බුද්ධ ප්‍රතිමාව සිංහලයන්ගේ නිර්මාණයක් ද?

ආචාර්ය සිරි ගුණසිංහ

අමරාවතියේ තිබී, එක්තරා වර්ගයකට අයත් හිටි බුදු පිළිම ගණනාවක් සොයා ගන්නා ලදී. ඒවායේ ගැස්වන අමරාවතී ශෛලියට අයත් නො වූ ලක්ෂණයන් ගැන සැහෙන තරම් සැලකිල්ලක් නො දක්වා ම, එම පිළිම දෙවන හෝ තුන්වන සිය වසේ අමරාවතී ශිල්ප සම්ප්‍රදායට අයත් ඒවා හැටියට පිළිගෙන ඇත. අමරාවතියේ ප්‍රධාන ස්තූපයට නුදුරෙහි තුබූ කුඩා ලෝකඩ බුදු පිළිම ගණනාවක් ඊ නමැති පුරා විද්‍යාඥයා විසින් සොයා ගනු ලැබීය. මෙම බුදු පිළිම දෙවන හෝ තුන්වන සිය වසේ දී නිමවන ලදැයි ඔහු විසින් සලකන්නට යෙදුනෙන්, ඒවා ද යටකී ශිල්ප සම්ප්‍රදායට ම අයත් සේ පිළිගන්නා ලදී. නාගර්ජුනකොණ්ඩයෙන් සොයා ගත් ඉතා වැදගත් වූ, එහෙත් නොසලකා හරින ලද කවන්ධ බුද්ධ ප්‍රතිමා යුගලක් ද අමරාවතී ශෛලියට අයත් අවශෙෂ වස්තූන් හා සමකාලීන ඒවා යයි නිගමනය කොට අමරාවතී සම්ප්‍රදයේ ම ප්‍රතිඵලයක් හැටියට වර්ග කොට ඇත්තේ ය. පැහැදිලි ආකාරයෙන් විග්‍රහ කොට නොමැති මේ ප්‍රතිමා කණ්ඩායමට අයත් තවත් හිටි බුදු පිළිමයක් කොන්පීවරම් හි කාමාක්ෂිදේවි දෙවොලෙන් ද සොයාගෙන තිබේ. රාමතීර්ථයේ දී සමු වූ හිස සුන් හිටි බුදු පිළිම දෙක ද චම්පා, සෙලිබීස් සහ ජාවා යන පෙදෙස් වලින් සොයා ගන්නා ලද සුප්‍රසිද්ධ බුද්ධ ප්‍රතිමා ද මෙම කණ්ඩායමට ම ඇතුළත් කළ යුතු ය. මෙහි අන්තිමට සඳහන් වූ බුදු පිළිමයන් නිමවන ලද වකවානු සහ ප්‍රදේශය ඉතිහාසඥයන් අතර මත භෙදයකට තුඩු දී ඇත්තේය. ඒවායේ නිජ භූමිය ලංකාව හෝ අමරාවතිය විය හැකි යයි අනුමාන කරනු ලැබේ.

ශාරීරික අංග ලක්ෂණ පිළිබඳ ව ඉතා සුළු වෙනස් කම් කිහිපයක් තිබුණ ද මේ පිළිම සියල්ලෙන් ම පොදු ලක්ෂණ ප්‍රදර්ශනය වන බව නම් ඉතා පැහැදිලි ය. එහෙයින් දැනට අප සතු දැනුම අනුව, මේ බුදු පිළිම එක ම තැනකින් පිටරට යවන ලද ඒවා යයි කියන්නට නො හැකි වුවත්, යටත් පිරිසෙයින් පොදු සම්ප්‍රදය මාර්ගයක් මුල් කොට ගෙන සකස් වූ ඒවා යයි නිගමනය කිරීම සත්‍යයෙන් එතරම් ඈත් නොවේ යයි අපේක්ෂා කරමු. මේ හිටි පිළිම සහ අමරාවතී කැටයම් වල දක්නට ලැබෙන බුදු රූ අතර ඇති සමාන කම් කිහිපයක් නිසා ඒවායේ උපන් බිම අමරාවති යැයි තීරණය කරන්නට සියළු දෙනා පෙළඹී ඇතත් ඒ බුදු පිළිම අමරාවතියේ සාමාන්‍ය බුදු රූ වලට වඩා බෙහෙවින් වෙනස් වන බව පෙනේ.

ඩග්ලස් බැරට් ගේ තර්කය අනුව මේ පිළිම සමූහය පැරණි අමරාවතී සම්ප්‍රදයයට අයත් වෙයි. මෙම වර්ගයේ බුදු පිළිම නිපදවන ලද්දේ යටකී සම්ප්‍රදය විසිනැයි ඔහු විශ්වාස කරයි. එහෙයින් ඒ පිළිමයනට 'අමරාවතී වර්ගය' යයි නම් කළ යුතුය. නාගර්ජුනකොණ්ඩයෙන් සොයා ගන්නා ලද කවන්ධ ප්‍රතිමා දෙකේ ශෛලිය ආශ්‍රයෙන් සලකා බැලුව හොත් එම ප්‍රතිමා ද අමරාවතී පිළිම වර්ගයටම අයත් යයි අප විසින් කල්පනා කරනු ඇත. එහෙත් ඒවා මුලින් ම අමරාවතී සම්ප්‍රදයයෙන් නිර්මිත වී යයි පිළිගන්නට අපි මඳක් පසුබට වෙමු. ගන්ධාර ශෛලිය ඇතුළු භාරතීය බුද්ධ ප්‍රතිමා වර්ගයන් සියල්ලෙන් ම වෙනස් වන ලක්ෂණ (එනම්, සිවුරෙන් වැසුණු වම් උරය, සිවුර දැරූ වමත, විවෘත දකුණු උරය, අභය මුද්‍රාවෙන් සිටි දකුණත, දැහුල් නිසකෙස් කළඹ සහ පහත වම් කොනේ අපූර්ව අන්දමින් රැළි ගැසුණු සිවුර — යන මේ ලක්ෂණ) ඇතුළත් මෙම බුදු රූ වර්ගය ප්‍රථමයෙන් ම අමරාවතී කැටයම් වල හිටි බුදු පිළිමයෙන් සම්භවයට පත් වූ බව පෙනේ. එහෙත් අප දැන් සාකච්ඡාවට භාජන කරන බුදු රූ සමූහය ''තුන් වැනි සිය වසේ මුල් භාගයේ දී අමරාවතියෙහි විසූ කලාකරුවන් ගේ නිර්මාණයක් ය'' යන අදහස කෙතරම් දුරට පිළිගත හැකි දැයි අපට ප්‍රශ්න කළ හැකි ය.

මේ බුදු පිළිම සහ අමරාවතියේ කැටයම් වල ඇති බුදු රූ අතර දක්නට ලැබෙන්නේ ප්‍රතිමා ලක්ෂණ පිළිබඳ වෙනස්කමක් නොවේ. මේ දෙවර්ගයේ ම ප්‍රතිමා ලක්ෂණ බොහෝවින් එක සමානය. ප්‍රතිමා ලක්ෂණ වූකලි ඕනෑ ම වර්ගයේ ආගමික කලා ස්වරූපයක ඉතාමත් අඩුවෙන් විපර්‍යාසයට භාජන වන අංගය යි සිතිය හැක. මක්නිසාදයත්, එබඳු වෙනස් වීමක් ඇති කරවීම සඳහා කලා වස්තූන්ගෙන් පිළිබිඹු වන මූලික අදහස ම සම්පූර්ණ පෙරැලියකට භාජන විය යුතු හෙයිනි. අමරාවතී කැටයම් සහ සාකච්ඡාවට භාජන වූ හිටි පිළිමයන් ගේ ප්‍රතිමා ලක්ෂණ වල එබඳු සංකල්පනාත්මක පෙරැලියක් දක්නට නොමැත. මේ දෙවර්ගයේ බුදු රූ අතරැති වෙනස, ස්වරූපය හෝ ප්‍රතිමා ලක්ෂණ ආශ්‍රයෙන් පැන නැගුනක් නොවේ. බුද්ධ ප්‍රතිමාව අභිවාදනයට පාත්‍ර වූ වස්තුවක් බවට විකාශනය වීමේ දී උද්ගත වූවකි.

