම්බුක ද මෙසේ කිරීමේ දක්ෂයෙක් විය. මේ කාලයේ දී එක් බ්‍රාහ්මණයෙකුගේ තරුණ පුතෙක් මළේ ය. පුතාගේ දේහය ද අතින් ගත් වැඩිමහල් බ්‍රාහ්මණයා රාමාගේ ගෙදරට ගමන් කළේ ය. ඔහු රාමාට කියා සිටියේ අපට පමණක් අයිති වන ප්‍රදේශයකට අපේ කුලයට අයිති නොවන්නෙකු ඇතුළු වී ඇති බවත්, තමාගේ පුතාගේ වැනි සාමාන්‍යයෙන් සිදු නොවන මරණ සිදුවන්නේ එවැන්නෙකුගේ ඇතුළු වීම නිසා බව ය. මෙය අසා සිටි රාමා, වහා ම තමන්ට දෙවියන් විසින් හිමිකර දී තිබූ ප්‍රබල ආයුධය ද අතින් ගෙන මෙසේ බ්‍රහ්මණයන්ගේ ක්ෂේත්‍රයට ඇතුළු වී සිටින බ්‍රහ්මණ නොවන කුල හීනයා සොයන්නට පිට වූ බව කථාවේ කියවේ. එක් එක් යෝගීන් අතරට ගිය රාමා, ඔවුන්ගේ පැටිකිරිය ඇසී ය. ඔවුහු එකිනෙකා තමන් අහවල් බ්‍රාහ්මණයාගෙන් පැවත එන්නේය යනුවෙන් ඔවුන්ගේ වංශකථාව කීහ. සම්බුක ළඟට පැමිණ ඔහුගෙන් ද ඔහුගේ පැටිකිරිය ඇසී ය. සම්බුක අව්‍යාජ ව කියා සිටියේ තමා බ්‍රාහ්මණයෙකු නොවන බවත්, තමන්ගේ ම උත්සාහයෙන් දැනුම ලබා ගෙන යෝගියෙකු වූ බවත් ය. මෙය ඇසීමත් සමඟ ද්වේෂයට පත් වූ රාමා, තමාට දෙවියන් දී

තිබූ ආයුධය අතට ගෙන සම්බුක නසාලූ බවත්, එවිට දෙවිවරු පැමිණ රාමාට ප්‍රශංසා කළ බවත් වංශකථාවේ කියවේ. මෙම කථාව තුළින් පැහැදිලි වන්නේ, බ්‍රහ්මණයන් විසින් කොපමණ දැඩි ආකාරයකින් දැනීම පාලනය කළා ද යන්නයි. එහෙත් බුදු දහමට අනුව දැනීම සියල්ලන්ගේ ම අයිතියක් පමණක් නොව අවිද්‍යාවෙන් දුරුවීම සියල්ලන්ගේ ම යුතුකමක් සේ ද සලකන ලදි.

මහින්ද හිමියන් මඟින් ධර්මාශෝක ලංකාවට දායාද කරන ලද්දේ මෙම සමාජ ධර්මය ය. එවැනි පොහොසත් ශිෂ්ට සම්පන්න ධර්මයක් ක්‍රි. පූ. 3 වන ශතවර්ෂයේ දී ම ලංකාවට අත්පත් කර දීමෙන් අශෝක මුල් ලාංකීය සංස්කෘතිය අතිශය ශිෂ්ට සම්ප්‍රදායක් තුළ ගොඩනැඟීමට මාවත පාදා දුන්නේ ය. මහා පරිමාණ ගල්කණු තොගයක ලියන ලද අශෝකගේ ධම්මය පිළිබඳ සංකල්පය එතුමා ලාංකීය සමාජයට දායාද කරමින් පොහොසත් සංස්කෘතියකට අඩිතාලම දමා දුන්නේ ය.

මුල් යුගයේ සංස්කෘතික පදනම කඩා වැටීම

ක්‍රි. වර්ෂ 800 පමණ කාලය වන විට ලාංකික සංස්කෘතියෙහි විශාල කඩා වැටීමක් සිදු වුණු බව අවිවාදාත්මකව පිළිගැනෙන කරුණකි. එයට මුල් වූයේ ඉන්දීය ආක්‍රමණයන් බව පෙනේ. එහෙත් මෙම ආක්‍රමණයන් හුදෙක් ම බලය විවිධ ඉන්දියානු පාලකයන් අතට පත්වීමකට සීමා නොවී ය. ඊට වඩා බලවත් දාර්ශනික ප්‍රවාහයක් ද මේ සමඟ ම ලංකාවට ද ළඟා වී ව්‍යාප්ත විය. එම ප්‍රවාහය ධර්මාශෝක ඇති කළ දාර්ශනික ප්‍රවාහයට මුළුමනින් ම ප්‍රතිවිරුද්ධ වූ මතවාදයක් විය. එම මතවාදය බුදු දහම නිසා විශාල වශයෙන් යටපත්වීමට හා බෙලහීන වීමට භාජනය වූ බ්‍රහ්මණයන් නැවත ශක්තිමත් කිරීමටත්, ඔවුන්ගේ කුල ආධිපත්‍යය ඉන්දියාව තුළ නැවත තහවුරු කිරීමටත් ගෙන ගිය මහා ප්‍රතිවිප්ලවයක ප්‍රකාශනයක් විය.

නැවත වරක් බ්‍රාහ්මණ කුල ආදිපත්‍යය පුනරුත්ථානය කිරීමට අවශ්‍ය මතවාදය නිර්මාණය කරන ලද්දේ දැනට කේරළ ප්‍රාන්තය වශයෙන් හැඳින්වෙන ප්‍රදේශයෙන් පහළ වූ මහා

ප්‍රාඥයෙකි. පෙළපතින් බ්‍රාහ්මණයෙකු වූ ඔහු බ්‍රහ්මණ ආධිපත්‍යය නැවත තහවුරු කිරීමට නම් බුදුදහමේ බලපෑම දියකර හැරිය යුතු බව ගැඹුරින් ම වටහා ගත් අයෙකු විය. ඔහුගේ කල්පනා ශක්තිය මහා ගණිතඥයෙකුගේ කල්පනා ශක්තිය වැනි යැයි සමහර බටහිර බුද්ධිමතුන් ප්‍රකාශයට පත් කොට ඇත. පසුකාලීන ව බ්‍රහ්මණයන් විසින් ඔහු දේවත්වයේ ලා සලකන්නට පටන් ගත්තේ ඇත්තෙන් ම බුදුදහම ඉන්දියාවෙන් මුළුමනින් ම බැහැරවීමේ ව්‍යාපාරයට දර්ශනික පදනම ඔහු විසින් සපයා දුන් නිසායි. මෙම මහා ප්‍රාඥයාගේ නම අධිසංකර ය. ඔහුගේ දර්ශනය පිළිබඳ දීර්ඝ විස්තර ඉන්දියානු දර්ශනවාදය පිළිබඳ පොත්වල, උදාහරණයක් වශයෙන් නිදහස් ඉන්දියාවේ දෙවෙනි ජනාධිපති වූ සර්වපිල්ලෙයි රාධක්‍රිෂ්ණන් විසින් රචිත ඉන්දියානු දර්ශනවාදය යන වෙළුම් දෙකකින් යුතු පොතෙහි සඳහන් වේ. රාධක්‍රිෂ්ණන් මහතා ද බ්‍රාහ්මණයෙකු වූ අතර, ඔහු ද බුදුදහම දියකර හැරීම සම්බන්ධයෙන් අධිසංකර් පඬිවරයාගෙන් වූ සේවය පිළිබඳ ව සඳහන් කරන්නේ ගෞරව සම්ප්‍රයුක්ත භක්තියකිනි.

බෞද්ධ ධර්මය ඉතා ශිෂ්ට සම්පන්න සදාචාර පද්ධතියකට පදනම සැපයූ ආකාරය මෙම ලිපියෙහි මුල් කොටසේ සඳහන් වේ. අධිසංකර්ගේ දර්ශනවාදය යොමු වූයේ, කිසියම් හෝ සදාචාර පද්ධතියක වැදගත්කමක් නොමැති බවත් අන් සියල්ල මෙන් ම එවැනි සදාචාරයන් ද මායාවක් පමණක් බවත් හුවාදක්වමිනි. අධිසංකර් පඬිවරයා බාහිර ලෝකයක පැවැත්ම පිළිනොගත්තේ ය. පවතින එකම යථාර්ථය දෙවියන් එනම් බ්‍රහ්ම පමණක් ම බවත්, අන් සියල්ල ම මායාවක් බවත් ඔහුගේ මතය විය. මිනිසුන්ගේ පැවැත්ම ද එවැනි ම මායාවකි. අපි ජීවතුන් අතර සිටිනවා යැයි අපි සිතන නමුත්, ඇත්තෙන් ම අප එසේ ජීවතුන් අතර පවතින්නේ නැත. එසේ පවතිනවාය යන්න පවා මායාවක් පමණ ය. මේ අනුව හොඳ නරක යන්න ද මායාවක් පමණ ය. තණ්හාව, ද්වේෂය, මෝහය ආදිය පිළිබඳ අපේ අදහස් ද එවැනි ම මායාවන් පමණක් වේ. එම නිසා තණ්හාව මැඩපැවැත්වීමේ ප්‍රයත්නයක යෙදීම එම මායාවෙහි ම කොටසක් වනවා මිස එය ශිෂ්ටාචාරයකට මඟ නොපාදයි. අතිශය ව්‍යාකූල ආකාරයකින් ඔහු විසින් ප්‍රකාශයට පත් වූ මෙම මතවාදය ඉන්දියාවේ ව්‍යාප්ත වීම බ්‍රාහ්මණයන්ගේ හා බ්‍රාහ්මණයනට කිට්ටු වූ රජවරුන්ගේ

සහයෝගයෙන් සිදු විය. තමන්ගේ මතවාදය හුදෙක් ම මතයක් පමණක් ලෙසින් පමණක් නොව, ඉතා ප්‍රචණ්ඩ ව්‍යාපාරයක් බවට ඔහු විසින් මෙහෙයවූ අතර, ඉන්දියාවේ පළාතක් පළාතක් කරා යමින් බෞද්ධයන් වැරදි මතයක පිහිටා සිටින බව පෙන්වීමටත්, අනිත් අතින් ඉතා ප්‍රචණ්ඩ ජනසංහාරයන් මඟින් බෞද්ධයන් හා බෞද්ධ දේපළ විනාශ කිරීම සිදුවූයේ ඔහුගේ නායකත්වයෙනි.

ක්‍රි. වර්ෂ 8 වන ශතවර්ෂයෙන් පසු ලංකාවේ ද මෙම දර්ශන වාදය පතුරුවා හරින ලදි. බෞද්ධයින් විසින් අවිද්‍යාව ලෙස සැලකූ බොහෝ ගූඪ ඇදහිලි රට පුරා ම ව්‍යාප්ත කිරීම ද මේ මඟින් සිදු විය. පොලොන්නරු යුගයේ දී මහා විජයබාහු හා මහා පරාක්‍රමබාහු විසින් නැවත බෞද්ධ පුනරුදයක් ඇති කිරීමට උත්සාහ කරන තාක්කල් කිසිම සංඝයා වහන්සේ කෙනෙක් ලංකාවේ නොසිටි බවත්, උපසම්පදාව ඇති කිරීම පිට රටවලට යවා ගෙන්වා ගත් සංඝයා වහන්සේලා අතින් සිදු වූ බවත්, ගවේෂකයන් බොහෝ දෙනෙකු සඳහන් කොට ඇත. පසු කාලීනව බුදු දහම ස්ථාපිත කරන ලද නමුත්, බෞද්ධ ධර්මයට පටහැණි වූ කුල ක්‍රමය ස්ථාවර කොට අඛණ්ඩ ව පැවතුණේ ය. එය කොතෙක් දුරට බලවත් වී ද යත් සංඝයා වහන්සේලාගේ නිකාය සංවිධාන තුළටත් කුල ක්‍රමය ඇතුළු වූ අතර, අද දක්වාත් එය එසේ ම පවතී.

ලංකාවේ ඉතිහාසය තේරුම් ගැනීමේ දී ධර්මාශෝකගෙන් ලංකාවට ලැබුණු දායාදයත්, ඒ මඟින් ඇති වූ ශිෂ්ටාචාරයත් ක්‍රි. වර්ෂ 800 දී පමණ අධිසංකර්ගේ දර්ශනවාදයේ ව්‍යාප්තවීමත් එම දර්ශන වාදය තුළින් ඇති වූ මායාව පිළිබඳ ව දැක්ම ගැඹුරින් ම ලාංකීය සමාජය තුළ ඇබ්බැහි වූ ආකාරයත්, ඒ මඟින් අන් සියල්ල මෙන් ම සදාචාරය ද මායාවක් සේ සැලකීමේ නැඹුරුව වර්ධනය වූ ආකාරයත් වටහා ගත යුතු ව ඇත.

අද ලංකාවේ පවතින දේශපාලන සංස්කෘතියේ පරිහානිය හුදෙක් ම පසුගිය දශකයන් කිහිපයක දී සිදු වූ විපර්යාසයන් නිසා පමණක් නොව, ඊට වඩා ගැඹුරින් යථාර්ථය ප්‍රතික්ෂේප කිරීමේ මායාව පිළිබඳ දර්ශන වාදය මත සදාචාරය අගය කිරීම සම්බන්ධයෙන් පවතින විශාල ගැටලුවත් සමඟ බද්ධ වී ඇති බවත් පෙනී යයි.

2 පරිච්ඡේදය

හොඳ නරක පිළිබඳ ව වෙනස ප්‍රතික්ෂේප කිරීම

සදාචාරය පිළිබඳ ව අදහස් ගොඩනැඟෙන්නේ හොඳ නරක යන්නෙහි පවතින වෙනස පිළිගැනීමත්, හොඳ කිරීමෙහි උනන්දු වීම හා නරකින් වැළකීමත් යන අභිමතාර්ථයන් ඔස්සේ ය. මේ තුළින් ම පැනනඟින තවත් විකල්පයන් නම් උතුම් හා නීච යන විභේදය ය. යම් දේ උතුම් සේ අගය කිරීමත්, උතුම් දේ කිරීම අභිලාෂ කොට ගෙන සමාජ පරමාදර්ශයන් ගොඩනගා ගැනීමත් සිදු කෙරේ. එහි ප්‍රතිවිරෝධය නම් උතුම් නොවන හෙවත් නීච යන වශයෙන් සලකන දෙයින් බැහැර වීම පමණක් නොව, ඒ පිළිබඳ ව පිළිකුලක් ඇති කිරීම ය. මෙම අදහස් තුළ සමාජයේ සාරධර්ම වර්ධනය කිරීම පිළිබඳ ව මූලධර්මය නිර්මාණය විය. එම මූලධර්ම මත පිහිටා ඒවා ක්‍රියාත්මක කිරීම සම්බන්ධයෙන් සිරිත් විරිත් හා නීති රීතීන් වර්ධනය කර ගැනීම පසුකාලීනව සිදු විය.

මේ අනුව හොඳ නරක, උතුම්, නීච යන අදහස්වල වර්ධනයත්, සමාජයක සාරධර්ම පද්ධතීන්ගේ වර්ධනයත්, නීතීන්වල වර්ධනයත් සිදු විය. සමාජ ස්ථාවරත්වය රඳා පැවතුණේ මෙම සාරධර්ම හා නීතීන් අනුගමනය කිරීම තුළිනි.

කිසිම දෙයක් සැබැවින් ම නොපවතින බවත්, මේ නිසා සියලු දෙය ම මායාවල් පමණක් බවත් යන දර්ශනවාදය හොඳ නරක පිළිබඳ ක්ෂේත්‍රයට ද පැතිර ගියේ ය. මේ අනුව හොඳ යැයි සිතා ගත් දෙය ද මායාවක් වන අතර, නරක යැයි සිතා ගන්නා දෙය ද මායාවක් පමණක් ම වේ. ඒ අනුව සාරධර්ම යනුවෙන්

කිසිවක් ද පැවතිය නොහැකි ය. මන්ද යත් ඒ සියල්ල ද මායාවන් ම පමණක් වන නිසා ය. උතුම් හා නීච යනුවෙන් ද වෙන් කළ හැකි කිසිවක් නැත. මන්ද යත් ඒ සියල්ල ම ද මායාවන් පමණක් ම වන නිසා ය.

මේ ආකාරයට සමාජයක ස්ථාවරත්වය පවත්වා ගැනීම සඳහා පැවතුණු මූලෝපාය අර්ථ විරහිත එකක් සේ නිෂ්ප්‍රභා වී ගියේ ය. ඒ මඟින් හොඳ සිරිත් විරිත් යනුවෙන් සලකන ලද දේ ද, යහපත් නීතීන් වශයෙන් සලකනු ලැබූ දේ ද අර්ථ විරහිත සේ අර්ථ ගැන්විණ.

මේ අනුව මායාව පිළිබඳ ව දර්ශනවාදය තුළින් මානව සදාචාරයක් පවත්වා ගෙන යෑමේ මූලෝපාය මුළුමනින් ම දියකර හරින ලදි. ඒ තුළින් සදාචාරය යන අදහස ම ද හුදෙක් ම මායාවක් මංමුළාවක් සේ සැලකීම ද සිදු විය.

මේ ආකාරයෙන් ඇති වුණු අදහස් සමාජගත වීමත් සමඟ ම ඇති වූ අතිශයින් විනාශකාරී තත්ත්වය හා පරිහානිය ඓතිහාසිකව බලා ගත හැක්කේ 8 වන ශතවර්ෂයෙන් පසු කාලයන් තුළ ඉන්දියාවේ මෙන් ම ලංකාවේත් ඇති වූ විශාල සමාජ පරිහානිය සලකා බැලීමෙනි.

ක්‍රි. පූ. 3 වන ශතවර්ෂයේ පමණ සිට ක්‍රි. වර්ෂ 800 පමණ කාලය තුළ හොඳ නරක පිළිබඳ ව ඉතා පැහැදිලි අදහස් සමාජගත වී පැවතිණ. එම අදහස් අනුව සමාජ සම්බන්ධතාවන් තුළ ද, ප්‍රායෝගිකව මිනිස් හැසිරීම තුළ ද විශාල ප්‍රගතියක් ඇති වී තිබුණේ ය. මායාව පිළිබඳ ව දර්ශනවාදය සමාජගතවීමත් සමඟ ම මේ සියල්ලෙහි ම කඩාවැටීමක් සිදු විය.

පෘතුගීසි, ලන්දේසි හා ඉංග්‍රීසි යටත් විජිත කාලයන් ඇතුළත දී එම රටවල පැවති හොඳ නරක පිළිබඳ ව අදහස් හා සාරධර්මයන් මත පදනම් වූ අදහස් මෙන් ම ආයතන ඇති කිරීමක් එක් එක් ප්‍රමාණයෙන් සිදු විය. විශේෂයෙන් ම ඉංග්‍රීසීන්ගේ පාලන ක්‍රමය තුළ ලංකාවේ නව නීති පද්ධතියක් ඇති කරන ලදි. මේ නීතීන් පසුපස වූයේ හොඳ නරක පිළිබඳ ව ඉංග්‍රීසි සංස්කෘතිය තුළ ස්ථාවර ව තිබූ අදහස් ය.

එම හොඳ නරක පිළිබඳ ව අදහස් වටා ඔවුන්ගේ වටිනාකම් පද්ධතිය (value system) ගොඩනැඟී පැවතිණ. ඔවුන්ගේ නීති රීතීන් පමණක් නොව, ඔවුන් විසින් ගොඩනඟන ලද පරිපාලන හා දේශපාලන සංස්ථාවන් ද පදනම් වී පැවතුණේ එම වටිනාකම් පද්ධතිය මත ය.

එම වටිනාකම් පද්ධතිය මූලික වශයෙන් මෙසේ සඳහන් කළ හැකි ය. මිනිස් උදාරත්වය පිළිබඳ සංකල්පය, පුද්ගලයාගේ පුද්ගල කේන්ද්‍රීත්වය, සමානාත්මතාව, සාධාරණත්වය හා මිනිස් අයිතිවාසිකම් පිළිබඳ සංකල්පය, නීතිය මත පාලනය හා අධිකරණයේ ස්වාධීනත්වය යන සංකල්පයන් ය. මෙම සංකල්පයන්ට පදනම වූයේ ප්‍රංශ විප්ලවයෙන් පටන් ගෙන සමස්ත යුරෝපයත් ඇමරිකාවත් යන රටවල ඇති වූ ප්‍රජාතන්ත්‍රවාදී විප්ලවයන් ය. එම විප්ලවයන් මතින් පිළිගැන්වී සමාජගත වූ වටිනාකම් ඉන්පසු කාලය තුළ යුරෝපීය රටවල සියලු ම අංගයන් ගේ වර්ධනය කෙරෙහි පැතිරී පවතින ධර්මතාවන් සේ පවතී. මෙම වටිනාකම් පද්ධතිය මත පදනම් වූ නීති හා සමාජ සංස්ථා ලංකාවේ ද ඇති වීම සිදු විය.

මේ අනුව නව යුගයකට පිවිසීමේ දී ඇති වූ වටිනාකම් පද්ධතිය හා 8 වන ශතවර්ෂයේ පමණ සිට ලංකාව තුළ ස්ථාවර ව තිබූ සංස්කෘතික පදනම අතර බොහෝ විට මතුපිටින් ප්‍රකාශයට පත් නොවූ විශාල ගැටීමක් පැවතියේ ය. මායාව පිළිබඳ ව දර්ශනවාදය තුළින් කිසියම් ම හෝ වටිනාකම් පද්ධතියක් ප්‍රතික්ෂේප කර තිබූ සමාජයක් තුළට යුරෝපයේ වර්ධනය වූ වටිනාකම් පද්ධතියක් ඇතුළු කරනු ලැබුවේ බලහත්කාරයෙනි. ලංකාව යටත් විජිතයක් වීම තුළින් එසේ පිටින් ගෙනෙන ලද වටිනාකම් පද්ධතියක් හා ඒ මත පදනම් වූ නීතීන් හා සංස්ථාවන් රට තුළ පැලපදියම් කිරීමත් සිදු විය.

ඉහත සඳහන් මතවාදයන්ගේ ගැටීම නිසා එනම් මායාව මත පදනම් වූ දර්ශනවාදයක් විසින් ඇති කළ සංස්කෘතියක් හා භෞතික ලෝකයේ පැවැත්මත් එහි යථාර්ථයත් පිළිගෙන සැදුණු වටිනාකම් පද්ධතියක් හා ඒ තුළ ගොඩනැගුණු නීතීන් හා සංස්ථාවල් අතර ගැටීමක් නිරන්තරයෙන් ම පැවතිණි.

ලාංකිකයන් මෙම යුරෝපීයන් විසින් ගෙන එන ලද වටිනාකම් පද්ධතිය හා ඒ මත පදනම් වුණු සමාජ ක්‍රමය හැඳින්වීම සඳහා පාවිච්චි කරන ලද්දේ සංකර යන වචනය ය. මෙහි දී සංකර යන වචනය පාවිච්චි වූයේ රටේ පැවති සංස්කෘතියට පටහැණි හා විකෘති කිරීමක් ලෙස ය.

එහෙත් සංකර යන වචනයේ අර්ථ ගැන්වීම මුල් අවස්ථාවේ දී සිදු වූයේ ඒ ආකාරයට නොවේ. ක්‍රි. වර්ෂ 800 පමණ කාලයෙන් පසු ලංකාවට ඉදිරිපත් කරන ලද මායාව පිළිබඳ දර්ශනවාදය රටේ පැවති සංස්කෘතික වටිනාකම් පද්ධතියට හා දර්ශනවාදී පදනමට පටහැණි වූ විකෘති කිරීමක් ලෙස හැඳින්වීම සඳහා සංකර යන වචනය මුලින් පාවිච්චි විය.

මෙහි අදහස වූයේ මායාව පිළිබඳ දර්ශනවාදයේ නිර්මාතෘ අධිසංකර නමැති පඬිවරයාගේ අදහස්, සංකර අදහස් සේ බැහැර කිරීම 8 වන ශතවර්ෂයේ මුල් කාලයේ සිරිතක් වශයෙන් පැවතිණ. මුල් යුගයේ සංස්කෘතික පදනමට හුරුව සිටි ලාංකිකයා, අධිසංකරගේ අදහස් විකෘති කිරීම හා තමන්ට ආවේණික නොවූ ඒවා ලෙස බැහැර කළහ.

එහෙත් 8 වන ශතවර්ෂයේ සිට යටත් විජිත කාලය වන 16 වන ශතවර්ෂය හා ඊට පසු කාලය වන විට අධිසංකරගේ මායාව පිළිබඳ දර්ශන වාදය රටට ආවේණික නොවූ විකෘති කිරීමක් වශයෙන් නොව, මෙම රටේ ම පිළිගත් දර්ශනවාදය ලෙස පිළිගැනී පැවතිණ. විකෘති කිරීම් ලෙස සලකන ලද්දේ අධිසංකරගේ මූලිකත්වයෙන් ඇති වුණු මායාව පිළිබඳ දර්ශනවාදය තුළින් පැන නැඟී තිබූ සංස්කෘතියට වෙනස් ව යුරෝපීයයන් විසින් ලංකාවට ඉදිරිපත් කරන ලද වටිනාකම් පද්ධතිය හා ඒ මත පදනම් වූ පරිපාලන හා දේශපාලන සංස්ථාවන් මෙන් ම ඒ වටා ගෙතුණු සමාජ සිරිත් විරිත් ය.

නිදහසට පෙර කාලයේ දී සංකර අදහස් ලෙස හඳුන්වනු ලබන්නේ යුරෝපීයයන් විසින් ලංකාවට ඉදිරිපත් කරනු ලැබූ අදහස් හා ගති පැවතුම් ක්‍රමයන් ය.

මේ අනුව ලංකාව තුළ අලුතෙන් ඇති කරන ලද දේශපාලන, පරිපාලන හා සමාජ සංස්ථාවන් පිළිබඳ ව දෙබිඩි මතවාදයක් මුල

සිට ම පැවතිණ. යුරෝපීයයන් ඉදිරිපත් කළ එම සංස්ථාවන්ට පදනම් වූ වටිනාකම් පද්ධතිය ම සලකනු ලබන ලද්දේ ද එවැනි දෙබිඩි මානසික තත්ත්වයක් තුළිනි. එක් අතකින් නව ලංකාවේ සංස්ථාවන්ගේ දර්ශනවාදය ලෙස පැවතුණු මිනිස් උදාරත්වය පිළිබඳ සංකල්පය, පුද්ගලයාගේ පුද්ගල කේන්ද්‍රීත්වය, සමානාත්මතාව, සාධාරණත්වය හා මිනිස් අයිතිවාසිකම් පිළිබඳ සංකල්ප, නීතිය මත පාලනය හා අධිකරණයේ ස්වාධීනත්වය යන්න ද සලකනු ලබන ලද්දේ ඉහත කී දෙබඩි මානසික තත්ත්වයෙන් ම ය.

මේ ඇති වූ ආකාරය උදාහරණයක් මඟින් ඉදිරිපත් කළ හැකි ය. නිදහස් ලංකාවේ පළමු වන ව්‍යවස්ථාව එනම් පරම නීතිය ලෙස සලකන ලද්දේ සෝල්බරි ව්‍යවස්ථාව ය. එම ව්‍යවස්ථාව පදනම් වී පැවතුණේ යුරෝපයේ ප්‍රජාතන්ත්‍රවාදී විප්ලවයන් තුළින් ඇති වූ දේශපාලන දර්ශනවාදය හා පරමාදර්ශයන් පදනම් කොට ගෙන ය. වෙනත් ආකාරයකින් කිවහොත් නව යුරෝපයේ පදනම වී පැවතුණු වටිනාකම් පද්ධතිය මත ය. එනම් මිනිස් උදාරත්වය පිළිබඳ සංකල්පය, පුද්ගලයාගේ පුද්ගල කේන්ද්‍රීත්වය, සමානාත්මතාව, සාධාරණත්වය හා මිනිස් අයිතිවාසිකම් පිළිබඳ සංකල්පය, නීතිය මත පාලනය හා අධිකරණයේ ස්වාධීනත්වය යන සංකල්පයන් ය.

අනෙක් අතින් මෙම සංකල්ප ලාංකිකයා විසින් සලකන ලද්දේ ඉහත කී දෙබිඩි මානසික තත්ත්වය තුළිනි. එනම් මෙම සංකල්පයන් අපට ආවේණික සංකල්පයන් නොව ඊට වෙනස් විකෘති සංකල්පයන් ලෙසිනි. මායාව පිළිබඳ දර්ශනවාදයේ බලපෑම යටතේ තිබූ මානසික තත්ත්වය හා නව දේශපාලන දර්ශනවාදයේ වටිනාකම් පද්ධතිය අතර ගැටීම මේ ආකාරයෙන් ප්‍රකාශයට පත් විය. මෙයින් කියවෙන්නේ නව දේශපාලන සංස්කෘතියේ වටිනාකම් පද්ධතිය ගැඹුරින් ම පිළිගැනීමේ මානසික තත්ත්වයක් පොදුවේ ලාංකිකයන් තුළ නොපැවති බව ය.

මෙහි ප්‍රතිඵලය වූයේ නිදහසින් පසු සුළු දශක ගණනාවක් තුළ දී ම යුරෝපීයයන් විසින් ඉදිරිපත් කරන ලද වටිනාකම්

පද්ධතියත්, ඒවාට පදනම් වූ දාර්ශනික හා කල්පනා ධාරාවත් ලාංකික දේශපාලඥයන් විසින් ක්‍රමයෙන් බැහැර කරනු ලැබීම ය. 1972 ජනරජ ව්‍යවස්ථාව තුළින් හා 1978 ජේ. ආර්. ජයවර්ධනගේ ව්‍යවස්ථාව තුළින් මූලික වශයෙන් කරන ලද්දේ යුරෝපීයයන් විසින් ලංකාවට ගෙනෙන ලද වටිනාකම් පද්ධතිය බැහැර කරමින් තමන්ට ආවේණික ව පැවතුණු මායාව පිළිබඳ දර්ශනවාදය යටතේ ඇති වී තිබූ මානසික තත්ත්වය කෙරෙහි නැවතත් පසුබැම ය.

මේ නිසා 1972 සහ 1978 ඇති වූ පරිවර්තනය ගැඹුරින් වටහා ගැනීමට නම් ක්‍රි. වර්ෂ 800 පමණ කාලයෙන් පටන් ගෙන ලංකාවේ මුල් බැස ගත් මායාව පිළිබඳ ව දර්ශනවාදය තුළින් ඇති කරන ලද විශාල මානසික හා සමාජීය පරිවර්තනය වටහා ගත යුතු ය. ඒ අනුව බලන කල ලංකාව දැන් මුහුණ පා සිටින්නේ එම 8 වන සියවසින් පසු බිහි වූ හොඳ නරක පිළිබඳ ව වෙනසක් නොදකින උතුම් නීච යන්නෙහි වෙනසක් නොදකින මානසික තත්ත්වයක ග්‍රහණය යටතේ ය.

වර්තමාන ලංකාව තුළ ප්‍රජාතන්ත්‍රවාදය, නීතිය මත පාලනය, නීතියේ ආධිපත්‍යය ආදි අදහස් පිළිගන්නා ලද්දේ මතුපිටින් පමණ ම ය. අභ්‍යන්තර මානසික තත්ත්වය තුළ මේ සියල්ල ම ද දකිනු ලබන්නේ හුදෙක් ම ස්වප්නයක් හෝ මායාවක් ලෙසින් පමණ ම ය. මෙවැනි මානසික තත්ත්වයකින් ප්‍රජාතන්ත්‍රවාදී සංස්ථාවන් මෙහෙයවීමක් කළ නොහැකි ය. ප්‍රජාතන්ත්‍රවාදය මුල් බැසීමට නම් ප්‍රජාතන්ත්‍රවාදයට මුල් පදනම සපයන වටිනාකම් පද්ධතිය පිළිබඳ ව ගැඹුරු එකඟතාවක් ඇති විය යුතු ය. එනම් මිනිස් උදාරත්වය පිළිබඳ සංකල්පය, පුද්ගලයාගේ පුද්ගල කේන්ද්‍රීත්වය, සමානාත්මතාව, සාධාරණත්වය හා මිනිස් අයිතිවාසිකම් පිළිබඳ සංකල්පය, නීතිය මත පාලනය හා අධිකරණයේ ස්වාධීනත්වය යන්න සම්බන්ධයෙන් ගැඹුරු පිළිගැනීමක් ඇති විය යුතු ය. එහෙත් සියල්ලක් ම මායාවක් සේ සලකන දර්ශන වාදී කල්පනා ධාරාවක් බලවත් ව පවතින තාක් දුරට එවැනි එකඟතාවක් කරා ළඟා විය නොහැකි ය.

ප්‍රජාතන්ත්‍රවාදයේ, වර්තමානයේ හා අනාගතය සම්බන්ධයෙන් බලපාන ගැඹුරු ම ප්‍රශ්නය මෙය වේ.

අධිසංකරගේ දර්ශනවාදය කෙරෙහි ඇති වී ඇති ගැඹුරු බැඳීම බෞද්ධ දර්ශනවාදය පිළිබඳ ව බැඳීමක් සේ වරදවා හෝ විකෘති කර හඳුනා ගැනීමක් ඔස්සේ ලංකාවේ හොඳ නරක මෙන් ම වටිනාකම් හා සාරධර්ම පිළිබඳ ව ඉතා ගැඹුරු ව්‍යාකූලත්වයක් පවතී. මෙම ව්‍යාකූලත්වය නිරාකරණය කර ගන්නේ නම් ප්‍රජාතන්ත්‍රවාදයේ වටිනාකම් පදනම් හා ලංකාවේ මුල් යුගයේ සංස්කෘතියේ ධර්මය වශයෙන් සලකන ලද වටිනාකම් අතර වෙනසක් නොපවතින බව පෙනී යනු ඇත. එහෙත් ගෞතම බුදුන්ගේ දර්ශනය වෙනුවට අධිසංකරගේ දර්ශනය හිස් මත තබා ගන්නා තුරු මෙම ව්‍යාකූලත්වය නිරාකරණය කළ නොහැකි ය.

3 පරිච්ඡේදය

ධර්මාශෝකගේ ධම්මය පිළිබඳ ප්‍රතිපත්තිය සහ වටිනාකම් පද්ධතිය පිළිබඳ ව ප්‍රජාතන්ත්‍රවාදී ප්‍රතිපත්තිය

රාජ්‍ය සංවිධානයක් ගොඩනැඟීම සම්බන්ධයෙන් ධර්මාශෝකගේ ප්‍රතිපත්තිය වූයේ එය ධර්මය මත ගොඩනැඟිය යුතු බව ය. ධර්මය පිළිබඳ ව එම සංකල්පය පදනම් වන්නේ මිනිසාගේ උදාරත්වය හා සමාජ වගකීම යන මූලික ප්‍රතිපත්ති ඔස්සේ ය. මේ පිළිබඳ ව අදාළ තවත් ධර්මාශෝකගේ ප්‍රතිපත්තියක් වූයේ රාජ්‍ය පාලනය භාරකාරත්වයක් බවයි.

ප්‍රංශ විප්ලවයෙන් පටන් ගෙන යුරෝපය පුරාත් ඇමරිකාවටත් පැතිර ගිය ප්‍රජාතන්ත්‍රවාදී විප්ලවයේ මූලික අංගෝපාංගය වූයේ ද ධර්මාශෝකගේ ධම්මය යන සංකල්පයට සමාන වූ අදහසකි. එනම් රාජ්‍යය වටිනාකම් පද්ධතියක් මත පදනම් විය යුතු බව ය. රාජ්‍යයට අදාළ සියලු ම නීතීන් මෙම වටිනාකම් පද්ධතිය මත පිහිටුවා තිබිය යුතු අතර, එම වටිනාකම් පද්ධතියට පටහැණි වූ සියල්ල නිෂ්ප්‍රභා කිරීමේ හැකියාව ද නීති ක්‍රමය තුළ තිබිය යුතු ය. ප්‍රංශ විප්ලවයේ දී මෙම වටිනාකම් මිනිස් සමානාත්මතාව, නිදහස හා සහෝදරත්වය යන මූලික අදහස් තුළින් ප්‍රකාශයට පත් කරන ලදි.

මෙම මූලික අදහස් වඩාත් වර්ධනය වී ප්‍රකාශයට පත් වූයේ මිනිස් උදාරත්වය පිළිබඳ සංකල්පය, පුද්ගලයාගේ පුද්ගල කේන්ද්‍රීත්වය, සමානාත්මතාව, සාධාරණත්වය හා මිනිස් අයිතිවාසිකම් පිළිබඳ සංකල්පය, නීතිය මත පාලනය හා

අධිකරණයේ ස්වාධීනත්වය යන අදහස් ඔස්සේ ය. මේ සියල්ල එක් වචනයකින් ප්‍රකාශයට පත් කළ හොත් එය යුක්තිය හා සාධාරණත්වය යනුවෙන් හැඳින්විය හැකි ය. ප්‍රජාතන්ත්‍රවාදී රාජ්‍යය යුක්තිය හා සාධාරණත්වය මත පදනම් විය යුතු ය. යුක්තිය හා සාධාරණත්වයට පටහැණි වූ ඕනෑ ම නීතියක් හෝ ක්‍රියාවක් නිෂ්ප්‍රභා කිරීමේ හැකියාව ප්‍රජාතන්ත්‍රවාදී රාජ්‍යය සතු ය.

ඉන්දියානු ශ්‍රේෂ්ඨාධිකරණයේ නඩු තීන්දු මාලාවක් විසින් ස්ථාවර කර ඇති මූලික ව්‍යුහය පිළිබඳ (basic structure) අදහස තුළ ද ගැබ්වන්නේ ප්‍රජාතන්ත්‍රවාදී රාජ්‍යය ගොඩනඟා ඇති මූලික ව්‍යුහය ඉහත කී මූලික වටිනාකම් පද්ධතිය බව ය.

'මූලික ව්‍යුහය පිළිබඳ න්‍යාය' යන්නෙන් අදහස් කරන්නේ මෙම වටිනාකම් පද්ධතියේ එකක් හෝ යටපත් කළහොත් යටපත් කිරීමේ බලයක් රාජ්‍යයට නොපවතින බව ය. මන්ද යත් එහි එක් අංගයක් හෝ වෙනස් කළහොත් සමස්ත ප්‍රජාතන්ත්‍රවාදී රාජ්‍ය ව්‍යුහය කඩා වැටෙන බැවිනි. මෙයින් අදහස් වන්නේ ප්‍රජාතන්ත්‍රවාදී වටිනාකම් පද්ධතිය ඉවත් කිරීමේ බලය රජයකට හෝ ආණ්ඩුවකට කළ හැකි දෙයක් නොවන බව ය.

මෙය වඩාත් පැහැදිලි කළහොත් පාර්ලිමේන්තුවේ වැඩි ඡන්ද ගණනක් ලබා ගැනීමෙන් හෝ ජනමත විචාරණයක් මඟින් 'මූලික ව්‍යුහයේ' වෙනසක් ඇති කිරීමේ බලයක් කිසිම රාජ්‍යයකට පවතින්නේ නැත. මෙයින් අදහස් වන්නේ ප්‍රජාතන්ත්‍රවාදය මත පදනම් වන රාජ්‍යයකට ප්‍රජාතන්ත්‍රවාදයේ මූලික ව්‍යුහය වෙනස් කිරීමේ බලයක් නොපවතින බව යන සරල සත්‍ය ය. එසේ වෙනසක් කළහොත් එය තවදුරටත් ප්‍රජාතන්ත්‍රවාදී රාජ්‍යයක් නොවේ. ධර්මාශෝකගේ රාජ්‍යය සංකල්පය යටතේ ධර්මය යන මූලික ප්‍රතිපත්තිය වෙනස් කිරීමේ අයිතියක් පාලකයෙකුට නැති වී යෑම ද ඉහත කී ප්‍රජාතන්ත්‍රවාදී සංකල්පයට අංග සම්පූර්ණ ව සමාන අදහසකි. මෙයින් අදහස් වන්නේ කිසියම් පාලකයෙකු වටිනාකම් පද්ධතිය හෝ ධර්මය පිළිබඳ ප්‍රතිපත්තියට පටහැණි ව යම් පියවරක් ගතහොත් එම පියවර නීතිවිරෝධි බවට ප්‍රකාශයට පත් කර එය මුළුමනින් ම බල විරහිත කිරීමේ අයිතිය අධිකරණය මත පවතින බව ය.

මේ අනුව අධිකරණයේ ස්වාධීනත්වය යන සංකල්පය, ප්‍රජාතන්ත්‍රවාදී වටිනාකම් පද්ධතිය හෝ ඊට විකල්ප වශයෙන් ධර්මය යන ධර්මාශෝකගේ ප්‍රතිපත්තිය මත රැඳේ. අධිකරණයේ ස්වාධීනත්වය නම් ව්‍යවස්ථාදායකය හෝ විධායකය මඟින් ඉහත කී වටිනාකම් පද්ධතියට පටහැණි සේ මොනම අවස්ථාවක දී හෝ මොනයම් හෝ පියවරක් ගතහොත් එය මුළුමනින් ම කටුගා දැමීමේ අයිතිය අධිකරණයට පවතින බව ය. එම අයිතිය නැති කිරීමට විධායකයට හෝ ව්‍යවස්ථාදායකට නුපුළුවන.

නීතිය මත පාලනය යන සංකල්පය ද ගොඩනැඟී ඇත්තේ ඉහත කී ප්‍රජාතන්ත්‍රවාදී වටිනාකම් පද්ධතිය හෝ ධර්මාශෝකගේ ධර්මය නමැති ප්‍රතිපත්තියට සමානුපාතිකව ය. නීතියේ අරමුණ ඉහත කී වටිනාකම් පද්ධතිය වටා රාජ්‍ය සංවිධානය ගොඩනගා පවත්වාගෙන යෑමට අවශ්‍ය මූලික නීති රීතීන් මාලාවක් සකස් කර ගැනීම ය. මෙයින් කියවෙන්නේ සියලු ම නීතීන් ඉහත කී වටිනාකම් පද්ධතියට අනුකූල විය යුතු බව ය. එනම් එම වටිනාකම් පද්ධතියට පටහැණි නොවිය යුතු බව ය.

සකල රාජ්‍යය ම නීතිය මත පාලනය වීම යන්නෙන් අදහස් වන්නේ පාලකයා ද නීතියට අනුව රට පාලනය කළ යුතු බව ය. පාලකයා නීතියට අනුව රට පාලනය කරන තාක් දුරට රාජ්‍ය තන්ත්‍රය රැකේ. රාජ්‍ය තන්ත්‍රයේ එලෙස රැකීම තුළ සමාජයේ ස්ථාවරත්වය හා සාධාරණත්වය හා සමාජ සාමය රැකේ. ධර්මය රකින්නා ධර්මයෙන් රැක ගනු ලබන බව පිළිබඳ සංකල්පයත් නීතිය මත පාලනයෙන් රාජ්‍ය තන්ත්‍රය හා සමාජ ක්‍රමය රැකෙන බව යන සංකල්පයත් එක හා සමාන ය.

ඉහත සඳහන් කරන ලද මූලික ප්‍රතිපත්තීන් රැකෙන්නේ බාහිර ලෝකයේත් මනුෂ්‍යයාගේත් පැවැත්ම යථාර්ථයක් සේ පිළිගන්නා තෙක් පමණ ය. අධිසංකරගේ මායාව පිළිබඳ දර්ශනවාදයෙන් බාහිර ලෝකයේ පැවැත්ම ප්‍රතික්ෂේප කරයි. ඒ මඟින් මිනිසාගේ පැවැත්ම ද යථාර්ථයක් සේ පිළිනොගනී. එවැනි දර්ශනවාදයක් යටතේ ධර්මය යන ධර්මාශෝකගේ ප්‍රතිපත්තියටවත් ප්‍රජාතන්ත්‍රවාදී සමාජයේ වටිනාකම් පද්ධතිය යන ප්‍රතිපත්තියටවත් පැවති නොහැකි ය. මන්ද යත් මෙම

ප්‍රතිපත්තීන් යථාර්ථයක් සේ පිළිගැනීමට මායාව දර්ශනවාදය යටතේ ඉඩක් නැති වීම ය. එනම් එම ප්‍රතිපත්තීන් ද හුදෙක් ම මවා ගත් අදහස් හා ස්වප්නයන් සේ සලකනු ලැබිය යුතු වීම ය. එවැනි තත්ත්වයක් යටතේ කිසියම් ම හෝ ස්ථාවර නීති පද්ධතියක් පවත්වා ගෙන යා නොහැකි ය. මන්ද යත් නීති පද්ධතිය ද හුදෙක් ම මායාවක් ම වන නිසා ය.

එම මතවාදය යටතේ සමාජයේ යුක්තිය හෝ සමාජ සාධාරණත්වය යන ප්‍රතිපත්තිවලට ද පැවතීමට පදනමක් නැත. මන්ද යත් යුක්තිය හා සාධාරණත්වය යන්න ද හුදෙක් ම මායාවක් ම සේ සලකනු ලබන නිසා ය.

1972 හා 1978 ව්‍යවස්ථාවන් මඟින් ප්‍රජාතන්ත්‍රවාදයේත් මූලික වටිනාකම් පද්ධතියක් පවතින බව ප්‍රතික්ෂේප කරන ලදි. පාලකයාට කැමති සේ එම වටිනාකම් පද්ධතිය බැහැර කිරීමට පමණක් නොව, එම වටිනාකම් පද්ධතියට විරුද්ධ ව නීතිපනවා ගැනීමට ද මෙම ව්‍යවස්ථා දෙකෙන් ඉඩකඩ සලස්සවා ගන්නා ලදි.

ඉහත කී ව්‍යවස්ථා දෙකෙන් ප්‍රජාතන්ත්‍රවාදී වටිනාකම් පද්ධතිය ප්‍රතික්ෂේප කරන ලද්දේ මේවා යටත් විජිත කාලයක් තුළ බටහිරින් ලංකාවට ගෙනෙන ලද ලංකාවට ආවේණික නොවූ විකෘති කිරීම් ලෙස ය. එනම් සංකර අදහස් ලෙස ය. මෙසේ සංකර වශයෙන් සලකන ලද්දේ ප්‍රජාතන්ත්‍රවාදයේ මූලික හරය හෝ මූලික ව්‍යුහය ය. එම ව්‍යුහයෙන් පරිබාහිරව රාජ්‍යය හැඩගස්සවා ගැනීමේ ප්‍රතිඵලයක් ලෙස ලංකාවේ දැන් පවතින ව්‍යවස්ථා පිළිබඳ අර්බුදය පැන නැඟිණ.

ලංකාවේ දැන් පවතින ව්‍යවස්ථා පිළිබඳ අර්බුදය විසඳා ගැනීමට නම් ප්‍රජාතන්ත්‍රවාදයේ මූලික වටිනාකම් පද්ධතිය පිළිබඳ සංකල්පය එනම් ධර්මාශෝකගේ ධර්මය පිළිබඳ ප්‍රතිපත්තිය නැවත වරක් ලංකාවේ ව්‍යවස්ථා නීතියේ හදවත බවට පත් කර ගත යුතු ය. මේ නිසා 1972 හා 1978 කරන ලද විකෘති කිරීම මුළුමනින් ම ඉවත් කළ යුතු අතර, එවැනි විකෘති කිරීමක් නැවත ඇති කිරීමට කිසි දු ඉඩකඩක් නැති කර දැමිය යුතු ය. මෙම මූලික ස්ථාවරය කරා ව්‍යවස්ථා සංශෝධනය

පිළිබඳ සංකල්පය ළඟා නොවෙන තාක් දුරට අලුතෙන් ගෙන එන සංශෝධනයන් ද ප්‍රශ්නයට භාජනය කළ යුතු ය.

ලංකාවේ අභියෝගය ලෙස පවතින්නේ ප්‍රජාතන්ත්‍රවාදයේ මූලික ව්‍යුහය නැවත ස්ථාවර කිරීමයි. ඒ මඟින් ප්‍රජාතන්ත්‍රවාදයට ස්ථාවර පදනමක් සකස් කිරීමත් ය. එම පදනම යුක්තිය හා සාධාරණත්වය නමැති මුල්ගල මත ම පමණක් රැඳවිය හැකි ය.

1972 හා 1978 සිදු වූ නොමඟ යෑම ඔස්සේ ලංකාවේ වර්ධනය වී මුල් බහින්නට ඉඩ තිබූ ප්‍රජාතන්ත්‍රවාදී පදනම බොහෝ සේ බිඳී ගියේ ය. එම පදනම බිඳී යෑම ම ලංකාවේ සදාචාරයේ ඇස්පනා පිට පෙනෙන කඩාවැටීමක් කෙරෙහි ද පසුබැස්සේ ය. හොඳ නරක පිළිබඳ ව ගොඩනැගෙමින් තිබූ පදනම දෙදරා ගියේ ය.

මෙය බොහෝ සෙයින් පිළිබිඹු වූයේ අද කාගේත් කථාවට භාජනය වන නීතියේ කඩා වැටීමක් ලෙස ය. නීතියේ කඩාවැටීමේ ප්‍රබල ම ප්‍රකාශය වූයේ අපරාධ නීතිය ක්‍රියාත්මක කරවා ගැනීමට පවා නොහැකි තත්ත්වයක් එළඹීම ය.

අපරාධ නීතියේ කඩාවැටීම අහම්බයක් සේ සිදු නොවී ය. එම කඩාවැටීම පිළිබඳ සම්පූර්ණ වගකීම පසුගිය දශක 4 ක් පමණ කාලයක් පමණ තිබූ ආණ්ඩුවල පාලකයන් විසින් භාර ගත යුතු ව ඇත. ඉබාගාතේ පාලනයක් ගෙන යෑමට ඔවුන්ගේ මන යොමු වූයේ ප්‍රජාතන්ත්‍ර වටිනාකම් පිළිබඳ බැම්මේ ඇති බැරෑරුම් කම තේරුම් ගැනීමට ඔවුනට නොහැකි වූ නිසා ය. අධිසංකරගේ මායාව පිළිබඳ දර්ශනයේ දරුවන් වූ මේ පාලකයෝ සියලු ම වටිනාකම් ඉතා ලෙහෙසියෙන් බැහැර කිරීමට හැකි මානසික තත්ත්වයක සිටි අයවලුන් වූහ. ජේ. ආර්. ජයවර්ධනගේ සිට මහින්ද රාජපක්ෂ දක්වා දිවෙන පාලක මනස ලෝකයේ ශ්‍රේෂ්ඨතම සම්ප්‍රදායන්ගෙන් වත්, ධර්මාශෝකගේ ධර්මය පිළිබඳ ව බැරෑරුම් දර්ශනවාදය ඔස්සේවත් ගොඩනැඟී තිබුණේ නැත. ඔවුන්ගේ මානසික අභ්‍යන්තරය තුළ රඟපාන්නේ අධිසංකර ය. ලංකාවේ මුල් චිත්‍රපටියක් වූ කැලෑ හඳ චිත්‍රපටිය අවසාන වන්නේ ද මායා මායා යනුවෙන් ගැඹුරු හඬකින් ගැයෙන ගීතයක් තුළිනි. ජේ. ආර්. හා මහින්ද චින්තනයන් ඔස්සේ ද ගායනා වී දෝංකාරය වන්නේ මායා මායා යන එම වචන මාලාවන් ම ය.

එහෙත් දැයක් ගොඩනැඟීම මායා මායා යන සංකල්පයන් යටතේ කළ හැක්කක් නොවේ. යථාර්ථයේ පැවැත්ම පිළිගෙන යථාර්ථය තුළ පැවතිය හැකි දේශපාලන ක්‍රමයක අත්තිවාරම විය හැක්කේ ලෝක සම්ප්‍රදාය තුළින් පිළිගැනීමට ලක්වී තිබෙන මූලික වටිනාකම් මාලාව ම පමණ ය. එම වටිනාකම් මාලාව පෙරදිග හඬකින් බලවත්ව කී මහා පාලකයා ධර්මාශෝක ය. ධර්මාශෝකගේ ධර්මය පිළිබඳ සංකල්පය ඕනෑ ම පර්වතයක් නොසැලී පවත්වාගෙන යෑමට ශක්තිමත් වූ පදනමකි. මෙම මහා දර්ශනවාදය උරුම කර ගෙන මුලින් ගොඩනැඟුණු රාජ්‍යයක් වීමේ වාසනාව ලත් ශ්‍රී ලංකාව, අධිසංකරගේ මායාව පිළිබඳ අඳුර තුළට ඇදගෙන යන ලද්දේ පසුගිය කාලය තුළ හිතුවක්කාරව ව්‍යවස්ථාව සම්ප්‍රදායන් වෙනස් කිරීම කෙරෙහි යොමුවුණු පාලකයන් විසිනි.

මෙම අවාසනාවන්ත කාලයට අවසානයක් තිබිය යුතු ය. එය අවසාන කිරීමට හැකි දර්ශනවාදය පෙරදිගින් ධර්මාශෝකගේ ධර්මය පිළිබඳ ව ඇති සංකල්පය තුළින් ද, බටහිරින් ප්‍රජාතන්ත්‍රවාදයේ මූලික වටිනාකම් යන ප්‍රතිපත්ති මාලාව තුළින් ද අපට උරුම වී ඇත. මෙම උරුමය නැවත තහවුරු කරමින් මායාව පිළිබඳ දර්ශනවාදය මඟින් අපේ කරුමයක් බවට පත් වූ 1972 හා 1978 ව්‍යවස්ථා සම්ප්‍රදායන් මුළුමනින් ම කටුගා දැමිය යුතු ව ඇත.

අවාසනාවකට මෙන් එම මායාව පිළිබඳ අඳුරු දර්ශනවාදය පාලකයන් අතින් පමණක් නොව ලංකාවේ සමහර විනිසුරුවරු අතින් ද ප්‍රකාශයට පත් විය. මායාව පිළිබඳ විකෘති දර්ශනවාදය මහා ඉහළින් ම ලංකාවේ නීති ක්‍රමය තුළට ගෙන ඒම කරන ලද්දේ සරත් නන්ද සිල්වා අග්‍රවිනිශ්චකාරවරයා විසිනි. උදේ වරුවේ නඩු ඇසීමටත් මහා රාත්‍රියේ බණ කීමටත් පුරුදුව සිටි සරත් නන්ද සිල්වා උදේත් රෑත් දෙකේම කරන ලද්දේ අධිසංකරගේ ගෝලයෙකු ලෙස හැසිරීම පමණකි.

එසේ වුවත් ඔහු විසින් කරන ලද මහා විනාශය අද වන තුරුත් පවතී. නීතියට පටහැණි ව ව්‍යවස්ථාදායකය හා විධායකය හැසිරෙන අවස්ථාවල දී රාජ්‍යය තන්ත්‍රය තුළ ප්‍රජාතන්ත්‍රවාදය

රැක ගැනීමේ කාර්යය කිරීම මඟහැරී යෑම අපගේ අධිකරණය තුළින් ම සිදු විය. ඊට පෙර යුගයක දී ලෝකයේ ගෞරවය දිනා ගැනීමට හැකි ලෙස ප්‍රජාතන්ත්‍රවාදී මූලධර්මයන් ලාංකික නීතිය තුළ පවතින බවත්, නීතිය මත පාලනය සඳහා අවශ්‍ය සියලු ම අංගෝපාංගයන් රටේ නීතිය තුළ පවතින බවත් ස්ථාවර කළ විනිසුරුවරුන්ගේ උරුමය දැන් බොහෝ දුරට පළුදු වී ඇත.

අහිමි වී යමින් පවතින ප්‍රජාතන්ත්‍රවාදී සම්ප්‍රදායත්, නීතිය මත පාලනය පිළිබඳ සම්ප්‍රදායත් නැවත රැක ගැනීම සඳහා ලංකාවේ විනිසුරුවරුන් විසින් හා ලංකාවේ නීතිඥ ප්‍රජාව විසින් ද ඉටු කළ යුතු මෙහෙයක් පවතී. එසේ කිරීමට පසුබිම දැන් සකස් වී ඇත. එසේ කිරීම සඳහා ක්‍රියාකාරී ව දායක වීම මඟින් ලංකාවේ මුල් යුගයේ පැවති ධර්මය පිළිබඳ ව දර්ශනවාදය තුළට යොමු වී ලංකාවේ නීති ක්‍රමයට අවශ්‍ය සෙලවිය නොහැකි පවුරක් ගොඩනැඟීම මඟින් දැන් ජීවත් වන්නන් මෙන් ම අනාගත පරපුරට ද ධර්මාශෝක අපට දුන් උරුමය අත්කර දී ම වත්මන් බුද්ධිමත් ප්‍රජාවගේ යුතුකම සේ පවතී.

4 පරිච්ඡේදය

මායාව පිළිබඳ දර්ශනවාදයේ අතුරු පල - කුල ක්‍රමය ජාතිවාදය හා අවිද්‍යාව

ධර්මාශෝකගේ ධර්මය පිළිබඳ ප්‍රතිපත්තිය ජෛන හා බෞද්ධ ධර්මය පිළිබඳ ඉන්දියාවේ ඇති වූ ඓතිහාසික වෙනස්කම් ඔස්සේ ගොඩනැගුණ බව මින් ඉහත සඳහන් කළෙමු. මෙම ජෛන හා බෞද්ධ සම්ප්‍රදායන් ඉන්දියාවේ එතෙක් පැවති වේද සම්ප්‍රදායට විරුද්ධ ව ගොඩනැගුණු ඒවා විය. වේද සම්ප්‍රදාය බ්‍රාහ්මණ ආධිපත්‍යය ඇති කර ගැනීම සඳහා යොමුකරවා විශාල වශයෙන් විකෘතියට පත් කර තිබුණි.

බ්‍රාහ්මණ ආධිපත්‍යය ඇතිවීමේ එක් ප්‍රතිඵලයක් වූයේ කුල ක්‍රමය ඉන්දියාවේ මුල් බැස ගැනීම ය. බ්‍රාහ්මණයා දෙවියන්ගේ මුවින් හා පපුවෙන් පැන නැගුණ බවත්, ක්ෂත්‍රියන් බ්‍රහ්මගේ උරහිසින් ඇති වුණු බවත්, වෛශ්‍යයා හෙවත් වාණිජයෙහි යෙදෙන්නා කලවාවලින් පැන නැගුණ බවත්, ශුද්‍රයින් බ්‍රහ්මගේ පාදවලින් ඇති වුණු බවත් බ්‍රාහ්මණයෝ දේශනා කළහ. මේ ආකාරයෙන් කුල අනුව මිනිසුන් බෙදීම වේද ග්‍රන්ථයන්හි ඍග් වේදය යන ග්‍රන්ථයෙහි සනාථ කොට ඇත. මේ නිසා කුල ආධිපත්‍යය පිළිබඳ දර්ශනය වේද චින්තනයේ හරයින් ම පදනම් වී ඇති දර්ශනයකි.

මෙම දර්ශනයේ සාවද්‍ය භාවය බුදුන් වහන්සේ බොහෝ අවස්ථාවල දී සඳහන් කළ අතර, විශේෂයෙන් ම අග්ගඤ්ඤ සූත්‍රය හා වසල සූත්‍රවලින් බලවත් ව ප්‍රකාශ කොට ඇත.

