ධර්ම ප්‍රතිභා

අත්තුඩාවේ ශ්‍රී ඥාණානන්ද මාහිමි

අනුස්මරණ ශාස්ත්‍රීය සංග්‍රහය

ධර්ම ප්‍රතිභා

අත්තුඩාවේ ශ්‍රී ඤාණානන්ද මාහිමි
අනුස්මරණ ශාස්ත්‍රීය සංග්‍රහය

සංස්කරණය

යෝධකණ්ඩියේ අරියවංස හිමි
අඟුණුකොළවැව පදුම හිමි

ධර්ම ප්‍රතිභා

අත්තුඩාවේ ශ්‍රී ඤාණානන්ද මාහිමි
අනුස්මරණ ශාස්ත්‍රීය සංග්‍රහය

© යෝධකණ්ඩියේ අරියවංස හිමි
අඟුණුකොළවැව පදුම හිමි

ප්‍රථම මුද්‍රණය 2015

ISBN 978-955-7864-00-6

පරිගණක අකුරුකරණය	:	යෝධකණ්ඩියේ අරියවංස හිමි
පරිගණක පිටු සැකසුම	:	විජේවර්ධන ක්‍රියේෂන්ස්
කවරය නිර්මාණය	:	ශාන්ත විජේවර්ධන
මුද්‍රණය	:	කාංචන ප්‍රින්ටර්ස්, 102, 1 B, වනාත පාර, ගංගොඩවිල, නුගේගොඩ.
ප්‍රකාශනය	:	රත්මලාන ශ්‍රී විජයාරාම විහාරය

Printed and donated for free distribution by
The Corporate Body of the Buddha Educational Foundation
11F., 55 Hang Chow South Road Sec 1, Taipei, Taiwan, R.O.C.
Tel: 886-2-23951198 , Fax: 886-2-23913415
Email: overseas@budaedu.org
Website:http://www.budaedu.org

This book is strictly for free distribution, it is not to be sold.
නොමිලයේ බෙදාදීම පිණිසයි.

DHARMA PRATIBHĀ

Commemorative Volume of
Attudāwe Sri Ñānānanda Mahā Thera

Editors

Yodhakandiye Ariyawansa Thera
Angunukolawewa Paduma Thera

සදුපදේශනය

මහාචාර්ය ඇකිරියගල නන්ද නාහිමි

ශ්‍රී විමලාරාමාධිපති අත්තුඩාවේ පියරතන නාහිමි

ආචාර්ය බෝදගම චන්දිම නාහිමි

ආචාර්ය පල්ලේවෙල සාරද නාහිමි

සමාධි බෞද්ධ මධ්‍යස්ථානාධිපති මාපලගම බුද්ධසිරි නාහිමි

ආචාර්ය පිටිගල විජිත නාහිමි

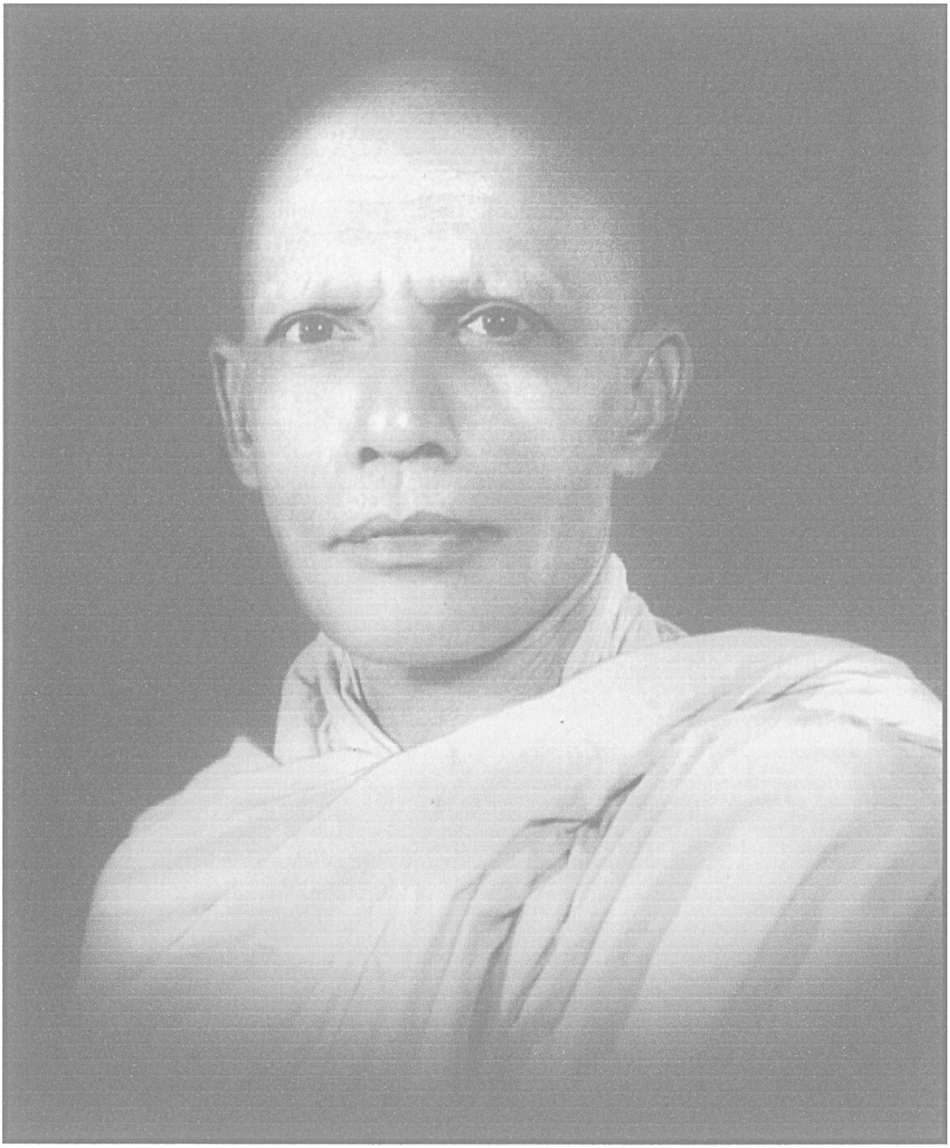
කථිකාචාර්ය බෝදගම සුමන හිමි

ශාස්ත්‍රවේදී අසංක කුමාර

සමර්පණය

නැසුන සියලු ම කෙළෙස් අඳුරෙන්, සුගත සම්බුදු මඟට   එළඹුන
දසුන පියකරු **‘අත්තුඩාවේ සමිඳු නැණානද’** නමින   පළවුන
සිසුන වඩවා ලොවට වැඩ සැදු මහා යතිවරයාණ   පෙරදින
පැසුන බුද්ධිය පසක් කරවති හැදූ පරපුර දකින   පමණින

කිවිපති, කථිකාචාර්ය කනංකේ ලතා ද සිල්වා



රත්මලාන ශ්‍රී විජයාරාම විහාරාධිපතිව වැඩවිසූ,

විනයාචාර්ය පණ්ඩිත

අත්තුඩාවේ ශ්‍රී ඥාණානන්ද මාහිමිපාණන් වහන්සේ

පෙරවදන

ලොව පවත්නා ආගමික දර්ශන (Religious Philosophy) අතර මානවවාදී සහ පරම යථාර්තවාදී දහමක් (Doctrine) ලෙස බුදුරජාණන් වහන්සේ දේශිත මැදහත් වූ ධර්ම මාර්ගය හඳුන්වා දිය හැකි ය. තථාගත ධර්මය වනාහි පටිච්ච සමුප්පාද න්‍යාය (The Couse & Effect Theory) පදනම් වූවකි. ලොව පවත්නා භෞතික සහ අභෞතික සියල්ල මෙකී න්‍යාය මත උපන්නෝහු වෙති. එමෙන් ම නාම රූප ධර්මයන්හි (Psycho & Physio Phenomena) යථා ස්වභාවය 'අනිච්ච' (Impermanent) තත්ත්වය හෙවත් නිත්‍ය වෙනස්වීම (Changing) බැවින් මමායනය කළ හැකි කිසිත් ලොව නො පවතින බව බුද්ධ දේශනය යි.

මෙකී පරම ධර්මය පශ්චාත් කාලීන යුගවල දී (Post Eras) නොයෙකුත් දාර්ශනික ප්‍රවණතා හමුවේ විවිධ අර්ථ නිරූපනයන්ට ලක්ව, ඇතැම් විටෙක වැරදි අර්ථ විග්‍රහයන්ට ද භාජනය වී ඇති බව උගත්හු අදහස් කරති. එකී දුර්මත පසෙකලා නිර්මල ධර්මය ම ඉස්මතු කොට පොදු ජනයාගේ ධර්ම ඥානය ප්‍රවර්ධනය කිරීමේ අරමුණ ඇතිව 2012 වර්ෂයේ දී 'ධර්ම ප්‍රතිභා' නමින් ධර්ම ශාස්ත්‍රීය සංග්‍රහයක් රත්මලාන ශ්‍රී විජයාරාම විහාරස්ථානය මගින් ආරම්භ කරන්නට යෙදුණි.

ආරම්භයේ දී විහාරස්ථ දහම් පාසලෙහි ආචාර්ය භවතුන්ගේ සහ දූවා දරුවන්ගේ දහම් ලිපි එකතුවක් ලෙස මෙම සඟරාව එළි දක්වන ලදි. මෙවර (2015) දොරට වඩින්නේ එහි සිව්වන කලාපය යි.

රත්මලාන ශ්‍රී විජයාරාම විහාරස්ථානය ආරම්භ කරන ලද්දේ 1959 වර්ෂයේ වන අතර 1983 වර්ෂයේ විහාරස්ථ දහම් පාසල ආරම්භ කොට ඇත. එහි නිර්මාතෘ ආදි කර්තෘ මෙන්ම ප්‍රථම විහාරාධිපතීන් වහන්සේ වනුයේ සංඝ ශෝභන ගුණයන්ගෙන් අනූන වූ විනයාචාර්ය පණ්ඩිත අත්තුඩාවේ ශ්‍රී ඤාණානන්ද මාහිමිපාණන් වහන්සේ ය. උන්වහන්සේ ශතවර්ෂාධික කාලයක් ලෝක ශාසනික කාර්යෙහි නියුක්ත ව, 2010 වර්ෂයෙහි අපවත් වූහ. එහෙයින් උන්වහන්සේගේ පස් වන ගුණ සමරු පිංකම වෙනුවෙන් උන්වහන්සේට ගෞරව දක්වනු පිණිස මෙම අනුස්මරණ කලාපය සම්පාදනය කළේ ය.

විශේෂයෙන් ම වියතුන් විසින් සපයා දුන් ලිපි මෙම ග්‍රන්ථයට ශාස්ත්‍රීය නිමාවක් එක්කොට ඇත. බෞද්ධ දර්ශනය පාදක කර ගනිමින් සිංහල සහ ඉංග්‍රීසි භාෂාද්වයෙන් සපයා ඇති පර්යේෂණාත්මක ලිපි 34ක් මෙම සංග්‍රහයෙහි ඇතුලත් ය. ඒ අතර සිංහල භාෂාවෙන් සපයන ලද ලිපි 25 කින් සහ ඉංග්‍රීසි

භාෂාවෙන් සපයන ලද ලේඛන 09 කින් ද සමන්විත ය. එකී ලිපි මුල් බුදුසමය (Early Buddhism), බෞද්ධ ඥාන විභාගය (Buddhist Epistemology), බෞද්ධ දර්ශනය (Buddhist Philosophy), බෞද්ධ සංස්කෘතිය (Buddhist Culture), බෞද්ධ මනෝවිද්‍යාව (Buddhist Psychology), බෞද්ධ පුරාවිද්‍යාව (Buddhist Archeology) යන තේමා යටතේ විවිධ අංශ සාකච්ඡා කෙරෙයි. එම ලිපිවල අන්තර්ගත අදහස් ඒ ඒ ලේඛකයා සතු ය. අප එහි අන්තර්ගතය සැළකිල්ලට ගනිමින් මුල් බුදුසමය, දර්ශනය, මනෝවිද්‍යාව, සංස්කෘතිය, පුරාවිද්‍යාව යන ශීර්ෂ යටතේ සංග්‍රහ කළෙමු.

එලෙසින් සංග්‍රහ කරන ලද එකී ලේඛනයන් පිළිබඳ විචාර විමර්ෂණ කිසිත් මෙහි දී සඳහන් කිරීමට උත්සාහ නො කරන අතර ඒ ඒ විෂයන් පිළිබඳ ව උනන්දුවක් දක්වන පාඨක විද්‍යාර්ථීන්ට එම වගකීම භාර කරමු.

රත්මලාන ශ්‍රී විජයාරාම විහාරය, කැලණිය මානෙල්වතු මහා විහාරය යන උභය විහාරාධිපති, බණ්ඩාරගම ධර්ම චක්‍ර ළමා පදනමේ සහ බොල්ලෑගල නාගානන්ද ජාත්‍යන්තර බෞද්ධ විශ්වවිද්‍යාලයේ නිර්මාතෘ ආචාර්ය බෝදගම චන්දිම තායිවානේ ප්‍රධාන සංඝ නායක ස්වාමීන් වහන්සේ, බණ්ඩාරගම ධර්ම චක්‍ර ළමා පදනමේ අධ්‍යක්ෂක, විශ්‍රාමලත් විදුහල්පති කුඹුක්වැවේ පඤ්ඤකිත්ති ස්වාමීන් වහන්සේ සහ සාරිපුත්ත විද්‍යාපීඨයේ විශ්‍රාමලත් පීඨාධිපති, ආචාර්ය පල්ලේවෙල සාරද ස්වාමීන් වහන්සේ සහ රත්මලාන ශ්‍රී විමලාරාමාධිපති, කලා භූෂණ ජනාධිපති රාජ්‍ය සම්මානලාභී, පණ්ඩිත අත්තුඩාවේ ශ්‍රී පියරතනාභිධාන ශ්‍යාමෝපාලි වංශික සියම් මහ නිකායේ බස්නාහිර පළාතේ ප්‍රධාන සංඝ නායක ස්වාමීන් වහන්සේ යන නාහිමිවරුන්ගේ අනුශාසනා සහ මඟ පෙන්වීම් පරිදි මෙම විශේෂ අනුස්මරණ කලාපය සම්පාදනය කළ බව සඳහන් කළ යුතු ය.

තව ද, මාතර වෙහෙරහේන පූර්වාරාම රාජමහා විහාරාධිකාරී, රත්මලාන සමාධි බෞද්ධ මධ්‍යස්ථානාධිපති, ශ්‍යාමෝපාලි වංශික සියම් මහ නිකායේ කෝට්ටේ පාර්ශ්වයේ ජ්‍යෝෂ්ඨ කාරක සංඝසභික, සරහඤ්ඤ විශාරද මාපලගම සිරි බුද්ධසිරි ගාලු කෝරළයේ සහ හිනිදුම් පත්තුවේ ප්‍රධාන සංඝ නායක මාහිමිපාණන් වහන්සේගෙන් ලැබුණු උපදෙස් සහ මග පෙන්වීම් ද මෙම ග්‍රන්ථ සම්පාදනයට බෙහෙවින් හේතු පාදක වූ බව ගෞරව බහුමානයෙන් සිහිපත් කළ යුතු ය.

තරමක දුෂ්කර වූ මෙම කටයුත්ත සාර්ථක කරගැනීමට හැකි වූයේ ශ්‍රී ලංකා බෞද්ධ හා පාලි විශ්වවිද්‍යාලය, ශ්‍රී ජයවර්ධනපුර විශ්වවිද්‍යාලය, කැලණිය විශ්වවිද්‍යාලය, රුහුණ විශ්වවිද්‍යාලය, ශ්‍රී ලංකා භික්ෂු විශ්වවිද්‍යාලය, යාපනය විශ්වවිද්‍යාලය, කොළඹ විශ්වවිද්‍යාලය සහ University of Glasgow UK යන විශ්වවිද්‍යාලවල මහාචාර්ය, කථිකාචාර්ය, ආචාර්ය ස්වාමීන් වහන්සේලා සහ

මහත්ම මහත්මීන් මෙන්ම බෞද්ධ දර්ශනය පිළිබඳ උනන්දුවක් දක්වන දෙස් විදෙස් උගතුන් විසින් ලිපි ලේඛන සපයමින් දක්වන ලද සහයෝගය නිසා ය. එහෙයින් ඒ පිළිබඳ ව ඒ සැමට ස්තුතිය සහ ඔවුන්ගේ අර්ථ සිද්ධිය වේවා යි ආශිර්වාද කරනු කැමැත්තෙමු.

එමෙන් ම අත්තුඩාවේ ශ්‍රී ඤාණානන්ද මාහිමියන් පිළිබඳ ව සටහනක් සපයාදුන් රත්මලාන ශ්‍රී විමලාරාමාධිපති අත්තුඩාවේ ශ්‍රී පියරතන නායක ස්වාමීන් වහන්සේ ද ගෞරව පෙරදැරිව සිහිකළ යුතු ය.

කාර්ය බහුල බව නො සළකා අගනා පසුවදනක් සපයා දුන් කොළඹ කොටුව සම්බුද්ධාලෝක විහාරාධිපති, ශ්‍රී ලංකා බෞද්ධ හා පාලි විශ්වවිද්‍යාලයේ හිටපු උපකුලපති, මහාචාර්ය ඉත්තදෙමළියේ ඉන්දසර නායක මාහිමිපාණන් වහන්සේ ද සතුටු සිතින් සිහිපත් කරමු.

ලිපි සපයා ගැනීමේ දී සහය වූ ශ්‍රී ලංකා භික්ෂු විශ්වවිද්‍යාලයේ කථිකාචාර්ය බෝද්ගම සුමන හිමියන්ට, කැලණිය විශ්වවිද්‍යාලයේ ජේ. තේජනී කසුන්කා ජයවර්ධන කථිකාචාර්යතුමියට සහ කැලණිය, නාගානන්ද ජාත්‍යන්තර බෞද්ධ විශ්වවිද්‍යාලයේ ආරාධිත කථිකාචාර්ය හසන්ත සමරසිංහ මහතාට ද බෙහෙවින් ස්තුති වන්ත වෙමු. සෝදුපත් බැලීමට සහය වූ මහරගම ශ්‍රී ප්‍රඥානන්ද මහ පිරිවෙණෙහි ආචාර්ය ජී. අසංක කුමාර මහතා, පරිගණක පිටු සකසා දුන් කුමාරි විජේවර්ධන මහත්මිය සහ කඤ්චුකය නිර්මාණය කර දුන් ශාන්ත විජේවර්ධන මහතා ද හද පිරි සෙනෙහසින් සිහිපත් කරමු.

අවසාන වශයෙන් මෙම කෘතියෙහි කිසියම් දොසක් වේ නම් එහි දී සමාධිය උපදවා ගතයුතු මනා ය. අපවත් වී වදාළ අතිගරු අත්තුඩාවේ ශ්‍රී ඤාණානන්ද මාහිමියන් වහන්සේට ගෞරවෝපහාරයක් වශයෙන් සම්පාදනය කරන ලද ශාස්ත්‍රීය ලිපිවලින් සමලංකෘත මෙම සත් ක්‍රියාවේ පුණ්‍ය මහිමයෙන් අප මාහිමිපාණන් වහන්සේට සඟ මොක්සුව පතන්නෙමු.

සංස්කාරක හිමිවරු

යෝධකණ්ඩියේ අරියවංස හිමි
සමාධි බෞද්ධ මධ්‍යස්ථානය,
කොතලාවලපුර, රත්මලාන.

අඟුණුකොළවැව පදුම හිමි
ශ්‍රී විජයාරාම විහාරය,
ඤාණේන්ද්‍ර පාර, රත්මලාන.

2015 අගෝස්තු මස 09 වැනි දින
විමසීම්: 0112633275/0717253369/0715829155

මා දන්නා අත්තුඩාවේ ඤාණානන්ද නාහිමිපාණෝ

භික්ෂුවකගේ ජීවිතයෙහි මූලික පරමාර්ථය වනුයේ අධ්‍යාත්මික සංතෘප්තිය ළඟා කර දෙන විනයානුගත ශීලා දී ගුණධර්ම පූරණය තුළින් යථාවබෝධය ළඟා කර ගැනීම සඳහා කටයුතු කරලීමයි. ඒ අනුව භික්ෂුත්වය යනු නාමික සමාජ සම්මත ආරෝපිත උත්තරීතර පදවියක් නොවන තවද, එය පුද්ගලයාගේ ආභ්‍යන්තරික ගුණධර්ම හා ඒකාත්මික වූ චර්යාත්මක ප්‍රතිපාදවක් බව නූතන ශාසනික ක්‍රියාවලිය තුළ සක් සුදක් සේ පැහැදිලි වනුයේ අතිපූජ්‍ය අත්තුඩාවේ ඤාණානන්ද හිමිපාණන්ගේ චරිතාපදානය මෙනෙහි කිරීම තුළිනි.

සංඝ ශෝභන ගුණයන්ගෙන් හෙබි රත්මලාන ශ්‍රී විජයාරාම විහාරස්ථානයේ නිර්මාතෘ ආදි කර්තෘවර මෙන්ම ප්‍රථම විහාරාධිපතීන් වූ අත්තුඩාවේ ඤාණානන්ද මහා ස්වාමීන් වහන්සේ අඩසියවසකට වැඩි කාලයක් මෙය ලියන මා ළඟින් ඇසුරු කරන ලදී. උන්වහන්සේ බලාපොරොත්තු නොපිරිහෙලා ඉටු කිරීමට ක්‍රියා කළ සැබෑ භික්ෂුන් වහන්සේ නමක් බව සඳහන් කළ යුතු ය. උන්වහන්සේ මාතර වැලිගම නගරයට ආසන්න කඩොල්ගල්ල පුරාණ විහාරස්ථානයටත් ඉහගොඩ යටියන නිමලයාවත්ත පුරාණ විහාරස්ථානයටත් සම්බන්ධ ව පැවිද්ද ලබා ඇත. පාලටුවේ ජනානන්ද ස්වාමීන් වහන්සේ සහ සෝභිත ස්වාමීන් වහන්සේ උන්වහන්සේගේ ගුරුවරු වූහ. උන්වහන්සේලාත් සඟ සසුන් කෙත සරුවත් කළ සංඝ පීතෘන් වහන්සේලා ය.

පාලටුවේ ජනානන්ද නාහිමියන් පාලටුව හා ඇති සම්බන්ධය නිසා කොළඹ හුණුපිටියේ ගංගාරාම විහාරස්ථානයෙහි නේවාසික ව වැඩ වෙසෙමින් විද්‍යොදය පිරිවෙණ පිහිටුවා වදාළ ධර්ම ශාස්ත්‍රිය ජාතික ආගමික ශාසනික සේවාවට නව පනක් දෙමින් විද්‍යෝදය පරිවේණාධිපතිව වැඩවිසූ අතිපූජ්‍ය හික්කඩුවේ ශ්‍රී සුමංගල නායක මාහිමියන්ගේ මග පෙන්වීම මත කොළඹ මාලිග ාකන්දේ විද්‍යෝදය මහා පිරිවෙණට වැඩමවා ධර්ම ශාස්ත්‍ර මොනවට ප්‍රගුණ කරන ලදී. ජනානන්ද නාහිමියන් පිරිවෙනෙහි මුල් පංතියේ සිට මැනවින් අධ්‍යාපනය ලබා 1908 දී අවසාන පරීක්ෂණයේදී පිරිවෙනෙහි දක්ෂතම ශිෂ්‍යයාට පිරිනැමෙන සියමේ (තායිලන්ත) චූලාලංකාර මහරජතුමා විසින් පිහිටුවන ලද ශ්‍යාමරාජ ත්‍යාගය ද ලබා ගැනීමෙන් තමන් වහන්සේගේ දක්ෂතාවය මැනවින් ප්‍රකට කළහ. පිරිවෙන් අධ්‍යාපනය නිමවා සිය විහාරස්ථානයට නැවත වැඩමවා විද්‍යෝදය යන නමට සාම්‍ය වන අයුරින් බෞද්ධෝදය යන නම් ඇතිව පාලටුවේ පිරිවෙණක් ආරම්භ කොට ධර්ම ශාස්ත්‍රීය කටයුතු ආරම්භ කරන ලදී. නූතනයෙහි

මෙන් පහසුකම් නොමැති කාලයක උන්වහන්සේ මෙමඟින් සිදුකරන ලද්දේ වචනයෙන් කිව නොහැකි සේවයකි. ඒ සඳහා ලොකුම අනුග්‍රාහකයා වශයෙන් ක්‍රියා කරනු ලැබුවේ උන්වහන්සේගේ ගුරු දේවයන් වූ පාලටුවේ සෝණුත්තර මාහිමිපාණන් වහන්සේ ය. පාලටුවේ සෝණුත්තර මාහිමියන්ගේ දුර දක්නා කල්පනාවෙන් අපහසුකම් මැද සිය ශිෂ්‍ය රත්නය විද්‍යෝදය පිරිවෙණ වැනි ආයතනයකට ඉගැන්වීමට යැවීමත් උන්වහන්සේගේ ශිෂ්‍යරත්නය සිය අදහසට අනුව ම හොඳින් අධ්‍යාපනය ලැබීමත් උන්වහන්සේ ලබාගත් ධර්ම විනය භාෂා සාහිත්‍යය ඥානය අනාගත පරපුරට ප්‍රදානය කිරීම සඳහා පිරිවෙණක් ආරම්භ කොට එය පවත්වා ගෙන යාමට කළ උදව් උපකාර ගැන සිතන විට මෙය මහා විශ්ව කර්ම ක්‍රියාවක් ලෙස අපට සිතේ.

අත්තුඩාවේ ඤාණානන්ද භික්ෂු නම පිරිවෙන් ශිෂ්‍යයෙකු වශයෙන් ලැබිය යුතු පිරිවෙන් අධ්‍යාපනය ලබා ගැනීමට යොමු වූයේ මෙම පාලටුවේ බෞද්ධෝදය පිරිවෙණට ය. එහි ම නේවාසික ව වැඩ වෙසෙමින් භික්ෂුන් වහන්සේ නමක් වශයෙන් ආදර්ශ සම්පන්න ව ගිහි පැවිදි සියල්ල ඇසුරු කරමින් හොඳින් අධ්‍යපානය ලැබූහ. මෙම කාලයෙහි ම බෞද්ධෝදය පිරිවෙනෙහි ම ඉගනිම සඳහා වැඩම කළ තවත් භික්ෂුන් වහන්සේ නමක් වූයේ හම්බන්තොට, රන්න, විගමුව ගිරිඅභා රාජමහා විහාරයෙහි දොඩම්පහළ රතනජෝති හිමියන් ය. කාලයාගේ ඇවෑමෙන් බෞද්ධෝදය පිරිවෙණ නව නීති රීතිවලට අදාළ ව ක්‍රියා නො කිරීම නිසා අඩපණව ගියත් අත්තුඩාවේ ඤාණානන්ද හිමියෝ පාලටුව විහාර පරපුර අමතක නො කොට එහි ම නේවාසික භික්ෂුවක් වශයෙන් ප්‍රදේශයේ ආගමික සාමාජික කටයුතුවලට සම්බන්ධ වෙමින් ක්‍රියා කළහ.

පාලටුව විහාර සඟ පරපුරේ ම භික්ෂු නමක් වූ මාතර විමලතිස්ස නාහිමිපාණන් වහන්සේ මෙම කාලය වන විට වැඩිදුර අධ්‍යාපනය සඳහා විද්‍යෝදය පිරිවෙණට ඇතුලත් ව අධ්‍යාපනය ලැබූහ. උන්වහන්සේ නේවාසික ව වැඩ සිටියේ මොරටුව මොරටුමුල්ල ශ්‍රී බෝධිරුක්ඛාරාමයේ ය. මේ කාලය වන විට එහි ආධිපත්‍යය ඉසුලූයේ අත්තුඩාවේ ශ්‍රී ධර්මාරාම ස්වාමීන්ද්‍රයාණන් වහන්සේ ය. උන්වහන්සේගේ සම්බන්ධතාවය මත මාතර විමලතිස්ස නාහිමියන් ද අධ්‍යාපනය සඳහා මාළිගාකන්දට වැඩම කළේ බෝධිරුක්ඛාරාමයේ සිට ය. අත්තුඩාවේ ඤාණානන්ද ස්වාමීන්ද්‍රයාණන් වහන්සේ වැඩිදුර අධ්‍යාපනයක් ලැබීමට කල්පනා කොට රත්මලානට වැඩමවා මාතර විමලතිස්ස හිමියන්ගේ සහයෝගයෙන් බෝධිරුක්ඛාරාම විහාරස්ථානයේ පහසුකම් ලබාගත්හ. එම විහාර ස්ථානයෙන් සිදුකරන ආගමික සාමාජික කටයුතු වලට සහභාගී වෙමින් එහි වැඩසිටි අතර පිරිවෙන් අධ්‍යාපනයට අදාළ දැන උගත්කම් බෞද්ධෝදය පිරිවෙණෙන් ලබා තිබුණ ද එය තවදුරටත් දියුණු කර ගැනීමේ බලාපොරොත්තුවක් උන්වහන්සේ තුළ බලවත් සේ පැවැත්විණි. උන්වහන්සේ

මොරටුමුල්ලේ බෝධිරුක්ඛාරාමයෙහි වැඩසිටියත් රත්මලානේ ශ්‍රී විමලාරාමයට දහවල් කාලය ගත කිරීමට වැඩම කළහ. අධ්‍යාපනය තවදුරටත් ලැබීමට ශ්‍රී විමලාරාමාධිපති මාතර විමලතිස්ස නාහිමියන්ට දන්වා විද්‍යෝදය පිරිවෙනෙහි පංති වලට සම්බන්ධ නොවී විමලතිස්ස නාහිමියන්ගේ විද්‍යෝදය පිරිවෙණෙහි පංති භාර ආචාර්යවරයා ලෙසින් වැඩසිටි එවකට විද්‍යෝදය පිරිවෙණෙහි උප ප්‍රධානාචාර්ය පලන්නොරුවේ විමලධම්ම නාහිමියන්ගෙන් වැඩිදුරටත් අධ්‍යාපනය ලබාගැනීමට අවස්ථාව ලබා ගත්හ. විද්‍යෝදය පිරිවෙණට සම්බන්ධ ව එවකට තිබූ විනයාචාර්ය, සද්ධාර්මාචාර්ය, අභිධර්මාචාර්ය, ත්‍රිපිටකාචාර්ය ආදී විභාග වලට ඉදිරිපත් ව එම උපාධිධාරි වූහ.

තමන් වහන්සේ මුල් ව ආරාමයක් අභිනවයෙන් ඉදිකොට එමගින් ලෝක ශාසනික සේවාවක් සිදු කිරීමට අදහසක් ඇති වූ අත්තුඩාවේ ඤාණානන්ද හිමියෝ ඒ සඳහා ද උදව් උපකාර බලාපොරොත්තු වූයේ මාතර විමලතිස්ස නාහිමියන්ගෙනි.

ඒ අනුව දෙනමගේ ම සොයාබැලීම මත රත්මලානෙහි විජයාරාමය අයත් භූමි භාගය මිල දී ගෙන ප්‍රදේශවාසී බෞද්ධ ජනතාවගේ සහයෝගය ද නො අඩුව ලැබීමෙන් වර්ෂ 1959 ඇසළ මාසයේ දී වස් වැසීමට සුදුසු ආරාමයක් ගොඩනැංවීමට උන්වහන්සේ සමත් වූහ. මේ කාලය වන විට එවකට අග්‍රාමාත්‍ය පදවිය දැරූ ඇස්. ඩබ්ලිව්. ආර්. ඩී. බණ්ඩාරනායක මැතිතුමා භික්ෂුවක් විසින් ඝාතනය කිරීමෙන් මුළු රටෙහිම භික්ෂූන් වහන්සේලා කෙරෙහි අප්‍රසාදයක් පැවති කාලවකවානුවකි. එයිනුත් මෙම විජයරාමය ආරම්භ කළ ප්‍රදේශය නොදැමුණුකම් වලට ප්‍රසිද්ධ මිනිසුන් වාසය කළ ප්‍රදේශයක් වශයෙන් ප්‍රසිද්ධ වී තිබුණි. එහෙත් උන්වහන්සේ සුනාපරන්තයේ පුණ්ණ හිමිගේ චරිතය ආදර්ශයට ගැනීමෙන් ද නොසැලී කරුණාවෙන්, මෛත්‍රීයෙන්, හිතවත් බවින් ජනතාව සමඟ සම්බන්ධ වීමෙන් කටයුතු කරගෙන ගියහ. ප්‍රදේශයේ භික්ෂූන් වහන්සේලා ද උන්වහන්සේගේ සිල්වත්, ගුණවත් උගත්කම් ගැන පැහැදී හිතවත් බවින් ඇසුරු කරන ලදී. විජයාරාමය ආරම්භ කළ මුල් දිනයේ දී එයට සම්බන්ධ වූ භික්ෂූන් වහන්සේලා අතර බෙල්ලන්විල පුරාණ රජමහා විහාරාධිපති මහාවිහාර වංශාලාංකාර සියම් මහා නිකායේ කෝට්ටේ කල්‍යාණ සාමග්‍රී ධර්ම මහා සංඝ සභාවේ රත්මලාන විහාර පාර්ශවයේ ප්‍රධාන සංඝනායක අතිපූජ්‍ය බෙල්ලන්විල ශ්‍රී සෝමරතනාභිධාන නායක ස්වාමීන්වහන්සේ, රත්මලාන ශ්‍රී විමලාරාමාධිපති පේරාදෙණිය විශ්වවිද්‍යාලයේ සංඝාරාමාධිපති හා අනුරාධපුර ධර්ම පීඨයේ විනය පාලක, කොළඹ නව කෝරළයේ අධිකරණ සංඝනායක ව වැඩ සිටි මාතර ශ්‍රී විමලතිස්සාභිධාන නාහිමියන් ද මෙය රචනා කරන මම ද සහභාගී වූ බව සඳහන් කළ යුතුය. අත්තුඩාවේ ඤාණානන්ද ස්වාමීන් වහන්සේ ධර්ම විනය නිසි අයුරින් දැන ඉගෙන ඉතා උනන්දුවෙන් ඒ අනුව ම සිය දිවිපැවැත්ම

පවත්වාගෙන යාමට ක්‍රියා කළ ආදර්ශ සම්පන්න යහපත් භික්ෂූන් වහන්සේ නමකි. දායකයන්ගේ සිවුපසයෙන් තමන් යැපෙන බව තේරුම් ගෙන ඔවුන්ගේ සද්ධාදී ගුණධර්ම වැඩි දියුණු වන ආකාරයට ම ඇවතුම් පැවතුම්, ගමන් බිමන්, කතා බහ මැනවින් සිදු කළහ.

එක දෙයක් පවසා වෙන දෙයක් නොකළ, කියන දේ ඒ අයුරින්ම ක්‍රියාත්මක කළ උන්වහන්සේගේ 'යථාවාදී තථාකාරී ගුණය' බුදුන්වහන්සේ ඉගැන් වූ අයුරින් ම ක්‍රියාත්මක කිරීමට හැමවිටම කටයුතු කළහ. 'අප්පසන්නානං වා පසාදාය පසන්නානං වා භියොභාවාය' යන බුදු වදන හැම විට ම මතකයෙහි තබා ගනිමින් ක්‍රියා කිරීම උන්වහන්සේගේ චරිතයෙන් කැපී පෙනෙන ගුණාංගයකි.

ශාසනයෙහි ඉදිරි පැවැත්ම සඳහා තමන් වහන්සේ මහත් ඕනෑකමකින් පවත්වාගෙන ගිය ශ්‍රී විජයාරාමය, වඩ වඩාත් හොඳින් පවත්වාගෙන යාමට උන්වහන්සේ තමන්ගේ ධර්ම විනය පිළිබඳ ගුරුවරයෙකු ලෙසිනුත් සමකාලීන ධර්ම විනය හැදෑරූ වැඩිහිටි භික්ෂූන් වහන්සේ නමක් හැටියට ගෞරවයෙන් ආශ්‍රය නිශ්‍රය කළ රත්නේ විගමුව ගිරිඅභා රජමහා විහාරස්ථානය ඇතුලු විහාර ස්ථාන රාශියක ආධිපත්‍යය ඉසිලූ ගිරුවා දොළොස්දහස් රට ප්‍රධාන සංඝනායක පදවියෙන් මල්වතු මහාවිහාර සංඝ සභාවෙන් පුද ලද අතිපූජ්‍ය විනයාචාර්ය දොඩම්පහල රතනජෝති නායකාභිධාන ස්වාමීන් වහන්සේගේ යොමු කිරීම මත මාතර මාලිම්බඩ ඕගස්පේ ගංගාරාමාධිපති අතිපූජ්‍ය අතුරුගොඩ ශ්‍රී රතනපාල මහා ස්වාමිද්‍රයන් වහන්සේගේ ශිෂ්‍යයෙකු වශයෙන් පැවිදි උපසපන් ලැබූ තායිවානයේ ප්‍රධාන සංඝනායක ආචාර්ය බෝදාගම චන්දිම නායක ස්වාමීන් වහන්සේ තමන් වහන්සේගේ ද ප්‍රධාන ශිෂ්‍යයා වශයෙන් සම්බන්ධ කොට ගෙන ක්‍රියාකිරීම උන්වහන්සේ ගත් උතුම් ක්‍රියාමාර්ගයක් බව සඳහන් කළ යුතුය. විදේශ ගත වන භික්ෂූන් වහන්සේලාට ආදර්ශයක් වන පරිදි ලෝක ශාසනික සේවාවක් පවත්වාගෙන ගිය ආචාර්ය කිරින්දේ ශ්‍රී ධම්මානන්දාභිධාන සිංගප්පූරුව සහ මැලේසියාවවේ ප්‍රධාන සංඝනායක ස්වාමීන් වහන්සේ අනුගමනය කරමින් ධර්මදූත සේවාව මැනවින් සිදු කරන බෝදාගම චන්දිම නාහිමිගේ ලෝක සාසනික සේවය අර්ථවත් ව හොඳින් සිදු කරන වෙනත් භික්ෂූන් වහන්සේ නමක් ඇත්තේ දැයි මමවත් නො දනිමි. ත්‍රිපිටකය ඇතුලු ධර්ම විනය භාෂා ශාස්ත්‍ර මෙන්ම වෙනත් දැනුම් මාර්ග ලබා දෙන පොතපත මුද්‍රණය කරවමින් නොමිලේ ම පරිත්‍යාග කිරීමෙන් ඒ බව පැහැදිලි වෙයි. බණ්ඩාරගම ධර්ම චක්‍ර ළමා පදනම තුළිනුත් කැළණිය බොල්ලෑගල මානෙල්වතු මහාවිහාරික නාගානන්ද ජාත්‍යන්තර බෞද්ධ විශ්වවිද්‍යාලය ඇති කිරීම තුළිනුත් චන්දිම නාහිමියන් ලෝක ශාසනික වශයෙන් සිදුකරනු ලබන සේවය අතිමහත් ය.

පුරා ශතවර්ෂයක පමණ කාලයක් මේ ලෙසින් ලෝක ශාසනික සේවාවක් සිදු කොට ඒ ආකාරයෙන්ම තවදුරටත් ඒ සේවාවක් පවත්වාගෙන යාමට කළහැකි උපරිම සේවාවක් සිදු කොට අපවත් වී වදාළ අත්තුඩාවේ ශ්‍රී ඥාණානන්දාභිධාන නායක නාහිමියන් "අප්පමත්තා නමීයන්ති" යන බුදුවදන අර්ථවත් කළ අපගේ මතකයෙහි වැඩ සිටින භික්ෂුත්වය අර්ථවත් කළ ශ්‍රේෂ්ඨ සංඝ පීතෘන් වහන්සේ නමකි.

1983 දී ආරම්භ කර පවත්වාගෙන යන ශ්‍රී විජයාරාම දහම් පාසලේ ප්‍රගතියත් ශ්‍රී විජයාරාමයෙහි ඇති සංවර්ධනයත් විශේෂයෙන් ම චන්දිම නාහිමියන්ගේ මඟ පෙන්වීම, ආධාර උපකාර ඇති ව දායක දායිකාවන්ගේ ශ්‍රද්ධා දී ගුණධර්මත් දියුණු වන ලෙසින් ම පවත්වාගෙන යාමේ වගකීම මැනවින් ඉටු කරන අඟුණුකොළවැව පදුම ස්වාමීන් වහන්සේ ඇතුලු විහාරවාසි භික්ෂුන්ට ද මෙමඟින් ආශිර්වාද කර දක්වම් හ.

රත්මලාන ශ්‍රී විමලාරාමාධිපති, කලාභූෂණ
ජනාධිපති රාජ්‍ය සම්මානලාභි, පණ්ඩිත
අත්තුඩාවේ ශ්‍රී පියරතනාභිධාන
ශ්‍යාමෝපාලි වංශික සියම් මහ නිකායේ
බස්නාහිර පළාතේ ප්‍රධාන සංඝ නායක ස්වාමීන් වහන්සේ.

ලේඛකාවලිය

ආචාර්ය පරවාහැර චන්ද්‍රරතන නාහිමි

B.A. (Hons) (Colombo), M.A.(Paris), Ph.D. (Sobon),
ප්‍රංශයේ ප්‍රධාන සංඝ නායක.

Senior Professor Sumanapala Galmangoda

B.A. (Hons), M.A., Ph.D. (Kelaniya), Royal Pandit, (OSS),
Director, Postgraduate Institute of Pali and Buddhist Studies,
University of Kelaniya.

අග්ගමහා පණ්ඩිත පල්ලත්තර ශ්‍රී සුමනජෝති නාහිමි

B.A. (Hons) (Vidyodaya), Royal Pandit (OSS),
ග්‍රන්ථ විශාරද, ශ්‍රී සුමංගල විද්‍යාවතංස,
රුහුණ විශ්වවිද්‍යාලයේ කුලපති.

ආචාර්ය පිටිගල විජිත නාහිමි

B.A. (Hons), M.A., M.S.Sc. (Kelaniya), Ph.D. (BPU), Royal Pandit (OSS),
අංශාධිපති, බෞද්ධ දර්ශනය අධ්‍යයනාංශය,
බෞද්ධ හා පාලි විශ්වවිද්‍යාලය.

දර්ශනපති ඉලුකේවෙල ධම්මරතන හිමි

B.A. (Hons) (BPU), M.A. (Kelaniya), M.Phil. (BPU),
කථිකාචාර්ය, බෞද්ධ දර්ශනය අධ්‍යයනාංශය,
බෞද්ධ හා පාලි විශ්වවිද්‍යාලය.

ආචාර්ය මැදගම්පිටියේ විජිතධම්ම හිමි

B.A. (Hons), M.A., Ph.D. (Peradeniya), Royal Pandit (OSS),
කථිකාචාර්ය, පාලි හා බෞද්ධ අධ්‍යයනාංශය,
ශ්‍රී ජයවර්ධනපුර විශ්වවිද්‍යාලය.

ආචාර්ය කට්ටකඩුවේ චන්ද්‍රවිමල හිමි

B.A. (Hons) (USJP), M.A. (Kelaniya), Ph.D. (USJP), Royal Pandit (OSS),
ජ්‍යෙෂ්ඨ කථිකාචාර්ය, බෞද්ධ දර්ශන අධ්‍යයනාංශය,
රුහුණ විශ්වවිද්‍යාලය.

කථිකාචාර්ය හසන්ත සමරසිංහ

B.A. (Hons) (USJP),

ආරාධිත කථිකාචාර්ය, නාගානන්ද ජාත්‍යන්තර බෞද්ධ විශ්වවිද්‍යාලය,

මහාවංස පාලි ගාථා සම්පාදක, සංස්කෘතික කටයුතු දෙපාර්තමේන්තුව.

Kotapola Chandima Thera

B.A. (BPU), Royal Pandit (OSS),

Buddhi Vihara, Santa Clara – CA- USA.

ජ්‍යෙෂ්ඨ මහාචාර්ය කන්දේගොඩ විමලධම්ම හිමි

B.A (Hons), M.A. (Kelaniya), Ph.D. (Lonina),

දර්ශන අධ්‍යයනාංශය, කැලණිය විශ්වවිද්‍යාලය.

ශාස්ත්‍රපති කන්දෙගෙදර සුනීතරතන හිමි

B.A. (Hons) (BPU), M.A. (Kelaniya),

පරිවෙණාචාර්ය, ශ්‍රී සම්බුද්ධ ජයන්ති දක්ෂිණාරාම පිරිවෙණ, හෝකන්දර

Yodhakandiye Ariyawansa Thera

B.A. (Hons) (BPU),

Samādhi Buddhist Center, Ratmalana.

Walasmulle Bhaddiya Thera

B.A. (Hons) (BPU),

Sri Poorvārāmaya, Galle.

රාජකීය පණ්ඩිත බෝදාගම සුමනජෝති හිමි

Undergraduate (Kelaniya), Royal Pandit (OSS),

පරිවෙණාචාර්ය, විද්‍යෝදය පිරිවෙණ.

ගෞරව ශාස්ත්‍රවේදී අඟුණුකොළවැව පදුම හිමි

B.A. (Hons) (BPU),

ශ්‍රී විජයාරාම විහාරය, රත්මලාන.

කථිකාචාර්ය හරිනි නවෝදා ද සොයිසා

B.A. (Hons) (Kelaniya), Reading for M.Phil. (USJP),

සහකාර කථිකාචාර්ය, දර්ශන අධ්‍යයනාංශය,

කැලණිය විශ්වවිද්‍යාලය.

වීරවිල නන්ද හිමි

Undergraduate, (SLBU),
ශ්‍රී විජයාරාම විහාරය, රත්මලාන.

Kamburawala Sri Rewata Nāyaka Thera

B.A. (Hons) (Peradeniya), M.Sc., Royal Pandit (OSS),
Lecturer, Department of Counselling and Psychological Service,
University of Glasgow.

ගෞරව ශාස්ත්‍රවේදී අලුත්ගම පඤ්ඤාසාර හිමි

B.A. (Hons) (BPU),
ගම්මන්තලාව පුරාණ විහාරය, අලුත්ගම.

දර්ශනපති කුඹුකන්දන රේවත හිමි

B.A. (Hons) (Peradeniya), M.Phil. (Kelaniya),
ජ්‍යෙෂ්ඨ කථිකාචාර්ය, දර්ශන අධ්‍යයනාංශය,
කැලණිය විශ්වවිද්‍යාලය.

ජ්‍යෙෂ්ඨ කථිකාචාර්ය ගයාන් කරුණාරත්න

B.A. (Hons) (Peradeniya), M.S.Sc (Kelaniya), Reading for M.Phil. (Colombo)
ජ්‍යෙෂ්ඨ කථිකාචාර්ය, දර්ශනය හා මනෝවිද්‍යා අධ්‍යයනාංශය,
යාපනය විශ්වවිද්‍යාලය.

කථිකාචාර්ය ඩී.ඩී.ආර්. ද සිල්වා

B.A.(Hons), M.S.Sc. (Kelaniya), Dip. Counselling
කථිකාචාර්ය, දර්ශන අධ්‍යයනාංශය,
කැලණිය විශ්වවිද්‍යාලය.

කථිකාචාර්ය ජේ. තේජනී කසුන්කා ජයවර්ධන

B.A. (Hons) (Kelaniya), Reading for M.Phil. (USJP),
Dip. Counselling & Psychotherapy,
සහකාර කථිකාචාර්ය, දර්ශන අධ්‍යයනාංශය,
කැලණිය විශ්වවිද්‍යාලය.

ගෞරව ශාස්ත්‍රවේදී කේ. ඩී. නතාලියා ප්‍රනාන්දු

B.A. (Hons) (Kelaniya), Reading for M.Phil. (USJP)

මහාචාර්ය ඔලිවර් අබේනායක

B.A. (Hons) (Kelaniya), Ph.D. (Lancaster),
සාහිත්‍ය චක්‍රවර්ති,
සම්මානිත මහාචාර්ය, බෞද්ධ හා පාලි විශ්වවිද්‍යාලය.

මහාචාර්ය ඇකිරියගල නන්ද නාහිමි

B.A. (Hons) (Peradeniya), M.A. (Peradeniya), M.Phil. (Peradeniya),
අංශාධිපති, බෞද්ධ සංස්කෘතිය අධ්‍යයනාංශය,
ශ්‍රී ලංකා බෞද්ධ හා පාලි විශ්වවිද්‍යාලය.

ආචාර්ය මැදගොඩ අභයතිස්ස හිමි

B.A. (Hons), M.A. (Kelaniya), Ph.D. (Delhi), Royal Pandit (OSS),
ජ්‍යෙෂ්ඨ කථිකාචාර්ය, පාලි හා බෞද්ධ අධ්‍යයනාංශය,
ශ්‍රී ජයවර්ධනපුර විශ්වවිද්‍යාලය.

Dr. Panahaduwe Yasassi Thera

B.A. (Hons) (USJP), M.A. (BPU), M.A. (Kelaniya), Ph.D. (USJP),
Lecturer, Department of Buddhist Culture,
Buddhist and Pali University of Sri Lanka.

ශාස්ත්‍රපති ඌරුපැලැව්වේ හේමාරාම හිමි

B.A. (Hons) (USJP), M.A. (BPU), Reading for Ph.D. (Kelaniya),
බෙල්ලන්විල රාජමහා විහාරය, බෙල්ලන්විල.

Waruni Tennakoon

B.A., M.A. (Kelaniya), Reading for Ph. D. (BPU),
Lecturer (Probationary), Department of English,
Buddhist and Pali University of Sri Lanka.

ආචාර්ය තුංකම පඤ්ඤාලංකාර හිමි

B.A. (Hons), M.Phil., Ph.D. (USJP),
පරිවේණාචාර්ය, ශ්‍රී ප්‍රඥානන්ද මහ පිරිවෙණ, මහරගම

K.A.R.S. Kaluarachchi

B.A. (Hons) (BPU)
Teacher, Vidura International School, Thalawathugoda.

හාපත්ගමුවේ විමලරතන හිමි

Undergraduate (Colombo),

ශ්‍රී විජයරාම විහාරය, රත්මලාන.

Professor Yamuna Herath

B.A. (Hons), P.G. Dip., M.Sc. (Kelaniya)

Professor, Department of Archaeology,

Buddhist and Pali University of Sri Lanka.

කථිකාචාර්ය බෝදගම සුමන හිමි

B.A. (Hons), Reading for M.A. (Kelaniya), Royal Pandit (OSS),

ආධුනික කථිකාචාර්ය, සමාජීය විද්‍යා හා තුලනාත්මක අධ්‍යයනාංශය,

ශ්‍රී ලංකා භික්ෂු විශ්වවිද්‍යාලය.

පෙළගැස්ම

මුල් බුදුසමය (Early Buddhism)

1. සසර ගමන හා නිවන පිළිබඳ ත්‍රිපිටකාගත අධ්‍යයනයක් **1**
ආචාර්ය පරවාහැර චන්ද්‍රරතන නාහිමි

2. The Four Realities *(Paramatthadhamma)* **8**
Senior Professor Sumanapala Galmangoda

3. ශ්‍රී සද්ධර්මය අතුරුදහන් වීමේ හා නො වීමේ හේතු පිළිබඳ අංගුත්තර නිකායාශ්‍රිත අධ්‍යයනයක් **25**
අග්ගමහා පණ්ඩිත පල්ලත්තර ශ්‍රී සුමනජෝති නාහිමි

4. විඤ්ඤාණය සහ අන්තරාභවය පිළිබඳ විමසුමක් **33**
ආචාර්ය පිටිගල විපිත නාහිමි

5. චිත්ත-විප්‍රයුක්ත-සංස්කාර-ධර්ම **41**
පූජ්‍ය ඉලුක්වෙල ධම්මරතන හිමි

6. දෘෂ්ටිගතිකත්වය **55**
ආචාර්ය මැදගම්පිටියේ විජිතධම්ම හිමි

7. ඉන්ද්‍රිය සංවරය **60**
ආචාර්ය කට්ටකඩුවේ චන්ද්‍රවිමල හිමි

8. අභිධර්මාගත පටිච්චසමුප්පාද විවරණ **64**
ආරාධිත කථිකාචාර්ය හසන්ත සමරසිංහ

9. Ten Perfections According to Cariyapitaka Commentary and Silakkhandha Sub-commentary **75**
Kotapola Chandima Thera

දර්ශනය (Philosophy)

10. පරිසරය මගින් ප්‍රකට වන බෞද්ධ ඉගැන්වීම් පිළිබඳ අධ්‍යයනයක් 81
ජ්‍යෙෂ්ඨ මහාචාර්ය කන්දේගොඩ විමලධම්ම හිමි

11. බෝධිසත්ත්ව සංකල්පය පිළිබඳ ථෙරවාද විවරණය 93
ශාස්ත්‍රපති කන්දෙගෙදර සුනීතරතන හිමි

12. Significance of Techniques Used by Buddha in Motivating Disciples 101
Yodhakandiye Ariyawansa Thera

13. Buddhist Perspective on Logic and Thought 113
Walasmulle Bhaddiya Thera

14. තර්කය හා තර්කය පිළිබඳ බෞද්ධ ආකල්පය පිළිබඳ විමසුමක් 121
රාජකීය පණ්ඩිත බෝදාගම සුමනජෝති හිමි

15. විධිමත් අධ්‍යාපන ක්‍රියාවලියක් සඳහා එහි අරමුණු හා පරමාර්ථ හඳුනා ගැනීමේ වැදගත්කම පිළිබඳ ව අධ්‍යයනයක් 135
ගෞරව ශාස්ත්‍රවේදී අඟුණුකොළවැව පදුම හිමි

16. 'දෙවියන් වහන්සේගේ පැවැත්ම' දර්ශන ඉතිහාසය තුළ මත භේදයට තුඩු දුන් පාරභෞතික ගැටලුවකි 149
සහකාර කථිකාචාර්ය හරිනි නවෝදා ද සොයිසා

17. බෞද්ධ ආර්ථික දර්ශනය පිළිබඳ සංක්ෂිප්ත විග්‍රහයක් 157
වීරවිල නන්ද හිමි

මනෝවිද්‍යාව (Psychology)

18. The Astral Body 164
Kamburawala Sri Rewata Nāyaka Thera

19. සිත පිළිබඳ සූත්‍ර පිටකාගත විවරණයක් **170**
ගෞරව ශාස්ත්‍රවේදී අලුත්ගම පඤ්ඤාසාර හිමි

20. බෞද්ධ ජන්ම මනෝ විද්‍යාව පිළිබඳ අධ්‍යයනයක් **182**
දර්ශනපති කුඹුකන්දන රේවත හිමි
ජ්‍යෙෂ්ඨ කථිකාචාර්ය ගයාන් කරුණාරත්න

21. විනිර්ණය කළ නො හැකි රෝග පිළිබඳ අධි මනෝවිද්‍යාත්මක විග්‍රහය **196**
කථිකාචාර්ය ඩී.ඩී.ආර් ද සිල්වා

22. පුද්ගල ශරීරික පැවැත්ම සඳහා ක්ලමථයේ බලපෑම පිළිබඳ මනෝවිද්‍යාත්මක අධ්‍යයනයක් **221**
සහකාර කථිකාචාර්ය ජේ. තේජනී කසුන්කා ජයවර්ධන

23. පූර්ව ප්‍රසව අවධියේ සංවර්ධනය හා ඒ සඳහා බලපාන සාධක පිළිබඳව සිදු කෙරෙන කායික මනෝවිද්‍යාත්මක කරුණු විමසුමක් **232**
ගෞරව ශාස්ත්‍රවේදී කේ. ඩී. නතාලියා ප්‍රනාන්දු

සංස්කෘතිය (Culture)

24. විනය මූලික අධ්‍යාපනයක් **247**
සම්මානිත මහාචාර්ය ඔලිවර් අබේනායක

25. අසදිස දානය පිළිබඳ සංක්ෂිප්ත විග්‍රහයක් **257**
මහාචාර්ය ඇකිරියගල නන්ද නාහිමි

26. ධර්ම දේශනා හා බැඳුණු ආචාර ධර්ම **262**
ආචාර්ය මැදගොඩ අභයතිස්ස හිමි

27. Overcoming the Challenges of the Re-Establishment of *Bhikkhunī* Order in Sri Lanka **272**
Dr. Panahaduwe Yasassi Thera

28. **පින් කළ නො හැකි කාල පිළිබඳව කෙටි විමසුමක්** **278**
ශාස්ත්‍රපති ඌරුපැලැව්වේ හේමාරාම හිමි

29. **The Voice of the Voiceless** **285**
(The place accorded for women in the Brahmanic and Buddhist periods and exemplifying Buddhism in grooming the present women)
Waruni Tennakoon

30. **උතුමන් අභිමුඛයෙහි ආචාරසම්පන්න වීමේ වැදගත්කම පිළිබඳ විමසුමක්** **295**
ආචාර්ය තුංකම පඤ්ඤාලංකාර හිමි

31. **The Concept of Assimilation and Buddhism** **300**
K.A.R.S. Kaluarachchi

32. **පුද්ගල හා සමාජ ගැටලු විසඳීමෙහි ලා බුදුසමයෙහි ඇති ප්‍රායෝගික උපයෝගිතාවය** **314**
හාපත්ගමුවේ විමලරතන හිමි

පුරාවිද්‍යාව (Archeology)

33. **The Stylistic Significance of the Kandyan Period Temple Paintings** **322**
Professor Yamuna Herath

34. **පුරාවිද්‍යා අධ්‍යයනය සඳහා පුස්කොළ පොත්වල ඇති වැදගත්කම** **334**
කථිකාචාර්ය බෝදගම සුමන හිමි

සසර ගමන හා නිවන පිළිබඳ ත්‍රිපිටකාගත අධ්‍යයනයක්

ආචාර්ය පරවාහැර චන්ද්‍රරතන නාහිමි

ලෝකයේ මිනිසා ඇතුලු සත්ව වර්ගයා උපදිමින් මැරෙමින් පවතිනා මේ ස්වභාවය සසර යනුවෙන් හැඳින්වෙයි. සංසරන්තී ති සංසාරෝ යන්න අටුවාචාරීන් වහන්සේලාගේ විවරණයකි.. එහි අදහසට අනුව ඉපදෙමින් මිය යමින් සසර සැරිසරන බැවින් සංසාර යනුවෙන් හැඳින්වේ. සැබැවින්ම එය සත්‍යයකි. සත්ත්වයා සිදුකරන්නේ සැරිසැරීමකි. භවයෙන් භවයට ගමන් කිරීමකි. මේ ස්ව භාවය බුදු දහම තුළ ඉතාමත් පුළුල් ලෙස විවරණයට ලක්කර තිබෙන්නේ එහි ඇති නිසරු බවත් විමුක්තිය සාධනය වැලැක්වීමට එහි ඇති බලපෑමත් නිසා ය. සසර යනුවෙන් ගත් විට එය ඉතාමත් පුළුල් පරාසයකි. විටෙක සසර යනු යළි යළිත් භවයක් ලැබීමය. තවත් අයුරකින් කිවහොත් ඉපදෙමින් මැරෙමින් ගමන් කිරීම ය. එසේ නැතහොත් ස්කන්ධ ධාතු ආයතනයන් හි පහළ වීමය .මේ කවර හැඳින්වීමක් කළ ද සත්‍යාවබෝධය තෙක් සත්ත්වයා අත්විඳිය යුතු යථාර්ථය නම් සසරයි.

පටිච්ච සමුප්පාදය අවබෝධ කරගැනම් හෝ වෙනත් අයුරකින් කිවහොත් චතුරාර්ය සත්‍ය අවබෝධ කර ගැනම සසර නැවැත්වීමේ ක්‍රමයයි. සත්වයා සසරෙහි දුකක් විඳියි. පටිච්ච සමුප්පාදය එය මෙසේ පැහැදිලි කරනු ලබයි. ''අවිජ්ජා පච්චයා සංඛාරා.... ජාති පච්චයා ජරා මරණං සොක පරිදේව දුක්ඛ දෙමනස්සුපායාසා සම්භවන්ති.'' සම්භවය යනු හටගැනම් යි. හටගනු ලබන්නේ ජරා මරණ සෝක දුක් දෙම්නස් ආදියයි. ඒවා ඇතිවන්නේ ජාති ලැබුවෙක් හෙවත් උපතක් ලැබුවෙක් ලබන උරුමයන් වශයෙනි. උපන් පුද්ගලයා වියපත් වෙයි. විවිධ දුක් දෙම්නස් වේදනාවන් හටගනී. මරණයට පත්වෙයි. උපදිමින් මැරෙමින් සසර සැරිසරණ සත්ත්වයා එසේ ගමන් කරන්නේ මල් වියන් මැදින් නොවේ. වරක් බුදු රජාණන් වහන්සේ සසර හා නිවන පිළිබඳ ව උපමාවකින් මෙසේ දක්වූහ. කිසියම් පුද්ගලයෙක් උලක් රැගෙන පැමිණ මෙසේ කියයි. මම

තුඹට මේය උලෙන් උදයේත් තුන්සිය වතාවක් අනිම්. දහවල් ද සවස ද තුන්සයි වතාවක් අනිම්. මෙසේ දවසකට නවසිය වතාවක් අනිම්. වසර සියයකට පසුව නිවන් දැකිය හැකි යයි කිසිවෙක් කියයි නම් එයට ද කැමති වන්න. සසර එතරම් ම බියකරු බැවිනි. බුදු රජාණන් වහන්සේගේ අරමුණ පිළිබඳව ප්‍රකාශවෙන ගාථාව මෙයට හොඳම උදාහරණයකි.

''බුද්ධෝහං බෝධයිස්සාමි - මුත්තොහං මොචයේ පරේ
තිණ්ණෝහං තාරයිස්සාමි - සංසාරෝසා මහබ්භයා''

මම අවබෝධ කරගෙන අන් අය ද අවබෝධ කරවමි. මම මිදී අන් අය ද මුදවමි. මම එතෙර වී අන් අය ද එතෙර කරවමි. සසර සැඩපහර බියකරු ය. සැබැවින් ම සසර යනු බියකරු යථාර්ථයක් ද යනන් විමසා බැලීම මෙහිදී අත්‍යවශ්‍ය ය. එනිසා බුදු රජාණන් වහන්සේ සසර බිය පිළිබඳව දක්වන හැඳින්වීම් සොයා බැලීමෙන් මෙයට පිළිතුරු සොයා ගත හැකි ය. විටෙක බුදු රජාණන් වහන්සේ දක්වන්නේ සංසාර ඕස යනුවෙනි. ඕස යනු සැඩ පහරයි. සැඩ පහරට හසුවූවෙකුට ගැලවීමක් නැත්තා සේ සසර ගතවූවෙකුගේ තත්ත්වය ද එසේම ය.

සසර බියකරු බවට හේතුවන තවත් කරුණක් වන්නේ භවයයි. මිනිස් භවයක් ලැබීම එක්තරා අන්දමක සුවයක් වුව ද මිනිස් භවය තුළ ඇති විවිධ අඩුපාඩු නිසා යම් තරමකට හෝ සුවයක් විඳින්නේ ස්වල්ප දෙනෙකි. එහෙත් කිසිවෙකුටත් ජාති ජරා ව්‍යාධි මරණ ආදියෙන් ගැලවීමක් නම් නැත. බොහෝ විට මිනිස් භවයක් ලැබූ අයෙකුට කිසියම් හෝ අඩුපාඩුවක් පැවතීම ස්වභාවයකි. විශේෂයෙන් ලෙඩ රෝග වැළඳීම හා වියපත් වීම කිසිවෙකුටත් වැළැක්විය නො හැකිය. බුදු රජාණන් වහන්සේ සිය පළමු සූත්‍ර දේශනාව තුළ ම ඉතා පරිපූර්ණ විග්‍රහයක් සිදු කර තිබේ.

"තත්ථ කතමං දුක්ඛං අරියසච්චං ජාතිපි දුක්ඛා ජරාපි දුක්ඛා ව්‍යාධිපි දුක්ඛො මරණම්පි දුක්ඛං අප්පියෙහි සම්පයෝගො දුක්ඛො පියෙහි විප්පයොගො දුක්ඛො යම්පිච්ඡං න ලභති තම්පි දුක්ඛං සංඛිත්තේන පංචුපාදනා දුක්ඛා"

බුදු රජාණන් වහන්සේ මෙහි දී සිදු කරන විග්‍රහය අසුභ වාදයක් ලෙස දක්වන තැන් ද නැත්තේ නොවේ. එහෙත් සාමාන්‍ය පරිදි සිතා බලන විට වුව ද එය පැහැදිලි ය. ජාතිය හෙවත් ඉපදීම නිසා බොහෝ දුක් විඳින්නට සිදුවෙයි. ලෙඩ රෝග ඇති වෙයි. ලෙඩ දුක් ඇති වීම සුවයක් නොවේ. වියපත් වීම සුවයක් නොවේ. මරණය ද සුවයක් නොවේ. අප්‍රිය අය සමග එක් ව වාසය කිරීම සුවයක් නොවේ. ආදරය කරන අයගෙන් වෙන් වීම ද සුවයක් නොවේ. මෙම කරුණු කිසිදු අයුරකින් සුබ හෝ යහපත් වශයෙන් ගැනීම මුළාවකි. එනිසා සසර

සැරිසරනන් ට විඳිනන් ට සිදුවන මෙම වේදනාවන් කිසිම අයුරකින් සාධාරණී කරණය කොට සසර බියකරු නො වන සුවදායී දෙයක් ලෙස හුවා දක්වන්නට නො හැකි ය.

සත්ත්වයා ඉපදෙමින් මැරෙමින් ගමන් කරනා සසරෙහි සුවදායී භවයන් ලබන්නේ ඉතාමත් අඩුවෙනි. සුවයයි සම්මත භවයන් ඇත්තේ දෙව් ලොව හා මිනිස් ලොව පමණකි. එයිනුදු දෙව්ලොව පිළිබඳ ව වඩාත් ප්‍රශස්ත ය. දෙව් ලොව කිසිවෙකු දැක නැතත් මිනිස් ලොවින් බැහැර වූ වෙනත් ලෝකයන් මෙන්ම පියවි ඇසට නො පෙනෙන සියුම් වූ එසේ ම බුද්ධියෙන් ඉතා ඉහළ ජීවීන් සිටින බව විද්‍යාව වවු ද ප්‍රතික්ෂේප නො කරයි. දෙවියන් යනු විශ්වය තුළ ජීවත් වන තවත් පිරිසක් ලෙස බුදු දහම ද පිළිගන්නා කරුණකි. එම දිව්‍ය තලයන් හතක් බුදු දහමේ සඳහන් වන අතර සුව විඳින තැනක් ලෙස ප්‍රකට ය. දෙවියනට ජරා ආදිය කෙසේ වෙතත් චුතිය හෙවත් මරණය හා ඒ ඒ තත්වයන් ට සාපේක්ෂ වූ පීඩාවන් තිබේ. දෙවියන් ද ආයු ගෙවා මිය යා යුතු ය. එනිසා දෙවියන් යනු ද බියකරු සසරක උරුම කරුවන් ය. දෙව්ලොවින් මිදී අපායගාමී වන්නට ද ඉඩ තිබේ. දෙව් මිනිස් හැර සතර අපා භවයන් කිසිවක් සුවදායක නො වේ. සැබැවින්ම බියකරු ය. ප්‍රේත හා නරක දෙගතියෙහි දුක් විඳිනා ආයු කාලය වසර ලක්ෂ ගණනකි. තිරිසන් භවය සසරෙහි බියජනක බවට ප්‍රත්‍යක්ෂ හා ජීවමාන උදහරණයකි. තිරිසන් සතුන් විඳවන ආකාරය අමුතුවෙන් පැහැදිලි කළ යුතු නොවේ. එනිසා සසරෙහි යථාර්ථයක් වූ භවය නිසා ද සසරෙහි බියකරු බව ඉස්මතු වෙයි. අද මිනිසා මියගොස් හෙට තිරිසනෙක් ව උපදී. අද සතෙකු ගේ මස් ලෙස අනුභව කරන්නේ සසරෙහි දරුවෙක් ව සිටි හෝ දෙමව්පියන් ව සිටි අයෙකුගේ මස් විය හැකි ය. අද බිරිඳව සිටින්නේ පෙර භවයක දියණිය හෝ මිණිබිරිය විය හැකි ය. මේ පිළිකුල් ජනක ස්වභාවය නිසා ද සසර අමිහිරි යථාර්ථයකි.

''අනමතග්ගො යං භික්ඛවේ පුබ්බාකොටි න පඤ්ඤායති''

යන බුදු වදනට අනුව සත්ත්වයා ඉපදෙමින් මැරෙමින් ආ සසර ගමනෙහි පූර්ව කෙළවරක් දැකිය නො හැකි තරම් ය. එම ඉපදෙමින් මැරෙමින් යන සසරෙහි සත්ත්වයාට අනිවාර්යයෙන් මුහුණ දෙනන් ට සිදු වන පොදු ඉරණමක් තිබේ. එය ජීවී අජීවී සියල්ලටම පොදු ය. එනම් අනිත්‍ය දුක්ඛ හා අනාත්ම යන ත්‍රිලක්ෂණය යි. අනිත්‍ය යනු සසරේ නිත්‍ය නො වන ස්වභාවයයි. භෞතික අභෞතික සියල්ල නිරන්තර වෙනස් වීමකට භාජනය වෙයි. අප පවතින ලෝකය යයි දකින්නේ මේ වෙනස් වෙමින් පවතින ස්වභාවය යි. පවතින යන්න ප්‍රවර්තන යන්නෙන් බිඳෙයි. වර්තන හෝ ප්‍රවර්තන යන්නෙහි තේරුම නම් පෙරළෙන යනන් යි. සියලු භෞතික හා අභෞතික දේ ප්‍රවාහයක් ලෙස නො නැවතී ගලා යයි. මෙය

ස්ථිරව පෙනෙන්නට තිබීම ඇස විසින් පෙන්වනු ලබන දෘෂ්ටි මායාවකි. විදුලි බල්බයක් තුළට විදුලි දහරාවක් එයි. එය බල්බය තුළ දැවී අවසන් වෙයි. නැවත එයි. බලා සිටින කෙනෙකුට පෙනෙන්නේ එක දිගටම දැල්වෙන බල්බයකි. එහෙත් සිදුවන්නේ නිවි නිවි දැල්වීමයි. එක් ස්වභාවයකින් තවත් ස්ව භාවයකට පත්වීම හෙවත් අනිත්‍ය බව සසරෙහි නිසරු බව පෙන්වන ප්‍රධානම සාධකයකි. අනිත්‍ය ස්වභාවය නිසා සසරෙහි ස්වභාවය සුවදයකත්වයෙන් තොර කරයි. දෙවැනි ලක්ෂණය වූ දුක්ඛ යනු ද සසරෙහි තවත් ස්වභාවයකි. මෙම දුක්ඛ ස්වභාවයේ ලක්ෂණයන් ඉහත දී ද සාකච්ඡා කර තිබේ. කායික හා මානසික වශයෙන් අප්‍රමාණ දුක්ඛ වේදනාවන් ට මුහුණ දීමට සියලු සත්ත්වයන් ට සිදු වේ. එහෙත් පුදුමය වන්නේ වන්නේ මේ සියලු යථාර්ථයන් අතරද විඳින්නට ලැබෙන තාවකාලික තෘප්තිය නිසා සත්වයා විමුක්තිය ප්‍රතික්ෂේප කිරීමයි. නැතහොත් ඉක්මන් නො වීමයි. බුදු රජාණන් වහන්සේ මේ තාවකාලික කාමාස්වාදයන් හි නිරර්ථක භාවය පෙන්වා දෙන්නේ කාමාස්වාදනය කිරිම තුළින් සසර ගමන තව තවත් දීර්ඝ වන ආකාරය යි. අනාත්ම යන්න ද සසර පැවැත්ම කෙරෙහි ඍජුව බලපාන කරුණකි. බුදු රජාණන් වහන්සේ පහළ වන අවධිය වන විට ඉන්දියාවේ ප්‍රධාන වශයෙන් තිබු මතවාදයන් දෙකක් වූයේ මේ ආත්මවාදය හා අනාත්ම වාදය යි. විශේෂයෙන් සසරෙහි අනාත්ම ස්වභාවය සත්ත්වයාගේ ස්ථිර සුඛයට බාධා සිදු කරයි. නිත්‍ය හා ස්ථාවර පැවැත්මෙන් යුතු කිසිවක් සත්ත්වයා තුළ නැත. එනිසා ම සසරෙහි මේ අස්ථිර ස්වභාවයේ ප්‍රතිඵලයක් ලෙස සසර වඩාත් ඉක්මනින් අවසන් කළ යුතු තැනක් බවට පත් වෙයි. සසර මේ ස්වභාවය ට කිසියම් පිළියමක් තිබිය යුතුම ය. පුද්ගලයාගේ වීර්යයෙන් අධිෂ්ඨානයෙන් කුසල බලය ද කරණ කොටගෙන සසර ගමන අවසන් කළ හැකි ය. බුදු රජාණන් වහන්සේ සසර දුෂ්කර පුද්ගලයාගේ ස්වභාවය විවිධ තැන්වල හඳුන්වා දෙති. මෙහි ඇති වැදගත් දෙය වන්නේ සසර ගමන අවසන් කර විමුක්තිය සාධනය කළ හැකි කාම භවයන් තිබෙන්නේ දෙකක් පමණකි. මිනිසුන්ට හා දෙවියන් ට පමණක් නිවන් සාක්ෂාත් කළ හැකි ය. එහෙත් මිනිසුන් හා දෙවියන් වූ පමණට ම නිවන් ලැබිය හැකි යයි සිතන්නේ නම් එය ද මුළාවකි. ඒ පිළිබඳ ව බුදු රජාණන් වහන්සේගේ දේශනයක් ධම්ම පදයේ සඳහන් වෙයි.

''දීඝෝ බාලානං සංසාරෝ - සද්ධම්මං අවිජානතං''

සදහම් නො දත් අඥාන පුද්ගලයාට සසර දිග ය. සසර අවසන් කරන්නට අවශ්‍ය කරුණු දෙකක් පිළිබඳ ව මෙහි සඳහන් වෙයි. එක් කරුණක් නම් ශ්‍රී සද්ධර්මය යි. දහමින් තොරව විමුක්තිය නො වේ. එසේම කෙතරම් දහම තිබුණ ද බුද්ධියෙන් හීන පුද්ගලයාට ද සසර අවසන් කළ නො හැකි ය. සසර ගමන අවසන් කොට නිවන් මග සාක්ෂාත් කරගැනීම සඳහා අවශ්‍ය කුසල බලයත් එසේම ධර්ම මාර්ගයත් තිබිය යුතු ය. ඒ අනුව සසරෙහි නැවැත්ම යනු නිවනයි.

නිවන පිළිබඳව විවිධ වචන භාවිතා වන බව පෙනේ. නිවන් අවබෝධ කිරීම සාක්ෂාත් කිරීම සත්‍යාවබෝධය වැනි විවිධ වචන ඒ සඳහා යොදෙයි. පළමු දහම් දේශනාව වූ දම්සක් පැවතුම් සූත්‍ර දේශනාවේ අඤ්ඤකොණ්ඩඤ්ඤ තෙරුන්ගේ නිර්වාණාධිගමය දක්වෙන්නේ මෙසේ ය.

"චක්ඛුං උදපාදි ඤාණං උදපාදි පඤ්ඤා උදපාදි විජ්ජා උදපාදී අලෝකෝ උදපාදි"

මේ වචන වලට අනවු නිවන යනු ඇස පහළ වීම ය. ඥානය පහළ වීම ය. ප්‍රඥාව, විද්‍යාව, අලෝකය පහළ වීම ය. භාෂාවක පවතින හොඳම වචන මේ සඳහා භාවිතා කර තිබේ. මෝක්ෂය, නිරෝධය, ශාන්තිය, සත්‍ය, ජර, අමර වැනි මේ වචන තුළින් නිවන යන්නට අදාළ වන තත්ත්වය පැහැදිලි කරන්නට උත්සාහ ගෙන තිබේ. එහෙත් අවේදයිත අසංස්කෘත ස්වභාවයක් වූ නිවන භෞතික ලෝකයට අදාළ වචන වලින් පැහැදිළල කරන්නට උත්සහ කිරීම සාර්ථක නැත. නිවන පිළිබඳ ව පැහැදිලි කෙරෙන හොඳම හා කෙටි මෙන් ම පරිපූර්ණ විග්‍රයක් මෙහි දී පෙන්වා දිය හැකි ය.

''තණ්හක්ඛයෝ නිරෝධෝ නිබ්බාණං''

නිවන යනු තණ්හාව ක්ෂය කිරීම යි. නැතහොත් නිවන යනු තණ්හාව නැති කිරීම යි. එසේ නො මැතිව කිසියම් විඳිය හැකි තත්ත්වයක් නො වේ. සාහිත්‍ය විසින් බෞද්ධ ජනතාවගේ ප්‍රියජනක භාවය පිණිස නිවන කිසියම් භෞතික තත්ත්වයකට ආරෝපණය කරන්නට උත්සහ දරා ඇත. තණ්හාව යනු භවය පෝෂණය කරන හේතු කාරකය යි. එම හේතුකාරකය භවය යළි යළිත් ඇතිවන්නට අවශ්‍ය පෝෂණය සපයයි. එනිසා එකී තණ්හාව නැති කිරීම තුළින් නැවත භවයක් ඇති නො වන තත්ත්වය නිවන යි. බුදු රජාණන් වහන්සේගේ බුදු බව ලබා කරන උදන වාක්‍ය මෙයට හොඳ ම සාධකයකි.

''අනේකජාති සංසාරං - සන්ධාවිස්සං අනිබ්බිසං
ගහකාරකං ගවේසන්තො - දුක්ඛා ජාති පුනප්පුනං
ගහකාරක දිට්ඨොසි - පුනගේහං න කාහසි
සබ්බා තෙ ඵාසුකා භග්ගා - ගහකූටං විසංඛිතං
විසංඛාර ගතං චිත්තං - තණ්හානං ඛයමජ්ඣගා ති''

සත්ත්වයා සසර සැරිසරන්නේ තණ්හාව ප්‍රහීණ නො කිරීම නිසා ය. තණ්හාව ප්‍රහීණ කළ හැක්කේ චතුරාර්ය සත්‍යාවබෝධ කිරීමෙනි. නැතහොත් පටිච්ච සමුප්පාදය ප්‍රත්‍යක්ෂ කිරීම තුළිනි. වරක් බුදු රජාණන් වහන්සේ දේශනා කරන්නේ පටිච්ච සමුප්පාදය නො දන්නා නිසා සත්ත්වයා සසරට වැදී නූල් බෝලයක් මෙන් අවුලෙන් අවුලට පත්වන බවයි. මේ නිසා සසර හා තණ්හාව

අත්‍යන්තයෙන් බැඳී පවතින්නකි. එකී තණ්හාව ක්ෂයකර නිර්වාණය සාක්ෂාත් කිරීමේ ක්‍රියාවලිය හැඳින්වෙන්නේ පෙරුම් පිරීම යනුවෙනි. බුද්ධ දේශනාවට අනවු නිවන් දැකිය හැකි තත්ත්වයන් තුනකි. එය හැඳින්වෙන්නේ තුන්තරා බෝධිය යනුවෙනි. බුද්ධ, පච්චේක බුද්ධ, අරහත් මෙම ආකාර තුනෙන්ම සිදුවන්නේ ක්ලේශ සංසිඳීම ය. එකී සංසිඳීම සිදු වූ පසු නැවත කිසිදු සංසාර ආගමනයක් සිදු නො වේ. යළිත් මවු කුසක ඉපදීමක් සිදු නොවේ. සසර පෝෂණය තෘෂ්ණාව යළි හටගැනීමක් සිදු නො වේ. එය පෙළෙහි සඳහන් කරන්නේ

''ඛීණා ජාති වසු තිං බ්‍රහ්මචරියං කතං කරණීයං නාපරං ඉත්තත්ථායා ති'' යනුවෙනි.

ජාතිය ක්ෂය කරන ලද බඹසර වැස අවසන් කරන ලද එසේම තවත් කළ යුතු කිසිවක් නැති ස්වභාවයක් නිර්වාණය යන්නෙන් අදහස් වෙයි. ගණනය කළ නො හැකි තරම් දීර්ඝ කාලයක් භවයෙන් භවය සසර සැරිසරන සත්ත්වයාගේ නැවැත්ම යනු ඒ අනුව බලන විට නිවනයි.

නිවන සන්දිට්ඨික ය. මේ භවය තුළ ම සාක්ෂාත් වන්නකි. මිය පරලොව ගිය පසුව නො වේ. නුවණැත්තන් විසින් තම තම නැණ පමණින් දත යුතු ය.

" පච්චත්තං වේදිතබ්බෝ විඤ්ඤූහි "

කිසිවෙකුට සිය මව හෝ පියා හෝ දරුවා හෝ නිවනට පත් කළ නො හැකි ය. නිවනට රැගෙන යා නො හැකි ය. තවත් අයෙකුට ලබා දිය නො හැකි ය. බුදු රජාණන් වහන්සේ එය දක්වන්නේ

"තුම්හේහි කිච්චං ආතප්පං, අක්ඛාතාරෝ තථාගතො" යනුවෙනි.

බුදු රජාණන් වහන්සේලා කරන්නේ මග කියා දීම පමණකි. ගමන් කිරීම නුඹලා සතු ය. මේ නිසාම බුදු රජාණන් වහන්සේ පුද්ගල වීර්ය අධිෂ්ඨානය වැනි දේ වඩාත් අගය කළහ. ලෝකයේ යථාර්ථය අවබෝධ කරගෙන නිවන් දකින්නා ලෝකය ජයග්‍රහණය කරන්නෙකු ලෙස උන්වහන්සේ පෙන්වා දුන්හ. මෙසේ නිවන් දැකීමේ ස්වභාව දෙකක් බුදු රජාණන් වහන්සේ පෙන්වා දී ඇත. එනම්,

1 සෝපදිසේස පරිනිර්වාණය

2 නිරුපදිසේස පරිනිර්වාණය

බුදු රජාණන් වහන්සේ නිවන් දැක්කේ තිස් පස් වැනි වියේ බෝධි මූලයේ සිට ය. එසේ නිවන සාක්ෂාත් කිරීම උන්වහන්සේ හැඳින්වූයේ සෝපදිසේස පරිනිර්වාණය යනුවෙනි. සියලු ක්ලේශ පරිනිර්වාණය එහි දී සිදුවෙයි. ක්ලේශ යනු සසර ගමන් කරවන කාරක ධර්ම වේ. බුදු බවට හෝ රහත් බවට පත්

වන විට මෙකී ක්ලේශ සමුදාය ප්‍රහීණ වෙයි. බුදු රජාණන් වහන්සේගේ මෙම ප්‍රහීණ කිරීම සෝපදිසේස පරිනිර්වාණය යි. මේ අයුරින් කෙලෙස් පිරිනිවණින් පසුව ගෙන ආ ආයුෂ තිබෙන තාක් කල් ඒ උතුමා ජීවත් වෙයි. විඥානය ද පවතී. එහෙත් භවගාමී ශක්තියක් එහි නැත. එයින් පසුව කිසියම් කාලයක් ජීවත් ව ඉතිරිව තිබෙන ශරීරය සමග විඥානය ද නිරුද්ධ වී යයි. එය නිරුපදිසේස පරිනිර්වාණයයි.

වරක් වංගීස නම් බ්‍රාහ්මණයෙක් බුදුරජාණන් වහන්සේ සමීපයට පැමිණියේ ය. ඔහුට අපූරු හැකියාවක් විය. කෙනෙකුගේ හිස් කබලකට නිය පිටින් තට්ටු කර ඔහු ඉප දී සිටින භවය පිළිබඳව ප්‍රකාශ කළ හැකි වීමයි. බුදුරජාණන් වහන්සේ ඔහුගේ අතට පෘතග්ජනව මිය ගිය කිහිප දෙනෙකු ගේ හිස් කබල් දුන් විට ඔහු නිවැරදිව ඒ ගැන ප්‍රකාශ කළේ හිස් කබලට තට්ටු කිරීමෙනි. එහෙත් රහතන් වහන්සේ නමකගේ හිස් කබලක් ඔහු අතට ලබා දුන් විට ඔහු එයට තට්ටු කර භවය සොයා ගන්නට උත්සහ කළේ ය. එසේ කෙතරම් තට්ටු කළත් ඔහුට එය සොයා ගත නො හැකි විය. නිර්වාණය සාක්ෂාත් කරගන්නා පුද්ගලයාට මරණින් මතු සිදු වන්නේ කුමක් ද යනන් පිළිබඳව කෙරෙන පැහැදිලි විග්‍රහයක් රතන සූත්‍රයේ දැක්වේ.

"තේ ඛීණ බීජා අවිරුල්හිච්ඡන්ද නිබ්බන්ති ධීරා යථායං පදීපො "

රහතන් වහන්සේලාගේ පිරිනිවීමේදී විඥානය නිවී යන්නේ පහන නිවී ගියා සේ ය. පහන් දැල්ල නිවී ගිය පසු එයට සිදු වන්නේ කුමක් ද යන්න සොයා ගත නො හැකිය. රහතන් වහන්සේ ගේ විඥානයට ද සිදුවන දෙයක් නැත . එම විඥානය සසර ගමන් කරවන කාරක ධර්ම වූ තණ්හාව ආදී ක්ලේශ ධර්මයන් මේ වන විට විඥානය තුළ නැත .ඒ නිසා විඥානය නිවී යා යුතු ය. සන්සිඳිය යුතු ය.

නිර්වාණය සාක්ෂාත් කර ගැනීමේ දී මෙතෙක් සසරින් ගෙන ආ කර්ම ගෙවී අහවර වන්නේ නැත. පිරිනිවන් පෑම දක්වා ඒකී කර්ම වරින් වර පළදෙති. එහෙත් පිරිනිවන් පෑමෙන් පසු එම කර්ම පළදෙන්නට අවස්ථාවක් නැති නිසා ඒවා අහොසි වී යති. එහෙත් බුදු රජාණන් වහන්සේට පවා පිරිනිවන් පෑම දක්වා විවිධ කර්ම පළ දුන් බව සඳහන් වෙයි. රහතන් වහන්සේලාට ද මෙය පොදු ය. සසර යන්න කෙතරම් බියකරු ද යත් සසර ස්වභාවය ලෙස ලැබූ භවය තුළ රහත් බව ලබා ගත්තත් පිරිනිවන් පෑම දක්වා ම සසරෙහි ස්වභාවය අනුව විවිධ දුක් වේදනාවන්වලට මුහුණ දීමට උන්වහන්සේලාට ද සිදු වෙති.

The Four Realities *(Paramatthadhamma)*

Senior Professor Sumanapala Galmangoda

According to **abhidhamma**, existence is a process of mental and physical states which arise and perish momentarily as causes, conditions and effects. The world which appears as a unity is a plurality of constituents in reality. These are called real elements of existence because they are the results of analyzing the things in the world. They are called real as they cannot be further analyzed into three groups as ***citta, cetasika and rūpa*** in the **Theravāda** ***Abhidhamma.*** They never exist independently. Mind and mental concomitants have four kinds of relationships:

1. They arise together;
2. They perish together;
3. They take the same object;
4. They arise in the same sense organ.

Mind and mental concomitants always arise in connection with the physical senses. Therefore, mind and form ***(rūpa)*** never exist separately.

Citta

Abhidhammatthasangahadīpanipāli defines ***"citta"*** as derived from the root cinta - to think. The ways of thinking are threefold:

1. **Ahanacinta** (thinking endowed with endeavour): this kind of thinking comes in ***vitakka*** (initial application) in regard to the first stage of absorption ***(jhāna).***

2. ***Vijānanacintā*** (thinking endowed with understanding): this applies to ***viññāna*** (cognition or consciousness).

3. ***Pajānanacintā*** (thinking endowed with realization): this applies to p ***viññāna*** (wisdom or intuition).

Of these the second one is applicable to the term ***citta*** (consciousness) because it is defined as having the sense of 'understanding the object. ;[1]

The text further states that term ***citta*** in the ***Abhidhammatthasangaha***[2] has been used in the sense of ***viññāna*** (consciousness).[3]

The ***Visuddhimagga*** states that the terms ***viññāna***, ***citta*** and, ***Mano*** refer to the same thing, i.e. 'consciousness' - "The words ***viññāna*** (consciousness), ***citta*** and ***mano*** are one in meaning".[4] But it seems that these terms have been used to indicate several functions or states of mind.

"In the exposition of consciousness, 'consciousness' ***(citta)*** is so called because of its variegated ***(citta)*** nature. 'Mind' ***(mano)*** is so called because of it knows the measure of an object. 'Mental action ***(mānasa)*** is just 'mind'.[5]

The ***Atthasālini*** further says that "a single moment of consciousness is introduced by three names: *mano* (mind), in the sense of measuring; ***viññā*** (consciousness), in the sense of discrimination; ***dhātu*** (element) in the philosophical sense of ultimate reality, or of absence of a living entity".[6] In the later abhidhammic literature the term ***citta*** has been preferred to ***viññā*** to indicate the general meaning of consciousness. Citta derived from the root cit -, implies the meaning variegation, which is the very nature of the behaviour of consciousness.

"Consciousness ***(citta)*** is so called for thinking ***(cit)*** of an object, or because it is variegate d ***(citta, citra)".***[7]

Citta has been described in detail under four different 'meanings : 1. ***citta*** as an adjective meaning variegated; 2. citta as a noun meaning thinking taken as derived from the root cit-to think.[8] 3. ***citta*** as collecting taken as derived from the root ci-to heap up or collect;[9] 4. ***citta*** as protecting of what is collected taken as derived from the roots ci - 'to collect' and ***ta*** -'to protect' (ci + ta: ***citta***).[10]

The *Atthasalini* explains these meanings as follows:

"By 'consciousness' ***(citta)*** is meant that which thinks of its object, and is aware variously. Or, inasmuch as this word 'consciousness' is common to all states or classes of consciousness, that which is known as worldly moral, immoral, or the great inoperative, is termed 'consciousness', because it arranges itself in a process of thought. And the resultant is also termed 'consciousness because it is accumulated ***(cito)*** by kamma and the corrptions. Moreover, all four classes are termed 'consciousness' because they are variegated ***(citra)*** according to circumstances. The meaning of consciousness may also be understood from its capacity of producing a variety or diversity of effect". [11]

In almost all the commentaries what has been described againand again as the various meaning of the term ***citta***, closely corresponds to the above definitions. The meaning variegation is applicable to ***citta*** for several reasons. All the variety of things in the world are produced simply as a result of thinking. Thought precedes production Thus the term ***citta***, used in the sense of 'making various things'.

"Thus all classes of art in the world, specific or generic, are achieved by the mind. And owing to its capacity thus to produce a variety or diversity of effects in action, the mind, which achieves all these arts, is itself artistic like the arts themselves."[12]

The ***Manisāramañjusā*** says that this meaning is relevant for thirty-two types of consciousness which are accompanied with intimation (***viññāna***).[13] On the other hand, as ***citta*** comprises of various divisions and sub-divisions such as sphere ***(bhāmi),*** object ***(ārammana),*** low ***(hina),*** middle ***(majjhima)*** and highest ***(paṇīta),*** It is called ***citta.***

"Therefore the varied nature of consciousness should be understood by way of these characteristics of association, locality object, the three degrees of comparison and dominance."[14]

Though ***citta*** is so described in the sense of variation, it does not mean one particular consciousness but as a whole all the processes of it are meant. Otherwise, one can call even one kind of consciousness by the name ***citta*** in that sense, because it is common usage in the world that even one constituent part of something is used for the whole. For example, people who have seen one part of a mountain say that they saw the mountain.[15] The meaning 'collecting' applies to ***citta,*** in the sense that consciousness arises with actions ***(kamma)*** associated with defilements.[16] Furthermore, 'collecting' here means the collection of the lineage of impulsion ***(javanasantāna).***'[17] According to ***abhidhammic*** interpretations, '***javana***' means the state of the mind - process which determines morality or immorality of the object perceived.[18] Because of consciousness, the personality, or better still the resultant consciousness ***(atthabhāva),*** produced by the action of defilements ***(kammakilesa)*** is protected.[19] When consciousness ceases to be, the personality produced by the actions also ceases. Therefore, consciousness is like a protector of the personality.[20]

Consciousness is also defined according to the four ways of definition as follows: "(Mind or) consciousness is that which thinks of its object. A definition of the word has been given, Cognizing is its manifestation, a mental and material organism is its proximate cause."[21]

The analyses of consciousness given according to the methods of ***sādhana*** clarifies what exactly is meant by it. According consciousness is that which thinks ***(katthusādhana).*** By this definition it is meant that consciousness knows The object. By defining it in this way two facts are clarified: I ' There is no agent who does this act of thinking outside of the nature of consciousness. 2. Disproving the theory that consciousness arises without an object.[22] The mere act of knowing the object itself is consciousness ***(bhāvasādhna).*** By this definition also several facts are brought into focus. As consciousness is bound with an object its impermanency and agentlessness is clarified it has no independence and hence it is impermanent. So is the nature of consciousness. The definition

'knowing itself is consciousness' means that there is no agent who does that action.[23] The " ***karanasādhana***" definition is as follows: 'it is called ***citta*** because by it the accompanied dhammas (mental properties) understand the object.'[24]

Though we define ***citta,*** taking it separately, in reality it arises along with form ***(rūpa).***

Ven. ***Nāgasena*** explains the fact thus: "The king said: 'Reverend ***Nāgasena***, as to that which you mentioned: name - and - shape. Which therein is name, which shape?' That which is gross therein sire, that is shape. Those subtle mental states that are mental factors in consciousness, this is name.' .... "These things, sire, are dependent upon the......[25]

When it is said 'the king arrived? it is understood that he has come with his retinue. Likewise when it is said 'consciousness is arisen' it means it is arisen with its concomitants ***(dhammas).***

"But consciousness does not arise singly. Just as in saying 'the king has arrived', it is clear that he does not come alone without his attendants, but comes attended by his retinue."[26]

According to ***Theravāda Abhidhamma, a dhamma*** does not arise singly.

"An aggregate of states, such as contact etc., is said to be a group; the consciousness arising in that group of states arises together with those states. Thus the co - occurrence of many states is shown. By this word showing the nature of the group, the occurrence of 'one state' only is contradicted.[27] The most difficult task Buddha performed was to show that different states of consciousness focused on one object. As Ven. ***Nāgasena*** explains 'this that is difficult to do, sire, was done by the Lord: he pointed out the arrangement of these incorporeal mental states that are mental factors in consciousness and occur in one objective support (for meditation) saying 'this is sensory impingement, this is feeling this is perception this is volition, this is thought'."[28]

In yet another way, consciousness is a ***dhamma*** depending upon the states such as contact and feeling. "Consciousness also appears as

a derivative from such phenomena as contact,"[29] it is with regard to consciousness that the convention, ***'ciita'*** comes into being[30] and therefore it is clear that the term ***'citta'*** has also been considered as a conventional assumption. Beings deceived by the common nature of the consciousness, take things which are impermanent as permanent. Thus consciousness is compared with magic which deceives people.[31] there is no one to command it, but it proceeds according to the natural order of the mind ***(cittaniyāma).***[32]

Consciousness, explained in various ways above, has been classified into eighty - nine or one hundred and twenty- one types in almost all the ***Theravāda Abhidhammic*** texts belonging to the medieval period. The passive or vacant state of consciousness is called ***'bhavānga'*** and as the term itself conveys it is connected with previous births consciousness is mainly classified under several headings: planes ***(bhūmi),*** kind ***(jāti),*** concomitant ***(sampayoga),*** condition ***(saṇkhāra),*** trance ***(jhāna),*** object ***(ālambana)*** and path ***(magga).*** One moment of consciousness comprises three moments or stages as nascent ***(uppāda),*** static ***(Ṭhiti)*** and cessant ***(bhanga).*** The time of such seventeen thought - moments is the life - time of a material element.[35]

This time-limit has been given according to a statement in the discourses; 'the non - material disappears quicker than the material'.[36]

Cetasika (mental properties or states):

The term ***'cetasika'*** is used in the sense of .originating in consciousnesses, 'accompanied with consciousness'.[37] According to this definition ***'cetasika'*** is not something different from consciousness but comprises characteristics of it. This fact is further clarified by the common definition of ***'cetasika'*** which comprises four characteristics:

"(i) They arise and (ii) perish together with consciousness (iii) They have the same object and (iv) basis as consciousness."[38]

The mental states that bear these characteristics are generally considered fifty - two in number.[39] As these states arise and perish together with consciousness, these characteristics do not apply to the material

dhamma which lasts longer than a mental ***dhamma***. In particular, the second characteristic mentioned above is given to differentiate it from material elements. The ***avinibbhogarūpas*** (inseparable material ***dhamma***)[40] which arise and perish together with consciousness ***(citta)*** can possess the first and the second characteristics of the mental states. Therefore, the third characteristic is given to differentiate it from avinibbhogorfrpas. Further to avoid doubt whether these ***cetasika*** arise on different bases at the same time with consciousness, the forth characteristics is given.[41] The ***cetasika phassa*** (contact), ***vedanā*** (feeling), ***saññā*** (perception), ***cetana*** (volition), ***ek'aggatā*** (one - pointedness), ***jivit'indriya*** (psychic life) and ***manasikāra*** (attention) are common to every consciousness.[42] They are common to all eighty - nine types of consciousness as they arise with them together.[43]

The term ***cetasika*** (cetas + ika) comes under derivative nouns ***(taddhita)*** which have diverse usages. Accordingly the term ***cetasika*** can be defined as 'that which is made by mind, or as 'that which arise from mind', But if ***cetasika*** is defined in this way its meaning applies even to the ***cittasamuṭṭhānarūpa*** (mind - born material phenomena).[44] In order not to have this meaning, ***cetasika*** is described as comprising three groups: ***vedanā*** (feeling), ***saññā*** (perception), ***sankhāra*** (mental formations).[45] Further ADSDP defines the term ***cetasika*** as having three meaning in accordance with its being included into three groups of derivative nouns ***(taddhita)***

(1) That which is arisen (in) the mind ***(bhāvataddhita)***[46]

(2) That which is associated (in) with mind ***(nissitataddhita)***[47]

(3) That which is engaged in mind ***(niyuttataddhita)***[48]

The second definition is given to disprove wrong conceptions like 'whether happiness, suffering and so forth are without will and whether they are permenrent'.[49]

According to the four ways of definition:

(1) The characteristic of ***cetasika*** is association with mind

(2) Its function is not to arise without mind

(3) Having a same object with mind is its manifestation

(4) Its proximate cause is the arising of mind.[50]

When all these details of ***cetasikas*** are considered as a whole, it becomes clear that the concept of ***cetasika*** has come into being as a result of the explanation of the different functional characteristics of consciousness. In the analysis of the five aggregates, ***viññāna*** (consciousness) represents ***'citta'*** in Abhidhammic classifications. ***Vedana, saññā,*** and ***saṇkhāra*** represent the ***cetasika.*** In the abhidhamma what has been described under the heading ***citta*** is the classifications of divisions of consciousness according to ***bhūmi*** (sphere), ***jāti*** (kind) etc. it seems that under the heading ***cetasika*** the internal functional characteristics of consciousness have been described separately. Therefore, these two abhidhammic concepts, namely ***citta*** and ***cetasika*** are but one and the same concept that is consciousness. It appears that the division into ***citta*** and ***cetasika*** was made for convenience of definition rather than because they were two clearly separate entities in reality. It becomes clear even by the four characteristics of ***cetasikas*** explained above. It is interesting to note that some ***cetasikas*** themselves can be considered as different characteristics of consciousness rather than as different ***cetasikas,*** for example : ***manasikāra*** (attention), ***cit'ekaggatā*** (one - pointedness of the mind), ***cittapassaddhi*** (tranquility of mind), ***cittalahutā*** (lightness of mind), ***cittamudutā*** (pliancy of mind), ***citt'ujjakatā*** (rectitude of mind).[51] In defining some of the ***cetasika***, it seems that what exactly explained are the characteristics of mind as the following examples will show: "***Uddhacca*** means the nature of restlessness; that is the characteristic of restlessness of the mind. ***Chanda*** (conation) means merely the mind's desire of hanging on to.[52] ***Thina*** (sloth) means the characteristic of non-adaptability of mind".[53] Thus it is very clear now that the ***cetasika*** signify some functional characteristics of the first reality, that is, consciousness.

Rūpa (matter):

It should be stated at the very outset that the subject of matter in the Theravada tradition in comparison with the same in the other Buddhist traditions has been ably dealt with by Y. Karunadasa.[54] The abhidhammic

concept of ***rūpa*** represents the physical aspect of the person or individual and the world of experience. The common definition of ***rūpa***, in the canon as well as in the commentaries is "matter (***rūpa***) means that which is subject to molestation".[55] Here molesting means becoming transformed with the effect of cold, heat, etc. that is the arising in another form when the opposite conditions such as cold and heat are present. Y. Karunadasa lists seven meanings of the term rūpa as recorded by the two celebrated commentators Buddhaghosa and Dhammapala as follows:

1. ***rūpakkhandho*** - the material aggregate
2. ***sorīra*** - the physical body of a living being
3. ***vanna*** - colour
4. ***sanṭhāna*** - form, figure, configuration
5. ***kasina-nimitta*** - the 'meditation' - object
6. ***paccaya*** - condition, cause
7. ***sabhāva*** - nature[56]

The ***rūpas*** which comprise two groups as primary ***(bhāta)*** and secondary ***(upādāya)*** are twenty - eight in number.[57] All these ***rūpas*** are of one nature according to eight characteristics:

1. ***ahetuka*** - rootless
2. ***soppaccaya*** - causal
3. ***sāsava*** - with defilements
4. ***sankhata*** - conditioned
5. ***lokiya*** - mundane
6. ***kāmāvacara*** - pertaining to the sensuous - sphere ***(kāmaloka)***
7. ***anārammaṇa*** - objectless
8. ***appohātabba*** - not to be eradicated.[58]

Rūpas are called ***ahetuka***, as having no roots such as non-greed, non - hatred; ***sappaccaya,*** as being related to their own conditions, ***kamma***

(action), ***citta*** (mind) etc. ***sāsava***, as being connected with defilements which arise regarding themselves; ***sankhata***, as being conditioned by causes; ***lokiya***, as being engaged in the world of five aggregates; ***kāmāvacara***, as being subject to craving; ***anārammana***, as not having an object like mental elements; and ***appahātabba***, as they cannot be eradicated gradually.[59]

Among the twenty- eight ***rūpas***, only the first eighteen hasbeen considered as real ***rūpadhammas.*** This becomes clear through the definition given to those eighteen. These have been designated by five terms as follows:

1. ***sabhāvarūpa*** - they can be noted by their own nature such as hardness.
2. ***salakkhanarūpa*** - they possess characteristics such as arising, impermanence and hardness
3. ***nipphannarūpa*** - they are arisen because of the causes, ***kamma,*** etc. by their own nature.
4. ***rūparūpa*** –they are called ***rūparūpa*** as they are a ***rūpa*** which is in the nature of molesting. Sometimes the term ***rūpa*** is used for the objects which are not in the nature of ***rūpas***. This nuance of meaning is indicated by the doubling of the term ***rūpa.***
5. ***sammasanarūpa***-they can be obtained in their own natureand they are worthy to be contemplated applying to them the three characteristics, impermanence, etc.[60]

While these eighteen ***rūpas*** are considered as the ***rūpas*** the others have been regarded as the phases or characteristics of the real ***rūpas***. As Y. Karunadasa, after discussing all the definitions of ***nippannarūpas*** says, "all these different terms combine to show that only those elements, described as ***nipphanna***, are true ***rūpadhammas***."[61] According to the four ways of definition:

1. the characteristtc of ***rūpa*** is molestation
2. its function is scattering or dispersing
3. its manifestation is ***abyākata***[62]
4. its proximate cause is consciousness ***(viññāna)***[63]

Nibbāṇa

The Abhidhammic interpretation of *nibbāṇa*, the final goal of Buddhism, somewhat differs from the description of the early discourses. In the discourses it is described as complete detachment from the defilements, using mostly words, the commentators have made an attempt to describe it in a positive way thereby categorizing it as a real ***dhamma***. While explaining ***nibbāṇa***, the ***Visuddhimagga*** presents a quotation couched in negative terms:

"*Bhikkhus*, in so far as there arc ***dhammas***, whether formed or unformed, fading away is pronounced the best of them, that is to say, the disillusionment of vanity, the elimination of thirst, the abolition of reliance, the termination of the round, the destruction of craving, fading away, cessation, ***nibbāṇa***."[65]

Commenting on it the author says that ***Virāga*** means not merely 'the fading away of attachment' but it implies an unconditioned ***dhamma.***

"Herein fading away is not mere absence of greed, but rather it is that unformed ***dhamma*** which, while given the names disillusionment of vanity', etc., in the clause 'that is to say, the disillusionment of vanity,... ***nibbāṇa***, is treated basically as fadingaway."[66]

The ***Abhidhammāvatāra*** also contributes to the above idea. According to it to say that 'there is no one nature called ***nibbāṇa*** in reality as it cannot be obtained as soul or the hare's horn' is not reasonable. Because ***nibbāṇa*** can be obtained by the persons who follow the relevant practices and investigate it through the eye of wisdom. Anything should not be denied merely because the untrained persons ***(puthujjana)*** do not obtain it.[67]

Craving ***(taṇhā)*** is called ***vāṇa*** in the sense of weaving or combining the ***dhammns***, aggregates etc. or the existences together. The separation from that ***vāṇa*** or ***tanhā*** is designed by the term ***nibbāṇa*** (**ni** + ***vāna*** - ***nibbāṇa***).[68] The Visuddhimagga elaborates on this etymology further thus:

"It is called ***nibbāṇa*** (extinction) because it has gone away from ***(nikkhanta)***, has escaped from ***(nissaṇa),*** is dissociated from, craving,

which has acquired in common usage the name fastening (***vāṇa***)' because, by ensuring successive becoming, craving serves as a joining together, a binding together, a lacing together, of the four kinds of generation, five destines, seven stations."[69]

Contributing to the above meanings the ADSDP further defines the term according to traditional grammar as follows:

(1) Derived from the root vi-'to weave' ***(vi-yu, vi-ana, v-anavāṇa, ni-van, nibbāṇa)***[70] the term ***vāṇa*** indicates the meaning ' dissociated from craving' (***vāṇa***)[71] |

(2) Derived from the root vA-'to relieve (m + va + ***yu, nibbāṇa***) The term ***nibbāṇa*** indicates the meaning 'here or by this the fire of craving etc. is extinguished'.[72]

While mentioning that ***nibbāṇa*** means to be free from craving which is called ***vāṇa***, the ***Abhidhammatthasangaha*** presents two characteristics of it as follows:

"Nibbāṇa however is termed supramundane, and is to be realized by the wisdom of the four paths. It becomes an object to the paths and fruits, and is called *Nibbāṇa* because it is departure (ni) from cord- like(***vāṇa***) craving ***nibbāṇa*** is one-fold according to its intrinsic nature. According to the way (it is experienced) it is two-fold namely, the element of ***Nibbāṇa*** without the substrate remaining and with the substrate remaining. It is threefold according to its different aspects namely, void, signless and longing - free."[73]

Elaborating on the above passage ***Vibhāvinīṭikā*** says that the first characteristic that is '***nibbāṇa*** is to be realized by the wisdom of the fonr paths' shows the verifiability (realizability) of ***nibbāṇa*** by the noble ones. The second, "it becomes an object to the paths and fruits', shows that it can be proved through inference by the ***kalyāṇaputhujjanas***.[74] Thus as ***nibbāṇa*** can be produced or proved by two methods or ways namely direct perception-and inference, the wrong conception that mere viodness is ***nibbāṇa***, is disproved.[75] Regarding the other two divisions of ***nibbāṇa*** that is ***sopadisesa*** and ***nirūpadisesa, upadhi*** means the five aggregates. Those are so called in the sense that they are grasped by the

defilements . The realization of ***nibbāṇa*** with the five aggregates left is called ***sopadisesanibbāṇadhātu***. When the five aggregates disappear at the death of an arhant that state is called ***nirūpadisesanibbdāṇadhātu***.[76]

Details of the other divisions of ***nibbāṇa*** are as follows: It is ***suññā*** (void), because it is devoid of attachment, hated and delusion either by way of object or of accompaniment .It is ***animitta*** (signless) as it is free of the signs such as attachment and hatred. It is ***appaṇihita*** (longing-free), as it is free from longing such as attachment and hatred. ***Nibbāṇa*** is also described by some other names as ***accuta*** (deathless), ***accanta*** (exceeding the end), ***asaṇkhata*** (unconditioned), ***anuttara*** (matchless).[77] The commentators have made an attempt to describe ***nibbāṇa*** as having its own nature as they described the other ***dhammas*** as being either mental or material. The eartlr element has hardness as its own characteristic, so ***nibbāṇa*** as a ***dhamma*** possessing its own nature they wanted to prove it as a real state and disprove the theory that it is mere voidness.[78] For this reason ***nibbāṇa*** has also been explained according to the four ways of definition as in the case of the other ***dhammas***. Thus the characteristrc of ***nibbāṇa*** is pacification. Its function is making deathlessness or happiness, its fruit is signlessness and the proximate cause is renunciation.[79] However it must be stated here that the ADSDP says on the contrary that there is no proximate cause for ***nibbāṇa***.

The ***Abhidhammāvatāra*** presents a catechism in order to prove ***nibbāṇa*** as a nature ***(dhamma)*** which can be obtained in reality. If ***nibbāṇa*** is merely the absence of attachment etc., all the untrained people will be the persons who have realized ***nibbāṇa.*** Not only that but also there falls upon ***nibbāṇa*** the fault of being manifold because the eradications of attachments etc. could be in many ways. By being so, ***nibbāṇa*** comes to the state of conditioned.

Then it will be impermanent and unsatisfactory.80 Therefore ***nibbāṇa*** is not merely the absence of attachment, etc. By realizing whatever ***dhamma***, if there occurs the eradication of defilements, that state or ***dhamma*** is called, ***nibbāṇa*** as it becomes the foundation *(upanissaya)* for the destruction of defilements being itself endless.[81] As Buddha has preached in many discourses 'monks, there is a not - born, not - become,

not - made, not - compounded etc. 'we have to conclude that there is a certain ***dhamma*** called ***nibbāṇa***.[83] Buddha has said that the four paths, four fruits of monk hood and ***nibbvna*** are exempt from the threefold cycle of existence and are immeasurable. Therefore, there is a certain state called ***nibbāṇa*** in reality, otherwise how can we apply the immeasurability to ***nibbāṇa***.[83] On the other hand we cannot reject ***nibbāṇa*** as a mere concept. The Buddha has said that four paths and four fruits of a recluse have the objects of immeasurability. If these possess conception as an object, then they become contradictory with the above saying.[84] Therefore ***nibbāṇa*** is not a mere concepts but it is a real state which becomes the condition of object of the paths and their fruits, which is permanent as it has no arising, formless as it has no nature of a ***rūpa*** or matter and which is devoid of obsession.[85] Thus ***Abhidhammikas*** were keen to proven ***nibbāṇa*** as a real state which has a nature of its own.

End notes

l. *Abhidhammatthasa**ṇgahadīpāli**, Rangoon, 1929, p.9*

2. *Abhidhammatthasaṇgaha, ed. T.W. Rhys Davids, JPTS, l884 (l -48)*

3. ***Abhidhammatthasaṇgahadīpanipāli**, ibid, p. g*

4 *Visuddhimagga, ed. C.A.F. Rhys Davids, pTS, 1920 -21, p.452; The Path of Purification, tr. Bhikkhu Nanamoli, Colombo, 1964, p. 506*

5. *Expositor I, PTS, I 920 - 2 l, p. I 85; Atthasālini, ed. E. Muller, PTS, 1897,p.141 (DhsA)*

6. *op.cit. p. 187; op.cit. p. 14l*

7. *op.cit. p. 65,p.49*

8. ***Abhidhammatthasaṇgahadīpanipāli**, (ADSDP) op.cit., p. 9*

9. *Ibid*

10. *Abhidharmarthasaṇgrahasannaya, ed. Ven. Pannamolitissa, Ambalangoda, 1926, p. 6; Abhidhammatthavibhāvinīṭikā, ed. Ven. W. Pannananda, Colombo, 1898, p. 4; ADSDP, p. 9; Abhidhammāvatāra, ed. Ven. p. Buddhadatta, PTS, 1915, p.2 (Abhvt)*

11. *Dhsa, p. 63; Expositor I, pp. 84 - 84*

12. *DhsA, p. 64; expositor I, p. 86; ADSDP, p. 9*
13. *Manisāramañjusāṭikā I, ed. Sixth Buddhist council, Buddhasasanasamiti, Rangoon, 1960 -64,p. 129 (MMT)*
14. *Expositor I, p. 85; DhsA, p. 6:4; Abhidhammdtthavikāsini, ed. Ven. A.P. Buddhadatta, Colombo, 1961, p.20 (Abhvk)*
15. *MMTI,p.129*
16. *Abhvk, p.2l*
17. *Abhvk, p. 130; ADSDR p. 89*
18. *Compendium of philosophy, tr. S.Z. Aung, PTS, 1910, pp.23-30; Ven. Narada, A Manual of Abhidhamma pp. 32 - 33*
19. *MMYI, p.129, 130*
20. *Abhvk, p. 21 ; MMT I, p. 130*
21. *Expositor I, pp. 148; DhsA, p. I 12; Abhvk, p. 17*
22. *Abhidhammutthavibhāviniṭikā (ADSVT), ibid, p.4; MMT I, p. 124, 126; ADSDP, p.9*
23. *Abhvlg pp. 4, 16;* ***Nāmarulpapariccheda*** *NRPO ed. A.p. Buddhadatta, JPTS, 1913- 14, p.9*
24. *ADSDP, p.9*
25. *Milinda's questions I, tr. I.B. Horner, SBB, I, 1964 - 69, pp. 67 – 68. Milindapañha,* *ed. V. Trenckner, PTS, 1962, p.49 (Milin)*
26. *Expositor I, p.90; DhsA, p. 67*
27. *Expositorl, p. 8l; DhsA, p.6l*
28. *Milinda's questions, ibid, p. 12l; Milin, p. 87*
29. *Expositor I, p. 150; DhsA,p. ll3*
30. *Abhvk, p.22; Abhvt,p.2*
31. *Mohaviccedani; ed. Ven. A. P. Buddhadatta, A.K. Warder, PTS, 1961, p.122*
32. *Abhvk, p. 196*
33. *Compendium of philosophy, Ibid, pp. ll4 - 18 (Cpd.); E.R. Sarathchandra Buddhist Psychology of Perception, Colombo, 1958, pp.75-96.*
34. *MMTI,p.l39*

35. *Abhidhammatthasangaha, ed. T.W. Rhys Davids, JPTS, 1884, p. l6 (ADS)*
36. *ADSVT, p.58*
37. Abhvk, pp. 107 - 8; abhvt p, 16; *Visuddhimaggaṭikā* I, ed. M. Dhammanand4 Colombo, 1928, p.25 (Vism T); Paramatthavinicchaya, ed. ven.A.P. Buddhadatta JPTS, 1985, p. 176 (Pvn)
38. A Manual of Abhidhamma, ibid, p. 76; ADS, p. 6; Cpd, p. 94
39. ADSVT, p.27; ADS, p. 6
40. Y. Karunadasa, BuddhistAnalysis of Matter, Colombo, 1967, p.33, *Avinibbhogarūpa* includes eight elements as: earth *(Paṭhavi),* water *(āpo),* temperature *(tejo),* air *(vāyo),* the visible *(rūpa),* taste *(rasa)*, smell *(gandha)* and nutriment *(āhāra)*
41. ADSVT, p. 27, ***Abhidharmārthasangraha*** **- Para - Phrase**, ibid, p. 4l (ADSS); Abhvk,p. 107, MMT I, p. 3074
42. Pvn. p. 176;ADS, p. 6; AManual of Abhidhamma, ibid, p. 194
43. ADSV, p.28
44. A Manual of Abhidhamma, ibid, p. 303
45. ADSDRP. S
46. Rūpasiddhi, ed. Ven. K. Pannasekhara, Colombo, 1964, pp. 167 -69
47. Ibid, pp.l59-61
48. Ibid, p.160
49. ADSDP, p.9
50. ADSDRp.l0
51. ADS, p.6;4 'Manual of Abhidhamma, ibid, pp.77 -81
52. ADSVT,p.29
53. ADSS, p.45
54. Y. Karunadasa Buddhist Analysis of Matter, ibid
55. Abhvt, p.67
56. Buddhist Analysis of Matter, Ibid, p. I
57. ADS, p.27.
58. ADS, p.28; Cpd., p. l58, A Manual of Abhidhamma, ibid, pp. 297 -99
59. ADSVlp.l0g

60. ADS, p.27; ADSVT, pp. 105-6
61. Buddhist Analysis of Matter, ibid, p. 43
62. Rūpa (material form) is also considered as an abyākata because it does not reproduce any resultant consciousness in itself A Manual of Abhidhamma, ibid, p. 158
63. ADSDP, p.l0
64. D.J. Kalupahana, Buddhist Philosophy A Historical Analysis, Hawaii, 1976, pp.69-90
65. *Anguttaranikāya*, ii, PTS, 1885 - 1910, p. 34; Vism, p.293; The path of Purification, p. 317
66. Vism, p. 293; The Path of purification, p. 319
67. Abhvt, p. 79
68. ADSS, p. 173; Abhvt, p. 79
69. The Path of Purification, p. 319; vism, pp. 293 -g
70. Rūpusiddhi, p.250
71. ADSDB pp.9- l0
72. ADSDP, p. l0
73. A Manual of Abhidhamma, p. 3 l5; ADS, p.3 l; ALSD p, p.
74. ADSVI, p.l20
75. Ibid
76. Ibid
77. ADSVI p. 120; ADSS, pp. 173 - 4
78. MMT, ii, p.223
79. Abhvt, p.79
80. Abhvt, p. 80
81. Abhvt, pp.79-80
82. Abhvt, p.8l
83. Ibid
84. op.cit.p.82
85. Ibid

ශ්‍රී සද්ධර්මය අතුරුදහන් වීමේ හා නො වීමේ හේතු පිළිබඳ අංගුත්තර නිකායාශ්‍රිත අධ්‍යයනයක්

අග්ගමහා පණ්ඩිත පල්ලත්තර ශ්‍රී සුමනජෝති නාහිමි

ලොව ඇති සියල්ල අනිත්‍ය යි. "සබ්බෙ සංඛාරා අනිච්චා" යන්නෙන් බුදුන් රජාණන් වහන්සේ වදාළේ සියලු ම සංස්කාර ධර්ම අනිත්‍ය බවයි. සංඛාර නම් හේතු ප්‍රත්‍යවලින් හටගත් දෙය යි. "හේතුපටිච්ච සම්භූතං හේතුභංසා නිරුජ්ඣති" යන බුද්ධ දේශනා පාඨය අනුව කිසියම් හේතුවකින් යමක් හටගත්තේ ද ඒ හේතුවේ හෝ හේතුවල විනාශයෙන් හටගත් දේ විනාශ වේ. මෙය ආවරණීය ධර්මයකි. සමස්ත පෘථුවි තලය ව්‍යවහාර වශයෙන් අපි ලෝකය සේ පිළිගැණුම් හ. එයත් සමඟ ඒ තුළ තිබෙන සචේතන අචේතන (සත්ත්වයන් හා වෘක්ෂ ලතා සමුද්‍ර, ගංගා, කඳු, පර්වත ආදී කිසියම් වස්තුවේ නම් ඒ සියල්ල ම ලෝකය යන පදවට අන්තර්ගත වේ. භූමස්ථ හා ආකාශස්ථ සියල්ල මත් ලෝකයට අයත් ය. බුදු දහම විග්‍රහ කරන පරිදි කාම ලෝක එකොළොස, රූප ලෝක සොළොස හා අරූප ලෝක සතර සත්ත්වයින් උපදින එක් තිස් ලෝක ලෝකය යන පදයට අයත් වේ. එහෙත් මෙ බඳු ලෝක දස දහසක් තිබෙන බව බුදුන් වහන්සේගේ දේශනාවලින් හෙළි වේ. "දස සහස්ස ලොක ධාතු" යයි සඳහන් වන්නේ ඒ බවයි. මේ සියල්ලම නිත්‍ය නො වන අතර අසංඛත ධර්මයක් වන නිවන සදාකාලික ය. එනම් සත්ත්වයන්ගේ නිවීම යි. සත්ත්වයා මෙම සදා කාලික නිවීම ලබන්නට නම් බුදු දහම ම කවරදාක හෝ පහළ විය යතුයි. ඒ සඳහා පළමුව ලොව්තුරා බුදුවරයෙක් ලොව පහළ විය යුතුම ය. කවර පසේ බුදුවරයකු පහළ වුවද අන්‍යයන්ට ධර්මය අවබෝධ කර විය නො හැක. බුදුවරයකු වුවත් සංස්කාර යකි. එහෙයින් උන්වහන්සේත් නැසෙනු සුළුය. එහෙත් බුදුරජාණන් වහන්සේ නැහෙන්නේ සඳහටම ය. එසේ වුයේ නැවත ඉපදීමට අවශ්‍ය කර්ම නැමැති මුල බීජය උන්වහන්සේ සඳහටම නැසුහෙයිනි. බුදුරජාණන් වහන්සේ නමක් බුද්ධත්වයේදී නැවත සොයාගත් ලෝකෝත්තර ශ්‍රී සද්ධර්මය උන්වහන්සේත්

සමඟ නොනැසුනක් එය අප කියන පරිදි උන්වහන්සේගේ අධිෂ්ඨාන බලයෙන් වසර පන්දහසක් පවතින බව පිළිගත් මතයකි. කෙසේ වුවත් බුද්ධ ධර්මය ලොව සඳහට ම පවතින්නේ වුවත් බුදුදහමේ අන්තර්ධානයක් සමඟ නිවන ද අතුරුදන් වේ. එහෙත් බුදු දහම විශ්මයයෙහි සදා පවතින්නකි. එහෙත් ඒ අනුව බුදු දහමත් අනිත්‍යයයි සිතිය හැකි වේ. තාවකාලික ව අතුරුදන් වීමෙන් පසු යළිත් එය අප අතරට එන්න නම් බෝසත් වරයෙකු බුද්ධත්වයට පත් විය යුතුම ය. එසේනම් අතුරු දන් වී තිබෙන බුදු දහම යළිත් ජීවමාන කරන්නේ බුදුවරයෙක් ම ය. වර්තමාන බුදු දහම යථා තත්ත්වයෙන් ම අඹ මල් රේණුවක වෙනසක් නැතිව පවතිතත් එය පිළිපදින බෞද්ධ ගිහි පැවිදි අප හැමෝම කාලානුකූලව අපට අවශ්‍ය පරිදි දිනෙන් දින සංස්කරණය කරගනිමු. එහෙත් බුදු දහම කිසිවකුට අත්තනොමතිකව වෙනස් කරගත හැක්කක් හෝ සකස් කර ගත හැක්කක් නොවේ. අද අප පොත පතේ තිබෙන ථෙරවාද ධර්මය ගිහි පැවිදි අපි දෙපක්ෂයම ඔවුනොවුන්ගේ අදහස් අනුව විග්‍රහ විවරණ කරම් හ. එහෙත් ඇත්තවශයෙන් ප්‍රාථමික බුදු දහම ගැනත් ඇතැමුන් සැක සිතන අද මෙම අමනොඥ ක්‍රියාව ඒ අයගේ දෙසුම් වලිනුත් ලියන පොත පතිනුත් පුරාණ පිළිවෙත්වලිනුත් නුගත් බෞද්ධ ජනතාව අන්ද මන්ද වී සිටින බව මොවුහු නො දන්නේද? දන්නෝ ය. එහෙත් එසේ කරන්නේ ආත්මාර්ථය ඉහවහා ගොස් තිබෙන හෙයිනි.