මෙකී බුදු පිළිම නිමවන්නට පෙර අමරාවතියෙහි වන්දනා මාන කරනු ලැබූ බුදු පිළිම තිබුණු බවට සළකුණු නොමැත්තේ ය. ඇත්ත වශයෙන් ම බෞද්ධ කලා ශිල්පයේ ආදි යුගයෙහි දී ගන්ධාරය ඇතුලු ඉන්දියාවේ කොයිම පෙදෙසක වත් වන්දනාමාන කිරීම සඳහා ම නිපැයුණු බුදු පිළිමයක් නොවීය. මේ අයුරු, අමරාවතියේ ආගමික හා කලාත්මක පරිසරය අනුව, මේ බුදු පිළිම විදේශීය ඒවා ලෙස පෙනේ.

වන්දනාමාන කිරීම සඳහා ම සකස් වූ බුදු පිළිමය තනන ලද්දේ අමරාවතියේය යි ඔප්පු කිරීමට කිසිදු සාක්ෂියක් නොමැතිය. අමරාවතී කලා සම්ප්‍රදයයේ අවසාන යුගයේ දී පවා, වන්දනාමාන කිරීම පිණිස ශරීර ප්‍රමාණයේ පිළිමයක් තනනු විනා, සංකේත මහින් බුදුන්වහන්සේ දැක්වීමේ සිරිත අත්හැර දමන්නට අමරාවතිය අපොහොසත් වූ බව පෙනේ. ස්තූප කැටයම් පුවරුවලින් මෙම කරුණ මනාකොට හෙලි වේ. කැටයම් සඳහා උපයෝගි කොට ගෙන ඇති විවිධ වර්ගයේ ප්‍රතිමා ස්වරූපයන්ගෙන් ලෙහෙසියෙන් ම පෙනී යන්නේ අමරාවතී කලාකරුවන් සත්‍ය වශයෙන් ම තවමත් බුදුරුව ගැන පරීක්ෂා පවත්වමින් සිටි බවයි. බොහෝ විට මේ විවිධ වර්ගයෝ මථුරා, ගන්ධාර වැනි අමරාවතී නොවන සම්ප්‍රදයයන් ආශ්‍රයෙන් සකස් කොට ගත් ඒවා වෙති. බුදු රුවේ සැබෑ පරමාර්ථය පිළිබඳ ව ස්ථීර අවබෝධයක් අමරාවතී කලාකරුවන් සතු නොවූ බවට හොඳම සාක්ෂිය නම්, මෙකී විවිධ වර්ගයනට අයත් බුදු රූ තිබීමය. කිසියම් නිශ්චිත අදහසක් ප්‍රකාශ කරන එක්තරා බුදු රූ වර්ගයක් තීරණය කොට ගැනීමට අමරාවතී කලාකරුවා එතෙක් අපොහොසත් වූයේය. ඇත්ත වශයෙන් ම, කිසියම් ගතානුගතික වර්ගයේ පිළිමයක් පාවිච්චි කිරීම අවශ්‍යයයි ඔහුට නොපෙනුණි. කථා පුවතක් නිරූපණය කිරීමේ කටයුත්තේ දී එබඳු ප්‍රතිමාවකින් ඔහුට පාඩු සිදු වන්නට ඉඩ තිබුණි. වැඩ සිටීම, සිටගෙන සිටීම, සක්මන් කිරීම, අහසින් යෑම, භාවනා කිරීම හෝ දේශනය — යන මේ සෑම ඉරියව්වක් නිරූපණය කරනු සඳහා උපයෝගී කරගත හැකි බුදු රුවක් ඔහු තවමත් භාවිතා කළේ ය. ඔහුට අවශ්‍ය වූයේ පරිසරය හා ගැලපෙන බුදු රුවකි. බුද්ධත්වයේත් මහා කරුණාවේත් සමාධියේත් සංකේතයක් හැටියට බුදුන් වහන්සේ ගේ රූපය ප්‍රදර්ශනය කිරීම අමරාවතියෙහි දක්නට නොලැබෙන දෙයකි. බුදු රුව තවමත් මනුෂ්‍ය ප්‍රතිමාවකි. බුදුන් ගේ රූපය පූජ්‍ය වස්තුවක් සේ සැලකූ එක ම අමරාවතී කැටයමකුදු ගැන අපි නොදනිමු. අමරාවතියෙහි සෑම තැනෙක ම බුදු රුව නිරූපණය කොට ඇත්තේ නිරූපිත කථා වස්තුවේ කිසියම් කොටසක් බුදුන් වහන්සේ විසින් ක්‍රියාත්මක ලෙස ඉටු කෙරෙන නියායෙනි. මේ කැටයම් පුවරුවල පූජනීය වස්තුව හැටියට නිතර ම දක්වා තිබෙන්නේ සංකේතයක් විනා බුදුරුව නොවේ. චක්‍රය, ආසනය, ස්තූපය හෝ (ප්‍රතිමාවට ඉතාමත් කිට්ටු වූ) සිරිපතුල්

යුගල මෙසේ පාවිච්චි කොට ඇති සංකේතයෝ වෙත්. සාංචි සහ භාරුත් වැනි සුප්‍රසිද්ධ බෞද්ධ කලා ශිල්ප මධ්‍යස්ථාන වල මෙන් අමරාවතියේ ද ඉතා ම වැදගත් පූජනීය වස්තුව වූයේ ස්තූපයයි. බුදුන් ගේ ධාතූන් ගැබ් වූයේ ස්තූපයෙහි පමණක් බැවින් ද ජනප්‍රිය වන්දනා ක්‍රමය ස්තූපය ප්‍රදක්ෂිණා කිරීම වූ බැවින් ද මෙය මෙසේ වූයේ ඇයි දැයි ලෙහෙසියෙන් ම විස්තර කරන්නට පුළුවන. යට කී හේතුව නිසා ස්තූපය පූජනීය ස්ථානයේ කේන්ද්‍රය බවට පත් විය. උපාසක උපාසිකාවන් ගේ ඉඹහත් අභිවාදනයට එය පාත්‍ර විය. මේ යුගයේ බෞද්ධ කලා ශිල්පයන්ගේ ප්‍රධාන අරමුණ ව තිබුයේ ස්තූපය අලංකාර වස්තුවක් බවට පරිවර්තනය කිරීමයි. ස්තූපය ගොඩ නැගීමේ කටයුතු සඳහා අවශ්‍ය වූ වටකුරු ගල් කනු, **ආයකකම්භ** ආදී විවිධ වස්තූන් ප්‍රදනය කෙරුණු බව හැඟවෙන ශිලා ලෙඛන රාශිය ම ඒ බවට දෙස් දෙයි. පූජනීය වස්තුවක් වශයෙන් උපයෝගි කොට ගන්නා ලද ස්තූප සටහන මෙකී පුවරුවල දක්නට ලැබෙන ඉතා වැදගත් අලංකාරික මෝස්තරය වේ. අමරාවතී සම්ප්‍රදයේ පැරණි යුගයට අයත් එක ම ශිලා ලිපියකවත් බුද්ධ ප්‍රතිමාවක් පූජා කිරීම ගැන සඳහන් වී ඇති බව මේ දක්වා සොයාගෙන නොමැතිය. ප්‍රතිමා ප්‍රදනය සම්බන්ධයෙන් මෙතෙක් සමුවී ඇති පැරණිම වාර්තාව හැටියට සැලකිය යුත්තේ **ජග්ගයාපෙටයේ චන්ද්‍රප්‍රභ** ගේ ශිලා ලෙඛනයයි. මෙය පස්වෙනි සිය වසට අයත් එකකි. එහෙත් මෙතැන සඳහන් වන ප්‍රතිමාව ද අන්කිසිවක් නොව කැටයම් කරනු ලැබූ බුදුරුවක් පමණකි.