අග්ගඤ්ඤ සූත්‍රයෙන් මූලික ව කියවෙන්නේ කුලවල විකාශනය බ්‍රාහ්ම දෙවියන්ගේ නිර්මාණයක් නොව, ආහාර බෙදා ගැනීම සම්බන්ධයෙන් මිනිසුන් තුළ ඇති වූ තරගකාරීත්වය තුළින් ගොඩනැගුණු බව ය. වෙනත් අයුරකින් කිව හොත් එය එක්තරා සමාජ කණ්ඩායම් මඟින් වෙනත් සමාජ කණ්ඩායම් යටපත් කිරීම මඟින් සිදු වූ අතර, එසේ සිදුවීමට මුල් වූයේ මිනිසුන් තුළ පවතින තණ්හාව හා කෑදර කම ය. මුලින් ස්වභාව ධර්මයේ සම්පත් තුළින් තමන්ගේ ආහාරය එදිනෙදා සොයා ගත් මිනිස්සු සතුටින් ජීවත් වූ අතර, ඔවුන් තුළ ඇති කෑදර කම නිසා අනාගතය සඳහා ද ආහාර එකතු කර තබා ගැනීමට මුලින් සමහරුන් විසින් පටන් ගැනීම පසුව සියල්ලන් විසින් ම කිරීමට යෑමෙන් ස්වභාවික සම්පත්වල ඇති වූ විනාශ වීම හේතු කොට ගෙන සම්පත් හිඟයන් ඇති වූ හැටිත්, එම සම්පත් හිඟ තත්ත්වයක් තුළ පවත්වා ගෙන ගිය තරගකාරීත්වය කුල ක්‍රමය තුළින් ප්‍රකාශයට පත් වූ හැටිත් අග්ඤ්ඤ සූත්‍රය තුළින් කියවේ. සිදු වීම එසේ වුවත් තමන් ඉහළ තත්ත්වයකට පත් කර ගත් බ්‍රහ්මණයන් එය සාධාරණය කර ගැනීම සඳහා තමන් වැඩි ගුණයහපත් කම් ඇත්තන් බවත්, පල්ලෙහා මට්ටමට පත්වන්නන් එම ගුණ යහපත් කම් නැත්තන් බවත් තමන් ම ප්‍රකාශයට පත් කර ගත්හ. මේ අනුව උත්තමයා යනු බ්‍රාහ්මණයාය යන අදහස බ්‍රාහ්මණයන් විසින් ම නිෂ්පාදනය කොට සමාජ ගත කරන ලදි.

වසල සූත්‍රය මඟින් කරනු ලබන්නේ උත්තමයා හා දීනයා හෙවත් වසලයා පිළිබඳ ව බ්‍රාහ්මණයන් ඇති කරන ලද අදහස් මුළුමනින් ම හාස්‍යයට ලක්කරමින්, උත්තමයා යනු ගුණයහපත් බව ප්‍රගුණ කර ගත් තැනැත්තා බවත්, දීනයා හෝ වසලයා යනු ගුණ හීන තැනැත්තන් බවත් බුදුන් වහන්සේ ප්‍රකාශයට පත් කරන ලදි. කුලයෙන් බ්‍රාහ්මණ වුවත් ගුණයෙන් යමෙකු හීන වූවොත් ඔහු වසලයෙකි. දිළිඳු වුවත් ගුණයෙන් වැඩි දියුණු වූ තැනැත්තා උත්තමයෙකි. මෙම සූත්‍රය මඟින් බුදුන් වහන්සේ දේශනා කරන ලද්දේ මානව වටිනාකම් පිළිබඳ ව උත්තරීතර ම වූ දහමකි. ගුණ යහපත්කම් පිළිබඳ මෙම දර්ශනවාදය ලෝකයේ වෙනත් ශිෂ්ටාචාරයන්ගේ දර්ශනවාදයන්ට මුළුමනින් ම සමාන ය. ශිෂ්ටසම්පන්න සමාජය යනු ගුණ යහපත් කමින් පිරි සමාජයක් මිස උපතින් නිර්මාණය කරන දෙයක් නොවේ.

මේ පිළිබඳ ව බුදුන් වහන්සේ තවත් අවස්ථාවක දී ප්‍රකාශයක් සඳහන් කිරීම වටී. වරක් බුදුන් වහන්සේගේ කිට්ටුම සහකාරයෙකු වූ ආනන්ද හිමි එතුමන්ගෙන් මෙසේ ඇසී ය. 'බ්‍රාහ්මණයෝ ඔවුන් දෙවතාවක් උපන් වූන් බවත්, ඔවුන්ගේ උපත සිදු වී ඇත්තේ බ්‍රහ්ම දෙවියන්ගේ මුවින් බවත්' ප්‍රකාශ කරති. ඔබතුමා මේ ගැන කියන්නේ කුමක් දැයි ඇසී ය. එතුමා ඒ අවස්ථාවේ දී ඊට මෙසේ පිළිතුරු දුන්නේ ය. 'ආනන්ද මා දැක ඇති සියලු ම දරුවෙක් ම ස්ත්‍රී යෝනියෙන් පමණක් උපන්නෝ වෙති. එසේ නොවන කිසිවෙකු ගැන ඔබ දන්නවා ද' යන්නයි. මේ අනුව උපතින් ඉහළයන් ඇති වීම පිළිබඳ ව ඇති සියලු ම දෘෂ්ටිවාදයන් බුදුන් වහන්සේ ප්‍රතික්ෂේප කරන ලදි.

ලංකාවේ මුල් යුගය

ධර්මාශෝකගේ ධම්මය පිළිබඳ සංකල්ප ඔස්සේ ක්‍රි.පූර්ව 300 පමණ කාලයේ සිට ගොඩනැගුණු ලාංකික සමාජය තුළ කුල ක්‍රමයට ඉඩක් පැවතියේ නැත. සමාජ සංවිධානය ගොඩනගන ලද්දේ කුල පිළිබඳ සංකල්පයක් මත නොව මිනිස් උදාරත්වය හා සමාජ වගකීම යන සංකල්පයන් ඔස්සේ ය. එම සමාජය තුළ සියල්ලන් සමානාත්මතාවකින් සලකනු ලැබී ය. මිහිඳු හිමියන් ලංකාවට ආ කාලයට පෙර ලංකාවේ විවිධ ජන කණ්ඩායම් පැවති බව මහාචාර්ය වල්පොල රාහුල හිමියන් එතුමාගේ බුදු දහමේ ඉතිහාසය යන පොතින් පෙන්වා දෙයි. ඉන්දියාවේ විවිධ ජන කොටස්වලට අයත් වූවන්ගෙන් පැමිණි සුළු කණ්ඩායම් නොයෙක් ප්‍රදේශවල ජීවත් වූ බව එතුමා පෙන්වා දෙයි. මිහිඳු හිමියන් විසින් කරන ලද ධර්ම දේශනා සමහර විට ලංකාවේ පැවති මුල් ම මහජන රැස්වීම් විය හැකි බව ද එතුමා පෙන්වා දෙයි. එම සියලු ජනකොටස්වලට ධර්මය දේශනා කරන ලදි. ධර්ම දේශනා ඇසීමට පැමිණීම හෝ ධර්මය පිළිගැනීම කිසිවෙකුටවත් තහනම් නොකරන ලදි. එය කිසිම ජාතිවාදී පදනමක් හෝ කුල පදනමක් හෝ ලිංගික පදනමක් හෝ ආදි කිසිම ප්‍රභේදයකින් තොර ව සියල්ලන්ට ම විවෘත වූ දහමක් විය. ඇත්තෙන්ම මෙම කිසිම විභේදයක් ඒ වෙන විට ලංකාවේ ප්‍රකාශයට පත්වීමට තරම් ලාංකික ජන සංවිධානය වර්ධනය වී නොතිබිණි.

මෙයින් කියවෙන්නේ ඉන්දියාවෙන් පැමිණි සමහර පහත් යැයි සලකන කුලවලට අයත් වූවන් ලංකාවේ නොසිටියා යන්න නොවේ. මළ මිනී ගෙන යෑම, කසළ ශෝධනය ආදියෙහි යෙදුණු සුළු කොටස් ඒ කාලයේ සිටි බව වල්පොල රාහුල හිමියන්ගේ ඉහත සඳහන් ඉතිහාස ග්‍රන්ථයේ ද, වෙනත් මූලාශ්‍රයන්හි ද සඳහන් වේ. එහෙත් කුලය මත සමාජය සංවිධානය වීම ඒ කාලය තුළ නොපැවතියේ ය. කුලය මත සමාජය සංවිධානය වීම පටන් ගන්නේ ක්‍රි. වර්ෂ 800 පමණ පසු කාලයේ දී ය. එනම් සමහර ඉන්දීය ආක්‍රමණයන් සිදු වී සමහර විට දීර්ඝ කාලයක පාලනයක් පවා මෙම පාලකයන් විසින් කර ගෙන යෑමෙන් පසු ව ය. මේ අනුව ඉන්දියාවේ බෞද්ධ ආගම යටපත් කරමින් ඇති වූ මූලික බලවේග ලංකාව තුළට ද පැමිණි බවත්, ඉන්දියාවේ කුල ක්‍රමය නැවත පුනරුත්ථාපනය කිරීම සිදු වන කාලයේ දී ම ලංකාවේ කුල ක්‍රමය ද ඇති වූ බවත් කිව හැකි ය. කෙසේ වුවත් පොලොන්නරු යුගය වන විට ලංකාවේ සමාජ සංවිධානය කුල ක්‍රමය මත පිහිටුවා පැවතුණ බව ඉතිහාසඥයින්ගේ මතයයි.

විජයබාහු හා මහා පරාක්‍රමබාහු රජවරුන් විසින් ලංකාවේ නැති වී තිබුණු බුදු දහම නැවත පුනරුත්ථාපනය කිරීමට සංඝයා වහන්සේලා පිටරට යවා උපසම්පදාව ලබා දෙන ලදි. එසේ වුවත් මෙම රජවරුන් වත් ලංකාවේ ඒ වන විට මුල් බසිමින් තිබූ කුල ක්‍රමය නැති කිරීමේ ලා කිසි දු පියවරක් ගත් බවට කිසි දු ඓතිහාසික සටහනක් නැත. මේ වෙනුවට අප දකින්නේ, සංඝ සමාජය පවා කුල ක්‍රමය තුළ ප්‍රතිසංවිධානය වීම ය.

ලංකාවේ සංඝ සමාජය පවා කුල ක්‍රමයේ ග්‍රහණය යටතට පත් වීම කොපමණ දුරකට බෞද්ධ ධර්මයෙන් ඈත්වී පැවතුණා ද යන්න පිළිබඳ ව ඉතා ප්‍රබල සාක්ෂියකි. කුල ක්‍රමය බුදු දහමට පටහැණි බව මේ කාලයේ රජවරුන් හෝ සංඝයා වහන්සේලා නොදැන සිටියා යැයි සිතිය නොහැකි ය. එසේ නොදැන සිටියා යැයි පිළිගතහොත් එයින් කියවෙන්නේ බුදු දහම පිළිබඳ ව වැඩි අවබෝධයක් ඔවුන් තුළ නොතිබුණු බව ය. එය පරස්පර විරෝධයකි.

මේ ආකාරයේ මහා පරිමාණ විකෘතියක් සිදු වීම තේරුම් ගත නොහැකි කරුණක් නොවේ. මන්ද යත් මේ කාලයේ ප්‍රබල

දර්ශනවාදය වූයේ මායාව පිළිබඳ දර්ශන වාදයයි. එම මායාව පිළිබඳ දර්ශන වාදයට අනුව සියලු දේ ම හුදෙක් ම ස්වප්නයක් හෝ මායාවක් පමණක් විය. මේ අනුව බෞද්ධ ඉතිහාසය පමණ වුව ද සලකා බැලීම එම මායාව පිළිබඳ දර්ශනවාදය යටතේ ම සිදුවන්නට ඇත. අන් සියල්ල පිළිබඳ දර්ශන වාදය මායාව පිළිබඳ දර්ශන වාදය වූවා නම් ඉතිහාසය පිළිබඳ දර්ශන වාදය ද වෙනත් එකක් වෙන්නට බැරි ය. මේ අනුව බෞද්ධ ආගම යනුවෙන් ඔවුන් අලුතෙන් ප්‍රතිනිර්මාණය කරන ලද්දේ ද ඔවුන්ගේ කැමැත්තට අනුව හදා ගත් ධර්මයකි. සියල්ල ම තමන්ගේ මනසට ගැළපෙන ආකාරයට හදා ගත හැකි නම්, තමන් අදහන ධර්මය ද ඒ ආකාරයට සාදා ගත නොහැකි යැයි සිතන්නට හේතුවක් පැවතුණේ නැත.

මේ අනුව මානව උදාරත්වය හා සමාජ වගකීම පිළිබඳ ධර්මාශෝකගේ ධර්මයට බැහැර වූ ධර්මයක් ලංකාවේ පහළ විය. පසු කාලීනව අද දක්වා පවතින ගැටලු පිළිබඳ සලකා බැලීමේ දී මෙම විශාල පරිවර්තනය සැලකිල්ලට ගත යුතු ම ය. අන් දේ අතර ජාතිවාදය පිළිබඳ ව පසුකාලීනව ඇති වූ විශාල මතවාදයන් ද ලංකාව තුළ ඇති වූ මෙම විශාල මානසික වෙනස තුළ ලා සලකා බැලිය යුතු ය. මායාව යන දර්ශනයෙන් කියවෙන්නේ කිසිම බාහිර දෙයක අවසාන වටිනාකමක් නැති බව ය. මන්ද යත් එම දර්ශන වාදයට අනුව කිසි දු බාහිර දෙයක් නොපවතී. නොපවතින බාහිර දෙයක අවසාන වැදගත් කමක් පවතින්නේ කෙසේ ද? මේ අනුව අප දකින්නේ මුළුමනින් ම සාපේක්ෂ වාදයට යටත් වුණු මානසික තත්ත්වයක වර්ධනයයි. වටිනාකම් පිළිබඳ ව සාපේක්ෂ මානසික තත්ත්වයකින් බලන්නේ නම් එම වාතාවරණය තුළ ශිෂ්ටාචාරයක් ගොඩනැගෙන්නේ නැත. මන්ද යත් ශිෂ්ට යනු කුමක් ද? යනුත්, අශිෂ්ට යනු කුමක් ද? යනුත් මැන බැලීමට මිනුම් දණ්ඩක් එවැනි සමාජ වාතාවරණයක නොපවතින නිසා ය.

මායාවේ දර්ශන වාදය තුළින් ඇති කරන මානසික තත්ත්වය නම් හොඳ නරක ශිෂ්ට අශිෂ්ට යනුවෙන් යම් දේ බෙදා වෙන් කර ගැනීමට පදනමක් නැති වීම ය. මන්ද යත් කිසියම් ම දෙයක් ඇත්තෙන් ම නොපවතින බව කියවෙන දර්ශන වාදයකින්

වටිනාකම් පිළිබඳ ව ඇති විය හැකි මිනුම් දණ්ඩ කුමක් ද? වටිනාකම් යන්න මත් මායාවක් නම් එවැන්නක් මැනීමත් සිදු කළ නොහැකි ය. යමක් මැන බැලීමට නම් ඒ දෙය බාහිරව පවතින බව පිළිගත යුතු ය. බාහිරව කිසිවක් නොපවතින බව කියවෙන දර්ශනවාදයක් තුළින් කිසියම් ම හෝ දෙයක් පිළිබඳ ව මිනුම් දණ්ඩක් නිර්මාණය කළ නොහැකි ය. මායාව පිළිබඳ ව දර්ශන වාදය යටතේ ලාංකීය මනස කඩා වැටුණු මානසික තත්ත්වය එයයි.

අවිද්‍යාවේ පැන නැඟීම

බෞද්ධ ධර්මයෙන් තණ්හාව, ද්වේෂය හා මෝහය බැහැර කළ යුතු අකුසල් මූලයන් සේ සලකනු ලබයි. එම දර්ශන වාදය ද අහම්බෙන් ඇති වූවක් නොවෙයි. කුල ක්‍රමයට ප්‍රතිවිරෝධය මෙන් ම අවිද්‍යාවට ප්‍රතිවිරෝධය ද ඇති වූයේ අවිද්‍යාව ප්‍රයෝජනයට ගනිමින් බ්‍රාහ්මණයන් විසින් ඔවුන්ගේ බඩ වියත රැක ගැනීම සඳහා ගෙන යන ලද ප්‍රයෝගයන් හෙළා දැකීමක් වශයෙනි. ඒවා මුළුමනින් ම බැහැර විය යුතු දේ ලෙසින් දීර්ඝ ව විස්තර කිරීම බුදුන් වහන්සේගේ ඉගැන්වීම් තුළින් සිදු වේ.

එසේ බැහැර කළ යුතු අවිද්‍යාවන් ලෙස උන්වහන්සේ විසින් සඳහන් කරන ලද දීර්ඝ ලැයිස්තුවේ සමහර දේ මෙසේ ය. ගුප්ත විද්‍යා, නැකැත් කීම, කේන්ද්‍ර බැලීම, ශාස්ත්‍ර කීම, නිමිති කීම හා නිමිති බැලීම, අඳුන් බැලීම හා පැන්වීම, කොඩි වින කිරීම, අණ වින කිරීම, බහිරව පූජා පැවැත්වීම, බිලි පූජා පැවැත්වීම, බලි තොවිල් පෙවිල් පැවැත්වීම, යාග කිරීම, නූල් පැන්නවීම, වතුර මැතිරවීම, මන්ත්‍ර ගුරුකම් කිරීම, යකුන් බැඳීම, භූත බන්ධන සිදු කිරීම, භූමි දෝෂ විනිශ්චය හා ඉවත් කිරීම, දිෂ්ටීන් ඉවත් කිරීම, කෙම් කිරීම්, අංජනම් කීම, හදි හූනියම් කිරීම, මලයාලි ගුරුකම් කිරීම, නූල් බැඳීම, යන්ත්‍ර දැමීම, පෙරමඟ ලකුණු බැලීම, ගණ බැලීම හා ගණ පිහිටුවීම, පාද බැලීම.

එහෙත් අදත් ලාංකික සංස්කෘතිය තුළ මේ සියල්ලක් ම ඉතා ප්‍රචලිත ව පවතින අතර, මේවා පිළිබඳ ව පවතින්නේ

පිළිකුල් සහගත ආකල්පයක් නොවේ. එවැනි මහා පරිවර්තනයක් සිදු වූයේ කෙසේ ද?

නැවතත් අප සොයා බැලිය යුත්තේ එවැනි පරිවර්තනයක් පිළිගැනීමට තරම් මානසික තත්ත්වයක් ඇති වූයේ කොතැනින් ද යන්නයි. එය ඇති වූයේ මායාව පිළිබඳ දර්ශන වාදය මඟින් ලාංකිකයාගේ මනස ගිල ගැනීම නිසා ය. විද්‍යාව හා අවිද්‍යාව වෙන් කර හඳුනා ගැනීමට එතරම් උනන්දුවක් නැති තරමට මෙම මානසික තත්ත්වය පිරිහී ගොස් ඇත. සමස්ත ලෝකය ම විද්‍යාව පිළිබඳ දෘෂ්ටියට යොමු වුණු පසුගිය ශතවර්ෂ 4 පමණ කාලයේ ලෝක මානසික තත්ත්වයේ ඇති වූ වෙනස්කම් පවා උකහා ගැනීමට තරම් උවමනාවක් වත් බොහෝ විට ලාංකිකයා තුළ නැත්තේ මායාව පිළිබඳ දර්ශනයේ හිරකරුවන් බවට ලාංකිකයන් පත් ව සිටින නිසා ය.

ඉහත සඳහන් කරන ලද බොහෝ දේ කෙරෙන්නේ පන්සල් තුළ දී ම ය. මේ ආකාරයට කෝවිල හා පන්සල එකතු වුණා පමණක් නොව අවිද්‍යාව බැහැර කිරීම පිළිබඳ ව දර්ශන වාදය පිළිබඳ ව ඇති උනන්දුව ද බෞද්ධ සංස්ථා තුළින් ප්‍රකාශ විය යුතු ආකාරයට බලවත් ව සිදු නොවේ.

මෙවැනි අවිද්‍යාවකට පුරුදු වුණු මනසකින් යුතු වූවන්ට වෙනත් ඕනෑ ම වරදක් වුව ද වැඩි කැලඹිල්ලකින් තොර ව කිරීමට පුළුවන. පසුගිය දශකයන්වල දී පාලකයන් අතින් පමණක් නොව ලංකාවේ යුක්තිය විසඳන සංස්ථා තුළින් ද සිදු වී ඇති මහා පරිමාණ අපරාධ රැල්ල ඇති වීමට හැකි වූයේ ද බැහැර කළ නොහැකි වටිනාකම්වලට කැප වුණු මානසික තත්ත්වයක් රටෙහි නොපවතින නිසා ය.

හදිසි නීති කාලවල දී හා ත්‍රස්තවාදී විරෝධී නීතීන් යටතේ ක්‍රියාත්මක වන කාලවල දී රටේ නීතිය ක්‍රියාත්මක කිරීමේ සංස්ථාවල්වලින් සිදු වූ මහා අපරාධ අතර බලයෙන් මිනිසුන් අතුරුදන් කරවීම් ඉතා ප්‍රධාන තැනක් ගනී. ලංකාව, ලෝකයේ බලයෙන් අතුරුදන් කරවීම් සම්බන්ධයෙන් දැනට හෙළිදරව් වී ඇති සංඛ්‍යා ලේඛන යටතේ දෙවෙනි තැනැක් ගන්නා බව එක්සත් ජාතීන්ගේ සංවිධානයේ සංස්ථා තුළින් ද ප්‍රකාශට පත් ව

ඇත. එහෙත් සමහරුන් තර්ක කරන්නේ සැබෑ සංඛ්‍යා ලේඛන තිබුණා නම් ලංකාවට හිමි විය යුත්තේ මුල් තැන බව ය.

එහෙත් අපට අදාළ වන්නේ, ඉතිහාසයේ මුල් යුගයක දී ධර්මයට මුල් තැන තිබූ රටක අද පවතින මේ තත්ත්වය උදා වීමට හේතු වූයේ කුමක් ද යන්න ය.

බුදු දහමට අනුව සතුන් මැරීම, සොරකම් කිරීම, කාමයේ වරදවා හැසිරීම, බොරු කීම, කේලාම් කීම, පරුෂ වචන කීම, හිස් වචන කීම, මත් පැන් බීම, ව්‍යාපාදය කිරීම, අනුන් සතු දේට ආශා කිරීම, මිත්‍යා දෘෂ්ටීන් පිළිගැනීම ආදිය බැහැර කිරීම සම්බන්ධයෙන් ඇත්තේ ඉතා දැඩි ප්‍රතිපත්තියකි. එම ප්‍රතිපත්තිය කැමති සේ නැමිය හැකි හෝ පළල් කළ හැකි හෝ එකක් නොවේ. එය පදනම් වී ඇත්තේ ධර්මය පිළිබඳ ව ඇති මහා සංකල්පය වටා ය. ඉහත සඳහන් ක්‍රියාවන්හි යෙදීම වනාහි ධර්මය ප්‍රතික්ෂේප කිරීම ය. ධර්මය ප්‍රතික්ෂේප කෙරෙන්නේ නම් ඉන් එහාට බුදු දහමක් ගැන කථා කිරීමට දෙයක් ඉතුරු වන්නේ නැත. ඇත්තෙන් ම වෙනත් කිසිම ශිෂ්ට ධර්මයක් ගැන ද කථා කිරීමට දෙයක් ඉන් පසු ඉතිරි වන්නේ නැත.

මෙවන් තත්ත්වයක් කරා රට ළඟා වී ඇතත්, ඊට විරුද්ධ ව දැඩි ප්‍රතිවිරෝධයක් ඇති කිරීමට ලංකාවේ පාලකයන්ට මෙන් ම ආගමික නායකයන්ට ද රටේ බුද්ධිමතුන්ට මෙන් ම සාමාන්‍ය ජනතාවට ද නොහැකි ව ඇත්තේ ඇයි? මෙය නිතර ඇසෙන ප්‍රශ්නයක් නමුත්, ඒ පිළිබඳ ව පිළිතුරක් සෙවීමට දැඩි උනන්දුවක් පවතින බවක් පෙනෙන්නට නැත.

එසේ උනන්දුවක් නැත්තේ මායාව පිළිබඳ ව දර්ශන වාදය ඔස්සේ ගොඩනැඟී ඇති මානසික තත්ත්වයක් පවතින නිසා ය. ඉහත සඳහන් කරන ලද සියලු ම දුර්ගුණයන් ද හුදෙක් ම මායාවක් ම පමණ සේ සලකා ලීමටත් පුළුවන. අන් සියල්ල මායාවක් සේ සලකා බලන්නේ නම් මේවා ද මායාවක් සේ නොසැලකිය යුත්තේ ඇයි? ලාංකීය මනසට මේ සියල්ල වැඩි අමාරුවක් නැති ව දරා ගත හැකි දේවල් බවට පත් වී ඇත. සදාචාරය පිළිබඳ ව ලංකාවේ ඇති වී ඇති ගැටලුවේ පරිමාව එයයි.

මේ ආකාරයෙන් දිගින් දිගට මායාව පිළිබඳ දර්ශන වාදයෙන් ලංකාව තුළ ඇති වී ඇති විපර්යාසය විස්තර කළ හැකි ය. ඇත්තෙන් ම ඕනෑ ම කරුණක් දෙස බලද්දී පෙනෙන්නේ මෙම කරුණ ම ය. රටේ වංචාව මෙපමණට ම ගැඹුරු වූයේ කෙසේ ද?, දූෂණය ඉහ වහා ගියේ කෙසේ ද?, ළමා හා ස්ත්‍රී දූෂණයන් මෙතරම් ම විශාල ව පවතින්නේ කෙසේ ද? මේ හා ඊට සමාන බොහෝ ප්‍රශ්න නැඟිය හැකි නමුත් ඒ සියල්ල අප යොමු කරන්නේ මායාව පිළිබඳ ව දර්ශන වාදය ලංකාව තුළ මුල් බැස ඇති පරිමාව සම්බන්ධව ය.

මෙම මහා ව්‍යාධියෙන් ගැලවීමක් සෙවිය හැක්කේ ධර්මාශෝක විසින් මේ ලංකාවට දායාද කර දුන් ධර්මය පිළිබඳ දර්ශන වාදය හා බටහිරින් හා වෙනත් ශිෂ්ටාචාරවලින් අපට හිමි වූ ප්‍රජාතන්ත්‍රවාදී වටිනාකම් පිළිබඳ දර්ශනවාදයන් ඔස්සේ ම පමණි.

ඇමුණුම
රොමිලා තාපර් විසින් ලියන ලද පරිච්ඡේදයක පරිවර්තනය
(උපුටා ගැනීමකි)
"Asoka and the Decline of the Mauryas"- Romila Thapar- V Chapter
The policy of Dhamma
ධම්මයේ ප්‍රතිපදාව- -අශෝක සහ මෞර්යයන්ගේ බිඳවැටීම- රොමිලා තාපර්.

5 වන පරිච්ඡේදය

ධම්මයේ ප්‍රතිපදාව

"ධාර්මිකතාව පිළිබඳ විරෝධය පැන නගිනුයේ නිරපරාදේය, (කර්මය පිළිබඳ සන්තානය හා උත්සාහවන්තයින් ආදි යන දෛවය), මිලියන ගණන් පීඩිතයන්ගෙන් යාච්ඤාවන් දුර්විපාකයන් ඇති කරනුයේ නිරපරාදේ ය, උත්තම පුරුෂයා නිරන්තරයෙන්, නිසගයෙන්ම ආශාවන් වැලඳ ගනිමින් එම ආශාවන් තමා හරහා පිළිබිඹු කරන්නේ ය, ඒ තුළින් ඔහු තම චරිත ස්වභාවය තමන් විසින් ම තීරණය කරනු ලබන බව විශ්වාස කරන්නේ ය."

මෙය Burckhardt ගේ කොන්ස්තන්තීන් හා අවධිය පිළිබඳ තීන්දුවේ සාරාංශයයි. එමඟින් ඔහු කොන්ස්තන්තීන් හෝ වෙනත් අයකුගේ අභිලාෂයන් හුදු ඔහුගේ ආයුකාලය මත පදනම් වන බවක් නොහඟවයි. හුදෙකලා මනුෂ්‍යයෙක් ඔහුගේ ජාතිය, සමාජය, ප්‍රජාව අභිභවයි නම් ඔහු නිරන්තරයෙන් ම තම සමස්ත ස්වදේශිකයන්ට විරුද්ධ ව නැඟී සිටියි නම් ඉන් හැඟෙනුයේ ඔහු හුදෙකලා අනාගත වක්තෘවරයෙකු, නරකයෙහි උත්කෘෂ්ට බුද්ධිමතෙකු හෝ අකාලයේ උපන් ආශ්චර්යවත් පුද්ගලයෙකු හෝ යන්න නොවේ. ඔහුගේ උත්ථානයට මූලික වූ ජන්මානුක

තත්ත්වයන් හෝ විනිශ්චයන් මතුවනුයේ ඔහු අයත් වන ප්‍රජාව තුළින් ම ය. එය බොහෝ දුරට යම් සමාජයක එක් එක් පුද්ගලයන් විවිධ සන්දර්භයන් කෙරෙහි දක්වන ආකල්පයන්ගේ ප්‍රතිඵලයකි. මෙම ආකල්පයන්, අදාළ සන්දර්භයන් කෙරෙහි පුද්ගලයින්ගේ පිළිගැනීම, ප්‍රතික්ෂේප කිරීම හෝ ගිවිසීමෙහි ප්‍රතිඵලයකි.

ඇතැම් අවස්ථාවල දී ප්‍රකාශයට පත් කරන්නාක් මෙන් පුද්ගල ස්වචාරය නිරන්තරයෙන් බලයේ සිටින්නන්ගේ පිළිවෙත් කෙරෙහි බලපාන අතර, පුද්ගලයා අයත් වන සමස්ත සමාජය හා එම සමාජය පවතින කාලවකවානුව එයට අදාළ නොවේ. එහෙත් ඔහුගේ පුද්ගල ස්වායත්තතාව හුදෙක් මතුපිටින් පමණක් පවතින්නකි. පර්යේෂණවලට අනුව සමාජ බලපෑම යනු විවිධ පෞද්ගලික ක්‍රියාවන් පෙලඹවීම මත පැන නගින්නකි. යටත් පිරිසෙන් එය තනි පුද්ගල ඒකකයකින් බැහැර වූ සමාජ බලවේගයක ආභාසයෙන් උපදී. මිනිසුන්ගේ හා ගැහැනුන්ගේ ක්‍රියාවලීන්වල බලපෑමෙන් පරිබාහිර වූ අව්‍යාජ ගූඪ භාවයන්ට අමතර ව අනෙකුත් සියලු ක්‍රියාවලීන් පුද්ගලයෙකු ජීවත් වන සමාජ භාවයන්ගෙන් සමන්විත වේ.

මෝකා යනු එවැනි දෘෂ්ටිවාදියෙකු නොවේ. ඔහු බෞද්ධාගමික හෝ වෙනත් ආලෝකනයක් ලැබූ අනාගතවක්තෘ වරයෙකු නොවේ. ඔහුගේ අදහස් වයසට වඩා මුහුකුරා ගිය බව හෝ එම අදහස්වල අසාර්ථක වීම් නියමිත කාලයට පෙර ඒවා ප්‍රකාශයෙන් සිදු වූවක් බව හෝ අපි නොකියමු. ....යනු හුදෙකලා ප්‍රපංචයක් ලෙස නොව ඓතිහාසික පසුබිමෙහි කොටසක් ලෙස සලකන කල ඔහු ධර්මයේ ප්‍රතිපදාව හා එහි අභිමතාර්ථයන් උපුටා ගත් බව පැහැදිලි වේ. ඔහුගේ වයස පිළිබඳ මනා අවබෝධයක් ලබා ගැනීම සඳහා අප මෞර්යයන්ගේ ජීවන පසුබිම ද, සමකාලීන බෞද්ධ දර්ශනයේ වර්ධනය ද, බුදු දහම හා ඔහුගේ අදහස් අතර සම්බන්ධතාව ද පිළිබඳ ව ගැඹුරින් විමර්ශනය කළ යුතු ය.

තත්කාලීන සමාජ හා බුද්ධිමය ජීවන ශෛලීන් පිළිබඳ, මෞර්යයන් ඉතා ඉහළ උනන්දුවක් දැක්වූ බව ඔවුන්ගේ බුද්ධිමය හා සමාජමය සබඳතාවලින් පැහැදිලි වේ. චන්ද්‍ර ගුප්ත පසුකාලීනව ජෛන ධර්මය පිළිගත් බව සඳහන් වේ. ඔහු තම

ඔටුන්න හැරදා ජෛන ධර්මයට අනුකූල ව නිරාහාරව සිටිමින් සංචාරයේ යෙදුණු බව ද සඳහන් වේ. ඔහු මුල් කාලයේ දී තම රාජධානිය ගොඩනැඟීමට හා කිරුළ ආරක්ෂා කර ගැනීමට ගත් දැඩි ප්‍රයත්නය පිළිබඳ සැලකීමේ දී ඔහු අවසන් භාගයේ සංචාරක තාපසයෙකු වූ බව විශ්වාස කිරීමට ද අපහසු බොහෝ විට සිදුවන්නට ඇත්තේ ඔහු මහාවීර ඉගැන්වීම්වලට අවනතව ජෛනයෙකු බවට පත්වීමයි. මෙම තත්ත්වය උද්ගත වීමට හේතුවක් ලෙස පහත් කුලයක (වයියා කුලය) පුද්ගලයෙකු වූ ඔහු උසස් කුලීනයන්ගේ ගැරහීම් මඟහැරීමට ගත් උත්සාහයක් ලෙස සැලකේ. එකල මහාවීර ඉගැන්වීම් හින්දු ධර්මයේ ම අපශාඛාවක්, ආන්තික ශික්ෂණයක්, ආදි කාලීන ධර්මයේ අංකුරයක් ලෙස සැලකූ බැවින් අපට ඉහත අදහස අධෛර්යමත් කළ හැකි ය. ඔහුගේ උනන්දුව බුද්ධිමය වූවක් බව පෙනේ. ජෛන ධර්මය පිළිගැනීම හරහා ඉහළ සමාජ තත්ත්වයක් හිමි නොවූ බව පැහැදිලි වනුයේ හින්දු කුලීනයන්ගේ සමාජ සදාචාරයන් හුදෙක් කුල ක්‍රමය මත ම පදනම් ව පැවති බැවිනි.

ජෛන ආගම බුද්ධ ධර්මයේ සමකාලීනයන් වූ මහාවීරයින් හරහා උපත ලැබී ය. මෙම දර්ශනයන් දෙක අතර සමානතා රැසකි. මහාවීර තම කාර්යය ඇරඹුවේ නිර්ග්‍රන්ථයන් නම් තාපස කණ්ඩායමක් සමඟ එකතු වීමෙනි. පසුකාලීනව ජෛන පූජකයන් හැඳින්වීමට ද මෙම නාමය භාවිත කෙරිණ. ජෛන විශ්වාසයට අනුව විශ්වය ක්‍රියාත්මක වන්නේ, පවතින්නේ ස්වාභාවික නීතියට අනුව ය. මෙය දෙවියකු පිළිබඳ අවශ්‍යතාව බැහැර කරයි. විශ්වය තරංග මාලාවක් ලෙස ගමන් කරයි. එය සංවර්ධනය හා ප්‍රතික්ෂේප කිරීම අතර නිරන්තර දෝලනයකි. මනුෂ්‍ය ශරීරය යනු හුදෙක් ආත්මය ආවරණය කොට සිටිනා ආවරකයක් පමණි. පුනර්ජන්මයෙන් නිදහස් විය හැක්කේ ආත්මය පෙර පැවති පාරිශුද්ධ තත්ත්වය කරා ළඟා වීමෙන් පමණි. ජෛන ධර්මයට ඉහළ ම සහයෝගය එදා මෙන් ම අද ද ලැබුණේ මධ්‍යම පාන්තිකයන්ගෙනි.

කෙසේ වුව ද චන්ද්‍රගුප්ත පාලනයෙහි එකම ආභාසය ජෛන දර්ශනය නොවේ. චන්ද්‍රගුප්ත රාජ සභාවේ සිටි ග්‍රීකයන් ගේ වාරණය කරන ලද අදහස් ද මෙහි දී බලපෑ බව දැක්විය

හැකි ය. ඇතැම් යුරෝපීය මූලාශ්‍රවලට අනුව චන්ද්‍රගුප්ත මහා ඇලෙක්සැන්ඩර් අධිරාජයා හමු වූ බව සඳහන් වේ. කෙසේ වුව ද මෙම අදහස් වර්තමානයේ දී සැකයට බඳුන් වූවකි

මැගස්තිනුවන් සෙලියකපුත් හා මිත්‍රව පාඨලීපුත්‍රයේ යම් කාලයක් ජීවත් වූ බව අප දනිමු. ඔහුට දීර්ඝ වශයෙන් ග්‍රීක හා ආසියාතික අදහස් හා සංස්ථා පිළිබඳ ව ප්‍රශ්න කරන්නට ඇත. ඔහු ඒ පිළිබඳ ව උද්යෝගයෙන් ප්‍රතිචාර දැක්වූ බව ඉන්දියාව පිළිබඳ ඔහුගේ අදහස්වලින් පැහැදිලි වේ.

රාජධානියේ වයඹ දිග ප්‍රදේශයේ මෙම විජාතික අංග සහිත න්‍යෂ්ටියේ ඉන්දු - ග්‍රීක බුද්ධිමය ජීව ලක්ෂණ සහිත තක්ෂිලා නගරය පිහිටියේ ය. ග්‍රීක ජනවාසවලට මායිම් ව ඉන්දීය ප්‍රදේශයේ ඈත බටහිරට වන්නට අධිවේගී මාර්ගයක් පිහිටා ඇත. මෙම මාර්ගය ඉන්දියානු හා බටහිර මතිමතාන්තරයන්ගේ ඇඳුම් රේඛාව ලෙස ක්‍රියා කළේ ය. ප්‍රාදේශීය ප්‍රධාන නගරය මෙන් ම ආර්ථික කේන්ද්‍රස්ථානයක් ද වූ බැවින් මේ නගරයේ පිටස්තර මතිමතාන්තර යාවජීව ලෙස පැවතීමට හේතු විය. සැලකිය හැකි තරම් අන්‍යෝන්‍ය අවබෝධයක් හා ගෞරවයක් මේ හරහා පැවතිණ.

චන්ද්‍රගුප්ත හා සෙලියකපුත් අතර ඇති වූ වෛවාහික සම්බන්ධතා පිළිබඳ ව මෙහි දී විශේෂ අවධානයක් දැක්විය යුතු ය. එක් ග්‍රීක ස්ත්‍රියකට හෝ මෞර්ය රජමාලිගාවේ විශේෂ ස්ථානයක් හිමි ව තිබූ බවට සාක්ෂ්‍ය ඇත. මෙයින් ගම්‍ය වන්නේ හින්දූන්ගේ දැඩි සාම්ප්‍රදායික මානයන් අවශ්‍යතාවට සරිලන පරිදි ඇතැම් විට ලිහිල් වූ බවකි. එකල රාජ සභාවේ ස්වරූපය ඉන් පෙර පැවතියාට වඩා බොහෝ ලිහිල් ස්වරූපයක් ගත් බව මෙයින් පෙනේ. අශෝක කුඩා කල අන්තඃපුරයේ දී මේ ග්‍රීක කාන්තාවන් මුණ ගැසෙන්නට ඇත.

අශෝකගේ පියා බින්දුසාර වඩාත් නූතනවාදී ප්‍රවණතා පිළිබඳ දැනුවත් වූවෙකි. එසේ වුව ද ඔහු, ඔහුගේ පියා වූ චන්ද්‍රගුප්ත ජෛන ආගම පිළිබඳ, ප්‍රසාදයකින් යුක්ත වූ බැවින් බින්දුසාර තුළ ද එවන් ආකල්ප තිබූ බව සැලකිය හැකි ය. ඒ නිසා අශෝක තුළ ජෛන හෝ බෞද්ධ දර්ශනය පිළිබඳ උනන්දුවක් තිබීම පුදුමයට කරුණක් නොවේ. ඔහුට ආගම් සම්බන්ධ සර්ව

සාධාරණත්වය පිළිබඳ පළමුව හැඟීම් ඇති වූයේ ඔහු කුඩා කල දී ම රාජ සභාවෙන් බව පැහැදිලි ය. එයට හේතුව එකල රාජ සභාව තුළ විවිධ වාර්ගිකයන් නිදහසේ හැසිරීමයි. පූජකයින්, ධනවතුන් ආදින්ට යම් තරමකින් සීමා වී පැවතිණ. 12 වන වේදයේ දැක්වෙන පරිදි අනෙක් ප්‍රවණතාව වූයේ විශ්වය පිළිබඳ විවිධ ක්‍රමෝපායයන් මඟින් පැහැදිලි කිරීම් සිදු කිරීමට උත්සාහ ගැනීමයි. මෙය විවිධ කණ්ඩායම් විසින් සිදු කරනු ලැබූහ. එම කණ්ඩායම් අතර බෞද්ධාගමිකයන්, ආජීවකයන් හා නිගන්ඨයන් ද ප්‍රධාන වේ. ඔවුන් ඉදිරිපත් කළ න්‍යායන් වැදගත් වනුයේ එහි දාර්ශනික පදනම නිසා පමණක් නොව බහුතර ජනයා තුළ ද ඒ හරහා බලපෑමක් ඇති වූ බැවිනි.

මෙම කණ්ඩායම් තුන අතරින් ඉතා ම වැදගත් වනුයේ බෞද්ධ දර්ශනයයි. එය වඩාත් සාම්ප්‍රදායික බ්‍රාහ්මණ ධර්මයේ භේදකාරි ක්‍රියාකාරීත්වයක් ලෙස ඇරඹිණ. එහි ප්‍රධාන අරමුණ වූයේ සසරින් මිදීමයි. එනම් පෘථග්ජන ජීවිතයෙන් හා නැවත ඉපදීමෙන් මිදීමයි. ඒ සඳහා මඟ සොයා ගත්තේ මධ්‍යම ප්‍රතිපදාව තුළිනි. එය තාර්කික චින්තනයේ ඉහළ මානයන් ඇසුරෙන් ගොඩනැගුණකි. දෙවැන්න සාම්ප්‍රදායික හින්දු ධර්මය මත පදනම් වූ භාෂිතයකි. එසේ වුව ද එය බුද්ධිමතුන් නොවන සාමාන්‍ය ජනයාට ද වටහා ගත හැකි වූවකි. මේ අනුව බුද්ධ දර්ශනය යනු හින්දු ධර්මය තුළ ක්‍රියාත්මක වූ අසාධාරණ පූජාකර්ම හා ආකල්පවලට විරුද්ධ ව නැඟී සිටි විරුද්ධ භාෂිතයකි. එනම් තමන් දෙවියන්ගේ නියෝජිතයන් යැයි කියා ගනිමින් බ්‍රාහ්මණිකයන් ගෙන ගිය අත්තනෝමතික ජීවන රටාවට විරෝධය පෑමකි. මෙම ක්‍රියාවලිය යුරෝපයේ ඇති වූ ප්‍රොතෙස්තන්ත්‍රිකයන් විසින් කාතෝලික පල්ලියට විරුද්ධ ව හඬ නැඟීමට සම කළ හැකි ය. එසේ වුව ද බුද්ධ දර්ශනය යනු ප්‍රොතෙස්තන්ත්‍ර ධර්මය මෙන් හුදෙක් බ්‍රාහ්මණ ධර්මයේ විරුද්ධ භාෂිතයක් නොවේ. බුද්ධ ධර්මය හින්දු ධර්මයෙන් වෙන් වූ වෙනම ම ධර්මයක් ලෙස වර්ධනය වී එයට ම ආවේණික පූජා කර්මයන් හා ජනප්‍රිය ක්‍රියාන්විතයන් අනුගමනය කිරීම එයට හේතුවයි.

හින්දු ධර්මයේ නොතිබූ බැවින් බුදුන් වහන්සේට නව දර්ශනයක් හඳුන්වා දීමට හා දේශනා කිරීමට සිදු විය. එකල

පැවති ධර්මයන්ගේ ම දිගුවක් ලෙස බුද්ධ දර්ශනය ඉපිද විකාශය වූයේ නම් එය ද තවත් එක් දර්ශනයක් පමණක් ලෙස පැවතී නැති වී යන්නට ඉඩ තිබිණ.

මෙම ආගම් පිළිබඳ ව වූ වෙනස්කම් විශාල වශයෙන් විවිධ නිකායන්ගේ වෙනස්කම් හේතුවෙන් ඇති වූ ඒවා ය. මෙම වෙනස්කම් එම සම්ප්‍රදායයන්ගේ පිරිවර අතර නිරන්තර න්‍යායාත්මක විවාදයන්ට තුඩු දුන්නේ ය. මෙය නැවතත් යුරෝපීය පුනරුද යුගයේ ක්‍රිස්තියානි නිකාය අතර ඇති වූ විවාදයන්ට සම කළ හැකි ය. බහුතර ජනයාගේ පිළිගැනීම හා බ්‍රාහ්මණයන්ගේ විරෝධය මැද බුද්ධ දර්ශනය වෙනම ම ආගමක් ලෙස සංවර්ධනය විය.

බුද්ධ දර්ශනයේ මුල් කාලයේ දී එයට සාමාන්‍ය ජනයාගේ විශාල සහයෝගයක් ලැබිණ. කුල ක්‍රමය කෙරෙහි එය දැක්වූ ප්‍රතිචාරයෙන් මේ බව පැහැදිලි වේ. බුදුන් වහන්සේ ද ක්ෂත්‍රිය කුලයේ වූ අතර, මෙම ව්‍යාපාරය බ්‍රහ්මණයන්ගේ බලාධිකාරය අඩු කිරීමට විරුද්ධ ව වූවක් නොවී ය. න්‍යායාත්මකව කුල ක්‍රමය පිළිබඳ ව මෙහි දී වැඩි අවධානයක් නොදෙන ලදි. ආර්ථික වශයෙන් ශක්තිමත් වුව ද සාමාන්‍ය පන්තියේ ජනයා තවමත් පහත් කොට සැලකූ අතර, බ්‍රාහ්මණයන් හා ක්ෂත්‍රියයන් විසින් සිදු කළ මෙම ක්‍රියාවලිය බේදජනක විය. වෛශ්‍ය වරුන් න්‍යායාත්මකව දෙවරක් උපන් නැතහොත් ද්විජයන් ලෙස සැලැකුණු අතර සාමාන්‍යයෙන් අවඥාවෙන් යුතු ව සලකන ලදි. එසේ වුව ද බුද්ධ දර්ශනය මඟින් දේශනා කළ සමාජ සමානාත්මතාව කුලයෙන් පහත් වූවන් කෙරෙහි දැඩි බලපෑමක් සිදු කළේ ය.

මොකා ගේ කාලවකවානුවේ දී පැවිද්දන් හරහා ධර්ම ප්‍රචාරණය කිරීම ඉතා විශාල වශයෙන් සිදු කෙරිණ. මෙම වැසි සමයෙහි දී නැවත ආරාම වෙත වැඩම කළහ. බිලිපූජා වෙනුවට බුද්ධ දර්ශනය ගොඩනැඟුණේ චෛත්‍ය හා ස්ථූප වන්දනාව ප්‍රමුඛ කර ගනිමිනි. මෙම චෛත්‍ය පෘථිවිය හරහා බැඳුණු පූජනීය ගොඩනැගිලි වේ.

බුද්ධ දර්ශනය මිථ්‍යා හා අතාර්කික සංකල්ප කෙරෙහි අවධානය නොදක්වමින් සාමාන්‍ය ජනයා අතර ප්‍රචලිත

මතවාදයන් ගොඩනැගූ දර්ශනයකි. ස්ථූප යනු බුදුන් වහන්සේගේ භෂ්මාවශේෂ හෝ ශරීර කොටස් තැන්පත් කොට ගොඩනැගූ ගොඩනැගිලි වේ. බොහෝ අවස්ථාවල දී පන්සල් ගොඩනැගුණේ මේ චෛත්‍ය කේන්ද්‍ර කර ගනිමිනි. මෙයට උදාහරණයක් ලෙස සාංචි විහාරය දැක්විය හැකි ය. එසේ ම බෞද්ධ ශිෂ්ටාචාරයේ එන ස්ථම්භය මෙගලිතක යුගයෙන් බිඳී ආ ලිංගික විග්නයක් ලෙස ද සැලකේ. ස්ථිර සම්බන්ධයක් දැක්විය නොහැකි වුව ද එම අදහසෙහි යම් සත්‍යතාවක් ගැබ්ව තිබිය හැකි ය. අශෝක් සමයේ දී බුද්ධ ප්‍රතිමා වන්දනාව ප්‍රචලිත ව නොතිබූ බව එකල විශාල වෙහෙර විහාර නොතිබීමෙන් පැහැදිලි වේ. ක්‍රිස්තු වර්ෂ පළමු සියවස තරම් පැරණි බුද්ධ ප්‍රතිමා හමුවන්නේ ගන්ධාර ප්‍රදේශයෙන් පමණි. එසේ වුව ද පළමු බුද්ධ ප්‍රතිමා වහන්සේලා නිර්මාණය කළේ ගන්ධාරයේ නොව මථුරාවේ බව පිළිගැනේ. කෙසේ වුව ද සියලු ප්‍රතිමා වහන්සේලා පශ්චාත් මෞර්ය යුගයට අයත් වේ.

මෞර්ය රාජධානි අවධිය තාර්කික චින්තනයේ හා සංස්කෘතික ප්‍රගමනයේ අග්‍රස්ථානයට පැමිණි අවධිය ලෙස සැලකේ. ආදි ආර්යයන්ගේ සංචාරෙක එඬේර ජීවන රටාවේ සිට වඩාත් සංස්ථාපිත. දියුණු ශිෂ්ටාචාරයක් ඇති වීමට තාක්ෂණයෙන් දියුණු වානේ කර්මාන්තය හේතු විය. නව බිම් එළි පෙහෙළි කරමින් ජනයා නැඟෙනහිර දෙසට සංක්‍රමණය වූහ. ගංගා නම් ගංගා නිම්නයෙහි පැවති සරු බිම්වල මෙසේ ජනාවාස පිහිටුවීම ඉතා යෝග්‍ය විය. මෙම වෙනස් වීම් සිදු වූයේ බුද්ධ වර්ෂ 500 - 600 අතර කාලවකවානුවේ ය. හය වැනි සියවස වන විට උතුරු රාජධානි පිහිටුවා තිබූ අතර, මගධය වැඩි වැදගත් කමක් අත් කර ගෙන තිබිණ. ගංගා නම් නව ආර්ථික සංස්කෘතියක් ඇති කළ අතර, ප්‍රවාහන පද්ධතියක් ද ගොඩනැගිණ. චම්පා නගරයේ පිහිටීම නිසා එයට ද වැදගත්කමක් ලැබිණ. එම නගරය හරහා ගංගා නම් ගඟෙහි ආර්ථික හුවමාරු හා ප්‍රවාහන පද්ධතිය පාලනය කෙරිණ. මෙවැනි දැවැන්ත ආර්ථික විපර්යාසයන් හේතුවෙන් සමාජයීය විපර්යාසයන් ඇති වීම නොවැළැක්විය හැකි විය. එසේ වුව ද සාමාන්‍ය ජනතාව තවදුරටත් කුල ක්‍රමය නිසා ගර්හාවට ලක් විය. ඔවුන් ගර්හාවට ලක් කළ ද

බොහෝ තාක්ෂණික සොයා ගැනීම් සිදු කෙරුණේ ද මේ ජල කොට්ඨාසයන් මඟිනි. මෙම ප්‍රක්ෂේප කිරීම් විවිධ අයුරින් සිදු කෙරිණ. බ්‍රාහ්මණයන්ට අනුව සියලු ඥානයෙහි හිමිකරුවන් වූයේ ඔවුන් ය. මේ හේතුවෙන් දෛනික ක්‍රියාකාරකම්වල පැවැත්ම සඳහා වඩාත් යෝග්‍ය ක්‍රමයක අවශ්‍යතාව දැනිණ.ආන්තික පූජා කර්ම හා විශ්වාසයන්ගෙන් බැහැර වූ ක්‍රමවේදයක් සාමාන්‍ය ජනයා සෙවූහ. නාගරික සංස්කෘතියක් ඇති වීමේ ප්‍රතිඵලය වූයේ වඩාත් පැහැදිලි සමාජ ක්‍රමයක් විවරණය කිරීමට සිදු වීමයි. සමාජ ජීවිතය වඩාත් සංකීර්ණ වීමත් සමඟ තනි පුද්ගල පැවැත්මෙහි අදාළතාව පිළිබඳ තවදුරටත් විමර්ශනය කිරීමට සිදුවීමයි. මෙම අර්බුදය සඳහා බ්‍රාහ්මණයන් ඉදිරිපත් කළ විසඳුම වූයේ කුල ක්‍රමය තවදුරටත් දැඩි කිරීමයි. බුද්ධ දර්ශනය මෙම සමාජ අර්බුදය වටහා ගැනීමෙහි ලා ඉතාමත් ආසන්න තැනකට පැමිණි අතර, තනි පුද්ගල ඒකකවලට වගකීම් හා ආචාර ධර්ම පැවරීමේ ක්‍රමයක් ඔවුහු භාවිතා කළහ. බ්‍රාහ්මණයන් ඉදිරිපත් කළ ක්‍රමවේදයෙන් බැහැරව ලෞකික ආශාවන්ගෙන් මිදීමෙන් සදාතනික සැනසීම ලබා ගැනීමේ ක්‍රමයක් බුද්ධ දර්ශනයෙන් හඳුන්වා දෙන ලදි.

මෙම නව ආකල්ප හා දේශපාලන අධිකාරිය අතර ඇති සම්බන්ධය ද විමර්ශනය කළ යුතු ය. සංචාරක ජීවන පැවැත්මේ සිට නාගරික සංස්කෘතියකට හුරු වීමත් සමඟ පැරණි දේශපාලන අධිකාරීන් වෙනස් වීම නොවැළැක්විය හැකි ය. පැරණි උතුරු ඉන්දියානු ජනාවාස ගෝත්‍රික සම්ප්‍රදායන් අනුව දේශපාලන අධිකාරිය හැඩගස්වාගෙන සිටිය ද, මේ වන විට වඩාත් පැහැදිලි හා සංස්ථාපිත දේශපාලන සංස්ථාවක් අවශ්‍ය විය. ප්‍රාථමික සභා හා සමිති ක්‍රමය වෙනුවට සුළු පිරිසක් අතර බලය රැඳී පවතින දේශපාලන ක්‍රමවේදයක් මේ හරහා ඇති විය. මෙකල වේගයෙන් ඇති වූ සමාජ වෙනස් වීම් හා පෙර ජනාවාස ව්‍යාප්තිය නිසා මෙහි අවශ්‍යතාව දැඩි ව දැනිණ. මේ හරහා පෙර පැවති ක්‍රම බැහැර ව රාජධානි බිහි වූ අතර, මෙහි කූට ප්‍රාප්තිය සිදුවන්නේ මෞර්ය යුගයේ දී ය. දෛනික අවශ්‍යතාවලින් බැහැර වඩාත් පුළුල් ක්‍රමවේදයක් මේ හරහා ගොඩනැඟිණ.

බුද්ධ දර්ශනය මේ සන්දර්භය කෙරෙහි වඩාත් යෝග්‍ය වූයේ එය පුළුල් සමාජ විඥානයක් මත පදනම් වූ බැවිනි. බ්‍රාහ්මණ ධර්මය මෙන් එය හුදෙක් කුල ක්‍රමය මත පදනම් නොවිණි.

අශෝක විසින් ක්‍රියාත්මක කළ ධර්ම ප්‍රතිපදාව පිළිබඳ ව විමර්ශනය කිරීමට පෙර එසේ හඳුන්වා දීමට හේතු වූ කරුණු විමසීම වැදගත් ය. වසර 2000 කට අධික කාලයකට එපිට සිටි රජ කෙනෙකුගේ පෞද්ගලික මතිමතාන්තර පිළිබඳ ව නිශ්චිත විනිශ්චයක් කිරීම අපහසු වුව ද ඒ පිළිබඳ යම් අදහසක් ගැනීමට ඔහු නිකුත් කළ ආඥාවන් උපයෝගි කර ගත හැකි ය. අපි මේ පිළිබඳ ව පසුව සාකච්ඡා කිරීමට බලාපොරොත්තු වෙමු. එසේ වුව ද මෙහි බාහිර සාධක අපට පැහැදිලි කළ හැකි ය.

උදාහරණ ලෙස පරිසරය මෙම ප්‍රතිපත්ති අයැද සිටියේ ය. නන්ද අධිරාජ්‍යයේ අග භාගයේ දී මහාපද්ම යටතේ මෙවන් කේන්ද්‍රගත පුළුල් අධිරාජ්‍යයක් ගොඩනැඟීම සඳහා පළමු ප්‍රයත්නය ගන්නා ලදි. එම ප්‍රයත්නය අසාර්ථක වීමට මූලික හේතුව වූයේ එක් එක් පාලකයන් හට එවන් අධිරාජ්‍යයක කාර්ය පටිපාටිය අවබෝධ කර ගත නොහැකි වීමයි. නන්ද අධිරාජ්‍යය යටත් කර ගත් චන්ද්‍රගුප්ත මෞර්ය මෙම සංකල්පය සාර්ථක කර ගත්තේ ය. ඔහු විසින් ගොඩනගනු ලැබූ ප්‍රබල ඒකාධිකාරයකට යටත් වූ ද, පුළුල් සන්නිවේදන පද්ධතියකින් ආවරණය වූ ද, ඵලදායී නිලබල ක්‍රමයකින් යුක්ත වූ ද පාලන තන්ත්‍රය එකල ගොඩනැඟූ වඩාත් කේන්ද්‍රීය වූ රාජධානිය විය. මෞර්යයන් තුළින් ඵලදායී නිලබල ක්‍රමයකින් යුක්ත වූ ද පාලන තන්ත්‍රය එකල ගොඩනැඟූ වඩාත් කේන්ද්‍රීය වූ රාජධානිය විය. මෞර්යයන් තුළින් ඵලදායී නිලබල ක්‍රමය, පුළුල් සන්නිවේදනය හා ප්‍රබල පාලකයෙකු සිටීම යන සාධක තුන ම මනා ව එළිදැක්වුණු බව සාධක මඟින් සනාථ වේ.