බුදු දහම ආකුල ව්‍යාකුල වන හැටිත් එය අන්තර්ධාන වන හැටින් බුදුන් වහන්සේගේ දේශනවලින් ම පෙන්වාදී ම මේ ලිපියේ අරමුණයි. විශේෂයෙන් අංගුත්කර නිනාය ඇසුරු කරගෙන මෙම ලිපිය සැපයෙන බව සලකන්න. (මා මේ කරුණු උපුටා ගන්නේ අංගුත්කර නිකායේ බු. ජ. අට්ඨකථාවෙහි පෙළෙන් (1.10.17-19 බලන්න)

ඒකක නිපාකයේ (10 සූ.) බුදුරජාණන් වහන්සේ මෙසේ දේශනා කරති.

> "නාහං භික්ඛවේ අඤ්ඤං එක ධම්මම්පි සමනු පස්සාමි යො එවං සද්ධම්මස්ස සම්යොසාය, අන්තරධානාය සංවත්තති, යථායිදං භික්ථවේ පමාදො. පමාදො භික්ඛවේ සද්ධම්මස්ස සම්මොසාය, අන්තරධානාය සංවත්තතති."

මහණෙනි, සද්ධර්මයාගේ විනාශය පිණිස, සද්ධර්මයාගේ අතුරුදන් විම පිණිස හේතුවන කරුණු අතර "ප්‍රමාදය" (මෙලොව පරලොව යහපතට හේතුවන යහපත් දෑ නො කොට අනුවනව, ප්‍රිය වන රූපාදි අරමුණු කෙරෙහි ආශාවෙන් ඉඳුරන් පිනවමින් ජීවත් වන්නා සසර පමා වන්නා යි. පාපී පුද්ගලයා යි.) තරම් අන් එක ද ධර්මයක් (ක්‍රියාවක්) මම නො දනිමි.

ධර්මය රැකෙන්නේ මිනිසා තුළිනි. මිනිසා ධර්ම හෙවත් ශීලාදී ගුණධර්ම නො රකින්නේ නම් ධර්මය අතුරුදන් වන බවයි මෙයින් වදාළේ. එසේම මිනිසා විසින් ධර්මය රැකිම ධර්මය ආරක්‍ෂා වීමට හේතු වේ. එසේ ම ධර්මය විනාශ විමට තවත් කරුණක් නම් (කෝසජ්ජ) කුසීත බවයි. කුසල් දහම් කිරිමෙහි මැළිවීමයි. එසේම බුදු දහම උගෙන නුවණින් ක්‍රියා කරන්නා මේලොව දී රහත් නූනොත් සසර සුගතිවල ඉපද සැප ලබන්නන සමත් වේ. සද්ධර්මය ද ඔවුන් නිසා රැකේ. තව ද, පුද්ගලයාගේ මහිච්ඡාම (තද ආශාව), අල්පෙච්ඡාව (සාමාන්‍ය ආශාව), අයන්තුට්ඨිතාව (ලද පමණින් නො සතුටුවීම), සන්තුට්ඨිතාව (ලද පමණින් සතුටු වීම), නුවණින් මෙනෙහි කිරීම (අයොනිසො සමනසීකාරය), නුවණින් මෙනෙහි කිරිම (අයොනිසො සමනසීකාර), මනානුමණින් තොරවම (අසම්පජඤ්ඤය), මනා නුවණනි යුතුවීම (සම්පජඤ්ඤය), පවිටු මිතුරන් ඇසුරු නො කරමින් (පාපමිත්තතා) හා කල්‍යාණ මිතුරන් ඇසුරු කරමින් (කළ්‍යාණ මිත්තතා) යන දෙයාකාර ජීවිතයක් ගත කිරීම. (විශේෂයෙන් භික්ෂූන්) වරින්වර එම යහපත් හා අයහපත් ක්‍රියා නිසා (දෙකේම විපාක විසින් යහපත් හා අයහපත් විපාක විඳීම) සද්ධර්මය අතුරු දන් නො වීමට හේතුවන බව ත් එසේම අකුසල ධර්මවල යෙදීම හා කුසල ධර්මවල නො යෙදීම, සද්ධර්මයගේ විනාශය පිණිස පවතින බවත් කුසල ධර්මවල යෙදීම හා අකුසල ධර්මවල නො යෙදීම සද්ධර්මයාගේ පැවැත්මට හේතුවන බවත් වදාළහ.

තව ද, (1.10.33-34 සූත්‍ර) උන්වහන්සේ වදාළ, මහණෙනි, යම් භික්ෂුවක් අධර්මය ධර්ම යයි දක්වන්නේ නම් එය බොහෝ දෙව් මිනිසුන්ට අහිත පිණිස, නොසැප පිණිස, අනර්ථය පිණිස, දුක් පිණිස හේතු වන බව දන්නේ නම් ඒ භික්ෂූහු බොහෝ පව් රැස් කර ගනිති. එමෙන් ම ඔවුහු මේ සද්ධර්මය අතුරුදන් කරති'යි වදාළහ.

එසේම කිසියම් මහණ කෙනෙක් විනයෙහි අනාපත්ති ශික්ෂා ආපත්තියයි කියයි ද, ආපත්ති ශික්ෂා අනාපත්තියයි කියයි ද, ගරුක, ලඝුකාදී ආපත්ති විකෘති කොට කියයි ද, සාවශේෂ ඇවැත අනවශේෂ ඇවැතකැයි කියයි ද, පිළියම් කළ හැක. ඇවැත් පිළියම් නො කළ හැකි ඇවැත් යයි කියයි ද, පිළියම් නො කළයුතු ඇවැත් පිළියම් කළහැකි ඇවැත් යයි කියයි ද, ඒබඳු භික්ෂූන් බොහෝ දෙනාට, දෙව් මිනිසුන්ට අහිත පිණිස, දුක් පිණිස, අයහපත පිණිස හේතු වේ යයි ද, එසේම ඔවුහු ද බොහෝ පව් රැස්කර ගනිති යි ද, එසේම ඔවුහු සසුන හෙවත් සද්ධර්මය අතුරුදන් කෙරෙති යි ද වදාළහ. මෙහි යහපත් පැත්ත අනුගමනය කරන්නෝ බොහෝ දෙනාගේ හිත පිණිස හේතුවන බවත් එසේම ඔවුහු බොහෝ පින් රැස්කර ගන්නා බවත් එසේම ඔවුහු මේ සද්ධර්මය ආරක්‍ෂා කරන්නෝ බවත් වදාළහ. (1.-12- 1-10/1-12 - 11 - 20) ධර්මය හෙවත් සසුන අතුරුදන් වීමේ තවත් හේතු දක්වන බුදුරජාණන් වහන්සේ (අං.නි. 2-1-4) 10 සූත්‍රයෙහි මෙසේ දක්වති.

යම් භික්ෂුවක් වරදවා ගන්නා ලද පද (ඇසුණු පමණින් පද වරදවා ගන්නා නිසා) සූත්‍රයකින් අටුවාද (අර්ථය ද), පෙළ ද (ධම්මඤ්ඤ) ධර්මය ද, අත්තනෝමතික ව බැහැර කරනව නම් එබඳු භික්ෂූහු දෙව් මිනිස් ආදී බොහෝ දෙනාට අහිත පිණිස, අනර්ථය පිණිස, නො සැප පිණිස, දුක් පිණිස ක්‍රියාකරන්නෝ වෙති. එසේම ඒ නිසා ඔවුහු බොහෝ පව් රැස් කරන්නෝ ය. ඔවුහු ම මේ සසුන අතුරුදන් කරනනෝ ද වෙති'යි වදාළහ. එසේම මැනවින් ගන්නා ලද, එනම් අක්ෂර ගැන පමණක් සිතා වැරදි ලෙස අදහස් ගන්නට නුසුදුසු සූත්‍රවල අට්ඨකථාව හා පාළියට අනුව කරුණු ගන්නේ නම් එම භික්ෂූහු බොහෝ දෙනාගේ යහපත පිණිස ක්‍රියා කරන්නෝ මෙන්ම බොහෝ කුසල් ද රැස් කරන්නා හ. මේ සසුන ද ආරක්‍ෂා කරන්නෝ ය යි වදාළහ.

තවද, (අං. නි. 4.4.1.40) සුගත විනය සූත්‍රයෙහි සද්ධර්මයාගේ විනාශය පිණිස හේතුවන තවත් කරුණු හතරක් දන්වමින් බුදුන් වහන්සේ මෙසේ වදාළහ.

"ඉධ භික්ඛ වෙ භික්ඛු දුග්ගහීතං දුත්තන්තං පරිගා පුනත්ති
දුන් නික්ඛිත්තෙහි පද බ්‍යඤ්ජනෙහි ...."

මහණෙනි, මේ ශාසනයෙහි භික්ෂුවක් පිළිවෙලින් ගන්නා ලද සූත්‍ර ධර්ම වැරදි සහිත පද බ්‍යඤ්ජනවලින් යුක්තව පාඩම් කරන්නේ නම් මහණෙනි, වැරදි සේ හෙවත් පිළිවෙලින් තිබෙන පද, බ්‍යඤ්ජනවල අර්ථය ද (අට්ඨ කථාව) වැරදි වෙයි. මහණෙනි, මෙම කරුණ ද සසුන අතුරුදන් වීමට හේතු වේ. තවද, මහණෙනි, භික්ෂුණු දුර්වච (අටුවාද නො පිළිගන්නෝ) නම් දුර්වචස්ක ක්‍රියාවලින් යුක්ත නම්, ඔවුහු කියන දෑ (අවවාද) නො ඉවසන්නෝ වෙති. අනුශාසනාව ගණන් නො ගනිති. මහණෙනි, මෙයත් සසුනේ අතුරුදන් වීමට හේතුවකි. තවද, මහණෙනි, කිසියම් භික්ෂුවක් බහුශ්‍රත ද, ආගම උගත්තේ ද, ධර්මධර වේ ද, විනයධර වේ ද, මාතිකාධර වේ ද, හේ මනාව සූත්‍රාන්ත අන්‍යයාට නූගන්වයි නම්, ඔහුගේ ඇවෑමෙන් සූත්‍රාන්ත (ඒ මුල් භික්ෂුන් විසින් විනාශ කරන ලද හෙයින්) මුලින් ම සුන් වී යනු ඇත. ඒවාට පිහිටක් නැත. මහණෙනි, මෙය ද සද්ධර්මයාගේ අතුරුදන් වීමට හේතුවන තවත් කරුණකි. තව ද, මහණෙනි, ස්ථවිර භික්ෂුහු සිවුපසය බහුල බවට (රැස්කිරීමට) පිළිපන්නෝ ත්‍රිවිධ (සීල, සමාධි, පඤ්ඤා) සාසනය ලිහිල්කොට සිතන්නෝ ද කාමච්ඡන්දා දී පඤ්ච නිවරණ පුරන්නෝ ද වෙති. ඒසේම ඔවුහු බවුන් වැඩීමට වීර්යය නො කරති. නො පැමිණි ඵලයන්ට පැමිණීමට (කොලන් ඵල ලැබීමට), ප්‍රත්‍යක්ෂ නො කළ ඵල ප්‍රත්‍යක්ෂ කිරීමට වීර්ය නො කරති. පශ්චිම ජනතාව ඔවුන් අනුගමනය කිරීමට පටන් ගනිති. (අද වන්නේ මෙයයි) ඔවුහු ප්‍රත්‍ය බහුල වෙති. ශික්ෂාපද ලිහිල් කොට සිතති. නීවරණ වඩති. ත්‍රිවිධ විවේකයෙහි උත්සාහවත් නො වෙති.

නො ලත් ඵල ලැබීම සඳහාත් නො විඳි ඵල විඳීම සඳහාත් පසක් නො කළ ඵල පසක් කිරීම සඳාහන් වීර්යයාරම්භ නො කරති. මහණෙනි, මේ කරුණු සතර ද සසුනේ හෙවත් ධර්මයාගේ විනාශයට අන්තර්ධානයට හේතු වේ. එසේම ස්ථවිර භික්ෂූන් ප්‍රත්‍ය බහුල නො වීම, ශික්ෂාපද ලිහිල් කොට නො සැලකීම, පඤ්ච නීවරණ දුරලීමට උත්සාහවත්වීම, ප්‍රකර්ශී විවේකයෙන් (කාය විවෙක : කාමවස්තූන්ගෙන් වෙන්ව විසීම, චිත්ත විවේකය : කාම සිතිවිලිවලින් මෙන්ම විසීම, උපධි විවෙක : සසර පැවැත්මට හේතුවන සංස්කාර හෙවත් ක්ලේශයන්ගෙන් බැහැරව විසිම යන ත්‍රිවිධ විවෙකාය) ඒ සඳහා උත්සාහවන්තව විසීම, නො ලැබූ ඵල ලැබීමටත් නොලැබූ අධිගම (නොලැබූ සතර මග, සතරඵල, අර්ථ, ධර්ම, නිරුත්ති, ප්‍රතිභාන යන සිවු පිළිසිඹියා හා ඉද්ධිවිධ දිබ්බසොත, පරචිත්ත විජානන, පුබ්බෙ නිවාසානුස්සති, දිබ්බ චක්ඛු, ආසවක්ඛය යන විශිෂ්ට ඥානය (අධිගම) ලැබීම සඳහාත් ප්‍රත්‍යක්ෂ නො කළ මාර්ග ඵල ප්‍රත්‍යක්ෂ කිරීම සඳහාත් වීර්ය වඩනවා නම් එයත් සද්ධර්මයාගේ පැවැත්මටත් නොනැසී ආරක්‍ෂා වීමටත් අතුරුදන් නො වීමටත් හේතු වේ යයි බුදුරජාණන් වහන්සේ මෙහි දී පෙන්වා දුන්හ.

තව ද, (අං. නි. 5.4.1.4) පඨම සද්ධම්ම සම්මොස සූත්‍රයෙහි සද්ධර්මය විනාශ වීමට, අතුරුදන් වීමට හේතු පහක් දක්වනවා. එනම්, සද්ධර්මය මනාව නො ඇසීම, සද්ධර්මය මනාව නො පිරි වැහීම, මනා කොට සද්ධර්මය සිතින් නො දැරීම, දැරූ ධර්මයෙහි අර්ථ යළි යළි පරීක්‍ෂණ නො කිරීම හා මනාව සකස් කරගත් සද්ධර්මයෙහි අර්ථ මනාව දැන, ධර්මානුධර්ම නො පිළිපැදීම යන කරුණු පස සද්ධර්මයෙහි විනාශයට හේතුවන බව. එම කරුණු පහේම යහපත් පැත්ත සද්ධර්මය විනාශ නො වීමට හේතු වේ. බුදුරජාණන් වහන්සේ තවත් කරුණු පහක් දක්වමින් පෙන්වා දෙන්නේ භික්ෂුව සුත්ත, ගෙය්‍ය, වෙය්‍යාකරණ, ගාථා, උදාන, ඉතිවුත්තක, ජාතක, අබ්භූතධම්ම, වෙදල්ල යන නව ධර්ම ප්‍රගුණ නො කිරීම, සද්ධර්මයාගේ විනාශයට හේතුවන අතර, ඒවා ප්‍රගුණ කිරීම සසුනේ පැවැත්මට හේතු වන බවයි. තවද, 5.4.1.6 සූත්‍රයෙහි භික්ෂුව පිළිවෙළක් නැතිව, උගත් සූත්‍රධර්ම පිළිවෙලින් (වැරදි පිළිවෙලට) පද ව්‍යඤ්ජන යොදා ප්‍රගුණ කිරීම, (අනු පිළිවෙලින් තොරව පද ව්‍යඤ්ජන යෙදීමෙන් පාළි සූත්‍රවල අර්ථය ව්‍යාකූල වේ. මෙයත් සසුනේ අන්තර්ධානයට හේතුවකි. එසේම භික්ෂූහු දුෂිත කතාවලින් යුත්තව, එබඳුම වදන්වලින් ධර්මය දෙසත් ද, භික්ෂුව නො ඉවසන සුළු ව, අනුශාසනය ගෞරවයෙන් නො පිළිගනිත් ද, එසේම උගත්, ධර්මය දත්තාහු ධම්මධර, විනයට මාතිකාධර වූවත් ඔවුන් විසින් මනාව නිවැරදිව සූත්‍ර ධර්ම අන්‍යයන්ට නුගන්වනවා නම් ඔවුන්ගේ ඇවෑමෙන් සූත්‍රාන්තවල මුල් සුන් වේ. පිහිටක් නැති වේ. මෙම කරුණුත් සද්ධර්මයාගේ විනාශයට, අන්තර්ධානයට හේතු වේ. තවද, ස්ථිවිර භික්ෂූහු ප්‍රත්‍ය බහුලව, සසුන ලිහිල් කොට සලකමින්

පඤ්ච නිවරණ මැඩෙන සේ උතුම් විවේකය අත්හැර, වීර්ය නැතිව, නො ලැබූ විශේෂත්වයන්ට පැමිණීමට උත්සාහ ගැනීම, අනධිගත (අම්බෝධ නො කළ) ධර්ම අවබෝධයට උත්සාහ නොකොට, සාක්ෂාත් නො කළ ධර්ම සාක්ෂාත් කිරීම සඳහාත් උත්සාහ නො කරත් නම් පශ්චිම ජනතාව ද ඔවුන් අනුකරණය කරති. මේ පිළිවෙතුන් සද්ධර්මයාගේ විනාශයට හේතු වේ. තවද, මහණෙනි, සංඝයාගේ භේදවීමත් පරිහානියට කරුණකි. එනම් බුදුන් දවසම සංඝයා ඔවුනොවුනට අක්‍රෝශ කරති. පරිභව කරති. එකිනෙකාට බැන වදිති. එකිනෙකා පරිවර්ජන කරති. එවිට නො පැහැදුනාහු නො පැහැදෙති. පැහැදුනාහු කලකිරෙති. මේවා ද සද්ධර්මයාගේ අන්තර්ධානයට හේතුවන කරුණු වේ.

මහණෙනි, තව ද මේ කරුණු පහක් ධර්මය අතුරුදන් වීමට හේතු වේ. එනම්, භික්ෂුවක් මැනවින් උගන්නා ලද සූත්‍ර ධර්මය නිවැරදිව යොදන ලද පද බ්‍යඤ්ජනවලින් යුත්තම් උගෙනී නම්, එබඳු පද බ්‍යඤ්ජනවල අර්ථය ද (අට්ඨකථාව) නිවැරදි වෙයි. මහණෙනි, මෙය සද්ධර්මයාගේ පැවැත්මට අතුරුදන් නො වීමට තවත් හේතුවකි. එසේම භික්ෂුව සුවච විය යුතුයි. සුවචකරන ගුණවලින් යුක්ත විය යුතුයි. ඉවසනසුළු විය යුතුයි. පැදකුණුව ගෞරවයෙන් අනුශාසනය පිළිගත යුතුයි. භික්ෂුව මේ ගුණවලින් යුක්ත නම් එය සසුනේ පැවැත්මට හේතු වේ. එසේම භික්ෂුව බහුශ්‍රැත නම්, ආගතාකමධර නම්, ධර්මධර නම්, විනයධර නම්, මාතිකාධර නම්, හේ මනාව ධර්මය අනුන්ට උගන්වන්නේ නම්, ඔහුගේ ඇවෑමෙන් ධර්මය මුල් සුන් වූවක් නොවේ. පිහිට නැත්තක් නො වේම ය. මහණෙනි, මෙයත් සද්ධර්මයාගේ පැවැත්මට අතුරුදන් නො වීමට හේතු වේ. එසේම මහණෙනි, ස්ථවිර භික්ෂූහු ප්‍රත්‍ය බහුල නො වෙත්නම් සසුන පහත් කොට නො සිතත් නම් බැස ගැනීමේ දී විර්යය අත්නොහලහුනම් උතුම් විවේකයෙන් යුක්ත නම් නො ලත් ගුණ ලැබීමටත් අවබෝධ නො කළ ගුණ අවබෝධ කරගැනීමටත් ප්‍රත්‍යක්ෂ නොකළ ගුණ ප්‍රත්‍යක්ෂ කරගැනිමටත් උත්සාහවත් වෙන්නම් ඔවුනගේ පශ්චිම ජනතාව ඔවුන් අනුකරණය කරන්නේ වෙති. ඔවුහු ඉහත කී දුබලතාවලින් මිදී පැවිදි ජීවිතය සඵල කරගැනීමට උත්සාහ කරති. මහණෙනි, මෙයත් සද්ධර්මයාගේ පැවැත්මට අතුරුදන් නො වීමට හේතුවෙති.

එමෙන්ම මහණෙනි, සංඝයා සමගි ව, සතුටින් යුතුව, වාද විවාද නො කොට සාමූහිකව සද්ධර්මය වාචෝත්ගත කරමින්, ඔවුනොවුනට ආක්‍රෝශ පරිභව නො කොට, නින්දා නො කොට, ඔවුනොවුනට අපහාස නො කොට ඔවුනොවුන් සමගියෙන් වෙන් නො වී සිටිත් නම් එය ද නො පැහැදුන අයගේ පැහැදීමටත් පැහැදුන අයගේ පැහැදීම වැඩිවීමටත් හේතු වේ. මහණෙනි, මේ කරුණුත් සද්ධර්මයේ චිර පැවැත්මට අතුරුදන් නො වීමට හේතුවේ යයි බුදුරජාණන් වහන්සේ වදාළ සේක.

තව ද, මෙහි සඳහන් කිම්බිල සූත්‍රය විශේෂයෙන් සාසන අන්තර්ධානය පිළිබඳව වැදගත් වෙන නිසා එය ද මෙහි ඇතුළත් කිරීමට අදහස් කෙළෙමි. එක් දිනෙක බුදුරජාණන් වහන්සේ කිම්බිල නගරාසන්නයෙහි වූ නිවේළු වනයෙහි වැඩ වෙසෙද්දී ආයුෂ්මත් කිම්බිල තෙරණුවෝ බුදුන් වහන්සේ වෙත එළඹියහ. බුදුන් වහන්සේට වැද ඒකත් පසෙක හුන් උන්වහන්සේ බුදුන් වහන්සේ අමතා ස්වාමිණි, ඔබවහන්සේගේ පිරිනිවීමෙන් පසු සද්ධර්මය දිගු කලක් නො පැවැතීමට හේතු කවරේදැ යි විචාළහ. එවිට බුදුරජාණන් වහන්සේ පිළිතුරු දෙමින් වදාරන්නේ කිම්බිල, තථාගතයන් වහන්සේ පිරිනිවි පසු භික්ෂු, භික්ෂුණි, උපාසක, උපාසිකා යන සිවුවනක් පිරිස තථාගයන් වහන්සේ කෙරෙහි කීකරුව, අකීකරු ව සද්ධර්මයට භික්ෂු සංඝයාට, ශික්ෂාපදවලට, ඔවුනොවුන්ට, අගරුව, අකීකරුව, වෙසෙති. කිම්බිල, තථාගතයන් වහන්සේ පිරිනිවි පසු සද්ධර්මය චිරස්ථායී නො විමට මේ කරුණු හේතු වේ යයි වදාළ සේක. යළිත් කිම්බිල තෙරුන් වහන්සේ බුදුරදුන්ගෙන් විමසනවා, ස්වාමිනී, තථාගතයන් වහන්සේ පිරිනිවන් පෑ පසු සද්ධර්මය චිරකාලයක් පැවැත්මට හේතුවන්නේ කවර කරුණුද? එවිට බුදුරජාණන් වහන්සේ ඉහත කරුණුවලට යහපත් පැත්ත අනුගමනය කරනවා නම් එය සසුනේ චිර පැවැත්මට හේතුවන බව වදාළහ. තව ද (අංඃනිඃ 6.1-4-10) කිම්බිල නම් තවත් සූත්‍රයක දැක්වෙන්නේ බුදුන් වහන්සේ පිරිනිවි පසු සද්ධර්මය චිරස්ථායී නො වීමට හේතු විමසූ කිම්බිල තෙරුන් අමතා කිම්බිල, තථාගතයන් පිරිනිවි පසු භික්ෂු, භික්ෂුණි, උපාසක, උපාසිකා යන සිවුවණක් පිරිස බුදුන් කෙරෙහි අගෞරවයෙන් හා කීකරු කමින් තොරව වසන බැවිනුත් සඟුන් කෙරෙහිත්, ශික්ෂා කෙරෙහිත් පමාවීමෙහිත්, සතුටු සාමීචියෙකින් ඔවුනොවුන්ට ගෞරවයක් නැතිව, සැළකිල්ලක් නැතිව, විසීම නිසාත් සසුන අතුරුදන්වන බවත් සසුන විනාශ වන බවත් වදාළහ. අනතුරුව ඉහත සූත්‍රයෙහි කී කරුණු කෙරෙහි ගෞරවයෙනුත් සැලකිල්ලෙනුත් සිවු පිරිස වසන්නේ නම් සසුන චිරස්ථායී නො වන බවත් වදාළහ.

තව ද, අං. නි. (7-2-1-6) සඳහන් තවත් කිම්බිල නම් සූත්‍රයෙක දැක්වෙන්නේ බුදුරජාණන් වහන්සේ පිරිනිවි පසු සිවු වණන් පිරිස බුදුරජාණන් වහන්සේ කෙරෙහි අගෞරවයෙන් විසීමත් තෙරුවන් කෙරෙහි අගෞරවයෙන් විසීමත් ශික්ෂා හා සමාධි කෙරෙහි කීකරු ව නො විසීමත් නිසා සද්ධර්මය චිරස්ථායී වන්නේ යයි වදාළ සේක. එසේම අනතුරුව වදාරන්නේ සිවුවනක් පිරිස ඉහත කී කරුණ කෙරෙහි ගෞරවයෙන් සැලකිලිමත්ව වෙසෙත් නම් සද්ධර්මයා චිරස්ථායී නො වීමට හේතුවන බව පෙන්වා දුන්හ. ඉහත සඳහන් සූත්‍රාන්තවලට අනුව කිසියම් කලෙක සද්ධර්මය අතුරුදන් වනු නියත ය. එසේම බෞද්ධයන්ගේ වැනසීමෙන් බුදු දහම මෙන්ම බුදු සසුන ද අන්තර්ධාන වේ. ලොව ඇති පරම සත්‍ය වන බුදුදහම අතුරුදන් වූ විට ලොව ඉතිරි වන්නෝ මිසදිටු

දහම් අදහන පව්කාරයෝ ය. එහෙයින් බුදුදහම අතුරුදන්වීමට පෙර බෞද්ධයකු වශයෙන් බුදුදහමේ උගන්වන ශීල, සමාධි, ප්‍රාඥා යන ත්‍රිවිධ ශික්ෂා පුරා නිවන පසක් කර ගැනීම කෙසේ වෙතත් පළමු ශික්ෂාව වන ශීලයවත් පිරිසිදුව ආරක්ෂා කර ගෙන දෙව් ලෝ වැනි දීර්ඝායුෂ්ක සුගතියක උපත ලබන්නට වෙර දැරීම නුවණැති දෙව් මිනිස් සව්සතුන්ගේ ගැළවීමට හේතුවනු නියත ය.

(මෙහි භාවිත අංගුත්තර නිකාය ග්‍රන්ථ දෙහිවල බෞද්ධ සංස්කෘතික මධ්‍යස්ථානයේ බුද්ධ ජයන්ති ත්‍රිපිටක ග්‍රන්ථ පුනර් මුද්‍රණයට (2005) හා සියලු අටුවා ග්‍රන්ථ කොළඹ සයිමන් හේවාවිතාරණ මුද්‍රණ භාරයේ ප්‍රකාශනයට ද අයත් බැව් සැලකුව මනා ය.)

විඤ්ඤාණය සහ අන්තරාභවය පිළිබඳ විමසුමක්

ආචාර්ය පිටිගල විජිත නාහිමි

සත්ත්වයාගේ උත්පත්තිය සම්බන්ධයෙන් බුදුසමය පෙන්වා දෙන කරුණු අතුරින් ගන්ධබ්බයාගේ එළඹීම නැතහොත් මව් කුස තුළට බැස ගැනීමේ අවශ්‍යතාව අවධාරණය කරන බව පෙර සාකච්ඡා කෙළෙමු. මෙහිලා විශේෂ වශයෙන් සාකච්ඡා කිරීමට පෙළඹුනේ මේ සම්බන්ධයෙන් විවිධ මත අද්‍යතන සමාජය තුළ පවතින බැවිණි. පාලි භාෂාවෙන් ''ගන්ධබ්බ'' යන වචනය සංස්කෘත භාෂාවෙන් ගන්ධර්ව කියා ද, හෙළ බසින් ගඳබ කියා ද, ව්‍යවහාර වේ. මුල් බුදුසමයාගත මහාතණ්හාසංඛය සූත්‍රයෙහි සඳහන් කරුණු මජ්ඣිම නිකායට්ඨ කථාවෙහි පහත සඳහන් පරිදි විස්තර කොට ඇත.

''ගන්ධබ්බොති තත්‍රාජක සත්තො. පච්චුපට්ඨිතො හොතීති න මාතාපිතූනං සන්නිපාතං ඔලොකයමානො සමීපෙ ඨිතො නාම හොති. කම්මයන්තයන්තිතො පන එකො සත්තො තස්මිං ඔකාසෙ නිබ්බත්තනකො හොතීති අයමෙත්ථ අධිප්පායො''[1]

උක්ත පාඨයෙහි සරල අදහස මෙලෙස දැක්විය හැකි ය. ''ගන්ධබ්බ'' යනු එහි එළඹෙන සත්ත්වයාය. ''පච්චුපට්ඨිතො හොති'' යනු මව්පිය දෙදෙනාගේ එකතුව බලමින් ළඟ සිටියේ ම නොවේ. කර්මය නැමැති යන්ත්‍රයෙන් ක්‍රියාත්මක වූ එක් සත්ත්වයෙක් ඒ අවකාශයෙහි උපදනේ වෙයි. යනු මෙහි අදහසයි.

උක්ත අටුවා විවරණයට අනුව ''ගන්ධබ්බ'' යන්නෙන් කර්මානුකූලව මව් කුස තුළට එළඹි ''සත්ත්වයා'' අදහස් කරන බව පැහැදිලිව දක්වයි.

''ගන්ධබ්බ'' යන වචනය පිළිබඳ විග්‍රහයක යෙදෙන මහාචාර්ය සුමනපාල ගල්මංගොඩ මහතා මහාචාර්ය ඩී.ජේ. කළුපහණ මහතාගේ අදහස් උපුටා දක්වමින් ප්‍රකාශ කරන්නේ ,

''පුද්ගලයෙකුගේ උත්පත්තියට බලපාන සාධක තුන අතුරින් අනික් දෙක ම අලුතින් උපත ලබන තැනැත්තාට පසුබිම සලසන සාධක දෙකක් විනා ඔහුගේ අනන්‍යතාව සමර්ථනය කරන කරුණු නොවේ. එම සාධක අතුරින් ගන්ධබ්බ යනු ආගන්තුක තත්ත්වයකි. පිටතින් පැමිණෙන තත්ත්වයකි. එය භෞතික වූවක් යැයි ද කිව නො හැකි ය. එසේ නම් ගන්ධබ්බ යනු මනෝමය ප්‍රවෘත්තියක් යැයි අනුමාන වශයෙන් සැළකිය හැකි ය.''

ඉහත විස්තර අනුව පුනර්භවයේ දී චේතනාවට හෙවත් කර්මයට විශේෂ ස්ථානයක් හිමිවන බව ද දුටිමු. ඒ අනුව මෙහි ගන්ධබ්බ යනු චේතනාව වශයෙන් අනුමාන ලෙස උපකල්පනය කිරීම බෞද්ධ ආචාරධර්ම හා දර්‍ශනය සම්බන්ධයෙන් සාවද්‍ය නොවේ යැයි උපකල්පනය කරමි.''[2] යනුවෙන් සඳහන් කරයි.

මහාචාර්ය සුමනපාල ගල්මංගොඩ මහතාගේ විග්‍රහයට අනුව ''ගන්ධබ්බ'' යනු චේතනාවයි. මුල් බුදුසමයට අනුව කම් කිරීමේ දී මූලික වන්නේ චේතනාවයි. අන් අයුරකින් කිවහොත් චේතනා සම්ප්‍රයුක්ත චෛතසික ධර්මයෝ කර්ම නම් වේ. ''චෙතනාහං භික්ඛවෙ කම්මං වදාමි'' යන දේශනා පාඨයේ අදහස එයයි. එහෙත් මෙහිලා මතුවන ගැටලුව නම් ''ගන්ධබ්බ'' යන්න ප්‍රතිසන්ධි විඥානයත් සමඟ සම්බන්ධව පැවැතීම යි.

මේ පිළිබඳ මුල් බුදුසමයාගත දේශනා තුළ කෙබඳු අදහසක් දක්වේද යි තවදුරටත් පරීක්ෂා කිරීම වැදගත් වේ. දීඝනිකායේ මහානිදාන සූත්‍රය විමසීමේ දී ආනන්ද තෙරුන් වහන්සේ අමතා බුදුරජාණන් වහන්සේ විසින් දේශනා කළ මව් කුසක දරුවෙකු පිළිසිඳ ගැනීමේ දී සිදුවන ක්‍රියාවලිය මෙහිලා වැදගත් වේ.

බුදුරජ : 1.''**විඤ්ඤාණඤ්ච හි ආනන්ද මාතුකුච්ඡිස්මිං න ඔක්කමිස්සථ, අපිනුඛො නාමරූපං මාතුකුච්ඡිස්මිං සමුච්චිස්සථාති?**''

''ආනන්දය, විඥානය ද මව් කුසට නො බැසගන්නේ නම් හුදු නාම රූපය මව් කුස පහළ වන්නේ ද?''

ආනන්ද හිමි : ''**නො හෙතං භන්තෙ,** ස්වාමීනී, මෙය නො වන්නේම ය.''

බුදුරජ : 2.''**විඤ්ඤාණං ච හි ආනන්ද, මාතුකුච්ඡිං ඔක්කමිත්වා වොක්කමිස්සථ, අපිනුඛො නාම රූපං ඉත්ථත්තාය අභිනිබ්බත්තිස්සථාති?**''

''ආනන්දය, විඥානය මව් කුසට බැස පහ වන්නේ නම්, නාමරූපය මෙබඳු (පරිපූර්ණ ස්කන්ධ) බව පිණිස වන්නේ ද?''

ආනන්ද හිමි : ''**නො හෙතං භන්තෙ,** ස්වාමීනි, මෙය නො වන්නේම ය.''

බුදුරජ : 3.''**විඤ්ඤාණං ච හි ආනන්ද, දහරස්සෙව සතො වොච්ඡිස්සථ කුමාරසස වා කුමාරිකාය වා අපිනු බො නාම රූපං වුද්ධිං විරූළ්හිං වෙපුලං ආපජ්ජිස්සථාති,**''

''ආනන්දය, ළදරු වූ ම කුමාරයෙකුගේ හෝ කුමාරියකගේ හෝ විඥානය විනාශ වන්නේ නම් නාමරූපය වැඩීමට, නැඟීමට, විපුල බවට පැමිණෙන්නෙහි ද?''

ආනන්ද හිමි ÷ ''**නොහෙතං භන්තෙ,** ස්වාමීනී, මෙය නො වන්නේම ය.''[3]

ඉහත සාකච්ඡාවෙන් පහත සඳහන් කරුණු මතුකොට දැක්විය හැකි ය.

1. නාම රූප පහළ වීමට නම් විඥානය මව් කුසට බැසගත යුතු බව.
2. විඥානය මව් කුසක බැස පසුව ඉන් ඉවත්ව යන්නේ නම් නාම රූප පරිපූර්ණ ස්කන්ධයන්ගෙන් සමන්විත නො වන බව.
3. ළදරුවෙකුගේ විඥානය විනාශ වේ නම් නාම රූප නො වැඩෙන බව.
4 ගන්ධබ්බ නමින් හැඳින්වෙන විඥානයට රූපයකින් තොරව නැතහොත් භෞතික සම්බන්ධතාවයකින් තොරව පැවතිය නො හැකි බව.

ඉහත කරුණු මගින් ගම්‍ය වේ. මහා නිදාන සූත්‍රාගත ප්‍රතීත්‍යසමුත්පාදය විවරණයට අනුව විඥානය සහ නාම රූප එකිනෙකට අන්‍යෝන්‍ය වශයෙන් සම්බන්ධව සාපේක්ෂව පවතින බව දැකිය හැකි ය.

''**විඤ්ඤාණ පච්චයා නාම රූපං**
නාම රූප පච්චයා විඤ්ඤාණං''[4]

විඥානය ප්‍රත්‍යය කොට නාම රූප ද නාම රූප ප්‍රත්‍යය කොට විඥානය ද පවතී යි.

සංසාර පැවැත්ම පිළිබඳ අට්ඨ කථාවන්හි දක්වෙන්නේ ස්කන්ධ, ධාතු, ආයතන යන මේවායේ නො සිඳ පැවැත්මක් ලෙස ය.[5]

ගන්ධබ්බ නමින් හඳුන්වන එකී ප්‍රතිසන්ධි විඥානය මව් කුසකට බැසගත් පසු පිළිසිඳ ගත් දරුවා ක්‍රමයෙන් වැඩෙන ආකාරය සංයුක්ත නිකායේ ඉන්දික සූත්‍රයෙහි ඇතුලත් වේ. පඤ්ච විධ අවස්ථාවක් එහිලා සඳහන් වේ. එනම්,

1. කලල අවස්ථාව
2. අබ්බුද අවස්ථාව
3. පෙසී අවස්ථාව
4. ඝන අවස්ථාව
5. පසාඛ අවස්ථාව වශයෙනි.[6]

මෙහි කලල අවධිය ඉතා කුඩා වේ. තල තෙල් බින්දුවක් හා සමාන වන බව අටුවාවේ දක්වේ. උපතක් ලබාදීමට බලසම්පන්න වූ කර්ම බීජ ඇතුලත් ප්‍රතිසන්ධි විඥානයක් පැමිණ පතිත වන්නේ මෙම කලලය ඇතුලත් මව් කුස වෙතයි. එතැන් සිට ක්‍රමිකව විකාශයට පත් වේ. නැතහොත් වර්ධනය වේ. දෙවැනිව දක් වූ අබ්බුද අවධිය ලේ පිඬක් හා සමාන වේ. මස් සේදූ දියත්තක් හා සමකොට අටුවාවේ දක්වේ. පෙසී අවධිය වන විට එය මස් වැදල්ලක් බවට පත් වේ. ඝන අවස්ථාව වන විට ශාරීරාවයව අත් පා ආදී වශයෙන් වෙන් වෙන්ව දැකිය හැකි ය. පසාඛ අවධිය වන විට කෙස්, ලොම්, නිය ආදිය නිර්මාණය වේ. මෙම වර්ධනය අවධිය වන විට දරු ගැබ පිහිටා සත් මසක් පමණ වෙතැ යි සඳහන් වේ.

සත්ත්වයාගේ මරණාසන්න අවස්ථාවේ කර්මය, කර්ම නිමිති, ගති නිමිති යන කර්ම අතුරින් එකක් පහළ වී චුතිචිත්තිය නමින් හැඳින්වෙන අන්තිම අවස්ථාවේ පහළ වූ චේතනාවට අනුව පටිසන්ධි චිත්තය පහළ වී සුගති හෝ දුගති අත් බවක් ලබන බව ථෙරවාදී සම්ප්‍රදායාගත අදහසයි. චුතිය සහ පටිසන්ධිය අතර අන්තර් භවයක් නැති බවත් කුඩැල්ලා එක් තැනක් අල්ලාගෙන පසුපස අත්හරින්නාක් මෙන් මරණයත් සමග උපතක් සිදුවන බවත් ස්ථවිරවාදයේ උගන්වයි. අන්තරා භවයක් ඇතැයි පිළිගතහොත් මේ භවයෙන් ඊළඟ භවයට ගමන් කරන නො කැඩෙන, නො බිඳෙන, අවිච්ඡින්නව පැවත එන ප්‍රාණයක්, ජීවයක්, ආත්මයක් ඇතැයි යන අන්තවාදී ආත්මවාදයට වැටෙන බව ද, එකී භ්‍රාන්තිය හේතුවෙන් අන්තර් භව සංකල්පය බැහැර කරන බව ද ථෙරවාදී අදහසින් ගම්‍ය වේ.

එහෙත් ථෙරවාදීන්ගෙන් බිඳී ගිය සර්වාස්තිවාදී බෞද්ධ සම්ප්‍රදායට අයත් අභිධර්ම කෝෂයෙහි සහ අභිධර්මාදීපයෙහි අන්තරාභව සංකල්පය පිළිබඳ සාකච්ඡා වී ඇති බව පෙනේ. එසේ ම පුබ්බසේලීය සහ සම්මිතීය යන සම්ප්‍රදායන් ද අන්තරාභවයක් පිළිගෙන ඇති බව කථාවත්ථු අට්ඨ කථාවෙහි සඳහන් වේ. බෞද්ධ නිකායන්තර සම්ප්‍රදායන්හි මෙන් ම නූතනයේ විවිධ රටවල මරණින් මතු පැවැත්ම පිළිබඳ කර ඇති පර්යේෂණයන් ද බහුලව දක්නට ලැබේ. අන්තරාභවිකයාට සියුම් ශරීරයක් ඇති බවත් එම සිරුර පූර්ව භවයේ ශරීරයට බෙහෙවින් සමාන බවත් ඇස ආදී ඉන්ද්‍රියයන්ගෙන් යුක්ත බවත් සර්වාස්තිවාදීහු පවසති. යෝගාචාරීන්ගේ භූමි ශාස්ත්‍රයෙහි ද අන්තරාභවිකයාට

සකල විධ ඉන්ද්‍රියයන් ඇති බව සඳහන් වේ. පූජ්‍ය කන්නිමහර සුමංගල හිමියන් විසින් පරිවර්තනය කරන ලද ''බ්‍රයිඩේ මර්ෆි හා අන්තරාභවය'' නම් කෘතියෙහි ද අන්තරාභවය පිළිබඳ දීර්ඝ විස්තරයක් ඇතුලත් වේ. එහි ද අන්තරාභවිකයාට සියලු ඉන්ද්‍රියයන් ඇති බව සඳහන් වේ.[7] ගන්ධබ්බ වූ අන්තරාභවික සත්ත්වයාගේ ස්වරූපය පිළිබඳ අධ්‍යයනය කිරීමේ දී දීඝ නිකායේ පොට්ඨපාද සූත්‍රාගත ඖලාරික අත්තපටිලාභ, මනෝමය අත්තපටිලාභ සහ අරූපී අත්තපටිලාභ යන ආත්ම ප්‍රතිලාභ තුන පිළිබඳ අපගේ සිත යොමු වේ.[8] එහෙත් මෙම අත්තභාව පටිලාභ අතුරින් කවරක් නම් අන්තරාභවික සත්ත්වයා හා සමාන ස්වරූප වේද යි ස්ථිරව කිව නො හැකි නමුත් මනෝමය අත්තපටිලාභය හා බෙහෙවින් සමාන වෙතැයි අනුමාන කළ හැකි ය.

අමරටීකාවේ අන්තරාභව ගන්ධබ්බයාට හඳුන්වා ඇත්තේ ''යාතනාශරීර'' නමිනි. මරණයට පත් වුව ද වෙනත් උපතක් නො ලැබ භව දෙක අතර සැරිසරන බැවින් එම නම ලැබී ඇති බව පෙනේ.[9]

එසේ ම අන්තරාභවිකයා පිළිබඳ දීර්ඝ විස්තරයක් වසුබන්ධු ආචාර්යවරයාගේ අභිධර්ම කෝෂයේ තුන්වන පරිච්ඡේදයේ 10-15 කාරිකාවන්හි අන්තර්ගත වේ. අභිධර්මකෝෂාගත කරුණු ආශ්‍රයෙන් මේ පිළිබඳ විචාර පූර්ව විස්තරයක් පූජ්‍ය මොරටුවේ සාසනරතන හිමියන් විසින් සිදුකොට ඇත.[10]

යථෝක්ත හේන්පිටගෙදර ඤාණසීහ මහා ස්වාමීන්ද්‍රයන් වහන්සේ ''ගන්ධබ්බ'' සංකල්පය පිළිබඳ බොහෝ පර්යේෂණය කළ ප්‍රාමාණික යතිවරයෙකු ලෙස දැක්විය හැකි ය. ''අන්තරාභව වාදය'' මැයෙන් මහාචාර්ය පූජ්‍ය දමුණුමැයේ ඤාණරතන මහා ස්වාමීන්ද්‍රයන් වහන්සේ සමඟ ප්‍රසිද්ධ වාදයක යෙදුන උන්වහන්සේ අන්තරාභවයක් පවතින භව සනාථ කිරීමට ක්‍රියා කළහ. එම සංවාදයේ දී මහා නිදාන සූත්‍රාගත කරුණු පදනම් කොට මෙන් ම මුල් බුදුසමයාගත තවත් බොහෝ සූත්‍ර දේශනා ආශ්‍රය කොට ගෙන ද පශ්චාත් බෞද්ධ සම්ප්‍රදායගත අදහස් ද පදනම් කොට ගෙන ස්වමත මණ්ඩලය පිණිසත් පරවාද මථනය පිණිසත් ක්‍රියා කර ඇති බව දක්නට ලැබේ.

උන්වහන්සේගේ ම ප්‍රකෘති කථනයෙන් ම සඳහන් වන්නේ මෙසේ ය.

''මෙතරම් පැහැදිලි ලෙස විඤ්ඤාණය මව් කුසට බැස ගන්නා බව ප්‍රකාශ කර තිබියදීත් මරණයේ දී සිත නිරුද්ධ වේ යැයි කීම කවර පුදුමයක් ද? යනු මට නම් තේරුම් ගත නො හැකි ය. අනුමාන කළ හැක්කේ මෙය යි. විඤ්ඤාණය පරලොව කරා ගමන් කරන්නේ යයි කී කළ බුදු දහම ආත්මවාදය හා සම්බන්ධ වේ ය යන බියක් පූර්වාචාර්යවරයන් තුළ පැවැති බව ය. ආත්මවාදය පිළිබඳ පැහැදිලි අවබෝධයක් නැතිකම නිසා මේ බොරු බිය උන්වහන්සේලා තුළ කා වැදී පැවැති බවක් පෙනේ.[11]

උක්ත ප්‍රකාශයෙන් ප්‍රකට වන්නේ ගරු ඤාණසීහ ස්වාමීන්ද්‍රයන් වහන්සේ අන්තරාභවය පිළිගන්නා බව පමණක් නොව ථෙරවාදී සම්ප්‍රදාය එය ප්‍රතික්ෂේප කිරීමට හේතුව ද දක්වා ඇති බවයි. උන්වහන්සේගේ අදහසට අනුව ''ගන්‍ධබ්බ'' යනු පුද්ගලයාගේ මරණයත් සමඟ චුත වන්නා වූ පටිච්චසමුප්පන්න විඥානය යි. එම විඥානය අන්තරාභවයක් තුළට ගොස් කලක් එහි නැවතී පසුව කර්මානුරූපව යම්කිසි මව් කුසක් තුළට ඇදී යන බව ද පවසති.

කරණීයමෙත්ත සූත්‍රාගත ''භූතා වා සම්භවෙසී වා'' යන පදයන්ගේ අර්ථයන් විෂයෙහි මෙහිලා අවධානය යොමු කිරීම වැදගත් වේ. ඛුද්දක පාඨ අටුවාවෙහි අර්ථ විවරණය කර ඇත්තේ මෙසේ ය.

''භූතා'' යනු හටගත්, උපන් සත්ත්වයෝ ය. යමෙක් ''භූත'' වූවාහු ද ඔවුහු නැවත නො වන්නාහ'යි නිගමනය කෙරෙති. ඒ ක්ෂීණාශ්‍රව රහතන් වහන්සේලාට නමකි.'' ''නැවත භවයක් සොයත්නු'යි ''සම්භවෙසී'' වේ. ප්‍රහීණ නො කළ භව සංයෝජන ඇති හෙයින් නැවත භවයක් සොයන සේඛ පුථුජ්ජනයන්ට මෙය නමකි. නැතහොත් සතර යෝනීන් අතුරෙන් අණ්ඩජ, ජලාබුජ සත්ත්වයෝ අණ්ඩ කෝෂය (බිත්තරය) හෝ වස්ති කෝෂය (වාදෑමහ) යම්තාක් නො බිඳිත් ද ඒතාක් ''සම්භවෙසී'' වේ. අණ්ඩ කෝෂය හෝ වස්ති කෝෂය බිඳ පිටතට නික්මෙන්නෝ ''භූතා'' නම් වෙති. සංසේදජ හා ඕපපාතික සත්ත්වයෝ පළමු චිත්තක්ෂණයෙහි ''සම්භවෙසී'' නම් වේ. දෙවෙනි චිත්තක්ෂණයේ පටන් භූතා නම් වේ. නැතහොත් යම් ඉරියව්වකින් උපදිත් ද එයින් වෙනත් ඉරියව්වකට යම්තාක් නො පැමිණෙත් ද ඒතාක් ''සම්භවෙසී'' වේ. එයින් පසුව ''භූතා'' වේ.''[12]

ඉහත අර්ථ විවරණයෙන් පැහැදිලි වන්නේ අටුවාචාරීන් වහන්සේ ද ඍජු අර්ථ දැක්වීමක් නො දක්වා ඇති බවයි. එයට හේතුව ''ආත්ම වාදයට'' වැටේ ය යන අදහස නිසා විය යුතු ය. ''භූතා'' යන්න රහතන් වහන්සේලා ලෙසත් සම්භවෙසී යන්න සේඛ පුථුජ්ජනයන් ලෙසත් දෙවනුව අර්ථ දැක්වීමෙන් ඒ බව පැහැදිලි වේ. එහෙත් වඩාත් උචිත අර්ථය වන්නේ ''භූත'' යන්නෙන් හටගත්, උපන් සත්ත්වයෝ යනුවෙන් ද ''සම්භවෙසී'' යන්නෙන් නැවත භවයක් සොයන ගන්‍ධබ්බ අවස්ථාව ද ප්‍රකාශ වේයැයි අර්ථ ගැනීම යෝග්‍ය වන බවයි. මුල් බුදුසමයට අනුව භූත යනු හේතු ප්‍රත්‍යයන්ගෙන් ජනිත වූවකි. ජාත, භූත, කත, සංඛත, යනා දී නම් වලින් හඳුන්වන්නේ හේතු ප්‍රත්‍යයන්ගෙන් ජනිත ධර්මයෝ වෙති. අජාත, අභූත, අකත, අසංඛත යනු හේතු ප්‍රත්‍යයන්ගෙන් ජනිත නො වූ නිර්වාණ සංඛ්‍යාත යථාර්ථය හැඳින්වීම සඳහා භාවිතා වී ඇති පදයෝ වෙති. එබැවින් සම්භවෙසී යන්නෙන් අන්තරාභවික ගන්‍ධබ්බයෙකුගේ පැවැත්ම ප්‍රකාශ වන බවක් පෙනේ.

අන්තරාභවයක් ඇතැයි පිළිගැනීම මුල් බුදුසමයාගත සූත්‍ර දේශනාවන්ට අනුගත නො වේ ද? අන්තරාභවයක් පිළිගැනීම ආත්මවාදය වැළඳ ගැනීමක් ද? බුදුසමයේ දාර්ශනික පදනම දෙදරා යෑමක් එමගින් සිදු වේ ද? නො කැඩී නො බිඳී අවිපරිණාමීව, අවිච්ඡින්නව භවයෙන් භවයට ගමන් කරන්නා වූ විඥානයක් ගැන එමගින් ගම්‍ය වේ ද? යන්න දෘෂ්ටි ගතිකත්වයෙන් තොරව මැදහත් සිතින් විචාර බුද්ධියෙන් විමසිය යුතු වේ.

මරණින් මතු උපතක් නැතැ යි යන මිථ්‍යා දෘෂ්ටික භෞතිකවාදී උච්ඡේදවාදීහු අද අල්ප වෙති. ලොව බොහෝ පිරිසක් නැවත උපතක් ඇතැයි විශ්වාස කරති. එසේ විශ්වාස කරනුයේ තමන් අදහන ආගමික ඉගැන්වීම් නිසා ම ද නො වෙති. බෞද්ධයෝ නම් බුදු දහම තුළින් ලත් අවබෝධයෙන් විශ්වාස කරති. අන්‍ය ආගමිකයෝ තමන් අදහන දහමට අනුව විශ්වාස කරති. ඒ අතර ලොව බොහෝ දෙනෙකු අප ජීවත් වන මේ ලොව තුළ සිදුවන සිද්ධීන් පිළිබඳ ලැබූ ආනුභූතිමය ඥානයෙන් සහ සුතමය ඥානයෙන් ද, අන්තර්ජාල මඟින් ද, පොත්පත් කියවීමෙන් ද මරණින් මතු උපතක් පමණක් නොව අන්තරාභවයක් ඇතැයි ද පිළිගනිති. යුරෝපය, ඇමෙරිකාව, එක්සත් ජනපදය, කැනඩාව සහ අප්‍රිකා ආදී රටවල බොහෝ දෙනෙකු ද පුනර්භවයක් මෙන් ම අන්තරාභවය ද පිළිගන්නා බවක් දක්නට ලැබේ. එයට හේතුව ඒ පිළිබඳ විද්‍යාත්මක පර්යේෂණ ගවේෂණ කරන විද්වතුන් ලොව තුළ අද බහුල වීමයි. ව්‍යවහාරික ලෝකයේ සිදුවන සිද්ධීන් පිළිබඳ පිරික්සීමේ දී ඇතැමෙකුගේ මරණය සිදු වූ දිනය සහ ඊළඟ උපත සිදු වූ දිනය අතර කාල පරාසය වසරකට අධික බව සනාථ වී ඇත. මව් කුස තුළ දස මසක් ගත කළා නම් ඉතිරි කාලය කොතැන කෙබන්දෙක් වී කෙලෙස විසුවා ද? යන පැනය මතු වේ. එතකුදු නොව මිය ගිය ඇතැම්හු පෙර සිටි ස්වරූපයෙන් ම දෘෂ්‍යමාන වූ අවස්ථාවන් ගැන ද වාර්තා වේ. මෝහන විද්‍යාව තුළින් ද පෙර අත්බව පිළිබඳ කුඩා ළමයින් කරන ප්‍රකාශයන් ආශ්‍රයෙන් ද අන්තරාභවයක් පවතින බවට සාධක ඇති බව පෙනේ. එසේ ම බුදුසමයෙහි දැක්වෙන ප්‍රතිසන්ධි විඥානය හේතු ප්‍රත්‍යයන්ගෙන් ජනිත වන්නක් බැවින් ආත්ම වශයෙන් සැළකිය නො හැකි බව ද තහවුරු වේ.

ආන්තික සටහන්

1 ම:නි:1, අට්ඨ කථා, මහාතණ්හා සංඛය සුත්ත වණ්ණනා

2 ගල්මංගොඩ, සුමනපාල, ආදි බෞද්ධ දර්ශනය, 158 පිට, අභය මුද්‍රණ ශිල්පියෝ සහ ප්‍රකාශකයෝ, කඩවත.

3 දී:නි:1, මහා නිදාන සුත්ත, 92 පිට, බු:ජ:මු:

4 -එම-

5 ඛන්ධානං පටිපාටි - ධාතු ආයතනානිච
අබ්බොච්ඡින්නං වත්තමානං - සංසාරොති පවුච්චති - මඃනිඃ1, අට්ඨ කථා,

6 සංඃනිඃ1, ඉන්දික සුත්ත, 366 පිට, බුඃජඃමුඃ

7 සංසාර මන්දිර, බ්‍රයිඩේ මර්ෆි හා අන්තරාභවය, කන්නිමහර සුමංගල හිමි, 90 පිට, සංඛ මුද්‍රණ ශිල්පියෝ, කොළඹ 10.

8 දීඃනිඃ1, පොට්ඨපාද සුත්ත, 388-436 පිටු, බුඃජඃමුඃ

9 අමරටීකා, 54 පිට

10 විචාරභාස - මොරටුවේ සාසනරතන හිමි නිබන්ධය, 175-181 පිටු, සංස්කරණය - තෙරිපැහැ සෝමානන්ද හිමි.

11 ආත්මවාදය සහ පටිච්චසමුප්පන්න වාදය (අන්තරාභව වාදය), 3 පිට, ප්‍රකාශය ආගම් දෙපාර්තමේන්තුව ජාතික අධ්‍යාපන ආයතනය, මහරගම.

12 ඛුද්දක පාඨ අට්ඨ කථා (සිංහල පරිවර්තනය), 216 පිට, ප්‍රකාශනය බෞද්ධ සංස්කෘතික මධ්‍යස්ථානය.

චිත්ත-විප්‍රයුක්ත-සංස්කාර-ධර්ම

පූජ්‍ය ඉලුක්වෙල ධම්මරතන හිමි

සර්වාස්තිවාද සම්ප්‍රදාය තුළ දක්නට ලැබෙන සුවිශේෂී ධර්ම කොට්ඨාසයකි චිත්ත-විප්‍රයක්ත-ධර්ම. ස්ථවිරවාද සම්ප්‍රදායෙන් බිඳී ගිය ගුරුකුලයක් ලෙස සර්වාස්තිවාදය සැලකේ. මෙම සම්ප්‍රදායයෙහි බොහෝ ඉගැන්වීම් ථෙරවාද සම්ප්‍රදායෙහි දක්නට ලැබෙන ධර්ම කරුණු හා බොහෝ සෙයින් සමාන ය. චිත්ත-විප්‍රයුක්ත-ධර්මයෝ වනාහි ථෙරවාදී සම්ප්‍රදාය තුළ දක්නනට නො ලැබෙන්නකි. කෙසේ වූවද චිත්ත-විප්‍රයුක්ත-ධර්ම ප්‍රභවය වීමෙහිලා ථෙරවාදී අභිධර්මය ඉවහල් වූ බව බොහෝ අයගේ අදහස යි. සර්වාස්තිවාදයට අයත් වසුබන්ධු විසින් රචනා කරන ලද **අභිධර්මකෝශභාෂ්‍යය** නම් ග්‍රන්ථයත් යශෝමිත්‍ර විසින් රචනා කරන ලද **ස්ඵුඨාර්ථය** නම් ග්‍රන්ථයත් මේ පිළිබඳව කරුණු දක්වන මූලාශ්‍ර වේ. මැක්ගවර්න් (McGovern),[1] ස්ට්චෙබර්ට්ස්කි (Stchebertsky)[2] සහ පී. එස්. ජයිනි (P.S. Jaini)[3] යන අය මේ පිළිබඳ ව කරුණු අධ්‍යයනය කර ඇත.

ථෙරවාදී අභිධර්මය පිළිබඳ බොහෝ දෙනා උනන්දුවක් දක්වන හෙයින් ඒ පිළිබඳ වැඩි විස්තරක් කිරීමට මෙහි දී අපේක්ෂා නො කරන අතර සර්වාස්තිවාද අභිධර්මය පිළිබඳ ව වැඩි විස්තරයක් දැක්වීමට අපේක්ෂා කරමු. සර්වාස්තිවාද අභිධර්මයට අයත් ධර්මයෝ හැත්තෑපහකි (75).

1. රූප 11 - (1) චක්ෂුර්-ඉන්ද්‍රිය, (2) ශ්‍රෝත්‍ර-ඉන්ද්‍රිය, (3) ඝ්‍රාණ-ඉන්ද්‍රිය, (4) ජිව්හා-ඉන්ද්‍රිය, (5) කාය-ඉන්ද්‍රිය, (6) රූප-ඉන්ද්‍රිය, (7) ශබ්ද-ඉන්ද්‍රිය, (8) ගන්ධ-ඉන්ද්‍රිය, (9) රස-ඉන්ද්‍රිය, (10) ස්පර්ෂ්ඨව්‍යාර්ථ, (11) අවිඥප්ති-රූප

2. චිත්ත 01 - (12)

3. චෛතසික 46

i. මහාභූමික ධර්ම 10 - (13) වේදනා, (14) චේතනා, (15) සංඥා, (16) ඡන්ද, (17) ස්පර්ෂ, (18) ප්‍රඥා, (19) ස්මෘති, (20) මනසිකාර, (21) අධිමෝක්ෂ, (22) සමාධි

ii. කුශල-මහාභූමික ධර්ම 10 - (23) ශ්‍රද්ධා, (24) අප්‍රමාද, (25) ප්‍රශබ්ධි, (26) උපේක්ෂා, (27) හිරි, (28) අපත්‍රාප්‍ය, (29) අලෝභ, (30) අද්වේෂ, (31) අවිහිංසා, (32) වීර්ය

iii. ක්ලේෂ-මහාභූමික ධර්ම 6 - (33) මෝහ, (34) ප්‍රමාද, (35) කෞශීද්‍යය, (36) ආශ්‍රද්ධ්‍යය, (37) ස්ත්‍යාන, (38) ඖද්ධත්‍යය

iv. අකුශල-මහාභූමික ධර්ම 2 - (39) ආහ්‍රීක්‍යය, (40) අනපත්‍රාප්‍යය

v. පරීත්තක්ලේෂ-භූමික ධර්ම 10 - (41) ක්‍රෝධ, (42) උපනාහ, (43) ශාඨ්‍යය, (44) ඊර්ෂ්‍යා, (45) ප්‍රදාශ, (46) ම්‍රක්ෂ්‍යය, (47) මාත්සර්‍යය, (48) මායා, (49) මද, (50) විහිංසා

vi. අනියත ධර්ම 8 - (51) කෞකෘත්‍ය, (52) මිද්ධ, (53) විතර්ක, (54) විචාර, (55) රාග, (56) ප්‍රතිඝ, (57) මාන, (58) විචිකිත්සා

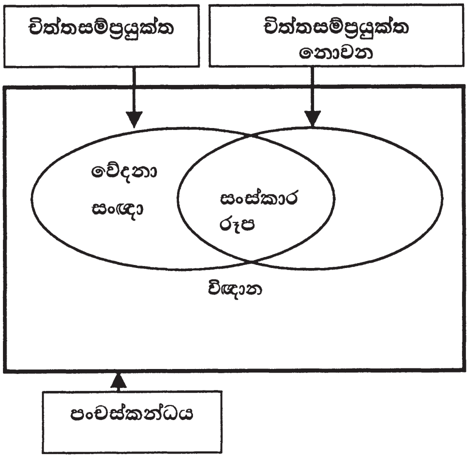
4. චිත්තවිප්‍රයුක්ත ධර්ම 14 - (59) ප්‍රාප්ති, (60) අප්‍රාප්ති, (61) නිකායසභාග, (62) ආසංඥික, (63) ආසංඥී-සමාපත්ති, (64) නිරෝධ-සමාපත්ති, (65) ජීවිතේන්ද්‍රිය, (66) ජාති-ලක්ෂණ, (67) ස්ථිති-ලක්ෂණ, (68) ජරා-ලක්ෂණ, (69) අනිත්‍යතා-ලක්ෂණ, (70) නාම-කාය, (71) පද-කාය, (72) ව්‍යංජන-කාය

5. අසංස්කෘත ධර්ම 3 - (73) ආකාශ, (74) ප්‍රතිසංඛ්‍යා-නිරෝධ, (75) අප්‍රතිසංඛ්‍යා-නිරෝධ

චිත්තවිප්‍රයුත්ත ධර්ම සම්බන්ධයෙන් සර්වාස්තිවාදී සම්ප්‍රදාය තුළ ද ඒකමතිකත්වයක් දක්නට නො ලැබෙයි. එනිසා ම ඒ පිළිබඳ විවිධ අර්ථවිවරණ අපට හමුවේ.

1. මුල් බුදුසමය තුළ හමුවන පඤ්චස්ඛන්ධය පිළිබඳ ඉගැන්වීම සාරිපුත්‍රාභිධර්ම නම් ග්‍රන්ථයේ දී චිත්ත-සම්ප්‍රයුක්ත සහ චිත්ත-විප්‍රයුක්ත වශයෙන් දක්වා ඇත්තේ මෙසේ ය.

    i. චිත්ත-සම්ප්‍රයුක්ත ධර්ම
    ii. චිත්ත-සම්ප්‍රයුක්ත නො වන ධර්ම
    iii. චිත්ත-සම්ප්‍රයුක්ත හෝ චිත්ත-සම්ප්‍රයුක්ත හෝ නො වන ධර්ම
    iv. එක්කෝ චිත්ත-සම්ප්‍රයුක්ත වන නැත්නම් චිත්ත-සම්ප්‍රයුක්ත නො වන ධර්ම



පඤ්චස්කන්ධයට අයත් ස්කන්ධ පහත දැක්වෙන පරිදි කොටස් හතරකට බෙදේ.

i. රූප-ස්කන්ධය - **චිත්ත-සම්ප්‍රයුක්ත නොවන ධර්මය**

ii. වේදනා-ස්කන්ධය, සංඥා-ස්කන්ධය - **චිත්ත-සම්ප්‍රයුක්ත වන ධර්ම**

iii. විඥාන-ස්කන්ධය - **චිත්ත-සම්ප්‍රයුක්ත වන හෝ චිත්ත සම්ප්‍රයුක්ත නොවන හෝ නො වන ධර්මය**

iv. සංස්කාර-ස්කන්ධය - **එක්කෝ චිත්ත-සම්ප්‍රයුක්ත වන නැත්නම් චිත්ත සම්ප්‍රයුක්ත නොවන ධර්මය (චිත්ත-සම්ප්‍රයුක්ත**

නො වන සංස්කාර ස්කන්ධයෝ නම් 'ජාති' සිට 'නිරෝධ සමාපත්ති' දක්වා ගැනෙන චෛතසික)

2. **චිත්ත-සම්ප්‍රයුක්ත** නො වන ධර්මයක් වශයෙන් හෝ **චිත්ත-විප්‍රයුක්ත සංස්කාර** ධර්මයක් වශයෙන් හෝ සංස්කාර-ස්කන්ධය සැලකිය නො හැකි බව **සාරිපුත්‍රාභිධර්ම** ග්‍රන්ථය සඳහන් කරයි. එහි දී ධර්මායතන යන්න කොටස් දෙකකට බෙදිය හැකි බව දක්වයි. එනම් **චිත්ත-සම්ප්‍රයුක්ත** හා **චිත්ත-සම්ප්‍රයුක්ත නොවන** ධර්ම වශයෙනි. එහි දී 'වේදනා, සඤ්ඤා' ආදී වශයෙන් 'ක්ලේෂ' (ක්ලේෂ මහාභූමික) දක්වා (දහතුනේ (13) සිට තිස්දෙක (32) දක්වා) ගැනෙන **තද කළු අකුරින් මුද්‍රිත** සියලු චෛතසික ධර්මයෝ චිත්ත-සම්ප්‍රයුක්ත ධර්ම යනුවෙන් හඳුන්වා දෙයි. **'ජාති'**, ආදී වශයෙන් **'අප්‍රතිසංඛ්‍යා-නිරෝධ'** දක්වා ගැනෙන තද කළු අකුරින් මුද්‍රිත සියලු චෛතසික ධර්ම (හැටහයේ (66) සිට අවසනට (75)) චිත්ත-සම්ප්‍රයුක්ත නො වන ධර්ම වශයෙන් හඳුන්වා දෙයි.

3. **අභිධර්මප්‍රකරණශාස්ත්‍ර** නම් ග්‍රන්ථයේ **චිත්ත-විප්‍රයුක්ත සංස්කාර** යන්න පාරිභාෂික වචනයක් වශයෙන් දක්වා ඇත. එහි දී චිත්ත-විප්‍රයුක්ත-ධර්ම යනු **චෛතසික** නො වන බවත් එය **රූප, අසංස්කෘත** හා **චිත්ත-විප්‍රයුක්ත-සංස්කාර** වන බවත් දක්වා ඇත.

4. **ඥානප්‍රස්ථාන-ශාස්ත්‍ර** නම් ග්‍රන්ථයේ විපාක හේතු නම් පරිච්ඡේදයේ දී චිත්ත-විප්‍රයුක්ත-සංස්කාර පිළිබඳ ව පළමුවරට දක්වා ඇත. එහි දී රූප, චිත්ත සහ චෛතසික යන්න චිත්ත-විප්‍රයුක්ත-සංස්කාර වශයෙන් සිදු කරන ලද වර්ගීකරණයක් ලෙස දක්නට ලැබේ. අරූපාවචර බ්‍රහ්ම ලෝකයෙහි උපදින සත්ත්වයන්ගේ මානසික ක්‍රියාවලිය ජීවිතින්ද්‍රිය, නිකාය-සභාග සහ අනෙකුත් චිත්ත-විප්‍රයුක්ත-සංස්කාර පදනම් කරගනිමින් පැහැදිලි කරයි.

5. **වසුමිත්‍ර** විසින් රචිත **පංචවස්තුක** නම් ග්‍රන්ථයේ දී සියලු ධර්මයන් කොටස් පහකට බෙදා දක්වා ඇත.

   ii. රූප
   iii. චිත්ත
   iv. චෛසික
   v. චිත්ත-විප්‍රයුක්ත-සංස්කාර
   vi. අසංස්කෘත

මෙහි දී **චිත්ත-විප්‍රයුක්ත-සංස්කාර** යනු **චිත්ත-සම්ප්‍රයුක්ත** නො වන ධර්ම බව දක්වා ඇත. එනම්:

1.	ප්‍රාප්ති	2.	අසංඥී සමාපත්ති
2.	නිරෝධ සමාපත්ති	4.	ආසංඥික
3.	ජීවිතේන්ද්‍රිය	6.	නිකාය-සභාග
4.	උපධි-ප්‍රතිලම්භ	8.	වස්තු-ප්‍රතිලම්භ
5.	ආයතන-ප්‍රතිලම්භ	10.	ජාති
6.	ස්ථිති	12.	ජරා
7.	අනිත්‍යතා	14.	නාම-කාය
8.	පද-කාය	16.	ව්‍යංජන-කාය

ආදී වශයෙන් ගැනෙන **චිත්ත-සම්ප්‍රයුක්ත** නො වන ධර්ම සියල්ල **චිත්ත-විප්‍රයුක්ත-සංස්කාර** ලෙස දක්වා ඇත.

6. **අභිධර්මකෝශාභාෂ්‍ය** නම් ග්‍රන්ථයේ දී චිත්ත-විප්‍රයුක්ත ධර්ම 14ක් දක්වා ඇත. එනම්:

1.	ප්‍රාප්ති (1)	2.	අප්‍රාප්ති
3.	නිකාය-සභාග (6)	4.	ආසංඥික (4)
5.	ආසංඥී-සමාපත්ති (2)	6.	නිරෝධ-සමාපත්ති (3)
7.	ජීවිතින්ද්‍රිය (5)	7.	ජාති-ලක්ෂණ (10)
9.	ස්ථිති-ලක්ෂණ (11)	10.	ජරා-ලක්ෂණ (12)
11.	අනිත්‍යතා-ලක්ෂණ (13)	12.	නාම-කාය (14)
13.	පද-කාය (15)	14.	ව්‍යංජන-කාය (16)

7. **පංචවස්තුක** නම් ග්‍රන්ථයේ දක්වා ඇති ධර්ම දහසයෙන් (16) ධර්ම දහතුනක් (13) **අභිධර්මකෝශාභාෂ්‍යය** නම් ග්‍රන්ථයේ දක්නට ලැබෙ යි. එහි දක්නට නො ලැබෙන ධර්ම තුන නම්:

   i. උපධි-ප්‍රතිලම්භ

   ii වස්තු-ප්‍රතිලම්භ

   iii. ආයතන-ප්‍රතිලම්භ

8. පංචවස්තුක නම් ග්‍රන්ථයේ දක්නට ලැබෙන ධර්මයක් වන **අප්‍රාප්තිය අභිධර්මකෝශාභාෂ්‍යය** නම් ග්‍රන්ථයේ දක්වා ඇත.

9. රූප ස්වභාවයෙන් යුක්ත නො වන, මනස සමඟ ද නො යෙදෙන, සංස්කාරස්කන්ධයට ද අයත් යම් ධර්මයක් වේ ද එය චිත්තවිප්‍රයුක්තසංස්කාර නම් වන බව ආචාර්ය වසුබන්ධු පෙන්වා දෙයි.[4]

1. ප්‍රාප්ති : (Acquisition and Possession)

ප්‍රාප්ති යනු උපදාවාගැනීම යි හෙවත් ලබාගැනීම යි.[5] චෛතසික පරම්පරාවට හෙවත් චිත්ත වීතියට සංඛත ධර්මයක් පැමිණීම ප්‍රාප්ති නම් වේ.[6] ඒ අනුව ප්‍රාප්ති යනු ධර්මයන් [7] ඇතිවීමේ හේතුව යි.[8] ප්‍රාප්තිය ද්විධ ය.[9]

1. මෙතෙක් ලබා නො ගත් දෙය ලබා ගැනීම (ලාභ, ප්‍රතිලම්භ) හෝ බැහැර වූ යමක් ලබා ගැනීම (විහීන).
2. ලබාගත් දෙය නැවත ලබා ගැනීම, අත්කර ගැනීම (සමන්වය, සමන්වාගම) හෝ පවත්වා ගැනීම.

සංඛත ධර්මයක් සිතුවිලි ධාරාවට (චිත්ත වීථියට) ඇතුලත් වීම ප්‍රාප්තිය යි. [10]

යම් විශේෂයකට අයත් වන ප්‍රාප්තික් ලබාගත් ධර්මයක් මත රඳා පවතින අතර එම ධර්මය සමඟ සම හෝ විසම වන හෙයින් එය හඳුනා ගැනීමට හැකි වේ.[11]

ප්‍රාප්ති වර්ග තුනකි. එනම්:[12]

1. සංඛත ධර්මයක් සමඟ යෙදෙන ප්‍රාප්තිය - හේතු-ප්‍රත්‍ය ධර්මයක එයට ම ආවේණික ක්‍රියාවක් ඇති හෙයින් ඊට අදාළ ප්‍රාප්තියක් ඇත.
2. විමුක්ති සාධනයේ දී යෙදෙන ප්‍රාප්තිය - මෙහි දී විමුක්තිය හේතු-ප්‍රත්‍ය ධර්මයක් නො වන හෙයින් ඊට ආවේණික ක්‍රියාවක් නැත. එනිසා මෙහි ප්‍රාප්තිය විමුක්ති සාධකයා විසින් අනුගමනය කරන මාර්ග මත රඳ පවතියි.
3. විමුක්තිය ලබාගත් පසු යෙදෙන ප්‍රාප්තිය - මෙහි දී විමුක්තිය හේතු-ප්‍රත්‍ය ධර්මයක් නො වන හෙයින් ඊට ආවේණික ප්‍රාප්තියක් නැත. එබැවින් මෙහි ප්‍රාප්තිය ජීවිතින්ද්‍රිය සහ නිකාය-සභාග මත පවති යි.

ප්‍රාප්තිය ක්‍රියාත්මක වන විට වෙනත් බාහිර අරමුණක් නො පැමිණෙන්නේ යම් තාක් ද ඒතාක් අකර්මන්‍ය නො වී පවතින බව සංඝභද්‍ර විවරණය කරයි.

සංජානන ක්‍රියාවලියක් අවසානයේ දී සිත භවංග ගත වන අතර එම අවස්ථාවේ සිට වෙනත් අරමුණක් පැමිණෙන තෙක් භවංගය ක්‍රියාත්මක වන බව ථෙරවාදී අභිධර්මය පෙන්වා දෙයි.[13] මේ අනුව **'ප්‍රාප්තිය'** ථෙරවාදී අභිධර්මයෙහි එන **'භවංග'** යන්නට බොහෝ සෙයින් සමාන ය.

2. අප්‍රාප්ති (Non-acquisition)

ප්‍රාප්තියෙහි විරුද්ධ පදය අප්‍රාප්තිය යි.[14] ප්‍රාප්තිය සඳහා යමක් ප්‍රමාණවත් වේ නම් අප්‍රාප්තිය සඳහා ද එය ප්‍රමාණවත් ය.[15] ධර්මයෝ වනාහි අතීත, වර්තමාන හා අනාගත වශයෙන් තුන් කාලයකට අයත් වේ.[16] ඒ අනුව ඔවුනට අයත් ප්‍රාප්ති තුනකි. නමුත් වර්තමාන වූත් අතීත වූත් අනාගත වූත් අප්‍රාප්ති ධර්මයන් උපදින්නේ අතීත සහ අනාගත ධර්ම සමග පමණි. ඒ අනුව වර්තමාන ධර්ම උපදින මොහොතේ ම හෙවත් ප්‍රාප්තියේ දී අප්‍රාප්තිය සිදු නො වේ.[17]

අප්‍රාප්තියෙහි ස්වභාවය විමසා බැලූ විට අපට එළඹිය හැකි නිගමනය නම් මෙය ථෙරවාද අභිධර්මයෙහි එන ආවජ්ජන යන්නට බොහෝ සෙයින් සමාන වන බව යි. විශේෂයෙන් ම චිත්ත වීථියක් ක්‍රියාත්මක වන විට භවංගයට පසුව උදින්නේ ආවජ්ජනය යි. උපන් භවංගයට බාධා කරමින් ඉන්ද්‍රිය දොරටු හය ඔස්සේ ලබා දෙන අරමුණු පිළිගැනීම මෙහි ස්වභාවය යි.[18]

3. නිකාය-සභාග (Group-homogeneity)

මිනිස් සත්ත්වයන් අතර සමානත්වයක් ඇතිවීමට නිකාය-සභාග හේතු වෙයි.[19] අභිධර්මකෝශභාෂ්‍ය, අභිධර්ම-න්‍යායශාස්ත්‍ර සහ අභිධර්ම-සංගීති-පර්යාය-ශාස්ත්‍ර යන ග්‍රන්ථයෝ සත්ත්ව-සභාගතා සහ ධර්ම-සභාගතා යන්න හඳුන්වා දෙති. සත්ත්වයන් අතර පවතින සමානතාව පෙන්වාදීම සඳහා සත්ත්ව-සභාගතා යන්න යොදා ඇත. ධර්ම-සභාගතා යන්න යොදා ඇත්තේ ස්කන්ධ, ආයතන සහ ධාතු වශයෙන් සත්ත්වයන්ට අයත්වන ධර්ම අතර පවතින සමානකම පෙන්වා දීම සඳහා ය.[20] විශේෂයෙන් ම ශරීරය, හැඩය (සංස්ථාන), ඉන්ද්‍රිය ක්‍රියාකාරීත්වය (ඉන්ද්‍රිය), සහ ආහාර ආදියෙහි එමෙන් ම අන්‍යෝන්‍ය වශයෙන් සමානතාවට හේතු වන රුචි අරුචි ආදී වශයෙන් පවත්නා සමානතා සඳහා බල පවත්වන හේතුව නිකාය-සභාග නම් වේ.[21] සංඝභද්‍ර සඳහන් කරන ආකාරයට කර්මයට පමණක් මෙම සමානකම් අදාළ කරගත නො හැකි ය.

මේ අනුව ථෙරවාද අභිධර්මයෙහි රූප විසිඅට (28) අතර දක්නට ලැබෙන **භාවරූප** දෙක වන **ඉත්ථිභාව** සහ **පුරුෂභාව**[22] යොදා ඇත්තේ සත්ත්වයන් අතර ස්ත්‍රී පුරුෂ වශයෙන් පවතින සමාන අසමානතා පෙන්වාදීම සඳහා ය. ඒ අනුව **සත්ත්ව-සභාගතා** යන්නට මෙම **භාවරූප** බොහෝ සෙයින් සමානකම් දක්වයි.

එසේ ම අත්ථසාලිනියෙහි චිත්තසස්සවත්‍ථු යනුවෙන් පැහැදිලි කෙරෙන හදයවත්ථු යන්න ධර්ම-සභාගතා යන්නට බොහෝ සෙයින් සමාන වේ.

4. ආසඤ්ඤික (Ideation-less-ness)

ආසඤ්ඤික යනු අවිඥානයේ සවිඥානය යි.[23] මෙය භෞතික මනස ක්‍රියාත්මක නො වන අවිඥානක සත්ත්වයන්ට අයත් චිත්තවිප්‍රයුක්ත ධර්මයක් ය.[24] නිදා සිටින පුද්ගලයෙකුගේ මානසික ක්‍රියාවලියට මෙය බොහෝ සෙයින් සමාන බව සර්වාස්තිවාද සූත්‍ර සාහිත්‍යය පෙන්වා දෙයි. බෘහත්ඵල නම් දිව්‍ය ලෝකයෙහි එම දෙවිවරු සිටින බව සර්වාස්තිවාදයට අයත් අභිධර්ම-කෝෂය පෙන්වා දෙයි.[25] මේ අනුව ආසඤ්ඤික යනු රූපාවචර භූමීන්ට අයත් සත්ත්වයන්ට මෙන් ම එම ධ්‍යාන ලබා සිටින මිනිසුන්ට ද අයත් ධර්මයක් ලෙස සැලකිය හැකි ය. අවිඥානක සත්ත්වයන් මෙන් ම අවිඥානක දෙවියන් ද සිටින බව ථෙරවාදයත්[26] සර්වාස්තිවාදයත්[27] පිළිගනී. ඒ අනුව මෙම ආසඤ්ඤික නම් චිත්තවිප්‍රයුක්ක ධර්මය අවබෝධයේ පහසුව පිණිස ථෙරවාද අභිධර්මයට අයත් අරූපාවචර ධ්‍යාන සිතක් වන විඤ්ඤාණඤ්චායතනය හා සමාන කොට දක්විය හැකි ය.

5. ආසඤ්ඤී-සමාපත්ති (Ideationless Attainment)

සමාපත්තියක් වන මෙය සිව්වන ධ්‍යානයයට අයත් වූවකි.[28] යමෙක් තුන්වන ධ්‍යානය උපදවාගෙන සිව්වන ධ්‍යානය උපදවා ගැනීමට කටයුතු කරත් ද එවිට පූර්ව ධර්මයන්ගෙන් වෙන් ව ආසඤ්ඤී-සමාපත්ති නම් තත්ත්වයට පත් වේ.[29] මෙය සිතෙන් හා සිතිවිලිවලින් මිදුණු තුන්වන ධ්‍යානයේ අවස්ථාවකි.[30] ඒ අනුව මෙම ධර්මය ථෙරවාද අභිධර්මයේ එන ආකිඤ්චඤ්ඤායතන නම් තුන්වන අරූපාවචර ධ්‍යානය හා සම කොට දක්විය හැකි ය.

6. නිරෝධ-සමාපත්ති (Cessation Attainment)

මෙය සංඥා-වේදිත-නිරෝධ-සමාපත්ති ලෙස හඳුන්වයි.[31] එනම්, සිව්වන අරූපාවචර ධ්‍යානය යි. ආකිඤ්චඤ්ඤායතන නම් ධ්‍යානය ලබාගත යෝග ාවචරයා ඉන් අනතුරුව උපදවා ගනු ලබන්නේ මෙම සිව්වන ධ්‍යානය යි. මෙම ධ්‍යාන සතර මහා භූතයන්ගේ පැවැත්මට හේතුවන හෙයින් නිරෝධ-සමාපත්ති ලෙස නම් කරයි.[32] නිරෝධ යන්නෙහි අර්ථය (සමාපත්ති) යන්නට බොහෝ සෙයින් සමාන ය. මෙය භවාග්‍ර යන්නෙන් උපදින්නක් වන හෙයින් විහරණය සඳහා හේතු වෙයි. යහපත් වූ මෙම සමාපත්තිය ආර්යයන් විසින් උපදවාගත යුතු ය. ද්විධා විපාක ඇති මෙම සමාපත්තිය අනියත ය.[33] ථෙරවාද අභිධර්මයෙහි එන නෙවසඤ්ඤානාසඤ්ඤායතන නම් සිව්වන අරූපාවචර ධ්‍යානය හා සමාන වේ. කෙසේ වුව ද ථෙරවාද සම්ප්‍රදාය තුළ සඤ්ඤා-වේදයිත-නිරෝධ-සමාපත්තිය කිසිඳු වෙනසකින් තොරව දක්නට ලැබෙයි.

7. ජීවිතේන්ද්‍රිය (Vital Faculty)

ජීවිතය පවත්වාගෙන යාමට උපකාරීවන හෙයින් මෙය ජීවිතේන්ද්‍රිය යයි ථෙරවාද අභිධර්මයත් සර්වාදස්තිවාද අභිධර්මයත් පිළිගනී. මුල්බුදුසමයාගත සූත්‍රවලට අනුව මේ හා සමාන ඉගැන්වීමක් මහාවේදල්ල සූත්‍රයේ දී අපට හමු වේ. එනම් ආයු, උස්මා ච විඤ්ඤාණං යන්න යි.[34] මේ ඉගැන්වීම නිමිති කරගෙන පසුකාලීන ව ජීවිතෙන්ද්‍රිය යන්න නිර්මාණය වූ බව පී. එස්. ජයිනි සඳහන් කරයි.[35] මේ අනුව ථෙරවාද අභිධර්මයේ දී ජීවිතින්ද්‍රිය දෙකක් දක්වා ඇත. ඉන් එකක් රූප කාණ්ඩයෙහි ද අනෙක චෛතසික කාණ්ඩයෙහි ද ඇත. නමුත් සර්වාස්තිවාදයෙහි දක්කට ඇත්තේ චිත්ත විප්‍රයුක්ත ධර්මවලට අයත් මෙම සංස්කාරය පමණි.[36]

8. ජාති-ලක්ෂණ (Production-characteristic)

ජාති, ජරා, ස්ථිති සහ අනිත්‍යතා වශයෙන් සංස්කෘත ධර්මයන්ගේ ලක්ෂණ හතරකි.[37] වෛභාෂික සූත්‍ර පිටකයේ දක්වා ඇත්තේ උත්පාද, වය සහ ස්ථිත්‍යන්‍යථාත්ව වශයෙන් ලක්ෂණ තුනක් වුව ද අභිධර්මයේ දී ජාති, ස්ථිති, ජරා, අනිත්‍යතා වශයෙන් සිව්වැදෑරුම ව දක්වා ඇත.[38] ජාති යනු යමක උත්පත්තිය යි.[39] මෙම ලක්ෂණය ථෙරවාදී සම්ප්‍රදායට අයත් සූත්‍ර පිටකයෙහි[40] ද අභිධර්මයෙහි[41] ද දක්නට ලැබෙ යි. විශේෂයෙන් ම ථෙරවාද අභිධර්මයේ දී රූප කාණ්ඩය යටතේ උපචය වශයෙන් එය දක්වා ඇත.[42]

9. ස්ථිති-ලක්ෂණ (Duration-characteristic)

ස්ථිති යනු ජාති සහ ජරා අවස්ථා දෙක අතර සිදුවන පැවැත්ම යි.[43] ධර්මයන්ගේ සමස්ත ක්‍රියාවලිය ස්ථිති නම් වෙයි.[44] එහි ඇති වීම ජාතිය යි. එහි නැති වීම ව්‍යය යි. එය පවත්නා තත්ත්වයෙන් වෙනස් වීමත් සමග එළඹෙන මොහොත ස්ථිත්‍යන්‍යථාත්ව නම් වේ.[45] ථෙරවාදී සම්ප්‍රදාය ස්ථිති යන්න වෙන් වූ ලක්ෂණයක් ලෙස නො පිළිගත්ත ද අභිධර්මයේ දී රූප කාණ්ඩයට අයත් උපාදාය රූප යටතේ සන්තති වශයෙන් පිළිගෙන ඇත. ථෙරවාදී සම්ප්‍රදායට අයත් ධම්මසංගණිය සහ විසුද්ධිමාර්ගය සන්තති යන්න ජරා හෙවත් උපචය යන්නට සමාන කොට දක්වා ඇත.[46]

10. ජරා-ලක්ෂණ (Deterioration-characteristic)

සංස්කෘත ධර්මයන් පවත්නා ස්වභාවයෙන් වෙනස්වන හෙයින් ඒ බව හඳුන්වා දීම සඳහා ජරා හෙවත් අන්‍යථාත්ව යන්න යොදා ගැනේ.[47] ථෙරවාද සම්ප්‍රදාය ද මෙම ලක්ෂණය පිළිගෙන ඇති අතර අභිධර්මයේ දී උපදාය රූප යටතේ මෙකී ලක්ෂණය දක්වා ඇත.[48]

11. අනිත්‍යතා-ලක්ෂණ (Impermanence-characteristic)

සංස්කෘත ධර්මයන්ගේ අනිත්‍ය ස්වභාවය විස්තර කෙරෙන මෙම ලක්ෂණය ව්‍යය වශයෙන් ද යෙදේ.[49] ඒ අනුව මෙම ලක්ෂණය ථෙරවාද සම්ප්‍රදායයත් සර්වාස්තිවාද සම්ප්‍රදායයත් සම සේ පිළිගනී. ථෙරවාද අභිධර්මයේ දී උපදාය රූප යටතේ මෙම ලක්ෂණය අනිත්‍යතා ලෙස දක්වා ඇත.

12. නාම-කාය (Words)

සංඥා, වාක්‍ය සහ අක්ෂර යන ඒවායෙහි එකතුව නාමකාය, පද-කාය, ව්‍යඤ්ජන-කාය යි.[50] කාම, රූප, ජීවී, අජීවී යන සෑම කොට්ටාසයකට ම අයත් සියලු දේ නාමකායෝ ය. රූප, ශබ්ද, ගන්ධ, රස, පොට්ඨබ්බ, ආදී සංඥා ඇතිකරන්නේ නාම යි.[51] ස්කන්ධයෝ නම් නාම-කායෝ ය. ඒ අනුව මෙම නාම-කාය යන්න ථෙරවාද අභිධර්මයෙහි ඉගැන්වෙන සම්පටිච්චන යන්නට බොහෝ සෙයින් සමාන ය.[52]

13. පද-කාය (Phrases)

වාක්‍යයක අර්ථය පැහැදිලි කිරීම සඳහා පද යොදා ගන්නා හෙයින් පද යනු වාක්‍යය යි.[53] ක්‍රියා, ගුණ, කාල හා සම්බන්ධතා ආදිය අවබෝධ කරගැනීම සඳහා නිත්‍ය නො වූ සංස්කෘත ධර්ම උපයෝගී කරගනු ලැබේ. උදාහරණ ලෙස සියලු සංස්කාර ධර්මයන්ගේ අනිත්‍ය ස්වභාවය දැක්විය හැකි ය.[54] මේ අනුව පද-කාය නම් ධර්මයන්ගේ ලක්ෂණ හෙවත් ස්වභාවයෝ ය. මෙම පද-කාය යන්න ථෙරවාද අභිධර්මයෙහි දැක්වෙන සන්තීරණ යන්නට බොහෝ දුරට සමාන ය.

14. ව්‍යඤ්ජන-කාය (Syllables)

ක, ඛ, ග, ඝ, ආදී වශයෙන් භාෂාවේ යෙදෙන අකුරු ව්‍යඤ්ජන නම් වේ. මේවා භාෂාවේ ස්වභාවය වන හෙයින් ශබ්දයෝ ද වර්ණයෝ ද වෙති. හඬක් ඇතත් වාච්‍ය ස්වභාවයෙන් යුක්ත නො වන හෙයින් මේවා චිත්ත-විප්‍රයුක්ත-ධර්ම නම් වේ.[55] ශබ්දයෙන් පමණක් අර්ථය වටහාගත නො හැකි වන්නා සේම කථනය සඳහා ද ශබ්ද පමණක් ප්‍රමාණවත් නො වේ. එබැවින්, අර්ථාවබෝධය සඳහා හේතුවන ශබ්ද වාච්‍යය යි.[56] ථෙරවාද අභිධර්මයෙහි එන තදාරම්මණ යන්න මෙයට බොහෝ සෙයින් සමාන ය.

උක්ත කරුණු අනුව පැහැදිලි වන්නේ ථෙරවාද අභිධර්මත් සර්වාස්තිවාද අභිධර්මයත් අතර අන්‍යෝන්‍ය සම්බන්ධයක් පවතින අතර ම මෙම සම්ප්‍රදායයන් දෙක අතර විෂමතා ද පවතින බවයි. විශේෂයෙන් ම ධර්මයන් පිළිබඳව පැවති මතවාද හේතුවෙන් සර්වාස්තිවාදී සම්ප්‍රදාය ස්වාධීනව සංවර්ධනය වූ බව

චිත්ත-විප්‍රයුක්ත ධර්ම පිළිබඳ සළකා බැලීමෙන් පැහැදිලි වේ. චිත්ත-විප්‍රයුක්ත-සංස්කාර-ධර්ම දාහතර (14) අතුරෙන් හතක් (7) ථෙරවාද සම්ප්‍රදාය තුළ එනමින් ම දක්නට ලැබුණ ද ඉතිරි ධර්ම හත (7) ථෙරවාද සම්ප්‍රදායයෙහි දක්කනට ලැබෙන ඉගැන්වීම් හා එතරම් සමාන බවක් නො දක්වයි. මෙම සම්ප්‍රදාය දෙක අතර පැවති තරඟකාරීත්වයේත් ධර්ම විශ්ලේෂණයේත් ප්‍රතිඵලයක් ලෙස ථෙරවාදී සම්ප්‍රදායට අයත් අභිධර්මාර්ථ සංග්‍රහයත් සර්වාස්තිවාදී සම්ප්‍රදායට අයත් අභිධර්මකොෂයත් සකස් වී ඇත. කෙසේ වූව ද වසුබන්ධු විසින් රචනා කරන ලද අභිධර්මකෝෂයට බොහෝ සෙයින් සමාන ග්‍රන්ථයක් ලෙස ථෙරවාදී සම්ප්‍රදායට අයත් බුද්ධඝෝෂ මහා ස්ථවිර විසින් රචනා කරන ලද විශුද්ධි මාර්ගය හඳුන්වාදිය හැකි ය.

අවබෝධයේ පහසුව සඳහා චිත්ත-විප්‍රයුක්ත-සංස්කාර ධර්ම ථෙරවාද සම්ප්‍රදායෙහි එන ධර්ම සමග සමවන අයුරු පහත දක්වා ඇත.

සර්වාස්තිවාදය	ථෙරවාදය
1. ප්‍රාප්ති (1)	1. භවංග
2. අප්‍රාප්ති	2. ආවජ්ජන
3. නිකාය-සභාග (6)	3. භාව රූප
4. ආසඥික (4)	4. විඤ්ඤාණඤ්චායතන
5. ආසඥී-සමාපත්ති (2)	5. ආකිඤ්චඤ්ඤායතන
6. නිරෝධ-සමාපත්ති (3)	6. නෙවසඤ්ඤා-නාසඤ්ඤායතන
7. ජීවිතින්ද්‍රිය (5)	7. ජීවිත්‍රින්ද්‍රිය
8. ජාති-ලක්ෂණ (10)	8. උපචය
9. ස්ථිති-ලක්ෂණ (11)	9. සන්තති
10. ජරා-ලක්ෂණ (12)	10. ජරතා
11. අනිත්‍යතා-ලක්ෂණ (13)	11. අනිත්‍යතා
12. නාම-කාය (14)	12. සන්තීරණ
13. පද-කාය (15)	13. වොත්ථපන
14. ව්‍යංජන-කාය (16)	14. තදාරම්මණ

ආන්තික සටහන්

1 A Manual of Buddhist Philosophy, Vol. i, McGovern, London, 1923, pp. 161-2

2 The Central Conception of Buddhism, Stchebertsky, 1979, pp. 23-4

3 Collected Papers on Buddhist Studies, P. S. Jaini, Motilal Banarsidass, 2001, pp. 239-262

4 Abhidharmakosa of Vasubandhu, Vol. i, trans. Subhara Jha, Patna, 1983, p.335

5 Abhidharmakosa Study, Study Materials, Korin, p. 34 (possession, obtainment, collection, attainment, achievement, conditioning, cessation)

6 -එම-

7 -එම- Note: අසංස්කෘත ධර්ම සඳහා හේතු හෝ ඵල නොමැත. සංස්කෘත ධර්ම සඳහා හේතු හා ඵල ඇත. සංස්කෘත ධර්ම හේතු ඵල සම්බන්ධයේ ප්‍රතිඵලයක් ලෙස ඇති වේ. -එම-

8 -එම-

9 Abhidharmakosa of Vasubandhu, Vol. i, trans. Subhara Jha, Patna, 1983, p.341

10 Abhidharmakosa Study, Study Materials, Korin, p. 34

11 අභිධර්ම-මහා-විභාෂ-ශාස්ත්‍ර

12 Abhidharma-mahà-vibhà÷a-÷àstra, p. 801 /

Abhidharmakosa of Vasubandhu, Vol. i, trans. Subhara Jha, Patna, 1983, p. 348

ත්‍රෛයද්විකානාම් ත්‍රියාවිධා ද්‍රුභාධිනාං ද්‍රුභාදිකා /
ස්වධාතුකා තදාප්තානාප්තානාං චතුර්විධා //37//

13 A Comprehensive Manual of Abhidhamma, Bhikkhu Bodhi, 2000, p. 123 ද අභිධර්ම අධ්‍යයන, සංස්. අසංග තිලකරත්න, කොළඹ, 1995, 139-141 පිටු.

14 -එම-

15 -එම-

16 Abhidharmakosa Study, Study Materials, Korin, p. 34 (non-possession, dispossession, non-obtainment, non-achievement, deconditioning)

17 Abhidharmakosa of Vasubandhu, Vol. i, trans. Subhara Jha, Patna, 1983, p. 355

නිවෘතස්‍ය ච රූපස්‍ය කාමේ රූපස්‍ය නාග්‍රජා /
අක්ලිෂ්ටාව්‍යාකෘතාප්‍රාප්තිඃ සාතිතාජාතයොස්ත්‍රිධා //39//

18 A Manual of Abhidhamma (*Abhidhammattha Sangaha*) of Bhadanta Anuruddhacariya, by Naradha Maha Thera, Buddhist Missionary Society, Malaysia, 1987, p. 166

19 Abhidharmakosa Study, Study Materials, Korin, p. 34 (similar class, communication, human commonality, taking part in an organism, likeness, class affiliation, generic similarity)

20 Abhidharmako÷a of Vasubandhu, Vol. i, trans. Subhara Jha, Patna, 1983, p.366

සභාගතා සත්ත්වසාම්‍යමාසං ඥිකමසංඥිෂු /
නිරෝධක්ෂත්ත චෛත්තානාං විපාකස්තෙ භෘහත්ඵලාඃ //41//

21 Abhidharmadãpa, 89/ Abhidharma-nyàyànusàra, 400

22 AManualofAbhidhamma(AbhidhammatthaSangaha)ofBhadantaAnuruddhacariya, by Naradha Maha Thera, Buddhist Missionary Society, Malaysia, 1987, p. 192

23 Abhidharmakosa Study, Study Materials, Korin, p. 34 (no-thought, [state of] non-perception, non-discrimination, having no conception, reward of no-thought, realm of thoughtless beings)

24 Abhidharmakosa of Vasubandhu, Vol. i, trans. Subhara Jha, Patna, 1983, p. 373

25 -එම- 374 පිට

26 D.N. 3. PTS, P. 263 සන්තාවුසො, සත්තා අසඤ්ඤිනො අප්පටිසංවේදිනො, සෙයියථාපි දෙවා අසඤ්ඤසත්තා

27 Abhidharmakosa of Vasubandhu, Vol. i, trans. Subhara Jha, Patna, 1983, p. 375

තථාසංඥි සමාපත්තිධ්‍යර්නේත්ත්යේ නිඃ සෘතීච්ඡයා /
ශුභෝපපගාදේගෙව නාර්ථසෙය්‍යකාද්විකාප්‍යතේ // 42//

28 Abhidharmako÷a Study, Study Materials, Korin, p. 34 (perceptionless serenity, thought-less ecstasy, absorption without discrimination, attainment without cognitions)

29 Abhidharmako÷a of Vasubandhu, Vol. i, trans. Subhara Jha, Patna, 1983, p. 375

30 Entrance in to the supreme Dhamma, 131

31 Abhidharmako÷a Study, Study Materials, Korin, p. 34 (annihilation trance, serenity of cessation, attainment of cessation)

32 Entrance in to the supreme Dhamma, 131/ Abhidharma-mahà-vibhàùà-÷àstra, 775b

33 Abhidharmakosa of Vasubandhu, Vol. i, trans. Subhara Jha, Patna, 1983, p. 380

නිරෝධාස්ව්‍යා තථෛවේයං විහාරාර්ථ භවාග්‍රජා
ශුභා ද්වේසානියතා චායඃසය්‍යාප්‍යා ප්‍රයොගතඃ //46//

34 මහාවේදල්ල සූත්‍රය, ම.නි. 1, බුජත්‍රිමු. 694 පිට

35 Collected Papers on Buddhist Studies, P.S.Jaini, Motilal Banarsidass, 2001, pp. 247-250

36 Abhidharmako÷a Study, Study Materials, Korin, p. 34 (life-force, force of life-duration, life-faculty, vitality)

37 ලක්ෂණානි ... ජාතිර් ජරා ස්ථිතිරනිත්‍යතා

38 Collected Papers on Buddhist Studies, P.S.Jaini, Motilal Banarsidass, 2001, p. 251
ඒතානි ඛලු චත්වාරි සංස්කෘත-ලක්ෂණානි භගවතා'භිධර්මෙ' භිහිතානි. ඒතානි ඒව විනෙයේ-ප්‍රයෝජනවශාත් සූත්‍රේ ස්ථිති-අන්‍යථාත්වං එකීකෘත්‍ය ත්‍රීණ්‍ය උක්තානි.

39 A.N.A. 2, PTS, p. 152
උප්පාදො ති ජාති, වයෝ ති භෙදො, ඨිතස්ස අඤ්ඤථත්තං නාම ජරා...

40 Uppàda Sutta, S.N. 3, PTS, p. 30
යො, භික්ඛවෙ, රූපස්ස උප්පාදො ඨිති අභිනිබ්බත්ති පාතුභාවො ...

41 AManualofAbhidhamma(AbhidhammatthaSangaha)ofBhadantaAnuruddhacariya, by Naradha Maha Thera, Buddhist Missionary Society, Malaysia, 1987, p. 295

42 Abhidharmako÷a Study, Study Materials, Korin, p. 34 (arising, origination, origin, existence, birth)

43 Abhidharmako÷a of Vasubandhu, Vol. i, trans. Subhara Jha, Patna, 1983, p. 438

44 Abhidharmako÷a Study, Study Materials, Korin, p. 35, (subsistence, stability, abiding, growth, dwelling)

45 -එම-
ජාතිර් ආදිඃ ප්‍රවාහස්‍ය ව්‍යයච් ඡේදඃ ස්ථිතිස් තු සඃ/
ස්ථිත්‍ය-අන්‍යතාත්වං තස්‍යෛව පූර්වාපර-විශිෂ්ටතා//

46 Collected Papers on Buddhist Studies, P.S.Jaini, Motilal Banarsidass, 2001, p. 251

ආචාර්ය-ලක්ඛණො රූපස්ස උපචයො,... පවත්ති-ලක්ඛණා රූපස්ස සන්තති ... උභයංපේතං ජරා-රූපස්සේවාභිවචනං ... (Visuddhimagga, xiv, 66, Dhammasaïgaõi, 643.)

47 Sarvàsthivàda Abhidharma, Bhikkhu LK Dhammajoti, Centre of Buddhist Studies, University of Hong Kong, 2007, p. 400.

48 Abhidharmakosa Study, Study Materials, Korin, p. 35, (decrepitude, change, changing, death)

49 Abhidharmakosa Study, Study Materials, Korin, p. 35, (extinction, disappearance, destruction)

50 Abhidharmakosa of Vasubandhu, Vol. i, trans. Subhara Jha, Patna, 1983, p. 450

51 -එම-

52 -එම- (category of names, name and form, collection of words or (names), nomenclature, bodies of nouns)

53 Abhidharmakosa Study, Study Materials, Korin, p. 35, (category of words, formations of phrases, collection of phrases (or assertions), vocabulary, bodies of sentences)

54 Abhidharmako÷a of Vasubandhu, Vol. i, trans. Subhara Jha, Patna, 1983, pp. 449-50

55 Abhidharmako÷a Study, Study Materials, Korin, p. 35, (formation of syllables, category of letters, collection of syllables, alphabet, syllable group, bodies of phonemes, group of consonants)

56 Abhidharmako÷a of Vasubandhu, Vol. i, trans. Subhara Jha, Patna, 1983, pp. 449-50

දෘෂ්ටිගතිකත්වය

ආචාර්ය මැදගම්පිටියේ විජිතධම්ම හිමි

බෞද්ධ ඉගැන්වීම්වල පරමාර්ථය දුක කෙළවර කිරීම හෙවත් සසර ගමන අවසන් කිරීම යි.[1] පඤ්චස්කන්ධ සංඛ්‍යාත ලෝකය හෙවත් සත්ත්වයා දුක පිළිබඳ ගැටලුවට මුහුණ දෙමින් පෙර කෙළවරක් නැති සසරෙහි ඉපදෙමින් මැරෙමින් අනන්ත වූ ද අප්‍රමාණ වූ ද කාලයක් සැරිසරන බව බුදුරජාණන් වහන්සේ පෙන්වා දුන්හ.[2] මෙම දුකින් නිදහස්වීම හෙවත් දුක්ඛ නිරෝධය නිබ්බාන ලෙසින් සැලකේ.[3] එම නිදහස් වීම විවිධාකාරයෙන් සිදුවිය හැකි ය. ඒ අතර මතවාදී නිවාරණයන්ගෙන් නිදහස්වීම බුදුරජාණන් වහන්සේ වඩා වැදගත් කොට සලකා ඇත.[4] ඒ බව සුත්තනිපාතයේ අට්ඨක වග්ගයේ දී මාගන්දියට බුදුරදුන් වදාළ "දෘෂ්ටීන් තරයේ ග්‍රහණය නො කරමින් ඒවා පරීක්ෂා කොට අභ්‍යන්තරයෙහි වූ ශාන්තිය දුටිමි"[5] යන එක ම බුදුවදනින් වුව ද තේරුම් ගත හැකි ය. මෙහි ලා අභ්‍යන්තර ශාන්තිය යනු නිබ්බානය යි. නිබ්බාන සංඛ්‍යාත එම අභ්‍යන්තර ශාන්තිය උදාවන්නේ දෘෂ්ටීන් අවබෝධ කරගෙන ඒවා දැඩිව ග්‍රහණය නො කර පිරික්සා බැලීමෙනි. එහෙයින් නිබ්බාන යන්න තේරුම් ගැනීමේ දී දිට්ඨි හෙවත් දෘෂ්ටි පිළිබඳ නිරවුල් අවබෝධයක් ද අප සතු විය යුතු වේ.

දිට්ඨි ශබ්දය පාලියෙහි දැකීම් අර්ථයෙහි ලා ගැනෙයි. එය √දෘෂ් ධාතුවෙන් නිපන්නකි.[6] දිට්ඨි යන්නෙහි සාමාන්‍ය අර්ථය දැකීම, දුටුදෙය යනු යි. එහෙත් පාලි සඟි සාහිත්‍යයේ දී එම පදගතාර්ථය ඉක්මවා පුළුල් දාර්ශනික පදනමක් සහිතව මෙම ශබ්දය භාවිතයට පැමිණ තිබේ. එම භාවිතයන් අනුව දිට්ඨි ශබ්දයට නිශ්චිත වූ අර්ථයක් හුදකලාව දැක්විය හැකි නො වේ. ඊට හේතුව මෙම පදය මිනිස් අධ්‍යාත්මය සමගත් අර්ථ වශයෙන් දක්වන සංකීර්ණ සබඳතාව යි. එනිසා කල්පනාව, වාදය, විශ්වාසය, ඇදහීම, සිද්ධාන්තය, තමන්ගේ මතය, ආදානග්‍රාහිත්වය, නිගමනය, පිළිගැනීම, සත්‍යාවබෝධය, විරුද්ධ මත නො ඉවසන ස්වභාවය ආදී අර්ථ රාශියක් දිට්ඨි ශබ්දයෙන් ඉදිරිපත් වේ.

යම් යම් සාමාජික හෝ දාර්ශනික කරුණු පදනම් කරගෙන සිත මෙහෙයවා ගොඩනගාගත් කල්පනාව දෘෂ්ටියක් විය හැකි ය. එය සත්‍ය ගවේෂී ක්‍රියාවලියක ප්‍රතිඵලයක් ද වේ. සාමාන්‍ය ජීවන රටාවෙන් ඔබ්බට ගොස් ජීවිත ලෝකය පිළිබඳ ගැඹුරු සත්‍යය, යථාර්ථය සොයන්නෙකුගේ අවසාන සොයා ගැනීම ද දෘෂ්ටියකි. ස්වකීය ඇදුරු පරපුරින් පැවත එන පිළිගැනීම ද දෘෂ්ටියකැයි සැලකිය හැකි ය. එය ගුරුකුල මතවාදයක් ද විය හැකි ය. එය මහත් අභිවාදනයෙන් පිළිගන්නා විට ඥානයක් සේ ද පිළිගැනෙයි. ඇතැම් විටෙක දෘෂ්ටිය හුදු විශ්වාස මාත්‍රයක් ද විය හැකි ය. වාද විවාද කර තහවුරු කර ගන්නා එබඳු මතවාද එක ම සත්‍යය ලෙස පිළිගැනීමට (ඉදමේව සච්චං මොඝ මඤ්ඤං) සමහරු පෙළඹෙති.[7] එය දෘෂ්ටියේ මූලික ස්වරූපයක් ද වෙයි. විවිධ ආගමික පිරිස් එල්බගත් දෘෂ්ටීන් අතර ප්‍රකටව පෙනෙන වෙනස්කම් නිසා ඕනෑම දෘෂ්ටිගතයකට ප්‍රතිවිරුද්ධ දෘෂ්ටියක් ද විය. එනිසා දෘෂ්ටිගතිකයින් අතර මත ගැටුම්, වාද විවාදයන් ද පැවතුනි. බ්‍රහ්මජාල සූත්‍රයේ දැක්වෙන්නේ එවැනි දෘෂ්ටිවාද වර්ගීකරණයකි. මුල් බුදුසමයට අනුව දෘෂ්ටි බොහෝයැයි කිව යුතු අතර ඒ සියල්ල ම ප්‍රධාන කණ්ඩායම් දෙකකට අයත් වේ. එනම්, භව දිට්ඨියට (ශාස්වත වාදය) හා විභව දිට්ඨියට (උච්ඡේද වාදය) ය. මේ දෙකට ඇතුලත් දෘෂ්ටිවාද 62 ක් පමණ බ්‍රහ්මජාල සූත්‍රයෙහි විස්තර වී ඇත. 'අධිවුත්තිපද' යන වචනයෙන් එහි හඳුන්වා ඇති දෘෂ්ටිවාද දාර්ශනික සංකල්ප ප්‍රකාශක වචනයන් සේ හඳුනාගත හැකි ය. එබඳු දෘෂ්ටීන්ට හසු වූ කල්හි , ඒවාට බැසගත් කල්හි ඒවා උපාදාන කරගත් කල්හි දෘෂ්ටිය ඕඝයක් බවට ද පත්වෙයි. ඕඝ යනු ගංගා ඇළ දොළෙහි වේගයෙන් ගලා බසින සැඩ ජල පහර යි. එනම් ගං වතුර යි. ගං වතුරට හසු වූ සියලු දෑ අතරක නො රඳා ඒ ගංවතුර විසින් මහසයුර කරා ගෙනයනු ලබයි. සසර සැරිසරන සත්ත්වයන් නිවන් පරතෙරට යා නො දී සසර නැමැති මහසයුරෙහි ම ඇද හෙලන ඕඝ හෙවත් මහ වතුර වැනි ක්ලේශ 4 කි. දීඝ නිකායාගත සංගීති හා දසුත්තර යන සූත්‍ර දෙකෙහි දී හා සංයුත්ත නිකාය සළායතන සංයුත්තයේ දී ඕඝයන් සතරක් ඇති බව සැරියුත් මා හිමියෝ පෙන්වා දෙති. ඕඝ යන නාමය භාවිත වන්නේ සසරෙහි ගිල්වාලන අර්ථයෙනි.[8]

මජ්ඣිම නිකායේ අලගද්දූපම සූත්‍රයේ දෘෂ්ටිස්ථාන 6 ක් නම් වී තිබේ. මගේ ආත්මය ඇත. මගේ ආත්මය නැත. මම ම ආත්මය හැඳිනගනිමි. මම ම අනාත්මය හැඳිනගනිමි. අනාත්ම වූ මම ම ආත්මය හැඳිනගනිමි. ආත්මය නිත්‍යය, තහවුරු කරගත්තකි, සදාකාලිකය, නො පෙරලෙන ස්වභාව ඇත්තේ ය යනුවෙනි.