මේ අනුව අප මෙහිදී සාකච්ඡාවට භාජන කරන මිනිස් ප්‍රමාණයේ පිළිම, වෙනත් ප්‍රතිමා සම්ප්‍රදයයකට අයත් ඒවා බවත්, කැටයම් රූවලින් වෙනස් වූ පරමාර්ථයක් උදෙසා තනන ලද ඒවා බවත්, පෙනේ. ඒ බුදුරුව අලංකාරික සැරසිල්ලක් නොවේ. පූජනීය වස්තුවකි. අමරාවති යුගයේ අවසාන භාගයේ දී —එනම් තෙවෙනි සියවස අවසානයේ දී— ස්තූපය වෙනුවට බුද්ධ ප්‍රතිමා අභිවාදනය හදිසියේ ම සම්භාවිත වීයයි පිළිනොගත හොත් ඒවා අමරාවතියෙහි දී දක්නට ලැබීම මහත් ප්‍රහේලිකාවක් වනු නියතය. ඩග්ලස් බැරට් යෝජනා කළාක් මෙන් තුන්වන සියවස අවසාන භාගයේ දී, අමරාවතී සම්ප්‍රදය විසින් අභිවාදනයට ගෝචර වූ බුදුරුව නිපදවන ලදැයි යනු අපේ නිගමනය විය යුතුය. එසේ වුවද අමරාවතියේ දී සොයා ගන්නා ලද අනෙක් වස්තූන් පිරික්සීමේ දී මේ මතය බිඳ වැටේ. අමරාවතී සම්ප්‍රදයයේ අවසාන භාගයෙන් ද ඉතා පැහැදිලි ලෙස පෙනී යන්නේ විවිධ වර්ගයේ බුදුරූ අතරෙන් කුමක් වැදගත් සේ සැලකිය යුතු ද යන්න තීරණය කිරීමට ඔවුන් ඒ දක්වා අපොහොසත්වූ බවකි. අප මුලින් දැක්වූ පරිදි වන්දනාමාන කරනු ලැබූ බුදු පිළිමයක් ගැන හෝ එබඳු පිළිමයක් ඇතුළත් ප්‍රතිමා ගෘහයක් ගැන හෝ කොතැනකවත් සඳහන් නොවේ. එපමණක් නොව, අමරාවතියේ ස්වර්ණමය යුගයට අයත් කැටයම් රූ හා මේ පිළිම සසඳා බැලුව හොත් දෙ වැන්නෙන් ඉතා පැහැදිලි ශිල්ප සම්ප්‍රදයාත්මක දියුණුවක් දක්නට ලැබෙන බව පෙනී යයි. එබැවින්, එකී බුදු පිළිම වඩාත් මෑතකදී නිමවන ලදැයි හෝ වෙනස් නිජ බිමක ඉපිද දීර්ඝ කාලයක් තිස්සේ සංවර්ධනයට පාත්‍ර වූ ඒ වායයි හෝ නිගමනය කරන්නට සිදුවේ. තෙවැනි සියවසේ පටන් අමරාවති කලා ශිල්ප පරිහානියට භාජන වූ බැවින් මේ බුදු පිළිම ඉන් මෑත යුගයට අයත් වන්නේ යයි සිතිය නොහැකිය. එහෙයින් මෙකී බුද්ධ ප්‍රතිමා අන්පෙදෙසක උපත ලැබූ ඒවා දැයි පිරික්සා බලන්නට අපට සිදුවන්නේ ය. අමරාවති සම්ප්‍රදය භාරතයේ ප්‍රචලිතව පැවති විවිධ කලා සම්ප්‍රදායයන් අතුරෙන් ඉතාමත් බාහිර බලපෑම් වලට පාත්‍ර වූ සංකීර්ණ කලා සම්ප්‍රදායක් ලෙස හැඳින් විය හැකිය. එබැවින් ගලින් නෙලා වෙන්කරන ලද පිළිමය නොවේ නම් යටත් පිරිසෙයින් ඒ පිළිබඳ අදහසවත් පිටත සිට අමරාවතියට ගෙන එන ලද්දකැයි සිතීම වැරදි ක්‍රියාවක් නොවන්නේය. අමරාවතියේ විවිධ කලා ශිල්ප අංගයන් ගොඩනැගී ඇත්තේ භාරුත්, සාංචී, මථුරා සහ (සුළු වශයෙන්) ගන්ධාර ශිල්ප සම්ප්‍රදායයන් සකස් කර ගැනීමෙනි. උදාහරණයක් වශයෙන්, උස් සිරුරෙන් යුත් මිනිස් රූව නිපැයුණු පෙදෙසේ මුල් ශෛලිය කුමක් දැයි සොයාගැනීම යමෙකුට අපහසු නොවේ. එසේ වුවද, මේ එක ම සම්ප්‍රදයයකින් වත් යටකී බුදු පිළිම, වර්ගය හැඩගැසී තිබෙන බව පෙන්වන්නට නුපුළුවන. මක්නිසාද යත් යටකී හිටි පිළිම තැනීමට ආභාසය සැපයූ එකම කෘතියක් වත් මථුර හෝ ගන්ධාර සම්ප්‍රදයයෙන් සොයාගත, නොහැකි බැවිනි. භාරුත් හෝ සාංචී සම්ප්‍රදයයන් කෙලෙසකවත් මෙතැනට සම්බන්ධ නොවේ.

කරුණු මෙසේ හෙයින්, අමරාවතියට ගුරුවූ වෙනත් සම්ප්‍රදය මාඟියක් ඇත්දැයි සොයා බැලීමට අපට සිදුවේ. සියුම් ලෙස පිරික්සා බැලුවහොත් අමරාවතී සහ නාගර්ජුනකොණ්ඩයෙහි සිටි පිළිම පමණක් නොව කාංචි පුර සහ ට්‍රැවන්කෝරයෙන් සොයා ගන්නා ලද අප්‍රකට බුදු පිළිම ද චැම්පා, සෙලිබීස් සහ ජාවා යන පෙදෙස් වල ඇති සුප්‍රසිද්ධ බුද්ධ ප්‍රතිමාද කෙරෙහි බල පැවැත්වූ, මුලින් සඳහන් කරන ලද සම්ප්‍රදයයන්ගෙන් බැහැර, තවත් මාඟියක් ඇති බව හෙළිවෙයි. මේ මාර්ගය

මෙතෙක් පිළිගන්නා ලද එකක් නොවන්නට පුළුවන. එහෙත් භූරජයේ සහ අග්නිදිග ආසියානු පෙදෙස්වල බුදුපිළිමයේ පරිණාමය කෙරේ තදින් ම බල පැවැත්වූ මේ සම්ප්‍රදය ලාංකික සම්ප්‍රදය විය හැකි යයි අපි අදහස් කරමු.

* * *

අමරාවතිය සහ අනුරාධපුරය අතර පැවති සබඳතා පිළිබඳ ප්‍රශ්නය ප්‍රධාන කොට ම දින වකවානු පිළිබඳ ප්‍රශ්නයක් පමණකි. තුන්වැනි ශතවර්ෂයේ අවසාන භාගය පමණ වන විට අමරාවතිය ඇතුලත් ආන්ද්‍රා දේශයෙන් බුදු සමය අතුරුදහන් වූ බව විවාද රහිතව ම පිළිගත හැකිය. මේ ප්‍රදේශය පිළිබඳ ව **fපාහියන්** විසින් කිසිවක් සඳහන් නොකිරීමත් **හියුං සියෑං** විසින් කර ඇති ප්‍රකාශත් නොසලකා හැරිය නොහැකි ඒවා වෙති. **සාතවාහන** පරපුරේ අවනතියෙන් පසු ආන්ද්‍රා දේශයෙහි ඇති වූ ව්‍යාකූල තත්ත්වය ගැන කල්පනා කළ හොත් නව සම්ප්‍රදයයන් නිර්මිත කරනු තබා, විරාගත සම්ප්‍රදය වත් සාර්ථක ලෙස නොකඩවා පවත්වා ගෙන යාමට අමරාවතිය පොහොසත් වී යයි සිතීම අපහසු ය. මෙම යුගයට අයත් නෂ්ටාවශේෂයන් ගෙන් පැහැදිලි වනුයේ සාමාන්‍ය ප්‍රමාණයේ හිටි බුදු පිළිමය අමරාවතියේ ස්වර්ණමය යුගයට අයත් එකක් නොවිය හැකි බවයි. අමරාවතියෙහි තදින් ම ප්‍රචලිත ව පැවතුණු සම්ප්‍රදය කැටයම් ශිල්පයට අදාල වූවක් බව අපි දුටුවෙමු. බුදු පිළිමය එකී සම්ප්‍රදය විසින් දැනසිටි එකක් බව නොපෙනේ.