මෙහි දී පාලකයාගේ බලාධිකාරිය සැම අවස්ථාවක දී ම ආරක්ෂා විය යුතු වූ අතර, ඒ සඳහා ප්‍රතිපත්ති ද්වයක් උපයෝගි විය. ඉන් පළමුවැන්න වූයේ අවිබලය හා අනෙකුත් ක්‍රමවේදයන් හරහා සමාජය දැඩි පාලනයකට නතු කර ගැනීමයි. මෙය සමකාලීන ව චීනයේ විසූ ෂි හ්‍යුඇං ටිංගේ ආභාසයෙන් අශෝක ගොඩනැඟුවක් බව පෙනේ. දෙවැන්න මෙයට වඩා බොහෝ මෘදු

වූවකි. එනම් රජු නව ආකල්ප කෙරෙහි තම ප්‍රසාදය දැක්වීම හා විවිධ සමාජ කණ්ඩායම්වල මතිමතාන්තරවලට ඇහුම්කන් දීමයි. එසේ වුව ද මෙම කණ්ඩායම්වල බලය පාලකයාගේ නිෂේධ බලය මඟින් යටපත් කිරීම ද සිදු විය. නිලධාරීන් යටතේ සිටි ජනතාව යටත් පිරිසෙයින් පාලකයාගේ ආකල්පවලට වාචික අනුමැතිය දිය යුතු විය. අශෝක තෝරා ගත්තේ මෙම ක්‍රමවේදයයි. මෙම ක්‍රමවේදය වෙනස් සන්දර්භයක් යටතේ සියවස් 18කට පසු අක්බාර් රජු ද මේ අයුරින් ම භාවිතයට ගත්තේ ය.

අශෝක රාජ්‍යත්වයට පත් වූ සමයේ ඔහු බෞද්ධයෙකු නොවූ අතර, බුදු දහම පිළිබඳ ඔහුගේ උනන්දුව ඇති වූයේ පසුකාලීනව බව අපි දනිමු. ඔහු රාජ්‍යත්වය කරා ළං වීමේ දී විවිධ දුෂ්කරතාවලට මුහුණ දුන් බව සත්‍යයකි. එබැවින් ඔහු රාජ්‍යත්වයට පත් වූ මුල් කාලයේ දී තම බලාධිකාරය සංස්ථාපනය කර ගන්නා තෙක් රාජ සභාවේ විශාල සංයෝගයක් ඔහුට නොලැබුණු බව සැලකිය හැකි ය. වඩාත් සාම්ප්‍රදායික බ්‍රාහ්මණ ධර්මයෙන් ඈත්වෙමින් බුද්ධ ධර්මයට හා ආජීවක ආදි කණ්ඩායම්වලට විවෘත ව සහයෝගය දැක්වීම හරහා ඔහු අපේක්ෂා කළේ ඔහුගේ දේශපාලන ප්‍රතිපත්තීන් සාමාන්‍ය ජනයා වෙත පහසුවෙන් කාන්දු කිරීම විය හැකි ය. මෙහි දී සමකාලීනව වේගයෙන් දියුණු වූ වෙළඳ ප්‍රජාවේ සහයෝගය මෙම නිකායන්ට ලැබී තිබීම ඔහු වාසියක් කොට සලකන්නට ඇත. එයට අමතර ව නව ආකල්ප මඟින් පැරණි ආකල්ප දැඩි ලෙස ප්‍රතික්ෂේප නොකිරීම හරහා යම් ගිවිසුමක් ඇති කර ගැනීමට අවකාශ සැලසෙන්නට ඇත. එහෙයින් අශෝක ධර්මය පිළිගැනීමේ ප්‍රායෝගික වාසය දකින්නට ඇත.

බලය කේන්ද්‍රගත කිරීමට සම්බන්ධ වූ තවත් සාධකයක් ලෙස කුඩා දේශපාලන ඒකක ඒකාබද්ධ කරමින් පොදු අරමුණක් කරා ඒකරාශී කිරීම දැක්විය හැකි ය. මෙය වඩාත් වැදගත් වන්නේ පුළුල් වපසරියක වූ සංස්කෘතික හා ජාතික විවිධත්වයකින් යුතු ජන කොට්ඨාස මෙමඟින් එක් කිරීම හේතුවෙනි. ඒ හරහා එම කණ්ඩායම්වල පක්ෂපාතීත්වය තනි කණ්ඩායම්වලට නොව කේන්ද්‍රීය බලාධිකාරයට ලැබීම සිදු විය. විශාල ජාතික වෙනස්කම් නොතිබුණ ද මෞර්ය රාජධානියේ විශාල වශයෙන් සංස්කෘතික

වෙනස්කම් පැවතිණි. මේ පිළිබඳ පැහැදිලි කිරීම සඳහා එකල පැවති ප්‍රාදේශීය රාජ්‍ය 4ක් සැලකිල්ලට ගැනීම ප්‍රමාණවත් ය. එනම් තක්ෂිලා, කෝසාලි, උජ්ජයිනි හා ස්වර්ණගිරි යයි. නව විශ්වාසයන් වැලඳගැනීම හරහා මෙම කුඩා ඒකකවල බැඳීම තවත් ශක්තිමත් විය. මෙය යටත් රාජ්‍ය ඒකාබද්ධ කරමින් පාලන බලය බලහත්කාරයෙන් ප්‍රජාව මත නොපැටවීමට ඉවහල් විය. අශෝක මේ පිළිබඳ විශේෂ දැනුමක් ඇති ව සිටියේ ය.

මෙම ප්‍රතිපත්තිය පිළිබඳ ව උදාහරණ ඉතිහාසය පුරා විවිධ ශිෂ්ටාචාරයන්හි දී දැකිය හැකි ය. උදාහරණයක් ලෙස චාර්ල්මේන් සැක්සන්වරුන් ව යටත් කර ගැනීමෙන් අනතුරුව ක්‍රිස්තියානිය, ඒකාබද්ධ කිරීමේ සාධකය ලෙස භාවිත කළේ ය. සැක්සන්වරුන් ව තම ධර්මය වෙත හරවා ගැනීමෙන් චාර්ල්මේන් අධිරාජ්‍යයේ ජීවන රටාවට ඔවුන් ව පහසුවෙන් අනුගත කර ගත්තේ ය. නව ධර්මයක්, ප්‍රජාව තුළ නව එකමුතුකමක් ඇති කිරීමේ චින්තයක් හෝ සංකේතයක් හෝ ලෙස ක්‍රියා කරයි. එය ඉතා ඵලදායී ප්‍රචාරක මාධ්‍යයක් ද වෙයි. සුදුසු අවස්ථාවේ දී පරීක්ෂාකාරීව ඉදිරිපත් කරන ලද සරල අදහසක් වුව ද පිළිගත් ධර්මයක් බවට පත් විය හැකි ය. අශෝක සමඟ අදහසක් වුව ද පිළිගත් ධර්මයක් බවට පත් විය හැකි ය. අශෝක සමඟ බොහෝ වර සසඳනු ලබන කොන්ස්තන්තීන් අධිරාජයා නිරන්තරයෙන් ක්‍රිස්තියානිය දේශපාලන අවශ්‍යතා වෙනුවෙන් භාවිත කළේ ය. එයට පැහැදිලි උදාහරණයක් වනුයේ ග්‍රීක අක්ෂර සංකරයන් ඔහු තම කාසි හා වෙනත් දේ සඳහා උපයෝගි කර ගනිමින් ආදි දෙවිවරුන්ට යම් ස්ථානයක් ලබා දීමයි. ඔහු ක්‍රිස්තියානියට වඩා ඇලුම් කරමින් එහි සංකේත පිළිගත්ත ද ඔහුගේ රාජ්‍යය තුළ සියලු ඇදහිලිවලට නිදහස ලැබිණ. ඇතැම් ගෘහාශ්‍රිත බිලි පූජා ආදිය තහනම් කෙරුණ ද ඒ ආගමික හේතූන් නිසා නොවේ. එසේ තහනම් කෙරුණේ එවන් පුද්ගල ඒකරාශීවීම් දේශපාලනික අරමුණු සපුරා ගැනීමට යොදා ගත හැකි ව තිබූ හෙයිනි. පමණකට වඩා වරප්‍රසාද ලබා දීමෙන් තොර ව වුව ද ක්‍රිස්තියානීන්ට බියක් සැකයක් නොමැති ව ජීවත්වන්නට ඔහු අවකාශ සලසා දුන්නේ ය. ඔවුන්ට විරුද්ධ ව ක්‍රියාමාර්ග නොගැනුණු අතර සාමාන්‍ය ජන ජීවිතයක් ගෙවීමට අවස්ථාව ලැබිණි.

ඉහත තත්ත්වය හා සමාන තත්ත්වයක් අශෝක සමයෙහි ද ඇති වූ බව පැවසිය හැකි ය. පෙර මිථ්‍යා ලබ්ධිකයන් ලෙස හිංසාවට ලක් වූ බෞද්ධයන්ට සමාජය තුළ පිළිගත් හා ගෞරවාන්විත ස්ථානය හිමි විය. අශෝකගේ දේශපාලනික ප්‍රතිපත්තීන් පිළිබඳ සැලකීමේ දී චක්‍රවර්තීන් පිළිබඳ ව ද සැලකිය යුතු ය. බෞද්ධ සාහිත්‍යය අපට චක්‍රවර්තීන් පිළිබඳ යම් විවරණයක් සපයයි. ඔහු මුළු ජම්බුද්වීපයම පාලනය කළ විශ්වීය පාලකයා ලෙස මෙහි දී අර්ථ ගන්වයි. ඔහුගේ පාලනය ධාර්මික වූ අතර, රාජ්‍යය ස්වයංපෝෂිත විය. ඔහු කෙතරම් යහපත් පාලකයෙකු වූයේ ද යත් ඔහු තුළ දිව්‍යමය බවක් වූ බව පිළිගැනිණ. කෙසේ වුව ද සමස්ත ජම්බුද්වීපයම යටත් කර ගැනීමට දැවැන්ත සංකල්පයක් වුව ද එය නිර්මාණය වූයේ පශ්චාත් මෞර්ය යුගයේ විය හැකි ය. ජෛනයින් අතර මෙම සංකල්පය ප්‍රචලිත ව පැවති අතර යුධිස්තර, රීම වැනි ශ්‍රේෂ්ඨ වීරයන් දිග්විජයින් ලෙස හැඳින්විණ. මෙම යෙදීම බොහෝ දුරට සාහිත්‍යයේ දී යෙදුණු සංකේතාත්මක යෙදුමක් විය හැකි ය. බොහෝ දුරට සාහිත්‍යයේ දී යෙදුණු සංකේතාත්මක යෙදුමක් විය හැකි ය. කෙසේ වුව ද මෙම සංකල්පය මෞර්ය රාජ සමයට පෙර පටන් පැවතෙන්නට ද හැකි වුව ද ඒ පිළිබඳ ස්ථිර සාක්ෂිය හමුවන්නේ අශෝක පාලන සමයෙන් පසු ව ය. කෙසේ වුව ද ‘චක්‍රවර්තී’ යන සංකල්පය පූර්ව මෞර්ය යුගයේ දී විධිමත් ලෙස සංවර්ධනය වූ දේශපාලන සංකල්පයක් ලෙස සැලකීම උගහට ය. එමෙන් ම අශෝකගේ අදහස් ආභාසය ලැබූයේ ඔහු තුළ වූ චක්‍රවර්තී රජ කෙනෙකු වීමේ අභිලාෂයෙන් බව ද සැලකීම උගහට ය. එසේ වූයේ නම් ඔහුගේ මූලාශ්‍ර ලිපිවල ඒ පිළිබඳ ව යම් සටහනක් තිබිය යුතු ය. එයට හේතුව ඔහුගේ අභිලාෂයන් පිළිබඳ ව බොහෝ දුරට මෙම මූලාශ්‍රයන්හි සඳහන් ව තිබීමයි. අශෝක පිළිබඳ ව දීපවංශයේ සඳහන් වැකියක මෙසේ කියැවේ.

‘ඔහුගේ පාලනයේ රිය සක මුළු ජම්බුද්වීපය පුරා ම ගමන් කළේය....’

මෙය අශෝක පාලනය චක්‍රවර්තී පාලනය සමඟ සම්බන්ධ කිරීමේ මුල් උත්සාහයක් විය හැකි ය. එසේ නැති නම් බෞද්ධ සංස්කෘතියෙන් ඔහු ව චක්‍රවර්තී කෙනෙකු ලෙස හැඳින්වූ පසුව

ලියැවුණක් විය හැකි ය. චක්‍රවර්තීන් පිළිබඳ ව අර්ථ ගැන්වීමේ දී න්‍යායවාදීන් දේශපාලනික හා භෞමික පාලනයේ ඒකාධිකාරය පිළිබඳ ව විශේෂ අවධානයක් දැක්වූහ. චක්‍රවර්තී හා බැඳි සංකේත සැලකීමේ දී ඒවා බොහෝ විට සප්ත මාණික්‍ය ලෙස හැඳින්වූ අතර, විශ්වීය බලය සංකේතවත් කරන චක්‍රයකින් යුක්ත විය. මෙයට වාසනාවේ දෙව්දුව, රැජිණ, කිරුළ හිමි කුමරු, ඇමැති, රාජ්‍ය හස්තියා හා අශ්වයා ඇතුළත් විය. මූලාශ්‍ර පිළිබඳ සැලකීමේ දී අශෝකගේ විශ්වීය බලය පිළිබඳ සංකල්පය තුළ වැඩි වශයෙන් ගැබ් වූයේ නිහතමානී බව හා මානව වාදයයි. අශෝක බුද්ධ ධර්මය දේශපාලනකි ව යොදා ගැනීම ඔහු ව අවංක අදහන්නන්ගෙන් වෙන් නොකළ බව පැවසීමට දුෂ්කර කාරණයක් නොවේ. පාලකයෙකු මෙන් ම මනුෂ්‍යයෙකු ලෙස ද ධර්මයේ ඇති ප්‍රයෝජන ඔහු නොසලකා හැරියේ නැත. න්‍යාය හා ප්‍රායෝගික භාවිතය අතර බොහෝ විට යම් පුද්ගලයෙකු මුහුණ දෙන යථා ස්වභාවය අනුව වෙනස්කම් ඇති වන අතර, එම සංකල්පද්වය සංසන්දනයට ලක්වේ. මෙවන් සැසඳීම් හරහා සිදුකෙරෙන වෙනස්කම් ආගමික ශාස්තෘවරයෙකුගේ ඉගැන්වීම් තවදුරටත් වර්ණ ගැන්වීමට සමත් වෙයි. මේ සඳහා අශෝක පාලන සමයෙන් ගෙන හැර දැක්විය හැකි උදාහරණයක් ලෙස බුද්ධ දර්ශනය තුළ රාජ්‍යත්වය පිළිබඳ ව ඇති සබඳතාව පෙන්විය හැකි ය. මුල්කාලීන බුද්ධ දර්ශනය පාලකයා හා ප්‍රජාව අතර ගිවිසුමක් ඇති කරන මහාසම්මතය නම් සංකල්පය දේශනා කළේ ය. එහි දී රජු රාජ්‍යත්වයට සේවය කරන්නෙකු ලෙස ද බදු අය කිරීම ඔහුට ඒ සඳහා කරන ගෙවීමක් ලෙස ද සැලකිණි.

එසේ වුව ද මූලාශ්‍ර අධ්‍යයනයේ දී අශෝක තමන් ව ජනතාව විසින් පත් කළ පාලකයා ලෙස නොව පීතෘ චරිතයක් ලෙස සැලකූ බව පැහැදිලි වේ. ඔහු නිරන්තරයෙන් ඔහු හා ප්‍රජාව අතර සබඳතාව පියා හා දරුවා අතර සබඳතාවට සම කරයි.

“සව්වෙ මුනිස්සෙ ප්‍රජා මගය. අථ ප්‍රජායෙ ඉට්ඨීමි හකම්කින්දි? සව්වෙන හිතසුඛේන හිදලෝකික පලලලෝකිකේන උප්ඣවිතථා මුනිස්සෙසු පි ඉච්ඡංසි හකම්...?”

“සියලු මනුෂ්‍යයෝ මාගේ දරුවෝ ය. ඔවුනට සාධාරණව සතුට හා සුබසිද්ධිය ළඟා විය යුතු ය. මෙලොවෙහි මෙන් ම

පරලොවෙහි ද ළඟා විය යුතු ය. ඒ සියලු මනුෂ්‍යයන් වෙනුවෙන් මාගේ ප්‍රාර්ථනයයි.”

රජු හා ප්‍රජාව අතර මෙවන් පීතෘ මූලික සම්බන්ධයන් නව සංකල්පයක් ලෙස සැලකිය හැකි ය. බොහෝ විට එසේ වූයේ මහාසම්මත සංකල්පය ක්‍රමයෙන් පසුබිමට තල්ලු වීම නිසා විය හැකි ය. මෙය අප පෙර පැහැදිලි කළ පරිදි කේන්ද්‍රීය පාලනයකට මඟ සලසමින් ඍජු ප්‍රජාතන්ත්‍රවාදය පසුබිමට යෑමේ ප්‍රතිඵලයක් විය හැකි ය. කේන්ද්‍රීය පාලනය ප්‍රජාවේ කොටසක් මත බොහෝ දුරට යැපෙයි. මෙහි දී පාලකයා පීතෘ සමාන සුසාධ්‍යකාරකයෙකු ලෙස මිස රාජ්‍යයේ සේවකයෙකු ලෙස නොසැලකෙයි. මෙවන් පීතෘක එළඹුමක් ඒකාධිපතිත්වයකට ඇතැම් විට මඟ සලසයි. එය ඒකාධිපති බලාධිකාරයකට වැඩි ඈතක නොසිටී.

බුද්ධ දර්ශනය පිළිබඳ ව අශෝකගේ අර්ථ ගැන්වීම ගැන විවිධ මත පවතී. ඇතැම් ඉතිහාසඥයන්ට අනුව ඔහු කෙටි කලකට බෞද්ධ පැවිද්දෙකු ලෙස ද ජීවත් වී ඇත. තවකෙකුට අනුව ඔහු භික්ඛසටිකයෙකි. එනම් උපාසකයෙකු හා පැවිද්දකු අතර සිටියෙකි. භික්ඛුසටික යනු දිවියේ යම් කාල සීමාවක් ගෘහාශ්‍රිතව ද යම් කාල සීමාවක් ආරාමගතව ද ජීවත්වීමට බුදු දහම මඟින් අවසර ලත් අයෙකි. මෙය රජුගේ ආඥාවල එන 'සංඝම් උපගති' යන යෙදුම පිළිබඳ ව විවාදයක් ඇති කිරීමට සමත් විය. ඔහු සත්‍ය වශයෙන් ම කෙටි කලකට පැවිදි බව ලැබුවේ නම් ඉහත යෙදුම අනිවාර්යයෙන් ම එයට අදාළ වේ. එසේ වුව ද ඔහු උපාසකයෙකු පමණක් වූයේ නම් ‘සංඝ’ යන යෙදුම ඔහු ධාර්මික කරුණු කෙරෙහි දැක්වූ උනන්දුව හා උපකාර පිළිබඳ ව දැක්වීමට යෙදුණක් විය හැකි ය. එසේ ම අශෝක යනු පැවිද්දන් අතර අගතැන්පත් වූවෙකු ලෙස ද ඇතැම් විට හැඳින්වුණ ද එය මෙතෙක් සනාථ වී නැත. අශෝක පුද්ගලික ව ද බුද්ධ දර්ශනය විශ්වාස කළ අයෙකු වූ බැවින් පැවිදි පාර්ශ්වය ඔහුගේ ක්‍රියාකාරී දායකත්වය සතුටින් පිළිගත්තා විය හැකි ය. කෙසේ වුව ද අශෝක තමන් ව ‘සංඝයා අතර අග්‍ර වූ’ ලෙස නොසැලකූ බව සනාථ වන්නේ පාඨලීපුත්‍රයෙහි හවති තෙවන ධර්ම සංගායනාව සංවිධානය කිරීමෙහිලා ඔහු මූලික නොවූ බැවිනි.

අශෝක හා බුද්ධ දර්ශනය අතර සබඳතාව පිළිබඳ අර්ථ ගැන්වීම් බොහෝ ය. ඇතැමුන්ට අනුව ඔහු හින්දු බ්‍රාහ්මණයෙක් වූ අතර, බෞද්ධයෙකු නොවී ය. එසේ වුව ද ඔහුගේ ආඥාවන් පිළිබඳ ව සැලකීමේ දී මෙන් ම ඔහුගේ ආඥාවන් බෞද්ධාගමික වීම හා ඔහු පිළිබඳ ප්‍රසාදයෙන් ලියැවී තිබීම නිසා ද ඔහු හින්දු බ්‍රාහ්මණිකයෙකු නොවූ බව අපට පැවසිය හැකියි. ථාරානාථගේ පැටලිලි සහගත හා මනඃකල්පිත මූලාශ්‍රවල දී අශෝක, තන්ත්‍රික බුදු දහම හා සම්බන්ධ කරයි. ටිබෙට් ජාතික ඓතිහාසික වාර්තාකරුවෙකුට අනුව අශෝක මව් දෙවඟන ඇදහූවෙකි. මව් දෙවඟන පිළිබඳ ඇදහීම් සමකාලීනව දුප්පත් ජනයා අතර ප්‍රචලිතව පැවතිය ද තන්ත්‍රික බුදු දහම වර්ධනය වූයේ සියවස් ගණනාවකට පසු ව ය.

ඇතැමුන්ගේ අදහස්වලට අනුව අශෝකගේ ධර්මය බුදුන් වහන්සේ විසින් දේශිත ශුද්ධ වූ ධර්මය බවත්, බුදු දහම ලෙස අප අද දන්නා දෙය සියවස් ගණනාවක් තුළ අවස්ථානුකූලව හා න්‍යායාත්මක ව වෙනස් වූ දෙයක් බව ද සඳහන් වේ. අවාසනාවට මෙම මතය සනාථ කිරීම සඳහා ප්‍රමාණවත් සාධක නොමැත. බෞද්ධ සාහිත්‍යය පිළිබඳ ව ගැඹුරු හා ඓතිහාසික විමර්ශනයක් සිදු කළ යුතු ව පවතින අතර, එම විමර්ශනයන්ගෙන් වුව ද මෙම මතය සනාථ වේද යන්න සැක සහිත ය. මේ වන තෙක් සිදු කෙරුණු විමර්ශනවල දී දැනට පවතින නිකාය ක්‍රමය පිළිබඳ ව අශෝක දැනුවත්ව සිටි බව ද එම නිකායයන් බුද්ධ වර්ෂ 4 වන සියවසේ සිට පැවති බව ද සැලකේ.

අපගේ මතය අනුව ධම්ම යනු අශෝකගේ නිර්මාණයකි. එය බෞද්ධ හා හින්දු ධර්ම සංකල්පවලින් උපුටා ගත්තා විය හැකි ය. පොදුවේ ගත් කල එය ප්‍රායෝගිකව හා පහසු ලෙස ජීවන රටාව හැඩගස්වා ගැනීමෙහිලා රජු විසින් ඉදිරිපත් කළ ක්‍රමවේදයක් විය හැකි ය. මෙය දාර්ශනික මතිමතාන්තර ගොඩනැඟීමට නොහැකි වූ බහුතර ප්‍රජාවට සන්තුෂ්ටිජනක දිවියක් ගත කිරීම සඳහා අවශ්‍ය සම්මුතියක් ලෙස සැලකිණි. ඔහුගේ මූලාශ්‍රවල මෙය සනාථ කිරීමට බොහෝ සාධක ඇත. ඔහුගේ ධම්ම ප්‍රතිපදාව බෞද්ධ සංකල්පවල සටහනක් පමණක් වූයේ නම් අශෝක ඒ

පිළිබඳ ව විවෘත ව පවසනු ඇත. ඔහු බුද්ධ දර්ශනයට දිය හැකි කිසිදු උපකාරයක් සැලවූයේ නැත.

මූලාශ්‍රයන්හි සඳහන් වන පරිදි සදාචාරාත්මක ජීවිතයේ අග්‍රඵලය දිව්‍ය සම්පත් ලැබීමයි යන සාධකය පැහැදිලි කළ යුතු ය. අශෝක 'ධම්ම' ගොඩනැගුවේ දිව්‍ය සම්පත් ලැබීමේ පරම අභිලාෂයෙන් ද යන්න අප විමසිය යුතු ය. එසේ නම් එය ධම්ම යන සංකල්පයේ සදාචාරාත්මක වටිනාකම හෑල්ලුවට ලක්කරන්නකි. අප පවසන්නේ අශෝක මරණින් මතු ජීවිතය හෝ පුනර්ජන්මය විශ්වාස නොකළ බවක් නොවේ. සාමාන්‍ය ජනයා ධර්මය අනුගමනය කිරීම වෙනුවෙන් ඔවුන්ට යම් කිසි ත්‍යාගයක් වශයෙන් දිව්‍ය සම්පත් ලැබෙන බව මූලාශ්‍රවල අශෝක සඳහන් කළ බව ය. සමකාලීන දාර්ශනික හා ආගමික පද්ධතීන්ට අනුව දිව්‍ය සම්පත් ලැබීම වටිනා ත්‍යාගයක් විය. අශෝකට අනුව ධර්මයට අනුව හැසිරීමෙන් මෙම දිව්‍ය සම්පත් ළඟා කර ගත හැකි ය. එසේ වුව ද අශෝකගේ මූලික අරමුණ එය වූයේ නම් ඔහු නිසැක ව ම ඒ හා බැඳි අනෙක් සංකල්පයක් වන පුනර්ජන්මය පිළිබඳ ව ඔහු සඳහන් කළ යුතු ය. එසේ නොකිරීමෙන් පැහැදිලි වන්නේ ඔහු දිව්‍ය ලෝකය පිළිබඳ ව වැඩි අවධානයක් නොදැක්වූ බවයි.

අශෝක ධර්මය පිළිබඳ ව දැක්වූ ආකල්ප හා එහි ස්වභාවය පිළිබඳ ව තීරණය කිරීම අපහසු ය. ඔහු ධාර්මික මනුෂ්‍යයෙකුය යන්න විවාදයෙන් තොර ය. එසේ වුව ද ඔහුගේ දිවියේ අවසන් භාගය තෙක් ඔහු ධාර්මික සංස්ථා පිළිබඳ වැඩි අවධානයක් නොදැක්වූ බව පෙනේ. ඔහු කෙටි කලකට හෝ පැවිදි බව ලබා සිටියේ ද යන්න මෙහි දී වැදගත් නොවේ. කුඩා කුමාරයෙකුව සිටි අවධියේ පටන් රාජ්‍යත්වය ලබා ගැනීමට ඔහු තුළ තිබූ අභිලාෂය ඔහු දැඩි අධිෂ්ඨානශීලී පුද්ගලයෙකු බවට සාක්ෂ්‍ය වේ. සාමාන්‍යයෙන් පිළිගැනෙන පරිදි ඔහු එක් වරම බුදු දහම වැලඳගත්තේ නම් ඒ ඔහු එක්වරම අනෙක් අන්තයට තල්ලු වූ නිසා විය යුතු ය. ඔහු යමක් අර්ධ වශයෙන් කරන්නෙකු නොවේ. ඔහුට පැවිදි බව ලැබීමට අවශ්‍ය වූයේ නම් ඔහු රජමාලිගයෙන් නික්ම ආරාමගත වනු නිසැක ය. ඔහුගේ මනස තුළ පැවිදි බව ලැබීම හා පාලකයෙකු ලෙස ඔහුට තිබූ වගකීම් අතර ඇති වූ

දෝලනයන් පිළිබඳ ව බොහෝ අදහස් තිබුණ ද එම විවරණයන් සනාථ කිරීමට සාක්ෂි නොමැත.

සත්‍ය වශයෙන් ම එවන් තත්ත්වයක් තිබුණි නම්, එය එක්වර ම ඔහුගේ මනස තුළ ඇති වූවක් විය නොහැකි ය. කිරුළ වෙනුවෙන් සටන් කළ ළාබාල අවධියේ දී පටන් ඔහුගේ මනස තුළ එය තිබෙන්නට ඇත. මෙම මානසික අර්බුදය උභතෝකෝටිකයක් ලෙස දැක්වීම වඩාත් සාධාරණ ය. ඔහු මනුෂ්‍යයෙකු ලෙස තම පෞද්ගලිකත්වය දුටු අතර, ඔහුගේ ආගම ලෙස බුද්ධ ධර්මය දුටුවේ ය. එසේ ම අනෙක් පසින් ඔහු බුද්ධ ධර්මය සමාජ හා බුද්ධිමය බලවේගයක් ලෙස මෞර්ය අධිරාජයා වශයෙන් වර්ධනය කළ හැකි අයුරු දුටුවේ ය. මෙම උභතෝකෝටිකයට විසඳුම ඔහු ධර්මයේ න්‍යාය හරහා පැහැදිලි කරයි.

ධර්මය පිළිබඳ විස්තර විභාග කිරීමට ඔහුට තම ආඥාවන් හරහා හැකියාව ලැබිණි. එබැවින් ඒ පිළිබඳ සාධක නැවත ගොඩ නැඟීමට වඩාත් ඉවහල් වනුයේ ඉහත ආඥාවන්ගේ එන ප්‍රතිපත්ති පිළිබඳ ව අධ්‍යයනයයි. මෙය කාණ්ඩ 2කට වෙන් කළ හැකි ය.

ඉන් පළමුවැන්න ඔහුගේ ප්‍රසිද්ධ ප්‍රකාශයන් ය. දෙවැන්න ඔහු පෞද්ගලික මට්ටමින් සංඝයාට ප්‍රකාශ කළ දේ ය. දැනට ඒ සියල්ල ඓතිහාසික අනුපිළිවෙළට පෙළගැස්විය යුතු ය. ඒ හරහා රජුගේ ආකල්පයන්හි විකාශනය නැවත ගොඩනැඟිය හැකි ය.

මුල් කාලීනව අශෝකගේ ශෛලිමය ආඥාවන් ක්‍රිස්තු පූර්ව 256 සිට පවතී. ඉන් ප්‍රථම ආඥාවෙහි උත්සව අවස්ථාවල දී සත්ත්ව බිලි පූජා සිදු කිරීම තහනම් කර තිබේ. එම පාඨය මෙසේ ය.

ඉද නා කින්චි ජීවම් ප්‍රාණජිතව්‍යම් නා කා සමාජෝ කත්ත්වෝයා්

“මෙතැන කිසිදු ජීවියෙකුගේ ප්‍රාණය තොර නොකළ යුතු ය. බිලි නොදිය යුතු ය. කිසිදු රැස්වීමක් නොපැවැත්විය යුතු ය...”

මෙහි පළමු වැකියෙහි අර්ථ නිශ්චිත නොවේ. ‘ඉඳ’ යන්න පාඨලීපුත්‍රය හෝ ආඥාව ස්ථාපිත කළ ප්‍රදේශය හැඳින්වීමට යෙදුවා විය හැකි ය. එසේ වුව ද ඔහු එයින් අදහස් කළේ

පාටලීපුත්‍රය හෝ රජ වාසල විය නොහැකි බව හැඟෙනුයේ එම ආඥාවෙහි ම තවත් තැනෙක ඔහු මොනරුන් දෙදෙනෙකු හා මුවෙකු තවමත් රජ වාසල මුළුතැන්ගෙයිහි දී දිනපතා මරා දමන බවට ප්‍රකාශ කරන හෙයිනි. මෙහි එක් පැහැදිලි කිරීමක් වනුයේ අදාළ ආඥාව රාජ්‍යය මඟින් ආරක්ෂා කරන නිශ්චිත සත්ත්වයන් කෙරෙහි පමණක් බලපාන බවයි. අර්තයිලිශ්‍රයට අනුව ඇතැම් සතුන් හිංසනයට ලක් කිරීම දඬුවම් ලැබිය හැකි වරදකි. බොහෝ විට අශෝකගේ අණ එහි ම දිගුවක් විය හැකි ය.

කෙසේ වුව ද ඉහත ප්‍රකාශයට තවත් අර්ථ ගැන්වීමක් තිබේ. එනම්,

'මෙතැන කිසිදු සත්ත්වයෙකු ඝාතනය කර හෝ බිලි පූජා කර නැත' යන්නයි.

මෙහි වැඩි අවධානය යොමු වනුයේ ඝාතනය කිරීමට වඩා බිලි පූජා කිරීම කෙරෙහි ය. එනම් පූජා කර්ම සඳහා සතුන් බිලි දීම පිළිබඳ ව ය. ආහාරය පිණිස සතුන් මැරීමට රජු විරුද්ධ වූයේ නම් පළමුව සත්ත්ව ඝාතනය රජු නවතනු ඇත. රජ වාසල මුළුතැන්ගෙයි සත්ත්ව ඝාතනය පිළිබඳ ව සඳහන් කිරීමෙන් ම (ඔහු එම ආඥාවේ ම තවත් තැනෙක ඉදිරියේ දී එවන් සත්ත්ව හිංසාවන් ද නැවැත්වීමට අපේක්ෂා කරන බව කියා සිටියි.) ඔහු අහිංසාවාදය පුළුල් ව පැතිරවීම පිළිබඳ ව අපේක්ෂා සහිත ව සිටි බව පැහැදිලි වේ. අනවශ්‍ය පූජා කර්ම හා උත්සව අවස්ථාවන් පිළිබඳ රජුගේ වෙනත් ආඥාවන්හි සඳහන් ව තිබීමෙන් ඔහු සත්ත්ව බිලිපූජා දක්වා වර්ධනය වන යාතුකර්ම ප්‍රතික්ෂේප කළ බව සිතිය හැකි ය. එවන් පූජා කර්ම ප්‍රාථමික සංස්කෘතින්හි අංග ලෙස සැලකුණු බැවින් සත්ත්ව ඝාතන ක්‍රියාවලියට වඩා ඒ පිළිබඳ අචම ද ඔහු ප්‍රතික්ෂේප කරන්නට ඇත. ඔහුට අනුව සත්ත්ව බිලි පූජාව සංස්කෘතික පසුබෑමක සංකේතයකි. මෙම තහනම බ්‍රාහ්මණයන් අතර අප්‍රසාදයට ලක්වන්නට ඇති අතර, එයට හේතුව සත්ත්ව බිලි පූජා බ්‍රාහ්මණයන්ගේ ජීවනෝපාය මාර්ගයක් වූ බැවිනි. ඒ අනුව කුඩා රාජ්‍යයන් නැති වී යෑමත් සමඟ එඬේර ජීවිතය හා සම්බන්ධ සත්ත්ව බිලි පූජා ද ක්‍රමයෙන් නැතිව ගියේ ය. අවසානයේ දී එඬේර ජීවිතය හා බිලිපූජා

පරාජය වූ අතර, කෘෂිකාර්මික ජීවන රටාව ස්ථාපිත විය. මෙම අර්ථකථනය සරල රේඛීය ක්‍රියාදාමයක් කෙරෙහි ඉඟි පළ කරයි. මෙසේ සංචාරක ජීවන රටාවෙන් මිදී කෘෂිකාර්මික ජීවන රටාවට හුරු නොවූයේ නම් මෞර්ය වැනි කේන්ද්‍රීය අධිරාජ්‍යයක් ගොඩනැඟීම කළ නොහැක්කක් වනු ඇත. එඬේර පූජා කර්ම ස්වභාවිකවම නැතිව යෑමත් සමඟ සත්ත්ව බිලි පූජා ද ක්‍රමයෙන් අඩු වන්නට ඇත. ඒ අනුව ඒ වන විටත් සමාජය තුළ පැවති ප්‍රවණතාවකට අශෝක තවදුරටත් අනුබල දුන් බව පැහැදිලි ය.

ආගමික උත්සව හා ජන ඒකරාශී වීම පිළිබඳ ව අශෝකගේ තහනම අනෙකුත් ඒවායින් වෙනස් වේ. ඔහු දක්වන පරිදි ආගමික උත්සව හරහා මහත් අයහපතක් සිදු වේ. ඔහු එහි දී යොදන 'සමාජ' යන යෙදුම ආගමික නොවන අනෙකුත් රැස්වීම් සඳහා ද අදාළ විය හැකි ය. ඔහුගේ තවත් ආඥාවක ඔහු මෙවන් උත්සව අවස්ථා පිළිබඳ ව (බොහෝ දුරට රාජ්‍ය අනුග්‍රහය ලද) කතා කරයි. මෙහි දී අදහස් වනුයේ දිව්‍යමය ආත්මයන් පෙනී සිටින උත්සව අවස්ථාවන් ය. අශෝකගේ මෙම විරුද්ධත්වයට හේතුව පැහැදිලි නැත. ඇතැම් විට එයට හේතුව රජු සදාචාරාත්මක නොවන චර්යාවන්ට විරෝධය දැක්වීම විය හැකි ය. එසේ වුව ද ඔහු ඇතැම් ආගමික උත්සව කුසල් ලැබෙන දේ ලෙස නිසැක ය. 'සමාජ' යන යෙදුම මෙහි දී කුතුහලය දනවයි.

බෞද්ධ සාහිත්‍යයේ දී සමජ්ජා හා සමාජෝ යන යෙදුම් රැස්වීම යන අරුතෙන් යෙදෙයි. කිසියම් යහපත් ඒකරාශීවීමකට ද මෙම යෙදුම භාවිත වුණත් ඒ තුළ යම් ඇදහිලි සංස්කෘතියක් තිබූ බව ද සැලකිය හැකි ය. කෙසේ වුවත් 'සමාජ' හා සත්ත්ව බිලිපූජා යන සංකල්ප ද්වයම අශෝක විසින් ප්‍රතික්ෂේප කළ එකම ප්‍රාථමික ඇදහිලි ක්‍රමයේ ම කොටස් විය හැකි ය.

මෙවන් රැස්වීම් හා ඒකරාශීවීම් වැළැක්වීම කේන්ද්‍රීය දැඩි පාලනයේ ලක්ෂණයක් විය. එවන් පුද්ගල ඒකරාශීවීම්වල දී රජුගේ නව අදහස්වලට විරුද්ධව කුමන්ත්‍රණ ඇති විය හැකි බවට සැක පළ කෙරිණි. පුරාණ සාම්ප්‍රදායික උත්සවවලට දිගින් දිගටම මිනිසුන් සහභාගි වීම හරහා නව දේශනාවේ එන නව අදහස්වලට මිනිසුන් සහභාගි වීම හරහා නව දේශනාවේ එන නව

අදහස්වලට මිනිසුන් තුළ ක්‍රමයෙන් සැක සංකා ඇති විය හැකි ය. අනෙක් අතට එවන් ආගමික ඒකරාශී වීම් තුළින් මානසික තත්ත්වයන්ට බලපෑම් කළ හැකි බැවින් එය ප්‍රචාරණ මාධ්‍යයක් ලෙස ද යොදා ගත හැකි ය. ඒ සඳහා නැවතත් චාර්ලිමේන් අධිරාජ්‍යයෙන් නිදසුන් ගත හැකි ය. ඔහු සැක්සන්වරුන්ගේ එක්රැස්වීමේ අයිතිය අහිමි කළේ ය. එයට පුරාණ සංස්කෘතික උත්සව ද අයත් විය. අධිකරණ රැස්වීම් හැරුණු කොට අනෙකුත් රැස්වීම් සඳහා රාජ සභාවේ රාජ්‍ය කොමසාරිස්ගේ අවසරය ලැබිය යුතු විය.

අශෝකගේ දෙවන ශෛලමය ආඥාවේක (සෙල්ලිපියේ) ‘ධම්ම’ සංකල්පයට අදාළ පුද්ගල සුබසාධනය කෙරෙහි අවධානය යොමු කර ඇත. මිනිසුන් හා සතුන් සඳහා සෞඛ්‍ය මධ්‍යස්ථාන, ළිං සහිත ව දෙපස ගස් වැවූ මාර්ග සංවර්ධනය, ඖෂධ පැළෑටි රෝපණය ආදිය මෙයට අයත් වේ. යහපත් සන්නිවේදනයක වැදගත්කම අශෝක වටහා ගෙන සිටි බව පැහැදිලි ය. ඒ ආර්ථික හා වෙළඳ කටයුතු සඳහා පමණක් නොව ඔහුගේ නව අදහස් වඩාත් පුළුල් ව ව්‍යාප්ත කිරීම සඳහා ද වන්නේ ය.

තෙවන සෙල්ලිපියේ ආගමික සාධක පිළිබඳ යම් සඳහනක් වෙයි. උදාරත්වය යහපත් ගුණාංගයක් ලෙස එහි දක්වයි. මෙම ප්‍රකාශ එකල සිටි පුළුල් මනසක් සහිත ඕනෑ ම අයෙකුට කළ හැකි ය. අනෙකුත් ශිලා ලේඛනවල දැක ගත හැකි පරිදි එය ‘ධම්ම’ හි එක් ප්‍රතිපත්තියකි.

සිවුවන ශිලා ලේඛනය ධර්මය සංවර්ධනයෙහිලා වැදගත් වූවකි. එය ඇරඹෙන්නේ දීර්ඝ කාලයක් පුරා රටෙහි සදාචාරය පිරිහී තිබූ බව පවසමිනි. එය ජීවීන් හා සතුන් ඝාතනයෙන් ද, ඥාතීන් නොසලකා හැරීමෙන් ද, බ්‍රාහ්මණයන් හා Kramancts ? ට නොසැලකීමෙන් ද පැහැදිලි වේ. මෙම පිරිහීම පිළිබඳ සඳහනේ දී බෞද්ධ සංකල්ප පිළිබඳ යමක් නොකියැවේ. විවිධ ආගමික ඇදහිලි ක්‍රම පිළිබඳ ව ඔහු තුළ තිබූ ඉවසීමේ ගුණය බ්‍රාහ්මණයන් හා ශ්‍රමණයන් පිළිබඳ ව එකට සඳහන් කිරීමෙන් පැහැදිලි වේ. එහි එන පාඨයන් මේ ආකාර වේ.

“තො අජ්ජා දේවානම්පියතිස්ස පියදස්සිනෝ රතියෝ ධම්ම කාරේනන භේරිඝ්ද් අහෝ ධම්මසෝසෝ විමුක්ති දර්ශන කා

හත්ථිදස්සනථ කා අග්ගිකන්දට්ථී කා අතින් කා දිව්‍යානි රාපනි දස්සායිප්ත ජනම්...”

“ධර්මයේ භාවිතය නිසා අද පියදස්සී නම් රජ කළ භේරී හඬ ධර්මයේ හඬ විය. ඒ ජනයාට දිව්‍ය රථ, හස්තීන්, ගිනි ජාලා හා අනෙකුත් දිව්‍යමය සංකේත පෙන්වමිනි.....”

රජු මෙය අරඹන්නේ ඔහුගේ ධර්මය පිළිබඳ ප්‍රතිපත්ති, පුද්ගල ජීවන තත්ත්වයන් ඉහළ දැමූ බව නිශ්චිත ව ම උපමාන කරමිනි. එයට හේතුව සදාචාරාත්මක සංවර්ධනය අතිවිශාල වූ බැවිනි. බොහෝ උගතුන් අතර මෙහි එන 'භේරී නාදය ධර්මයේ නාදය බවට පත් වෙයි.' යන යෙදුම පිළිබඳ ව විවිධ අර්ථකථන ඉදිරිපත් වී ඇත. කෙසේ වුව ද මෙහි අන්තර්ගතය පිළිබඳ ව සලකන කල එම කර්තෘ භේරී නාදය ඉහළ ගුණාත්මක පිළිඹිබුවක් සමඟ ගළපයි. 'භේරී' යන යෙදුම මෙහි දී යුද බෙරය යන්න නිශ්චිත ව නොහඟවයි. එම බෙරය යුද සේනා පෙරටු කොට යෑමට හා අණබෙර ගැසීමට යොදා ගැනිණ. එබැවින් එම බෙරය යුද බෙරයක් ලෙස හැඳින්වීම එහි අර්ථය පටු කොට දැක්වීමකි. භේරී යන වචනය සාමාන්‍යයෙන් Yataka? හි යෙදේ. එය සාමාන්‍යයෙන් වීණා හා සංඛ සමඟ එක්ව යෙදෙනුයේ සංගීතඥයින් හා රංගන ශිල්පීන්ට එය නැතිවම බැරි අංගයක් වූ බැවිනි.

මෙම පාඨය ලියන අවස්ථාවේ දී අශෝක තුළ භන්ඩාර්කර් හට ඉතා සමීප ආකල්පයක් තිබූ බව අප අදහසයි. ඔහු මෙසේ ලියයි. “භේරී නාදය නිසගයෙන්ම යුද්ධයකට පෙර ඇසෙයි. පොදු නිවේදනයන් නිකුත් කරයි. නැති නම් යම් සිදුවීමක් මිනිසුන්ට ඉදිරිපත් කරයි....” එසේ වුව ද අශෝක නිවැරදි මාර්ගයට පිළිවිසීමෙන් පසු එම නාදය රණ බෙර හඬක් නොව යම් සිදුවීමක් හෝ දර්ශනයක් නරඹන්නට මිනිසුන්ට ඇරයුම් කරන්නක් විය. එවන් දර්ශනයන් නිවැරදි මඟ ප්‍රදර්ශනය කරන්නා වූ ඒවා වූ බැවින් බෙර හඬ නිරවද්‍යතාවයේ සංකේතයක් විය.

එසේ ම මෙහි එන දිව්‍ය රථ, හස්තීන් හා දිව්‍ය සංකේතයන් යන යෙදුම් පිළිබඳ ව ද විවිධ අදහස් පළ වී ඇත. පෙනෙන පරිදි මෙම ඉදිරිපත් කිරීම් අශෝකගේ අවසරය මත පැවැත්වූ උත්සව

අවස්ථාවල දී භාවිත වී ඇත. ඒවා නිල වශයෙන් අනුග්‍රහය ලැබුවා වූ ද 'ධම්ම' සංකල්පය හා මුසු වූ මිථ්‍යා හා ජනප්‍රිය මතවාදයන් ඇතුළත් වූවා වූ ද උත්සව අවස්ථා විය. උදාහරණයක් ලෙස දිව්‍ය රථ, හස්තීන් හා දිව්‍ය සංකේතයන් ඇතුළත් කථා වස්තූන් ධම්ම ප්‍රතිපදාවේ සංකල්ප ඇතුළත් උත්සව අවස්ථාවන්හි දී ඉදිරිපත් විය. මෙය එංගලන්තයේ ඉදිරිපත් කෙරුණු ක්‍රිස්තියානිය හා සම්බන්ධ සදාචාරාත්මක නාට්‍යවලින් වෙනස් නොවේ. එකම වෙනස වනුයේ අශෝක සමයේ පැවති ඉදිරිපත් කිරීම් රාජ්‍ය අනුග්‍රහයෙන් සිදු කිරීමයි. අර්ථාලශ්‍රයට අනුව දිව්‍යමය ආත්මයන් පිළිබඳ ඉදිරිපත් කිරීම් ප්‍රචාරණ මාධ්‍යයක් ලෙස උපයෝගී කර ගත හැකි ය. නිසැකයෙන් ම මෙම ක්‍රමය අශෝක විසින් යොදා ගන්නට ඇත.

ඔහුගේ රාජ්‍ය සමයේ 13 වන වසරෙහි දී අශෝක බරාබර් කඳු පන්තියේ පිහිටි ගුහා දෙකක් ආජීවකයන් හට පූජා කළේ ය. අශෝකගේ ජීවිතයේ විවිධ අවස්ථා ආජීවකයන් හා බැඳී පවතින බව අපි දනිමු. පිහිගාලවස්ථ නම් ආජීවක තවුසා වරෙක අශෝකගේ ශ්‍රේෂ්ඨත්වය පිළිබඳ අනාවැකි කියයි. අශෝක ද ඔවුන් සමඟ දැඩි මිත්‍රත්වයෙන් සිටි බව පෙනේ. අශෝකගේ මව් රැජිණ වෙත ආජීවක තවුසකු සේවයෙහි යෙදී සිටි බව සත්‍යයක් නම් කුඩා කල සිට අශෝක ආජීවකයන් පිළිබඳ භාවාත්මක සම්බන්ධයක් ද පැවති අතර ඔවුන්ගේ ආරක්ෂාව පිළිබඳ ව ද සැලකිලිමත් වූවේ ය. ඔහුගේ සත්වන ස්ථම්භ ආඥාවේ ඔහු ධම්ම මහාමාත්‍යයන්ට බ්‍රාහ්මණයන් හා ආජීවකයන් පිළිබඳ සැලකිලිමත් වන මෙන් පවසයි. අශෝක තුළ බුද්ධ ධර්මය පිළිබඳ ව තිබූ ස්ථිර විශ්වාසය අතර ම ඔහු අනෙකුත් ඇදහිලි ක්‍රමවල සුබ සිද්ධිය පිළිබඳ ව ද සැලකිලිමත් වෙයි. අනෙක් සියලු ඇදහිලි තුරන් කිරීමට තරම් ඔහු අතාර්කික හෝ දුෂ්ට පාලකයෙකු නොවී ය. තෙවන ධර්ම සංගායනාවට පෙර සිදුවීම් පිළිබඳ කතාන්දරවල දී බෞද්ධයන් විසින් ආජීවක හා නිගණ්ඨ යන දෙපාර්ශ්වයම ප්‍රතික්ෂේප කළ බව සැලකිය හැකි ය.

අශෝකගේ 13 වන රාජ්‍ය පාලන වර්ෂයේ දී තවත් කුඩා ශෛලමය ආඥාවක් නිකුත් කෙරුණු අතර, එය මධ්‍යම ඉන්දියාවේ, හෛරන්, රූපානත්, සහස්රූන් හා දකුණු ප්‍රදේශයේ බ්‍රහ්මගිරි,

ගව්රනාථ, සිද්ධ පුර, යෙරගුඩ්ඩි හා මස්කි යන ප්‍රදේශවල ද ස්ථාපනය කෙරිණි. පෙර පරිච්ඡේදයේ දැක්වූ පරිදි මෙම ආඥාව අශෝක සංචාරයේ යෙදී සිටිය දී නිකුත් කෙරුණකි. 'සංඝම් උත් අයතේ හෝ උපායතේ' යන යෙදුම් අප පෙර සාකච්ඡා කළ පරිදි ඇතුළත් වන්නේ මෙම ආඥාවේ ය. එමෙන් ම අප පෙර සඳහන් කළ රාත්‍රීන් 256 පිළිබඳ ව ද මෙහි සඳහන් වෙයි. මෙහි එන වඩාත් විවාදාත්මක පාඨයක් මෙසේ ය.

"යා ඉමය මායා ජම්බුදීපස්සි අමිස්ස දේව හුසු තෝ දැනි මිස්ස කලා"

"මෙතෙක් කලක් මිනිසුන් සමග ගනුදෙනු නොකළ ඉන්දියාවේ දෙවිවරු දැන් මිනිසුන් සමග ගනුදෙනු කරති."

ඉහත පාඨය ධර්ම ප්‍රතිපදාවත් සමඟ දෙවිවරුන් පෘථිවියට නැති නම් ජම්බුද්වීපයට පැමිණි බව හැඟවීමට අශෝක විසින් කළ බොළඳ ප්‍රකාශයක් ලෙස දැක්විය හැකි ය. එය ඔහුගේ ක්‍රියාවන්වල ඵලයක් ලෙස ඔහු දක්වයි. එම අදහස එකල පැවතිය ද එහි අර්ථය බොහෝ විට සංකේතාත්මක වූවක් විය හැකි ය. අමිස්ස යන වදනෙහි අමිශ්‍රිත යන අර්ථය, සංස්කෘතයෙහි එන මිස්ස (මිශ්‍ර) යන වදනෙන් බිඳී ආවකි. තවත් පැහැදිලි කිරීමක් නම් එය 'මෙස' එනම් 'අසත්‍ය' ලෙස අර්ථ ගැන්වීමයි. දෙවැන්නට අනුව අශෝක මෙහි දී සත්‍ය හා අසත්‍ය දෙවියන් පිළිබඳ ව සඳහන් කරන බව සැලකිය හැකි අතර, එය නැවතත් විවාදයට තුඩු දෙයි. මින් පළමු, අර්ථය, එනම් 'මිශ්‍රිත' යන්න වඩාත් සුදුසු ලෙස අපි සලකමු.

එය 'මුනිස්ස' එනම් 'මිනිසුන් සමග' යන වැකිය සමඟ වඩාත් ගැළපෙයි. එසේ වුව ද අශෝක මෙහි දී දෙවිවරුන් සත්‍ය වශයෙන් ම ජම්බුද්වීපයට පැමිණ මිනිසුන් සමඟ මිශ්‍ර වූ බව නොකියූ බව ද ඔහුගේ අදහස වූයේ ඔහුගේ ප්‍රතිපත්තීන්වල දිව්‍යමය ස්වරූපය පැහැදිලි කිරීම බව ද සැලකිය හැකි ය. එය සංකේතාත්මකව ගත යුතු අදහසකි. ඔහුට අනුව ඔහුගේ ධර්ම ප්‍රතිපත්තීන් කෙතරම් යහපත් හා සාර්ථක වූයේ ද යත් කෘතයුගයේ දී මෙන් දෙවිවරු සතුටට පත් ව පෘථිවියට ගොඩබැස මිනිසුන් සමඟ මිශ්‍ර වූහ යන්න එහි අරුතයි. මෙහි දී නැවතත් ඔහු සාමාන්‍ය පාඨකයාට

වටහා ගත හැකි සරල ප්‍රකාශකයක් සිදු කරයි. ආදර්ශවත් උත්කෘෂ්ට රාජ්‍යයක්, සෞභාග්‍යමත් කාලවකවානුවක්, මිනිසුන් දෙවියන් මෙන් ජීවත් වූ හා දෙවියන් මිනිසුන් සමඟ මිශ්‍ර වූ අවධියක් යන සංකල්පය පසුව 'රාම රාජ්‍ය' යනුවෙන් පැහැදිලි ව මිනිස් සන්තානයෙහි පැලපදියම් කිරීමට ඔහු උත්සාහ ගත්තේ ය. මෙහි දී අශෝක මෙවන් ස්වර්ණමය යුගයක සම්ප්‍රාප්තිය ධර්ම ප්‍රතිපදාවේ ඵලදායී බව හේතුවෙන් ඇති වූ බව පවසයි.

මෙයට සමකාලීනව පස්වන ශිලා ලේඛනය නිකුත් කෙරිණි. මේ වන විට ඔහු ආගමික සඥහනකින් තොර ව සමාජ සුබසාධනය පිළිබඳ ව සඥහන් කරයි.

මෙහි දී ඔහු සිරකරුවන්ට සලකන අයුරු හා සේවකයන් හා ස්වාමිවරුන් අතර සබඳතාව පිළිබඳ ව සැලකිලිමත් වෙයි. ආගමික භේදයකින් තොර ව එය ඕනෑ ම රාජ්‍ය පාලකයෙකු අවධානය යොමු කරන කරුණු ද්වයකි. සේවය-සේවක සබඳතාව සමාජ පැවැත්මට ඉතා තීරණාත්මක සාධකයක් වූ බැවින් රජු ඒ පිළිබඳ ව ක්‍රියා කිරීමට විශේෂ රාජ්‍ය නිලධාරීන් පවා පත් කළේ ය.

අශෝකගේ සිරුකරුවන්ගේ සුබසාධනය පිළිබඳ ව වගකියන රාජ්‍ය නිලධාරීන් පිළිබඳ ව වන පාඨය වඩාත් මානව හිතවාදී ස්වරූපයක් ගනියි. එය මෙසේ ය.

බන්ධන බද්ධස්ස පඨවිදානයේ අපල්ලබෝධයේ මොක්ඛයේ කා ඉයාරන් අනුබන්ධ පජ්ජති වා හථා බික්ඛලේ ති වා මහාලිකේ ති වා වියාපත තො....

"ඔවුහු සිරකරුවන්ගේ සුබසිද්ධිය ඉහළ නැංවීමට කටයුතු කළහ. දරුවන් සිටින සිරකරුවන් නිදහස් කළ අතර, රෝගී වූ හා වයස්ගත..."

කර්න් මේ පාඨය පිළිබඳ වෙනස් වූ අර්ථකථනයක් ඉදිරිපත් කරයි. ඔහුගේ විශ්වාසය අනුව එය ආත්මයේ නිදහස හා පාදම පිළිබඳ ව ප්‍රකාශයකි. මෙම ආඥාව සමාජ සුබසාධනය හා පරිපාලනය පිළිබඳ කරුණුවලට වෙන් වී ඇති අතර, මෙහි එන සිරකරුවන් රජයේ සිරකරුවන් වේ. එයට අනුව සිරගෙදර යනු

අපායන් හෝ වධකාගාරයක් නොවේ. ආඥාවට අනුව එය බොහෝ දුරට පුනරුත්ථාපනය හා සම්බන්ධ බව හැඟවේ. කෙසේ වුවත් සිරකරුවන්ට තම නිදහස පිළිබඳ ව යම් බලාපොරොත්තුවක් තබා ගත හැකි ය. සිරකරුවාගේ පවුලේ නඩත්තුව පිළිබඳ ව සැලකීම නූතන සංකල්පයක් වන අතර, එය මෞර්ය පාලනයේ දූරදර්ශී භාවය පිළිබඳ ව දෙස් දෙයි.