බුද්ධ කාලයේ විවිධ චින්තකයින්ගේ මුවග රැව් දුන් ප්‍රධාන දෘෂ්ටිවාද දහයකි. මජ්ඣිම නිකායේ අග්ගිවච්ඡගොත්ත සූත්‍රයේ සඳහන් පරිදි ඇතැම්හු ලෝකය ශාස්වත යැයි කීහ. සමහරු ඊට විරුද්ධ වී ලෝකය අශාස්වත යැයි

කීහ. ඇතැම්හු ලෝකය අන්තවත් යැයි කී අතර ඊට විරුද්ධවූවෝ ලෝකය අනන්තවත් යැයි කීහ. මේ අතර තව පිරිසක් ජීවාත්මයත් ශරීරයත් එකක් යැයි ප්‍රකාශ කළහ. එය නොපිළිගත් පිරිස් ජීවාත්මයත් ශරීරයත් දෙකකි යන මතය ඉදිරිපත් කළහ. විමුක්ත වූ පුද්ගලයා පිළිබඳව සැක කළ අය මරණින් පසු විමුක්ත පුද්ගලයා විනාශ නො වී පවතී යැයි සිතූහ. ඊට විරුද්ධ අදහස් දැරූ අය ද සිටියහ. ඒ අතර සමහරු එසේ නොවේ යැයි ඍජුව ම ඊට විරුද්ධ වූහ. තව පිරිසක් එසේ වන්නේත් නො වන්නේත් වේ යැයි චංචල මතවාදයක් දැරූහ. තවත් සමහරු එසේ නොවන්නේත් නොමවන්නේත් වේයැයි අතිශයින් අවුල් වූ අදහසක් ඉදිරිපත් කළහ. සංයුත්ත නිකායේ අචේලකස්සප සූත්‍රයේ දැක්වෙන දෘෂ්ටිවාද සතරකි. ඒ අනුව කර්මවාදී මහණ බමුණෝ දුක තමා විසින් කරන ලද්දකැයි පිළිගෙන සයංකත වාදය ඉදිරිපත් කළහ. ඊට විරුද්ධ වූවෝ දුක පරංකත යැයි කීහ. මෙම අදහස් දෙක ම ගරු කළ පිරිස් ද ඒ අතර වූහ. ඒ අතර තව පිරිසක් දුක ඉබේ හටගත් දෙයකැයි පිළිගත්හ.

මෙලෙස ඉදිරිපත්ව ඇති කවර ස්වරූපී මතවාදයක වුව ද එල්බග ැනීම දෘෂ්ටිගත වීමකි. (දිට්ඨි ගතං) දෘෂ්ටිමය එල්බ ගැනීමකි. ග්‍රහණයකි. (දිට්ඨි ගහණං) මං මුළාවන දිට්ඨි කාන්තාරයකි. (දිට්ඨි කන්තාරං) දෘෂ්ටි කෝලමකි. (දිට්ඨි විසූකං) දෘෂ්ටිමය බන්ධනයකි. (දිට්ඨි සංයොජනං) දෘෂ්ටි කම්පනයකි (දිට්ඨි විප්ඵන්දිතං) ස්වකීය දෘෂ්ටිය ම දැඩිලෙස අල්ලා ගන්නා බැවින් උපාදානයකි. (දිට්ඨි උපාදානං) දෘෂ්ටිය පිළිබඳව වූ මෙම මානසික විපර්යාස නිසා එය ඕඝයක් සේ සලකනු ලබයි. එම දෘෂ්ටි ඕඝයෙන් ඔහු සසරට ගසාගෙන යයි.

කිසියම් මතවාදයක එල්බී සිටින, එය ම ග්‍රහණය කරන, එය ම පරාමර්ශනය කරන තැනැත්තා එම මතවාදය ම සත්‍යය අන් සියල්ල අසත්‍යය යැයි අන්තගාමී වෙයි. තමා පිළිගත් මතයෙහි ම ඇලෙයි. සිය මතයට ප්‍රතිවිරුද්ධ මතවාද සමග ගැටෙයි. විවාදශීලී වෙයි. සුත්ත නිපාතයේ අට්ඨක පාරායන වග්ගවල දී එවන් විවාදශීලී අදහස් දැකගත හැකි ය. දෘෂ්ටිගතික වූ පුද්ගලයා තම දෘෂ්ටිය ම සත්‍යය යැයි හඬ නගයි. ඊට හේතු සාධක දක්වයි. තර්ක කරයි. ප්‍රතිවිරුද්ධ මතවාද අසත්‍ය සාවද්‍ය දේ ලෙස හුවා දැක්වීමට නිරතුරුව වෙහෙසෙයි. තම මතය බැබළවීමටත් අන්‍ය මත පරාජය කිරීමටත් උත්සුකව ක්‍රියා කරයි. දෘෂ්ටි ග්‍රහණය කළ පුද්ගලයා අන්‍යයන්ට කන් දෙන්නේ නැත. ආරම්භයේ දී ම තීරණවලට බැසගෙන සිටින හෙයින් ඔහුට තවත් දෙයක් ඇසීමට අවශ්‍යතාවක් නැත. එක් මතයක් දැඩිව ග්‍රහණය කරගත් කල්හි ඊට විරුද්ධ මත ද දැඩිව ප්‍රතික්ෂේප වේ. යමෙක් එක් මතවාදයක එල්ලී සිටින විට ඔහුගේ ඉවසීම, විචාර බුද්ධිය, හා මධ්‍යස්ථභාවය ද අහෝසි වී යයි. එවිට නිදහස් චින්තයට ඉඩකඩක් ඔහු සතුව නො පවතියි. එලෙස දෘෂ්ටි ග්‍රහණය කළ පුද්ගලයා තම මතයේ ම වහලෙක් බවට පත්වේ. එහි ම සිරවී සිටින්නෙක් වෙයි. ඔහුට පිහිටට

ඇත්තේ ඔහුගේ ම මතවාදය පමණකි. ස්වකීය දෘෂ්ටිය විසින් නටවනු ලබන රූකඩයක් බවට පත්වන දෘෂ්ටිගතික පුද්ගලයාගේ උත්සාහය රැඳී පවතින්නේ සිය මතය රැක ගැනීම පිණිස මිස කුසල භාවනය පිණිස හෝ අකුසල භාපනය පිණිස නොවේ. එසේම ස්වකීය මතවාදය අන් අයට ඒත්තු ගැන්වීමටත් බොහෝ දෙනෙක් අතර පතුරුවාලීමටත් උද්‍යෝගිමත්ව ක්‍රියා කරන පුද්ගලයා මුඛයෙන් වාදයෙහි යෙදෙයි. ඇතැම් විට එය කලහකාරී විවාදයක් දක්වා ද සංවර්ධනය කර ගනී.[9] ඉන්පසු සමාජමය ගැටලු ද පැන නගින්නට පටන් ගනී. ඒ තුළ සසර වර්ධනය කරන අකුසල් ඒකරාශී වී දියුණුවට ද පත්වෙයි.

දෘෂ්ටියෙහි ස්වරූපයත් එයින් පුද්ගලයා දෘෂ්ටිගතික වී සසර වර්ධනය කරගන්නා අයුරුත් ඉහතින් සාකච්ඡා කෙරිණ. බුදුදහමෙහි නිබ්බාන යනුවෙන් හැඳින්වෙන අධ්‍යාත්ම ශාන්තිය ලැබෙන්නේ මෙම දෘෂ්ටීන් ග්‍රහණය නො කිරීමෙනි. එම දෘෂ්ටීන් මනාව පිරික්සා බැලීමෙනි. එය විමුක්ති ප්‍රතිලාභය යි.

ආන්තික සටහන්

මෙහි ලා භාවිත සියලු ත්‍රිපිටක මූලාශ්‍රය බුද්ධ ජයන්ති ත්‍රිපිටක පුනර් මුද්‍රණයෙනි. ටීකා මූලාශ්‍රය ඡට්ඨ සංගායනා CD තැටියෙනි.

1 යො ඉමස්මිං ධම්මවිනයෙ අප්පමත්තො විහෙස්සති පහාය ජාති සංසාරං දුක්ඛස්සන්තං කරිස්සති, ථෙරගාථාපාළි, අභිභූ ථෙරගාථා,

2 සංයුත්ත නිකාය, අනමතග්ග සංයුත්තයේ බොහෝ සූත්‍රවල මේ අදහස කියවේ.

3 උදානපාළි, පාටලිගාමිය වග්ග, 4 සූත්‍රය

4 කලුපහණ, ඩී.ජේ., බෞද්ධ දර්ශන ඉතිහාසය, පියසිරි ප්‍රින්ටින් සිස්ටම්ස්, නුගේගොඩ, 2003, පි. 93

5 සුත්තනිපාත, 841

6 Pali English Dictionary, Ed. T.W. Rhys Davids & W.Stede, First Indian Edition, 1993, p. 321

7 මජ්ඣිම නිකායI, දීඝනඛ සුත්ත.

8 තං වට්ටස්මිං ඔහන්ති ඔසීදාපෙන්තීති ඕසා, සාරත්ථදීපනී විනය ටීකාව

9 මජ්ඣිම නිකාය I, දීඝනඛ සුත්ත

ආශ්‍රිත ග්‍රන්ථාවලිය

කලුපහණ, ඩී.ජේ., බෞද්ධ දර්ශන ඉතිහාසය, පියසිරි ප්‍රින්ටින් සිස්ටම්ස්, නුගේගොඩ, 2003, පි. 93

ජයතිලක, කේ. එන්. මුල් බුදුසමයේ ඥාන විභාගය (පරි. හේ.මු. තිලකරත්න), ඇස්. ගෝඩගේ සහෝදරයෝ, මරදාන, 2003

ගල්මංගොඩ, සුමනපාල, ආදි බෞද්ධ දර්ශනය, අභය මුද්‍රණාලය, කඩවත, 1994

රාහුල හිමි, වල්පොල, බුදුන් වදාළ ධර්මය, බෞද්ධ සංස්කෘතික මධ්‍යස්ථානය, නැදිමාල, 1997

ඤාණානන්ද හිමි, කටුකුරුන්දේ, උත්තරීතර හුදකලාව, මහාභාරකාර දෙපාර්තමේන්තුව, කොළඹ, 2001

Encyclopedia of Buddhism, Vol VII, Fascicle 1, Government of Sri Lanka, 2003, pp. 160-166

Silva, Lily de, Sense Experience of the Liberated being as reflected in Early Buddhism, Buddhist Philosophy and Culture, Essays in Honour of N.A. Jayawickrama, Colombo, 1987

ඉන්ද්‍රිය සංවරය

ආචාර්ය කට්ටකඩුවේ චන්ද්‍රවිමල හිමි

යථාභූත ඥාන දස්සනය හෙවත් ලොව තුළ පවත්නා ඇත්ත ඇති සැටියෙන් දැකීම සඳහා ඉන්ද්‍රිය ඥානය ප්‍රමාණවත් නො වේ. එබැවින් පුද්ගලයා ඉන්ද්‍රිය ඥානය පරීක්ෂාකාරීව භාවිත කළ යුතු ය. මේ නිසා අනුමත කරනුයේ ඉන්ද්‍රිය සංවරය යි. දීඝ නිකායේ සාමඤ්ඤඵල සූත්‍රයේ දී බුදුන් වහන්සේ ඉන්ද්‍රිය සංවරය දේශනා කරන ලද්දේ,

..........''ඉන්ද්‍රියෙසු ගුත්තද්වාරො''........... යනුවෙනි.[1]

අනුව ඉන්ද්‍රියයන් වසන ලද දොරටු ඇති විය යුතු ය. මෙහි දී අපේක්ෂිත අරමුණ නම් අරමුණු නො ලබමින් සිටීම නොව ලැබෙන අරමුණු ආශ්‍රයෙන් විපරීත නො වී සිටීම ය. එනම් දෘෂ්ටි මායාවන්ට හසු නො වෙමින් යථාර්ථවත් ලෙස ලෝකය දැකීම ය. එය සාමඤ්ඤඵල සූත්‍රයේ මෙසේ විග්‍රහ කොට ඇත.

> ....''ඉධ මහාරාජ භික්ඛු චක්ඛුනා රූපං දිස්වා න නිමිත්තග්ගාහී හොති. නානු- බ්‍යඤ්ජනග්ගාහී යත්වාධිකරණමෙතං චක්ඛුන්ද්‍රියං අසංවුතං විහරන්තං අභිජ්ඣා දෝමනස්සා පාපකා අකුසලා ධම්මා අන්වාස්සවෙය්‍යුං තස්ස සංවරාය පටිපජ්ජති''........[2]

ඉන්ද්‍රිය සංවරය යනු ඇසින් රූපයක් ගෙන, එනම් කිසියම් ඉන්ද්‍රියකින් අරමුණක් ගෙන එය සුබ වශයෙන්, සුබ වශයෙන්, අවයව වශයෙන් ග්‍රහණය නො කිරීම ය. ඉන්ද්‍රිය සංවරයෙන් තොර වූයේ නම් එම පුද්ගලයා අවිද්‍යා, දෝමනස්ස වශයෙන් විවිධ පාපී අකුසල් රැස්කර ගනියි. ඉන්ද්‍රිය සංවරය තුළින් අපේක්ෂා කරනුයේ අරමුණු පිළිබඳ ඉන්ද්‍රිය සංවර කර ගැනීම ය.

ඉන්ද්‍රිය ඥානය තුළින් උපදින දැනුම විපරීත වන බැවින් ඉන්ද්‍රිය භාවනාව ඔස්සේ ඉන්ද්‍රිය දමනය කිරීමට බුදුදහමේ උපදෙස් ලබා දී ඇත. ඒ පිළිබඳ දීර්ඝ විස්තරයක් මජ්ඣිම නිකායේ ඉන්ද්‍රිය භාවනා සූත්‍රයේ අන්තර්ගත

ය. සූත්‍රාරම්භයේ දක්වෙන පරිදි පාරාශරිය බ්‍රාහ්මණයාගේ අන්තේවාසික උත්තර මානවක තෙමේ බුදුරදුන් සමඟ සතුටු සිත් ඇත්තේ උන්වහන්සේ සමඟ සාකච්ඡා කරනුයේ ද වෙයි. දිනක් බුදුරජාණන් වහන්සේ උත්තර මානවකයාගෙන් පරාශරිය බමුණාගේ ඉන්ද්‍රිය භාවනාව කෙබඳු ද යන්න පිළිබඳ විමසා සිටියහ. එහි දී උත්තර මානවකයා එම බමුණාගේ ඉන්ද්‍රිය භාවනාව මෙසේ දක්වන ලදී.

> ....''චක්ඛුනා රූපං න පස්සති. සොතෙන සද්දං න සුණාති. එවං ඛො භො ගොතම දෙසෙති. පාරාසරියෝ බ්‍රාහ්මණො සාවකානං ඉන්ද්‍රිය භාවනන්ති''.....[3]

මෙම විග්‍රහයට අනුව පරාශරිය බමුණා දක්වන ඉන්ද්‍රිය භාවනාව යනු ඇසෙන් රූප නො දැකීම, කනින් ශබ්ද නො ඇසීම ආදිය යි. එනම් අන් කිසිවක් නොව ඉඳුරන් ප්‍රයෝජනයට නො ගෙන කටයුතු කිරීම ඉන්ද්‍රිය භාවනාව වන බව ය.

එහි දී බුදුරජාණන් වහන්සේ අඳ, බිහිරි ආදී අය සංවර කළ වැඩූ ඉඳුරන් ඇති අය ද යනුවෙන් ප්‍රශ්න කළහ. මන්දයත් අන්ධ අය රූප නො දකින බැවිනි. බිහිරි අය ශබ්ද නො අසන බැවිනි. මෙහි දී ලද පිළිතුරෙන් උත්තර මානවක තෙමේ තුෂ්ණීම්භූත විය. මේ තුළින් ඉන්ද්‍රිය භාවනාවක් සිදු නො වන බැවින් බුදුන් වහන්සේ ආර්ය විනයෙහි පවත්නා අනුත්තර වූ ඉන්ද්‍රිය භාවනාව ගැන ආනන්ද තෙරුන්ට දේශනා කළහ. භික්ෂූන් වහන්සේලා විසින් කරන ලද ආරාධනා ඇති බුදුරජාණන් වහන්සේ ආර්ය විනයෙහි පවත්නා ඉන්ද්‍රිය භාවනාව පැහැදිලි කළ සේක.

> ......''ඉධානන්ද භික්ඛු චක්ඛුනා රූපං දිස්වා උප්පජ්ජති මනාපං උප්පජ්ජති අමනාපං. උප්පජ්ජති මනාපාමනාපං. සො එවං පජානාති. උප්පන්නං ඛො මෙ ඉදං මනාපං උප්පන්නං අමනාපං උප්පන්නං මනාපාමනාපං. තඤ්ච ඛො සංඛතං ඔළාරිකං පටිච්චසමුප්පන්නං එතං සන්තං එතං පණීතං යදිදං උපෙක්ඛාති. තස්ස තං උප්පන්නං මනාපං උප්පන්නං අමනාපං උප්පන්නං මනාපාමනාපං නිරුජ්ඣති. උපෙක්ඛා සණ්ඨාති''......[4]

බුදුරදුන් අනුදත් ඉන්ද්‍රිය භාවනාව යනු ඉන්ද්‍රියයන් භාවිත නො කිරීම නොව අරමුණු ගනිමින් එකී අරමුණුවල නො ඇලී සංවරයෙන් යුක්තව කටයුතු කිරීම ය. ඇසින් දකින රූපය ඇසුරින් මනාප වූ හෝ අමනාප වූ හෝ මනාපාමනාප වූ හෝ සිතිවිල්ලක් උපදියි. එහි දී උපන් එම සිතිවිල්ල සංඛත යයි ද ඕලාරික යයි ද ප්‍රතීත්‍ය සමුත්පන්න යයි ද උපේක්ෂාවේ පිහිටීම යහපත් යැයි ද දැනගනියි. එසේ දැනගත් කල්හි උපන් සිතිවිල්ල මනාප වුව ද අමනාප වුව ද මනාපාමනාප වුව ද ඇසි පිය හෙළන තරම් කෙටි කාලයක් තුළ දී අඩු

උත්සාහයකින් නිරුද්ධ වී සිත උපේක්ෂාවෙහි පිහිටයි. ආර්ය විනයෙහි දැක්වෙන චක්ඛු ඉන්ද්‍රිය භාවනාව මෙසේ හඳුනාගත හැකි ය.

චක්ඛු ඉන්ද්‍රිය පිළිබඳ පමණක් නොව අවශේෂ ඉන්ද්‍රිය පස පිළිබඳව ද මේ ආකාරයෙන් ම කරුණු විග්‍රහ කොට ඇත. බුදුසමයාගත ඉන්ද්‍රිය භාවනාවේ අරමුණ පුද්ගල විමුක්තිය යි. ඒ සඳහා අවිපරීත වූ ඉන්ද්‍රිය ඥානය නිවැරදි අයුරින් භාවිත කිරීම සඳහා අවශ්‍ය අවබෝධය මෙහි දී ලබා දෙයි. එබැවින් ඉන්ද්‍රිය ඥානය ප්‍රභවය වන ආකාරයත්, එහි අසම්පූර්ණතාව සහ එහි ප්‍රහාණයත් බුදුසමය තුළ විග්‍රහ වෙයි.

ඉන්ද්‍රිය ප්‍රත්‍යක්ෂය මඟින් ලැබෙන ඥානය සම්පූර්ණ වශයෙන් සත්‍යය නියෝජනය නො කරන බැව් ප්‍රකට කරුණකි. ඉන්ද්‍රිය ඥානය ඔස්සේ පුද්ගල මනසේ ගොඩනඟා ගත් විවිධ සංඥාවන් උපාදානය කර ගනියි. සංඥාවන් සඳහා පදනම් වන්නේ ඉන්ද්‍රියානුසාරීව ලබන අරමුණුවලින් ගොඩනඟා ගන්නා වින්දනයන් ය. බුදුසමයේ දැක්වෙන සංඥා ගොඩනඟා ගැනීමේ කාර්යය ඉන්ද්‍රිය පහට පමණක් සීමා නො වේ. එය සවැනි ''මන'' ඉන්ද්‍රියට ද සාධාරණ තත්ත්වයකි. මනින්ද්‍රිය සඳහා අරමුණු වන්නේ ධර්මයන් ය. පඤ්චේන්ද්‍රියයන් සඳහා කාමාවචර අත්දැකීම් ක්ෂේත්‍රය පමණක් ගෝචර වන අතර මනින්ද්‍රිය එතෙකින් නතර නොවී රූපාවචර සහ අරූපාවචර අත්දැකීම් ද ගෝචර කර ගනියි. පූර්වයෙහි සඳහන් කළ පරිදි ඇස ආදී ඉන්ද්‍රියට එක් අරමුණක් පමණක් ගෝචර වුව ද මනින්ද්‍රිය සඳහා සියලු ම අරමුණු ගෝචර වෙයි.

ඥානය පුද්ගලයා තුළ නිරන්තරයෙන් ම ක්‍රියාත්මක වෙයි. එය නතර වන්නේ නිර්වාණාවබෝධයේ දී ප්‍රහාණය වන චිත්ත සංඛාරයෙනි. එසේ ම වේදනා යන්න ද නිරෝධ සමාපත්තියේ දී නිරුද්ධ වන චිත්ත සංඛාරයකි. මේ අනුව චිත්ත සංඛාර වන සංඥා සහ වේදනා දෙක භවත්‍රයට ම අයත් අරමුණු අනුව සකස් වන ගැඹුරු මානසික ක්‍රියාකාරීත්වකි. ඉන්ද්‍රිය ඥානය යථාර්ථය නො වන නමුත් සාංසාරික පුද්ගලයා කෙරෙහි එය නිරන්තරයෙන් සම්බන්ධ වී පවතියි. එසේ ම පැවැත්ම පිණිස උපකාරී වෙයි.

අප එදිනෙදා ජීවිතයේ දී ඉන්ද්‍රිය ආශ්‍රයෙන් ලබන විවිධ අරමුණු තේරුම් ගනු ලබන්නේ පුද්ගල මනස තුළ තැන්පත් කර තිබෙන සංඥාවන්ගේ ආධාරයෙනි. දෛනික ජීවිතය සඳහා එකී සංඥාවන් අත්‍යවශ්‍ය ය. ආත්මවාදයට ඇතුලත් වන 'මම', 'අස්මිමානය' ආදී වචන බෞද්ධ ප්‍රතිපදාවට පටහැනි වන නමුත් ඒවා දුරු කළ යුතු ය. අනිත්‍යතාව මෙනෙහි කිරීමෙන් ද අපේක්ෂා කරනුයේ අස්මිමානය දුරු කිරීම ය. සංයෝජන තුළ මාන නමින් දැක්වෙන්නේ මෙය යි. මාන ඇති කල්හි පඤ්චේන්ද්‍රියන්ගේ පැවැත්ම සිදුවන අතර නිවන සඳහා මානය දුරු කළ යුතු ය. අනාගාමී ඵලයට පත් වුව ද මානය ඉතිරි වන්නේ එබැවිනි. මේ අනුව ප්‍රකට වන්නේ ඉන්ද්‍රිය ඥානය සඳහා අස්මිමානය ආධාර වන බැවින් එමඟින් ලැබෙන අවබෝධය යථාර්ථය ප්‍රකට නො කරන බව ය.

එදිනෙදා ජීවිතය සඳහා විපරීත ඉන්ද්‍රිය ඥානය බාධාවක් නො වන නමුත් අධ්‍යාත්මික සත්‍ය ගවේෂණයේ දී බාධා ඇති වෙයි. නිර්වාණය පිළිබඳ භාෂාමය නිර්වචනයක් ඉදිරිපත් කළ නො හැකි වන්නේ එය ඉන්ද්‍රියානුසාරී අත්දැකීමක් නො වන බැවිනි. ඉන්ද්‍රිය අත්දැකීම්වල හේතුඵල සබඳතා දකින ධර්මවාදියා මේ මුලාවට නො පැමිණෙයි. රහතන් වහන්සේ ද ඉන්ද්‍රිය ඥානය ලබන නමුත් එමගින් ස්කන්ධ පෝෂණයක් හෝ අස්මිමාන වර්ධනයක් හෝ සිදු කර ගන්නේ නො වෙයි. සංසාර ක්‍රියාවලියට ඉන්ද්‍රිය උපයෝගී වුව ද එය ප්‍රහාණය කළ යුත්තකි. මන්ද යත් ප්‍රපඤ්ච බිහි කරන බැවිනි. පූර්වයෙහි සඳහන් කළ පරිදි සවැදෑරුම් ස්පර්ශායතන යම් කාලයක් පවතී ද ඒ තාක් ප්‍රපඤ්චකරණය ද පවතියි. එසේ ම ප්‍රපඤ්චකරණය පවත්නා තෙක් සවැදෑරුම් ස්පර්ශායතන ද පවතියි. එම නිසා කළ යුතු වන්නේ සළායතන නිරෝධය යි. නිරවශේෂ වශයෙන් ආයතන නිරෝධ කිරීම යනු ප්‍රපඤ්ච නිරෝධය යි. ඒ තුළින් ප්‍රපඤ්ච ව්‍යපසමනය සිදු වෙයි.

ලෝකෝත්තර අරමුණු සාධනය කර ගැනීම සඳහා පමණක් නොව ලෞකික අරමුණු සඳහා ද ඉන්ද්‍රිය සංවරය තුළින් ලැබෙන දායකත්වය සුලුකොට තැකිය හැකි නොවේ. ඉන්ද්‍රිය සංවරය හඳුනාගැනීමට පෙර ඉන්ද්‍රිය ක්‍රියාවලිය හඳුනාගත යුතු ය. මනා අවබෝධයක් තුළින් ඉන්ද්‍රිය සංවර කොට ලෞකික අරමුණු සාර්ථකව මුදුන්පත් කරගත හැකි ය. අසංවර වූ සිත ඇති කල්හි ඉන්ද්‍රිය අසංවර වේ. ඉන්ද්‍රිය අසංවර වූ කල්හි එකී ඉන්ද්‍රිය අශ්‍රයෙන් කරන ක්‍රියාවන් අසංවර වේ. ක්‍රියාවන් අසංවර වන කල්හි චරිතය අසංවර වේ. සදාචාරයෙන් බැහැර වේ. එබඳු මිනිසා තුළින් ප්‍රකට වන්නේ මිනිස් ගතිගුණ නොව නො මිනිස් ගතිගුණයන් ය. නො මිනිස් ගුණ ඇති මිනිසුන් වෙසෙන සමාජය තුළ රජයන්නේ දූරාචාරය යි. සමස්ත සමාජය ම අනර්ථය කරා මෙහෙයවන ක්‍රියාදාමයක ආරම්භය ලෙස අසංවර වූ ඉන්ද්‍රිය දැක්විය හැකි ය.

දහම් අධ්‍යාපනය තුළින් අපේක්ෂිත පස් පව් දස අකුසල් දුර ලූ, ඉසි කෝ මත් හැම බිඳ ලූ, මෙත් කරුණා මුදිතා දී මුනි ගුණ සපුරන, යහපත් උදාර ගුණදම් සිත දූරු දරු පරපුරක් බිහි කිරීම සඳහා ප්‍රවේශය සකස් වන්නේ ඉන්ද්‍රිය සංවරය තුළිනි. එමනිසා ඒ පිළිබඳ සාවදාන වෙමින් තම ඉන්ද්‍රිය ක්‍රියාකාරිත්වය සමාජ සදාචාරයට මිස සමාජ දූරාචාරයට යොමු නො වන පරිදි මෙහෙයවීමට සියලුම දහම් පාසල් දරුවන් අදිටන් කරගත යුතු ය.

ආන්තික සටහන්

1 දී.නි. I, සාමඤ්ඤඵල සූත්‍රය, 122 පිටුව.

2 -එම-

3 ම.නි. III, ඉන්ද්‍රිය භාවනා සූත්‍රය, 616 පිටුව.

4 -එම - 618 පිටුව.

අභිධර්මාගත පටිච්චසමුප්පාද විවරණ

ආරාධිත කථිකාචාර්ය හසන්ත සමරසිංහ

හැඳින්වීම

පටිච්චසමුප්පාද යන්නට ශබ්දාර්ථ විභාග සොයා ගැනීම එතරම් අපහසු කාර්යයක් නො වේ. පටිච්චසමුප්පන්න යන්නට මඩිතියවෙල සිරි සුමඞ්ගල හිමියන් සපයන අර්ථය වන්නේ ප්‍රත්‍යයෙන් නිපන් යන්න යි.[01] පොල්වත්තේ බුද්ධදත්ත හිමියෝ පටිච්චසමුප්පාද යන වචනය හේතුවකින් ඵලයක් ඇති වන සැටි උගන්වන ධර්මය යනුවෙන් සිය පාලි- සිංහල අකාරාදියෙහි දී හඳුන්වා දෙති.[02]

ගුණසේන මහා සිංහල ශබ්දකෝෂය පටිච්චසමුප්පාද යන්න ප්‍රතීත්‍ය සමුත්පාදය[03] යනුවෙන් පරිවර්තනය කොට ඇති අතර ශ්‍රී සුමඞ්ගල ශබ්දකොෂයෙහි එම වචනය හේතු ඵල ධර්මය[04] වශයෙන් හඳුන්වා දී තිබේ. ත්‍රිපිටක අර්ථ කෝෂයෙහි[05] එම වචනය පටිච්චසමුප්පාද ද්වාදසංගය ද සම්බන්ධ කොට ගෙන හඳුන්වා දී තිබේ. බෞද්ධ ශබ්ද කෝෂය දක්වන ආකාරයට පටිච්චසමුප්පාදය යනු බෞද්ධ දර්ශනයේ කියැවෙන හේතුඵල පරම්පරාවේ චක්‍රය - අවිද්‍යාව නිසා සංස්කාර වීම ආදි වශයෙන් සියල්ල අවසන දෝමනස්ස, උපායාස යන මේවා ඇති වීමත්, සංස්කාර පිළිබඳ මේ ආකාර හේතු නියමය ය.[06] නිරුක්ති සහිත සිංහල ශබ්ද කෝෂයට අනුව සංස්කාර ධර්මයන් පිළිබඳ හේතුඵල නියමය, අවිද්‍යාව ආදිය නිසා සසර නො නැවතී ගමන් ගන්නා හැටි උගන්වන ක්‍රමය පටිච්චසමුප්පාදය වේ.[07]

පටිච්චසමුප්පාද යන්න ඉංග්‍රීසි බසට පරිවර්තනය කළ උගත්තු එය Dependent Origination[08] යනුවෙන් දැක්වූහ. මෙහි Dependant යන වචනයට පාලි අර්ථ සපයන බුද්ධදත්ත හිමියෝ ඒ සඳහා නිස්සිත, පරාධීන, පරායත්ත, උපජීවී, අනුජීවී යන වචන[09] හඳුන්වා දෙති. මෙහි Originate යන වචනයට

උන්වහන්සේ විසින් සපයා ඇති පාලි අර්ථ වාචී වචන වන්නේ ජනෙති, උප්පාදෙති, නිබ්බත්තෙති, සමුට්ඨාපෙති, ජායති ආදී වචන යි.[10] විද්වතුන් විසින් පටිච්චසමුප්පාදය හැඳින්වීමට භාවිත කොට ඇති මෙම Origination යන වචනය මහාචාර්ය සුචරිත ගම්ලත් විසින් සිංහලට පරිවර්තනය කොට ඇත්තේ ''හේතු මත රැඳී හට ගැනීම''[11] යනුවෙනි.

අටුවාචාරී බුද්ධඝෝෂ මාහිමියෝ විසුද්ධිමග්ගයේ දී පටිච්චසමුප්පාද යන වචනය පටිච්ච + සමුප්පාද යනුවෙන් විසන්ධි කොට අර්ථ දක්වා ඇත. ඒ අනුව පූර්ව පදය වූ ''පටිච්ච'' යන්නෙන් ශාස්වතාදි දෘෂ්ටීන්ගේ අභාවය දක්වා ඇත. පර පදය වූ ''සමුප්පාද'' යන්නෙන් උච්ඡේදාදි දෘෂ්ටි නැසීම ද දක්වා ඇත.[12] සම්පූර්ණ පටිච්චසමුප්පාද යන වචනයෙන් අන්ත ද්වයට නො පැමිණි මධ්‍යම ප්‍රතිපදා සඞ්ඛ්‍යාත න්‍යාය ද දක්වා ඇත.[13] පටිච්චසමුප්පාද යන වචනයට විසුද්ධිමග්ගය තවත් බොහෝ අර්ථ සපයා ඇති මුත් ලිපිය දීර්ඝ වන බැවින් ඒ සියල්ල මෙහි දී දැක්විය නො හැක. එබැවින් ඒ සියල්ල සම්බන්ධයෙන් කිව යුත්ත නම් එම අර්ථ එකිනෙකට පර්යාය වන බැව් ම ය.

අන්තර්ගත ස්ථාන

අභිධර්මාගත පටිච්චසමුප්පාද විවරණ සලකා බැලීමට ප්‍රථමයෙන් එම විවරණ අන්තර්ගත ස්ථාන ද විමසා බැලීම ප්‍රයෝජනවත් විය හැකි ය. මෙහි දී ප්‍රමුඛත්වයක් ලබා දෙනුයේ අභිධර්ම පිටකයට ය. ඒ අනුව අපගේ මෙම ඉදිරිපත් කිරීමට අදාළ ව විමසා බැලූ හා අභිධර්ම පිටකයේ දී පටිච්චසමුප්පාද විවරණ හමු වන ස්ථාන (අපගේ විමසුමට අනුව) පිළිවෙළින් මෙසේ ය. ඒවා නම් ධම්මසඞ්ගණිප්පකරණයෙහි නික්ෂේප කාණ්ඩය[14], විභඞ්ගප්පකරණයෙහි පටිච්චසමුප්පාදවිභඞ්ගය[15], කථාවත්ථුප්පකරණයෙහි පටිච්චසමුප්පාදකථා[16] හා අඤ්ඤමඤ්ඤපච්චයකථා[17], ධාතුකථාප්‍රකරණයෙහි සඞ්ගහාසඞ්ගහපදනිද්දෙසය[18], අසඞ්ගහිතෙන අසඞ්ගහිතය[19], පට්ඨානප්පකරණය යනුවෙනි.

මීට අමතර ව මෙම කොටස්වලට අදාළ අටුවාවන් හා විද්වතුන් විසින් අභිධර්ම සඞ්ග්‍රහයක් වශයෙන් හඳුන්වනු ලබන[20] විසුද්ධිමග්ගය ද මෙහි ලා ප්‍රයෝජනවත් වේ. විසුද්ධිමග්ගයෙහි ද මෙයට අදාළ වනුයේ දහ හත් වැනි පඤ්ඤාභූමි නිද්දෙසය[21] යි. තවද අභිධම්මත්ථසඞ්ගහයෙහි පච්චයසඞ්ගහවිභාග යෙන්[22] ද බොහෝ කරුණු සැපයේ.

විවරණයන්ගේ ස්වභාවය විමසුම

ධම්මසඞ්ගණිප්පකරණාගත නික්ෂේප කාණ්ඩයෙහි පටිච්චසමුප්පාද කුසලතාවය විස්තර කොට ඇත. ඒ අනුව ද්වාදසංග පටිච්චසමුප්පාදය

පිළිබඳ ව යම් ප්‍රඥාවක්, ප්‍රජානනයක්, අමෝහයක්, සම්මාදිට්ඨියක් වේ ද එය පටිච්චසමුප්පාද කුසලතාව නම් වේ.[23] මීට අමතර ව පටිච්චසමුප්පාදය පිළිබඳ වැඩි විස්තරයක් ලබා ගැනීමට අදාළ කොටසින් හෝ තදනුගත අටුවාවෙන්[24] උදව්වක් නො ලැබේ.

මීළඟට හමු වන විභඞ්ගප්පකරණාගත පටිච්චසමුප්පාද විභඞ්ගයෙන් අභිධර්මාගත පටිච්චසමුප්පාද විවරණ හඳුනා ගැනීමට ලැබෙනුයේ නො මඳ උපකාරයකි. එය එතරම් ම විස්තාරිත ය. මෙම විභඞ්ගය සුත්තන්තභාජනිය, අභිධම්මභාජනිය, මාතිකා, පච්චයචතුක්ක, හෙතුචතුක්ක, සම්පයුත්තචතුක්ක, අඤ්ඤමඤ්ඤචතුක්ක, අකුසලනිද්දෙස, කුසලනිද්දෙස, අව්‍යාකතනිද්දෙස, අවිජ්ජාමූලකකුසලනිද්දෙස, කුසලමූලකවිපාකනිද්දෙස, අකුසලමූලකවිපාකනිද්දෙස යනුවෙන් කොටස් දහ තුනක් යටතේ විස්තාරිත ය.

මෙයින් පළමු සුත්තන්තභාජනියෙහි පටිච්චසමුප්පාදයේ ද්වාදසංග එක එකක් වෙන වෙන ම විස්තර කොට ඇත. මෙහි දී අභිධර්ම පිටකාගත සුවිශේෂී පටිච්චසමුප්පාද විවරණ හඳුනා ගත හැකි ය. ඒවා පිළිවෙළින් මෙසේ දැක්විය හැකි ය.

01. සඞ්ඛාර යටතේ පුඤ්ඤාභිසඞ්ඛාර, අපුඤ්ඤාභිසඞ්ඛාර, ආනෙඤ්ජාභිසඞ්ඛාර යනුවෙන් ප්‍රභේදයක් දක්වා තිබීම. - සූත්‍රාගත කාය, වචී, චිත්ත යන සඞ්ඛාර ප්‍රභේදයත්[25] මෙහි දී දැක්වුව ද එය දක්වනුයේ දෙවනුව ය. ප්‍රමුඛත්වය හිමි වනුයේ පුඤ්ඤ, අපුඤ්ඤ ආදි සඞ්ඛාර ප්‍රභේදයට ය.[26]

02. පුණ්‍යාභිසඞ්ඛාර විස්තර කරන තැන එය විස්තර කරනුයේ දානමය වූ ද ශීලමය වූ ද භාවනාමය වූ ද කාමාවචර වූ රූපාවචර වූ කුශල චේතනා යනුවෙනි.[27] මේ අනුව පින සහ කුසල යන වචන දෙක සමානාර්ථවාචී බව පැහැදිලි ය.

03. මෙහි සූත්‍රාගත ක්‍රමයට නො ගොස් කායසඞ්ඛාරාදිය වෙන ම ක්‍රමයකට විස්තර කෙරේ. ඒ අනුව කාය සඞ්ඛාර වනුයේ කාය සඤ්චේතනාව[28] මිස සූත්‍රයන්හි සඳහන් ආශ්වාස-ප්‍රශ්වාස දෙක[29] නො වේ. වචී සඞ්ඛාර වනුයේ වාක් සඤ්චේතනාව[30] මිස සූත්‍රයන්හි සඳහන් විතර්ක- විචාර දෙක[31] නො වේ. චිත්ත සඞ්ඛාර වනුයේ මනෝ සඤ්චේතනාව[32] මිස සූත්‍රයන්හි සඳහන් සංඥා - වේදනා දෙක[33] නො වේ.

04. නාමරූප විස්තර කරන තැන නාම යනු වේදනා ස්කන්ධය, සංඥා ස්කන්ධය, සංස්කාර ස්කන්ධය යන ස්කන්ධ තුන ය.[34] සූත්‍රයන්හි

සඳහන් වූ වේදනා, සංඥා, චේතනා, ඵස්ස, මනසිකාර යන අංග[35] මෙහි දී ඉවත් වී ඇත.

05. පටිච්චසමුප්පාද විභඞ්ගයෙහි "භව" විස්තර කරනුයේ ද සූත්‍රයන්හි සඳහන් ක්‍රමයට වඩා වෙනස් ක්‍රමයකිනි. එනම් මූලික ව ම භව කම්ම භව හා උත්පත්ති භව වශයෙන් දෙවැදෑරුම් වේ.[36] මෙහි කම්ම භව යනු පුඤ්ඤාභිසඞ්ඛාර, අපුඤ්ඤාභිසඞ්ඛාර, ආනෙඤ්ජාභිසඞ්ඛාර යන තුන යි. සියලු භවගාමී කර්ම කම්ම භව නම් වේ. උත්පත්ති භව කාම, රූප, අරූප, සඤ්ඤා, අසඤ්ඤා, නෙවසඤ්ඤානාසඤ්ඤා, එකවොකාර, චතුවොකාර, පඤ්චවොකාර යනුවෙන් නව විධ වේ.[37] එහෙත් සූත්‍රයන්හි භව විස්තර කරනුයේ කාම, රූප හා අරූප වශයෙනි.[38]

පටිච්චසමුප්පාදවිභඞ්ගයෙහි ජාති පටන් ජරා මරණාදි දුක් පිළිබඳ ව කෙරෙන විග්‍රහය[39] මජ්ඣිමනිකාය - විභඞ්ග වර්ගයේ සච්චවිභඞ්ග සූත්‍රයට[40] බෙහෙවින් සමාන ය.

සුත්තන්ත භාජනියෙන් පසු එළැඹෙනුයේ ප්‍රත්‍යය චතුෂ්කයට ය. මෙහි පටිච්චසමුප්පාද ද්වාදසංගය (එක් අවස්ථාවකදී පමණක් අංග එකළොසක් අන්තර්ගත වේ) පර්යාය සතරකින් දක්වා තිබේ. පළමු ක්‍රමයට අනුව විඤ්ඤාණ ප්‍රත්‍යයෙන් ඇති වනුයේ නාම අංගය පමණි. එහි රූප අංගයක් නැත. තෙවන පර්යායේදී සාමාන්‍යයෙන් සම්භාවිතාකාරයෙන් ම පටිච්චසමුප්පාද ද්වාදසංගය ඉදිරිපත් කැරෙන අතර එහි වෙනසකට ඇත්තේ "ඡට්ඨායතන" යන වචනය යෙදීම පමණි. සිවුවන පර්යායේ දී සාමාන්‍යයෙන් සම්භාවිතාකාරයෙන් ම පටිච්චසමුප්පාද ද්වාදසංගය ඉදිරිපත් කෙරෙන අතර එහි වෙනසකට ඇත්තේ "සළායතනපච්චයා" යන්න වෙනුවට "ඡට්ඨායතනපච්චයා" යන්න පාඨාන්තර වශයෙන් යෙදිය හැකි මට්ටමක පැවතීම පමණි.[41]

මෙම පර්යාය සතර අභිධම්මමාතිකත්ථවණ්ණනාවට ද උපුටා ගෙන ඇත්තේ විභඞ්ගප්පකරණයෙන් ම බව කිව යුතු ය. විභඞ්ගප්පකරණයේ කිහිප තැනෙක ම මෙම විග්‍රහය දක්නට ලැබෙන මුත් මෙය සඳහන් වන පළමු තැන මෙම ප්‍රත්‍යය චතුෂ්කය යි. මෙහි සඳහන් ඡට්ඨායතන යන වචනය මුල් සූත්‍ර දේශනාවන්හි විද්‍යමාන නො වීමෙන් හා පශ්චාත් කාලීන ග්‍රන්ථයන්හි විද්‍යමාන වීමෙන් ම පැහැදිලි වන්නේ එය අභිධර්මයට ම සුවිශේෂී වන බව යි.

ඉන් අනතුරුව දැක්වෙන අඤ්ඤමඤ්ඤචතුක්කයෙහි පටිච්ච-සමුප්පාදාගත අංග එක එකක් අනෙකට ප්‍රත්‍යය වන අන්දම දක්වා ඇත. එම අන්‍යොන්‍ය සම්බන්ධය ඇත්තේ භව අංගය දක්වා පමණි. භව අංගයත් ඇතුලත් ව එතැන් පටන් දැක්වෙන අංගයනට අඤ්ඤමඤ්ඤ ප්‍රත්‍ය සම්බන්ධතාවයක්

දක්වා නො මැත. විභඞ්ගප්පකරණයෙහි දැක්වෙන මෙම අඤ්ඤමඤ්ඤප්‍රත්‍ය කථාව[42] කථාවත්ථුප්පකරණාගත අඤ්ඤමඤ්ඤපච්චය කථාවට[43] සමාන ය. කථාවත්ථුප්පකරණයෙහි අඤ්ඤමඤ්ඤපච්චය කථාව දක්වා ඇත්තේ මහාසඞ්ඝික නිකාය වාසීන් මෙන් ලබ්ධි ගත්තවුන්ගේ සමයන්හි අවිද්‍යා ප්‍රත්‍යයෙන් සංස්කාර වේ යන මෙය පමණක් ම ඇද්ද සංස්කාර ප්‍රත්‍යයෙන් අවිද්‍යාව ඇත යන කථාව නැද්ද එය ප්‍රතිබාහනය කරනු සඳහා ය.[44] මෙහි දැක්වෙන අන්‍යෝන්‍ය ප්‍රත්‍ය සම්බන්ධතාවය සූත්‍ර පිටකයෙහි ද දක්නට ලැබේ. එනම් මහානිදාන සූත්‍රය කරුණු දක්වන අන්දමට නාමරූප විඤ්ඤාණයටත්, විඤ්ඤාණ නාමරූපයටත් ප්‍රත්‍ය වේ.[45]

පටිච්චසමුප්පාදවිභඞ්ගයෙහි ඇති තවත් විශේෂත්වයක් නම් ද්වාදසංග යෙහි එක එකක් ප්‍රත්‍යය වචන මාලාවක් මඟින් හැඳින්වීම යි. උදාහරණ වශයෙන් එහි සඞ්ඛාර ප්‍රත්‍යයෙන් වන විඤ්ඤාණය හඳුන්වා ඇත්තේ චිත්ත, මන, මානස, හදය, පණ්ඩර, මනායතන, මනින්‍ද්‍රිය, විඤ්ඤාණ, විඤ්ඤාණක්ඛන්‍ධ, මනොවිඤ්ඤාණධාතු යන වචනවලිනි.[46] ඒ අනුව විඤ්ඤාණය ආයතනයක් වූ කල මනායතන නමින් ද ඉන්‍ද්‍රියක් වූ කල මනින්‍ද්‍රිය නමින් ද ස්කන්ධයක් වූ කල විඤ්ඤාණක්ඛන්‍ධ නමින් ද හැඳින්වේ.

කථාවත්ථුප්පකරණයෙහි ම පූර්ව ශෛලීයයන් හා මහීශාසක නිකාය වාසීන් සෙයින් ලබ්ධි ගත්තවුන්ගේ පටිච්චසමුප්පාදය අසඞ්ඛතය යන වාදය බිඳීමට පටිච්චසමුප්පාදකථා එයි. එහි පටිච්චසමුප්පාද ද්වාදසංගයෙහි එක එකක් අංග සඞ්ඛත ද? අසඞ්ඛත ද? යනුවෙන් ප්‍රශ්න නඟා ඇත.[47]

අභිධර්ම ක්‍රමයට අනුව පටිච්චසමුප්පාද නයෙහි අද්ධ තුනක් ද, අඞ්ග දොළොසක් ද, ආකාර විස්සක් ද, සන්‍ධි තුනක් ද, සඞ්ඛෙප සතරක් ද, වට්ට තුනක් ද, මුල් දෙකක් ද ඇත.[48] අවිද්‍යා හා සඞ්ඛාර දෙක අතීත අද්ධ වන අතර ජාති හා ජරා-මරණ අනාගත අද්ධ වේ. මධ්‍යයෙහි ඇති අංග අට පච්චුප්පන්න අද්ධ වේ.[49] අතීත භවයෙහි හේතු පහක් ද, ප්‍රත්‍යුත්පන්නයෙහි ඵල පහක් ද, ප්‍රත්‍යුත්පන්නයෙහි හේතු පහක් ද, අනාගතයෙහි ඵල පහක් ද යනුවෙන් විසි ආකාරයක් ද, ත්‍රි සන්‍ධියක් ද, සඞ්ඛේප සතරක් ද වේ.[50] කිලෙස වට්ට, කම්ම වට්ට, විපාක වට්ට යනුවෙන් වට්ට තුනක් ද වේ.[51] අවිද්‍යා හා තණ්හා වශයෙන් මුල් දෙකක් ද වේ.[52]

විසුද්ධිමග්ගයේ ඇතුළත් ඇතැම් පටිච්චසමුප්පාද විවරණ පරීක්ෂා කර බැලීමේදී අපට සිතෙන්නේ ඒවා සූත්‍ර පිටකයේ හෝ අභිධර්ම පිටකයේ නොමැති පසු කාලීන ව දියුණු වූ විවරණ බව යි. සඞ්ඛාර ප්‍රත්‍යයෙන් වන විඤ්ඤාණය පිළිබඳ කරුණු දැක්වීමේ දී චක්ඛු, සෝත, ඝාණ, ජිව්හා, කාය යන විඤ්ඤාණ පඤ්චකයෙහි එක එකක් කුසල විපාක හා අකුසල විපාක වශයෙන් ද්වි විධ

වේ.[53] මෙහි දී සඞ්ඛාර පුඤ්ඤ හා අපුඤ්ඤාදි වශයෙන් ප්‍රභේද ගත කොට ඇති බැවින් එම ප්‍රභේදය මෙහි දී සැලකිල්ලට ගන්නට ඇත.

විසුද්ධිමග්ගයෙහි ඛන්‍ධ, ආයතන, ධාතු යන නිද්දේස අභිධර්ම ලක්‍ෂණ දරන බව විද්වත් මතය යි.[54] තවද එම නිද්දේස ලැයිස්තුවට ම පඤ්ඤාභූමි නිද්දේසය ද එක් විය යුතු බව අපගේ අදහස යි. එයට හේතුව නම් පඤ්ඤාභූමිනිද්දේසය පුරා ආභිධර්මික ලක්‍ෂණ පැතිරී තිබීම යි. උදාහරණ වශයෙන් එම නිද්දේසයෙහි විඤ්ඤාණ ප්‍රත්‍යයෙන් වන නාම-රූප විස්තර කරන විට පළමුවෙන් ම නාම අංගය යටතේ සූත්‍රයන්හි සඳහන් කොටස් ලැයිස්තුව[55] නො දක්වා විභඞ්ග ප්පකරණයෙහි නාම අංගය යටතේ දැක්වූ කොටස්[56] ම දක්වා ඇත. ඒ අනුව වේදනාදි ස්කන්ධ තුන නාම අංගයට අයත් වේ.[57]

විසුද්ධිමග්ග- පඤ්ඤාභූමි නිද්දේසයේ දැක්වෙන ඇතැම් පටිච්චසමුප්පාද විවරණ සූත්‍ර පිටකයත් සමඟ පරස්පර විරෝධී වේ යැයි සිතිය හැකි තැන් ද හමු වේ. උදාහරණ වශයෙන් මෙහිදී භව ප්‍රත්‍යයෙන් ජාති වන සැටි විස්තර කරන තැන විමසා බැලේ. සූත්‍ර පිටකයෙහි භව යන්න විස්තර කරනුයේ කාම, රූප හා අරූප වශයෙනි.[58] ඒ අනුව ජාතියට අදාළ භව විය යුත්තේ එම භවත්‍රය යි. අභිධර්ම පිටකයට අනුව මෙම භවත්‍රය අයත් වනුයේ උප්පත්ති භව යන ප්‍රභේදයට ය.[59] විසුද්ධිමග්ග-පඤ්ඤාභූමි නිද්දේසයට අනුව ජාතියට හේතු වනුයේ කම්ම භවය මිස උප්පත්ති භවය නො වේ.[60] මේ අනුව සූත්‍ර පිටකාගත භව සංකල්පය පසෙකට වූ බවක් පෙනේ.

පට්ඨානප්පකරණයෙහි ප්‍රධාන නය ක්‍රම සතරක් දැකිය හැකි ය. එනම් අනුලෝම, පච්චනීය, අනුලෝම පච්චනීය, පච්චනීය අනුලෝම යන සතර යි. මේ අනුව දක්වන කරුණු විධි, නිශේධ දෙකේ සංකලනයකි. එනම් විධියෙන් විධි, නිෂේධයෙන් නිෂේධ, විධියෙන් නිෂේධ, නිෂේධයෙන් විධි යන සිවු ආකාරයට ය.[61] සැබැවින් ම මෙහි කරුණු දැක්වෙන්නේ පටිච්චසමුප්පාද න්‍යායට අනුව බව පැහැදිලි ය. එබැවින් මෙම නය ක්‍රම ද මෙහි ලා වැදගත් ය. එහෙත් අභිධර්මාර්ථ සංග්‍රහයට අනුව පටිච්චසමුප්පාද නය හා පට්ඨාන නය යනු නය ක්‍රම දෙකක්[62] බව සිහිපත් කළ යුතු ය.

නිගමනය

මෙතෙක් සාකච්ඡා කළ සියලු කරුණුවලට අනුව සූත්‍රාගත පටිච්චසමුප්පාද ද්වාදසංගය අභිධර්මය සමඟ ඇතැම් තැනක දී සමගාමී වන අතර ඇතැම් තැනක දී එසේ නො වන බව පැහැදිලි ය. තවද පටිච්චසමුප්පාද විවරණ සම්බන්ධයෙන් මුල් සූත්‍රවලට වඩා දියුණු ස්වරූපයක් අභිධර්ම පිටකයෙහි ද ඊටත් වඩා දියුණු ස්වරූපයක් විසුද්ධිමග්ගාදි පසු කාලීන ප්‍රකරණ ග්‍රන්ථයන්හි දැකිය හැකි ය.

හැකුළුම්

අනි. = අඞ්ගුත්තරනිකාය

කථාව. = කථාවස්තුප්‍රකරණ

දීනි. = දීඝනිකාය

ධස. = ධම්මසඞ්ගණිප්පකරණ

ධාතු. = ධාතුකථා ප්‍රකරණය

මනි. = මජ්ඣිමනිකාය

විභ. = විභඞ්ගප්පකරණ

සනි. = සංයුත්තනිකාය

ආන්තික සටහන්

මෙහි භාවිත සියලු ත්‍රිපිටක ග්‍රන්ථ දෙහිවල බෞද්ධ සංස්කෘතික මධ්‍යස්ථානයේ බුද්ධ ජයන්ති ත්‍රිපිටක ග්‍රන්ථ පුනර් මුද්‍රණයට (2005) හා සියලු අටුවා ග්‍රන්ථ කොළඹ සයිමන් හේවාවිතාරණ මුද්‍රණ භාරයේ ප්‍රකාශනයට ද අයත් බැව් සැලකුව මනා ය.

01. සුමඞ්ගල හිමි, මඩිතියවෙල, (2011), පාලි සිංහල ශබ්දකොෂය, කොළඹ, හේවාවිතාරණ මුද්‍රණය, පි. 337.

02. බුද්ධදත්ත හිමි, පොල්වත්තේ, (1998), පාලි - සිංහල අකාරාදිය, දෙහිවල, බෞද්ධ සංස්කෘතික මධ්‍යස්ථානය, පි. 292.

03. විජයතුංග, හරිශ්චන්ද්‍ර, (2008), ගුණසේන මහා සිංහල ශබ්දකෝෂය, කොළඹ, සීමාසහිත ඇම්. ඩී. ගුණසේන සහ සමාගම, පි. 1034.

04. සෝරත හිමි, වැලිවිටියේ, (1999), ශ්‍රී සුමඞ්ගල ශබ්දකොෂය (ද්විතීය භාගය), කොළඹ 10, ඇස්. ගොඩගේ සහ සහෝදරයෝ, පි. 544.

05. ත්‍රිපිටක අර්ථ කෝෂය, (බු. ව. 2550), දෙහිවල, බෞද්ධ සංස්කෘතික මධ්‍යස්ථානය, පි. 160.

06. ලියනගේ, සිරි, (-), බෞද්ධ ශබ්ද කෝෂය II, කර්තෘ ප්‍රකාශන, පි. 896.

07. ලියනගේ, සිරි, (2003), නිරුක්ති සහිත සිංහල ශබ්ද කෝෂය, කොළඹ 10, ඇස්. ගොඩගේ සහ සහෝදරයෝ, පි. 634.

08. Nyanatiloka, (1988), Buddhist Dictionary – Manual of Buddhist Terms and Doctrines, Kandy, Buddhist Publication Society, pp. 241, Davids, Rhys, PALI – ENGLISHDICTIONARY,WWW.BUDDHISTBOARDS.COM,BUDDHADATTA THERA, A. P., (-), English – Pali Dictionary, PTS., Singapore, Singapore Buddhist Meditation Centre, pp. 134.

09. BUDDHADATTA THERA, A. P., (-), English – Pali Dictionary, PTS., Singapore, Singapore Buddhist Meditation Centre, pp. 134.

10. ibid, p. 365.

11. ධර්මාඤ්ජලී, (2008), සංස්. - නාරද හිමි, දියගම, බුද්ධරක්ඛිත හිමි, දළුක්කැටියේ, සංස්කාරකවරුන්ගේ ප්‍රකාශනය, පි. 104.

12. ''පුරිමෙන සස්සතාදීනමභාවො පච්ඡිමෙන ච පදෙන,
උච්ඡෙදාදි විඝාතො ද්වයෙන පරිදීපිතො ඤායො.''

''පුරිමෙනාති පච්චයසාමග්ගිපරිදීපකෙන පටිච්චපදෙන පවත්තිධම්මානං පච්චයසාමග්ගියං ආයත්තවුත්තිත්තා සස්සතාහෙතු විසමහෙතු වසවත්තිවාදප්පභෙදානං සස්සතාදීනං අභාවො පරිදීපිතො හොති. කිං හි සස්සතාදීනං අහෙතුආදිවසෙන වා පවත්තානං පච්චයසාමග්ගියාති. පච්ඡිමෙන ච පදෙනාති ධම්මානං උප්පාදපරිදීපකෙන සමුප්පාදපදෙන පච්චයසාමග්ගියං ධම්මානං උප්පත්තිතො විහතා උච්ඡෙද නත්‍ථික අකිරියවාදාති උච්ඡෙදාදිවිඝාතො පරිදීපිතො හොති.'' - විසුද්ධිමග්ගො, (1919), සංස්. - බුද්ධදත්ත හිමි, පමුණුවේ, කොළඹ, හේවාවිතාරණ මුද්‍රණය, පි. 389.

13. ''ද්වයෙනාති සකලෙන පටිච්චසමුප්පාදවචනෙන, තස්සා තස්සා පච්චයසාමග්ගියා සන්තතිං අවිච්ඡින්දිත්‍වා තෙසං තෙසං ධම්මානං සම්භවතො මජ්ඣිමා පටිපදා, සො කරොති ....'' - එම.

14. ධස., පි. 488.

15. විභ. 01, පි. 244 - 338.

16. කථාව. 02, පි. 238 - 44.

17. කථාව. 03, පි. 186 - 8.

18. ධාතු., පි. 26 - 32.

19. එම, පි. 82 - 6.

20. ගල්මංගොඩ, සුමනපාල, (2008), ආභිධර්මික විවරණ සහ බෞද්ධ චින්තාවේ සංවර්ධනය, දිවුලපිටිය, සරස්වතී ප්‍රකාශන, පි. 37.

21. විසුද්ධිමග්ගො, පි. 386 - 441.

22. අභිධම්මත්‍ථසඞ්ගහො - පච්චයසඞ්ගහවිභාගො (අභිධර්මාර්ථ ප්‍රදීපිකා 03), (-), රත්නපාල, අමරදාස, බණ්ඩාරගම, ශ්‍රී ලංකා ධර්මචක්‍ර ළමා පදනම, පි. 01 - 06.

23. ''තත්‍ථ කතමා පටිච්චසමුප්පාදකුසලතාඃ අවිජ්ජාපච්චයා සඞ්ඛාරා, ... දුක්ඛක්ඛන්‍ධස්ස සමුදයො හොතී'ති යා තත්‍ථ පඤ්ඤා පජානනා .... අමොහො ධම්මවිචයො සම්මාදිට්ඨි, අයං වුච්චති පටිච්චසමුප්පාදකුසලතා.'' - ධස., පි. 488.

24. අත්‍ථසාලිනී නාම ධම්මසඞ්ගණිප්පකරණට්ඨකථා, (1940), සංස්. පඤ්ඤානන්‍ද හිමි, යගිරල, පි. 329.

25. ''තයොමෙ ආවුසො සඞ්ඛාරාඃ කායසඞ්ඛාරො වචීසඞ්ඛාරො චිත්තසඞ්ඛාරො, අවිජ්ජාසමුදයා සඞ්ඛාරසමුදයො, ...'' - මනි. 01, පි. 56, ''කතමෙ ච භික්ඛවෙ, සඞ්ඛාරා ? තයොමෙ භික්ඛවෙ, සඞ්ඛාරාඃ කායසඞ්ඛාරො වචීසඞ්ඛාරො චිත්තසඞ්ඛාරො. ඉමෙ වුච්චන්ති භික්ඛවෙ, සඞ්ඛාරා.'' - සනි. 02, පි. 06, 66, 68.

26. ''තත්‍ථ කතමෙ අවිජ්ජා පච්චයා සඞ්ඛාරාඃ පුඤ්ඤාභිසඞ්ඛාරො අපුඤ්ඤාභිසඞ්ඛාරො ආනෙඤ්ජාභිසඞ්ඛාරො කායසඞ්ඛාරො වචීසඞ්ඛාරො චිත්තසඞ්ඛාරො.'' - විභ. 01, පි. 244.

27. ''තත්‍ථ කතමො පුඤ්ඤාභිසඞ්ඛාරොඃ කුසලාචෙතනා කාමාවචරා රූපාවචරා දානමයා සීලමයා භාවනාමයා, අයං වුච්චති පුඤ්ඤාභිසඞ්ඛාරො.'' - එම.

28. ''කායසඤ්චෙතනා කායසඞ්ඛාරො'' - එම.

29. ''අස්සාසපස්සාසා ඛො ආවුසො විසාඛ, කායිකා එතෙ ධම්මා කායපටිබද්ධා, තස්මා අස්සාසපස්සාසා කායසඞ්ඛාරො.'' -මනි. 01, පි. 303.

30. ''වචීසඤ්චෙතනා වචීසඞ්ඛාරො'' - විභ. 01, පි. 244.

31. ''පුබ්බෙ ඛො ආවුසො විසාඛ, විතක්කෙත්‍වා විචාරෙත්‍වා පච්ඡා වාචං භින්‍දති, තස්මා විතක්කවිචාරා වචීසඞ්ඛාරො.'' - මනි. 01, පි. 303.

32. ''මනොසඤ්චෙතනා චිත්තසඞ්ඛාරො'' - විභ. 01, පි. 244.

33. ''සඤ්ඤා ච වෙදනා ච චෙතසිකා එතෙ ධම්මා චිත්තපටිබද්ධා, තස්මා සඤ්ඤා ච වෙදනා ච චිත්තසඞ්ඛාරොති.'' - මනි. 01, පි. 303.

34. ''තත්‍ථ කතමං නාමං : වෙදනාක්ඛන්ධො සඤ්ඤාක්ඛන්ධො සඞ්ඛාරක්ඛන්ධො, ඉදං වුච්චති නාමං.'' - විභ. 01, පි. 244.

35. ''........ වෙදනා සඤ්ඤා චෙතනා ඵස්සො මනසිකාරො, ඉදං වුච්චතාවුසො නාමං..........'' - මනි. 01, පි. 55, ''කතමඤ්ච භික්ඛවෙ, නාමරූපං ? වෙදනා සඤ්ඤා චෙතනා ඵස්සො මනසිකාරො, ඉදං වුච්චති නාමං.'' - සනි. 02, පි. 06, ''වෙදනා සඤ්ඤා චෙතනා ඵස්සො මනසිකාරො, ඉදං නාමං.'' - පෙටකොපදෙසො, පි. 150.

36. ''තත්‍ථ කතමො උපාදානපච්චයා භවො : භවො දුවිධෙන අත්‍ථි කම්මභවො අත්‍ථි උප්පත්තිභවො.'' - විභ. 01, පි. 246.

37. ''තත්‍ථ කතමො කම්මභවො : පුඤ්ඤාභිසඞ්ඛාරො අපුඤ්ඤාභිසඞ්ඛාරො ආනෙඤ්ජාභිසඞ්ඛාරො, අයං වුච්චති කම්මභවො. සබ්බම්පි භවගාමිකම්මං කම්මභවො.''

''තත්‍ථ කතමො උප්පත්තිභවො : කාමභවො රූපභවො අරූපභවො සඤ්ඤාභවො අසඤ්ඤාභවො නෙවසඤ්ඤානාසඤ්ඤා භවො එකවොකාරභවො චතුවොකාරභවො පඤ්චවොකාරභවො, අයං වුච්චති උප්පත්තිභවො. අයං වුච්චති උපාදානපච්චයා භවො.'' - එම.

38. ''තයො භවාඃ කාමභවො රූපභවො අරූපභවො.'' - දීනි. 03, පි. 364, මීට අමතර ව මෙම භවත්‍රය පිළිබඳ ව කරුණු දැක්වෙන තවත් තැන් සූත්‍ර පිටකයෙහි තිබෙනු හමු වේ. මේ ඉන් කිහිපයක් සූත්‍ර පිටකයේ එන පිළිවෙලට දැක්වීමකි. - ''තයොමෙ ආවුසො භවාඃ කාමභවො රූපභවො අරූපභවො.'' - මනි. 01, පි. 52, 297, - ''තයොමෙ භික්ඛවෙ, භවාඃ කාමභවො රූපභවො අරූපභවො.'' - සනි. 02, පි. 04, ''තයොමෙ ආවුසො භවාඃ කාමභවො රූපභවො අරූපභවො.'' - සනි. 04, පි. 484, - ''තයොමෙ භික්ඛවෙ, භවා. කතමෙ තයොඃ කාමභවො රූපභවො අරූපභවො.'' - සනි. 05 (1), පි. 126, ''කතමෙ තයො භවා පහාතබ්බාඃ කාමභවො, රූපභවො, අරූපභවො, ඉමෙ තයො භවා පහාතබ්බා.'' - අනි. 04, පි. 256.

39. විභ. 01, පි. 246 - 8.

40. මනි. 03, පි. 514 - 6.

41. විභ. 01, පි. 250.

42. එම, පි. 254 - 6.

43. කථාව. 03, පි. 186 - 8.

44. "ඉදානි අඤ්ඤමඤ්ඤපච්චයකථා නාම හොති. තත්‍ථ යෙසං සමයෙ අවිජ්ජාපච්චයා සඞ්ඛාරාති අයමෙව තන්ති, සඞ්ඛාරපච්චයාපි අවිජ්ජාති අයං නත්‍ථි, තස්මා අවිජ්ජාව සඞ්ඛාරානං පච්චයො, න පන සඞ්ඛාරා අවිජ්ජායාති ලද්ධි, සෙය්‍යථාපි මහාසඞ්ඝිකානං. තෙ සන්‍ධාය අවිජ්ජා සඞ්ඛාරාදීනං අඤ්ඤමඤ්ඤප්පච්චයතාපි අත්‍ථීති දස්සෙතුං පුච්ඡා සකවාදිස්ස. පටිඤ්ඤා ඉතරස්ස." - පරමත්‍ථදීපනී නාම පඤ්චප්පකරණට්ඨකථා 01, (2010), සංස්. - අරියඤාණ හිමි, රේරුකානේ, පි. 181.

45. "ඉති ඛො ආනන්‍ද, නාමරූපපච්චයා විඤ්ඤාණං, විඤ්ඤාණපච්චයා නාමරූපං, නාමරූපපච්චයා ඵස්සො, ..." - දීනි. 02, පි. 82.

46. "තත්‍ථ කතමං සඞ්ඛාරපච්චයා විඤ්ඤාණං : යං චිත්තං මනො මානසං හදයං පණ්ඩරං මනො මනායතනං මනින්‍ද්‍රියං විඤ්ඤාණං විඤ්ඤාණක්ඛන්‍ධො තජ්ජා මනොවිඤ්ඤාණධාතු, ඉදං වුච්චති සඞ්ඛාරපච්චයා විඤ්ඤාණං." - විභ. 01, පි. 258.

47. කථාව. 02, පි. 238 - 45.

48. "තත්‍ථ තයො අද්ධා, ද්වාදසඞ්ගානි, වීසතාකාරා, තිසන්‍ධි, චතුසඞ්ඛෙපා, තීණිවට්ටානි, ද්වෙමූලානි ච වෙදිතබ්බානි." - අභිධර්මාර්ථ ප්‍රදීපිකා - අභිධම්මත්‍ථසඞ්ගහො, පි. 02.

49. "කථං? අවිජ්ජා සඞ්ඛාරා අතීතො අද්ධා, ජාති ජරාමරණං අනාගතො අද්ධා, මජ්ඣෙ අට්ඨ පච්චුප්පන්නො අද්ධාති තයො අද්ධා." - එම.

50. "අතීත හෙතවො පඤ්ච - ඉදානි ඵල පඤ්චකං
ඉදානි හෙතවො පඤ්ච - ආයතිං ඵල පඤ්චකං"
"වීසතාකාරා තිසන්‍ධි චතුසඞ්ඛෙපො ච භවන්ති." - එම.

51. "අවිජ්ජා තණ්හුපාදානා ච කිලෙසවට්ටං. කම්මභවසඞ්ඛාතො භවෙකදෙසො සඞ්ඛාරා ච කම්මවට්ටං. උප්පත්තිභව සඞ්ඛාතො භවෙකදෙසො අවසෙසා ච විපාකවට්ටන්ති තීණිවට්ටානි." - එම.

52. "අවිජ්ජා තණ්හා වසෙන ද්වෙමූලානි ච වෙදිතබ්බානි." - එම.

53. "සඞ්ඛාරපච්චයා විඤ්ඤාණපදෙ : - 'විඤ්ඤාණං'ති චක්ඛුවිඤ්ඤාණාදි ඡබ්බිධං, තත්‍ථ චක්ඛුවිඤ්ඤාණං කුසලවිපාකං අකුසලවිපාකන්ති දුවිධං හොති, තථා සොතඝාණජිව්හාකායවිඤ්ඤාණානි." - විසුද්ධිමග්ගො, පි. 408.

54. ආභිධර්මික විවරණ සහ බෞද්ධ චින්තාවේ සංවර්ධනය, පි. 37.

55. "........ වෙදනා සඤ්ඤා චෙතනා ඵස්සො මනසිකාරො, ඉදං වුච්චතාවුසො නාමං.........." - මනි. 01, පි. 55, "කතමඤ්ච භික්ඛවෙ, නාමරූපං ? වෙදනා සඤ්ඤා චෙතනා ඵස්සො මනසිකාරො, ඉදං වුච්චති නාමං." - සනි. 02, පි. 06, "වෙදනා සඤ්ඤා චෙතනා ඵස්සො මනසිකාරො, ඉදං නාමං." - පෙටකොපදෙසො, පි. 150.

56. "තත්‍ථ කතමං නාමං : වෙදනාක්ඛන්ධො සඤ්ඤාක්ඛන්ධො සඞ්ඛාරක්ඛන්ධො, ඉදං වුච්චති නාමං." - විභ. 01, පි. 244.

57. ''විභාගා නාමරූපානන්ති එත්‍ථ හි 'නාමං'ති ආරම්මණාභිමුඛං නමනතො වෙදනාදයො තයො ඛන්‍ධා, ...'' - විසුද්ධිමග්ගො, පි. 419.

58. ''තයොමෙ ආවුසො භවාඃ කාමභවො රූපභවො අරූපභවො.'' - සනි. 04, පි. 484, - ''තයොමෙ භික්ඛවෙ, භවා. කතමෙ තයොඃ කාමභවො රූපභවො අරූපභවො.'' - සනි. 05 (1), පි. 126, ''කතමෙ තයො භවා පහාතබ්බාඃ කාමභවො, රූපභවො, අරූපභවො, ඉමෙ තයො භවා පහාතබ්බා.'' - අනි. 04, පි. 256.

59. ''තත්‍ථ කතමො උප්පත්තිභවො : කාමභවො රූපභවො අරූපභවො සඤ්ඤාභවො අසඤ්ඤාභවො නෙවසඤ්ඤානාසඤ්ඤා භවො එකවොකාරභවො චතුවොකාරභවො පඤ්චවොකාරභවො, අයං වුච්චති උප්පත්තිභවො. අයං වුච්චති උපාදානපච්චයා භවො.'' - විභ. 01, පි. 246.

60. ''භවොති පනෙත්‍ථ කම්මභවොව අධිප්පෙතො, සො හි ජාතියා පච්චයො, න උප්පත්තිභවො.'' - විසුද්ධිමග්ගො, පි. 433.

61. පට්ඨානප්පකරණ 01, පි. IXXVI - IXXVII.

62. ''පටිච්චසමුප්පාදනයො, පට්ඨානනයො චෙති පච්චයසඞ්ගහො දුවිධො වෙදිතබ්බො. තත්‍ථ තබ්භාවභාවීභාවාකාරමත්තොපලක්ඛිතො පටිච්චසමුප්පාදනයො පට්ඨානනයො පන ආහච්ච පච්චයට්ඨිතිමාරබ්භ පවුච්චති. උභයං පන වොමිස්සෙත්‍වා පපඤ්චෙන්ති ආචරියා.'' - අභිධර්මාර්ථ ප්‍රදීපිකා - අභිධම්මත්‍ථසඞ්ගහො, පි. 01.

Ten Perfections According to Cariyapitaka Commentary and Silakkhandha Sub-commentary

Kotapola Chandima Thera

In *Uttamapurisa Dipani* (A Manual of The Excellent Man), which was written by His Holiness Lady Sayadaw, a most respected notable Buddhist personality lived in 19th century, an important question was included which Muang Thaw, the president of Mandalay Burmese Buddhist Society, asked from him out of curiosity. It was the very first from his nine inquiries.

"Regarding the Five Aspirants; (1) a Perfectly Enlightened Buddha (*Sammasambuddha)* (2) a Solitary Buddha *(Pacceka Sambuddha)* (3) a Chief Disciple *(Aggasavaka)* (4) a Great Disciple *(Mahasavaka)* (5) an Ordinary Disciple *(pakatisavaka)*, how does the aspirant fulfill the perfections *(parami)* to achieve his respective goal?"

Theravada teachings on the *pāramīs* can be found in late canonical books and post-canonical commentaries. But, it could become a big impact on in Theravada & Mahayana traditions later. This very question shows us the importance of perfections *(parami)* as an aid, not only to achieve the supreme bliss of deliverance, but also to achieve respective statuses in Enlightened Order. Because of this importance, Commentary *(atthakatha)* and Sub- Commentary *(tika)* writers had tried to describe it in a descriptive manner. Even in Sinhala literary works in ancient eras, these are highlighted and always praised.

Among all those descriptions, *Cariyapitaka* Commentary and *Silakkhanda* Sub-Commentary descriptions are equal as well as descriptive. *Cariyapitaka* is the 15th text of *Khuddakanikaya* (The Collection of Little Texts) and it contains Stories, in verse, of 35 of the Buddha's previous lives. These stories, purportedly retold by the Buddha at Ven. Sariputta's request, illustrate the Bodhisatta's practice of seven of the ten perfections. *Silakkhanda* Vagga (the Division concerning Morality) of *Dighanikaya* (The Collection of Long Discourses) contains thirteen *Suttas,* which deal extensively with various types of morality, namely, Minor Morality, basic morality applicable to all; Middle Morality and Major Morality which are mostly practiced by *Samanas* and *Brahmanas.* It also discusses the wrong views then prevalent as well as Brahmin views of sacrifice and caste, and various religious practices such as extreme self-mortification. Latter commentary and Sub-Commentary were written to give further descriptions on them and occasionally, they show the way to practice ten perfections properly. This is a short view regarding those given explanations.

In both texts, ten perfections are clearly depicted without any change through a stanza.

"Dānaṃ sīlañca nekkhammaṃ Paññā viriya khantīca Saccādhiṭṭhāna mettāca Upekkhā pāramī dasa."

"1) Giving *(dāna)* 2) morality *(sīla),* 3) renunciation *(nekkhamma),* 4) wisdom *(paññā),* 5) energy *(viriya),* 6) patience *(khanti),* 7) truthfulness *(sacca),* 8) resolve *(adhiṭṭhāna),* 9) loving-kindness *(mettā),* 10) equanimity *(upekkhā)* are the ten perfections."

Then the commentary writers divide them into according to the nature of the perfections.

1. Their characteristic *(lakkhaṇa)*
2. Function *(rasa)*
3. Manifestation *(paccupaṭṭhāna)*
4. Proximate cause *(padaṭṭhāna)*

Giving *(dāna)*

"Pariccāgalakkhaṇaṃ dānaṃ -
Deyyadhamma lobhaviddhaṃsana rasaṃ.
Anāsatta paccupaṭṭhānaṃ
Pariccajitabba vatthu padaṭṭhānaṃ"

Generosity is the characteristic of Dana. Destroying the attachment to things by giving them away is its function. It is manifested as non-attachment to things given away something in hand that would serve, as a gift is its proximate cause.

Morality *(sīla)*

"Sīlanalakkhaṇaṃ sīlaṃ - Dussīlya viddhaṃsanarasaṃ.
Soceyya paccupaṭṭhānaṃ - Hirī-ottappa padaṭṭhānaṃ"

Keeping good bodily and verbal actions is its characteristic. Destroying unwholesome or unruly bodily or verbal actions is the function. It is manifested as purity of verbal actions. Moral shame *(hirī)* and moral dread *(ottappa)* is its proximate causes.

Renunciation *(nekkhamma)*

"Kāmatobhavato ca nikkhamanalakkhaṇaṃ nekkhammaṃ. Kāma bhavādīnavavibhāvanarasaṃ, Tasseva vimukhabhāva paccupaṭṭhānaṃ - Saṃvega padaṭṭhānaṃ."

Renouncing sensuality and thereby gaining release from becoming is its characteristic. To purify and thus reveal the dangers of sensuality and of existence is its function. It is manifested as avoidance of sensual desires. Dread of sensuality through farsighted trepidation is its proximate cause.

Wisdom *(paññā)*

"Yathāsabhāvapaṭivedhalakkhaṇāpaññā - Visayobhāsanarasā. Asammoha paccupaṭṭhānā - Samādhi padaṭṭhānā."

Seeing things in their true natureis the characteristic. Shedding light on all objects of sense is its function. It is manifested as non- confusion. Concentration is its proximate cause.

Energy *(viriya)*

"Ussāhalakkhaṇaṃ viriyaṃ - Upatthambhanarasaṃ. Asaṃsīdana paccupaṭṭhānaṃ - Saṃvega padaṭṭhānaṃ."

Diligence is its characteristic. To brace one up is its function. It is manifested as persistence. A sense of urgency arising from farsighted trepidation of birth, decay, sickness, death, and all attendant ills is its proximate cause.

Patience *(khanti)*

"Khamanalakkhaṇākhanti - Iṭṭhāniṭṭha sahanarasā. Adhivāsana paccupaṭṭhānā - Yathābhūtadassana padaṭṭhānā."

Tolerance is its characteristic. Not to be moved by likes or dislikes is its function. It is manifested as forbearance in the face of the gravest provocation. Seeing things as they really are is its proximate cause.

Truthfulness *(sacca)*

"Avisaṃvādanalakkhaṇaṃ saccaṃ - Yathāvavibhāvanarasaṃ.

Sādhutā paccupaṭṭhānaṃ - Soracca padaṭṭhānaṃ."

Not misleading others by one's utterance is the characteristic. To discover the truth as one sees or knows is its function. It is manifested as sweet and agreeable speech. A sympathetic tenderness towards all is its proximate cause.

Determination *(adhiṭṭhāna)*

"Bodhisambhāresuavaṭṭhānalakkhaṇaṃadhiṭṭhānaṃ - Tesaṃ paṭi-pakkhābhibhavana rasaṃ. Tanha acalatā paccupaṭṭhānaṃ - Bodhisambhāra padaṭṭhānaṃ."

To resolve in undertaking meritorious deeds for fulfilling the perfections is the characteristic. To overcome all opposition and obstacles that lie in one's path is its function. It is manifested as firmness in one's stand. Its proximate cause lies in those very meritorious deeds, such as generosity, when one is practicing for perfections.

Loving-kindness *(mettā)*

"Hitākārappavattilakkhaṇā mettā - Hitūpasaṃhāra rasā. Sommābhāva paccupaṭṭhānā - Sattānaṃ manāpabhāva dassana padaṭṭhānā."

Promoting the welfare of others is the characteristic. Being solicitous of others' welfare is its function. It is manifested as a helpful attitude. Seeing only the good of others is its proximate cause.

Equanimity *(upekkhā)*

"Majjhattākārappavatti lakkhaṇā upekkhā - Samabhāvadassana rasā. Paṭighānunaya vūpasama paccupaṭṭhānā - Kammassakatā paccavekkhaṇā padaṭṭhānā."

Equanimity in the face of praise and blame is the characteristic. To neutralize one's emotions is its function. It is manifested as impartiality. The reflective knowledge of one's own past actions is its proximate cause.

Over the centuries, the opinion of the essentiality of *pāramīs* has been significant in all five aspirant paths towards the liberation. That is cause for the inclusion of these descriptions in *Cariyapitaka* & *Silakkhandha* sub-commentary, but also in late canonical texts like *Apadana, Buddhavamsa, Jataka* and all other commentaries & Sub- Commentaries of *Suttapitaka*. Below statement of Bhikkhu Bohi will summarize everything.

"It should be noted that in established *Theravāda* tradition the *pāramīs* are not regarded as a discipline peculiar to candidates for Buddhahood alone but as practices which must be fulfilled by all aspirants to enlightenment and deliverance, whether as Buddhas, Pacceka Buddhas,

or disciples. What distinguish the supreme bodhisattva from aspirants in the other two vehicles is the degree to which the *pāramīs* must be cultivated and the length of time they must be pursued. But the qualities themselves are universal requisites for deliverance, which all must fulfill to at least a minimal degree to merit the fruits of the liberating path"

Referances

Uttamapurisa Dipani – Ledi Sayadaw

Cariyapitaka commentary

Silakkhandha Sub-Commentary

Access to insight web site

Paramita – Wikipedia

A Treatise on the Paramis From the Commentary to the Cariyapitaka by Acariya Dhammapala - translated from the Pali by Bhikkhu Bodhi

පරිසරය මගින් ප්‍රකට වන බෞද්ධ ඉගැන්වීම් පිළිබඳ අධ්‍යයනයක්

ජ්‍යෙෂ්ඨ මහාචාර්ය කන්දේගොඩ විමලධම්ම හිමි

බුදුරජාණන් වහන්සේ බෞද්ධ පරමාර්ථය ප්‍රත්‍යක්ෂ කර ගැනීමේ අරමුණින් පුද්ගලයාට ලබා දිය යුතු ධාර්මික සමාජය ගොඩනංවාලීම සඳහා පරිසරය සකස් කර ගැනීමේ මූලික අගය රාජ්‍ය පාලකයාට පැවරූ සේක. ධර්මිෂ්ඨ සමාජයක් සුඛිත මුදිත ආර්ථික ක්‍රමයක් යටතේ ක්‍රියාත්මක වන්නේ රජු ධාර්මිකව රාජ්‍ය පාලනය කළ හොත් පමණි. පාලකයා අධර්මිෂ්ඨ වුව හොත් ඔහුගේ පාලන තන්ත්‍රය ද දූෂිත වී ස්වභාව ධර්මය ද අහිතකර ආකාරයට ක්‍රියාත්මක වෙයි.[1] එසේ ක්‍රියාත්මක වීමේ දී මනුෂ්‍ය සදාචාරය හා ස්වභාව ධර්මය අතර අන්‍යෝන්‍ය සම්බන්ධතාවයක් නො පවතියි. බුදුදහම පැහැදිලිව ප්‍රකාශ කරන්නේ සමාජය දුරාචාර වන විට ස්වභාව ධර්මයෙන් දඬුවම් පැමිණෙන බවයි. ස්වභාවික පරිසරය කිසිදු තැකීමක් නො මැතිව ගසා කෑම ගර්හාවට ලක් කර ඇති අතර ස්වභාව ධර්මයෙන් අප ලබා ඇති දායාදයන් අප විසින් භාවිත කර ගත යුත්තේ ඉතා ගෞරවයකින් බව අවධාරණය කර ඇත. ස්වභාව ධර්මය ඉවහල් කර ගත යුත්තේ කවරාකාරයෙන් දැයි පැහැදිලි කර ගැනීමට උපමාවක් වශයෙන් භික්ෂුවක් පිඬු සිඟිය යුතු ආකාරය ගෙන හැර දැක්විය යුතු ය. "බඹරෙකු මලෙහි පැහැයට හා සුවඳට කිසිදු අනර්ථයක් නො කොට එහි රසය (පමණක්) ගෙන යන්නේ යම් සේ ද එසේ ම භික්ෂුවක් ගමෙහි පිඬු පිණිස හැසිරිය යුතු ය".[2] සමාජය නිවරදිව සදාචාර සම්පන්න වූ විට ස්වභාව ධර්මය මිනිසාට පමණක් නොව සමස්ත සමාජයට ම ප්‍රත්‍යුපකාර කිරීම ආරම්භ කරයි. නිසි කලට වැසි වසියි. ධන ධාන්‍ය සම්පත්තියෙන් අනූන වෙයි. ලෝකවාසී ජනතාව සුඛිත මුදිත වෙයි. රාජ්‍ය පාලකයා ධාර්මික වෙයි.[3]

ස්වභාව ධර්මය යන්නෙන් විශ්වය හා එහි තුළ පවතින්නා වූ සදාතනික ක්‍රියාකාරීත්වය යන්න අදහස් වෙයි. පුරාතන ග්‍රීසියේ වාසය කළ ස්ටොයික්

(Stoics) දාර්ශනිකයින් විසින් ද ස්වභාව ධර්මයට අනුව ක්‍රියා කිරීමේ අගය නිරතුරුව ම පිළිගෙන ඇත.[4] සංක්ෂේපයෙන් පැහැදිලි කරතොත් ස්වභාව ධර්මයට අනුව ජීවත් වීම යන්නෙන් අදහස් කරන්නේ කවර ප්‍රාණියෙකුගේ හෝ ප්‍රාණය නො නසා අවිහිංසාවාදීව ජීවත් වීම මැයි ද, ප්‍රාණියෙක් පමණක් නොව ගස්වැල් වලට පවා අනතුරක් නො කළ යුතු බව ජෛන, බෞද්ධ සම්ප්‍රදායන්හි මූලික ඉගැන්වීමකි. එකල ඡන්න භික්ෂුවගේ උපස්ථාදායක වූ ගෘහපතිවෙක් වෙයි. විහාරයක් තනවා දීම සඳහා ගෙබිමක් පෙන්වන ලෙස ගෘහපතියා ඡන්න භික්ෂුවගෙන් අයදින ලදී.[5] ඡන්න භික්ෂුව ගෘහපතියාගේ ඉල්ලීම පරිදි කටු කොහොල් ඉවත් කොට ගෙබිමක් සකස් කරන ලදී. මෙහි දී භික්ෂුව විසින් මිනිසුන් ලවා "චෛත්‍ය වෘක්ෂයක්" සිටුවන ලදී. මේ සිද්ධිය සැලවීමෙන් පසුව ජනතාව ශාක්‍ය පුත්‍රයන් සෑරුක් සිඳවති යි භික්ෂූන් හට දෝෂාරෝපණය කිරීමට පටන් ගත්හ. මෙම පුවත බුදුරදුනට සැලවිය. උන්වහන්සේ ඡන්න භික්ෂුව කැඳවා ඒ පිළිබඳ ප්‍රශ්න කළහ. තමන් එසේ කළ බව ඡන්න භික්ෂුව ප්‍රකාශ කලේ ය. ගස් වැල් වලට හානි පැමිණවීමෙන් වළකින ලෙස බුදුරජාණන් වහන්සේ ඡන්න භික්ෂුව ඇතුලු භික්ෂූන්ට නියම කරන ලද්දේ ඒවා එක් ඉන්ද්‍රියයකින් (පොට්ඨබ්බ) සකස් වී ඇති හෙයිනි.

වෘක්ෂලතාවනට ජීව සංඥා ඇතැ යි මිනිසා අතර හැඟීමක් පවතින බවත්[6] එසේ ගස් සිඳීමෙන් පරිසරයට මෙන් ම පුද්ගලයාට අවැඩක් මැ සිදුවන බවත් පෙන්වා දී බුදුරදුන් මෙම ශික්ෂා පදය පැන වූ සේක. "කරවා දෙන හිමියන් ඇති තමා උදෙසා වූ මහල්ක විහාරයක් කරවන මහණහු විසින් වස්තු දේශනාව පිණිස භික්ෂූහු පැමිණ විය යුත්තාහ. ඒ භික්ෂූන් විසින් නිරුපද්‍ර වූ උපචාර සහිත වූ ද දෙසිය යුතු ය. ඉදින් මහණ තෙම උපද්‍රව සහිත වූ උපචාර රහිත වූ ගෙබිම්හි මහල්ක විහාරයක් කරවා වස්තු දේශනාව පිණිස භික්ෂූන් නො පමුණුවා නම් සඟ වෙසෙස් වෙයි."[7] "මෙම වෘක්ෂය වැල, පතුර, ලිය සිඳුව බිඳුව යි හෝ නියම කිරීමට (භික්ෂුව) නො වටියි" කැලෑ ගිනි තැබීම පිළිබඳව භික්ෂූන්ට දුකුලා ඇවැතක් ද පණවා ඇත. "මහණෙනි කැලෑ ගිනි නො තැබිය යුතු ය. යමෙකු ගිනිලන්නේ නම් ඔහුට දුකුලා ඇවැත් වෙයි.[8] එසේ ම උන්වහන්සේ පොළොව කැණීම ද උපසපන් භික්ෂූන්ට තහනම් කළහ. එසේ තහනම් කරන ලද්දේ පොළොව තුළ ජීවත්වන ප්‍රාණීන්ට අනතුරු දායක වන හෙයිනි.[9] ඍග් වේදයේ දසවන මණ්ඩලයේ සඳහන් වන්නේ ස්වභාවික වනාන්තරය ම දේවත්වයෙන් පුදන ලද බව ය. බුදුදහමේ මෙන් ම පරිසරය සුරැකීම සඳහා වෛදික චින්තකයා ගත් තැන ඉතා ප්‍රශංසනීය ය.

අරණ්‍යානි අරණ්‍යානි අසේද්‍රයා ප්‍රේමනශ්‍යසි
කථා ග්‍රාමං පෘච්ඡසි නත්වා භිරි ව වින්දති

වනකත! වනකත! ඔබ වනාන්තරයට කැමැත්තක් නො දක්වන්නෙහි ද? වනාන්කරය විනාශ කරනු ලබන්නන්ගෙන් ඒ සම්බන්ධව නො විමසන්නේ කවර හෙයින් ද? වනාන්තරයේ වෘක්ෂයන් සිඳින අවස්ථාවේ දී ඔබට ලැජ්ජා බිය නො දැනෙන්නෙහි ද? මේ ප්‍රකාශයෙන් අදහස් කරනු ලබන්නේ ස්වභාවික වනාන්තරය ම කාන්තාවකට උපමා කර ඇති බව ය. ඇයගේ ඇඳුම් පැළඳුම් වෘක්ෂලතාවෝ ය. ඒ වෘක්ෂලතාවන් විනාශ කිරීමේ දී ඒ බව ඇය (ගමෙන්) නො විමසන්නේ කවර හෙයින් ද? ඒ වස්ත්‍ර (වෘක්ෂලතාවෝ) ඉවත් කර දමන විට ඇයට ලැජ්ජා බිය නො දැනෙන බව ගමෙන් (ජනතාවගෙන්) නො විමසන්නේ ඇයි? යනුවෙන් වෛදික චින්තකයා වනාන්තරය නැමැති කාන්තාවගෙන් ප්‍රශ්න කරනු ලබයි. එසේ ම සාංඛ්‍ය, ජෛන දර්ශන සම්ප්‍රදායයන් වෘක්ෂලතාදිය සෙසු ජීවීන් මෙන් සමාන අයුරින් සැලකීමට පෙළඹෙන්නට ඇත්තේ ඍග් වේදයේ මෙ බඳු මූලික ආභාසයන් නිසා විය හැකි ය. පරිසරයේ තවත් ප්‍රධාන අංග ලක්ෂණයක් වූ ගංගා දේවත්වයෙන් පිදීම පිළිබඳව ද ඍග්වේදයෙහි සාකච්ඡාවට බඳුන් වී ඇත.

කායික සමතුලිතතාව සහ මානසික සංවරය කෙරෙහි පරිසරය බලපවත්වනු ලබන බව බෞද්ධ දර්ශනයට අයත් ප්‍රායෝගික ඉගැන්වීම් බොහෝ ප්‍රමාණයකින් ප්‍රකට වෙයි. සත්ත්වයා සසර බැඳ තබන තණ්හාව පදනම් කොට ගත් ක්ලේශකාරක ධර්මයන් ප්‍රහාණය පිණිස සුදුසු කර්මස්ථාන භාවනාවක් ඉගෙන ගන්නා භික්ෂුව බුදුරජාණන් වහන්සේ හෝ තමන්ගේ ආචාර්යයන් වහන්සේ නැමඳ බවුන් වැඩීමට පිටව ගියේ එක්කෝ ආරණ්‍යයකට නැතහොත් වෘක්ෂලතා මූලයකට ය. එසේත් නොවේ නම් හිස් අවකාශයක් ඇති පරිසරයකට ය.[10] භික්ෂුව මෙවැනි ක්‍රියාකාරීත්වයකට පෙළඹී ඇත්තේ අනෙකක් නිසා නොව පිරිසිදු වාතාශ්‍රය සහ නිහඬ බව ස්වකීය අභිමතාර්ථය මුදුන් පත් කර ගැනීම සඳහා අත්‍යවශ්‍ය අංගයක් හැටියට සලකන ලද හෙයිනැ යි සඳහන් කළ හැකි ය. පරිසරයෙන් ලැබෙන පිරිසිදු වාතය භාවනානුයෝගී භික්ෂුවගේ කායික සමතුලිතතාව රැක දෙන අතර ම නිහඬ බව මානසික සංවර්ධනයට සහ විවේකයට බෙහෙවින් බලපවත්වනු ලැබීම මෙහි ලා අගය කළ හැකි ය. බුදුරජාණන් වහන්සේට වරෙක භික්ෂු මහ සංඝයා අතර පැන නැගුණු ඉතා සුළු කරුණක් අරභයා විවාදාත්මක ගැටලුවකට මුහුණ පෑමට සිදු විය. අවශ්‍ය උපදෙස් ලබා දීමෙන් ඉක්බිතිව ද පෘථග්ජන භික්ෂූන් වහන්සේ අතර තවදුරටත් වර්ධනය වෙමින් පැවැති විවාදය සමහන් කිරීමේ කාර්යය කාලයට පැවරූ උන්වහන්සේ විවේකය සොයා ස්වභාවික පරිසරයට සමීප වූ සේක. තමන් වහන්සේගේ දසවෙනි වස් විසීම පාරිලෙය්‍ය ගමට නුදුරුව පිහිටා ඇති රක්ඛිත නම් වනයෙහි[11] සිදු වූයේ ප්‍රායෝගික වශයෙන් පරිසරය අගය කිරීමේ බෞද්ධ දර්ශන මාර්ගය ප්‍රකට කරවන්නක් බව මෙයින් පැහැදිලි වෙයි.

ස්වභාවික පරිසරය මිනිස් මනස නිසල කරවීමටත් සසල කරවීමටත් සමත් වන බව පටාචාරාවන්ගේ කථා පුවතින් වැඩි දුරටත් පැහැදිලි වෙයි. තමනට අභිමත වූ පරිදි නිවසේ දාසයෙකු සමඟ විවාපත් පටාචාරා ප්‍රත්‍යන්ත ප්‍රදේශයක වෙසෙන අටියෙන් පලා ගියා ය. පළමු දරු ගැබ හට ගත් අවස්ථාවේ ඇය තුළ ස්වකීය මාපියන් දැක ගැනීමේ ආශාව පහළ විය. එහෙත් ප්‍රසූතියට දින ගණන් සම්පූර්ණ වූ හෙයින් අතර මඟ ප්‍රසූත කළ ඕ උපන් බිළින්දා ද රැගෙන ආපසු තම සැමියාගේ වාසස්ථානයට ම ගියා ය. දෙවනුව ද ගැබ්ගත් පටාචාරා මාපියන් දකින්නට යන අදහසින් අද්ධාන මග්ග පටිපන්න වූවා ය. එවර ද අතර මඟ දරුවා ඉපදීම හේතුවෙන් ආපසු හැරී යාමක් නො කළ පටාචාරා කෙසේ හෝ මව්පියන් දකින්නට යන්නෙමි යි අදිටනින් යුක්තව ම ක්‍රියා කළා ය. මෙහි දී ස්වභාවික පරිසරය ඇය කොතෙක් දුරට පීඩාවට පත් කළා ද යන්න එම සිදුවීම විදහා දැක්වීමෙන් පැහැදිලි කර ගත හැකි ය. අහස ගුගුර මහ වැසි ඇදහැලෙන්නට විය. එවේලේ උපන් ලේ කැටි බිළිඳෙකු නොතෙමී සිටීමට ඇවුරුමක් අවශ්‍ය විය. ඊට අවශ්‍ය කොළ අතු ආදිය කපාගෙන ඒම සඳහා සැමියා වන ලැහැබකට පිවිසියේ සර්පයෙකු විසින් දෂ්ට කරනු ලදුව මරණයට පත් විය. ධාරානිපාත වැසි පතිත වෙද්දී ම දිගු පුළුලින් මහත් වූ අචිරවතී ගංගාව දෙගොඩ තලා ගලන්නට විය. මා පියන්ගේ නිවෙසට යාමට නම් පටාචාරාවන් විසින් ගඟ තරණය කළ යුතු විය. දරු ප්‍රසූතියෙන් ලද වෙහෙස, කායික වේදනාව අතරට ආදරණීය සැමියාගේ වියෝව එක්ව තිබිය දී ස්වභාවික පරිසරයට පවා තමනට එරෙහිව නැගී සිටි අවස්ථාවේ දී ම ඕ වඩ වඩාත් දිරිමත් වූවා ය. එළෙඹි අභියෝග ජය ගන්නට ඇය උත්සහ කළා ය. එවේලේ උපන් දරුවා කොළ අතු වලින් වසා ආවරණය කොට තැබූ පටාචාරා වැඩිමහල් දරුවා කිහිලි ගන්වා ගෙන ගඟ තරණය කළා ය. ගඟෙහි එගොඩ ඉවුරට ළං වූ ඕ තොමෝ අත දරුවා ගඟින් එගොඩ කිරීමේ ප්‍රීතියෙන් උද්දාමව ගඟ මැදට පැමිණියේ එදින ම උපන් එගොඩ තබන ලද (පාරගංඛගායං ඨපිතං) දරුවා කෙරෙහි විපරමින් යුක්තව ය. එහෙත් ස්වභාවික පරිසරය ඇයට එරෙහි ව නැගී සිටියේ ඛේදජනක අන්දමිනි. ගොදුරු සොයා පියාසර කරන රාජාලියෙකුගේ ඇසට මස් කැටියක් සේ පෙනී ගිය බිළිදා ගොදුරු විය. බිළිදා ඩැහැගෙන පියාසර කරන රාජාලියා දුටු පටාචාරා ගඟ මැද සිටිමින් ම ඌ වලක්වාලන අදහසින් අත්පොළොසන් දෙමින් කෑ ගැසුවා ය. එය ඇසුණු වැඩිමහල් දරුවා ගඟ දියට බැස්සේ තමාට මව අමතනවා යයි සිතමිනි. පටාචාරාවනට ස්වභාවික පරිසරය සතුරු බලවේග යක් වූවක් මෙනි. ඇයට තම සැමියා හා දරු දෙදෙනා ද අහිමි විය.[12] මෙය උදා කරන ලද්දේ පරිසරය ආශ්‍රයෙනි. ඕ පිස්සියක මෙන් හඬමින් වැළපෙමින් නිර්වස්ත්‍ර ව මහ මඟ දුවන්නට වූවා ය. කෙසේ හෝ බුදුරදුන් හමුවට පැමිණි පටාචාරාවනට විමුක්තිය සැලසුණි. මෙවැනි නිදසුන් මගින් පරිසරය මිනිසාට හිතකර වන්නාක් මෙන් ම අහිතකර ද විය හැකි ව මොනවට පැහැදිලි වෙයි.

භාරතීය ජන සමාජය කෘෂිකර්මාන්තයෙන් පෝෂණය වූවකි. එම සමාජයේ විවිධ තරාතිරම් වලට අයත් ජනතාව කෘෂිකාර්මික කටයුතු වල නිරත වූ බව සාහිත්‍යමය මූලාශ්‍රයන්ගෙන් පැහැදිලි වෙයි. පැවති සම්මුතියට අනුව වර්ණ භේදයකින් තොරව මෙකී ජීවන රටාව පවත්වා ගෙන ගොස් ඇති බව ද ප්‍රකට වන තවත් සත්‍යකි. ක්ෂත්‍රියයන් වූ නමුදු ශාක්‍ය කෝලිය වංශිකයන් රෝහිණී නදියෙහි දෙපස වූ නිම්න භූමීන්හි ගොවිතැන් කටයුතු කළ බවත් එම අවශ්‍යතාව සපුරා ගනු වස් ගංගා ජලය පරිහරණය කිරීමේ දී යම් යම් මත භේද හට ගැණුනු බවත් බෞද්ධ සාහිත්‍යයෙන් ප්‍රකට වෙයි. මෙයින් පැහැදිලි වන්නේ කුල ගෝත්‍ර පිළිබඳ විශේෂත්වයක් නො මැති ව පරිසරය ප්‍රයෝජනයට ගැනීම භාරතයෙහි සමාජ චාරිත්‍රයක් බවට පත් ව තිබුණු බවයි. එපමණක් නො ව ආගමික මෙහෙයන් සඳහා වෙන් ව සිටි බ්‍රාහ්මණයින් වෙතින් ද කෘෂිකාර්මික කටයුතු සිදු වී ඇති බැව් කසීභාරද්වාජ බමුණා පිළිබඳ කථා ප්‍රවෘත්තියෙන් ප්‍රකට වෙයි. උපනිශ්‍රය සම්පත්තියෙන් අනූන වූ කසීභාරද්වාජ බ්‍රාහ්මණයා සී සෑමෙහි නිරත ව සිටි ස්ථානයට පිඬු සිඟා වඩින බුදුරජාණන් වහන්සේට උද්වේග කර වූ වාග් මාලාවකින් අමතමින් "හිස මුඩු කළ ශ්‍රමණය, ඔහිම නවතිනු. තා වසලයෙකි. මම සී සා වපුරා මගේ ආහාරය සපුරා ගනිමි. තොප ද එසේ සී සෑමෙන් වැපරීමෙන් ආහාරය සපයා ගනුවයි" ප්‍රකාශ කර සිටියි. මීට පිළිවදන් ලබා දෙන බුදුරජාණන් වහන්සේ බ්‍රාහ්මණය, මම ද සී සා වපුරා මාගේ ආහාරය සපයා ගනිමි යයි තර්කයක් ඉදිරිපත් කරයි.[13] එම තර්කයට අනුව උපමා රූපක වශයෙන් බුදුරදුන් විසින් තෝරා ගනු ලැබ ඇත්තේ කෘෂිකාර්මික ජන ජීවිතය හා සම්බන්ධ සජීව වූත් අජීව වූත් ස්වභාවික වස්තූන් ය.

මෙම අවස්ථාවේ දී කෘෂිකාර්මික පරිසරය සම්බන්ධ කොට ගෙන බුදුරදුන් විසින් ඉදිරිපත් කරනු ලබන සදාචාරාත්මක ඉගැන්වීම කසීභාරද්වාජයනට නිවරදි මඟ පෙන්වීමක් විය. එයින් තුටු පහටු වූ බමුණා බුදුරදුනට කිරිබතක් පූජා කොට උපාසකත්වය ඉල්ලා සිටියි. එහෙත් බමුණා විසින් පිරිනැමුණු ක්ෂීර පායාසය වැළඳීම ප්‍රතික්ෂේප කරන උන්වහන්සේ බමුණාට ම ඒ බත ගෙන ගොස් ප්‍රාණීන් නො මැති පස් ගොඩක් මත හෝ ජලයෙහි හෝ දමන ලෙස නියෝග කරයි.[14] එහි දී බුදුරදුන්ගේ අධිෂ්ඨාන බලයෙන් එම කිරිබත රත් වූ තෙල් බඳුනකට යමක් දැමූ කලෙක මෙන් දුම් දමා හඬ නැංවී ඇත. එය ම බමුණාගේ ප්‍රසාදයට මෙන් ම ගෞරවයට ද හේතු වී ඇති බව ද පැහැදිලි වෙයි. මෙම කථා ප්‍රවෘත්තියෙන් ප්‍රකට වන වැදගත් කාරණය වන්නේ බුදුරජාණන් වහන්සේ ඉතා සූක්ෂම ආකාරයකින් අදාළ පරිසරය ප්‍රයෝජනයට ගනිමින් දම් දෙසුම් පවත්වා ඇති බවයි.

යම් කිසි තැනක දිය බී එහි අපද්‍රව්‍ය හෙලන්නේ නම් එය සිවලුන්ගේ දහමක් බව ඇතැම් ජාතක කථාවන්හි සඳහන් වෙයි.[15] නිල් තණ හෝ පරිභෝග

ජලයෙහි හෝ මල මූත්‍රා කිරීම හෝ කෙළ ගැසීම හෝ වෙනත් අපද්‍රව්‍ය හෙළීම ඇවැත් වලට පැමිණීමට හේතුවන බව පරිවාර පාළියේ සඳහන් වෙයි. ඒ අනුව පරිසරයෙන් එල නෙළා ගෙන එය අපවිත්‍ර කිරීම තිරශ්චීන ක්‍රියාවකි. සරල ජීවන මගකට පුරුදු වූ සමාජයකට පරිසරය විනාශ කිරීමේ අවශ්‍යතාවයක් පැන නො නඟියි. ඊට හේතුව එවැනි සමාජයක ජනතාව නිවරදි සිහියෙන් යුතුව ප්‍රමාණය දැන කටයුතු කරන හෙයිනි. නමුත් තෘෂ්ණාව හා අතෘප්තිමත් බව නිසා මිනිසාගේ ආශාවෙහි සීමාවක් නැත. එමගින් සිදුවන අවැඩ වචනයෙන් ප්‍රකාශ කළ නො හැකි ය.

මිනිසා වෙතින් සිදුවන නුසුදුසු ම මෙන් ම පහත් ලාබාල කාර්යයක් නම් පරිසරය දූෂණය කිරීමයි. විෂ සහිත වායු වර්ගයන් සහ කම්හල් මගින් ඉවත ලන දෑ නිසා වාතය සහ ජලය දූෂිත වෙයි. කෘමිනාශක වැනි රසායනික ද්‍රව්‍ය නිසා අම්ලකර වාතය 75% ක් පමණ අහිමි වෙයි. ඒ මාර්ගයෙන් නිෂ්පාදනය කරන, ඩයටම් පැලෑටි වර්ග මෙන් ම ඉතිරි අම්ලකර වායු ප්‍රමාණය ලබා ගැනීමට අවශ්‍ය වන්නා වූ වෙනත් පැලෑටි වැර්ග ද විනාශ වී යයි. එසේ සිදුවන විට මිනිසා පරිසරයෙන් ඈත් වෙයි. එසේ ම මිනිසා පරිසරයෙන් ද වෙනස් වෙයි. එය මිනිසාගේ එදිනෙදා දිවි පැවැත්මට කිසිසේත් සුදුසු ක්‍රියාවලියක් නොවේ.

ගෝඩ්න් රාත්‍රෙ ටේලර් (Gordon Rattray Taylor) මෙසේ ප්‍රකාශ කරයි. ''වාතය, ජලය පවිත්‍ර කිරීමට උපකාරී වෙයි. ජලය ගස්වැල් වල වර්ධනයට හේතු වෙයි. වෘක්ෂලතාවන්හි උපකාරයෙන් වාතය නැවුම් බවට පත් වෙයි. ජලය සහ අම්ලකර වායුව සඳහා අවශ්‍ය වන වනාන්තර එළි පෙහෙළි කරයි'' ආශාවන් තෘප්තිමත් කිරීම සඳහා සමස්ත ජීවී අජීවී පරිසරය විනාශ කිරීම මහත් අභාග ්‍යයකි. එසේ හෙයින් අප විසින් ක්‍රියා කළ යුත්තේ එම ආශාවන් හි සැලකිය යුතු ප්‍රමාණයක හෝ සීමා කරණයක් ඇති කර ගැනීම ය.

ඒ අනුව මිනිස් ජීවිතය කෙරෙහි පරිසරයෙහි බලපෑම කායික මානසික යන උභය පක්ෂයෙන් ම ඇති වන බව බෞද්ධ දර්ශනයෙන් ප්‍රකට වෙයි. මෙම කාරණය සනාථ කිරීම සඳහා ප්‍රමාණවත් සාධක ත්‍රිපිටකයෙහි කොතෙකුත් දක්නට ලැබේ. දුක්‍ඛ සත්‍ය පිළිබඳ විවරණය බුදුරජාණන් වහන්සේ ප්‍රථම ධර්ම දේශනාවට අයත් ඉතා ගැඹුරු ඉගැන්වීමකි. එහි දී දුක්‍ඛ සංඛ්‍යාත ශරීරයට පැමිණෙනෙන්නා වූ ආබාධ ගෙන හැර දක්වා ඇත. එයින් පරිසරයේ බලපැවැත්ම හේතු කොට ගෙන ඇති විය හැකි ''උතුපරිණාමජා ආබාධා'' යන ඉගැන්වීමෙන් දක්වෙන ඍතු විපර්යාසයන් පදනම් කොට ගත් ශාරීරික ආබාධ පරිසරය විසින් ම ජනනට කරනු ලබන බව ඉතා ප්‍රකට ය.[16] මෙම කාරණය තහවුරු කිරීම සඳහා භෞතික නිදර්ශන ගෙන හැර දැක්වීම අනවශ්‍යය යි හඟිමු. මේ හැරුණු කොට ඇතැම් සූත්‍ර දේශනාවන්හි නිදානයන් සහ අටුවා විමසීමට ලක් කිරීමේ දී

පරිසරයේ විෂමතාවන් කරණ කොට ගෙන බුදුරජාණන් වහන්සේගේ ශරීරයෙහිත් මහරහතන් වහන්සේලාගේ සිරුරුවලත් ඇති වූ විවිධ ආබාධ පිළිබඳ කරුණු මෙන් ම ඒවා සමනය කිරීම සඳහා උන්වහන්සේ විසින් අනුගත ක්‍රියාමාර්ගය ද පැහැදිලි වෙයි. නිතර භාවිතයෙහි පවත්නා පිරුවනා පොත් වහන්සේ තුළ අවස්ථා කිහිපයක දී බොජ්ඣඞග සූත්‍ර දේශනා[17] වලින් සිදු කෙරෙන්නේ බුද්ධ කාරක ධර්ම නම් වූ පාරමී ධර්මයන් සිහිපත් කිරීම ය. බුදුරජාණන් වහන්සේ ගිජුකුළු පව්වෙහි වැඩ වාසය කළ සමයෙක, එම පර්වත ප්‍රාන්තයෙහි එක්තරා විෂ සහිත වෘක්ෂයෙක මල් පිපී තිබුණි. එම මල් රේණු සිප ගනිමින් හමා එන වාතය ආශ්වාස කිරීම කරණ කොට ගෙන බුද්ධ ශරීරයෙහි බෙලහීන බවක් මෙන් ම ගිලන් බවක් ඇති වූ බවත් එම තත්ත්වය මඟහරවා ගැනීම් වස් චුන්ද මහරහතන් වහන්සේ ලවා මහාචුන්ද බොජ්ඣඞ්ග සූත්‍රය දේශනා කරවා ඇති බව ප්‍රකට කරුණකි. එසේම මහා කාශ්‍යප මහ රහතන් වහන්සේට ද බුදුරජාණන් වහන්සේට මෙන් ම ඉහත සඳහන් කළ මල් සුවඳ ආඝ්‍රාණය කිරීම හේතු කොට ගෙන බලවත් වූ ගිලන් බවක් ඇති විය. එයට ද ප්‍රතිකර්මය වූයේ බොජ්ඣඞ්ග සූත්‍ර දේශනාවයි. මෙම පුරා වෘත්තය මත පදනම් වූ පරිසරය හා සම්බන්ධ විශේෂත්වයන් රැසෙකි.

තුරුලතා පරිසරය ශෝභමාන කරන්නාක් මෙන් ම දූෂණය කිරීමක් ද කරනු ලබනු බව ඉහත සඳහන් විෂ මල් සහිත වෘක්ෂය පිළිබඳ පුරාවෘත්තයෙන් ප්‍රකට වෙයි. බොහෝ පැළෑටි ඖෂධීය ගුණයෙන් යුක්ත වන හෙයින් මිනිස් ජීවිතයට හිතකර වෙයි. හිමවතේ සෑම සතුනට අවශ්‍ය ඖෂධ ඇති බව ද (ඔසධො සබ්බ පාණිනං) සැරියුත් මා හිමියෝ පැවසූහ. ඒ අතර තුර මිනිස් ජීවිතයට වෘක්ෂලතාදිය ද නැතිවා නොවේ. විශේෂයෙන් දිවා කාලයෙහි මිනිසා ස්වකීය ජීවනය සඳහා ක්‍රියාකාරී වන අවස්ථාවේ මිනිසාට අවශ්‍ය අම්ලකර වායුව නිකුත් කරන තුරුලතා රාත්‍රී කාලයෙහි අංගාරිකාම්ල නිකුත් කරන බව තෘණ විද්‍යාඥයෝ පෙන්වා දෙති. මෙබඳු ජීව ගුණයක් ඇති වෘක්ෂයට මිනිසා කෙරෙහි බලපෑම් ඇති කිරීමට හැකියාවක් මෙන් ම මිනිසුන්ට ද වෘක්ෂලතාදියට යම් යම් බලපෑම් ඇති කර විය හැකි බව පැහැදිලි ය.

මිනිස් සන්තානයේ හට ගන්නා වූ විවිධ ක්ලේශ ධර්මයන් හේතු කොට ගෙන මිනිසා අවට පරිසරය විපරිණාමයට පත් වන බව බෞද්ධ දර්ශනයෙන් පැහැදිලි වෙයි. යම් දේශයක නගරයක උප නගරයක හෝ ග්‍රාමයක වැසියෝ අධර්මරාගීහු වෙත් නම් විෂමලෝභීහු වෙත් නම් මිත්‍යා ධර්මයෙන් යුක්ත වූවාහු නම් එයින් පරිසරයෙහි ඇති විය හැකි දුර්විපාක ඉමහත් ය. නිසි කලට වැසි නො ලැබීම, දුර්භික්ෂ හට ගැනීම, ධන ධාන්‍ය නො මැති වීම වැනි දුර්විපාකයන් පරිසරය තුළින් මතු විය හැකි ය. එපමණක් නොව ඉහත සඳහන් කරන ලද අධර්ම රාගා දී සාවද්‍ය පැවැතුම් නිසා ම තියුණු ආයුධ ගෙන සටන්වදින ජනයා

උනුන් නසා ගැනීමෙන් විනාශයට පත් වෙති. එමතු ද නොව මෙවන් පරිසරයක් තුළට සැඩ පරුෂ වූ අමුනුෂ්‍යයන්ගේ පැමිණීම ද සිදු විය හැකි ය. මෙම කරුණු බුදුරදුන් විසින් එක්තරා මහසල් කුල බ්‍රාහ්මණයෙකු විසින් නගන ලද ප්‍රශ්න වලට පිළිතුරු වශයෙන් දේශිත ය. මුල් බුදු සමයට අයත් සූත්‍ර පිටකයෙහි අංගුත්තර නිකායෙහි පරලෝක සූත්‍රයෙහි ද මෙම කරුණු සඳහන් වී ඇත.[18] අධ්‍යාත්මයෙහි අසංවරභාවය පරිසරය දූෂණය වීමට බල පවත්වනවා මෙන් ම සන්තානගත මෛත්‍රී සහගත චේතනා පරිසරය හිතකර බවට පත්කර ගැනීම සඳහා හේතු වන බව සුප්‍රකට රතන සූත්‍රය, කරණීය මෙත්ත සූත්‍රය, මෙත්තානිසංස වැනි සූත්‍ර දේශනාවල නිදාන කථා සහ අන්තර්ගතයන් අධ්‍යයනය කිරීමේ දී මොනවට පැහැදිලි වෙයි.