අනික් අතට, අනුරාධපුර යුගයේ ලංකාවේ බෞද්ධ ඉතිහාසය ගැන කල්පනා කළහොත් යටත් පිරි සෙයින් දෙවන සියවසෙහි සිට, බුද්ධ ප්‍රතිමා අභිවාදනය මෙරට ප්‍රචලිත ව පැවති බව පෙනේ. ලංකාවේ බෞද්ධ කලා ශිල්ප පිළිබඳ සතුටුදායක දිනවකවානු මාලාවක් මේ දක්වා ම ස්ථිර ලෙස සකස්කොට නොමැති බව අප විසින් පිළිගත යුතු වෙයි. භාරතයෙන් වෙන් කොට ලංකා ශිල්ප කලා ඉතිහාසය හැදෑරීමට ප්‍රයත්නයක් දරා ඇති බවක්ද නොපෙනේ. මිරෙල්ලා ලෙවි දි අන්කෝනා හැර, සිංහල කලා ශිල්ප පිළිබඳ ව හැදෑරූ අන් සියල්ලෝ ම ලංකාවේ කලා ශිල්ප අමරාවතියෙන් ඇරඹෙන්නේ යයි අවිවාදයෙන් පිළිගත්හ. මේ වූ කලි පැහැදිලි ලෙස ම, ලංකාව හා මධ්‍යම ඉන්දියාව අතර යටත් පිරිසෙයින් සාරසිය වසක් පැවති ආගමික සබඳතාවයන් නොසලකා හැරීමකි. ලංකාවේ පැරණි බෞද්ධ ශිල්ප සම්ප්‍රදයට අයත් සමහර වස්තූන් ගෙන් නිත්‍ය වශයෙන් ම අමරාවතී ශෛලියට අයත් නොවන ලක්ෂණ පිළිබිඹු වේ. මෙකී ශිල්ප කර්මාන්තයෝ දෙවෙනි ශතවර්ෂයට පෙර යුගයට —එනම් අමරාවතිය බෞද්ධ කලා කේන්ද්‍රයක් වීමට පෙර අවධියට—අයත් ඒවා වෙති.

අමරාවතියේ ස්වර්ණමය යුගයට පෙර ලාංකික කලා කරුවන්, තත්කාලීන ඉන්දියානු ශිල්පීන් නොදත් තරමින් විශාල ශිලා කර්මාන්ත වල නිරත වී සිටි බැව් පෙන්වීම සඳහා සාක්ෂි එමට ඇත්තේය. ගලින් නිමැයූ බෞද්ධ විහාර හෝ වෙනත් ආගමික ගොඩනැගිලි හෝ මුල් යුගයේදී ඉන්දියාවෙහි දක්නට නොලැබීම මෙම කරුණ පැහැදිලි කරයි. ගුහාවන් සාරා සකස් කරන ලද ආගමික ගොඩනැගිලි ඉන්දියාවේ ජනප්‍රිය ගෘහ නිර්මාණ ශිල්පයට ඇතුළත් වේ. එහෙත් ඈත අතීතයෙහි සිට ගලින් තැනුණු ගොඩනැගිලි ලංකාවේ බෙහෙවින් ප්‍රචලිත ව පැවතුණි. ලාංකික කලා කරුවන් බොහෝවිට ඉතා ලෙහෙසියෙන් ස්වකීය භාරතීය ගුරුන් අනුකරණයෙන් තෘප්තියට පත් වුවද නව සම්ප්‍රදයයන් ගොඩ නගන්නට ඔවුන් අපොහොසත් වූහයි සිතිය නොහැක.

ලංකාවේ ස්තූප නිර්මාණය හැඩගැසී ගියේ ඉන්දියාවට වඩා වෙනස් අන්දමිනි. ලංකාවට ම විශෙෂ වූ සංසාරාමයේ විචිත්‍ර ස්වභාවය ඉන්දියාවේ කොතනකවත් දක්නට නොලැබේ. එමෙන් ම වටදගෙය සහ බෝධිඝරය ද ලංකාවට ම ආවේණික ඒවා වෙති. කුඩා සැරසිලි අතරෙන්, සඳකඩ පහන ලාංකික නිර්මාණයක් නොවූවත් යටත් පිරිසෙයින් විචිත්‍රත්වයෙන් ලාංකික එකකැ'යි සඳහන් කරන්නට පුළුවන. මුරගල ද එබන්දකි. එහෙයින් මුල් ඉන්දියානු ආදර්ශයක් නොමැති පමණින් ගලින් නෙලා වෙන්කරන ලද බුදු පිළිමය වැනි නව වස්තුවක් නිපදවන්නට ලංකා බෞද්ධ කලා සම්ප්‍රදය අපොහොසත් වී යයි පිළිගනු නොවටී. 'දේවානම්පියතිස්ස මහරජතුමා විසින් සුවිසල් මනහර සෙල්මුවා පිළිමයක් නිමවන ලද'යි ද එය පළමුවෙන් ථූපාරාමයෙහි තැන්පත් කොට තබා පාචීනතිස්සපබ්බත විහාරයටත් එතැනින් අභයගිරියටත් ගෙනයන ලදුව ශ්‍රී දළදා වහන්සේ හා සමාන පුදසැලසුම් ලබමින් බොහෝ කාලයක් පුරා අභයගිරියෙහි තැන්පත් ව තිබුණේය' යන මහාවංශ වාර්තාව ඉවත දැමීමෙහි ලා අප වඩා සුපරීක්ෂාකාරී විය යුතු බව පෙනේ. මෙම බුද්ධ ප්‍රතිමාව ගැන මහාවංශයේ සඳහන් වන ප්‍රකාශය හැරෙන්නට ශිලාලෙඛන රාශියකින් ද ඒ පිළිබඳ ව සටහන් ව ඇත. එහෙත් fපාහියන් අභයගිරි විහාරයෙහි දී දුටුවේ මෙම ප්‍රතිමාව නොවන්නට ඉඩ තිබේ. දුටුගැමුණු රජතුමා (101—77 ක්‍රි.පූ.) විසින් රුවන්වැලිසෑයේ ධාතුගර්භයෙහි නිධාන කරන ලද බුදුපිළිමය ගැන ද වසභ (ක්‍රී.ව. 127—171) රජුන් සමයේ දී සකස් කෙරුණු පිළිම සතර හා ඒවායේ ප්‍රතිමා ගෘහ ගැන ද වෝහාරකතිස්ස (269—291 ක්‍රී:ව:) රජුන් විසින් තනා, නැගෙනහිර