ධර්මයේ නිලධාරීන් හෙවත් ධම්ම මහාමාත්‍යයන් පිළිබඳ ව අශෝක පළමුව සඳහන් කරන්නේ ඔහුගේ 5 වන ශිලා ලේඛනයේ ය. මෙම විශේෂ නිලධාරීන් පළමුව පත් කෙරුණේ ඔහුගේ 14 වන රාජ්‍ය පාලන වර්ෂයේ දී ය. එම නිලධාරීන් ධර්මයේ ක්‍රියාකාරීත්වය කෙරෙහි ඍජු ව මැදිහත් වූ බැවින් ඔවුහු ඉතා වැදගත් ස්ථානයක සිටියහ. ඔවුහු ඍජු ව රජු සමඟ ගනුදෙනු කළහ. මුල් කාලයේ දී ඔවුන්ගේ රාජකාරි ජනතාවගේ සුබසාධනය හා සම්බන්ධ විය. ඒවා ධර්මයේ භාවිතය හා ඉගැන්වීම් සමඟ සම්බන්ධ විය. මෙම නිලධාරීන්ට රාජ්‍යයේ ඕනෑ ම කුලයක හෝ සමාජ පන්තියක, එනම් රජ පවුලේ සාමාජිකයන්ගේ නිවෙස්වලට පවා ඇතුළු වීමට අවසර තිබිණි. ක්‍රමයෙන් සාමාන්‍ය ජනයාගේ ජීවිතවලට, එම කටයුතුවලට මැදිහත් වීමට එම නිලධාරීන්ට තිබූ බලය වර්ධනය වූ ආකාරය පෙනේ. මෙම නිලධාරීන් පාඨලීපුත්‍රයේ පමණක් නොව දුර ඈත ප්‍රදේශවල පවා ක්‍රියාත්මක වූහ. එසේ ම ඔවුහු සියලු ආගමික හා අනාගමික කණ්ඩායම් සමඟ කටයුතු කළහ. අශෝකගේ මෙම ධම්ම මහාමාත්‍යවරුන්ගේ කාර්ය භාරය එකල පැවති අනෙකුත් ආගම්වලින් ධම්ම ප්‍රතිපදාව වෙනස් වන බවට හොඳ සාධකයකි. එසේ ම එය හුදෙක් ආගමික ප්‍රතිපත්තියක් නොව ආර්ථික, සමාජයීය හා දේශපාලනික සන්දර්භයන් ද ඇතුළත් වූ පුළුල් ක්ෂේත්‍රයක් බව ද සනාථ වේ. “ධම්ම ප්‍රතිපදාව අනෙක් ආගම් හා අනුකූලව යේ නම් විශේෂයෙන් ම බුද්ධ දර්ශනය හා අනුකූල වූයේ නම් එය අවශ්‍ය වැදගත්කමක් හිමි කර ගනු ඇත. සෑම ආගමකම එය අනුගමනය කරන්නන් හෝ පූජකයන් එම ආගමෙහි ප්‍රචාරකයන් ලෙස ක්‍රියා කරති. බෞද්ධ නියෝජිතයන් හට පහසුවෙන් ම වයස්ගත හා අසරණ අයට පිහිටවෙමින් අශෝකගේ ක්‍රියාකලාපයට සහය දැක්වීමට අවකාශ තිබිණි. එහෙත් එය එසේ නොවී ය. සත්‍ය වශයෙන්

ම ධම්ම මහාමාත්‍යවරුන්ගේ එක් රාජකාරියක් වූයේ මෙවන් ආගමික කණ්ඩායම්වල සුබසාධනය වෙනුවෙන් ක්‍රියා කිරීමයි. 'ධම්ම' සංකල්පය විවිධ ආගමික කණ්ඩායම්වලින් වෙන් ව ද ඉහළින් ද පැවතිණි. චීනය සමඟ සැසඳීමේ දී කුල ක්‍රමය ස්ථාපිත වීමෙන් පසුව සමාජ සාරධර්මයන් ඉන්දියාව තුළ පසුබෑමකට ලක් විය. අවසානයේ දී බුදුන් වහන්සේගේ ප්‍රයත්නයන් ද අසාර්ථක විය. එකල පැවිදි පිරිස්වල අරමුණු පුද්ගලික මෝක්ෂය හා අල්පේච්ඡතාවාදය මූලික කර ගත්තේ ය. දානමය පිංකම් හා සමස්ත ධර්ම ප්‍රචාරය හැරුණු කොට එම පැවිදි පිරිස් තමන් වෙත ම සීමා වී සිටියහ. පහත් උපතක් ලද පුද්ගලයා හැම විට ම වසලයෙකු වූ අතර, බ්‍රාහ්මණයන් හා ශ්‍රමණයන් එම පුද්ගලයන් ව මනුෂ්‍යයෙකු ලෙස සැලකීමට නොහැකි තරම් සමාජය තුළ සිරවී සිටියහ. අශෝක, ධම්ම මහාමාත්‍යවරුන් පත් කිරීමේ මූලික අරමුණ වූයේ සමාජයේ අසරණ හා පහත් කුලවල මිනිසුන්ගේ සුබසාධනය සැලසීමයි. එය බෞද්ධ භික්ෂූන් විසින් නොසලකා හැර තිබූ හා දැඩි කුල ක්‍රමය විසින් ප්‍රතික්ෂේප කර තිබූ සමාජ සුබසාධනය සැලසීමේ ක්‍රමවේදයක් විය.

අශෝක මෙම ක්‍රමය හඳුන්වා දීමේ මූලික අඩිතාලම වූයේ සානුකම්පිත හැඟීම් හා සුබසාධනය පිළිබඳ ආකල්පයන් ය. එසේ ම එයට වඩා ප්‍රායෝගික අවශ්‍යතාවක් ද තිබිණි. සෑම සමාජ පන්තියකම ඵලදායී සුබසාධනය කේන්ද්‍රීය පාලනයකට ඉතා වැදගත් වේ. අශෝකගේ කේන්ද්‍රීයකරණය පිළිබඳ ප්‍රතිපත්තිය ඔහුගේ යටත් වැසියාගේ සුබසාධනය අරමුණු කළේ ය. ඔහු මෙම නිලධාරීන්ට ධම්ම-මහාමාත්‍ය යන තනතුරු නාමය ලබා දීමෙන් ඔවුනට පමණට වඩා වැඩි බලතල ලබා දුන් බවට ඇති විය හැකි ව තිබූ චෝදනා වැළැක්වූයේ ය. එමඟින් ඔවුන් රජුගේ විශේෂ රාජකාරියක් ඉටු කරන වරප්‍රසාද ලත් පුද්ගල කොට්ඨාසයක් බවට පත් වූහ. ඔවුන්ට සියලු සමාජ පන්ති කෙරෙහි පාලන බලය ලබා දීමෙන් එම සමාජ පන්තීන් සමඟ නිරන්තරයෙන් සමීප ව කටයුතු කිරීමට අවකාශ ලබා දුන්නේ ඒ හරහා ධම්ම ප්‍රතිපදාව සමාජයේ සෑම කොටසකටම ඵලාදායී ලෙස කාන්දු කිරීමේ අවස්ථාව ද ලබා දෙමිනි.

අශෝකගේ සය වැනි ශිලා ලේඛනය මඟින් මෙම මහාමාත්‍යවරුන් හරහා රජු හා ජනතාව අතර සබඳතාව තීව්‍ර

කරන අයුරු ප්‍රකාශ වේ. එය නව විධිවිධානයන් පිළිබඳ ව ද ප්‍රකාශ කරයි. මහාමාත්‍යවරුන්ට නියෝග ලැබී තිබුණේ රජු කුමන කාර්යයක නියැලී සිටිය ද, කුමන වෙලාවක වුව ද යම් කිසි දෙයක් තිබේ නම් වාර්තා කරන ලෙසයි. රජු වාසලේ විනෝදය ලබමින් සිටිය ද, පෞද්ගලික කාර්යයක නියැලී සිටිය ද, උද්‍යානයේ සිටිය ද එය එසේ විය. එවන් සැම අවස්ථාවක දී ම අශෝක තත්ත්වය සලකා බලා සුදුසු තීරණයක් ගත්තේ ය. මෙය අමාත්‍ය මණ්ඩලයේ හදිසි තීරණ ආදි විශේෂ අවස්ථාවල දී විශේෂයෙන් අවධාරණය කෙරිණි.

ජනතාව පිළිබඳ ව තොරතුරු රජු වෙත රැගෙන එන නිලධාරීන් 'පඨිවේදකී' ලෙස හැඳින්විණි. අමාත්‍ය මණ්ඩලයේ තොරතුරු රජු වෙත රැගෙන ආවේ මහාමාත්‍යවරුන් ය. මෙය කණ්ඩායම් 2ක් ලෙස පෙනුණ ද බොහෝ විට පළමු කණ්ඩායම මහාමාත්‍යවරුන්ගේ ම අනුකණ්ඩායමක් විය හැකි ය. මේ සියලු කාරණාවල දී සැම විට ම රජු ඒ වෙනුවෙන් පෙනී සිටීම ප්‍රශස්ත රාජ්‍යත්වයක ලක්ෂණයක් බව න්‍යායවාදීන්ගේ අදහසයි.

ළඟා විය නොහැකි ස්ථානයක රජු සිටීම ප්‍රජාව තුළ රජු පිළිබඳ ව අප්‍රසාදජනක හැඟීම් ඇති කරන අතර, එය ඔහුගේ කිරුළ කෙරෙහි ද අයහපත් ව බලපාන බව අර්ථාලිප්තයට අනුව දැක්වේ. මෙය චන්ද්‍රගුප්ත විසින් ද න්‍යායාත්මක කාරණයක් ලෙස පමණක් නොසැලකූ බව පැහැදිලි වන්නේ ඔහු සම්භාවනයක යෙදී සිටින විටෙක වුව ද රාජ්‍ය තාන්ත්‍රික ප්‍රශ්න විසඳීමට හෝ පුද්ගලයින්ට තමන් හමුවීමට අවකාශය ලබා දුන් බැවිනි.

ශිලා ලේඛනයේ දෙවන භාගයේ දී අශෝක තම ප්‍රජාවගේ සුබසිද්ධිය පිළිබඳ ව දැක්වූ දැඩි උනන්දුව අවධාරණය කරයි. ඔහුට අනුව සුබසිද්ධිය ක්‍රියාත්මක කිරීමේ සාර්ථකත්වය රැඳී පවතින්නේ එය ක්‍රමානුකූලව හා ඉක්මනින් ක්‍රියාත්මක කිරීම මත ය. මෙහි දී ඔහු නැවතත් පරිපාලනයේ ඵලදායි සංස්ථාපනය පිළිබඳ ව අවධාරණය කරයි.

ඔහු එයට හේතුව ලෙස දක්වන්නේ සියලු ජීවිතයන් කෙරෙහි ඔහුට ගෙවීමට ඇති ණය ගෙවීමක් ලෙසිනි. මෙම ආකල්පය ඔහු තුළ තම ප්‍රජාව කෙරෙහි ඇති වගකීම හරහා උපන් පෞරුෂ

ලක්ෂණයක් වන අතර, එයට ආගමික සම්බන්ධයක් නොමැත. කාලානුරූපව ප්‍රජාවේ සුබසාධනය පිළිබඳ ව අවධාරණය කිරීම අමුතු දෙයක් නොවේ. ඉහත ආඥාවට පාදක වී යැයි සැලකිය හැකි පාඨයක් අර්ථශාස්ත්‍රය තුළ අඩංගු වේ. රජුගේ වගකීම් පිළිබඳ ව කෞටිල්‍ය මෙසේ ලියයි. "තම ප්‍රජාවගේ සතුට මත රජුගේ සතුට රැඳී පවතියි. ඔවුන්ගේ සුබසාධනය මත රජුගේ සුබසාධනය පවතී. ඔහුගේ පුද්ගලික සතුට වෙයි." ආඥාවට අනුව පෙනෙන පරිදි අශෝක තම රාජ්‍ය පාලනයේ දී ඉතා සංවිධිත නිලධාරී මණ්ඩලයක් හා පණිවිඩකරුවන් පිරිසක් භාවිත කර ඇත. තම අධිරාජ්‍යයේ සියලු කොටස් සමඟ ඔහුගේ මනා සබඳතාවක් තිබිණි. රාජ්‍යත්වය පිළිබඳ ඔහුගේ අත්දැකීම්, කාලීන ලේඛන හරහා ඔහු ලැබූ දැනුම හා ඔහුගේ පෞරුෂය මෙතරම් පුළුල් ප්‍රදේශයක රජු වීමේ වගකීම පිළිබඳ ව ඔහුට අවබෝධය සැපයී ය.

සත්වන ශිලා ලේඛනය කෙටි වූවකි. එය සෑම ආගමික කණ්ඩායමකටම සාධාරණ ව සැලකීම පිළිබඳ ව කියැවේ. එයට අනුව විවිධ ආගමික කණ්ඩායම්වල මතවාදයන් ඍජු ව හා ප්‍රතිවාදී ලෙස ඉදිරිපත් කර ඇත. සෑම ආගමික කණ්ඩායමක් ම ස්වයං පාලනය හා මනසේ පිරිසිදු බව පිළිබඳ ව කරන දේශනය පුළුල් ප්‍රතිපත්තියක් වෙනුවෙන් ප්‍රකාශ වේ. මෙවන් ප්‍රතිවිරුද්ධතාවලින් ඇති විය හැකි හානිය පිළිබඳ ව අශෝක අවබෝධ කර ගන්නට ඇත. 'ධම්ම' සංකල්පයේ ආභාසය ද මෙවන් ආකල්ප මඟින් යටපත් කරන්නට ඇත. ඒ ඔහුගේ 'ධම්ම' සංකල්පය ද ප්‍රජාව විසින් තවත් එක් ආගමික කණ්ඩායමක් ලෙස පමණක් සැලකීමේ අවදානම තිබූ බැවිනි. එය එම සංකල්පයට අහිතකර විය හැකි ව තිබුණි. ආගමික කණ්ඩායම් හා ප්‍රජාවට තම ජනාවාස මිශ්‍ර කිරීමට ද ඔහු යොමු කළේ ය. මේ හරහා සෑම ආගමකටම සාධාරණ ව සැලකීම හා දේශපාලන - ආගමික වෙන්වීම් වැළැක්වීම යන අරමුණු දෙකම සපුරා ගත හැකි විය. මෙයින් අදහස් වන්නේ සෑම ආගමකටම සාධාරණ ව සැලකීම අශෝකගේ දේශපාලන අරමුණක් වූ බව නොවේ. එහෙත් 'ධම්ම' සංකල්පය හේතුවෙන් මෙම තත්ත්වය තවත් අවධාරණය කෙරිණි.

අශෝකගේ පැවති ආගමික කොටස් කෙරෙහි සාධාරණත්වය අනෙකුත් දේවල්ට ද ව්‍යාප්ත කිරීමේ අපේක්ෂාව, අවශ්‍යතාව

පැවතිණි. බුද්ධ ධර්මය තුළ ඔහු පාලනයට නතු වීම දැඩි ව සලකයි. කර්න් මෙම ආඥාව බෞද්ධ ක්‍රමය පිළිබඳ ව ඍජු ව සඳහන් කරන්නක් ලෙස සලකයි. මෙය අශෝක හා සංඝයා අතර තිබූ සම්බන්ධතාව පිළිබඳ වරදවා වටහා ගැනීමක් ලෙස දැක්විය හැකි ය. රාජ්‍ය පාලකයා හා උපාසකයෙකු ලෙස ඔහුගේ අදහස් දැඩි පාලකයෙකුගේ මෙන් ම උණුසුම් උනන්දුවන්නෙකුගේ සංකලනයක් විය යුතු ය. ඔහු එක් ආගමික කණ්ඩායමක් පිළිබඳ කතා කරන බැවින් එහි සාමාජිකයන්ට එහි ප්‍රතිපත්ති පිළිබඳ ව එකමුතුව සිටින්නට යොමු කරයි. ඔහු මෙහි දී යොදා ගත් ආකල්පය වෙනත් ආගමික කණ්ඩායමක් පිළිබඳ කතා කරන බැවින් එහි සාමාජිකයන්ට එහි ප්‍රතිපත්ති පිළිබඳ ව එකමුතුව සිටින්නට යොමු කරයි. ඔහු මෙහි දී යොදා ගත් ආකල්පය වෙනත් ආගමික කණ්ඩායමක් සම්බන්ධයෙන් ද සමාන වනු ඇත. ඔහු කිසිදු තැනක දී බෞද්ධයින් අන් ආගම්වලට සාධාරණ ව සැලකිය යුතු නැති බව නොපවසන අතර, එම ආගමික කණ්ඩායම්වල අදහස් ප්‍රකාශනයේ අයිතියට ගරු කළ යුතු බව පවසයි. ඔහුගේ ආඥාවලට 'සාධාරණව සැලකීම' ජීවිතයේ වඩාත් වැදගත් අරමුණක් ලෙස සලකයි. වඩාත් පැහැදිලි කරයි නම් ඔහු අනෙක් ආගම්වල ක්‍රියාවන්වලට වඩා තමන්ගේ සංකල්පයේ විනය පිළිබඳ ව සලකයි. ඔහුගේ ප්‍රතිපත්තියේ ඉහළ ම වැදගත් ම තැනක් හිමි කර ගත්තේ විවිධ කණ්ඩායම් අතර සාමයයි.

ඔහුගේ පාලනයේ දසවන වසරේ දී ඔහු බෝධීන් වහන්සේ දැකීමට බුද්ධගයාවට ගිය අතර, ඉන් පසුව ඔහුගේ 8 වන ආඥාවේ සඳහන් 'ධම්ම-යම්ස්' ක්‍රමවේදය ඇති කළේ ය. 'ධම්ම-යාත්‍රා' යනු ඔහු 'ධම්ම ප්‍රතිපදාව' දියුණු කිරීම වස් රට පුරා සංචාරය කළ අවස්ථාවන් ය. අශෝකට පෙර රජවරු එසේ සංචාරය කළේ යුද සංචාර හැරුණු විට දඩයම් සඳහා හෝ විනෝදාස්වාදය සඳහා පමණි. චන්ද්‍රගුප්ත රජු කල පැවති මෙවන් සංචාර පිළිබඳ ව මෙගස්තිනි විස්තරාත්මක තොරතුරු සපයයි. අශෝක මෙවන් විද්‍ර-යාත්‍රා නවතා දැමූයේ සත්ත්ව ඝාතනය, මුදල් අනවශ්‍ය ලෙස වියදම් කිරීම හා ශ්‍රමය වැය කිරීම ඔහු දැඩි සේ ප්‍රතික්ෂේප කළ බැවිනි. අශෝක දඩයම් කිරීම වෙනුවට ධම්ම-ප්‍රතිපදාව පුළුල් කිරීම සඳහා සංචාරයේ යෙදුණේ ය.

ලොව පුරා ශාස්තෲවරුන් සංචාරයේ යෙදෙමින් යම් අදහසක් ප්‍රකට කිරීම සඳහා දේශනා කිරීම අතීතයේ පටන් පැවතිණි. රාජ්‍ය සංචාර මඟින් තම ආකල්ප ජනයා අතර වැපිරීමට අශෝක ගත් උත්සාහය හිතුමතේ ගත් තීරණයක් නොවේ. අශෝක ම සඳහන් කරන පරිදි ඔහුගේ මේ සංචාරයන් අනේක විධ අභිලාෂයන් සපුරා ගැනීමට ඔහු භාවිත කළේ ය. බ්‍රාහ්මණයන් ආදි ආගමික කණ්ඩායම් හමු වී ත්‍යාග ලබා දීම, වයස්ගත අය හමු වී ඔවුනට රන් ලබා දීම, ඈත පළාත්වල ප්‍රජාව හමු වී ඔවුන් ව ඉහළ සදාචාරාත්මක ගුණාංග පිළිබඳ ව දැනුවත් කිරීම ආදිය මෙයට අයත් වේ. ඉහත සාධක අනුව මෙම සංචාර හුදෙක් ආගමික සංචාර නොවූ බව පැහැදිලි වේ. ආගමික කණ්ඩායම් හමුවීම එහි එක් අංගයක් පමණි. එසේ ම මෙම ධම්ම-යාත්‍රා හුදෙක් බෞද්ධ පූජනීය ස්ථාන වන්දනාමානා කිරීම සඳහා වූ ගමන් ද නොවී ය. රජු ඔහුගේ ලේඛනවල එසේ සඳහන් නොකරයි. බ්‍රාහ්මණයන් හා ශ්‍රමණයන් පිළිබඳ ව එක්ව දක්වා තිබීමෙන් ඔහු එක් ආගමික කණ්ඩායමකට හෝ විශේෂයෙන් නොසැලකූ බව පෙනේ. එසේ ම මෙම සංචාරවල දී එක් විශේෂ ස්ථානයක් පමණක් ඉලක්ක නොකළ බව ද පැහැදිලි ය. මෙම 'ධම්ම යාත්‍රා' තෝරා ගත් ප්‍රදේශයක ආගමික කණ්ඩායම් හමුවීමට, අසරණ වූ වයස්ගත වූ ප්‍රජාව විමසීමට, යටත් වැසියා පිළිබඳ අවබෝධය වර්ධනය කර ගැනීමට හා ධම්ම ප්‍රතිපදාවේ සංකල්ප පුළුල් ව පතුරුවා හැරීමට අශෝක යොදා ගත් බව පෙනේ. එසේ වුව ද ඔහු ධම්ම-යාත්‍රා යන යෙදුම හුදෙක් මිනිසුන් ධර්මය පිළිබඳ දැනුවත් කිරීම සඳහා වූ සංචාර හැඳින්වීමට යොදා ගත් බව ද පෙනේ.

මෙම සංචාරයන්හි දී විවිධ ස්ථාන පිළිබඳ ව රාජ්‍ය පරීක්ෂණ ද සිදු කෙරිණි. අශෝක නිරන්තරයෙන් ම තම රාජධානියේ කටයුතු පිළිබඳ ව විශේෂ අවධානයකින් සිටි බැවින් මෙවන් දිගු චාරිකා සංවිධානය කිරීම පුදුමයක් නොවී ය. ඒ හරහා පොදු මහජන මතය පිළිබඳ ව ගැඹුරු අවබෝධයක් ලබා ගැනීමට බුද්ධිමත් පාලකයෙකුට හැකි වේ. අශෝක මෙම චාරිකාවන් ඉහත අරමුණු සපුරා ගැනීමට ද යොදා ගන්නට ඇත. එසේ ම මෙවන් චාරිකා ප්‍රාදේශීය නිලධාරීන් පිළිබඳ විමර්ශනයන් සඳහා ද යොදා ගැනුණු අතර, අශෝක අධිරාජ්‍යය තරම් විශාල

රාජධානියක ඈත ප්‍රදේශ පිළිබඳ ව මෙවන් අවබෝධයකින් සිටීම ඉතා වැදගත් වේ. බ්‍රහ්මගිරි ප්‍රදේශයෙන් හමු වූ කුඩා ශිලා ලේඛනවලින් සනාථ වන්නේ රජු ඉන්දියාවේ ඈත දකුණු දිග ප්‍රාන්තවලට පවා සංචාරය කළ බවයි. මෙම ශිලා ලේඛනය සංචාරයක් අතරතුර දී නිකුත් කරන ලද්දකි. ධම්ම මහාමාත්‍යවරුන් පිළිබඳ අදහස පළමුව රජු තුළ ඇතිවන්නට ඇත්තේ මෙවන් සංචාරයක් අතරතුර දී විය හැකි ය. මෙම නිලධාරීන් ප්‍රජාව, රජුගේ අතරමැදියන් ලෙස ක්‍රියා කළ අතර, සාමාන්‍ය නිලබල ක්‍රමයෙන් එය වෙන් වී පෙනිණි. හොඳින් තෝරා ගත් සුදුසු පුද්ගලයන් ව මේ හරහා ධම්ම ප්‍රතිපදාවේ කාර්ය භාරය ඉටු කිරීමට යොදවන්නට ඇත. මේ හරහා ඔවුන්ගේ සෑම ක්‍රියාවක් පිළිබඳ ව ම රජු දැනුවත් ව සිටි අතර, නිරන්තර සන්නිවේදනයේ ද යෙදී සිටියේ ය. සම්බන්ධීකාරකයා හා පාලකයා වශයෙන් ඔහු වෙත තම පාලන අධිකාරිය පිළිබඳ පුළුල් ජාලයක් පැවති අතර, වෙනත් ප්‍රතිපත්තිමය හා රාජ්‍යමය කටයුතුවල නියැළීමට ද ඒ හරහා ඔහුට අවකාශ ලැබිණි.

ග්‍රාම්‍ය ජනතාවගේ වැදගත්කම පිළිබඳ ව පළමුවරට කතා කළ ඉන්දියානු පාලකයා වූයේ අශෝක ය. ඒ ඔහු තුළ තම ජනයාගේ පුළුල් පැතිකඩක් පිළිබඳ ව හඳුනා ගැනීමට තිබූ උනන්දුව හේතුවෙනි. අනෙකුත් ක්‍රියාමාර්ග මෙන් ම ඉහත සඳහන් කළ සංචාරයන් ද මේ සඳහා ඔහුට ඉවහල් විය. නගර අතර තිබූ මනා සන්නිවේදනය හේතුවෙන් නගර අතර තොරතුරු හුවමාරුව සාර්ථක ව සිදු විය. නගර තුළ පැවති යහපත් සන්නිවේදනය හා පහසුවෙන් එම නගරවලට ළඟා වීමට තිබූ හැකියාව මේ සඳහා හේතු විය. එසේ වුව ද දුෂ්කර ප්‍රදේශවල ජීවත් වූ ජනයා තවදුරටත් හුදෙකලාව සිටියහ. රජුට මෙම කණ්ඩායම් සමඟ ද සම්බන්ධ වීමට අවශ්‍ය විය. එයට හේතුව යම් පුද්ගල කොටසක් මඟහැරුණේ නම් එය ධම්ම ප්‍රතිපදාව අසාර්ථක වීමක් වූ හෙයිනි. මෙම ක්‍රියාවලිය සාර්ථක කර ගැනීමට තිබූ එකම මඟ දීර්ඝ සංචාරවල යෙදීමෙන් ජනතාව අතර සංචාරය කිරීමයි. සංචාරක එඬේර ක්‍රමයේ සිට කෘෂිකාර්මික ආර්ථිකයක් දක්වා වර්ධනය වීමේ දී අශෝක කම්කරු ජනතාවගේ වැදගත්කම පිළිබඳ ව හඳුනා ගත්තේ ය. භූමියෙන් ලැබෙන ආදායම හරහා

ග්‍රාමීය කම්කරුවන් රාජ්‍යයේ ප්‍රධාන ආදායම් මාර්ගය බවට පත් විය. භූමියෙන් ලැබෙන ආදායම මත යැපෙන ප්‍රමාණය ක්‍රමයෙන් ඉහළ යෑමත් සමඟ රටේ පරිපාලන සංස්ථාවේ වැදගත් භූමිකාවක් ශ්‍රමිකයන්ට හිමි විය.

9 වන ශිලා ලේඛනයේ නැවතත් පිළිකුල් සහගත සීමාවකට ළඟා වූ කරුණු ඇතුළත් වේ. මෙහි පළමු කොටස මඟින් වඩාත් පුළුල් ව පැතිර තිබූ උත්සවයන්හි වටිනාකම ප්‍රශ්න කරයි. එහෙත් දෙවන අර්ධයේ දී රජු වඩාත් මෘදු වේ. නැවතත් ඔහු ඇදහිලි කර්ම, පූජාකර්ම සිදු කිරීමට වඩා සදාචාරය වර්ධනයේ ඇති වැදගත්කම පෙන්වා දෙයි. මෙම ශිලා ලේඛනය, නොකඩවා ජනතාවට පූජාකර්ම සිදු කිරීමෙන් ජීවනෝපාය සලසා ගන්නා බ්‍රාහ්මණයන් හා අනෙකුත් ආගමික කණ්ඩායම්වලට වක්‍ර ව කළ ප්‍රහාරයක් ද විය හැකි ය. මෙහි දී ඔහු රෝගී තත්ත්වයන්හි දී, විවාහයේ දී, දරු උපතක දී, සංචාරයක ආරම්භයේ දී සිදු කරන පූජා කර්ම පිළිබඳ ව වෙන් වෙන් ව දක්වයි. ඔහු මෙවන් නුසුදුසු හා ප්‍රයෝජන රහිත පූජාකර්ම පැවැත්වීම පිළිබඳ ව මවුවරුන් හා බිරින්දෑවරුන් දෝෂදර්ශනයන්ට ලක්කරයි.

ඔහු එකල පූජාකර්මවලට ලබා දුන්, අනවශ්‍ය පූජාකර්මවලට ලබා දුන් අනවශ්‍ය වැදගත්කම පිළිබඳ ව දැනුවත් ව සිටියේ ය. එසේ ම මෙවන් පූජාකර්මවල කිසි දු අර්ථයක් නොමැති බවත්, ඒවා හුදෙක් පූජකයන්ගේ ආදායම් මාර්ග බවත් වටහාගෙන සිටියේ ය. ඔහුගේ මතයට අනුව මෙවන් පූජාවලින් ලැබෙන ඵලයක් නැත. ඒ හා සංසන්දනයේ දී සදාචාර වර්ධනය ඉහළ වටිනාකමකින් යුතු වේ. මෙය පූජාකර්ම තාර්කික පදනමකින් යුතු ව සැලකීමේ තත්ත්වයක් විය. ඔහු පූජාකර්මවල නියැළෙන බ්‍රාහ්මණයන් හා ශ්‍රමණයන් පහත් කොට නොසලකයි. ඔහු ඔවුන් කෙරෙහි ත්‍යාගශීලී ආකල්පයක් දක්වයි. ඔහු ඉල්ලා සිටිනුයේ මෙවන් තත්ත්වයක් පිළිබඳ ව සාධාරණ ලෙස සිතා බලන මෙන් ය. මෙම පූජාකර්ම වෙනුවට ඔහු සමාජයට හඳුන්වා දීමට අපේක්ෂා කළ පිළිපදාවන් සමාජ මානව සබඳතා සංවර්ධනයට හේතු වන බව ඔහු සලකයි. ඔහු ඉල්ලා සිටිනුයේ සේවකයන් හා වහලුන් කෙරෙහි නිසි ආචාරශීලිත්වයෙන් යුතු ව කටයුතු කරන ලෙසයි. වැඩිහිටියන්ට ගෞරව කරන ලෙසයි. සතුන්ට

කරුණාව දක්වන ලෙසයි. එයට ත්‍යාග ලෙස මෙලොවදී හා පරලොවදී තමන් අපේක්ෂා කරන සුබය තමන්ට ලැබෙන බව ඔහු පවසයි. කෙටියෙන් ගත් කල එය පොදු සුබසිද්ධිය සලසන කුසල් ලැබෙන ක්‍රියාවකි. නිසැකයෙන් ම මෙය වියදම් අධික පෞද්ගලික මට්ටමේ උත්සව හා පූජා කර්මවලට වඩා අගනේ ය.

අශෝක මෙවන් භාවිතාවන්ට විරුද්ධ වූයේ ආගමික පසුබිම මත ම නොවේ. සැලකිලිමත් වූයේ මෙවන් පූජා කර්මවලට නිකරුණේ වැය කරන අධික මුදල පිළිබඳ ව ය. ඔහුට අනුව එය අයහපත් ලෙස මුදල් ආයෝජනය කිරීමකි. එයට හේතුව එම මුදල් සමාජයේ කුඩා කොටසක් අතර පමණක් සංසරණය වීමයි. එම මුදල් පසුව අනවශ්‍ය උවමනාකම් සපුරා ගැනීමට වියදම් කරනු ලබයි. මෙවන් පූජාකර්ම ප්‍රතික්ෂේප කිරීම ඔහුගේ 3 වන ශිලා ලේඛනයෙහි එන අරපිරිමැසුම් සහගතව වියදම් කිරීම හා අවශ්‍ය දේ පමණක් මිල දී ගැනීම යන සංකල්ප සමග බැඳෙයි.

ඔහුගේ 10 වන ශිලා ලේඛනයේ දී අශෝක තමන්ට ලැබෙන සියලු ප්‍රශංසා හා වරප්‍රසාද ප්‍රතික්ෂේප කරන අතර, ඔහුට ලැබෙන ඉහළ ම ගෞරවය ඔහුගේ ජනතාව ධම්ම ප්‍රතිපදාව අනුව කටයුතු කිරීම බව පවසයි. මෙවන් උත්සාහයක් ගැනීම සඳහා ඔහු හේතු දෙකක් ඉදිරිපත් කරයි. මේ ලෝකයේ දී මනුෂ්‍යායට ඇති විය හැකි ආපදාවලින් ඔහු ගලවා ගැනීම හා ඊළඟ ලෝකයේ දී ප්‍රශංසා ලබා ගැනීම ඒ හේතු දෙක වේ. මෙහි දෙවැන්න ඔහු සඳහන් කළ ද පැහැදිලි නොකරයි. පළමුවැන්න පිළිබඳ ව පැහැදිලි කරමින් ඔහු පවසන්නේ අපහාසයට ලක්වීමේ අවදානම පිළිබඳවයි. ඉහළ තත්ත්වයක සිටි පුද්ගලයෙකුට ධම්ම ප්‍රතිපදාවට අනුව ජීවත් වීම තරමක් අපහසු බව ඔහු දක්වයි. ඒ එම ප්‍රතිපදාව හරහා පරිත්‍යාගය අපේක්ෂා කරන බැවිනි. සාමාන්‍යයෙන් එහි දී ඉහළ තත්ත්වයක සිටින්නන්ගේ සුබය පිණිස වෙන් වූ භාණ්ඩ හා සේවාවන් අහිමි කිරීම සිදු වේ. මෙය එදිනෙදා ජීවිතයේ දී පුද්ගල දුර්වලතා පිළිබඳ ව හෙළිදරව් කරයි. සිදු කළ නොහැකි දේ නියෝග කිරීම වෙනුවට අශෝක ධම්ම ප්‍රතිපදාවේ සංකල්ප ක්‍රියාත්මක කළ හැකි විවිධ මානයන් පිළිබඳ පැහැදිලි කරයි. ඒ හරහා මතුවිය හැකි ගැටලු පිළිබඳ ව ද සැලකිලිමත් වෙයි. මෙම ශිලාලේඛනයේ දී ඔහු ශාස්තෘවරයෙකුගේ හඬ ද,

සදාතනික යහපත පිළිබඳ ව පූර්ණ විශ්වාසය ඇති මිනිසෙකුගේ ධෛර්යය ද එකවර පිළිබිඹු කරයි.

මීළඟ 11 වැනි ශිලා ලේඛනය හරහා ද ධම්ම ප්‍රතිපදාව පිළිබඳ ව තවදුරටත් පැහැදිලි කරයි. මෙහි දී ඔහු ධර්මයේ ත්‍යාගය, ධර්මය බෙදා හැරීම හා ධාර්මික පාලනය පිළිබඳ ව සාකච්ඡා කරයි. මෙය 9 වන ශිලා ලේඛනයේ අන්තර්ගතයට ඉතා සමීප වේ. මෙහි දී ද කිසිදු ආගමක් පිළිබඳ ව සඳහන් නොකළත් 'ධම්ම' සංකල්පය පැහැදිලි කිරීමට උත්සාහ කරයි. ධම්ම සංකල්පය හරහා අශෝක උත්සාහ කළේ බෞද්ධ සංකල්ප පැතිරවීමට නම්, නිසැකයෙන් ම උපාසකයන් බෞද්ධ භික්ෂූන්ගේ දේශනාවට කන් දිය යුතු බව ඔහු පවසනු ඇත. එහෙත් ඔහුට අනුව ධම්ම ප්‍රතිපදාව අනාගාමික ඉගැන්වීමකි.

මෙහි දී වැඩිහිටියන්ට ගරු කිරීම, එනම් පවුලේ වැඩිහිටියන්ට හා ආගමික නායකයන්ට ගරු කිරීම කෙරෙහි විශේෂ අවධානයක් යොමු කෙරිණි. සමාජ සාරධර්ම පිළිබඳ ව අවධානයක් දක්වන ජනසමාජයක මිත්‍රයන් හා අසල්වැසියන් කෙරෙහි පරිත්‍යාගශීලී වීම උසස් කොට සලකයි. එසේ ම සත්ත්ව ඝාතනයෙන් වැළකීම පිළිබඳ ව ඇති ආයාචනය පෙර සිට ම විවිධ සංස්කෘතීන් තුළින් දැකිය හැක්කක් විය.

අශෝකට ධම්ම යනු ජීවන මාර්ගයකි. ඔහු විවිධ චින්තකයන්ගෙන් උගත් දේවල සාරාංශයකි. බොහෝ විට ඔහුගේ ජීවන අත්දැකීම් ඇසුරෙන් උපන් සංකල්පයකි. එය සමාජ වගකීම හා සමාජ සාරධර්ම ඇසුරෙන් උපන් සංකල්පයකි.

එසේ නොමැති ව ඔහු එදිනෙදා ජීවිතයේ දී දුටු බ්‍රාහ්මණයන් න්‍යායගත කිරීම නොවේ. කුල සංස්කෘතියේ පිළිගත් න්‍යාය ධර්මය ද නොවේ. උසස් සම්බන්ධතා ඇසුරෙන් ගොඩනැගුණු සමාජ හැසිරීම ඕනෑ ම සමාජයකට අත්‍යවශ්‍ය වන බව ඔහු පවසයි. බ්‍රාහ්මණ ඉගැන්වීම්වල ආභාසය හේතුවෙන් මෙකල සමාජය තුළ ඉහත සංකල්ප මිය යමින් තිබිණි. මෙවන් උසස් කුලැත්තන්ට වරප්‍රසාද හිමි වූයේ ඔවුන් පෞද්ගලිකව ලද ජයග්‍රහණය නිසා නොවේ. අහම්බයෙන් ඔවුන් උසස් කුලයක උපත ලද නිසාවෙනි. අශෝක ප්‍රතික්ෂේප කළ ක්‍රියාවිධීන් අතර බ්‍රාහ්මණයන්ගේ මේ

ක්‍රියාකලාපය ද ප්‍රධාන විය. ඒ ඔහු මානවවාදී සමාජ චර්යාව පිළිබඳව බල කළ අතර, සමාජ කුහකකම ප්‍රතික්ෂේප කළේ ය. එසේ වුව ද දිව්‍යමය සැපත හා වෙනත් ප්‍රතිලාභ පිළිබඳ ව පවසමින් ඔහු උත්සාහ කළේ සමාජ වගකීම හුදෙක් අවශ්‍යතාවක් පමණක් නොව සමාජයේ පැතිර ගිය සංකල්පයක් බවට පත් කිරීමටයි. එහි දී ඔහු ඒ වන විටත් ආගමික හා ආත්මීය පාරිශුද්ධ බව පිළිබඳ ව හැඟීමකින් සිටි ජනයාට ආත්මීය පිරිසිදුබවෙහි වැදගත්කම පැහැදිලි කිරීමයි.

ඔහුගේ ශිලාලේඛන සියල්ලෙහිම අශෝක 'පවුල' සංකල්පයේ වැදගත්කම පෙන්වයි. ඔහු නිසැකයෙන් ම පවුල හරහා ධම්ම සංකල්පය පැතිරවීමේ ඵලදායී බව දකින්නට ඇත. පාරම්පරික බැඳීම සමඟ එන කුල ක්‍රමය ඉහළ සමාජ සංස්ථාවක් මෞර්ය යුගයේ දී ගොඩනැඟීමෙහි ලා වැදගත් විය. කුල ප්‍රවේණිය හා පාරම්පරික වෘත්තීන් හි අර්ථය වනුයේ පරම්පරා අතර ඇති දැඩි බැඳීමයි. එබැවින් අදහස් ඒ තුළ ඍජු ව පැතිර ගියේ ය. මුත්තණුවන්ගේ සිට නිවසක සිටින සේවකයන් දක්වා වූ සාමාජිකයන් නිවසක් තුළ තිබෙන වැදගත් සමාජ ඒකකයකි. මෙකල නැඟී එමින් තිබූ මුදල් ආර්ථිකය සහ මතුවෙමින් තිබූ නව වෙළඳමය වෘත්තීන් මෙම සමාජ ඒකකය තවදුරටත් ශක්තිමත් කිරීමට සමත් විය. ඒ එවන් පවුල් ඒකකවල ප්‍රධාන ආදායම් මාර්ගය ඒකරාශීව ඇති විශාල මුදල් ප්‍රමාණ තිබූ බැවිනි. එහෙයින් අශෝක පිය, පුතු, සහෝදර, ස්වාමි හා මිත්‍ර, අසල්වැසි යන පාර්ශ්වවලට 'ධම්ම' යට අනුව හැසිරීමට අනුබල දෙයි.

ධවුලි හා ජවුගදා හි පිහිටා තිබූ 11,12 හා 13 වන ශිලාලේඛන ඉවත් කළ අතර ඒ වෙනුවට වෙනත් ලේඛන 2ක් එක් කර තිබේ. මේ ලේඛන දෙක දැනට පවතින ක්ෂේත්‍රයන්හි එක් කොට නැත. මෙම ඉවත් කළ ලේඛන විමර්ශනය හා ඒවා කාලිංග පාලන සමයේ දී එක් කර නොගැනීම පිළිබඳ ව විමසා බැලීම වැදගත් ය.

11 වන ශිලාලේඛනය සදාචාරය මූලික කොටගෙන තිබූ අතර එය ස්වභාවයෙන් 8 වන ශිලා ලේඛනයට සමාන වේ. 12 වන ශිලාලේඛනය ඍජුව ම විවිධ කණ්ඩායම්වලට සාධාරණව සැලකීම පිළිබඳ වූවකි. ඒ වන විටත් විවිධ ආගමික කණ්ඩායම්

අතර සතුටුදායක සම්බන්ධතාවක් සඳහා බාධා වන ආකල්පමය වෙනස්කම් තිබූ බව පැහැදිලි ය. මෙම වෙනස්කම්වල යම් වැදගත්කමක් තිබූ බව පැහැදිලි වන්නේ, එසේ නොවූයේ නම් රජු එම කරුණ සම්බන්ධයෙන් එතරම් ප්‍රසිද්ධියක් ලබා දීමට හෝ සම්පූර්ණ ශිලා ලේඛනයක් වෙනුවෙන් වෙන් කිරීමට යොමු නොවන බැවිනි. මෙය වෙනත් ආගමික කණ්ඩායම්වල නායකයන් රජුට ඉදිරිපත් කළ විවේචනයන්ට පිළිතුරක් වන්නට ඇත. එවන් විවේචන පදනම් වූයේ රජුගේ ප්‍රතිපදාවන් ජනප්‍රියවීමත් සමඟ අදාළ ආගමික නායකයන්ට හිමි ව තිබූ ස්ථානය නැතිව යා හැකි බවට තිබූ බියයි. ඔවුහු ධම්ම ප්‍රතිපදාව හරහා අනෙකුත් සියලු ආගම් යටපත් කිරීමට උත්සාහ කරන බවට චෝදනා කළහ. නැති නම් ධම්ම ප්‍රතිපදාව අනුගමනය කරන්නන් අනාගාමික වූ බව සාම්ප්‍රදායික භාවිතාවන් යටපත් ව ඇති බව චෝදනා කළහ.

රජු සියලු ආගම්වලට ගරු කරන බව නැවතත් අවධාරණය කරයි. එහෙත් ඔහු සැම ආගමකම ඉහළ ගුණාත්මක බවක් ඇති කිරීමේ වැදගත්කම පැහැදිලි කරයි. මෙම වර්ධනය නිෂ්ක්‍රීය ව එක්ව සිටීම නොව ක්‍රියාකාරී ලෙස අනෙකාට අපහාසයක් නොවන ලෙස මතවාදයන් බෙදා ගැනීම මඟින් සිදු කළ හැකි ය. ඔහු එහ දී අනෙක් ආගමික කණ්ඩායම් පිළිබඳ ව කතා කරන විට තම කණ්ඩායම අධිප්‍රශංසාවට ලක්කිරීම හෝ අනෙකා අවමානයට ලක්කිරීම ප්‍රතික්ෂේප කරයි. අනෙක් කණ්ඩායම්වලට ගෞරව කිරීම තුළ තම කණ්ඩායමේ ගෞරවය හා සුබසාධනය රැඳෙන බව ඔහුගේ අදහසයි.

නැවතත් සමාජ චර්යාව ඔහු වැදගත් කොට සලකයි. උත්තම පුරුෂයා තම මතවාද පිළිබඳ නොසැලී සිටිය ද ඔහුගේ සහෝදර ජනයාට සාධාරණ ව සලකයි. කොන්ෆියුසියස් ධර්මයේ එන යහපත් බව මෙම ශිලා ලේඛනයේ ද දක්නට ලැබේ. කර්තෘට අනුව සැම කණ්ඩායමක්ම එකිනෙකාගේ සදාචාරමය ඉගැන්වීම්වලට ඇහුම්කන් දිය යුතු ය. මෙම එළඹුම ධම්ම සංකල්පයේ වර්ධනයට හේතු විය. අනෙක් ආගමික කණ්ඩායම් පිළිබඳ ව අහිතකර කිසිවක් ධම්ම සංකල්පයේ නොමැති බව ඔහු අවධාරණය කරයි. මෙම අවශ්‍යතා වර්ධනය කිරීම සඳහා ඔහුගේ උපක්‍රමය වූයේ මහාමාත්‍යවරුන්ගේ බලය ඉහළ දැමීමයි. ඔහු

නැවත වරක් ධම්ම මහාමාත්‍යවරුන්ගේ කාර්යය ධම්ම ප්‍රතිපදාව පැතිරවීම බව පවසයි.

කාන්තාවන් සම්බන්ධ නිලධාරීන්ගේ ඉත්ථිකා මහාමාත්‍යවරුන් ය. මෙම නිලධාරීන්ගේ රාජකාරී පැහැදිලි නැත. එහෙත් පැහැදිලි ව ම ධම්මයේ ප්‍රචාරණය සමාජයේ සෑම පුද්ගලයෙකු වෙත ම ළඟා විය යුතු විය. මෙම තත්ත්වය ගොවිපළ සතුන් භාර නිලධාරීන්ට හා අනෙකුත් නිලධාරීන්ට ද අදාළ වේ. මේ සියලු දෙනා ව ආගමික සාධාරණ බව හා ධම්ම සංකල්පය පිළිබඳ ව දැනුවත් කර තිබූ අතර, ඔවුන්ගේ දෛනික රාජකාරිවල දී මෙම ආකල්ප පතුරුවා හැරීමට නියම විය. මෙම ලේඛනයේ අවසන් වාක්‍යය රජුගේ අරමුණු පැහැදිලි කරයි.

... ආයන්ථ කා ඒතස්ස පාල යා අථපාපස්සන්ධිවගි කා හෝති ධම්මස්ස කා දීපනා...

මෙහි ප්‍රතිඵලය යමෙකුගේ ආගමික ආභාසය දියුණු වීම හා ධම්මය තවත් ගෞරවයට පත් වීමයි.

මෙහි දී අශෝක පෙන්නුම් කරන්නේ ධම්ම ප්‍රතිපදාව යමෙකුගේ ආගමික භක්තිය කෙරෙහි බල නොපාන බවයි. ඒ මඟින් ඇතැම් පූජා කර්ම ප්‍රතික්ෂේප කෙරුණ ද එය අදාළ නොවේ. මෙය අනෙකුත් ආගමික කණ්ඩායම් ධම්ම සංකල්පයට එල්ල කළ චෝදනාවලට පිළිතුරකි. අශෝක පෙන්වා දෙන පරිදි යහපත් සබඳතාවකට මඟ අවංක ව ම අනෙකුත් ආගම්වලට සාධාරණ ව සැලකීම මඟින් ධම්ම ප්‍රතිඥාව පුළුල් කිරීමයි.

13 වන ශිලා ලේඛනය අශෝක පාලනයේ වැදගත් ම ලේඛනයයි. මෙය පෙර ලේඛනවලට මාස කිහිපයකට පසු ස්ථාපති කෙරිණි. එයින් යුද්ධය වෙනුවට ධර්මයෙන් යටත් කර ගැනීම යන නව අදහසක් ඉදිරිපත් වේ.

මෙය අශෝකගේ නව අදහසක් විය හැකි ය. අශෝක, කාලිංග යුද්ධයෙන් ඇති වූ ඛේදවාචකය පිළිබඳ ව සිතා බැලීමේ දී දැඩි ලෙස පසුතැවිලි විය. යුද්ධය අවසන් වූ වහා ම නැති වුව ද පසුකාලීනව ක්‍රමයෙන් මෙම පසුතැවිල්ල වැඩි වූ බව පෙනේ. ඔහුගේ මුල් කාලීන ශිලාලේඛනවල මෙම තත්ත්වය දක්වා

නොතිබීම පුදුමයකි. පසුව ඔහු පශ්චාත්තාපයේ ප්‍රතිඵලයක් ලෙස වැඩි වැඩියෙන් ධර්මය හැදෑරීමට යොමු විය. ඔහු යුද්ධයේ දී සිදු වන මරණ හා අවතැන්වීම් අනවශ්‍ය විපත් ලෙස දකියි. ඔහු තවදුරටත් ශෝකයට පත් වූයේ මෙහි දී පූජ්‍ය බ්‍රාහ්මණයන් හා ශ්‍රමණයන් ද මරණයට පත් වූ බැවිනි. මෙහි සන්දර්භයේ එන බ්‍රාහ්මණයන් හා ඉරණ්ඨ යන යෙදුම් පිළිබඳ ව විමසිය යුතු ය. ග්‍රීකයන්ට අමතර ව මෙම කණ්ඩායම් දෙක නොපවතින කිසිදු ජන කොටසක් නැති බව අශෝක පවසයි. ඔහු දැන සිටි සියලු රාජ්‍යයන් එනම් ජම්බුද්වීපයට මායිම් ව පැවති සියලු දේශයන් හා සියලු ඉන්දීය ආගම් පිළිබඳ ව ඔහුගේ දැනුම මින් ප්‍රකට වෙයි. ග්‍රීකයන් මින් ඉවත් වූයේ ඔවුන්ගේ ආගමික විශ්වාසයන් සපුරා වෙනස් වූ ඒවා වීම හේතුවෙනි. මෙගස්තීනිස්ට අනුව බ්‍රාහ්මණයන් ඉතා වැදගත් ඉන්දියානු සමාජ පන්තියක් වූ බව ග්‍රීකයන් සැලකූහ. එහෙත් ඔවුන් තුළ බ්‍රාහ්මණයන් හා Aframinita? අතර වෙනස පිළිබඳ ව විවාදයක් පැවතිණි. මෙගස්තීනිස්, අයිලබොයි වැනි තවුසන් පිළිබඳ ව සඳහන් කරන අතර 'බෞටා' ශික්ෂාව අනුගමනය කළ දාර්ශනිකයන් පිළිබඳ ව ද සඳහන් කරයි. මෙම පාඨය අනුව අයිලබොයි යනු බෞද්ධ දර්ශනය අනුගමනය කරන්නන් හෝ වෙනත් කණ්ඩායමක් වූයේ ද යන්න අපැහැදිලි ය. මෙහි දෙවැනි මතය බොහෝ දුරට නිවැරදි විය හැකි ය. අයිලබොයි යනු බ්‍රාහ්මණ තවුසන් විය හැකි අතර, බෞටා යනු ඉරමාවන්ගේ අනුගාමිකයන් විය හැකි ය. කර්තෘ මේ කණ්ඩායම් දෙක පටලවාගෙන ඇති බවක් පෙනේ. මෙයින් පෙනෙන්නේ බ්‍රාහ්මණයන් හා ඉරමාවන් යන දෙපාර්ශ්වයම ඉහළ ගෞරවයක් හිමි කර ගත් කණ්ඩායම් වූ බවයි.

අශෝකට අනුව මෙම කණ්ඩායම් දෙක සමාන තැනක සිටිය අතර, ඉහළ ගෞරවයක් හිමි කර ගත් ආගමික නායකයන් වූහ. අශෝක බෞද්ධ දර්ශනය පිළිබඳ ව සඳහන් කළ අවස්ථාවල දී හැර මෙම කණ්ඩායම් කිසිදු අවස්ථාවක වෙන් කොට නොදක්වයි. බොහෝ විට එකම ඒකකයක් ලෙස සලකා විවරණය කර තිබේ. ඔහු බුද්ධ ධර්මයට වැඩි කැමැත්තක් දැක්වූ බවට කිසිදු සාක්ෂියක් නොමැත.

ධර්මයෙන් ජයගැනීම යන්න එහි න්‍යායාත්මක ස්වරූපයේ වර්ධනයකි. එය බලහත්කාරයෙන් හෝ යුද්ධ මඟින් යටපත්

කර ගැනීමට විරුද්ධ ය. මෙහි ජය ගැනීම යන්නෙන් අශෝක අදහස් කරන්නේ විදේශයක් යටපත් කර ගැනීම ම නොවේ. එහි අදහස අදාළ රට ද ධම්ම ප්‍රතිපදාවට අනුගත කර ගැනීමයි. මෙහි දී ඔහු සිරියාව, ඊජිප්තුව, මැසඩෝනියාව හා එපිරසය ආදි රටවල් ධර්මයෙන් ජයග්‍රහණය කිරීම පිළිබඳ ව පවසයි. මෙහි දී සිදුවන්නට ඇත්තේ තානාපතිවරුන් හරහා සාමකාමී ලෙස අදහස් හුවමාරුවකි. අශෝක මෙවන් ජයග්‍රහණයන් වඩා ප්‍රිය කළ අතර ම ඔහුගේ අනාගත පරම්පරාවලින් ද අපේක්ෂා කළත් එය එසේ ම ක්‍රියාත්මක වේ ද යන්න ඔහු තහවුරු නොකරයි. ඔහු පුරාණ ජාත්‍යන්තර ආචාරධර්මයන් නවීකරණය කළා පමණි. ඒ ජයග්‍රහණය කිරීම අවශ්‍ය නම් එය සමාව හා සරල දඬුවම් හරහා සිදු විය යුතු බව පවසමිනි.

කාලිංගය යටත් කර ගත්තේ අශෝකගේ 9 වන රාජ පාලන වසරෙහි දී ය. ඉන්පසු ඔහු එවන් යුද්ධවලින් බැහැර වූයේ ය. මෙයට හේතුව ඔහු යුද්ධය මුළුමනින් ම ප්‍රතික්ෂේප කිරීම නොව කාලිංඝය යටත් කර ගැනීමත් සමඟ ඔහුගේ රාජධානිය සම්පූර්ණ වීම විය හැකි ය. එමෙන් ම ඒ වන විට රාජධානිය තුළ ඔහුට විරුද්ධ බලවේගයක් ද නොතිබුණි. පෙරමුණේ සිටි පුද්ගලයන් ඔහුට විරුද්ධ ව නැඟී සිටිය නොහැකි තරම් දුර්වල වූහ. අනෙක් අවස්ථාව වූයේ අප්‍රධාන ආසියානු හා ග්‍රීක රාජ්‍යවලට විරුද්ධව නැඟී සිටීමයි. එහෙත් එම රාජ්‍ය ඉතා දුරින් පිහිටි බැවින් අශෝක අධිරාජ්‍යයා ඒ පිළිබඳ ව වැඩි උනන්දුවක් නොදැක්වී ය.

මුළු ඉන්දියානු උපමහද්වීපයම යටත් කර ගනිමින් දකුණු ඉන්දියාව තම අධිරාජ්‍යයට ඈඳා නොගත්තේ ඇයි ද යන්න ගැටලුවකි. එයට හේතුව එවන් යුද්ධයක් අනවශ්‍ය හා ඔහුගේ ප්‍රතිපත්තිවලට විරුද්ධ වූවක් වීමයි. ශිලා ලේඛනවලට අනුව දකුණු ඉන්දීය රාජ්‍ය මෞර්යයන් සමඟ සමීප සබඳතා සහිත ව සිටියහ. ඔවුන් ධම්ම මහාමාත්‍යවරුන් පිළිගෙන ධම්ම ප්‍රතිපදාව පිළිගන්නා තෙක් අශෝක ඔවුන්ට විරුද්ධ ව කිසිදු පියවරක් නොගත්තේ ය. මෞර්ය ආක්‍රමණයන් පිළිබඳ ව පළමුව ඇසූ විට දකුණු ඉන්දියානුවන් ඉමහත් පුදුමයට පත් වූ බව විවිධ දමිළ මූලාශ්‍රවල සඳහන් වේ. මෙම ස්වභාවය විශේෂයෙන් තිස්ස රජුගේ කාලයේ දී ශ්‍රී ලංකාවට ද බලපෑවේ ය. හින්දු න්‍යාය

වාදීහු යුද්ධය උත්කර්ෂයට පැමිණවූහ. යුද්ධය, බලය පෙන්වීමේ මාධ්‍යයක් ලෙස සැලකූහ. රජෙකුගේ ශ්‍රේෂ්ඨත්වය රැඳී පැවතියේ බොහෝ විට ඔහුගේ රණ බලය මත ය. මෙය අශෝක ප්‍රතික්ෂේප කළේ ය. ඔහුට අනුව යුද්ධය යනු නොවැළැක්විය හැකි අවස්ථාවක දී පමණක් භාවිත කළ හැකි ආන්තික ක්‍රමවේදයකි. සමුද්‍රගුප්තට සෘජු ව කනිද් කුමාරිය වෙත ගමන් කළ හැකිව හා ශ්‍රී ලංකාව ද යටපත් කර ගත හැකි ව තිබිය දී අශෝක, මයිසූරයේ දී නැවතුණු අතර, විරෝධකාරී පැවැත්මක් නොපෙන්වන තෙක් දකුණු ඉන්දියානු මිත්‍ර රාජ්‍යවලට නිදහසේ සිටීමට ඉඩහළේ ය. කාලිංගය යටපත් කර ගැනීම උපාය මාර්ගික හා ආර්ථික වශයෙන් මෞර්ය රාජ්‍යයට වැදගත් විය. අප පෙර පෙන්වා දුන් පරිදි එම රාජ්‍යය ගංගා නම් ගංතෙරෙහි දකුණට යන මාර්ගයේ අතරමඟ පිහිටා තිබුණි. එසේ ම එය බලවත් මුහුදුබඩ රාජ්‍යයක් වූ අතර වැදගත් ධනෝපායන මාර්ගයක් ද විය. කාලිංගය යටත් කර ගැනීමෙන් පසුව වෙනත් රාජ්‍යයක් මඟින් කුප්පවනු නොලැබුවේ නම් අශෝකට වෙනත් යුදමය ක්‍රියාමාර්ගයකට යෑම අවශ්‍ය නොවී ය. කේන්ද්‍රීය පාලනයක් ස්ථාපිත වී, සතුරන් අවම වී සිටියදී අශෝකට ‘ධර්මයෙන් ජය ගැනීම’ යන ප්‍රතිපත්තිය තුළින් සෑහීමකට පත් විය හැකි වූයේ ය.

14 වන ශිලාලේඛනය විශාල ශිලාලේඛනවල අවසානයයි. මෙය කෙටි ලේඛනයක් වූ අතර, කර්තෘ සඳහන් කරන පරිදි එම ලේඛනය රට පුරා විවිධ ප්‍රදේශවල ස්ථාපිත කෙරිණ. මින් පෙනී යන්නේ වර්තමානයේ පවතින ලේඛනවලට අමතරව තවත් ශිලා ලේඛන බොහෝමයක් තවමත් සැඟවී පවතින බවයි. ‘ධම්ම ප්‍රතිපදාව‘ පිළිබඳ ව අශෝකගේ තිබූ උනන්දුව හේතුවෙන් ඔහු මෙම ලේඛන තම පාලන අධිකාරිය පුරා ව්‍යාප්ත කරන්නට ඇත. එමඟින් ‘ධම්ම’ යන වදන රට පුරා කාන්දු කරන්නට ඇත. සුදුසු පාෂාණ නොමැති විට දී මෙම ලේඛන දැව පුවරුවල හෝ වස්ත්‍ර මත ලියා සෑම නගරයකම ප්‍රදර්ශනය කරමින් හැකිතාක් ප්‍රචාරණයක් ලබා දෙන්නට ඇත. එසේ ම එවන් ආඥාවන් පොදු රැස්වීම් හා එයට සමාන අවස්ථාවල දී හඬ නගා කියවූ බව ද සඳහන් වේ. ස්ථාපිත කරනු ලබන ප්‍රදේශය අනුව ශිලා ලේඛන වෙනස් වන බව ධාවුලි හා ජෝගඩ හි පිහිටි 11, 12, 13 ශිලා

ලේඛන අධ්‍යයනයේ දී පැහැදිලි වේ. කාලිංගයේ පිහිටා තිබූ 13 වන ශිලා ලේඛනය ඉවත් කිරීමට හේතුව පැහැදිලි ය. කාලිංග යුද්ධයෙන් ජනතාවට සිදු වූ අතිවිශාල පීඩාව පිළිබඳ සඳහන් එම ප්‍රදේශයේ ජනයාට ඉතා සමීප වූ බැවින් ලේඛනයෙන් ඔවුනට සතුටක් හෝ දැනුමක් ලැබිය නොහැකි විය. එසේ ම යුද්ධයෙන් පීඩිත වූ ජනයා වෙසෙන ප්‍රදේශයක ඒ යුද්ධය පිළිබඳ රජුගේ කලකිරීම දැක්වෙන ලේඛනයක් ප්‍රදර්ශනය කිරීම දේශපාලනිකව බුද්ධිමත් තීරණයක් නොවී ය. පළමුවෙන් වෙන් කළ ශිලා ලේඛනයෙන් ආමන්ත්‍රණය කර තිබුයේ තෝ සාලියේ හා සර්ණපායේ මහාමාත්‍ය වරුන්ට ය. එමඟින් ප්‍රදේශයේ නිවැරදි පරිපාලනය හා යුක්තිය පිළිබඳ ව උපදෙස් ලබා දී තිබුණි. මහාමාත්‍යවරුන් තම නගරවල අගවිනිසුරුන් ලෙස සුදුසුකම් ලබා සිටියහ. රජු ඔවුන්ගෙන් අපේක්ෂා කළ පළමු අරමුණ වූයේ ජනතාවගේ ආදරය දිනා ගැනීමයි. එය ඔහු මෙසේ පවසයි.