ප්‍රාග් ඓතිහාසික ඉන්දියානු ජන සමාජයේ අධ්‍යාපන ක්‍රමය සකස් වී ඇත්තේ අමුතුම ආකාරයකට බව එම සහිත්‍ය කථා වලින් ප්‍රකට වෙයි. එක් එක් දිශාවෙන් දිශාවකට ප්‍රමුඛ වූ ආචාර්යවරයෙක් සිට ඇත. මෙම ඇදුරන්ගේ කාර්යය වූයේ පැවති සමාජ ක්‍රමය තව දුරටත් පවත්වා ගෙන යාම සඳහා ඒ ඒ කුල වලට අයත් දරුවනට අදාළ වූ සිප් සතර ඉගැන්වීමයි. මෙම කාර්යය සඳහා සෑම දිසාපාමොක් ඇදුරෙක් විසින් ම පරිසරයට ප්‍රයෝජනයට ගෙන ඇති බව පැහැදිලි වෙයි. තත් කාලීන සමාජයට අවශ්‍ය වූ කෘෂිකර්මාන්තය වැනි ජීවන ක්‍රමයක් නිරායාසයෙන් ම ඔවුනට පුරුදු පුහුණු විය. එහෙත් රාජ්‍ය පරිපාලන කටයුතු ජ්‍යොතිෂය හා ආයුර්වේද අධ්‍යාපනය එසේ පරම්පරානුයාත ව ගුරු උපදේශයකින් තොර ව උගත හැකි වූයේ නැත. මේ සඳහා දිසාපාමොක් ඇදුරන්ගේ සහය අවශ්‍යම විය. මේ ඇදුරු පරපුර අධ්‍යයනය අධ්‍යාපන කාර්යය සඳහා සුදුසු වූ පරිසරය තෝරා ගැනීමට අතිශයින් ම දක්ෂ වූවන් බව මොනවට පැහැදිලි වෙයි. ක්ෂත්‍රිය කුමාරවරුවට අවශ්‍ය වූ පරිපාලන නීති රීති පිළිබඳ න්‍යායාත්මක දැනුම මෙන් ම ඛඩ්ග, ධනු ආදී තාක්ෂණික ශිල්ප ඉගැන්වීමක් සඳහා පරිසරයෙහි අවශ්‍යතාව සලකා බලා ඇති බව දිසාපාමොක් ඇදුරන් පිළිබඳ දේශිය වූත්[19] විදේශීය වූත් සාහිත්‍ය මූලාශ්‍රයන් හෙළිදරව් කරයි. නිරතුරුව ම රාජ්‍යයේ ප්‍රධාන නගරයෙන් පරිබාහිර විවේකී වූ ආරණ්‍යාශ්‍රිත පරිසරයෙක දිසාපාමොක් ඇදුරන්ගේ සිප්සල පිහිටුවා තිබුණු බවට සෑම කථා පුවතක් ම සාක්ෂි දරයි. රජ කුමරුවනට අවශ්‍ය වූ සටන් පුහුණුව මෙන් ම ස්වභාවික බලවේගයනට මුහුණ දීමේ හැකියාව දියුණු කර ගැනීමට අවශ්‍ය පරිසරය දිසාපාමොක් ඇදුරෙකුගේ සිප්සලක් අවට පැවති බව මැනවින් ප්‍රකට වෙයි. ස්වභාවික පරිසරයට ඇලුම් කරන්නා තුළ ඥානය විකසිත කරවන සුළු වූ ආත්ම ශික්ෂණයක් ඇති වන බව භාරතීයන් විසින් ප්‍රාග් ඓතිහාසික යුගයේ සිට ම පිළිගැනුණු බවට විවිධ සාහිත්‍ය කෘතීන්ගෙන් මෙන් ම ජනප්‍රවාදයන් ගෙන් හෙළිදරව් වෙයි. මෙම ආභාසය ලද මහා මහින්ද ආදී ධර්මදූත රහතන් වහන්සේලා විසින් ආරම්භක අවස්ථාවේදී

ම ස්වකීය වාසස්ථාන වශයෙන් තෝරා ගනු ලැබ ඇත්තේ ස්වභාව ධර්මයේ අසිරිමත් නිර්මාණයක් වූ මිස්සකපව්ව ප්‍රදේශය හා අනුරාධපුර මහාමේඝ වනය යි. එසේ ම වන හා උයන් වතු වගා කිරීම කෙතරම් ශ්‍රේෂ්ඨ කරුණක් ද යන්න සලකතොත් එසේ කරන්නන් ස්වර්ගගාමී වන බව ඇතැම් සූත්‍රයන්හි පෙන්වා දී ඇත.[20] මේ ආදී නොයෙක් සාධක වලින් ප්‍රකට වන්නේ මිනිසගේ අධ්‍යාත්ම සංවරභාවය මෙන් ම බාහිර සංවර්ධනය ද පරිසරයේ ප්‍රතිෂ්ඨාව මත පිහිටා ඇති ආකාරයකි.

බෞද්ධ දර්ශනයට සාහිත්‍යයට මෙන් ම ඉතිහාසයට අයත් භාරතීය විවිධ සාධක විමසා බැලීමේ දී බෞද්ධ දර්ශනය පමණක් නොව ශාසනික ප්‍රතිපදාවෙහි ද ස්වභාවික පරිසරය සමඟ ඇති බැඳියාව මැනවින් පැහැදිලි විය. ශ්‍රී ලාංකික බෞද්ධයන් වශයෙන් මෙම කාරණය විමසා බැලීමේ ඓතිහාසික මෙන් ම පුරාවිද්‍යාත්මක සාධක වලින් ප්‍රකට වන බෞද්ධ චින්තනය පරිසරය සමඟ කොතෙක් දුරට සම්මිශ්‍රණය වී ඇත් දැයි සිතා ගත හැකි ය. ඍද්ධි ප්‍රාතිහාර්ය බලයෙන් අනූන වූ අනුබුදු මිහිඳු මහරහතන් වහන්සේ බුදුදහම රැගෙන ශ්‍රී ලංකාද්වීපයට වැඩම කිරීමේ පුවත[21] ඉතා සැකෙවින් ඉහත විස්තර විය. එම ප්‍රවෘත්තියම තව දුරටත් විමසා බැලීමේ දී බෞද්ධ ආචාර මාර්ගය විසින් හික්මවන ලද භික්ෂූන් වහන්සේ කොතෙක් දුරට ශ්‍රී ලංකාද්වීපය තුළ දී ස්වභාවික පරිසරයට අගය කොට ඇත්ද යි අවබෝධ කර ගත හැකි ය. තමන් වහන්සේගේ ලංකා ගමන සඳහා මිහිඳු මාහිමියන් විසින් තෝරා ගනු ලැබ ඇත්තේ ස්වභාවික සෞන්දර්ය උච්චස්ථානයකට පත් වූ දිනයෙකි. එම දිනයේ අහසේ පූර්ණ චන්ද්‍රයා බැබලීමත් රාත්‍රිය දිවා කල මෙන් ප්‍රභාමත් වීමත් තුරු ලතාදිය මල් එළාදියෙන් බර ව පැවතීමත් මිනිස් සිත් සතන් පුබුදුවන සුළු ය. මේ ප්‍රබෝධමත් දිනයෙහි අනුරාධපුර පියසේ අතිශයින් ම රමණීය වූ භූමි භාගයෙක පිහිටි මිස්සකපව්වට වැඩම කළ උන්වහන්සේ එවකට පිහිටි ප්‍රධානව පිහිටි දෙවන පෑ තිස් නරපතීන්ගේ බුද්ධිය ප්‍රබෝධමත් කරවූයේ ද ස්වභාවික ඇසුරු කර ගත් ප්‍රශ්න මාලාවකිනි. ද්වන්දාත්මක වූ ඒ ඓතිහාසික අඹ පැනය ප්‍රායෝගික නයින් රජුගේ නැණැස විවර කරන්නට සමත් විය. මිනිස් ඇසට පෙනෙන ස්වභාවික පරිසරය තුළින් මතු කරන ලද එම ගැටලු විසඳීමේ දී රජු තුළ ඇති වූ ප්‍රබෝධය මේ සා විශාල ඉතිහාසයක් ගොඩ නගන්නට පදනම් වූයේ යයි සඳහන් කළ හැකි ය. අනුබුදු මිහිඳු මාහිමියන් ද දෙවන පෑ තිස් රජුගෙන් ඉල්ලා සිටි ප්‍රධාන කරුණක් වූයේ මිනිසුන්, සතුන් මෙන් ම ගස් වැල් ද සුරැකිය යුතු බවයි. එසේ ම ඔබ වැනි නරපතීහු මෙහි ආරක්ෂකයා භාරකරුවා විනා උරුමකරුවන් නො වන බව උන්වහන්සේ ප්‍රකාශ කළහ. අනුබුදු මිහිඳු මා හිමි උන්වහන්සේ ප්‍රමුඛ ධර්ම දූතයන් වහන්සේලා ඒ රාත්‍රිය ගත කිරීම සඳහා ආගන්තුක වූ දේශයක දී වුව ද නිර්භයව තෝරා ලැබුයේ රමණීය වූ මිස්සක

වන පෙදෙසයි. මෙම ක්‍රියාදාමයෙන් ප්‍රායෝගිකව ඔප්පු කොට දක්වී ඇත්තේ බෞද්ධ ඉගැන්වීම ස්වභාවික පරිසරය බෙහෙවින් අගය කරනු ලබන බවයි. මිහින්තලා ප්‍රදේශයෙහි පුරාවිද්‍යාඥයින්ගේ ඇසට ලක්වුණු ස්වභාවික පිහිටීමක් ඇති ලෙන් හැට අටක් ම දක්නට ලැබේ. ඒවා විසින් ද සාක්ෂි දරණු ලබන්නේ බෞද්ධ ජීවිතය හා ස්වභාවික පරිසරය අතර සමීප සම්බන්ධතාවත් පැවති බව ය. මිහිඳු මාහිමියන් විසින් පැවසූයේ වහන්දෑණනට කෘතිම වූ කිසිවක ආධාරය අවශ්‍ය නො වන බව යි. දෙවන දිනයෙහි රජවාසලට වැඩම කළ මිහිඳු මා හිමියෝ නගරාසන්නයෙහි වූ මහාමේඝ වනය[22] භික්ෂු වාසයට සුදුසු පරිසරයක් සේ පිළිගත් සේක.

ශ්‍රී ලංකාවේ භික්ෂුණී ශාසනයක් පිහිටුවීමේ අදිටනින් මෙහි වැඩම කළ සංඝමිත්තා රහත් තෙරණිය එවකට බුද්ධගයාවෙහි පුද සත්කාරයට ලක්වුණු බෝධිද්‍රුම රාජයාණන්ගේ දක්ෂිණ ශාඛාව ලක්දිවට වැඩමවාගෙන පැමිණි සේක. බුදුරදුන් නියෝජනය කෙරෙමින් ශ්‍රී ලංකා ද්වීපයට වැඩමවන ලද එම බෝධි වෘක්ෂය වසර දෙදහස් ගණනක් ගෙවී ගිය ද අද දක්වා මහමෙව්නාවෙහි නිරුපද්‍රිතව වැඩ වෙසෙයි. එයින් හට ගැණුනු ඵල රුහ බෝධීන් වහන්සේලා සිරිලක දස දෙස විසිරීමෙන් වර්තමානයේ පවා බොදුනුවගේ සිත් සතන් සනහාලමින් පරිසරය ශෝභාමත් කරවීම අප රටට ආශිර්වාදයකි. ශ්‍රී මහා බෝධියෙන් පැණ නැගුණු අංකුරයන්ගෙන් එකක් යාපනයට යවා එහි රෝපණය කරවන ලදී.[23] චුල්ලපුරම් නැමැති ස්ථානයේ පවතින පැරණි බෝධිය දෙවන පෑ තිස් රජු යැවූ බෝධි අංකුරය විය හැකි යැයි ඇතැමෙක් ප්‍රකාශ කරති.[24] මෙවන් ඓතිහාසික සාධක මගින් ප්‍රකට වන්නේ ද බෞද්ධ චින්තන සම්ප්‍රදාය ස්වභාව ධර්මයේ මෙන් ම මනා කොට පිහිටියා වූ පරිසරයේ අගය ඉතා උසස් අයුරින් සලකා ඇති බවයි. මෙපමණක් නො ව මේ දක්වා පුරාවිදු අධිකාරීන් විසින් සොයා ගනු ලැබ ඇති පෞරාණික බෞද්ධ සිද්ධස්ථානයන්හි පිහිටීම පිළිබඳ සලකා බැලීමේ දී පරිසරය කොතෙක් දුරට අගය කොට පැවතියේ ද යන්න සිතා ගැනීම දුෂ්කර කාර්යයක් නො වේ.

ජනාවාසයන් කෙරෙන් වඩා දුරස්ථ නො වූ මෙන් ම ඒවාට සමීප ද නො වන පිහිටීමක් ඇති මේ පෞරාණික ආශ්‍රමයන් තුළ පැවැති පරිසරය භික්ෂූන් වහන්සේලාගේ ක්ලේශ ප්‍රහාණය කෙරෙහි මහත් සේ බලපවත්වන්නට ඇතුවාට සැකයක් නො මැත. කෘතිම වූ ලෞකික පරිස්ථිතියට වඩා ස්වභාවික පිහිටීමක් ඇති පරිසරයක් තුළ ලාංකික භික්ෂූන් වහන්සේ සිය දහස් ගණනින් ධර්මාවබෝධය ලබා අරහන්ත තත්ත්වයට පත් ව ඇති බව ඉතිහාසයෙන් පිළිඹිබු වෙයි.

ශාසන ඉතිහාසයේ වැදගත් සන්දිස්ථානයක් වූ ත්‍රිපිටකය ග්‍රන්ථාරූඪ කිරීම පිළිබඳ සිද්ධිය විමසා බැලීමේ දී පරිසරය කෙතරම් වැදගත් වූයේ ද යන්න

සිතා ගත හැකි ය. මධ්‍යම කඳුකරයේ තෙත් කලාපයට අයත් මාතලේ අළු විහාරයෙහි පිහිටි ස්වභාවික ගල්ලෙන් මෙම ඓතිහාසික ශාසනික ක්‍රියාව සඳහා පරිසරය විසින් දායාද කරන බව පෙනී යයි. ශ්‍රී ලංකාවේ ලේඛන කලාව පිළිබඳ ඉතිහාසය බෞද්ධ රාජ්‍යයක දක්නට නො මැති ආකාරයට ලක්දිව පරිසරය විසින් ලේඛකයාට තල්පත[25] දායාද කරන ලදී. එය පරිසරයේ මහත්වය ස්ඵුට කොට දැක්වීම සඳහා මෙන් ම මිනිසාට ප්‍රෞඪ ඉතිහාසයක් හිමි කර දීම සඳහා පරිසරය විසින් ම නිමවන ලද්දකි.

බුදුරජාණන් වහන්සේගේ ඉගැන්වීම් මගින් පැහැදිලි වන්නේ මිනිසා හා පරිසරය අතර ඉතා සමීප ජෛවික සබඳතාවක් ඇති බව ය. මේ ආදී කරුණු සලකා බැලීමේ දී මිනිසා හා පරිසරය අතර පවත්නා සමීප සබඳතාව බෞද්ධ දර්ශනයෙන් පිබිදුණු භාරතීයයන් සහ ලාංකිකයන් ඉතිහාසයේ ඉතා පැරණි ම යුගයෙක සිට අවබෝධ කොට ගෙන තිබුණු බව ප්‍රකට වෙයි. කවර ඉතිහාසයක් හෝ දර්ශනයක් මගින් ප්‍රකට වන්නේ නමුදු එය බෞද්ධ දෘෂ්ටිකෝණයෙන් සලකා බැලීමේ දී දක්නට ලැබෙන ගාම්භීරත්වය මෙන් ම විශ්ලේෂණ න්‍යායයෙන් විමසා බැලීමේ දී එහි ඇති සූක්ෂම භාවය සහ ප්‍රෞඪත්වය මෙබඳු සාකච්ඡාවන් ආශ්‍රයෙන් මැනවින් පැහැදිලි වෙයි.

ආන්තික සටහන්

1 අං.නි. 2, අධම්මික සුත්තං, බු.ජ.ත්‍රි.ග්‍ර.මා., පි. 140
රාජානො අධම්මිකා හොන්ති රාජයුත්තාපි තස්මිං සමයෙ අධම්මිකා
හොන්ති.... බ්‍රාහ්මණ ගහපතිකාපි තස්මිං සමයෙ අධම්මිකා
හොන්ති කෙසු බ්‍රාහ්මණ අධම්මිසුකෙ..... නෙගමජානපදෙසු
පරිවත්තංතෙසු විසමං නක්ඛත්‍තානි තාරකරූපානි පරිවත්තන්ති.

2 යථාපි භමරො පුප්ඵං වණ්ණගන්ධං අහෙඨයං
පලෙති රසමාදාය එවං ගාමෙ මුනී චරෙ (ධ.ප.49)

3 දෙවෝ වස්සතු කාලේන සස්ස සම්පත්ති හෙතුච
පීතො භවතු ලෝකෝ ච රාජා භවතු ධම්මිකො

4 Charles, P.S.H.A., Western Philosophy, 1970. pp. 46, 47

5 පාරාජිකා පාළි, 1, 1959, පි, 406

6 විනය පිටකය, 434
''එකින්‍ද්‍රිය මනුස්සා ජීව සඤ්ඤිනො රුක්ඛස්මිං''

7 ප්‍රාතිමොක්ෂ වර්ණනාව, පී. ජිනරතන ස්ථවිර සහ ආර්. ප්‍රඥාශේඛර ස්ථවිර, සංස්කරණය, 1946, පි. 64

''මහල්ලකං පන භික්ඛුනා විහාරං කාරයමානෙන සංස්සාමිතං අත්තුද්දේසං භික්ඛු අභිනෙතබ්බා වත්‍ථු දෙසනාය තෙහි භික්ඛුහි වත්‍ථු දෙසෙතබ්බං අනාරම්භං සපරික්කමනං සාරම්භෙ වෙ භික්ඛු වත්‍ථුස්මිං අපරික්කමනෙ මහල්ලකං විහාරං කාරෙය්‍ය, භික්ඛු වා අනභිනෙය්‍ය වත්‍ථු දෙසනාය සංඝාදිසෙසොති.''

8 ප්‍රාතිමොක්ෂ වර්ණනාව, න භික්ඛවෙ දායො ආලිම්පෙතබ්බො, යො ආලිංපෙය්‍ය ආපත්තිං දුක්කටස්ස.

9 විනය විනිශ්චය, තලල්ලේ ශ්‍රී ධර්මරක්ෂිත ස්ථවිර සංස්කරණය, පි, 246
''ඉමං රුක්ඛං ඉමං වල්ලං ඉමං ජල්ලං ඉමං ලතං පීඤහිඤාති වා වත්තුං නියමිත්වා න වට්ටති'' (ගාථා අංක 1031) තව ද බලන්න. විනිය පිටකය, 4, පිටු, 32, 34

10 මජ්ඣිම නිකාය, I, සතිපට්ඨාන සුත්තං, බු. ජ. ත්‍රි. ග්‍ර. මා., පි. 134.'

''අරඤ්ඤගතො වා, රුක්ඛමූලගතො වා, සුඤ්ඤාගාරගතො වා වා නිසීදති පල්ලඞ්කං ආභුජිත්වා උජුං කායං පණිදාය පරිමුඛං සතිං උපට්ඨ පෙත්වා'' තව ද බලන්න. සං. නි. I, ධජග්ග සුත්තං, බු. ජ. ත්‍රි. ග්‍ර. මා., පි. 392

11 උදානට්ඨකථා, හේවාවිතාරණ මුද්‍රණය, පි. 175

12 ද්වෙ පුත්තා කාලකතා පතී ච පනෙථ මතො කපණිකාය මාතා පිතා ච භාතා ඩය්හන්ති ච එකචිතකායං (ථෙරගාථා 219)

13 ස.නි., I, බ්‍රාහ්මණ සංයුක්ත, කසීභාරද්වාජ සුත්තං, බු.ජ.ත්‍රි.ග්‍ර.මා., පි., 308, අහම්පි බො බ්‍රාහ්මණ කසාමි ච වපාමි ච කසීත්වා ච භුඤ්ජාමීති.

14 බලන්න. න, I, ධම්මදායාද සුත්තං, පි. 13 ඉදානි භගවා අප්පහරිතෙවා, ඡඩ්ඩෙස්සති, අප්පාණකෙවා උදකෙ පිලා පෙස්සති.

15 පන්සිය පනස් ජාතක පොත, ආරාම දූසක ජාතකය, වේරගොඩ අමරමෝලි නාහිමි සංස්කරණය, පිටු, 120, 498

16 අංගුත්තර නිකාය, VI, ගිරිමානන්ද සුත්තං, බු.ජ.ත්‍රි.ග්‍ර.මා., පි 194

17 ස.නි., මහාකස්සපතෙර බොජ්ඣඞ්ග සුත්තං, පි. 2727, මහාමොග්ගල්ලානතේර බොජ්ඣඞ්ග සුත්තං, 2729, අංගුත්තර නිකාය, මහාචුන්ධතෙර බොජ්ඣඞ්ග සුත්තං, පි. 2731

18 අ.නි., පරලොක සුත්තං, බු.ජ.ත්‍රි.ග්‍ර.මා., පි 286 - 288

19 මහාවංසො, බුද්ධදත්ත මහා ථෙරෙන සංසොධිතො, පරි. 10, ගාථා අංක 23. ''සිප්පං උග්ගණ්හතාතානි සිප්පග්ගහමාකාරයි, චන්දෙන තස්ස පුතේතන බිප්පං සිප්පං සමාපිතං.''

20 ස.නි.I, දෙවතා සංයුක්ත, වනරොප සුත්තං, බු.ජ.ත්‍රි.ග්‍ර.මා., පි 40 ''ආරාම රොපා වනරොපා තෙජනා සග්ගගාමිනො.''

21 අත්තසාලිනී නාම ධම්මසඞ්ගණිප්පකරණට්ඨකථා, රතනසාර ස්ථවිර සංස්කරණය, පි. 27

''තතො මහින්දො ඉට්ටියො උත්තියො සම්බලො තථා පණ්ඩිතෝ භද්දසාළො ච එතෙ නාගා මහා පඤ්ඤා ජම්බුදීපා ඉධාගතා ති.''

22 මහාවංසො, බුද්ධදත්ත හිමි සංස්කරණය, පරි. 15, ගාථා අංක 8, පුරස්ස අච්චාසනතත්තා අසාරුපජන්ති භාසිතෙ මහාමේඝවනුය්‍යානං නාතිදූරාතිසතකෙ.

23 මහාවංසො, බුද්ධදත්ත ස්ථවිර සංස්කරණය, පරි. 19 ගාථා 59.

24 Rasanayagam, M.C., Ancient Jaffna" Madras, 1926,p. 64

25 බෂාම් ඒ. එල්. අසිරිමත් ඉන්දියාව, පරි ix, පි. 502

බෝධිසත්ත්ව සංකල්පය පිළිබඳ ථෙරවාද විවරණය

ශාස්ත්‍රපති කන්දෙගෙදර සුනීතරතන හිමි

ප්‍රවේශය

කිසියම් මිනිසෙකු විසින් සාක්‍ෂාත් කරගත හැකි පරම උත්කෘෂ්ට තත්ත්වය වනාහි සම්මා සම්බුද්ධත්‍වය යි. සම්මා සම්බුද්ධත්‍වයට පත්වීම අති දුෂ්කර කාර්යයක් බව බෞද්ධයෝ පිළිගනිති. එකී උතුම් සම්බුද්ධත්‍වය පතමින් කටයුතු කරන්නා බෝධිසත්ත්වයෙකු ලෙස ථෙරවාද සම්ප්‍රදාය තුළ සැලකේ. එහෙයින් ම බෝධිසත්ත්ව සංකල්පය බුදු දහමේ බෙහෙවින් ජනප්‍රිය සංකල්පයකි. මහායාන බුදු සමයෙහි මෙතරම් ජනප්‍රිය වෙනත් සංකල්පයක් නො මැති තරම් ය. මෙම සංකල්පය ථෙරවාද බෞද්ධ රටවල්වල ව්‍යාප්ත වුයේ මහායාන බුදු සමයේ ව්‍යාප්තියට සමගාමීව ය. නමුත් මෙම සංකල්පය නිරූපණය කෙරෙන ථෙරවාද මූලාශ්‍රයයන් මහායාන දර්ශනාගත මූලාශ්‍රයනට වඩා පැරණි ය. ථෙරවාද බෝධිසත්ත්ව සංකල්පය නිරූපණය කෙරෙන පැරණිතම මූලාශ්‍රය වන පාළි සූත්‍ර පිටකයේ බොහෝ තන්හි බුදුන් වහන්සේ බුද්ධත්‍වය අවබෝධ කරගැනීමට පෙර බෝධිසත්ත්වයෙකු වශයෙන් ක්‍රියා කළ බව සඳහන් වේ.[1] ''බෝධිසත්ත්ව'' යන වචනය බෞද්ධයන් අතර ව්‍යවහාර වන සුවිශේෂි වචනයක් ලෙස සඳහන් කිරීමෙහි වරදක් නො පෙනේ. බොදු ජනයා අතර ව්‍යවහාර වූ තරමට ම ''බෝධිසත්ත්ව'' වචනය පිළිබඳ උගතුන්ගේ අවධානය ද යොමු වී ඇත. මේ හේතුව නිසා ම විද්වතුන් ''බෝධිසත්ත්ව'' යන වචනය විවිධ අන්දමින් විග්‍රහයට හා විමර්ශනයට ලක් කොට තිබේ.

"බෝධිසත්ත්ව" වචනාර්ථ විග්‍රහය

''බෝධි'' යනු "බුධ්" යන ධාතුවෙන් නිපන් වචනයකි. එහි අරුත වන්නේ අවදි වීම නැගිටීම යනු යි. බෝධි යන්නෙන් අවබෝධය ගම්‍ය වෙයි.

මෙහි අවබෝධය යනු ධර්මය වටහා ගැනීමට ඇති හැකියාව යි. පෙළෙහි ඇතැම් තැනක "බෝධි" යන්න බෝධි වෘක්ෂය අර්ථවත් කිරීම සඳහා ද යෙදේ.[2] එසේ ම "බෝධි" යන්නෙන් ආර්ය මාර්ගය ද, නිර්වාණය ද, සබ්බඤ්ඤුත ඥානය ද අර්ථවත් වේ.[3] තව ද මෙම වචනය තුළින් ඥානය, බුද්ධි මහිමය, ප්‍රඥා සම්පත, බුද්ධත්වය, අධ්‍යාත්ම බලය වැනි අර්ථ රාශියක් ගම්‍ය වේ.[4] සත්ත්ව යන්නෙන් කියැවෙන්නේ ඉහත කී අවබෝධය ලැබීමෙහි නියැලුණු පුද්ගලයා හෙවත් බුදුබව පතා ගුණ දහම් පුරන්නා වූ, බෞද්ධයන්ගේ ප්‍රධාන ආදර්ශ මූර්තියක් වූ බුද්ධාංකුරයා ය. ත්‍රිවිධ බෝධියෙන් කවර බෝධියක් හෝ පතන්නා බෝධිසත්ත්ව යි. ථෙරවාදයට අනුව සම්බෝධිය සඳහා ම ප්‍රධන් වීර්යයෙහි යෙදෙන්නා බෝධිසත්ත්ව යි. කථාවත්ථුව ද අර්ථකථා ද මෙම මතය වඩාත් ස්ඵුට කරයි.

එමෙන් ම මෙම බෝධිසත්ත්ව යන වචනය නිරුක්ති සහිත සිංහල ශබ්දකෝෂයේ සර්වඥතා ඥානය ලැබීමට නියත විවරණ ලැබූ උතුමා, බුද්ධාංකුරයා, බුද්ධත්වය පිණිස පාරමී ධර්ම පුරන තැනැත්තා[5] යනුවෙන් දක්වා ඇත. බෞද්ධ ශබ්දකෝෂය ද බොධිසත්ත්ව යන වචනය පිළිබඳ නිරුක්ති සපයයි. එහි බෝධිසත්ත්වයා යන්න විවරණයකොට ඇත්තේ මතු බුද්ධත්වය අපේක්ෂා කරමින් බුදු කෙනකුන්ගේ විවරණ ලබා සසර සැරිසරන උතුම් පුද්ගලයා, අනාගතයේ දී ඒකාන්ත වශයෙන් බුදුබව ලබන සත්ත්වයා, බුද්ධාංකුරයා යන අරුත් දක්වමිනි.[6] ප්‍රායෝගික සිංහල ශබ්දකෝෂයේ බෝධිසත්ත්ව යන්නට අරුත් සපයා ඇත්තේ "බුදුබැව් සඳහා පෙරුම් පුරන්නා" යනුවෙනි.

මේ පිළිබඳ අදහස් දක්වන චාර්ල්ස් එලියට් පෙන්වා දෙනුයේ බුදුබව ලබා ගැනීමේ මගට පිළිපන් එහෙත් තවමත් බුද්ධත්වය ලබාගෙන නැති සත්ත්වයකු බෝධිසත්ත්ව වන බව යි.[7] ප්‍රකට පර්යේෂකයෙකු වන හර්දයාල් මහතාට අනුව බෝධිසත්ත්ව යන්නෙහි අර්ථය බෝධිය වෙත නැමුණු ඇලුණු (One who is devoted or attache to bodhi) යන්න යි. සත්ත යන්නෙන් අදහස් වනුයේ සාමාන්‍ය පුද්ගලයකු නො වන බවත් ශක්තිමත් පුරුෂයකු, වීරයකු, රණ ශූරයකු, ඉන් ගම්‍යවන බවත් ඔහු පෙන්වා දෙයි. තව ද බෝධිසත්ත යන්න වික්‍රමාන්විත සත්ත්වයා (heroic being) අධ්‍යාත්මික ජයග්‍රාහකයා (spiritual warrior) ලෙස අරුත් ගැන්වෙන බව ඔහුගේ අදහස යි.[8]

බෝධිසත්ව චරිතය නම් ග්‍රන්ථය රචනා කළ වම්බොටුවැවේ ධර්මකීර්ති ශ්‍රී නිවාස හිමියෝ බොධිසත්ත්ව යනු ලොවුතුරු බුදුබව පතා සමතිස් පෙරුම් දම් පුරන්නා වූ ද සම්‍යක් සම්බෝධියෙහි ඇලුණා වූ ද සත්පුරුෂ තෙම යනුවෙන් දක්වති.[9] මේ සියලු විග්‍රහයන්ගෙන් ගම්‍යවනුයේ බෝධිසත්ත්ව යන වචනය බුදුබව සඳහා පෙරුම් දම් පුරන උත්තමයා හැඳින්වීම සඳහා යෙදෙන බව යි.

බෝධිසත්ත්ව සංකල්පයේ සංවර්ධනය

බෝධිසත්ත්ව සංකල්පයෙහි ප්‍රභවය සහ වර්ධනය සම්බන්ධ කරුණු පිළිබඳ උගතුන් අතර ඒකමතිකත්වයක් නො පෙනේ. බෝසතුන් පිළිබඳ අදහස වාදයක ස්වරූපයෙන් කිකලෙක සමාරබ්ධ වී දැයි අවිනිශ්චිත වුව ද එහි සමුද්භවයට ථෙරවාද සම්ප්‍රදායය ම මුල් වූ බව පෙනේ. බුදුන් වහන්සේගේ හා ආර්ය ශ්‍රාවකයන්ගේ අපදානයන්හි බලපෑමෙන් බෝධිසත්ත්ව වාදය ප්‍රභවය වූ බව කියනු ලැබේ. The Bodhisattva doctrine in Buddhist Sanskrit literature ග්‍රන්ථයේ දී හර්දයාල් බෝධිසත්ත්ව වාදයෙහි සම්භවයට තුඩු දුන් ප්‍රධාන කරුණු හයක් පිළිබඳ අවධානය යොමු කරයි.[10]

01. ස්වභාවික ලෙසම කාලයාගේ ඇවෑමෙන් බුදු සමය තුළ ඇති වූ ප්‍රවණතා
02. ශෛව ආදී වෙනත් භාරතීය ආගමිකයන්ගේ බලපෑම
03. පර්සියානු ආගමික සංස්කෘතික බලපෑම
04. ග්‍රීක කලාවෙහි බලපෑම
05. ක්‍රිස්තියානි ආගමේ පැතිරීම හා බලපෑම
06. වෙනත් විදේශීය ආගම්හි බලපෑම

බෝධිසත්ත ශබ්දයෙන් අදහස් කෙරෙන්නේ සම්බුදුවරුන්ගේ අතීත භවයන් ය.[11] පාළි පිටක සාහිත්‍යයට අනුව ගෞතම බුදුන් වහන්සේ සුමේධ නම් තවුස් ව දීපංකර මුනිඳුන්ගෙන් විවරණ ලබා සාරාසංඛ්‍ය කල්ප ලක්ෂයක් මුළුල්ලෙහි පාරමිතා ධර්මයන් සම්පූර්ණ කළහ. තමන් පළමුව බුද්ධත්‍වය ලබා භව කතර තරණය කොට කෙලෙසුන් කෙරෙන් මුක්ත වී අන්‍යයන් ද එම තත්ත්වයට පත් කරලීමේ කුළුණුබර දැඩි අධිෂ්ඨානය බෝධි ප්‍රභවයට මුල් වූ බව ථෙරවාදී ග්‍රන්ථයන්හි දක්වෙන විස්තරයන්ගෙන් අනාවරණය වේ. මේ අනුව මුල් බුදු සමයෙහි ම බෝධිසත්ත්ව වාදයෙහි මෞලික ලක්ෂණ පැවැති බව සඳහන් කළ යුතුය. බුද්ධ පරිනිර්වාණයෙන් සියවස් දෙකක් පමණ ඉකුත් වූ කල බුද්ධවංස, චරියාපිටක, අපදානපාළි, ජාතක යන ග්‍රන්ථ ත්‍රිපිටකයට ඇතුලත් ව තිබූ හෙයින් ථෙරවාදයෙහි සාම්ප්‍රදායිකව පවතින අභිනීහාර ආදී බෝසත් දහම් මග මහායානික බලපෑමක් ලෙස සැලකීමට ඉඩක් නො මැත. මහායානයෙහි සම්භවයට පූර්වයෙහි ම ඉහත සඳහන් ග්‍රන්ථ සම්පාදිත වූ හෙයින් බෝධිසත්ත්ව ධර්ම මාර්ගය මහායානය නිසා පහළ වූවකැ යි පිළිගත නො හැකි ය. ථෙරවාදීය බෝධිසත්ත්ව චින්තනය විකාශයට පත්වීමෙන් අනතුරුව සම්බුද්ධත්‍වය නිර්වාණාවබෝධයෙහි එක ම මග ලෙස සලකා මහායානය ව්‍යාප්ත වූ බව

සිතිය හැකි ය. ථෙරීය ග්‍රන්ථයන්හි පවත්නා බීජ ස්වරූපීය බෝධිසත්ත්ව ධර්මය පෘථුලත්‍වයට පත්වීමෙන් මහායානය නිපන් බව ද නිගමනය කළ හැකි ය.[12]

බෝධිසත්ත්ව චර්යාව

සම්මා සම්බුද්ධත්‍වය ප්‍රාර්ථිතයෙකුගේ තදීය ප්‍රථම අදිටන අභිනීහාර නම් වේ. මූලපණිධාන යනු ද එයට ම අපර නාමයෙකි. අභිනීහාර යනු බුද්ධත්‍වය කෙරෙහි සිත දැඩිව නැඹුරු කිරීම ය. ථෙරවාද සම්ප්‍රදායට අනුව බෝධිසත්ත්වයෙකු වීම සඳහා කරුණු පහක් සපිරියයුතු ය.

01. මනෝ ප්‍රණිධානය

02. වාග් ප්‍රණිධානය

03. අෂ්ට ධර්ම සමෝධානය

04. අභිනීහාර

05. නියත විවරණය[13]

අභිෂ්ටාර්ථ සාධනයෙහි තත්පර බෝධිසත්ත්වයා ස්වකීය අභිලාෂය මනසින් පමණක් සිදුකිරීම මනෝ ප්‍රණිධාන නම් වේ. මෙය කල්ප ගණනක් සිදු කරන්නකි. අනතුරුව කල්ප ලක්‍ෂ ගණනක් මනසින් පමණක් සිදු කළ ප්‍රාර්ථනය වචනයෙන් ප්‍රකාශ කරමින් ඒ සඳහා ක්‍රියා කළ යුතු ය. එය වාග් ප්‍රණිධාන නමින් හැඳින් වේ. ඉන්පසු කිසියම් බුදු කෙනෙකුන් ඉදිරියෙහි සිය ජීවිතය කැප කිරීමෙන් බුදු බව පැතිය යුතු ය. සිත, කය, වචනය යන තිදොරින් ම බුදු බව ප්‍රාර්ථනය කරමින් කැප විය යුතු බව ඉන් අදහස් වේ. අභිනිහාර යනු එසේ ජීවිත පූජාවෙන් සම්බෝධිය ප්‍රාර්ථනා කිරීමයි. අභිනීහාරය ද තෙ වැදෑරුම් ය. විපස්සනාභිනීහාර, මග්ගාභිනීහාර, සබ්බඤ්ඤු අභිනීහාර යනුවෙනි.

විපස්සනාභිනීහාරය විදසුන් වඩා භව ලක්‍ෂයකින් මාර්ගඵලාවබෝධයට හේතු වේ. මග්ගාභිනීහාරය කමටහන් වඩා වීර්යය කොට මාර්ගඵලාවබෝධයට ප්‍රත්‍යය වේ. අෂ්ට ධර්ම සමවධානයෙන් බුදු බව පතා විවරණ ලබන බෝසතුන්ගේ අභිනීහාරය සබ්බඤ්ඤු අභිනීහාර නම් වන අතර එය සමෘද්ධ වීම සතර, අට, සොළස යන අසංඛ්‍ය කල්ප ලක්‍ෂයකින් සිදු වේ.

අෂ්ට ධර්ම සමෝධානය යනු බුදු බව පතන බෝධිසත්ත්වයෙකු තුළ අනිවාර්යයෙන් ම සම්පූර්ණව පැවැතිය යුතු කරුණු අටකි.

01. මනුෂ්‍යයකු වීම

02. පුරුෂයකු වීම

03. එම භවයේ ම අරහත්වය ලැබීමට හේතු සම්පත් තිබීම

04. ශාස්තෘවරයකු දැකීම

05. පැවිදිව සිටීම

06. ධ්‍යාන සමාපත්ති ලබා තිබීම

07. බුදුවරයකුට තම ජීවිතය පූජා කිරීමට හැකි වීම

08. බෝධිසත්ත්ව මාර්ගය අනුගමනය කිරීමට කැමැත්තක් තිබීම[14]

නියත විවරණ ලැබීම යනු බුදුවරයන් වහන්සේ නමකගෙන් මෙතෙම අසවල් කාලයෙහි අසවල් නමින් ඒකාන්තයෙන් බුදුවන බවට විවරණ ලැබීමයි. නියත විවරණ ලද තැන් සිට බෝධිසත්ත්වයෝ ජාත්‍යන්ධ ව ජාතිබධිර ව නූපදිති. වටුවෙකුට වඩා නො මහතින් ද ඇතෙකුට වඩා මහතින් ද යුක්ත සත්ත්වයන් වී නූපදිති. කාලකඤ්ජකාදී අභව්‍ය ස්ථානයන්හි ද නූපදිති.[15] ථෙරවාද සම්ප්‍රදාය තුළ බෝධි යන්න කොටස් තුනකට අනුව විග්‍රහ කෙරේ.

01. සම්‍යක්සම්බෝධිය.

02. ප්‍රත්‍යෙක සම්බෝධිය.

03. ශ්‍රාවක සම්බෝධිය.

නිර්වාණාවබෝධය පිණිස දානා දී පාරමිතා පුරන සත්පුරුෂයෝ බෝධිසත්ත්‍ව නමින් හැඳින්වෙති. සම්‍යක් සම්බෝධිය හෙවත් ලොවුතුරු බුදුබව පතා සමතිස් පෙරුම් දම් පුරන සත්පුරුෂ තෙමේ මහා බොධිසත්ත්‍ව නම් වේ. ප්‍රත්‍යෙක බෝධිය හෙවත් පසේ බුදුබව පතා පාරමිතා පුරන සත්පුරුෂ පුද්ගලයා ප්‍රත්‍යෙක බෝධිසත්ත්‍ව නමින් හැඳින් වේ. ශ්‍රාවක බෝධිය හෙවත් රහත් බව පතා පාරමිතා පුරන සත්පුරුෂ පුද්ගලයා ශ්‍රාවක බෝධිසත්ත්‍ව නම් වෙයි.

මෙයින් සර්වඥතාඥානයෙහි ඇලුණා වූ බෝසත් උතුමෝ දෙව්මිනිස් සහිත ලෝකයාට හිත සැප පිණිසත් තමන්ට සර්වඥතාඥානය ලබාගැනීම පිණිසත් විවිධ දාන සීලා දී ගුණදහම් පූරනය කිරීමෙහි නිරත වෙති. සත්ත්වයන් සසර දුකින් මුදා ඔවුන්ට නිවන් සැප සලසා දීම සඳහා සම්බුදු බව දක්වා අත් නො හරින ලද වීර්යයෙන් යුක්ත ව වාසය කරති. මහා කරුණා ගුණයෙන් යුක්ත වූවාහු වෙති. මෙලෙස උදාර ගුණ ඇති මහාබෝධිසත්ත්‍වයෝ සියලු සත්ත්වයන්ට පිහිටවනු පිණිස බොහෝ කාලයක් පාරමිතා පූරණය කරති. ප්‍රත්‍යෙක බෝධි සත්ත්වයෝ හා ශ්‍රාවක බෝධිත්ත්‍වයෝ එබඳු උදාර ගුණවලින් යුක්ත නො වෙති. එම බෝසත්වරු ආත්ම විමුක්තිය සඳහා ම විශේෂයෙන් ම පෙරුම්දම් පුරති.

බුදුබව පතන බෝධිසත්වයන් විසින් සපිරියයුතු පාරමිතා දහයක් පිළිබඳ ථෙරවාද සම්ප්‍රදාය තුළ තොරතුරු දක් වේ.[15] දාන, සීල, නෛෂ්ක්‍රම්‍යය, ප්‍රඥා, වීර්ය, ක්‍ෂාන්ති, සත්‍යය, අධිෂ්ඨාන, මෛත්‍රී, උපේක්‍ෂා යනුවෙනි. සම්‍යක්සම්බෝධියෙහි උත්සාහවත් වන මහා බෝධිසත්ත්ව තෙමේ පාරමී, උප පාරමී, පරමත්ත පාරමී යනුවෙන් සමත්‍රිංශත් පාරමීධර්මයන් සපිරියයුතු ය. ප්‍රත්‍යෙක බෝධිසත්ත්ව තෙමේ පාරමී, උප පාරමී, සපිරියයුතු අතර ශ්‍රාවක බෝධිසත්ත්ව තෙමේ පාරමී සපිරිය යුතු ය.

දාන පාරමිතාව යනු කරුණාවෙන් හා උපාදන්නා නුවණින් වැළඳග න්නා ලද ආත්මෝපකරණ පරිත්‍යාග චේතනාව යි.[16] හාත්පසින් ගන්නා ලද කාය වාග් සුචරිතය, අර්ථ වශයෙන් නො කළ යුත්තෙන් වැළකෙන කළ යුත්ත කරන චේතනාදිය සීල පාරමිතාව යි.[17] ආදීනවය දැකීම් පෙරටු කොට ඇත්තා වූ කාමයන් කෙරෙන් හා භවයෙන් නික්මෙන්නා වූ චිත්තෝත්පාදය නෛෂ්ක්‍රම්‍යය පාරමිතා නම් වේ.[18] ප්‍රඥා පාරමිතා නම් කරුණාවෙන් හා උපාය කෞශල්‍යයෙන් අදහස් කරන ලද ධර්මයන්ගේ සාමාන්‍ය විශේෂ ලක්ෂණාවබෝධය යි. එහි අදහස් කරන ලද ධර්ම නම් චිත්ත, ස්පර්ශ, වේදනා දී පරමාර්ථ ධර්මයෝ ය. ධර්මයන්ගේ සාමාන්‍ය ලක්‍ෂණ නම් අනිත්‍ය, දුක්ඛ, අනාත්ම යන ලක්‍ෂණ තුන ය.[19]

කරුණාවෙන් හා උපාය කෞශල්‍යයෙන් පරිගෘහිත පරහිතසාධක වීර්යය වීර්ය පාරමිතාවයි. අන් අයුරකින් දක්වතොත් තුන්තරා බෝධියෙන් එක් බෝධියක් පිණිස පවත්වන දන් දීම්, සිල් රැකීම්, ධූතඞ්ග පිරීම් ආදිය පිළිබඳ වූ ඥාණ සම්ප්‍රයුක්ත කුසල වීර්යය, වීර්යය පාරමිතාව යි.[20] ශිතෝෂ්ණ දෙකෙන් වන පීඩා ද සාගින්න පිපාසය ලෙඩ ආදියෙන් වන දුක් ද මනුෂ්‍ය තිරශ්චීන ආදීන් නිසා වන්නා වූ පීඩා ද ඔවුන් විසින් කරන පීඩා ද ඉවසීම ක්‍ෂාන්ති නම් වේ. බෝධිත්‍රයෙන් එකකට පැමිණීමේ උපාය වශයෙන් කරන්නා වූ ඉවසීම ක්‍ෂාන්ති පාරමිතාව යි.[21] සත්‍යය පාරමිතාව යනු බෝධිත්‍රයෙන් එකකට පැමිණෙනු රිසියෙන් පවත්වන සත්‍යවා දී භාවය යි. චරියාපිටක අටුවාවට අනුව කරුණාවෙන් උපාදන්නා නුවණින් වැළඳ ගන්නා ලද විරති චේතනා දී ප්‍රභේද ඇති අනුන් නො රැවටීම සත්‍යය පාරමිතා නම් වේ.[22]

සම්බෝධිය පිණිස පුරන පාරමිතාවන්ට අයත් වූ දාන ශීලා දී සත් ක්‍රියාවන්ගෙන් කවරක් හෝ මෙසේ කරමි මෙතෙක් කල් කරමි යැයි සිතින් නියම කොට ගෙන ඒ නියමය අඩු නො කොට, කඩ නො කොට සම්පූර්ණ කිරීම් වශයෙන් එහි පිහිටීම අධිෂ්ඨාන පාරමිතාව යි.[23] මෛත්‍රී පාරමිතාව යනු තම සැපයට දියුණුවට ලාභයට කැමතිවන්නාක් මෙන් තමන්ට සතුරු වූ ද මිතුරු වූ ද මධ්‍යස්ථ වූ ද සියලු දෙනාගේ සැපයට දියුණුවට ලාභයට කැමති

වන ස්වභාවය යි.[24] කරුණාවෙන් හා උපාය කෞෂල්‍යය ඤාණයෙන් පරිගෘහිත වූ ඇලීම් විරුද්ධ වීම් දුරු කරන ඉෂ්ටානිෂ්ට සත්ත්ව සංස්කාරයන්හි සමව පැවැත්ම උපේක්ෂා පාරමිතාව නම් වේ.[25]

බෝධිඥාන සාධනයෙහි ඇල්ම ඇතිව එහි නිරත වන බෝධිසත්ත්වයන් ඒ සඳහා අනන්ත කල්පයන්හි අධිෂ්ඨානය වීර්යය පෙරදැරි වූ මහා පරිශ්‍රමයකින් කටයුතු කළ යුතු ය. එම පරිශ්‍රමය දැකිය හැක්කේ බෝසතුන් තුළ පවත්නා අසම සම කරුණා මහිමයෙනි. එමගින් අලෞකික, ලෝකෝත්තර ප්‍රඥාවෙන් යථාභූතාවබෝධය ලබන තථාගතයන් වහන්සේලා ලෝවැසි සතුන්ගේ විමුක්තිය සලසති. එකී උතුම් තත්ත්වයට පත්වීමෙහිලා සපිරිය යුතු පාරමිතා පූරණය කරමින් ගතකරන බෝධිසත්ත්ව අවදියට ථෙරවාද බෞද්ධ සම්ප්‍රදාය තුළ සුවිශේෂී ස්ථානයක් හිමිවන බව පැහැදිලි වේ.

සමෝධානය

අතට පත් නිවන අලුයම ලූ කෙළ පිඬක් සේ හැරපියා සසරට වැදී ගුණදම් පිරීමෙන් බුදු බවට පැමිණ ලෝ සතුන් සසර කතරින් එතෙර කිරීමේ අධ්‍යාශය ඒකාන්තයෙන් ම පරාර්ථ චින්තනයකි. තමනුත් මිදී සෙස්සවුන් ද දුකින් මිදීමේ අදහස බෝධිසත්ත්ව චින්තනය යි. ලෝකෝත්තර ප්‍රඥාව ලබාග ැනීමේ ශක්‍යතාව ඇති පුද්ගලයා බෝධිසත්ත්වයා ය. ථෙරවාද සම්ප්‍රදාය තුළ ද එයට ම අනන්‍ය වූ සුවිශේෂී බෝධිසත්ත්ව සංකල්පයක් සහ චර්යාවක් පිළිබඳ විවරණය වේ. සම්‍යක්සම්බෝධි, ප්‍රත්‍යෙක බෝධි, ශ්‍රාවක බෝධි යන පරමාර්ථ සාධනයෙහිලා ථෙරවාද සම්ප්‍රදායෙහි භාවිත පරමාදර්ශී සංකල්පය බෝධිසත්ත්ව සංකල්පය යි. මහායාන සම්ප්‍රදායයෙහි විවරණය වන බෝධිසත්ත්ව සංකල්පය ද ථෙරවාද බෝධිසත්ත්ව සංකල්පය තුළින් ම ප්‍රභවය වුවක් බව නිගමනය කළ හැකි ය. ථෙරවාදයෙහි නිරූපිත බෝධිසත්ත්වයෝ මානුෂීය චරිත ලක්ෂණයන්ගෙ න් ශෝභිත ස්වාර්ථ පරාර්ථයන්හි නියුක්ත වූ යහගුණ ධර්මයන්හි මූර්තියක් බව තවදුරටත් සඳහන් කරනු වටී.

ආන්තික සටහන්

1 ම.නි. 01, භයභෙරව සුත්ත, බු.ජ.මු 38 පිටුව

2 මහාවග්ග පාළි 01, බු:ජ:මු 02 පිටුව

3 චරියාපිටකට්ඨ කථා, හේවාවිතාරණ සංස්කරණය, 1997, 15 පිටුව.

4 සිරි සීවලි හිමි, බඹරැන්දේ - බෝධිසත්ත්ව ආදර්ශය, ඩී. පී. දොඩංගොඩ සහ සමාගම, මොරටුව. 1961. 01 පිටුව

5 ලියනගේ, සිරි, නිරුක්ති සහිත සිංහල ශබ්ද කෝෂය, කර්තෘ ප්‍රකාශන, 2003, 784 පිටුව

6 ලියනගේ, සිරි, බෞද්ධ ශබ්ද කෝෂය 02, කර්තෘ ප්‍රකාශන, 1124, පිටුව

7 එලියට්, චාල්ස්, හින්දු සමය හා බුදු සමය 02, අධ්‍යාපන ප්‍රකාශන දෙපාර්තමේන්තුව, කොළඹ, 1967, 06 පිටුව

8 Dyal, Har – The Bodhisattva doctrine in Buddhist Sanskrit literature, Mortilal banarsias, New Delhi,1978, p 4-6

9 ධර්මකීර්ති හිමි, වම්බොටුවැවේ, බෝධිසත්ත්ව චරිතය, එම්. ඩී ගුණසේන සහ සමාගම, කොළඹ 10, 1964, 1-2 පිටු

10 Dyal, Har – The Bodhisattva doctrine in Buddhist Sanskrit literature, p 7

11 නිවන් මග - බුද්ධාභිවාදන අංකය, රජයේ මුද්‍රණාලයීය බෞද්ධ සංගමයේ වාර්ෂික ප්‍රකාශනය, 1983, 24 පිටුව

12 එම

13 එම

14 මනුස්සත්තං ලිංගසම්පත්ති - හෙතු සත්ථාරදස්සනං
පබ්බජ්ජා ගුණසම්පත්ති - අධිකාරො ච ඡන්දතා
අට්ඨධම්මසමොධානා අභිනීහාරො සමිජ්ඣති, බුද්ධවංස පාළි චරියාපිටක පාළි, සුමෙධ කථා, බු.ජ.මු 30 පිටුව

15 නිවන් මග - බුද්ධාභිවාදන අංකය, රජයේ මුද්‍රණාලයීය බෞද්ධ සංගමයේ වාර්ෂික ප්‍රකාශනය, 1983, 24 පිටුව

16 චන්ද්‍රවිමල හිමි, රේරුකානේ, පාරමිතා ප්‍රකරණය, ශ්‍රී චන්ද්‍රවිමල ධර්ම පුස්තක සංරක්ෂණ මණ්ඩලය, ශ්‍රී විනයාලංකාරාරාමය, පොකුණුවිට, 2010, 73 පිටුව

17 එම, 128 පිටුව

18 එම, 159 පිටුව

19 එම, 2010, 190 පිටුව

20 එම, 204 පිටුව

21 එම, 218 පිටුව

22 කරුණූපාය කොසල්ලපරිග්ගහිතං විරති චෙතනාදි භෙදං අවිසංවාදනං සච්චපාරමිතා, චරියාපිටකට්ඨ කථා, හේවාවිතාරණ සංස්කරණය, 1997,

23 චන්ද්‍රවිමල හිමි, රේරුකානේ, පාරමිතා ප්‍රකරණය, 245 පිටුව

24 එම, 257 පිටුව

25 එම, 285 පිටුව

Significance of Techniques Used by Buddha in Motivating Disciples

Yodhakandiye Ariyawansa Thera

Prelude

'Motivation' means a reason or reasons for acting or behaving in a particular way.[1] Motivation is extremely essential to the development of any institution.

Motivation is a great concept in the modern management. Henry Fayal who was an economist is considered as the father of the modern 'Management'. Due to his excessive works, we have a subject as Management today. According to the modern scholars' explanations, the origin of the management comes from the beginning of the human life. With the existence of the human beings, the non-formal management system has been originated.[2]

In the 6 century B.C, Buddha has introduced a formal management system. This management process was totally influenced by Buddhism. In this respect, Buddha can be considered as the first formal manager and the founder of the systematic subject as management in all over the world.[3]

Therefore, in this survey, I hope to scrutinize the significance of techniques used by Buddha in motivating disciples.

Buddha as the Greatest Guide

Buddha was the greatest guide of the world. Buddha him-self had introduced thus;

"Akkhatāro tathāgatthā"[4]

In this respect, we can used some other names for the Buddha, Such as;

"Maddaññu, Maggavidu, Maggakovido"[5]

It means the person who knows the pathway *(magga)* and the noble path. The *magga* or the path means the pathway that can overcome the suffering of the world. It is the greatest way to *Nibbāna* (purification) which is realized through the Buddha's knowledge. The *magga* means the path to deliverance. It is unique. It is a straight road that leads the individual to *Nibbāna*. The above *magga* consists of eight factors. It is also called the Noble eightfold path.[6]

> "This is called the noble truth of the cessation of stress. And what, friends, is the noble truth of the path of practice leading to the cessation of stress? Just this very noble eightfold paths: right view, right resolve, right speech, right action, right livelihood, right effort, right mindfulness, and right concentration."[7]

One who practices this path will be a great person. Buddha has showed good and bad, *kusala* and *akusala,* and also the path which should be practiced by the disciples to develop the humanity. He preached two extremes that should be avoided by disciples. Buddha as the beloved father and mother who had well experienced those things has showed the good and correct path for the mundane individuals. It is called His great compassion. In this sense, Buddha can be considered as the greatest guide of the universe.

Buddha really had thought of idea of disciples, *bhikkhu, bhikkhuni, upāsaka, upāsika*. He had to make them realize the reality. That's why He preached the noble path which leads to the final Goal *(Nibbāna)*. Buddha didn't want the people who worshipped Him but expected to practice His path. In *Dhammārāma theravattu* of *Bhikkhuvagga, Dhammapada-aṭṭhakathā, Khuddakanikāya* it mentions thus;

> *"Na hi mayhaṃ mālāgandhādīhi pūjaṃ karontā mama pūjaṃ karonti nāma, dhammānudhammaṃ paṭipajjantāyeva pana maṃ pūjenti nāmā'ti vatvā imaṃ"*[8]

It is clear that, Buddha was the greatest preacher or the guide. He really has expected only disciples or the followers, who would follow the path which leads to *Nibbāna.*

Why Buddha Used Techniques?

At the very beginning, individuals who entered the Buddhist dispensation *(Sāsana)* mainly focused their attention on Buddhist practice. Then, they rapidly obtained the final purification. On the other hand, Buddha did not want to motivate them because they really focused on wisdom. But when it was spread all over the world, Buddha had to use some kind of methods or techniques to make them understanding. In this process, motivation can be considered as one of the main techniques that used Buddha.

Buddha's Motivation

Due to the different stages (especially intelligence and situation) of the individual Buddha used some methods or the techniques to make them understanding clearly the reality. In *Cūḷasaccaka Sutta* of *Majjhimanikāya* says thus;

> "Awakened, the Blessed One teaches the *Dhamma* for awakening. Tamed, the Blessed One teaches the *Dhamma* for taming. Tranquil, the Blessed One teaches the *Dhamma* for tranquility. Having crossed over, the Blessed One teaches the *Dhamma* for crossing over. Totally unbound, the Blessed One teaches the *Dhamma* for total Unbinding."[9]

Motivation is the core concept in the field of management. Due to motivation, some would change to good effects to do his/her level best. Some who are very sluggish in work would get a sufficient energy to build up his best with the motivating. Buddha has used this as a technique to encourage the disciples. In the Canonical Literature *(Tripiṭaka)* can be seen that how Buddha has used this theory of motivation as a sufficient method. Buddha has used the same method in different senses, viz;

I. Verbally appreciating the skills of the disciples.

II. Stating the voice of *'sadhu' 'sadhu'.*

III. Appointing the disciples to posts.

IV. Advising others to imitate an excellent disciple.

V. Addressing disciples *(bhikkhus)* as 'Brahmins'.

VI. Using different types of methods of preaching the doctrine.

When Buddha saw the skills of His disciples, He verbally praised them. Then, they were motivated to do their best. There are some incidents regarding this in the Theravada Buddhist Canonical Literature. In *Anupada Sutta* of *Majjhimanikāya* mentions that, how Buddha has verbally praised Sāriputta thera thus;

> "The Blessed One said, Monks, Sāriputta is wise, of great discernment, deep discernment, wide... joyous... rapid... quick... penetrating discernment. For half a month, Sāriputta clearly saw insight into mental qualities one after another. This is what occurred to Sāriputta through insight into mental qualities one after another"[10]

Various adjectives have been used to praise Sāriputta thera by Buddha, such as: *Paṇḍito, mahāpañño* etc.... Buddha praised such *bhikkhus* in front of other followers to them to develop their spiritual practices. In *Mahā Kaccānabhaddekaratta Sutta* says that how Buddha has verbally praised Mahākaccāna thera;

> *"Bhikkhus,* Mahākaccana is wise, if you had asked it from me, I would have explained it in this same manner. This is its meaning, bear it as that*."*[11]

According to above mentioned citation, when someone approached Buddha to discuss some questions with Him; in such occasion, Buddha has given them very short answers and advised them to meet Mahākaccāna thera to have the move and clear details regarding the subject matter. Then they had approached Mahākaccāna thera and had a good sermon. After the

sermon, those followers returned to Buddha and described about the noble sermon which they had with Mahākaccāna thera. In such an event, Buddha has praised the excellent skill of Mahākaccāna thera by using various terms to increase the value of Mahākaccāna thera. In *Mahāparinibbāna Sutta* utters the way how Buddha praised Ānanda thera. In this Sutta Buddha has declared four qualities of Ānanda thera thus;

> "In Ananda, *bhikkhus*, are to be found four rare and superlative qualities. What are the four? If, *bhikkhus*, a company of *bhikkhus* should go to see Ananda, they become joyful on seeing him; and if he then speaks to them of the *Dhamma,* they are made joyful by his discourse; and when he becomes silent, they are disappointed. So it is also when *bhikkhunis*, laymen, or laywomen go to see Ananda: they become joyful on seeing him; and if he then speaks to them of the *Dhamma,* they are made joyful by his discourse; and when he becomes silent, they are disappointed."[12]

When Buddha perceived the talents of His disciples *(bhikkhus)* He said *'sadhu' 'sadhu'*. Such voice of Buddha was a great motivation for the adherents. Following are some examples from the Canonical Literature:

> "Good, Anuruddha, do you live diligently for dispelling"

> "Good, Anuruddha, having overcome that and above that is there any distinctive knowledge you have to, abide above human."

> "Good, Anuruddha, having overcome that and above that is there any distinctive knowledge you have to, attain to abide human?"[13]

In *Cūḷagosiṅga Sutta* of *Majjhimanikāya* mentions that Buddha has stated *'sadhu' 'sadhu'* for several times in some occasion.

Anāthapiṇḍikovāda Sutta says that Buddha has preached to Ānanda thera thus: you are excellent in the argument and you have come to the highest place of the logical statements:

> "Very good, Ananda. Very good, to the extent that you have deduced what can be arrived at through logic. That *was* Anathapindika the deva's son, and no one else."[14]

Further, the disciples *(bhikkhus)* who had special talents were appointed to the special post by Buddha. In other words, Buddha has really praised the talents or the skills of His disciples. Then the person who were appointed to the post took great encouragement or the effect to practice the Buddha's teaching. *Etadaggavagga* of *Aṅguttaranikāya* mentions the list of manes and the posts thus;

> "*Bhikkhus,* out of my disciples Kondañña who knows realized first.
> Sāriputta is foremost for great wisdom.
> Mahāmoggallāna for supernormal powers.
> Mahākassapa fpr observing austerities.
> Anuruddha for the heavenly eye.
> Bhaddiyo Kāḷigodhāyaputta for birth in high families.
> Lakuṇḍaka Bhaddiya for lacking in charm.
> Piṇḍolabhāradvāja for the lion's roar.
> Puṇṇa Mantāniputta to give a *dhamma* talk.
> Mahākaccāna to explain in short."[15]

Buddha has advised to the new comers or else novice monks, other *bhikkhus* and all the disciples who practiced His teachings, to imitate the great monks who have great skills and talents among the *bhikkhus* such as Sāriputta thera and Moggallāna thera. In *Saccavibhaṅga Sutta* of *Majjhimanikāya* mentions thus:

> "Monks, associate with Sariputta & Moggallana. Consort with Sariputta & Moggallana. They are wise monks, sympathetic toward their fellows in the holy life"[16]

According to this citation Buddha has preached that Sāriputta thera likes the mother who gives the birth to children and Moggallāna thera likes the father who looks after them. It means they were great monks who lead excellent characters. Buddha has advised others to imitate them to make their lives successful.

When we concern about the 6th century B.C. Brahmanās were the people who got the highest place in the society. It means, 'Brahmana' was the title that can be used for highest people of that era. But Buddha

has used this title to introduce His great disciples. In words, 'Brahma' means the person who practices the righteousness or the person who has the greatest qualities. According to this point of view, Buddha used the term 'Brahmana' for the *bhikkhus* who conducted their ordained lives righteousfully or the *bhikkhus* who have already attained the Arahatship or final Sanctification. *Mahā Thera Sutta* or *Brāhmaṇa Sutta* articulates above mentioned fact as follows:

> "Monks, those are brahmans who are coming. Monks, those are brahmans who are coming."
>
> "When this was said, a certain monk who was a brahman by birth said to the Blessed One, "To what extent, lord, is one a brahman? And which are the qualities that make one a brahman?"
>
> Then, on realizing the significance of that, the Blessed One on that occasion exclaimed:
>
> Having banished evil qualities, those who go about ever mindful, awakened, their fetters ended: They, in the world, are truly brahmans." [17]

When Sāriputta thera and Mahāmoggallāna thera were reaching Buddha, Buddha has uttered that they were the two Brāhmaṇās. So, this is another technique that Buddha has used to motivate the disciples.

Buddha was the greatest preacher of the world. Focal object of Buddha was preaching the reality of the world. So, make understandings of individuals were not easy task. Therefore, Buddha had used various methods to expound this ultimate doctrine. Buddha based on two ways of preaching, such as:

1. *Ānupubbi desanā and*
2. *Sāmukkamsika desanā*[18]

Buddha also has concerned some facts of the listener:

- Questioner's qualifications
- Situation of the listener
- Intelligence of the listener[19]

Different types of individuals came to listen the Dharma. That's why Buddha has concerned about those facts. In *Uṭṭhānaphala Sutta* of *Aṅguttaranikāya* says thus:

> "Bhikkhus, these four persons are evident in the world. What four?
>
> The one exerting not relying on attainments at birth, the one living on the attainments at birth not exerting, the one exerting and relying on attainments at birth and the one neither exerting nor relying on attainments at birth."[20]

Saccavibhanga Sutta of *Majjhimanikaya* mentions that Buddha has used six ways to explain the *Dhamma, viz*:

I. *Desanā*

II. *Paññapanā*

III. *Paṭṭhapanā*

IV. *Vivaraṇa*

V. *Vibhajanā*

VI. *Uttānikammam* [21]

Due to these methods the follower easily should realize the teachings of Buddha. This process should motivate them to practice the supra mundane life.

Buddha as the Greatest Preacher

Buddha was the greatest preacher all over the world. He preached the *Dhamma* for three types of disciples as deities *(vedas),* human beings *(manussa),* and beings of brahma heaven *(brahma)* within 45 years of His life time. When Buddha was preaching; there were hundreds and thousands of individuals and they were silenced and they completely listened to Him. There were very clear and meaningful at the begging, in the middle and the end of the sermon.

"So dhammam deseti, ādi kaḷyānam, majjhe kaḷyānam, pariyosāna kaḷyānam, sāttham, sakhyañjanam, kevalaparisuddham paripunnam"[22]

After the sermons listeners who understood the preaching, have appreciated the sermon, thus:

"When the Buddha had thus spoken, the Brahman Aggikabharadvaja said to the Blessed One: "Excellent, O Venerable Gotama, excellent! Just as, O Venerable Gotama, a man were to set upright what had been overturned, or were to reveal what had been hidden, or were to point the way to one who had gone astray, or were to hold an oil lamp in the dark so that those with eyes may see things, even so in many ways has the Venerable Gotama expounded the *Dhamma*, the doctrine. I take refuge in the Venerable Gotama, the *Dhamma*, and the Sangha, the Order."[23]

Further, some listeners have fully realized the meanings of the sermons have begged or asked for ordination from Buddha:

"May the Venerable Gotama accept me as a lay follower who has taken refuge from this day onwards while life lasts?"[24]

And also Buddha has concerned the proper time (*kālavādī)* to preach the doctrine. There were no meaningless words. Each and every word was pronounced *(atthavādi)* to explicate the *Nibbāna*. And it completely was based on the meaning of discipline *(vinayayavādi)*.[25]

Buddha was the greatest among the speakers *"Buddho pavadatam varo"*.[26] *Vadatampavaro* (the greatest speaker) is another name of the Buddha. Buddha is the greatest leader who did excellent exertion with the speech.

Conclusion

Individuals of the society are dissimilar. They use various ways to comprehend same thing. Therefore, Buddha has used different methods to make them understand. At the very beginning of the Buddhist dispensation *(Sāsana)* did not want to use the techniques by Buddha, but latter on due

to the dissimilarity and different ways of understanding of the individuals Buddha had to use and concern the above mentioned techniques and methods to make awareness of the ultimate reality of the universe.

Sāsana as the institution really needs the better guidance for the productivity (to obtain the final goal) of the disciples. In this respect, Buddha was the greatest teacher, leader, and guide who used different types of methods and techniques to motivate the followers. Due to the way of this motivation of Buddha, disciples truly engage in the *Buddhasāsana* (teaching of the Buddha).

Endnotes

1 *Little Oxford Dictionary, George Ostler & Maurice Waite, Oxford University press, 2002, p. 414*

2 *Ven. Vijithananda D. and Ven. Yassasi P, Principle of Buddhist Management (Sinhala), 2011, p.01*

3 *Ibid, p.02*

4 *Ven. Saranankara, Ganegama, Buddha (Buduhamuduruwo), M.D. Gunasena (PVT) Limited, 2005. p.30*

5 *Ibid*

6 *Dr. Wijeratne.B, Ideals & teachings of Goutama Siddhartha, Sanathaeesons, Piliyandala, p. 61*

7 *"Katamañcāvuso, dukkhanirodhagāminī paṭipadā ariyasaccaṃ? Ayameva ariyo aṭṭhaṅgiko maggo, seyyathidaṃ – sammādiṭṭhi, sammāsaṅkappo, sammāvācā, sammākammanto, sammāājīvo, sammāvāyāmo, sammāsati, sammāsamādhi."*
MN iii, Saccavibhaṅga Sutta, (PTS), p.248

8 *KN, Dhammārāmattheravatthu of Bhikkhuvagga, Dhammapada-aṭṭhakathā*

9 *"Buddho so bhagavā bodhāya dhammaṃ deseti, Danto so bhagavā damathāya dhammaṃ deseti, Santo so bhagavā samathāya dhammaṃ deseti, tiṇṇo so bhagavā taraṇāya dhammaṃ deseti, Parinibbuto so bhagavā parinibbānāya dhammaṃ desetī" MN i, Cū□asaccaka Sutta of Mahāyamakavagga, Mūlapaṇṇāsapāḷi, (PTS), p.237*

10 *"Paṇḍito, bhikkhave, sāriputto; mahāpañño, bhikkhave, sāriputto; puthupañño, bhikkhave, sāriputto; hāsapañño , bhikkhave, sāriputto; javanapañño,bhikkhave, sāriputto; tikkhapañño, bhikkhave, sāriputto; nibbedhikapañño, bhikkhave, sāriputto; sāriputto, bhikkhave, aḍḍhamāsaṃ anupadadhammavipassanaṃ*

vipassati. Tatridaṃ, bhikkhave, sāriputtassa anupadadhammavipassanāya hoti" MN iii, Anupada Sutta of Uparipaṇṇāsapāḷi, (PTS), p.25

11 *"Paṇḍito, bhikkhave, mahākaccāno; mahāpañño, bhikkhave mahākaccāno. Maṃ cepi tumhe, bhikkhave, etamatthaṃ paṭipuccheyyātha, ahampi taṃ evamevaṃ byākareyyaṃ yathā taṃ mahākaccānena byākataṃ. Eso, cevetassa attho. Evañca naṃ dhārethā"*
MN iii, Mahā kaccānabhaddekaratta Sutta of Uparipaṇṇāsapāḷi, (PTS)

12 *"Cattārome, bhikkhave, acchariyā abbhutā dhammā ānande. Katame cattāro? Sace, bhikkhave, bhikkhuparisā ānandaṃ dassanāya upasaṅkamati, dassanena sā attamanā hoti. Tatra ce ānando dhammaṃ bhāsati, bhāsitenapi sā attamanā hoti. Atittāva, bhikkhave, bhikkhuparisā hoti, atha kho ānando tuṇhī hoti. Sace, bhikkhave, bhikkhunīparisā ānandaṃ dassanāya upasaṅkamati, dassanena sā attamanā hoti. Tatra ce ānando dhammaṃ bhāsati, bhāsitenapi sā attamanā hoti. Atittāva, bhikkhave, bhikkhunīparisā hoti, atha kho ānando tuṇhī hoti. Sace, bhikkhave, upāsakaparisā ānandaṃ dassanāya upasaṅkamati, dassanena sā attamanā hoti. Tatra ce ānando dhammaṃ bhāsati, bhāsitenapi sā attamanā hoti. Atittāva, bhikkhave, upāsakaparisā hoti, atha kho ānando tuṇhī hoti. Sace, bhikkhave, upāsikāparisā ānandaṃ dassanāya upasaṅkamati, dassanena sā attamanā hoti. Tatra ce, ānando, dhammaṃ bhāsati, bhāsitenapi sā attamanā hoti. Atittāva, bhikkhave, upāsikāparisā hoti, atha kho ānando tuṇhī hoti. Ime kho, bhikkhave, cattāro acchariyā abbhutā dhammā ānande.*

DN ii, Mahā parinibbāna Sutta of Mahāvaggapāḷi, (PTS), p.72

13 *"Sādhu sādhu, anuruddhā! Kacci pana vo, anuruddhā, appamattā ātāpino pahitattā viharathāti?" "Sādhu sādhu, anuruddhā! Atthi pana vo, anuruddhā pana vo anuruddhā, evam appamattānam ātāpīnam pahitattānam viharataṃ......" "Sādhu sādhu, anuruddhā! Etassa pana vo, anuruddhā... ..."*
MN i, Cūḷagosiṅga Sutta of Mahāyamakavagga, Mūlapaṇṇāsapāḷi, (PTS), p.205

14 "Sādhu, sādhu, ānanda! Yāvatakaṃ kho, ānanda, takkāya pattabbaṃ, anuppattaṃ taṃ tayā. Anāthapiṇḍiko so, ānanda, devaputto" MN iii, Anāthapiṇḍikovāda Sutta of Saḷāyatanavagga, Uparipaṇṇāsapāḷi, (PTS), p.258

15 "Etadaggaṃ, bhikkhave, mama sāvakānaṃ bhikkhūnaṃ rattaññūnaṃ yadidaṃ aññāsikoṇḍañño" "Mahāpaññānaṃ yadidaṃ sāriputto, Iddhimantānaṃ yadidaṃ mahāmoggallāno, Dhutavādānaṃ yadidaṃ mahākassapo, Dibbacakkhukānaṃ yadidaṃ anuruddho, Uccākulikānaṃ yadidaṃ bhaddiyo kāḷigodhāyaputto, Mañjussarānaṃ yadidaṃ lakuṇḍaka bhaddiyo, Sīhanādikānaṃ yadidaṃ piṇḍolabhāradvājo, Dhammakathikānaṃ yadidaṃ puṇṇo mantāṇiputto, Saṃkhittena bhāsitassa vitthārena atthaṃ vibhajantānaṃ yadidaṃ mahākaccānoti
AN, Paṭhamavagga of Etadaggavagga ,Ekakanipātapāḷi

16 "Sevatha, bhikkhave, sāriputtamoggallāne; bhajatha, bhikkhave, sāriputtamoggallāne. Paṇḍitā bhikkhū anuggāhakā sabrahmacārīnaṃ....."
MN iii, Saccavibhaṅga Sutta of Vibhaṅgavagga, Uparipaṇṇāsapāḷi, (PTS), p.248

17 *"Addasā kho bhagavā te āyasmante dūratova āgacchante; disvāna bhikkhū āmantesi – "ete, bhikkhave, brāhmaṇā āgacchanti; ete, bhikkhave, brāhmaṇā āgacchantī"ti. Evaṃ vutte, aññataro brāhmaṇajātiko bhikkhu bhagavantaṃ etadavoca – "kittāvatā nu kho, bhante, brāhmaṇo hoti, katame ca pana brāhmaṇakaraṇā dhammā"ti?"*

Atha kho bhagavā etamatthaṃ viditvā tāyaṃ velāyaṃ imaṃ udānaṃ udānesi;
"Bāhitvā pāpake dhamme, ye caranti sadā satā;
Khīṇasaṃyojanā buddhā, te ve lokasmi brāhmaṇā"

KN, Brāhmaṇa Sutta of Bodhivagga, Udānapāḷi, (PTS), p.3

18 *Buddha Desanāwe Sanniwedana Piliwetha (Sinhala article), Saman Rajapaksha, Medhānandābhinandana, Abhinandana Shastrīya samgrahaya, 2012, p.59*

19 *Ibid, p.60*

20 *"Cattārome, bhikkhave, puggalā santo saṃvijjamānā lokasmiṃ. Katame cattāro? Ugghaṭitaññū, vipañcitaññū, neyyo, padaparamo"*

AN ii, Uṭṭhānaphala Sutta of Puggalavagga, Catukkanipātapāḷi, (PTS), p.134

21 *Saman Rajapaksha, 2012, p.65*

22 *Ven. Saranankara Ganegama, p, 76*

23 *"Abhikkantam bho gotam,a abhikkhantam bho gotama, seyyathāpi bho gotama nikkijjitam va ukkujjeyya, paticchannam va vivareyya, muḷhassa va maggam ācikkheyya, andhakāre va telapajjotam dhāreyya cakkhumanto rupāni dakkhintīti, evammevam bho gotamena anekapariyāyena dhammo pakasito, esāham bhagavantan gotamam saranam gacchāmi dhammam ca bhikkhusamghañ ca, upāsakam mam bhavam gotamo dharetu ajhjhatagge pānupetam saranam gatanti" SN, Vasala Sutta, (PTS), p.142*

24 *"Labheyyaham bhoto gotamassa santike pabbajhjham labeyyam upasampadam eti" Ibid*

25 *"samanoca gotamo kālavādī atthavādi vinayayavādi" Kassapasīhsnāda Sutta, (PTS)*

26 *Ven. Saranankara Ganegama, p, 78*

Buddhist Perspective on Logic and Thought

Walasmulle Bhaddiya Thera

Buddha is known as the greatest philosopher who was ever sprung up in the world and Buddhism is considered as the greatest philosophy as well the greatest religion that has the freedom to follow in a free mind than the other religions or philosophies. Various thinkers who were in the contemporary period as well in the pre Buddhist era believed that they would be able to gain the real knowledge through the logic. There can be seen some terms like *Takka, takkī* and *takkikā* etc. in the early Buddhist texts which explains about the way of gaining knowledge, and the individuals who entered to that path with the intention of gaining knowledge.

Each and every 10 fold paths which were mentioned in *Anguttaranikāya* as the ways for realizing the *Dhamma* or knowledge by other various teachers were neglected in the Buddhism. Six out of these are connected with the authority. The other four are connected with a certain logical method or research. The Buddha has thoroughly emphasized that He does not belong to both two categories; *takkī* or *Vīmansī*. The teachers who had the opinion, one can build up knowledge through the logic or doubtful method belong to the group of *Takkī*.[1] Some teachers represent the group who thinks one can attain the knowledge through a thought *(vīmaṅsī)*. They belong to the group of *Vīmaṅsī.* However Buddha always emphasized that He is not representing any group of those two. The paths for knowledge which were neglected by the Buddha are mentioned below.

1. *Takka hetu* 3. *Ākāraparivitakkena*
2. *Naya hetu* 4. *Diṭṭhi Nijjhānakkhantiyā*

Like the *"Anussava"* has taken a main place among the paths for knowledge which relevant to the authority, here *"Takka"* has taken the leading place. *"Takka hetu"* is described in the commentary as *"takka gāhena"*[2] etc. and *Takka hetu* means to realize through the reasons or to be obliged to the logical methods. But the term *"gahena"* is not scientifically similar with the meaning *"hetu"*. The most suitable meaning is *to depend upon the logical theory*. The PTS dictionary defines the term *"hetu"* as reason, cause, matter or suitability etc. Generally in the context, it is clear that it represents the meaning 'foundation, reason or matter' etc.

In the pre-Buddhist era and Buddhist era, various religious founders based on the *takkī* or *vīmansī* methods. They always tried to emphasize their philosophy by using various logical methods *(takkī)* or thought process *(Vīmansī)* etc. When consider about the term *"takkikā"* or *"takkī"* that it is used merely to mean the idea who made immaterial logical views *(Suddha Takkī)* of the buddhivādins. In this sense, both *takkī* and *vīmansī* go together. The *Brahmajāla Sutta* explains about 04 such types of views. We can make an examination about those four types of views to have some idea, which type of a logic has been made as the foundation of their knowledge.

The first view is explained thus; "a certain monk or a Brahmin who is here might be a logician or a thinker. Through the logic and thought process he would be having a conclusion by himself. The soul and the world is permanent, as well can be self-controlled. It is fixed like a mountain cliff. Hard like pillars and these beings are continuing their lives forever by dying and having the rebirth"[3] etc...

The second view mentioned in the *Brahmajāla Sutta* also has explained in the words which were similar to the explanations of the first view. "The eye, ear, nose, tongue and body of one's own are not fixed or permanent, and they are undergoing the theory of changing. But consciousness *(viññāna),* mind (mana) or *citta* are taken as soul and they are not changing and they are permanent"[4].

The third view is also described in the same manner. "This world is neither ending nor not ending (not the both). If any monk says this world is *Antavat* or similar to a circle etc. that it also becomes a false. As well if any monk says this world is *anantavat* or that it does not have a limitation, that it also a false. Meanwhile if any monk says this world is neither *antavat* nor *anantavat*. That it also a false[5]. It is difficult to understand what sort of a logical method were having by this type of schools.

The last or the fourth view is that there is nothing to be taken as the root or system for the world or soul. *(adicca samuppanno attā ca loko ca)*[6]

Sandaka Sutta gives a further clarification on this matter. Accordingly, although the logical and thought process would not be a false but it causes the unsatisfactory. "Here... a certain teacher being a logician or a thinker would teach a certain *dhamma* which bloomed up as a result of self-logical and thinking system. But this would be good or bad according to one's own logicism or investigation. As well it would be true or false. However when he consider the above factors, the conclusions which are taken through the *"takka"* or logicism would be four fold.

1. *Sutakkitaṃ tathā* (correct arguments and correct views)
2. *Sutakkitaṃ aññatā* (correct arguments but wrong views)
3. *Dutakkitaṃ tathā* (wrong arguments but correct views)
4. *Dutakkitaṃ aññatā* (wrong arguments and wrong views)[7]

If these descriptions are true that it clarifies, the correctness or wrongness cannot be decided only through mere arguments as the well-made arguments would be wrong and the badly made arguments would be right. So anything would be right or wrong though it is coming from a good authority or a bad authority.

The next unhappy foundation of accepting something is the *"Naya hetu"* two epistemological ideas can be seen which used to denote the term *"Naya"*. According to *Ājīvakās* and *Jainās*, the meaning is the 'principle' or the view and the next meaning is "to presumption". The

first idea cannot be found in the *Tipitaka,* but the second idea can be seen in various places in the cannon. The *Vibhaṃga of Saṃyuttanikāya* explains that it is neither an unhappy nor an objection to the theory to decide something as a true according to the past experience. In another word which was considered as a true in the past can be accepted as true.[8] One place of the *Jātaka* text mentions, *"Anayam nayati dummedho"* (the foolish person takes the wrong presumption) etc. to denote about this wrong presumption and *"Nayam nayati medhāvī"* (the wise person takes the right presumption) etc. to denote the correct presumption. So these two terms *'anaya'* and *'naya'* can be seen in the *Jātaka* text with the above mentioned meanings.

The other foundation which should not be accepted something as a truth is *"Ākāra Parivitakka".* That it explains no one should accept anything thinking that it is having sufficient facts to be accepted etc... so it is a wrong thing to accept due to mere reasons of something, thinking that is in a position to accept etc...

By thinking something is very similar and suitable for our views etc. *(diṭṭhi Nijjhānakkhanti).* One would accept any wrong opinion. It is the final unhappy and unsuitable fact of accepting something. The commentary of *Anguttaranikāya* explains it thus; *Amhākaṃ nijjhāitvā khamitnaa gahita diṭṭhiyā saddhiṃ sameti"*[9] the term *'khāmati'* is used with the term "diṭṭhi" in the sense of, "to approve or to agree to something". So in this context it is explaining not to agree to any opinion deciding that it matches with our views and opinions etc... The *Dīghanakha Sutta* explains three types of views which were named as *'diṭṭhi'* or views. They are as follows;

1. *Sabbaṃ me khāmati* – I agree to all the views.
2. *Sabbaṃ me na khāmati* – I don't agree to any view.
3. *Ekaccaṃ me khāmati, ekaccaṃ me na khāmati* – I agree to some views and I don't agree to some views

With above mentioned *ākāra parivitakka, diṭṭhi nijjhānakkanti*, and *Saddhā, Anussava* etc. there are another 16 concepts in the *Pancattaya Sutta.*

According to the *Cankī Sutta* if one accepts any view considering the five facts, *(saddhā, ruci, anussava, ākāra parivitakka* and *diṭṭhi nijjhānakkhanti)* etc. that there would spring up two results *(Diṭṭhe dhamme dvidhā vipākā)*[10]. Those two results are;

1. The opinion would be right
2. The opinion would be wrong.

Although such a view is investigated very earnestly that it would be a wrong view. So the wise person who wish to protect the truth should not take a decision by looking at only one side. So it is not suitable for such type of a person to say only this is the truth and that is wrong etc. such a person should say that it would be a right thing or a wrong thing etc… *"viññunā purisena nālaṃ etthā ekaṃsena nitthaṃ ganthuṃ: idam eva saccaṃ, mosam aññaṃti,.."*[11]

When we consider about the pre Buddhist history as well as the Buddha's period we come across various types of teachers and philosophers who tried to prove their philosophy or the teachings with the help of different logical methods. They are known as *Vitaṇdavādins, Saṃshayavādins, Aññeyavādins* and *materialists* etc… there is about sixty two types of opinions in the *Brahmajāla Sutta* of *Dīghanikāya*. Among these, only four opinions are representing the logical method *(takka pariyāhatam)*. Likewise according to the *Sutta Nipāta* there are sixty three opinions or views which were related to the debates of the Buddhist monks *(yānīca tīni yānīca satthi, samaṇappavādasitāni)* there are some views from the sixty two views of the *Brahmajāla Sutta* also within these sixty three opinions or views in the *Sutta Nipāta.*

The Buddha followed four kinds of explanations in His reply to the questions presented by the individuals. It was one of the reasons for making Buddha the greatest and His *dhamma*. When someone questioned the Buddha, He followed four ways to answer for those questions depending upon the nature of the question and the questioner. In the *Anguttaranikāya* these four methods have been explained. Accordingly they are explained as;

"Atthi Bhikkhave pañho Ekaṁsa byākaraṇīyo, atthi.... Vibhajja byākraṇīyo, atthi...... pañho Paṭipucchāā byākaraṇīyo, atthi... Pañho Ṭhapanīyo, Imāni kho, bhikkhave Cattāri pañhabyākaraṇānītī' ti."[1]

According to the sources those four ways are,

1. *Ekaṁsa vyākaraṇa* = A question which ought to be explained categorically.
2. *Vibhajja vyākarana* = A question which ought to be explained analytically.
3. *Paṭipuccha vyākaraṇa* = A question which ought to be replied with a counter question.
4. *□hapanīya* = A question which ought to be set aside.

While the other various philosophers tried to give various answers representing the logical and their thought process The Buddha prevented from giving the answers to the questions which were not relevant to the path of purification and which would make the path to be an eternilist or an annihilationist. The ten unanswered questions belong to that category.

However a contemporary monk of the Buddha, badly criticized the Buddha. His name was Sunakkhatta and being disrobing he mentioned thus; *"natthi samaṇassa Gotamassa uttariṃ manussadhammā alamariya ñāna dassana viseso, takka pariyāhatam samaṇo Gotamo dhammaṃ deseti vīmansānucariyatam sayaṃ paṭibhānaṃ,"*[12] accordingly he says that the Buddha does not have a special philosophy or teaching than the other teachers. He also preaches a *dhamma* which was realized as a result of a self-logical and thought process. But the Buddha rejected this view.

Although the Buddha did not agree to the logical system he did not completely reject it. According to the *Sandaka Sutta* when categorize the religious view which were sprung up because of the logical process they are not completely neglect as false views. As well once the Buddha has preached Ven. Ānanda thus; "as far as you can understand or know something through the logical system do as far as possible "etc. *(yāva*

takam ....takkāya[13] *pattabbaṃ anupattantayā ......)*.[14] So it is clear that, the logical process also have a limited value.

When we examine carefully through the factors mentioned in the previous paragraphs that it is clear both *takka* and *vīma□sī* have an interrelated combination.[15] In the *kālāma Sutta*[16] the Buddha preached about ten ways how a view or teaching should not be accepted. Six of those ten are dealing with the authority and four are dealing with the logical process. The *vīmansī* method also has been influenced to some ideas of those factors.

Many teachers like the six teachers in the contemporary period of the Buddha used these two methods to be independent as a religion. Most of their views are depending on *takki* or *vīmansī.* But the Buddhism always has tried to teach and to show the absolute and reality of the things. So it is clear each and every logic in this context includes in the forms of *Nāsti* and *Asti* etc... So as a great teacher and a great philosopher the Buddha has clearly emphasized why the logic and the thought should be neglected. So finally we can jump in to the conclusion the Buddha rejected the logic and thought not to condemn any religion but to assure the importance of realizing the Truth and the Reality

Endnotes

1 *DN I, p.16*

2 *AN Aṭṭha.: II, p. 305*

3 *DN I, p. 29*

4 *DN I, p. 29*

5 *Ibid.*

6 *Ibid.*

7 *Ide'kacco satthā takkī hoti vīmaṃsī, so takka pariyāhataṃ,vīmaṃsānucariyātaṃ sayaṃ paṭibhānaṃ dhammaṃ deseti. Takkissa kho pana.....satthuno vīmaṃsissa sutakkitampi hoti duttakkitampi hoti, tathāpi hoti aññathāpi hoti, MN I, p. 520*

8 *SN II.58, Vibha. 329*

9 *AN Aṭṭha. II.p.305*

10 *MN I, p. 170*

11 *MN I, p. 172*

12 *MN I. p. 68*

13 *SN Com. I.p.113 (anumāna Buddhiyā etc.)*

14 *SN I. p.56*

15 *Compare; takkī vīmansī, D.N. I. p.16, 21, 23, 29: M.N. II. P.211*

16 *AN I. p.189, Kālāma Sutta*

Bibliography

Original Sources

Abhidhammatthasangaha, Tr. S. Z. Aung and C.A.F Rhys Davids, Compendium of philosophy, London, 1910.

Sutta Piṭaka

Visuddhimagga, by Ven. Buddhaghosa, Ed. C.A.F. Rhys Davids, 2 Vol., London, 1920-21

Secondary Sources

Ayer, A., Language, Truth and Logic, 17th Impression, London, 1958. The problem of knowledge, Penguin Books, 1957.

Barura, B.M., A History of Pre- Buddhistic Indian Philosophy, University of Culcutta, Culcutta, 1921

Belvalkar, S.K. and Ranade, R.D. History of Indian Philosophy, Vol.2, Poona, 1927.

Pāli Text Society's Pāli – English Dictionary, Ed. T.W. Rhys Davids and W. Stede, London, 1921.

Jayatilleke, K.N. and Malalasekara, G.P., Buddhism and the Race Quistion, UNESCO, 1958.

Jayatilleke, K.N. Early Buddhist Theory of Knowledge, UNWSCO, 1958.

Murti, T.R.V., Central Philosophy of Buddhism, A study of Mādhyamika System, Munshiram Manoharlal Publishers Pvt. Ltd.New Delhi, 2013.

තර්කය හා තර්කය පිළිබඳ බෞද්ධ ආකල්පය පිළිබඳ විමසුමක්

රාජකීය පණ්ඩිත බෝදාගම සුමනජෝති හිමි

ප්‍රවේශය

ඥානය වර්ධනය කර ගැනීමෙහි ලා අතිශයෝපකාරී වන තර්කය විද්වතුන්ගේ සම්භාවනාවට පත් විෂය ක්ෂේත්‍රයකි. පෙරදිග හා අපරදිග වශයෙන් තර්කය ද්විවිධ වන අතර ග්‍රීසිය මුල්කර ගනිමින් සොක්‍රටීස්, ප්ලේටෝ හා ඇරිස්ටොටල් යන පඬිවරුන් අතින් බටහිර තර්ක ක්‍රමය වැඩි දියුණුවට පත්වන අතර පෙරදිග තර්කය 'න්‍යාය, වෛශේෂික, සාංඛ්‍ය, යෝග, පූර්ව මීමාංසා හා උත්තර මීමාංසා' යන භාරතීය ෂඩ් දර්ශනයන් හරහා සංවර්ධනයට පත් වී තිබේ. තර්කය ඥාන සාධනයෙහි ලා ප්‍රාමාණික කොටගත් පඬිවරුන් තර්කවාදීන් ලෙස ප්‍රකට ය. ප්‍රාග් බෞද්ධ යුගයෙහි දී බොහෝ ආගමික සම්ප්‍රදායයන් තර්කය ප්‍රාමාණික කොටගනිමින් සිය ආගමික ඉගැන්වීම් සමාජගත කරන්නට උත්සුක වී ඇති නමුදු බුදුසමය තුළ ඥානෝපාය මාර්ගයක් ලෙසින් තර්කයට වැදගත් තැනක් හිමි වී නො මැත. ඒ අනුව මෙහි දී තර්කය යනු කවරේ ද යන්න පිළිබඳවත්, තර්කය පිළිබඳ බෞද්ධ ආකල්පය කෙබඳු වූවක් ද යන්න පිළිබඳවත් විමසා බැලීමට අපේක්ෂා කරනු ලැබේ.

'තර්කය' හැඳින්වීම

තර්කය යනු සියවස් 30 කට අධික කාලයක පටන් සංවර්ධිත අතිශය සංකීර්ණ විෂය ක්ෂේත්‍රයකි. පෙර'පර දෙදිග විද්වතුන්ගේ සුවිශේෂී අවධානයට ලක් වූ විෂය ක්ෂේත්‍රයක් වශයෙන් තර්කය නොහොත් තර්ක ශාස්ත්‍රය සඳහන් කළ හැකි ය. මෙකී විෂය ක්ෂේත්‍රය පාලි භාෂාවෙහි '**තක්ක**' යනුවෙන් ද, සංස්කෘත භාෂාවෙහි '**තර්ක**' යනුවෙන් ද, ඉංග්‍රිසි භාෂාවෙහි 'Logic' යනුවෙන්

ද ව්‍යවහාර වේ. ග්‍රීක භාෂාවෙහි සිතුවිල්ල (thought) හා වචන (words) යන අර්ථ දෙක ම සූචනය කිරීම සඳහා භාවිත ව ඇත්තේ 'logos' යන වචනය යි. තර්කය යන්නට ඉංග්‍රීසි භාෂාවෙහි භාවිත 'logic' යන වචනය එම 'logos' යන වචනයෙන් බිඳී පැමිණියක් බව විද්වතුන්ගේ අදහස යි. ඒ අනුව චින්තනයත්, ඒ ඔස්සේ ලබා ගන්නා ලද දැනුම නිවැරදි ක්‍රමයකට අනුගත ව වචනයෙන් පැවසීමත් තර්කයෙහි කාර්යය ලෙසින් හඳුනාගත හැකි ය. '**තක්ක විතක්කනෙ**'[01] යනුවෙන් ධාතු මඤ්ජුසාවෙහි දක්වෙන ආකාරයට තක්ක යනු 'විතර්ක කිරීම, කල්පනා කිරීම' යනාර්ථයෙහි යෙදෙන්නකි. ඒ අනුව කල්පනය, පරිකල්පනය තර්කයේ පදනම වන බව පැහැදිලි ය. ස්වකීය චින්තන මාර්ගය ඔස්සේ මෙන් ම අත්දැකීම් තුළින් යමක් පිළිබඳ නිගමනයට පැමිණීම තර්කය තුළින් සිදු වේ. මෙහි දී තර්කය යන්න ශබ්ද කෝෂයන්හි නිර්වචනය වී ඇති අයුරු විමසා බැලීම තර්කය යන්න කුමක්ද යි වටහා ගැනීමෙහි ලා බෙහෙවින් උපකාරී වේ.

01. තක්ක - සිතිවිල්ල, තර්කය, කිරිමෝරු.[02]

02. තක්ක - විතර්කය, මෝරු, සොරා.[03]

03. තක්ක - (පුනා) තර්කය, තර්ක ශාස්ත්‍රය, argument, reasoning, science of logic / තක්ක - (නපු/නා) වෙඬරු, butter milk.[04]

04. Takka – doubt, science of logic. Doubt; a doubtful view (often-ditthi) [05]

05. තර්ක - තර්කය, සිතීම, අනුමානය, සැකය, කල්පනාව, හේතු දක්වීම, දොස් දක්වීම, හේතුව, අදහස, ආශාව.[06]

06. තර්ක - කැමැත්ත, සැකය වළකන කල්පනාව, ආගමයට අවිරුද්ධ වූ න්‍යායය, ආගමයෙහි අර්ථ පරීක්ෂණය, විමසීම, කල්පනා කිරීම.[07]

07. TARKA – Supposition, Conjucture, reflexion speculation, speculative doctrine, philosophical system (of which there are six the purva and uttara Mimansa,Nyaya, Vaiseshika, Sankhya, and Yoga) refutation reductio ad'absurdum (in logic)[08]

08. තර්ක - 1. සැකය වළකන කල්පනාව. 2. න්‍යාය ශාස්ත්‍රය 3. ආගමයෙහි අර්ථ පරීක්ෂණය. 4. කල්පනා කිරීම. 5. විවාදය, තරඟය. 6. විමසීම.[09]

09. තර්ක - තර්කය පිළිබඳ, තර්ක සහිත, (නා.ප්‍ර) 1 සැකය දුරුකිරීමට ඉදිරිපත් කරන කරුණ, හේතු යුක්ති දක්වීම, න්‍යාය ශාස්ත්‍රය. 2 විචාරවත් කල්පනාව, විමර්ශනය 3 ආගමෙහි අර්ථ පරීක්ෂණය 4 විවාදය. තරඟය.[10]

10. Logic - තර්ක ශාස්ත්‍රය.[11]

11. Logic (reasonable thinking) a particular way of thinking, especially one which is reasonable and based on good judgment.

    Logic (formal thinking) a formal scientific method of examining or thinking about ideas.[12]

12. Logic – (1) the branch of philosophy that analyses inference. (2) Reasoned and reasonable judgment. (3) The principles that guide reasoning within a given field or situation. (4) (computing) the system of oparations performed by a computer that underlies the machine's representation of logical operations. (5) Asystem of reasoning.[13]

ඉහත දක්වන ලද සෑම නිර්වචනයක ම පොදු වු අරුත් දැක්වීමක් ලෙස විතර්කනය නො හොත් විචාරවත් කල්පනය යන්න හඳුනාගත හැකි ය. එමෙන් ම තර්කය එනම් වු න්‍යාය ශාස්ත්‍රය හැඳින්වීමෙහි ලා භාවිත වේ. ඒ අනුව පුද්ගලයෙකු විසින් භෞතික වු හෝ පාර භෞතික වු සංකල්ප, සිදුවීම් ආදිය පිළිබඳ විචාරාත්මක ව ගොඩ නගන අදහස් කලාත්මක ව වචනය ඔස්සේ ඉදිරිපත් කිරිම තර්කය නම් වන බව සඳහන් කළ හැකි ය.

''**තර්කය යනු විචාරයේ විද්‍යාව සහ කලාව යි.**''[14] යනුවෙන් කරනු ලබන නිර්වචනය තර්කය යන්න හඳුනා ගැනීමෙහි ලා මහෝපකාරි වේ. පුද්ගලයෙකු යමක් පිළිබඳ කතා කළ පමණින් ම එය තර්කයක් වන්නේ නැත. පිළිගත් ක්‍රමවේදයන් ඔස්සේ අදහස් ගොඩ නැංවීම තුළිනු'යි ඒ තුළ ශාස්ත්‍රානුකූල බව සුරැකෙනුයේ. ''**තර්කයේ විද්‍යාව සිද්ධ වෙන්නේ අප විචාරයක යෙදෙන විට හටගන්නා මානසික ක්‍රියාවලිය විශ්ලේෂණය කිරිමෙනි. තර්කයේ කලාව සිද්ධවෙන්නේ එහි රීති එනම් එම විශ්ලේෂණය පදනම් වී ක්‍රියාවලිය නිවැරදිව කරගෙන යෑම තුළින් ය.**''[15] ඉහත ප්‍රකාශයේ සඳහන් වන ආකාරයට පුද්ගල මනෝභාවයන් මනා විශ්ලේෂණයට ලක් කිරිම තුළින් ද එලෙස ගොඩනගන සංකල්ප රීත්‍යානුකූලව නිවැරදිව ඉදිරිපත් කිරීම තුළින් ද තර්කය සිදුවන බව වටහාගත හැකි ය.

දර්ශනයේ පදනම වනුයේ තර්කය යි. සත්ත්වයා සහිත ලෝකයත් එහි පැවැත්මත් පිළිබඳ බුද්ධිමතුන් පෙන් වූ ආකාරය දර්ශනය නම් වේ. එය පෙරදිග දර්ශනය හා අපරදිග දර්ශනය යනුවෙන් කොටස් දෙකකට බෙදේ. තර්කය චින්තනය පදනම් කොට ඇත. උසස් චින්තනයකින් හෙබි මිනිසුන් යම් යම් දේ පිළිබඳ බැස ගන්නා ලද නිගමන තර්කානුකූලව ඉදිරිපත් කිරීම තුළින්

තර්ක ශාස්ත්‍රයේ ක්‍රියාකාරිත්වය අර්ථවත් වී ඇත. එනිසා තර්කයේ දී භාෂා භාවිතයට හිමිවනුයේ වැදගත් තැනකි. නිවැරදි ක්‍රමානුකූල උසස් චින්තනය පිළිබඳ උගන්වන ශාස්ත්‍රය තර්ක ශාස්ත්‍රය යි. මිනිසාගේ සිතීම ශාස්ත්‍රානුකූල ව නිරීක්ෂණයට භාජනය කරන්නේ ද තර්ක ශාස්ත්‍රය මගිනි. ඥානය වර්ධනය කිරීමෙහි ලා අතිශයෝපකාරී විෂය ක්ෂේත්‍රයක් වන තර්ක ශාස්ත්‍රය තර්කානුකූල ව සිතීමටත්, ගැටලු දෙස බලා ඒවා නිවැරදිව විසඳා ගැනීමටත් මග පෙන්වන්නක් ලෙස හඳුනාගත හැකි ය.

තර්කය අපට අවශ්‍ය වනුයේ යම් මතයක් සාධනය කිරීම සඳහා ය. ''**යම් මතයක සත්‍යතාව ඔප්පු කිරීම සඳහා ඊට ප්‍රතිවිරුද්ධ වූ මතයේ සාවද්‍යතාව ගෙන හැර දැක්වීම තර්ක යන්නේ අර්ථය යි.**''[16] ක්‍රිස්තු පූර්ව යුගයේ සිට ම තර්කය දියුණු ශාස්ත්‍රයක් ලෙසින් පුද්ගල මත සාධනයෙහි ලා උපයුක්ත කොට ගෙන තිබේ. බුද්ධ කාලීන යුගය වන විට තර්කය කෙතරම් දියුණු තත්ත්වයේ පැවතියේ ද යන්න පිළිබඳ '**උපාලි, සච්චක, අභයරාජ**' වැනි පුද්ගලයන් බුදුන් වහන්සේ හා තර්ක කිරීමට එළඹි ආකාරයෙන් වටහාගත හැකි ය. එසේ ම **උභතෝකෝටික, චතුෂ්කෝටික** වැනි තර්කයෙහි ලා භාවිත අතිසංකීර්ණ ක්‍රමවේදයන් ද කියාපානුයේ තර්කය ශාස්ත්‍රයක් වශයෙන්, කලාවක් වශයෙන්, විද්‍යාවක් වශයෙන් කොතරම් දුරට දියුණුව පැවතියේ ද යන්න යි.

තර්ක ශාස්ත්‍රයේ ඉතිහාසය පිළිබඳ කරුණු විමසීමේ දී සියවස් 30කට අධික අතීතයට දිවයන, පුද්ගල පාණ්ඩිත්‍ය ඉස්මතු කිරීමෙහි ලා අතිශයෝපකාරී වන්නක් ලෙස විද්වත් පැසසුමට භාජනය වූවක් බව වටහාගත හැකි ය. තර්කය ප්‍රධාන වශයෙන් රටවල් තුනක් මුල් කොට ගනිමින් වැඩි දියුණුවට පත් ව තිබේ. එනම් ''**ඉන්දියාව, චීනය, ග්‍රීසිය**''[17] යන රටවල් තුන යි. ඉන්දියාව පසුබිම් කොට ගන්නා ලද තර්කය පෙරදිග තර්කය ලෙස සම්භාවිත අතර ප්‍රධාන වශයෙන් ආගමික පසුබිම ඔස්සේ සංවර්ධනයට පත් වී තිබේ. එහි දී එක් පසෙකින් හින්දු අධිකාරිය දක්නට ලැබෙන අතර අනෙක් පසින් බුදුදහම පදනම් වී තර්කය දියුණුවට පත් ව තිබේ. එහි දී තර්කය ශාස්ත්‍රයක් ලෙසින් බුදුදහම තුළ දියුණුවට පත් ව තිබෙන්නේ ථෙරවාදයට වඩා මහායානය තුළ යි. ඒ ''**නාගාර්ජුන, දින්නාග, ධර්මකීර්ති**'' වැනි පඬිවරුන් අතිනි. ථෙරවාදය දකුණු බුදුදහම ලෙසින් ද මහායානය උතුරු බුදුදහම ලෙසින් ද[18] වියත් වහරට ලක් ව ඇති අතර උතුරුදිග ඉන්දියාව පසුබිම් ව තර්කය වඩාත් ව්‍යාප්ත ව පැවතීම මහායාන බුදුදහම තුළ තර්කය වඩාත් දියුණු වීමට හේතු වූ බව වටහා ගත හැකි ය. හින්දු සම්ප්‍රදාය තුළ තර්කය ඔවුන්ගේ ෂඩ් දර්ශනයන්හි අංගයක් ලෙසින් ගුරුකුල තුළ සංවර්ධනයට ලක් ව තිබේ. ''**න්‍යාය, වෛශෙෂික, සාංඛ්‍ය, යෝග, පූර්ව මීමාංසා හා උත්තර මීමාංසා**'' යන ෂඩ් දර්ශනයන් අතුරෙහි '' **න්‍යාය, වෛශෙෂික**'' යන අංග දෙක තර්කය පදනම් වේ. ''අක්ෂපාද, ගෞතම'' ආදි

පඬිවරුන් අතින් ''න්‍යාය සූත්‍ර'' වැනි ග්‍රන්ථ රචනා වී තිබේ. එමෙන් ම අනෙකුත් ආගමික සම්ප්‍රදායයන් තුළ ද තර්කය ඤාණෝපාය මාර්ගයක් වශයෙන් භාවිත ව තිබේ. ඒ අනුව පෙරදිග තර්ක ක්‍රමය ආගමික මුහුණුවරක් ඔස්සේ දාර්ශනිකව වැඩි දියුණුයට පත් වී ඇති බව සඳහන් කළ හැකි ය.

චීනයෙහි වැඩිගිය තර්ක ශාස්ත්‍රය Confucis – mozi යනා දී ආගමික සන්දර්භයන් ඔස්සේ වැඩි දියුණුවට පත් වී තිබේ. කන්ෆියුසියස් දහම නො හොත් දර්ශනය චීනය තුළ විශාල වෙනසක්, පරිවර්තනයක් කිරිමට සමත් ව ඇති දර්ශනයකි. එහෙත් චීනයෙහි වැඩිගිය තර්ක ක්‍රමය පිළිබඳ විචාරකයන්ගේ බහුල අවධානයට ලක් වී නො මැත.

අපරදිග තර්ක ශාස්ත්‍රයේ ජන්ම භූමිය වනුයේ ග්‍රීසිය යි. සොක්‍රටීස් හා ප්ලේටො යන පඬිවරුන් අතින් මූල බීජ තැනෙන තර්ක ශාස්ත්‍රය දියුණු තත්ත්වයට පත් කරන ලද්දේ ඇරිස්ටොටල් පඬිවරයා විසිනි. එනිසා බටහිර තර්ක ශාස්ත්‍රයේ පියා ලෙසින් සම්භාවිත ව ඇත්තේ ද ඇරිස්ටොටල් පඬිවරයා ය. මෙම බටහිර තර්කය ''ඇරිස්ටපානිස්, පයිතගරස්, අයිසැක් නිවුටන්, කාල් මාක්ස් '' වැනි විද්වතුන් නිසා දියුණුවට පත් ව තිබේ. පෙරදිගට සාපේක්ෂක ව බටහිර උගතුන් තර්කය යන්න නොයෙක් අයුරින් හඳුනාගන්නට උත්සාහ කොට ඇති බවට නිදසුන් ලෙසින් පහත නිර්වචන කිහිපය දැක්විය හැකිය.

1. තර්ක ශාස්ත්‍රය යනු වාද විවාද කිරීම පිළිබඳ පවත්නා විද්‍යාව යි. (සීනෝ)
2. තර්ක ශාස්ත්‍රය යනු වාද විවාද කිරීම පිළිබඳ පවත්නා කලාව යි. (සොක්‍රටීස්)
3. සප්‍රමාණ චින්තනයේ මූලධර්ම පරීක්ෂා කරන විෂය තර්ක ශාස්ත්‍රය යි. (ඇරිස්ටෝටල්)
4. සත්‍ය ගවේෂණය කරන විද්‍යාව තර්ක ශාස්ත්‍රය යි. (ශාන්ත තෝමස් ඇක්වයිනාස්)
5. ප්‍රස්තුතය අතර ඇති ගණිතමය සම්බන්ධය විමසා බලන විෂය තර්ක ශාස්ත්‍රය යි. (බර්ට්‍රන්ඩ් රසල්)
6. තර්කය යනු විචාරයේ විද්‍යාව හා කලාව යි. (ජෝන් ස්ටුවර්ඩ්)

මෙලෙස පෙර'පර දෙදිග විද්වතුන් අතින් අභිවෘද්ධියට පත් තර්කය අද දිනයේ ද වැඩි දියුණුවට පත් වන්නකි. එසේ ම ආගමික දාර්ශනික සන්දර්භයන් තුළ භාවිත වූ තර්කය අද වන විට වෙනත් විෂය ක්ෂේත්‍රයන්හි ලා ද උපයෝගී කොට ගනී. එනිසා තර්කය යන්න එක එල්ලේ අරුත් නිරූපණය කිරීම අතිශය සංකීර්ණ වූවක් බව වත්මන් විද්වතුන්ගේ මතය වී තිබේ.

"The term logic came from the Greek word logos which is sometimes translated as sentense, discourse, reason, rule and ratio of course there translations are not enough to help us understand the more specialized meaning of logic as it is used today."[19]

ඒ බව ඉහත දක්වන ලද ප්‍රකාශයෙන් පැහැදිලි වේ. මේ ආකාරයට කරුණු විමසා බැලීම තුළින් තර්කය යනු විචාරවත් කල්පනය වන බවත් තර්කයේ කාර්ය තර්කාණුකූලව තර්ක කිරීම බවත් සඳහන් කළ හැකි ය. ශතවර්ෂ තිහකට අධික දීර්ඝ ඉතිහාසයකට උරුමකම් කියන ශාස්ත්‍රයක් වශයෙන් අතිශය සංවර්ධනයට පත් එමෙන් ම අතිශය සංකීර්ණ වූ ක්‍රියාවලියක් වන තර්කය පෙර'පර දෙදිග දාර්ශනිකයන්ගේ සුවිශේෂී අවධානයට ලක් වූ අතර ම භෞතික, පාර භෞතික සංකල්ප ස්වීය වූ මනෝභාවයන් ඔස්සේ තහවුරු කර ගැනීමට වහල්කොට ගන්නා ලද්දක් ලෙසින් ද ඥාණෝපාය මාර්ගයක් ලෙස අතිශය සම්භාවනාවට පාත්‍ර වූවක් ලෙසින් ද හඳුන්වා දිය හැකි ය.

තර්කය පිළිබඳ බෞද්ධ ආකල්පය

බුදුන් වහන්සේ උතුම් වූ චතුරාර්ය සත්‍යය ලෝකයාට දේශනා කරන ලද්දේ මුළු මහත් භාරතය ම දෘෂ්ටි ජාලයක පැටලී සිටිය දී ය. ලෝකය ශාශ්වතය අශාශ්වතය යන දෘෂ්ටි ගත්තවුන් ස්වකීය දෘෂ්ටීන් සාධනය කිරිමෙහි ලා තර්කය ප්‍රමාණ කරමින් කටයුතු කරන ලද ආකාරය පෙළ දහම තුළ දක්නට ලැබේ. ඇතැම් ශ්‍රමණ බ්‍රාහ්මණයින් විසින් තර්කය ම ඥාණෝපාය මාර්ගය වශයෙන් සලකන ලදි. ''ස්වකීය දෘෂ්ටීන්ට හෙවත් වාද උපාදානාදියට එළඹ ගැන්ම පිණිස ඇතැමුන් විසින් භාවිත කරන ලද්දේ තර්ක මාර්ගය යි.''[20] බ්‍රහ්මජාල සූත්‍රයට අනුව ශාශ්වත දෘෂ්ටිය ද ඒකත්‍ය ශාශ්වත දෘෂ්ටිය ද අන්තානන්තික වාදය ද අධිච්චසමුප්පන්න වාදය ද පරම සත්‍ය සේ වෙන් වෙන් ව හිඳ හුවා දැක් වූ මහණ බමුණන් එම දෘෂ්ටි සත්‍යයන්ට එළඹ ගෙන සිටියේ තර්ක කිරීමෙනි. ඔවුහු ඉදිරියටත් ''මෙය ම සත්‍යය, අන් සියල්ල අසත්‍ය යැයි'' (**ඉදමෙව සච්චං මොඝමඤ්ඤං**) හඬ නැගුවෝ තර්කය ම ප්‍රමාණ කොට එය ම අවිය කොට ස්වමත සාධනය කළහ. මෙම ස්වභාවය පිළිබඳ විවරණය කරන බුදුන් වහන්සේ දේශනා කරන්නට යෙදුණේ

''ඉධ භික්ඛවෙ එකච්චො සමණො වා බ්‍රාහ්මණො වා තක්කී හොති වීමංසී. සො තක්කපරියාහතං වීමංසානුචරිතං සයං පටිභානං එවමාහ. සස්සතො අත්තා ච ලොකො ච........''[21]

''මහණෙනි මෙහි එක්තරා මහණෙක් හෝ බමුණෙක් තර්ක කරන්නේ වෙයි. විමසන්නේ වෙයි. හෙතෙම ඒ ඒ කරුණින් තර්ක කොට විමසුම් නුවණ

පමණින් ම මැන බලා ආත්මයත් ලෝකයත් සදාකාලික ය........මෙය ම සත්‍යය. අන් සියල්ල අසත්‍ය යැයි කියයි..........''

යනා දි ලෙසිනි. මෙම දේශනාව තුළින් ප්‍රකට වන්නේ තත්කාලීන ශ්‍රමණ සම්ප්‍රදායයන් කොතෙක් දුරට තර්කය ම ප්‍රමාණ කර ගත්තේ ද යන්න පිළිබඳ ව යි. මෙසේ ස්වකීය පරිකල්පනයන් තුළින් ගොඩ නගන ලද සංකල්පයන් තර්ක මාර්ගය ඔස්සේ සමාජ ගත කිරීම තුළින් ජනයා කොතෙක් දුරට අවුලෙන් අවුලට පත්වූයේ ද යන්න සඳහා හොඳ ම නිදසුන ''කාලාම සූත්‍රය''යි. බුදුන් වහන්සේ කාලාම වැසියන්ට අවධාරණය කරනුයේ

''එථ තුම්හෙ කාලාමා ......මා තක්ක හේතු මා නය හේතු මා ආකාර පරිවිතක්කේන.......''[22]

''කාලාමයෙනි.......තර්කය ම ප්‍රමාණ කොටගෙන හෝ න්‍යායානුකූල බව ම ප්‍රමාණ කොටගෙන හෝ මතුපිට කරුණු ප්‍රත්‍යවේක්ෂණය ම ප්‍රමාණ කොටගෙන හෝ......නො පිළිගනිව්.'' යනා දී ලෙසින් තර්කය ම න්‍යාය ම සිතුවිලිවලට ගැලපෙන බව ම ප්‍රාමාණික කොට නො සලකන ලෙස යි. මේ තුළින් පැහැදිලි වනුයේ බුදුසමය යථාර්ථාවබෝධයෙහි ලා තර්කයෙහි ඇති උපයෝගිතාවය සියයට සියයක් අගය නො කරන බව යි. එලෙස තර්කය සපුරා ඤාණෝපාය මාර්ගයක් වශයෙන් නො සැලකීම සඳහා හේතුන් බුදුන් වහන්සේ සුත්ත නිපාතයේ අට්ඨක පාරායණ වග්ගයන්හී දි පෙන්වා දි තිබේ.

යමාහු සච්චං තථියන්ති එකෙ - තමාහු අඤ්ඤෙ තුච්ඡං මුසාති
එවංහි විග්ගය්හ විවාදයන්ති - තස්මා න එකං සමණා වදන්ති.[23]

''ඇතැම් මහණ බමුණෝ යම් දෘෂ්ටියක් දැඩි ව ගෙන එය ම පරම සත්‍ය යැයි කියත් නම් අන්‍ය මහණ බමුණෝ එම දෘෂ්ටිය පරම අසත්‍ය යැයි විවාද නැගූහ.'' යනාදී නොයෙක් අයුරින් තර්කය තුළ පවත්නා ආදීනව හා දුර්වලතා පෙන්වා දි තිබේ. එමෙන් ම බුදුන් වහන්සේ දේශනා කරන ලද්දේ තමන් වහන්සේ විසින් අවබෝධ කරගන්නා ලද ධර්මය ගැඹුරු බවත් දැකීමට අපහසු බවත් අවබෝධයට අපහසු බවත් ශාන්ත වූ ප්‍රණීත වූ අතක්කාවචර වූ නිපුණ වූ පණ්ඩිතයන් විසින් දතයුතු දහමක් බව යි.

''අධිගතො ඛො මය්‍යායං ධම්මො ගම්භීරො දුද්දසො දුරනුබොධො සන්තො පණීතො අතක්කාවචරො නිපුණො පණ්ඩිතවෙදනීයො.[24]

ධර්මය වනාහි හුදු තර්කයට විෂය වන්නක් නොව සියුම් වූවක් බව පෙන්වා දෙන බුදුන් වහන්සේ ධර්මාවබෝධයෙහි ලා තර්කය ප්‍රාමාණික කොට නො සලකන සේක. එමෙන් ම දීඝ නිකායේ බ්‍රහ්මජාල සූත්‍රය, මජ්ඣිම නිකායේ

සන්දක සූත්‍රය, චංකි සූත්‍රය, අංගුත්තර නිකායේ කාලාම සූත්‍රය, සුත්ත නිපාතයේ අට්ඨක පාරායණ වග්ග යනාදි සූත්‍රයන්හි දී තර්කය සර්වාංග සම්පූර්ණ ඥාණමාර්ග යක් නොවන බව පෙන්වා දෙමින් තර්කය නිරවද්‍ය ඥාණමාර්ගයක් ලෙස නො සැලකිමට තර්කය තුළ පවත්නා ඌණතා පෙන්වා දී තිබේ.

තර්කයේ සප්තාකාර ඌණතා

01 තර්කය තාර්කිකයාගේ පුද්ගලික හැකියාව හෝ නො හැකියාව මත රඳා පවතී.