බෝධිඝරයෙහි තැන්පත් කරන ලද ලෝකඩ ප්‍රතිමා දෙකක් ගැන ද මහාවංශයෙහි සඳහන් වෙයි. මහාවංශයෙන් සැපයෙන මේ තොරතුරු අනුව තුන්වන සියවස අවසාන භාගයේ දී බුද්ධ ප්‍රතිමා වන්දනාව ලංකාවට අවිෂය වූ එකක් නොවන බව අප විසින් පිළිගතයුතු ය. එහෙත් අමරාවතියෙහි එය පූජනීය වස්තුවක් බවට පත් ව නොතිබිණ. මහාවංශය හීනයාන ආයතනයක් වූ මහාවිහාරයේ වාර්තාව බවත්—මහාවංශයෙන් ම පැහැදිලි වන පරිදි — මහායාන බලකඳවුරක් වූ අභයගිරියේ ජනප්‍රිය ව පැවති මෙබඳු පුදපූජා වලට මහාවිහාරය තරයේ විරුද්ධ වූ බවත් සලකන කල මේ ගැන මහාවංශයේ සඳහන් වී ඇති ප්‍රකාශයන් ඉතා වැදගත් ඒවා වෙයි. අභයගිරියේ දී බුද්ධ ප්‍රතිමා වන්දනය ජනප්‍රිය එකක් වූයේ ප්‍රධාන වශයෙන් ම එම විහාර වාසීන් විසින් මහායාන හා හීනයාන ධර්මයන් සංකලනයකොට හියුඑංසියැං විසින් මහායානික ''ස්ථවිර වාදය''යි විස්තර කළ අළුත් නිකායක් ගොඩනඟා තිබූ නිසා බව පෙනේ. ඉන්දියාවේ සහ ලංකාවේ බුද්ධාගම ගැන පාඟියන් කරන විස්තරයෙන් පැහැදිලි ව පෙනෙන්නේ එවකට ලංකාවේ ප්‍රචලිත ව පැවති ප්‍රජාවියය, එනම් අභයගිරියේ පූජා සම්ප්‍රදය— ඉන්දියාවේ දක්නට ලැබුණු සම්ප්‍රදයයට වඩා බෙහෙවින් දියුණු එකක් වූ සැටියකි. ඔහුගේ සිතට තදින් ම කාවැදුනේ අභයගිරියෙහි වූ ප්‍රතිමා වන්දනා ක්‍රමයයි.

බුදුපිළිමයේ ඉතිහාසය විවිධ ආරාමවලට අයත් ආගමික ගොඩනැගිලි හා අනිවාර්යයෙන් ම සම්බන්ධ වූවකි. ආරාමයකට අයත් වන විවිධ ගොඩනැගිලි අතුරෙන් ප්‍රතිමාඝරය, බොධිඝරය, සහ ස්තූපය බුදුපිළිමයේ ඉතිහාසයට ඉතා වැදගත් ඒවා වෙයි. ක්‍රිස්තු වර්ෂයෙන් පසු මුල් ශතවර්ෂ කිහිපය තුළ දී මහාවංශය ප්‍රතිමාඝරය ගැන කිසිත් සඳහන් නොකරන නමුදු, අභයගිරියේ ප්‍රතිමාඝරය ජනප්‍රිය පූජාස්ථානයක්ව පැවති අයුරු චීන වන්දනා කරුවන් විසින් දක්නා ලද බව විශේෂයෙන් සඳහන් කළ යුතු නොවේ. (මහාවංශය මේ ගැන කිසිත් සඳහන් නොකර ඇත්තේ මහාවිහාරයේ ප්‍රචලිත ව පැවති හීනයාන බුද්ධාගම විසින් බුදුපිළිමය නැමදීම අනුමත නොකරන ලද හෙයිනි.) අභයගිරියට සම්බන්ධ වූ අනෙක් ආරාම වලද ප්‍රතිමාඝර තුබූ බව අපට සිතන්නට පුළුවන. සතරවන සියවසේ පමණ පටන් ප්‍රතිමාඝරය සියළු ම බෞද්ධ ආරාමවල දක්නා ලද පොදු ලක්ෂණයක් වීමෙන් පෙනී යන්නේ, එයින් සැහෙන කලකට පෙර පටන් බුදුපිළිම භාවිතය ප්‍රචලිත ව තිබූ බවයි. තුන්වන ශතවර්ෂයේ පමණ බෝධිවෘක්ෂය වටා තිබූ චේදිකාවක බුද්ධ ප්‍රතිමා තැන්පත්කොට නැබීම සඳහා විශෙෂ කුහර තිබූ බව මහාවංශයේ තොරතුරු වලින් අනාවරණය වේ. ක්‍රිස්තු යුගයේ මුල්ශතවර්ෂ තුළදී බුද්ධ ප්‍රතිමා වන්දනය මෙරට ව්‍යාප්ත ව තිබුණු සැටි පැහැදිලි ව හෙළිකරන ආගමික ගොඩනැඟිලි අංගය නම් වාහල්කඩයි. මේ වූකලි, ස්තූප නිර්මාණයෙහි ලා සිංහලයන් විසින් ම එකතු කරන ලද එක් අංගයකි. වාහල්කඩෙන් ඉටු වූ සේවය කුමක් වී ද යන්න පිළිබඳ ව මතභෙදයකට තුඩු දී තිබෙන්නේ නිසැකයෙන් ම එය ඉන්දියාවේ දක්නට නොලැබෙන හෙයිනි. එහෙත්, එහි ප්‍රධාන සේවය ඉටුවන්නට ඇත්තේ බුද්ධප්‍රතිමා අභිවාදනය ඉතා වැදගත් ආගමික චාරිත්‍රයක් වූවාට පසුවය. එය බුදු පිළිම තැන්පත් කිරීමේ ස්ථානයක් වූ බව නම් නිසැක ය. කුහර තුනෙකින් හා ස්මිදර්ස් විසින් සඳහන් කොට ඇති දිග පළලින් යුත් වාහල්කඩේ ගෘහනිර්මාණ ලක්ෂණවලින් පෙනෙන්නේ එය බුදුපිළිම සහිත කුඩා පූජාස්ථානයක් හැටියට පැවති බවයි. ස්මිදර්ස් විසින් අදහස් කරන ලද පරිදි එහි මැද කුහරයේ බුදු පිළිමයක් තැන්පත්කොට තිබෙන්නට ඇති බව නම් නිසැකය. උභය පාර්ශ්වයෙහි වූ සිදුරුවල දැගඇවි ප්‍රතිමා තිබෙන්නට ඇත. කෙසේ වුවද අනුරාධපුර යුගයේ මුල් අවධියට අයත් වාහල්කඩ සියල්ලේ ම මුදුන් කොටස් නටබුන් ව ගොස් තිබෙන බැවින් මේවායේ ඇතුළත් වන්නට ඇත්තේ කුමක් දැ'යි සොයාගැනීමේ පිළිවෙලක් අප සතු නොවේ. නිධාන් හොරුන්ට විශේෂයෙන් ප්‍රයෝජනවත් විය හැකි ද්‍රව්‍යයන් මේ වාහල්කඩ ඇතුලේ තුබූ බව ස්ථීර ලෙස ම හෙළි වී ඇති නිසා ඒවා නටබුන් ව යාම අපේ විමතියට හේතු නොවිය යුතුය. එහෙත් වාහල්කඩ ඉදිරියේ පූජාසනයක් තිබීමෙන් හැඟියනුයේ එම පූජාසනයට ඉහළ කුහරයක කිසියම් පූජ්‍යවස්තුවක් ද තිබූ සැටියකි. පැරණි ස්තූප වලට අයත් වාහල්කඩයන් ගේ මැද කුහරයේ තිබූයේ බුදු පිළිමයකිය යන බව තිරියාය සහ මැඳිරිගිරිය ආදී වටදගේ වලින් පෙනේ. වටදගේ යනු පැහැදිලි ලෙස ම සතර වාහල්කඩ සහිත ස්තූපයේ පරිණාමයකි. ''ආයික'' යන පදය වාහල්කඩ විස්තර කිරීම සඳහා උපයෝගි කර ගෙන ඇතත් ලංකාවේ වාහල්කඩ සමඟ ආන්ද්‍ර දේශයේ ''ආයක'' යන් සැසඳිය යුතු නොවේ. සේවය හෝ නිර්මාණ ස්වරූපය අතින් බැලුවහොත් මේ දෙවර්ගය අතර කිසි ම සමානත්වයක් නැත. ආන්ද්‍ර දේශයේ ආයක වේදිකාවෙන් සිදු වූ එක ම සේවය නම් ආයක ස්තම්බයන් පහ උසුලා ගෙන සිටීම පමණකි. ප්‍රතිමාවක් තැන්පත් කිරීමට සුදුසු කුහරයක් ආයක වේදිකාවේ නොවිය. එය ඉදිරිපසෙන් පූජාසනයක් ද නොවිය. ස්තම්බයන් සහිත ආයක වේදිකාව ප්‍රධාන කොට ම