"සව්වේව මුනිස්සේ පූජා මමාය"

සියලු මනුෂ්‍යයෝ මාගේ දරුවෝ ය.

ඔහු තම දරුවන්ට මෙන් ම ඔහුගේ 'ප්‍රජා' යන වදන ඔහු දරුවෝ යන්න හෝ ප්‍රජාව යන්න හැඟවීමට භාවිත කරන්නට ඇත. කෙසේ වුව ද මෙම යටත් වැසියන් සියලු දෙනා තම පාලනය යටතේ සිටින බැවින් ඔවුන්ගේ සුබසාධනය නිලධාරීන්ගෙන් අපේක්ෂා කරන බව මෙහි අදහස් විය හැකි ය. එහෙත් පසු භාගයේ දී ප්‍රජා යන වදනෙන් ඔහු හැඳින්වූයේ දරුවන් යන්න බව පැහැදිලි ය. යුක්තිය පසිඳලීමේ දී විවිධ අඩුලුහුඬුකම් තිබූ බව රජු දැන සිටියේ ය. ඒ එක් එක් නිලධාරියාගේ පෞද්ගලික චරිත ස්වභාවයන් අනුව ය. ඔහු නෛතික සංස්ථාවේ හා යුක්තිය පසිඳලීමේ දී අපක්ෂපාති බව පිළිබඳ ව දැඩි උනන්දුවක් දක්වයි. නිලධාරීන් රජුට ඇති ණය පිළිබඳ ව මතක් කරන ඔහු කාර්යක්ෂම ලෙස ක්‍රියා කිරීමෙන් රජුගේ ප්‍රසාදය මෙන් ම එලොව දී දිව්‍ය සම්පත් ද ලැබිය හැකි බව පවසයි. මෙහි දී ද රජුගේ ප්‍රසාදයට ද වඩා ඉහළින් දිව්‍ය සම්පත් ප්‍රතිලාභ ලෙස ලැබීම පිළිබඳ ව ඔහු කතා කරයි. මෙම ආඥාවන් සැම තිසස (Tisya) ? රෑ දිනකම හා ඒ අතර වාරයේ ද ප්‍රසිද්ධියේ කියවිය

යුතු විය. මේ අනුව විශේෂ රැස්වීම්වල දී හා නිරන්තරයෙන් නගර මධ්‍යයේ දී මෙම ආඥාවන් කියවූ බව අපට අනුමාන කළ හැකි ය. මෙමඟින් රජුගේ ආඥාවන් පිළිබඳ ව ජනතාව දැනුවත් කිරීම හා නිලධාරීන් හා ජනතාව අතර සම්බන්ධතාව වර්ධනය කිරීම යන අරමුණු ද්වයම සැපරිණි. සැම වසර 5 කට වරක් ම අධීක්ෂණ නිලධාරියෙකු ඈත ප්‍රදේශවල නිලධාරීන්ගේ රාජකාරි කටයුතු අධීක්ෂණයට යවා ඇත. ජනසංයුක්ත දෙවන ආඥාවේ දී ඔහු තනි පුද්ගලයෙකුට පමණක් වුව ද මෙම ආඥාවන් කියවිය යුතු බව අණ කරයි.

එම දෙවන ආඥාව තෝසාලියේ හා සමපායේ පෙරමුණේ රාජකාරි කළ නිලධාරීන් ඉලක්ක කොට නිකුත් කර ඇත. කාලිංග යුද්ධයෙන් පසු රාජධානිය සමඟ සම්බන්ධ වූ අර්ධ ශිෂ්ටාචාරගත ගෝත්‍ර ද මෙයට අදාළ ය. මෙහි දී ද රජු තම ප්‍රජාව තමන්ට දරුවන් සේ වන බව දක්වයි. එසේ ම ඔහු මෙහි දී පෙරමුණේ හා මායිම් නගරවල සිටින ජනතාව ද එයට එකතු කරයි. නිලධාරීන්ගේ ප්‍රධාන රාජකාරිය වූයේ රජය පිළිබඳ ජනතාවගේ විශ්වාසය ඉහළ නැංවීමයි. රජු පියෙකු මෙන් ඔවුනට සලකන බව ඒත්තු ගැන්වීමයි. රජු ප්‍රජාවට දරුවන් මෙන් සැලකීම පුරාණ ඉන්දියාවේ බහුල ව පැවති දේශපාලනික භාවිතයකි. අර්ථශාස්ත්‍රයේ ඇතැම් පරිච්ඡේද රජුට ජනතා සුබසාධනය තම ප්‍රමුඛ වගකීම ලෙස සැලකීමට උපදෙස් දෙන අතර, රාජධානිය සෞභාග්‍යවත් වීමට නම් රජු තම ප්‍රජාවට දරුවන් සේ සැලකිය යුතු බව ද පවසයි. මෙහි දී මායිම් රාජ්‍යවල ජනයා තුළ රජය පිළිබඳ විශ්වාසය ගොඩනැංවීම ප්‍රධාන කොට සැලකිණ. මෙම කණ්ඩායම් කෙරෙහි රජු දැක්වූ ආකල්පය තුළින් ඔහුට නිරන්තරයෙන් ගනුදෙනු කරන්නට සිදු වූ විවිධත්වයෙන් යුතු ජන කණ්ඩායම් පිළිබඳ ව හඳුනා ගත හැකි අතර, ඒ එක් එක් කණ්ඩායම කෙරෙහි ඔහු යෙදූ වෙනස් පිවිසුම් අධ්‍යයනය කළ හැකි ය. නැගෙනහිර පෙරමුණේ සිටි ජනතාව වෙතින් ඔහු අපේක්ෂා කළේ විශ්වාසය ඉහළ නැංවීමයි. ඒ හරහා ඔවුන් ධම්ම ප්‍රතිඥාව කෙරෙහි නම්මා ගැනීම අරමුණු කෙරිණ. දැවැන්ත ශිලා ලේඛන ස්ථාපිත කිරීම හා ස්ථම්භ ශිලා ලේඛන ස්ථාපිත කිරීම අතර වසර කිහිපයක නිහඬතාවක් දක්නට ලැබේ. මෙම වසර 12

ක පමණ කාලය තුළ විශේෂ ආයතනවල හෝ ස්ථානවල ස්ථාපිත කෙරුණු කුඩා ශිලා ලේඛන දක්නට ඇත. මෙම කාලය විශාල ලේඛන ස්ථාපිත කළේ ද යන්න අවිනිශ්චිත ය. එවන් විශාල ලේඛන පිළිබඳ ව සාක්ෂි නොමැති බැවින් අපගේ අවධානය එකල පැවති බවට සොයා ගත් ලේඛන කෙරෙහි යොමු කළ යුතු ය. මෙම නිහඬතාව එකල ජනතාව ධම්ම ප්‍රතිපදාව උකහාගැනීමට ලබා දුන් කාලයක් වන්නට ඇත. ස්ථම්භ ලේඛනවලින් ද තහවුරු වන පරිදි රජුට ද මෙම 'ධම්ම' සංකල්පය පිළිබඳ ව තවදුරටත් ගැඹුරින් අවබෝධ කර ගෙන වර්ධනය කර ගන්නට එය ඉවහල් වන්නට ඇත.

කුඩා ස්තම්භ ලේඛන මුළුමනින් ම බෞද්ධ ක්‍රියාකාරකම් පාදක කර ගත් දෙවන වර්ගයට අයත් ඒවා විය. මේවා ඔහු හා සංඝයා අතර සම්බන්ධය හෝ ඔහු යෙදුණු වන්දනා ගමන් පාදක කර ගත් ඒවා ය. ප්‍රසිද්ධ ආඥාවන් ස්තම්භ මඟින් ඉදිරිපත් කිරීමේ අදහස ඔහු තුළ ඇති වූයේ මෙම කුඩා ස්තම්භ ස්ථාපිත කිරීමෙන් පසුව වූ අතර, එහි ප්‍රතිඵලය විස්මජනක විය. කුඩා ස්ථම්භ දැකීමෙන් පසුව වූ අතර එහි ප්‍රතිඵලය විශ්මජනක විය. කුඩා ස්තම්භ දැකීමෙන් පසුව ඔහු පාෂාණ සොයා වෙහෙස වීම නවතා මනා නිමාවකින් යුතු ස්තම්භ තැනීමට යොමු වූයේ ය. කෙසේ වුව ද මේ කාලය තුළ දී කුඩා ශිලා ලේඛන දෙකක් ද ස්ථාපිත කර ඇත. මෙසේ දකුණු ඉන්දියාවෙන් සොයා ගත් එක් ශිලා ලේඛනයක් ස්තම්භ ප්‍රතිෂ්ඨාපනයට පෙර තැනූවකි. කන්දහාරයෙන් සොයා ගත් දෙවැන්නෙහි අන්තර්ගතය මත එය පසුකාලීනව තැනූ බව පැහැදිලි වේ. දකුණු ඉන්දියාවෙන් සොයා ගත් ශිලා ලේඛන, විශාල ශිලා ලේඛන හා සමකාලීනව ස්ථාපිත කළ ඒවා විය. මෙම ලේඛන පිළිබඳ අප, රජු හා බුදුදහම අතර සම්බන්ධතා විස්තර කිරීමේ දී සාකච්ඡා කළෙමු. මුල් කාලීනව රජු හුදෙක් එක් උපාසකයෙකු පමණක් වුව ද ක්‍රමයෙන් ඔහු හා සංඝයා අතර සම්බන්ධතාව දියුණු වූ අතර, ඔහු ගැඹුරින් ධර්මය හැදැරුවේ ය. ඔහු මේ හරහා රට පුරා ධාර්මිකතාව පතුරුවා හැරීමට උත්සාහ ගත්තේ ය. ඔහු මෙහි දී ධම්ම ප්‍රතිපදාව හා බෞද්ධ ඉගැන්වීම් සමාන කිරීමට උත්සහ නොකළ ද එහි සංවර්ධනය උදෙසා බෙහෙවින් කැප වූයේ ය. බුදු දහම ඔහුගේ

පෞද්ගලික විශ්වාසය විය. මෙම කුඩා ශිලා ලේඛන පිළිබඳ ව යෙරගථලිගේ අර්ථකථනය අනුව රජු සැම සමාජ පන්තියක් තුළට ම ධම්ම ප්‍රතිපදාව කාන්දු කිරීමට උත්සාහ ගත් බව අලි එළවන්නන්ගේ (ඇත්ගොව්වන්ගේ) සිට බ්‍රාහ්මණයන් දක්වා සියලු දෙනාට නිලධාරී හරහා මෙම කාර්යය සිදු කිරීමට යොමු විය. ඔහුගේ ප්‍රතිපත්තීන්හි දී ඔහු පවුලක වැදගත්කම හා එහි ඇති පුරාණ සම්ප්‍රදායන් හා භාවිතයන් පිළිබඳ ව වැඩි උනන්දුවක් දක්වයි. වෙනත් කිසිදු ආඥාවක ඔහු පවුල් සංස්ථාව පිළිබඳ ව මෙපමණ හුවා දක්වා නැත.

මෙම කුඩා ශිලා ලේඛනවලින් ඔහුගේ පෞද්ගලික මතයක් වූ බෞද්ධ දර්ශනය පිළිබඳ ව අන්තර්ගත වන බැවින් එය දකුණු ඉන්දීය ජනතාවට ගෞරවය දැක්වීමට ඉදිරිපත් කළ එකක් බව පැහැදිලි ය. මේ ශිලා ලේඛනය ම වෙනත් තැන්වල ස්ථාපිත කර තිබුණද දකුණු ඉන්දියාවේ තරම් විස්තර සහිත නොවේ. දකුණු ඉන්දියානුවන් වඩාත් දූරස්ථ වූ බැවින් තම පෞද්ගලික විශ්වාසය පිළිබඳ ව මුලින් දැනුවත් කර පසුව ධම්ම ප්‍රතිපදාව ඔවුනට හඳුන්වා දීම වඩා සුදුසු බව රජු සිතන්නට ඇත. එහෙයින් ආඥාවල අවසන් භාගයේ දී ඔහු ධම්ම ප්‍රතිපදාව පිළිබඳ ව යම් සඳහනක් කරන අතර, එහි ප්‍රායෝගික භාවිතය පිළිබඳ ව විස්තර කරයි. විශාල ලේඛනවලට සාපේක්ෂව කුඩා ලේඛනවල කර්තෘවරුන් තුළ ඒවායෙහි අන්තර්ගතය සාමාන්‍ය ජනයා වටහා ගැනීම පිළිබඳව යම් අවිනිශ්චිතතාවක් පැවති බව පෙනේ. අශෝකට මෙම ප්‍රදේශයේ ජනතාව හා භූමිය තවමත් ඒතරම් පුරුදු නැත. බ්‍රාහ්මී අක්ෂර පිළිබඳ ව පළමුවරට මේ ජනයා හඳුනා ගත්තේ මේ ලේඛන හරහා බැවින් අශෝක තම අදහස පැහැදිලි කිරීමේ දී යම් අපහසුතාවකට පත් විය.

මෙම වසර 12 ක නිහැඬියාව තුළ බෞද්ධ ලෝකයේ වෙනස්කම් රැසක් සිදු විය. බු.ව. 250 දී බෞද්ධ සම්මේලනයක් පැවති අතර ප්‍රචාරක කණ්ඩායම් විවිධ ප්‍රදේශවලට යැවුහ. බෞද්ධයෙකු ලෙස අශෝක මේ පිළිබඳ ව දැඩි උනන්දුවක් දැක්වී ය. මේ සම්මේලනය මඟින් ධර්ම ප්‍රචාරණය කරමින් අනෙක් ආගමික කණ්ඩායම්වලට පහර එල්ල කළ සමයේ දී පවා බරාබර් කඳු පන්තියේ ගුහාවක් ආජීවකයන්ට පූජා කිරීම මඟින්

අශෝකගේ අපක්ෂපාතීත්වය පැහැදිලි වේ. රජු බෞද්ධයෙකු වුව ද බෞද්ධාගමට විවේචන එල්ල කරන ආගමික කණ්ඩායම්වල පවා සුබසාධනය කෙරෙහි සැලකිලිමත් විය. සම්මේලනය (සංගායනාව) කැඳවීමට මූලික වූ හේතු පිළිබඳ ව කතා කිරීමේ දී ඔවුහු අනෙකුත් ආගමික කණ්ඩායම් පිළිබඳ ව මිත්‍රශීලී ව කතා නොකළහ. අශෝක මෙහි දී අපක්ෂපාතී ලෙස ක්‍රියා කිරීම ප්‍රශංසනීය ය.

කන්දහාර අභිලේඛනය විශාල ස්තම්භ ලේඛන පිළිබඳ ව පූර්ව දැනුමක් ලබා දෙයි. මෙය බටහිරින් පිහිටි ග්‍රීක හා ඇරමෙයික ජනාවාස තුළ ධම්ම ප්‍රතිපදාව පතුරුවා හැරීම වෙනුවෙන් වූ ප්‍රචාරණ උපකරණයකි. ධම්ම පිළිබඳ ව ලේඛනයක් වුව ද එය අනෙක් ලේඛනවලට වඩා අමතර තොරතුරක් නොසපයයි. එසේ ම මෙහි ධම්ම ප්‍රතිපදාව පිළිබඳ ව සඳහන් වන්නේ ද පැටළිලි සහගතව ය. මෙහි වැඩි බරක් හිමිවන්නේ සත්ව ඝාතනය පිළිබඳ කරුණුවලට ය. රජු තම ජනයා වඩාත් ධාර්මික කළ අතර, ලොව සෞභාග්‍යමත් කිරීමට කටයුතු කළ බව අපට පෙනේ.

මෙම ආඥාව කන්දහාරයේ වෙසෙන ජනයාගේ මෙන් ම ඒ හරහා ගමන් කරන සංචාරකයන්ගේ ද කුතුහලය ඇති කිරීම පිණිස පිහිටුවන ලද්දකි. මෙම සංචාරකයන් එවිට ඔවුන්ගේ රටවල්වල ද ධම්ම සංකල්පය පිළිබඳ උනන්දුවක් ඇති කරනු ඇත.

රජුගේ 27 වන රාජ්‍ය පාලන වසරේ දී නිකුත් කළ ළමු ස්තම්භ ලේඛන හය ඔහුගේ මේ විශ්වාසය පිළිබිඹු කරයි. මෙම ලේඛනයන් ද පොදු මහජනතාව ඉලක්ක කර ගත් ඒවා බැවින් ශිලා ලේඛනවලින් වැඩි වෙනසක් නොපෙන්වයි. මෙම ස්තම්භ ජනයා විශාල වශයෙන් රැස්වන ස්ථානවල ස්ථාපිත කළ අතර, එමගින් විශාල ප්‍රසිද්ධියක් ඒවාට ලැබිණ. ධම්ම සංකල්පය පිළිබඳ ව විස්තර මේ ලේඛනවල ද ඇතුළත් විය.

ප්‍රථම ස්තම්භ ලේඛනයේ දී ඔහු වසර ගණනාවක් තුළ ධම්ම ප්‍රතිපදාවේ සිදු වූ සංවර්ධනය පිළිබඳ ව සඳහන් කරයි. ඔහු ඒ පිළිබඳ ව තෘප්තිමත් ව සිටි බව පැහැදිලි ය. ඔහු මෙහි දී මෙම ක්‍රියාවලියට දායක වූ විවිධ නියෝජිතයන් පිළිබඳ ව ද සඳහන්

කරයි. (මෙය ධම්ම මහාමාත්‍යවරුන්ගේ කාර්යය පිළිබඳ ව සඳහන් කළ හැකි ය.) මෙහි දී ධම්ම ප්‍රතිපදාව පිළිබඳ ව තවමත් අවිනිශ්චිතව සිටින්නන් දෙපසට වැනෙන්නන් ලෙස හඳුන්වා ඇත. එහෙත් මෙහි මූලික කාරණය නම් නිලධාරීන් කුමන තත්ත්වයක් යටතේ වුව ද 'ධම්ම' සංකල්පය ප්‍රචලිත කිරීමට උත්සාහ ගත් බවයි. රජු මෙහි දී සියලු දෙනා ධම්ම ප්‍රතිපදාව පිළිපැදිය යුතු බව අවධාරණය කරයි. පෙර ධම්ම ප්‍රතිපදාව සමාජ යහපත උදෙසා වන මඟක් ලෙස හැඳින්වුව ද මේ වන විට එහි යම් මහේශාක්‍ය බවක් පෙනේ. 'ධම්ම' යන යෙදුම නිරන්තරයෙන් යෙදීම හරහා රජු නව අදහසක් පතුරුවා හැරීම පමණක් නොව තම ජීවිතයෙන් ම එය ඇදහූ බව පැහැදිලි වේ.

පෙර දී ප්‍රශංසාව ලැබීමට යහපත් හැසිරීම හා ඉහළ සමාජ ආකල්ප පමණක් ප්‍රමාණවත් විය. මේ වන විට ඒ සඳහා ධම්ම සංකල්පය කෙරෙහි දැඩි භක්තිය, සුපරීක්ෂාව, බිය, ශක්තිය හා කීකරු බව අවශ්‍ය වේ. ඉහළ සමාජ චර්යාව සඳහා මනුෂ්‍යයෙකු තුළ තිබූ පැහැදිලි චින්තනය වෙනුවට ඔහු යමක් පිළිබඳ සිතන ස්වභාවය හරහා විසඳුම් ඉදිරිපත් කෙරෙන බව එහි සඳහන් වේ. ධම්ම සංකල්පය මෙතරම් සංවර්ධනය වූයේ ඔහුගේ උපදෙස් හේතුවෙන් බව රජු පවසයි. දෙගිඩියාවෙන් පසුවන්නන් ධම්ම සංකල්පයට මහාමාත්‍යවරුන් විසින් පොලඹාව ගැනීම සතුටුදායක ක්‍රියාවලියක් නොවේ. පෙර ධම්ම සංකල්පය හා බැඳී තිබූ ස්වයං වගකීම මේ වන විට තුරන්ව ගොස් පුද්ගලයාට බලපෑම් කිරීම දක්වා වර්ධනය වී ඇත. මේ වන විට ධම්ම ප්‍රතිපදාව පුද්ගල අභිමතාර්ථයට එහා ගිය නීති මාලාවකින් සමන්විත විය. මේ සංකල්පය සියලු ප්‍රශ්න තුරන් කිරීමේ මායා බලයක් බවට පත් ව තිබූ අතර, ධම්ම සංකල්පය ආගමික කණ්ඩායමක් දක්වා වර්ධනය වී තිබිණ. මෙම ලේඛනයේ අවසන් වැකිය මෙසේ ය.

"එස හි විධි යෙඨ ඉයඨ ධත්ඨෙන පාලන ධානමෙන විශ්කනේ ධම්මේන සුඛියන ධර්මේන හෝති ති"

"මෙය මාගේ ප්‍රතිපත්තියයි. ධර්මය මඟින් ආරක්ෂා කිරීම, ධර්මයෙන් පාලනය කිරීම, ධර්මයෙන් මිනිසුන් සතුටු කිරීම, ධර්මයෙන් අධිරාජ්‍යය ආරක්ෂා කිරීම."

ධර්මෝන්මාදයේ හා අහංකාරෝන්මාදයේ බීජ මේ ලේඛනය තුළ දක්නට ලැබේ. 2 වන ස්තම්භ ලේඛනය ද මේ හා සමාන වේ. රජු ධම්ම සංකල්පය පාරිශුද්ධත්වයේ, සත්‍යයේ, නිදහසේ, අනුකම්පාවේ හා යහපතේ සංකේතයක් ලෙස දක්වයි. ඔහු 'පැහැදිලි ව දැකීමේ භාග්‍ය' ලබා දුන් බව ඔහු පවසයි. මෙහි දී ඔහු පැහැදිලි කිරීමට උත්සාහ දරන්නේ ධම්ම ප්‍රතිපත්තිය හරහා සමාජ හා පෞද්ගලික සබඳතා වඩාත් පැහැදිලි වූ බවයි. කෙසේ වුවද මෙම යෙදුම තමන් ජනතාවට හරිමාර්ගය පෙන්වූ බව දැක්වීමට යෙදුවා විය හැකි ය.

මෙම ලේඛනයේ ම එන සතුන් හා මිනිසුන්ට ලැබෙන විවිධ වාසි හා ඔහු ඉටු කළ අප්‍රමාණ ධර්මිෂ්ට ක්‍රියාවන් පිළිබඳ සඳහන ඔහු තමා පිළිබඳ ව ම කර ගන්නා ස්වයං ප්‍රශංසාවකි. මෙම තත්ත්වය මහත් අවසනාවන්ත වූවක් වන්නේ පෙර ඔහු තම ජනතාවගේ ආකල්ප පිළිබඳ ව සැලකූ ආකාරය එයින් වැළකී ඇති බව පෙනෙන බැවිනි. එහෙත් මෙසේ ඔහු තුළ ධම්ම ප්‍රතිපදාව පිළිබඳ ව ඇති දැඩි හැඟීම මධ්‍යයේ වුව ද එය ආගමික නොවන සදාචාරාත්මක සංකල්පයක් ලෙස හඳුන්වයි. ඔහු මෙම සංකල්පය ප්‍රචලිත කර ගත් මාධ්‍යය සමාන වුව ද අන්තර්ගතය තුළ ආගමික ලක්ෂණ දක්නට නොලැබේ.

තෙවන ස්තම්භ ලේඛනයේ දී ධාර්මික ක්‍රියා හා අධාර්මික ක්‍රියා අතර වෙනස පැහැදිලි කෙරේ. කෲර බව, කේන්තිය, අහංකාරය, ඊර්ෂියාව හා චණ්ඩ බව ඔහු පාපතර හැඟීම් ලෙස දක්වයි. මෙම හැඟීම්වලට වහල් වීම විනාසය ගෙනෙන බව පවසයි. ඇතැම් අවස්ථාවල දී තණ්හාව ද පාපකාරී හැඟීම් ලෙස දක්වයි. ධම්ම ප්‍රතිපදාවට අනුව රාගාධික සන්තුෂ්ටීන් හෝ ආශාව පාපයක් ලෙස සැලකුණද රජු කිසිදු විටක රාගය පාපතර හැඟීමක් ලෙස නොදක්වයි. එසේ ම මෙහි කිසිදු තැනක ධම්ම ප්‍රතිපදාවේ භාවිතය පිළිබඳ ව ද නොදක්වයි. කාන්තාවන් හා පුරුෂයන් අතර සමාජ සබඳතා පැහැදිලි කර දීම ද වෙසෙසින්ම මෙහි ඇතුළත් නොවේ. මින් පෙනී යන්නේ කාන්තා භූමිකාව පිළිබඳ ව මේ වන විට සම්පූර්ණ නියාමනයක් තිබූ බැවින් ඒ පිළිබඳ විශේෂ සඳහනක් කිරීම අනවශ්‍ය වූ බවයි.

"ඉයථ මේ හිදට්ඨකිලියේ, ඉයරථ මහ මෙ පාලත්ථිකිච්චේ" මෙය මාගේ මෙලොව මෙන් ම පරලොව සන්තුෂ්ටියට හේතු වේ.

මෙම පාඨය සාපේක්ෂ සදාචාර වාදය පිළිබඳ ව ආචාරධර්මයන්හි අවශ්‍යතාව පෙන්වයි. අවාසනාවට මෙම පාඨයෙන් ආඥාව අවසන් වන අතර, ඒ පිළිබඳ පැහැදිලි කිරීමක් ඉදිරිපත් නොවේ. මින් පෙනී යන්නේ රජු ධර්මිෂ්ට ක්‍රියාවන්ගේ යහපත් ප්‍රතිඵල දෙකක් වන මෙලොව සතුට හා පරලොව සතුට පිළිබඳ ව අවබෝධ කර ගැනීමට පටන් ගත් බවයි. මෙය යම් තරමකින් ඔහු තුළ පෙර පැවති ධර්මිෂ්ට බව මෙලොව සතුට හා පරලොව දී දිව්‍ය සම්පත් ලබා දෙන යන සංකල්පයට තරමක් වෙනස් වූ මඟක් ගත් බව පෙනේ. මෙලොව සතුට යන්නෙන් ආශාවන් සපුරා ගැනීමෙන් ලැබෙන තාවකාලික සතුට හඟවන අතර, ආශාවන් ප්‍රහීණ කිරීමෙන් දිව්‍ය ලෝකයේ දී සදාකාලික සතුටක් ලැබෙනු ඇත.

ධම්ම සංකල්පය පිළිබඳ පෙර අදහස් හා වෙනස් වූ තවත් අංගයන් නම් පාපය හා පාපකාරී ක්‍රියා පිළිබඳ ව දිගින් දිගටම අවධාරණය කිරීම ය. ඇතැම් විට මෙම තත්ත්වය බුදු දහම ඇසුරෙන් ඔහු තුළ ඇති වූ පාපය හා පාපකාරී ක්‍රියා පිළිබඳ බිය තුළින් පැන නැඟෙන්නට ඇත. මේ පසුකාලීන ලේඛන මඟින් ඔහු පාපය හා ධර්මිෂ්ට බව පිළිබඳ විචිත්‍ර කල්පනා ඇති කර ගත් බව හා සමාජ සාරධර්ම කෙරෙහි ඔහු ව පෙලඹවූ උතුම් බලවේගය මිය යන්නට පටන් ගත් බව පැහැදිලි වේ. 4 වන ස්තම්භ ලේඛනයේ දී නැවතත් ශිලා ලේඛනවල ලක්ෂණ දක්නට ලැබේ. තරමක් දුරට මෙය ජවුගඩ හා ධාවුලි හි පිහිටි ශිලා ලේඛන සමඟ සබඳතාවක් දක්වයි. එහි දී නිලධාරීන් වගකීම් සහිත හා කාර්යක්ෂම වූවන් ලෙස හඳුන්වයි. මේ වන විට එම ගුණාංග ඔවුන් තුළ ස්ථාපිතව ඇති බව පෙනෙන්නේ දඬුවම් හෝ ත්‍යාග ලබා දීමේ බලය ප්‍රාදේශීය නිලධාරීන්ට පවරා තිබූ බැවිනි. ධම්ම මහාමාත්‍යවරුන් ස්ථාපිත කිරීම හා පංච වාර්ගික විමර්ශනයන්ට පසුව මෙම තත්ත්වය පසුගාමී වූවක් බව පෙනේ. මෙය තවත් තැනක පරිපාලන ලක්ෂණයක් ලෙස විස්තර වේ. නිලධාරීන්ට නිදහසේ හා විශ්වාසයෙන් යුතුව ද,

බාධාවකින් තොරව ද කටයුතු කිරීම පහසු වීම සඳහා ත්‍යාග හා දඬුවම් පැමිණවීමට රජ්ජු බලය ලබා දුන් බව පැහැදිලි ය. මෙය ඉතා වර්ධනීය පියවරක් වන අතර, ඒ සඳහා රජ්ජුට තම නිලධාරීන් පිළිබඳ දැඩි විශ්වාසයක් තිබිය යුතු ය. ඉන් පෙනී යන්නේ පරිපාලන කටයුතු ඉතා හොඳින් සිදුවෙමින් පැවති බවයි. එසේ නොවූයේ නම් රජ්ජු මෙසේ බලය බෙදා නොහරිනු ඇත. කෙසේ වෙතත් අශෝක වැනි අධිරාජ්‍යයෙකුට යම් අවස්ථාවක දී තම බලය විමධ්‍යගත කිරීමට සිදු වීම නොවැළැක්විය හැකි ය. යම් අවස්ථාවක දී තම බලය කෙසේ වෙතත් අශෝක වැනි අධිරාජ්‍යයෙකුට යම් අවස්ථාවක දී තම බලය විමධ්‍යගත කිරීමට සිදුවීම් නොවැළැක්වයි හැකි ය. රජ්ජු ක්‍රමයෙන් වයස්ගත වීම නිසා පෙර පැවති ශක්තිය හීන වීම එයට හේතුවයි.

තවත් වැදගත් පියවරක් වන්නේ නීතිමය ක්‍රියාවලීන් හා දඬුවම් පැමිණවීමේ ඒකීයත්වයක් තිබිය යුතු බව අවධාරණය කිරීමයි. මෙය කිසියම් ධාර්මික කල්පනාවක් නොවේ. මෙය ක්‍රියාත්මක කිරීමට අත්‍යවශ්‍ය නොවූයේ නම් ඒ පිළිබඳ ව සඳහන් නොකරනු ඇත. මෙම ප්‍රකාශය දෙආකාරයකින් අර්ථකථනය කළ හැකි ය. ඒ සියලු පුද්ගලයන් කෙරෙහි නීතිය සමානව ක්‍රියාත්මක වීම හෝ රට පුරා ම සමානව නීතිය ක්‍රියාත්මක වීම ලෙස ය. කෙසේ වුව ද එයින් පැහැදිලි වන්නේ රජ්ජු සමාජ යුක්තිය තහවුරු කිරීමට දැඩි ව ක්‍රියා කළ බවයි. ජනතාවගේ සුබසාධනය පිළිබඳ ව සැලකිලිමත් වන ඔහු, මරණ දඬුවම ක්‍රියාත්මක කිරීමට පෙර දින තුනක විරාමයක් ලබා දුන්නේ ය. මෙය ඔහු වැරදිකරුට තම නිර්දෝෂී බව තහවුරු කිරීමට හෝ කළ වරද පිළිබඳ පශ්චාත්තාප වීමට හෝ අවස්ථාව ලබා දීමකි. කෙසේ වුව ද බුද්ධ දර්ශනය පිළිබඳ විශ්වාසයෙන් පසු වූවත් ඔහු මරණ දඬුවම අහෝසි නොකිරීම ද ගැටලු සහගත ය. ඔහු මරණ දඬුවම නීතිය හා සාමය ආරක්ෂා කිරීමට අත්‍යවශ්‍ය අංගයක් ලෙස සැලකුවා විය හැකි ය. පෞද්ගලික විශ්වාසයන් කෙසේ වුවද, රාජ්‍යයේ නීතිය ආරක්ෂා කිරීමට නම් වේදනාකාරී දඬුවම් හා ත්‍යාග පැවතිය යුතු බව ඔහු විශ්වාස කළේ ය.

5 වන ස්තම්භ ලේඛනයේ දී ද මෙයට සමානව ඇතැම් සතුන් තෝරා ගත් ඇතැම් දිනයන්හි දී ඝාතනය නොකළ යුතු

බවත් අනෙක් සතුන් ඝාතනය කිරීම සම්පූර්ණයෙන් තහනම් බවත් පවසයි. මෙහි එන සතුන්ගේ ලැයිස්තුව විමතිය දනවයි. ඇතැම් සතුන් ගවයන් මෙන් බර අදින සතුන් වූ අතර, ඇතැම් සතුන් මත්ස්‍යයන් වැනි ආහාරයට සුදුසු සතුන් ය. එහෙත් බොහෝ සතුන් කිසිදු හේතුවක් නොමැති ව එක් කළවුන් බව පෙනේ. මෙහි කුතුහලයට කාරණය නම් බෞද්ධයෙකු ලෙස රජු තම රාජ්‍යය පුරා ම හිංසනය තහනම් කිරීම පමණක් සිදු කරයි. සම්පූර්ණයෙන් සත්ව ඝාතනය තහනම් කිරීම ක්‍රියාත්මක කිරීම පමණක් සිදු කරයි. සම්පූර්ණයෙන් සත්ව ඝාතනය තහනම් කිරීම ක්‍රියාත්මක කළ නොහැක්කක් බව ඔහු වටහා ගන්නට ඇත.

6 වන ස්තම්භ ලේඛනයේ දී රජු ආඥාවන්ගේ අරමුණ සරල ව පැහැදිලි කරයි. මූලික අරමුණ ලෙස ඔහු දක්වන්නේ ධම්ම ප්‍රතිපදාව පිළිපැදීමට හුරු කරවීම මඟින් ප්‍රජාවගේ සුබසාධනය ඉහළ නැංවීමයි. එහි දී ඔහු තවදුරටත් පවසන්නේ මෙසේ ධම්ම ප්‍රතිපදාව ජනතාව අතරට ගෙන යෑමේ දී සියලු සමාජ ඔහු පෞද්ගලිකව හමුවීම තම රාජකාරිය කොට සැලකුවේ ය. ධම්ම ප්‍රතිපදාව ඔහුගේ මානව හිතවාදී බවේ හා සමාජ සුබසාධනයේ සංකලනයකි. ඔහු සත්‍ය වශයෙන් ම ධම්ම ප්‍රතිපදාව යනු තමන් හා ප්‍රජාව අතර සන්නිවේදන මාර්ගයක් ලෙස විශ්වාස කළේ ය. මෙම කරුණ හේතුවෙන් ම ධම්ම ප්‍රතිපදාව හා රජු වශයෙන් අශෝකට ද සැම අතකින්ම අපක්ෂපාති ලෙස සිටීමට සිදු විය.

7 වන ස්තම්භ ලේඛනය ස්ථාපිත කරනු ලැබුයේ ඔහුගේ 28 වන පාලන වර්ෂයේ දී ය. මෙය දිල්ලි තොප්රා වේ එක කුලුනක පමණක් ස්ථාපිතව ඇත. මෙය අනෙක් කුලුනුවලින් ඉවත් කළේ කුමන හේතුවක් නිසා ද යන්න අපැහැදිලි ය. ඒ රජුට පසුකාලීනව ඇති වූ සිතුවිල්ලක් නිසා විය හැකි ය. මෙම ලේඛනයේ සමාජ සුබසාධනය වෙනුවෙන් ක්‍රියාමාර්ග රැසක් ක්‍රියාත්මකව පවතින බව සඳහන් වේ. උදාහරණයක් ලෙස විශාල මහා මාර්ග ප්‍රමාණයක් සෑදවූ බවත්, පාරවල් දෙපස අඹ හා නුග ආදි සෙවණ සහිත ශාක විශාල ප්‍රමාණයක් රෝපණය කළ බවත් සඳහන්. පසුව ළිං කැණ මිනිසුන් හා සතුන්ට පානීය ජලය සැපයූ බව සඳහන් වේ. එසේ වුවද ධම්ම ප්‍රතිපදාව ක්‍රියාත්මක කිරීම හා සසඳන කල අනෙකුත් සියලු කර්තව්‍යයන් සුළු කොට තැකිය හැකි ය. මෙය කිසිදු

සුබසාධන කාර්යයකට ද වඩා ඔහුට තෘප්තිය සපයයි. අතීතයේ දී ද මෙම සංකල්පය ක්‍රියාවට නැංවීමට ඔහු අපේක්ෂා කළ ද එය නිසි අයුරින් ඉටු නොවූ බව රජු ප්‍රකාශ කරයි. එහෙයින් රජු ද්විත්ව ප්‍රතිපත්තියක් අනුගමනය කරයි. පළමුවැන්න ධම්ම ප්‍රතිපදාව පැහැදිලි කරමින් ආඥාවන් නිකුත් කිරීමයි. දෙවැන්න එය මහජනයා වෙත කාන්දු කිරීමට හා ඔවුන් ලවා එය පිළිගැන්වීමට නිලධාරීවරුන් පත් කිරීමයි.

ධම්ම මහාමාත්‍යවරුන්ගේ කාර්යභාරය එක් ජන කොටසක් හෝ කණ්ඩායමක් වෙත සීමා නොවී ය. ඔවුහු සමාජයේ එක් අන්තයක සිට අනෙක් අන්තය දක්වා මෙම කටයුතු මෙහෙයවූහ. නැති නම් රජු පවසන අයුරින් සැම නිවසකම සිට තවුසන් දක්වා මෙහෙයවූහ. මෙම කියමන රජුගේ මානසික ස්වභාවය හෙළිදරව් කරයි. ඔහු තම ප්‍රජාව බ්‍රාහ්මණයන් සිදු කළ සේ බ්‍රාහ්මණයන්ගේ සිට ශුද්‍රයන් දක්වා වෙන් නොකරයි. ඔහු සමාජ විෂමතාව සමාජ තත්ත්වය මත තීරණය නොකරන අතර, එය මිනිනුයේ සමාජ වගකීම මඟිනි. ගෘහ මූලිකයා සමාජයේ වැදගත් පුරුකක් වන අතර, ඔහුට දැවැන්ත සමාජ වගකීමක් තිබේ. ස්ව කැමැත්තෙන් ම සමාජයෙන් වෙන්වී ජීවත් වන තවුසෙකුට අවම සමාජ වගකීමක් ඇත්තේ ය. ධම්ම මහාමාත්‍යවරු මේ සියලු කණ්ඩායම් සමඟ අපක්ෂපාතීව වැඩ කළ යුතු විය. එහෙත් ඇතැම් නිලධාරීන් විවිධ කණ්ඩායම්වලට විශේෂයෙන් අනුයුක්ත කොට සිටියහ. තවත් නිලධාරීහු පිරිසක් රජු හා රජ පවුල මඟින් සිදු කරන පරිත්‍යාගයන් සම්බන්ධයෙන් කටයුතු කළහ. මෙම පරිත්‍යාගයන් ධම්ම ප්‍රතිපදාව ප්‍රචලිත කිරීමේ අරමුණින් සිදු කළහ. ඇතැම් රජ පවුල් අතර මෙම ආකල්පය වර්තමානයේ දී ද දැකිය හැකි ය. ඔවුහු තෝරා ගත් ආයතනයක් හෝ කණ්ඩායමක නඩත්තුව සඳහා නිරන්තරව පරිත්‍යාග සිදු කරති. මෙම පරිත්‍යාගයන් රැගෙන එන මහාමාත්‍යවරුන් අදාළ කණ්ඩායමට ධම්ම ප්‍රතිපදාවේ අගය දේශනා කළහ. මෙම ක්‍රමය කෞර්වති රැජිනගේ පරිත්‍යාගයන් පිළිබඳ සටහන් තැබීමට යොදා ගත් රැජිනගේ ලේඛනය තුළින් විද්‍යමාන වේ.

අශෝක තවදුරටත් තම ස්තම්භ ලේඛනයෙහි ධම්ම ප්‍රතිපදාව පැතිරවූ ආකාර 2 ක් පිළිබඳ ව සඳහන් කරයි. ඒ නියෝග කිරීම

හා පෙලඹවීම හරහා ය. පෙලඹවීම හරහා වඩාත් යහපත් ප්‍රතිඵල ලැබුණු බවත්, නියෝග කිරීම එතරම් ප්‍රතිඵලදායක නොවූ බවත් අශෝක පිළිගනියි. උදාහරණයක් ලෙස ඔහු මෙසේ දක්වයි. “නියෝග මඟින් ඇතැම් සතුන් ඝාතනය කිරීම තහනම් කර තිබිණ. එහෙත් ධම්ම ප්‍රතිපදාව පිළිබඳ අවබෝධයෙන් නිසඟයෙන්ම සත්ව ඝාතනය අහෝසි වන බැවින් තහනම් නියෝග අවශ්‍ය නොවේ.” මෙම කාලයේ දී පවා අශෝක නියෝග දීම්වලට වඩා ධම්ම මහාමාත්‍යවරුන්ට ජනතාවගේ ජීවිතවලට බලපෑම් කිරීමට අසීමිත බලයක් ලබා දී තිබුණද අශෝක පෙලඹවීමේ වැදගත්කම පෙන්වා දෙයි.

දෙවන කණ්ඩයේ ආඥාවන්ට අයත් ලේඛන 4 කි. මේවායෙන් අශෝක බෞද්ධ ඉගැන්වීමේ පිළිබඳ ඔහුගේ විශ්වාසය හෙළිදරව් කරන අතර, විශේෂයෙන් උපාසකයන් හා සංඝයාට ආමන්ත්‍රණයක කරයි. ඒවා නම් රාමින්දේයි අභිලේඛනය, නිගාලිහයර් අභිලේඛනය, ...ආඥාව හා හාබ්‍රා ආඥාවයි. මේවායෙහි අශෝක අධිරාජ්‍යයෙකු ලෙස නොව හුදු තනි පුද්ගලයෙකු ලෙස අදහස් දක්වයි. මෙහි දී අපට ඔහු ව ක්‍රියාකාරී බෞද්ධයෙකු ලෙස පෙනෙන අතර, ඔහු සැදැහැවත් භක්තිමත් වෙමින් වන්දනාවෙහි යෙදෙන බව පෙනේ.

රුමින්දෙයි අභිලේඛනයේ රජු ලුම්බිණියට ගිය වන්දනා ගමන පිළිබඳ ව සඳහන් වේ. මෙය බුදුන් වහන්සේ උපත ලද ස්ථානය බැවින් පූජනීය භූමියක් සේ සැලකිණ. බෞද්ධයින්ගෙන් අපේක්ෂිත පිළිගත් වන්දනාවන් සතරෙන් එකක් ලෙස ලුම්බිණිය වන්දනාව සැලකේ. නිගාලි්‍යාගර් අභිලේඛනයේ රජු ඔහුගේ 15 වන රාජ්‍ය පාලන වසරේ දී කෝනකමාන ස්ථූපය වන්දනා කිරීම පිළිබඳ ව දැක්වෙයි. මෙම ස්ථූපය පසුකාලීනව විශාල කොට නැවත සෑදවී ය. අභිලේඛනයේ පලුදුවීම් හේතුවෙන් මෙම කාර්යය සිදු කළ දිනය නිශ්චිත ව දැන ගත නොහැකි ය. මෙම වන්දනාව විවිධ බෞද්ධ පූජනීය ස්ථාන වන්දනාවන් අතරතුර දී ම සිදු කරන්නට ඇත. පෙර සඳහන් කළ ලුම්බිණිය වන්දනාව සිදු වූයේ ඔහුගේ 21 වන රාජය පාලන වසරෙහි දී ය. කෝනකමාන ස්ථූපය දෙවන වර වන්දනා කරන්නට ඇත්තේ මේ හා සමකාලීනව විය යුතු ය. නිගාලි්‍යාගර් අභිලේඛනයෙන්

රජුගේ බුද්ධාගමට තිබූ පෞද්ගලික ළැදියාව ක්‍රමයෙන් වර්ධනය වූ අයුරු පැහැදිලි වේ. එසේ ම ආඥාව සාන්චි, සාරානාථ හා කෝසම ලෙස පිටපත් තුනකින් යුතු ව එළිදැක්වුණේ ක්‍රි.පූ. 240 වැනි රාජ්‍ය පාලනයේ පශ්චාත් භාගයේ ය. මෙහි දී ඔහු සංඝ භේදය ඇති කළහොත් නෙරපා දමන බවට පැවිදි භික්ෂූන්ට හා භික්ෂුණියන්ට තර්ජනය කරයි. ඒකීයත්වය ඉහළින් අගය කළ රජු සංඝයා අතර ඇති වූ භින්නමතික තත්ත්වය අනුමත නොකළ බව ඉන් පැහැදිලි වේ. රජු මෙම ආඥාවේ එක් පිටපතක් සංඝ මූලස්ථානයේ ද එක් පිටපතක් මහජනයා වෙත ප්‍රදර්ශනය පිණිස ද තබන ලෙස නියෝග කළේ මෙම තත්ත්වය පිළිබඳ ව ඔහුගේ මතය අවධාරණය කළ යුතු හෙයිනි. මෙම ආඥාව සංඝයා සඳහා සේවය කරන මහාමාත්‍යවරුන් ඉලක්ක කොට නිකුත් කෙරුණකි. මෙහි පිටපත් සියලු බෞද්ධාගමික ස්ථානවලට යවන්නට ඇති අතර, ප්‍රාදේශීය මහාමාත්‍යවරයාට මේ පිළිබඳ උපදෙස් ලබා දෙන්නට ඇත. අවසන් ආඥාව වූ භාබ්‍රා ආඥාව දින දාතම රහිත වූවකි. අපගේ විශ්වාසය අනුව අශෝක පාලනයේ අවසන් භාගයේ දී නිකුත් කෙරුණකි. එම ආඥාව සොයා ගත් පර්වතයේ බෞද්ධ ආරාම නිකුත් කෙරුණකි. එම ආඥාව සොයාගත් පර්වතයේ බෞද්ධ ආරාම දෙකක නටබුන් ද තිබී සොයා ගන්නා ලදි. මෙය ආඥාවේ සාධක සමඟ ගැළපෙන අතර, බුද්ධ ධර්මය පිළිබඳ රජුගේ විශ්වාසය ප්‍රකට කරයි. එසේ ම සැම බෞද්ධයෙකුම හඳුනන ධර්ම ග්‍රන්ථ ගණනාවක් පිළිබඳ ව ද එළිදරව් කරයි. මෙම ආඥාව වැදගත් වන්නේ අශෝක බෞද්ධයෙකු වූ බව එමඟින් නිශ්චිත ව ම සනාථ කෙරෙන බැවිනි. එහි දී ඔහු බුද්ධ, ධම්ම, සංඝ කෙරෙහි වූ විශ්වාසය පිළිබඳ ව පැහැදිලි කෙරේ. එහි කිසිදු උභයාර්ථයක් නැත. නිසැකයෙන් ම මෙය රජු පෞද්ගලික ව සංඝයා ඇමතූ ආඥාවකි. බොහෝ විට එයින් ඒ අසල පිහිටි ආරාමවල විසූ භික්ෂූන් ආමන්ත්‍රණය කරන්නට ඇත. එම ආඥාව අශෝක බෞද්ධයෙකු ලෙස නිකුත් කළ එකකි. එය ඔහු තමන්ව වඩාත් ප්‍රචලිත 'දේවානම්පිය පියදස්සී රජ' යන නමින් නොව වඩාත් නිහතමානී 'පියදස්සී ලච්ඡි මගධේ' හෙවත් මගධයේ රජු වූ පියදස්සී ලෙස හඳුන්වා ගැනීමෙන් පැහැදිලි වේ.

අශෝකගේ ධම්ම සංකල්පය නොයෙක් භාවිතාවන් හා ආදර්ශයන් සමඟ බැඳුණු ජීවන මාර්ගයකි. එසේ ම දෙමාපියන් හා දරුවන්, වැඩිහිටියන් හා බාලයන්, මිත්‍රයන්, ආගමික කණ්ඩායම් අතර සමාජ හා පවුල් සබඳතා තහවුරු කිරීම පිළිබඳ වූ සංකල්පයකි. එයට සෞඛ්‍ය සේවා සැපයීම, යහපත් සන්නිවේදනය, මිත්‍යාවන් වෙනුවෙන් අධික වියදම් අඩු කිරීම ආදි 20 වන සියවසේ ව්‍යවහාරයේ පවතින සමාජ සුබසාධන ලක්‍ෂණ අඩංගු වූවකි. සරම ආකල්පයක් ම, ක්‍රියාවක් ම නූතනවාදී වූවකි. එහෙත් ආරම්භයේ පටන් එහි කිසිදු අනවශ්‍ය බලපෑමක් නොමැත. ප්‍රතිපත්තීන් හඳුන්වා දුන් අතර, ඒවා පිළිපදිනවා ද යන්න එක් එක් පුද්ගලයාගේ කැමැත්ත පරිදි විය. එසේ වුව ද මෙහි යම් තරමක වෙනසක් පසුකාලීනව දක්නට ලැබේ. විශාල ශිලා ලේඛනවලට සාපේක්‍ෂව ස්තම්භ ලේඛන විසංයුක්ත හා නොවටිනා ඒවා විය. ධම්ම සංකල්පයේ සාර්ථකත්වය පිළිබඳ ව දැඩි මතයක සිටින කර්තෘ එම අවස්ථාවේ සත්‍ය ස්වභාවය වටහා නොගනියි.

'ධම්ම' යන යෙදුම අර්ථකථනයේ දී එය බුද්ධ දර්ශනයේ එන 'ධම්ම' යන්න හෝ සාමාන්‍යයෙන් ධම්ම යන යෙදුම යෙදෙන අවස්ථා සමඟ සමාන කිරීම පිළිබඳ සැලකිලිමත් විය යුතු ය. සත්‍ය වශයෙන් 'ධම්ම' යන්න අර්ථකථනය කළ හැක්කේ එය කුමන සන්දර්භයක් යටතේ කවුරුන් විසින් යොදා ගත්තේ ද යන්න අධ්‍යයනය කිරීමත් සමඟ ය. ලේඛනයේ එන සියලු 'ධර්ම' හා 'ධම්ම' යන යෙදුම් සමාන අර්ථ ඇත. ඒවායැයි සැලකීම ඉතිහාසයේ 'සමාජවාදය' යෙදෙන සෑම අවස්ථාවක්ම සමාන යැයි සලකන්නාක් මෙන් අඥානාන්විත ක්‍රියාවකි. වාසනාවකට අශෝකගේ ධම්ම සංකල්පයට සමාන යෙදුම් සෙවීම අනවශ්‍ය කරුණකි. අශෝකගේ ධම්ම සංකල්පය කුමක් ද යන්න ප්‍රශ්නයට විශාල හා විශ්වසනීය සාහිත්‍යමය පිළිතුරු ඔහුගේ ම ආඥාවන් තුළින් ලැබේ.

ඉන්දියාවේ මෞර්ය පාලනය තුළ ධම්ම ප්‍රතිපදාව හරහා නීතිය හා සාමය ස්ථාපිත කිරීම නවමු දෙයක් නොවී ය. ධාර්මික චර්යාව කෙරෙහි ධම්ම ප්‍රතිපදාවේ අවශ්‍යතාව පෙන්වීම සඳහා අශෝක එය වඩාත් මානවවාදී එළඹුමකින් ඉදිරිපත් කළේ ය.

මනුෂ්‍යයා අනෙකුත් ජීවින්ගෙන් වෙන් කෙරෙන ප්‍රධාන සාධකය වනුයේ යහපත් හා අයහපත් හැසිරීම අතර වෙනස හඳුනා ගැනීමේ හැකියාවයි. ධාර්මික චර්යාව සැම මිනිසෙකුටම පොදු වූවක් බවට පත් කළ හැකි ය. මෙවන් හැසිරීමක් සියලු අර්බුදයන් ජයගන්නා අතර, නිකායවාදී චින්තනය බැහැර කරයි. පෙර අප පැවසූ පරිදි ම ධම්ම ප්‍රතිපදාව යනු පුද්ගලයා හා ඔහුගේ සමාජ සන්දර්භය හා සම්බන්ධ ආචාරධර්මීය ප්‍රතිපත්තියකි. ධම්ම ප්‍රතිපදාව හරහා අශෝක පටු ආගමික ඉගැන්වීම් ප්‍රතිසංවිධානය කිරීමට ද, ශක්තිවන්තයන්ගෙන් දුර්වලයන් ආරක්ෂා කිරීමට ද කිසිදු සංස්කෘතික කණ්ඩායමකට ප්‍රතික්ෂේප කළ නොහැකි ලෙස පුළුල් සමාජ චර්යාවක් පිළිබඳ ව අධිරාජ්‍යය තුළ විඥානයක් ඇති කිරීමට ද උත්සාහ ගත්තේ ය.

පසුවදන

බාහිර ලෝකයේ පැවැත්ම පිළිගැනීම හෝ එම පැවැත්ම මුළුමනින් ම ප්‍රතික්ෂේප කිරීම මානව සංස්කෘතියේ වැඩීම හෝ පසු බැසීම පිළිබඳ ප්‍රශ්නයක් වන්නේ කෙසේ ද?

ලාංකීය සංස්කෘතිය එහි මුල් අවධිය ලෙස සැලකිය හැකි ක්‍රි. පූ. 300 පමණ කාලයේ සිට 800 දක්වා පමණ කාලය බාහිර ලෝකයේ පැවැත්ම පිළිගෙන එම යථාර්ථය තුළ මානව සංස්කෘතිය යම් වටිනාකම් පද්ධතියක් යටතේ හැදී වැඩුණු ආකාරයත්, ඉන් පසු කාලයේ දී ඇති වූ පසු බැසීම හා කඩා වැටීම බාහිර ලෝකය හුදෙක් ම මිථ්‍යාවක් බවත්, එහි කිසි දු යථාර්ථයක් නැති බවත් පිළිබඳ දර්ශනවාදය සමාජගත වීම තුළින් සිදු වූ බවත් පිළිබඳ ව කෙරෙන සාකච්ඡාවක දී ඉහත කී බාහිර ලෝකය සැබවින් ම පවතිනවාද නැද්ද? යන්න පිළිබඳ ව ඇති වන දර්ශනවාදයෙහි ප්‍රායෝගික ප්‍රතිඵල මොනවා ද යන්න සලකා බැලිය යුතු ව ඇත.

එක් අතකින් බාහිර ලෝකයේ පැවැත්ම පිළිබඳ ප්‍රශ්නයත්, අනෙක් අතින් එම පැවැත්ම පිළිගැනීම සංස්කෘතියක් ගොඩනැඟී දියුණු වීමට අවශ්‍ය වටිනාකම් නිර්මාණය කිරීමට අදාළ වන්නේ කෙසේ ද යන්නත් එකිනෙකට සම්බන්ධ ප්‍රශ්න දෙකකි. එවැනි සම්බන්ධයක් තිබේ ද? යන්න සලකා බැලීමේ දී වැදගත් වන්නේ සංස්කෘතියක හැදී වැඩීම පොදුවේ පිළිගැනෙන වටිනාකම් පද්ධතියක් මත පමණක් ම රැඳී පවතිනවා ද යන කරුණ ය.

මෙයින් මුල් ප්‍රශ්නය නම් බාහිර ලෝකයේ පැවැත්ම පිළිනොගෙන පොදු වටිනාකම් පද්ධතියකට ජනනය වීමට නොහැකි බව ඉතා සරල ව වටහා ගත හැකි ප්‍රශ්නයකි. මන්ද යත්

බාහිර ලෝකයේ පැවැත්ම යන්න යථාර්ථයක් නොව මායාවක් නම් පොදු වටිනාකම් පද්ධතියක් යන්න ද හුදෙක්ම මායාවක් යැයි පිළිනොගෙන ප්‍රතික්ෂේප කිරීමට පදනමක් නැත. මේ නිසා බාහිර ලෝකයේ පැවැත්ම මායාවක් යැයි සලකනු ලැබීමට යටත් වීමත් සමඟ වටිනාකම් පිළිබඳ සාකච්ඡාව ද යට වී යයි.

දැන් ඉතුරුව ඇත්තේ මිනිස් සංස්කෘතියක් ගොඩනැඟෙන්නේ කිසියම් වටිනාකම් පද්ධතියක් මත පමණ යැයි සඳහන් කිරීම සාධාරණ ද යන්න ය. එම ගැටලුව සාකච්ඡා කිරීමේ දී වැදගත් වන්නේ බාහිර විවිධ දේවල් වෙන් වෙන් පැවැත්ම හා මනුෂ්‍ය වර්ගයාගේ හෝ යම් ජන සමූහයකගේ සාමූහික පැවැත්ම අතර ඇති වෙනස ය. එක් එක් මිනිසා ද ලෝකයේ පවතින තවත් දේ අතර පවතින වෙන් වූ වස්තුවකි. ගස් කොළන් සතුන් ජලය ගින්දර ආදිය වෙන් වෙන්ව පවතිනවා සේ එක් එක් මිනිසා ද වෙන් වෙන්ව පවතී.

මෙසේ වෙන් වෙන්ව පැවති මිනිසුන් සාමූහික බැඳීමක් ඇති කර ගන්නේ කෙසේ ද යන්න සංස්කෘතියක හැදී වැඩීම සලකා බැලීමේ දී පැන නැඟෙන ප්‍රශ්නයයි. සංස්කෘතියක හැදී වැඩීම යනු යම් සාමූහික පැවැත්මක හැදී වැඩීම ම ය. එක් එක් මිනිසා වෙන් වෙන්ව පැවැත්ම නැති වී යන්නේ නැත. එසේ නැති වී යෑම සිදුවන්නේ මරණයෙන් පමණි. ජීවතුන් අතර සිටින තාක් කල් අන් සියලු සත්ත්වයන් මෙන් ම මිනිසුන් ද වෙන් වෙන්ව පවතී.