තර්කය බොහෝ විට තාර්කිකයාගේ පෞද්ගලිකත්වය සමග අත්‍යන්තයෙන් ම බැඳී පවතී.[25] ඔහුගේ බුද්ධිමත් බව, කීර්තිය, ප්‍රසිද්ධිය, ජනප්‍රියත්වය, කථිකත්වය, බාහිර පෙනුම යනාදී කරුණු අතුරෙන් එකක් හෝ කිහිපයක් ජයග්‍රහණය පිණිස ඉවහල් විය හැකි ය. සච්චක, උපාලි ගෘහපති වැනි බුදුන් වහන්සේ සමග වාදයට පැමිණි පුද්ගයන් සමාජයේ ඉහළ කිර්තියක් ලැබූ පිරිසක් බව පෙළ දහමේ එන තොරතුරුවලින් හෙළි වේ. ෂට් ශාස්තෘවරුන් පිළිබඳ පෙළ දහමේ දැක්වෙනුයේ

''සඞ්ඝී චෙව ගණී ච ගණාචරියො ච ඤාතො යසස්සී තිත්ථංකරො සාධුසම්මතො බහුජනස්ස රත්තඤ්ඤූ චිරපබ්බජිතො අද්ධගතො වයො අනුප්පත්තො.''[26]

යනුවෙන් 'පැවිදි සමූහයා ඇති, පැවිදි ගණයා ඇති, ගණාචාර්ය, ප්‍රකට, කීර්තිමත්, බොහෝ දෙනා විසින් සත් පුරුෂ යැයි සම්මත තීර්ථංකර වන, චිරරාත්‍රඥ, පැවිදි වී බොහෝ කල් ගත වී ඇති, මහලු වියට පැමිණ සිටින පිරිසක් බව යි. මේ ආකාරයට සමාජය තුළ ගොඩගනා ගෙන ඇති ප්‍රතිරූපය යම් ප්‍රකාශයක් පිළිගැනීමට හෝ නො පිළිගැනීමට පදනම් වන නිසා තර්කය ම ප්‍රාමාණික කොට ගැනීමට අපහසු කරුණක් වෙයි.

02 තර්කය මගින් සත්‍ය බහුත්වයක් නිර්මාණය කරයි.

සත්‍ය බහුත්වයක් ඇති වීම ද තර්කණයේ තවත් ප්‍රතිඵලයකි. බ්‍රහ්මජාල සූත්‍රයෙන් හෙළි වෙන ආකාරයට තත් කාලීන භාරතීය සමාජය තුළ දෙසැටක් පමණ වූ මිත්‍යා දෘෂ්ටීන් ඇති වීමට පදනම සැලසෙන්නේ ද තර්කය හේතුවෙනි. ඇතැමෙක් ලෝකය ශාශ්වතය යන දෘෂ්ටිය ගෙන තර්ක කළ අතර ඇතමෙක් උච්ඡේද දෘෂ්ටිය ගෙන තර්ක කළහ. මේ හේතුව නිසා සත්‍ය කුමක්ද යි තේරුම් ගැනීමට අපහසු විය. පළමු වැන්න නිවැරදි නම් දෙවැන්න නිවැරදි විය නො හැකිය. මෙබඳු ගැටලුවක් ඇති වන්නට මග පාදනුයේ තර්කය තුළින් සත්‍ය

බාහුල්‍යයක් නිර්මාණය කිරීම යි. ඒ සඳහා ඇති හොඳ ම නිදසුන කාලාම වැසියන් මුහුණ දුන් අර්බුදය යි. ලෝකයේ පැවතිය හැක්කේ එක් සත්‍යයක් පමණි. දෙවැන්නක් නො මැත. එහෙත් ඒ සත්‍ය තේරුම් ගැනීමට අපහසු වනුයේ තර්කය තුළින් සත්‍ය බාහුල්‍යයක් නිර්මාණය වීම යි. මෙය ද තර්කයෙහි පවත්නා ඌණතාවයකි.

03 තර්කය අන්තවාදි දෘෂ්ටිගතයන්ට එළඹීමට මග පාදා තිබීම.

යමෙකු යම් මතයන්හි දැඩි ලෙස එල්බ ගෙන ඒවා ආධානග්‍රාහි ලෙස පිළිගෙන ඒවා පමණක් සත්‍යය අන් ඒවා අසත්‍ය යැයි සලකමින් තමන්ගේ අනෙක් ප්‍රතිවාදි දෙපාර්ශ්වය සමග විවාදයට එළඹෙන්නේ ද එහි ප්‍රතිඵලයක් වශයෙන් එම තැනැත්තන් ආරවුලටත් පීඩාවට හා කණස්සල්ලටත් පැමිණේ.[27] මෙබඳු තත්ත්වයනට මග පාදනුයේ පුද්ගයන් විසින් තර්කය ඔස්සේ විවිධ දෘෂ්ටි වාද ඇති කර ගැනීම යි. දිනක් බුදුන් වහන්සේ සමීපයට පැමිණෙන දීඝනඛ නම් පරිබ්‍රාජකයා තමන් තුළ පැවති දෘෂ්ටි තුනක් ඉදිරිපත් කොට තිබේ. එනම්

01. සබ්බං මෙ ඛමති. - සෑම දෘෂ්ටියකට ම මම එකඟ වෙමි.
02. සබ්බං මෙ න ඛමති - කිසිදු දෘෂ්ටියකට මම එකඟ නො වෙමි.
03. එකච්චං මෙ ඛමති එකච්චං මෙ න ඛමති - සමහර දෘෂ්ටීන්ට මම කැමති වන අතර සමහර දෘෂ්ටින්ට නො කැමති වෙමි.[28]

මෙලෙස තර්කය තුළින් රුචි අරුචිකම් මත දෘෂ්ටින්ට කැමති නො කැමති වීම හරහා අන්තවාදී දෘෂ්ටින්ට එළඹීමට මග පාදන හෙයින් එය ද තර්කයෙහි පවත්නා ඌණතාවයක් වේ.

04 තර්කය නිසා ද්වේෂය වෛරය හා කලකෝලහල හට ගැනීමට ඉඩකඩ පැවතීම.

තර්කය වනාහි පුද්ගල ගැටුම් නිර්මාණය කිරීමෙහි ලා අතිශයින් ඉවහල් වන්නකි. එනිසා තර්කය ම ප්‍රමාණ වශයෙන් ගැනීම අන්තරායකර වේ. පුද්ගලයන් භේද භින්න වීමට, සමාජ සංස්ථා තුළ ගැටලු නිර්මාණය වීම සඳහා හුදු තර්කය ම ප්‍රාමාණික කොට සැලකීම කොතෙක් දුරට ඉවහල් වන්නේ ද යන්න සඳහා හොඳ නිදසුනකි නිගණ්ඨනාථපුත්‍රයන්ගේ අභාවයෙන් පසු බිඳී ගිය නිගණ්ඨ ශාසනය.

"තස්ස කාලකිරියා භින්නා නිගණ්ඨා ද්වෙධිකජාතා භණ්ඩනජාතා කලහජාතා විවාදාපන්නා අඤ්ඤමඤ්ඤං මුඛත්තීහි විතුදන්තා විහරති. න ත්වං ඉමං ධම්ම විනයං ආජානාසි. අහං ඉමං ධම්ම විනයං ආජානාමි. කිං ත්වං

ඉමං ධම්ම විනයං ආජානිස්සසි? මිච්ඡාපටිපන්නො ත්වමසි. අහමස්මි සම්මා පටිපන්නො සංහිතම්මෙ අසංහිතන්තෙ. පුරෙ වචනීයං පච්ඡා අවච. පච්ඡා වචනීයං පුරෙ අවච. ආචිණ්ණන්තෙ විපරාවත්තං. ආරොපිතො තෙ වාදො, නිග්ගහිතො ත්වමසි. වර වාදප්පමොක්ඛාය නිබ්බෙඨෙහි ච සචෙ පහොසීති.''[29]

''ඔහුගේ කාලක්‍රියාවෙන් පසු, ඔබ මේ ධර්ම විනය නො දන්නෙහි. මම මේ ධර්ම විනය දන්නෙමි. කිම නුඹ මේ ධර්ම විනය දන්නෙහි ද? නුඹ නොමනා සේ පිළිපන්නෙහි ය. මම මනා සේ පිළිපන්නේ වෙමි. මා බස සිලිටිය. තාගේ බස නො සිලිටිය. මුලින් කිව යුත්ත පසුව කීවෙහි ය. පසුව කිව යුත්ත මුලින් කීවෙහි ය. නුඹ විසින් බොහෝ කලක් පුරුදු කරන ලද්ද පෙරළී ගියේ ය. නුඹට වාදාරෝපනය කරන ලදි. නුඹ නිග්‍රහ කරන ලද්දෙක් වෙහි. හැකි නම් වාදයෙන් මිදෙව. ඉදින් හැක්කේ නම් මේ බැඳුම් ලිහව යැයි නිගණ්ඨයෝ දෙකඩ වූවාහු හටගත් ඩබර ඇත්තාහු හටගත් කලහ ඇත්තාහු විවාදයට පිළිපන්නාහු ඔවුනොවුන් මුවසැතින් විදින්නාහු වාසය කරති.''

දෘෂ්ටි ගතිකත්වයෙන් යුක්ත ව ගන්නා ලද තර්කයේ සැබෑ ස්වරූපය මෙය යි. මෙලෙසින් තර්කය ග්‍රහණය කිරීම තුළින් යථාර්ථය මුවහ කරනවා සේ ම කෝලාහලයන්ට වෛරයට ද්වේෂයට වාග් සංග්‍රාමයන්ට මාවත විවර කොට දෙයි. මේ අයුරින් දෘෂ්ටි ගතිකත්වයට, නොයෙක් ගැටුම් වලට තර්කයෙන් මග විවර වීම තර්කය තුළ පවත්නා ඌණතාවයකි. එනිසා ආර්යයෝ යථාර්ථාවබෝධයෙහි ලා තර්කය ප්‍රමාණ කොට නො සලකති.

05 තර්කයෙහි පවත්නා අවිනිශ්චිත ස්වභාවය.

බෞද්ධ ඉගැන්වීම් අනුව තර්කය දෙපැත්ත කැපෙන කඩුවක් වැනි ය.[30] එයින් අදහස් කරන්නේ තර්කය තුළින් පැමිණෙන නිගමනය දෙයාකාර විය හැකි බව යි. එනම් හරි හෝ වැරදි විය හැකි ය. එනිසා එය අවිනිශ්චිත ඥාන මාර්ගයකි. බුදුන් වහන්සේ මැදුම් සඟියේ සන්දක සූත්‍රයේ දි තර්කය පිළිබඳ කරුණු හතරක් පෙන්වා දි තිබේ.

''තක්කිස්ස බො පන සන්දක, සත්ථුනො වීමංසිස්ස සුතක්කිතම්පි හොති, දුත්තක්කිතම්පි හොති, තථාපි හොති, අඤ්ඤථාපි හොති.''[31]

01. හරියට තර්ක කොට හරි නිගමනවලට එළඹිය හැකි ය.
02. වැරදියට තර්ක කොට වැරදි නිගමනවලට එළඹිය හැකි ය.
03. තර්ක කොට ලබාගත් ඥානය සත්‍ය වීමට ද පිළිවන.
04. තර්ක කොට ලබාගත් ඥානය අසත්‍ය වීමට ද පිළිවන.

තර්කය පිළිබඳ බුදුසමය දක්වන ආකල්පය කෙබඳු වූවක්ද යි වටහා ගැනීමෙහි ලා ඉහත දේශනය ඉතා වැදගත් වේ. එයින් ප්‍රකට වන්නේ පුද්ගලයා කරනු ලබන තර්කය හරි හෝ වැරදි විය හැකි බව යි. එසේ ම එහි ස්වරූපය අනුව නිගමනයෙහි සත්‍යාසත්‍යතාව සිදුවිය හැකි බව පෙන්වා දෙයි. එපමණක් නො ව එලෙස තර්ක කොට ලබාගන්නා ඥානය ද සත්‍ය හෝ අසත්‍ය විය හැකි ය. මෙලෙස තර්කය තුළ පවත්නා අවිනිශ්චිත ස්වභාවය ද තර්කයෙහි පවත්නා ඌණතාවයක් ලෙස බුදුසමය අවධාරණය කරයි. එමෙන් ම

1. තර්කය සිය කල්පනාවට අනුව නිවැරදි වුව ද එය බොරුවකි.
2. කල්පනාවට අනුකූල නො වන සේ තර්කය ඉදිරිපත් වී ඇතත් එළඹ ඇති නිගමනය සත්‍යයකි.
3. තමා පිළිගත් දෘෂ්ටියට මතය ගැලපෙන්නකි. එහෙත් එය බොරුවකි.
4. තමා පිළිගත් දෘෂ්ටියට අනුකූල නො වන්නේ වුව ද එය සත්‍යයකි.

යනාදී කරුණු ද තර්කය අවිනිශ්චිත ස්වරූපයෙහි ලා සැලකීමට හේතු වී තිබේ.

06 සත්‍ය ඉස්මතු කරලීමේ අව්‍යාජ අරමුණින් තොර ව පටු අරමුණු ඇති ව තර්ක කරන්නවුන් වීම.

ඇතැම් පුද්ගයන් තර්ක කරනුයේ සත්‍ය ඉස්මතු කිරීමට නොව සිය බුද්ධිය ප්‍රකට කිරීම, කීර්ති ප්‍රශංසා ලැබීම, තමා උසස් කොට හුවා දැක්වීම (**අත්තුක්කංසනය**) අනෙකා හෙළා දැක්වීම (**පරවම්භනය**) ආදි පටු අරමුණුවලින් යුක්තව ය. ආත්මාර්ථය පදනම් වූ තර්කයකින් යථාර්ථය අපේක්‍ෂා කළ නො හැකි ය. මෙය ද තර්කය ඥාන මාර්ගයෙහි ලා ප්‍රමාණ වශයෙන් නො සැලකීමට හේතු වී ඇති කරුණකි. සුත්ත නිපාතයේ දී බුදුන් වහන්සේ මෙවන් අරමුණින් යුක්තව තර්ක කළ වුන් නිසා ඇති වූ ගැටලුකාරී ස්වරූපයන් පෙන්වා දි තිබේ.

07 තර්කයේ මාධ්‍ය වූ භාෂාව හුදෙක් චිත්ත නිර්මිත අවිද්‍යා ජනිත සම්මුතියක් වීම.

තර්කයේ මාධ්‍ය වනුයේ භාෂාව යි. භාෂාව යනු සම්මුතියක් විනා පරමාර්ථ සත්‍යයක් නො වේ. භාෂාව වනාහි සමාජ ජීවිතයේ පහසුව සඳහා තනාගත් උපකරණයකි. වාචිකව හෝ ලිඛිතව තම අදහස් අනෙකාට හඟවනුයේ ද අනෙකාගේ අදහස් දැනගනුයේ ද භාෂාවේ උපකාරයෙනි. භාෂාවේ පදනම අක්‍ෂර යි. අකුරු යනු සංකේත, සලකුණු සමූහයකි. එය භාෂාවෙන් භාෂාවට බොහෝ සෙයින් වෙනස් වන්නකි. එනිසා සම්මුතියක් වන චිත්ත නිර්මිතයක්

වන භාෂාව වහල් කොට ගනිමින් පරම සත්‍යය, යථාර්ථය ඒ හැටියෙන් ලොවට ප්‍රකාශ කිරීම දුෂ්කර ය. ඒ බව ලෝකයාට පෙන්වා දුන් පැරණි ම දාර්ශනිකයා වනුයේ බුදුන් වහන්සේ ය. පරමාර්ථමය වශයෙන් ලෝකය තුළ පවතිනුයේ ස්කන්ධ, ධාතු, ආයතනාදියෙන් හටගත් වස්තු පුද්ගල සමූහයකි. එහෙත් බුදුන් වහන්සේ සම්මුති සත්‍යය තුළ පිහිටා භාෂා ව්‍යවහාරය සිදු කොට තිබේ.

''යථාහි අංග සම්භාරා - හොති සද්දො රථො ඉති
එවං ඛන්ධෙසු සන්තෙසු - හොති සත්තොති සම්මුති.''[32]

''යම් සේ (බොස් ගෙඩිය, කඩ ඇණය, රෝද, ගරාදි ආදි) විවිධ අංග එකතු වීමෙන් රථය යැයි කියනු ලැබේ ද එමෙන් ස්කන්ධ ධර්මයන්ගේ සම්භාරයට සත්ත්වයා යැයි කියනු ලැබේ.''

නාගසේන හිමියන් ලඟට පැමිණි මිලිඳු රජු ''ඔබ වහන්සේගේ කෙස් වලට ද, ඇස් වලට ද නාගසේන යැයි කියනු ලැබෙනුයේ ''යනාදි ලෙසින් විමසූ කල්හි උන්වහන්සේගේ පිළිතුර වූයේ ඒ කිසිවකට හෝ නාගසේන යැයි නො කියන බවත් එහෙත් සම්මුතියෙහි පිහිටා සමස්තයේ එකතුව ගෙන නාගසේන යනුවෙන් ව්‍යවහාර කරන බව යි.[33] එයින් ප්‍රකට වනුයේ සම්මුතියක් වන භාෂාව පදනම් කොටගෙන පරමාර්ථ සත්‍යය ප්‍රකට කිරීමේ අපහසුව යි. ඒ අනුව තර්කයේ මාධ්‍යය වන භාෂාව ද චිත්ත නිර්මිත අවිද්‍යා ජනිත සම්මුතියක් වීම ද තර්කය යථාර්ථාවබෝධයෙහි ලා ප්‍රාමාණික වශයෙන් නො සැලකීමට හේතු වී තිබේ.

පරමාර්ථ සත්‍ය සාධනයෙහි ලා තර්කයෙහි සප්‍රයෝජනතාව ඉතාමත් අල්ප බව බෞද්ධ ආකල්පය වුව ද යම් කරුණක් අරහයා සහේතුකව සකාරණව විමර්ශනය කිරීමේ දි ප්‍රකාශනයෙහි එක්තරා තාර්කික ස්වරූපයක් නිතැතින් ම ඇති වන්නේ ය.[34] පැහැදිලිව විධිමත්ව කරනු ලබන භාෂණය තර්කානුකූල වියයුතු බව බුදුසමය පිළිගනී. අහේතුක කිසිවක් නො පිළිගන්නා බුදුදහම ක්‍රමානුකූලව යමක් දක්වීමේ දී නිරතුරුව උපමා උදාහරණ හේතු යුක්තීන් දක්වමින් තර්කානුකූලව භාෂා මාධ්‍ය යොදා ගනී.

''යං කිඤ්චි සමුදය ධම්මං සබ්බං තං නිරොධ ධම්මන්ති ''.[35]
''පුත්තා ම'ත්ථි ධනම්ම'ත්ථි - ඉති බාලො විහඤ්ඤති
අත්තා හි අත්තනො නත්ථි - කුතො පුතතා කුතො ධනං?''[36]

ඉහත සඳහන් නිදසුන්හි එකී තාර්කික බව දැක ගත හැකි ය. එසේ ම ඇතැම් කරුණු සනාථ කිරීමෙහි ලා බුදුන් වහන්සේ තාර්කික ස්වරූපය අනුගමනය කොට තිබේ.

"රූපං නිච්චං වා අනිච්චං වා ? අනිච්චං භන්තෙ.
යං පනානිච්චං දුක්ඛං වා සුඛං වා ? දුක්ඛං භන්තෙ.
යං දුක්ඛං තදනත්තං වා අනත්තං වා ? අනත්තං භන්තෙ."[37]

"රූපය නිත්‍ය ද? අනිත්‍ය ද? අනිත්‍යයි.
අනිත්‍ය වූ යමක් වේ නම් එය දුක ද ? සැප ද ? දුකයි.
දුක් සහිත ධර්මයෝ ආත්මීය වේ ද ? අනාත්ම ද ? අනාත්මයි."

විශේෂයෙන් ම අන්‍ය සාමයික දෘෂ්ටීන් පිළිබඳ ව විචාරාත්මකව කරුණු දැක්වීමේ දි මෙකී තාර්කික ස්වරූපය නිරතුරු ව දක්නා ලැබේ. ඉහත දැක් වූ තර්කයෙහි පවත්නා ඌණතා හේතුවෙන් තර්කය සත්‍යයේ එක ම පදනම ලෙසින් බුදුසමය නො පිළිගනියි. එතෙකුදු වුවත් ප්‍රාථමික හෙවත් මූලික පියවරක් වශයෙන් හොඳ නරක විනිශ්චය සඳහා මග නො මග දක්වනු සඳහා තර්කය උපයෝගී කොටගෙන ඇති බව බෞද්ධ සූත්‍රයන්ගෙන් ප්‍රකට වේ. තාර්කිකව ධර්මය සන්නිවේදනය කරන බුදුදහම සප්‍රමාණ ඥාන මාර්ගයක් වශයෙන් තර්කයේ ඇති උපයෝගිතාව සීමිත බව පිළිගෙන තිබේ.

අන්තික සටහන්

1. කච්චායන ධාතුමඤ්ජූසා විවරණය (2008) තිලකසිරි, සිරි, 73 පිටුව.
2. පාලි සිංහල අකාරාදිය, බුද්ධදත්ත නාහිමි, පොල්වත්තේ, 215 පිටුව.
3. පාලි සිංහල ශබ්දකෝෂය (2011), සිරි සුමංගල හිමි, මඩිතියවෙල, 285 පිටුව.
4. දෙමටපිටිය පාළි-සිංහල-ඉංග්‍රීසි ප්‍රාමාණික ශබ්දකෝෂය (2014), දෙමටපිටිය, සෝමපාල, 198 පිටුව.
5. PALI – ENGLISH DICTIONARY (2004)–T.M RHYS DAVIDS / WILLIAM STEDE, page 292.
6. සංස්කෘත සිංහල ශබ්ද කෝෂය (2004), අලගියවන්න, පුවසති, 348 පිටුව.
7. සංස්කෘත ශබ්දාර්ණවය (2009), සෝරත නාහිමි, වැලිවිටියේ, 339 පිටුව.
8. SANSKRIT – ENGLISH DICTIONARY (2004), ARTHUR A. MACDONELL, page 107.
9. ශ්‍රී සුමඞ්ගල ශබ්දකෝෂය (1999), සෝරත නාහිමි, වැලිවිටියේ, 395 පිටුව.
10. මහා සිංහල ශබ්ද කෝෂය (2012), විජේතුංග, හරිශ්චන්ද්‍ර, 803 පිටුව.
11. ඉංග්‍රිසි සිංහල ශබ්ද කෝෂය (2007), මලලසේකර, ජී.පී, 842 පිටුව.
12. Cambridge Advanced Learner's Dictionary
13. Wordweb

14. A system of logic (1982), Stuard, Jorn.
15. http://www.arunishapiro.wordpress.com
16. බුදුසරණ 2010-04-28 බදාදා දින කලාපය, ශාස්ත්‍රපති ආර්.ඩී ශ්‍රියානි හේමලතා.
17. http://www.wikipidea.com
18. ථෙරවාද න්‍යාය (1992), ඛේමානන්ද නාහිමි. හෑගොඩ, 14 පිටුව.
19. http://www.philosophy.hku.hk/think/logic/what is logic.php
20. සාරදා, මහාචාර්ය එන්. ඒ ජයවික්‍රම උපහාර අංකය, 2004, 17 පිටුව.
21. දිඝ නිකාය I, බ්‍රහ්මජාල සූත්‍රය, 26 පිටුව.
22. අංගුත්තර නිකාය I, කාලාම සූත්‍රය, 339 පිටුව.
23. සුත්ත නිපාතය, චූලවියුහ සූත්‍රය, 278 පිටුව, 887 ගාථාව.
24. මජ්ඣිම නිකාය I, ඔපම්ම වග්ගය, අරියපරියෙසන සූත්‍රය, 408 පිටුව.
25. සාරදා, මහාචාර්ය එන්. ඒ ජයවික්‍රම උපහාර අංකය, 2004, 24 පිටුව.
26. දිඝ නිකාය I, සාමඤ්ඤඵල සූත්‍රය, 82 පිටුව.
27. මුල් බුදුසමයේ ඥාන විභාගය (2003), ජයතිලක, කේ.එන්, 318 පිටුව.
28. මජ්ඣිම නිකාය II, දීඝනඛ සූත්‍රය, 280 පිටුව.
29. දීඝනිකාය III, පාටික වග්ගය, සංගීති සූත්‍රය, 356 පිටුව.
30. සාරදා, මහාචාර්ය එන්. ඒ ජයවික්‍රම උපහාර අංකය, 2004, 23 පිටුව.
31. මජ්ඣිම නිකාය II, සන්දක සූත්‍රය, 322 පිටුව.
32. සංයුත්ත නිකාය I, වජිරා සූත්‍රය. 246 පිටුව.
33. මිලින්දපඤ්හො (2013), ආනන්දමෛත්‍රේය මහනාහිමි, බලංගොඩ, 20 පිටුව.
34. සාරදා, මහාචාර්ය එන්. ඒ ජයවික්‍රම උපහාර අංකය, 2004, 31 පිටුව.
35. සංයුත්ත නිකාය VI, සච්ච සංයුත්තය, ධම්මචක්කප්පවත්තන සූත්‍රය, 274 පිටුව.
36. ධම්මපදය, ඤාණරතන නාහිමි, වැලිගම, 1995, 37 පිටුව, 62 ගාථාව.
37. මජ්ඣිම නිකාය I, අලගද්දූපම සූත්‍රය. 344 පිටුව.

විධිමත් අධ්‍යාපන ක්‍රියාවලියක් සඳහා එහි අරමුණු හා පරමාර්ථ හඳුනා ගැනීමේ වැදගත්කම පිළිබඳ ව අධ්‍යයනයක්

ගෞරව ශාස්ත්‍රවේදී අගුණුකොළවැව පදුම හිමි

නූතන අධ්‍යාපනික පරමාර්ථ හා අරමුණු

''පරමාර්ථ'' යනුවෙන් අදහස් කරනුයේ කිසියම් ක්‍රියාවලියකින් අත්පත් කර ගනු ලබනු ලැබූ නිෂ්ඨාවයි. ඉත් පුළුල් අර්ථයක් නිරූපණය වෙයි. ලෝකයේ වාසය කරන සෑම සත්ත්ව කොටස්වලින් මිනිසා වෙන්කොට දක්වා ලීමට හැකි වන්නේ මිනිසා චින්තන ශක්තයෙන් ඉහළින් සිටින නිසාම නොව ඔහු කිසියම් වූ නිශ්චිත පරමාර්ථයක් ඇතිව ජීවිතය මෙහෙයවන හෙයිනි. පරමාර්ථ යන පදය තුළින් පුළුල් අර්ථයක් නිරූපණය වෙයි. සදාචාර සම්පන්න පුද්ගලයෙකු බිහි කිරීම, යහපත් පුරවැසයෙකු බිහි කිරීම වැනි ඉලක්ක කරා ගමන් කරවීම පරමාර්ථ වශයෙන් ගැනිය හැකි වේ. අධ්‍යාපන ක්‍රියාවලියක මූලික පරමාර්ථය සම්පූර්ණ ජීවිතයක් ගත කිරීම සඳහා වෙසසින් උපකාරී වන ප්‍රායෝගික දැනීම් සම්භාරයක් උචිත ක්‍රම මගින් ළමයාට ලබා ගැනීමට අවස්ථාව සලසා දීම[1] බව පිළිගත් මතය වෙයි. එසේ නමුත් මෙහි දී මතුවන ප්‍රධාන ගැටලුව වනුයේ ප්‍රයෝජනවත් දය යන්නෙන් ඉඳුරාම අදහස් කරන්නේ කුමක් ද යන්නයි. මෙකී අධ්‍යාපන පර්මාර්ථ පුද්ගල විවිධත්වය හේතුවෙයි. විවිධාසම්මපන්න විය හැකි ය. මේ පිළිබඳ ව එක් එක් පුද්ගලයා තුළ එක් එක් අදහස් හා මත තිබිය හැකි ය. ඒ සෑම අර්ථකථනයක් ම අපේක්ෂිත අර්ථයට සමීප විය හැකි ය. මේ අනුව පැහැදිලි වනුයේ පරමාර්ථයක් යනු පුළුල් අර්ථයක් ගනු ලබන කිසියම් ක්‍රියාවලියක ඉලක්කයකි.

අරමුණු යනු ඊට වඩා පටු අර්ථයක් ගෙන දෙන්නක් වෙයි. ඕනෑම ක්‍රියාවලියක් තුළින් ළඟා කර ගැනීමට බලාපොරොත්තු වන පරමාර්ථ ඉටු

කර ගැනීම සඳහා ඊට පෙර ඉටු කරගත යුතු කුඩා ඉලක්කය අරමුණු ලෙස දක්විය හැකි ය. මෙකී අරමුණු තීරණය වනුයේ පරමාර්ථය කවරේදැයි තේරුම් ගත් කල්හි ය. අධ්‍යාපනයේ පරමාර්ථය යහපත් පුරවැසියෙකු තුළ තිබිය යුතු ගුණාංග වනුයේ අකුරු ලිවීමේ කියවීමේ හැකියාව, ඉවසිම අදහස් ප්‍රකාශ කිරීමේ හැකියාව, ජාතික ප්‍රශ්න කවරේදයි හඳුනා ගැනීමේ හැකියාව නිදහස්ව ඡන්දය ප්‍රකාශ කිරීමේ හැකියාව ආදී ලෙසින් පුරවැසියෙකු ළඟ තිබිය යුතු අපේක්ෂා කරන ගුණාංග කොටස් රාශියකට වර්ග කළ හැකි ය. මේ අනු කොටස් අරමුණු ලෙසින් හැඳින්විය හැකි ය.

වසරක් තුළ දී ශිෂ්‍යයෙකු ලබන අධ්‍යාපනය තුළ දී ඔහු විසින් වසර අවසානයෙහි යම් යම් අරමුණු සාක්ෂාත් කර ගත යුතු ය. ඒ අනුව නිශ්චිත වූ පාඩම් අවසානයේ පුළුල් වූ විෂය අවබෝධය ගැනීම සඳහා බාහිර ක්‍රියාකාරකම් යොමු වීමේ හැකියාව, ඒ තුළින් ප්‍රායෝගික ක්‍රියාකාරකම්වලට යොමු වීම ආදිය පෙන්වා දිය හැකි ය. මේ අනුව අධ්‍යාපන ක්‍රියාවලියෙහි නියුක්ත සෑම අයෙකු ට ම අධ්‍යාපන පරමාර්ථ පිළිබඳ ව පැහැදිලි වැටහීමක් තිබිය යුතු ය. එම පරමාර්ථ ඉටු කරගත හැකි පරිදි අරමුණු කොටස් කර ගත හැකි වන්නේ එවිට ය. ඒ සෑම අරමුණක් ම පුළුල් පරමාර්ථය කරා ළඟා වීමට ඉවහල් වේ. අධ්‍යාපන ක්‍රියාවලියට සම්බන්ධ සෑම අයකුම පරමාර්ථ පිළිබඳ ව වැටහීමකින් යුතු නොවේ නම් ඒ වටහා ගෙන කටයුතු නො කරන්නේ නම් එය ඉබාගාතේ යන ගමනකට හා සමාන වන්නකි.

අධ්‍යාපන පරමාර්ථ කුමක් වන්නේ දැයි විමර්ශනය කිරීම තුළ දී පෙර අපර දෙදිග පඬුවන් විසින් විස්තර කර තිබෙන අධ්‍යාපන පරමාර්ථ රාශියක් දක්නට ලැබේ. මේවා සමහරක් පැරණි ඒවා වන අතර සමහරක් අලුත් ය. මේවා අතරෙන් පැරණි සංකල්පයන් දෙස මූලික වශයෙන් අවධානය යොමු කර බැලිය යුතු වේ. භාරතයෙහි පැරණි පඬිවරු ''අසත්‍යයෙන් සත්‍ය වෙත් කර දැක්වීමත්, අඳුරෙන් එළියට ගැනීමත්, මරණයෙන් අමරණීයත්වයට පත් කිරීමත්'' ඉගෙනීමේ පරමාර්ථ කොට තැකුහ. මෙම පරමාර්ථ අතුරෙන් යමක් පිළිබඳ ව පවත්නා තත්ත්වය සත්‍යය නමින් අර්ථවත් කරයි. යමක යථා ස්වභාවය යථාර්ථය, යනාදී වශයෙන් විස්තර වන්නේත් මෙයයි. මෙය තෝරා බේරා ගැනීම අධ්‍යාපන පර්මාර්ථ ලෙසින් සලකා තිබේ. මෙයට අමතරව අධ්‍යාපන පර්මාර්ථ හා සමගාමීව එමඟින් ළඟා වන්නා වූ ආනිශංසයන් ද දක්වා තිබේ.

''තිබූ තැනක සොර සතුරන් ගත නොහෙනා
උගත මනා ශිල්පයමයි මතු රැකෙනා''

ආදී වශයෙන් වදන් කවි පොතෙහි පෙන්වා දෙනු ලබන්නේ අධ්‍යාපනය ලැබූ පුද්ගලයා තුළින් ඔහු ලැබූ අධ්‍යාපනය කිසිඳු විටෙක සොර සතුරෙකුට හෝ

රජයට හෝ පැහැර ගැනීමට නො හැකි බව සේම එය කිසිදු උපද්‍රවයක් තුළ දී විනාශ නො වන බවයි. එමෙන් ම පැරණි භාරතීය පඬුවන් පෙන්වා දෙනුයේ ''යමෙකුට උගත් කමක් ශාස්ත්‍ර ඥානයක් නැති නම් ඔහු අන්ධයෙකු හා සමාන බවයි. **''සර්වස්‍ය ලොචනං ශාස්ත්‍රං යස්‍ය නාස්ත්‍යාන්ධ එවසඃ''** (හිතෝපදේශය)

අධ්‍යාපන පරමාර්ථයන් යනු කුමක්දැයි විමර්ශනය කිරීමේ දී භාරතීය පඬුවන්ගේ අදහස අනුව අධ්‍යාපනය යනු හුදෙක් යම් බඳු වූ විෂය ක්ෂේත්‍රයක් පිළිබඳව පුළුල් වූ දැනුම සම්භාරය පමණක් ම නො වෙති. එම විෂය ක්ෂේත්‍රය තුළින් තම පරමාර්ථය කරා ළඟා වෙනවා සේම එයට මත්තෙන් සම්පූර්ණ කළ යුතු අරමුණු රාශියක් ද ඔවුන් පෙන්වා දී තිබේ. ඒ අනුව,

> **''විද්‍යා දදාති විනයං**
> **විනයාද් යාති පාත්‍රතාම්''** (හිතෝපදේශ)

මූලික වශයෙන් පුද්ගලයාගේ කායික මානසික සංවරය හෙවත් පුද්ගල ක්‍රියා පටිපාටිය සුචරිතවත් වීම වැදගත් වෙයි. ලබන්නා වූ අධ්‍යාපනයෙන් පරම නිෂ්ඨාව කරා ගමන් කරන තැනැත්තා තුළින් විනය ඇති කර ගැනීම පුමුඛ කාර්යයක් ලෙස සලකා ඇති බව මෙමඟින් ගම්‍ය වෙයි.

අධ්‍යාපනික අරමුණු හා පරමාර්ථ ගොඩනඟා ගැනීමේ දී සාධක රාශියක් පිළිබඳ සැළකිල්ල යොමු කරනු ලබයි. ඒවා අතර ප්‍රධාන වශයෙන් සාධක දෙකක් අධ්‍යාපන වේදීන් විසින් පෙන්වා දී තිබේ.

01. දාර්ශනික මතය

02. ජාතික අවශ්‍යතා

යන්න ප්‍රධාන තැනක් ගනු ලබයි.

දාර්ශනික මත

අධ්‍යාපන පරමාර්ථ තීරණය කිරීමෙහි ලා ප්‍රධාන වශයෙන් දාර්ශනික මතයන් වැදගත් තැනක් ගනු ලබයි. ඔවුන්ගේ මඟ පෙන්වීම පරමාර්ථ ගොඩ නැංවීමෙහි ලා ප්‍රයෝජනවත් වී ඇත. මිනිසා යනු කවරෙක් ද? ඔහුගේ හැකියා කවරේ ද? ඔහු තුළ ඇති අපේක්ෂා කවරේ ද? සදාචාරය යනු කුමක් ද? ආදී ලෙසින් දාර්ශනිකයන් විසින් ගොඩනඟන සංකල්ප හා විසඳුම් අනුව අධ්‍යාපනයට මඟ පෙන්වන පරමාර්ථ සකස් කර ගත හැකි ය. මෙම දාර්ශනික මතවාදයන් විශ්ව සාධාරණ සර්ව භෞමික ස්වරූපයක් දරනු ලබයි. බුදුන් වහන්සේ, ක්‍රිස්තුස් වහන්සේ, නබි නායකතුමා, වැනි ආගමික චින්තකයින් ද, ප්ලේටෝ, ඇරිස්ටෝටල් රූසෝ, ලෝක්, ඩුවි, කාල්මාක්ස්, රසල්, තාගෝර්, ක්‍රිෂ්ණ මූර්ති,

වැනි පෙරාපර දෙදිග දාර්ශනිකයන් ද අධ්‍යාපන පරමාර්ථ පිළිබඳ ව නානාවිධ මත ඉදිරි පත් කර ඇත. මේ සෑම මතයකම කිසියම් හරවත් බවක් ඇත. මෙම දාර්ශනික මත සෑම රටකම පාහේ අධ්‍යාපන පරමාර්ථ ගොඩනගා ගැනීමේ දී මහත් වූ රුකුලකි.

ජාතික අවශ්‍යතා

අධ්‍යාපන පරමාර්ථ ගොඩනගා ගැනීමෙහිලා ප්‍රධාන සාධකයක් ලෙසින් ජාතික අවශ්‍යතා අනුව කටයුතු කිරීම අත්‍යවශ්‍ය වූවකි. අධ්‍යාපනයට විශ්ව සාධාරණ වූ පරමාර්ථ ගොඩනැංවීම අපහසු ය. එයට හේතුව වශයෙන් එම රටවල ජීවන දර්ශනය හා ජාතික අනන්‍යතාව කෙරෙහි බලපාන බැවිනි. ඒ අනුව එරට දේශපාලන, සමාජික, ආර්ථික, ආගමික සංස්කෘතිකමය සාධක පදනම් කර ගනිමින් අධ්‍යාපන පරමාර්ථ විනිවිද භාවයට පත්වෙනු ලබයි. දේශීය සම්පත්, දේශීය ඓතිහාසික පරිණාමය හා ජනතා අපේක්ෂණ ආදී සියල්ල සළකා බලා ඒ ඒ රටවල් තම පරමාර්ථ සකස් කරගනු ලැබේ. ජාතික අවශ්‍යතා පදනම් කර ගනිමින් ගොඩනගනු ලබන පරමාර්ථ විෂයෙහිලා මූලික වශයෙන් පොදු පරමාර්ථයන් ප්‍රමුඛ කොට ගත්තක් බවට පත් වේ.

මෙම සාධක දෙක නිසා ඒ ඒ රටවල අධ්‍යාපන පරමාර්ථවල යම් යම් සමානකම් මෙන් ම වෙනස්කම් ද තිබිය හැකි ය. මෙය සාමාන්‍ය වේ. එම නිසා රටවල් විසින් දාර්ශනික මඟ පෙන්වීම ඔස්සේ යෝග්‍ය පරමාර්ථ සකස් කරගත යුතු ය. ඒ ඒ රටවලට පැහැදිලි අධ්‍යාපන පරමාර්ථ තිබීම අධ්‍යාපන ක්‍රියාවලියක් සැලසුම් කිරීමේ දී බෙහෙවින් උපකාරී වේ.

අධ්‍යාපන පරමාර්ථ ගොඩනැඟීමේ දී එය විවිධ පදනම් යටතේ වර්ගීකරණයට ලක් කළ හැකි ය. ඒ අනුව එය ප්‍රධාන කොටස් තුනක් වශයෙන් දැක්විය හැකි ය.

01. පුද්ගල පරමාර්ථ
02. සමාජ (පොදු) පරමාර්ථ
03. පුද්ගල හා සමාජ පරමාර්ථ වශයෙනි.

පුද්ගල පරමාර්ථ

අධ්‍යාපන ක්‍රියාවලියෙහි දී පුද්ගල සංවර්ධනය හෙවත් අභිවෘද්ධිය මූලික කර ගනිමින් පරමාර්ථ ගොඩ නැංවීම මෙහි දී ප්‍රධාන වශයෙන් සිදු කෙරේ. පුද්ගලයා ගේ ශක්තීන් විභවතාවන් උපරිම අන්දමට දියුණු කරලීම අධ්‍යාපනයෙන් අපේක්ෂිත පරමාර්ථ ලෙස මෙහි දී සළකනු ලබයි. චරිත සංවර්ධනය, පෞරුෂය

වර්ධනය කිරීම ආදී පුළුල් සංකල්පවලට අවධානය යොමු කරලීම මෙහි දී ප්‍රධාන වෙයි. රූසෝ ගේ අදහස වූයේ පෞද්ගලිකත්වය කුළු ගැන්වෙන අධ්‍යාපනයක් ලබා දිය යුතු බව යි. අධ්‍යාපනය ලබා දිය යුත්තේ ළමයා ගේ අවශ්‍යතා පදනම් කරගෙන බවත් අධ්‍යාපනයෙන් ළමයකු ගේ නිදහස් නිවහල් භාවය ආරක්ෂා කළ යුතු බවත් ඔහු අවධාරණය කරයි.

මේ අයුරින් පුද්ගල පරමාර්ථයන් ඉස්මතු කොට තම අදහස් දක්වන දාර්ශනිකයින් පවසනුයේ අධ්‍යාපනයේ පූර්ණ පරමාර්ථය වන්නේ ''සක්‍රිය ප්‍රඥාව බිහි කිරීම බවයි'' මේ අයුරින් පුද්ගල පරමාර්ථ මුල් කරමින් ඒ තුළින් අධ්‍යාපන පරමාර්ථ පසක් විය යුතු ය යන අදහසට ප්‍රමුඛත්වය දෙන දාර්ශනිකයින්ගේ තර්කය වන්නේ පුද්ගලයාගේ පූර්ණ වර්ධනය, රාජ්‍ය උදෙසා කැප කෙරේ නම් ඉන් පිළිබිඹු වන අධ්‍යාපන පරමාර්ථවල උචිතතාවක් ඇති බවයි.

සමාජ පරමාර්ථ

පුද්ගල පරමාර්ථයන් මුදුන්පත් කර ගැනීමට වඩා සමාජ පරමාර්ථයන් උදෙසා සංවිධිතව කටයුතු කිරීම අධ්‍යාපනයෙහි මූලික ම දෙය ලෙසින් ඇතැම් දාර්ශනිකයින් කල්පනා කර ඇත. ප්ලේටෝ, ඇරිස්ටෝටල් ආදී දාර්ශනිකයෝ පෞද්ලික පරමාර්ථවලට වඩා පොදු යහපත උදෙසා පරමාර්ථවලට ප්‍රමුඛතාවය දිය යුතු යැයි පැවසූහ. පරමාදර්ශී සමාජයක් පිළිබඳ ව විශ්වාසය තැබූ ප්ලේටෝ එවැනි රාජ්‍යයකට උචිත පුරවැසියෙකු බිහි කිරීම අධ්‍යාපනයේ පරමාර්ථ විය යුතු බව Politics නම් ග්‍රන්ථයේදී අවධාරණය කර තිබේ.

පුද්ගලයාගේ දියුණුව හෝ පරිහානිය රඳා පවතිනුයේ සමාජය මතය යන අදහස මූලික කර ගනිමින් පොදු පරමාර්ථවලට මුල් තැන ලබා දීම මෙහි දී සිදු කරනු ලබයි. සමාජය නිසි පරිදි හැඩගසා ගත හැකි බවයි. පොදු සමාජ දියුණුව නො මැති වූ කල්හි පුද්ගල දියුණුව මිත්‍යාවක් යැයි දාර්ශනිකයන්ගේ අදහස වෙයි.

පුද්ගල හා (පොදු) සමාජ පරමාර්ථ

ඉහත දී දක්වන්නට යෙදුණු පුද්ගල හා සමාජ යන පරමාර්ථ විභේදනීය කර දක්වීම තුළ පරමාර්ථවල එල බෙලහීනතාවයක් දක්නට හැකි වෙයි. මෙහි දී මූලික වශයෙන් ඇතිවන ගැටලුව වනුයේ පුද්ගලයාගෙන් සමාජයත් සමාජයෙන් පුද්ගලයාත් වෙන් කර දක්වීමට නො හැකි වීම ය. පුද්ගල පරිහානිය සමාජ පරිහානිය වනවා සේම සමාජ පරිහානිය පුද්ගල පරිහානිය කරා සෘජුව බලපෑම් කරනු ලබයි. ඒ අනුව මෙම දෙකෙහි සංකලනය තුළින් ගොඩ නැගෙන්නා වූ පොදු පරමාර්ථ අධ්‍යාපනය තුළින් ඉස්මතු විය යුතු බව ය. අධ්‍යාපනයේ

පරමාර්ථ විය යුත්තේ මානව හා භෞතික සම්පත් උපරිම ලෙස වර්ධනය කොට එහි ඵල ප්‍රයෝජන පොදුවේ සාධාරණව බෙදා හැරීම යයි දක්වති. අධ්‍යාපන ක්‍රමයෙන් රටට අවශ්‍ය දැනුම ආකල්ප හා කුසලතා ලබා දී ඒ මගින් වැඩට හා වැඩ කරන ජනතාවට ඇලුම් කරන නව මිනිසකු බිහි කර ගැනීමට උත්සාහ කළ යුතු බව සමාජවාදී චිනත්තනයෙන් යුත් දාර්ශනිකයින්ගේ අදහස බව තහවුරු වේ.

අධ්‍යාපන පරමාර්ථ හා ජාතික සංවර්ධනය

ජාතික සංවර්ධනය පදනම් කර ගනිමින් ලෝකයේ ඒ ඒ රටවල් විසින් භූගෝලීය දේශපාලනික, සමාජීය, සංස්කෘතික සාධක පදනම් කොට ගෙන දේශීය සිරිත් විරිත්, සාරධර්ම හා මතවාද ගරු කරමින් උචිත අධ්‍යාපන පරමාර්ථ ගොඩනංවා ගෙන ඇත. ඒ ඒ රටවලට අනන්‍ය වූ ලක්ෂණවලින් එය පෝෂිත වූවකි. රටවල් කිහිපයක අධ්‍යාපන පරමාර්ථ විමසීමට ලක් කර බැලීම තුළින් මේ බව පැහැදිලි කරගත හැකි වේ. මෙයට අමතරව ''යුනෙස්කෝ'' වැනි ජාත්‍යන්තර සංවිධාන මගින් ද අධ්‍යාපන පරමාර්ථ ඉදිරිපත් කොට ඇති අතර එවැනි ප්‍රඥප්ති ජාතික මට්ටමේ අධ්‍යාපන පරමාර්ථ ගොඩනැංවීමේ දී බොහෝ රටවල් උපයුක්ත කරගෙන තිබේ. යුනෙස්කෝ සංවිධානයේ වර්ෂ 1970 දශකයේ අධ්‍යක්ෂ ජනරාල්වරයා වශයෙන් කටයුතු කළ 'රිනේ මේයු' අධ්‍යාපනය පිළිබඳ කර ඇති ප්‍රකාශය උපුටා දැක්වීම මෙහි දී වැදගත් වේ. ඒ අනුව ''ලෝක සාමය ඇති කිරීම සඳහා මුලින් ම අධ්‍යාපනයට ද, දෙවනුව විද්‍යාව වෙත ද, තුන්වෙනුව සංස්කෘතිය වෙත ද ගමන් කළ යුතු ය.''[2] යනුවෙනි. යුනෙස්කෝව ආරම්භ කිරීම පිළිබඳ අදහස එහි පෙරවදනෙහි දක්වා ඇති ඡේදයෙන් පෙනේ.

''යුද්ධය ආරම්භ වන්නේ මිනිසාගේ මනසේ ය. එහෙයින් යුද්ධ ආරම්භ වීම වැළැක්විය යුත්තේ මනසිනි''[3]

මේ අනුව පැහැදිලි වනුයේ යුනෙස්කෝ සංවිධානයෙහි පරමාර්ථය වනුයේ අධ්‍යාපනය තුළින් ලෝක සාමයත් ජාත්‍යන්තර අවබෝධය පැතිර වීමත් බව පැහැදිලි වෙයි. ලෝකයෙන් නූගත්කම තුරන් කිරීමට විද්‍යා හා කාර්මික දැනුම පතුරුවා හැරීමටත් යුනෙස්කෝව කටයුතු කරයි. අධ්‍යාපනය මානව සංවර්ධනයට අතිශයින් අවශ්‍ය අංශයක් ලෙස පිළිගන්නා අතර සාමය රඳා පැවැත්මට ඉවහල් වන බව යුනෙස්කෝව පෙන්වා දී තිබේ. එක්සත් ජාතීන්ගේ සංවිධානය මඟින් ලෝක ප්‍රඥප්තීන් ලෙසින් දක්වා ඇති මානව අයිතිවාසිකම් පිළිබඳ ප්‍රකාශනය තුළ දී අධ්‍යාපනය පිළිබඳවත් අධ්‍යාපන පරමාර්ථ පිළිබඳවත් දක්වා තිබේ. එහි වගන්ති මාලාවෙහි 26 වන වගන්තියෙහි 1 කොටසින් සෑම පුද්ගලයෙකුටම ලැබිය හැකි අධ්‍යාපන අයිතිය පිළිබඳවත් 26 II වගන්තිය යටතේ අධ්‍යාපනයෙන් ලැබිය යුතු පරමාර්ථ පිළිබඳවත් දක්වා තිබේ.

''මිනිස් පෞරුෂත්වය පරිපූර්ණ සංවර්ධයට පත්කරන අතටත්, මානව අයිතිවාසිකම් හා මූලික ස්වාධීනතාවයන් පිළිබඳ ගරුත්වය ප්‍රබලවන අතටත් අධ්‍යාපනය යොමුකර විය යුතු ය. මිනිස් ප්‍රජාව ගේ සියලු රාජ්‍යයන් ජාතීන් හා ආගමික කණ්ඩායම් අතර අන්‍යොන්‍ය අවබෝධයත් උපේක්ෂාව සහ මිත්‍රත්වය වර්ධනය වන අන්දමින් ඒ අධ්‍යාපනය ට සකස් විය යුතු ය. සාමය උදෙසා එක්සත් ජාතීන් ගෙනයන ක්‍රියා මාර්ගයට ද එය අනුබලයක් විය යුතු ය.''[4] (06 වගන්තිය II කොටස)

එක්සත් ජාතීන්ගේ මානව හිමිකම් ප්‍රඥප්තීන්වලට අනුකූලව අධ්‍යාපනය තුළින් අපේක්ෂිත පරමාර්ථය වශයෙන් ලෝක සාමය පවත්වාගෙන යාම මූලික වී ඇත. නූතන ලෝකය විශ්ව ග්‍රාමයක් වී ඇත. ඒ නිසාවෙන් ජාතික අධ්‍යාපන ප්‍රතිපත්ති සකස් කිරීමෙහි දී පැහැදිලි අධ්‍යාපන පරමාර්ථ සකස් කිරීම අත්‍යවශ්‍ය වේ.

එහි දී රටෙහි අනන්‍ය වූ අංශයන් තුළින් ජාත්‍යාන්තරය ට පිය නැඟීමට අවශ්‍ය මංපෙත් විවර විය යුතු ය. නූතන අධ්‍යාපන පරමාර්ථ විමර්ශනය තුළ දී රටවල් විසින් අනුගමන කරන අධ්‍යාපන ප්‍රතිපත්ති කවරාකාර වන්නේ දැයි රටවල් කිහිපයක අධ්‍යාපන පරමාර්ථ විමසීම තුළින් අනාවරණය කර ගත හැකි ය.

සෝවියට් දේශය

මෙම රාජ්‍ය තුළ මනාව සැලසුම් කරන ලද අධ්‍යාපන ක්‍රමයක් ක්‍රියාත්මක වන අතර අධ්‍යාපන පරමාර්ථ වශයෙන් දැනුම, කුසලතා හා සමාජවාදී ආකල්ප වලින් ප්‍රමුදිත වූ කොමියුනිස්ට් සමාජයක් බිහිකර ගැනීමයි. මිනිසාගේ පෞරුෂය සෑම ආකාරයෙන්ම වර්ධනය කරන ඉලක්කය සෝවියට් දේශයේ ප්‍රධාන අධ්‍යාපන පරමාර්ථය වේ. මෙහි අධ්‍යාපන පරමාර්ථය පුද්ගල සංවර්ධනයත්, ජාතික සංවර්ධනයත් යන අංශ දෙකම මනාව සංකලනය කරමින් ගොඩනංවාගෙන යයි. එම අධ්‍යාපන ක්‍රමය මඟින් ශ්‍රමාභිමානයත් එහි අගයත් අවධාරණය කෙරේ. හැමදෙනාම උගතුන් වූත් හැමදෙනාම වැඩකරන්නා වූත් සමාජයක් බිහිකිරීම එම අධ්‍යාපනයේ පරමාර්ථය වේ.

මහජන චීනය

මාවෝ සේතුං ගේ චින්තනය සහ මාක්ස්වාදී දර්ශනයෙන් පෝෂිත චීන අධ්‍යාපන ප්‍රතිපත්ති තුළින් සදාචාරය බුද්ධිමය සහ ශාරීරික වර්ධනයටත්, වැඩකරන්නෙකු බිහිකිරීමටත් මූලික තැන ලබා දී තිබේ. චීනයේ අධ්‍යාපන

පරමාර්ථ වනුයේ දේශපාලන මෙන්ම සංස්කෘතිය ද වටහා ගත් මානසික ශ්‍රමය හා කායික ශ්‍රමය අගය කරන පුද්ගලයන් බිහි කිරීමයි.

ජපානය

ලෝකයේ කිසිදු රටකට නො දෙවෙනි රටක් ජාතියක් වශයෙන් ජපනුන් ආර්ථිකය තුළින් දිනෙන් දින ශීඝ්‍ර දියුණුවක් කරා වේගයෙන් පියනගනු ලබයි. ඔවුන් තම අධ්‍යාපන ක්‍රියාවලිය සඳහා නිශ්චිත පරමාර්ථ සකසාගෙන ඇති අයුරු එමඟින් පැහැදිලි වේ. සමාජවාදී රටවල මෙන් ජපානය ද නිශ්චිත පරමාර්ථ ඔස්සේ අධ්‍යාපනය මෙහෙයවනු ලැබේ. වර්ෂ 1947 මාර්තු 31 ප්‍රකාශයට පත් කෙරුණ අංක 25 දරන අධ්‍යාපන නීතියේ අංක 01 දරන වගන්තියෙන් අධ්‍යාපන පරමාර්ථ මෙසේ ප්‍රකාශයට පත් කොට ඇත.

''සාමකාමී රාජ්‍ය හා සමාජය ගොඩනගන්නන් වශයෙන් ස්වාධීන ජීවයකින් යුක්ත වූ සත්‍ය හා සාධාරණත්වය ඇලුම් කරන පෞද්ගලිකත්වයේ අගය ඉතා වැදගත් සේ සලකන ශ්‍රමාභිමානයෙන් යුතු වගකීම පිළිබඳ ගැඹුරු හැඟුමක් ඇති කායික මානසික නිරෝගීතාවෙන් යුත් ජනතාවක් බිහි කිරීමත් පෞරුෂයේ පූර්ණ සංවර්ධනයක් ඇති කිරීමත් අධ්‍යාපනයේ පරමාර්ථ විය යුතු ය.'' මෙම නිශ්චිත පරමාර්ථ ජපාන අධ්‍යාපනයට මඟ පෙන්වනවා ඇත. මේ තුළින් ජපනුන් ලෝකයම ජය ගැනීමට නූතනයේ සමත් වී ඇත.

ඇමෙරිකා එක්සත් ජනපදය

චීනය, රුසියාව, ජපානය වැනි රටවල් තුළින් අධ්‍යාපන පරමාර්ථ විමසා බැලීම තුළින් දැකගත හැකි වූයේ සමාජවාදී චින්තනය පදනම් කරගත් පොදු පරමාර්ථ මූලික කරගත් අධ්‍යාපන ක්‍රමවේදයකි. ඇමරිකා එක්සත් ජනපදයේ අධ්‍යාපන පරමාර්ථවල පුද්ගල පරමාර්ථවලට වැඩි නැඹුරුවීමක් දැකිය හැකි ය. එහි දී අධ්‍යාපන ප්‍රතිපත්ති කොමිෂන් සභාව මගින් පුළුල් පරමාර්ථ හා අනුපරමාර්ථ හතරක් දක්වා ඇත. පුළුල් පරමාර්ථ වශයෙන් දැනුම ආරක්ෂා කිරීම, වැඩිදුර පුළුල් කිරීම සහ පැතිර වීමත්, සෑම පුද්ගලයාගේම ඒකාබද්ධතාවය (Intergrit) පිළිගනිමින් ආරක්ෂා කරමින් හැම දෙනාගේ ම සුභ සිද්ධිය සලස්වන හා වර්ධනය කිරීමෙහි උපයෝගී වන ආකල්ප කුසලතා ශිල්ප ක්‍රම වර්ධනය කිරීමත් ය.

අනු පරමාර්ථ වශයෙන් දක්වනුයේ

I. ආත්ම සාක්ෂාත්කරණය පිළිබඳ අරමුණු :-
විචාර බුද්ධිය, කථාව, කියවීම, ලිවීම, සෞඛ්‍ය පුරුදු සෞන්දර්යාත්මක ආශාවන් හා චරිතය ආදී අංග දියුණු කිරීම.

II. මානුෂික සබඳතා පිළිබඳ අරමුණු:-
මිනිස් සංහතියට ගරු කිරීම, කල්‍යාණ මිත්‍රත්වය, සහයෝගී බව හා ආචාර්ශීලී බව යනාදිය

III. ආර්ථික කාර්යක්ෂමතාවය පිළිබඳ අරමුණු:-
වැඩ හා වෘත්තීය තොරතුරු වෘත්තීය තෝරා ගැනීම වෘත්තීය කාර්යක්ෂමතාව.

IV. ප්‍රජා වගකීම පිළිබඳ අරමුණු:-
සමාජ සාධාරණත්වය, සමාජ අවබෝධය විචාරාත්මක නිගමනවලට එළඹීම, ඉවසීම නීති ගරුකත්වය.

ආදී ලෙස ය. මේ ආකාරයට ඇමරිකා එක්සත් ජනපදයෙහි අධ්‍යාපන පරමාර්ථ දක්වා තිබේ.

මේ අයුරින් ලෝකයේ සෑම රටකම පාහේ ජාතික අධ්‍යාපන ප්‍රතිපත්ති මාලාවන් තුළ අධ්‍යාපනික පරමාර්ථ පෙරදැරි කර ගනිමින් ව්‍යවස්ථාපිතව ස්ථාපිත කර තිබේ. සමාජවාදී, ධනවාදී හෝ ප්‍රජාතන්ත්‍රවාදී දේශපාලනික න්‍යායන් ක්‍රියාත්මක වන රටවල් තුළින් ඒ ඒ න්‍යායන් ට අනුකූල වන අයුරින් අධ්‍යාපන පරමාර්ථ පුද්ගල, සමාජ දෙවාර්ගික ලෙසින් අඩු වැඩි වශයෙන් සකස් කර ඇති අයුරු දැකගත හැකි ය.

මෙසේ විවිධ රටවල අධ්‍යාපනික පරමාර්ථ විමර්ශනය කරලීම තුළින් නූතන අධ්‍යාපනයෙහි අපේක්ෂිත අරමුණු යම්තාක් දුරට උපකල්පනය කරලීමට හැකියාව ලැබේ. එසේ වුව ද මේවා සියලු පරමාර්ථයන් කාලානුරූපව විවිධ සාධක පදනම් කර ගනිමින් වෙනස් වන අයුරු ද තේරුම් ගත යුතු වේ. අධ්‍යාපන පරමාර්ථ හා අරමුණු නූතන ශ්‍රී ලංකාව තුළ ක්‍රියාත්මක වන අයුරු විමසීම ද වැදගත් වේ. ඒ අනුව ශ්‍රී ලංකාවෙහි අධ්‍යාපන පරමාර්ථ කවරේද යි නිශ්චිතව දක්වන ලද වාර්තාවක් දක්නට නො මැත. වර්ෂ 1944 කන්නන්ගර වාර්තාව ඉදිරිපත් කළ කමිටුව තම පර්මාර්ථ මෙසේ දක්වා ඇත. ''ප්‍රජාතන්ත්‍රවාදී ජීවිතයට යෝග්‍ය වූ අධ්‍යාපනයේ දියුණුව අපි කවර ලෙසකින්වත් සීමා නො කරමු. එමෙන් ම ප්‍රධාන පරමාර්ථ දෙකක් වූ චරිත පුහුණුවත්, පුරවැසියෙකු මෙන් යහපත් පැවැත්මත් ඉගැන්වීම අපි තරයේ මතක් කර සිටිමු'' යනුවෙනි.

මෙයට අමතරව 1964 ජාතික අධ්‍යාපනයක් සඳහා යෝජනා ඉදිරිපත් කළ අධ්‍යාපන ධවල පත්‍රිකාව ද 1966 සාමාන්‍ය හා කාර්මික අධ්‍යාපන ප්‍රතිසංස්කරණ යෝජනා ඉදිරිපත් කරන ලද කමිටු වාර්තාව ද වෙන වෙනම අධ්‍යාපන පරමාර්ථ දක්වා ඇත. 1979 බෝගොඩ ප්‍රේමරත්න මහතාගේ සහභාගීත්වයෙන් සකස් වූ ''අධ්‍යාපනයේ අදාළ බව කර....'' යන වාර්තාවේ අධ්‍යාපනයේ අභිමතාර්ථ පද්ධතියක් නම් කර ඇත. ඒවා මෙසේ ය.

1. සම්පත් සීමිත ලෝකයක, ජීවිත අවශ්‍යතාවලට අදාළ දැනුම, ආකල්ප, හා කුසලතා සමග පරිසරයත් පිළිබඳ ව අවබෝධ වර්ධනය.
2. සෞඛ්‍ය සම්පන්න පරිපූර්ණ ජීවිතයකට අවශ්‍ය පුරුදු වර්ධනය.
3. සමාජයීය, ජීවිතය හා අවබෝධය සඳහා අවශ්‍ය භාෂාමය හැකියාව හා ප්‍රකාශන කුශලතා වර්ධනය.
4. ශ්‍රී ලංකා වාසීන්ගේ ආගමික හා සංස්කෘතික උරුම පිළිබඳ ව අවබෝධය හා අගය කිරීම.
5. යහපත්, නිර්මාණශීලී, සාමකාමී, විනයගරුක හා ක්‍රියාකාරී පුරවැසි ගුණාංග වර්ධනය.
6. කලාව, විද්‍යාව, සාහිත්‍යය හා තාක්ෂණය යනා දී අංශ සඳහා ඉගෙනීමේ යෙදී සිටින්නේ අභියෝග්‍යතාවට අනුකූල එළඹුම්වල වර්ධනය.
7. අන්‍යන්ගේ දේපොළ, අදහස් හා ජීවන රටාව කෙරෙහි ගෞරවයක් දැක්වීම.
8. මිනිස් සමාජය මුහුණපාන පොදු ප්‍රශ්න හා ඒවා මෙරට ජීවන ක්‍රමය කෙරෙහි බලපාන ආකාරය පිළිබඳ අවබෝධය.

යනුවෙන් අභිමතාර්ථ ලෙසින් දක්වා ඇත. මෙය අධ්‍යාපන ප්‍රතිපත්ති මාලාවක් තුළින් ළඟා කර ගැනීමට බලාපොරොත්තු වන පරමාර්ථ හා අරමුණු වශයෙන් හඳුන්වා දිය හැකි ය. එමෙන් ම 1982 ඉදිරිපත් වූ අධ්‍යාපන ප්‍රතිසංස්කරණ යෝජනා නම් වූ අධ්‍යාපන ධවල පත්‍රිකාවේ අධ්‍යාපන පරමාර්ථ දක්වා අත්තේ මෙසේ ය.

''ළමයාගේ සංවර්ධනය සුසංගත ලෙස සිදුවීමට ඉඩ සලසා එමගින් ළමයා සමාජයට මෙන් ම සමාජයේ වැඩකට සුදුස්සෙකු කිරීමයි.''

කෙසේ වුව ද ශ්‍රී ලංකාව තුළ මෙන් ම ලෝකයේ බොහෝ රටවල නිශ්චිත අධ්‍යාපන පරමාර්ථයක් දැක ගත නො හැකි වෙයි. එනිසා හුදෙක් දැනුම පදනම් කරගත් රාමුවක් යටතේ අධ්‍යාපන ප්‍රතිපත්ති ක්‍රියාත්මක වන අයුරු ලෝකයේ දිනෙන් දින සිදුවන විෂමතාවයන් තුළින් මනාව ධ්වනිත වේ. මේ

නිසා අධ්‍යාපන පරමාර්ථ ගොඩනැංවීමෙහිලා ජාතික මට්ටමෙන් හා ජාත්‍යන්තර මට්ටමෙන් පොදු එකඟතාවයක් තුළින් ක්‍රියාත්මක විය යුතු බව පෙන්වා දිය යුතු ය.

බෞද්ධ අධ්‍යාපනයේ පරමාර්ථ

පරමාර්ථ යනු කුමක් දැයි විග්‍රහ කර බැලීමේ දී එමගින් ගම්‍ය වන්නේ ප්‍රධාන අර්ථය යන්නයි. කෙටියෙන් පැවසූ විට උත්තම අර්ථය නම් තේරුමක් එහි වේ. මෙලොව ජීවිතය ප්‍රභාමත් කර ගැනීමට අදාළ ක්‍රමවත් මාර්ගයක් බෞද්ධ දර්ශනයෙන් උගන්වනු ලබයි. එබැවින් මිනිසාගේ පරම විමුක්තිය ප්‍රත්‍යක්ෂ කරගනු ලබන පරමාර්ථ ධර්ම සමූහයක් බුදු දහමින් හඳුන්වා දී ඇත. එමගින් ජීවිතය නිවැරදි මාර්ගය ඔස්සේ ඉදිරියට ගෙන යාමට අවශ්‍ය උපදෙස් ලබා දෙයි. මිනිස් ජීවිතය එකතැන නැවතී සිටින්නක් නොවේ. එමෙන් ම බුදු දහම කිසි විටක අසුභවාදී ව සිතීමට පුද්ගලයාට අනුබල නො දේ. මෙහි ඇති සුවිශේෂත්වය වැටි වැටි නැගිටීමට උත්සාහ දරන දරුවෙකුට ඇවිදීමට වාරු දෙන්නාක් සේ පුද්ගලයා ඉදිරියට ගෙන යාමයි. බිළිඳාට නොවැටී ඇවිදිය නො හැකි ය. ඇවිදීමේ පුහුණුව ඒකාන්තයෙන් ලබාගත යුතු ය. බෞද්ධ දර්ශනයට අනුව පුද්ගල මනසට ප්‍රධාන තැන ලබා දෙයි. මනසේ ඇති විශ්ව ශක්තිය පුහුදුන් පුද්ගලයාට නො තේරේ. මෙය උදාහරණයකින් පෙන්වන්නේ නම් සූර්යයාගෙන් මුලු ලෝකයට ම අසීමිත සේවයක් සිදුවන අතර එය මෙතකැයි පෙන්විය නො හැකි ය. එම ප්‍රබල වස්තුව වුව ද විටක ඝණ වැහි වලාකුළකට වැසී ගිය විට ශක්තිය අඩු වේ. ඒ හා සමානව කෙලෙස් හරිත සත්ත්වයාගේ ශක්තිය ද අඩු වේ. එමෙන් ම සිත පිරිසිදු කර ගැනීමේ හැකියාව ද ඇත්තේ පුද්ගලයාට ම වන අතර පිරිසිදු කර ගැනීමට උපදෙස් බුදු දහම ලබා දෙයි. කෙටියෙන් පැවසීමේ දී බෞද්ධ අධ්‍යාපනයේ මූලික පරමාර්ථය ද එය වේ.

බුදු දහම තුළ විශේෂයෙන් සාකච්ඡා කරනු ලබන්නේ මනස පිළිබඳ ව ය. මනස පිළිබඳ ව විශේෂ අවධානයක් යොමු කොට ඇත්තේ නිරතුරුව ම කර්ම රැස් කරන බැවිණි. ''**චෙතනාහං භික්ඛවෙ කම්මං වදාමි. චෙතයිත්වා කම්මං කරොති කායෙන වාචාය මනසා**''[5] ලෝකය දුක මත පිහිටා තිබේ යැයි වරක් බුදුරජාණන් වහන්සේ දේශනා කොට ඇත. ''**දුක්ඛෙ ලොකෙ පතිට්ඨිතො**''[6] මෙහි දී පසක් කරගත යුත්තේ ලෝකය දුක මත පිහිටා තිබේ නම් පුද්ගලයා ලෝකයේ ජීවත් වේ නම් පුද්ගලයාගේ ප්‍රධාන ප්‍රශ්නය ද දුක විය යුතු බව ය. එබැවින් ලෝකයේ පවත්නා සජීවී අජීවී සෑම වස්තුවක් ම සෑම නිමේෂයක් පාසාම වෙනස් වේ. මෙය නුවණින් අවබෝධ කර ගැනීමට හැඩ ගැස්වීම බෞද්ධ පරමාර්ථය වේ. එක උතුම් සත්‍ය අවබෝධ කර ගැනීම එතරම් ලෙහෙසි පහසු කාර්යයක් නො වේ. බුදු රජාණන් වහන්සේට ද මේ සඳහා විශාල කාලයක් ගත කිරීමට සිදුවිය.

සෑම පුද්ගලයෙක් ම මෙය අවබෝධ කර ගන්නා තුරා දීර්ඝ සංසාරයේ ගමන් කරීමට සිදු වේ. එබැවින් මෙකී උතුම් තත්ත්වයට පියවරෙන් පියවර ළඟා විය යුතු ය. මේ සඳහා අනුගමනය කළ යුතු උතුම් අංග අටක් බුදු දහම පෙන්වා දී තිබේ. එය මධ්‍යම ප්‍රතිපදාව හෙවත් ආර්ය අෂ්ටාංගික මාර්ගය ලෙස විස්තර වේ. **''අයමෙව අරියො අට්ඨංගිකො මග්ගො සෙය්‍යථීදං සම්මා දිට්ඨි...''**[7]

ලොව ජීවත් වන සෑම පුද්ගලයෙක් ම අධ්‍යාත්මික හා බාහිර වශයෙන් විවිධ බැඳීම්වලින් යුක්තව සිරවී සිටී. එබැවින් ගැටීම් සහිත සංකීර්ණ සමාජයේ ජීවත්වන පුද්ගලයාට සෑම විටම ගැටීම්වලට මුහුණ පෑමට සිදුවේ. එබැවින් අවුලෙන් අවුලට නිරන්තරයෙන් පත්වේ. **''අන්තො ජටා බහි ජටා ජටාහි ජටිතා පජා....''**[8] බුද්ධ දේශනාවට අනුව පුද්ගලයා ශීලයේ පිහිටා සමාධිය හා ප්‍රඥාව දියුණු කිරීමෙන් එකී අවුලෙන් මිදිය හැකි බව උගන්වනු ලබයි. ශීලය තුළින් එකී ප්‍රඥාව කරා ළඟා විය හැකි ය. ශීලය හා ප්‍රඥාව අතර අභේදනීය සබඳතාවක් පවතී. බුදු රජාණන් වහන්සේ සෑම විට ම උත්සාහ දරා ඇත්තේ පුද්ගලයා හා සමාජය අතර ඇති සබඳතාවය ප්‍රතිමූර්තිමත් කිරීමට ය. කෑම බීම, ඇඳුම්, පැළඳුම්, ගමන් බිමන්, යාම පවා ශීලාචාර විය යුතු බව පෙන්වා දී තිබේ.

බෞද්ධ සංස්කෘතිය තුළින් ද පුද්ගලයා යහ මගට ගැනීමට ප්‍රබල උත්සාහයක් දරයි. සංස්කෘතිය මගින් සමාජ පාලනයක් ඇති කිරීම සඳහා කිසියම් විනය මාර්ගයක් හඳුන්වා දෙයි. මිනිසාට ඇති විශේෂ හැකියාව නම් තමා උගත් සංස්කෘතික වටිනාකම ඊළඟ පරපුරට පවරා දීමේ හැකියාව යි. බෞද්ධ පරමාර්ථය ද පුද්ගලයා සුචරිතයට ප්‍රවේශ කරවීම ය. විශේෂයෙන් ම පවුල් සංස්ථාවෙහි එනම් පවුල, ආගම, අධ්‍යාපනය ආදී ප්‍රධාන අංශයන්ට ආවේණික සුවිශේෂ ලක්ෂණ රැසක් බුදු දහමේ උගන්වනු ලබයි. සමාජ සත්ත්වයා අන්‍ය පුද්ගලයන් සමග ගැටුම්කාරී බවින් තොරව සුවසේ ජීවත්වීමට අවශ්‍ය පරිසරය මනාව පැහැදිලි කර දෙනු ලබයි. එහි සාමකාමී වාතාවරණයක් ඇති අතර මානසිකත්වය ද නිරෝගීතාවක් දැකිය හැකි ය. එබැවින් සමස්ත ප්‍රජාවගේ ම හිත සුව පිණිස බුදු දහම හා බෞද්ධ සංස්කෘතිය ව්‍යාප්ත කිරීමට සුදුසු පරපුරක් බිහි කිරීම සුවිශේෂී වූ පරමාර්ථයකි.

බෞද්ධ ඉගැන්වීම් අනුව නිදහස් ව තමන් විසින් ම දැක දැන පසක් කර නො ගත් අදහස හුදු දෘෂ්ටි මාත්‍රයක් පමණක් බව දක් වේ. නිදහස් චින්තනයට මඟ පෙන්වීම බුදුදහමේ ප්‍රමුඛ ලක්ෂණයක් වී ඇත්තේ මේ නිසා ම ය. ඒ බව මජ්ඣිම නිකායේ වීමංසක සූත්‍රයේ විස්තර කරමින් වීමංසනයේ වැදගත්කම තහවුරු කොට ඇත. බෞද්ධ අධ්‍යාපනයේ පරමාර්ථය ද එයම වේ. බුදුදහමේ උගන්වන පරිදි ලෝකය හා සත්ත්වයා අරබයා සත්‍ය වශයෙන් හෝ ඒකාන්ත සත්‍ය වශයෙන් එක එල්ලේ පිළිගැනීම නිවැරදි අවබෝධයකට පැමිණීම නො වන බව ඉගැන්වේ. බුදුදහමින් උගන්වනු ලබන්නේ පුද්ගලයාට ස්වාධීනව නිවහල්ව,

මැදිහත්ව කල්පනා කොට තීරණයක එළඹිය යුතු බවයි. යම් හෙයකින් එසේ නො වන්නේ නම් පුද්ගලයා දැඩිව ගන්නා තීරණය මත සිට ක්‍රියා කිරීමේ දී සත්‍ය යට වී අන් අදහසක් ඉස්මතු විය හැකි ය. එය නිවැරදි ඉගැන්වීමක් නො වේ. එමගින් සිදු වනුයේ තම අදහස නිවැරදි බව තහවුරු කිරීමත් අන් මතය අසත්‍ය බව තහවුරු කිරීම සඳහා කරුණු තර්ක සෙවීමෙන් වෙහෙසීමට පත්වීම පමණි.

බෞද්ධ ඉගැන්වීමේ මූලික පරමාර්ථය නම් පුද්ගලයාට නිවහල්ව නිදහස් ව තමා විසින් ම දැක දැන යමක් තේරුම් ගැනීමට අවස්ථාව සැලසීම ය. නිදහස් චින්තනයට බුදුදහමින් මෙතරම් වටිනාකමක් ලබා දී ඇත්තේ ඉහත හේතුවෙනි. ස්වාධීන ව නිවහල් ව සිතීමට ක්‍රියා කිරීමට පුරුදු කරන ඉගැන්වීමක් ලෙස බෞද්ධ අධ්‍යාපනය හැඳින්වේ. බුදු දහමේ මූලික අපේක්ෂාව දෑස් නො පෙනෙන පුද්ගලයාට එසේත් නො මැතිනම් අඳුරේ සිටින පුද්ගලයාට ආලෝකය ලබා දීම ය. එනම් සත්‍ය සත්‍ය ආකාරයෙන් අවබෝධ කරවමට මඟ පෑදීම ය. එබැවින් ඇත්ත ඇති සැටියෙන් පුද්ගලයාට දැක ගැනීමට අවශ්‍ය හැකියාවන් පුද්ගලයා උදා කරගත යුතු අතර බුදුදහම එවැනි පුද්ගලයාට ආලෝකයක් සපයයි. පුද්ගලයාට සාර්ථකව යමක් තේරුම් ගැනීමට කායික මානසික නිරෝගීතාවය තිබිය යුතු ය. එමෙන් ම උත්සාහය කැපවීම ද තිබිය යුතු ය. මෙකී ලක්ෂණයන්ගෙන් හෙබි පුද්ගලයා කිසියම් තීරණයකට එළඹීමේ දී නැවත නැවතත් සිතා විමසා නිවැරදි තීරණයට එළඹේ. මෙයට කදිම නිදසුනක් ලෙස මජ්ඣිම නිකායේ උපාලි සූත්‍රය පෙන්වා දිය හැකි ය. එම සූත්‍රයේ දී බුදුරජාණන් වහන්සේ උපාලී ගෘහපති පුත්‍රයට ප්‍රකාශ කොට සිටින්නේ ඔබ වැනි ප්‍රසිද්ධ පුද්ගලයෙක් මෙවැනි ඉක්මන් තීරණ ගැනීම නුසුදුසු බවයි. එබැවින් තව දුරටත් සිතා මතා තීරණයකට එළඹෙන ලෙස බුදුරදුන් ඔහුට පවසයි. ''**අනුවිච්චකාරං ඛො ගහපති කරොහි....**''[9] මෙ මගින් ද පැහැදිලි වන්නේ බෞද්ධ අධ්‍යාපනයේ පරමාර්ථය පුද්ගලයා සත්‍ය කරාම රැගෙන යාමට පොළඹවන බවයි.

බුදුදහමේ උගන්වනු ලබන සත්‍ය එකක් මිස දෙකක් නො වේ. එය නව නිර්මාණයක් ද නො වේ. ඒ වනාහි බුදු කෙනෙකුන් ලොව පහළ වුව ද පහළ නො වූව ද ලොව සදාතනික පවතින ධර්මතාවයකි. බුදුවරුන් විසින් සිදු කරනු ලබන්නේ කලින් කලට යටපත් වන මෙකී සත්‍ය ප්‍රඥාවෙන් අවබෝධ කොට ගෙන ලෝකයාට හෙළි කර දීම ය. සත්‍ය නිසි ලෙස අවබෝධ කර නො ගන්නා පුද්ගලයා අන්ධ පුද්ගලයෙකුට උපමා කොට ඇත. මේ පිළිබඳ ව බුදු රජාණන් වහන්සේ දීඝ නිකායේ තේවිජ්ජ සූත්‍රයේ දී නිවැරදි සත්‍ය නො දකින පුද්ගලයා හා ඔහු අනුගමනය කරන්නන් සත්‍යයෙන් දුරස්වන බව තේවිජ්ජ බමුණාට අන්ධ වෙනුපමාවෙන් දක්වා ඇත. ''**සෙය්‍යථා'පි වාසෙට්ඨ අන්ධවෙණිපරංපරං සංසත්තා පුරිමො'පි න පස්සති මජ්ඣිමො'පි න පස්සති පච්ඡිමො'පි න පස්සති...**''[10] එබැවින් බෞද්ධ අධ්‍යාපනයේ පරමාර්ථය පුද්ගලයා ව දුකින් මුදවීමට උපකාරී

වන මාර්ගය පෙන්වා දීම ය. එම උතුම් මාර්ගය ආර්ය අෂ්ටාංගික මාර්ගය නම් වේ. මෙම උතුම් ආර්ය මාර්ග අට නැවත සීල සමාධි ප්‍රඥා යනුවෙන් කොටස් තුනකට බෙදා දක්වයි. එහි මුලින් ම දක්වා ඇත්තේ සීලය යි. එනම් වාචසික හා කායික ව හික්මීම සීලයේ මූලික පරමාර්ථය ය. පුද්ගලයාගේ චරිත සංවර්ධනය උදෙසා සීලය මහෝපකාරී වන බව බුදු දහමේ ඉගැන්වේ. වරදින් වළකා ගැනීම එහි මුඛ්‍ය අරමුණ වේ. තමා සතු නො වන ගුණාංග ඇතැයි අන් අය මුලා කිරීම වරදකි. තමාට අයත් නො වූ දෑ ගැනීම, නො කළ යුතු දේ නො කිරීම, කළ යුතු දේ කිරීම, සීලයට ම අයත් ය. සීලයෙන් හෙබි පුද්ගලයා වහා සත්‍ය අවබෝධ කර ගැනීමට පෙළඹේ. ''**සබ්බදා සීල සමපන්නො පඤ්ඤවා සුසමාහතො ආරද්ධවිරියො පහිතත්තො ඔඝං තරති දුත්තරං**'' යනුවෙන් බුදුරජාණන් වහන්සේ සංයුත්ත නිකායේ දේවතා සංයුත්තයේ දී පේනවා දී ඇත. සීලයේ පිහිටි පුද්ගලයාගේ දෙවෙනි පියවර සමාධිය ලෙස හැඳින්වේ. එනම් සිත වැඩි දියුණු කර ගැන්ම යි. පුද්ගලයා සතු අකුසල සිතුවිලි විනාශ කර දමීම එහි මූලික පරමාර්ථය යි. ''**සමාධිං භික්ඛවෙ භාවෙථ අප්පමාණං..**''[11] එමගින් සිතේ පිරිසිදු බවත් සිතේ සමාධියත් ඇති වෙයි. එහි තුන්වන පියවර ලෙස සලකනු ලබන්නේ ප්‍රඥාවයි. එනම් බෞද්ධ අධ්‍යාපනයේ මුඛ්‍ය පරමාර්ථය පුද්ගලයාව ප්‍රඥාව කරා රැගෙන යාම යි. එය බුදුදහමේ ''**යථාභූතං ඤාණදස්සනං සුවිසුද්ධං අහොසි....**''[12] ලෙස හැඳින්වේ. යථා භූතඥාන දස්සනය යනු ඇත්ත ඇති සැටියෙන් දැකීම ය. එමගින් සන්තානයත් සියලු අකුසලයන් ප්‍රහීන කළ හැකි ය. එනම් නැවත නො වැඩෙන ආකාරයට ගසක් මුලින් උදුරා දමන්නාක් ලෙස ය. මේ මගින් තීරණය කළ යුත්තේ බෞද්ධ අධ්‍යාපනයේ පරමාර්ථය මිනිසා අර්ථ සම්පන්න ඵලදායක දර්ශනයක් වෙත යොමු කරවන බව යි.

ආන්තික සටහන්

1 Peters, R.S., Ethics& Education, 25p.

2 සෙනෙවිරත්න, චාමින්ද, ලෝක සංවිධාන 1, 84 පිටුව

3 එම, 82 පිටුව

4 එම, 163පිටුව

5 අ.නි. (4) නිබ්බේදික සූත්‍රත, 200 පිටුව

6 සං.නි. (1) පිහිත සූත්‍රය)

7 සං.නි. (5-2) ධම්මචක්කපවත්තන සූත්‍රය, 270 පිටුව

8 සං.නි (1-26) ජටා සූත්‍රය, 26 පිටුව

9 ම.නි (2) උපාලි සූත්‍රය, 60 පිටුව

10 දී.නි. තේවිජ්ජ සූත්‍රය, 600 පිටුව

11 අං.නි. (2) සමාධි සූත්‍රය, 174 පිටුව

12 සං.නි. (5-2) ධම්සක් පැවතුම් සූත්‍රය, 270 පිටුව

'දෙවියන් වහන්සේගේ පැවැත්ම' දර්ශන ඉතිහාසය තුළ මත භේදයට තුඩු දුන් පාරභෞතික ගැටලුවකි

සහකාර කථිකාචාර්ය හරිනි නවෝදා ද සොයිසා

සංක්ෂේපය

දෙවියන් පිළිබඳ සංකල්පය වර්තමානයේ පවා මත භේදයට තුඩු දුන් කාරණයකි. නැතිනම් දාර්ශනික ගැටලුවකි. මේ පිළිබඳව පෙර අපර දෙදිගම දාර්ශනික අවධානය යොමු විය. සත්‍ය වශයෙන් දෙවියන් ලෝකය තුළ සිටී ද, නැතිනම් එය හුදෙක් මිනිසුන් අදහන මායාවක් පමණක් ද යන්න පිළිබඳව නිශ්චිත වූ, නිවැරදි නිගමනයක් ලබා දීමට නවීන විද්‍යාව පවා අපොහොසත් වී ඇත. එසේම දර්ශනය තුළින් ද ඒ පිළිබඳව නිගමනයක් ලබා දිය නො හැක. මේ නිසාම දාර්ශනික ගැටලුවක් ලෙස දෙවියන් වහන්සේගේ පැවැත්ම පිළිබඳ සංකල්පය හැඳින්විය හැක.

හැඳින්වීම

දාර්ශනික විමර්ශනයන් භෞතික ලෝකය ආශ්‍රිත ගැටලු විග්‍රහ කිරීමට පමණක් සීමා නො වේ. එහි වැදගත් අංශයක් ලෙස භෞතිකත්වය ඉක්මවා ගිය පාරභෞතික ගැටලු පෙන්වා දිය හැකි ය. භෞතිකත්වය තුළින් පිළිතුරු සොයා ගත නො හැකි ඇතැම් තත්ත්වයන් ඉන් ඔබ්බට ගොස්, තාර්කිකව සහ බුද්ධිමය වශයෙන් විග්‍රහ කිරීමට දාර්ශනිකයා උනන්දු වේ. මෑත යුගවල දී විද්‍යාත්මක මූලධර්ම පදනම් කර ගෙන දර්ශනයට නැඹුරු වුවත්, දර්ශන ඉතිහාසයේ ආරම්භයේ පටන්ම ලෝකය පිළිබඳ භෞතික විග්‍රහයන්ගෙන් සෑහීමකට පත් නො වී පාරභෞතික විශ්ලේෂණ කිරීමට දාර්ශනිකයා උත්සාහ දරා ඇත.

අනුභූතිමය ඥානයේ පවතින සීමිත බව නිසා පාරභෞතික විශ්ලේෂණයට දාර්ශනිකයා පෙළඹෙන අතර දර්ශන ඉතිහාසයේ වැදගත් පාරභෞතික ගැටලුවක් ලෙස දෙවියන් වහන්සේ පිළිබඳ සංකල්පය පෙන්වා දිය හැකි ය. මෙබඳු සංකල්පයන් මිනිසා විසින් ගොඩ නඟා ගන්නේ භෞතික හේතු සාධක මඟින් පිළිතුරු දිය නො හැකි අවස්ථා පැහැදිලි කිරීමට බව විද්වතුන්ගේ අදහසයි. මෙහි පදනම කුමක් වුව ද දෙවියන් වහන්සේ වැනි පාරභෞතික ගැටලු ඉවතලීම ලොවම ජය ගත් නූතන යුගයේදීවත් නො හැකිවී ඇත.

මෙම දෙවියන් පිළිබඳ සංකල්පය දාර්ශනික ඉතිහාසය පුරා මත භේදයන්ට ලක් වුවද මිනිස් සිත් සතන් තුළින් ගිලිහී ගොස් නැත. ඊට හේතුව කෙතරම් පාරභෞතික වුව ද එය විශ්වාස නො කිරීමට මිනිසාගේ ඇති අකැමැත්තයි.

දේව සංකල්පයේ විකාශනය

පෙරදිග දර්ශනය

වෛදික දර්ශනයෙන් ආරම්භ වන පෙරදිග දර්ශනය තුළ දේව සංකල්පය ඒක දේව වාදයන්, බහු දේව වාදයන් සහ සර්වේශ්වර වාදයන් වැනි දේව සංකල්පයන් අර්ථවත් විය. වෛදික චින්තාවන් පැහැදිලි ආගමික මුහුණුවරක් ගත් අතර, ස්වභාවධර්මයේ ඇතැම් වස්තූන් දේවත්වයෙන් පිදීමේ ස්වභාවයක් දැකිය හැකි ය.

'වෛදික යුගයේ දී මිනිසා ස්වභාවික පරිසරයේ ප්‍රපංච, සංසිද්ධීන්, ක්‍රියාකාරකම් ගැන දැඩි කුතුහලයකින් හා බියකින් පසුවිය. ඔවුනට එම පරිසර ක්‍රියාවලි තේරුම් ගැනීමට නො හැකි නිසා එම වස්තූන් වලට දේවත්වයක් ආරූඪ කර වන්දනාමාන කිරීමට යොමු විය.'

(විමලධම්ම, කේ., ඉන්දියානු දර්ශනය)

මෙම වෛදික යුගයේ දී ප්‍රධාන වශයෙන් වන්දනාමාන කළ දෙවිවරු ලෙස ඉන්ද්‍ර, වරුණ, සෝම, යම ආදී දෙවිවරුන් සලකයි. තව ද ගින්නට අධිපති අග්නි දෙවියා පිළිබඳ විශේෂ තොරතුරු සඳහන් වේ. එම දෙවියාට අත් දහසක් ඇති බව ඔවුන් විශ්වාස කළහ. එසේම ගින්නට දමන ආහාරපානාදිය දුම් ඔස්සේ අහසේ සිටින දෙවිවරුන්ට රැගෙන ගිය බව ඔවුන්ගේ විශ්වාසය විය. මෙම දේව සංකල්පය තුළ දෙවියන් ප්‍රධාන කොටස් 3 කට බෙදා දක්වනු ලබයි.

- ඇතා - සඳ, හිරු, තාරකා
- භූමඨ - ගස් වැල්, පර්වත, ඇළදොළ, ගංගා
- අන්තරීක්ෂ - වලාකුළු, විදුලිය, සුළඟ

දෙවියන් දැඩි ලෙස විශ්වාස කළ මෙම වෛදික යුගයේ දී බහු දේව වාදයක් පිළිගෙන තිබුණි.

උපනිෂද් යුගයේ දී ලෝකයේ සෑම දෙයකටම ප්‍රධාන වූ අසමසම නිර්මාතෘ දෙවි කෙනෙක් සිටි බව විශ්වාස කරන ලදී. ඔහු 'බ්‍රහ්මා' නම් විය. මෙය ඒකදේවවාදී සංකල්පයකි. එසේම විශ්වය සහ ප්‍රජාව එකම දෙවියකු විසින් මවන ලද්දක් බව නිර්මාණ වාදය තුළ සඳහන් වේ. එහි ලෝකය මැවීමේ ගෞරවය මහා බ්‍රහ්මයාට හිමි වේ. මේ ආකාරයට උපනිෂද් චින්තනය තුළ විශ්වයේ පරමාර්ථ සත්‍ය වශයෙන් බ්‍රහ්මන් නම් සංකල්පය ඉදිරිපත් විය. ඔහු සතු බලය විවිධාකාරය.

- සර්වඥය - සියල්ල දනී.
- සර්ව බලධාරිය - සියලු බලයෙන් යුක්තය.
- සර්ව ව්‍යාපීය - සියලු තැනම බලය පතුරුවා සිටී.
- සර්ව දර්ශීය - සියල්ල දකී.
- සර්වතෝභද්දාය - හැම අතින්ම යහපත්ය.
- සර්වපතාකිරණය - වචනයෙන් කිව නො හැකි තරම් ගුණවත්ය.
- සර්වභෞවමය - හැම අතින්ම සුන්දරය.

පසුව ඇති වූ විවිධ ඉන්දීය දර්ශන සම්ප්‍රදායන් තුළ පැහැදිලි ඒක දේව වාදයක් පිළිගෙන තිබුණි. ක්‍රි.පූ. 6 වන සියවස තුළ බිහි වූ බෞද්ධ චින්තනය අදේවවාදී දහමක් වන අතර සර්වබලධාරී දෙවියන් පිළිබඳ අදහසට වෙනස් මතයක් ඉදිරිපත් කරයි. පශ්චාත් බෞද්ධ ආගමික චින්තාවන් තුළ ද දේව සංකල්පය පිළිගෙන ඇත. ඊශ්වර සංකල්පය එවැන්නකි. එසේම හින්දු ආගමික චින්තාව තුළ ද සර්ව බලධාරී මැවුම්කරුවා ලෙස 'ඊශ්වර' නම් කර ඇත.

අපරදිග දර්ශනය

පැරණි ග්‍රීසියේ ප්ලේටෝගේ කාලයේ සිට ද ලොව සියල්ලටම ප්‍රධාන එක් දෙවි කෙනෙකුගේ පැවැත්ම ඔප්පු කිරීමට උත්සාහ ගෙන ඇත. ඉපැරණි ග්‍රීක සමාජය තුළ දේව වන්දනය බෙහෙවින් ජනප්‍රිය වූවකි. ස්වභාවධර්මය ආශ්‍රිත ඇතැම් ධර්මතාවයන් මෙන්ම යුද්ධය, වීරත්වය, මාතෘත්වය, ආදරය වැනි මානව අවශ්‍යතා සම්බන්ධයෙන් සංකල්ප පැවතුණි. එසේම ක්‍රීඩාවට අධිපති ඇතීනා දෙවඟන ඇතැන්ස් කඳු මුදුනින් බැස එන බව ග්‍රීකයන්ගේ විශ්වාසය විය.

අපරදිග දර්ශනයේ ආරම්භකයා වන තේල්ස්ගෙන් පටන් රෝම සභ්‍යත්වය ආදී දර්ශනයන් තුළ ද දේවවාදී සංකල්පය ඉදිරිපත් වී තිබේ. මේ සම්බන්ධයෙන් අදහස් දක්වන තේල්ස් පවසන්නේ **'සෑම දෙයක්ම දෙවියන්ගෙන් පිරී ඇතිබවයි.'**

එසේ ම ප්ලේටෝ සහ ඇරිස්ටෝටල් ද දෙවියන් පිළිබඳ කතා කර ඇත. ලෝකයට මුලින්ම චලනයක් දෙන්නේ දෙවියන් වුවත් එය දෙවියන්ගේ නිර්මාණයක් නො වන බව ඇරිස්ටෝටල්ගේ පිළිගැනීමයි. ප්ලේටෝ ද එය පිළිගෙන තිබුණි. තව ද දෙවි කෙනෙකු සිටින්නේ නම් ඔහු වෙනස් විය නොහැකි බව ඔවුන්ගේ පොදු විශ්වාසය විය.

පුරාණ රෝම අවධිය තුළ සභ්‍යත්වය පදනම් කර ගෙන දෙවියන් මානුෂීය ස්වරූපයකින් අර්ථ දක්වා ඇත. රෝම අධිරාජ්‍යයා මත දේවත්වයක් ආරෝපණය කරන ලද්දේ මේ පදනම මත සිටයි. බුද්ධිවාදී චින්තකයෙකු වන ස්පිනෝසා දෙවියන් නිර්වචනය කරනු ලැබුවේ **'දෙවියන් යනු ස්වභාව ධර්මය වේ'** යනුවෙනි.

ඇතැම් බුද්ධිවාදී චින්තකයන් විශ්වාස කළේ දෙවියන් පිළිබඳ සංකල්පය මිනිස් මනස තුළට ඇතුලත් වන්නේ උපතේ දී බවයි. නීට්ෂේ දෙවියන් අර්ථවත් කළේ සමාජ සදාචාරාත්මක පසුබිමකිනි. ඔහු පවසන්නේ **'ලෝකයේ පිළිගත් සාරභෞමික ඇගයුම් මිනිසා විසින්ම විනාශ කර ඇති බවත්, එම නිසා මිනිසා විසින් දෙවියන් විනාශ කර ඇති බවත් ය'.**

දෙවියන් පිළිබඳ සංකල්පය වඩාත් පැහැදිලි සහ ප්‍රබල ආකාරයෙන් ඉදිරිපත් වූයේ මධ්‍යකාලීන ආගමික චින්තනය තුළ යි. මෙහි දී දෙවියන් සර්වබලධාරී ප්‍රතිජානාත්මක අර්ථයෙන් ඉදිරිපත් කර ඇත. එහෙත් ඇතැම් තැනක අකායික, අනිර්මාණික, අහේතුක වැනි ප්‍රතිශේධනාත්මක අර්ථයෙන් ද ඉදිරිපත් කර ඇත. මේ කුමන ආකාරයෙන් ඉදිරිපත් කළ ද දෙවියන් සර්වබලධාරී, සර්වඥ, සර්ව ව්‍යාපී, අධිමානුෂික, අධිස්වභාවික තත්ත්වයට පත් කිරීමට මධ්‍යකාලීන දේවවාදීන් උත්සාහ ගෙන ඇත. ක්‍රිස්තියානි දහම තුළ මේ ලක්ෂණ දැක ගත හැකි ය. එහි දෙවියන් ත්‍රිවිධාකාර ලෙස අධිභක්තියකින් අර්ථ දක්වා ඇත. එනම්,

- පියාණෝ ය
- පුත්‍රයාණෝ ය
- ශුද්ධ ආත්මයාණෝ ය

දේව සංකල්පයේ දෘෂ්ටි කෝණ

සෑම සමාජයකම මෙම දේව සංකල්පය මිනිසුන් අතර බැඳී පවතී. මෙය මූලික දෘෂ්ටි කෝණ 3 ක් පදනම් කර ගෙන විග්‍රහ කළ හැක.

- ආගමික දෘෂ්ටිය
- මානව විද්‍යා දෘෂ්ටිය
- දාර්ශනික දෘෂ්ටිය

ආගමික දෘෂ්ටියෙන් බලන විට මිනිසාගේ සදාචාර ජීවිතය පවත්වා ගෙන යාම සඳහා දේව සංකල්පය ගොඩ නඟා ගෙන ඇත. මෙය දේවවාදී ආගම් වල ඉදිරිපත් වන පාරභෞතික සංකල්පයකි. කෙසේ නමුත් දෙවියන් සඳහා බාහිර පැවැත්මක් තිබුණ ද නො තිබුණ ද එය මිනිසාගේ භක්ති මාර්ගය සහ විශ්වාසය මත සකස් වී ඇත.

මානව දෘෂ්ටි කෝණයට අනුව මිනිසාගේ ජන ජීවිතය සම්බන්ධයෙන් දේව සංකල්පය බැඳී පවතී. උදාහරණ ලෙස,

- ග්‍රාමීය ගොවියන් තම අස්වනු නෙළීමෙන් පසු ප්‍රථම අස්වැන්න ගම්භාර දෙවියන්ට පූජා කර ආශිර්වාද ගැනීම.
- දේවාල වල කිරි ඉතිර වීම.
- යාගහෝම පැවැත්වීම.

දාර්ශනික දෘෂ්ටි කෝණයට අනුව දෙවියන්ගේ පැවැත්ම ප්‍රාදේශීය දෙවිවරුන් හැදෑරීමක් නොව සර්වබලධාරී මහා කාරුණික දෙවියන් පිළිබඳ විමසා බැලීමකි.

දෙවියන්ගේ පැවැත්ම තහවුරු කිරීම සඳහා ඉදිරිපත් වී ඇති දේවවාදී මත

දෙවියන්ගේ පැවැත්ම පිළිබඳ ගැටලුවේ දී දෙවියන්ගේ පැවැත්ම තහවුරු කරන තර්කයන් කීපයක් දේවවාදීන් විසින් දර්ශන ඉතිහාසය තුළ ඉදිරිපත් කර ඇත.

- සහජ සංකල්පවාදී තර්කය

දෙවියන් පවතින බව තහවුරු කිරීමට උත්සාහ ගන්නා බොහෝ අය දෙවියන් සෑම කෙනෙක් තුළම පවතින බව විශ්වාස කරයි. මෙවන් අදහසක්

පුද්ගල මනසට ඇතුල් වන්නේ ජන්මයෙන් බව ඇතැම් දාර්ශනික අදහසයි. මෙසේ දෙවියන් පිළිබඳ අදහසක් මිනිසා තුළ පවතින්නේ දෙවියන් ලොව පවතින නිසා බව දේවවාදී පිළිගැනීමයි.

- පරිපූර්ණත්වය පිළිබඳ තර්කය

සර්ව සම්පූර්ණ සත්ත්වයකු පිළිබඳ අදහස් ඇසුරෙන් දෙවියන් තහවුරු කළ හැකි බව දේවවාදීන්ගේ විශ්වාසයයි. සත්‍ය, හොඳ, ලස්සන, යහපත ඒ තුළ වේ. මෙවැන්නක් හැඟෙන්නේ සර්ව සම්පූර්ණත්වයට සාපේක්ෂව ය. එම සර්ව සම්පූර්ණත්වය නම් දෙවියන් වේ. එබැවින් දෙවියන් ලොව පවතී.

- සදාචාර තර්කය

සදාචාරමය වශයෙන් දෙවියන් තහවුරු කළ හැකි බව දේවවාදී පිළිග ැනීමයි. ඔවුන් අදහස් කළේ සදාචාර විනිශ්චයකරුවෙකු සිටිය යුතු බවත්, ඒ දෙවියන් බවත් ය. මිනිසුන් විසින් කරන හොඳ, නරක ක්‍රියා විනිශ්චය කරන්නේ දෙවියන් ය. ක්‍රිස්තියානි දහමට අනුව ජීවිතයේ අවසන් දින දී දෙවියන් විසින් හැම මිනිසකුම විනිශ්චයට ලක් කරන බවත්, එහි දී පව් කළ අය අපායටත්, පිං කළ අය ස්වර්ගයටත් යැවෙන බව පිළිගනී.

- හේතු තර්කය

මෙයින් ප්‍රකාශ වන්නේ ලෝකයේ සෑම දෙයකටම හේතුවක් ඇතිවාක් මෙන්ම විශ්වය නමැති ඵලය සඳහා ද හේතුවක් තිබිය යුතු බවයි. එම හේතුව දෙවියන් ය. මෙසේ විශ්වයේ හේතුව ලෙස දෙවියන් ඉදිරිපත් කර ඇති අතර, දෙවියන් ඉදිරිපත් කරන්නේ අහේතුක ඵලයක් ලෙසිනි. එහෙත් ලෝකයේ සෑම දෙයක්ම කිසියම් හේතුවක් නිසා ඇති වන බව ප්‍රකාශ කරන්නේ නම් දෙවියන් පමණක් අහේතුක යැයි ප්‍රකාශ කිරීම ගැටලු සහගත ය. දේවවාදීන් ප්‍රකාශ කරන්නේ දෙවියන් සදාකාලික සහ හේතු රහිත ස්වභාවයක් ගන්නා බවයි.

- රටා තර්කය

අවට ලෝකය දෙස බලන විට ඉතා පැහැදිලි රටාවක් දක්නට ලැබෙන බව මේ තර්කයේ මූලික පදනම යි. විවිධ ගුප්ත ඥාන මාර්ග, භක්තිය වැනි දේ මඟින් දෙවියන් ප්‍රත්‍යක්ෂ කළ හැකි බවත් මෙයින් ප්‍රකාශ වේ.

දෙවියන්ගේ පැවැත්ම ප්‍රතික්ෂෙප කිරීම

දෙවියන් ලොව සිටින බව ඔප්පු කිරීමට දේවවාදීන් බොහෝ උත්සාහ කර තිබේ. නමුත් ඔවුන් දේවවාදයට ගෙන ආ තර්ක රැසක් බිඳ දැමීමට අදේවවාදීන් සමත් වී ඇත. ඒ සඳහා ඔවුන් විවිධ අදහස් ඉදිරිපත් කර ඇත.

• භෞතිකවාදී අදහස

භෞතිකවාදී අදහස් දරන දාර්ශනිකයන් බොහෝ විට දෙවි කෙනෙකු හෙවත් අදෘෂ්‍යමාන බලවේගයක පැවැත්ම ප්‍රබල ලෙස බැහැර කරයි. දෙවියන් භෞතික ලෙස තහවුරු කළ නො හැකි වීම ඊට හේතුවයි.

• මාක්ස්වාදී අදහස

පැහැදිලි භෞතිකවාදී පදනමක් මත ගොඩනැඟී ඇති මාක්ස්වාදී චින්තනය දෙවියන් ප්‍රතික්ෂෙප කරන්නේ එය ආගම් විරෝධී ආකල්ප මත පිහිටා ය. අදෘෂ්‍යමාන බලවේග කෙරෙහි ඇති බලවත් විරෝධය නිසා මාක්ස්වාදීන් කෙසේවත් දේවවාදය නො පිළිගනී.

• නවීන විද්‍යාවේ අදහස

නිරීක්ෂණ, සම්පරීක්ෂණ මත ගොඩනැගෙන විද්‍යාත්මක උපන්‍යාස පිළිගන්නා විද්‍යාව භෞතිකත්වය ඉක්මවා පවතින දෙවියන් යන සංකල්පය සනාථ කළ නොහැකි නිසා බැහැර කරයි. හේතුව දෙවියන් ප්‍රත්‍යක්ෂයට හසුකර ගැනීමේ හැකියාවක් අද ද විද්‍යාව සතුව නො මැති බැවිනි. එබැවින් දෙවියන් පිළිබඳව ඉදිරිපත් කෙරෙන කිසිදු විග්‍රහයක් පිළිබඳව එසේ කරුණුමය සාධකයන් ඉදිරිපත් කිරීම අසීරු වී ඇත. මේ නිසා නවීන විද්‍යාව දෙවියන් පිළිබඳ සංකල්පය නිෂ්ප්‍රභා කරයි.

• මූල හේතුක තර්කයට විරුද්ධව ඉදිරිපත් වී ඇති අදහස

ඇරිස්ටෝටල්ගේ මතයට අනුව චලනය වන ලෝකයේ වෙනස් නො වන එකම දෙය නම් අචල චාලක නම් සර්ව බලධාරී දෙවියන්ගේ පැවැත්මයි. මෙය ප්‍රතික්ෂෙප කරන අදේවවාදී අදහස වන්නේ දෙවියන් අචල නම් දෙවියන් විසින් මවන ලද සියලු දේ චලිත වන්නේ කෙසේ ද යන්නයි. එබැවින් මූල හේතුක තර්කය ස්වයං විරෝධී තත්ත්වයට පත් වේ.

• පරිපූර්ණත්වය පිළිබඳ තර්කයට විරුද්ධව ඉදිරිපත් වී ඇති අදහස

අසම්පූර්ණව පවතින මේ ලෝකයේ පරිපූර්ණ එකම දේ දෙවියන් වන බව දේවවාදී පිළිගැනීමයි. එහෙත් අදේවවාදීන් පවසන්නේ ලෝකයේ අසම්පූර්ණත්වයක් පැවතියත්, එමඟින් සර්ව සම්පූර්ණ දෙවි කෙනෙක් සිටින බව ගම්‍ය කර ගත නො හැකි බවයි. එබැවින් සර්ව සම්පූර්ණත්වය තුළින් දෙවියන් තහවුරු වන බව පිළිගැනීම දුෂ්කර ය.

- සහජ සංකල්පවාදී මතයට විරුද්ධව ඉදිරිපත් වී ඇති අදහස

දේවවාදී මතයට අනුව දෙවියන් පිළිබඳ අදහස පුද්ගල මනසට ඇතුල් වන්නේ ජන්මයේදී ය. එහෙත් අදේවවාදීන් කිසිවිටකත් දෙවියන් නො පිළිගනී. අනුභූතිවාදියෙකු වන ජෝන් ලොක් පවසන්නේ 'පුද්ගල මනස උපතේ දී හිස්ව පවතින බවයි'. එබැවින් ඔවුන් දෙවියන් පිළිබඳ සංකල්පය ප්‍රතික්ෂේප කරයි.

නිගමනය

මේ අනුව පැහැදිලි වන්නේ දෙවියන්ගේ පැවැත්ම පිළිබඳ පැහැදිලි ප්‍රතිවිරෝධතාවයන් අතීතයේ සිටම පැවත ඇති බවයි. එහි දී දෙවියන්ගේ පැවැත්ම තහවුරු කිරීම සඳහා දේවවාදීන් සහ අදේවවාදීන් විසින් ඊට පක්ෂ මෙන්ම විපක්ෂ තර්ක රාශියක් ඉදිරිපත් කර ඇත. එහෙත් මෙම ගැටලුව පිළිබඳව තීරණාත්මක නිගමනයකට එළඹීම සඳහා ඒ සඳහා ඉදිරිපත් වී තිබෙන මෙම තර්ක විතර්ක කෙතරම් දුරට සෑහේද යන්න විනිශ්චය කිරීම දුෂ්කර ය. එබැවින් දෙවියන් වහන්සේගේ පැවැත්ම පිළිබඳ ගැටලුව දර්ශන ඉතිහාසය තුළ මත භේදයට තුඩු දුන් පාරභෞතික ගැටලුවක් ලෙස තවදුරටත් ශේෂ වනු ඇත.

ආශ්‍රිත ග්‍රන්ථ

ජයසේකර, කේ., (1992). බුද්ධ කාලීන ග්‍රීක චින්තන, කැලණිය, සම්භාව්‍ය ප්‍රකාශන.

කුලසේන, වී., (1997). දාර්ශනික ගැටලු, මාකොළ, පුබුදු ප්‍රින්ටර්ස්.

පියරතන හිමි, කේ., (1999). බෞද්ධ දර්ශනය සහ මතවාද දර්ශනය, කර්තෘ ප්‍රකාශන.

ද සිල්වා, පත්මසිරි., දාර්ශනික ගැටලු, කැලණිය, විද්‍යාලංකාර විශ්වවිද්‍යාලයීය මුද්‍රණාලය.

ධර්මසිරි, ජී., (2004). දාර්ශනික ප්‍රශ්න, මහරගම, අධ්‍යාපන ප්‍රකාශන දෙපාර්තමේන්තුව මඟින් තරංජි ප්‍රින්ටර්ස්.

එදිරිසිංහ, ඩී., (2002). දාර්ශනික විමර්ශන, දෙහිවල., වත්මා ප්‍රකාශන.

වීරසූරිය, ජී., (2009). මිනිසා දෙවියා සහ මනස, ගනේමුල්ල, ආරිය ප්‍රකාශකයෝ.

විමලධම්ම, කේ., ඉන්දියානු දර්ශනය, අධ්‍යාපන ප්‍රකාශන දෙපාර්තමේන්තුව.

Hoffding, H, A., (1955).History of Modern Philosophy, MacMillan and Co., London.

බෞද්ධ ආර්ථික දර්ශනය පිළිබඳ සංක්ෂිප්ත විග්‍රහයක්

වීරවිල නන්ද හිමි

බුදුසමය අනිත්‍ය වූත් අසුභවාදී වූත් දහමක් ලෙස ඇතැමෙක් සළකති. අනිත්‍ය, දුක්ඛ, අනාත්ම යන ත්‍රිලක්ෂණය එහි මූලික ඉගැන්වීම වන හෙයින් එලෙස හඳුන්වන බව පෙනේ. එහෙත් එය සාවද්‍ය තර්කයකි.

බුදුසමය දඹදිව පහළ වුයේ සංකීර්ණ ආගමික රටාවක් පැවති අවදියක ය. එක් පැත්තකින් කාමසුඛල්ලිකානුයෝගය පදනම් කරගත් බ්‍රහ්මණ ඉගැන්වීම් විය. බ්‍රාහ්මණ ඉගැන්වීම අතර ජනතාව මංමුලා බට පත්ව සිටිය හ. මේ අතර තවත් පිරිසක් විවිධ ශ්‍රමණ වේශ දරමින් ජීවිතයේ පාරලෞකික විමුක්තියක් අපේක්ෂා කරමින් කටයුතු කළහ. ඒ සඳහා දැඩි ව්‍රත සමාදානයෙන් කාලය ගෙවූහ. ආජීවක පරිබ්‍රාජක නිගණ්ඨ යන අංශ මෙහි ප්‍රමුකත්වයක් ගෙන ඇත. මේ අතර පූර්ණ කාශ්‍යප ආදී ශාස්තෘවරුන් බ්‍රහ්මණ බලවේගයට එරෙහි විවිධ මත පළ කරමින් සිය ආගමික අදහස් පළ කළහ.[1] මෙවැනි වාතාවරණයක් තුළ පහළ වූ බුදුන් වහන්සේ මිනිසාට ඓහලෞකික මෙන්ම පාරලෞකික විමුක්තිය ලබා ගැනීමට ප්‍රඥාව තුළින් අවශ්‍ය මාර්ගය සාදා ගැනීමට හා අවබෝධ කර ගැනීම අවකාශ සලසා දුන්හ. ඒ සඳහා පුරෝගාමී වූවෝ ගිහි ගෙය සම්බාධක වලට ගොදුරු වූ ස්ථානයක් හැටියට සලකා ගිහි සැප අත්හැර බුද්ධ ශාසනයෙහි පැවිදි වී, භාවනා කොට ධ්‍යාන උපදවා මාර්ගඵල ලබා ගැනීමෙන් නිවන් පසක් කළහ. එලෙස සසුනට ඇතුලත් වූ පැවිදි පිරිස භික්‍ෂු භික්‍ෂුණී යනුවෙන් දෙකොටසක් විය.

ගිහි සමාජය උපාසක උපාසිකා වශයෙන් ද කොටස් දෙකකට බෙදුණි. බුදු සමය මේ අංශ දෙකට දෙවැදෑරුම් දර්ශනයක් ඉදිරිපත් කළේ ය. පැවිදි පක්‍ෂයට යොමු කළේ විමුක්ති මාර්ගයයි. ගිහි පක්‍ෂයට යොමු කළේ භෞතික සංවර්ධනය තුළින් ආර්ථිකයේ දියුණුවක් ඇති කර ගෙන යහපත් චර්යාවන් ගෙන් යුතු ධාර්මික ජීවිතයක් ගත කිරීමට අවශ්‍ය පැහැදිලි ජීවන මාර්ගය යි. මේ නිසා බුදු සමය ගිහියාගේ අර්ථ සංරක්‍ෂණය සඳහා මාහැඟි උපදෙස් ලබා

දුන්නේ ය. බුදුන් වහන්සේ ත්‍රිලක්ෂණය පදනම් කර ගත් දහමක් සමස්ත මිනිස් වර්ගයාටම අවබෝධ කරවීමට උත්සාහ ගත්තේ නම් උන් වහන්සේ කිසි විටකත් ධනෝපාර්ජන මාර්ගයකට ගිහි සමාජය යොමු කරවන්නේ නැත.

ගිහි සමාජයේ අරමුණ එකකි. පැවිදි සමාජයේ අරමුණ තවත් එකකි. ගිහි සමාජයේ ඇතැම් අය ද කාමභෝගී ජීවිතය අප්‍රිය කළ පිරිසක් වශයෙන් ද සිටි බව හා සිටින බව පෙනේ.

"සම්බාධෝ'යං ඝරාවාසෝ
රජස්සායතනං ඉති
අබ්භෝකාසෝ'ව පබ්බජ්ජා"[2]

ගිහි ජීවිතය සම්බාධ සහිතය. රාගා දී ක්ලේශ වර්ධනයට ආයතනයක් වන්නේ ය. පැවිද්ද එසේ නොවෙයි. එය නිදහස්ය. අවකාශයෙහි පිහිටියේ ය. එය දුක් කෙළවර කිරීමට හේතු වන්නේයැයි ගිහි ගෙයින් නික්ම පැවිදි වූහ. එසේම වර්තමානයේ දී එසේ සිතා පැවිදි වීමට බුදු සසුනෙහි බාධාවක් නො මැත.

ගිහි සමාජය ප්‍රිය කළ පිරිස එම සමාජයේ සෞභාග්‍ය තත්ත්වයක් ඇති කර ගෙන ආර්ථිකයෙන් පොහොසත්ව ජීවත් වීමට අපේක්ෂා කළහ. වර්තමානයේ දී මෙන්ම අනාගතයේ දී ද ඒ පිරිස ධනෝපාර්ජනයෙන් ස්වකීය ජීවිතය ශක්තිමත් කර ගැනීමට ක්‍රියා කරනු ඇත. මේ පිළිබඳව බුදුන් වහන්සේගේ ඉගැන්වීම් වල මෙසේ සඳහාන් වේ.

"අචරිත්වා බ්‍රහ්මචරියං - අලද්ධා යොබ්බනේ ධනං
සෙන්ති චාපාතිඛීණාව - පුරාණානි අනුත්ථුනං"[3]

යම් කෙනෙක් තරුණ වයසේ සිට එක්කො බ්‍රහ්මචර්යාවේ හෙවත් මහණදම් පිරීමෙහි නිරත විය යුතු ය. එසේ නැතිනම් තරුණ කාලයේ සිටම ධනය ඉපයීමෙහි යෙදිය යුතු ය. එසේ නොවූ පුද්ගලයෙක් වේද ඔහු හරියටම මසුන් නැති වියළී ගිය විලක් අසලට වී සුසුම් හෙළන කොකෙක් හෙවත් කොස්වාලිහිණියෙක් හා සමාන වන්නේ ය. මෙයින් බුදුන් වහන්සේ තම ධර්මය තුළින් අංශ දෙකක් මිනිසා වෙත ඉදිරිප් කළ බව පෙනේ. එයින් එකක් බ්‍රහ්මචරියාය මාර්ගයයි. අනික ධනෝපායනයෙහි යෙදෙන ගිහි ප්‍රතිපදාවයි.

බුදුන් වහන්සේ ව්‍යග්ඝපජ්ජ සූත්‍රය දේශනා කිරීමේ දී දීඝජානු කෝලිය පුත්‍රයන්ට කියා සිටියේ ගිහි සාමිචි ප්‍රතිපාදව මැනවින් ප්‍රගුණ කළ යුතු බවයි. උට්ඨාන සම්පත්තියෙන් හෙවත් උට්ඨාන වීර්යයෙන් ධනය ඉපයීමටත්, එසේ උපයන ධනය විනාශ නොවී ආරක්ෂා කිරීමටත්, ආදායම් අනුව වියදම් කිරීම,

සමජීවිකතාවෙන් වෘත්තිය පවත්වා ගෙන යාමටත්, එවා වඩාත් හොඳින් තහවුරු කර ගැනිමට කල්‍යාණ මිත්‍රයන් ආශ්‍රය කළ යුතු බවත් උන්වහන්සේ එහි දී පැහැදිලි කළහ. ධාර්මිකව ධනය උපයා ගැනිමටත්, උපයා ගත් ධනය ආරක්ෂා කර ගැනීමටත් අවශ්‍ය සදුපදේශයන් මැනවින් පෙන්වා දී ඇති බව ත්‍රිපිටක ධර්ම අධ්‍යයනයේ දී මනාව විශද වේ. තම උපයන ධනයෙන් එක් කොටසක් පරිභෝජනයටත්, කොටස් දෙකක් නැවත නැවත ධනෝපායන මාර්ගයන්හි යෙදිය යුතු බවත්, දුකක් කරදරයක් හිරිහැරයක් හෝ අසනීපයක් හැඳුන විට ප්‍රයෝජනයට ගැනිම සඳහා තවත් එක් කොටස් ආරක්ෂා කර යුතු බව ව්‍යග්ඝපජ්ජ සූත්‍රයේ මෙසේ දක්වති.