සැරසිල්ලක් වශයෙන් යොදන්නට ඇතැ'යි සිතිය හැක. එහි කිසියම් සංකේතමය වටිනාකමක් ගැබ්ව තිබෙන්නට ඇති නමුදු ඒ පිළිබඳ පැහැදිලි සාධක අපට ලැබී නැත. අමරාවතියේ ආයක වේදිකාවන් බුද්ධ චරිතය දක්වන කැටයමෙන් අලංකාර විය. එහෙත් අනුරාධපුරයේ වාහල්කඩෙහි මැද කුහරයේ තැන්පත් කර තිබෙන්ට ඇත්තේ බුදු පිළිමයක් පමණකි. මක්නිසාද යත්, කැටයමක් තැන්පත් කිරීම සඳහා කුහරයේ ගැඹුර අඩි පහක් වන්නට අවශ්‍යතාවයක් නැති බැවිනි. ලංකාවේ තුබූ බුදු පිළිම රාශිය සමඟ සසඳා බලන කල මෙරටින් සොයාගන්නා ලද කැටයම් සංඛ්‍යාව ඉතාමත් අල්ප එකක් වීම ද මෙහිදී වැදගත් කරුණක් සේ සැලකිය යුතුය.

වාහල්කඩ භාවිතා වන්නට පෙර බුද්ධ ප්‍රතිමා අභිවාදනය බෙහෙවින් ජනප්‍රිය ව තිබෙන්නට ඇති හෙයින්, බුදු පිළිමය නිර්මිත වූ කාලපරිච්ඡේදය තීරණය කිරීම සඳහා වාහල්කඩ සම්භාවිතයට පැමිණි වකවානුව දැනගැනීම ඉතා වැදගත් වේ. වාහල්කඩ ස්තූප නිර්මාණයේ අවශ්‍ය අංගයක් වන්නට පළමු, බුදු පිළිමය ඒ හා කිසිත් සම්බන්ධයක් නැතිව ම තිබෙන්නට ඇති'යි තදින් අනුමාන කළ හැක. මහාවංශයේ ''අද්දික'' හෝ ''ආදික'' යනුවෙන්, සඳහන් වන ස්තූප අංගය වාහල්කඩ විය හැකියයි අප සිතුව හොත් පළමුවන ශතවර්ෂය පමණ වනවිට රුවන්වැලි සෑය හා සම්බන්ධ වූ වාහල්කඩ ගොඩනැඟී තිබෙන්නට ඇත. මහාවංශය 'නැගෙනහිර ආදිකයක්' ගැන සඳහන් කරයි. එයින් හැඟෙන්නේ අනෙක් තුන් පැත්තේ ද ඊට සමාන ඒවා තුබූ බවකි. අද්දිකය දෙරටුවක් හැටියට සැලකිය නොහැක. මහාවංශ අටුවාවේ පෙනෙන අන්දමට අද්දිකය ගොඩනඟන ලද්දේ ගල් ටැමක් සිටුවනු ලැබූ තැනකය. දැනට සොයාගෙන ඇති ගල්වැටී ස්තූපයට ඉතාමත් සමීපයේ පිහිටා ඇති බැවින් ඒවා දෙරටුවේ කොටසකැ'යි ගණන් ගන්නට නුපුළුවන. වාහල්කඩ සහ ගල්වැටී පිහිටා තිබූ ස්ථානයන් පිරික්සීමෙන් මහාවංශ ටීකාවෙහි සඳහන් වන අද්දිකය අන්කිසිවක් නොව වාහල්කඩ ම ලෙස හඳුනා ගන්නට අප පොහොසත් වනු ඇත. ගජබාහු (ක්‍රි:ව: 173–195) රජතුමා විසින් අභයගිරියේ සිව්කොණෙහි ආදිමුඛ සතරක් ගොඩනඟන ලදැයි මහාවංශයේ සඳහන් වේ. මෙයින් අදහස් වූයේ වාහල්කඩ බව සිතිය හැක. ආදිමුඛ යනුවෙන් හැඟෙන්නේ ස්තූපයට අයත් ඉතා මිඛාහිර කොටසයි. මේ අනුව එයින් දෙරටුව ද අදහස් විය හැක. එහෙත්, අප සඳහන් කළ ඡේදයෙහි දෙරටුවට 'ද්වාරය' යි නම්කර තිබීම නිසා ආදිමුඛයත් වාහල්කඩ ත් යන දෙක ම එක ම දේ ලෙස හඳුනා ගැන්මට අපට පුළුවන. කණිටයතිස්ස (ක්‍රි: ව: 226–244) රජතුමාගේ ශිලාලේඛනයෙහි 'අයික' යන පදයෙන් සඳහන් වන්නේ වාහල්කඩ ම බව නිසැකය. මේ රජතුමා විසින් වාහල්කඩ තනන ලද්දේ ද නැතහොත් ප්‍රතිසංස්කරණය කරන ලද්දේ ද'යි යන ප්‍රශ්නය එතරම් වැදගත් එකක් නොවේ. මක්නිසාද යත්, පළමුවන සිය වසේ ප්‍රථම භාගයේ දී වාහල්කඩ ස්තූප නිර්මාණයෙහි අත්‍යවශ්‍ය අංගයක් බවට පත් ව තිබූ සැටි ඒ ශිලාලේඛනයෙන් හෙළිදරව් වන හෙයිනි. සෑයේ අද්දිකයන් ගැන සඳහන් වීමෙන් අදහස් වනුයේ එකී ගොඩනැගිලි අංගය යටත්පිරිසෙයින් පළමුවන සියවස තරම් පැරණි එකක් බවයි. පුරාවිද්‍යාඥයන් ගේ මතය අනුව මෙකී නිර්මාණය අන්තිම අඩු වශයෙන් දෙවන සියවසේ දී පමණ භාවිතයට පැමිණියා වන්නට පුළුවන. මෙයින් අප එක්තරා පැහැදිලි නිගමනයකට එළඹිය යුතු වෙයි; අමරාවතියේ ස්තූපය, කැටයම් පුවරු වලින් සරසන ලද අතර අනුරාධපුරයේ දී එබන්දක් නොකරන ලදී; ඒ වෙනුවට ස්තූපයේ සතර කොණේ ගොඩනඟන ලද කුඩා පූජාස්ථාන සතරක දැඟසව් රූ පිරිවැරූ බුද්ධ ප්‍රතිමා සතරක් විය. එක් එක් පූජාස්ථානය ඉදිරියේ වූ ආසනයක් මත බුද්ධ පූජා භාණ්ඩ තැන්පත් කරන ලදී.

අභිවාදනයට පාත්‍ර වූ බුද්ධ ප්‍රතිමාව ඉන්දියාවේ විෂ්ණු තැන්ක් උසුලන්නට පෙර එය මේ රටේ පොදු ලක්ෂණයක් බවට පත්ව තිබූ සැටි පෙන්වීම අපේ ප්‍රධාන පරමාර්ථය වේ. එහෙයින් අනුරාධපුර යුගයේ කලාශිල්ප පිළිබඳ විස්තරාත්මක විකවානු ලැයිස්තුවක් ඉදිරිපත් කිරීමට අපි තැත් නොකරමු.

මේ රටේ තිබෙන ඉතාමත් පැරණි බුදු පිළිමය රුවන්වැලි සෑය සමීපයෙහි දක්නට ලැබේ. මෙය දෙවන සියවසට අයත් වූවකැයි කුමාරස්වාමි සිතයි. ඒ පිළිමයෙහි පුරාතන ලක්ෂණ ඉතාමත් පැහැදිලිය. එතවන හෝ සිව්වන සියවසට අයත් රුවන්වැලි සෑයේ අනෙක් ප්‍රතිමා වලට වඩා එකී පිළිමය බෙහෙවින් ම පැරණි එකකි.