මෙසේ වෙන් වෙන්ව පවතින මිනිසුන් අතර සාමූහිකත්වයක් ගොඩනැඟෙන්නේ ඔවුන් තුළ ඔවුන්ගේ පොදු පැවැත්ම සඳහා ගොඩනැඟෙන එක්තරා එකඟතාවන් නිසා ය. මෙම එකඟතාවන්ගේ හැදී වැඩීම සිදුවන්නේ ඔවුන් අතර පිළිගැනීමට ලක්වෙන පොදු වටිනාකම් තුළිනි. මෙම වටිනාකම් හඳුනාගෙන පිළිගැනීම ද සිදුවන්නේ පැවැත්ම තුළින් වුවත්, එම පැවැත්ම පිළිබඳ ව මිනිසුන් අතර ඇති වන අවබෝධය ද එම වටිනාකම් ගොඩනඟා ගැනීමේ දී වැදගත් සාධකයක් වේ. යම් දේ තමන්ගේ පොදු පැවැත්ම සඳහා වැඩි යහපතක් ඇති කරන බවත්, යම් දේ එම පොදු පැවැත්ම යටපත් කිරීමට හෝ

විනාශ කිරීමට හේතු වන බවත් පිළිබඳ ව අවබෝධය තුළින් එම වටිනාකම් පද්ධතිය ක්‍රමයෙන් ගොඩනැගේ. එසේ ගොඩනැගීමත් සමඟ එම වටිනාකම් පද්ධතිය සාමූහික පැවැත්මේ අත්තිවාරම බවට පත් වන අතර, එම අත්තිවාරම මත විවිධ මානව ක්‍රියාකාරීත්වයන් ඇති වී වර්ධනය වේ. එසේ ඇති වී වර්ධනය වන ක්‍රියාකාරීත්වයන් තුළින් මානව ජීවිතයට සම්බන්ධ විවිධ විෂයන් ක්‍රමයෙන් වර්ධනය වේ. මේවා පසුකාලීනව මිනිසාගේ කලාවන් ලෙස හඳුනා ගැනීම්වලට ලක්වේ. මේ නිසා සියලු ම කලා ශිල්පයන්ගේ වර්ධනය ද සාමූහිකත්වයේ වර්ධනය සමඟ බැඳී පවතිනවා සේ ම සාමූහිකත්වයේ වර්ධනය තුළ කිසියම් වටිනාකම් පද්ධතියක් තමන්ගේ සුබසාධනය සඳහා අවශ්‍යය යන පිළිගැනීම ද වැඩි දියුණු වේ.

සාමූහික පැවැත්මට ඵලදායී වන වටිනාකම් මෙන් ම එම සාමූහික පැවැත්මට බාධක විය හැකි වටිනාකම් හා එම වටිනාකම්වලට බද්ධ වූ ගතිපැවතුම් මිනිසුන් හඳුනා ගනිති. එසේ තමන්ගේ පැවැත්මට බාධක පමුණුවන්නා වූ වටිනාකම් හා ගතිපැවතුම් පරාජය කොට පැවැත්මට වඩා ඵලදායී වන්නා වූ වටිනාකම් හා ගතිපැවතුම් වර්ධනය කර ගැනීමේ අවශ්‍යතාව පිළිබඳ අවබෝධය හා ඒ පිළිබඳ ව උනන්දුව මිනිසුන් අතර ඇති වේ. මේ අනුව තමන්ට සාමූහිකව අවැඩදායක වන දේ පරාජය කිරීමටත්, තමුන්ට සාමූහික ව වැඩ දායක වන දේ හොඳින් හදා වඩා දායක කර ගැනීමටත් මිනිසුන් නැඹුරු වේ. සංස්කෘතියක වර්ධනය සේ සිදුවන්නේ මෙයට අදාළ ව සිදු වන කාර්ය සම්භාරයෙනි.

තණ්හාව මිනිසාගේ සාමූහික පැවැත්මට බාධකයක් සේ මිනිස්සු හඳුනා ගත්හ. එම හඳුනා ගැනීම ඔවුන්ගේ අවබෝධය ප්‍රකාශයට පත් කරන්නන් අතින් ප්‍රකාශයට පත් විය. එම ප්‍රකාශයට පත් කරන්නන් දර්ශනවාදීන් ලෙස හෝ ආගම් කර්තෘ වරුන් ලෙස කවීන් බුද්ධිමතුන් ආදි වශයෙන් හඳුන්වනු ලැබී ය. ඔවුහු මෙම පොදු යහපතට බාධාකාරී වූ දේ හඳුනා ගත් අය වුණා මිස මෙම හඳුනා ගැනීම හුදෙක් ඔවුන්ගේ ම අවබෝධයේ වර්ධනයක් පමණක් වූවා නොවේ. හඳුනා ගැනීම පොදු අත්දැකීම් තුළින් සිදු විය. එම අත්දැකීම්වලින් උගත් දේ ප්‍රකාශයට පත් කිරීම්

ඉහත කී දර්ශනවාදීන් ආගම් කර්තෘ වරුන් ආදීන් අතින් සිදු විය. මේ ආකාරයට තණ්හාව අගතිගාමී ප්‍රතිඵල ඇති කරන දෙයක් ලෙසත්, එය ඔවුන්ගේ පාලනය යටතට ගෙන හැඩගස්සා ගත යුතු බවත් යන අවබෝධය ශිෂ්ටාචාර වර්ධනයේ ඉතාමත් ම මූලික වූත් එමෙන් ම ඉතාමත් ම වැදගත් වූත් අවධියක් සනිටුහන් කළේ ය.

මෙහි දී අපි දකින්නේ වෙන් වෙන්ව පවතින ස්වභාවික තත්ත්වයේත් සාමූහික පැවැත්මේත් ඇති වන ගැටලුවකි. එකිනෙකා වෙන් වෙන්ව තමන්ගේ ම පමණක් සුබසාධනයෙහි යෙදීමේ ස්වභාවික නැඹුරුවක් ඇති ව පවතී. එහෙත් මෙම ස්වභාවික නැඹුරුව හා සාමූහික පැවැත්ම අතර ඇති වන ගැටලුව ඔවුහු හඳුනා ගැනීමට පටන් ගනී. එම නිසා වෙන් වෙන්ව පැවැත්ම හා සාමූහික පැවැත්ම අතර ඇති වන ගැටලු නිරාකරණය කර ගන්නේ කෙසේ ද යන ප්‍රශ්නය ඔවුන් තුළ ඇති වන අතර, ක්‍රමයෙන් එසේ කර ගන්නේ කෙසේ ද යන්න පිළිබඳ අවබෝධය ද වර්ධනය වේ. ඒ කුමන අවස්ථාවක දී වුවත් වෙන් වෙන්ව පැවැත්ම නිෂ්ප්‍රභා කළ නොහැකි ය. මන්ද යත් ස්වභාවික පැවැත්ම පවතින්නේ වෙන් වෙන්ව පැවැත්මක් ලෙස ය. කළ හැකි එකම දෙය වන්නේ සාමූහික පැවැත්ම හා වෙන් වෙන්ව පැවැත්ම අතර පවතින ගැටලු සහගත සම්බන්ධය තේරුම් ගෙන එය නිරාකරණය කර ගැනීම සඳහා අවබෝධයක් කරා ළඟා වීම පමණකි. සංස්කෘතිය යනුවෙන් වර්ධනය වන්නේ එම අවබෝධය සහ එම අවබෝධය ක්‍රියාත්මක කර ගැනීම සඳහා කෙරෙන විවිධ කාර්යයෝ ය.

මේ ආකාරයට සංස්කෘතියෙන් ඉටුවන කාර්යභාරය වන්නේ සහයෝගීතාවයේ දර්ශනය හා එම දර්ශනය ක්‍රියාත්මක කිරීමේ ප්‍රායෝගික ක්‍රියාමාර්ගයන් පිළිබඳ අවබෝධයේ වර්ධනයයි. ස්වභාවික පැවැත්ම හා සංස්කෘතික පැවැත්ම අතර ඇති වෙන්වීම හා සම්බන්ධය ද සිදුවන්නේ මෙම සහයෝගීතාව පිළිබඳ ව එකඟතාවන් තුළ ය. ශිෂ්ටසම්පන්න භාවය වශයෙන් හැඳින්වෙන්නට පටන් ගන්නේ මෙම සහයෝගීතාව පවත්වාගෙන යෑමට හැකි වන ක්‍රියාකාරීත්වයන් හා හැසිරීම වන අතර

අශිෂ්ට යනුවෙන් සැලකීමට පටන් ගන්නේ මෙම සහයෝගීතාවට බාධා පමුණුවන ගතිපැවතුම් ය.

තණ්හාව පිළිබඳ ව සඳහන් කරන කරුණු ම ද්වේෂය මෝහය පිළිබඳ වර්ධනය වූ අවබෝධය සම්බන්ධයෙන් ද කිව හැකි ය. එම වර්ධනය තුළ ද අප දකින්නේ වෙන් වෙන්ව පැවැත්ම හා සාමූහිකව පැවැත්ම අතර ඇති වන ගැටීම්වල දී හුදු පෞද්ගලික පැවැත්ම යටපත් කොට එකිනෙකාට සාමූහිකව සහයෝගයෙන් ක්‍රියා කරමින් එකිනෙකාගේ යහපත සලසා ගැනීමේ ක්‍රමවේදයන් ය.

මෙහි දී කෙටියෙන් සඳහන් කොට ඇත්තේ ලංකා ඉතිහාසයේ මුල් යුගයේ දී ම මේ ආකාර ශිෂ්ට සම්පන්න පැවැත්මක් පිළිබඳ ව ධර්මාශෝකා දායාද කොට දුන් ධම්ම නමැති ප්‍රතිපත්ති මාලා තුළින් ලාංකිකයා ළඟා කර ගත් බලවත් වර්ධනයකි. එම වර්ධනය දියුණු කරලීමට පදනම සලසන ලද්දේ බාහිර ලෝකයේ පැවැත්ම පිළිගෙන ඒ තුළ තනි තනි පැවතුම් හා සාමූහික පැවැතුම් අතර ඇති ප්‍රායෝගික ගැටලුව විසඳා ගැනීම සඳහා වර්ධනය වූ කල්පනා ධාරාව හා ක්‍රියාකාරකම් මාලාවේ වර්ධනයයි.

එම වර්ධනයේ දී කල්පනා ධාරාව ද එම කල්පනාව මත දියුණු වන මානව ක්‍රියාකාරකම් වලිය ද බාහිර ලෝකයේ ම කොටසක් බවට පත් වේ. මේ අනුව ගසක් බාහිර ලෝකයේ පවතින ආකාරයත්, මානව වර්ගයා බාහිර ලෝකයේ පවතින ආකාරයත් අතර වෙනසක් පවතී. එනම් ගසේ පැවැත්ම හුදෙක්ම ද්‍රව්‍යමය වශයෙන් ගසට සම්බන්ධ බාහිර ලෝකයෙහි පවතින දේ අතර සිදුවන්නක් වේ. එහෙත් මිනිසාගේ පැවැත්මට ඔහුගේ පැවැත්ම බාහිර ද්‍රව්‍යමය පැවැත්ම මෙන්ම ඔහු විසින් නිර්මාණය කර ගන්නා කල්පනා ධාරාවේ හා ක්‍රියා ධාරාව ද ඇතුළත් වේ.

බාහිර ලෝකයේ පැවැත්ම ප්‍රතික්ෂේප කිරීමත් සමඟ සිදුවන්නේ මිනිසාගේ කල්පනා ධාරාවේ හා ක්‍රියාකාරකම් ධාරාවේ පදනම ම දියවී යෑම ය. බාහිර ලෝකය නොපවතින්නේ නම් මිනිසා ද නොපවතී. පවතිනවාය යන අදහස මායාවක් සේ සලකනු ලබයි. එම නිසා එම මායාව වටා කිසිවකට ඇති විය නොහැකි ය. ඇති වුණා යැයි සැලකෙන සියල්ල ද හුදෙක්

ම මුල් මායාව පිළිබඳ සංකල්පය යටතට ම වැටේ. මේ අනුව මිනිසාගේ අවබෝධයේ වර්ධනයක් සිදු විය නොහැකි ය. මන්ද යත් අවබෝධය යන්න ද මායාවක් සේ සැලකිය යුතු වන නිසා ය. සහයෝගය පිළිබඳ අදහස් මෙන් ම ක්‍රියාකාරීත්වයනට ද මෙම දර්ශනය යටතේ සිදුවන්නේ ද එය ම ය. ඒ සියල්ල ද පදනම් විරහිත මිත්‍යාවන් බවට පත් වේ.

මේ අනුව අප මුලින් සඳහන් කළ තණ්හාව, ද්වේෂය, මෝහය ආදිය හඳුනා ගෙන ඒවා සාමූහික පැවැත්මකට බාධාවක් නොවන සේ පාලනය කර ගැනීමට යන උත්සාහය ද මායාවක් සේ ම සැලකිල්ලට භාජනය වේ. මේ නිසා එවැනි පාලනයක් පිළිබඳ ව ඇති කර ගන්නා ශිෂ්ට සම්පන්න ආකල්පයන් හා ගතිපැවතුම්වලට ද හිමි වන්නේ මායාවක්මය යන අදහස ම ය.

මෙයින් සිදුවන්නේ කිසි දු ශිෂ්ට සම්පන්න පැවැත්මක් වර්ධනය කර ගැනීමට අවශ්‍ය වන්නා වූ කල්පනා ධාරාවේ වර්ධනය ද මුළුමනින් ම මිථ්‍යාවක් සේ බැහැර කර හැරීම ය. ඒ තුළින් අදහස්වල වර්ධනයට මෙන් ම ඒ අදහස් තුළින් ඇති වන ගති පැවතුම්වලට ද කිසියම් ම සුවිශේෂ වටිනාකමක් පවතින්නේය යන නිගමනය කරා එළඹ නොසිටීමට බැරි තත්ත්වයක් ඇති වේ. එවැනි තත්ත්වයක් තුළින් කිසියම් ම හෝ බුද්ධිමය වර්ධනයකට හෝ ඒ වටා ඇති වන ශිෂ්ට සම්පන්න ගතිපැවතුම් මාලාවකට හැදී වැඩීමට ඇති ඉඩකඩ නැති වී යයි. එවැනි දේ වර්ධනය කර ගැනීම පිළිබඳ ව ප්‍රයත්න දැරීමට උනන්දුවක් ඇති කිරීමට ද කිසිවක් ඉතුරු නොවේ. එවැනි සමාජයක් කිසියම් ම දේක වටිනාකමක් පිළිනොගන්නා සමාජයක් පමණක් නොව එවැනි වටිනාකම් සඳහා උනන්දුවක් ඇති කිරීමට නොහැකි සමාජයක් බවටත් පත් වේ.

8 වන සියවසට පසු ඉන්දීය ශිෂ්ටාචාරය එහි බලපෑම යටතේ ලාංකික ශිෂ්ටාචාරයත් මුහුණ දුන් ගැටලුවෙහි ප්‍රායෝගික ප්‍රතිඵල එසේ විස්තර කළ හැකි ය. එයින් ඇති වූ සමාජය කිසිදු ඵලදායකත්වයක් ඇති කළ නොහැකි නිස්සාර භූමියකට සමාන කළ හැකි ය. මේ ආකාරයට ලංකාව සංස්කෘතික වශයෙන් කාන්තාරයක තත්ත්වයකට පත් කරන ලද්දේ ඉහත කී මායාව

පිළිබඳ දර්ශනය සමාජගත වීම තුළිනි. විෂ රසායන භූමිගත වීම තුළින් ජලය පානීය ජලයක් සේ ප්‍රයෝජනයට ගත නොහැකි තත්ත්වයක් ඇති කරන්නා සේ මායාව පිළිබඳ දර්ශනවාදය තුළින් ලාංකික ශිෂ්ටාචාරය ද නිෂ්ප්‍රභා කර දැම්මේ ය.

බාහිර ලෝකයේ පැවැත්ම පිළිගැනීම හා විචාර බුද්ධියේ හා නිර්මාණශීලීත්වයේ වර්ධනය

විචාර බුද්ධිය වර්ධනය වන්නේ බාහිර ලෝකය වටහා ගැනීමට මිනිසුන් දරන ප්‍රයත්නයන් මගිනි. එම ප්‍රයත්නයන්හි දී පැන නැඟෙන ප්‍රශ්නය නම් තමන් හඳුනා ගන්නා දේ සත්‍යය ද අසත්‍යය ද යන්න තෝරා බේරා ගැනීම පිළිබඳ ප්‍රශ්නයකි. සත්‍යය අසත්‍යය වෙන් කර ගැනීමක දී අනුගමනය කළ යුතු ප්‍රතිපත්ති හා ක්‍රමවේදයන් පිළිබඳ ව කාලයක් තිස්සේ ඇතිවෙන වාද විවාද ඔස්සේ සත්‍යය අසත්‍යය වෙන්කර ගැනීමේ නිර්ණායකයන් පිළිබඳ ව එකඟතාවන් ගොඩනැඟේ.

පසුකාලීනව විද්‍යාව යනුවෙන් හඳුන්වනු ලබන්නේ මේ ආකාරයට පිළිගත් නිර්ණායකයන් ඔස්සේ බාහිර ලෝකයේ පවතින දේ පිළිබඳ සත්‍ය අවබෝධයක් ලබා ගෙන ඇත්ද? නැද්ද? යන්න පිළිබඳ ව කෙරෙන සාකච්ඡාවකි. ග්‍රහලෝකවල පැවැත්ම හා පවතින ආකාරය ගැන වුවත්, සත්වයා වර්ධනය වූයේ කොයි ආකාරයෙන් ද යන්න ගැන වුවත්, දැන් ජීවත් වන මිනිසුන්ගේ හා ගැහැනුන්ගේ සනීපාරක්ෂාව අරබයා රෝග අඳුනා ගැනීම හා ඒවාට ප්‍රතිකර්ම කිරීම වුවත් ආදි දහසකුත් කරුණු සම්බන්ධයෙන් සැබෑ අවබෝධයක් ඇති කර ගෙන ප්‍රායෝගික ක්‍රියාමාර්ගයන් මැදින් ස්වභාව ධර්මයේ සමහර අංගයන් තමන්ට අවශ්‍ය පරිදි හැඩගස්වා ගැනීම සඳහා විද්‍යාඥයෝ ලොව පුරා නිරන්තර උත්සාහයක යෙදී සිටිති. විද්‍යාවේ වර්ධනය සිදුවන්නේ මෙම ප්‍රයත්නයන් තුළිනි.

මේ අනුව විද්‍යාත්මක අවබෝධයේ වර්ධනය සඳහා අවශ්‍ය විචාරශීලී භාවය එක් එක් ශිෂ්ටාචාරයන් තුළ මිනිසුන් තුළ ජනනය කරයි. එසේ ජනනය කරන තාක් ප්‍රමාණය අනුව එම ශිෂ්ටාචාරය තුළ ජීවත්වන්නන්ගේ අවබෝධයේ වර්ධනයක් සිදුවනවා පමණක් නොව එම අවබෝධය මත ක්‍රියා කිරීම

තුළින් ඔවුන්ගේ ප්‍රායෝගික ජීවන රටාවන් ද වෙනස් වේ. ස්වභාව ධර්මයේ සිදුවීම් ඉදිරියේ විලම්භීතව පරලව අසරණ ව සිටීම වෙනුවට ක්‍රියාශීලී ව යම් යම් දේ හඳුනා ගැනීමට මැදිහත් වී එමඟින් තම පැවැත්ම තුළ ද වෙනස්කම් ඇති කර ගැනීම සඳහා උනන්දුව වර්ධනය වේ. බොහෝ දුරට ඉරණම පිළිබඳ දර්ශනවාදය හා අලස ව තමන්ට සිදු වන දේ වැළැක්විය නොහැකි සේ පිළිගන්නා තත්ත්වයක් ඇතිවන්නේ ඉහතකී ආකාරයට විචාර බුද්ධිය යොදා ගැනීම තුළින් බාහිර ලෝකය අවබෝධ කර ගැනීම හා එයට මැදිහත් වීමට හැකියාවක් ප්‍රදර්ශනය නොකරන සංස්කෘතීන් තුළිනි.

ක්‍රියාශීලී ව හා විචාරශීලී ව ලෝකය අවබෝධ කර ගැනීම හා ඊට මැදිහත් වීම යන ක්‍රියාදාමයේ මුල් ම අත්තිවාරම වන්නේ බාහිර ලෝකය පවතින බව පිළිගැනීම ය. බාහිර ලෝකය නොපවතින්නේ නම් එවැනි නොපවතින දෙයක් පිළිබඳ ව සොයා බැලීමට උවමනාවක් හෝ හැකියාවක් ඇතිවන්නේ නැත. ලෝකය මායාවක්ය යන දර්ශනවාදය සමාජගතවීමත් සමඟ ඇති වන ප්‍රතිඵලය නම් විචාර බුද්ධිය මුළුමනින් ම ඇනහිටින තත්ත්වයක් ඇති කිරීම ය. 8 වන සියවසෙන් පසු ලංකාව තුළ ලෝකය මායාවක්ය යන අධිසංකරගේ දර්ශනවාදය ක්‍රමයෙන් වර්ධනය වී පැලපදියම් විය. මෙය නිසා කෙළින් ම ඇති වූ ප්‍රතිඵලයක් වූයේ 8 වන සියවසින් පසු කාලය තුළ ලංකාව බුද්ධිමය ක්ෂේත්‍රය තුළ අතිශයින් පසුගාමී තත්ත්වයකට පත් වීම ය.

නිර්මාණශීලීත්වය හා විචාර බුද්ධිය එකට බැඳී පවතින බැවින් 8 වන ශතවර්ෂයෙන් පසු කාලය ලාංකික ශිෂ්ටාචාරයේ නිර්මාණශීලීත්වය අතින් ද අතිශයෙන් පසුගාමී වූ කාලයක් විය. මේ බව මාටින් වික්‍රමසිංහ සූරීන් ඉතා පැහැදිලි ව ප්‍රකාශ කර ඇති අතර, ඔහුගේ මතයට අනුව පසුකාලීනව සිදු වූ සාහිත්‍යය පවා උතුම් සාහිත්‍යයක ලක්ෂණ නොපෙන්වයි. මායාව පිළිබඳ ව දර්ශනවාදය සමාජගතවීමේ ප්‍රතිඵලයක් වූයේ ද විද්‍යාවේ මෙන් ම කලාවේ දියුණුව අතින් ද ලංකාව කාන්තාරයක් බවට පත්වීමයි.

විද්‍යාවේ හා කලාවේ පසුබැසීම නිසා ඇති වුණු හිස්තැන පුරවන ලද්දේ අවිද්‍යාව විසිනි. විචාරක බුද්ධියට පටහැණි මන්තරකාරයන් සාත්තරකාරයන් හා විවිධ පසුගාමී ඇදහිලි

මෙහෙයවන්නන් සමාජයේ මුල් තැනක් ලබා ගන්නේ මේ කාලයේ දී ය. බාහිර ලෝකය තුළ ඇති වන හේතු ඵල පිළිබඳ ව අවබෝධයක් ලබා ගැනීමට ප්‍රතික්ෂේප වුණු සමාජයකට අධි භෞතිකවාදී විශ්වාසයන් හා ඇදැහිලි මහා පරිමාණව ප්‍රදර්ශනය වීම පුදුමයක් නොවේ. 8 වන ශතවර්ෂයෙන් පසු කාලය තුළ ලාංකිකයාගේ මනස බොහෝ දුර සැදී පැහැදී පවතින්නේ මෙවැනි අවිද්‍යාවන් මත ය.

මෙසේ විචාර බුද්ධිය දියුණු කර ගැනීම සඳහා ප්‍රයත්නයන්හි නොයෙදෙන සමාජය තුළ බුද්ධිමය අලස භාවයක් පැතිරී යෑම ද වැළැක්විය නොහැකි ප්‍රතිඵලයකි. මෙම අලස මනස ද මායාව පිළිබඳ දර්ශනවාදය සමාජගතවීම නිසා ඇති වූ ප්‍රතිඵලයකි.

මෙවැනි සමාජයක් තුළ සත්‍යගරුක භාවයක් වර්ධනය නොවේ. මන්ද යත් සත්‍යගරුක භාවය වර්ධනය වන්නේ ද බාහිර ලෝකයේ පැවැත්ම පිළිගැනීම තුළින් පමණි. බාහිර ලෝකය ප්‍රතික්ෂේප කිරීමෙන් ම සත්‍යය සෙවීමට භාජනය වන දෙයක් නැති වී යයි. එනම් සත්‍යයට විෂය වන්නා වූ දෙයක් නැති වී යයි. මේ නිසා යමක් හෝ යම් කියමනක් සත්‍ය ද අසත්‍ය ද යන්න ද හුදෙක්ම අධිභෞතිකවාදී විශ්වාසයන්වලට බද්ධ වී පවතී. තර්ක බුද්ධියේ තැන වෙනුවට මෙම අධිභෞතිකවාදී විශ්වාසයනට යටත් වීම සිදු වේ.

බටහිර ලෝකයේ ඇති වූ වර්ධනයන් තුළින් බිහි වූ විචාර බුද්ධියේ සම්ප්‍රදායක් යටත් විජිත කාලයේ දී විශේෂයෙන් ම බ්‍රිතාන්‍ය පාලන කාලය තුළ ඇති කරන ලද අධ්‍යාපන වෙනස්කම් තුළින් ලාංකික සමාජයට යම් තරමකින් ඇතුළු විය. බටහිර විශ්ව විද්‍යාලවල අධ්‍යාපනය සඳහා සමහර ලාංකිකයනට යෑමට හැකි වූ අතර, ඔවුන් තුළ බොහෝ දුරට වර්ධනය වූයේ තමන්ගේ සංස්කෘතියෙන් උරුමයෙන් හිමි කරන ලද අධිභෞතිකවාදී මතවාදයන් එක් පැත්තකටත් බටහිර අධ්‍යාපනය නිසා ඇති වූ භෞතිකවාදී විචාරශීලීත්වය තව පැත්තකත් ඇති මනසකි. මේ අතර සමහරුන් තමන්ගේ විචාරශීලීත්වයට අතීතයෙන් උරුම වූ බුද්ධිමය සම්ප්‍රදාය යටපත් කිරීමට හෝ මර්දනය කර දැමීමට සමත් වූහ. ඔවුන් අතරින් බුද්ධිමය වශයෙනුත් ප්‍රායෝගික

වශයෙනුත් විද්‍යාත්මක පදනමක පිහිටා කටයුතු කිරීමේ හැකියාව ඇත්තන් බිහි විය. අධ්‍යාපන ක්‍රමයේ වර්ධනයත් සමඟ විචාර බුද්ධියේ පැතිරීමක් ද සිදු විය.

දේශපාලන හා සමාජ ක්ෂේත්‍රයන් තුළට ද මෙම වෙනස තරමක් දුරට බලපෑවේ ය. විශේෂයෙන් ම රට පුරා පරිපාලන ක්ෂේත්‍රය විචාරශීලී විධික්‍රමයන් මත හදා වඩා වැඩි දියුණු කර ගැනීමේ ප්‍රයත්නයක් ද 19 වන සියවසේ දී හා 20 වන සියවසේ මුල් භාගයේ දී ප්‍රදර්ශනය විය.

එම කාලය තුළ දී රට තුළ යුක්තිය පසිඳලීමේ ආයතන ද බිහි වූ අතර, එම ආයතනවල ක්‍රියාකාරීත්වය පදනම ද වූයේ විචාරශීලී භාවයයි. අපරාධ පරීක්ෂණයේ විධික්‍රමයන් බටහිර විධික්‍රමයන් අනුව ගොඩනැගුණු අතර, නඩු පැවරීමේ ක්‍රියාමාර්ගයන් මෙන් ම නඩු අසා විසඳීමේ ක්‍රියාමාර්ගයන් ද පදනම් වූයේ විචාරශීලී භාවයේ මූලධර්මයන් මත ය.

මෙවැනි වෙනස්කම් සිදු වූවත්, එය සමස්ත සමාජය මුළුමනින් ම වෙනස් කළේ නැත. නව වර්ධනයන් අර්ධ වශයෙන් රට කෙරෙහි බලපෑවා මිස මුළුමනින් ම ලංකාවේ සමාජ ක්‍රමය හා ඒ තුළ ජීවත් වන මිනිසුන්ගේ චින්තන ධාරාවන් නූතන ලෝකයේ විද්‍යාත්මක වර්ධනයන්ට සරිලන සේ අංග සම්පූර්ණ ව හැඩගැස්වීමක් සිදු වූයේ නැත.

මෙම අර්ධ වශයෙන් සිදු වූ වර්ධන කාලය තුළ සත්‍ය අසත්‍ය භාවය වෙන් කර හඳුනා ගැනීම පිළිබඳ ව විධික්‍රමයන් විචාරශීලී පදනමක් කරා යොමුවීම දැකිය හැකි ය. විද්‍යාත්මක ක්ෂේත්‍රය තුළත්, නෛතික ක්ෂේත්‍රය තුළත් පරිපාලන ක්ෂේත්‍රය තුළ මෙන් ම රටේ වර්ධනය වෙමින් පැවති නව දේශපාලන ක්ෂේත්‍රය තුළ ද සත්‍යගරුක භාවය පිළිගත යුතු වටිනාකමක් සේ ඉස්මතුව පැමිණියේ ය.

නිදහස ලැබීමෙන් දශක ගණනක් ගතවී යෑමටත් පෙර යටත් විජිත සමයේ දී ඇති වූ මෙම වෙනස්කම් සම්බන්ධව විවිධ මතයන් පළවීමට පටන් ගත්තේ ය. ඉන් එකක් වූයේ බටහිරින් පැමිණි මෙම වර්ධනයන් ලාංකික සංස්කෘතියට නොගැළපෙන

බවත්, ඒවා කිසියම් විකෘති කිරීමක් බවත් ය. මේ කාලය තුළ මෙම සම්ප්‍රදායන් බොහෝ දුරට අතහැර දැමීමේ ප්‍රයත්නයන් සිදු වූ ආකාරය මින් ඉහත පරිච්ඡේදවල දී විස්තර කොට ඇත.

වර්තමානයේ තත්ත්වය නම් බොහෝ දුරට විචාරශීලීත්වය අතහැර දැමීමත්, සත්‍ය ගරුක භාවය වටිනාකමක් සේ නොසැලකීමත් මඟින් 8 වන සියවසෙන් පසු ඇති වුණු පසුගාමී බුද්ධිමය ලෝකය කරා නැවත අවතීරණය වීමක් පසුගිය දශකයන්හි දී සිදු විය.

මෙහි ප්‍රතිඵලය වී ඇත්තේ රටේ කිසිම ක්ෂේත්‍රයක් බුද්ධිමය හා අධ්‍යාපනික ක්ෂේත්‍රයේ වුවත්, මුළුමනින් ම විද්‍යාත්මක පදනමක පිහිටා ක්‍රියාත්මක කළ යුතු වන විවිධ විද්‍යා ක්ෂේත්‍රයන් වුවත්, දේශපාලනික හා පරිපාලන ක්ෂේත්‍රයන් වුවත්, යුක්තිය පසිඳලීමේ නෛතික ක්ෂේත්‍රය වුවත් යන සියල්ල ම තුළින් විචාරශීලීත්වය ගිලිහී යමින් පවතින අතර, එයින් ඇති වන හිස්තැන සියලු ම වර්ගයේ දූෂණ අල්ලස් බලය අනිසි ලෙස පාවිච්චි කිරීම් ආදි ගති පැවතුම්වලට මුල් තැනක් ලැබෙන තත්ත්වයක් උදා වී තිබීමයි.

මතකය හා ඉතිහාසය

ජන සංහතියක සංස්කෘතිය ගොඩනැඟීමේ අත්‍යවශ්‍ය පදනම වන්නේ මතකයයි. ඉතිහාසය ගොඩනැගෙන්නේ එම මතකය මත ය. මතකය හා ඉතිහාසය යනු එකක් ම නොවේ. එමෙන් ම එකක් අනෙකෙන් වෙන් කිරීමට ද බැරි ය.

මතකය ස්වභාවික යැයි සිතිය හැකි වුවත් ස්වභාවික අන් සියල්ල මෙන් ම මතකය ද බොහෝ කොන්දේසි මත රැඳී පවතී. සමහර ජනකොටස් මතකය රඳවා ගැනීමේ බොහෝ ප්‍රයත්නවල යෙදෙන අතර, මෙම ප්‍රයත්නවල පුරුද්ද ජානගත වීමත් සමඟ ඔවුන් තුළ තමන්ගේ අතීතය පිළිබඳ ව වඩා පළල් මතකයක් ඉතිරිව පවතී.

මතකයක් වර්ධනය වීමේ එක් කොන්දේසියක් නම්, මතකය ඉතා වටිනා වස්තුවක් සේ සැලකීම යම් ජනකොටසක් තුළ

පැලපදියම් වූ පුරුද්දක් ද නැද්ද යන්න ය. මතකය මහඟු වස්තුවක් සේ සැලකීමට ජනතාවක් පුරුදු වන්නේ එම මතකයම ඔවුන්ගේ සහයෝගීතාවට හා ප්‍රගතියට හේතු වන පැවතුණොත් පමණ ය.

මෙහි දී අප නැවත මුණගැසෙන්නේ භෞතික ලෝකය පිළිගැනීම හා නොපිළිගැනීම යන දර්ශනවාදයන් තුළින් ඇති වන ප්‍රතිඵල දෙසට ය. භෞතික ලෝකයේ පැවැත්ම නොපිළගන්නා දර්ශනවාදයක් තුළ මතකයට ද ඇති සුවිශේෂ තැනක් නැත. මන්ද යත් භෞතික ලෝකය මායාවක් නම් එම භෞතික ලෝකය තුළින් පැන නඟින මතක සටහන් ද මායාවන් ම සේ සැලකිය යුතු වන නිසා ය. භෞතික ලෝකයක් නොපවතී නම් මතකයන් පැන නැඟීමට මූලාශ්‍ර වන ස්ථානයක් නැත.

මේ අනුව ලෝකය මායාවක්ය යන දර්ශනවාදයේ බලපෑම යටතේ හැදෙන ජනතාවක් තුළ මතකයට හිමිවන සුවිශේෂ වටිනාකමක් නැත. මතකය ද තවත් ස්වප්නයක් බවට පත් වේ. සිහිනයන් අමතක කරන්නා මෙන් ම ලෝකයේ සිදු වන සිදුවීම් ද අමතක කර දැමීමේ පුරුද්ද සියල්ල මායාවන් සේ සැලකීමේ පුරුද්ද තුළ ම රැඳී ඇත.

මතකය පිළිබඳ මෙම නිගමනය ඉතිහාසය කෙරෙහි ද එසේ ම බලපායි. භෞතික ලෝකයේ පිළිගැනීමකින් තොර ව ඉතිහායක් පිළිබඳ අදහසක් ඇති විය නොහැකි ය. ඉතිහාසයක් යනු යම් ස්ථානයකට හා යම් කාලයකට හා මිනිසුන්ගේ යම් හැසිරීම් මාලාවන්ට බද්ධ ව පවතී. යම් ස්ථාන යන්න මායාවක් නම් කාලය යන්න ද මායාවක් බවට පත් වේ. කාලය මායාවක් නම් ඉතිහාසයක් ගැන කථා කිරීමට යමක් ඉතිරි වන්නේ නැත. මන්ද යත් ඉතිහාසයක් යනු යම් කාලයන්හි සිදු වන දේවල් පිළිබඳ වාර්තාවක් වන නිසා ය. භෞතික ලෝකය නොපවතී නම් වාර්තාවක් තබා ගැනීමට කිසිවක් ඇත්තේ නැත. එමෙන් ම කාලය පිළිබඳ අදහසට ද පදනමක් නොපවතී.

කාලය පිළිබඳ අදහස මිනිස් පැවැත්ම මෙන් ම සංස්කෘතියක පැවැත්ම හා එහි වර්ධනය පිළිබඳ ව අත්‍යවශ්‍ය වන සංකල්පයකි. කාලය යන්න අජටාකාශය සමඟ බැඳී පවතී. කාලය අවකාශය මනින මිනුම් දණ්ඩකි. මේ අනුව කාලය අජටාකාශයට

සාපේක්ෂක ය. අජටාවකාශය යන්න භෞතික ලෝකයට සාපේක්ෂව පවතින්නකි. මේ අනුව මේ සියල්ල එකිනෙකට බැඳී පවතින සංකල්පයෝ ය.

භෞතික ලෝකය මායාවක්ය සේ සලකන ජනතාවක් තුළ කාලය පිළිබඳ ව ද අවබෝධයක් පැවතිය නොහැකි ය. කාලය පිළිබඳ අවබෝධය ලෝකය පවතින ආකාරය පිළිබඳ අවබෝධයට බද්ධ වී පවතී. බාහිර ලෝකය ප්‍රතික්ෂේප කිරීමෙන් ම කාලය යන සංකල්පය ද ප්‍රතික්ෂේප වේ.

මේ අනුව බලන කල 8 වන ශතවර්ෂයේ සිට මායාව පිළිබඳ ව සංකල්පය සමාජගතවීමත් සමඟ ලාංකිකයාගේ බුද්ධිමය හා මානසික දියුණුවට කොතරම් අගතියක් සිදු වී ඇත්ද යන්න විදහා පායි.

මේ නිසා ලංකාවේ සංස්කෘතිය 8 වන ශතවර්ෂයෙන් පසු වර්ධනය වූයේ කෙසේ ද යන්න පිළිබඳ සැබෑ අවබෝධයක් ඇති කර ගැනීමේ දී අධිසංකර පඬිවරයාගේ මායාව නමැති සංකල්පය කොතෙක් දුරට ලාංකිකයාගේ මනස හැඩගැස්වීමේ සාධකයක් සේ පැවතී ඇත්ද යන්න වටහා ගැනීමට උත්සාහ කිරීම අතීතය පමණක් නොව වර්තමානය හා අනාගතය පිළිබඳ ව අවබෝධ කර ගැනීමට ද අත්‍යවශ්‍ය සාධකයක් වේ.

මෙම අගතිගාමී දර්ශනවාදයේ වූ විශාල හානිය තේරුම් ගැනීමත්, ඉතා දැනුවත් ප්‍රයත්නයන් ඔස්සේ එම දර්ශනවාදයේ බලපෑමෙන් මිදීමට ගන්නා උත්සාහයත් ලංකාවේ අනාගතය සම්බන්ධයෙන් පවතින ඉතා ප්‍රබල ම අභියෝගයක් සේ පවතී.

එම අභියෝගයට මුහුණ දීමේ දී ක්‍රි. පූ. 3 වන සියවසේ සිට ක්‍රි. වර්ෂ 800 දක්වා වන ලංකා ඉතිහාසයේ මුල් යුගයේ දී ඉහත කී මානසික තත්ත්වයට වඩා වෙනස් තත්ත්වයක් රටේ පැවතී තිබුණාය යන කරුණත්, ඒ මත ඇති වූ සංස්කෘතික හා පළපුරුදු හා ගති ගුණ ද ලාංකීය සංස්කෘතිය තුළ නොමැකී පවතින බවත් යන කරුණ සැලකිල්ලට ගත යුතු ය. එම මුල් යුගය හා වර්තමානය හා අනාගතය අතර බැම්ම නැවත වරක් ගොඩනගා ගැනීම මඟින් මායාව පිළිබඳ දර්ශනවාදයේ ග්‍රහණයෙන් ගොඩ

ඒමට ලාංකීය ජනතාවට පුළුවන්කමක් ඇත. එහෙත් එය ඉබේම සිදුවන්නක් නොව විශාල ප්‍රයත්නයන් හා ව්‍යායාමයන් මඟින් කළ යුතු සංකීර්ණ කාර්යභාරයක් වේ.

උපග්‍රන්ථය

'ධර්මාශෝකගේ ධම්ම ප්‍රතිපත්තිය හා ප්‍රජාතන්ත්‍රවාදී වටිනාකම්' නමැති කෘතිය ප්‍රකාශයට පත් වීමෙන් අනතුරුව පළ වුණ ගුණදාස අමරසේකරගේ 'සභ්‍යත්ව රාජ්‍යයක් කරා' කෘතිය ද ආශ්‍රය කර ගෙන ගොඩනැගුණු කතිකාවෙන් අනතුරුව මේ උපග්‍රන්ථය ඇතුළත් කිරීමට අදහස් කළෙමි.

උපග්‍රන්ථය

කුලීන, කුල හීන භේදයේ සමාජ බලපෑම්

හැඳින්වීම

මේ සුළු පිටු ගණන තුළ මා ගොනු කිරීමට උත්සාහ කරන්නේ ලාංකීය සමාජය තේරුම් ගැනීමේ දී කේන්ද්‍රීය වන මූලික ම ප්‍රශ්නය පිළිබඳ ව දළ සටහනකි. ඒ මූලික ප්‍රශ්නය නම් කුල ක්‍රමය, ලාංකික සමාජය තුළ ඇති කර තිබෙන අතිමහත් බලපෑම ය. මෙහි දී ලාංකීය සමාජය යනුවෙන් මා අදහස් කරන්නේ සිංහල, දෙමළ යන සමස්ත සමාජය ම ය. කුල ක්‍රමයේ බලපෑම අතින් ගත් කල මේ කණ්ඩායම් දෙක ම තුළ ඇත්තේ ඒකාකාරී වූ සංස්කෘතියකි.

කුල ක්‍රමයේ බලපෑම විදහා දක්වන ඉතා පැහැදිලි ම සාධකය නම් මේ පිළිබඳ ව කථා කිරීමට සියලු දෙනා තුළ ඇති අකමැත්ත ය. මේ ප්‍රශ්නයට සම්බන්ධ කොට තමන්ගේ ඉතිහාසය මෙන් ම සමාජ විකාශනය දෙස බැලුවහොත් සාමාන්‍යයෙන් මේවා පිළිබඳ ව කෙරෙන සියලු ම විග්‍රහයන්හි විශාල ව්‍යාජ භාවයක් පැවතීම මේ අකමැත්තට හේතුව සේ මම දකිමි. කවුරුත් තමන් තුළ ගැබ්ව ඇති කිසියම් ව්‍යාජ භාවයක් හෙළි කර ගැනීමට මැළි වීම පුදුමයක් නොවේ. එහෙත් හිතාමතා ම මේ අකමැත්ත අභිභවා ගොස් කුල ක්‍රමය විසින් ලාංකීය සමාජය තුළත්, සියලු ම ලාංකිකයන්ගේ මනස් තුළත් ඇති කර ඇති ගතිගුණ තේරුම් ගැනීම අත්‍යවශ්‍ය ව ඇත. දිනෙන් දින වඩවඩාත් අස්ථාවරත්වයට හා අර්බුදකාරී තත්ත්වයනට මුහුණ දෙන ලාංකීය සමාජයේ

ගැටලු වටහා ගැනීමට හා විසඳා ගැනීමට නම් මේ ප්‍රශ්නයට මුහුණ දිය යුතු ම ය.

'ධර්මාශෝකගේ ධම්ම ප්‍රතිපත්තිය හා ප්‍රජාතන්ත්‍රවාදී වටිනාකම්' යන නමින් පළ කළ මුල් කෘතියෙන් සිදු කෙරුණේ කුල ක්‍රමය පිළිබඳ ප්‍රශ්නය ලංකාවේ ඉතිහාසයේත් දර්ශනවාදයන්ගේත් සමස්ත පසුබිම ඔස්සේ ඉදිරිපත් කිරීම ය. ඒ කෘතිය හා මේ රචනාව එකිනෙකට බැඳී පවතී. ඒ නිසා මේ කෘතීන් දෙක ම තුළින් කියවෙන මේ වැදගත් තේමාව ලාංකික සමාජය තුළ සාකච්ඡාවකට යොමුවේ යැයි බලාපොරොත්තු වෙමි.

ඒ සාකච්ඡාව කාටත් ඉතා ලෙහෙසියෙන් සහභාගි විය හැකි සාකච්ඡාවකි. මන්ද යත් එයට අදාළ වන්නේ සැම පුද්ගලයෙකුගේ ම පෞද්ගලික කථාව මෙන් ම ලාංකීය සමාජයේ සමස්ත කථාව ද වන නිසා ය. මේ ප්‍රශ්නය අදාළ නොවෙන කිසිවෙකු මේ සමාජයේ නැත. සියල්ලන්ගේ ම ජීවිත තුළත්, ඔවුන්ගේ යටි සිත් තුළත් පවතින කථාව එළිදරව් කර ගැනීමටත්, එය හෙළිදරව් කර ගැනීම මඟින් සැම කෙනෙකුට ම තමන් පිළිබඳ සැබෑ කථාව අව්‍යාජ ව දැක ගැනීමටත් මේ සාකච්ඡාව අත්‍යවශ්‍ය ව ඇත.

සිංහල දෙමළ දෙබසින් ම අව්‍යාජ නිර්මාණශීලී ශ්‍රේෂ්ඨ සාහිත්‍යයක් බිහි වනු ඇත්තේ මේ ප්‍රශ්නය පිළිබඳ ව අවබෝධයක් කරා ඒමට පොරබදන නිර්මාණකරුවන් තුළින් පමණක්මය යන්න මගේ මතය ය.

මෙහි පළ කොට ඇති සමහර ලිපි 'ඉරුදින'[1] පුවත් පතේ මීට පෙර පළ කොට ඇත. එයට ඒ පුවත්පතේ කර්තෘ මණ්ඩලයට ස්තුති කරමි.

මේ පිටපත සකස් කිරීමේ දී මුල සිට ම සහාය වූ සංජීව වීරවික්‍රම නීතිඥ මහතාට ද මාගේ කෘතඥතාව පළ කරමි.

1. මෙහි 01-05 දක්වා හඳුන්වා ඇති කොටස් වෙන වෙනම ලිපි සේ 'ඉරුදින' පුවත්පතේ පළ විය.

01

සභ්‍යත්ව රාජ්‍යය හා කුලීන, කුල හීන වශයෙන් ජනතාව බෙදා වෙන් කිරීම

ගුණදාස අමරසේකර විසින් 'සභ්‍යත්ව රාජ්‍යයක් කරා' යන නමින් පොතක් ලියා පළ කොට ප්‍රසිද්ධ කොට ඇත. ඒ කාලය තුළ දී ම 'ධර්මාශෝකගේ ධම්ම ප්‍රතිපත්තිය හා ප්‍රජාතන්ත්‍රවාදී වටිනාකම්' යන නමින් මා විසින් ලියූ පොතක් ද ප්‍රසිද්ධ කොට ඇත. මේ ලිපියෙන් මා අදහස් කරන්නේ මේ පොත් දෙක අතර ඇති සමානකම් හා වෙනස්කම් කෙටියෙන් දැක්වීමට ය.

ගුණදාස අමරසේකර විසින් පළ කොට ඇති සභ්‍යත්ව රාජ්‍යයක් කරා යන කෘතියෙහි මේ මූලික අදහස් අඩංගු වේ.

ලංකාවේ මුල් යුගයේ දී ම සභ්‍යත්ව රාජ්‍යයක් ගොඩනැඟිණි. ඒ රාජ්‍යයේ ස්වභාවය මෙසේ ය. "අප බිහිකර ගැනීමට සමත් වූ සභ්‍යත්ව රාජ්‍යයේ කටු සටහන අප ලබා ගත යුත්තේ බුදුදහම ලබාගැනීමත් සමඟයි. මිහිඳු හිමියන් බුදුදහමට අමතරව අශෝක අධිරාජ්‍යයා විසින් නිර්මාණය කරන ලද බෞද්ධ රාජ්‍ය තන්ත්‍රය ද අප වෙත ගෙන එන ලදි. අපි එය ඇසුරු කර අපගේ ම වූ සභ්‍යත්ව රාජ්‍යයක්, සිංහල බෞද්ධ රාජ්‍ය තන්ත්‍රයක් නිර්මාණය කර ගැනීමට සමත් වීමු."

ඔහුගේ මතයට අනුව මේ සභ්‍යත්ව රාජ්‍යය විජාතිකයන් එනම් යුරෝපීය විජාතිකයන් විශේෂයෙන් ම ඉංග්‍රීසි ජාතිකයන් රට අත්පත් කොට ගෙන, ඒ තුළ ඔවුන්ගේ රටෙහි ස්ථාවර කර ගන්නා ලද රාජ්‍යය තන්ත්‍රයක් ලංකාව මත පටවන තාක් දුරට ම අඛණ්ඩ ව පැවතියේ ය.

මේ ඉංග්‍රීසීන් විසින් නිර්මාණය කරන ලද රාජ්‍ය තන්ත්‍රය ලංකාවට නුසුදුසු ය. ප්‍රජාතන්ත්‍රවාදය, පාර්ලිමේන්තු ක්‍රමය, යනාදිය බ්‍රිතාන්‍යයන් විසින් ඔවුන්ගේ ජාතික රාජ්‍යය තුළ ශතවර්ෂ ගණනාවක් තිස්සේ ගොඩනගා ගත් ඒවා ය. ලංකාවට සුදුසු වන්නේ රජවරුන්ගේ කාලයේ මෙන් එක් පාලකයෙකු යටතේ පාලනය ය. මේ අනුව විධායක ජනාධිපති ක්‍රමය ලංකාවට සුදුසු ය. ඒ විධායක ක්‍රමය නැති කළ යුතු බවට සෝභිත හිමියන් ගෙන යන ලද ව්‍යාපාරය නොමඟ යෑමකි.

ලාංකිකයා විසින් නැවත වරක් ඔවුන් විසින් මුල් යුගයේ නිර්මාණය කර ගන්නා ලද සභ්‍යත්ව රාජ්‍යය කරා යා යුතු ය. අතීත පදනම මත ලංකාවට සුදුසු පාලනයක් නියෝජනය කළේ එස්. ඩබ්ලිව්. ආර්. ඩී. බණ්ඩාරනායක මහතා හා ඔහු නියෝජනය කළ ශ්‍රී ලංකා නිදහස් පක්ෂය ය. ඒ තුළ විකෘතියක් ඇති කළේ චන්ද්‍රිකා බණ්ඩාරනායක මැතිනිය ය. නැවත වරක් රටට සුදුසු නායකත්වයක් ඇති කළේ මහින්ද රාජපක්ෂ මහතා ය.

මා ලියූ 'ධර්මාශෝකගේ ධම්ම ප්‍රතිපත්තිය හා ප්‍රජාතන්ත්‍රවාදී වටිනාකම්' යන පොතෙහි මා විසින් ඉදිරිපත් කර ඇති මූලික අදහස් මෙසේ ය.

ලංකාවේ මුල් යුගයේ දී ම සභ්‍යත්ව රාජ්‍යයක් ගොඩනැඟුණේ ධර්මාශෝක රජතුමාගේ ධම්ම ප්‍රතිපත්තිය ඔස්සේ ය. මේ ධම්ම ප්‍රතිපත්තිය එතුමාගේ රාජ්‍ය කාලය පිළිබඳ ව කර ඇති නූතන ගවේෂණයන් ඔස්සේ හොඳින් හෙළිදරව් වී ඇත. රොමිලා තාපර් නමැති ප්‍රබල ඉන්දීය ඉතිහාසඥවරිය විසින් ඒ ධම්ම ප්‍රතිපත්තිය පිළිබඳ කර ඇති සාරාංශගත කිරීමක් සහිත පොතක ඡේදයක පරිවර්තනයක් මේ පොතෙහි අගට දක්වන ලද්දේ ඒ ධම්ම ප්‍රතිපත්තිය කුමක් ද යන්න වඩා පැහැදිලි කිරීම සඳහා ය.

> *අශෝකගේ ධම්ම සංකල්පය නොයෙක් භාවිතාවන් හා ආදර්ශයන් සමඟ බැඳුණු ජීවන මාර්ගයකි. එසේම දෙමාපියන් හා දරුවන්, වැඩිහිටියන් හා බාලයන්, මිත්‍රයන්, ආගමික කණ්ඩායම් අතර සමාජ හා පවුල් සබඳතා තහවුරු කිරීම පිළිබඳ වූ සංකල්පයකි. එයට සෞඛ්‍ය සේවා*

සැපයීම, යහපත් සන්නිවේදනය, මිථ්‍යාවන් වෙනුවෙන් අධික වියදම් අඩු කිරීම ආදි 20 වන සියවසේ ව්‍යවහාරයේ පවතින සමාජ සුබසාධන ලක්ෂණ අඩංගු වූවකි. සෑම ආකල්පයක් ම, ක්‍රියාවක් ම නූතනවාදී වූවකි. එහෙත් ආරම්භයේ පටන් එහි කිසිදු අනවශ්‍ය බලපෑමක් නොමැත. ප්‍රතිපත්තීන් හඳුන්වා දුන් අතර, ඒවා පිළිපදිනවාද යන්න එක් එක් පුද්ගලයාගේ කැමැත්ත පරිදි විය. එසේ වුවද මෙහි යම් තරමක වෙනසක් පසුකාලීනව දක්නට ලැබේ. විශාල ශිලා ලේඛනවලට සාපේක්ෂව ස්තම්භ ලේඛන විසංයුක්ත හා නොවටිනා ඒවා විය. ධම්ම සංකල්පයේ සාර්ථකත්වය පිළිබඳ ව දැඩි මතයක සිටින කර්තෘ එම අවස්ථාවේ සත්‍ය ස්වභාවය වටහා නොගනියි.

'ධම්ම' යන යෙදුම අර්ථකථනයේ දී එය බුද්ධ දර්ශනයේ එන 'ධම්ම' යන්න හෝ සාමාන්‍යයෙන් ධම්ම යන යෙදුම යෙදෙන අවස්ථා සමඟ සමාන කිරීම පිළිබඳ සැලකිලිමත් විය යුතු ය. සත්‍ය වශයෙන් 'ධම්ම' යන්න අර්ථකථනය කළ හැක්කේ එය කුමන සන්දර්භයක් යටතේ කවුරුන් විසින් යොදා ගත්තේ ද යන්න අධ්‍යයනය කිරීමත් සමඟ ය. ලේඛනයේ එන සියලු 'ධර්ම' හා 'ධම්ම' යන යෙදුම් සමාන අර්ථ ඇත. ඒවායැයි සැලකීම ඉතිහාසයේ 'සමාජවාදය' යෙදෙන සෑම අවස්ථාවක්ම සමාන යැයි සලකන්නාක් මෙන් අඥානාන්විත ක්‍රියාවකි. වාසනාවකට අශෝකගේ ධම්ම සංකල්පයට සමාන යෙදුම් සෙවීම අනවශ්‍ය කරුණකි. අශෝකගේ ධම්ම සංකල්පය කුමක් ද යන්න ප්‍රශ්නයට විශාල හා විශ්වසනීය සාහිත්‍යමය පිළිතුරු ඔහුගේම ආඥාවන් තුළින් ලැබේ.

ඉන්දියාවේ මෞර්ය පාලනය තුළ ධම්ම ප්‍රතිපදාව හරහා නීතිය හා සාමය ස්ථාපිත කිරීම නවමු දෙයක් නොවී ය. ධාර්මික චර්යාව කෙරෙහි

ධම්ම ප්‍රතිපදාවේ ආවශ්‍යකතාව පෙන්වීම සඳහා අශෝක එය වඩාත් මානවවාදී එළඹුමකින් ඉදිරිපත් කළේ ය.

මනුෂ්‍යයා අනෙකුත් ජීවීන්ගෙන් වෙන් කෙරෙන ප්‍රධාන සාධකය වනුයේ යහපත් හා අයහපත් හැසිරීම අතර වෙනස හඳුනා ගැනීමේ හැකියාවයි. ධාර්මික චර්යාව සැම මිනිසෙකුටම පොදු වූවක් බවට පත් කළ හැකි ය. මෙවන් හැසිරීමක් සියලු අර්බුදයන් ජයගන්නා අතර, නිකායවාදී චින්තනය බැහැර කරයි. පෙර අප පැවසූ පරිදිම ධම්ම ප්‍රතිපදාව යනු පුද්ගලයා හා ඔහුගේ සමාජ සන්දර්භය හා සම්බන්ධ ආචාරධර්මීය ප්‍රතිපත්තියකි. ධම්ම ප්‍රතිපදාව හරහා අශෝක පටු ආගමික ඉගැන්වීම් ප්‍රතිසංවිධානය කිරීමට ද, ශක්තිවන්තයන්ගෙන් දුර්වලයන් ආරක්ෂා කිරීමට ද කිසිදු සංස්කෘතික කණ්ඩායමකට ප්‍රතික්ෂේප කළ නොහැකි ලෙස පුළුල් සමාජ චර්යාවක් පිළිබඳ ව අධිරාජ්‍යය තුළ විඥානයක් ඇති කිරීමට ද උත්සාහ ගත්තේ ය.

ඒ ධම්ම ප්‍රතිපත්තිය සලකා බැලීමේ දී ඉතාමත් පැහැදිලි වන්නේ එය බ්‍රාහ්මණයන් විසින් අනුගමනය කළ මූලික ධර්මතාවන් මුළුමනින් ම බැහැර කර ඇති බව ය. අනෙක් බ්‍රාහ්මණ ධර්මයන් අතර ධර්මාශෝක ප්‍රතික්ෂේප කළ ප්‍රධාන සංස්ථාව නම් කුලය අනුව මිනිසුන් බෙදීමයි. කුල ක්‍රමය බ්‍රාහ්මණ ධර්මයේ හරය වේ. 1936 දී ආචාර්ය බී. ආර්. අම්බෙත්කාර් විසින් ලියැවුණු 'කුල ක්‍රමය මුලින් උපුටා දැමීම' (**The Annihilation of Caste**) නමැති කෘතියේ ඔහු ඉතා තදින් කියා සිටියේ කුල ක්‍රමය ඉන්දීය වේද ග්‍රන්ථයන් තුළින් ම පැන නැඟුණු ධර්මතාවක් බවයි. නිදහස් ඉන්දියාවේ ව්‍යවස්ථාව නිර්මාණය කිරීමේ දී ඒ කර්තව්‍යය භාර ව ක්‍රියා කළ ආචාර්ය අම්බෙත්කාර් ක්‍රි. ව. 800 පමණ සිට ඉන්දියාවෙන් මුළුමනින් ම මෙන් නැති වී ගොස් තිබූ බුදුදහම නැවත පුනරුත්ථානය කිරීමේ කර්තව්‍යයෙහි නියැලුණු ප්‍රබලතම පුද්ගලයා ද වේ. ඔහුගේ ජීවිත කාලය ම ගත වූයේ ඉන්දියාව තුළ මුල් බැස තිබූ කුල ක්‍රමයත්, කුල ක්‍රමයටත් පහතින්

සැලකූ අතීතයේ දී 'ස්පර්ශයට නුසුදුස්සන්' (untouchables) නැවත නඟා සිටුවීමේ කාර්යය කෙරෙහිය. 1956 බුද්ධ ජයන්තිය සමරමින් ඔහු ගුවන්විදුලියට කළ කථාවක දී ඔහු කියා සිටියේ තමාගේ ධර්මය නිදහස, සමානාත්මතාව හා සහෝදරත්වය මත පදනම් වූවක් බවත්, මේ සංකල්පයන් ඔහු ඉගෙන ගත්තේ යුරෝපීය සංස්කෘතියෙන් නොව තමාගේ ගුරුවරයා වූ බුදුන් වහන්සේගේ ඉගැන්වීම් තුළින් බවත් ය.

ධර්මාශෝකගේ ධම්ම ප්‍රතිපත්තිය සලකා බැලීමේ දී නීතිය පිළිබඳ ව එහි අඩංගු අර්ථය ද සලකා බැලීම වටී. ඉහත උපුටා දක්වන ලද රොමිලා තාපර්ගේ ලිපියේ මෙසේ සඳහන් වේ.