"එකේන භෝගෙ භුඤ්ජෙය්‍ය - ද්විහි කම්මං පයෝජයෙ
ඡතුත්ථං ච නිධාපෙය්‍ය - ආපදාසු භවිස්සති"[4]

මෙයින් ප්‍රකාශ වනුයේ උසස් ආර්ථික සංවර්ධනය උපාය මාර්ගයකි. ගෘහ ජීවිතයේ ආර්ථිකය සාර්ථක කර ගන්නා විධිමත් ක්‍රමයකි. ධනය උපයන තැනැත්තා විසින් ඒ ධනය පරිභෝග කළ යුතු ක්‍රමයකි.

එමෙන්ම ධනය විනාශ වීමට හේතු වන සුරාව, සූදුව, නොකල්හි වීදි සංචාරය කිරිම, සල්ලාලකම පාප මිත්‍ර ආශ්‍රය කිරීම, අලසකම[5] යන කරුණු පෙන්වා දෙන අතර එම අංශයන්ගෙන් වෙන්ව කටයුතු කිරීමෙන් ධනය ආරක්ෂා කර ගත හැකි බව පාරාභව සූත්‍රයේ දී බුදුන් වහන්සේ දේශනා කළහ.

එමෙන්ම බුදුරජාණන් වහන්සේ සැම අවස්ථාවකම දී ම උපදෙස් දුන්නේ කෘෂිකර්මාන්තය, සාම්ප්‍රදායික කර්මාන්ත, වෙළඳාම, සත්ත්ව පාලනය, රාජ්‍ය සේවය වැනි ක්ෂේත්‍රවල කටයුතු කිරිමට ය. පොළී කිරිම, වස විෂ වෙළඳාම, ආයුධ වෙළඳාම, මස් පිණිස සතුන් වෙළඳාම, වහල් වෙළඳාම ආදි වෙළඳාම් උන්වහන්සේ අධාර්මික වෙළඳාම් වශයෙන් ප්‍රතික්ෂේප කළහ.

බෞද්ධ ආර්ථිකය ගැන සඳහන් කරන බුදුන්වහන්සේ උපයන ධනයෙහි ධාර්මිකත්වය ප්‍රකාශ කළේ මෙසේ ය.

"උට්ඨානා විරියාගතේහි බාහාබල පරිචිතේහි
සේදාවක්ඛිත්තේහි ධම්මිකේහි ධම්ම ලද්ධෙහි භෝගෙ"[6] යනුවෙනි

උට්ඨාන වීර්‍යයෙන් ද, බාහු බලයෙන් ද දහදිය වැගුරුණු ශරීයෙන් ද යුක්තව ධාර්මිකව උපයන ලද ධනය දාර්මික ධනය වශයෙන් උන්වහන්සේ හඳුන්වා දුන්හ. මෙයින් ගිහි සමාජයේ වර්ධනය සඳහා ධනය ඉපයිම හා සම්බන්ධ වූ ආර්ථික දර්ශනය කුමක් ද යන්න මැනවින් පැහැදිලි කරගත හැකි ය.

ධාර්මික ධනය උපයා මව්පියන් පෝෂණය කරන්න. එසේම හැම මොහොතකම ධාර්මික වෙළඳාමේ යෙදෙන්න. එලෙස අප්‍රමාදයෙන් යුක්තව

මෙම ගිහි පිළිවෙත අනුගමනය කිරීමෙන් ස්වයං ප්‍රභා දෙවියන් අතර උපදින්නේ ය. ධම්මික සූත්‍රයේ ඒ බව මෙසේ සඳහන් වේ.

> "ධම්මේන මාතා පිතරෝ භරෙය්‍ය
> එයෝජයේ ධම්මිකං යෝ වණිජ්ජං
> ඒතං ගිහිවත්තයං අප්පමත්තෝ
> සයං පභෝ නාම උපේති දේවං"[7]

ආර්ථිකය පසුබිම් කරගෙන සැප හතරක් පුද්ගලයා හා සම්බන්ධ වන බව බුදු දහමෙන් ඉදිරිපත් කරයි. පුද්ගලයා ධාර්මිකව තමන්ට ඇති පමණ ධනය උපයා ගත්විට මට දැන් උපයා ගත් ධනය ඇත යන සැපය හෙවත් අත්ථි සුඛය ද, තමන්ට භුක්ති විඳීමට සෑහෙන තරම් භෝග ඇති විට ලැබෙන සැපය භෝග සුඛය ද, ඔහු කිසිවෙකුට ණයක් නොමැති ව සිටින විට ලැබෙන සැපය අණණ සුඛ සුඛය ද, ඔහු නිවැරදි ජීවිතයක් ගත කරන නිසා ලැබෙන සැපය අනවජ්ජ සුඛය ද යන සිව් වැදෑරුම් සැපය ලැබෙන බව පෙන්වා දෙයි. මේ අනුව බුදු දහම පුද්ගලයාගේ ආර්ථික ජීවිතය පිළිබඳ යොමු කර ඇති චින්තනය ආර්ථික ක්ෂේත්‍රයේ සුවිශාල පරාසයක පිහිටා ඇති බව සඳහන් කළ හැකි ය. එයින් පැහැදිලි වන්නේ බුදුරදුන් ගිහියාගේ ආර්ථික සංවර්ධන ක්‍රියාවලිය කෙරෙහි දැඩි අවධානයක් කොට ඇති බව ය.

නූතන ආර්ථික විද්‍යාඥයින් භාවිතා කරන නිෂ්පාදනය, බෙදා හැරීම හා පරිභෝජනය යන වචන ඒ අයුරින්ම බුදුරජාණන් වහන්සේ භාවිත කොට නැත. ඒ වචනවලට වෙනත් ධර්මානුකූල වචන භාවිත කොට ඇත. එනම් :

නිෂ්පාදනය සඳහා - උට්ඨාන සම්පදා හෙවත් ධම්ම ලද්දේහි භෝගේහි යනුවෙනි.

පරිභෝජනය සඳහා - භුංජෙය්‍ය යනුවෙනි

බෙදා හැරීම සඳහා - දානය යනුවෙනි.

ආයෝජනය සඳහා - කම්මං පයෝජයේ යනුවෙනි

බැංකු ගත කිරීම සඳහා - නිධාපෙය්‍ය[8] ආදි වශයෙනි

මේ අනුව ගිහි සමාජය හා සම්බන්ධ මනා වූ කළමණාකාරණයකින් යුත් ආර්ථික දර්ශනයක් හඳුන්වා දුන් ශ්‍රේෂ්ඨ ආර්ථික විද්‍යාඥයෙක් ලෙස ද බුදුන්වහන්සේ හැඳින්විය හැකි ය.

බුදුදහම ඉගැන් වූ ආර්ථික දර්ශනය ධාර්මිකත්වය පදනම් කරගත් දර්ශනයකි. නූතන ආර්ථික විද්‍යාඥයාට ධනෝපායනයේ දී අකුසලයෙන් මිදීම වැදගත් නො වේ. ඔවුන්ට අවශ්‍ය වන්නේ සතුන් මැරීමෙන් වස විෂ ආයුධ

වෙළඳාමෙන් හෝ ධනය උපයා තම ආර්ථිකය ඉහළට ගැනීමට ය. එහෙත් බෞද්ධ ආර්ථික චින්තනය අනුව තමන් හේතු කොට ගෙන හෝ අනුන් හේතු කොට ගෙන හෝ අධර්මයෙන් ධනය ඉපයීම හෝ අධාර්මිකව තමන්ගේ සමෘද්ධිය ඇතිකර ගැනිම අපේක්ෂා නො කරයි. එසේ කටයුතු කරන පුද්ගලයා එම ධාර්මික ආර්ථික දර්ශනය තුළින් ප්‍රඥාවන්තයෙකු මෙන්ම ධාර්මිකයෙකු ද වන බව ඛුද්දක නිකායේ ධම්ම පද නම් කෘතියෙහි මෙසේ සඳහන් වේ.

"න අත්තහේතු න පරස්ස හේතු
න පුත්ත මිච්ඡේ න ධනං න රට්ඨං
නි ඉච්ඡෙය්‍ය අධම්මේන සම්මිද්ධි මත්තනෝ
ස සීලවා පඤ්ඤවා ධම්මිකො සියා"[9]

බෞද්ධ ආර්ථික දර්ශනය තුළ ශ්‍රමයට ඇත්තේ වැදගත් ස්ථානයකි. ශ්‍රමයට මුල් තැනක් දී ධනෝපාර්ජනයෙහි යෙදෙන විට එසේ උපයන් ධනය ධාර්මික වෙයි. ධාර්මික ව ධනෝපාර්ජනයේ දී සිදු විය හැකි අකාරුණිකත්වය ද අධාර්මිකත්වය ද දුරු කරන්නේ ය.

බෞද්ධ ආර්ථික චින්තනය අනුව මිනිසා විසින් ධනය උපයනු ලබන්නේ තමන් සඳහා පමණක් නො වන බව ද අවධාරණය කර ඇත. පුද්ගලයා උපයන ධනයෙන් දෙමාපියන් පෝෂණය කළ යුතු ය. අඹුදරුවන්ට සංග්‍රහ කළ යුතු ය. ඥාති මිත්‍රාදීන්ට එම ධනයෙන් සැළකිය යුතු ය. ශ්‍රමණ බ්‍රාහ්මණයින්ට දන් දිය යුතු ය. මිය ගිය ඥාතීන්ට ධනය වියදම් කිරීමෙන් පින් අනුමෝදන් කළ යුතු ය. එපමණක් නොව රජයට ආදායම් බදු ගෙවිය යුතුය.

ධනය උපයාගත් පමණින් ඒවා අනවශ්‍ය පරිදි වියදම් නො කර අවශ්‍යතා සීමා කරගෙන එම අවශ්‍යතාවය අනුව ධනය වියදම් කළ යුතු ය. ධනෝපාර්ජණයෙහි යෙදෙන විට ලෝකයේ ආර්ථික සම්පත් සීමා වන බව කල්පනා කළ යුතු ය. ශ්‍රමය යෙදවීමෙන් ම ධනය උපයා ගත යුතු බව කල්පනා කළ යුතු ය. (දෙආකාරයකින් යොදා ගැනීමට හැකි වේ. එයින් එකක් කායික ශ්‍රමය යෙදීමය. දෙවැන්න මානසික ශ්‍රමය යෙදවීමය. මෙහි දී ශ්‍රමයේ තුන්වන අවස්ථාව වශයෙන් කායික මානසික යන ශ්‍රම දෙක ද එකම තැනැත්තා විසින් දරන බව ද දත යුතු ය) ධනය රැස් කිරීමේ දී ධාර්මික මාර්ගවලින්ම ධනය රැස් කළ යුතු ය. ධනය උපයන්නේ රැස්කර තබා ගැනීමට නොව බෙදා හදාගෙන යුතුකම් ඉටුකරමින් පරිභෝජනය කර ගැනීමට බව ද කල්පනා කළ යුතු ය. මේ අන්දමින් බෞද්ධ ආර්ථික චින්තනය තුළ සීමා කිරීම් රාශියක් තිබෙන බව ද කල්පනා කළ යුතු ය. මෙම පාලනීය තත්ත්වය ඇති කර නො ගතහොත් ඊළඟට සිදුවන්නේ මිනිසා විසින් මිනිසා සූරාකෑම වර්ධනය වීමේ ප්‍රවනතාවය වැඩිවීම ය. එසේ වූ විට සමාජ සාරධර්ම පරිහානිය ද ඇති වෙයි. විෂම ලෝභය වැඩි

දියුණු වෙයි. අතෘප්තිකර ආශාව වර්ධනය වෙයි. එමගින් මානව සම්බන්ධතා බිඳ වැටී යයි. එපමණක් නොව ඒ තුළින් තවත් විවිධ ආකාරයේ ආර්ථික දුෂ්කරතා උද්ගත වීමට අවකාශ ලැබේ.

ආර්ථික ශක්තිය මිනිසාට අවශ්‍ය දෙයක් බවත්, දුප්පත්කම පෞද්ගලික මෙන්ම සමාජමය දුකට පත් කරන්නක් බවත් බුදුසමය පිළිගනී. කරුණු එසේ වුවත් කෙසේ හෝ ක්‍රමයකින් ධනය ඉපයීම බුදුසමය නො පිළිගන්නා අතර ඒ සඳහා ක්‍රමවත් වූ ධාර්මික පිළිවෙතක් අනුගමනය කළ යුතු ආකාරය මෙයින් පැහැදිලි වේ.

ආන්තික සටහන්

1 ධම්මජෝති හිමි, බෙල්ගල්ලේ, බෞද්ධ ආර්ථාක දර්ශනය, 04පිට

2 අ.නි., රට්ඨපාල සූත්‍රය

3 බු.නි., ජරා වග්ගය, ධම්ම පදය, 156, 157 ගාථා

4 අ.නි., ව්‍යග්ඝපජ්ජ සූත්‍රය

5 "ඉත්ථිධුත්තො සුරාධුත්තො - අක්ඛධුත්තෝච යො නරො
ලද්ධං ලද්ධං විනාසේති - තං පරාභවතො මුඛං"
සුත්ත නිපාතය, පරාභව සූත්‍රය

6 අ.නි., ව්‍යග්ඝපජ්ජ සූත්‍රය

7 අ.නි., ධම්මික සූත්‍රයේ

8 හෙට්ටිආරච්චි ධර්මසේන, බෞද්ධ ආර්ථික දර්ශනය, 77 පිට

9 බු.නි., ධමම පදය, අත්ත වග්ගය

ආශ්‍රිත ග්‍රන්ථ

ධම්මජෝති හිමි බෙලිගල්ලේ, (1993), බෞද්ධ ආර්ථික දර්ශනය, ශ්‍රීදේවි ප්‍රකාශනයකි.

විමලරතන හිමි බෙල්ලන්විල, (1984), බෞද්ධ සම්ප්‍රදාය හා සංස්කෘතිය, ශ්‍රීදේවි ප්‍රකාශනයකි.

සෝම්ස්සර හිමි මාපලගම, (1990), බෞද්ධ ධර්ම සංග්‍රහය, සමයවර්ධන ප්‍රකාශක.

ගුණසේන දේශප්‍රිය, (2011), ශ්‍රමණ සම්ප්‍රදායේ ඓතිහාසික පසුබිම හා බුදුසමයේ අනන්‍යතා, සරස්වතී ප්‍රකාශන, දිවුලපිටිය.

ප්‍රේමරත්න හිමි රෝටුඹ (1993), බුද්ධකාලීන භාරතීය ආගම් ප්‍රථම මුද්‍රණය.

මේධානන්ද හිමි දේවාලේගම, (1994), මුල් බුදුසමය සාමයික පසුබිම, අභයම මුද්‍රණ ශිල්පියෝ.

ශේඛර හිමි කළල්ඇල්ලේ, (1989), බෞද්ධ සංස්කෘතියේ සම්භවය, ඇස්. ගොඩගේ ප්‍රකාශන, මරදාන.

මේධානන්ද හිමි දේවාලේගම, (2007), බෞද්ධ අධ්‍යයන ප්‍රවේශය, සරස්වතී ප්‍රකාශන, දිවුලපිටිය.

ශ්‍රී කුසලධම්ම උපහාර අංකය සංග්‍රහය, (1995), විද්‍යාලඞ්කාර පිරිවෙන් ප්‍රකාශනයක්.

පඤ්ඤාලෝක හිමි වැහිහේනේ, (1991), වෛදික යුගයෙන් බෞද්ධ යුගයට.

රාහුල හිමි රත්නපුරේ, (1989), බුදුසමයේ උදාව.

මේධානන්ද හිමි දේවාලේගම, (1994), මුල් බුදුසමය සාමයික පසුබිම, අභය මුද්‍රණ ශිල්පියෝ.

මංගල හිමි ගොඩගම, (2000), නූතන සමාජය සඳහා බෞද්ධ ජීවන දර්ශනය, ශ්‍රී ලංකා සමූපකාර විද්‍යාලීය මුද්‍රණාලය, පොල්ගොල්ල.

The Astral Body

Kamburawala Sri Rewata Nāyaka Thera

The human mind is always very curious about the things we cannot see. We have much evidence from very early Asian Literature such as Vedic and Upanishad Literature regarding the subjects of Astral body, near death experiences and about out of body experiences called "Astral projection" in the west.

Even today in this 21st century, people are still very interested to know about these topics.

Some people, who come for the mindfulness meditation, after my ten minute sermon, will ask various different questions. Some ask, "What is the Buddhist concept on near death experiences and in Buddhism do you believe in the Astral body and Astral projection?" Many people have asked me about the Buddhist philosophy on out of body experiences and they are always topics of great discussion.

I was so lucky to be able to answer their questions because when I was studying at university my own curiosity meant I had done quite a lot of research on the subject.

One day, a very close devotee of mine who is a journalist handed over a folder with several stories and asked me what I thought about them.

He had written a couple of questions after each story which he then asked me to answer for him. So after reading each story, I wrote answers

for these questions backing them up with modern scientific research. I gave him both the Buddhist philosophy according to the teaching of Buddha as well as a modern viewpoint on the subject.

I used my own research experience to answer these questions and the final result came out as one of the best-selling books in Sri Lanka entitled "Astral Body, Interim existence and mysterious attraction."

We published the book in 1998 and here now in 2009 it is in its' 5th edition due to its popularity. (The book is published in Sinhala Language)

Because of my knowledge on these topics I was able to answer all the questions easily with examples for my western devotees and friends. Sometimes this discussion would go on until nine thirty in the evening and it showed just how much they were interested in these topics.

At the end of the discussion I had to remind them that they were there to practice mindfulness meditation! I think they thought they would develop more mindful skills if they knew more about these subjects.

In this article I would like to share some of the unpublished true life experiences my devotees and friends have experienced.

After describing about near death experiences some people told me about their own experiences and how they themselves had experienced the phenomenon.

Now you may think, what is the connection between mindfulness practice and these types of mysterious stories, but I'm not giving you the answer right now. When you read this book then hopefully you may come to understand it by yourself.

Two of the most common questions were "What is the Astral Body?" and "Does it exist?"

There are so many books published on the subject in western countries focusing on the Astral body as well as on Astral travel and projection.

In Asian countries it is a very common belief called "*Manokāya*" or "*Manomayakāya*" which literally means "The body created by the mind".

Earlier in western countries they used the term Astral body, however now they use the term Bioplasmic Energy Body.

During one of the discussions, Dr. Wilson, one of my devotees raised his viewpoint on the Astral body. He was the Scottish National tutor for the National Federation of Spiritual Healers on the subject of healing for many years and he taught that the Astral body was the second body or energy field. This meant that sleep allowed the emotional body to travel from the physical body in dream like states and that this body travelled on a non physical plane known as the Astral plane.

Many people think they have a kind of energy body within their physical body which they believe travels out and they remember these travelling experience as dreams. These people also said that they believed when a person had an accident or when they were having an operation or had previously experienced a head trauma then the Astral body would come out and travel alone before returning to the physical body.

There are thousands of published stories on this topic.

As I mentioned earlier, people who lived in the Vedic era (B.C. 2500 - 3000) had a similar concept.

In Rigveda the 3rd chapter, 38.6 Sukta tells us about a Saint who travelled by his Astral body.

When he was travelling he had seen Gandarva who had very long hair.

In the same chapter 177 Sukta it is mentioned about a Deity who travelled in the air by his Astral body. It further says that this Being communicated with others through telepathy and never used actual speech.

The Upanishad (very secret teaching) philosophy is a very rich literature in Asia. It is very rich in teaching about the soul or Atman.

They say we have five kinds of Atman or souls and that *Manomaya* Atman is the third one. It means that even saints who lived in the Upanishad period believed in the Astral body.

In the Thraithreeya Upanishad it mentions a story about a dead person. It said that from the funeral pyre, the Astral body of the dead persons' body travels into the air. They also have teachings about four kinds of Atmans.

The first one is the physical soul and the second one is the dream soul. The third one is the deep dream soul and finally the fourth one is the Karma soul, which includes the energy force.

So they believe that the dream soul can travel and come back to the human body.

When we study very early Indian philosophy *(Vedic and Vadanta)* we can find out more facts which prove these earlier people had a concept on the Astral body and Astral travel.

Even the *Tipitaka (Tripitaka)* has the concept of *Manokāya*.

According to the teaching of Buddha the *Manokāya* concept can be divided up into three parts. Firstly, the Astral body created by the mind which is a developed power through the practice of meditation.

The second part is the *Viññāna* or *Gandhabba* which is the energy force which will make re-birth possible (creates pregnancy).

The third one is about the kind of supernatural beings who are living in the Brahma realms.

In this survey I am going to describe the first one in a few sentences.

In the *Tipitaka* there are so many discourses on this topic.

The *Samannaphala Sutta* discusses the psychic powers which a meditator who develops longer concentration *(Samadhi)* can cleanse his mind from defilements such as craving, hatred and delusions. After cleansing the mind from strong defilements it becomes very soft.

When the mind becomes soft and pure, the meditator can create an Astral body which has all of the characteristics and features of the physical body. Then he can send it anywhere he wants to. There is a very beautiful story in the commentary book for *Dhammapada* about a novice monk who created several different Astral bodies.

In *Samyuktanikāya, Yogula Sutta* Buddha mentioned how he visited the other realms by Astral travel.

In the same Sutta he mentioned how he travelled these realms using his physical body as well.

All the monks who are practicing meditation, in the forests and far from where Buddha lived, knew that Buddha could visit them anytime if they needed help.

When a meditative monk was having difficulty Buddha visited them by using his Astral body.

The Venerable Anuruddha mentioned that when he needed some help or advice from Buddha he would appear in front of him in a split second.

These stories tell us about the Astral body which is created by the mind so any meditator who has developed longer Samadhi can travel the Astral plane using his Astral body.

When you practice mindfulness of breathing you will be able to develop more Samadhi and then you can cleanse your mind of evil thoughts such as anger, hatred and delusions. Then you will be able to open up so many powers within yourself.

Remember we do not practice mindfulness of breathings to achieve these psychic powers and to travel the Astral plane using your Astral body.

The supreme goal of practicing mindfulness meditation is developing the awareness of the present moment and to facilitate living in the present moment.

If you practice mindfulness as a Buddhist practitioner your supreme goal is to overcome the mental and physical sufferings and achieving your eternal happiness (*Nibbāna)*.

I hope that you have found the answer to your question which you had in your mind when you first started reading this article.

සිත පිළිබඳ සූත්‍ර පිටකාගත විවරණයක්

ගෞරව ශාස්ත්‍රවේදී අලුත්ගම පඤ්ඤාසාර හිමි

සත්ත්වයා වූ කලි පඤ්ච උපාදානස්කන්ධයෙහි එකතුවකි. එද, වෙනත් අයුරකින් කිවහොත් නාම - රූප දෙකෙහි සංකලනයකි. පඤ්ච උපාදානස්කන්ධයෙන් ද රූපස්කන්ධය ඍජුවම රූප කොටසට අයත්වන අතරම, ඉතිරි වේදනා, සඤ්ඤා, සංඛාර, විඤ්ඤාණ යන ස්කන්ධයන් සතරම නාම කොටසට ගැනේ. සත්ත්වයාගේ සැකැස්ම සම්බන්ධයෙන් සාකච්ඡා කිරීමේ දී නාම හෙවත් 'සිත' යන්නට යොමු කර ඇති අවධානය ඉන් පෙනේ.

බුදු දහමෙහි පරම නිෂ්ඨාව නිර්වාණාවබෝධයයි. සියලු පුහුදුන් සත්ත්වයෝ උමතු බවකින් පෙළෙන්නෝ ය. එකී පදනම මත පිහිටා බලන කල නිර්වාණාවබෝධය නො කළෝ මොන යම් හෝ මානසික ව්‍යාධියකින් අඩු වැඩි වශයෙන් පෙළෙන්නෝ ය. එහෙයින් නිර්වාණාවබෝධය යනු මානසික නිරෝගී බවෙහි උපරිම තත්ත්වය යැයි හැඳින්වීම ද වටී. බුදු දහමට අනුව නිර්වාණය වනාහි ලෝකෝත්තර සුවයකි. ලෝකෝත්තර යනු ලෝකයෙන් එතෙර යන්නයි. බුදුරජාණන් වහන්සේ මෙකී ''ලෝක'' යන ව්‍යවහාරය යොදා ගනුයේ පුහුදුන් පුද්ගලයෙකු එය භාවිතා කරන අයුරින් නො වේ. පුහුදුන් සත්ත්වයෙකු ''ලෝක'' යන වචනය ඇසූ සැනින් හඳුනා ගනුයේ පෘථිවි ගෝලයයි. එහෙත් බුදුරජාණන් වහන්සේ දක්වන පරිදි ''මේ බඹයක් පමණ වූ ශරීරයෙහි ලෝකය ද, ලෝකයෙහි හටගැන්ම ද, ලෝකයේ නිරුද්ධවීම ද, ලෝකය නිරුද්ධවීමේ මාර්ගය ද තිබේ.[1] ඒ අනුව ලෝකය යනු අන් කිසිවක් නොව පඤ්චස්කන්ධය යි. ලෝකයෙන් එතෙර වීම යනු පඤ්චස්කන්ධයෙන් නිදහස් වීමයි. නැවත ඉපදීම තුළින් ග්‍රහණය කරගනු ලබන්නා වූ පඤ්චස්කන්ධය උපතේ පටන් පරිහරණය කිරීමෙහි නඩත්තු කිරීමෙහි ඇති ආදීනව බොහෝ ය. වෙහෙසකාරී බව අපමණ ය. ඉපදීම දුකකි. එතැන් පටන් ලෙඩ රෝග, දිරාපත් වීම, මරණයත් උපතෙහි පටන් මරණය තෙක් ඇලීම් ගැටීම් වශයෙන් ඇතිවන්නා වූ දුක්ඛ සමූහයත් කිසි ලෙසකින්වත් සුළුපටු

නොවේ. සමස්තවිධ වූ දුක් රැස ස්පර්ශ කරන්නා වූ පඤ්ච උපාදානස්කන්ධයම දුක් ගොඩකි.[2]

චතුරාර්‍ය්‍ය සත්‍යයෙහි ''දුක'' යන්න ඵලයක් ලෙස ගත් විට එකී ඵලය නැසීමට කළයුත්තේ බීජය හෙවත් හේතුව නැසීමයි. බුදු දහමේ ක්‍රමවේදය වූ කලි සිංහයෙකුගේ ක්‍රමවේදයයි. සුනඛයෙකුගේ ක්‍රමවේදය නො වේ. සුනඛයෙකු දෙසට යමෙක් මුගුරකින් දමා ගැසූ විට සුනඛයෙකු කඩා පනිනුයේ එම මුගුරට ය. එහෙත් සිංහයෙකු එසේ නොවේ. සිංහයා වනාහි විමසනුයේ එම මුගුර එල්ල වූ දිශාව දෙස ය. පඤ්ච උපාදානස්කන්ධයාගේ නැවත නැවත හට ගැනීම දුකවන විට එයට හේතුව ඇත්තේ සිත තුළ ය. ''නන්දිරාගයෙන්, යුතුව ඒ ඒ තැන ඇලෙන්නා වූ පුනර්භවික යම් තෘෂ්ණාවක් කාම තණ්හා, භව තණ්හා, විභව තණ්හා වශයෙන් ඇත් ද, එකී තෘෂ්ණාව දුකට හේතුවයි.''[3] එහෙයින් ලොව ඇසුරු කරන්නා වූ පමණ කළ නො හැකි දුක්ඛ සමූහයාගේ හේතුව මනෝ මූලික වූවකි.

පෙළ දහම තුළ ''කය'' ගැන දේශනා ඇතුලත්ව නැතිවා නො වේ. එහෙත් කිසි තැනකවත් කය වඩන පිළිවෙතක් බුදු දහම නො දක්වයි. මනෝ මූලික හේතුවක ඵලයක් වූ කය පිළිබඳව පෙළ දහම කරුණු දක්වනුයේ ම එහි ඇති ආදීනව දක්වමින් එහි නිස්සාර බව ප්‍රකට කරනු පිණිසම ය. එහෙත් සිත පිළිබඳව පෙළ දහම දක්වනුයේ එහි ද අනිත්‍යතාව දකිමින් එය සකස් කළ යුතු අයුරු දක්වනු පිණිසම ය.

මේ අනුව පෙනී යන්නේ කය සකස් කිරීම තුළ විමුක්තියක් නො මැති බවත්, ඒ සඳහා සිතම සකස් කළ යුත්ත බවත් ය. එහෙයින් සියල්ලෙහිම හේතුව ඇත්තේ බාහිර නොව අභ්‍යන්තරයෙහි ය.

සත්ත්වයෙකුගේ පැවැත්ම කෙරෙහි ඉවහල්වන මූලික අවශ්‍යතා අතරින් ප්‍රමුඛතම අවශ්‍යතාවයක් නම් ''ආහාර'' යි. ඒ සඳහා ඉවහල්වන ආහාර වර්ග හතරක් පෙළ දහම තුළ විග්‍රහ වේ. ඒවා නම්,

1. කබලිංකාර ආහාර
2. ඵස්සාහාර
3. මනෝ සඤ්චෙතනාහාර
4. විඤ්ඤාණාහාර [4]

යනුවෙනි. මෙකී චතුර්විධ වූ ආහාරයන්ගෙන් සාමාන්‍ය වශයෙන් මිනිසුන් එදිනෙදා පරිහරණය කරන්නා වූ කැබලිමය වූ ආහාර කබලිංකාර ආහාර ලෙසින් දැක්වෙන අතර අන්‍ය ආහාර ත්‍රිත්වයම මානසික ය. සත්ත්වයෙකුගේ ප්‍රතිසන්ධිය

කෙරෙහි මෙන්ම ලත් පඤ්ච උපාදානස්කන්ධය පවත්වා ගැනීම කෙරෙහි සිතෙහි බලපෑම මින් ප්‍රකට වේ.

සෑම සත්ත්වයෙකුගේ ම සිත මුලින් ප්‍රභාෂ්වර ය. ඉන් අදහස් වන්නේ දරුවකුගේ උපත සිදුවන විට එම දරුවාගේ චිත්තය ප්‍රභාෂ්වරය යන්න නො වේ. උපදින විට දරුවෙකුගේ චිත්තය ප්‍රභාෂ්වර වන්නේ නම් එසේ උපතක් ලැබීම සිදු නො වන්නකි. ප්‍රතිසන්ධියක් ලබනුයේම සිත කිලිටිව ඇති බැවිනි. කුඩා කාලයේ දී ඒ බව ප්‍රකට නො වන බව සැබෑවකි. මෙහිලා අදහස් කරනුයේ ප්‍රකෘතිමත් සිත ප්‍රභාෂ්වරය යන්නය. එය ආගන්තුක ක්ලේශයන්ගෙන් කිලිටි වන බව[5] තථාගත දහමයි.

ලොව සියල්ල අනිත්‍යයයි. නිත්‍ය වන කිසිවකුත් නැත. සිත ද අනිත්‍යය ය. බුදුරජාණන් වහන්සේ යම් යම් ධර්ම කාරණාවන් ශ්‍රාවකයන් හට දේශනා කිරීමේ දී නිශ්චිතව ගණන් වශයෙන් හෝ ස්වභාව වශයෙන් කිව නො හැකි දේ වටහා දීමට ගත් පියවර නම් උපමා රූපක වශයෙක් දැක්වීම ය. කල්පය යනු කොතෙක් දැයි භික්ෂුවක් නැගූ ප්‍රශ්නයට පිළිතුරු වශයෙන් නිශ්චිත කාලයක් දැක්විය නො හැකි බවත්, එහි දීර්ඝතර බව වටහා දීමට "අබ" උපමා කොට වදාළ දේශනාව[6] නිදසුන් වශයෙන් දැක්විය හැකි ය. එහෙත් වෙනස් වන පෙරළෙන ලෝකයේ සිත තරම් වේගයෙන් වෙනස් වන පෙරළෙන එකඳු ධර්මයක් හෝ නො දකින බවත්, සිතෙහි එකී ස්වභාවයෙහි වේගය කොපමණද යත් එය දැක්වීමට උපමාවක් හෝ දැක්වීම පවා අසීරු වූවක් බවක් පෙළ දහම දක්වයි.[7] සිතෙහි වහා පෙරළෙන සුළු ස්වභාවය ඉන් පෙනෙයි.

සිතක පැවැත්ම ඉතා කෙටි කාලයක් බව බුදු දහම දක්වයි. එමෙන්ම සියල්ලෙහි නො ඇලීම පනවන මිදීම පනවන බුදු දහම කයෙහි නො ඇලීමට නූගත් පුහුදුන් පුද්ගලයා සමත් වුව ද, කලකිරීමට සමත් වුව ද, මිදීමට කැමති වුව ද, යමක් සිත යයි මනස යැයි විඤ්ඤාණය යැයි කියන්නේ නම් එහි කලකිරීමට හා ඉන් මිදීමට නූගත් පුහුදුන් පුද්ගලයා සමත් නො වන බව දක්වයි. ඒ නූගත් පුහුදුන් පුද්ගලයා විසින් ඉතා දීර්ඝතර කාලයක් මුළුල්ලෙහි සිත මම ය මගේ ය මගේ ආත්මය යැයි තෘෂ්ණා වශයෙන් බැස ගන්නා ලද බැවිනි. පුහුදුන් සිත දිගු කලක් පුරා තණ්හා, මාන, දිට්ඨි වශයෙන් පෝෂණය වී තිබේ. යමෙක් සතර මහා භූතයන්ගෙන් හට ගත් මේ ශරීරය එසේ ග්‍රහණය කරන්නේ නම්, එය සිත එලෙසින් ග්‍රහණය කරනට වඩා උතුම් බව ද බුදු දහම තවදුරටත් දක්වයි. සිත එලෙස හෝ ගැනීම නො වටින්නේ ය. මක් නිසා ද යත් කය වසරක් හෝ දෙවසරක් හෝ සියවසක් හෝ පැවතීමක් පෙනෙන්නට තිබේ. එහෙත් සිත වනාහි එසේ නො වේ. රෑ දහවල් දෙකෙහි නිරතුරු අනිකක්ම උපදී. අනිකක්ම නිරුද්ධ වේ.

යම් සේ මහා වනයෙහි හැසිරෙන වඳුරෙක් ගසක අත්තක් එල්බ ගනී ද, එය මුදා අනිකක් එල්බ ගනී ද එද මුදා අනිකක් එල්බ ගනී ද එපරිද්දෙන් සිත යයි, මනස යයි, විඤ්ඤාණ යැයි හඳුනා ගන්නේ ද ඒ සිත නිරතුරු අනිකක්ම උපදී. අනෙකක්ම නිරුද්ධම බව දක්වයි.[8]

සිතෙහි ස්වභාවය හඳුනා ගැනීමට යථෝක්ත සූත්‍රාගත ඉගැන්වීමම පවා පමණ වේ. යමක් ලොව අනිත්‍ය නම් එය නිත්‍ය වශයෙන් ග්‍රහණය කිරීම වනාහි විපල්ලාසයකි. විකෘතියකි.[9] වහා ඇතිව නැතිවන එහි වේගයට උපමාවක් හෝ පෙන්විය නො හැකි සිත එසේ ග්‍රහණය කරන්නේ නම් එය අතිශයින්ම විපල්ලාසයකි.

සිතක ඉපදීම හා පැවැත්ම වනාහි පඤ්ච ඉන්‍ද්‍රියන් පාදක කොට ගත්තකි. ගින්දරට දර සෙයින් සිතකට පඤ්ච ආරම්මණයන් ප්‍රත්‍ය වේ. චක්ඛු ආදී ඉන්‍ද්‍රියන්ට ගෝචරවන්නා වූ අරමුණු හේතුවෙන් ඒ ඒ අවස්ථාවන්හි දී ප්‍රබලවන්නා වූ චක්ඛු ආදී ඉන්‍ද්‍රියයන්ට වහල්ව සිත එදෙසට ගෝචර වස්තුව, පසුපස ලුහුබඳින විට අවශේෂ ඉන්‍ද්‍රියයන් පහෙන්ම සිත දුරස් වේ.[10] මෙසේ ප්‍රත්‍ය ලබන සිත නිරතුරු වික්ෂිප්ත ය.

චිත්ත, මනෝ, විඤ්ඤාණ යන පදත්‍රය සම සමව පෙළ දහමෙහි සාකච්ඡා කෙරේ. මනෝ යන්න ද ඉන්‍ද්‍රියයක් ලෙස දක්වයි. ඒ අනුව චක්ඛු, සෝත, ඝාණ, ජිව්හා, කාය යන ඉන්‍ද්‍රිය පඤ්චකයට අමතරව මන යන්න ද ගත් විට ෂඩින්ද්‍රිය බවට පත් වේ. මනස හැර අන් ඉන්‍ද්‍රියයන් නිදිගත් අවස්ථාවෙහි දී පවා ''මන'' ඉන්‍ද්‍රිය නො නිදයි. රූපා දී ආරම්මණයන් ආහාර කොට ගෙන ප්‍රත්‍ය කොටගෙන ජීවත්වන්නා වූ සිත ඒ ආරම්මණයන් නො ලැබෙන විට එතෙක් ලැබූ ආරම්මණයන් නැවත ස්මරණය කරමින් ප්‍රත්‍ය ලබයි. එයින් පෝෂණය වෙයි. මෙසේ උපදින්නා වූ අපමණ සිත් සමුහය හෙයින් ම විඤ්ඤාණස්කන්ධයක් වෙයි.

අතීත, අනාගත, වර්තමාන වූ අධ්‍යාත්මයෙහි වේවා බාහිර වේවා, ඖදාරික හෝ සූක්ෂ්ම වේවා හීන හෝ ප්‍රණීත වේවා, යම් කිසි විඥානයක් ඇත් ද, දුර හෝ සමීපයෙහි හෝ යම් විඥානයෙක් ඇද්ද මේ විඤ්ඤාණස්කන්ධයයි.[11] යනුවෙන් පෙළ දහම විවරණය කරයි. එකී විඤ්ඤාණස්කන්ධය වනාහි මායාවක් බඳු උපමා ඇත්තේ ය.[12] යමක් ඇත්තේ යැයි පෙනුන ද සැබැවින්ම බලන කළ මායාවක් තුළ යමක් නැත. අතිශය වේගවත්ව සිදුවන්නා වූ ක්‍රියාවලියක් තුළින් එහි යමක් ඇති සැටියෙන් පෙනේ. එය විදුලි පංකාවක් මෙනි. වේගවත්ව කරකැවෙන විට එය තනි රවුමක් සෙයින් පෙනුන ද නැවතුණ කළ එහි දක්නට ඇත්තේ තල තුනක් පමණි. මෙහි ඇති මායාකාරී හෙවත් මුලාකාරී ස්වභාවය හඳුනා ගැනීම, නුවණින් දැකීම එහි නො ඇල්ම පිණිස වෙයි.

ස්කන්ධයන්ගේ එකතුවෙන් සෑදි සත්ත්වයාගේ එකී එක් එක් ස්කන්ධයන් වෙන් වෙන් කොට දක්වමින් ඒවායෙහි හර වශයෙන් ගත හැකි කිසිවකුත් නො මැති බව විශද කරනට ස්කන්ධ විභාගය සිදු කරනු ලබයි. ස්කන්ධයන්හි එකඳු ස්කන්ධයක හෝ මම වෙමියි මාන වශයෙන් හෝ, මගේ යැයි තෘෂ්ණා වශයෙන් හෝ මගේ ආත්මය යැයි දෘෂ්ටි වශයෙන් හෝ ගත හැකි කිසිවකුත් නො මැති බව දක්වන බුදු සමය විශ්ලේෂණය ද නුඹලාගේ නො වේ. එය දුරු කිරීම යහපත පිණිස සැපය පිණිස හේතු වන බව ද දක්වයි.[13]

සූත්‍ර පිටකය පුරාම විමසා බලන කළ පෙනී යන කරුණක් නම් ''චිත්ත'' හෙවත් සිත යන්න නිරතුරුවම ක්ලිෂ්ට වන්නක් බවත්, එහෙයින්ම රැකවල් දැමිය යුතු වූ ද නිරතුරු පිරිසිදු කළ යුතු වූ ද දෙයක් බව ය. එහි දී සතර මහා භූතයන්ගෙන් හටගත් භෞතික කය මැටි කලයක් සෙයින් දකින්නට උගන්වයි. කුඹල්කරුවෙකු තැනූ සියලු මැටි බඳුන් බිඳීම කෙළවර කොට ඇති සෙයින්ම උපන් සත්ත්වයාගේ ශරීරය ද මොහොතක් පාසා බිඳීමට ලක් වන බවත්, මරණය කෙළවර කොට ඇති බවත් දැකීම[14] ඉන් අපේක්ෂිත ය. කය ගැන එලෙසින් දකින අතරම, සිත නගරයක් සේ සලකා රැකිය යුතු බව ද දක්වයි. නගරයකට ආරක්ෂක පවුරු බැඳ ඇති අතර නගරද්වාරයන්හි ද්වාර පාලකයන් හෙවත් මුරකරුවන් රඳවා තිබේ. ඔවුනගේ කාර්යභාරය වනාහි නො වටිනා, හානිකර වූ දේ නගරය තුළට ඇතුල්වීමත් වටිනා දේ නගරයෙන් බැහැර වීමත් වැළැක්වීම වන්නේ ය. එලෙසින්ම පුද්ගලයා ද සිත පිළිබඳව ද විමසීමෙන්ම සිටිය යුතු ය. නිවනට අනුලෝම වූ ධර්මයෝ සිත නම් නගරයට ප්‍රවේශ නො වීමටත් පුද්ගලයා වගබලා ගත යුතු ය. මෙලෙස සලකා ප්‍රඥායුධයෙන් ක්ලේශ මාරයාට පහරදිය යුතු ය.[15]

මෙලෙසින් සිත සකස් කළ යුතු අතර, එසේ සකස් නො කළහොත් මහත් අනර්ථය පිණිස පවතින ඒ සිත තරම් වෙනත් කිසිවක් නො මැති බව ද, මැනවින් සකස් කළහොත් මහත් අර්ථය පිණිස පවතින ඒ සිත තරම් කිසිවක් ද නො දකින බව බුදු දහම පෙන්වා දෙයි.[16] එහෙයින්ම මනස මනාව රැක, මනස සංවර කොට ගෙන මනො දුශ්චරිත හැර, මනසින් සුසිරිතෙහි හැසිරීම[17] පෙළ දහම තුළ නිර්දේශිතය. සිත මැනවින් භාවිත කිරීම වනාහි දුකින් නිදහස් වීමේ ආර්ය මාර්ගයයි. එහෙත් එකී භාවිතය මැනවින් හඳුනාගත යුතුය. එහිලා අටලෝ දහමින් කම්පිත නො වන ඒක ඝන ශෛල පර්වතයක් සෙයින් දැඩිව පිහිටුවා ගත යුතුය. එමෙන්ම රාගෝත්පත්තියට කාරණා වූ ත්‍රෛභූමක ධර්මයන්හි නො අලවා ගත යුතු ය. කෝප ඉපිද වීමට හේතු වූ අඝාත වස්තු විෂයෙහි නො කිපී සිටී ද මෙලෙස භාවිතා කරන ලද සිතක් ඇති යමෙක් වේ නම් දුක ඔහු කරා කොයිබකින් එන්නේ දැයි[18] පෙළ දහම තුළ විමසයි. එයින් පෙනෙන කරුණ නම් පුද්ගලයාට එළඹෙන දුක් සමස්තය සිත මැනවින් භාවිතා නො කිරීම, සිත මනා කොට නො පිහිටීම හේතුවෙන් උරුම වූ දේ බව ය. කෙලෙස් සහිත වූ

අවිද්‍යාන්ධකාරයෙන් වැසී ගත් පුහුදුන් සත්ත්වයෝ වනාහි සිත කිලිටි කළ ද, එම ක්ලේශයන්ට වසඟව එතුළ පැන නගින අල්පාශ්වාද විඳිමින් ජීවත් වුව ද රහතුන් උදාන ගී ගයනුයේ ම සිත කිලිටි කරන්නා වූ සියලු ආශ්‍රව නුවණින් දැන සිත තත් ආශ්‍රවයන්ගෙන් මනාව මුදාගෙන වාසය කිරීම තුළ ම ය.[19]

විඤ්ඤාණයක ස්ථාවර වීම වනාහි නිරතුරු සංයෝජනීය ධර්මයන්ගේ ආශ්වාදය නැවත නැවත සෙවීමේ ඵලයකි. එවන් ප්‍රතිපදාවෙහි නිරත ලාමක පුද්ගලයාට විඤ්ඤාණයාගේ බැස ගැනීම වෙයි.[20] තව ද විඤ්ඤාණය හෙවත් සිත සිටිනා තැන් සතරක් ද සූත්‍ර පිටකය තුළ දක්වයි. එනම්,

I. පඤ්චවෝකාර භවයෙහි රූපස්කන්ධය ඇසුරු කොට, රූපස්කන්ධය ගොදුරු කොට, රූපස්කන්ධය ප්‍රතිෂ්ඨා කොට, තෘෂ්ණාවෙන් තෙමී අභිසංස්කාර විඥානය එළඹ සිටී. වැඩීමට මහත් බවට පැමිණේ.

II. වේදනාස්කන්ධය ගොදුරු කොට, ප්‍රතිෂ්ඨා කොට, ඇසුරු කොට, තණ්හාවෙන් තෙමී අභිසංස්කාර විඥානය එළඹ සිටී. වැඩීමට මහත් බවට පැමිණේ.

III. සංඥාස්කන්ධය ඇසුරු කොට, ගොදුරු කොට, ප්‍රතිෂ්ඨා කොට, තණ්හාවෙන් තෙමී අභිසංස්කාර විඥානය එළඹ සිටී. වැඩීමට මහත් බවට පැමිණේ.

IV. සංස්කාර ස්කන්ධය ඇසුරු කොට, ගොදුරු කොට, ප්‍රතිෂ්ඨා කොට තණ්හාවෙන් තෙමී අභිසංස්කාර විඥානය එළඹ සිටී. වැඩීමට මහත් බවට පැමිණේ.[21]

යථෝක්ත දේශනයට අනුව පැහැදිලි වන්නේ පඤ්චඋපාදානස්කන්ධයන්ගෙන්ම එකක් වූ විඥානස්කන්ධය වනාහි අවශේෂ ස්කන්ධ හතර ඇසුරු කොට ගෙනම, ගොදුරු කොට ගෙනම පිහිට කොට ගෙනම එළඹ සිටින බව ය. එපමණක් නොව තව තවත් වැඩීමට විපුලත්වයට පත්වන බව ය. එහෙයින් විඥානස්කන්ධය ඉතිරි ස්කන්ධයන්ගෙන් වෙන් කොට ගත හැක්කක් නො වන බව පැහැදිලි ය.

බුදු දහම ප්‍රකට කරනුයේ පුනරුත්පත්ති සංකල්පය නො වේ. පුනර්භවය සංකල්පය යි. එනම් භවයෙන් භවයට ගමන් කරන ආත්මයක් නොව විඥානයක පැවැත්ම යි. එහිදී ද එම විඤ්ඤාණය සංස්කරණය වන්නක් බව පැහැදිලිව ම පෙන්වයි. කය වෙනස් වුවද භවයෙන් භවයට වාහකයෙකු පරිදි ක්‍රියා කරන්නා වූ එකී විඥානය පිළිබඳ ව ද හේතුවාදී පදනමක් මත නො පිහිටා ගැනීම හේතුවෙන් තත් විඥානය අවිනිශ්වර වූවක් සෙයින් දෘෂ්ටිග්‍රහණය කරයි. එවන්

දෘෂ්ඨියක පිහිටා ධර්මය දේශනා කළා වූ "සාති" නම් භික්ෂුවකට එහි වරද දක්වා අවවාද කල අවස්ථාවක් ද පෙළ දහම තුළ සඳහන් වේ. විඤ්ඤාණය පිළිබඳව ද එලෙසින් වැරදි සංකල්ප ඇති කරගනුයේ විඤ්ඤාණය ආත්ම වශයෙන් හඳුනා ගනී. විඤ්ඤාණවත් ආත්මයක් හෝ, ආත්මයෙහි විඤ්ඤාණය හෝ, විඤ්ඤාණයෙහි ආත්මය හෝ දකී. මෙසේ විඤ්ඤාණය ගැන ද වැරදි දෘෂ්ඨිග්‍රහණයක් කරනුයේ නූගත් පෘථග්ජනයෙකි. ආර්‍යයන් නො දක්නා වූ ආර්‍ය ධර්මයෙහි අදක්ෂ වූ, ආර්‍ය ධර්මයෙහි අවිනීත වූ, සත්පුරුෂයන් නො දක්නා සුළු වූ, සත්පුරුෂ ධර්මයෙහි අදක්ෂ වූ, සත්පුරුෂ ධර්මයෙහි අවිනීත වූ ලාමක පුථග්ජනයා මෙලෙස සාවද්‍ය වැටහීම් ඇති කරගනී.[22]

විටෙක බුදුරජාණන් වහන්සේ රාහුල තෙරුන්ගෙන් විමසන්යේ චක්ඛු විඤ්ඤාණය, ඝාණ විඤ්ඤාණය, ජිව්හා විඤ්ඤාණය, කාය විඤ්ඤාණය, මනෝ විඤ්ඤාණය නිත්‍ය ද අනිත්‍ය ද යනුවෙනි. අනිත්‍ය වන්නේ යැයි රාහුල තෙරුන් පිළිවදන් දුන් අතර, මෙසේ දක්නා සුළු වූ ශ්‍රැතවත් ආර්‍ය ශ්‍රාවකයා එකී චක්ඛු විඤ්ඤාණයෙහි ද, සෝත විඤ්ඤාණයෙහි ද, ඝාණ විඤ්ඤාණයෙහි ද, ජිව්හා විඤ්ඤාණයෙහි ද, කාය විඤ්ඤාණයෙහි ද, මනෝ විඤ්ඤාණයෙහි ද කලකිරෙන බව බුදුරදුන් පෙන්වා දුන්හ. කලකිරීම හේතුවෙන් නො ඇලීම වෙයි. නො ඇලෙන්නේ මිදෙයි. මිදුණු කල්හි මිදුනේ යැයි දැනීම වෙයි. ජාතිය ක්‍ෂය වූවා ය. බඹසර වැස නිමවන ලදි. මේ බැව් පිණිස කළයුතු අනිකක් නැතැයි දැන ගනියි.[23] චක්ඛු ආදී ඉන්ද්‍රියයන් හා රූපා දී ආරම්මණයන් ප්‍රත්‍ය වීමෙන් ඒ ඒ විඤ්ඤාණයන් උපදී.[24] එහෙත් එහි අනිත්‍ය බව වටහා නො ගැන්ම හේතුවෙන් සංකල්ප උපදවා ගනී. තණ්හා, මාන, දිට්ඨි වශයෙන් බැසගත් සත්ත්වයා පුනර්භවික විඤ්ඤාණය එලෙස සකසයි.

සත්ත්වයාගේ චිත්ත පාරිශුද්ධියම බුදු දහමෙහි පරම නිෂ්ඨාව කොට ඇත්තේ ය. මේ සිත දිගුකලක් මුළුල්ලෙහි රාගයෙන් ද්වේශයෙන් මෝහයෙන් කිලිටි වූයේ යැයි තම සිත පිළිබඳව නිරතුරු මෙනෙහි කළ යුතු බව ප්‍රත්‍යවේක්ෂා කළ යුතු බව බුදුන් වහන්සේ දේශනා කළහ.[25] එසේ සිය සිත පිළිබඳ විමසීමෙන් රාගා දී කෙලෙසුන්ගෙන් සිත මුදාගත හැකි වේ. සත්ත්වයා කෙලෙසෙනුයේ කෙලෙස් සහිත වීමෙනි. සිත පිරිසිදු වීමෙන් ම සත්ත්වයෝ පිරිසිදු වෙති. කිලිටි වූ මළ ගත් වස්ත්‍රයක් ගෙන යම් රජකයෙක් නිල් පැහැය පිණිස හෝ රත්වන් පැහැය පිණිස හෝ ලේ වන් පැහැය පිණිස හෝ මදටිය පැහැය පිණිස හෝ යම් වර්ණ බඳුනක බහාලන්නේ නම් එහි නියම වර්ණය නො ගැල්වෙයි. දුර්වර්ණම ඇති වෙයි. වස්ත්‍රය අපිරිසිදු බවම එයට හේතුවයි. එමෙන්ම සිත නම් වස්ත්‍රය කිලිටි වූ කල්හි ද එම සිතෙහි කුසල් නො රැඳෙයි. සිත කිලිටි වූ කල්හි දුගතියම බලාපොරොත්තු විය යුතු ය.

එමෙන්ම පිරිසිදු ප්‍රභාෂ්වර යම් වස්ත්‍රයක් එලෙසින්ම වර්ණ භාජනයක බහාලන්නේ නම් එහි නියම වූ වර්ණය ගැල්වෙන්නේ ය. වස්ත්‍රය පිරිසිදු බව එයට හේතුවයි. එමෙන්ම සිත නො කිලිටි වන්නේනම් එම සිතෙහි කුසල් උපදී. උපන් කුසල් ද වැඩෙයි. සිත නො කිලිටි කල්හි සුගතියම බලාපොරොත්තු විය යුතුය.[26] යම් අරමුණක් ඍජුව ගැනීමට නම් සිත නිරවුල් සමාහිත සිතක් වීමේ වැදගත්කම මින් පෙනේ. විසිරුණු සිතකින් දහම නො දත හැකි වන්නේ ද සිත දමනය[27] කිරීම සියලු බුදුවරයන් වහන්සේලාගේ අනුසස්න වන්නේ ද එහෙයිනි. එහෙයින් සිත දමනය කිරීමට උතුම් වේ. දමනය කළ සිත රකින ලද සිත සැප ගෙන දේ.[28]

යම් නිවසක් මනා කොට සෙවිලි නො කරන ලද්දේ නම් ඒ නිවස තුළ වැසි ජලය පතිත වේ. එමෙන් ම යමෙකු තම සිත මැනවින් භාවිතා නො කරන ලද ද රාගය නම් වැස්ස ඒ සිත විනිවිද යයි. රාග ජලයෙන් ඒ සිත තෙමේ.[29] එමෙන් ම යම් නිවසක් මනා කොට සෙවිලි කරන ලද්දේ ද ජලය එය විනිවිද නො යයි. එලෙසින්ම යම් සිතක් මනාව භාවිතා කරන ලද ද රාගය ඒ සිත විනිවිද නො යයි. ඒ සිත රාග වැස්සෙන් නො තෙමේ.[30]

පුද්ගලයාගේ කුසල වූ ද, අකුසල වූ ද සියලු ක්‍රියාවන්ට මනස පෙරටු වන්නේ ය. මූලිකව මනස තුළින් පැන නඟින සිතිවිල්ලම කයින් හෝ වචනයෙන් සමාජගත වන්නේ ය. මේ නයින් බලන කල සත්ත්වයාගේ සුගතිගාමීත්වයට හෝ දුගතිගාමීත්වයට මූල බීජය ඇත්තේ සිත තුළ ය. එක් සමයෙක පුද්ගලයෙකු කාලක්‍රියා කළ අතර, මරණින් මතු වක්කල අතක් දිගහැරියාක් මෙන් හෙතෙම නිරයෙහි උපන්නේ ය. එයට හේතුව කුමක් ද? පව්වුටු වූ සිතම ය. මරණින් මතු දුගතිගාමී වූ විනිපාත නිරයෙහි උපත ලැබීමට දෝස සහිත වූ සිතම හේතුව බව සිතින් සිත පිරිසිඳ දැනම බුදුරජාණන් වහන්සේ වදාළහ.[31]

ලෝකය විචිත්‍රවත් ය. හැඩතල, වර්ණ, ශබ්දාදියෙන් ඇති වෛමත්තාව විශාල ය. එම හැඩතලයන්හි වෙනස, වර්ණයන්හි වෙනස, ශබ්දයන්හි වෙනස, ගන්ධයන්හි වෙනස, ස්පර්ෂයන්හි වෙනස හඳුනන්නේ කුමකින් ද? එසේ ඒ සියල්ල වෙන් වෙන් වශයෙන් හඳුනා ගනුයේ චිත්තය යි. නො හොත් සිත යි. ඒ අනුව ලොව තුළ ඇති විචිත්‍රත්වයට අධිකතර වූ විචිත්‍රත්වයක් ඇත්තේ පුද්ගල සන්තානය තුළ ය. යමෙකු අඳින ලද්දා වූ අතිශය විචිත්‍ර වූ අලංකෘත චිත්‍රයක් වේ නම් එකී චිත්‍රය විසිතුරු කරන ලද්දේ සිතින්ම ය. වර්ණයන්ගේ මනා සංකලනය තුළ යම් විචිත්‍රත්වයක් මතු කරන ලද්දේ නම් එකී වෛවර්ණ සොඳුරු බව පළමුව තිබුණේ සිත්තරාගේ චිත්තයෙහි ය. එහෙයින් විචිත්‍ර චිත්‍රයක ඇති යම් විචිත්‍රත්වයක් වේ නම් ඊට ද වැඩිතර වූ විචිත්‍රත්වයක් ඇත්තේ සිත තුළ ය යන්න පෙළ දහම දක්ව යි.[32] තිරිසන්ගත ප්‍රාණීහු යම් ලෙස වෙත් ද එවන් අයුරින් විචිත්‍රවත් වූ අන් එකඳු සමූහයක්වත් නො දකින බවත්, එම සත්ත්වයෝ ද

සිතින්ම විසිතුරු වූ බව ද තථාගතයන් වහන්සේ දක්වති. එම තිරිසන් සතුනගේ විසිතුරු බවට ද වඩා සිතම ඉතා විසිතුරු බව ද ප්‍රකට කළහ.[33]

තනි පැහැයකින් යුක්ත වූ යම් තිරයකින් බාහිර විචිත්‍ර ලෝකය දෙස බලන විට පරිසරය තුළ ඇති සියලු වර්ණයෝ පැනෙන්නේ තිරයේ වර්ණයෙනි. කුමක් නිසා ද යත් පරිසරය විචිත්‍ර වූව ද එකී තිරය එම විසිතුරු බව ග්‍රහණය නො කරන බැවිනි. ලොව බාහිර පරිසරයේ යම්තාක් විසිතුරු බවක් වෙත්නම් එම විචිත්‍රත්වය හඳුනනුයේ සිතෙහි ඊට ඔබ්බෙන් ගිය විචිත්‍රත්වයක් ඇති බැවින්ම ය. එහෙයින් සිත තරම් විසිතුරු වූවක් තවත් ලොව නැත. එහෙත් එකී විචිත්‍රත්වට හමුවෙහි මැනවින් සකස් නො කළ සිත වඩාත් සංකීර්ණත්වයට පත්වෙයි. එවන් සිතක භාවිතයෙහි හා අභාවිතයෙහි ඇති ඵලය පෙළ දහම පුරාම විසිරී පැතිර ඇත්තේ ය.

මෙසේ දාන්ත නො වූ, නො වැසූ, නො රකින ලද, සංවර නො වූ සිත තරම් මහත් අනර්ථය පිණිස පවතින වෙනත් එකඳු ධර්මයක් හෝ නො දකින බවත්, දාන්ත වූ, වැසූ, මනාව රකින ලද, සංවර වූ සිත තරම් මහත් අර්ථය පිණිස පවතින වෙනත් එකඳු ධර්මයක් හෝ නො දකින බවත් බුදුරජාණන් වහන්සේගේ දේශනය යි.[34] එනිසාවෙන් ගත නොව සිතම සකස් කරන්නට, වඩන්නට පෙළ දහම තුළ පුද්ගලයා හික්මව යි. එහෙත් ඉන් අදහස් වන්නේ කය සිතට බලපෑම් නො කරන බවම නො වේ. කය සහ සිත එකිනෙකට ප්‍රත්‍ය වනුයේ එකිනෙකට ආධාරකව හේත්තු කොට තැබූ බට මිටි දෙකක් පරිද්දෙනි. කය ද සිතට බලපෑම් කරයි. ප්‍රත්‍ය නො ලැබීමෙන් ඇති වන්නා වූ කුසගින්න ආදී කායික වේදනාවන්, පීඩාවන් විඳිමින් භාවනානුයෝගීව සිත සමාධිගත කරන්නට නොහැකි බව දක්වනුයේ ම එබැවිනි. එමෙන්ම පමණ කල නො හැකි ලෙස ප්‍රත්‍ය ලැබීම ද සිත සමාධිගත කිරීමට බාධාවක් ම බව සූත්‍ර පිටකය තුළම පෙන්වා දේ. එහෙත් කයට සිත කෙරෙහි කළ හැකි බලපෑම සීමිත වේ. එහෙත් සිතක් කය කෙරෙහි කරනු ලබන බලපෑම වඩා ප්‍රබල ය. කයෙහි සංවේදනයන් පවා ප්‍රබල හෝ දුබල කිරීමේ ශක්‍යතාවය සිත කෙරෙහි ඇත. එමෙන්ම කයෙහි නිරෝගී බව ඇත්තේ යැයි දිනක් හෝ වසරක් හෝ වසර දහයක් හෝ අවැසි නම් වසර සියයක් හෝ සිටිය හැක. එසේ වුව ද සිතෙහි රෝගී බවක් නැත්තේ යැයි එක් මොහොතකුදු සිටිය හැකි නො වේ. සිත වනාහි ක්ෂණයක් පාසා රෝගී වන්නකි.

විටෙක බුදුරදුන් හමුවට එළැඹි නකුලපිතු ගෘහපතිතුමන් තම කයෙහි ජරා ජීර්ණත්වය පිළිබඳ පවසමින්, නිරතුරු පෙර සේ භික්ෂූන් දකින්නටත් දුන් ශරීර ශක්තිය නො මැති හෙයින් බොහෝ කාලයක් තමාට හිතසුව පිණිස අවවාදයක් කරන සේක්වා යනුවෙන් ඉල්ලා සිටි සේක. එහි දී බුදුරදුන් මේ

කයෙහි පවතින්නා වූ නිස්සාරත්වය දක්වමින් එවන් නිස්සාර වූ ද, ජරා ජීර්ණ වන්නා වූ ද ශරීරයෙහි නිරෝගී බවක් මොහොතක් හෝ පිළින කරන්නේ නම් එය ඔහුගේ බාල බව ම මිස අන් කිසිවක් නො වන බව දේශනා කලහ. එහෙත් සැහීමකට කරුණෙක් ඇත. ''ගිලන් වූ කය ඇති මාගේ සිත ගිලන් නො වෙති යි'' යනුවෙන් සිහි කිරීමට බුදුරදුන් අවවාද කළහ.[35] මුලා නොවී මරණයට පත් වීමට එය හේතු වෙයි. මෙහිලා කයෙහි රෝගී බව මෙලොවට පමණි. එහෙත් මෙහි සිත ගිලන් වීම යනු සාංසාරික රෝගාබාධයන්ට විවර වීමකි. සුරැකිය යුත්තේ එතැනිනි.

මේ අනුව සූත්‍ර පිටකය දක්වන පරිදි සිත රැකිය යුත්තකි. මැනවින් සකස් කළ යුත්තකි. සිත මොහොතක් පාසාම රෝගී වන්නකි. නිරෝගී සිතක් පවත්වා ගැනීම එතරම් සුකර නොවේ. එහෙත් මානසික නිරෝගී බවෙහි උපරිම තලය වනාහි සියලු කෙලෙසුන් නසාලීමයි. එනම් චිත්ත විමුක්තියයි.

ආන්තික සටහන්

1 ''ඉමසමිඤච පන බ්‍යාමමතෙත කලෙබරෙ ලොකඤච, ලෝක සමුදයඤ්ච, ලෝක නිරෝධඤච, ලෝක නිරෝධ ගාමිණී පටිපදඤච පඤ්ඤාපේමි'' ස.නි., රෝහිතස්ස සූත්‍රය.

2 ''ජාතිපි දුක්ඛා .... සංඛිතෙතන පඤචුපාදානකඛනධා දුක්ඛා''
ස.නි., සච්ච සංයුක්තය, බු.ජ.මු. 2006, 270 පිට.

3 ''යායං තණ්හා පොනොභවිකා නන්දිරාග සහගතා ....''
ස.නි., සච්ච සංයුත්තය, බු.ජ.මු. 2006, 270 පිට.

4 ''චතතාරො ආහාර, කබළීකාරො ආහාරො ඕළාරිකංවා සුඛුමංවා ....''
ස.නි., අභිසමය සංයුක්තය, ආහාර සූත්‍රය, බු.ජ.මු. 2006, 20 පිට.

5 ''පභසසරමිදං භික්ඛවෙ චිතතං, තඤ්ච ඛො ආගන්තුකෙහි උපක්කිලෙසෙහි උපකකිලිටඨං''
අ.නි., ඒකක නිපාතය, පණිහිත අච්ඡ වග්ගය.

6 ස.නි., අනමතග්ග සංයුත්තය, සාසප සූත්‍රය, බු.ජ.මු. 2006, 282 පිට.

7 ''නාහං භික්ඛවෙ අඤ්ඤං ඒකධම්මමපි සමනුපස්සාමි......''
අ.නි., ඒකක නිපාතය, පණිහිත අච්ඡ වග්ගය.

8 ස.නි., අභිසමය සංයුක්තය, අස්සුතවස්තු සූත්‍රය, බු.ජ.මු. 2006, 149 පිට.

9 ''අනිචෙච භික්ඛවෙ නිචචනති සඤ්ඤාවිපල්ලාසො චිත්තවිපල්ලාසො, දිට්ඨිවිපල්ලාසො''
අ.නි., චතුක්ක නිපාතය. විපල්ලාස සූත්‍රය, බු.ජ.මු. 2006, 100 පිට.

10 ස.නි., සළායතන සංයුක්තය, ඡප්පාණක සූත්‍රය.

11 ''යං කිඤ්චි විඤ්ඤාණං අතීතානාගත පච්චුප්පන්නං ....''
ම.නි., මහාපුණ්ණම සූත්‍රය, බු.ජ.මු. 2006, 119 පිට.

12 ''මායූපමංච විඤ්ඤාණං .... ''
බු.නි., ධම්මපදපාළි

13 ''විඤ්ඤාණං න තුමහාකං, තං පජහථ ....''
ස.නි., ඛන්‍ධ සංයුක්තය, නතුමහාක සූත්‍රය, බු.ජ.මු. 2006, 60 පිට.

14 ''යථාපි කුමභකාරසස - කතං මතතික භාජනං
සබබ භෙදන පරියනතා - ඒවං මචඡාන ජීවිතං'' ධමමපද පාළි

15 ''කුමභූපමං කායමිමං විදිතවා - නගරූපමං චිතතමිදං ඨපෙත්වා
යෝධෙථ මාරං පඤ්ඤාවුධෙන - ජිතංච රකෙඛ අනිවෙසනො සියා''
බු.නි., පෙටකෝපදෙස පාළි

16 ''නාහං භිකඛවෙ අඤ්ඤං ඒකධමමපි සමනුපසසාමි. යං එවං අභාවිතං මහතො අනත්‍ථාය සංවතතති. යථයිදං භිකඛවෙ චිතතං''
අ.නි., ඒකක නිපාතය, අකමමනීය වග්ගය.

17 ''මනෝපකොපම රකෙඛය්‍ය - මනසා සංවුතො සියා
මනො දුචචරිතං හිත්‍වා - මනසා සුචරිතං චරෙ''
බු.නි., ධමමපද පාළි, කොධ වගගය, 13 ගාථාව.

18 ''යසස සෙලූපමං චිතතං - ඨිතං නානුකමපති ....''
බු.නි., පෙටකෝපදේස, බු.ජ.මු. 2006, 34 පිට

19 ''චිතතඤච සුවිමුතතං මෙ - සදධා මයහං පතිට්ඨිතා
සබබාසව පරිඤ්ඤාය - විහරාමි අනාසවා''
බු.නි., අපදාන පාළි, චුන්‍දත්‍ථේර අපදානය.

20 ''සඤ්ඤොජනීයෙසු භිකඛවෙ ධමෙමසු අසසාදානුපසසිනො .... විහරතො විඤ්ඤාණසස අවකකනති හොති.''
ස.නි., අභිසමය සංයුත්තය, විඤ්ඤාණ සූත්‍රය, බු.ජ.මු. 2006, 142 පිට.

21 ''චතසෙසා විඤ්ඤාණට්ඨිතියො, රූපූපායංවා ආවුසො.....''
දී.නි., සංගීති සූත්‍රය, බු.ජ.මු. 2006, 353 පිට.

22 ''කථඤ්ච භිකඛවෙ පචචුපපනෙනසු ධම්මෙසු සංහීරති ......''
ම.නි., භද්දෙකරතත සූත්‍රය, බු.ජ.මු. 2006, 398 පිට.

23 ''එවං පසස රාහුල සුතවා අරියසාවකො චක්‍ඛු විඤ්ඤාණසම්මපි නිබබින්‍දති ......''
ස.නි., රාහුල සංයුක්තය, විඤ්ඤාණ සූත්‍රය, බු.ජ.මු. 2006, 375 පිට.

24 ''චක්‍ඛුංච පටිච්ච රූපෙච උපපජ්ජති චක්‍ඛු විඤ්ඤාණං''
ම.නි., මධුපිණ්ඩික සූත්‍රය, බු.ජ.මු. 2006, 280 පිට.

25 ''තසමාතිහ තෙ භිකඛවෙ අභික්ඛණං සකං චිතතං පචචවෙක්ඛිතබබං ....''
ස.නි., ඛන්‍ධ සංයුක්තය, දුතිය ගද්දූලබද්ධ සූත්‍රය, බු.ජ.මු. 2006, 260 පිට.

26 ''සෙය්‍යථාපි භිකඛවෙ වත්‍ථං සංකිලිට්ඨං මලගගහිතං .... එවමෙව ඛො භිකඛවෙ සංකිලිටෙඨ දුගගති පාටිකංඛා''
ම.නි., වත්‍ථූපම සූත්‍රය, බු.ජ.මු. 2006, 82 පිට.

27 ''සචිතතපරියොදපණං - එතං බුද්ධානසාසනං''
බු.නි., ධම්මපද පාළි, බුද්ධ වගගය.

28 "චිතතසය දමථො සාධු - චිතතං ගුතතං සුඛාවහං"
ඛු.නි., ධමමපද පාළි, චිතත වගගය.

29 "යථා අගාරං දුචඡනනං - වුටඨී සමතිවිජ්ජති
එවං අභාවිතං චිත්තං - රාගො සමති විජජති" ඛු.නි., ධමමපද පාළි, වමක වගගය

30 "යථා අගාරං සුචඡනනං - වුටඨී න සමතිවිජජති
එවං සුභාවිතං චිත්තං - රාගොන සමති විජජති"
ඛු.නි., ධමමපද පාළි, වමක වගගය

31 "ඉධාහං භික්ඛවෙ එකචචං පුගගලං පදුටඨචිතතං ...."
අ.නි., ඒකක නිපාතය, පණිහිත අචඡ වගගය.

32 ස.නි., ඛන්ධ සංයුක්තය, දුතිය ගද්දුලබද්ධ සූත්‍රය,
බු.ජ.මු. 2006, 260 පිට.

33 "තිරචඡානගතෙහි පාණෙහි චිතතකෙඤව චිතතතරං"
ස.නි., ඛන්ධ සංයුක්තය, දුතිය ගද්දුලබද්ධ සූත්‍රය, බු.ජ.මු. 2006, 260 පිට.

34 "නාහං භික්ඛවෙ අඤ්ඤං එකධමමමපි සමනුපසසාමි යං එවං අදනතං, අගුතතං, අරක්ඛිතං ...."
අ.නි., ඒකක නිපාතය, අදන්ත වගගය.

35 "එවමෙතං ගහපති, එවමෙතං ගහපති, ආතුරොහායං ගහපති කායෝ ...."
ස.නි., ඛන්ධ සංයුක්තය, නකුලපිතු සූත්‍රය, බු.ජ.මු. 2006, 3 පිට.

බෞද්ධ ජන්ම මනෝ විද්‍යාව පිළිබඳ අධ්‍යයනයක්

දර්ශනපති කුඹුකන්දන රේවත හිමි
ජ්‍යෙෂ්ඨ කථිකාචාර්ය ගයාන් කරුණාරත්න

"ජන්ම මනෝවිද්‍යාව" (Birth of Psychology) යන්නෙන් අදහස් වන්නේ, මිනිසාගේ උපත හා ඒ හා සම්බන්ධ අත්දැකීම් ය. පිළිසිඳ ගැනීමේ සිට වසර කිහිපයක් මීට අයත් වේ. ළමා මනෝවිද්‍යාවේ ආරම්භය වශයෙන් සැළකිය හැකි මෙම කාල පරිච්ඡේදය මනෝවිද්‍යාඥයන්ගේ අවධානය දිනාගත් වැදගත් විෂය ක්ෂේත්‍රයකි. බටහිර මනෝවිද්‍යාවේ මෙම විෂය ක්ෂේත්‍රයට සමාන බොහෝ ඉගැන්වීම් බෞද්ධ සාහිත්‍ය තුළ නො මඳව ඇතුලත් වේ. එම දැනුම උපත පිළිබඳ බෞද්ධ මනෝවිද්‍යාව වශයෙන් නම් කිරීමට පිළිවන. ඒ අනුව මේ ලිපියේ අරමුණ වන්නේ, මෙම නව විෂය ක්ෂේත්‍රය පිළිබඳ බෞද්ධ ඉගැන්වීම් හෝ උපත පිළිබඳ බෞද්ධ මනෝවිද්‍යාව හඳුන්වාදීම ය. ඒ අනුව තත් විෂය ක්ෂේත්‍රය ආවරණය කරමින් පහත මාතෘකා ඔස්සේ මෙම ලිපිය කරුණු සාකච්ඡා කරයි.

01. උපත හා උත්පත්ති වර්ග
02. ගබ්සා හා මදසරු බව
03. දරුවන් මිය යෑම
04. ප්‍රතිකාර
05. ව්‍යසනකාරි උත්පත්ති අනුභූති

උපත හා උත්පත්ති වර්ග (Birth and Types of Births)

උපතෙහි හෙවත් ජීවියාගේ හටගැන්මෙහි මූලික අවස්ථාව පිළිසිඳ ගැනීම හෙවත් ගැබ් ගැනීම ය. එය "ගබ්භාවක්කන්ති" ලෙස මහාතණ්හා සංඛය සූත්‍රයෙහි දැක්වේ. ගැබ් ගැනීම කෙරෙහි බලපාන සාධක 03 ක් එම සූත්‍රය සඳහන්

කරයි[1]. මින් එක් සාධකයක් හෝ දෙකක් පමණක් පැවතීම ගැබ් ගැනීම සඳහා ප්‍රමාණවත් නො වන අතර සාධක තුන ම පැවතීම අනිවාර්ය වේ. සූත්‍රයෙහි දක්වෙන ආකාරයට එම සාධක පහත පරිදි වේ.

1. මවගේ හා පියාගේ එක්වීම (මාතා පිතරෝ සන්නිපතිතා හොන්ති)
2. මවගේ ඔසප් සිදුවීම (මාතා ච උතුනී හෝති)
3. ගන්ධබ්බයාගේ පැමිණීම (ගන්‍ධබ්බෝ ච පච්චුපට්ඨිතෝ)

මහාතණ්හා සංඛය සූත්‍රයෙහි පිළිසිඳ ගැනීම කෙරෙහි මෙම සාධක බලපාන ආකාරය දක්වෙන්නේ, පහත පරිදි ය.

1. මව හා පියාගේ එක්වීම, මවගේ ඔසප් සිදුනොවීම, ගන්ධබ්බයාගේ නො පැමිණීම - පිළිසිඳ ගැනීම සිදු නො වේ.
2. මව හා පියාගේ එක්වීම, මවගේ ඔසප් සිදුවීම, ගන්ධබ්බයාගේ නො පැමිණීම - පිළිසිඳ ගැනීම සිදු නො වේ.
3. මව හා පියාගේ එක්වීම, මවගේ ඔසප් සිදුවීම, ගන්ධබ්බයාගේ පැමිණීම[2] - පිළිසිඳ ගැනීම සිදු වේ.

ඉහත සාධකවලින් මව හා පියාගේ එක්වීම හා මවගේ ඔසප් සිදුවීම යන සාධක දෙකෙන් පිළිසිඳ ගැනීම සඳහා අවශ්‍ය කැරෙන ජීවවිද්‍යාත්මක හා භෞතික සාධක කිය වේ. දෙදෙනාගේ ලිංගික එක්වීමෙන් පිළිසිඳ ගැනීමකට අවශ්‍ය "ශුක්‍රාණු" ද මවගේ ඍතු මාරුවීම යන්නෙන් "ඩිම්බ" ද අදහස් වේ. ජීවියකුගේ හටගැනීමට නම් සංසේචනය සඳහා ශුකාණු හා ඩිම්භ සංයෝග වීම අවශ්‍ය ම වේ. ගර්භාෂයක හෝ නළයක හෝ කොතැනක වුව සංසේචනය සඳහා මෙම සාධක දෙක අවශ්‍ය ය. වෛද්‍යමය අවධානය ද සාමාන්‍යයෙන් හෝ පොදුවේ යොමුවන්නේ, මේ සාධක දෙකට යි. ජානමය බලපෑම, ජානමය සම්බන්ධතාව හෝ මදසරු බව සම්බන්ධ ගැටලු මෙම සාධක දෙකෙහි ප්‍රමාණය හා ගුණාත්මක බව මත තීරණය වේ. තෙවැනි සාධකය මනස හා සම්බන්ධ වූවකි. එය අදෘශ්‍යමාන ය. එබැවින් සමහරු මෙය ප්‍රතික්ෂේප කරති.

මව් කුසක මුල සිට කය වැඩෙන ආකාරය ස.නි. ඉන්දක සූත්‍රයෙහි දක්වේ. ඊට අනුව කියවෙන්නේ ඉන්දක යක්ෂයා සත්ත්වයා සිරුර ලබන්නේ කෙසේ ද, ඇට හා අක්මාව එන්නේ කොයින් දැයි බුදුන් වහන්සේගෙන් ප්‍රශ්න කළේ ය. ඊට පිළිතුරු වශයෙන් බුදුන් වහන්සේ පළමු ව කලල රූපය ද කලලයෙන් අබ්බුදය ද අබ්බුදයෙන් පේසිය ද පේසියෙන් ඝන නමැති මස් පිඬක් ද ඉන් පිලක පසක් ද හටගනී, ඉන්පසු කයෙහි කෙස්, ලොම් හා නිය හටගනී යැයි වදාළහ. තව ද බුදුන් වහන්සේ දරුවා මව ලබා ගන්නා ආහාර-පානාදියෙන් යැපෙන බව වදාළහ[3].

ගැබ් ගැනීම් වර්ග 04 ක් දී.නි. සංගීති සූත්‍රයෙහි දක් වේ. එම වර්ගීකරණය සඳහා පදනම වී ඇත්තේ, "දැනුවත් බව ඇති හෝ නැති බව" යි. එමෙන් ම මෙම "දැනුවත් බව ඇති හෝ නැති බව" මව් කුසට බැසීම, කුසෙහි විසීම හා කුසින් බිහි වීම යන අවස්ථා 03 සම්බන්ධයෙන් පවතී. සූත්‍රයෙහි දැක්වෙන ආකාරයට එම ගර්භවක්‍රාන්ති සතර පහතින් දැක්වේ.

1. ඇතැම් පුද්ගලයෙක් දැනුම් නැත්තේ මව් කුසට බසී, දැනුම් නැත්තේ මව් කුස වෙසෙයි, දැනුම් නැත්තේ මව් කුසින් බිහි වෙයි. (පළමු ගර්භවක්‍රාන්තිය)
2. එක්තරා පුද්ගලයෙක් දැනුම් ඇත්තේ මව් කුසට බසී, දැනුම් නැත්තේ මව් කුස වෙසෙයි, දැනුම් නැත්තේ මව් කුසින් බිහි වෙයි. (දෙවන ගර්භවක්‍රාන්තිය)
3. එක්තරා පුද්ගලයෙක් දැනුම් ඇත්තේ මව් කුසට බසී, දැනුම් ඇත්තේ මව් කුස වෙසෙයි, දැනුම් නැත්තේ මව් කුසින් බිහි වෙයි. (තෙවන ගර්භවක්‍රාන්තිය)
4. එක්තරා පුද්ගලයෙක් දැනුම් ඇත්තේ මව් කුසට බසී, දැනුම් ඇත්තේ මව් කුස වෙසෙයි, දැනුම් ඇත්තේ මව් කුසින් බිහි වෙයි[4]. (සතර වන ගර්භවක්‍රාන්තිය)

බෞද්ධ සාහිත්‍ය තුළ විවිධ උත්පත්ති වර්ග සඳහන් වේ. එම වර්ගීකරණ විවිධ පදනම් මත පිහිටා කර ඇත. "තමා විසින් කරන ලද චේතනාව හෝ අන්‍යයන් විසින් කරන ලද චේතනාව, හීන කුලවල හෝ උසස් කුලවල ඉපදී කුසල් හෝ අකුසල් කිරීම" එවැනි පදනම් වේ.

තමා විසින් කරන ලද චේතනාව හෝ අන්‍යයන් විසින් කරන ලද චේතනාව මත සිදු කර ඇති උත්පත්ති වර්ග

දී. නි. සංගීති සූත්‍රය උත්පත්ති වර්ග 04ක් දක්වයි. එය දැක්වෙන්නේ, "අත්බැව් ලැබීම්" (අත්තභාව පටිලාභ) වශයෙනි. එනම් පහත පරිදි ය.

1. ආත්ම සංචේතනාව පවතී ද පර සංචේතනාව නො පවතී ද එබඳු අත්බැව් ලැබීමක් ඇත.
2. පර සංචේතනාවම පවතී ද ආත්ම සංචේතනාව නො පවතී ද එබඳු අත්බැව් ලැබීමක් ඇත.
3. ආත්ම සංචේතනාවක් පවතී ද පර සංචේතනාවක් පවතී ද එසේ වූ අත්බැව් ලැබීමක් ඇත.

4. ආත්ම සංචේතනාවක් නො පවතී ද පර සංචේතනාවක් නොම පවතී ද එසේ වූ ආත්ම පටිලාභයක් ඇත[5].

මෙහි ආත්ම සංචේතනාව යනු තමා විසින් කරන ලද චේතනාව යි. එමෙන්ම පර සංචේතනාව යනු අන්‍යයන් විසින් කරන ලද චේතනාව යි.

හීන කුලවල හෝ උසස් කුලවල ඉපදී කුසල් හෝ අකුසල් කිරීම මත සිදුකර ඇති උත්පත්ති වර්ග

ඉහත සූත්‍රයෙහි ම තවත් ඉපදීම් වර්ග 06 ක් සඳහන් වේ. මෙහිදී "අභිජාති" යන්න ඉපදීම් වෙනුවෙන් යෙදේ. එම අභිජාති සය පහත පරිදි වේ.

1. කළු උපත ඇත්තේ කළු දහම් උපදවයි.
2. කළු උපත් ඇත්තේ ම සුදු දහම් උපදවයි.
3. කළු උපත් ඇත්තේ ම කළු ද නො වූ සුදු ද නො වූ නිවන් දහම් උපදවයි.
4. සුදු උපත් ඇත්තේ සුදු දහම් උපදවයි.
5. සුදු උපත් ඇත්තේ ම කළු දහම් උපදවයි.
6. සුදු උපත් ඇත්තේ ම නො කළු නො සුදු නිවන උපදවයි[6].

කළු උපත නම් හීන කුලවල ඉපදීම යි. කළු දහම් යනු දස අකුසල් ය. සුදු උපත් යනු උසස් කුලවල ඉපදීම යි. සුදු දහම් යනු දස කුසල් ය. හීන කුලවල ඉපදී දස අකුසල් හෝ දස කුසල් කිරීම හා උසස් කුලවල ඉපදී දස අකුසල් හෝ දස කුසල් කිරීම මත මෙම වර්ග කිරීම කර ඇත.

මෙම වර්ගීකරණය ම (අභිජාති සය ම) අ. නි. ඡළාභිජාති සූත්‍රයෙහි ද සඳහන් වේ. මෙහි දී බුදුන් වහන්සේ ජාති විශේෂ 06 ක් පනවයි. මෙම සූත්‍රයෙහි සඳහන් වන ආකාරයට එම ජාති වර්ග සය පහත පරිදි වේ.

1. ඇතැම් පුරුෂයෙක් කෘෂ්ණාභිජාති ඇතියේ ම කෘෂ්ණස්වභාව ඇතිව ම උපදනේ ය.
2. ඇතැම් පුරුෂයෙක් කෘෂ්ණාභිජාති ඇතිව ම ශුක්ල ස්වභාව ඇතිව ම උපදනේ ය.
3. ඇතැමෙක් කෘෂ්ණාභිජාති ඇතියේ ම අකෘෂ්ණ වූ අශුක්ල වූ නිර්වාණයට පැමිණේ.

4. ඇතැමෙක් ශුක්ලාභිජාති ඇතියේ ම කෘෂ්ණස්වභාව ඇතිව උපදනේ ය.

5. ඇතැමෙක් ශුක්ලාභිජාති ඇතියේ ම ශුක්ල ස්වභාව ඇතිව උපදනේ ය.

6. ඇතැමෙක් ශුක්ලාභිජාති ඇතියේ ම අකෘෂ්ණ වූ අශුක්ල වූ නිර්වාණයට පැමිණේ[7].

මෙම වර්ගීකරණය ද "කුලය හා සිදු කරනු ලබන කර්ම" මත පදනම් වේ. කෘෂ්ණාභිජාති (කණ්හාභිජාතියෝ) යනු සැඩොල්, වැදි ආදි කුලවල ඉපදීම යි. කෘෂ්ණ ස්වභාව (කණ්හං ධම්මං) යනු කයින්, වදනින් හා මනසින් දුසිරිත් පුරන බවයි. ශුක්ලාභිජාති (සුක්කාභිජාතියෝ) නම් ක්‍ෂත්‍රිය, බ්‍රාහ්මණ ආදි උසස් කුලවල ඉපදීම යි. ශුක්ල ස්වභාව යනු තිදොරින් සුසිරිත් පිරීම වේ. හීන හෝ උසස් කුලවල ඉප දී කුසල් හෝ අකුසල් කරන මිනිසුන්ගේ උත්පත්ති මෙයින් කිය වේ. සූත්‍ර දෙකෙහි ම හීන කුලවල උපන් හා උසස් කුලවල උපන් සමහරුන් නිවනට පැමිණීම දැක්වේ. ඒ බව බුදුන් වහන්සේ ධරමාන කාලයේ විවිධ කුලවල මිනිසුන් පැවිදි ව රහත් බව ලැබීමෙන් කියවේ.

ගබ්සා සහ මදසරු බව (Abortions and Infertility)

"උපත" සම්බන්ධ අනුභූතීන් කිහිපයක් වශයෙන් ගබ්සා, මදසරු බව ආදිය සැළකේ. අතීතයේ සිට ම මදසරු බව දරුවන් අපේක්‍ෂා කරන දෙමාපියනට බොහෝ පීඩා ඇති කර ඇත. ගබ්සා යනු බිහිවීමට බලාසිටින දරුවන් දෙමාපියන් හා වැඩිහිටියන් විසින් ප්‍රතික්‍ෂේප කරනු ලැබීම යි. එක් අතකින් මද සරු බවෙන් "දරුවන් අවශ්‍ය බව" ද තව අතකින් ගබ්සා යන්නෙන් "දරුවන් ප්‍රතික්‍ෂේප කිරීම" ද කියවේ. මද සරු බව බොහෝ සමාජීය බලපෑම් ඇති කරයි. අපහසුතාවට ලක්කරවයි. මෙම අත්දැකීම් සම්බන්ධ තොරතුරු ප්‍රේත වස්තුවෙහි සඳහන් වේ.

මද සරු බව නිසා ඇතිවන අවමානය හා අපහසුතාව මෙන්ම ගබ්සා කිරීමේ සිද්ධීන් පිළිබඳ පඤ්ච පුත්‍ර ඛාදක වස්තුවෙහි දැක්වේ. ඊට අනුව සැමියා තම බිරිඳ දරුවන් නො ලබන නිසා දෙවන බිරිඳක ගෙනාවේ ය. ඔහුගේ නෑයන් පළමු බිරිඳට දරුවන් නො ලැබීම පිළිබඳ දොස් කීවේ ය. මින් කියවෙන්නේ, මද සරු බව නිසා කාන්තාවකට මුහුණ දීමට සිදුවන අපහසුතාවයි. මෙයින් ඇතිවන තරහව හා ඊර්ෂ්‍යාව වැනි චිත්තවේග නිසා පළමු බිරිඳ දෙවන බිරිඳ ගැබ් ගත් විට ගැබ වැටීමට පරිබ්‍රාජිකාවක ලවා බෙහෙත් දුන්නා ය[8].

තව ද සත්තපුත්ත ඛාදක වස්තුව ද ගබ්සා කිරීමක් පිළිබඳ සඳහන් කරයි. ඊට අනුව සැවැත් නුවර උපාසක තුමෙකුගේ බිරිඳ තම රූපවත් හා සිල්වත් දරුවන් දෙදෙනා පිළිබඳ අහංකාර වී ස්වාමියාට අවමන් කළා ය. ඉන් කිපුණු

ඔහු නැවත බිරිඳක් ගෙනාවේ ය. ඇයගේ තෙමස් ගැබ වෙදකු ලවා පළමු බිරිඳ විසින් හෙළනු ලැබී ය[9].

කාලි යක්ඛිණී වස්තුවෙහි ද මද සරු බව හා ගබ්සාමය අත්දැකීම් ඇතුලත් වේ. එම කතාවට අනුව මවගේ පෙරැත්ත මත සැවැත් නුවර එක් තරුණයෙක් විවාහ විය. එහෙත් එම බිරිඳට දරුවන් නො ලැබීමෙන් මවගේ ඉල්ලීම පිට ම දෙවන වරටත් විවාහ විය. එම දෙවන බිරිඳ ගැබ් ගත් විට පළමු බිරිඳට දන්වන්නැ යි පළමු බිරිඳ ඉල්ලීය. එලෙස දැන්වීමෙන් දෙවරක් ම ඇයට ආහාර ලබාදීම මගින් ගැබ දෙවරක් ම හෙළීය. තෙවන වර ගැබ් ගත් විට නො දන්වා ම සිටිය දී කාලයත් සමග ලක්‍ෂණ දැන ආහාර සමග මේරූ දරු ගැබ නැසෙන්නට බෙහෙත් දීම නිසා දරුවා මිය ගියේ ය[10].

මත්තා ප්‍රේත වස්තුවෙහි ද මද සරු බව පිළිබඳ දැක්වේ. සැවැත් නුවර එක් පුද්ගලයෙකුගේ බිරිඳක් අශ්‍රද්ධ ය, ක්‍රෝධ බහුල ය. ඇය දරුවන් නො ලැබුවා ය. එබැවින් ඔහු දෙවන බිරිඳක ගෙනාවේ ය. ඇය ප්‍රසන්න ය. ශ්‍රද්ධාවන්ත ය. එමෙන්ම ටික කලකින් දරුවකු බිහි කළා ය[11].

දරුවන් මිය යෑම (Deaths of Children)

උපත පිළිබඳ මනෝවිද්‍යාව තුළ විශේෂ අවධානයට යොමුවන කරුණකි, දරුවන් මිය යෑම. මෙය දෙමාපියනට දරාගැනීමට නො හැකි තරමට අසීරු අත්දැකීමකි. බෞද්ධ සාහිත්‍ය තුළ මෙවැනි අත්දැකීම් කිහිපයක් දක්නට ලැබේ.

ඛු. නි. ඒකපුත්ත සූත්‍රයෙහි දැක්වෙන අන්දමට ප්‍රිය රූපැති මිය ගිය එක් පුතෙකුගේ පියෙක් බුදුන් වහන්සේ දැකීමට ජේතවනාරාමයට පැමිණියේ ය. එවිට බුදුන් වහන්සේ "මධ්‍යාහ්න වේලාවෙහි තෙත් වූ වස්ත්‍ර ඇති ව තෙත් වූ කෙස් ඇති ව මෙහි පැමිණියේ ඇයිදැ''යි ඇසූ සේක. එවිට උපාසකතුමාගේ පිළිතුර වූයේ, "මට ප්‍රිය මනාප වූ එක ම පුතෙක් විය. ඒ පුත්‍රයා මිය ගියේ ය. ඒ හේතුවෙන් තෙත් වස්ත්‍ර, තෙත් කෙස් ඇතිව මධ්‍යාහ්නයේ මෙහි ආවෙමි[12]." යන්න ය. මෙම සූත්‍රයට අනුව දරුවකු මිය යෑම පියෙකුට ඇති කළ චිත්ත පීඩාව "තෙත් වූ වස්ත්‍ර හා තෙත් වූ කෙස්" ආදියෙන් කියැවේ. පියවි සිහියෙන් තොර ව හැසිරේ. කරන හා කියන කිසිවක් කෙරෙහි අවධානය නැත. සිත එපමණට විපිළිසර ය.

ජරා සූත්‍ර නිද්දේශය ජීවියාගේ කලල අවස්ථාවේ සිට ඉදිරියට ඕනෑම විටෙක මිය යා හැකි බව කියයි. එහි දැක්වෙන ආකාරයට "කලල කාලයේ, අර්බුද කාලයේ, පේෂි කාලයේ, ඝන කාලයේ, ප්‍රශාඛ කාලයේ, උපන් කෙණෙහි, තිඹිරි ගෙහි, අඩ මැසි වූයේ, එක් මැසි වූයේ...............අසූ හැවිරිදි, අනූ හැවිරිදි වූයේ

ද චුත වෙයි, මැරෙයි, අතුරුදන් වෙයි, වැනසේ".[13] පිළිසිඳගත් මොහොතේ සිට උපත දක්වා ද ඉන්පසු වසර කිහිපයක් ද ඇතුලත දරුවන්ගේ මිය යෑම මේ විෂය යටතට ගැනේ. නො එසේ නම් මරණය ඕනෑම මොහොතක සිදු විය හැක්කකි. කෙසේ වුව ද මීට අනුව අප කොපමණ බලාපොරොත්තු නො වූව ද දරුවන්ගේ මරණ ඕනෑම විටෙක සිදු විය හැකි බව පිළිගත යුතු වේ.

දරුවකුගේ මිය යෑම නිසා ඇති වූ අධික පීඩාව ප්‍රේත වස්තුවෙහි කණ්හ ප්‍රේත වස්තුවෙහි ද ඇතුලත් වේ. සිය පුත්‍රයා මිය යෑම නිසා පියා අධික ව ශෝකයට පත් ව ස්නානය නො කළේය. ආහාර නො ගත්තේය. ඍකියාවෙහි නොයෙදුණේය. බුදුන් වහන්සේ දැකීමට හා උපස්ථානයට ද නො ගියේය. ඔහු "දරුව! ප්‍රිය පුත්‍රය මා හැර කොහි ගියේ ද"[14] යැයි කියමින් වැලපුණේ ය. දරුවකු මිය යෑම දෙමාපියනට ඇති කරන පීඩාව මෙයින් කිය වේ. ශෝකය, හඬා වැලපීම් හැර කිසිවක් නො කරයි. සියල්ල අත්හරී. බුදුන් වහන්සේ මොහුගේ නිවසට වැඩම කළහ. උන්වහන්සේ පෙර නුවණැතියන් පණ්ඩිතයන්ගේ කථා අසා මළ දරුවා නිසා ඇති වූ ශෝකය දුරු කරගත් බව වදාළහ. ඔහුගේ ඉල්ලීම පිට බුදුන් වහන්සේ එහි පූර්ව කථාව දේශනා කළහ. ඒ කථාවෙහි ද දරුවා මිය යෑම නිසා ඇති වූ චිත්ත පීඩාව, ශෝකය පිළිබඳ සඳහන් කෙරේ. ද්වාරතී නගරයේ වාසුදේව මහ රජුගේ පුතා මිය ගියේ ය. රජතුමා ශෝකයෙන් ගිලී සියලු කාර්යයන් හැර ඇඳෙහි ඇඟිලි බැඳගෙන විලාප නගමින් සිටියේ ය.

සැවැත් නුවර එක් උපාසකතුමෙකුගේ පුතෙකු මිය යෑමේ සිද්ධියක් උරග ජාතක වස්තුවෙහි සඳහන් වේ. උපාසකතුමා ශෝකයට පත් ව හැඬුවේ ය. වැලපුණේ ය. පිටතට ගොස් කිසිදු වැඩක් නො කළේ ය[15]. මෙහි දී බුදුන් වහන්සේ උපාසකතුමාගේ ශෝකය දුරුවීමට උරග ජාතකය දේශනා කළහ. එහි ද පුතෙකුගේ මරණය පිළිබඳ සඳහන් වුව ද එය පවුලේ කිසිවෙකුට පීඩාවක් ඇති නො කළේය.

පටාචාර කථා වස්තුවෙහි එක් දවසක විනාඩි කිහිපයක් තුළ දරුවන් දෙදෙනකුගේ මිය යෑම් දක්වේ. අනෙකුත් මරණයන්ගෙන් ද පීඩාවට පත් වූ ඇය ඇඳිවත ගැල වී නිරුවත් ව ඇවිද යෑම ද නො දන්නා තරමට ශෝකී බවට පත්වූවා ය. ඇය "පුත්තු දෙදෙන මළහ. සැමියා මග දී මිය ගියේ ය. මව, පියා සහ සොහොයුරා එක ම දර සෑයෙක දැවෙති"[16] යැයි කියමින් වැලපෙමින් එහෙ මෙහෙ ඇවිද්දා ය. "පටාචාරා" යන්නෙන් කියවෙන්නේ ද "වැනසුණු ආචාර ධර්ම ඇති බවයි"[17]. ඇගේ ශෝකය ඇඳි වත ද ගැල වී ඒ පිළිබඳ සිහියක් නැති තරමට විපිළිසර බවට පත්කළේ ය.

කිසාගෝතමී වසර කිහිපයක් දරුවන් නො මැති ව මදසරු බවෙන් පීඩා වින්දා ය. පසුව ඇයට බිහි වූ දරුවා ළදරු වියෙහි දී ම මිය ගියේ ය.

ඉන් ඇය ලද චිත්ත පීඩාව වීරියක් පාසා මළ දරුවා ඔසවාගෙන ඇවිද යෑමට තරම් හේතු වූ බව "ශෝකයෙන් කලකිරී, බැගෑපත් මුහුණක් ඇති ව, කඳුළු වැකකි දෙනෙතින් හා හැඬූ කඳුලින් මළ මිණිය තුරුලු කරගෙන වැළපෙමින් ඇවිද්දෙමි"[18] යන ප්‍රකාශයෙන් කිය වේ.

මීට අමතර ව මද සරු බව හා ගබ්සා පිළිබඳ කරුණු ඇතුලත් ප්‍රේත වස්තු කථාවන්හි හා ධම්මපදට්ඨ කථාවන්හි ඉපදෙන්නට පෙර දරුවන්ගේ මිය යෑමේ සිදුවීම් අන්තර්ගත ය. එහි දී පියා, මව හා අනෙකුත් නෑයෝ හඬා වැළපුණාහ. ශෝක වූහ. දරුවා/දරුවන් පිළිබඳ බලාපොරොත්තු සුන් වී යෑම සෑම දෙමාපියනට ම මහත් දුකක් ම වන්නේ ය.

ප්‍රතිකාර (Therapies)

ඕනෑම වයසක මරණය දුක් සහගත ය. යම් තරමක වයසක කෙනෙකු මිය යෑමට වඩා ජීවිතය ආරම්භයේ දී ම සිදුවන මරණය ඊටත් වඩා දුක් බර ය. දරුවන්ගේ මිය යෑම් නිසා ශෝකයට පත් බොහෝ දෙනා වෙනුවෙන් ශෝකය දුරු කර ගැනීම සඳහා බුදුන් වහන්සේ ධර්මය දේශනා කළහ. එම දේශනාවන්හි බොහෝ මනෝවිද්‍යාත්මක ප්‍රතිකාර අන්තර්ගත ය. මෙහි දී එවැනි ඉගැන්වීම් ඇතුලත් කෙරේ.

ඛු. නි. ඒකපුත්ත සූත්‍රයෙහි සඳහන් වන ආකාරයට තම එකම පුතු මිය ගිය පියෙක් බුදුන් දැකීමට පැමිණියේ තෙත් වස්ත්‍ර, හා තෙත් කෙස් ඇති ව මධ්‍යාහ්නයේ ය. එහි දී බුදුන් වහන්සේ "ප්‍රිය ස්වභාව ඇති රූප ස්කන්ධාදීන්හි වේදනාස්වාදයෙන් බැඳී ගිය සිත් ඇති බොහෝ දෙව් සමූහයෝ මිනිස්සු (කායික චෛතසික දුකින්) දුක්ඛිත වූවාහු (රෝගාදිවිපත්තියෙන් හා යෞවනාරෝග්‍යාදි සම්පත්තියෙන් ද) පිරිහුනාහු මාරයාගේ වසඟයට යති"[19] යැයි දේශනා කළහ. මෙසෙලට ශෝකී වීමට හේතු වශයෙන් බුදුන් වහන්සේ දේශනා කරන්නේ, "ප්‍රිය ස්වභාව ඇති රූප ස්කන්ධාදීන්හි වේදනාස්වාදයෙන් බැඳී ගිය සිත් ඇති බව"යි. ඒ අනුව "බැඳී ගිය සිත් ඇති බව" අඩු කරගැනීම හෝ එය අවබෝධ කරගැනීමයි. තව ද මෙහි දී බුදුන් වහන්සේ "යම්කිසි කෙනෙක් දවල්හි ද රාත්‍රියෙහි ද අප්‍රමත්ත ද ඔවුහු ඒකාන්තයෙන් ප්‍රිය රූප දුරු කෙරෙත්" යැයි වදාළහ. "අප්පමත්ත" යන්නෙන් අදහස් වන්නේ, කුසල් කිරීම මගින් දුරු කරගැනීම යි. දෙමාපියනට ඇති වටිනා ම ප්‍රිය රූපය වන්නේ, දරුවා හෝ දරුවන් ය. ඔවුන් කෙරෙහි බැඳී ගිය සිත් කුසල ක්‍රියා වෙනුවෙන් යෙදවීමෙන් ප්‍රිය රූප නිසා ඇතිවන බැඳීම අඩු කරගැනීමට හේතු වේ. දරුවන් මිය ගිය විටෙක ආගමික කටයුතුවල නිරත වීමෙන් දුක අඩු කරගැනීමට හැකි ය.

දරුවන් මිය යෑම නිසා ඇති වූ වේදනාව අඩු කරගැනීමට මරණය තේරුම් ගැනීම අවශ්‍ය ම වේ. එම තේරුම් ගැනීම කෙරෙහි යොමු කිරීමට බුදුන් වහන්සේ විසින් කරන ලද උත්සාහයක් ප්‍රේත වස්තුවෙහි කණ්හ ප්‍රේත වස්තුව දක්වයි. ඊට අනුව බුදුන් වහන්සේ අදාළ නිවසට වැඩම කොට "උපාසකය, පැරණි නුවණැත්තෝ පණ්ඩිතයන්ගේ කථාව අසා මළ දරුවා ගැන ශෝක නො කළාහු"[20] යැයි වදාරා වේදනා විඳි බමුණාගේ ඉල්ලීම පිට අතීත කථාව දේශනා කළහ. ඒ කතාවෙහි මෙවැනි අවස්ථාවන්හි මරණය තේරුම් ගැනීමට ඉවහල් වන ඉගැන්වීම් ඇතුළත් වේ. අතීතයේ ද්වාරතී නුවර වාසුදේව රජුගේ පුතා මිය යෑමෙන් සියල්ල අත්හැර විලාප කියමින් කාලය ගෙවී ය. එවිට ඝත පණ්ඩිත නමැති සොහොයුරා උපායයකින් ඔහුගේ ශෝකය දුරු කිරීමට කටයුතු කළේ ය. ඒ අනුව ඝත පණ්ඩිත තෙමේ උමතු වේශයක් ගෙන සාවෙකු ඉල්ලමින් අහස දෙස බලා මුලු නුවර ම ඇවිද්දේ ය. එවිට මුලු නගරය ම කැළඹුණේය. මෙය දුටු රෝහණෙය්‍ය ඇමතිවරයා වාසුදේව රජ මුණ ගැසී ඝත පණ්ඩිත තෙමේ වාතය බලවත් වී සාවෙකු ඉල්ලමින් විලාප කියවන බව දැන්වූයේ ය. එවිට ඝත පණ්ඩිත සමීපයට ගොස් කෙබඳු සාවෙකු කැමති වන්නේද යි ඇසී ය. රන්, මැණික්, ලෝහ, රිදී, සක්සිළා, පබළු හෝ කැලයේ සාවෙකු දෙන බව කීය. එවිට ඝත පණ්ඩිත තෙමේ සඳ මඬලෙන් සාවෙකු කැමති වන බවත් එම සාවා ගෙනත් දෙන්නැයි ඉල්ලී ය. එවිට රජතුමා සිය සොහොයුරා අනිවාර්යයෙන් ම උමතු වී ඇති බව සිතා නො පැතිය යුත්තක් පතන බව හා ඉතා මිහිරි ජීවිතය ඔහු විසින් ම හරින බව කීය. මෙහි දී පණ්ඩිත තෙමේ "ඔබ සඳේ සාවා ඉල්ලා එය නො ලැබුණේ නම් මරණයට පත්වන්නේ යැයි දනී. කුමන හෙයකින් මිය ගිය පුතා වෙනුවෙන් ශෝක කරයි ද මෙහි අර්ථය නො වැටහෙන්නේ ද?"[21] යැයි ඇසුවේය. තව ද "නො ලැබිය හැකි වස්තුවක් නො පැතිය යුතු යැයි දන්නේ නම් තමන් එය නො පිළිපදිමින් අනුන්ට අවවාද දෙන්නෙහි ද? මාස හතරකට පෙර මිය ගිය පුතා සිහිකරමින් කුමකට ශෝක වන්නේ ද? මම ඇසට පෙනෙන දෙයක් පැතුවෙමි. එසේ තිබිය දී ඔබ නො පෙනෙන දෙයක් පතමින් ශෝක කරයි."[22] යැයි කීය. මෙම කථාව දේශනා කරමින් බුදුන් වහන්සේ "ඝත පණ්ඩිත තෙමේ සිය වැඩිමල් සොහොයුරා යහපත් වචනයෙන් ශෝක රහිත කළාක් මෙන් යමෙකුට මෙබඳු වූ ඇමතියෝ සේවකයෝ සිටිත් ද ඔවුන්ට ශෝකයක් නො වේම"යැයි දේශනා කළහ. මෙයින් කියවෙන්නේ, මරණය පිළිබඳ අවබෝධය මෙන් ම සමාජීය හා චිත්තවේගික සහයෝගය ද මෙවැනි අවස්ථා සමග කටයුතු කිරීමට ශක්තියක් වන බවයි.

උරග ජාතක වස්තුව ද දරුවන් මිය යෑම නිසා ඇති වන ශෝකය දුරු කර ගැනීමට උදව් වන ඉගැන්වීම් කිහිපයක් ඇතුලත් කරයි. එහි විශේෂත්වය වන්නේ, පවුලේ සාමාජිකයන් තම තමනට ආවේණික ආකාරයට මරණය සංජානනය

කිරීම ය. මෙම කතාවට අනුව සැවැත් නුවර එක් උපාසකතුමෙකුගේ පුතෙක් මිය ගියේ ය. එයින් අධික ශෝකයට පැමිණ හැඬීම්, වැළපීම් ඇති ව කිසිදු වැඩක් නො කළේය. බුදුන් වහන්සේ එහි වැඩම කොට උපාසකතුමාගේ ශෝකය දුරු කරවීමට උරග ජාතකය දේශනා කළහ. මින් කියවෙන්නේ, කසී රට බරණැස් නුවර ධර්මපාල නමැති බමුණු පවුලක් පිළිබඳ ව ය. ඒ පවුලේ බමුණා, බැමිණිය, පුතා, දියණිය, ලේලිය හා සේවිකාව සිට ඇත. ඔවුහු සියල්ලෝ මරණානුස්සති භාවනාව වැඩූහ. බමුණා පුත්‍රයා සමග කුඹුරට ගොස් වැඩ කරමින් සිටිය දී නාගයකු විසින් පුත්‍රයාට දෂ්ට කරන ලදුව ඔහු මිය ගියේ ය. බමුණා බැමිණියට පණිවුඩයක් යැවීය. ඒ, "නා පිරිසිදු ඇඳුම් ඇඳ එක් අයකුට බත් හා මල් මාලා සුවඳ ආදිය ගෙන එන්නැ යි"[23] වශයෙනි. සියලු දෙනා එහි පැමිණියහ. පුත්‍රයා ශක්‍රයා ව ඉපදී බමුණකුගේ වේශයක් ගෙන සැය සමීපයට අවුත් ශෝක නො කිරීමට හේතු ඇසීය. එකිනෙකා ලබාදුන් පිළිතුරු පහතින් දක්වේ.

බමුණා - "සර්පයා දිරැණා වූ සම සිරුරෙන් හැර දමා යන්නේ ද එපරිද්දෙන් ශරීරය නිරර්ථක වූ කල්හි, පහ වූ කල්හි කළුරිය කළ කල්හි දවන්නා වූ මළ සිරුර නෑයින්ගේ හැඬීම නො දනී. එහෙයින් මේ දරුවා නිමිති කොට නො හඬමි."[24]

බැමිණිය - "..........නො කැඳවන ලදුව ම ආයේය. මෙලොවින් අනුනොදන්නා ලදුව ම ගියේ ය. යම් ආකාරයකින් කර්මයකින් ආවේ ද? එපරිද්දෙන් ම ගියේ ය. එහි දී හැඬීම් කවර අර්ථයක් ද? දවන්නා වූ ශරීරය නෑයින්ගේ හැඬීම් නො දනී. ඒ නිසා පුතා නිසා නො හඬමි. ඔහු ගමනක් කැමති වී ද ඒ ගමන ගියේ ය."[25]

සහෝදරිය - "මම හඬන්නේ නම් ශරීරය කෘශ වන්නේ ය. ඒ හැඬීමෙන් මට කවර ප්‍රයෝජනයක් ද? නෑ මිතුරු සුහද පුද්ගලයන් කෙරෙහි ඇලීම දුක් වන්නේ ය."[26]

බිරිඳ - "යම් සේ ළදරුවෙක් අහසින් යන්නා වූ සඳ මඬල දැක හඬයි ද? යමෙක් මළ කෙනෙකු වෙනුවෙන් ශෝක කරයි ද මේ දෙක ම එක සමාන ය."[27]

සේවිකාව - "යම් සේ දිය කළයක් බිඳුණු විට එය නැවත නොසෑදිය හැකිය. එමෙන්ම යමෙක් කලුරිය කළ කෙනෙකු සඳහා ශෝක කිරීම ද එසේ ම ය."[28]

මෙම කථා වස්තුවට අනුව කියවෙන්නේ, මරණය සම්බන්ධ ශෝකය අඩු වීමට මරණය සිහිකිරීම උදව් වන බවයි. මිය යෑම හරියට දිරාගිය සම

සිරුරෙන් ඉවත් කිරීමට සමාන ය. ශරීරය තවදුරටත් වැඩකට නැති නිසා මනස ශරීරය ඉවත් කර ඇත. ඒ දෙස බලා හැඬීම ප්‍රයෝජන රහිත ය. කර්මානුරූපීව විවිධ උපත් ලබමින් ජීවියා සසර ගමන් කරයි. මිනිසුන් කෙරෙහි ඇලීම දුක් ඇති කරවයි. එබැවින් ඇලීම අඩු කරගත යුතු වේ. සඳ කිසිදිනෙක ලැබිය නො හැක. මිය ගිය අයෙක් නැවත කිසිදා පණ නො ලබත්. මෙම කථාවෙන් කියවෙන ඉගැන්වීම එය වේ. ප්‍රජානනය ශක්තිමත් කොට අවබෝධය හරහා ශෝකය දුරු කිරීමට මේ කථාව උදව් වේ. බුදුන් වහන්සේ මේ කථාව දේශනා කරන ලද්දේ, උපාසක තුමාගේ දුක තුනී කර ගැනීමට ය. තමන් ලද අත්දැකීම් අන්‍යයන් ද අත්දකින බව තේරුම් ගැනීම ඉන් ලබන ශෝකය අඩු කර ගැනීමට හේතු වේ.

කිසාගෝතමීයට දරුවා මිය යෑමෙන් ඇති වූ වේදනාව නිවීමට බුදුන් වහන්සේ අනුදන වදාළ ඖෂධය සමාජයේ හැමෝ ම දනිති. ඒ කිසිවෙකු නො මළ ගෙයකින් අබ රැගෙන ඒමට නියම කිරීම ය. එමගින් ඇය මරණය හැමට පොදු අද්දැකීමක් බව අවබෝධ කළා ය. "සැවත පුරා ඇවිද්ද මට එවැනි ගෙයක් හමු නො වී ය. එහෙයින් අබ ඇට කොයින් ද? ඉන්පසු මට පියෙවි සිහිය ලැබිණ. මම මිණි කුණ ඉවතලා ලෝකනාථයන් වෙත පැමිණියෙමි"[29]. යන්නෙන් කියවෙන්නේ එක් අතකින් මරණය ගැන ම සිතමින් තැවී සිටීමට වඩා ඇය ව චර්යාමය ප්‍රතිකාරයකට යොමු කිරීමකි. එමෙන්ම තව අතකින් මරණය තේරුම් ගැනීම හරහා ප්‍රජානන ප්‍රතිකාරයකට මග පෙන්වීමකි. සිහි එළවාගත් ඇයට බුදුන් වහන්සේ "යමෙක් ඇතිවීම නැතිවීම නො දකිමින් වසර සියයක් ජීවත් වේද, උපත හා විපත දකිමින් එක් දිනක් ජීවත් වන තැනැත්තා උතුම් ය"[30] යනුවෙන් දහම් දෙසා සිත සුවපත් කළහ.

පටාචාරාවගේ දුක ද බුදුන් වහන්සේගෙන් ධර්මය ඇසීම නිසා නැති වී ගියේ ය. ඇය ව අස්වසන්නට බුදුන් වහන්සේ "සිවු මහ සමුදුරුවල ජලය අල්ප ය, ඔබ හෙළූ කඳුළු එයට වඩා අධික ය. මිනිසා දුකට පැමිණි කල්හි ඒ ගැන ශෝක කරමින් ප්‍රමාද වන්නේ ඇයි?...... පුත්තු හෝ පියා හෝ නෑදෑයෝ හෝ පිහිට වීමට නො හැකි වෙත්. මාරයාට යටත් වී වෙසෙන්නහුට නෑදෑයන්ගෙන් ආරක්ෂාවක් නැත. සීල සම්පන්න පඬිවරයෝ අර්ථ වශයෙන් මේ කාරණය දැනගෙන වහා ම නිවන් මග සාදාගනිති."[31] යනුවෙන් ධර්මය දේශනා කළහ. සසර පුරාවට මෙලෙස හඬා ඇති බව කීමෙන් මෙවැනි දුක් මේ ජීවිතයේ පමණක් නො වන බව ද පෙර ද අද්දැක ඇති බව ද එනිසා ම එය පොදු බව ද මින් කියවේ. යමක් හැමට හා හැම කලට ම පොදු වන විට එමගින් ඇති කෙරෙන පීඩනය අඩු වේ. ඊට කිසිවෙකුටත් උදව් කළ හා වග කිව නො හැකි අතර තමා විසින් ම තේරුම් ගනු ලැබීම වැදගත් වේ.

ව්‍යසනකාරී උත්පත්ති අවස්ථා (Traumatic Birth Experiences)

දරුවකු බිහි කිරීම සම්බන්ධ අත්දැකීම් සෑම මවකට ම පොදු වේ. සෑම මවක් ම සමාන අත්දැකීම් ලබනවා විය හැකි ය. එහෙත් මෙම අත්දැකීම් කලාතුරකින් ඉතා බිහිසුණු විය හැකි ය. දරු ප්‍රසූතියට නියමිත දින ප්‍රමාණයට වඩා දිගු කාලයක් ගතවීම ව්‍යසනමය අත්දැකීමක් (Traumatic Experience) වශයෙන් අදහස් කෙරේ. මෙවැනි අත්දැකීම් බෞද්ධ සාහිත්‍යයෙහි සඳහන් වේ. ඛු. නි. සුප්පාවාසා සූත්‍රය සුප්‍රවාසා කෝලිය දුව වසර 07 ක් ගර්භනී භාවය දරූ බව හා සත් දවසක් දරුවා බිහි කිරීමට ප්‍රසූත වේදනාව විඳි බව කියයි. දරුවා බිහි කර දින කිහිපයකට පසු ව දිනක් පුත්‍රයා සැරියුත් හිමියන් සමග කතා කරමින් සිටිනු දක බුදුන් වහන්සේ සුප්පාවාස කෝලිය දුවගෙන් මෙවැනි තවත් දරුවකු කැමති වන්නේද යි ඇසූහ. එවිට ඇය මෙවැනි පුතුන් සත් දෙනෙකු කැමති වන්නෙමි යැයි පිළිතුරු දුන්නා ය. මෙහි දී බුදුන් වහන්සේ "අමධුර දෑ මධුර ස්වභාවයෙනුත් අප්‍රිය දෑ ප්‍රිය ස්වභාවයෙනුත් දුක සුබ ස්වභාවයෙනුත් ප්‍රමාදී පුද්ගලයා ඉක්ම යන බව වදාළහ"[32]. දරුවා සතුටින් කතා කරනු දැකීම ඇය විඳි පීඩා අස්වසන්නට හේතු වී ඇත.