ලංකාවේ සිට අමරාවතිය හෝ නාගර්ජුනකොණ්ඩය කරා කිසියම් ප්‍රතිමාවක් ගෙනයන ලදැයි ඔප්පු කරවනසුලු සාහිත්‍යමය හෝ ශිලාලේඛනමය කිසිදු සාක්ෂියක් නොමැත්තාක් මෙන් ම මේ රටේ දක්නට ලැබෙන හිටි බුදු පිළිමය අමරාවතියෙන් අනුකරණය කරන ලද්දැයි නිගමනය කිරීමට දැකිසිදු සාක්ෂියක් නොමැත්තේ ය. එහෙත් පිළිමෙහා ඇති මතය නම් ලංකාවේ බුදුපිළිමයි අමරාවතී අනුකරණයක් බවයි. මහ ඉල්ලුප්පල්ලමේන් සොයාගන්නා ලද බුද්ධ ප්‍රතිමාව මේකී නීතියට ඇතුළත් නොවන්නක් වන්නට පුළුවන. එහෙත් ඒ පිළිමය නිශ්චය වශයෙන් ම

ඉහත සඳහන් කළ රුවන්වැලි ප්‍රතිමාවන්ට වඩා ඉතා මැතක දී නිමවන ලද්දකි. කෙසේ වුව ද ලංකාවේ සිට ඉන්දියාව කරා නිරන්තරයෙන් ම ආගමික දූතයන් යවන ලද බව සමහර පොතපතින් හා ශිලා ලෙඛන වලින් පෙනේ. නාගර්ජුනකොණ්ඩයේ සිහල විහාරයෙහි ඇති බොධිසිරිගේ ශිලාලෙඛනයෙහි තෙවන සියවසේ දී සම්භාවිත ව පැවති එක්තරා ජනප්‍රවාදයක් වාර්තාගත ව තිබේ. මෙකී වාර්තාවට අනුව ලාංකික භික්ෂූන් වහන්සේලා කාශ්මීර, ගන්ධාර, චීන, චිලාත, කෝසලී, අවරන්ත, වන, වනවාසී, යවන, දමිළ, සහ පලුර යන ප්‍රදේශයන් බුදු සමයට හරවා ගන්නා ලද බව පෙනේ. නාගාර්ජුනගේ කීර්තිමත් ශ්‍රාවකයෙක් වූ 'දේව' නම් ලාංකික භික්ෂුවක් පිළිබඳ කථා පුවත හියු එං සියැං විසින් වාර්තා කොට ඇත. එකී භික්ෂුව විසින් ප්‍රතිසංස්කරණය කරන ලද ධඤ්ඤකටකයේ නටබුන් ප්‍රතිමා ගෘහයක් පිළිබඳ වූ විස්තරයක් ධර්මකීර්ති ගේ ශිලාලෙඛනයේ සඳහන් වේ. කෙසේ වුව ද මේ ගොඩනැගිල්ල මුලින් නැනූ දිනය එහි සඳහන් වී නොමැත. එහෙයින් වෙනත් නිගමනයකට අදල වන තොරතුරු සැපයෙන තුරු එකී ගොඩනැගිල්ල අමරාවතිය වැදගත් බෞද්ධ මධ්‍යස්ථානයක් සේ වැජඹුණු අවධියේ දී නිමවන ලද එකකැයි කියන්නට පුළුවන. මේ අනුව, එය නාගර්ජුනකොණ්ඩයේ සිහල විහාරය සමග සමකාලීන වෙයි. ආගමික අංශයෙන් ලංකාව ඉන්දියාව කෙරේ බලපෑවාක් මෙන් ම කලාත්මක කටයුතු වලදී ද ලාංකික බලපෑම ඉන්දියාවේ විද්‍යමාන වූයේයයි පිළිගැනීමට කිසිත් අපහසුවක් නැත. නාගර්ජුනකොණ්ඩය ලාංකික භික්ෂූන් ගේ වැඩකටයුතු වල මධ්‍යස්ථානය වූ බැව් පෙනේ. ඉහතින් දක්වුනු ශිලාලේඛනයෙහි සඳහන් වන පරිදි ඔවුහු ස්ථීර ලෙස සිහල විහාරයේ පදිංචි වී සිටියෝය. මේ ආරාමය ද අනුරාධපුරයේ ආරාමයන් සකස් කෙරුණු පිළිවෙල අනුව ම අවශ්‍ය සියලු අංගෝපාංගයන්ගෙන් යුක්ත ව ගොඩනගා තිබෙන්නට ඇති බව එහි නටබුන් වලින් හෙලි වේ. ලෝංහස්ටි සහ රාමවන්ද්‍රන් විසින් පෙන්වා දී ඇති පරිදි නාගර්ජුනකොණ්ඩයට අයත් නාහරල්ලබෝඩු ගොඩනැගිලි සම්ප්‍රදය භික්ෂූන්ගේ කුටි, උපෝසථාගාර, ප්‍රතිමා ගෘහ හා චෛත්‍ය සහ බොධිඝර ආදිය සකස් කොට තුබූ ආකාරයෙන් අනුරාධපුරයේ ආරාම සංවිධානයට ඉතාමත් ආසන්න වේ. බෝධිය හා සම්බන්ධ වූ ආගමික ගොඩනැගිල්ල නිසා ''විශෙෂයෙන්ම සිංහලය'' යි කිවහැකි ලක්ෂණයක් ඒ ආරාමයට ආරූඪ වී ඇත. බොධිසිරි ගේ ශිලාලෙඛනයෙන් 'සිහල විහාරයේ බෝධි ආරාමය' ගැන වෙසෙසින් සඳහන් වන බව ඉතා වැදගත් කරුණකි. සිංහ, හස්ති, ගව, සහ අශ්ව රූපයන් පමණක් නොව මෘග හා සූකර රූපයන් ද කැටයම් කරනු ලැබූ අලංකාර සඳකඩ පහන බෙහෙවින් ලාංකික ලක්ෂණ දරයි. රාමවන්ද්‍රන් ගේ මතයට අනුව මේ සඳකඩ පහන නාගාර්ජුනකොණ්ඩයේ අන් සෑම එකකට ම වඩා වෙනස් වේ. එහෙත් ලාංකික බෞද්ධයන් නාගාර්ජුන කොණ්ඩයේ පදිංචි ව සිටි බැවින් එබන්දක් ලෙහෙසියෙන් ම අපේක්ෂා කළ හැකිය. ලංකාවේ සුලභව පැවති වර්ගයට අයති ගරාදිවැටවල් කිහිපයක් ද මෙහි දක්නට ලැබේ. සිහල විහාරයේ සිට ලාංකිකයන් විසින් නාගර්ජුනකොණ්ඩ කලා සම්ප්‍රදයට සැපයූ ආධාර උපකාර යට දක් වූ සියල්ලෙන් පැහැදිලිව පෙනේ. නාහරල්ලබෝඩුවෙන් සොයාගන්නා ලද දේ අතර ඉතා වැදගත් නැනක් උසුලනුයේ ධාතු නිධාන් කරන ලද බුද්ධ ප්‍රතිමාවයි. ප්‍රතිමාව ඇතුලත සර්වඥධාතූන් නිධාන කිරීම ලංකාවේ සුලභ සිරිතක් වුව් ද ඉන්දියාවේ නම් එය අසාමාන්‍ය දෙයකි. මෙම ක්‍රමය ලංකාවෙන් නාහරල්ලබෝදුවට පුරුදු වූවකැ යි සිතන්නට පුළුවනි. ලාංකික වර්ගයේ සඳකඩ පහන සහිත පිළිම ගෙය ඇතුළත තිබී මුල් ස්තූපාව අනාවරණ ද ඉතා වැදගත් කරුණකි. ලෝංහස්ටි විසින් පෙන්වා දී ඇති පරිදි, නාගර්ජුනකොණ්ඩයේ මහාස්තූපය ඇතුළු තුවත් ස්තූප කිහිපයක්, ඒවායේ වාම ශෛලිය හේතුකොට ගෙන, තත්කාලීන ලාංකික ස්තූප වලට සමාන වේ. ඉන්දියාවෙහි පොදුවේ භාවිතා වූ සෙල්මුවා ගරාදිවැට වෙනුවට ගඩොලින් තැනූ ගරාදිවැටවල් උපයෝගි කරගැනීමේ සිරිත නිසා ද, නාගර්ජුනකොණ්ඩයේ සහ ලංකාවේ ස්තූප අතර සමානත්වයක් ඇති බව රාමවන්ද්‍රන් පෙන්වා දෙයි.