> *"තවත් වැදගත් පියවරක් වන්නේ නීතිමය ක්‍රියාවලින් හා දඬුවම් පැමිණවීමේ ඒකීයත්වයක් තිබිය යුතු බව අවධාරණය කිරීමයි. මෙය කිසියම් ධාර්මික කල්පනාවක් නොවේ. මෙය ක්‍රියාත්මක කිරීමයි. මෙය කිසියම් ධාර්මික කල්පනාවක් පමණක් නොවේ. මෙය ක්‍රියාත්මක කිරීමට අත්‍යවශ්‍ය නොවූයේ නම් ඒ පිළිබඳ ව සඳහන් නොකරනු ඇත. මෙම ප්‍රකාශය දෙආකාරයකින් අර්ථකථනය කළ හැකි ය. ඒ සියලු පුද්ගලයන් කෙරෙහි නීතිය සමාන ව ක්‍රියාත්මක වීම හෝ රට පුරා ම සමාන ව නීතිය ක්‍රියාත්මක වීම ලෙස ය. කෙසේ වුවද එයින් පැහැදිලි වන්නේ රජු සමාජ යුක්තිය තහවුරු කිරීමට දැඩි ව ක්‍රියා කළ බවයි."*

කුල ක්‍රමය පදනම් වන ප්‍රධාන නෛතික සංකල්පයක් නම් 'අසමාන දඬුවමය' (Disproportionate Punishment). මෙයින් අදහස් කරන්නේ සමාජ ස්තරයේ පහළ ම මට්ටමේ කණ්ඩායම් එනම් කුල ක්‍රමයට අනුව කුල හීනයන් කරන සුළු වරදකට පවා ඉතා විශාල දඬුවමක් පැවරිය යුතු බවත්, ඉහළ ස්තරයෙහි සිටිනත් ලෙස සලකනු ලබන්නන් එනම් කුල හීනයන් කරන ඉතා බරපතළ වරදකට වුවද සුළු දඬුවමක් පැවරිය හැකි බවත් ය. මේ පිළිබඳ ව කර ඇති ගවේෂණවලට අනුව පෙනී යන්නේ කුල හීන යනුවෙන් සලකනු ලැබූවෙකු විසින් කරන වරදකට ඔහුට පමණක් නොව, ඔහුගේ පවුලට ද, ඔහුගේ සංහතියටම ද දඬුවම්

කළ හැකි බවයි. මෙය මෑත දී 'අරවින්ද් අධිගා' නමැති ඉන්දීය ලේඛකයා විසින් ලියා ජාත්‍යන්තර සම්මානයෙන් පිදුණු 'සුදු කොටියා' (White Tiger) නමැති නවකථාවෙහි ඉතා විචිත්‍රාත්මකව විස්තර කොට ඇත. කුල ක්‍රමය තුළ විනය ක්‍රියාත්මක කරන ලද්දේ 'අසමාන දඬුවම' පදනම් කොට ගෙන ය. මෙයින් ඇති කළේ අධික භීතියෙන් පසුවන ජනතාවකි.

සභ්‍යත්ව රාජ්‍යය යටපත් වීම

ක්‍රි. ව. 800 වසරේ දී ඉන්දියාව පුරා පැතිරුණු නව සමාජ ව්‍යාපාරයක් මඟින් ඉන්දියාව තුළින් බුදුදහම පමණක් නොව ධර්මාශෝකගේ ධම්ම ප්‍රතිපත්තිය යටතේ වූ රාජ්‍යය ද මුළුමනින් ම අතුගා දමන ලදි. එයට මුල් වූයේ අධිසංකර නමැති ප්‍රබල බ්‍රාහ්මණ දර්ශනවාදියෙකු විසින් ඉදිරිපත් කොට සකල බ්‍රාහ්මණ බලවේග මඟින් පතුරුවා හරින ලද 'මායා දර්ශනය' තුළිනි. එයින් කියවුණේ බ්‍රහ්ම නමැති දෙවියන් පමණක් පවතින බවත්, අන් කිසිවක් නොපවතින බවත්, ඒවා පවතිනවා යැයි පෙනීම හුදෙක් ම මායාවක් බවත් ය. එසේ මායා දර්ශනවාදය පැතිරීමත් සමඟ ම ඉන්දියාව පුරා ම කුල ක්‍රමය ද නැවත පුනරුත්ථාපනය වී පෙර පැවතියාටත් වඩා දරුණු ආකාරයෙන් ජනතාව පීඩනයට පත් කරන තත්ත්වයක් ඇති කළේ ය. මේ පීඩනය බ්‍රිතාන්‍ය පාලන කාලය දක්වා ම බලවත් ව පැවති අතර, එය තරමකට ලිහිල් වීමක් ඒ පාලන කාලයේ සිදු වූවත්, එය තවමත් ඉතා ප්‍රබල ව ඉන්දියාවේ පවතී.

ඒ කාලය තුළ දී ම සිදු වූ ඉන්දීය ආක්‍රමණ මඟින් මායා දර්ශනවාදය ද කුල ක්‍රමය ද ලංකාව තුළට ද ගලා ආවේ ය. කුල ක්‍රමයට අනුව ලංකා සමාජය ප්‍රතිසංවිධානය කරන ලද්දේ මේ කාලයේ දී ය. ඒ කාලයේ ඇති කරන ලද බෙදීම අනුව කුලීන හා කුල හීන යනුවෙන් සමාජය දෙකට බෙදිණ. සමානාත්මතාව නැති විය. කුලීනයන් වරප්‍රසාද බුක්තිවිඳින්නන් බවට පත් වූ අතර, රටේ සියලු ම දේ පිළිබඳ ව ශ්‍රම වැය වීම සිදු වූයේ කුල හීනයන් අතිනි. ඒවා කරවා ගන්නා ලද්දේ ද අසමාන දඬුවම යන නෛතික පදනම මඟිනි.

කුල ක්‍රමයේ ග්‍රහණයට ලංකාව පත්වීමත් සමඟ සමාජ චලිතතාව (Social Mobility) යන්න ලංකාව තුළින් අතුරුදන් විය. සියල්ලන්ගේ ම සමාජ තත්ත්වය කිසිම වෙනසකට භාජනය කර ගැනීමට කිසිදු ක්‍රමයක් නොවී ය. කිසියම් හෝ වෙනසක් කිරීමට උත්සාහ කරන්නන්ට විරුද්ධ ව බරපතළ දඬුවම් පැමිණ විණි. උදාහරණයක් වශයෙන් යම් තරුණ කුල හීන ගණයට වැටෙන කාන්තාවක් කුලීනයෙකු සමඟ ආදර සම්බන්ධයක් ඇති කර ගතහොත් ඇය මරා දැමීමේ වගකීම ඇයගේ ම කුලයේ ප්‍රධානීන් වෙත පැවරිණි. එසේ කරන ලද මරණ සම්බන්ධ වාර්තා බ්‍රිතාන්‍ය යුගයේ පොලීසි ඇති කිරීමෙන් පසු ලැබුණු පැමිණිලිවල සඳහන් වන බව ඒ පිළිබඳ ගවේෂණවලින් පෙනී යයි.

සමාජ චලිතතාවෙන් තොර ඕනෑ ම සමාජයක් එකතැන පල්වෙන සමාජයක් බවට පත් වේ. ඒ සමාජය තුළ නිර්මාණශීලීත්වය අතිශයින් විනාශ වී යයි. යම් දේවල් කිරීම සඳහා උනන්දු වීම නැති වී යයි. එකම දේ නැවත නැවතත් කරන සමාජයක් බවට ඒ සමාජය පත් වෙයි. ලංකාවේ යුරෝපීය ආක්‍රමණ කෙරෙන කාලය දක්වා ම පැවතියේ මේ ඒකාකාරී වූ සමාජය ය.

අඛණ්ඩ ඉතිහාසය පිළිබඳ සංකල්පය මිථ්‍යාවකි

මේ අනුව පෙනී යන්නේ ලංකා ඉතිහාසයේ මුල් අවධියේ සිට යුරෝපීය ආක්‍රමණ තෙක් අඛණ්ඩ සභ්‍යත්වයක් පැවතුණාය යන්න මිථ්‍යාවක් බව ය. කුල ක්‍රමය මඟින් හා මායා දර්ශනවාදය මඟින් ඒ මුල් සභ්‍යත්වය ගිලගන්නා ලදි. ඉන් පසුව ඇති වූ සමාජය තුළ කුල ක්‍රමය පමණක් නොව රජුන්ගේ ක්‍රියාකාරීත්වය සම්බන්ධයෙන් ද පදනම ගොඩනැගුණේ 'මනුගේ නීතිය' යනුවෙන් සඳහන් වෙන බමුණු නීතිය තුළිනි. රජුගේ දින චර්යාව ද ඒ බමුණු මනුගේ නීතිය යටතේ ම නිර්මාණය විය. ලංකාවේ අන්තිම රජු වූ ශ්‍රී වික්‍රම රාජසිංහ බ්‍රිතාන්‍යයන් යටතට පත්වීමෙන් පසු ඔහු සමඟ බ්‍රිතාන්‍ය නිලධාරියෙකු කළ සාකච්ඡාවක දී ඔහු කියා තිබුණේ ම්ලේච්ඡ ආකාරයේ දඬුවම් දීම සම්බන්ධයෙන් ඔහුට විරුද්ධ ව කර ඇති දෝෂාරෝපණය වැරදි බවත්, රජතුමා වශයෙන් ඔහු ක්‍රියා කළේ රටේ පැවති නීතිය අනුව බවත්, ඒ

නීතිය අනුව බරපතළ දඬුවම් පැමිණ වීම රටේ විනය පවත්වා ගැනීම සඳහා අනිවාර්යයෙන් ම කළ යුතු දෙයක් බවත් ය. මේ අනුව ධර්මාශෝකාගේ ධර්මය වෙනුවට මනුගේ නීතිය ආදේශ වී තිබූ බව පෙනේ.

නිර්වින්දන සමාජයක් ජනිත වීම

8 වන සියවසේ සිට පැවති රාජ්‍යය අසමානාත්මතාව මත පදනම් වූ රාජ්‍යයක් විය. ඒ තුළ ඇති කරන ලද භීතිය ශතවර්ෂ 12 ක් පමණ කාලයක් තිස්සේ නොවෙනස් ව සිදු විය. මෙහි ප්‍රතිඵලය වූයේ නිර්වින්දන ගති ලක්ෂණ ජනතාව තුළ ජනිත වීම ය. අයුක්තිය, අසාධාරණය යන සංකල්පය හා සමානාත්මතාව අතර ඇති සම්බන්ධය බිඳී ගියේ ය. අයුක්තිය හා අසාධාරණය පිළිබඳ අදහස් දෙස ද බලන ලද්දේ මනුගේ නීතියේ ඇස් තුළිනි.

බ්‍රිතාන්‍ය සමය

යටත්විජිත සමාජයක් ලෙස බ්‍රිතාන්‍ය සමය පුරා ද ලංකාව තුළ පැවතියේ මර්දනයයි. රටක් යටත් කර එහි සම්පත් වෙනත් රාජ්‍යයක ලාභය සඳහා යොදා ගැනීම කරනු ලබන්නේ ද මර්දනය පදනම් කොට ගෙන ය.

බ්‍රිතාන්‍යයන් විසින් යම් නීතීන් හා අධිකරණ ක්‍රමයක් ඇති කළත්, ඒ අධිකරණ ක්‍රමය ද පවත්වා ගෙන යන ලද්දේ ඉහත කී මර්දන රාමුව යටතේ ම ය.

ඒ නිසා 8 වන සියවසේ සිට පැවති මර්දනකාරී රටාවෙහි සැලකිය යුතු වෙනසක් මේ කාලය තුළ දී ද සිදු වූයේ නැත.

එසේ වුවත් පිළිගත යුතු කරුණක් වන්නේ බ්‍රිතාන්‍යයන් විසින් ඇති කරන ලද නීතියත්, මනුගේ නීතියත් අතර විශාල වෙනසක් පවතින බව ය. අසමාන දඬුවම් දීමේ න්‍යාය බ්‍රිතාන්‍යයන් විසින් ඇති කරන ලද නීතියට හා නීති සංකල්පයන්ට පටහැණි ය. දඬුවම් දීමේ දී සියල්ලන් සම්බන්ධයෙන් එකම සම්ප්‍රදායක් පැවතිය යුතු බවත්, නෛතිකව දඬුවම් පැමිණවීම අධිකරණ ක්‍රියාමාර්ගයක් තුළින් පමණක් සිදු කළ යුතු බවත්, බ්‍රිතාන්‍ය

නීතියේ මූලධර්මයයි. මේ අනුව රටේ නිදහස සම්බන්ධයෙන් සටන් කිරීමේ අයිතිය අහිමි ව තිබුණත්, රට තුළ එදිනෙදා කටයුතු කිරීමේ දී මිනිසුන් තුළ වූ නිදහස මනුගේ නීතිය බලපෑ කාලයේ දී තිබූ නිදහසට වඩා පළල් එකක් විය.

නිදහස

රටට නිදහස ප්‍රකාශ කිරීමේ දී බ්‍රිතාන්‍යයන් විසින් යෝජනා කරන ලද පාලන ක්‍රමය වූයේ ඔවුන්ගේ රටේ පැවති පාලන ක්‍රමයට සමාන වූවකි. මේ පිළිබඳ ව ගුණදාස අමරසේකර මහතා ඉදිරිපත් කරනු ලබන කරුණු සලකා බැලීමේ දී ප්‍රධාන සාධක දෙකක් වෙන් කර දැකිය යුතු වේ. එනම් පාලන ක්‍රමයකට පසුබිම් වන දර්ශනවාදය හා ඒ දර්ශනවාදය පවත්වා ගෙන යෑම සඳහා ඇති කරනු ලබන සංස්ථා යන සාධක දෙක ය. නිදහස් ලංකාව තුළ එහි පළමු ව්‍යවස්ථාව මඟින් ඉදිරිපත් කරන ලද පාලන දර්ශනවාදය ප්‍රජාතන්ත්‍රවාදයයි. ප්‍රජාතන්ත්‍රවාදයේ මූලික දර්ශනවාදී අදහස් බ්‍රිතාන්‍යයේ ම ඇති වූ ඒවා නොවේ. නිදහස, සමානාත්මතාව, සහෝදරත්වය යන මූලික සංකල්ප ඉතිහාසය පුරා සැම සභ්‍යත්වයක් තුළ ම දැකිය හැකි ය. ධර්මාශෝකගේ රාජ්‍ය ප්‍රතිපත්තිය තුළ ඇති සංකල්පයන් හා මේ සංකල්ප අතර මුළුමනින් ම නොගැළපෙන සුළුතාවක් ඇත්තේ නැත. ඒ නිසා ප්‍රජාතන්ත්‍රවාදයේ, දර්ශනවාදයේ හා ධර්මාශෝකගේ ධම්ම යන සංකල්පය අතර ගැටීමක් ඇත්තේ නැත. ඉන්දියාවේ ව්‍යවස්ථාව නිර්මාණය කිරීමේ යෙදුණු ඉන්දීය නායකයන් ද මෙය හොඳින් වටහා ගත්හ.

මේ දර්ශනවාදයන් ක්‍රියාත්මක කරන සංස්ථාවන් එකිනෙක රටේ අවශ්‍යතාවන් අනුව හැඩගස්වා ගත හැකි ඒවා වෙයි. ධර්මාශෝකගේ ධර්මය ලංකාවේ අවශ්‍යතාවනට අනුව හැඩගස්සා ගන්නා ලදි. එසේ හැඩගස්සා ගැනීමට නොහැකියාවක් නොපැවතිණි. ප්‍රජාතන්ත්‍රවාදයේ දර්ශනවාදය පිළිබඳව ද කිව හැක්කේ ඒ දර්ශනවාදයට අනුව සංස්ථාවන් දියුණු කර ගැනීම රටේ බුද්ධිමය ප්‍රභාව අනුව සිදු කර ගත යුතු බව ය.

නිදහසෙන් පසු කාලය තුළ සමාජ වගකීමෙන් යුතු ව ප්‍රජාතන්ත්‍රවාදී දර්ශනය ලංකාව තුළ රෝපණය කර ගැනීම සඳහා

රටේ ප්‍රජාවගේ බුද්ධිමය ප්‍රභවය ප්‍රබල ආකාරයෙන් යොදා ගෙන නැති බව පසුගිය දශකයන්ගේ අත්දැකීම් තුළින් පෙනේ. ලංකාව බලෙන් අතුරුදන් කිරීම සම්බන්ධයෙන් ලෝකයේ දෙවෙනි තැන දක්වා පහතට වැටී ඇත. කිසිදු නීතියක් ක්‍රියාත්මක කර ගැනීමට අසමත් වීම නිසා රටවැසියාගේ ජීවිතය ද, ඔවුන්ගේ දේපළ අයිතීන් ද, ඔවුන් අතර සාමකාමී සහජීවනයක් පවත්වා ගෙන යෑමේ හැකියාව ද බිඳ වැටී ඇත. මෙසේ සිදු වී ඇත්තේ කිසිදු අන්ධානුකූල භාවයකින් කටයුතු කිරීම නිසා නොව, සියවස් 12ක කාලයක් තුළ බුද්ධිමය ප්‍රභාවය මත කටයුතු කිරීමට තිබූ ඉඩකඩ අවහිර කිරීම නිසා ලාංකිකයාගේ බුද්ධියේ ඇති වී තිබෙන අතිශය පසුගාමීත්වය නිසා ය. අඛණ්ඩ සභ්‍යත්වයක් වෙනුවට 8 වන සියවසෙන් පසු රට පුරා අඛණ්ඩ ව පැවතී ඇත්තේ මායා දර්ශනවාදයත්, කුල ක්‍රමයත් මඟින් බුද්ධිමය අකර්මණ්‍යතාවකට පත් කර ඇති ජනතාවකි. මේ බුද්ධිමය අකර්මණ්‍යතාව බිඳ හෙළිය යුතු වෙයි.

ගුණදාස අමරසේකර මහතා කියන එස්. ඩබ්ලිව්. ආර්. ඩී. බණ්ඩාරනායක මහතාවත් මහින්ද රාජපක්ෂ මහතාවත් මුල් යුගයේ එනම් අශෝකගේ සභ්‍යත්ව රාජ්‍යය පැවති කාලයේ නිර්මාණශීලීත්වය විදහා දක්වන්නෝ නොවෙති. ඔවුහු ද 8 වන සියවසෙන් පසු පැවත ගෙන යන බුද්ධිමය පසුගාමීත්වයේ ම සංකේත වෙති. ඔවුන්ගේ කාලයන් තුළ ද පැවත ඇති ම්ලේච්ඡත්වය ඒ බුද්ධිමය පසුගාමීත්වයේ ම ඵලයන් ය. මේ අතින් ඔවුහු ද ලංකාවේ වෙනත් නායකයන්ගෙන් කිසිම සාධනීය ආකාරයකින් වෙනස් නැත.

ලාංකිකයා ඉදිරියේ ඇති අභියෝගය වන්නේ ඉතිහාසයේ මුල් යුගයේ තිබූ නිර්මාණශීලීත්වය වර්තමාන ලෝකයේ යථාර්ථයන් ඉදිරියේ නැවත පණගන්වා ගැනීම ය. මේ යථාර්ථයන් වෙනස් බව ගුණදාස අමරසේකර මහතා ද පිළිගනී. එහෙත් මේ යථාර්ථයන්ට මුහුණ දීමේ දී මානව වර්ගයා පොදු වශයෙන් අත්පත් කර ගෙන ඇති සාධනීය ලක්ෂණයන් බැහැර කළ යුතු නැත. ඒ සාධනීය මූලයන් මත පිහිටා වර්තමානයටත් අනාගතයටත් මුහුණ දිය යුතු වෙයි.

ඒ අභියෝගයට මුහුණ දීම සඳහා අවශ්‍ය වන සමාජීය වගකීම පිළිබඳ බැරෑරුම් ආරම්භයක් ලාංකිකයාට ඔහුගේ සමාජයේ මුල් යුගයේ පැවති සභ්‍යත්වය මඟින් උරුම කොට ඇත. ඒ උරුමය යටපත් කොට ගෙන ඇති මායා දර්ශනවාදයේ හා කාලයක් පැවති කුලවාදයේ බලපෑම් තුළින් නිදහස ලබා ගත යුතු ව ඇත.

02

කුලීන හා කුල හීන භේදය නිසා සහෝදරත්වයේ පොදු හැඟීම නැති වී යෑම

දහස් වසරකට වැඩි කාලයක් ලංකාවේ සමාජ ක්‍රමය පැවතුණේ කුල ක්‍රමය මත වූ අතර, කුල ක්‍රමයේ ප්‍රධාන ස්වභාවය වූයේ කුලීන, කුල හීන යනුවෙන් කණ්ඩායම් දෙකක් ඇති කිරීම ය. ලාංකීය ජන මතකයේ ගැඹුරින් ම පැලපදියම් වී ඇති මූලික ම කරුණ නම් මේ බෙදීම ය. පසුගිය දශක ගණනාවක් තුළ මේ බෙදීම සම්බන්ධයෙන් යම් ප්‍රගතිශීලී වෙනස්කම් සිදු වී ඇති නමුත්, මූලික වශයෙන් ම ලංකාවේ සංස්කෘතිය තුළ මේ වෙනස මඟින් ඇති කරන ලද බලපෑම වෙනත් කිසියම් ම දෙයකින් ඇති කළ බලපෑමකට වඩා තදින් අද වෙනකනුත් පවතී. මේ නිසා ලංකාවේ දේශපාලනය සමාජමය පැවැත්ම හා සංස්කෘතිය වටහා ගැනීමේ මෙන් ම එක් එක් පුද්ගලයන්ගේ මානසික ගැටලු වටහා ගැනීමේ දී ද මේ භේදය මඟින් ඇති කරන ලද බලපෑම් තේරුම් ගත යුතු ව ඇත. මේ බලපෑම් පිළිබඳ ව කථා කරන විට සිංහල, දෙමළ යනුවෙන් වෙනසක් ඇත්තේ නැත. මේ කණ්ඩායම් දෙක තුළ ම පැවති මූලික ම සමාජ සංවිධාන රටාව කුලය මත පිහිටා තිබුණු නිසා මේ කරුණ සම්බන්ධයෙන් මේ කණ්ඩායම් දෙක අතර මූලික වෙනසක් ඇත්තේ නැත. ඒ නිසා මෙහි කථා කරනු ලබන බලපෑම් මේ සියල්ලන් කෙරෙහි ම බලපවත්වන ඒවා ය.

සහෝදරත්වයේ පොදු හැඟීමක් නැතිකම

කුලීන, කුල හීන භේදය ඇති කළ දින සිට ලාංකීය ජනතාව තුළ පොදුවේ තමන් එකම කණ්ඩායමක්ය යන සහෝදර හැඟීම

නැති වී ගියේ ය. යම් සහෝදර හැඟීමක් ඇත්නම් එය ඇත්තේ එක එක කුලය තුළ ය. කුලීනයන් තමන් අතරේ සහෝදරත්ව හැඟීමක් ඇති ව සිටිය හැකි අතර, ඔවුන් තුළ කුල හීනයන් පිළිබඳ ව ඇත්තේ සහෝදරත්වයේ හැඟීමක් නොව ඊට හාත්පසින් ම වෙනස් වූ හැඟීමක් ය. එමෙන් ම කුල හීන යැයි නම් කරන ලද කණ්ඩායම් තුළ ඔවුනොවුන් අතර යම් සහෝදරත්වයේ හැඟීමක් පැවතිය හැකි ය. ඒ හැඟීම බොහෝ දුරට පීඩනයට පත් වූවන්ය යනුවෙන් ඇති වන හැඟීමක් ද විය හැකි ය. ඔවුන් අතර කුලීනයන් සම්බන්ධයෙන් සහෝදරත්වයේ හැඟීමක් ඇත්තේ නැත. ඇත්තේ ඊට හාත්පසින් ම වෙනස් වූ බොහෝ දුරට කිසියම් විරෝධතාවකින් සලකන කණ්ඩායමක් පිළිබඳ ව ඇති හැඟීමක් ය. මේ නිසා සහෝදරත්වය පිළිබඳ ව කරුණ සම්බන්ධයෙන් මේ දහස් වසක කාලයක් තුළ ලාංකීය ජනතාව තුළ පොදු හැඟීමක් පැවත ඇත්තේ නැත.

සහෝදරත්වයේ හැඟීම ජනතාවක් ඇතිවීමේ ඉතා ම මූලික පදනමක් වෙයි. ජනතාවක් තමන් එකම ජනතාවක්ය යන හැඟීම වර්ධනය කර ගන්නේ ඔවුන් අතර ගැඹුරු සහෝදරත්වයේ ආකල්පයක් පවතින තාක් දුරට පමණ ය. එකමුතු භාවය හා එකිනෙකා සමඟ සම්බන්ධය මඟින් කාගේත් දියුණුව ඇති කර ගැනීම පිළිබඳ අදහස මත ජනතාවක් අතර සහෝදරත්ව හැඟීමක් ඇති වේ. බාහිර බලපෑම්වලින් කාට හෝ කරදරයක් වේ නම්, එය කාටත් පොදුවේ වන වරදක් සේ සැලකීමත්, තමන්ට වෙන වැරදිවලට පොදු හැඟීමකින් යුතු ව ප්‍රතික්‍රියා කිරීමේ හැකියාවත් ජනතාවක් තුළ ජනනය වන්නේ ඔවුන් අතර සහෝදරත්වයේ හැඟීමක් පවතින තාක් පමණ ය.

ප්‍රජාතන්ත්‍රවාදය පිළිබඳ කාලය පැමිණෙන විට ප්‍රජාතන්ත්‍රවාදයේ ප්‍රධාන ම අභිමතාර්ථයන් අතර සහෝදරත්වය එක් අංගයක් වෙයි. ප්‍රංශ විප්ලවය තුළ ඔවුන්ගේ මූලික අභිමතාර්ථයන් විස්තර කළේ වචන තුනකිනි. සමානතාව, නිදහස හා සහෝදරත්වය යන වචන තුළිනි. මේ වචන තුළට විශාල ගැඹුරු දාර්ශනික සංකල්පයන් ගොඩනැඟීමට පටන් ගත්තේ ප්‍රජාතන්ත්‍රවාදය අර්ථගැන්වීම සඳහා වෙහෙසුණු දර්ශනවාදීන් තුළිනි. මේ දර්ශනවාදීන්ගේ අදහස් පසුකාලීනව පොදුවේ

ලෝකය පුරා පැතිර ගිය අතර, වර්තමාන ප්‍රජාතන්ත්‍රවාදයේ මූලික ම අදහස් කැටිව ඇත්තේ ද මේ මූලික සංකල්පයන් තුන මත ය.

ලංකාවේ ප්‍රජාතන්ත්‍රවාදය වර්ධනය කර ගැනීම පිළිබඳ ව ඇති වී ඇති විශාල ගැටලු අවබෝධ කර ගැනීමට නම් කුලීන, කුල හීන යන භේදය මතින් ඇති වුණු විශාල අගතිගාමී තත්ත්වය තේරුම් ගත යුතු ව ඇත. එය සහෝදරත්වයේ පිළිබඳ ව දියුණු වී ඇති ප්‍රජාතන්ත්‍රවාදී අදහස් ලාංකීය ජනමනස තුළට ඇතුළු වීමට විශාල බාධකයක් බවට පත් ව ඇති බව නිතර නිතර ප්‍රකාශයට පත් වේ. 1931 දී සර්වජන ඡන්දය ලැබීම මඟින් ඇති කර ගත හැකි ව තිබූ විශාල වෙනස්කම් ඇති කර ගැනීමට බාධකය බවට පත් වූයේත් මේ සහෝදරත්වය පිළිබඳ හැඟීම ජන මනස තුළ ගැඹුරින් ම නොමැති වීම නිසා ය. ඒ වෙනුවට 1931 සර්වජන ඡන්දය ලැබීම පාවිච්චි කර ගන්නා ලද්දේ භේදයන් උග්‍ර කිරීම සඳහා ය. බොහෝ විට එක් එක් පළාත්වල ඡන්ද ලබා ගැනීම සඳහා පවා පාවිච්චි කරන ලද්දේ කුලය පිළිබඳ සංකල්පය බව ලංකාවේ දේශපාලනය පිළිබඳ ව ගැඹුරු අවබෝධයක් ඇති කවුරුත් දන්නා කරුණකි.

මේ අනුව ලංකාවේ දේශපාලන පදනම හා පසුගිය කාල පරිච්ඡේදයේ විශේෂයෙන් ම නිදහසින් පසු කාලපරිච්ඡේදයෙන් පසු ලංකාවේ ඇති වී ඇති දේශපාලන අර්බුදයන් වටහා ගැනීමේ දී කුලීන, කුල හීන භේදය මඟින් ඇති කර ඇති ඉතාමත් ම ගැඹුරු සංස්කෘතික හා මනෝවිද්‍යාත්මක බලපෑම් වටහා ගැනීම හා පිළිගැනීම අවශ්‍ය ව පවතී.

03

කුලීන, කුල හීන භේදය තුළින් සමාජ චලිතතාව නැති වී යෑම

සමාජ චලිතතාව (Social Mobility) යනු යම් සමාජයක පුද්ගලයන්ට හා පවුල්වලට එක් සමාජ ස්තරයක හෝ සමාජ තත්ත්වයක සිට වෙනස් සමාජ ස්තරයන් හෝ සමාජ තත්ත්වයන් කෙරෙහි යෑමට හෝ වෙනස් වීමට පවතින හැකියාව හා ඉඩකඩ ය. වෙන වචනවලින් කිවහොත් පුද්ගලයින්ට හා පවුල්වලට එකම සමාජ ස්තරය තුළ හෝ සමාජ තත්ත්වය තුළ පාෂාණීභූත නොවී, තමන්ගේ කැමැත්ත හා තමන්ගේ උනන්දුව අනුව වෙනත් සමාජ ස්තරයනට හෝ සමාජ තත්ත්වයනට වෙනස් වීමට හැකි වීම සමාජ චලිතතාව ඇති සමාජයක ලක්ෂණය වේ.

කුලීන, කුල හීන භේදය තුළින් පුද්ගලයින් හා පවුල් ඔවුන් අයිතිවනවා සේ සැලකෙන සමාජ ස්තරය තුළ හා සමාජ තත්ත්වය තුළ පාෂාණීභූත භාවයට පත් කරනු ලබයි. කුල ක්‍රමයේ එක් ප්‍රධාන ම මූලධර්මයක් වන්නේ පියාගේ රැකියාව පුතු විසින් කල යුතු බවත්, එයින් පිට වී යෑමට කිසිදු ඉඩකඩක් හෝ හැකියාවක් නොමැතිය යන්න ය. මෙය වනාහි ඉතා ම දරදඬුව සමාජ ස්තරයන් හා සමාජ තත්ත්වයන් ඒකාකාරී ව පවත්වා ගෙන යෑම සඳහා නිර්මාණය කරන ලද ධර්මතාවකි. එය එක් පරම්පරාවකට සීමා නොවේ. පරම්පරාවෙන් පරම්පරාවට මේ ඒකාකාරී තත්ත්වය නොවෙනස් ව පවතී. යම් තැනැත්තෙක් හෝ පවුලක් අවුරුදු 100 කට හෝ 1000 කට පෙර පැවති තත්ත්වයේ ම ඔහුගෙන් පැවත එන්නන් ද ඔහු කළ රැකියාවේ ම නියැළිය යුතු වෙයි. මේ අනුව මේ සමාජ ඒකාකාරී භාවය හා පාෂාණීභූති භාවය අවුරුදු 1000 ක් පුරා වුව ද පැවතිය හැකි ය. කුල ක්‍රමය ලංකාව තුළ

පැලපදියම් කළ දා සිට 20 වන ශතවර්ෂයේ මැදභාගය දක්වා මෙන් ම පැවතියේ මේ ඒකාකාරී සමාජයයි. එය තරමක් දුරට බාහිර වශයෙන් ඊට පසුකාලයේ දී එක් එක් ප්‍රමාණයන්ගෙන් වෙනස් වී ඇති නමුත්, දීර්ඝ කාලයක් ඔස්සේ පැවති ඒ ඒකාකාරී හා පාෂාණීභූත වූ තත්ත්වය තුළින් මානසික මට්ටමේ හා ආකල්ප මට්ටමෙහි මෙන් ම හැඟීම් ධාරාවන් මට්ටමෙහි ද ඇති කරන ලද බලපෑම ඉතා බලවත් ව අද දක්වාත් පවතී. මේ අනුව මේ හැඟීම් හා ආකල්ප ලාංකීය සමාජය තුළ නහර ගතවී පවතී යැයි කීම අතිශයෝක්තියක් නොවේ. එය සිංහල සමාජයේ මෙන් ම දෙමළ කථා කරන ජනතාවගේ සමාජය තුළ ද එක සේ ම පවතී.

රැකියාව පිළිබඳ ව මෙන් ම මේ ඒකාකාරී භාවය අඛණ්ඩ ව පවත්වා ගෙන යන අනෙක් සාධකය නම් විවාහය පිළිබඳ ව සමාජගතවී ඇති චාරිත්‍රයන් ය. කුල ක්‍රමය පැවතිතාක් කාලය තුළ මේ පිළිබඳ ව ද ඉතා මූලික සිද්ධාන්තයක් පැවතියේ ය. එනම් විවාහයක් සිදු විය හැක්කේ එකම කුලයක් තුළ පමණක් ම බව ය. මේ අනුව සමාජ ස්තරයන් හා සමාජ තත්ත්වයන් අතර පමණක් නොව එකම සමාජ ස්තරයක් තුළ වුව ද ඉතා ම ගැඹුරු පෞද්ගලික සම්බන්ධතාවන් තුළට පවා මුල්බැස ගොස් තිබුණේ තමන්ගේ සීමාව තුළ මේ පෞද්ගලික සම්බන්ධතාවන් පවා පවත්වා ගෙන යා යුතුය යන මූලධර්මයයි.

මේ අනුව කුල ක්‍රමය පැවති සමාජය තුළ ඉතා දැඩි සීමාවන් පැවතියේ ය. ඒ සීමාවන් මනුෂ්‍ය ස්වභාවය නිසා හෝ යම් විෂය බද්ධ වූ කරුණු මත පදනම් වූයේ නැත. ඇත්තෙන් ම මේ සීමාවන් මනුෂ්‍ය ස්වභාවයට දැඩි ලෙස පටහැණි විය. එමෙන් ම සමාජීය වර්ධනයට ද ඉතා බලවත් ව අගතිගාමී ලෙස මේ සීමා බැමි හරස් විය. ස්වභාව ධර්මයට අනුව ස්ත්‍රී පුරුෂ සම්බන්ධයේ දී එකිනෙකා පිළිබඳ ඇති වන හැඟීම් කිසි ලෙසකින් වත් කිසියම් සීමාවක් තුළ නොරැඳේ. එය හුදෙක් ම පෞද්ගලික ආකර්ෂණය හා කැමැත්ත අකමැත්ත යන කරුණු ඔස්සේ පිහිටයි. එමෙන් ම තමන් කරන රැකියාව ද පුද්ගලයන්ගේ හැකියාවන්, අධ්‍යාපනයෙන් ලබන පුහුණුව හා අවසාන වශයෙන් තමන්ගේ කැමැත්ත අකමැත්ත මත පදනම් වේ. කුල ක්‍රමය මේ ස්වභාවික තත්ත්වයනට හා සමාජ මූලධර්මයනට පටහැණි එකක්

විය. ඒ පටහැණි භාවය දහස් වසරකට වැඩි කාලයක් එක සේ පැවැත්ම තුළින් ඒකාකාරී පළපුරුදු මානසික තත්ත්වයන් හා හැඟීම් ධාරාවන් එය විසින් ජනනය කරන ලදි.

මේ අනුව කුල ක්‍රමය පදනම් වූ සමාජය ප්‍රාග් විනිශ්චය හා අවිචාරක අදහස්, සමාජ මූලධර්මයන් බවට පත් කර ගත් සමාජ ක්‍රමයක් විය. මේ නිසා ම ඒ සමාජය තුළ ජීවත්වන්නන්ගේ පැවැත්ම ඒ ප්‍රාග් විනිශ්චයන් හා අවිචාරමත් භාවය මත හිරකර බැඳ තිබිණ. මෙසේ ප්‍රාග් විනිශ්චයට හා අවිචාරමත් බවට පුරුදු වූ සමාජයක ඇති වන මානසික තත්ත්වයන් මොනවා ද? බුද්ධිමය වර්ධනයට මෙය කොතෙක් දුරට සීමා පනවන්නේ ද? හැඟීම් ප්‍රකාශනයට කෙතරම් බාධා පමුණුවන්නේ ද? මේ නිසාවටම ගැඹුරු වින්දනය හා නිර්මාණශීලීත්වය කෙරෙහි මේ දරදඬු සමාජ ක්‍රමය කොතෙක් දුරට බලපැවැත්වූයේ ද? යන කරුණු සලකා බැලීම දහස් වසරකට වැඩි කාලයක් පැවති කුල ක්‍රමය නිසා බිහි වූ සමාජය වටහා ගැනීමට කරන උත්සාහයේ දී අනිවාර්යයෙන් ම සලකා බැලිය යුතු වූ ප්‍රශ්න බවට පත් වේ.

මිනිස් ස්වභාවයට පටහැණි වූත් සමාජ සංවර්ධනයට නොගැළපෙන්නා වූත් මේ ඒකාකාරී පාෂාණීභූත වූ සමාජ තත්ත්වය ඇති කරන ලද්දේ කෙසේ ද? එවැන්නක් ස්වභාවික ව ඇති නොවේ. එවැනි සමාජ ක්‍රමයක් ඇති කළ හැක්කේ දැඩි මර්දනකාරී හස්තයක් මඟින් දීර්ඝ කාලයක් ඔස්සේ සමාජය ප්‍රතිසංවිධානය කිරීම තුළින් පමණකි. එය සිදුවූයේ ද එසේ ම ය. කුල ක්‍රමය ඇති කිරීම කෙරෙහි බලපෑ තුන්වන සාධකය නම් අසමාන දඬුවම් පැමිණවීම පිළිබඳ දර්ශනයයි. මේ අනුව වැඩි කරදර විඳිය යුතු රැකියාවන්හි යෙදෙන පුද්ගලයන් ඒ තත්ත්වය තුළ ම රඳවා ගැනීම සඳහා දැඩි දඬුවම් පමුණුවන ලදි. තමාට වෙන්කර තිබූ රැකියාව නොකර වෙනත් රැකියාවක් කිරීමට උත්සාහ කරන්නා එසේ කිරීමෙන් වැළැක්වීම සඳහා, ඔහුටත් ඔහුට පමණක් නොව ඔහු අයිති පවුලටත් ඔහුට කිට්ටුවෙන් ආශ්‍රය කළ සියලු දෙනාටත් දඬුවම් කිරීමේ සම්ප්‍රදායක් ලංකාව තුළ දහස් වසරකට වැඩි කාලයක් පැවතියේ ය. මේ දඬුවම් දීම දැඩි කළ යුතු වන්නේ ඒ සමාජ තත්ත්වය ඇති කළ මුල් කාලයේ දී ය. ඒ මුල් කාලය තුළ දෙන ලද දඬුවම්වලින් බිහි වූ භීතිය

ඒ කණ්ඩායම් තුළ සමාජගත වෙයි. ඉන් පසු ඒ භීතිය නැවත නැවතත් නිර්මාණය කරනු ලබයි.

යම් භීතියක් එක්තරා කණ්ඩායමක් තුළ යම් කාලයක් බාහිර බලපෑම් මගින් පවත්වාගෙන ගිය පසු, ඒ තත්ත්වය ක්‍රමයෙන් ඒ කණ්ඩායම තුළ අභ්‍යන්තරගත වී ඉන් පසුව ඔවුන් විසින් ම එය නැවත නැවත නිර්මාණය කර ගනු ලබයි. වැඩිහිටියෝ තමන්ගෙන් පැවත එන නව පරම්පරාව තුළට ඒ භීතිය උරුම කර දෙයි. සමාජයෙන් පැනවූ සීමාව බිඳින තැනැත්තාට තමන්ගේ කණ්ඩායම තුළින් ම දැඩි දඬුවම් පැමිණවීමක් සිදු වෙයි. මේ ආකාරයට මුල් අවධියේ දී බාහිර ව පැනවුණු දැඩි දඬුවම් රටාව තුළින් ඇති වූ භීතිය ඉන් පසු පරම්පරාවෙන් පරම්පරාවට ස්වභාවික එකක් සේ ගලා යයි. එය කොතරම් ස්වභාවික වන්නේ ද යත් ඒ ගැන ප්‍රශ්න කිරීමක් පවා සිදුවන්නේ නැත. කුල හීනභාවය මේ අනුව ජනතාව හිමි කර ගන්නා කරුමයක් සේ නැවත නැවත නිර්මාණය වෙයි.

මේ සියල්ලෙහි බලපෑම බුද්ධිමය ක්ෂේත්‍රය කරා ඉතා බලවත් සේ කිඳා බසී. බුද්ධිය පවා එකම රැකියාවක සීමා යටතෙහි සිදුවීමට පටන් ගනී. යම් රැකියාවක් කර ගෙන යෑමට අවශ්‍ය බුද්ධියෙන් එපිටට වෙනත් දැනීමක් ලබා ගැනීමේ උවමනාව පවා නැති වී යයි. ඒ අනුව මේ සමාජය බුද්ධිමය වශයෙන් අතිශයින් පසුගාමී වූ සමාජයක් බවට පත් වෙයි. ඒ පසුගාමීත්වය ස්වභාවික ව ඇතිවනවා මෙන් ම එය ඇති කරන බාහිර බලපෑමක් ද ඇත.

එනම් තමන් කුලීනයන් වශයෙන් හඳුන්වා ගත් කණ්ඩායම ඒ මගින් ඇති කර ගත් වරප්‍රසාදී තත්ත්වයන් වෙනත් කිසිවෙකුටත් හිමි වීම වැළැක්වීම සඳහා ඉතා දැඩි ප්‍රයෝගයන් හා උපක්‍රමයන් යොදවා ගෙන කටයුතු කරයි. කුල හීනයන් යැයි හඳුන්වන කණ්ඩායම තුළ තමන් පහත්ය යන හැඟීම ජනනය කරවනු ලබන අතර, ඒ පහත් භාවය පිළිබිඹු වන සේ සමාජ චාරිත්‍ර ඇති කොට පවත්වා ගෙන යනු ලබයි. ඒ චාරිත්‍ර ඔවුන්ගේ ඇඳුම් පැළඳුම්, ඔවුන් කථා කරන ක්‍රම හා කුලීනයන් විසින් කුල හීනයන්ට කථා කරන ආකාරය, ගෙවල් දොරවල්වලට ඇතුළු වීම පිළිබඳ සීමාවල්, හිඳගන්නා පුටුව හා ස්ථානය පිළිබඳ සීමාවන් ආදි වශයෙන් දහසකුත් චාරිත්‍ර වාරිත්‍රයන් නිර්මාණය කරනු

ලබයි. මේවා කුල සිරිත් යනුවෙන් ද හඳුන්වනු ලබයි. මේ සිරිතට අනුව ජීවත් වීම යහපත් ගුණයක් බවත්, කුල සිරිතට පටහැණි වීම නොසණ්ඩාල කමක් හෝ අශිෂ්ටභාවයක් ලෙසත් සලකනු ලබන තත්ත්වය දක්වා ම මිනිස් ස්වභාවය පරිවර්තනය කිරීමක් සිදු කෙරේ.

නොබෝ දා සිංහලෙන් පළ වූ ගුණදාස අමරසේකරගේ 'සභ්‍යත්ව රාජ්‍යයක් කරා' යන කෘතියෙහි එක් තැනක සඳහන් වන්නේ බොහෝ ගැටලු සහගත ජීවිතයක් ගෙවන ගැමියා ඒ තත්ත්වය තුළත් සිනාසී පවතින ආකාරය ලාංකීය සංස්කෘතියේ උතුම් බව ප්‍රකාශයට පත් කරනු ලබන බව ය. එහෙත් ඇත්තෙන් ම මේ පැවැත්ම තුළ ඇත්තේ අතීත කාලයක දී තමන් හිරකර තිබූ සමාජ තත්ත්වය ස්වභාවික එකක් සේ සලකන තත්ත්වයට පත් වී, එය ද සිනාමුසු මුහුණින් දරා ගැනීමට පවා පුරුදු වූ පීඩිතයෙකුගේ කඩා වැටීම ය. පීඩිතයෙකු, තමා පීඩිතයෙකු නොව උදාර සංස්කෘතියක නිර්මාණයක් සේ සලකනු ලබන තත්ත්වය දක්වා මානසික ව පිරිහී යෑම වනාහි පීඩිත භාවයේ උපරිම තත්ත්වය දක්වා මේ මිනිසුන් පත් වී තිබෙනවාය යන්න පිළිබඳ ව කෙරෙන හද කම්පනය කෙරෙන ප්‍රකාශනයකි.

පීඩිත භාවයෙන් මිදීම සඳහා මිනිසෙකු ගන්නා පළ වන පියවර වන්නේ තමන් පත් කොට ඇති පීඩනය තමන් විසින් ම පිළිගෙන ඒ පීඩනය පිළිබඳ ව ඔහු තුළ ඇති වන විරුද්ධතාවය ය. එවැනි විරුද්ධතාවක් පවා නැති වන තත්ත්වයකට හීලෑ කරනු ලැබීම කුල ක්‍රමය මනුෂ්‍යත්වය විනාශ කිරීම කෙරෙහි කොතෙක් දුරට බලපා ඇත්ද යන්න බලවත් ව ප්‍රකාශයට පත් කරයි. වහල්කම පිළිගන්නා වහලා, වහල් හිමියාට ඉතා සුරක්ෂිත වස්තුවකි. මේ නිසා ඔහුගෙන් ලැබෙන සේවය පිළිබඳ ව කිසිදු සැකයක් ඇති කර ගැනීමට ඔහුට හේතුවක් නැත. වහලා තුළ මේ තත්ත්වය ඇති කරන ලද්දේ කස පහරේ රසය වහලාට ඉගැන්වීම තුළිනි. කුල ක්‍රමය ඇති කර ඇත්තේ ද එවැනි ම ආකාරයකට ය. මෙයින් ප්‍රකාශයට පත්වන්නේ ලංකාවේ අවුරුදු දහසකට වැඩි ඓතිහාසික කාලයක් තුළ ඒ සමාජය තුළ පැවති දැඩි පීඩනයේ ස්වභාවයයි.

පීඩනය සුන්දරත්වයක් සේ පිළිබිඹු කර දැක්වීමට තරම් ලංකාවේ බුද්ධිමතුන් අඛණ්ඩ ව ගෙන යන උත්සාහය තුළ ඇත්තේ ද ඔවුන් ද ඒ දහස් වසරක් පැරණි පීඩනයේ සංස්කෘතිය ඔවුන්ගේ සිත් තුළ ගැබ්කර ගත් කණ්ඩායමක් සේ පවතින බව ය. ඔවුන් ඒ සුන්දරත්වයේ සංකල්පය ප්‍රාග් විනිශ්චයක් සේ හෝ අවිචාරමත් අදහසක් සේ අදත් පවත්වා ගෙන යනු ලබයි.

කුල ක්‍රමයෙන් බිහි විය හැක්කේ අවිචාරමත් සමාජයක් පමණ ය. එමෙන් ම ප්‍රාග් විනිශ්චයට හොඳින් හුරුපුරුදු වූ සමාජයක් පමණ ය. මේ සමාජය තුළ ඇති බුද්ධිමය පසුගාමීත්වය කොතෙක් ද යත් වත්මන් ලෝකය තුළ ඇති වී ඇති වෙනස්කම් වටහා ගැනීමට හෝ ඒවායේ ඵල ප්‍රයෝජන ලබා ගැනීමට පවා උනන්දුවක් පවා නැති තත්ත්වයක් මේ සමාජය තුළ පවතී. එසේ පවතින්නේ එහි පීඩිත කණ්ඩායම් තුළ පමණක් නොව උගත් හා ශිෂ්ටසම්පන්න යැයි කියා ගන්නා කණ්ඩායම් තුළ ද පවතින්නේ මේ දීන අදහස් සම්ප්‍රදාය ම ය.

අවුරුදු දහසකට වැඩි කාලයක් තුළ සමාජ චලිතතාව නැති වීම තුළින් ඇති වී ඇති මානසික හා සමාජමය බලපෑම ඉස්මතු කොට ඒ සමාජය තුළ සාකච්ඡාවක් බවට පත් කිරීමට ලංකාවේ කිසිදු බුද්ධිමතෙක් හෝ මානව විද්‍යාව, සමාජ විද්‍යාව ආදි විද්‍යාවන් උගන්වන බුද්ධිමතෙකු මේ දක්වා උත්සාහයක් කර නොතිබීම තුළ ද කියවෙන්නේ කොතෙක් දුරට කුල ක්‍රමයේ අගතිගාමී මානසික තත්ත්වයන් ලාංකික සමාජය තුළ තවමත් පවතිනවා ද යන කරුණ ය.

ලංකාවේ ලේඛක පරපුර තුළ ද කුල ක්‍රමයේ අගතිගාමීත්වය පිළිබඳ ව කථා කරන ලේඛකයන් ටික දෙනෙක් නොබෝ දා ඇති වී ඇතත්, සිංහල සාහිත්‍යයේ පසුගිය අවුරුදු 100 ක කාලය තුළ බැලීමේ දී මේ ක්ෂේත්‍රය පිළිබඳ ව ලිවීමට උනන්දු වුණු ලේඛකයෙකු සොයා ගත හැකි වන්නේ නැත. මාටින් වික්‍රමසිංහ මහතාණන් වුව ද සමාජ පරිවර්තනය සම්බන්ධයෙන් ඔහුගේ ලේඛන කලාව තුළින් ඉතා වැදගත් එකතු කිරීමක් කර ඇතත් ඔහුගේ නවකථා හා කෙටි කථා තුළ වුව ද කුල ක්‍රමය කොපමණ ගැඹුරින් ලාංකික මනස තුළ බලපවත්වන වාද යන්න ප්‍රකාශයට

පත් නොවේ. ලංකාවේ දකුණු ප්‍රදේශයේ ගාල්ල අවට හැදී වැඩී ජීවත් වූ එතුමා ඒ ප්‍රදේශයන් තුළ කුල ක්‍රමය කොපමණ ප්‍රමාණයකට මුල් බැස තිබුණා ද යන්න දැන සිටි බවට කිසිදු සැකයක් නැත. එහෙත් එතුමා ජීවත් වූ කාලය තුළ මේ ප්‍රශ්නය කථා කිරීමට බැරි තරම් සීමාවන් පැවතුණු බව ද සැකයෙන් විරහිත ව කිව හැකි ය. මෙවැනි තත්ත්වයකින් සිදුවන්නේ යම් කරුණු පිළිබඳ ව අව්‍යාජ ව කථා කිරීමට ඉඩකඩ තිබුණත්, තවත් කරුණු පිළිබඳ ව අව්‍යාජ ව කථා කිරීමට එවැනි ඉඩකඩක් නොතිබීම එකම කාලයක් තුළ පැවතිය හැකි බව ය.

කුල ක්‍රමයේ දැඩි ම බලපෑම ප්‍රකාශයට පත්වන්නේ මේ පිළිබඳ ව කථා කිරීම සම්බන්ධයෙන් පවතින අභ්‍යන්තර ගත වූ මුඛවාඩම තුළිනි. මේ මුඛවාඩම දැනුවත්ව අවබෝධ කර ගෙන එය නොතකා කථා කිරීමට හෝ ලිවීමට හැකියාව ඇති කර ගැනීම තුළින් ලාංකීය සමාජයේ ඇත්ත ඉතිහාසය හා ඇත්ත සමාජ තත්ත්වයන් හෙළිදරව් කර ගැනීමේ මාවත නිර්මාණය කර ගත යුතු ව ඇත.

04

කුලීන, කුල හීන ප්‍රවණතාව තුළින් ඇති වූ විෂම පළිගැනීමේ ප්‍රවණතාව

ඉතා ම සුළු ප්‍රශ්නයක් විසඳා ගැනීම සඳහා වුවද දරුණු ප්‍රචණ්ඩත්වයට යොමුවීමේ හැකියාවත්, විෂම පළිගැනීම් තුළින් තමන් හා යාන්තමින් හෝ ගැටෙන තරගකරුවන් විනාශ කර දැමීමට ඇති ප්‍රවණතාවත් දහස් වසකට වැඩි කාලයක් තුළ පැවත ඇති කුලීන, කුල හීන භේදය තුළින් ලාංකීය මනස තුළ ඇති කර ඇති ප්‍රවණතාවකි.

මේ පිළිබඳ ව දහසකුත් උදාහරණයන් වැඩිහිටි වියට පත් වී ඇති කවුරුන් පවා හෝ දනිති. හුදෙක් ම මේ තේමාව අර්ථගැන්වීම සඳහා පමණක් සමහර උදාහරණයන් මෙහි ගෙනහැර දක්වමු.

1971 ජනතා විමුක්ති පෙරමුණට සම්බන්ධ කැරලි තත්ත්වය තුළ හා ඊට පසු බොහෝ ළමා වයසේ දරුවන් පවා මරා දමන ලද බව ඒ කාලය ගැන දන්නා කාටත් නොරහසකි. එය ම නැවත වරක් දෙවන ජනතා විමුක්ති පෙරමුණේ නැගිටීමේ :1987-1991 දී ද සිදු විය. පුද්ගලයන් අකමැත්තෙන් පැහැර ගෙන යෑම හා අතුරුදන් කරවීම් පිළිබඳ ව වාර්තා කිරීම සඳහා පත් කළ නිල කොමිෂන් සභාවල වාර්තාවලට අනුව රටේ විවිධ ප්‍රදේශවල දී මේ කාලයේ දී සිදු වුණු අතුරුදන්වල ගොදුරු බවට පත් වූ අයගෙන් 15 කට වැඩි ප්‍රමාණයක් අවුරුදු 19 ට පහළ දරුවන් බව වාර්තා කොට ඇත.

දරුවන් අතුරුදන් කරවීම් පිළිබඳ ව විශේෂ සංකේතය වන්නේ ඇඹිලිපිටියේ හමුදා කඳවුරක් තුළ එක්දහස් නවසිය අසූ ගණන්වල දී දරුවන් 32 ක් මරා වළලා සඟවා තැබීම ය.

සූරියකන්ද ප්‍රදේශයේ අතුරුදන් වූවන්ගේ මිනී වළවල් හාරා මළසිරුරු ගොඩගැනීමේ දී එක් දරුවෙකුගේ ද සිරුරක් හමු විය. ඒ අවස්ථාවේ දී ශරීරය හඳුනා ගැනීම සඳහා එතැන සිටි නැති වී ගිය දරුවාගේ මව කළ ප්‍රකාශයක් පුවත්පත්වල පළ විය. ඈය කියා සිටියේ මෙය සතුන්වත් නොකරන දෙයක් බව ය.

විශාල ප්‍රමාණයකින් දරුවන් මරාදැමීම පිළිබඳ ප්‍රශ්නය මේ කාලයෙන් පසු කෙදිනක වත් ලාංකීය සමාජයේ බරපතළ සාකච්ඡාවකට තුඩු දී නැත. මේ සියලු ම දරුවන් ම වාගේ මරා දමන ලද්දේ ආරක්ෂක අංශවලින් ඔවුන් අත්අඩංගුවට ගැනීමෙන් පසුව ය. තමන්ගේ අත්අඩංගුවේ පසුවන දරුවන් මරා දැමීමට තරම් සාහසිකත්වයකුත්, ඒ ක්‍රියාව පිළිබඳ ව කිසියම් ම හෝ පසුතැවිල්ලක් ප්‍රකාශයට පත් නොවන තත්ත්වයකුත් යම් සමාජයක් තුළ ඇති වන්නේ කෙසේ ද? ඒ අහම්බයෙන් සිදුවීමක් විය නොහැකි ය.

සිංහලයන් ජීවත් වන දකුණු ප්‍රදේශයේ දී ම මෙවැනි ඝාතන සිදු වුණ බව සැකයෙන් තොර ව කිව හැකි තත්ත්වයක් පවතිද්දී උතුර හා නැගෙනහිර දී එවැනි ඝාතන සිදු නොවුණා යැයි අව්‍යාජ ව ප්‍රකාශ කළ හැකි ද?

ඝාතන පිළිබඳ ප්‍රශ්නය දරුවන් පිළිබඳ ව පමණක් සිදු වූවක් නොවේ. ලංකාව බලෙන් අතුරුදන් කරවීම් සම්බන්ධයෙන් ලෝකයේ දෙවන තැනට පත් වී ඇත. මෙසා විශාල ප්‍රමාණයකින් සිදු වුණු ඒ අතුරුදන් කිරීම්වල දී ද පැහැදිලි ව පෙනී යන්නේ ඒවා බොහෝ දුරට සිදු වූයේ අදාළ පුද්ගලයන් අත්අඩංගුවට ගැනීමෙන් පසුව බවයි. මෙවැනි තත්ත්වයක් ගැනවත් කිසිදු පශ්චාත්තාප වීමක් ලාංකික සමාජය තුළ අද දක්වාත් පවතින්නේ නැත.

මෙය හුදෙක් කැරලිකාරී තත්ත්වයන් යටතේ පමණක් පැනනැගුණු තත්ත්වයක් නොවේ. සාමකාමී කාලයන් තුළ දී ද සෑම අවුරුද්දකම මෙන් පොලිස් ස්ථාන තුළ දී මිනිසුන් ගණනාවකගේ මරණ සිදු වී ඇත. මේ මරණ පිළිබඳ ව අව්‍යාජ පරීක්ෂණ පවත්වා කළ වරද හෙළිදරව් කොට, ඒ තත්ත්වය නැවත උදා නොවන තත්ත්වයක් බවට පත් කිරීම සඳහා ලංකාවේ කිසිම

රජයක් කොයිම කාලයක දී වත් උත්සාහයක් දරා නැත. වඩාත් වේදනා සහගත තත්ත්වය වන්නේ මෙසේ මරණයට පත් වූවන් විහිළුවට පත් කරමින් පොලීසිය විසින් කරනු ලබන නිවේදන හා ඒ නිවේදනවල අන්තර්ගත කරුණු සනාථ කිරීමට විවිධ රජයන් දරා ඇති උත්සාහයයි. සැකකරුවා පලා යෑමට උත්සාහ කළ විට තමන්ගේ ආරක්ෂාව සඳහා ඔවුන් මරා දැම්මාය යන කථාව නැවත නැවත කියවෙන කථාවක් සේ පැවතියේ ය.

මේ තත්ත්වය නැති කිරීම සඳහා අධිකරණය ද මැදිහත් වී නැත. මෙවැනි ක්‍රියා පවා අධිකරණයේ උදහසට පත් නොවීමත්, අධිකරණය අතින් කෙරෙන මගහැරීම රටේ බුද්ධිමතුන් ඇතුළු සකල ජනතාවගේ දැඩි ප්‍රතික්‍රියාවකට තුඩු නොදීමත්, රට අභ්‍යන්තරයේ පවතින සමාජ වටිනාකම් හා මානසික තත්ත්වයන් දැඩි ලෙස හෙළිදරව් කරනු ලබයි.