තව ද දරු ප්‍රසූතියට ආසන්න පරිව්‍රාජක කාන්තාවක දරුවා ප්‍රසූත කිරීමට නො හැකි ව විඳි වේදනාව ඛු.නි. ගබ්භිනි සූත්‍රයෙහි දැක්වේ. ඇය ප්‍රසූතියට උදව් වන තෙලක් ගෙන ඒමට තම සැමියා කොසොල් රජුගේ කෝෂ්ඨාගාරයට යැවීය. තෙල් ගෙන ඒමට නො දෙන බැවින් තෙල් බී පැමිණ වැමැරීමට සිතා හැකි පමණ තෙල් පානය කොට වැමැරීමට නො හැකි ව දුක් වින්දේ ය.[33]

සමාලෝචනය

උපත හා ඒ සම්බන්ධ අනුභූතීන් ආවරණ කෙරෙන විෂය ක්ෂේත්‍රය ජන්ම මනෝවිද්‍යාව ලෙස සැළකේ. මේ පිළිබඳ මනෝවිද්‍යා සාහිත්‍යයෙහි අන්තර්ගත ඉගැන්වීම්වලට සමාන බෞද්ධ සාහිත්‍යාගත ඉගැන්වීම් මෙහි ඇතුලත් වේ. උපත කෙරෙහි ආධාරක වන සාධක, උපත් වර්ග ද මෙහි දී හඳුනා ගැණිනි. භෞතික සාධකයන් මෙන්ම ගන්ධබ්බ නමැති සාධකය මෙයින් අවධාරණය කෙරෙන එක් කරුණකි. පුද්ගලයා ඉපදෙන කුලය, කරනු ලබන ක්‍රියා හා ඉපදීම කෙරෙහි බලපෑ චේතනාව වැනි කරුණු මත උත්පත්ති වර්ග සිදුකර ඇත. එමෙන්ම ඉහතින් දක්වා ඇති කථා වස්තූන්ට අනුව මඳ සරු බව නිසා අතීතයේ සිට ම කාන්තාවන් බොහෝ පීඩනයන්ට ලක් ව ඇත. ප්‍රතිකාරවලට වඩා නැවත බිරිඳක ගෙන ඒම කෙරෙහි ඔවුන් යොමු වී ඇති බව අදාළ කතා වස්තූන්ගෙන් පෙනේ. දරුවන් මිය යෑම නිසා ඇතිවන ශෝකය දුරුකර ගැනීමට සමාජීය සහයෝගය මෙන්ම අවබෝධය වර්ධනය කෙරෙහි යොමු වී ඇති බව

පෙනේ. කෙසේ වුව ද බෞද්ධ හා බටහිර ජන්ම මනෝවිද්‍යාවන්හි සම විෂමතා ඉදිරිපත් කිරීමකට වඩා බුදු දහමේ ජන්ම මනෝවිද්‍යාව හඳුනාගැනීම මෙහි අරමුණ විය. ඒ අනුව ඉහත සියලු ඉගැන්වීම් "බෞද්ධ ජන්ම මනෝවිද්‍යාව" වශයෙන් නම් කිරීම නිවැරදි බව කිව හැකි ය.

ආන්තික සටහන්

1. ම.නි. මහා යමක වග්ගය, මහාතණ්හාසඞ්ඛය සුත්ත. 622 පිටුව.
2. එම, 622 පිටුව.
3. ස.නි. සගාත වග්ගය, යක්ඛ සංයුක්තය, ඉන්දක වග්ගය, ඉන්දක සූත්‍රය, බුද්ධ ජයන්ති ත්‍රිපිටක ග්‍රන්ථ මාලා, බෞද්ධ සංස්කෘතික මධ්‍යස්ථානය, දෙහිවල, 366 පිට
4. දී.නි. පාථික වග්ගය, සංගීති සූත්‍රය, 390 පිටුව.
5. එම, 390 පිටුව.
6. එම, 426 පිටුව.
7. අ.නි.ඡක්ක නිපාතය, ඡළාභිජාති සූත්‍රය, 166 පිටුව.
8. සරත් චන්ද්‍ර, විජිතනන්ද., පේතවත්ථු අට්ඨකථාව, බෞද්ධ සංස්කෘතික මධ්‍යස්ථානය, 34 පිටුව.
9. එම, 39 පිටුව.
10. වනරත්න, රංජිත්., (1989), ධම්මපදට්ඨ කථා, සමයවර්ධන, 140-210 පිටු.
11. සරත් චන්ද්‍ර, විජිතනන්ද., පේතවත්ථු අට්ඨකථාව, බෞද්ධ සංස්කෘතික මධ්‍යස්ථානය, 87-93 පිටු.
12. ඛු.නි. උදානපාළි, මුචලින්ද වග්ගය, එකපුත්ත සුත්ත, 156 පිටුව.
13. ඛු.නි. මහා නිද්දේස පාළි, ජරා සුත්ත නිද්දේස, 166 පිටුව.
14. සරත් චන්ද්‍ර, විජිතනන්ද., පේතවත්ථු අට්ඨකථාව, බෞද්ධ සංස්කෘතික මධ්‍යස්ථානය, 98 පිටුව.
15. එම, 65 පිටුව.
16. සේනානායක, ජී.එස්.බී. (1999), ථේරී ගාථා අට්ඨකථා (සිංහල පරිවර්තනය), ශ්‍රී ලංකා රාජකීය ආසියාතික සමිතිය, දෙහිවල. 110 පිටුව.
17. එම, 110 පිටුව.
18. එම, 183 පිටුව.
19. ඛු.නි. උදානපාළි, මුචලින්ද වග්ගය, එකපුත්ත සුත්ත, 156 පිටුව.
20. සරත් චන්ද්‍ර, විජිතනන්ද., පේතවත්ථු අට්ඨකථාව, බෞද්ධ සංස්කෘතික මධ්‍යස්ථානය, 98 පිටුව.

21. එම, 100 පිටුව.

22. එම

23. එම, 66 පිටුව.

24. එම, 67 පිටුව.

25. එම, 68 පිටුව.

26. එම

27. එම, 69 පිටුව.

28. එම

29. සේනානායක, ජී.එස්.බී. (1999), ථේරී ගාථා අට්ඨකථා (සිංහල පරිවර්තනය), ශ්‍රී ලංකා රාජකීය ආසියාතික සමිතිය, දෙහිවල. 184 පිටුව.

30. එම

31. එම, 111 පිටුව.

32. ඛු.නි. උදාන පාලි, මුචලින්ද වග්ග, සුප්පාවාස සුත්ත, 158 පිටුව.

33. ඛු.නි. උදාන පාලි, මුචලින්ද වග්ග, ගබ්භිනි සුත්ත.

විනිර්ණය කළ නො හැකි රෝග පිළිබඳ අධි මනෝවිද්‍යාත්මක විග්‍රහය

කථිකාචාර්ය ඩී.ඩී.ආර් ද සිල්වා

සංක්ෂේපය

සකල විධ ලෝකයේ ජීවත්වන මිනිසුන් විවිධ රෝගයන්ගෙන් පීඩා විඳී. මෙහි දී යම් යම් රෝගී තත්ත්වයන් නිර්ණය කළ නො හැකි රෝගයන් වේ. එනම් යම් යම් රෝගී තත්ත්වයන් තුළ කිසිදු කායික රෝග ලක්ෂණයන් වාර්තා නො වූව ද පුද්ගලයා යම්කිසි රෝගී තත්ත්වයකින් පීඩා විඳී. මෙවන් අවස්ථාවන්හි දී පුද්ගලයා හට බටහිර වෛද්‍ය විද්‍යාව තුළින් හෝ මනෝවිද්‍යාත්මක වශයෙන් එකී රෝගී තත්ත්වයන් සඳහා නිශ්චිත විනිශ්චයක් නො ලැබීම හේතුවෙන් පුද්ගලයා එවැනි රෝගී තත්ත්වයන් විනිශ්චය කිරීමේ දී අධි මනෝවිද්‍යාත්මක සංකල්ප කෙරෙහි නැඹුරු වීමක් දක්නට ලැබීම ප්‍රත්‍යක්ෂ කාරණයක් වේ. මන්ද එකී විනිර්ණය නො කළ රෝගී තත්ත්වයන් සඳහා අධි මනෝවිද්‍යාත්මක විෂය ක්ෂේත්‍රය තුළින් පැහැදිලි වූත් තර්කානුකූල වූත් ගම්‍යතාවයන් ලබාදෙන නිසාවෙනි. එනම් මෙවැනි විනිර්ණය නො කළ රෝගී තත්ත්වයන් කර්මයෙන් හෝ සූක්ෂම ශරීරයන් මගින් ඇතිකරවන බවයි. මෙම විනිර්ණය නො කළ රෝගී තත්ත්වයන් පිළිබඳ විනිශ්චයන් ලබාදීමේ දී අධි මනෝවිද්‍යාව තුළින් සිදු කරන විග්‍රහයන්ගේ සංකල්ප පිළිබඳ විවරණය කිරීම මෙම ලිපියේ අරමුණ වේ.

හැඳින්වීම

ජීවිතය මරණයෙන් කෙළවර නොවේ

ලෝකයේ සහ සත්ත්වයාගේ පැවැත්ම සඳහා කිසියම් හේතු සමූහයක සහය ලැබී ඇත. මෙහි දී විශ්වයේ පඨවි, ආපෝ, තේජෝ, වායෝ යන සතර

මහා භූතයන් හෙවත් පදාර්ථ සතර ඇතුලු බොහෝ දේ හේතු වී තිබේ. මෙම හේතු ඵල ධර්මය වූ කලී විශ්ව ධර්මතාවය යි. විශ්වයේ ශක්ති විශේෂයක් වන උපාදානස්කන්ධ සංයුතිය එකක් නොව ශක්ති පහක එකතුවකි. මෙම විශ්ව ධර්මතාව මෙම උපාදානස්කන්ධ සංයුතිය අනුව ගමන් ගනී.

ජීවිතය යනු "කර්මයෙන් ලබාගත් හෝ කර්මයෙන් හටගත් ධර්ම එකට එක්කොට රඳවා තැබීමකි" යන්න බුදුන් වහන්සේ දේශනා කොට තිබේ. එමෙන්ම මරණය යනු හටගත් පැවැත්ම බිඳී යාමයි. මෙහි දී එඩ්ගා කේසි නැමැති අධිමානසික ලාභිනිය ප්‍රකාශ කරන්නේ පුද්ගලයන් විසින් සිතා මතා කරනු ලබන සියලු යහපත් හා අයහපත් ක්‍රියාවන් තුළින් සැකසෙන කර්මය නිසාවෙන් පුද්ගලයා ඉපදෙමින් මැරෙමින් නැවත ඉපදෙමින් එක්තරා රටාවකට ගමන් කරන බවයි.

මනුෂ්‍යයෙකු තුළ සිටින නො පෙනෙන මිනිසා වෙන්ව ගිය පසු (එසේ වෙන්ව යාමෙන් එය භූතාත්මයක් ලෙසින් හැඳින්වේ.) ඉතිරි වූ කොටස එනම් ශරීරය මළ සිරුරක් ලෙස සලකා දවාලමු. නැතිනම් පසට යටකර දමයි. එහෙත් එහි සිටි ක්‍රියාකාරී උපාධානස්කන්ධ සංයුතිය විශ්වය තුළ නිරන්තරයෙන් ක්‍රියාත්මක වෙයි.

අධි මනෝවිද්‍යා ක්ෂේත්‍රය තුළ මරණය පිළිබඳ අධ්‍යයනය තුළ මරණයේ ස්වභාවය, මරණින් මතු පැවැත්ම පිළිබඳ දත්ත රැස් කිරීමේ ප්‍රධාන මාර්ග පිළිබඳ යොමු වී තිබේ. එහි දී මරණාසන්න අත්දැකීම් NDE (Near Death Experience) ආදී පර්යේෂණයන් තුළින් සහ ශරීරයෙන් පිටත අත්දැකීම් (Out of Body Experience- OBE) තුළින් මෙන්ම වෛද්‍ය රේමන්ඩ් මූඩ් (Raymond Moody) විසින් පර්යේෂණ සිදු කර තිබේ. එහි දී එම පර්යේෂණ තොරතුරු ඇතුලත් කොට 1975 දී ජීවිතයෙන් පසු ජීවිතය (Life after Life) කෘතියෙන් ද මරණය පිළිබඳ ඓතිහාසික ග්‍රන්ථ ලෙස ප්ලේටෝ විසින් රචිත පීඩෝ (Phaedo) ගෝගියාස් (Gorgias) ජනරජය (Republic) කෘති තුළින් මෙන්ම ආගමික ග්‍රන්ථ තුළින් බයිබලය, අල්කුරානය, භගවත් ගීතාවලිය, බෞද්ධ ග්‍රන්ථ ආදියෙන්ද අදහස් දක්වා තිබේ.

මේ සැම මූලාශ්‍රයකම මරණාසන්න අත්දැකීම් හි පොදු ලක්ෂණ අධි මනෝවිද්‍යාත්මක වශයෙන් පහත දැක්වෙන පරිදි දක්වා තිබේ.

තමන් විසින් කරනු ලබන හොඳ හෝ නරක කර්ම අනුව මරණයේ දී පුද්ගලයාට තමාගේ හිස හෝ උරහිස් ආශ්‍රිත ප්‍රදේශයෙන් භෞතික සිරුරෙන් ඉවතට ඇදී යනු දැනේ. එසේ භෞතික සිරුරෙන් ඉවත් වීමත් සමඟ සැහැල්ලු බවක් දැනෙන අතර විවිධ ශබ්ද ඇසෙන්නට පටන් ගනී. එමෙන්ම තමා අන්ධකාර

උමගක් තුළින් ඇදී යන අතර අවකාශයේ සිට තමාගේ භෞතික ශරීරය සහ පරිසරය නිරීක්ෂණය කරයි. පුද්ගලයාට මෙම තත්තවය හුරුවීමට සහ තමන්ගේ නව පැවැත්ම තේරුම් ගැනීමට ස්වල්ප වේලාවක් ගත වේ. ඔහු තමාගේ නව ශරීරයේ හැඩරුව ස්වභාවයන් හා ශක්තීන් තේරුම් ගනී. එහි දී ඔහුට විවිධ පුද්ගලයන් මුණ ගැසේ ඔවුන් පෙර මරණයට පත්වූ ඥාතීන් හෝ හිතවතුන් විය හැකි ය. එමෙන්ම උණුසුම්, සෞම්‍ය, සෙනෙහෙවත් ආලෝක කැටියක් බඳු වූ සත්ත්වයෙක් ඔහු ඉදිරියේ පෙනී සිටියි. මේ ආලෝක සත්ත්වයා සහ ඔහු අතර වාචික නො වන සිතුවිලි ප්‍රක්ෂේපණ ක්‍රමයකින් (Telepathy) සම්වාදයක් ඇති වේ. එමෙන්ම පුද්ගලයාට තමාගේ ජීවිතය පිළිබඳ ඇගයීමක් කළ හැකි ආකාරය ජීවිතයේ සෑම වැදගත් සිදු වීමක් ද ක්ෂණික ලෙස දර්ශනය වේ. එසේම භෞතික ශරීරය සමඟ සිටි පෙර අවස්ථාවේ දී දිනක කර නො හැකි බොහෝ දේ භෞතික සිරුරෙන් වෙන්ව සිටිය දී කළ හැකි බව තුළින් ආකල්පමය වෙනසක් ඇති කර ගනී.

අපගේ පියවි ඇසට නො පෙනෙන හෝ වෙනත් ඉන්ද්‍රියකට හසුවන එනම් ඝන වූ ද්‍රව්‍යයකින් සැදුණු ශරීරයකින් වෙන්ව ගිය පසු එය ''භූතාත්මයක්''ලෙස හඳුන්වයි. නැතිනම් ''දේවාත්මයක්'' ලෙස හඳුන්වයි. මෙය ඉවත්ව යන මනෝමය ශරීරයට (Astral body) අධිෂ්ඨාන කළ සැනින් යම් ස්ථානයකට යා හැකි බව නිරන්තරයෙන් ගමන් කළ හැකි බව ආදී සුවිශේෂී ලක්ෂණයන් මෙම ශරීරයට පවතී. බුද්ධ දේශනාව තුළ හඳුන්වන අන්තර්භවිකයාගේ ස්වරූපය වූ කලි එය පාවෙන බව පිළිබඳ සංවේදනයක්, බර රහිත තත්ත්වයක් පිළිබඳ දැනීමක්, භෞතික වස්තු විනිවිද යාමේ හැකියාව, ඉතා දුර දැකීමේ හැකියාව පවතින බවයි. මෙම මනෝමය ශරීරය කිසියම් කාලයක් විශ්වයේ ගත කර එම ශරීරය ද හැර දමා එයින්ද නිකුත් වී කිසියම් තැනක හට ගෙන පවත්නා කලල රූපයකට අරක් ගනී. මෙය ''ගන්ධබ්බයා'' නමින් බෞද්ධ ඉගැන්වීම්වල දී හඳුන්වා ඇත්තේ ඉතා සියුම් පදාර්ථයකින් නිපැයුණ ශරීරයක් සහ එය ඇසුරු කොට ගෙන පවත්නා උපාදානස්කන්ධ සංයුතිය යි. එනම් උපාධානස්කන්ධ සංයුතිය ඒ වන විට දරා සිටින සුදුසු කම් සඳහා ගැලපෙන පරිදි නැවත ජීවිතයක් ගොඩ නගා ගනී.

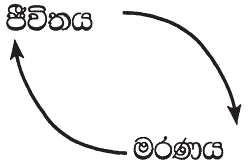
මෙය කරුණු තුනකින් සිදුවන බව ත්‍රිපිටකයේ සූත්‍ර කිහිපයක දක් වේ. එනම් පහත කරුණු ත්‍රිත්වය එක්වීමෙන් ගැබ් හට ගැනීම කර්මානුරූපීව සිදුවන බවයි. එනම්

1) මව සුදුසු තත්ත්වයේ සිටීම ද

2) මව්පියන් එක් වීමද

3) ගන්ධබ්බයෙකුගේ පැමිණීම තුළින් නැවත ජීවිතයක් ගොඩ නැගෙන බව දක්වන්නට විය. මේ ආදී ලෙසින් අධි මනෝවිද්‍යා දෘෂ්ටියට අනුව ලෝකය

හා සත්ත්වයාගේ පැවැත්ම ඉහත දැක්වෙන හේතු සමූහයකින් කර්මානුරූපි වශයෙන් ජීවිතය, වූ කලී මරණයෙන් කෙළවර නො වන කිසියම් චක්‍රාකාර ගමන් මාර්ගයක ගමන් ගන්නා බව අධි මනෝවිද්‍යා ක්ෂේත්‍රයේ මූලික පිළිග ැනීමක් වේ. එනම්,



කර්මවාදය

පුද්ගලයෙකුගේ වර්තමානයේ පවතින ගති ස්වභාවයන් සකස් වීමේ ප්‍රධානතම මූලධර්මය වශයෙන් අධිමානසික ලාභිනී එඩ්ගා කේසි සහ වෛද්‍ය ඩග්ලස් බේකර් වැන්නන් සලකනු ලබන්නේ කර්මය යි.

''කර්මය යනු ක්‍රියාව සහ ප්‍රතික්‍රියා පිළිබඳ න්‍යාය ධර්මය යි. මෙහි ක්‍රියාව යනු මිනිසුන් විසින් කරනු ලබන යහපත් හෝ අයහපත් ක්‍රියාවන් ය. මෙහි යහපත් ක්‍රියාවන්ට යහපත් ප්‍රතිවිපාකයන් ද අයහපත් ක්‍රියාවන්ට අයහපත් ප්‍රතිවිපාකයන් ලෙසින් ප්‍රතික්‍රියාව සැකසේ. පුද්ගලයෙකු සිදු කරන යහපත් හෝ අයහපත් ක්‍රියාවන් හට ප්‍රතිවිපාකයන් ප්‍රතික්‍රියාව වශයෙන් සැකසේ.

බොහෝ දෙනෙකුට එක්කෝ ක්‍රියාව නැතහොත් ප්‍රතික්‍රියාව දැක ගන්නට තිබේ. එහෙත් මේ දෙකේ සම්බන්ධතාවයක් දිස් නොවේ. මේ දෙකේ සම්බන්ධතාවය කර්මයයි. කර්මය වූ කලි හේතුඵල ධර්මතාවයකි. හේතුඵල ධර්මතාවය වූ කලි විශ්ව ධර්මතාවයයි. එය උපාදානස්කන්ධ සංයුතිය සමඟ සම්බන්ධ වී තිබේ. මේ අනුව යහපත් වූ අයහපත් ක්‍රියාවන්හි යෙදෙන විට සිතෙහි ඇතිවන චේතනාවන් තරංග ස්නායු පද්ධතිය මාර්ගයෙන් නිකුත් වී අවකාශයට සම්ප්‍රේෂණය වේ. එක් එක් ක්‍රියාව හේතුවෙන් නිකුත් කළ තරංග එකිනෙකට මිශ්‍ර නො වී අවකාශය පුරා ගමන් කරයි. උපාදානස්කන්ධ සංයුතියේ ගැබ්වන විවිධ ලක්ෂණ ද එකිනෙක මුසු නොවී නැවත විකාශනය විය හැකි ලෙසින් පවතී. උපාදානස්කන්ධ සංයුතියට ඇතුලත් වන ශක්තීන් හා අවකාශයට විකිරණ විත ශක්තීන් ද යන දෙකොටසම බුදු දහමේ ඉගැන්වෙන ''කම්ම'' (කර්මය) යන නාමයෙන් හැඳින්වෙයි. මේ ද්විත්ව ශක්තීන් තුළින් ඒවාට සමාන ප්‍රතිඵල මතු වූ අවස්ථාවල දී උපදවයි.

විශ්වය පුරා පැතිරී පවතින සූක්ෂම සන්නායක ජාලයේ ක්‍රියාකාරීත්වය ඉතා සියුම් භාවය හා දැඩි භාවය නිසා මෙතෙක් නූතන විද්‍යා උපකාරයන්ට පවා

ග්‍රහණය නො වූ තත්ත්වයක් මේ තුළ අන්තර්ගත වී පවතී. මේ අනුව පුද්ගලයින් විසින් සිදු කරනු ලබන සිතා මතා කරන ක්‍රියාවලීන් තුළින් එය අරමුණු කොට ගෙන උපදින සිතුවිලි ධාරාව පිටතට විකිරණය වේ. එය විශ්ව සන්නායක ජාලයකට අන්තර්ග්‍රාහී වේ. අවකාශයට විකිරණය වන මෙම ශක්තින්ට කළ හැකි කාර්යයන් අසීමිත ය.

පසුව මෙම ක්‍රියාවලිය තුළින් පසු අවස්ථාවක දි එය නිකුත් කරන ලද ඒකකය (එනම් පුද්ගලයා) කරා ආපසු පැමිණේ. එය විකාශනය වීම කර්ම විපාකය ලෙස හඳුන්වා ඇත. කර්මය, මෙවැනි සියුම් ශක්ති අංශුවලින් නිපද වී තිබේ. එහි දී අවකාශයට සම්ප්‍රේෂණය වූ එම ශක්ති නිසා විවිධාකාරයෙන් සැප හා දුක ඇති වේ. සිතුවිල්ලේ බලවත් කම වැඩි වූ පමණට ඉක්මනින් විපාක ලැබීමත් බැරුරුම් විපාක ලැබීමත් සිදුවේ. උපාදානස්කන්ධ සංයුතියට මුසු වන්නේ ද අවකාශයට නිකුත් වන්නේ ද මේවායි.

මෙය බුද්ධ දේශනාව තුළ

''චේතනාහං භික්ඛවෙ කම්මං වදාමි
චේතෙයිත්වා කම්මං කරෝථි කායේන වාචාය මනසා ''

එනම් කයින් හෝ වචනයෙන් හෝ මනසින් සිතා මතා කරන දෙයින් කර්ම රැස්වන බවයි.

කේසිගේ කියවීම් විශ්ලේෂණය කරන ජිනා සර්මිනාරා කර්මය හා ප්‍රතිවිපාක දක්වන්නේ

''ඔබ දැන් නෙළන්නේ එදා වපුල බීජයෙහි ඵලයන්ය.''
යනුවෙනි.

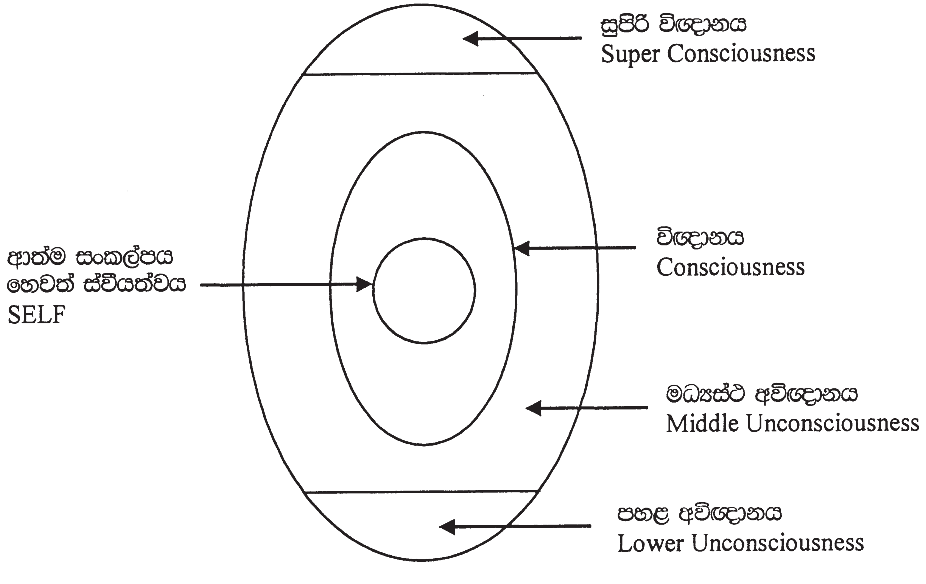
එමෙන්ම වෛද්‍ය ඩග්ලස් බේකර් තම ''කර්ම නීති'' (Karmic laws) යන කෘතියෙහි දක්වා තිබෙන්නේ සෑම ජීවිතයක්ම එයටම ආවේණික වූ හේතූන් හා බලපෑම් සමූහයක ප්‍රතිඵලයක් බවයි. එක් ආකාරයකට රෝගයක් තනි පුද්ගලයන් කීප දෙනෙක් හට සෑදිය හැකි වුවත් එම තනි තනි පුද්ගලයා හට එම රෝගය වැළදෙන්නේ ඔහුටම ආවේණික වූ හේතූන් නිසා ය. සෑම පුද්ගලයෙකුට ම තම ජීවිතය කෙරෙහි වගකිව යුතු බවත් එයට හේතුව ''කර්ම ශක්තිය'' බව බ්‍රේකර්ගේ අදහස විය.

බුදුන් වහන්සේ මෙම කර්ම වාදය වෙනස් කළ හැකි දෙයක් බව දක්වයි. එය පුද්ගලයා විචාර බුද්ධිය අනුව යහපත් ක්‍රියාවන්හි නුවණින් යුතුව කටයුතු කිරීමෙන් අතිතය මෙන්ම අනාගතය ජයගත හැකි ය. ඒ අනුව අතීත කර්මය හා

එම කර්මයන්ගේ විපාක වෙනස් කළ හැකි බව බුද්ධිමතුන් විසින් අවබෝධ කොට ගත යුතු බව බුද්ධ දේශනාව ලෙස පවතින බවත් එය ද අධි මනෝවිද්‍යානුකූල පිළිගැනීම් ද වේ.

ආත්මවාදය

අධිමානසික ලාභී එඩ්ගා කේසි විසින් දක්වන්නට වූයේ පුද්ගලයෙකු සතු ශරීරය සහ මනස වශයෙන් ප්‍රධාන අංගයන් දෙකක් පවතින බවත් එහි තුන්වන අංගයක් වශයෙන් අධ්‍යාත්මය ද (Spirit) අධ්‍යාත්මය ද එක් කරන්නට විය. සිග්මන් ෆ්‍රොයිඩ් නම් මනෝ විද්‍යාඥයා විසින් මෙහි මනස හඳුන්වා ඇත්තේ අවිඥාන (Unconscious) යනුවෙනි. අධි මනෝවිද්‍යාව අනුව මනස හඳුන්වා දී ඇත්තේ පොදු මානසික කරුණු පදනම් කරගෙන ය. මෙලෙස මනස කොටස් දෙකකට බෙදා දක්වන අධි මනෝවිද්‍යාඥයන් එහි ශරීරයට සම්බන්ධ කොටස විඥානය (Conscious) යනුවෙන් ද ශරීරයට ඍජු සම්බන්ධයක් නොමැති කොටස උප විඥානය (Sub Conscious) ලෙස ද නම් කරන්නට විය. මෙහි දී මෙම පුද්ගලයාගේ විඥානය හෙවත් සංවේදනයන්. බුද්ධිය, ස්මෘතීන්, කුසලතා ආදිය ආත්ම සංකල්පය වටා කේන්ද්‍ර ගත වී තිබෙන බව සලකනු ලැබේ. එකී ''ආත්මය'' පිළිබඳ සංකල්පය අධි මනෝවිද්‍යාව පහත ආකෘතිය තුළින් දක්වා සිටී.

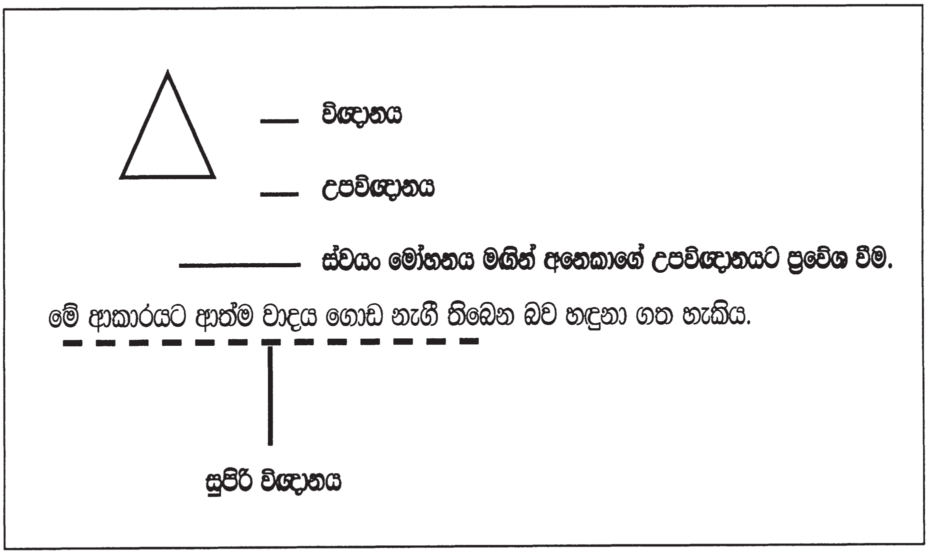


එමෙන්ම, විඥානය යන්න ස්නායු පද්ධතිය සහ අන්තරාසර්ග පද්ධතියට අයත් සියලු ශාරීරික ඉන්ද්‍රියයන් අයත් වන අතර උප විඥානය ශරීරයට ඍජුවම සම්බන්ධකමක් නො දක්වන අතර එය ශරීරය සමගම සමීපව හැසිරේ. එය මානසික ශරීරය (Mental Body) ලෙස දක්වයි. අධිමනෝවිද්‍යාත්මක දෘෂ්ටිය අනුව මෙම මානසික ශරීරය ''ආත්ම'' යන පදයෙන් හඳුන්වා ඇත.

මරණයේ දී මෙම ආත්මය නැතහොත් මානසික ශරීරය, කායික ශරීරයෙන් ඉවත් වී එය නව ජීවයකටය එනම් (මව්කුස තුළ සිටින කලලයකට) එක්වේ. කේසි ප්‍රකාශ කරන ආකාරයට ශරීරය සහ මනස ගොඩ නැගීමට පෙර ජීවය පවතින්නේ ''ආත්මය'' වශයෙනි. නිදර්ශනයක් ලෙස ප්ලේටෝගේ, ජන රජය (Republic) ග්‍රන්ථයේ සඳහන් වන ER නැමැති ග්‍රීක සොල්දාදුවාගේ මරණාසන්න අත්දැකීමේ දී ප්‍රකාශ කරන්නේ,

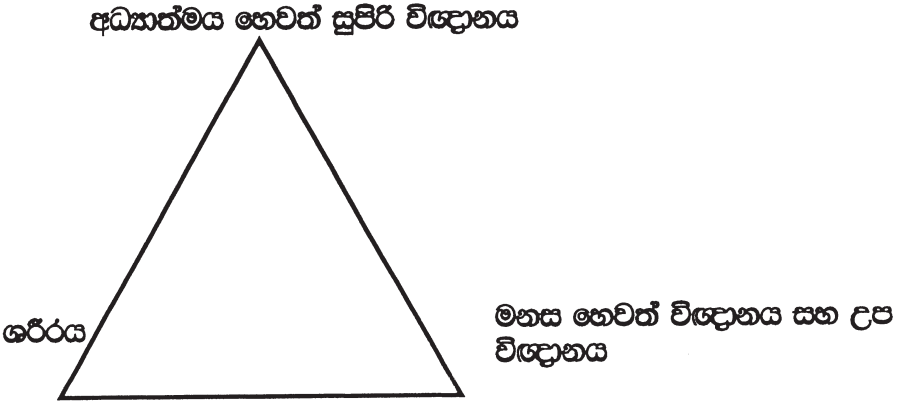
''මරණයෙන් පසුව තමන්ගේ ආත්මය සිරුරෙන් බැහැර වූ පසුව වෙනත් ආත්මයන සමූහයක් හමුව ඒ සමඟ ඉදිරියට ඇදෙන විට............'' ආදී වශයෙනි. එමෙන්ම ජන්ම දෙකක් අතර සම්බන්ධීකාරක පුරුක මානසික ශරීරයම (Mental Body) හෙවත් ආත්මය වේ.

නිදර්ශනයක් ලෙස තමන්ගේ ස්වයං මෝහනයෙන් අනන්‍යයන්ගේ තොරතුරු ප්‍රකාශ කරන්නට වූයේ තමන්ගේ මානසික ශරීරය හෙවත් ආත්මයට සම්බන්ධ කිරීමෙනි. මෙය මානසික ශරීර දෙකක් (ආත්ම දෙකක්) එකිනෙකට සම්බන්ධ කිරීමක් නොව තමන්ගේ චින්තන ශක්තිය එනම් (විඥානය) තමන්ගේ උප විඥානය ඔස්සේ අනෙකාගේ උපවිඥානයට සම්බන්ධ කිරීමකි.



කර්මජ ආබාධ

අපගේ ශරීරයෙන් සිදු කරනු ලබන සෑම ක්‍රියාවක්ම මතකයන් වශයෙන් ද උප විඥානයෙහි තැන්පත් වේ. මෙම මතකයන් අධ්‍යාත්මයේ අන්ධකාරය හෝ ප්‍රබෝධය ප්‍රභවය කිරීමට හේතු පාදක වේ. එහි දී මානසික ශරීරය (Mental Body) හෙවත් උපවිඥානය ඇතුලත් අයහපත් මතකයන් ශාරීරික සහ මානසික රෝගයන්ට හේතු වේ. පහත රූප සටහනෙන් එය හඳුනාගත හැකි ය.



අධ්‍යාත්මිකත්වය සහ භෞතිකය එකිනෙකට වෙනස් බව පෙනී ගියද ඒ දෙකෙහි ද සබඳතාවයක් තිබේ. එඩ්ගා කේසි වැනි අධි මානසික ලාභීන් එය මෙසේ ප්‍රකාශ කරයි. ''අධ්‍යාත්මය විටෙක එය මනුෂ්‍ය ශරීරයක් වශයෙන් මහ පොළව මත සැරිසරයි. විටෙක එය ආත්මයක් වශයෙන් අජටාකාශයේ සැරිසරයි.''

දුක්විඳින ශරීරයේ හේතුව අධ්‍යාත්මයේ දිළිඳුකම බව මෙයින් පෙනී යයි.

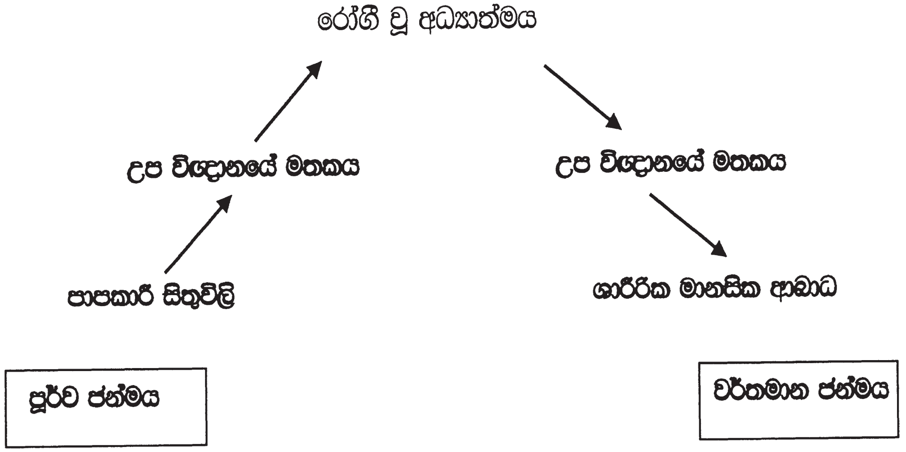
අධ්‍යාත්මය, විඥානය සහ උප විඥානය එකිනෙකට සම්බන්ධ කරන සාධකයක් වශයෙන් පෙර හැඳින්වූ කර්මය වැදගත් තැනක් ගනී. සිතුවිලි යහපත් නම් අධ්‍යාත්මය ප්‍රබෝධමත් වේ. අයහපත් නම් අධ්‍යාත්මය පටුය. අන්ධකාරය. මෙකී අයහපත් කර්මයන් අන්ධකාර පටු අධ්‍යාත්මය අරහයා මුල පාදයි.

''නිරෝගී ආකල්ප පවත්වා ගන්න.'' එය ශරීරයේ විවිධ ඉන්ද්‍රියන්ට බලපායි. එමගින් අධි වෘක්ක ග්‍රන්ථිය, ප්ලීනාව (Spleen) අග්න්‍යාශය (Panereas) වැනි ශරීරයේ ඉන්ද්‍රිය රාශියකට හානි සිදු වේ.'' යනුවෙන් කේසි සඳහන් කරයි.

කේසිගේ කියවීම අනුව ශරීරයට බලපාන්නේ පෙර ජනම යන්හි කරන ලද යහපත් අයහපත් සිතුවිලි ය. සිතුවිලි වූ කලි කර්මයයි. එනම් චේතනාවම කර්මය යි.

''සියලු රෝගී තත්ත්වයන් පාපයේ ප්‍රතිඵලයන්ය. කවුරුන් පිළිගත්ත ද නො පිළිගත්ත ද සියලුම ශාරීරික සහ මානසික ආබාධයනට හේතුවන්නේ පාපයන්හි ප්‍රතිඵලයන් ය.''

පාපී පුද්ගලයන් එනම් අයහපත් ක්‍රියාවන්හි නියුක්ත වූවන්ගේ අධ්‍යාත්මය රෝගී වීම තුළින් ශාරීරික සහ මානසික ආබාධයනට හේතුවන ආකාරය පහත දැක්වෙන රූප සටහන මගින් හඳුනාගත හැකි ය.



පුද්ගලයාගේ පෙර ආත්මයන්හි කරන ලද ක්‍රියාකලාප අනුව ද වත්මන් ආත්මභාවයේ රෝගාබාධ තීරණය වන බව අධි මනෝවිද්‍යාවේ පිළිගැනීමයි. එවැනි රෝග කර්මානුරූපී ආබාධ හෙවත් ''කර්මජ ආබාධ'' වශයෙන් හඳුන්වයි.

එමෙන්ම එවැනි කර්මජ ආබාධයන් මුල් වන්නා වූ හේතු සාධක කිසිවක් සොයා ගැනීමට නො ලැබෙන අතර ඒවා කිසිදු වෛද්‍යවරයෙක් හට ද සොයා ගැනීමට (විනිර්ණය නො කළ රෝග) නො හැකි බව අධි මානසික ක්ෂේත්‍රයේ පර්යේෂකයෝ විශ්වාස කරනු ලබයි. එවැනි තත්ත්වයක දී එයට මුල් වන්නා වූ හේතූන් සොයා ගැනීමට හැකි වන්නේ රෝගියාගේ පූර්ව ජන්මයේ හෝ ඉන් පෙර ජන්මයක එම පුද්ගලයා ගත කරන ලද ජීවිත වාර ගණන පිළිබඳ සොයා බැලීමෙන් පමණි. ඒ සඳහා පුද්ගලයා මෝහන නිද්‍රාවට ගමන් කරවා වත්මන් ජන්මයන්ගෙන් ඔබ්බට විඥාන ධාරාව රැගෙන ගිය කල්හි වත්මන් රෝග

ාබාධයනට මුල් වූ පෙර ජන්මයන්හි සිදුවීම් සහ කර්මානුරූප ක්‍රියාව කුමක්දැයි දැන ගැනීමට අධි මනෝවිද්‍යා පර්යේෂණයන්ට හැකිවී තිබේ. මේ පිළිබඳව සමහර බටහිර විද්වතුන් කර්මය හා පුනරුප්පත්තිය රෝග විනිර්ණ සාධකයක් වශයෙන් භාවිතා කිරීමට ඉදිරිපත් විය.

වෛද්‍ය ඩග්ලස් බේකර් (Dr. Douglas Baker) විසින් රචිත කර්ම නීති (Karmic Laws) බටහිර සෞඛ්‍ය අධිකාරීන් හට හිසරදයන්ව පවතින රෝග හතකට කර්මය සම්බන්ධ වන ආකාරය විස්තර කරයි.

බේකර්ගේ අදහස අනුව ''සොරයිසස් '' (Psoriasis) නම් සමේ රෝගය සඳහා පෙර ජන්මයන්හි චිත්ත වේගික සංවේදී ජීවන රටාව (Emotional Sensitivity) හේතුවන අතර ''ඇනරොක්සියාව'' (Anorexia) නම් මනෝකායික අක්‍රමතාවය සඳහා පෙර ජන්මයන්හි චිත්තවේගික හුදකලා ජීවිතය හේතු වෙයි. කාර්මික රටවල් වල කාන්තාවන් අතර සුලභව පවතින පියයුරු පිළිකාවන් හට (Breast Cancer) හේතුව පෙර ආත්ම භවයේ අවරෝධනය කරන ලද චිත්ත වේග හේතු වෙයි. විශේෂයෙන් මෙහි දී අධික ලිංගික ලැජ්ජාවට හේතු වන්නේ ප්‍රමුඛත්වයකි. වචනයෙන්, ක්‍රියාවෙන් සහ සිතුවිල්ලෙන් දරදඬු වන පුද්ගලයන් පසු ආත්ම භාවයේ දි මෙන්ම මේ ආත්ම භාවයේ ''ආත්‍රයිටීස්'' (Arthritis) රෝග යට භාජනය වන බවත් අධික කාමභෝගීන් පසු භවයේ දී ''හින්නෝන්මාද' (Sehizothrenia) නම් උග්‍ර මානසික රෝගයට ගොදුරු වන බව දක්වති. බේකර් පැහැදිලි කරන්නේ විවිධ දරුණු අකුසල් (අයහපත් ක්‍රියාවන්) කර්ම බලවේගයක් වශයෙන් විනිර්ණය කළ නො හැකි මෙන්ම ප්‍රතිකාර නො මැති රෝගබාධයනට හේතුවන බවයි.

මේ සම්බන්ධයෙන් මෑතක දී ග්‍රන්ථයක් පළ කළ ආචාර්ය තොන් (Thorn) කර්මය වූ කලී ගුරුවරයෙකු වශයෙන් ක්‍රියා කරන බව පවසයි. එනම් ඉහත දැක්වූ දරුණු ආබාධයන්ගෙන් බොහෝ කල් පීඩා විඳිමෙන් අනතුරුව කර්මය ගෙවීයාම හෙවත් අකුසල්, අයහපත් ජීවන පුරුද්ද සිදී යයි. කර්මය මේ ආකාරයෙන් ගුරුවරයකු වශයෙන් අකුසලයෙන් මිදීමේ මාර්ගය පුද්ගලයා හට පුරුදු පුහුණු කරන බව තෝන් දක්වා තිබේ.

අධි මානසික විද්‍යාඥයන් වශයෙන් ආචාර්ය බ්‍රැයන් වෙයිස්, ආචාර්ය එළිසැබත් කුබ්ලර් රෝස් සහ ආචාර්ය නෙදර්ටන් ආදීන්ගේ පර්යේෂණ තුළින් රෝගීන් මෝහන ප්‍රතිගමන ශිල්ප ක්‍රමය භාවිතයෙන් විනිර්ණය කළ නො හැකි රෝගාබාධයන්ට මුල් වු හේතුන් ලෙස පෙර ජන්ම භාවයන්හි ක්‍රියා කලාපයන්ගේ කර්මානුරූපි විපාක වශයෙන් හඳුන්වන්නට විය.

එමෙන්ම මාරි ටි බ්‍රවිනි කර්මය, ''කර්ම බැංකුවක්'' ලෙස සඳහන් කරන්නට වූ අතර එ ඒ පුද්ගලයා පිළිබඳ බැංකු ගිණුම පවත්වාගෙන යන විශ්ව කර්ම බලවේගය ඉතා අපක්ෂපාති අවංක ලෙස ක්‍රියාත්මක වන බව '' The Power Of Karm'' කෘතිය තුළින් පෙන්වා දෙයි. අධි මනෝ විද්‍යා ක්ෂේත්‍රය තුළ එහි වාර්තා ආකාශික් වාර්තා ලෙස හඳුන්වනු ලැබේ. මෙහි නිගමනය වූයේ මෙම සියලු රෝගයක්ම පුද්ගලයෙකුට වැළදෙන්නේ තමන්ගේ වරදින් නිසා හෝ තමාගේ ක්‍රියා කලාපයේ අඩුපාඩුවක් නිසා හෝ මිස පිටස්තර කෙනෙකු නිසා නො වේ යන්නයි. කර්මජ ආබාධ පිළිබඳ බුදුන් වහන්සේ දේශනා කරන්නට වූයේ ද මෙයයි.

භූත ආබාධ (මනෝකාය)

අධි මනෝවිද්‍යාත්මකව මූලික වශයෙන් ''භූතයන්'' යන්නා වූ අදෘශ්‍යමාන බලවේග යන්න හඳුනාගැනීම වැදගත් වේ. එහි දී මනෝකාය සහ භූතයින් මගින් රෝගාබාධයන්ට ගොදුරු වීම සිදුවන ආකාරය හඳුනාගත නො හැකි රෝගී තත්ත්වයන් හට ගන්නා ආකාරයත් මෙහි දී සඳහන් කරනු ලැබේ.

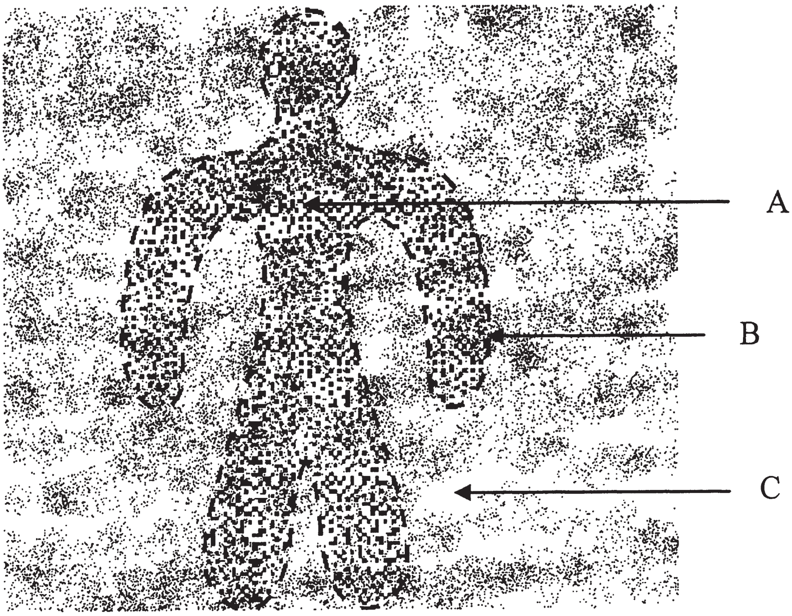
මනෝකාය

ලෝකය තුළ පවතින ප්‍රධාන මූල ධාතු සතරක් වන ආපෝ, තේජෝ, වායෝ, පඨවි ලෙස හඳුන්වන අතර මේ සියලු මූල ධාතු ආකාශ ධාතුව තුළ සංතෘප්ත වී තිබේ. මේවා ආකාශ ධාතුව තුළ ලෝක සම්මුතිය අනුව නොයෙක් නොයෙක් නම් වලින් හඳුන්වනු ලැබේ. එමෙන්ම පුද්ගලයන් වශයෙන් පෙනී සිටින මෙම දළ ශරීර තුළ ද පවතින්නේ මෙම මූල ධාතු සතරයි. මේවා පියවි ඇසට නො පෙනෙන ධාතූන් වේ. ''මගේ පුතා, මගේ බිරිඳ, මගේ මව යනුවෙන් රැවටෙනුයේ මෙහි පඨවි ධාතුවට ය.

මෙම මූල ධාතු කොටස් ආකාශ ධාතුව තුළ කිව නො හැකි අධික වේගයකින් භ්‍රමණය වෙමින් පවතී. එනම් සෑම මොහොතකම ඇතිවෙමින්

හා නැතිවෙමින් පවතී. නමුත් බුද්ධ දේශනාවේ පවතින සක්කාය දිට්ඨිය වැනි තත්ත්වයන් මගින් තදින් අල්ලා ගෙන ඇති මෙම මූල ධාතු සතර ආකාශ ධාතුව තුළ පවතින්නේ විසිරුණු ස්වභාවයටය. එනම් පියවි පෘතග්ජන ඇසකට පෙනෙන මායිම තුළ නොව තවත් ඈතට ඈතට වන්නට විසිරුණු ස්වභාවයක් ගනී.

අප සියලු දෙනම ආකාශ ධාතුව තුළ පවතින්නේ පහත දැක්වෙන ආකාරයටය.



A - තදින් අල්ලා ගෙන ඇති ආපෝ, තේජෝ වායෝ හා පඨවිය ප්‍රධාන ලෙස පඨවිය ලෙසට පියවි ඇසට පෙනෙන දළ ශරීරය ආකාශ ධාතුව තුළ එකිනෙකා අධික වේගයකින් භ්‍රමණය වන අතර සෑම මොහොතකම ඇතිවී නැති වේ.

B - ක්‍රමයෙන් ආකාශ ධාතුව තුළ ඈතට යන්නා වූ කළ මෙම මූලධාතු කොටස් සතර තව තවත් ඈත්ව භ්‍රමණය වෙමින් පවතී. එම නිසා මෙම කොටස පියවි පෘථග්ජන ඇසකට දැකිය නො හැක. මනෝකාය, සූක්ෂම ශරීරය, ශක්ති ශරීරය හා මිනිස් රශ්මි ධාරාව ලෙසට විද්වත්හු හඳුන්වන්නේ මෙයයි. ''Human Aura'' ලෙස ද මෙය හඳුන්වයි.

C - මෙය සාමාන්‍ය ආකාශ ධාතුවයි. මෙම කොටසේ ද ඇත්තේ විසිරුණු ස්වභාවයක පවතින අධික වේගයෙන් භ්‍රමණය වෙමින් ඇති සෑම

මොහොතකම ඇතිවෙමින් හා නැතිවෙමින් පවතින මූල ධාතු කොටස් සතර ය.

මේ අනුව දළ ශරීරය තුළත් සූක්ෂම ශරීරය හෙවත් මනෝකාය තුළත් ආකාශ ධාතුන් තුළත් පවතින්නේ භ්‍රමණය වෙමින් හා සෑම මොහොතකම අධික වේගයකින් ඇතිවෙමින් හා නැතිවෙමින් පවතින මූල ධාතු කොටස් ය. ආකාශ ධාතුව ඇතුළු ව මේවා පංච මහා භූත කොටස් ලෙස ද හැඳින්වේ. පොදු ව්‍යවහාරයේ දී මෙය ''අනිත්‍ය සංඥාව'' ලෙස හැඳින්වුව ද බුදු දහමේ ඉගැන්වෙන ''උදයාංග ඥානය'' මෙයයි.

මෙම අනිත්‍ය සංඥාව දකින්නේ සටහනෙහි දැක්වෙන 'C' කොටසෙහිය. 'B' කොටසෙහි රශ්මි ධාරවක් ලෙසට දළ ශරීරය වටා දැකිය හැකි ය. ඊට හේතුව මෙම කොටසෙහි 'C' කොටසට වඩා තරමක ඝනත්වයෙන් යුතුව මූල ධාතු කොටස් සතර භ්‍රමණය වීමයි. බටහිර මෙන්ම පෙරදිග විද්වතුන් ' Human Aura' ලෙසට හඳුන්වන මෙම මූල ධාතු කොටස් අවට අකාශයට වැඩි සම්බන්ධයක් තිබේ. පියවි පෘථග්ජන ඇසකට පෙනෙන දළ ශරීරය සෑදී ඇති මූල ධාතු කොටස්වලට වඩා ඝනත්වයෙන් මෙම කොටස අඩු ය. නමුත් සත්කාය දිට්ඨිය මගින් මෙම සියලු කොටස් එකතුව දළ ශරීරයෙන් මවාගෙන නැති පුද්ගලයෙකු ඇතැ යි මවාගෙන ඉන්නා පුහුදුන් මනුෂ්‍යයාට පෙනෙන්නේ මෙම ඝනත්වයෙන් වැඩි වැඩියෙන් පඨවි ධාතුව සහිත මෙම දළ ශරියයි.

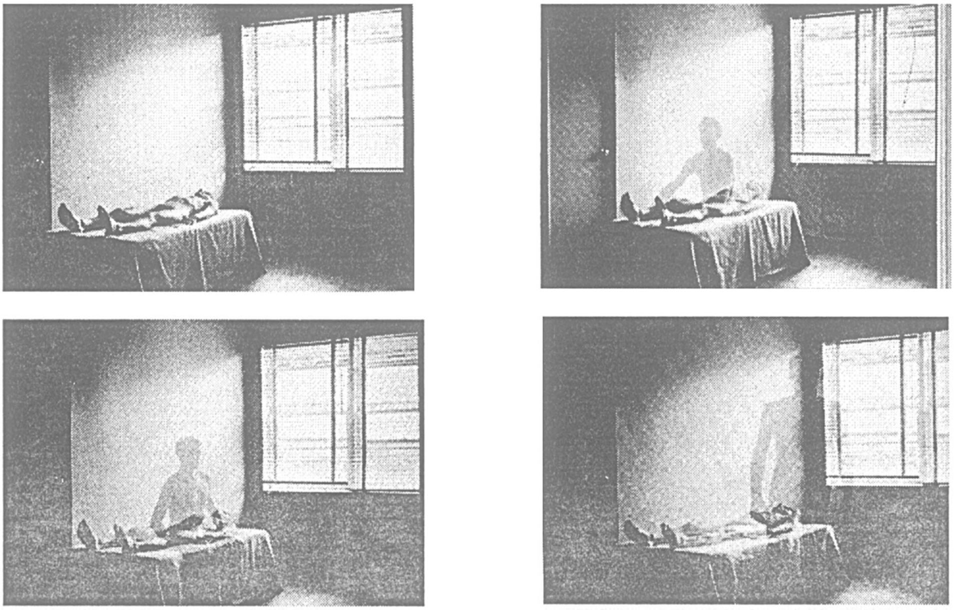
මනෝකාය සහ භූතාත්මය

ලෝකයේ කිසිවිටෙක වෙනස් නො වන ධර්මතාවක් වන සියලු සංස්කාරයෝ අනිත්‍යයයි. දුකයි. අනාත්මයි යන ත්‍රි ලක්ෂණයට යටත් බැවින් මෙම ඝන දළ ශරීරයේ මූල ධාතු කොටස් සෑම මොහොතකම ඇති වී නැති වී ක්‍රමක්‍රමයෙන් වෙනස් වන මූලධාතු පරම්පරාවකට අයත්වන බැවින් ජරා ජීරණ වී යැයි නමුත් මනෝකාය හෙවත් ඝනත්වයෙන් අඩු කොටසේ මූල ධාතු කොටස් ආකාශ ධාතුවට එකතු වේ. එනම් අවකාශයට එකතු වේ. ඉහත රූප සටහනේ 'B' කොටසින් හැඳින්වෙන්නේ මෙයයි. එනම් මෙම ක්‍රියාවලිය පෘථග්ජන ඇසකට දැකිය නො හැකි ය. 'භූතාත්මය' ලෙසින් පොදුවේ ව්‍යවහාර වන්නේ මෙයයි.

මෙම කොටස දළ ශරීරය වටා කහ පාටට හුරු ලා කොළ පැහැති ආලෝකයක් ලෙසට දිස්වේ. විශේෂයෙන්ම කෙනෙකුගේ හිස වටා මෙය දැකිය හැකි නමුත් වැදගත්ම දෙය නම් කෙනෙකු ලෞකික වශයෙන් කොතරම් දැනුම් සම්භාරයක් ලබා තිබුණත් මෙය දැකිය නො හැකි වීමයි. මෙය දැකිය හැකි වන්නේ

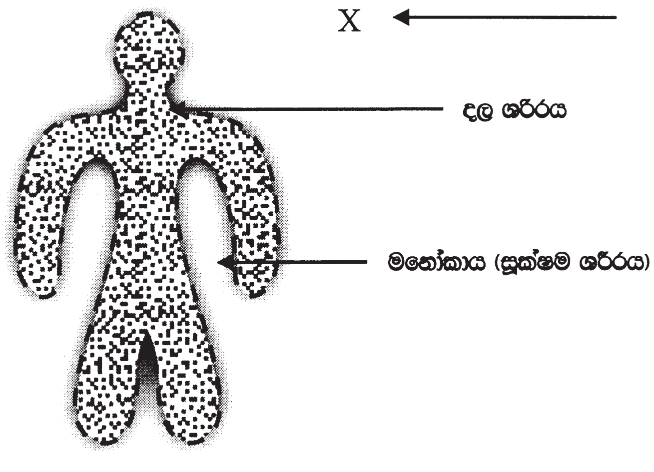
වර්තමානයට සිත යොමු කළ හැකි චතුර්ථ ධ්‍යායනයටත් ඉහළින් හිත දියුණු කළ විදර්ශනා වඩන ලද යෝගාවචරයෙකු පමණි. එනම් මාර්ග ඵල ලාභියෙකුට පමණි.

පුද්ගලයෙකුගේ මරණයෙන් පසුව ඔහුගේ ශරීරයෙන් මනෝකාය නික්මීමේ අවස්ථා



සාමාන්‍යයෙන් ලෝකයේ පැවැත්ම අනුව පුහුදුන් මනුෂ්‍යයා (ලෞකික දෙයට ඇලුණු ගැලුණු) ත්‍රි ලක්ෂණයට යටත්ව ජරා ජීරණ වූවාට පසු මෙම මනෝකාය හෙවත් සූක්ෂම ශරීරය සෑම මොහොතකම ඇතිවෙමින් නැතිවෙමින් පවතින මූල ධාතු පරම්පරාවක් ලෙසට අවකාශයේ සැරි සරයි. නැවත අවස්ථාවක් ලැබුණු වහාම කර්ම ශක්තිය අනුව කලල අවස්ථාවේ ඇති ආපෝ, තේජෝ, වායෝ, පඨවි යකට ඇතුළු වී නැවත නව සැකිල්ලක් ගොඩ නගයි. බුදුන් වහන්සේ දේශනා කොට ඇති පරිදි කෙළවරක් නොපෙණෙන සත්ත්වයාගේ සසර ගමන මෙලෙස සිදු වේ.

නවීන විද්‍යාව මගින් 'භූතාත්ම' ඇතැයි යන්න සනාථ කර ඇත්තේ මෙම සූක්ෂම ශරීර වල පවත්නා ආපෝ, තේජෝ, වායෝ, පඨවි යන මූලධාතු ඉතා සියුම් ලෙසට පැවැත්ම අවසන් කළ සාමාන්‍ය පෘථග්ජන දළ ශරීර හැර දමා ආකාශ ධාතුවට එකතු වී ඇති නිසා ය.



මෙම සියුම් පියවි පුහුදුන් ඇසකට හසු නො වන ශරීර වල ඇති මූල ධාතු අධික වේගයකින් භ්‍රමණය වෙමින් සෑම මොහොතකම ඇතිවෙමින් හා නැතිවෙමින් පරම්පරාවක් ලෙසට පවතී. මින් නිකුත් කරන ශක්තිය (ආලෝකය හෝ තාපය වශයෙන්) නවීන විද්‍යාව මගින් මිනිසා බිහි කළ ඉතා සංවේදී දළ සේයා පටලවලට සංවේදීතාවක් රසායනික ප්‍රතික්‍රියා මගින් ඇති කළ හැක. භූතයින් ඡායාරූප ගත කොට ඇතැ යි අසා හෝ කියවා ඇත්තේ මෙවැනි අවස්ථා ය. නමුදු මේවා අඳුරේ අත පත ගා ක්ෂණිකව ලබාගත් දත්තයන් විනා භූතාත්ම දැක ඒවා ඡායාරූප ගත කොට ලබාගත් ප්‍රතිඵල නො වේ. ඊට හේතුව මෙම සියුම් ශරීර විද්‍යාඥයන්ට පියවි ඇසකින් දැකගත නොහැකි බැවිනි. වර්තමානයට සිත ගෙන ආ හැකි විදර්ශන වඩා අධිගාමී තත්ත්වයන් ලබාගත් ආර්ය යෝග ාචරයන්ට පමණක් මේවා දැකගත හැකි ය.

මනෝකාය හෙවත් සූක්ෂම ශරීරවල ක්‍රියාකාරිත්වය සිත මගින් කරන්නකි. ආර්ය පුද්ගලයන්ගේ දළ ශරීර ප්‍රභාවත් වන්නේ මෙම මූල ධාතු කොටස් අවට අවකාශයට විසිවෙන ස්වභාවයක පවතින නිසා ය. සාමාන්‍යය පෘථග්ජන කෙනෙකුගේ දළ ශරීර ප්‍රභාවත් නැත්තේ එය තදින් දළ ශරීරයට අල්ලා ගෙන ඇති නිසාවෙනි. මෙම වෙනස්කම් ද පුහුදුන් මනසකින් දැකිය නො හැක.

මනුෂ්‍යය ලෝකය හැර සත්ත්වයාට උපත ලැබිය හැකි තවත් ස්ථාන පවතින බවත් මේ අතර (The Kundalini Book of Living and dying) යන කෘතියේ සත්ත්වයාගේ පැවැත්ම සඳහා තල හතක් පවතින බව පෙන්වා දෙයි. යම් කෙනෙකු මිය ගිය විට හෝ මරණාසන්න අවස්ථාවට පත් වූ විට අප ඇතුලු වන්නේ ඇස්ට්‍රල් තලයට වේ. (Astral Plane) මෙම ඇස්ට්‍රල් තලය පෘථිවි මට්ටමට අඩි තුනක් පමණ ඉහළින් මෙම පරිසරය තුළ ම වෙනත් පරිමාණයකින්

පවතින බව අධි මානසික හැකියාව ලත් අභිඥයන් විසින් හඳුන්වනු ලැබේ. එහිදී සිල්වියා බ්‍රවුනි නැමැති සුප්‍රසිද්ධ අධි මානසික හැකියාලත් අභිඥාචරිය (Psychic) විසින් එම ඇස්ට්‍රල් තලය හඳුන්වා ඇත්තේ පහත දැක්වෙන අන්දමිනි.

''ඇස්ට්‍රල් ලෝකය යනු මනුෂ්‍යය ආත්ම භාවයක් ලැබීමට පෙර අප සිටින හා මරණයට පත්වීමෙන් පසු අප ඇතුලු වන ලෝකය වේ. එය පවතින්නේ අප ජීවත්වන ලෝකය තුළ ම ඊට සමාන්තරව ය. එහෙත් එහි පරිමාණය අපගේ භෞතික ලෝකයට වඩා වෙනස් ය''.

අධික කම්පන වේගවලින් යුත් එම ලොව තුළ සියලු දේ ස්පන්දනය වේ. එහි පොළව මට්ටම පිහිටා ඇත්තේ අපගේ පොළොව මට්ටමට වඩා අඩි තුනක් පමණ ඉහළිනි. එම කම්පන වේගය අපට සාක්ෂාත් නො වන බැවින් එම ලෝකය තුළ වුව ද අපට ඇසිය හැකි වන්නේ දැකිය හැකි වන්නේ යම් පරාසයට අඩංගු කම්පන තරංග වලට අයත් රූප හා ශබ්ද පමණි. මේ ආකාරයට අපට හසු නො වන සංඛ්‍යාත වලින් ඇස්ට්‍රල් ලෝකය නිර්මිත වී ඇත.

එමෙන්ම ඇස්ට්‍රල් තලයට ඉහළින් වූ තවත් ලෝක පහක් පිළිබඳව මහාචාර්ය රවින්ද්‍ර කුමාර් දක්වයි. එම ලෝකවල ඝනත්වය ක්‍රමයෙන් අඩුවන අතර දිව්‍යලෝක හා බ්‍රහ්ම ලෝක වශයෙන් ඒවා ඉදිරිපත් කර ඇත. ඒවායේ වාසය කරන දෙවිවරුන් බ්‍රහ්මයන්ගේ තොරතුරු රාශියක් ඉහත කෘතිය තුළ ම දක්වා තිබේ. කතුවරයා වන මහාචාර්ය රවින්ද්‍ර කුමාර් මේවා හඳුනා ගෙන ඇත්තේ ක්‍රමානුකූලව දීර්ඝ කලක් තිස්සේ යෝග භාවනා පිළිබඳ පුරුදු පුහුණු කිරීමෙනි.

ඉහතින් සඳහන් කළ සිල්වියා බ්‍රවුනිගේ ඇස්ට්‍රල් තලය පිළිබඳ විස්තරයට සෑම අතින්ම සමාන අදහස් ද මහාචාර්ය රවීන්ද්‍ර කුමාර් දක්වයි.

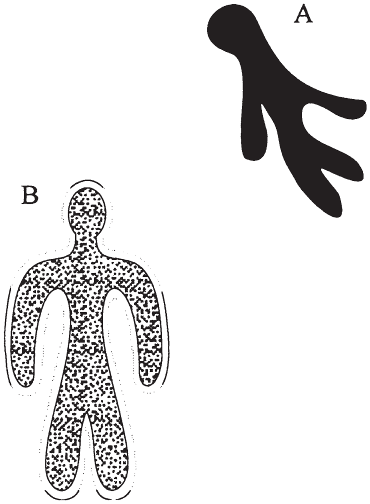
භූතාත්මය දළ ශරීරයට ඇතුලු වීම

මෙය පොදු ව්‍යවහාරය තුළ සියලු දෙනා හට තම ජීවිතයේ කවර හෝ අවස්ථාවක දී අසන්නට හෝ එසේත් නැතිනම් පුද්ගලික අත්දැකීමක් හෝ ලබන්නට ඇත.

පොදු ව්‍යවහාරයේ දී ''යෙකෙක් වැහිලා'' එසේත් නැතිනම් ''භූතයෙක්'' හෝ ''මළගිය පරාණකාරයෙක් වැහිලා'' යැයි ප්‍රකාශ කරන්නේ මෙම ක්‍රියාවලිය යි.

මෙහි දී ප්‍රබල මනෝ කායකට දුර්වල මනෝ කායක් අභිබවා යා හැකි බවයි. මෙහි දී පිටතින් පැමිණි සූක්ෂම ශරීරයේ මූලධාතු කොටස් කෙනෙකුගේ දළ ශරීරය වටා ඇති සූක්ෂම ශරීරයේ ඇති මූලධාතු කොටස් තල්ලු කොට දැමීමක් හෝ ඒවා සමඟ මිශ්‍රවීමක් සිදු වේ.

මේ නිසා පීඩනයක් හෙවත් තෙරපීමක් දළ ශරීරයේ මූල ධාතු කොටස් වලට ඇති කරයි.



A පුද්ගලයාගේ දළ ශරීරය සමඟ ඇති මනෝකාය හෙවත් සූක්ෂම ශරීරය බාහිර සූක්ෂම ශරීරය සමඟ එකතු වී මුළු මනෝකායේ ඝනත්වය වැඩි කොට ක්‍රියා කිරීමයි. මෙහි දී සාමාන්‍ය කායික ක්‍රියාවලීන් හි අධි ක්‍රියාකාරිත්වයක් දක්නට ලැබේ. එනම්. ආශ්වාස ප්‍රාශ්වාසය වැඩිවීම, පිපාසය වැඩිවීම සිදුවේ.

B දෙවන ක්‍රියාවලිය නම් පුද්ගලයාගේ දළ ශරීරය වටා ඇති සූක්ෂම ශරීරයේ බාහිරයට තල්ලු කොට එම ඉවත් වූ මනෝකායේ අඩංගු මූල ධාතු කොටස් වෙනුවට බාහිර සූක්ෂම ශරීරයේ මූලධාතු කොටස් පැමිණීමයි.

මෙකී දළ ශරීරයත් සූක්ෂම ශරීරයත් ආකාශ ධාතුවත් යන ත්‍රිතත්වය අන්තර්ගතව පවතින මූල ධාතු කොටස්වලින් සමන්විත යම් පරාසයක් තුළ පැති පවත්නා යම් තැනකින් පටන් ගෙන යම් තැනකින් කෙළවර වන බව කිව නො හැකි මූල ධාතු සමූහයකි. මෙය ද සෑම මොහොතකම අධික වේගයකින් ඇති වී නැති වී යමින් පරම්පරාවක් ලෙස ක්‍රියාකාරිත්වයක පවතී. මෙහි දී සිදුවන තවත් වැදගත් දෙයක් නම්, මෙම පිටතින් පැවති මනෝකාය හෙවත් සූක්ෂම ශරීරය

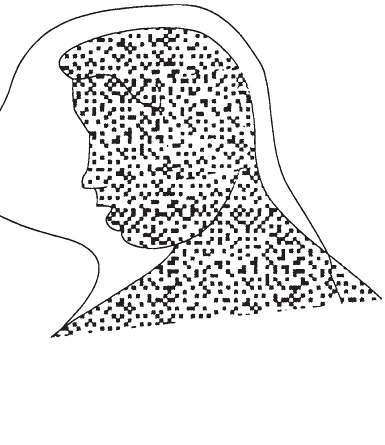
බොහෝ අවස්ථාවල දී තමා අවශෝෂණය වූ දළ ශරීරයට හා ඊට සම්බන්ධ සූක්ෂම ශරීරයට හානියක් නො වන පරිදි හැසිරීමට වග බලා ගැනීමයි. එනම් මෙම පීඩනය හෙවත් තෙරපීම යම් මට්ටමක පවත්වා ගැනීමට උත්සාහ කරයි. වෛද්‍ය සනත්දේව මුරුතැන්ගේ මහතා මෙහි දී කරන ලද පරීක්ෂණයක් තුළින් ප්‍රකාශ කරන්නේ එතුමා සමඟ බාහිර සූක්ෂම ශරීරයත් ගණුදෙනු කළ වරෙක එතුමා හට එකී බාහිර සූක්ෂම ශරීරය ප්‍රකාශ කරන්නට වූයේ,

''ගෙදර කොලුවා බලා ගෙන ඉන්නවා'' ඌගේ ශරීර කුඩුවට ඇතුලු වීමට මට ඉක්මනට යන්න ඕනේ.'' මේක ජීවිතයත් මරණයත් අතර දෙයක් යැයි පැවසීමෙන් මෙය මනාව ස්ඵුට ය.

එහි දී එතුමා කළ ගවේෂණ කිහිපයක් තුළින් ම ලබාගත් ප්‍රතිඵලයන් ගෙන් ගම්‍යමාන වූ නිගමනය නම් මෙම ආකාශ ධාතුව තුළ සැරිසරන සූක්ෂම ශරීර පෙර දී දළ ශරීර මවාගෙන ඒ වටා දිෂ්ටියක් ද මවාගෙන ලෞකික මිත්‍යා ලෝකයේ පුද්ගලයින් වශයෙන් පැවැතුණු කාල පරිච්ඡේදවල තමන් ආශා කළ එහෙත් දළ ශරීරවල සංස්කාරයන්ගේ අනිත්‍ය ස්වභාවය නිසා නිමකළ නොහැකි වූ කිසියම් කටයුත්තක් හෝ කටයුතු කිහිපයක් නිම කිරීම පිණිස එසේත් නැත්නම් පෙර කල හිතවත් බැඳීම් ඇතිව සිටි දන පුද්ගලභාවයන්ගෙන් සිටින පුද්ගලයින් සමඟ සම්බන්ධවීමට ඇති කැමැත්ත නිසා මෙන්ම පළිගැනීමේ චේතනා වලින් ද මෙසේ පුද්ගලයින්ට අවශෝෂණය වන බවයි.

මෙහි වැදගත්කම නම් මෙම සෑම ක්‍රියාදාමයන්ටම සම්බන්ධ වූ දළ ශරිර මනෝකායවල් හා බාහිර සූක්ෂම ශරීර යන සෑම දෙයක්ම මොහොතකම වෙනස් වන පරම්පරාවල් වශයෙන් ක්‍රියාකාරිත්වයක පවතින්නක් මිස ලෝක සම්මුතිය අනුව පුද්ගලයෙකු වශයෙන් නිශ්චිතවම ප්‍රකාශ කළ හැකි නො වේ.

බාහිර සූක්ෂම ශරීරයක් අවශෝෂණය වූ අවස්ථාවේ දී මෙම මිනිස් රශ්මි ධරාව සහ දළ ශරීරය වටා ඒකාකාර සෙට නොව එක් පැත්තකට තුනී ස්ථරයක් ලෙසට නො පෙනෙන පැත්තකට බවේ බොහෝ අවස්ථාවලද මුහුණ ඉදිරියෙන් වැඩියෙන් පළලට පෙනේ.



මේ අනුව මෙම භූතාත්ම හෙවත් සූක්ෂම ශරීර හෙවත් මනෝකාය ඉතා සියුම් මූල ධාතුවලින් සැදුම් ලත් ඒවා ය. එම නිසා අවකාශයේ ඕනෑම තැනක ගමන් කිරීමටත් ජීවත්වන පුද්ගලයන්ගේ දළ ශරීර වටා ඇති සූක්ෂම ශරීර හා සම්බන්ධ වීමටත් ඒවා මගින් එම පුද්ගලයින්ගේ මනසේ ක්‍රියාකාරිත්වය පාලනය කිරීමටත් මේවාට ශක්‍යතාවය තිබෙන බවයි. මෙම ගමන් කිරීම සිදු වන්නේ කිව නොහැකි වේගයකිනි. මෙහි දී වෛද්‍ය මුරුතැන්ගේ මහතා ඒ සඳහා දක්වන්නා වූ නිරූපණය වූ කලි ලංකාව තුළ මෙවැනි දෙවොලකට ගොස් ඇමරිකාව වැනි රටක සිටින ඥාතියෙකු හෝ දරුවෙකු සම්බන්ධ ක්‍රියාකාරකම් පිළිබඳ නිරවද්‍ය විස්තරයක් ලබාගත හැකි බවයි.

මෙම සූක්ෂ ශරීර ප්‍රධාන වශයෙන් කොටස් 2කට බෙදිය හැක.

අශුද්ධ ආත්ම
උදා : භූත, පෙරේත, කුම්භාණ්ඩ බහිරව

ශුද්ධ ආත්ම
උදාඃ දෙවියන්

මෙහි දී භූත, පෙරේත, කුම්භාණ්ඩ, බහිරව යන අශුද්ධ ආත්මයන් ලබා ඇති ශක්තීන් හෙවත් බලයන් එකිනෙකාගේ කර්ම ශක්තිය අනුව වෙනස් වේ. බහිරවයන්ගේ බලපෑම් ඉතා අධික වන අතර භූත ප්‍රේත කුම්භාණ්ඩ ආදීන්ගේ බලපෑම එක් එක් සූක්ෂම ශරීරය හෙවත් මනෝකාය අනුව වෙනස් වේ.

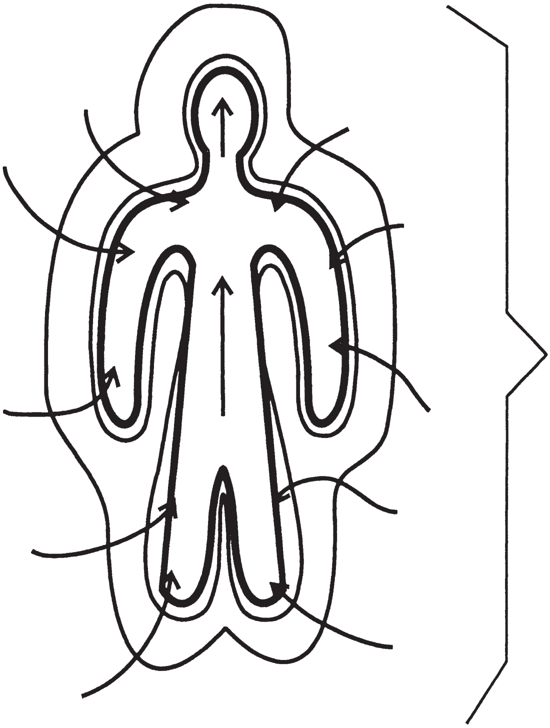
මේ අනුව මෙම පිරිසට ඕනෑම අවස්ථාවක දී අවශ්‍ය කරන පුද්ගලයා ඉදිරියේ තමා පෙර ලබා තිබූ දළ ශරීර ස්වභාවයෙන් පෙනී සිටීමටත් එසේත් නො මැති නම් වෙනත් ස්වරූපයකින් හෝ පෙනී සිටීමටත් ප්‍රමාණය විශාල හෝ කුඩා කර ගැනීමේ ශක්‍යතාවය පවතී.

මේ අනුව මෙවැනි ඇස්ට්‍රල් සිරුරුවල පැවැත්ම සම්බන්ධයෙන් විසි එක්වැනි සියවසේ මුල් භාගයේ දී ලෝකය පුරා විද්‍යාඥයින්ගේ උනන්දුව දැඩි වූ අතර ආචාර්ය අමිට් ගොස්වාමි DR. Amit Goswnmi නම් වූ ක්වොන්ටම් භෞතික විද්‍යාඥයා වර්ෂ 2001 දී පළ කරනු ලැබූ PHYSICS OF THE SOUL නැමැති කෘතිය තුළින් ඔහු මෙසේ භෞතික සිරුරින් (දළ ශරීරයේ) බැහැර පැවැත්මක් තිබිය හැකි බවත්, මරණින් මතු ජීවිතයක් පවතින බවත් විද්‍යාත්මකව පිළිගත හැකි බැව් ලෝකයාට පෙන්වා දෙන්නට ද විය.

අවශෝෂණය වූ බාහිර සූක්ෂම ශරීරයේ පවතින මූලකේතු කොටස් මගින් සිත නතුකොට පුද්ගලයා හැසිරවීමට පටන්ගනී. මෙහි දී පුද්ගලයාගේ මනෝකාය (සූක්ෂම ශරීරය) සම්පූර්ණයෙන්ම දළ ශරීරය අත් නො හරී මෙහි දී අවස්ථා දෙකක් සිදු විය හැක. එනම්,

(i) පුද්ගලයාගේ දළ ශරීරය සමඟ පවතින මනෝකාය හෙවත් සූක්‍ෂම ශරීරය බාහිර සූක්‍ෂම ශරීරය සමඟ එකතු වී සමස්ත මනෝකායේ ඝනත්වය වැඩි කොට ක්‍රියා කිරීමයි. මෙහි දී සාමාන්‍ය කායික ක්‍රියාවලියන් වල අධි ක්‍රියාකාරිත්වයක් දක්නට ලැබේ. නිදර්ශන ලෙස ආශ්වාස ප්‍රශ්වාස කිරීමේ වැඩිවීම, පිපාසාව වැඩිවීම සිදු වේ.

(ii) දෙවන ක්‍රියාවලිය නම් පුද්ගලයාගේ දළ ශරීරය වටා පවතින සූක්‍ෂම ශරීරය බාහිරයට තල්ලු කොට එම ඉවත් වූ මනෝකායේ අඩංගු මූල ධාතු කොටස් වෙනුවට බාහිර සූක්‍ෂම ශරීරයේ මූලධාතු කොටස් පැමිණීමයි.



අවශෝෂණය වන්නා වූ බාහිර සූක්ෂම ශරීරය මඟින් දළ ශරීරය වටා ඇති මනෝකාය වටා තෙරපීමක් ඇති කිරීම. මෙය සුෂුම්නාව ඔස්සේ මොළය හෙවත් මස්තිෂ්කය දෙසට සම්ප්‍රේෂණය වේ. හිස රුදාව, තුරුස්නා ගතිය ඇති වන්නේ මේ නිසා ය.

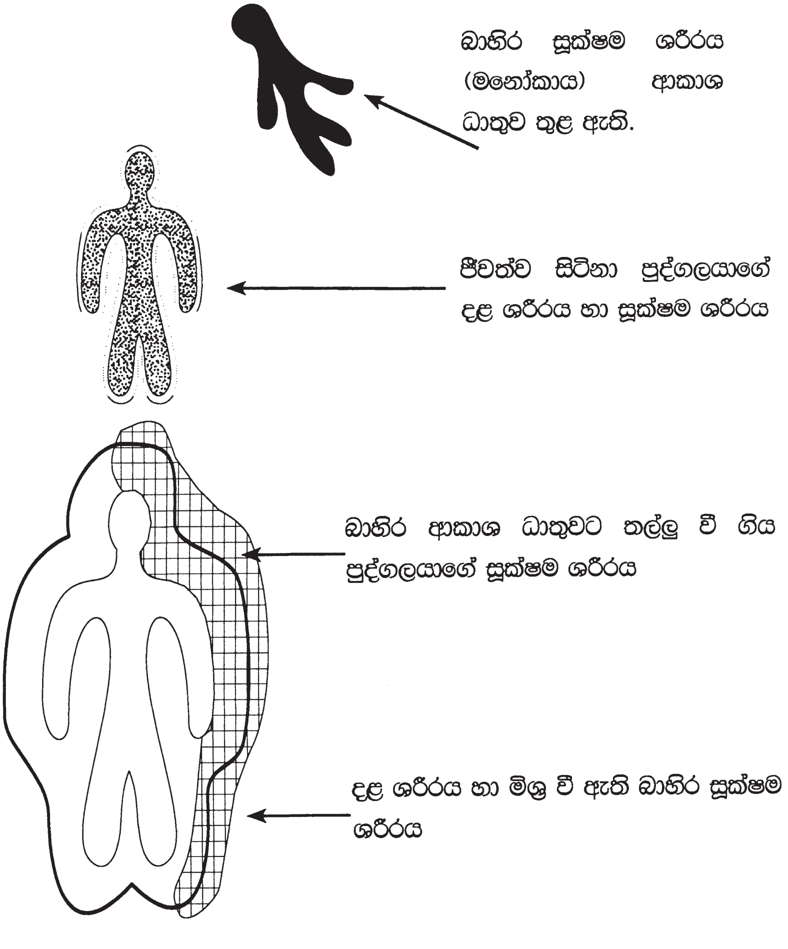
නමුත් මෙහි දී ඇතිවන වැදගත් ලක්ෂණ නම් පළමු සූක්ෂම ශරීරය සම්පූර්ණයෙන්ම දළ ශරීර සම්බන්ධයෙන් ඉවත් නො වීම යි.

මේ අනුව මෙවැනි ඕනෑම සූක්ෂම ශරීරය හට කෙනෙකුන්ගේ විසිත්ත කාමරයේ බිත්තියේ එල්ලා තිබෙන රූප රාමුවක් පිටු පස, යම් කෙනෙකු ඉතා ප්‍රවේශමෙන් සුරක්ෂිත කර තබා ගන්නා ඇඳුම් අල්මාරියේ තිබෙන ලාච්චුවක් තුළට වී සිටිය හැකි බවත් තමන්ගේ මෝටර් රථයේ ඉන්ධන ටැංකිය තුළත් සිටිය හැකි බවත් වෛද්‍ය මුරුතැන්ගේ මහතා ප්‍රකාශ කරයි.

භූතාත්මය ශරීරය රෝගී කරවීම

මෙවැනි (ඉහත සඳහන්කරන ලද) සූක්ෂම ශරීරයෙන් කෙනෙකුන් ගේ නාසු පඩුව තුළ සිර වී සිටීමත්, කන් සිදුරු තුළ සිරවී සිටීමටත්, ගුද මාර්ගය, මහා බඩවැල, කුඩා බඩවැල, මුඛය, මොළය, අක්මාව, පිත්තාශය හෝ දළ ශරීරයේ කිනම් හෝ ස්ථානයක සිරවී එම ස්ථානයේ ක්‍රියාකාරීත්වය හෝ ව්‍යුහය වෙනස් කිරීමට හෝ නො කිරීමට ශක්‍යතාවය තිබේ.

එනම් ප්‍රබල මනෝකායක් හට දූර්වල මනෝකායක් (සූක්ෂම ශරීරයක්) අභිබවා ගමන් කළ හැකි ය. මෙහි දී බාහිරින් ආගමනය වන්නා වූ සූක්ෂම ශරීරයේ මූල ධාතු කොටස් කෙනෙකුගේ දළ ශරීරය වටා ඇති සූක්ෂම ශරීරයේ මූලධාතු කොටස් තල්ලු කොට දැමීමක් හෝ ඒවා සමඟ මිශ්‍ර වීමක් සිදු වේ. මේ නිසා පීඩනයක් හෙවත් තෙරපීමක් දළ ශරීරයෙ මූල ධාතු කොටස්වලට ඇති කරයි. එය පහත දක්වෙන පරිදි සිදු වේ.



මෙසේ සිදුවන පීඩනය හෙවත් තෙරපීම දළ ශරීරයේ ඉතා සංවේදී ම කොටස වන්නා වූ ස්නායු පද්ධතියට බලපායි. මෙහි ප්‍රතිඵලය වන්නේ සුසුම්නාව ඔස්සේ මොළය හෙවත් මස්තිෂ්කය දෙසට මෙම තෙරපීම සංවේදී වීමයි. එවිට මෙම පුද්ගලයා හට හිසේ වේදනාව සහිතව සමස්ත දළ ශරීරයම අසහනකාරී නුරුස්නා සුළු ස්වභාවයක් ඇති වේ. මෙය ක්‍රමයෙන් කිසියම් අවිනිශ්චිත කාල පරාසයක් තුළ සිදුවන්නකි. මෙය මිනිත්තු කිහිපයක සිට පැය කිහිපයක් විය හැකි ය. මෙහි දී මෙම පුද්ගලයාගේ සාමාන්‍ය ක්‍රියාකාරකම් ක්‍රමයෙන් වෙනස්වීම් වලට භාජනය වී අලුතින් දළ ශරීරයට බලපෑම් ඇතිකරනු ලබයි. ඒ අනුව වෛද්‍ය මුරුතැන්ගේ මහතා ප්‍රකාශ කරන්නේ වෛද්‍යවරුන් විසින් තමන් ඉගෙනගත් සම්මත නාමයන් ගෙන් හඳුන්වනු ලබන් බොහෝ රෝගාබාධයන් සඳහා හේතුව මෙම සූක්ෂම ශරිර බවයි. එනම් භූතාත්ම හෙවත් මනෝකාය වලට ශරීරයේ කිසියම් ස්ථානයක අවයවයක, ඉන්ද්‍රියක පිළිකාවක් එසේත් නො මැතිනම් මොළයේ ක්‍රියාකාරීත්වය කෙරෙහි බලපා මානසික රෝගයක් සමහර අවස්ථාවල දී ආහාර විෂ වීමකින් අජීර්ණයක් ඇති කළ හැකි බවයි.

සමහර අවස්ථාවන් වල දී මහ මඟ ඔබ මොබ ගමන් ගන්නා සුනඛයෙක් හට අවශෝෂණය වී අනතුරක් වුව ද සිදු කළ හැකි බවයි. මේ සම්බන්ධයෙන් පවතින ආකර්ෂණයන් බාහිරව කෙනෙකුගේ අවශ්‍යතාවය මත විධානයක් මත නොයෙකුත් වස්තු වලට සිදු කළ හැකි ය. නිදර්ශනයක් ලෙස තඹ තහඩුවකට, මුදුවකට ආකර්ෂණය කළ හැක. මිනී අලු මුහුදු වැලි ආදියට ද ආකර්ෂණය කළ හැක.

මේ ආකාරයට පුද්ගලයෙකුගේ දළ ශරිරය රෝගී කරවීමට බාහිර සූක්ෂම ශරීරයන්ට හැකියාව තිබේ. සූක්ෂම ශරීරයන්ට හෙවත් මනෝකායන් හට පිළිකා වැනි රෝගී තත්ත්වයන් ද ඇති කළ හැක. එනම් ආකාශ ධාතුව තුළ මිත්‍යාවක් ලෙස පවතින පුද්ගල ස්වරූපය දළ ශරීරකින් සහ සූක්ෂම ශරීරයකින් යුක්තව දළ වශයෙන් ප්‍රකාශ කළ හැකි කිසියම් පරාසයක් තුළ මූල ධාතු සතරක ක්‍රියාකාරීත්වය නිසා පැවැත්මක් ගෙන යයි. මෙම මූල ධාතු ආපෝ, තේජෝ, වායෝ, පඨවියට අයත් වේ. ඒවා සෑම මොහොතකම භ්‍රමණය වෙමින් ඇති වෙමින් නැති වෙමින් පවතින හෙයින් පුද්ගලයා පවතින්නේ කිසියම් සමතුලිතතාවයක ය. මෙහි දී කිසියම් ශක්තියක් ජනනය වේ. මෙහි දී බාහිර සූක්ෂම ශරීරයක් හෙවත් භූතාත්මයක් යම් කෙනෙකුගේ ශරීරයට අවශෝෂණය වූ කල්හි හෝ යම් කෙනෙකුගේ ශරිරයේ කිසියම් ස්ථානයකට අන්තර්ග්‍රාහි වූ කල්හි එම ස්ථානයේ භූතාත්මයේ මූල ධාතු කොටස්වල ක්‍රියාකාරිත්වය නිසා දළ ශරීරයේ පදාර්ථ පිණ්ඩයන්හි සෛලවල නෂ්ටීන්ගේ වෙනස්කම් ඇති කරයි. මෙතුළින් පුද්ගලයා හට යම් යම් රෝගි තත්ත්වයන් ඇති කරනු ලබයි. එහිදී මෙම ක්‍රියාවලිය තුළ අසාමාන්‍ය විභේදනයක් සිදු වන අතර එහි අවසන් ඵලය ලෙස ''පිළිකාවක් '' වැළඳීම ලෙස සිදුවේ.

භූතාත්ම හෙවත් සූක්ෂම ශරීරවලින් සහයෝගය ලබා ගන්නා සේවාදායකයන් හට ද සිදුවන්නේ මෙවැනි ම ක්‍රියවලකි. එනම් ඔවුන් තුළ නො කඩවා නිරන්තරයෙන් සිදු වන බලපෑම හේතුවෙන්, පුද්ගලයින්ගේ දළ ශරීරවල පවතින පදාර්ථ පිණ්ඩනයන්ගේ සෛලයන්හි වෙනස්කම් සිදුවේ. මෙය ඉතා සෙමින් සිදු වන ක්‍රියාවලියකි. මෙයින් එම පිරිස් නො දැනුවත්ම පාහේ දරුණු රෝගයන්ට ගොදුරු වේ.

මෙම සූක්ෂම ශරීරයන් හට පෘථග්ජන පුද්ගලයින්ගේ දළ ශරීරවල නො යෙකුත් ලෙඩරෝග උද්ගලිත කරවීමේ ශක්‍යතාවය පවතින අතර එම සුක්ෂම ශරීරයන්හට හෘදය වස්තුව මිරිකීමට ඇති හැකියාවයි මෙම අවස්ථාවේ දී කෙනෙක්හට පපුවේ වේදනාවක් හටගනී බාහිරව ද හෘදරෝග ලක්ෂණ පෙන්වන අතර ඊ.ඊ.ජී (E.E.G) විද්‍යුත් නිකර්පණ රේඛන පටියක් ගන්නා අවස්ථාවේ දී රෝහල් පරීක්ෂණ මෙහි සුවිශේෂීතාවයක් වෙයි. මෙය වූ කායික රෝග සම්බන්ධ විශේෂඥ වෛද්‍යවරුන් වෙනත් දිශානකට යවන්නා දෙයකි.

එම නිසා විශේෂඥ වෛද්‍යවරයෙකු විසින් රෝග නිධානය ලෙස ආමාශයේ ආම්ලිකතාවය හෝ පපුවේ මාංශපේශී වල ආසාදන තත්ත්වයන් වශයෙන් නිගමනය කරනු ලබයි.

මේ ආකාරයට මිනිසා හට ඇතිවන යම් යම් කායික රෝගී තත්ත්වයන් විනිර්නය කළ නො හැකි අවස්ථාවන්හි දී බටහිර වෛද්‍ය විද්‍යාව හෝ මනෝවිද්‍යාව එකී රෝගී තත්ත්වයන් සඳහා විනිශ්චයන් ඉදිරිපත් කිරීමේ දී පවතින අපහැදිලිතාවයන් අධි මනෝවිද්‍යාත්මක සංකල්ප හරහා එකී විනිර්ණය නො කළ රෝගී තත්ත්වයන් හට පැහැදිලි වූ විචාරාත්මක වූත් විග්‍රහයක් ඉදිරිපත් කර තිබෙන බව මේ අනුව නිගමනය කළ හැකි ය.

ආශ්‍රිත ග්‍රන්ථ

සිංහල ග්‍රන්ථ

1. අන්ද්‍රාදී රංජනකුමාර්, (1993 අධිමානසික ලාභීන් සහ පාර මනෝවිද්‍යාව, කතෘ ප්‍රකාශන

2. උපාලි හිමි මඩවල, (2002), අධිමානසික විද්‍යාව, රත්න මුද්‍රණ, කොළඹ .

3. ඥාණවිමල හිමි බෙල්ලන, (1998), අපට නොපෙනෙන ලෝකය (3 කොටස), සදීප ප්‍රකාශන, මරදාන.

සිංහල සඟරා

1. රණවක ඩී. එස්, (2003) ජූලි - සැප්තැම්බර්, මනෝවිද්‍යා, ''සිත්සවිය'' මනෝවිද්‍යායතනය, 4 වන කාණ්ඩය, II කලාපය.

2. රණවක ඩී. එස්, හපුආරච්චි ගාමිණී, (2002) ඔක්තෝම්බර් - දෙසැම්බර්, මනෝවිද්‍යා, "සිත්සවිය" මනෝවිද්‍යායතනය, 3 වන කාණ්ඩය, II කලාපය.

3. හපුආරච්චි ගාමිණී, (2003) ජනවාරි - මාර්තු, මනෝවිද්‍යා, "සිත්සවිය" මනෝවිද්‍යායතනය, 3 වන කාණ්ඩය, I කලාපය.

ඉංග්‍රීසි ග්‍රන්ථ

1. Dr. Baker Douglas, (1977), Karmic Laws,The Thefford Press Ltd.

2' Ebon Martin,(1971),Test Your ESP ,The New Library, New York.

3. Edge H.L, Morris R.L, Parlmer J, Rush J, (1986) Foundation of Parapsychology, Routledge & Kegan Paul-New York.

4. Michael A, (1982), A Glossary of Terms Used in Parapsychology, Thalbourne.

ඉංග්‍රීසි සඟරා

1. Parapsychology Review, (1987) Parapsychology Foundation INC - New York, Volume 18 No. - 4, 6

2. Parapsychology Review, (1988) Parapsychology Foundation INC - New York, Volume 18 No. - 5

3. Parapsychology Review, (1988) Parapsychology Foundation INC - New York, Volume 19 No. - 2,3

සිංහල ග්‍රන්ථ

1. අත්තනායක බන්දුල, (2005), අමනුස්ස ලෝකයේ වගතුග හා මිනිස් සබඳතා, Software Printing and Packaging, කොළඹ 2. මහාචාර්ය කරුණාරත්න ඩබ්.ඇස්, (1987),බෞද්ධ දර්ශනය සහ චරණය, සමයවර්ධන මුද්‍රණ, කොළඹ

3. කහඳව ආරච්චි චන්ද්‍රදාස, (2005), ලක්දිව ජනකථාවලින් හෙළිවන යකුන් පිළිබඳ සමාජ විද්‍යාත්මක විග්‍රහය, සොෆ්ට්වේව් මුද්‍රණ

4. කාරියවසම් තිස්ස,(2003), බලියාග පිළිවෙල, පියසිරි ප්‍රින්ටින් සිස්ටම්ස්, නුගේගොඩ.

5. කාරියවසම් තිස්ස,(1998), ශාන්තිකර්ම සහ සිංහල සමාජය, ඇස්.ගොඩගේ සහෝදරයෝ, කොළඹ

6. කොට්ටෙගොඩ ජයසේන, (1995), පහතරට ශාන්තික්ර්ම සාහිත්‍යය, දළුවත්ත ප්‍රින්ටර්ස්, කොළඹ

7. ගමගේ එස්.අයි,(2001), ලෝකය සත්ත්වයා සහ නිර්වාණය, ජයන් ප්‍රින්ටර්ස්, ගනේමුල්ල.

9. මහාචාර්ය. ගල්මංගොඩ සුමනපාල, (2003), ආයුර්වේද අධ්‍යන, ගම්පහ වික්‍රමාරච්චි ආයුර්වේද ආයතනය, යක්කල

10. ඤාණවිමල හිමි බෙල්ලන, (1998), මනස සරු කරන දහැම් සිතුවිලි, එස්.ඇන්ඩ්.එස් ප්‍රින්ටර්ස්, කොළඹ

11. ඤාණවිමල හිමි බෙල්ලන, (1998), අපට නොපෙනෙන ලෝකය, සදීප ප්‍රකාශන, කොළඹ

12. ඥාණවිමල හිමි බෙල්ලන, (1997), ජීවන රටාව සහ සසර පැවැත්ම, සදීප ප්‍රකාශන, කොළඹ
13. මහාචාර්ය. පතිරත්න අශෝකා, මහාචාර්ය. විජයරත්න ජේ.එස්, (2003), ක්‍රියාකාරි සත්ත්වයා 1, ඇස්. ගොඩගේ සහ සහෝදරයෝ, කොළඹ
14. වෛද්‍යාචාර්යය ප්‍රනාන්දු ඇස්, (1959), ස්වභාෂා සාත්තු සේවිකාවන්ට නියමිත රෝග දර්ශනය, ඇම්.ඩී.ගුණසේන සමාගම
15. වෛද්‍ය මුරුතැන්ගේ සනත්දේව, (1999), මනෝකාය මරණය හා සසර ප්‍රගමනය, සූරිය ප්‍රකාශකයෝ, කොළඹ
16. වෛද්‍ය පියසීලි කේ.ඩී.එස්, (1962), ජ්‍යෂ්ඨ කායික විද්‍යාව සහ ස්වස්ථතාව, ලේක් හවුස් මුද්‍රණ, කොළඹ
17. මහාචාර්ය රණවක ඩී. එස් සහ හපුආරච්චි ගාමිණී,(1996), අසාමාන්‍ය මනෝවිද්‍යාව, ''සිත්සවිය'' මනෝවිද්‍යා අධ්‍යයන ආයතනය, කොල්ලුපිටිය.
18. මහාචාර්ය සරච්චන්ද්‍ර එදිරිවීර,(1968). සිංහල ගැමි නාටකය, ඇස් ගොඩගේ සහ සහෝදරයෝ, කොළඹ
19. සුභසිංහ සෝමපාල,(1991), ශාන්තිකර්ම හා මනෝචිකිත්සනය, ඇස් ගෙඩගේ සහ සහෝදරයෝ, කොළඹ
20. පණ්ඩිත සුමංගල හිමි කන්නිමහර, සංසාර මන්දිර, එස්. ස්වර්ණාද සිල්වා, මහරගම

සිංහල සඟරා

1. ආයුර්වේද සමීක්ෂා, දේශීය වෛද්‍ය අමාත්‍යංශයේ ප්‍රකාශන, පළමු වෙළුම, පළමු කළඹ.
2. ආයුර්වේද සමීක්ෂා, දේශීය වෛද්‍ය අමාත්‍යංශයේ ප්‍රකාශන, පළමු වෙළුම, තෙවන කළඹ.
3. මහාචාර්ය රණවක ඩී. එස්, (2002) ජනවාරි - මාර්තු, මනෝවිද්‍යා, ''සිත්සවිය'' මනෝවිද්‍යායතනය, 3 වන කාණ්ඩය, 1 කලාපය.
4. මහාචාර්ය රණවක ඩී. එස්, (1994) මාර්තු, මනෝවිද්‍යා, ''සිත්සවිය'' මනෝවිද්‍යායතනය, 2 වන කාණ්ඩය, 1 කලාපය.
5. හපුආරච්චි ගාමිණී, (2002) ජනවාරි - මාර්තු, මනෝවිද්‍යා, ''සිත්සවිය'' මනෝවිද්‍යායතනය, 3 වන කාණ්ඩය, 1 කලාපය.
6. මහාචාර්ය රණවක ඩී. එස්, (2003) ජූලි - සැප්තැම්බර්, මනෝවිද්‍යා, ''සිත්සවිය'' මනෝවිද්‍යායතනය, 4 වන කාණ්ඩය, 2 කලාපය.
7. හපුආරච්චි ගාමිණී, (2003) ජූලි - සැප්තැම්බර් මනෝවිද්‍යා, ''සිත්සවිය'' මනෝවිද්‍යායතනය, 4 වන කාණ්ඩය, 2 කලාපය.

වෙබ් අඩවි ලේඛන

http://www.recombinomics.com/News/06........ous Nepal.html
http://www. recombinomics.com/News/09........Flu Nepal.html

පුද්ගල ශාරීරික පැවැත්ම සඳහා ක්ලමථයේ බලපෑම පිළිබඳ මනෝ විද්‍යාත්මක අධ්‍යයනයක්

සහකාර කථිකාචාර්ය ජේ. තේජනී කසුන්කා ජයවර්ධන

සංක්ෂේපය

පුද්ගල ජීවිතයේ කායික මානසික වෙනස්කම්, වැදගත් සිදුවීම් මෙන් ම අවස්ථාවන් සඳහා පුද්ගලයා මුහුණ දෙන්නා වූ ආකාරය අනුව ක්ලමථය හට ගනී. විවිධ හේතු පාදක කොට ගනිමින් විවිධාකාරයෙන් මිනිසා ක්ලමථය යන්නා වූ අත්දැකීමට මුහුණ දෙනු ලැබේ. පුද්ගලයා කිසියම් අවස්ථාවක් ඍණාත්මක අයුරින් දකින්නේ නම් ඔහු හෝ ඇය එයින් පීඩා විඳින, පාලනයෙන් තොර තත්ත්වයක් දැකිය හැක. කණගාටුව, පීඩාව, ශෝකය (Distress) යන්න ක්ලමථය (Stress) සඳහා හුරු පුරුදු වදන් වේ. කිසියම් අවස්ථාවක්, සිදුවීමක් ධනාත්මක අයුරින් ක්ලමථ තත්ත්වයක් ඇති කරන්නේ නම් එය 'Good stress' හෝ 'Eustress' ලෙස හඳුන්වා දිය හැකි වේ. ක්ලමථයේ යහපත් ස්වභාවය මත අභියෝග තුළින් ඉදිරියට යාමට මෙන් ම අගනා ශක්තියකින් යුක්තව තම කාර්යයන් සිදු කර ගැනීමට හැකි වේ. නමුත්, එම ශක්තිය පහසුවෙන් පීඩාකාරී ක්ලමථ (Distress) තත්ත්වයට පත් විය හැක. කෙසේ වුවත් එයට හේතු වන්නේ පුද්ගලයා අවස්ථාවන් දකින ආකාරය සහ කළමනාකරණය කළ නො හැකි පාලනයෙන් යුතු වීමයි. මෙලෙසින් ක්ලමථය ඇති වීමේ දී පුද්ගල කයෙහි හා මනසෙහි විවිධ වෙනස්කම් ඇති වන්නා සේ ම පුද්ගලයාගේ සමාජ අන්තර් ක්‍රියාකාරීත්වයෙහි ද විවිධ ගැටලු ඇති කරයි. මෙලෙස පුද්ගල ශාරීරික පැවැත්ම සඳහා ක්ලමථයේ බලපෑම පිළිබඳ මනෝවිද්‍යාත්මක අධ්‍යයනයක් ඉදිරිපත් කිරීම මෙහි අරමුණ වේ.

හැඳින්වීම

එදිනෙදා ජීවිතයේ පුද්ගලයා සමඟ බැඳී පවතින්නක් ලෙස ක්ලමථය හඳුනා ගත හැක. වර්තමාන සමාජයේ පවතින්නා වූ සංකීර්ණත්වයන් සමඟින් පුද්ගල ජීවිතය නිතැතින් ම ක්ලමථය වෙත නිරාවරණය වී ඇත. එනිසා පුද්ගලයා හට ක්ලමථය මඟ හැරිය නො හැක්කකි. ක්ලමථය ආශ්‍රිත සාධක හේතු කොට ගෙන පුද්ගලයා කායිකව මෙන් ම මානසිකව බිඳ වැටීම් වලට ලක් වේ. වර්තමානය වන විට පුද්ගලයා ක්ලමථයට මුහුණ දීම ඉතාමත් සුලභ තත්ත්වයක් සේ හඳුනා ගත හැක. ජීවත් වීමේදී ක්ලමථය ඇතැම් විට ජීවිතයට අවශ්‍ය සාධකයෙකි. එසේ ම ක්ලමථය දිගු කාලීනව පැවතීමෙන් පුද්ගල ජීවිතයට විශාල බලපෑම් ඇති වන නමුදු එදිනෙදා පවතින ක්ලමථකාරීත්වය පුද්ගල කටයුතු ඇතැම් විට පහසු තත්ත්වයකට පත් කරයි. දවසින් දවස නො කඩවා ගලා එන්නා වූ අභියෝගයන්ට ශක්ති සම්පන්න ලෙස මුහුණ දීමට ක්ලමථකාරී අත්දැකීම් හේතු වේ. දවසින් දවස ඇති වන්නා වූ ක්ලමථ ස්වභාවය හේතුවෙන් පසුකාලීනව විශාල ජීවන වෙනස්කම් වලට මුහුණ දීමට සිදු වේ.

ක්ලමථය ඇති වීමට හේතු සාධක

I. පාරිසරික ක්ලමථකාරක (Environment Stressors)

දේශගුණයට, කාලගුණයට, ශබ්දයන්ට, මාර්ග තදබද මෙන් ම වායු දූෂණයන්ට ඔරොත්තු නො දී පරිසරයට අනුකූල වීමට නො හැකි වන්නේ නම් පුද්ගලයා ක්ලමථයට ගොදුරු වේ.

II. සමාජ ක්ලමථකාරක (Social Stressors)

කාලය පිළිබඳ ඇති වටිනාකම සහ අවදානය, සම්මුඛ පරීක්ෂණ, කිසියම් කාර්යයභාරයක් සඳහා අවසාන දිනය, පුද්ගලාන්තර ගැටුම්, මූල්‍යමය ගැටලු, කාර්යය ඉදිරිපත්වීම, ආදර කෙනෙකුගේ වියෝව, දුර්වල විනිශ්චයන් යනාදී හේතුවෙන් පුද්ගලයා ක්ලමථයට ගොදුරු වේ.

III. කායික ක්ලමථකාරක (Physiological Stressors)

නව යෞවනයාගේ ශීඝ්‍ර කායික වර්ධනය, කාන්තාවන්ගේ ඔසප් චක්‍රයේ වෙනස්කම් ආශ්‍රිත ගැටලු, ව්‍යායාම අඩු කම, අඩු පෝෂ්‍යදායී බව සහ නින්ද ප්‍රමාණවත් නො වීම, ශරීරයේ ලෙඩ රෝග ඇති වීම යනාදිය ද ක්ලමථකාරක වේ. පරිසරික සහ සමාජීක තර්ජනයන්ට එදිරි කායික වෙනස්කම් ක්ලමථ සාධක විය හැක. එනම් මාංශ පේශී ආතතිය, හිස රුදාව, බඩ ආශ්‍රිත කැක්කුම්, කාංසාව මෙන් ම විශාදයයි.

IV. පුද්ගල සිතිවිලි (Personal Thoughts)

ශරීරයේ සහ පරිසරයේ පවත්නා සංකීර්ණ වෙනස්කම් පුද්ගල මනස තේරුම් ගෙන ක්ලමථයට ප්‍රතිචාර දක්වනු ලැබේ. පුද්ගලයා වර්තමාන අත්දැකීම් අර්ථකථනය කරන අයුරු මෙන් ම අනාගතය පිළිබඳ පුද්ගලයා අනාවැකි කියනා ආකාරය පුද්ගලයා ක්ලමථ තත්ත්වයට පත් කිරීමට හෝ සංයමයට පත් කිරීමට හේතු වේ.

ක්ලමථයේ ලක්ෂණ

ක්ලමථය සෑම පැතිකඩකින් ම ජීවිතයට බලපෑම් කළ හැක. එනම් චිත්තවේගිකව, චර්යාවාදීව, සිතීමේ හැකියාව ආශ්‍රිතව මෙන් ම කායික සෞඛ්‍ය ආදියෙනි. ශරීරයේ කිසිදු කොටසකට රෝගාදිය නො වැළඳෙන්නේ යැයි කිව නො හැක. එනමුත්, කෙසේ වුව ද මිනිසා ක්ලමථය පාලනය කරන ආකාරය විවිධාකාර ය, ක්ලමථය සඳහා රෝග ලක්ෂණ වෙනස් ස්වරූපයක් ගනී. රෝග ලක්ෂණ අනුමාන කළ හැකිවාක් මෙන් ම ඇතැම් රෝග ලක්ෂණයන් වෛද්‍යමය තත්ත්වයන් ය. ක්ලමථය හේතුවෙන් පුද්ගලයා තුළ ඇති වන්නා වූ ප්‍රජානන, චිත්තවේගික, කායික මෙන් ම චර්යාත්මක ලක්ෂණයන් පහත පරිදි දැක්විය හැක. මෙලෙසින් ක්ලමථයේ ක්ලමථ සාධක ප්‍රජානන, චිත්තවේගික, කායික, චර්යාත්මක ලෙස පහත පරිදි වෙනි කළ හැක.

ප්‍රජානන ලක්ෂණ (Cognitive Symptoms)	චිත්තවේගික ලක්ෂණ (Emotional Symptoms)
• මතකය ආශ්‍රිත ගැටලු • අවදානය යොමු කිරීමේ නො හැකියාව • දුර්වල විනිශ්චයන් • ඍණාත්මක ස්වභාවය • කාංසා සහගත බව සහ සිතිවිලි ගලා යාම	• නො සන්සුන් සහගත බව • කළහකාරී හෝ අධික කෝපය • සන්සුන් වීමට ඇති නො හැකියාව • හැඟීම් යටකර දැමීම • හුදකලා සහගත බව • විශාදය හෝ අසතුටුදායක බව • තරහව • අභිප්‍රේරණයක් නොමැති වීම

කායික ලක්ෂණ (Physical Symptoms)	චර්යාත්මක ලක්ෂණ (Behavioral Symptoms)
• වේදනාවන් සහ කැක්කුම් • පාචනය හෝ මළ බද්ධය • ඔක්කාරය, කරකැවිල්ල • පපුවේ වේදනාවන්, වේගවත් හෘද ගැස්ම • ලිංගික ප්‍රේරණ නැති වීම • නිතර ඇති වන සෙම්ප්‍රතිශ්‍යාව • කෙස් ගැලවී යාම • බර අඩු වීම • මාංශ පේශී ගැස්ම	• ආහාර වැඩියෙන් හෝ අඩුවෙන් ගැනීම • නින්ද අධිකව ලැබීම හෝ ප්‍රමාණවත් නො වන නින්ද • අනෙක් පුද්ගලයන්ගෙන් හුදකලා වීම • සන්සුන් වීම සඳහා ඇල්කොහොල්, සිගරට් හෝ මධ්‍යසාර භාවිතය • උමතු චර්යාවන් • තර්කශීලී බව

ක්ලමථය දිගු කාලීනව පැවතීමෙන් නිදන්ගත ක්ලමථ තත්ත්වයට පත් වේ. නිදන්ගත ක්ලමථ තත්ත්වය පහත පරිදි දරුණු සෞඛ්‍ය ගැටලු සඳහා හේතු වේ.

- මානසික සෞඛ්‍ය ගැටලු (Mental health problems), එනම් විශාදය (depression), කාංසාව (anxiety), සහ පෞරුෂත්ව අක්‍රමතා (personality disorders).
- රුධිර නාල ආශ්‍රිත රෝග (Cardiovascular disease), එනම් හෘද රෝග (heart disease), අධි රුධිර පීඩනය (high blood pressure), අසාමාන්‍ය හෘද රිද්ම (abnormal heart rhythms), හෘදයාබාධ (heart attacks), මෙන් ම ආඝාතය (stroke).
- තරබාරුකම (Obesity) සහ ආහාර අක්‍රමතා (eating disorders).
- ඔසප් වීම පිළිබඳ ගැටලු (Menstrual problems).
- ලිංගික දුෂ්කෘතිය (Sexual dysfunction), එනම් බෙලහීනතාව (impotence) සහ සහ පිරිමි සහ ගැහැණු දෙපක්ෂය හට ම ලිංගික ආශාව නැති වීම (loss of sexual desire in both men and women).

- සමෙහි සහ කෙස් ආශ්‍රිත ගැටලු (Skin and hair problems), එනම් ඇක්නිය (acne), සෝරෙයසිස් නම් චර්ම රෝගය (psoriasis), එක්සිමා (eczema), සහ ස්ථිර ලෙසම හිස කෙස් ගැලවී යාම (permanent hair loss).
- ආහාර ජීර්ණ පද්ධතිය ආශ්‍රිත ගැටලු (Gastrointestinal problems) එනම් Gastroesophageal reflux disease - GERD, ගැස්ට්‍රයිටිස් (gastritis), ව්‍රණමය පුරිතන්ද්‍රාහය (ulcerative colitis), සහ මහබඩවැල ආශ්‍රිත වේදනාවන් (irritable colon).

මාංශපේශී පද්ධතිය (Musculoskeletal system)

ක්ලමථකාරී තත්ත්වය යටතේ දී මාංශපේශීන් ආතතියට පත් වේ. ක්ලමථකාරී තත්ත්වයක දී මාංශ පේශී ආතතිය ප්‍රතීකයකි. වේදනාවන්ගෙන් සහ අනතුරක දී ශරීරය ආරක්ෂා කිරීම මෙහි කාර්යයභාරය වේ. මෙහි දී මාංශ පේශීන් තද වන අතර ක්ලමථකාරී බව පිට කර සන්සුන් වන විට මාංශ පේශීන්ගේ තද ස්වභාවය ඉවතලයි. කිසියම් ක්ලමථකාරී තත්ත්වයක් යටතේ සිටිය දී මාංශ පේශීන්ට ඉහිල් වීමට කිසිදු ඉඩක් නො මැත. මාංශ පේශීන්ගේ තද වීම හේතුවෙන් හිසරදය, ඉරුවාරදය, පසුපස සහ උරහිස් වේදනා වැනි ශරීරයේ විවිධ ස්ථානයන්හි කැක්කුම් ඇති වේ. මාංශ පේශී ආතතිය අඩු කර හොඳ පැවැත්මක් සඳහා සංයම අභ්‍යාස වැදගත් වේ.

ස්වසන පද්ධතිය (Respiratory System)

ස්වසන පද්ධතියේ මූලික කෘතයන් තුනකි. එනම්,

- ශරීරය තුළට ඔක්සිජන් ලබා ගැනීම
- කාබන්ඩයොක්සයිඩ් බැහැර කිරීම
- රුධිරයේ ඇති කාබන්ඩයොක්සයිඩ් හා ඔක්සිජන් සංයුතු බැහැර කිරීම

නාසය (Nose), ග්‍රසනිකාව (Pharynx), ස්වරාලය (Larynx), ස්වසනාලය (Trachea), පෙනහලු (Lungs) ඔස්සේ වාතය වාතය ගමන් කරයි. පෙනහලුවල ඇති ඔක්සිජන් (O_2) හෘදය උපකාරීව ශරීරය පුරා බෙදා හරින අතර, ශරීරය පුරා ඇති කාබන්ඩයොක්සයිඩ් (CO_2) රුධිරය හරහා පෙනහළු ඔස්සේ පිටතට ගමන් කරනු ලැබේ. කිසියම් ක්ලමථකාරී ප්‍රතිචාරයකදී ස්වසනය වේගවත් වේ. කෙටි හුස්ම ගැනීමක් සිදු වේ. මෙම ක්‍රියාවලිය ආශ්‍රිතව ඔක්සිජන් සහ කාබන්ඩයොක්සයිඩ් ආශ්‍රිත රෝග, ඇදුම, හයිපවෙන්ටිලේෂන් වැනි තත්ත්වයන් ඇති විය හැක.

රුධිර නාල පද්ධතිය (Cardiovascular system)

රුධිර නාල පද්ධතියේ වැදගත් ස්ථානය හිමි වනුයේ හෘදයට ය. මන්ද ශරීරය පුරා රුධිරය පොම්ප කරන නිසාවෙනි. මෙහි දී සංකෝචනයේ දී රුධිරය හෘදයෙන් පිටතට යැවීමත්, ඉහිල් වීමේ දී හෘදයට රුධිරය ලැබීමත් සිදු වේ. මෙය හෘද ස්පන්දනයයි. ක්ලමථකාරී තත්ත්වයක දී හෘද ස්පන්දනය වැඩි වන අතර හෘද මාංශ පේශි දැඩි ලෙස සංකෝචනය වේ. හෘද ස්පන්දනය වැඩි වීම, ක්ලමථකාරී හෝර්මෝන එනම් ඇඩ්‍රිනලීන්, නොඇඩ්‍රිනලීන් සහ කෝටිසෝල් උත්සන්න වීම සහ රුධිර පීඩනය වැඩි වීම දිගු කලක් තිස්සේ පැවතීමෙන් අධි රුධිර පීඩනය, හෘදයාබාධ හෝ ආඝාතය ඇති වීමට හේතු වේ.