වෙංගි ප්‍රදේශය ලංකාවේ සිට ලෙහෙසියෙන් යා හැකි පෙදෙසක් වූයෙන්, එය මෙරට ප්‍රචලිත ව පැවති බුදු සමයේ මධ්‍යස්ථානයක් බවට පත් වූයේ නැනැයි සැක කිරීමට කිසිදු හේතුවක් නැත. මේ අනුව ලාංකික භික්ෂූන් සමූහයකට ඔවුනට හුරුපුරුදු අන්දමේ ආරාමයක් එහි ගොඩ නගන්නට ඉඩ තිබුණේය. තෙවැනි සියවසේ විසූ **මාඨරිපුත සිරි වීරපුරිසදත්ත** රජුගේ රාජ්‍ය කාලයට අයත් බෝධිසිරි ගේ ශිලාලෙඛනයෙහි සඳහන් වන සිහල විහාරය නිශ්චය වශයෙන් ම යටකී සිංහල ආරාමවලින් එකකි. මෙසේ සඳහන් කරන ලද භික්ෂූන් කණ්ඩායම අභයගිරි නිකායට අයත් වූවන් වන්නට පිළිවෙන. ඔවුහු මහාවිහාර වාසීන්ට වඩා ධර්ම දූතයෝ වූහ. ඔවුන් මහායාන හීනයාන ධර්මයන් දෙවර්ගය ම හැදෑරූ බවත් ත්‍රිපිටකය බෙහෙවින් ප්‍රචාරය කළ බවත් හියුඑංසියැං කියයි. බුදු පිළිම වන්දනාව අභයගිරි

විහාරයෙහි විශේෂයෙන් ම ජනප්‍රිය වූවක් බව අපී මුලින් ම දුටුවෙමු. එහෙයින් බුදු පිළිම වන්දනාවත් ගලින් නෙලා වෙන්කරන ලද බුදු පිළිමයත් යන දෙක ම දෙවන හෝ තෙවන සියවසේ දී මේ භික්ෂූන් විසින් වෙංගි ප්‍රදේශයට හඳුන්වා දෙන ලදැයි අපට පෙනේ.

අමරාවතියෙන් සොයාගන්නා ලද ඉපැරණි ප්‍රතිමා වලින් එකක් හිටි පිළිමයකි. මෙය දැනට මදුරාසි කෞතුකාගාරයෙහි තැන්පත් කොට තිබේ. (දෙවන රූපය) මේ බුදුපිළිමයේ අත් නොමැති වුවත්, මුහුණ බෙහෙවින් කැඩී බිඳී ගොස් තිබුවත් ඉතිරි අංග ලක්ෂණ වලින් එය බොහෝදුරට රුවන්වැලිසෑයේ හිටි පිළිමයට සමාන වන බව පෙන්වා දෙන හැකිය. මේ ප්‍රතිමාව සහ අමරාවතියේ අනෙක් පිළිම හා සාමාන්‍ය කැටයම් බුදුරූ ද අතර ඇති වෙනස කෙතරම් පැහැදිලි වී ද යත් ''ඒවා අමරාවතී වර්ගයට වඩා අනුරාධපුර (ලංකා) වර්ගයට කිට්ටු වන්නේය'' යි කුමාරස්වාමී කීවේය. මේ ප්‍රතිමාව ස්ථූල සිරුරකින් යුක්තය. එය අනුරාධපුර යුගයේ මුල් අවධියේ දී බෙහෙවින් දක්නට ලැබුණු ප්‍රතිමා ප්‍රමාණයට සමාන වෙයි. අමරාවතී බුදු පිළිමයේ සිවුරේ දක්නට ඇති ගැඹුරු රැළි වෙනුවට මේ පිළිමයේ සිවුර තුනී වස්ත්‍රයකින් නිමවන ලද්දක් මෙන් ඉතාමත් සෞම්‍ය රැල්ලෙන් අලංකාර වෙයි. මේවායින් පැහැදිලි වනුයේ යට කී ප්‍රතිමාව සත්‍ය වශයෙන් ම ලංකාවෙන් ගෙන එන ලද්දක් නොවූවත් බොධිසිරි ශිලාලේඛනයේ සඳහන් වූ භික්ෂූන්ගේ බලපෑම අනුව කරන ලද්දක් බවයි. කුමාරස්වාමී අදහස් කළාක් මෙන් මේ බුදුපිළිමය තුන්වන සියවසේ දී නිමවන ලද්දෙකැයි පිළිගත හැකිය. එවිට යටකී නිගමනය හැර අන් කිසිවකට එළඹීමට අප පොහොසත් වන්නේ නොවේ. අමරාවතියෙන් සහ නාගර්ජුනකොණ්ඩයෙන් සොයාගෙන ඇති අනෙක් ප්‍රතිමා මෙයින් බොහෝ කාලයකට පසුව තනන ලද ඒවා බව පෙනේ. පැහැදිලි සිරුර ලක්ෂණ, පාරුපණය, ඉදිරියට යන්තමින් නෙරාසිටින පටිය, අඳනකඩයේ පහත වම් කෙළවරේ ඇති රැළි ආදිය ගැන සලකා බැලීමේ දී මේ ප්‍රතිමා නිමවන ලද කාලසීමාව අරභයා අප යට දැක්වූ නිගමනයට බැසීම සාධාරණ බව පෙනේ.

දෙවන සියවසේ දී පමණ ලාංකික භික්ෂූන් කණ්ඩායමක් ඔවුන්ගේ ම විශෙෂ නියමයන්ට අනුකූල ව නාගර්ජුනකොණ්ඩයෙහි ගොඩනගන ලද ආරාමයක ජීවත් වූ බව අපට තීරණය කළ හැක. සීහල විහාරය යි නම් කරන ලද මේ ආරාමයෙහි ප්‍රතිමා ගෘහයක් ද විය. මේ ප්‍රතිමා ගෘහයෙන් සහ ඊට අදල අනෙක් වස්තූන්ගෙන් නිසැක ලෙස ම හෙළිවන්නේ එකී භික්ෂූන් බුද්ධ ප්‍රතිමා වන්දනාව ජනප්‍රිය ව පැවති අභයගිරි විහාරයේ සිට පැමිණි බවයි. ඒ සමග ම බුද්ධ ප්‍රතිමා වන්දනා කිරීමේ චාරිත්‍රයත් සම්පූර්ණ බුද්ධ ප්‍රතිමාව නෙලීමේ කලාවත් ඔවුන් එහි ගෙන යන්නට ඇත. ඔවුන්ගේ බලපෑම් යටතේ දෙවන සහ තුන්වන සියවස් තුළදී අමරාවතී සහ නාගර්ජුනකොණ්ඩ යන ස්ථානයන්හි පිළිම ගණනාවක් ම තනනු ලැබීය. සතරවන සියවස පමණ වනවිට ක්‍රියාත්මක වශයෙන් එකී බලපෑම අමරාවතියෙන් අතුරුදහන් වුව ද දක්ෂිණ භාරතයේ අනෙක් ප්‍රදේශවල බොහෝ කලක් තිස්සේ නොකඩවා පැවති බවට සාක්ෂි ඇත. කාන්චි පුරයේ නෂ්ටාවශෙෂයන්ගෙන් මෙය පැහැදිලි වේ.

(Ceylon Historical Journal නමැති සඟරාවට සැපයූ ලිපියක් ආශ්‍රයෙන්, ඇම්. ඩී. එච්. සෙනෙවිරත්න මහතා විසින් සකස් කරන ලදී.)