ජීවිතය පිළිබඳ ව මෙතරම් පහත් ලෙස සැලකීමක් දක්වා සමාජ වටිනාකම් පිරිහී ගියේ කුමන හේතු සහගත ඔස්සේ ද? මේ ප්‍රශ්නයට උත්තරයක් සෙවීමේ දී අවුරුදු දහසකට වැඩි කාලයක් ලංකාවේ සමාජ ක්‍රමය සංවිධානය වූ මූලධර්මය වන කුල ක්‍රමය හා වටිනාකම් පිරිහීම අතර ඇති සම්බන්ධය නොතකා හැරිය නොහැකි ය. කුල ක්‍රමය පදනම් වන්නේ ම රටේ ජීවත් වන වැඩි කොටසකගේ ජීවිතවල කිසිදු වටිනාකමක් නැත යන මූලධර්මය මත ම ය. ඒ සමාජ ක්‍රමය තුළ සමාජයේ වැඩි කොටසක් අයිති වන කුල හීන ගණයෙහි ලා වර්ගීකරණයට භාජනය වූවන්, ඒ තත්ත්වයෙහි පවත්වා ගෙන යා හැක්කේ ඔවුන් තුළ ඇති කරවනු ලබන බෙලහීන කමේ මානසික තත්ත්වය තුළිනි.

මේ කුල මූලධර්මයනට අනුව කුලීන යැයි කියනු ලබන කොටස තුළ අධිමානයත්, කුල හීන යැයි කියනු ලබන කණ්ඩායම තුළ හීනමානයත් ජනනය කරනු ලබයි. මෙසේ නොපවතින සමාජයන් තුළ පවතින්නේ පොදුවේ සියලු දෙනා ම තුළ තමන්ගේ මානසික තත්ත්වය පිළිබඳ පවතින අභිමානයයි. අධිමානය යනු ඒ උදාර අභිමානයේ ගතිගුණය නොවේ. අධිමානය නම් ජනකථාවට අනුව කියවෙන තමාගේ තරමට වඩා පිම්බුණු ගෙම්බාගේ තත්ත්වය ම ය. සාමාන්‍ය ජන වහරේ මෙය කියවෙන්නේ ඔළුව

ඉදිමීම යනුවෙනි. එහෙත් මේ සමාජ කණ්ඩායමට අයිති වන්නන් තුළ ජනනය කර තිබූ මානසික තත්ත්වය වූයේ තමන් වැඩි බලයක් හා වටිනාකමක් ඇති පුද්ගලයන් සේ මවා පෑම ඔවුන්ගේ සමාජ කණ්ඩායමේ පැවැත්මට අත්‍යවශ්‍ය බව ය. මේ මානසික තත්ත්වය ද විදහා පාන අසීමිත ප්‍රමාණයක ජනකථා පවතී. පහත සඳහන් වන්නේ මා අත්දැකීමෙන් දන්නා එක් සැබෑ කථාවකි.

දකුණු පළාතේ උපනගරයක එක් ප්‍රභූ පවුලක් ජීවත් විය. පරම්පරා ගණනාවක් තිස්සේ ම ඒ ප්‍රදේශයේ පැවති ප්‍රභූ පවුල් අතළොස්ස අතර ඒ පවුල ද එකකි. ඒ ප්‍රදේශය තුළ සිදු වන සියලු ම කටයුතුවල දී ප්‍රධාන තැන ඔවුනට දිය යුතු ව තිබිණි. ගමේ සමුපකාර සමිතියේ සභාපතිකම ද මේ අයුරන් හිමි ව තිබුණේ මේ පවුලේ ප්‍රධානියාට ය. මේ රැස්වීම්වල දී කිසිම ප්‍රශ්නයක් ඇසීමට හෝ හරස් මතයක් ඉදිරිපත් කිරීමට ඉඩකඩක් නොවී ය.

මෙසේ පවතින අතර ගමේ දුගී පවුල්වල දරුවන් ද පාසල්වලට යන කාලයක් පැමිණියේ ය. මේ පවුලේ කුස්සි අම්මා කෙනෙකු ලෙස වැඩ කළ ගැහැනියකගේ දරුවා ද පාසල් ගොස් ජ්‍යෙෂ්ඨ විභාගය සමත් විය. අතීත පරම්පරාවල දුගීන් අතර නොපැවති යම් අභිමානයක් මේ දරුවා වැනි දරුවන් තුළ පැවතිණි. දිනක් සමුපකාර සමිතියේ රැස්වීමක දී මේ දරුවා ඉහත කී ප්‍රභූවරයාගෙන් සමිතියේ වැඩකටයුතු පිළිබඳ යම් ප්‍රශ්නයක් අසන ලදි. මෙයින් උරණ වූ මේ ප්‍රභූවරයාගේ ප්‍රතික්‍රියාව වූයේ මේ දරුවාට ප්‍රභූවරයාගේ ගෙදරට පැමිණීමට සලස්වා එහි දී ලොකු පිහියකින් ඔහුට ඇන මරා දැමීම ය. ඉන් පසු ප්‍රභූවරයා පිහිය ද අතින් ගෙන පොලීසියට ගොස් භාර විය.

මේ ප්‍රභූවරයාගේ එක් පුතෙක් විශ්ව විද්‍යාලයකට ගොස් විද්‍යා පීඨයක උපාධියක් ලබා සිටි ප්‍රගතිශීලී අදහස් දැරූ වාමාංශිකයෙකි. පියාගේ ක්‍රියාව ඔහු අනුමත නොකළේ ය. මේ සිද්ධියට අවුරුදු 10 කට පමණ පසු ප්‍රභූවරයාගේ ඒ පුතා හා කථා කරමින් සිටියදී, තමාගේ තාත්තා ඉහත කී සිද්ධිය සම්බන්ධයෙන් කිසි දිනක දී හෝ පසුතැවිලි වූවා දැයි මා ඇසූ විට ඔහු කියා සිටියේ කිසිම විටක ඔහු තුළ මේ පිළිබඳ ව කනගාටු වීමක් පැවති බවට කිසි ලෙසකින් වත් නොපෙන්වූ බවයි. පියාගේ මතයට

අනුව ඔහු කළේ ඔහු වැනි ප්‍රභූවරයෙකු එවැනි අවස්ථාවක දී කළ යුතු යුතුකම ඉටු කිරීම පමණකි.

ජීවිත විනාශ කිරීම සුවිශේෂ වරදක් සේ නොසලකන සමාජයක්

හුදෙක් දේශපාලන කටයුතු සම්බන්ධයෙන් හා පෞද්ගලික අපරාධ සම්බන්ධයෙන් පමණක් නොව සමාජයේ සෑම ක්ෂේත්‍රයකම පවා ජීවිත විනාශ කිරීම් පිළිබඳ ව ඇත්තේ සුළු තැකීමකි. ඒ මරණ පාරේ සිදු වන අනතුරු නිසා සිදු වන ඒවා විය හැකි ය. ශෛල්‍යකර්ම හා වෛද්‍ය කටයුතුවල දී වන වැරදි නිසා සිදු වන මරණ විය හැකි ය. අත්අඩංගුවේ දී පොලිස් පහර දීම් නිසා වන ඒවා ද විය හැකි ය. විදේශගත සේවය කිරීමේ දී කවුරුත් පවා නොදන්නා නිසා සිදු වන මරණ විය හැකි ය.

ස්ථාවර භාවයක් පවතින ඕනෑ ම සමාජයක මේ සියලු ම වර්ගයේ මරණ ඉතා බැරෑරුම් ව සලකනු ලබයි. එක් අතකින් ඒවා වැළැක්වීම සඳහා විශේෂ සැලසුම් හා සේවාවන් සපයනු ලබයි. අනෙක් අතින් ඒ සෑම මරණයක් පිළිබඳ ව ම ඉතා බැරෑරුම් පරීක්ෂණ පවත්වා, සිදු වී ඇති වරද හෙළිදරව් කිරීමටත්, ඒ වරද සම්බන්ධයෙන් අපරාධ නීතිය යටතේ මෙන් ම සිවිල් නීතිය යටතේ ද නෛතික සහනයන් ලබා ගැනීම සඳහා සියලු පියවර ද සලස්වනු ලබයි. මේ අපරාධවලට භාජනය වන වින්දිතයන් හා ඔවුන්ගේ පවුල්වල පැමිණිලි ඉතා උවමනාකමින් වාර්තා කර ගැනීමට මෙන් ම ඒ අනුව කටයුතු කිරීමට ද කාර්යක්ෂම පියවරයන් සැලසුම් කරයි.

එහෙත් අද ලාංකීය සමාජය තුළ මේ කිසිම පිළිවෙතක් අනුගමනය කරන්නේ නැත. සමහර විට ලිඛිත නීතියෙන් එවැනි පියවර සඳහා ඉඩකඩ ඇතැත්, ඒ නීති ක්‍රියාත්මක වන්නේ නැත. නීතියෙන් සහන ලබා ගැනීම පිළිබඳ බලාපොරොත්තුව ලාංකික ජනතාව තුළ තදින් පවතින පළපුරුද්දක් නොවේ. ඇත්තෙන් ම නෛතික සහන සම්බන්ධයෙන් උපහාසාත්මකව බැලීම හා කථා කිරීම අද රට පුරා මුල් බැසගෙන ඇති පුරුද්දකි.

නීතිය ක්‍රියාත්මක කිරීමට බැඳී ඇති සංස්ථාවල නිලධාරීන් අතර මෙන් ම විනිශ්චකාරවරුන් අතර පවා මේ මරණවලට ප්‍රතික්‍රියා කිරීමේ දී පැවතිය යුතු දැඩි සංවේදී භාවය හා මේවා වැළැක්වීම සඳහා තමන් අතින් සිදු විය යුතු ක්‍රියා සමාජයට බලවත්ව පෙනෙන සේ කිරීමට ඇති උනන්දුවක් පවතින බවක් ද කිසිලෙසකින් වත් ප්‍රදර්ශනය නොවේ. ඇත්තෙන් ම ප්‍රදර්ශනය වන්නේ උදාසීන භාවය හා මෙවැනි ව්‍යවසනයන් යම් සමාජ ඉරණමක් සේ සලකා කටයුතු කිරීම නිතර ම මෙන් දකින්නට ලැබෙන ප්‍රතික්‍රියාව වේ.

යම් කිසිවෙකු මේ තත්ත්වය යටතේ වුව ද තමන් සතු නෛතික අයිතිවාසිකම් ලබා ගැනීම සඳහා ප්‍රයත්නයක් දැරුවහොත් ඒ ප්‍රයත්නය අවසාන වන්නේ තම සමාජය තුළ මේ ප්‍රශ්න සම්බන්ධයෙන් පවතින ඍණාත්මක ආකල්පයන් හා ක්‍රියා කිරීම් පිළිබඳ ව දැඩි අවබෝධයක් කරා ළඟා වීමෙන් පමණ ය. ජීවිත ආරක්ෂාව සඳහා නීතියේ සහන සෙවීම පවා අද පත් ව ඇත්තේ මෙවැනි ඛේදාත්මක තත්ත්වයකට ය.

මෙය හුදෙක් පුද්ගලයන්ගේ නොසැලකිලිමත් භාවය පිළිබඳ ව ප්‍රශ්නයක් පමණක් නොවේ. මෙය සමාජයේ මුල්බැස ගෙන ඇති ආකල්ප හා හැඟීම් තුළින් නිර්මාණය වන තත්ත්වයකි. සැම පුද්ගලයෙකුට ම එක සමාන වටිනාකම් ඇතැයි යන අදහස සමාජයක් තුළ නොපවතින තාක් දුරට, ජීවිතය පිළිබඳ ව ඇති වන උවදුරුවල දී බලවත් ව හා ශක්තිමත් ව ක්‍රියා කිරීමේ හැකියාව ඒ සමාජය හිමි කර ගන්නේ නැත. දහස් වසක කාලයකට වැඩි කාලයක් තුළ ලංකාව තුළ පැවතී ඇති සංස්කෘතියෙහි ගලින් කොටා තිබුණේ කුල හීන යැයි සලකනු ලබන සමාජයේ වැඩි කණ්ඩායමකගේ ජීවිතවල ඇති වටිනාකමක් නැති බව ය. මෙය අද සමාජගතව හා සංස්ථාගතව ප්‍රකාශයට පත් වේ. නීතියට වඩා මිනිසුන්ගේ සිත් තුළ කාවැදී ඇති ආකල්ප හා හැඟීම් බලවත් ය. නීති ඇත්තේ පොත්වල වුවත් ආකල්ප හා හැඟීම් ඇත්තේ මිනිසුන්ගේ අභ්‍යන්තරය තුළ ම ය. ජීවිතය පිළිබඳ පවතින නොසැලකිල්ල මේ අභ්‍යන්තර ආකල්ප තුළින් ම පැන නැඟෙන්නක් වේ.

ජීවිතය පිළිබඳ ව ඇති නොසැලකිල්ල බලවත් ව ප්‍රකාශයට පත් වන තවත් අංශයක් නම් අධ්‍යාපනය සොයා යන කුල හීන යැයි සලකන දරුවන්ට නොකඩවාම කර ගෙන යන හිරිහැර ය. ඒ හිරිහැර විවිධ අංශවලින් ප්‍රකාශයට පත් වේ. ගුරුවරුන් හා පාසල් ප්‍රධානීන් ඒ දරුවන් නොසලකා හරින ආකාරය හා ඔවුන්ට පහත්ය යන හැඟීම ඇති වන සේ කථා කරන ආකාරය එකකි. බොහෝ පාසල්වල විශේෂයෙන් ම ගම්බද පාසල්වල ඒ දරුවන්ට ඩෙස් පුටු ආදිය නොදී බංකුවල ඉඳගැනීමට සැලැස්වීම මඟින් නැවත වරක් වෙනත් දරුවන් ඉදිරියේ දී ඔවුන් පහත් කොට සැලකීම ද එවැනි ම ප්‍රතිඵල ගෙන දෙන්නකි. මේ සියල්ලට ම වඩා මේ දරුවන්ට ශාරීරික දඬුවම් පමුණුවන ආකාරය ඉතා බලවත් සේ පැවත ඇත. මේ දඬුවම් මඟින් ම පවා ප්‍රකාශයට පත් කරන්නේ ඔවුන් පිළිබඳ ව ගුරුවරුන් තුළ පවා පවතින ද්වේෂයයි. ශරීර පහර කෑම සමඟ දරුවා වඩා තදින් අවබෝධ කර ගන්නේ තමන් කෙරෙහි දක්වනු ලබන මේ පහත් හැඟීම් පිළිබඳ ව ය. මේ සියල්ල ද ශතවර්ෂ ගණනාවක් ඔස්සේ පවතින පළපුරුදු වේ. මෙවැනි පළපුරුදු ඇති සමාජයක් තුළ ජීවිතයේ වටිනාකම පිළිබඳ පහත් හැඟීමක් නිර්මාණය වී තිබීම පුදුමවීමට කරුණක් නොවේ.

ඇත්තෙන් ම දරුවන් පමණක් නොව සමාජයේ ඉහළ ම තත්ත්වය ලෙස සලකන සංඝයා වහන්සේගේ සමාජය තුළ ම ද කුලීන හා කුල හීන වෙන් වීම පවතී. කුලීන සංඝයා වහන්සේලා සඳහා එක් සංඝ නිකායක් පවතී. කුල හීන සංඝයා වහන්සේලා සඳහා නිකායන් ගණනාවක් ඇත. ඉන්දියාවේ කුලවාදයට විරුද්ධ ව බලවත් ම සමාජ විරෝධය හා සමාජ වෙනස්කම් ඇති කිරීමට තුඩු දුන් බුදුන් වහන්සේගේ අදහස් ඉහළින් ම පිළිගන්නවා යැයි කියනු ලබන සංඝ සමාජය තුළට පවා කුලීන හා කුල හීන භේදය මෙතරම් තදින් බලපෑ තිබීම ජීවිතයේ වටිනාකම පිළිබඳ ව ලාංකීය සමාජය තුළ තිබූ සාපේක්ෂවාදය ඉතා බලවත් ව කියවෙන උදාහරණයකි.

මාටින් වික්‍රමසිංහගේ සමාජ විවේචන අතර ඔහු සඳහන් කළ කරුණු දෙකක් ඇත. ඉන් පළමු වැන්න නම් ලාංකීය සමාජය තුළ මුල් බැස ඇති කුහකකම ය. දෙවැන්න නම් ඒ ආකාරයකට ම මුල් බැස ඇති ගතානුගතික භාවය ය.

ස්වයං වාරණය උරුම කර ගත් සමාජයක් බිහි වීම

කුලීන, කුල හීන යනුවෙන් වෙන් කර තිබූ සමාජයක එක් ඵලයක් වූයේ ස්වයං වාරණයේ පුරුද්ද ය. කුල හීන යැයි වෙන් කර තිබූ කණ්ඩායමට ප්‍රසිද්ධ ජීවිතයේ දී කථනයේ නිදහස නොපැවතිණ. ඔවුන්ට කථාවේ ඉඩකඩ තිබුණේ තමන්ගේ පවුල හා වෙනත් පෞද්ගලික සම්බන්ධතා අතරේ දී පමණ ය. ප්‍රසිද්ධ ජීවිතයේ සියලු ම රඟපෑම් කුලීනයන් පමණක් සතු විය.

මෙයින් බිහි වූයේ දැඩි ලෙස නිහැඬිතාව රැකීමට පුරුදු වූ වැඩි ජනතාවකි. ඒ නිහැඬියාව බිඳීමට ඔවුන්ට අවස්ථාවක් නොලැබුණා පමණක් නොව, යම් ආකාරයකින් ඒ නිහඬතාව බින්දහොත් ඊට දඬුවම් ලැබීමට ද සිදු වන බව ඔවුහු දැන සිටියහ.

කෙසේ වුවත් බොහෝ දුරට ඒ සමාජය තුළ ප්‍රසිද්ධ අවස්ථාව වූයේ ආගමික පසුබිමක සිදු වූ ඒවා ය. එනම් බොහෝ දුරට පන්සල වටා සිදු වූ ඒවා ය. ඒ අවස්ථාවල්වලදී කථනයේ අයිතිය පැවතුණේ පූජක පක්ෂයට පමණ ය. ගිහියාගේ සහභාගිත්වය වූයේ සාධු සාධු යනුවෙන් පවසා ඔවුන් අසන දහමට අනුගතභාවය ප්‍රකාශ කිරීම පමණ ය.

විවේචනශීලී ව හෝ විචාරශීලී අධ්‍යයන රටාවක් පැවතියේ නැත. ඇත්ත නැත්ත සෙවීමේ ව්‍යායාමයන් නොපැවති අතර, පැවතියේ විවාදයෙන් තොර ව සත්‍යය යැයි ඉදිරිපත් කරන ලද අදහස්වලට අනුමත වීම පමණ ය. ගවේෂණශීලී භාවය මේ සමාජය සතු වූ සංස්කෘතික ගතිගුණයක් නොවූයේ ය.

මේ සමාජය තුළ නිහැඬියාවේ පුරුද්ද අවුරුදු දහසකට වැඩි කාලයක් අඛණ්ඩ ව ම පැවතියේ ය. එවැනි සමාජයක් තුළ නිර්මාණශීලීත්වය ඉතාමත් අඩුවෙන් ප්‍රකාශයට පත් වීම ගැන පුදුම වීමට හේතුවක් නැත. මන්ද යත් විචාරශීලීත්වයත් නිර්මාණශීලී භාවයත් එකිනෙකට බැඳී පවතින සමාජ ප්‍රපංචයන් දෙකක් වන බැවිනි.

මේ සමාජය තුළ කථනයේ නිදහස මෙන් ම නිර්මාණශීලීත්වය ද උඩ සිට පහළට ගමන් කළ එකක් මිස, පහළ සිට උඩට ගමන් කරන සමාජ සංවාදයකට ඇති ඉඩකඩ එහි පැවතියේ නැත. සංස්කෘතියක ජීවමාන භාවය ප්‍රකාශයට පත්වන්නේ යට සිට උඩට අදහස් ගලා යෑමට ඇති ඉඩකඩ මත ය. එසේ ඉඩකඩ පවතින තාක් දුරට සමාජය තුළ සමාජයේ පොදු උවමනාවන් මෙන් ම කාටත් පොදු රුචියක් ඇති විෂයන් පිළිබඳ ව සාකච්ඡාවන් ඇති වන අතර, ඒ මඟින් විවිධ දර්ශනවාදයන් සමාජය තුළ වර්ධනය වේ. ඒ දර්ශනවාදයන් වටා විවිධ නිර්මාණයන් ගොඩනැගේ. කවිය, නාට්‍ය කලාව, සාහිත්‍යය ආදි විවිධ සංස්කෘතික අංශයන් බිහිවන්නේ සමාජයක ජීවත් වන මිනිසුන් අතර විවෘත සාකච්ඡාවට ඉඩ ඇති තාක් පමණ ය.

එවැනි ඉඩකඩක් නොමැති සමාජයක් තුළ ඇති වන්නේ ඒකාකාරී අදහස් නැවත නැවත පුනරුච්චාරණය වීම හා ඒ තුළින් ම ඇති වන දැඩි පටු මානසික තත්ත්වය හා ගතානුගතිකත්වයයි. කුල ක්‍රමයේ දායාදයක් ලෙස ලංකාව තුළ බිහි වූයේ මෙවැනි සමාජ වාතාවරණයකි.

විසිවන සියවසෙන් පසු ඇති වූ විවිධ වෙනස්කම් නිසා සංවාදශීලී භාවයට වැඩි ඉඩකඩක් ලැබුණු නමුත්, එවැනි සංවාදශීලී භාවයකට අවශ්‍ය සංස්කෘතික පසුබිම නොතිබීම නිසා සමාජය තුළ ඇති විය හැකි ව තිබූ විචාරශීලී භාවය හා නිර්මාණාත්මතාව දියුණු වෙමින් පවතින්නේ ඉතාමත් අඩු වේගයකිනි. නිහැඬියාවේ පළපුරුද්ද හා සංවාදශීලී භාවයට ඇති ඉඩකඩ එකිනෙකට ගැටෙමින් පවතී.

චාරණය යනු හුදෙක් කථනයට සීමා වූ දෙයක් නොවේ.

එකිනෙකා ඉදිරියේ දී හැසිරෙන ආකාරය හා අංග චලනයන් ද මේ චාරණ රටාවට ම අයත් ඒවා වේ. කුලීන, කුලහීන යනුවෙන් වෙන් වූ මිනිස්සු එකිනෙකා ඉදිරියේ දී හැසිරෙන අංග චලනය ද නිර්ණය වී ඇත්තේ එකිනෙකාගේ බලපුළුවන්කාරකම් පිළිබඳ ව හිත් තුළ සටහන් වී ඇති නීති රීතීන් මඟිනි. ඒවා ලිඛිත නීතීන් වත් කවුරුන් විසින් යම් කාලයක දී පැනවූ නීතීන් වත් නොවේ. ඒවා එකිනෙකා හැසිරීමේ දී නිර්මාණය වී සමාජගත වූ නීතීන් රටාවකි. එකෙක් තව අයෙකුට කථා කරන අවස්ථාවේ දී ඔහු දෙස බලන ආකාරය, ඔහු පාවිච්චි කරන වචනවල ස්වරූපය, ඔහු අතපය ඔසවන ආකාරය, ඔහු ශබ්ද කරන ආකාරය ආදි සියල්ල ම මේ කථන රටාවට අයත් වේ. මේ සියල්ල ම බොහෝ දුරට පූර්ව නිගමන වී ඇති ඒවා වේ.

හිතාමතා ම ඒ රටාව කැඩීමට ඉදිරිපත් වන්නෝ ඉතාමත් අල්ප ය. අධ්‍යාපනය නිසා හෝ රැඩිකල් අදහස් උකහා ගැනීම නිසා හෝ එවැන්නෝ බිහි වෙති. එහෙත් ඔවුන්ට සමාජයෙන් වැඩි අනුකූලතාවක් ලැබෙන්නේ නැත. ඔවුන්ගේ හැසිරීම නිසා යම් කරදරයක් හෝ විපත්තියක් ඇති වේය යන බියක් ද මිනිස්සුන්ගේ හිත් තුළ ධාරණය වී ඇත.

චාරණය හා යුක්තිය

යුක්තිය යන්නේ නිර්වචනය නම් සාධාරණ ව හැසිරීම යන්න ය. කුලීන-කුල හීන සමාජය තුළ සාධාරණත්වයේ පොදු ධර්මතාවන් ඇත්තේ නැත. කවුරු කළත් යම් ක්‍රියාවක් හරිය යම් ක්‍රියාවක් නිවැරදිය යම් වැරදි සහගතය ආදි පොදු අදහස් ඇත්තේ නැත. හොඳ නරක හරි වැරදි, කුලය අනුව ඇති වන බලපුළුවන්කාරකම් මත තීන්දු වේ.

යුක්තිය යන්නෙන් කියවෙන්නේ එවැනි බලපුළුවන්කාරකම්වලට ඉඩක් නැති බව ය. යම් දෙයක් සලකා බැලීමේ දී කරන පුද්ගලයාගේ තරාතිරමක් නොතකා කරන ලද ක්‍රියාව හෝ කියන ලද කථාව විමර්ශනයට ලක් කිරීමේ හැකියාව යුක්ති ධර්ම රටාවක් පවත්වා ගෙන යෑමට අත්‍යවශ්‍ය

කොන්දේසිය වේ. එහෙත් කුලය පදනම් වී ඇති වූ සමාජයක එවැනි යුක්තිය පිළිබඳ එකඟතාවක් නැත.

දහනමය විස්ස ශතවර්ෂවල දී නීති ක්‍රමයන් ඇති වූවත්, ඒ නීති ක්‍රමයන් අනුව කටයුතු කරන අධිකරණ ආදිය ඇති වූවත්, මේ නව සංස්ථාවල අංග සම්පූර්ණ ඵලයක් ලබා ගැනීමට නොහැකි වී ඇත්තේ ද යුක්තිය පිළිබඳ ව හා සාධාරණත්වය පිළිබඳ ව පොදු එකඟතාවත් මත වර්ධනය වූ ධර්මතාවන් ලාංකීය සමාජය තුළ වවා වර්ධනය කර ගැනීමට තවමත් අපොහොසත් වී ඇති නිසා ය. අතීතයේ දී පැවති බලපුළුවන්කාරකම් පිළිබඳ ආකල්පයන් හා ක්‍රියාකලාපයන් නූතන යුගයේ දී වෙනත් සංස්කෘතීන්ගේ බලපෑම යටතේ ලංකාවට හිමි වූ යුක්තිය හා සාධාරණය පිළිබඳ සංකල්පයන් හා ක්‍රියාකලාපයන් සමඟ දැඩි ලෙස ගැටෙමින් පවතී. අදත් බොහෝ විට ජයගන්නේ බලපුළුවන්කාර කමේ අතීත උරුමය ය. එය විසින් වර්තමානයේ දී ලැබුණු වඩා ප්‍රජාතන්ත්‍රවාදී ධර්මතාවන් ගිල දමයි.

වර්තමාන අධිකරණ ක්‍රමය තුළ පවතින දැඩි අසාධාරණකම්වලට විරුද්ධ ව විශාල මතවාදයක් ගොඩනැඟී නැත්තේ ද අතීතයේ දී පැවති බලපුළුවන්කාරකම්වල ධර්මතාවන්ගේ ඇති බලපෑම අදත් දැඩි සේ පවතින නිසා ය. නීතිය ක්‍රියාත්මක කිරීමෙන් යුක්තිය ඉටුවනු වැළැක්වීම සඳහා දැඩි ලෙස නඩු පමා කිරීම් හා වෙනත් උපක්‍රම පාවිච්චි කිරීම් සිදුවන්නේ ද, ඒ ක්‍රියාවන්ට විරුද්ධ ව දැඩි සමාජ විරෝධයක් පැන නොනඟින්නේ ද මේ අතීත බලපෑම් වර්තමානයේ ගිලගනිමින් අතීතයේ වහලුන් සේ ලාංකිකයා රඳවා ගැනීම තවමත් සාර්ථක ව කරන නිසා ය.

වර්තමාන අධ්‍යාපන රටාවන් නිසා බුද්ධිමය වශයෙන් දියුණු වූ හා විචාරශීලීත්වයක් අත්පත් කර ගත්තා වූ එක්තරා කොටසක් බිහි විය. මේ බිහි වීම ගම්බදව කිසියම් සාධනීය වෙනසක් ඇති කිරීමේ හැකියාවක් ඇති කළේ ය. එහෙත් එවැන්නක් සිදුවෙන බවක් දකින්නට නැත. එය එසේ වී ඇත්තේ ඇයි?

කුල හීන යැයි අතීතයේ දී නම් කරන ලද කණ්ඩායම්වලින් බිහි වූ බුද්ධිමතුන් හා විශාරදයන් තමන්ගේ ගම්මානවලට

නැවත ගොස් ඒ ගම්මානවලට තමන් ලබා ගත් අධ්‍යාපනයේ පලය බෙදා දීමට උනන්දුවක් නොදක්වති. එසේ වන්නේ තමන් අධ්‍යාපනයෙන් දියුණු වූවත් වෙනත් ආකාරවලින් වැඩි දියුණුවක් ලබා ඇතතත් තමන්ගේ ගම්මානවල දී තමන් ලබන පිළිගැනීම සම්බන්ධයෙන් මේ කිසිවක් බල නොපවත්වන බව ඔවුන් දන්නා නිසා ය. අතීතයේ ප්‍රතික්ෂේප කිරීම්වලින් ලබා ඇති කනගාටුදායක අත්දැකීම් ඔවුන් තුළ දැඩි සේ පවතී. එමෙන් ම මේ කරුණු සම්බන්ධයෙන් වෙනස් හැසිරීම් රටාවක් වැඩි දියුණු කර ගැනීමට ලාංකිකයාට ඇති නොහැකියාව ද ඔවුහු බොහෝ සෙයින් ධාරණය කර ගෙන සිටිති. ඒ නිසා තමන් හැදී වැඩුණු පරිසරය කෙරෙහි නැවත අවතීර්ණය වීමට ඔවුන්ට ඇති අවශ්‍යතාවක් නැත. මෙයින් ද පිළිබිඹු වන්නේ සංවාදශීලී භාවයක් නැති සමාජ ක්‍රමයකට අලුතෙන් ඇති වන වැඩි දියුණු තත්ත්වයන් උකහා ගැනීමට නොහැකි වන්නේ ඇයි ද යන්නත්, ඒ නොහැකියාව නිසාවට ම ඉක්මන් දියුණුවක් අත්පත් කර ගැනීමට බැරි ව ඇත්තේ මන්ද යන්නත් පැහැදිලි කිරීමකි.

කෙටි මතකය

කුලය පදනම් වූ සමාජයක කුලීන යැයි කියා ගන්නාටත් කුල හීන යැයි කියා ගන්නාටත් ඔවුන් අතරේ පොදුවේ වැදගත් යැයි සලකන කිසිවක් ඇත්තේ නැත. වැදගත් සියල්ල ඔවුන්ගේ පෞද්ගලික ජීවිතය තුළ පමණක් පවතී. පවුලේ සිදුවීම් හා යම් පෞද්ගලික සිදුවීම් ඒ මතකයට අයත් වේ. එහෙත් ඉතිහාසය යැයි සැලකිය හැකි තමන් ජීවත් වන සමාජය පිළිබඳ ව පොදු කථාවක් ඔවුන් තුළින් ගෙතෙන්නේ නැත. මේ නිසාවටම ඔවුන්ගේ මතකය අතිශයින් කෙටි ය.

රටක් පිළිබඳ අදහස හෝ පාලනය පිළිබඳ ඇති වන ඉතිහාසය ඔවුන් තුළ පොදු මතකයක සටහනක් ඇති නොකරයි. ඔවුන් ඒ 'ඉතිහාසය' දෙස ද බලන්නේ ඒ තුළ ඔවුන්ට පෞද්ගලික ව සිදු වූ යම් සිදුවීම් පදනම් කොට ගෙන ය. කුලීනයන් යැයි සලකන්නන් ඔවුන්ට ලැබෙන තනතුරු පිළිබඳ යම් මතකයක් ඇති කර ගනී. රැකියාවෙන් පමණක් යැපෙන කුල හීන යැයි සලකනු ලබන්නන්ගේ මතකයේ සටහන් වන්නේ ඔවුන්ගේ

රැකියාවට අදාළ ව සිදු වන යම් සිදු වීම් පමණ ය. රැකියාවක් අහිමි වීම යන්න වැනි දෙයක් පිළිබඳ ගැඹුරු මතකයක් ඇති වන නමුත් බාහිර ලෝකයේ සිදු වන පොදු සිදුවීම් පිළිබඳ ව ඔහුගේ හෝ ඇයගේ මනසෙහි සටහනක් ඉතිරි වන්නේ නැත.

ඉතා සුළු කාලයක් තුළ දී දේශපාලන නායකයන් පිළිබඳ ව එකිනෙකට පරස්පර විරෝධී මතයක් හා හැඟීම් දැරීමට ඔවුනට හැකිවන්නේ මේ නිසා ය. අද පිළිකුලෙන් බැහැර කරන එක් නායකයෙක් ඉතා ම කෙටි කාලයක් තුළ නැවත ජනප්‍රියත්වයට පත් වීම සිදුවන්නේ මේ නිසා ය. මේ තත්ත්වය තුළ සියලු ම දේශපාලනය යැයි සැලකෙන සිදුවීම් පිළිබඳ ව ඇත්තේ නොගැඹුරු උනන්දුවක් පමණක් වන අතර, එයින් ඇති වන මතකය ද නොගැඹුරු වීම පුදුමයක් නොවේ.

සමාජයේ සිදු වන ඉතා දරුණු මර්දනයන් පවා මේ සමාජය තුළ ඇති කරන්නේ කෙටි කාලීන මතකයක් පමණ ය. දස දහස් ගණන් මිනිසුන් බලයෙන් අතුරුදන් කිරීම වැනි සිදුවීම් ගැන පවා මේ සමාජය තුළ දිගුකාලීන මතකයක් ඉතුරුවන්නේ නැත. ඒ නිසාවටම ඒ සිදුවීම් ඇති වීමට හේතු සාධක වූ කරුණු කාලයක් තිස්සේ ගැඹුරින් සොයා බැලීම හා එවැනි සිදුවීම් අනාගතයේ ඇති වීම වළක්වා ගැනීම සඳහා කෙරෙන බැරෑරුම් උත්සාහයන් මේ සමාජය තුළ ඇති නොවේ. ඒ සිදුවීම්වලට කෙළින් සම්බන්ධයක් ඇති අය අතර, ඔවුන්ගේ ජීවිත කාලය තුළ ඒ මතකයන් පැවතිය හැකි ය. එහෙත් එය සමාජය පිළිබඳ මතකයක් බවට පරිවර්තනය කොට ඒ ඔස්සේ සමාජ විඥානයක් වර්ධනය කිරීම සඳහා වෙනත් අය උනන්දු කරවා ගැනීමට දරන ප්‍රයත්නයන් ව්‍යර්ථ වන්නේ ද මේ නිසා ය.

අතීත ඉතිහාසයක් යන්න නිර්මාණාත්මක පුද්ගලයන් විසින් කරන ලද මනඃකල්පිත කථාවන් අවිචාරශීලී ව පිළිගෙන ඒවා නැවත නැවත පුනරුච්චාරණය කිරීම මඟින් සිදු වේ. මනඃකල්පිතය හා සැබෑ ඉතිහාසය වෙන් කර හඳුනා ගැනීමේ උත්සාහයක් පවා මේ සමාජය තුළ ජනනය නොවන්නේ මේ නිසා ය.

බොහෝ දුරට මේ සමාජය මඟින් නිර්මාණය කරන දේශපාලන සාහිත්‍යය හුදු ප්‍රචාරක වාදී සාහිත්‍යයක් වේ. සිදුවීම්වල

ඇත්ත නැත්ත ඒ සාහිත්‍යයට වැදගත් නොවේ. මිනිසුන්ට ටික කාලයක් තුළ උනන්දුවක් ඇති කළ හැකි යම් කථාවක් ගොතා එය පතුරුවා හැරීම මේ සාහිත්‍යයේ ලක්‍ෂණය වේ. මේ නිසා ඕපා දූප සැබෑ කථා ලෙස මවා පෑම නිතර නිතර සිදු වේ. මෙවැනි මවාපෑම් ගැන මහජනයා අතර පිළිකුලක් හෝ ගැඹුරු විරෝධයක් ඇති නොවේ. එක් මනඃකල්පිත කථාවක් අවලංගු වන තත්ත්වයට පත් වන විට එය වෙනුවට තවත් මනඃකල්පිත කථාවක් නිර්මාණය වේ. මේ ආකාරයෙන් සමාජය තුළ පවතින කථාබහ මේ මනඃකල්පිත කථාව වටා පවතී.

යුක්තිය පිළිබඳ ප්‍රශ්නය ද මේ කෙටි මතකය පිළිබඳ සමාජ අත්දැකීම හා බැඳී පවතී. යම් බරපතළ අපරාධයක් හෝ අයුක්තියක් සිදු වූ විට ඒ ගැන ක්‍ෂණික ප්‍රතික්‍රියාවන් ඇති වන නමුත්, ඉතා සුළු කාලයන් තුළ ඒ ප්‍රතික්‍රියාවන් ද මුලින් තිබූ මතකය ද දියවී යෑමට පටන් ගනී. ඉන් පසු සමහන් නොකළ හැකි අපරාධයන් ඉතා ම සුළුවෙන් සමහන් කරනු ලබයි. ස්ත්‍රී දූෂකයාට දූෂණයට පත් වූ කාන්තාව විවාහ කර ගන්නා ලෙසට යෝජනා කරන තරමට අධිකරණයන් පවා බොහෝ විට පෙලඹෙන්නේ මේ නිසා ය. යුක්තිය ඉටු කර දීමට විශාල වශයෙන් කල් මැරීම පිළිබඳ ව මනස්තාපයක් හෝ කලකිරීමක් විනිශ්චකරුවන් තුළ වුව ද නොපවතින්නේත් මේ නිසා ය. ඕනෑ ම වර්ගයක බරපතළ අපරාධයක් කෙටි කාලයක් තුළ දී විහිළුවක් බවට හරවා ගැනීමේ හැකියාව මේ සමාජය තුළ ඇත.

ඉතිහාසය පිළිබඳ බොරු කථා විශාල ප්‍රචණ්ඩ ක්‍රියාවන් හා මර්දනයන් දක්වා ම වර්ධනය කර ගත හැකි වන්නේත් මේ නිසා ය. පසුගිය දශක පහක පමණ කාලය පුරා ලංකාවේ පැතිර පැවතුණු දැඩි ප්‍රචණ්ඩත්වයන් ද, මර්දනකාරී තත්ත්වයන් ද පිළිබඳ ව සැබෑ අවබෝධයක් ඇති කර ගත හැකි වන්නේ කුල ක්‍රමයේ බලපෑම වටහා ගැනීමට කරන උත්සාහය තුළ පමණි.

මේ නිසාවට සංහිඳියාව පිළිබඳ ව කෙරෙන සාකච්ඡා ලාංකික සමාජය තුළ කුල ක්‍රමය විසින් ඇති කර ඇති දැඩි බලපෑම අවබෝධ කර ගැනීමට කරන උත්සාහයක් මත පදනම් නොවන තාක් දුරට බිහි වනු ඇත්තේ හුදෙක් ම මනඃකල්පිත සංහිඳියා ප්‍රයෝගයන් පමණ ය.

කුලය ලාංකිකයා පසුපස හඹා එන මාරක අවතාරයකි

තත්කාලීන ලාංකික සමාජය තුළ කුල ක්‍රමයේ බලපෑම මූලික වශයෙන් ම සලකා බැලිය යුත්තේ ඉතා බරපතළ මානසික ගැටලුවක් ලෙස ය. අවුරුදු දහසකට වැඩි කාලයක් ලාංකික සමාජයේ සංවිධාන රටාව වී තිබුණේ කුල ක්‍රමය මත ජනතාව බෙදා, ඔවුන් අඩු වැඩි වැදගත් කමක් ඇත්තන් සේ වර්ගීකරණය කිරීම ය. ඒ වර්ගීකරණය තුළින් ඉතා බරපතළ ලෙස අධිමානයක් හා හීනමානයක් යන මානසික ලක්ෂණ ලාංකිකයන් තුළ මානසික ව පැලපදියම් විය. මෙසේ පැලපදියම් වූ මානසික තත්ත්වයන් නැති කිරීම සඳහා කිසියම් ම හෝ උත්සාහයක් මේ දක්වා ම ලාංකික සමාජය තුළ වර්ධනය වී නැත. අනෙක් අතින් බලන කල මේ මානසික තත්ත්වයන් තවදුරටත් පවත්වාගෙන යෑමටත්, ඒවා මඟින් විවිධ ලාභ ප්‍රයෝජන ලබා ගැනීමටත් ඇති ප්‍රවණතාවයේ අඩු වීමක් ලංකාව තුළ සිදු වී නැත. බොහෝ විට ජාතිවාදය වශයෙන් සලකනු ලබන සමහර ගැටලු ඇත්තෙන් ම කුල වාදය නිසා ඇති වූ මානසික තත්ත්වයන්ගේ ප්‍රතිඵල ය. ලංකාව තුළ කුලවාදය හා ජාතිවාදය එකිනෙකට බෙදා පැහැදිලි ලෙස වෙන් කළ නොහැකි ය. එකක් අනෙකට ඉතා ගැඹුරින් ම බැඳී ඇත.

මේ මානසික ලක්ෂණයන් මොනවා ද යන්න හඳුනා ගැනීමත්, ඒ හඳුනා ගැනීම මත පදනම් වී ඒ බලපෑම තුරන් කිරීමට ගන්නා උත්සාහයත්, අද ලංකාවේ ප්‍රගතිය සඳහා අත්‍යවශ්‍ය කොන්දේසියක් සේ පවතී. කුලවාදී මානසික තත්ත්වයන් පවතින තාක් දුරට ලංකාව තුළ ආර්ථික ප්‍රගතියක් ඇති කිරීමට බැරි ය. එමෙන් ම දේශපාලන ව්‍යූහයක වර්ධනය ප්‍රජාතන්ත්‍රවාදී පදනමක්

මත පිහිටුවීමට ද බැරි ය. තවදුරටත් නෛතික ක්‍රමයක වර්ධනය නීතිය මත සමානාත්මතාව යන පදනම මත පිහිටුවීමටත් බැරි ය. සංස්කෘතික වශයෙන්, මානුෂික සංස්කෘතියක් ගොඩනැගීමට අත්‍යවශ්‍ය වන වාතාවරණයට ද කුලවාදය පවතින තාක් දුරට ලංකාව තුළ වර්ධනය වීමට ඉඩ නැත.

කුල ක්‍රමය යනු ඉන්දියාව තුළ ජනිත වූ එහෙත් පසුව දකුණු ආසියාවේ සියලු ම රටවල් කෙරෙහි පැතිරී ගිය සමාජ දර්ශනයකි. ඒ ඉන්දීය කුල ක්‍රමයේ වර්ධනය තුළින් සිදු වූයේ ස්වාමියා හා සේවකයා පිළිබඳ ව ඉතා සුවිශේෂ වර්ගයක සම්බන්ධයක් වර්ධනය වීම ය. ස්වාමියා හා සේවකයා අතර සම්බන්ධය පිළිබඳ ව විවිධ අත්දැකීම් ලෝකයේ පැවත ඇත. වහලා සහ වහල් හිමියා අතර සම්බන්ධය, කුලියට වැඩ කරන ගොවියන් හා ඉඩම් හිමි අතර ඇති වුණු සම්බන්ධය, ධනවාදී සමාජය තුළ කම්හල් හිමියෙකු හා සේවකයන් අතර ඇති සම්බන්ධය ආදිය ලෝකයේ පැවත ඇති ස්වාමි සේවක සම්බන්ධයන් අතර ප්‍රධාන වේ. එසේ ම කුල ක්‍රමය තුළ කුලීන හා කුල හීන යනුවෙන් නම් කර ඇති කණ්ඩායම් දෙක අතර ඇති කරන ලද සම්බන්ධය ද ස්වාමි සේවක සම්බන්ධයේ ම ප්‍රකාශනයකි. අනෙක් සම්බන්ධතා මෙන් ම මේ සම්බන්ධතාවයේ දී ද, ඉතා සුවිශේෂ වූ ලක්ෂණ පවතී. කුල ක්‍රමයේ බලපෑම අද දක්වා පවතින්නේ මේ ලක්ෂණයන්ගේ ප්‍රකාශනයන් වශයෙනි. මේ මානසික ලක්ෂණයන් නම්, උත්තමයා හා නීචයා යනුවෙන් සමාජයේ කණ්ඩායම් දෙකක් එකිනෙකා සලකනු ලැබීම. එමෙන් ම අතිආඩම්බර බහ හා යටහත් පහත් භාවය තවත් එකකි. බලපුළුවන්කාර කම හා නිවට භාවය තවත් ලක්ෂණයකි. එමෙන් ම කථාවට ඇති අයිතිය හා නිශ්ශබ්දව හැසිරීමේ යුතුකම ද සඳහන් කළ හැකි ය. සමහරු තත්ත්වයක් ඇති මිනිසුන් සේ සැලකීමත් වෙනත් අය තත්ත්වයක් නැති අය සේ සැලකීමත් ද තවත් ප්‍රභේදයකි.

උත්තමයා හා නීචයා

උත්තමයා හා නීචයා පිළිබඳ සංකල්ප ලංකා සංස්කෘතිය තුළ ඉතා ගැඹුරින් ම පැලපදියම් වී ඇත. ඇත්තෙන් ම නාට්‍යානුසාරයෙන් පිළිබිඹු කිරීමට සිදු වී ඇත්තේ ඇඳුම්

පැළඳුම්, ගමන් විලාසය, කථා විලාසය ආදි ඇස්වලට පෙනෙන වෙනස්කම් තුළිනි. උත්තමයා සුවිශේෂ ආකාරයකට අඳිනවා පළඳිනවා පමණක් නොව, ඒ ඇඳුම්වල ස්වභාවය නිසාවටම ඔහු උත්තමයෙක් සේ පෙනේ. අනෙක් අතින් නීචයා යැයි සලකනු ලැබූ අයට උඩු කය වැසෙන සේ ඇඳීම ද තහනම් කර තිබිණි. මෙය දැනට ඉතුරු වී තිබෙන චිත්‍ර හා ඡායාරූප මඟින් ද පෙන්නුම් කරයි. නවකථා කෙටිකථා සිනමාව හා වෙනත් රංගන තුළින් ද මේ චිත්‍රයන් විශාල වශයෙන් ප්‍රචාරය කර ඇත. උත්තමයා හා නීචයා අතර වෙනස ප්‍රදර්ශනය කළ දෙවන අංගය නම් ඔවුන් එකිනෙකා සම්බන්ධයෙන් හැසිරෙන ආකාරයෙනි. නීචයා, තමන්ගේ නීචකම තමන් ම පිළිගන්නා බව උත්තමයාට ඒත්තු යන සේ ඔහු ඉදිරියේ දී හැසිරිය යුතු ය. රොබට් නොක්ස් ඔහු ලංකාවේ සිටි කාලය පිළිබඳ ව ලියා ඇති පොතෙහි ඇති චිත්‍ර මඟින් ඔහු නීචයා උත්තමයා ඉදිරියේ තම නීචකම ප්‍රදර්ශනය වන ආකාරයෙන් හැසිරෙන හැටි ප්‍රදර්ශනය කොට ඇත. හැසිරීම පමණක් නොව කථා කරන භාෂා විලාසයන් ද උත්තමයා හා නීචයා අතර ඇති වෙනස තහවුරු වන සේ වර්ධනය කොට ඇත. නීචයා, උත්තමයාට ආමන්ත්‍රණය කළ යුතු වන්නේ වහන්සේ, හාමුදුරුවෝ ආදි ගෞරවාර්ථ නාමයන්ගෙනි. උත්තමයා නීචයාට කථා කරන්නේ තෝ, බොල ආදි සැරපරුෂ වචන මාලාවකිනි. එසේ ආමන්ත්‍රණය කිරීම්වලට විරුද්ධ වීමේ කිසිම ඉඩකඩක් පැවතියේ නැත. සැම විරුද්ධ වීමකට ම බරපතළ සේ දඬුවම් කිරීම සිදු විය.

අතිආඩම්බර භාවය බලවතා විසින් පෙන්නුම් කිරීමත්, යටහත් පහත් භාවය දුගී අසරණයා විසින් පෙන්නුම් කිරීමත් ලාංකික සමාජයේ ඉතා පැහැදිලි ප්‍රකාශනයන් සේ බොහෝ කාලයක් පුරා පැවත ඇත්තේ ය. යටහත් පහත් භාවය බාහිර ව ම ප්‍රකාශයට පත් කිරීම කුල හීන යනුවෙන් හඳුන්වන කණ්ඩායමේ යුතුකම් සේ පැවතියේ ය. එසේ ප්‍රකාශයට පත් නොකළහොත් ඊට දඬුවම් ලැබීමට සිදු වේ. මේ බව දන්නා අසරණයෝ යටහත් භාවය ප්‍රකාශ කිරීමේ සිරිත් විරිත් තමන් ම පිළිගෙන ඒ අනුව හැසිරුණහ. එසේ හැසිරෙන සේ දරුවන්ට ද උගන්වන ලදි. ඔවුන් එසේ කරන ලද්දේ ඔවුන්ගේ වැඩි

ආරක්ෂාව සඳහා ය. නිහතමානී යනුවෙන් ඇත්තෙන් ම අදහස් වූයේ මාන්නයෙන් හීන යන අදහස ය. කුල හීන යැයි සලකනු ලැබූවෝ මාන්නයෙන් ද හීන බව ඔවුන් විසින් ම ප්‍රකාශයට පත් කළ යුතු විය. මෙසේ ප්‍රකාශයට පත් කිරීම ශිෂ්ටත්වයේ හා යහපත්කමේ ලක්ෂණ ලෙස හුවා දක්වීමට ද පුරුද්දක් පැතිර ගියේ ය. ගුණදාස අමරසේකර මහතා ඔහු නොබෝදා නිකුත් කළ සභ්‍යත්ව රාජ්‍යයක් කරා යන පොතේ එක් තැනක ප්‍රකාශ කරන්නේ ගමේ ජීවත් වූ අසරණ දුගී මිනිස්සු සිනහ මුහුණක් ඇති ව හැසිරීම ලංකාවේ පැවති අතීත ශිෂ්ටත්වයකින් ඉතිරිව පවතින ප්‍රකාශනයක් බව ය. එහෙත් ඇත්තෙන් ම මෙතන දී ප්‍රකාශයට පත් වන්නේ බලයෙන් නීචකම පටවන ලද මිනිසුන් ඒ තත්ත්වය තමන් විසින් ම පිළිගෙන ඒ ගැන කිසිදු තරහක් තමන් තුළ නැති බව ප්‍රකාශ කිරීමට තරම් දීන තත්ත්වයකට තබා තිබූ බව ය. මෙය දනට වුවත් ලංකාවේ ගම්වල ප්‍රකාශ වන ආකාරය තඹුත්තේගම තරුණයෙකු මෙසේ ප්‍රකාශ කළේ ය. 'පොලීසියේ ඕ. අයි. සී. මහත්තයා ඔහුගේ ගෙදර උත්සවයක් තිබෙන දාට තුවක්කුවක් අරගෙන ඇවිත් හරකෙකුට වෙඩි තියාගෙන යනවා. දවසක් අපට අයිති හරකෙක්වත් එසේ වෙඩි තබා ගෙන ගියා. එදා සවස අපේ අම්මා හොඳට මිරිස් කොටා වෙනත් තුනපහත් සමඟ අපේ තාත්තාගේ අතට දී ඔහු ව පිටත්කර ඇරියා ඕ. අයි. සී. මහත්තයාගේ ගෙදරට ඒවා ඕ. අයි. සී. මහත්තයාගේ ගෙදරට භාර දෙන ලෙසට. මේ ආකාරයෙන් ඒ අසරණ ගොවියා ප්‍රකාශයට පත් කරන්නේ තමාගේ හරකා ව මරා ගත් පොලිස් නිලධාරියා සමඟ අමනාපයක් ඔහු තුළ නොමැති බව ය.' එසේ අමනාපයක් පවතින බවක් පොලිස් නිලධාරියාට ඇඟුණහොත් ගොවියා අමාරුවේ දැමීම සඳහා වෙනත් දේ ඔහුට කළ හැකි බව ගොවි පවුල දන සිටියේ ය. මරා ගත් හරකා තමන් විසින් ම පොලිස් නිලධාරියාට දුන් ත්‍යාගයක් සේ ප්‍රකාශයට පත් කිරීම මඟින් ගොවියා උපායශීලී ව හැසිරෙමින් තමන්ගේ ම ආරාක්ෂාව සලසා ගත්තේ ය. මෙවැනි දෙය සිදු වන දහසක් ආකාරයන් ලංකාව පුරා ම දක ගත හැකි ය.

බලපුළුවන්කාරකම බලවතා විසින් ප්‍රකාශයට පත් කිරීමත්, තමාගේ බෙලහීන භාවය දුගියා විසින් ම ප්‍රකාශයට පත් කර

ගැනීමත් කුල ක්‍රමය පැවති සමාජවල තවත් ලක්ෂණයකි. බෙලහීනයාගේ භාර්යාව බලපුළුවන්කාරයාට අවශ්‍ය අවස්ථාවක දී කිසිදු අමනාපයක් නොපෙන්වා භාර දීමට අසරණයන්ට සිදු වී තිබුණි. ඉඩම් කඩම්, ගහින් කොළින් කුඹුරින් ලැබෙන ඵලදාව පිළිබඳ ප්‍රශ්නවල දී ද බලපුළුවන් කාරයාගේ අණසකට යටත් වී ඔහුගේ කැමැත්තට අනුව ඕනෑ ම දෙයක් කිරීමට ඉඩ දීම ද ලාංකීය සංස්කෘතියේ පැලපදියම්ව තිබූ පුරුදු අතර විය. "අපි සුළු මිනිස්සු. අපි වෙන මොනවා කරන්න ද?" යන මානසිකත්වය සමාජය තුළ ම මුල් බස්සවා තිබුණි. නීචයා යැයි වර්ගීකරණයට යටත් වුණු මිනිසුන් තමන් නිවටයන් බව ද, තමන් විසින් ම ප්‍රකාශයට පත් කර ගත යුතු ව තිබිණි. නිවටකම පිළිබඳ ව මානසික ආකල්ප ඇති කර තිබුණේ ද සමාජය පදනම් වී තිබුණු කුල ක්‍රමයේ ම ප්‍රකාශනයක් විසිනි.

සමාජ පැවැත්මේ දී ඉහත සඳහන් බෙදීම් ප්‍රකාශයට පත් වූයේ කථා කිරීමට ඇති අයිතිය හා නිහඬ ව සිටීමට තිබූ යුතුකම ප්‍රකාශයට පත් කිරීම් තුළිනි. සමාජය තුළ කථා කිරීමේ අයිතිය අහිමි ව තිබුණේ බලපුළුවන්කාර කුලීනයාට පමණකි. මුවින් නොදොඩා නිහඬ ව අසා සිටීම ඉතා උතුම් ගුණයක් සේ දරුවන්ට පවා ඉගැන්වීම ලංකාවේ සංස්කෘතියේ අරටුවට ම ගිය පුරුද්දකි. මේ පුරුද්ද ඇති කරන ලද්දේ අවුරුදු දහසකට වඩා දීර්ඝ කාලයක් තිස්සේ කුල හීන යනුවෙන් සඳහන් කළ කණ්ඩායම් මට්ටු කර ගැනීම මඟිනි. වැඩට යොදා ගැනීම සඳහා අල්ලා ගන්නා අලියා මට්ටු කිරීමේ ක්‍රමයන් යොදා ගනු ලැබේ. ඌ ගැටගසා දමා කන්න නොදී හෙම්බත් කිරීම තුළින් හෙණ්ඩුව දරන්නාගේ අණසකට ඌ යටපත් කර ගැනීමත්, කකුල් යදම්වලින් බැඳ ජීවත්වීමට සැලැස්වීමේ තරමට ඒ මට්ටු කිරීම සිදු වේ. අප්‍රිකාවෙන් අල්ලා ගත් නිදහස් මිනිසුන් යුරෝපයේ හෝ ඇමරිකාවේ වහලුන් සේ වැඩ කිරීමට යොදා ගන්නා ලද්දේ ද මෙවැනි ම මට්ටු කිරීම් තුළිනි. කුල ක්‍රමය තුළ ද එවැනි ම මට්ටු කිරීමේ රටාවක් පැවතියේ ය. කාලයක් පුරා මට්ටු වූ මිනිසුන් ඉන් පසු ඒ මට්ටු වීම තමන්ගේ ස්වභාවික තත්ත්වයක් සේ ප්‍රකාශ කරන මට්ටමට ම පත් වේ.

ඉහත සඳහන් ආකාරවලින් කුල ක්‍රමය මඟින් ලංකාවේ මිනිසුන් අභ්‍යන්තරයෙන් ම පාලනය කරන රටාවන් නිර්මාණය කළේ ය. සමහරු ඒ රටාවන්ට සංස්කෘතිය යැයි කීහ. ඒවා විශාල සංස්කෘතියක ප්‍රකාශනයක් ලෙස ප්‍රකාශ කිරීමට ද උත්සාහ කළේ ය. එහෙත් සැබවින් ම මෙහි ඇත්තේ ස්වාමියා හා සේවකයා අතර සම්බන්ධය පිළිබඳ ව කුල ක්‍රමය විසින් නිර්මාණය කරන ලද හැසිරීම් රටාවකි.

මේ හැසිරීම් රටාව ලාංකිකයාගේ මනස තුළ ගැඹුරින් පැලපදියම් වී ඇත. මේ පළපුරුදු ලාංකිකයාට නිදහස භුක්ති විඳීමට ඇති විශාල බාධකයක් බවට පත් වී ඇත. බුද්ධියෙන් ලබන ශක්තියෙන් ජීවත්වීමේ හැකියාව කුල ක්‍රමය විසින් සීමා කොට ඇත. අභ්‍යන්තර අභිමානය බිඳ දැමීම තුළින් බාහිර යටහත් පහත්කම ඇති කළ හැකි බව තත්කාලීන ලාංකික සමාජය අධීක්ෂණය කිරීම තුළින් ද ඉතා හොඳින් දැක බලා ගත හැකි ය.

එහෙත් ලංකාවේ ලේඛකයන්, නිර්මාණකරුවන් ලංකාවට සුවිශේෂ වූ මේ වහල්භාවය හෙළිදරව් කොට ලාංකීය මනස ලාංකිකයාට ම වැටහෙන මට්ටමකට ගෙන ඒමට උත්සාහයක නොයෙදිණ. මේ බුද්ධිමය අරගලයේ අඩුපාඩුව දැන් බරපතළ ව ප්‍රකාශයට පත් වෙමින් තිබේ. මෙම සුවිශේෂ ගැටලුව තේරුම් ගැනීමත්, එයින් මිදෙන ආකාරය පිළිබඳ ව වටහා ගැනීමත් රටේ අනාගත ප්‍රගතිය සඳහා අත්‍යවශ්‍ය කොන්දේසියක් සේ පවතී.