ආමාශයට හා කුඩා බඩවැලවලට රුධිරය ගෙන යන වාහිනී සංකෝචනය වේ. එම ප්‍රදේශ වලට රුධිර වහනය සිදු වීම අඩපන වී ආහාර ජීර්ණය අඩාල කරයි. ඒ වෙනුවට ශරීරයේ ආරක්ෂාව සඳහා ක්‍රියාත්මක වීමට අවශ්‍ය කරන විශාල මාංශ පේශි වලට වැඩියෙන් රුධිරය ප්‍රවාහනය කෙරේ.

අන්තරාසර්ග පද්ධතිය (Endocrine system)

මෙම පද්ධතිය මගින් අන්තරාසර්ග ග්‍රන්ථීන්ගෙන් රුධිරයට විවිධ හෝර්මෝන නිකුත් කරනු ලැබේ. ශරීරය ක්ලමථකාරී තත්ත්වයට පත්ව ඇති විට ඇඩ්‍රිනලීන් බාහිකයෙන් කෝටිසෝල් නිෂ්පාදනයටත්, ඇඩ්‍රිනල් මජ්ජාවෙන් එපිනෙප්‍රින් (epinephrine) නිෂ්පාදනයටත් මොළයේ හයිපොතැලමස් වලින් පණිවිඩයක් යවනු ලැබේ. ඇතැම් විට මෙය ක්ලමථකාරී හෝර්මෝන ලෙස ද හඳුන්වයි. මෙම ක්‍රියාවලිය කිසියම් අනතුරකින් පලා යාමට ශක්තිය ලබා දේ.

එපිනෙප්‍රින් හා කෝටිසෝල් නිකුත් වූ පසු අක්මාව විසින් ග්ලූකෝස් වැඩි ප්‍රමාණයක් නිෂ්පාදනය කරනු ලබයි. මෙම රුධිරගත සීනි ප්‍රමාණය හදිසියේ ඇති වන්නා වූ සටන් කිරීමේ හෝ පලා යාමේ ක්‍රියාවලියට ශක්තියක් ගෙන දේ.

අන්තරාසර්ග පද්ධතියෙන් නිකුත් කරන හෝර්මෝන ශාරීරික ආබාධයන් වන දියවැඩියාව, හෘදයාබාධ, අධි රුධිර පීඩනය, රුධිරාශ්‍රිත රෝග, ස්වසන ආබාධ මෙන් ම මොළයට ප්‍රමාණවත් රුධිරය ප්‍රවාහනය නො වීම වැනි රෝග යන්ට බලපෑම් කරයි.

ආහාර ජීරණ පද්ධතිය (Gastrointestinal system)

කිසියම් ක්ලමථකාරී තත්ත්වයක දී එක්කෝ ආහාර වැඩිපුර ගැනීමට හෝ අඩුවෙන් ගැනීමට හැක. මෙහි දී ආහාර අධිකව ගැනීම, වෙනස් ආහාර

ගැනීම හෝ ඇල්කොහොල් භාවිතය වැඩි කිරීමෙන් ආමාශ දැවිල්ලක් හට ගනී. ක්ලමථය මෙම ස්වභාවය වැඩි කරයි.

බඩ දැගලීම, ඔක්කාරය වැනි රෝග ලක්ෂණයන් ක්ලමථකාරී තත්ත්වයේ දී දැකිය හැක. අධික ක්ලමථකාරී තත්ත්වයක දී වමනය වුව ද යා හැක. ක්ලමථය කල් පවතී නම් වණ, පිළිකා, ආමාශය ආශ්‍රිත වේදනා ආදිය ඇති විය හැක.

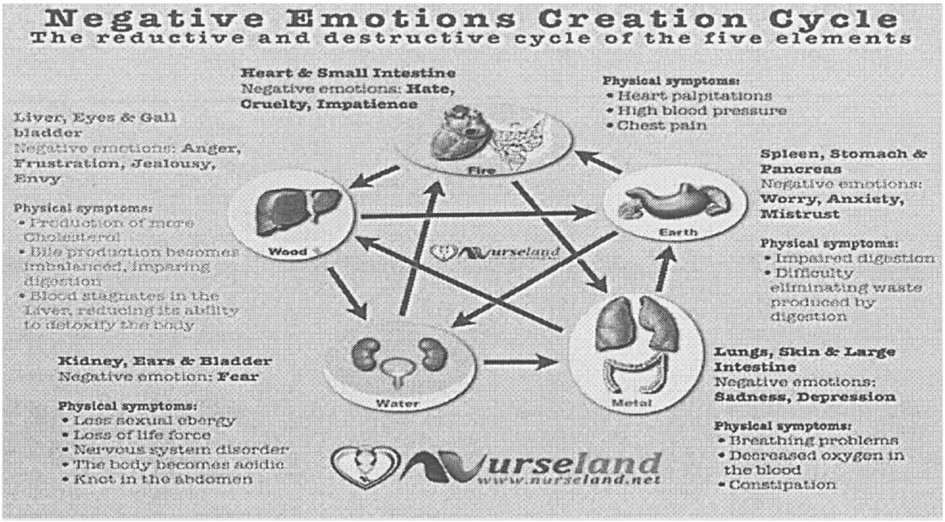
ස්නායු පද්ධතිය (Nervous system)

මෙහි දී මධ්‍ය ස්නායු පද්ධතිය සටන් කිරීමේ හෝ පලා යාමේ ප්‍රතිචාරයට සූදානම් කරනු ලැබේ. අනුවේගී ස්නායු පද්ධතිය මෙහි දී ඇඩ්‍රිනල් ග්‍රන්ථි වලින් ඇඩ්‍රිනල් හා කෝටිසෝල් පිට කිරීමට සංඥාව ලබා දේ. මෙම හෝර්මෝනයන් හෘද ස්පන්දනය වේගවත් කිරීමට, ආහාර ජීර්ණ ක්‍රියාවලිය වෙනස් කිරීමට, ස්වසනය වේගවත් කිරීමට සහ රුධිරයේ ගලා යන ග්ලූකෝස් ප්‍රමාණය වැඩි කිරීමට හේතු වේ.

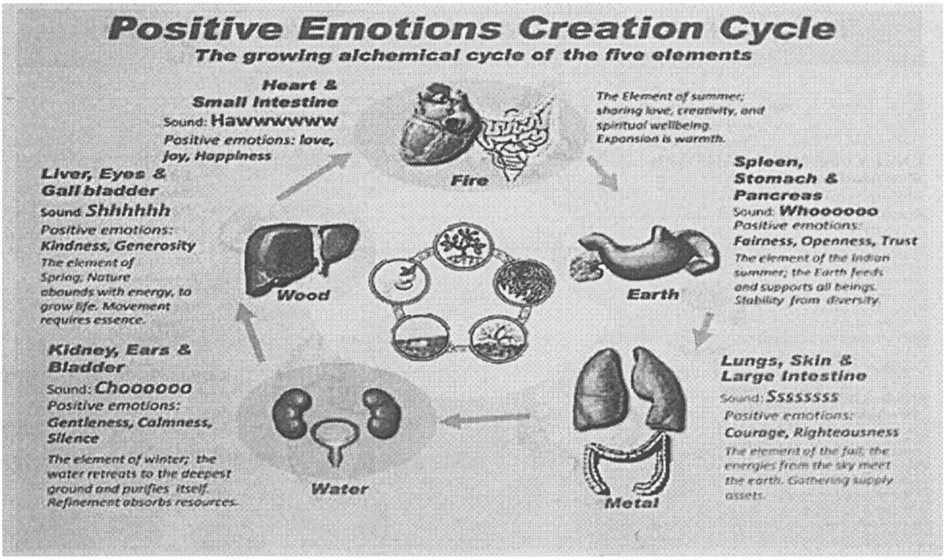
ස්ත්‍රී / පුරුෂ ප්‍රජනන පද්ධතිය (Female / Male reproductive system)

නිදන්ගත ක්ලමථයේ දී ලිංගික ආශාව නැති වී යයි. ලිංගික කාර්යය සඳහා අවශ්‍යතාවයක් නොමැත. ක්ලමථය අතරතුරේදී පිරිමින් ටෙස්ටෙස්ටරෝන් හෝර්මෝනය පිට කළ ද, ලිංගික අවධි බව ඉතාමත් කුඩා කාලයක් පවතී. ලිංගික අප්‍රාණිකත්වය ඇති වේ. කාන්තාවන්ගේ ඔසප් චක්‍රය සඳහා ක්ලමථය බලපෑම් කරයි. ඔසප් චක්‍රය අක්‍රමවත් වේ, ඔසප්වීම සිදු නොවේ හෝ ඉතාමත් වේදනාකාරී සමයක් ගත කිරීමට සිදු වේ.

මෙපරිද්දෙන් පහත දැක්වෙන්නේ සෘණාත්මක මෙන් ම ධනාත්මක චිත්තවේගික ඇති වීමේ චක්‍රයන් ය.



http://www.nurseland.net/infographic-negative-emotions-creation-cycle/828



http://www.healthandlovepage.com/negative-emotions-affect-your-health/

ආතතිය කළමනාකරණය

- **සංයම අභ්‍යාස**

පුද්ගල ශරීරය ස්වභාවිකව ම සටන් කිරීමේ සහ පලා යාමේ ප්‍රතිචාරයට මුහුණ දෙනු ලැබේ. ක්ලමථකාරී අවස්ථාවකට පුද්ගලයා මුහුණ දීමේ දී මනස බියට පත් වේ. එවිට ඇඩ්‍රිනලීන් සහ කෝටිසෝල් යන රසායනික ද්‍රව්‍ය ශරීරය පුරා ගමන් කරනු ලැබේ. මේ හේතු කොට ගෙන හෘද ස්පන්දනය සහ හුස්ම ගැනීමේ වේගය මෙන් ම ආහාර ජීර්ණය අඩු කරනු ලැබේ.

ක්ලමථ කළමනාකරණයේ දී සංයම අභ්‍යාස අවශ්‍ය සාධකයකි. ජීවිතයේ දී සෑම පුද්ගලයෙකුට ම සංයමයට පත් වීමේ දී සහ නැවත ක්‍රියාකාරී වීමේ දී සංයම අභ්‍යාස වැදගත් වේ. සංයම ක්‍රම ශිල්ප දැන සිටීම සෑම පුද්ගලයෙකුටම ප්‍රයෝජනවත් ය. සංයම අභ්‍යාස මගින් පුද්ගලයාගේ හුස්ම ගැනීම සැහැල්ලු කිරීමට උදව් වන අතර ම අවධානය රඳවා ගැනීමට උදව් වේ. පොදු සංයම ක්‍රම ශිල්ප ලෙස භාවනාව, යෝග, හුස්ම ගැනීමේ ව්‍යායාම, පරිකල්පනය හඳුනාගත හැක. නමුත් සංයමයට පත් වීම සඳහා ක්‍රියාශීලී ක්‍රමවේදයන් ලෙස එළිමහනෙහි ඇවිදීම හෝ කිසියම් ක්‍රීඩාවක් සඳහා සහභාගී වීම යනාදිය මගින් ක්ලමථකාරී තත්ත්වය අඩු කිරීමට හැක.

- **ක්ලමථය ඇති කරන ප්‍රේරණ හඳුනා ගැනීම**

ක්ලමථය සහ ක්ලමථය ඇති කරන ප්‍රේරණ පුද්ගලයාගෙන් පුද්ගලයාට වෙනස් වේ. ඇතැම් පුද්ගලයන්, ස්ථාන හෝ අවස්ථාවන් පුද්ගලයාට උග්‍ර ක්ලමථ මට්ටමක් ඇති කරයි. පුද්ගලයා හට ක්ලමථය ඇති කරන හේතු සාධක හඳුනාගත යුතු ය. ප්‍රසිද්ධ ස්ථානයක කථාවක් පැවැත්වීමට සිදු වීම හෝ ඉදිරිපත් කිරීමක් කිරීමට සිදු වීම වැනි දේ පුද්ගල ක්ලමථයට හේතු විය හැක.

- **ව්‍යායාම**

සෑම ආකාරයකම ව්‍යායාම ක්ලමථ හෝර්මොනයන් අඩු කරයි, මනෝභාවයන් වර්ධනය කිරීම, ශක්තිය වැඩි වන අතර ම පුද්ගල ගැටලු පිළිබඳ ධනාත්මක පිළිතුරු ලබා ගැනීම, සෑම දිනකම විනාඩි 30 හෝ පුද්ගල රිසි කායික ක්‍රියාකාරකම්හි නියැලීම.

- **කාලය හොඳින් කළමනාකරණය කර ගැනීම**

කාලය ඵලදායීව ගත කළ හැකි ක්‍රම කිහිපයකි. ප්‍රථමයෙන්, නියමිත කාලයේ දී කළ යුතු වැඩය පිළිබඳ අවදානය යොමු කිරීම වැදගත් වේ.

කළ යුතු වැඩ කොටස දින දර්ශනයේ කෙටියෙන් සඳහන් කර ගැනීම හෝ කළ යුතු වැඩ කොටස වැඩසටහනක් ලෙස සකස් කොට ගනිමින් කළමනාකරණය කර ගැනීම වැදගත් වේ. එමගින් කාලය සම්බන්ධ පුද්ගල ක්ලමථය අඩු කර ගත හැක.

- **කැෆේන් ආදිය ගැනීම නැවැත්වීම**

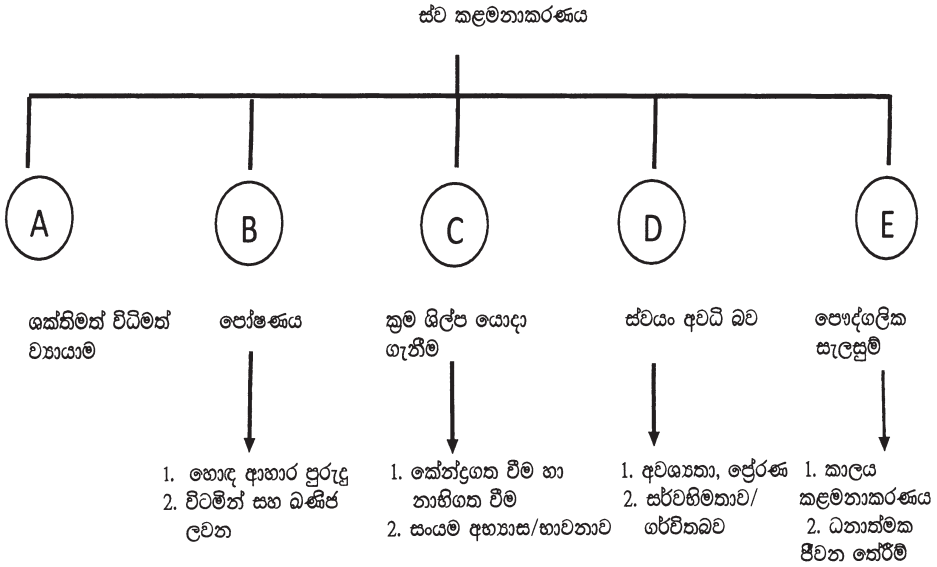
  කුඩා කාලයකදී පාඩම් කටයුතු වල නිරත වීමේ දී කැෆේන් භාවිතා කරනු ලැබේ. නමුත් කැෆේන් නින්දට බාධා කරනු ලැබේ. එමෙන් ම පුද්ගලයා කාංසාවට පත් කරයි, ආතතියට පත් කරයි, නො සන්සුන්තාවයට පත් කරයි. මෙය නිසැකවම පුද්ගලයාගේ ක්ලමථ මට්ටම ඉහළ දමනු ලැබේ.

- **නින්ද**

  යහපත් නින්ද ආශ්‍රිත පුරුදු ක්ලමථය අඩු කරන අතර ම ක්ලමථයෙන් ශරීරය ආරක්ෂා වීමට නින්ද අවශ්‍ය සාධකයකි. සෑම පුද්ගලයෙකු හට ම විවිධ ප්‍රමාණයෙන් යුතු නින්දක් පවතී. කෙසේ වුවත් රාත්‍රියේ දී නින්දේ නිර්දේශිත පැය ගණන වන්නේ පැය 7ත් 8ත් අතර ය. පුද්ගලයා නැවත ශක්තිමත් කිරීමටත්, පුද්ගල මනෝභාවයන් වර්ධනය කිරීමටත් කෙටි කාලීන නින්ද දායක වේ.

සාර්ථක ක්ලමථ කළමනාකරණයක් සඳහා සැලසුම් කිරීම

I. ස්ව කළමනාකරණය



II. සහයෝගී ක්‍රියා පිළිවෙත් නිර්මාණය සහ භාවිතයට ගැනීම

III. ක්ලමථකාරී සංවිධානමය ප්‍රතිමාන, ප්‍රතිපත්තීන් මෙන් ම ක්‍රියා පටිපාටීන් වෙනස් කිරීම

ආශ්‍රිත ග්‍රන්ථ නාමාවලිය

ගමාච්චි, එල්. (2000). මනස පුහුණු කිරීම. බොරැල්ල : විජේසූරිය ග්‍රන්ථ කේන්ද්‍රය.

ගමාච්චි, එල්. (2007). ආතතිය. බොරැල්ල : විජේසූරිය ග්‍රන්ථ කේන්ද්‍රය.

පෙරේරා, ජී. (2005). අධ්‍යාත්මික සෞඛ්‍ය. කොළඹ 10: සහස්‍ර ප්‍රකාශකයෝ.

පෙරේරා, ජී., ෆොන්සේකා, එන්. (2004). ප්‍රතිකාර මනෝවිද්‍යාව. කොළඹ 10: සහස්‍ර ප්‍රකාශකයෝ.

ජයරත්න, ආර්. එන්. (2002 ඔක්තෝබර් - දෙසැම්බර්). ක්ලමථය. මනෝවිද්‍යාව, 7-21.

පෙරේරා, ජී. (2005). ආතතිය කළමනාකරණය. කොළඹ 10: සහස්‍ර ප්‍රකාශකයෝ.

සෙනරත්, එස්. (2003 ජූලි - සැප්තැම්බර්). ක්ලමථය. මනෝවිද්‍යාව, 5-6.

Snyder, C. (2007). *Positive Psychology.* India: SAGE publication.

Ekman, P. (2004). *Emaotions revealed.* London: Orion Books Ltd.

George, M. (2005). *Learn to Relax.* London: Dungan Baird publisheres.

Nanamoli, B. (1998). *Mindfulness of Breathing.* Colombo 10: Karunarath.

Centre, K.C. (January, 2010). Stress and Stress Management.

HYPERLINK

"http://www.nurseland.net/infographic-negative-emotions-creation-cycle/828"

http://www.nurseland.net/infographic-negative-emotions-creation-cycle/828

HYPERLINK

"http://www.healthandlovepage.com/negative-emotions-affect-your-health/"

http://www.healthandlovepage.com/negative-emotions-affect-your-health/

http://wellness.buffalo.edu/stress

පූර්ව ප්‍රසව අවධියේ සංවර්ධනය හා ඒ සඳහා බලපාන සාධක පිළිබඳව සිදු කෙරෙන කායික මනෝවිද්‍යාත්මක කරුණු විමසුමක්

ගෞරව ශාස්ත්‍රවේදී කේ. ඩී. නතාලියා ප්‍රනාන්දු

හැඳින්වීම

සංවර්ධන මනෝවිද්‍යාඥයන් මිනිසාගේ සංවර්ධන ක්‍රියාවලිය අධ්‍යයනය කිරීමේ දී එය අවධීන් කිහිපයකට බෙදා දක්වයි. ඒ අවධීන් අතුරින් වඩාත් තීරණාත්මක අවධියක් (Critical Period) වන්නේ පූර්ව ප්‍රසව අවධියයි. මන්දයත් ජීවියාගේ ශරීරයේ අවයවයන් නිර්මාණය වීම මූලික වශයෙන් මෙම සංවර්ධන අවධියේ සිදුවීම ය. මෙම සමය තුළ සිදුවන සංවර්ධන ක්‍රියාවලිය නිසි පරිදි සිදු නො වන්නේ නම් එය පසු කාලීනව පුද්ගලයාගේ ජීවිතයේ ශාරරීක, මානසික, සමාජයීය පැතිකඩයන්ට විවිධ ආකාරයෙන් සෘණාත්මක බලපෑම් ඇති කරයි. නිදසුනක් වශයෙන් දක්වන්නේ නම් පූර්ව ප්‍රසව අවධියේ දී අහිතකර ඖෂධ භාවිතය මගින් ජීවියාගේ අවයවවලට හානි සිදුවුවහොත් පුද්ගලයාගේ පසු කාලීන ජීවිතයේ මානසීක සමාජයීය පැතිකඩයන්ගේ (අධ්‍යාපනය, විවාහය ආදී) සංවර්ධනට ද එයින් බාධා එල්ල විය හැක. මේ අනුව පැහැදිළි වන්නේ පූර්ව ප්‍රසව අවධිය මිනිසාගේ සංවර්ධන ක්‍රියාවලියේ වඩාත් වැදගත් අවධියක් වන බවයි. සමාජය දෙස බැලූ විට පෙනී යන කරුණක් වන්නේ පූර්ව ප්‍රසව අවධිය පිළිබඳව සමාජය තුළ පවතින නො දනුවත්කම හා වැරදි මත හේතුවෙන් විවිධාකාර ගැටලු පුද්ගලයාගේ ජීවිතයේ ශාරීරික මානසික සමාජයීය පැතිකඩයන් ඔස්සේ උද්ගතවී ඇති බවයි. මේ හේතුවෙන් මෙම ලිපිය මගින් සාකච්ඡාවට බඳුන්වන පූර්ව ප්‍රසව අවධියේ ජීවියාගේ සංවර්ධන ක්‍රියාවලිය හා එම සංවර්ධනට බාධා පමුණුවන සාධකයන් පිළිබඳව වූ කරුණු වත්මන් සමාජයේ යහ පැවැත්මට වැදගත් මෙහෙවරක් ඉටුකරනු නියත ය.

පූර්ව ප්‍රසව අවධියේ සංවර්ධනය

පූර්ව ප්‍රසව අවධියට අයත් වන්නේ ජීවියා මවු කුසයේ වර්ධනය වන කාලයයි. එනම් සංසේචනයේ (Conception) සිට උපත දක්වා කාල පරාසය වේ. මෙම කාලය සාමාන්‍යයෙන් මාස නවයක් පමණ පවතී (සති 38-40, දින 266-280 පමණ) මේ කාලය තුළ ජීවියාගේ සංවර්ධන ක්‍රියාවලිය, මෙහි දී සාකච්ඡාවට ලක්වේ.

සංසේචනය (Conception)

මනුෂ්‍ය ජීවියාගේ සංවර්ධනයේ ආරම්භක පියවර සංසේචනය යි. සංසේචනය යනු ඩිම්බයක් (Egg Cell/ ovum) පුරුෂ ශුක්‍රාණුවක් (Sperm) සමග එක්වී නව ජීවියෙකු හට ගැනීමයි. මෙය ගර්භාෂයේ (Uterus) ඉහළ කොටසේ එනම් පැලෝපීය නාලය (Fallopian Tube) තුළ සිදුවේ. සංසේචිත වූ ඩිම්බය යුක්තාණුව (Zygote) ලෙස හඳුන්වයි. එය ඒක සෛලිකය. එහි න්‍යෂ්ටියේ පියාගෙන් පැමිණි වර්ණ දේහ (Cromosomes) විසිතුනක් සහ මවගේ වර්ණ දේහ විසිතුනක් එක්ව වර්ණදේහ හතලිස් හයක් පවතී. ඒවා වර්ණ දේහ යුගල විසිතුනකට බෙදී පවතී. මෙම වර්ණ දේහ තුළ පුද්ගලයාගේ ජානමය තොරතුරු (Genetic Information) අඩංගුව පවති. (නිදසුන්:- ඇසේ වර්ණය, හිසකෙස්වල ස්වභාවය, උස, ශරීර ලක්ෂණ...ආදිය) මෙම ජානමය තොරතුරු වර්ණ දේහ තුළ පවතින්නේ DNA (Deoxyribo Nucleic Acid - ඩියොක්සිරයිබො නියුක්ලික් ඇසිඩ්) රසායනික අණු වශයෙනි. මෙය ද්විත්ව සර්පිලාකාර හැඩයක් ගනී (Double Helix) මෙම වර්ණ දේහ යුගල් විසිතුන ආකාර දෙකකට පවතී. එයින් වර්ණ දේහ යුගල් 22 ක් පුද්ගලයාගේ ගති ලක්ෂණ පිළිබඳව තොරතුරු දක්වන අතර එය අලිංගික වර්ණ දේහ (Autosomes) ලෙස හඳුන්වයි. 23 වන වර්ණ දේහ යුගලය මගින් පුද්ගලයාගේ ලිංගිකත්වය තීරණය කරයි. එනිසා එම යුගලය ලිංගික වර්ණ දේහ (Sex Chromosomes) ලෙස නම් කරයි. මෙම ලිංගික වර්ණදේහයන් ආකාර දෙකකට පවතී. ඒවා X හා Y ලෙස හඳුන්වයි. සාමාන්‍යයෙන් ස්ත්‍රීයකගේ 23 වන වර්ණ දේහ යුගලය පවතින්නේ X වර්ණදේහ 2 ක් ලෙස ය. පුරුෂයෙකුගේ එය X හා Y ලෙස පවතී. ඩිම්බය සමග සංසේචනය වීමට පැමිණෙන ශුක්‍රාණුවේ පවතින්නේ X වර්ණ දේහයක් නම් ගැහැණු ළමයෙකු ද (XX) එම ශුක්‍රාණුවේ අඩංගු වී පවතින්නේ Y වර්ණ දේහයක් නම් පිරිමි ළමයෙකු ද (XY) බිහිවේ. සාමාන්‍යයෙන් X වර්ණ දේහය Y වර්ණ දේහයට වඩා ප්‍රමාණයෙන් විශාලය. මේ අනුව පෙනෙන්නේ දරුවෙකුගේ ලිංගය තීරණය කරන්නේ පියාගේ වර්ණ දේහ සංයෝජනය බවය. මෙම ලිංගය තීරණය වීමේ ක්‍රියාවලිය අහම්බෙන් සිදුවන දෙයකි.

අධ්‍යයනයේ පහසුව සඳහා පූර්ව ප්‍රසව අවධියේ ජීවියාගේ වර්ධන රටාව සලකා සංවර්ධනය සිදුවන ආකාරය අවධි 3 කට බෙදා දක්වා තිබේ. එනම්,

- යුක්තාණුක අවධිය (Period of Zygote / Germinal Stage)
- කලල අවධිය (Period of Embryo / Embryonic Stage)
- භ්‍රෑණ අවධිය (Period of Foetus / Fetal Stage)

යුක්තානුක අවධිය

මෙම අවධිය සංසේචනයේ සිට දින 14 ක් පමණ පවතී. පැලෝපීය නාළය තුළ වූ ඩිම්බය සංසේචනය වී මුල් පැය 24 - 36 තුල කාලයේ දී වේගයෙන් සෛල විභාජනය වීම අරඹයි. එතැන් සිට වේගයෙන් සෛල විභාජනය සිදුවේ. දින 2-3 ක් යන විට සෛල සමූහයක් ඇති වේ. එය මොරුලාව (Morula) ලෙස හඳුන්වයි. එය ඇල්පෙනෙත්ති තුඩක විශාලත්වයට සමාන වේ. සංසේචනය සිදු වී හතරවන දින පසුවන විට මෙම සෛල ගොනුව මධ්‍යයේ කුහරයක් සහිත සෛල බෝලයක් බවට පත්වේ. මෙය බ්ලාස්ටකෝෂ්ඨය (Blastocyst) ලෙස හඳුන්වයි. මෙම බ්ලාස්ටකෝෂ්ඨය ක්‍රමයෙන් ඉහළට පැමිණ ගර්භාෂ බිත්තියේ ඇලීමකට ලක්වේ. එය අධිරෝපණය (Implantation) ලෙස හඳුන්වයි. අධිරෝපණයත් සමගම මෙම යුක්තානුක අවධිය නිම වේ. මෙම අධිරෝපණය සංසේචනයේ සිට දින 7 දී පමණ ආරම්භ වී දින 14 පමණ විට සම්පූර්ණ වේ.

කලල අවධිය

මෙම අවධිය ආරම්භ වන්නේ අධිරෝපණය නිම වූ පසුව ය. මෙම අවධිය සති 2 සිට සති 8 දක්වා කාලයක් පවතී. මෙම අවධියේ දී කලලය සෛල ස්ථර 3 කින් යුක්තව වර්ධනය වී පවතී. එනම්,

- බහිශ්චර්මය (Ectoderm)
- මධ්‍යචර්මය (Mesoderm)
- අන්තශ්චර්මය (Endoderm) ලෙසය.

කලලයේ සියලුම පටක හා අවයව මෙම කලල සෛල ස්ථර තුනෙන් ව්‍යුත්පන්න වේ. එහි දී, බහිෂ්චර්මය හෙවත් පිටත ඇති සෛල ස්ථරය මගින් ව්‍යුත්පන්න වන අවයව වන්නේ, අපිචර්මය, අපිචර්මීය ග්‍රන්ථි, රෝම, ඇසෙහි අක්ෂි පටලය, කාචය, දෘශ්ඨි විතානය, අභ්‍යන්තර කන, මධ්‍ය ස්නායු පද්ධතිය, අපර පිටියුටරිය, අන්ත්‍රයේ පූර්ව හා අපර කොටස ආදිය වේ. මධ්‍යශ්චර්මය

හෙවත් මැද ස්ථරයෙන් ව්‍යුත්පන්න වන අවයව වන්නේ, පේශි, සම්බන්ධක පටක, හමෙහි චර්මය, අස්ථි කාටිලේජ, හෘදය, රුධිරනාල, ප්‍රජනනේන්ද්‍රියන්, වෘක්ක ආදිය වේ. අන්තශ්චර්මය හෙවත් අභ්‍යන්තර ස්ථරයෙන් අන්ත්‍රයේ මධ්‍ය කොටස, මුත්‍රාශය, පෙනහැලි, අක්මාව, අග්න්‍යාසය, තයිරොයිඩය, පැරාතයිරොයිඩ් ග්‍රන්ථි, තයිමස, යන ග්‍රන්ථීන් විකසනය වේ.මේ අවධිය අවසානයේ දී කලලයේ ප්‍රධාන අවයව සියල්ලෙහි ආකෘති සෑදී ඇති අතර කුඩා ජීවියෙකු ලෙස හඳුනාගත හැක. එලෙසම මේ කාලය තුළ ජීවියා ජීවත්වන පරිසරය එනම් මවගේ ශරීරය තුළ සිදුවන ක්‍රියාකාරීත්වය වැදගත් වේ. ගර්භාෂය සමග කලලය සම්බන්ධ වන්නේ කලල බන්ධය හෙවත් වැදෑමහ (Placenta) මගින් ය. කලල බන්ධය හා කලලය අතර සබඳතාවය පෙකෙණිවැල (Umbilical Cord) මගින් ඇති වේ. මේ වන විට ජීවියා ජීවත්වන්නේ කලලාවාරික කෝෂය තුළ ය. මෙය කලලාවරීක තරලයෙන් පිරී පවතී. මේවා මගින් ජීවියාගේ පැවැත්ම හා වර්ධනය සඳහා අවශ්‍ය පසුබිම සකසන අතර ඒවා මගින් අත්‍යවශ්‍ය කාර්යයන් රැසක් ඉටු කරයි.

කලල බන්ධය / වැදෑමහ (Placenta)

මෙය ක්ෂීරපායී සතුන්ගේ ස්ත්‍රී දේහයේ ගර්භණීය අවධියේ ගර්භාෂය තුළ කලලයේ පටක වලින් හා මවගේ පටකවලින් නිර්මාණය වන මඩලක (රවුම් පැතලි) ආකාරයේ ඉන්ද්‍රියයක් වෙයි. මෙය ග්‍රෑම් 600 ක් පමණ බර වන අතර විෂ්කම්භය සෙන්ටිමීටර 15 - 20 හා ඝණකම සෙන්ටිමීටර 3 පමණ වේ. සංසේචනයෙන් සති 12 ක් පමණ වන විට මානව කලල බන්ධනයේ විකසනය සම්පූර්ණ වේ. මෙමගින් ප්‍රධාන වශයෙන් පෝෂක ද්‍රව්‍ය, බහිෂ්ශ්‍රාවී එල ආදිය හුවමාරුව, හෝමෝන නිපදවීම ඇතුලුව තවත් කෘතීන් රාශියක් ඉටු කරයි. මෙලෙස කලල බන්ධය හරහා ජලය, ඔක්සිජන්, ඖෂධ, ප්‍රතිදේහ ඇතැම් විෂ ද්‍රව්‍ය, ඇතැම් වෛරස් (AIDS වැනි), සිගරට් දුමෙහි සංඝටක (නිකොටින්) ආදී ද්‍රව්‍යයන් කලලය වෙත ගමන් කරයි.

පෙකණිවැල (Umbilical Cord)

කලලය හා කලල බන්ධය එකිනෙකට සම්බන්ධ කරන්නේ පෙකණිවැලෙනි. මෙය ඇඹරූ කඹයක හැඩයට සමානය. මෙමගින් කලල බන්ධයේ සිට කලලයටත් කලලයේ සිට කලල බන්ධය වෙතත් රුධිරය හුවමාරු කරයි. මෙය සෙන්ටිමීටර 40 ක් පමණ දිගවන අතර මේ තුළ ධමනි දෙකක් හා ශිරාවක් පවතී.ධමනි මගින් කලලයේ සිට කලල බන්ධය වෙත ඔක්සිජන් රහිත රුධිරයත් ශිරාව මගින් කලල බන්ධයේ සිට කලලයට ඔක්සිජන් සහිත රුධිරයත් පරිවහණය කරයි.

කලලාවාරික කෝෂය (Amniotic Cavity)

ගර්භාෂය තුළ කලලය වර්ධනය වන්නේ කලලාවාරික කෝෂය තුළය. මෙය තරලයකින් පිරී පවතී. එම තරලය කලලාවාරික තරලය (Amniotic Fluid) ලෙස හඳුන්වයි. මෙමගින් කලලය දරා සිටීම, කලලයට ආරක්ෂාව හා පහසුවෙන් වර්ධනයට අවකාශය ඇති කිරීම සිදුවේ. කලලයට අවශ්‍ය උෂ්ණත්ව මට්ටම පවත්වා ගැනීම, රෝගවලින්, කම්පනවලින් හා අනතුරුවලින් ආරක්ෂාවද පාවී සිටීමට අවකාශය සැලසීම ආදී ප්‍රධාන කාර්යයන් රැසක් මෙයින් ඉටු කරයි.

මෙම කලල අවධියට අයත් ප්‍රධාන වැදගත් වර්ධනයන් කිහිපයක් පවතී. එනම්,

දළ වශයෙන් සංසේචනයෙන් සති 03 ක් පමණ වන විට කලලයේ පළමුවෙන්ම ඇතිවන ඉන්ද්‍රිය ලෙසට මොළයේ හා සුෂුම්නාවේ වර්ධනය ආරම්භ වේ. මෙම අවධියේදී කලලය මිලිමීටර් 2 ක් පමණ දිගය.සති 04 ක් පමණ වන විට හෘදය, රුධිරනාළ හා ආහාර මාර්ගයේ වර්ධනය ආරම්භ වේ. කලලය මිලිමීටර් 5 ක් පමණ දිගය. මෙය යුක්තානුව මෙන් 10,000 ගුණයක ප්‍රමාණයකි. සති 05 පමණ වන විට ගාත්‍රා අංකුර වල වර්ධනය ආරම්භ වේ. හෘදය රුධිරය පොම්ප කිරීම අරඹයි. කලලයේ දිග මිලිමීටර් 8 ක් පමණ වේ.සති 06 පමණ වන විට ඇස් හා කන් වර්ධනය ආරම්භ වෙයි. සති 07 වන විට අභ්‍යන්තර ඉන්ද්‍රියන් සියල්ල වර්ධනය වෙයි. මුහුණ සෑදෙයි. අත්පා වර්ධනය වේ. කලලය මිලිමීටර් 17 ක් පමණ දිගය. බර අවුන්ස 1/3 කි. මෙම අවධියේදී මව ඉතාමත් ප්‍රවේශම්කාරී විය යුතුය. ඊට හේතුව වන්නේ කලලයේ ඉන්ද්‍රියන් ව්‍යුත්පන්න වීම ආරම්භ වීමයි. විෂ ද්‍රව්‍ය, අහිතකර ඖෂධ ආදිය භාවිතයෙන් කලලයේ විකෘතිතා ඇතිවීමේ ප්‍රවණතාවය මෙම අවධියේ ඉහළ මට්ටමක පවතී. බොහෝ ශාරීරික විකෘතිතා ඇතිවන්නේ මේ අවධියේ ය.

භ්‍රෑණ අවධිය

මෙම අවධියට අයත්වන්නේ සති 08 සිට උපත දක්වා කාලය වේ. එනම් සති 28 ක් පමණ මෙයට අයත්ය. කලල අවධියේ දී ජීවියාගේ ක්‍රියාකාරීත්වයට අවශ්‍ය මූලික පදනම වැටී ඇත. මේ කාලයේදී සිදුවන්නේ එම පදනම වඩාත් ශක්තිමත් වීම හා නිසි පරිදි නිමකිරීම ය. මේ අවධියේ දී ජීවියාව භ්‍රෑණය ලෙස හඳුන්වයි. මෙම අවධියට අයත් සුවිශේෂී සංවර්ධනයන් කිහිපයක් පවතී. එනම්,

භ්‍රෑණය සති 9-12 කාලයේදී ඉරීම, ගිලීම, (Sucking and Swalling) ඉක්කා වැටීම ආදී ප්‍රතීකයන් (Reflexes) දක්නට ලැබේ. එලෙසම භ්‍රෑණයේ ඇඟිලි සලකුණු (Finger Prints) වර්ධනය වී පවතී. හුස්මගන්නා රිද්මය

කලලාවාරික තරලය තුළින් නිරීක්ෂණය කළ හැක. මේ කාලයේදී විටින් විට ශාරීරික ක්‍රියාකාරකම් වල යෙදීම හා විවේකීව සිටීම දක්නට ලැබේ. ප්‍රජනන ඉන්ද්‍රියයන් විකසනය වී ඇත. කලලාවාරික තරලය මුත්‍රා ආදිය ගිලීම සිදු කරයි. පාද, හිස, ආදිය චලනය කරයි. මුඛය ඇරීම වැසීම සිදු කරයි.

භ්‍රෑණයට සති 13-16 වන විට රෝම කූපයන් දක්නට ලැබේ. මවගේ කටහඬට සංවේදි වන අතර විශාල ශබ්ද වලට ද ප්‍රතිචාර දක්වයි. මේ කාලයෙ 'දී දරුවා අඟල් 8-10 පමණ දිග වේ. බර අවුන්ස 6 ක් පමණ වේ. හිසෙහි දිග ප්‍රමාණය ශරීරයේ දිග ප්‍රමාණය මෙන් 1/4 කි.

භ්‍රෑණය සති 17-20 කාලයේ දී මවට භ්‍රෑණයේ චලනයන් දැනීම ආරම්භ වේ. එලෙසම වෛද නලාවට දරුවාගේ හෘද ස්පන්දනනය හඳුනාගත හැක. ශරීරය රෝම වලින් ආවර්ණය වී පවතී. ආලෝකයට ඇස සංවේදී වේ. ඇහිබැම, ඇහි පිහාටු, ඇඟිලිවල නියපොතු, වර්ධනය වී පවතී. අඟල් 12 ක් පමණ භ්‍රෑණය දිගය. බර අවුන්ස 12- රාත්තල් 01 අතර ප්‍රමාණයක් වේ. මේ කාලයේ දී නිදාග ැනීම හා අවදිව සිටින ඔහුට ආවේණික කාල රටාවක් තිබේ. එලෙසම ඔහුට පහසු ලෙස ගර්භාෂය තුළ තම ශරීරය හසුරවයි.

භ්‍රෑණය සති 21-24 කාලයේදී ඉටි වැනි ද්‍රව්‍යකින් (Vernix) ශරීරය ආවර්ණය වී ඇත. (සමට ආරක්ෂාව සැපයීම සඳහා) මේ අවස්ථාවේ ඉපදුනහොත් පැය කිහිපයක් පමණ ජීවත් වේ. අඟල් 14 ක් පමණ දිග වේ. බර රාත්තල් 1 1/4 ක් පමණ වේ. මේ කාලයේ ඇස සම්පූර්ණයෙන් සංවධර්නය වී ඇත. ඇස් ඇරීම වැසීම සඳුකරයි. මේ කාලයේ ඉපදුනහොත් ජීවත් වීමට ඇත්තේ සුළු ඉඩකඩකි.

භ්‍රෑණයට සති 25-28 වන විට මවගේ කටහඬ හඳුනාගත හැක. අඟල් 14-16 ක් පමණ දිගය. රාත්තල් 3-5 ක් පමණ බරය. මෙකල ඉපදුනහොත් බොහෝ දුරට ජීවිතේ (අවම බර රාත්තල් 3 1/2 පමණ විය යුතුය. වෛද්‍ය උපකරණ ආධාර ඇතිව රැකබලා ගැනීම යටතේ උපත සිදුවීම ජීවත් වීමට වැදගත්ය) ප්‍රතීකයන් වර්ධනය වී පවති. ගිලීම, ඉරීම, ඇඬීම, සිදුකරයි. ශරීරයේ පවතින රෝමයන් හැලීයාමට පටන් ගනී. හිසෙහි කෙස් වර්ධනය වේ.

භ්‍රෑණය සති 29-32 කාලයේදී සමට මේදය තැම්පත්වීම සිදු වේ. ඉක්මන් ශාරීරික වර්ධනයක් සිදු වේ. අඟල් 18-20 පමණ දිග වන අතර රාත්තල් 5-7 ක් පමණ බර වේ. මෙකල උපත සිඳුවුවහොත් ජීවිත් කරවීමේ හැකියාව හොඳ මට්ටමක පවතී.

භ්‍රෑණයට සති 33-36 ක කාලය වන විට උපත සඳහා සූදානම් වීමට භ්‍රෑණයේ හිස පහතට සිටින සේ පිහිටා ඇත. පෙනහලු පරිණත වී තිබේ.

භ්‍රෑණය අඟල් 20 ක් පමණ දිග වන අතර රාත්තල් 7 1/2 ක් පමණ බර ය. මෙකල උපත ලැබුවහොත් ජීවත්වීමේ හැකියාව 100% කි. පිරිමි ළමුන් ගැහැණු ළමුන්ට වඩා තරමක් දිගින් හා බරින් වැඩිය.

භ්‍රෑණය සති 37 + වන විට අඟල් 19-21 පමණ දිගින් බර 7 1/2 - 8 ක් පමණ වේ. හමෙහි තිබූ රෝම ආවරණය ඉවත් වී ඇත. ඇඟිලි කෙළවර දක්වා නිය වර්ධනය වී ඇත. සියලු අවයව හා පද්ධති වර්ධනය වී ඇත. සෑම ඉන්ද්‍රියක්ම වඩාත් ක්‍රමිකව ශක්තිමත් වී ඇත.

උපත (Birth)

භ්‍රෑණයේ වර්ධනය සම්පූර්ණ වන සති 38-40 කාලයේ දී උපත සිදුවේ. මේ අවධිය වන විට භ්‍රෑණයේ හිස ගර්භාෂයේ ගෙල අසලටම පැමිණ ඇත. භ්‍රෑණය ගර්භාෂයෙන් පිටතට එමේ ක්‍රියාවලිය ස්වභාවිකවම ශරීරය තුළින් ආරම්භ වේ. මේ කාලය වන විට අපර පිටියුටරිය උත්තේජනය වී ඔක්සිටොසීන් (Oxytocin) හෝමෝනය නිදහස් කරයි. මෙම හෝමෝනය මගින් ගර්භාෂයේ පේෂිවල සංකෝචනය උත්තේජනය කරයි. මේ නිසා ප්‍රසව වේදනාව (Labour Pain) ඇති වේ. මුලින්ම පැයකට පමණ වරක් ඇතිවෙයි. පසුව ක්‍රමයෙන් ප්‍රසව වේදනා දෙකක් අතර කාලය අඩුවෙයි. වේදනාව වඩාත් ප්‍රබල වේ. භ්‍රෑණයේ උපත (ස්වභාවික උපත) ප්‍රධාන අවධීන් තුනකට වෙන් කළ හැක.

01. ගර්භාෂයේ ගෙල පළල් වීම

මෙය පැය 12 ක් පමණ පවතී. මෙය ගර්භාෂ බිත්තියේ සංකෝචනය නිසා ඇතිවේ. මෙම සංසේචනය විනාඩි 2-5 ත් අතර වරින් වර ඇතිවේ. ගර්භාෂයේ ගෙල පළල් වීමේදී එහි ඇති ශ්ලේෂ්මල (Plug of Muscus) ඉවත් වෙයි. කලලාවාරය පුපුරා කලලාවාරික තරලය යෝනි විවරයෙන් පිටවේ.

02. භ්‍රෑණයේ උපත

මෙය පැය 1 1/2 ක් පමණ පවතී. මේ අවධිය තුළ ගර්භාෂය සංකෝචනය නිසා භ්‍රෑණය ගර්භාෂයේ ගෙල තුළින් පහළට පැමිණ යෝනි මාර්ගය දිගේ ගමන්කර යෝනි විවරයෙන් පිටතට පැමිණීම සිදුවේ. මේ අවධියේ මව සිය කැමැත්තෙන් දරුවා පිට කිරීමට උත්සාහ කරයි. සාමාන්‍යයෙන් පළමුව හිස පිටතට පැමිණෙන අතරම ඊළඟට ශරීරයේ අනෙක් කොටස ද නිකුත් වේ. ඉන්පසුව පෙකිනිවැල ස්ථාන දෙකකින් ගැට ගසා එම ස්ථාන දෙක අතරින් කපා ළදරුවා පෙකිණිවැලෙන් වෙන් කරනු ලබයි.

03. කලලබන්ධයේ උපත

භ්‍රෑණය බිහි වී විනාඩි 10-45 ත් අතර කාලයේ දී ගර්භාෂයේ ඇති වන තද සංකෝචනය හේතුවෙන් කලලබන්ධය ගර්භාෂයෙන් වෙන්වී පෙකිණිවැලෙහි ඉතිරි කොටස සමග යෝනි විවරයෙන් පිටවෙයි.

නොමේරූ දරු උපතක දී නම් භ්‍රෑණය සති 37 කට කලින් ඉපදීම හෝ බර ග්‍රෑම් 2500 කට අඩුවීම සිදුවේ. දරුවා නිරෝගීව වර්ධනය වී ඇත්දැයි බැලීමට දරුවාගේ ස්වසනය, හැඬීම ආදිය පරීක්ෂා කරයි. මෙය APGAR පරීක්ෂණය වේ. මෙය 7-10 අතර නම් දරුවා නිරෝගී ය. එලෙසම හෘද ස්පන්දනය 100-140 නම් දරුවා නිරෝගී ය. සාමාන්‍යයෙන් ඉපදෙන විට පිරිමි ළමුන් ගැහැණු ළමුන්ට වඩා තරමක් විශාලය.

නිවුන් දරුවන්

නිවුන් දරුවන් ආකාර දෙකකින් සිටී. එනම් සම නිවුන් දරුවන් (Identical twins / Monozygotic twins) හා අසම නිවුන් දරුවන් (Identical twins / Dizygotic twins) වශයෙනි.

සම නිවුන් දරුවන් (Identical twins / Monozygotic twins)

නිවුන් දරුවන්ගේ 1/3 ක් පමණ සම නිවුන් දරුවන් වේ. මෙම දරුවන් ඇතිවන්නේ සාමාන්‍ය ආකාරයට ඩිම්බ සෛලයක් ශුක්‍රාණුවක් මගින් සංසේචනය වීමෙන් වන අතර මෙහි දී සංසේචිත ඩිම්බය කොටස් දෙකකට වෙන්වී වර්ධනය වීමට පටන් ගන්නා අතර එලෙස වර්ධනය වීම සඳහා හේතු සාධකයන් මොනවාදැ යි තවම පැහැදිලි නැත. මෙලෙස එකම ඩිම්බයක් සංසේචනය වී දෙකට බෙදී වර්ධනය වන නිවුන් දරුවන්ගේ ජාන පිහිටීම එක සමාන වේ. එනිසා ඔවුන් හැඩහුරුකම් වලින් සමානතාවයක් උසුලයි. මොවුන් හැමවිටම එකම ලිංගයකට අයත් දරුවන් වෙයි. මොවුන් එකම ඩිම්බයෙන් ඇතිවන නිසා මොවුන්ට "Monozygotic twins" ලෙස ද එක සමාන හැඩහුරුකම් ඇති නිසා "Identical twins" යන නම් වලින්ද හඳුන්වනු ලබයි. මොවුන් බොහෝවිට එකම කලලබන්ධයෙන් හා එකම කලලවාරික කෝෂයන් තුළ වර්ධනය වේ.

අසම නිවුන් දරුවන් (Nonidentical Fraternal / Dizygotic twins)

නිවුන් දරුවන්ගේ 2/3 ක් පමණ අසම නිවුන් දරුවන් වේ. මෙහිදී ඩිම්බ දෙකක් ශුක්‍රාණු දෙකක් මගින් සංසේචනය වේ. මෙම දරුවන්ගේ ජාන පිහිටීම

වෙනස් වන අතර ඔවුන් හැඩහුරුකම් හා ලිංගිකත්වයද වෙනස් විය හැක. ඔවුන් බොහෝ විට වෙන වෙනම පවතින කලලබන්ධනයන් හා කලලවාරික කෝෂයන් තුළ වර්ධනය වේ. මොවුන් හැඩහුරුකමින් සමාන නොවන නිසා "Fraternal twins" ලෙසද ඩිම්බ දෙකක් මගින් ඇතිවන නිසා "Dizygotic twins" ලෙස හඳුන්වයි.

පූර්ව ප්‍රසව අවධියේ දී සංවර්ධනයේ විෂමතා ඇතිවීමට බලපාන සාධක

පූර්ව ප්‍රසව අවධියේ දරුවාගේ සංවර්ධනයේ විෂමතා ඇතිවීමට බලපාන සාධක ප්‍රධාන වශයෙන් වර්ග දෙකකට දැක්විය හැක. එනම් ජානමය ගැටලු (Genetic and Chromosomal Problems) හා විෂමතා ඇතිවීමට බලපාන පාරසරික සාධක එනම් විරූපකාරක (Teratogens) වේ.

ජානමය සාධක (Genetic Factors) හෙවත් ක්‍රෝමසෝම විකෘතිතා (Cromosomal Abnomalities)

එනම් ක්‍රෝමසෝම (වර්ණදේහ) ආශ්‍රිත යම් යම් විකෘති නිසා එමගින් ළමුන්ගේ යම් යම් මානසික අක්‍රමතා ඇති විය හැක. වර්ණ දේහ මගින් අපේ මානසික ශාරීරික ගති ලක්ෂණ නියත කරයි. මේ වර්ණ දේහ පිහිටා ඇත්තේ යුගල වශයෙනි. මෙවැනි යුගල 23 ක් දක්නට ඇත. එනම් මෙයින් 22 ක් අලිංගික (සාමාන්‍ය) වර්ණ දේහ යුගල් හා එක් යුගලයක් ලිංගික වර්ණ දේහ ලෙසය. මේ අනුව මුළු වර්ණදේහ යුගල 23 කි. ඉහත සඳහන් වූ ලිංගික හා අලිංගික යන වර්ණ දේහවල විකෘති ළමා විකෘති චර්යා හා විවිධ ආබාධ සඳහා බලපායි. මේ පිළිබඳ සහලක්ෂණ කිහිපයක් ඉදිරිපත්ව තිබේ.

ඩවුන්ගේ සහලක්ෂණය (Dow's syndrom (DS) / trisomy 21)

ළමා විකෘති සඳහා ප්‍රබලව බලපාන්නේ මෙම සහලක්ෂණයි. මෙය අලිංගික වර්ණ දේහ 22 න් 21 වන වර්ණ දේයේ ඇතිවන විකෘතියකි. මෙම සහලක්ෂණයේ දී ස්ත්‍රීන්ගේ 21 වැනි වර්ණ දේහ යුගලයේ එකක් පැමිණීම වෙනුවට මුළු යුගලයම පැමිණේ. පුරුෂයාගේ 21 යුගලයෙන් එකක් ද පැමිණ අවසානයේ දී වන වර්ණ දේහයේ යුගලක් වෙනුවට ත්‍රිත්වයක් ඇති වේ. (Trisomy 21) මේ නිසා මුළු වර්ණ දේහවල එකතුව 46 ක් වෙනුවට 47 ක් ඇති වේ. මෙම සහලක්ෂණය ජෝන් ඩවුන් (John Down) විසින් සොයා ගන්නා ලදි. මොවුන්ගේ කෙටි මහත බෙල්ලක් ඇත. ඇස්වල කාචය වෙනස් ය. මන්ද බුද්ධික ය.

ක්ලයින් ෆෙල්ටර් සහලක්ෂණය (Klinefelter Syndrome -XXY Syndrome)

මෙය 23 වන ලිංගික වර්ණ දේහයේ ඇතිවන විකෘතියකි. මෙම තත්ත්වය පිරිමි දරුවන්ට පමණක් ඇතිවේ. මෙහිද වර්ණ දේහ එකතුව 46 ක් වෙනුවට 47 ක් වේ. මෙහි වැඩිපුර ඇත්තේ X වර්ණ දේහයකි. 23 වන වර්ණ දේහය ලිංගික වර්ණ දේහය ලෙස හඳුන්වන අතර පුරුෂයන්ගේ එය XY ලෙස හා ස්ත්‍රීන්ගේ XX ලෙස හඳුන්වන අතර සාමාන්‍ය පිරිමියෙකුගේ XY වශයෙන් ලිංගික වර්ණ දේහ සකස් වුවද මෙම සහලක්ෂණයේදී ඇතිවන ජාන විකෘතියෙන් X වර්ණ දේහයක් වැඩි නිසා XXY ලෙස ලිංගික වර්ණ දේහය සකස් වේ. (කලාතුරකින් මෙය XXYY, XXXXY ලෙස ද දක්වට ඇත.) මොවුන්ගේ මනෝ චාලක ක්‍රියාකාරීත්වය සාමාන්‍ය ළමුන්ට වඩා ප්‍රමාදය ඇවිදීම, බඩගෑම, ඉඳගැනීම ප්‍රමාදය මොවුන්ගේ අධ්‍යාපනික හා ක්‍රීඩාමය හැකියා දුර්වල වේ. මොවුන් තුළ බුද්ධිහීනතාවයක් දක්වට ලැබේ. ද්විතීක ලිංගික ලක්ෂණ පහළ නො වේ.

ටර්නර් සහලක්ෂණය (Turner Syndrome)

මෙහි දී මුළු වර්ණ දේහ 46 ක් වෙනුවට 45 ක් පවතී. මෙය 23 වන ලිංගික වර්ණ දේහය ආශ්‍රයෙන් ඉදිරිපත් වන විකෘතියකි. මෙය උපදින දරුවන්ගෙ න් 1/3000 කට පමණ ඇතිවිය හැක. මොවුන්ගේ මතකයේ බුද්ධිවර්ධනයේ හීනතාවයක් ඇත. දෘෂ්ඨියේ, ඇසීමේ, දුෂ්කරතා පවතී. මෙයට හේතුව නිශ්චිත වශයෙන් පැහැදිලි නැත. මෙහි දී ලිංගික වර්ණ දේහයේ පිහිටීම XO ලෙස පවතී. එනම් වර්ණ දේහ 45 කි. මෙම සහලක්ෂණය හෙන්රි ටර්නර් (Henry Turner) විසින් සොයා ගන්නා ලදී. මෙය ඇතිවන්නේ ගැහැණු දරුවන්ටය. ඔවුන්ගේ ද්විතීක ලිංගික ලක්ෂණ නිසි ලෙස සංවර්ධනය නො වේ. ඩිම්බකෝෂ නිසි ලෙස ක්‍රියා නො කරයි. ගර්භාෂය කුඩාය.

XYY සහලක්ෂණය (XYY Syndrom)

දරු උපත් වලින් 1/1000 ක් පමණ ළමුන් මෙම සහලක්ෂණයෙන් යුතු විය හැක. මොවුන් සමාජ විරෝධී ක්‍රියාවල යෙදීමට, නීතිය කඩ කිරීමට කැමැතිය, ප්‍රචණ්ඩකාරී, අපගාමී පෞරුෂයක් (Deviant Personality) ඇත. අපරාධ විද්‍යාඥයන් මෙම සහලක්ෂණය XYY ලෙස හඳුන්වයි. මෙය ශුක්‍රාණු සෛල විභේදනය වීමේ දී ඇති විය හැක.

රතු කොළ වර්ණ අන්ධතාවය (Red-Green Blindness)

මේ සඳහා "C" නමින් හඳුන්වන නිලීන ජානය බලපායි. (මෙහි සාමාන්‍ය ස්වභාවය සහිත ජානය "C" කැපිටල් C) ලෙස හඳුන්වයි. අදාළ වර්ණ දේහ

පිහිටන්නේ X ලිංගික වර්ණ දේහය මත පමණි. මෙම රෝගයට ගැහැණු පිරිමි දෙවර්ගයම ගොදුරු වේ. මොවුන්ට රතු, කොළ පාට නො පෙනේ. ඒ පාට වෙනුවට පෙනෙන්නේ අළු පාට ය.

හිමොෆීලියාව

X වර්ණ දේහය මත තිබෙන ප්‍රතිබද්ධ ජානයක් වන "h" ජානය මගින් හිමොෆීලියාව (ලේ කැටි නොගැසීම) වැළදේ. Y වර්ණ දේහය මත මෙය නො පිහිටයි. මෙහිදී රෝගයෙන් පෙළෙන ගැහැණුන් නොමැති අතර නිරෝගිභාවයට විෂමයුග්මක ගැහැණු මගින් ඊළඟ පරම්පරාව වෙත මෙම රෝගය සම්ප්‍රේෂණය වේ. පිරිමින් රෝගයට ගොදුරු වේ.

රීසස් සාධකය (Rhesus Factor- Rh Factor)

මිනිස් රුධිරයේ රතු රුධිරාණුවල D ප්‍රතිදේහ ජනකය (Antigan) තිබේ. මෙය Rh සාධකය (Rhesus Factor) ලෙස හඳුන්වයි. Rh සාධක සහිත රුධිරය (Rh+) සහිත පුද්ගලයන් හා Rh සාධකය රහිත (Rh-) පුද්ගලයන් සිටී. Rh+ ස්වභාවය සඳහා "D" ජානයද Rh- ස්වභාවය සඳහා "d" ජානය ද වැදගත් වේ. මෙහි දී Rh+ පිරිමියෙක් සහ Rh- ගැහැණියක් මගින් ඇතිවන පළමු දරු ප්‍රසූතියේ දී මවට හා දරුවාට හානියක් සිදු නොවේ. නමුත් පළමු දරු ප්‍රසූතිය සිදුවන විට දරුවන්ගේ Rh+ රුධිරය මවගේ Rh- රුධිරය සමඟ මිශ්‍රවිය හැක. මෙසේ මිශ්‍ර වීමෙන් මවගේ රුධිරය තුළ Rh+ රුධිරයට එරෙහිව Rh ප්‍රතිදේහය (Rh Antibodies) නිපද වේ. මෙහි අහිතකර බලපෑම ඇතිවන්නේ දෙවන දරු ප්‍රසූතියේ දීය. එනම් මවගේ ශරීරයේ Rh+ රුධිරයට එරෙහිව සෑදුණු Rh ප්‍රතිදේහය භ්‍රෑණයාගේ රුධිරයට ඇතුලු වී භ්‍රෑණයාගේ රතු රුධිරානු විනාශ කරයි. මෙහි දී භ්‍රෑණයා මිය යාම හෝ දැඩි මාරාන්තික තත්වයක් භ්‍රෑණයාට මෙන්ම මවට ද ඇත්විය හැක.

විරූපකාරක (Teratogens)

පූර්ව ප්‍රසව අවධියේ සංවර්ධනයේ විෂමතා ඇතිවීමට බලපාන පාරසරික සාධක විරූපකාරක (Teratogens) වේ. මෙම විරූපකාරක සාධකයන් කුසෙහි වැඩෙන දරුවා වෙත බලපාන කාලය, අවධිය අනුව මේවා බලපාන අයුරු විවිධ විය හැක. අධිරෝපණයට පෙර මේවායේ බලපෑම අඩු වේ. මොළයේ වර්ධනයට ඒවායේ බලපෑම බොහෝ විට සිදුවන්නේ සංසේචනයෙන් දින 15-25 අතර කාලය තුළ ය. ඇස් සඳහා සංසේචනයෙන් දින 24-40 කාලය තුළ බලපානු ලැබේ. හෘදය සඳහා දින 20-40 ද කකුල් අතපය සඳහා දින 24-36 කාලයේ

ද මේවායේ බලපෑම නිසා විකෘතිකා ඇතිවීමේ ප්‍රවණතාවය වැඩි වේ. එනම් කලල අවධියේ දී මෙම විරූපකාරක නිසා කලලයට ඇතිවන බලපෑම වැඩි ය. මන්දයත් මෙකල මොළය හා ශරීරයේ ඉන්ද්‍රියයන් විකසනය වන අවධිය බැවිනි. භ්‍රෑණ අවධියේ දී මෙවැනි විෂමතාවලට ලක්වීම සාපේක්ෂ වශයෙන් අඩු අගයක පවතී. මෙලෙස හඳුනාගත් විරූපකාරක රැසක් පවතී.එනම්,

ආසාදන රෝග

එනම් රුබෙල්ලා, සරම්ප, පැපොල ගර්භණී සමයේ පළමු මාස තුන ඇතුළත රුබෙල්ලා (ජර්මන් සරම්ප) වැළඳුණහොත් ඉපදෙන දරුවා කථන, ශ්‍රවණ, දෘෂ්‍ය ආබාධවලට ගොදුරුවීමේ ප්‍රමුඛතාවක් පවතී.

සමාජ රෝග (Sexually Transmitted Diseases - STD)

හර්පීස් (Herps), සිපිලිස් (Syphilis), උපදංශ, ගොනෝරියා (Gonorrhea) වැනි සමාජ රෝග ගැබිණි සමයේ මුල් අවධියේ වැළඳී ඇත්නම් කුසේ දරුවා ගබ්සා වීම, දරුවාට එම සමාජ රෝගය වැළඳීම (දරු ප්‍රසූතිය අවස්ථාවේ දී වැළඳිය හැක. එම නිසා එම රෝගය සහිත මව්වරුන්ට සිසේරියන් සැත්කමෙන් දරුවා ප්‍රසූත කිරීමට වෛද්‍යවරු නිර්දේශ කරයි) ඇස් අන්ධවීම, බිහිරිබව, මානසික දුබලතා, චාලක විකෘතිතා ඇති කරයි.

බෝ නො වන රෝග (Chronic Illnesses)

දියවැඩියාව, හෘදයාබාධ ආදී රෝගී තත්ත්වයන් මවට ගර්භණීසමයේ පැවතීමෙන් දරුවාගේ වර්ධනයට හානි සිදුවිය හැක. දියවැඩියාව සහිත මවකගේ ගර්භාෂයේ වැඩෙන දරුවෙකු ඉතා සීඝ්‍ර ලෙස වර්ධනය වේ. එලෙසම මවගේ රුධිරයේ ග්ලූකෝස් මට්ටම වැඩිවීම ගර්භයේ දරුවාගේ ස්නායු පද්ධතියේ වර්ධනයට බලපෑම් එල්ල කරන බව පර්යේෂණ මගින් සනාථ වී තිබේ.

පාරිසරික සාධක (Environmental Hazards)

පූර්ව ප්‍රසව අවධියේ වර්ධනය සඳහා අයහපත් බලපෑම් ඇතිකරන පාරිසරික සාධකයන් රැසක් පවතී. නිදසුනක් ලෙස රසදිය භාවිතා කරන රැ කියාවන් කරන කාන්තාවන් (දන්ත වෛද්‍යවරියන් ආදී) එලෙසම විශාල වශයෙන් මාළු පරිභෝජනය නිසාද ගර්භණී කාන්තාවන්ගේ ශරීරයට රසදිය ඇතුළුවිය හැක. (කර්මාන්ත ශාලා අපද්‍රව්‍ය නිසා ඇතිවී තිබෙන සමුද්‍ර දූෂණය හා ගංගා දූෂණය හේතුවෙන්) එලෙසම ඊයම් (Lead) (තීන්ත, වතුරබට, සමහර වීදුරු, සෙරමික් භාණ්ඩ ආදියේ පවතී) වලට නිරාවරණය වීමෙන් වැළකීම

පූර්ව ප්‍රසව සමයේ දී වැදගත් වේ. අධි ක්‍රියාකාරී දරුවන් (ADHD - Attention Deficit Hyperactivity Disorder) ඇතිවීමේ ප්‍රවණතාවය ඊයම් ශරීර ගතවීමෙන් ඇති විය හැක. ආසනික් (Arsenic), කැඩ්මියම් (Cadmium), නිර්වින්දන වායු (Anesthetic Gases) (රෝහල්වල ශල්‍යකර්ම සිදුකරන ස්ථානවල පවතී), තිනර් (Paint thinners) ආදිය හා භාගයට පිසින ලද ආහාර (බිත්තර, මස්) පරිභෝජනයෙන් වැළකී සිටිම සුදුසු වේ.

මත් ද්‍රව්‍ය (Drugs)

හොරොයින් (Heroin), මරිජුවානා (Marijuana) ආදී මත්ද්‍රව්‍ය භාවිත කරන මවුවරුන්ගේ ගබ්සාවීම්, නො මේරූ දරු උපත්, ළමා මරණ වැඩි ය. මොළයට හානි සිදුවේ. ඒ නිසා මෙවැනි දරුවන් ඉපදුණු පසු ඉගෙනුම් අක්‍රමිකතා (Learning Disabilities-LD) හා අවධානය හීනකරවීමේ රෝගය (ADHD) ආදී මානසික රෝගී තත්වයන්ට භාජනය වීමේ ඉඩකඩ වැඩි ය. වයසින් වැඩෙත්ම මෙවැනි මත්ද්‍ර්‍ය භාවිතයට පෙළඹීමේ හැකියාව ද වැඩි ය. මෙම දරුවන් ඉපදුණු පසු ඉතාමත් සෝෂා කරමින් හඬයි, ඔවුන්ගේද විරමණ ලක්‍ෂණ (Withdrawal symptoms) දක්නට ලැබේ.

දුම්පානය (Smoking)

ගර්භණී සමයේ දුම්පානය කරන මවුවරුන්ගේ දරුවන් අඩු බර දරු උපත් සහිතව බිහිවේ. එලෙසම මොවුන්ට පෙනහලු ආශ්‍රිත ගැටලු, ඇදුම, ආදී රෝගී තත්වයන් ඇතිවීමේ හැකියාව වැඩිය. එලෙසම ප්‍රජනන සංවර්ධනයේ ගැටලු (ඉගෙනුම් අක්‍රමතා) සමාජ සංවර්ධනයේ (සමාජ විරෝධී චර්යා -Anti Social Behaviours) ගැටලු ඇතිවීමේ හැකියාව වැඩි ය. එලෙස දුම්බීම නිසා කලලයට අවශ්‍ය ඔක්සිජන් ප්‍රමාණය නිසි පරිදි කලලයට නොලැබීමෙන් ළමයාගේ මොළයේ වර්ධනය, ක්‍රියාකාරීත්වය දුර්වල කරයි.

මත්පැන් (Alcohol Drinking)

ගර්භණීය කාලයේදී ඇල්කොහොල් (Alcohol) භාවිතය අධික වීමෙන් "Fetal Alcohol Syndrom" (FAS) තත්ත්වය ඇති වේ. මොවුන්ගේ මුහුණෙහි විකෘතිතා දක්නට ලැබේ.

ඖෂධ භාවිතය

ගර්භණී සමයේ අනවශ්‍ය අහිතකර ඖෂධ භාවිතය නූපන් දරුවාට අහිතකරය. ගැබිණි සමයේ ඇතිවන උදෑසන ඔක්කාරයට තැලිඩොමයිඩ් (Thalidomide)

ඖෂධය භාවිතා කිරීම නිසා ඉන්ද්‍රිය විකෘතිතා සහිත දරුවන් බිහිවිය. එලෙසම මානසික රෝග සඳහා භාවිතා කරන ඖෂධ (Psyhoapactive Drugs) මගින් දරුවන්ගේ මධ්‍ය ස්නායු පද්ධතියට අහිතකර බලපෑමක් එල්ලවේ.

මවගේ පෝෂණය (Diet)

ගර්භණී කාන්තාවන්ගේ කැලැරි අවශ්‍යතාවය සාමාන්‍ය පුද්ගලයෙකුට වඩා වැඩිය. එනම් සාමාන්‍ය පුද්ගලයෙකුට වඩා වැඩිපුර කැලරි 300 ක් පමණ දෛනික වශයෙන් අවශ්‍යය. ගැබිණි කාන්තාවක් දුෂ්පෝෂණ (Malnutrition) තත්ත්වයෙන් පෙළේ නම් අඩු බර දරු උපතක් සිදුවීමටත්, දරුවා පළමු අවුරුද්ද තුළ මිය යාමටත් තිබෙන ඉඩ ප්‍රස්තාව ඉහළ වේ. එලෙසම ෆෝලික් අම්ලය (Folic Acid) ආදිය හිඟ වීමෙන් සුෂුම්නාව ආශ්‍රිත ගැටලු සහිත දරුවන් බිහිවේ. මොවුන් ශරීරයේ යටිපෙදෙස අප්‍රාණික හා මන්දමානසික තත්ත්වයෙන් යුතු අය වේ.

මවගේ වයස (Mother's Age)

අවුරුදු 35 ට වැඩි මව්වරුන්ගේ දරුවන්ට හෘද ක්‍රියාකාරීත්වයේ අක්‍රමතා හා වර්ණ දේහ ගැටලු ඇති වීමේ ප්‍රවණතාවය වැඩි ය. එලෙසම නව යොවුන් වියේ (Teenagers) මව්වරුන්ගේද ගබ්සා වීම හා නො මේරූ දරු උපත් ඇති වීමේ ප්‍රවණතාවය ඉහළ ය. ඔවුන් තවමත් වැඩෙන වයසේ සිටින නිසා ප්‍රජනන ඉන්ද්‍රියයන් ශක්තිමත් භාවයට හා පරිණතභාවයට පත්ව නො තිබීම ඊට හේතු වේ.

චිත්තවේගී තත්වය (Emptional State)

පර්යේෂණවලට අනුව ගර්භණී සමයේ (Stressors) වලට මුහුණ පෑමට සිදුවීමෙන් අඩු බර දරු උපත් ඇතිවීමට හැකියාව වැඩිවේ. එලෙසම එවැනි අවස්ථාවල දී කුසෙහි සිටින දරුවාගේ හෘද ස්පන්දනය කෙටිකාලීනව වෙනස් වීමකට ලක්වේ. නමුත් මෙහි දිගුකාලීන බලපෑම් තවමත් විද්‍යාඥයින්ට හඳුනා ගැනීමට අසීරුය. බොහෝ විට මෙවැනි චිත්තවේගි තත්වයක් ඇතිවිම සඳහා ජානමය බලපෑම ද හේතුවන බව පෙනී යයි.

වැදෑමහ නිසිලෙස ක්‍රියා නො කිරීම හා අන්තරාසර්ග පද්ධතියේ අසාමාන්‍යතා පැවතීම

විවිධ හේතු මත වැදමහ නිසිලෙස ක්‍රියාත්මක නො වීමෙන් දරුවාගේ වර්ධනයට අවශ්‍ය පෝෂණය, හෝමෝන නිසි පරිදි නො ලැබීමෙන් ළමයාගේ

පසු කාලීන මානසික, ශාරීරික අක්‍රමතා ඇතිවීම කෙරෙහි බලපෑම් කළ හැක. එලෙසම මවගේ හෝමෝන පද්ධතියේ අසාමාන්‍යතා නිසා හෝමෝන ක්‍රියාකාරීත්වයේ වෙනස්වීම් මගින් ළමයාගේ මොළයේ හා ශරීර වර්ධනයේ අඩුපාඩුකම් ඇතිවිය හැක.

නිගමනය

මේ ලිපිය අනුව පැහැදිළි වන්නේ පූර්ව ප්‍රසව අවධිය මිනිසාගේ සංවර්ධන ක්‍රියාවලියේ වඩාත් වැදගත් අවධියක් වන බවයි. මෙම අවධියේ සංර්ධනයේ විෂමතා ඇතිවීමට බලපාන සාධක රැසක් පවතී. සමාජය දෙස බැලූ විට පෙනී යන කරුණක් වන්නේ පූර්ව ප්‍රසව අවධියේ සංවර්ධන ක්‍රියාවලිය හා එම සමය තුළ සංවර්ධනට අහිතකර බලපෑමක් එල්ල කළ හැකි සාධක පිළිබඳව සමාජය තුළ පවතින නො දැනුවත්කම හා වැරදි මත හේතුවෙන් විවිධාකාර ගැටලු පුද්ගලයාගේ ජීවිතයේ ශාරීරික මානසික සමාජයීය පැතිකඩයන් ඔස්සේ ඇතිවන බවය. මේ හේතුවෙන් මෙම ලිපිය මගින් සාකච්ඡාවට බඳුන් වූ පූර්ව ප්‍රසව අවධියේ ජීවියාගේ සංවර්ධන ක්‍රියාවලිය හා එම සංවර්ධනට බාධා පමුණුවන සාධකයන් සම්බන්ධ කරුණු පිළිබඳව වූ දැනුම සමාජයට වැදගත් මෙහෙවරක් ඉටු කරනු නියත ය.

විනය මූලික අධ්‍යාපනයක්

සම්මානිත මහාචාර්ය ඔලිවර් අබේනායක

අද්‍යතන ශ්‍රී ලාංකික සමාජයේ දක්නට ලැබෙන ප්‍රධාන ගැටලුව හැටියට මා දකින්නේ අවිනයවාදිත්වය යි. රජයේ ආයතනවල සහ සමාජ සංස්ථාවල ප්‍රමුඛ ලක්ෂණය බවට පත්ව ඇති මේ අවිනයවාදිත්වය නිසා අප දරණ ප්‍රයත්නවල, කරන ආයෝජනවල ප්‍රතිඵල නෙලා ගැනීමේ දුෂ්කරතාවට අද අප මුහුණ දී තිබේ. මගතොටේ ඇවිදින විට ද කෙනෙකු සමග කතා කරන විට ද ශීලාචාර පුද්ගලයකු කම්පා කරන තත්ත්වයට මේ දුර්ගුණය පැතිර පවතී. එහි ප්‍රතිඵල වශයෙන් උද්ගත වී ඇති කරුණු කිහිපයක් පමණක් මෙහිලා සඳහන් කිරීමට මම කැමැත්තෙමි.

පළමුව, අක්‍රමවත් සමාජයක් ද සමාජ සංස්ථා ද නිර්මාණය කිරීමට අවිනයවාදිත්වය දායක වී තිබේ. යන එන සෑම තැනක් ම ජුගුප්සාජනක තත්ත්වයට පිරිහීම මෙහි ප්‍රතිඵලය වී තිබේ.

දෙවනුව, ආකාර්යක්ෂමතාව රජ කරවීමට අවිනයවාදිත්වය දායක වී තිබේ. ඵලදායිතාවෙන් තොර සමාජයක් කරා සීඝ්‍රයෙන් ගමන් කිරීම මෙහි ප්‍රතිඵලය වී තිබේ.

තුන්වෙනුව, පුද්ගල අනුපූර්වතා දෙදරවා හැරීමට අවිනයවාදිත්වය දායක වී තිබේ. සමානාත්මතාව පිළිබඳ සාවද්‍ය අර්ථකථනයකට මග පෑදීම මෙහි ප්‍රතිඵලය වී තිබේ.

සතරවෙනුව, අයිතිවාසිකම් කරා හඹා යන සමාජයක් ස්ථාපිත කිරීමට අවිනයවාදිත්වය දායක වී තිබේ. ඔවුනොවුන් ඇනකොටා ගන්නා මානසිකත්වය හාත්පස පැතිරීම මෙහි ප්‍රතිඵලය වී තිබේ.

මා මෙහි දී උත්සාහ දරන්නේ අවිනයවාදිත්වයේ ප්‍රතිඵල වශයෙන් ප්‍රකාශයට පැමිණ ඇති සමානාත්මතාව පිළිබඳ වැරදි අර්ථකථනය සහ අයිතිවාසිකම් කරා

හඹා යෑම යන කරුණු දෙක පිළිබඳ බෞද්ධ ස්ථාවරය සැකෙවින් පැහැදිලි කිරීමට ය. ඊට පූර්විකාවක් වශයෙන් විනයවාදිත්වය පිළිබඳ කෙටි හැඳින්වීමක් කිරීම සුදුසු යයි හඟිමි.

විනය යන්නෙන් අදහස් වන්නේ ශික්ෂාකාමිත්වය[1] බව අමුතුවෙන් කිව යුතු නැත. සෑම සමාජයක ම පිළිගත් ආචාරධර්ම පද්ධතියක් ද චාරිත්‍ර විධි සමූහයක් ද, දක්නට ලැබේ. ඒවාට අනුගතව ජීවත්වීම ශික්ෂාකාමිත්වය යනුවෙන් ගැනේ. ඒවා නො සලකා හරින්නා නො හික්මුණු කෙනෙකු වශයෙන් සැලකේ. බුදුරජාණන් වහන්සේ මජ්ඣිම නිකායේ අම්බලට්ඨික රාහුලෝවාද සූත්‍රයේ දී දුන දුන බොරු කීම උදාහරණ වශයෙන් ගෙන අශික්ෂණයේ ආදීනව අතිශය ආකර්ශණීය ලෙස පැහැදිලි කරති. දිය බඳුනක ශේෂ වන අල්ප උදක ශේෂය මෙන් කෙනෙකුගේ ශික්ෂාකාමිත්වය අල්ප විය හැකි බව ද, යටිහුරු කළ දිය බඳුනක ජලය නො රඳන්නා සේ කෙනෙකුගේ ශික්ෂාකාමිත්වය යටිහුරු කරන ලද්දක් විය හැකි බව ද උඩුහුරු කළ හිස් දිය බඳුනක් සේ කෙනෙකුගේ ශික්ෂාකාමිත්වය සපුරා හිස් විය හැකි බව[2] ද බුදුරජාණන් වහන්සේ එහි දී පැහැදිලි කරති. ශික්ෂාකාමිත්වය නැති තැනැත්තාට කළ නො හැකි පවක් නැති බව බුදුහු තවදුරටත් පැහැදිලි කරති.[3] ශීලාචාර සෑම සමාජයකටම පොදු ආචාරධර්ම සහ චාරිත්‍ර වාරිත්‍ර පද්ධතියක් කරා ගමන් කරන ලොවක අද අපි ජීවත් වෙමු. එම නිසා වෙන කවරදාටත් වඩා විනයගරුක වීම අද්‍යතන සමාජයේ අපේක්ෂාවක් බවට පැමිණ තිබේ. එය නැති තැන ප්‍රචණ්ඩකාරිත්වය හිස ඔසවයි. මුළු ලොවට ම ව්‍යසනයක් බවට පත්වෙමින් ක්‍රියාත්මක වන ප්‍රචණ්ඩකාරිත්වය යටත් පිරිසෙයින් අවම කිරීමට විනයගරුක සමාජයක් ශ්‍රී ලංකාව තුළ තහවුරු කිරීමේ භාර දූර කාර්යයට අද අපි මුහුණ පා සිටිමු.

බුදුදහම තුළ ශික්ෂණයට ඇත්තේ සුවිශේෂ ස්ථානයකි. ශික්ෂණයෙන් තොරව ඥානය ලබා ගත නො හැකි බව බුදුදහම අවධාරණය කරයි[4]. ගිහි ප්‍රතිපදාව තුළ භාවනාවට පෙර සීලය දක්වා ඇත්තේ මේ නිසා ය. පැවිදි ප්‍රතිපදාව සීලයෙන් ඇරඹෙන්නේ මේ නිසා ය. පළමුව නිවැරදි ලෝක දෘෂ්ටියක් ද දෙවනුව නිවැරදි සංකල්පමය ස්ථාවරයක් ද ගොඩ නගා ගත් පසු ශික්ෂාකාමිත්වය සම්පූර්ණ කිරීමෙන් සිත පිරිසිදු කොට රහත් බවට පත්විය හැකි මාර්ගය බුදුදහමෙන් නිර්දේශ කොට ඇත. සිතත් නුවණත් වැඩිය හැක්කේ සීලයෙහි මනාව පිහිටි කෙනෙකුට බව බුදුරජාණන් වහන්සේගේ අදහසය. බෞද්ධ ඉගැන්වීම් ලැයිස්තු ගත කරන සෑම තැනකම ප්‍රඥාවට පළමුව සීලය දක්වා ඇත්තේ ද මේ නිසාය. විනය සසුනේ ආයුෂය බව කියැවෙන සුප්‍රකට ප්‍රකාශයක් ඇත[5]. මා මේ ලිපියට තබා ඇති මාතෘකාවට එක එල්ලේ අදාළ අදහසක් එම ප්‍රකාශය තුළ ඇත. සසුන තෙවැදෑරුම් ය. පරියත්ති, පටිපත්ති සහ පටිවේධ යනුවෙනි. මෙතැන පරියත්ති යන්නෙන් අදහස් වන්නේ බුදුදහම අධ්‍යයනය කිරීම ය. බුදුදහම යනු කුමක්දැයි

නො දන එය ප්‍රගුණ කිරීමට හෝ එහි ප්‍රතිඵල භුක්ති විඳීමට හෝ නො හැකි ය. ඒ අනුව ඉගෙනගැනීම් සංඛ්‍යාත අධ්‍යයනය බුදුදහමේ නෛසර්ගික අංගයකි. එකී අධ්‍යයනයට අදාළ අත්‍යවශ්‍ය සාධකය හැටියට බුදුදහම සලකන්නේ විනය ය. විනය සසුනේ ආයුෂය බව කියැවෙන ප්‍රකාශයක් බුදුරදුන්ට ආරෝපණය කළ නො හැකි බව ඇතැම් අයගේ අදහස ය. එය කිසිදු බුද්ධභාෂිත සූත්‍රයක එක එල්ලේ සඳහන් වී නැති බව සැබෑ ය. එතෙකුදු වුවත්, බුද්ධකාලයේ පටන් ථෙරවාද සම්ප්‍රදායයේ එවැනි අදහසක් පැවැති බව ඛුද්දක නිකායට අයත් අපදාන පාළියේ එන ''සියල්ල විනය තුළ බැස සිටී, සියල්ල විනය මූලකය''. (විනයොගධිතං සබ්බං විනයමූලන්ති පස්සතො)[6] යන ප්‍රකාශයෙන් පැහැදිලි වේ. සසුන හා පර්යාප්තිය අතර ඇති අන්තර් සම්බන්ධය ''සියල්ල විනය මූලකය'' යන ආදර්ශ පාඨයට ආදේශ කරන විට අපට එළඹිය හැකි නිගමනය නම් බුදුදහම විනය මූලක අධ්‍යාපනයක් නිර්දේශ කරන බව ය.

ශික්ෂාකාමිත්වයේ ප්‍රතිඵල වශයෙන් බුදුරජාණන් වහන්සේ දක්වා ඇති කරුණු ඕනෑම සමාජයකට අදාළ කර ගත හැකි ය. ගිහි සමාජය සහ සංඝ්ඨා සිහියේ තබා ගෙන එම කරුණු දහය පහත දැක්වෙන ක්‍රමයෙන් අර්ථ ගැන්විය හැකි ය.

1. සමාජයේ යහපැවැත්ම
2. සමාජයේ පහසු පැවැත්ම
3. නො හික්මුණු අය හික්මවීම
4. හික්මුණු අයගේ පහසු විහරණය
5. මෙලොව වශයෙන් උපදින පාපකාරී සිතිවිලි වලින් වැළකීම.
6. පරලොව වශයෙන් ඇති වන පාපකාරී සිතිවිලි වලින් වැළකීම.
7. නො පැහැදුන වුන් පැහැදවීම.
8. පැහැදුනවුන්ගේ පැහැදීම වැඩි කිරීම.
9. හොඳ දේ බොහෝ කලක් පැවතීම.
10. සාමාජිකයන්ගේ සංවරයට අතහිත දීම[7].

විනය නැති තැන සමාජය කොතරම් ගැඹුරට කඩා වැටෙන්නේ ද යන්න මේ කරුණු දෙස අවධානය යොමු කිරීමේ දී පැහැදිලි වේ. ශික්ෂාකාමිත්වය නැති තැන යහ පැවැත්මක් නැත. පහසු ජීවිතයක් නැත. නො හික්මුණු අය හික්මවීමට ක්‍රමයක් නැත. මොලොවත් පරලොවත් දුක් උපදවන පාපකාරී අදහස් වලින් මිදීමක් නැත. අන් අය දිනා ගැනීමට මඟක් නැත. ප්‍රසාදය සඳහා

උත්තේජකයක් නැත. ශික්ෂණය නැති විට හොඳ දේ යටපත් වී නරක දේ ඉස්මතු වේ. ලොව වසන මිනිසුන් තුළ සදාචාරය ස්ථාපිත කිරීමට නො හැකි වේ. ඕනෑම සමාජයක සාමය සහ සමාදානය තහවුරු කිරීමටත් සමෘද්ධිය සහ සෞභාග්‍යය උදාකිරීමටත් ශික්ෂාකාමිත්වය මහෝපකාරි වන බව මෙයින් පෙනේ. පුද්ගල සංතෘප්තියට සහ සංවර්ධනයට ද ශික්ෂාකාමිත්වය මේ අයුරින් ම උපස්ථම්භක වේ.

අවිනයවාදිත්වයේ එක් ප්‍රතිඵලයක් වශයෙන් මා දකින සමානාත්මතාව පිළිබඳ සාවද්‍ය අර්ථකථනය දෙස දූන් අවධානය යොමු කළ හැකි ය. සමානාත්මතාව යන පදයෙන් අදහස් වන්නේ සියලු දෙනා සමානය යන්න නො වේ. උපතින් සමානව උපදින මිනිසුන් කල් යන විට විවිධ හේතූන් අනුව අසමාන වන බව පැහැදිලි සත්‍යයකි. දනැඟත්කම්, වත්පොහොසත්කම් සහ බලපුලුවන්කාරකම් යනා දී කරුණු අනුව එක් මිනිසෙක් තවත් මිනිසෙකුගෙන් වෙනස් වේ. ජීවනෝපාය ද මිනිසා අතර විෂමතා නිර්මාණය කරයි. ගොවියා වෙළෙන්දාට වඩා වෙනස්ය. වෙළෙන්දා වඩුවාට වඩා වෙනස්ය. වඩුවා යුද භටයාට වඩා වෙනස් ය. යුද භටයා ගුරුවරයාට වඩා වෙනස් ය ආදි වශයෙනි. අනෙක් අතට අධ්‍යාත්මික ජයග්‍රහණ ද එකෙකු තවකෙකුගෙන් වෙන් කරන නිර්ණායක බවට පැමිණේ. මේ තත්ත්වය යටතේ සමාජයේ වසන සියලු දෙනා සමාන වන්නේ නැත. සමානත්තතා යන පාලි පදය සියලු දෙනා සමානය යන අර්ථයෙන් කිසි සූත්‍රයක නිර්වචනය කොට නැති බව ප්‍රකාශ කළ යුතු ය. එය එසේ සාවද්‍ය ලෙස සිතා සිටින බොහෝ දෙනා කල්පනා කරන්නේ ස්වාමියාත් කම්කරුවාත් සමානය කියා ය. රජතුමාත් රටවැසියාත් සමානය කියා ය. ගුරුවරයාත් ශිෂ්‍යයාත් සමානය කියා ය. මෙවැනි සමානත්වයක් ගැන කථාවක් බුදුදහමෙහි නැත. සමානත්වය මේ අයුරින් තේරුම් ගෙන තිබීම නිසා අද සමාජය අවුලෙන් අවුලට ගොස් අවිනය රජ කරන තැනක් බවට පැමිණ තිබේ. පුද්ගල පූර්විකා සංකල්පය ශ්‍රී ලංකාව තුළ අර්ථ ශූන්‍ය බවට පැමිණෙමින් තිබේ. සමාජ ස්තර වල සහ සංස්ථාවල නායකත්වය පලුදු වෙමින් පවතී. බුදුදහම සමානත්වය හැටියට සලකන්නේ නායකත්වය කෙලෙසන දූෂණයට මග පාදන මෙවැනි අරාජකත්වයක් නො වේ. සූත්‍ර ධර්මවල එන **සමානත්තතා** යන පදයට දී ඇති නිර්වචනය අද්‍යතන සමාජයට ගැලපෙන පරිද්දෙන් අර්ථකථනය කරන විට එක් කම්කරුවෙක් තවත් කම්කරුවෙකුට සමාන වේ. (එහෙත් විධායක නිලධරයෙකුට සමාන නො වේ) එක් ශිෂ්‍යයෙක් තවත් ශිෂ්‍යයෙකුට සමාන වේ. (එහෙත් ගුරුවරයෙකුට සමාන නො වේ) එක් ඉංජිනේරුවෙක් තවත් ඉංජිනේරුවෙකුට සමාන වේ. (එහෙත් කාර්මිකයෙකුට සමාන නො වේ). මේ අන්දමට දැක්විය හැකි උදාහරණ දහස් ගණනක් සමාජයේ ඇත. බුදුදහම අවධාරණය කරන්නේ වෘත්තීය ස්තරවල සහ සමාජ වගකීම්වල ඇති සමානත්වය මිස මනුෂ්‍යයන්

හැටියට හැම දෙනා අතර පවතින ඕලාරික සමානත්වය නො වේ. මෙය බුදුරදුන් හඳුන්වා ඇත්තේ **පුග්ගලවේමත්තතා**[6] යන පදයෙනි. ඉන් කියැවෙන්නේ එක් පුද්ගලයෙකු තවත් පුද්ගලයෙකුට වඩා වෙනස් බව ය. එක් පුද්ගලයෙකු තවත් පුද්ගලයෙකුගෙන් වෙනස් කරන මූලික බලවේගය කර්ම ශක්තිය ය. සමාන කර්ම ශක්තිය ඇති පුද්ගලයන් දෙදෙනෙකු සොයා ගැනීම අතිශයින් ම දුෂ්කරය. එක් පුද්ගලයෙකුගේ දක්ෂපක්ෂකම් තවත් පුද්ගලයෙකුගේ දක්ෂපක්ෂකම් වලට සමාන නො වේ. මේ කියන විවිධත්වය බුදුරජාණන් වහන්සේ හඳුන්වා ඇත්තේ පුග්ගලවේමත්තතා යන පදයෙනි. සද්ධා, සීල, සුති, චාග සහ පඤ්ඤා යන සාධක පුද්ගලයන් දෙදෙනෙකුට සමානාකාරයෙන් පිහිටන්නේ නැත. මේ අනුව බුදුදහම අපට මතක් කර දෙන්නේ පුද්ගලයන් අතර පවතින අසමානත්වය ගැන අවධානය යොමු කිරීමට මිස නැති සමානත්වයක් හිතට ගෙන අවිනයවාදී ව හැසිරීමට නො වේ.

මම දැන් අයිතිවාසිකම් හඹා යෑම පිළිබඳ බෞද්ධ ස්ථාවරය පැහැදිලි කිරීමට කැමැත්තෙමි. අයිතිවාසිකම් ගැන කතා කිරීම අවිනයවාදිත්වයේ ප්‍රතිඵලයක් වන අතර එය සමාජ පරිහානියට ද තුඩු දී ඇති බවට සැකයක් නැත. ඇතැම් අය විශ්වාස කරන්නේ අප සැළකිලිමත් විය යුත්තේ අයිතිවාසිකම් ගැන නොව යුතුකම් ගැනය කියා ය. මා සිතන අන්දමට අන්තර්පුද්ගල ප්‍රතිචාරය හැඳින්වීමට අයිතිවාසිකම් හා යුතුකම් යන වචන දෙක ම ප්‍රමාණවත් නො වේ. බුදුරජාණන් වහන්සේ අපට කියා දෙන්නේ මෙබඳු වචනයකට සීමා නො වන ජීවත්වීම හා නෛසර්ගික ව බැඳුණු ආකස්මික ප්‍රතිචාරයකින් සමාජ ඒකක එකිනෙකට බැඳී පවතින බව ය. දීඝ නිකායේ සිගාලෝවාද සූත්‍රයේ දී උන්වහන්සේ එකී සමාජ බැඳීම් ඉතා සියුම් ලෙස විස්තර කරති. ඒවා ගම්‍ය කළ හැකි තනි පදයක් සිංහල භාෂාවේ නැත. අනෙක් කිසිදු බසක ඇතැයි කියා ද මම විශ්වාස නො කරමි. ඒ සඳහා සිගාලෝවාද සූත්‍රයේ දී පද දෙකක් භාවිත කොට ඇත. ඉන් එකක් පච්චුපට්ඨාතබ්බා යන්න ය. අනෙක අනුකම්පති හෝ අනුකම්පන්ති යන්න ය. පච්චුපට්ඨාතබ්බා යන පදය කෘතවේදිත්වය පළ කිරීම යනුවෙන් සිංහල භාෂාවට පරිවර්තනය කළ හැකි ය. දෙවන පදය අනුකම්පා කිරීම යනුවෙන් සිංහල භාෂාවට පරිවර්තනය කළ හැකි ය. දූදරුවන් දෙමාපියන්ට ද ශිෂ්‍යශිෂ්‍යාවන් ගුරුවරුන්ට ද ස්වාමිපුරුෂයා භාර්යාවට ද කුල පුත්‍රයා නෑ මිතුරන්ට ද ස්වාමියා කම්කරුවන්ට ද දායකයා පූජක පක්ෂයට ද කෘතවේදිත්වය පළ කළ යුතු ය. දෙමාපියන් දූදරුවන්ට ද ගුරුවරුන් ශිෂ්‍යශිෂ්‍යාවන්ට ද භාර්යාව ස්වාමිපුරුෂයාට ද නෑ මිතුරන් කුල පුත්‍රයාට ද කම්කරුවන් ස්වාමියාට ද පූජ්‍ය පක්ෂය දායකයින්ට ද අනුකම්පා කළ යුතු ය. මෙහි අයිතිවාසිකම් හෝ යුතුකම් ගැන කතාවක් නැත. අප තේරුම් ගත යුත්තේ සමාජයේ වසන කවරෙකුට අපගේ කෘතඥතාව හිමිවේ ද, පිරිනැමිය යුතු ද යන කරුණු ය. එමෙන් ම සමාජයේ වසන කවර

කවර අයට අප අනුකම්පා කළ යුතු ද කියාත් තේරුම් ගත යුතු ය. මේ කියන කෘතවේදිත්වය සහ අනුකම්පාව යන කරුණු දෙකෙන් මෙහෙයැවෙන සමාජය ගැටුමෙන් තොරව සාමකාමීව සමෘද්ධිය හා සංවර්ධනය කරා ගමන් කරයි. අප අයිතිවාසිකම් ගැන කතා කළ යුත්තේ තව දුරටත් පිරිහීමට අවශ්‍ය නම් පමණකි.

බෞද්ධ පංචසීල ප්‍රතිපත්ති මානව අයිතිවාසිකම් හා සමග හඳුනාගැනීමට දරන උත්සාහය ගැන ද මෙහි දී වචනයක් කිව යුතු ය. අප අන් අයට හිංසා නො කළ යුත්තේ ජීවත්වීමට සෑම කෙනෙකුට ම අයිතියක් ඇති නිසාය යන ප්‍රකාශය ප්‍රථම ශික්ෂාපදය පිළිබඳ නිවැරදි අර්ථකථනයක් නො වන බව මාගේ හැඟීම ය. එමෙන් ම අප නුදුන් දේ නොගත යුත්තේ උපයා සපයා ගත් දේට ඇති අයිතිය තහවුරු කිරීමට ය කියා හෝ ලිංගික විෂමාචාරයෙහි නො යෙදිය යුත්තේ අසම්බාධිත පවුල් ජීවිතයක් ගත කිරීමට ඇති අයිතිය තහවුරු කිරීමට ය කියා හෝ මුසා බස් නො හෙළිය යුත්තේ විශ්වාස කටයුතුභාවය ආරක්ෂා කිරීමේ අයිතියට ගරු කිරීමට ය කියා හෝ මද්‍යසාරය නො ගත යුත්තේ ශ්‍රමයට ගරු කිරීමේ අයිතිය තහවුරු කිරීමටය කියා හෝ යමෙක් ප්‍රකාශ කරති නම් එය පංචසීලයේ සදාචාරාත්මක මූලධර්ම නො සලකා හැරීමක් හැටියට විස්තර කළ හැකිය. පංච සීලයෙන් අර්ථවත් වන්නේ කෙනෙකු නිවැරදි ව ජීවත් විය යුතු අන්දම ය. එය අයිතිවාසිකමේ සීමාවලින් එපිට පවතින ක්‍රියාවලියකි. අන් අයට හිංසා නො කර ජීවත් වන තැනැත්තා කල්පනා කරන්නේ කිසිවෙකුගේ අයිතියක් ගැන නොව තමාත් සමාජයත් අතර සුහදතාව වැඩි දියුණු කිරීම ගැන ය. සංඝට්ටන වලින් තොර සමාජයක් නිර්මාණය කරන්නේ කෙසේ ද යන්න ය. එහි දී ඔහු තමාගේ හෝ මෙරමාගේ අයිතිය ගැන කල්පනා කරන්නේ නැත. සමාජයට කෘතවේදිත්වය පළ කිරීම සහ සානුකම්පිතව හැසිරීම යන ප්‍රතිපත්ති ක්‍රියාවට නැංවීමේ උපායයක් හැටියට ඔහු පරපණට හිංසා නො කරයි. අවශේෂ ශික්ෂාපද රැකීමට කෙනෙකු පෙළඹෙන්නේ ද මේ තත්ත්වය යටතේ ය. පළමු ශික්ෂාපදය අවිහිංසාව, මිත්‍රත්වය යන කරුණු ද දෙවන ශික්ෂාව අපිස් දිවිය හා සංතෘප්තිය ද තුන්වන ශික්ෂාව පවුල් ජීවිතයේ සතුට හා අවසාන වශයෙන් බ්‍රහ්මචර්යය ද හතරවන ශික්ෂාව අවංකකම සහ සාමග්‍රිය ද පස්වන ශික්ෂාව සිහිය පිහිටුවීම සහ යුතුකම් ඉටු කිරීම ද නියෝජනය කරයි. මේවා අයිතිවාසිකම් ලෙස ගැනීමෙන් සදාචාරය කෙලෙසීමට ඇති ඉඩකඩ අප විසින් අමතක නො කළ යුතු ය.

අද්‍යතන ශ්‍රී ලංකාවේ ක්‍රියාත්මක වන අධ්‍යාපන ක්‍රමයේ සාවද්‍යතා හා ප්‍රතිවිරෝධතා රාශියක් දක්නට ලැබේ. ඒවා අවම කිරීමට දේශපාලන නිදහස ලබා ගැනීමෙන් පසු බලයට පත් වූ විවිධ රාජ්‍ය නන් වැදෑරුම් ප්‍රයත්න දරා ඇතත් එම සාවද්‍යතා සහ ප්‍රතිවිරෝධතා තවමත් ශේෂව පවතී. බැලූ බැල්මට

පෙනෙන එවැනි තත්ත්ව කිහිපයක් පමණක් මෙහි සටහන් කර තැබීමට මම කැමැත්තෙමි.

අනෙක් බොහෝ රටවල මෙන් අධ්‍යාපනය පිළිබඳ ජාතික ප්‍රතිපත්තියක් ගැන එකඟ වීමට තවම අපට හැකියාව ලැබී නැත. එම නිසා පංති හා සංස්කෘතික විෂමතා දියුණු කරන මාධ්‍යයක් බවට අද අධ්‍යාපනය පත්ව ඇත. ශ්‍රී ලංකාවේ වසන පාසැල් වියේ පසුවන සියලු ශිෂ්‍යශිෂ්‍යාවන්ට සමාන අධ්‍යාපනයක් ලැබෙන සමාජයක් නිර්මාණය කිරීමට අපි අපොහොසත් ව සිටිමු. මෙහි පාසැල් වර්ගීකරණය පුදුම එලවනසුලු ය. සමහර පාසැල් මධ්‍ය රජයෙන් පාලනය වේ. තවත් සමහර පාසැල් පාලනය වන්නේ පළාත් සභාවෙනි. ඊට අමතර ව රජයෙන් වැටුප් ලබන එහෙත් පෞද්ගලික පාලනයට යටත් පාසල් ඇත. තවත් සමහර පාසල් පාලනය කරනු ලබන්නේ පෞද්ගලික ව්‍යවසාය ක්‍රමයෙනි. රජයෙන් පාලනය වන පාසැල්වලට විවිධ නම් පට බැඳී තිබේ. ජාතික පාසැල්, මධ්‍ය මහා විද්‍යාල, මහා විද්‍යාල ආදී ක්‍රමයෙනි.

අධ්‍යාපන මාධ්‍යය අනුව ද පාසල් වර්ග කළ හැකි ය. ඇතැම් පාසැල් සිංහල මාධ්‍යය සඳහා ද තවත් ඇතැම් පාසැල් දෙමළ මාධ්‍යය සඳහා ද වෙන්ව ඇත. ඒ අතර ද්විභාෂා මාධ්‍ය පාසැල් වර්ගයක් ද දක්නට ලැබේ. ඉංග්‍රීසි මාධ්‍යයෙන් පමණක් අධ්‍යාපන කටයුතු සිදු කරන පාසැල් බොහොමයක් ද දූන් රට පුරා ක්‍රියාත්මක වේ. ඒවා හැඳින්වෙන්නේ ජාත්‍යන්තර පාසැල් යනුවෙනි.

ජාත්‍යන්තර පාසැල්වලින් බොහොමයක් පිටරට විභාගවලට ශිෂ්‍යශිෂ්‍යාවන් පුහුණු කිරීමේ යෙදී සිටී. මෙහි ප්‍රතිඵලය වී ඇත්තේ ශ්‍රී ලංකාවේ ජීවත් වෙමින් අන් රටක අධ්‍යාපනයකට හුරුවන, එහි වටිනාකම් අනුව යන ශිෂ්‍ය පිරිසක් බිහි වීම ය. ඔවුහු මෙරටට ආගන්තුකයෝ ය. ශ්‍රී ලංකාවේ අධ්‍යාපන පොදු සහතික පත්‍ර සාමාන්‍ය පෙළ සහ උසස් පෙළ විභාගවලට ශිෂ්‍යශිෂ්‍යාවන් පුහුණු කරන ඉංග්‍රීසි මාධ්‍ය පාසැල් වර්ගයක් ද දූන් ඇති වෙමින් පවතී.

ස්වභාෂා මාධ්‍යය සහ ඉංග්‍රීසි මාධ්‍යය මගින් ඇති කරන පරතරය කාල බෝම්බයක තත්ත්වයට දියුණු වෙමින් පවතින බව වටහා ගැනීමට මැලිකමක් හෝ එය නො සලකා හරින කුහකකමක් ඇති වී තිබීම ශ්‍රී ලංකාවේ යහ පැවැත්මට අනතුරුදායක බව අප විසින් අමතක නො කළ යුතු ය.

මේ අතර ලිංග භේදය අනුව ද පාසැල් වර්ග කෙරේ. ඇතැම් පාසැල්වලට ශිෂ්‍යයෝ පමණක් ද තවත් ඇතැම් පාසල්වලට ශිෂ්‍යාවෝ පමණක් ද ඇතුලත් කෙරෙති. රටේ බහුල වශයෙන් දක්නට ලැබෙන්නේ මිශ්‍ර පාසැල් ය.

ශිෂ්‍ය නේවාසික පහසුකම් ඇති සහ නැති පාසැල් දෙවර්ගයක් ද රටේ තැනින් තැන ඇත. රජයේ පාසැල් පමණක් වුව සැලකිල්ලට ගත හොත් නිල

ඇඳුම පිළිබඳ දක්නට ලැබෙන විවිධත්වය හා විචිත්‍රත්වය ශිෂ්‍ය සමගිය පලුදු කරන තරමට භයංකර ය.

මේ කියන විෂමතා සහ ප්‍රතිවිරෝධතා වලින් සපිරි පාසැල් අධ්‍යාපනය ව්‍යප්ත කෙරෙමින් ක්‍රියාත්මක වන මහාපරිමාණ උපකාරක පංති ජාලයක් ද රට වසා පැතිර ඇත. ශිෂ්‍ය ශිෂ්‍යාවන්ගේ චරිතය සහ පෞරුෂය හැඩ ගස්වන්නේ මේ කියන උපකාරක පංතිවලින් දියත් කරනු ලබන සංස්කෘතියෙනි. රජයේ ප්‍රතිපත්ති කුමක් වුව ද අධ්‍යාපනය නොමිලයේ ලබා ගත නො හැකි තැනට දැන් කටයුතු සිදු වී ඇත.

අවශ්‍ය ප්‍රමාණයට ගුරුවරුන් නැතිව ඉංග්‍රීසි භාෂාව ඉගැන්වීමේ දැවැන්ත ව්‍යාපෘතියක් දැන් මෙරට ක්‍රියාත්මක වෙමින් පවතී.

අවශ්‍ය ප්‍රමාණයට සම්පත් හා යටිතල පහසුකම් නැතිව පරිගණක තාක්ෂණය ඉගැන්වීමේ දැවැන්ත ව්‍යාපෘතියක් දැන් මෙරට ක්‍රියාත්මක වෙමින් පවතී.

මේ සියල්ල තුඩු දී ඇත්තේ තව තවත් අවිනයවාදිත්වය පතළ කිරීම සඳහා බව මාගේ පිළිගැනීම ය. ''එක රටක් එක ජාතියක්'' යන තේමාව යටතේ සංවිධානය වූ පංති හා සංස්කෘතික විෂමතා නැති විනයගරුක සමාජයක් බිහි කිරීමේ අඩිතාලම වැටෙන්නේ අධ්‍යාපනයෙනි. එහෙත් අපේ රටේ අධ්‍යාපනය ගමන් කරන්නේ එම දිසාවට නොවේ.

මේ ලිපියේ දී විශ්වවිද්‍යාල අධ්‍යාපනය ගැන යමක් නො පැවසීම අඩුවක් බව පෙනී යෑමේ දොස අවම කරනු පිණිස මෙහි දී වචන කිහිපයක් සඳහන් කළ යුතු ය. පාසැල් අධ්‍යාපනය මස්තකප්‍රාප්ත වන්නේ විශ්වවිද්‍යාලයෙනි. එමෙන් ම ශිෂ්‍ය සන්තානය තුළ කිඳා බැස පවතින අවිනයවාදිත්වය පිටාර ගලන්නේ ද විශ්වවිද්‍යාලයේ දී ය. දැනට ක්‍රියාත්මක වෙමින් පවතින විශ්වවිද්‍යාල අධ්‍යාපනයේ හදිසි ගුණාත්මක වෙනසක් නො කරන තුරු මේ කියන අවිනයවාදිත්වය විශ්වවිද්‍යාල අධ්‍යාපනයෙන් තුරන් කළ නො හැකි ය. ප්‍රාග්ධන සහ අවශේෂ යටිතල පහසුකම් සැපයීම රජයට භාර හෙයින් ඒ ගැන කථා නො කොට විශ්වවිද්‍යාල තුළින් ම දියත් කළ හැකි පහත දක්වෙන කරුණු පිළිබඳ ව නො පමාව අවධානය යොමු කළ යුතු කාලය දැන් එළඹ තිබේ.

1. ගුරු ශිෂ්‍ය සම්බන්ධය සක්‍රීය කිරීම.
2. දැනට අයාලේ ගොස් ඇති පාඨමාලා ඒකක ක්‍රමය විද්‍යාත්මක ලෙස සංවිධානය කිරීම.
3. තෝරාගත් මානව ශාස්ත්‍ර ඒකක කිහිපයක් සියලු ශිෂ්‍ය ශිෂ්‍යාවන්ට අනිවාර්යය කිරීම.

4. ඉංග්‍රීසි ප්‍රවීණතාව තහවුරු කිරීමට අවශ්‍ය පියවර ගැනීම.

5. කලා හා ශාස්ත්‍රීය ව්‍යාපෘතිවල යෙදෙන ශිෂ්‍යයන්ගේ කුසලතා අගැයීම.

6. විභාග ව්‍යුහය විප්ලවීය ලෙස සංස්කරණය කිරීම.

7. ගම හා විශ්වවිද්‍යාලය අතර සන්හිඳියාව ගොඩ නැඟීම.

8. අධ්‍යාපනය ගෝලීයකරණය වී ඇති හෙයින් ඊට සරිලන ක්‍රමයෙන් පාඨමාලා නවීකරණය කිරීම.

9. විශ්වවිද්‍යාල ආචාර්යවරුන්ගෙන් පූර්ණ කාලීන සේවයක් ලබා ගැනීමට අවශ්‍ය විධිවිධාන සැකසීම.

10 පක්ෂ දේශපාලනයෙන් බෙදුණු ශිෂ්‍ය ප්‍රජාව ඉන් ගලවා ගැනීම පිණිස විවෘත දේශපාලන සාකච්ඡාවකට විශ්වවිද්‍යාලය අතහිත දීම.

විශ්වවිද්‍යාල අධ්‍යාපනයේ දක්නට ලැබෙන විෂමතා සහ ප්‍රතිවිරෝධතා සමහන් කරුණු පිණිස යෙදිය හැකි තවත් පිළියම් වේ නම් ඒවා ද අධ්‍යයනය කොට නිසි පියවර ගැනීමට ගුරු ශිෂ්‍ය ප්‍රජා ඒකරාශී වීමේ අවශ්‍යතාව තවදුරටත් පමා කළ නො හැකි ය. විපුල ඵල ගෙන දෙන උසස් අධ්‍යාපනයක පදනම ශික්ෂාකාමීත්වය බව ප්‍රකට කළ හැක්කේ එවිට ය.

අප දැන හෝ නො දැන පිටරට විශ්වවිද්‍යාලවල ශාඛා ප්‍රශාඛා සිය ගණනක් මෙරට ක්‍රියාත්මක වෙමින් පවතී. හතු පිපෙන්නා සේ එවැනි ආයතන බිහිවීම පිළිබඳ මනා කළමනාකරණයක් හඳුන්වාදීම උසස් අධ්‍යාපනයේ යහපත පිණිස ම වේ. මෙරට පවතින විදේශීය විශ්වවිද්‍යාල ආයතනවල ඉගෙනුම ලබන ශිෂ්‍ය ශිෂ්‍යාවන්ගේ සංඛ්‍යාලේඛන තවම එක් රැස් කොට නැත. ඔවුන්ගේ ප්‍රමාණය අප සාමාන්‍යයෙන් සිතනවාට වඩා බෙහෙවින් ම අධික ය. ජාත්‍යන්තර පාසැල් මගින් සිදුවන සංස්කෘතික විප්‍රලෝපය මෙම ආයතනවලින් ද තීව්‍ර කරන්නේ නම් එය සාමකාමී ශ්‍රී ලාංකික සමාජයක් ගොඩ නැඟීමට අහිතකර වන බව සිතේ තබා ගත යුතු ය.

අද ඇතැම් අය උජාරුවට කතා කරන්නේ විද්‍යුත් අධ්‍යාපනයක් ගැනය. ආර්ථික සංවර්ධනයට අතහිත දෙන අධ්‍යාපනයක් ගැන ය. ඥාන මූලක අධ්‍යාපනයක් ගැන ය. ඒ සියල්ලට පෙර රටේ හා ජනයාගේ අභිමතාර්ථ සාධනය කර ගැනීමට නම් විනය මූලක අධ්‍යාපනයක් මෙරටට හඳුන්වා දිය යුතු ය. ''ඉගෙනීමට පෙර හැදියාව'' යන ආදර්ශ පාඨය යටතේ සංවිධානය වූ අධ්‍යාපනයක් මෙරටට හඳුන්වා දිය යුතු ය. මේ කාර්යය පැවරෙන පාර්ශවකරුවන් හතරදෙනෙකු බුදුදහම නම් කොට ඇත. ඒ අය නම්,

1. රජය
2. දෙමාපියන්
3. ගුරුවරුන් සහ
4. පූජ්‍ය පක්ෂය

එහි දී රජය අන් අයට විපත් නො පමුණුවන, නො දුන් දෙය නො ගන්නා, ලිංගික විෂමාචාරයෙහි නො යෙදෙන, බොරු නො කියන, සත්‍යය ම තෙපලන, මත්කුඩු සහ මත්ද්‍රව්‍ය නො ගන්නා ජන සමාජයක් නිර්මාණය කිරීමට උත්සුක විය යුතු ය. දෙමාපියන් තම දූදරුවන්ට ඉගැන්වීමට පෙර ඔවුන් හැදියාවෙන් යුත් පිරිසක් බවට පැමිණවීමට පියවර ගත යුතු ය. ගුරුවරුන් තමා දත් දේ ශිෂ්‍ය ශිෂ්‍යාවන්ට කියා දීමට ප්‍රථම සදාචාරයේ මූලික ප්‍රතිපත්ති පිළිබඳ සංවේදීතාවක් ඔවුන් තුළ ඇති කිරීමට ඉදිරිපත් විය යුතු ය. පූජ්‍ය පක්‍ෂය බණ කීමට ප්‍රථම දායක පිරිස පව්කම්වලින් මිදුණු යහපත් දේ පමණක් කරන පිරිසක් බවට පැමිණ ඇත්දැයි පරීක්‍ෂා කට යුතු ය. වෙනත් වචන වලින් කියතොත් මේ චතුර්විධ පිරිසෙහි පරම යුතුකම අපේ අධ්‍යාපන පටිපාටියට විනය නමැති ජීව වායුව පිඹීම ය. මෙය දැනටමත් අතපසු වී ඇත. තවදුරටත් පමා කළහොත් වැඩකට නැති මිනිසුන් බිහිකරන අධ්‍යාපන ක්‍රමයකට දායක වූ අය හැටියට අප හැමදෙනාගේ නම් ඉතිහාස ගත වනු ඇත. මා නො ඛණං විරාධේථ ඛණාතීතා හි සොචරේ[9] (ලබා ඇති මොහොත අපතේ නො හරින්න. එසේ වුවහොත් සෝකයට පත්වීමට සිදුවන්නේ ය)

ආන්තික සටහන්

1. සමන්තපාසාදිකා විනයට්ඨකථාව 10 පිට, හේවාවිතාරණ මුද්‍රණය.
2. ම.නි, II, 131 පිට.
3. ම.නි, II, 133 පිට.
4. ස.නි, I, 26 පිට.
5. සු.වි, 8 පිට.
6. අපදානපාළි I, 80 පිට.
7. පාරාජික පාළි 48 පිට.
8. ස.නි, II,34 පිට.
9. අපදානපාළි I, 84 පිට.

අසදිස දානය පිළිබඳ සංක්ෂිප්ත විග්‍රහයක්

මහාචාර්ය ඇකිරියගල නන්ද නාහිමි

මූලාශ්‍රයානු සාරයෙන් අසදිස දානය පිළබඳ විස්තර කිරීමට පූර්විකාවක් වශයෙන් පූජ්‍ය පැලෑනේ වජිරඥාන මහානායක හිමිපාණන් වහන්සේ විසින් දානය සම්බන්ධයෙන් ඉදිරිපත් කර ඇති අදහස් කීපයකට අවධානය යොමු කරමි.

දාන ශබ්දයෙන් සාමාන්‍යයෙන් ''දීම'' යන අර්ථය හැඟේ. රජුන් හට අය බදු දීම, අපුල්ලන්නන්ට රෙදි පිළි දීම, පොළියට ණය දීම, මරණින් මතු අයත් වන්නට පවරා දීම, යම් යම් දස්කම් හෝ සුදුසුකම් නිසා පාරිතෝෂික වශයෙන් තෑගිබෝග දීම ආදී වශයෙන් නොයෙක් දීම් දීමනා වුවත්, මේ දානමය කුශලයෙහි ඇතුලත් නො වෙති. ''දීයතෙ අනෙනාති දානං, අනුකම්පා පූජාවසෙන අන්නාදී දානවත්‍ථු පරිච්චාගචෙතනා, තං සම්පයුත්තොවා අලොභො'' යන නිධිකණ්ඩසුත්තට්ඨ කථායෙහි කී නියෙන්, දාන ක්‍රියා මාත්‍රය නොවැ, තමා සතු දෙයක් සතුටින් අනෙකෙකුට සතුටින් පිරිනැමීම නම් වූ දාන ක්‍රියාව සැලසීමට ඉවහල් වනුයේ ''දාන'' නම්. එනම් බැගෑපත් දුප්පත් අසරණයන්ට නම් අනුකම්පා වශයෙන් ද, සිල්වත් ගුණවත් උතුමනට නම් ගරු බුහුමන් පෙරටුවැ පිදීම් වශයෙන් ද, තමා සතු ආහාරපානා දී දශවිධ දාන වස්තූන්ගෙ න් යමක් මසුරු මළින් තොරවැ හාත්පසින් තමාගේ අයිතිය අත්හැර දීම නම් වූ ක්‍රියාව නිපදවන කම්පල සලකන නුවණ හා යෙදුන කාමවචර කුශල චිත්ත විථියෙහි ජවන සිත්හි යෙදුණු ප්‍රාණසාහිසංඛාර සංඛ්‍යාත වූ කුශල චේතනාවයිත නොහොත් ඒ චේතනාවත් සමග යෙදුණු අලෝභ චෛතසිකයයි. (දානය - දම්සක් පොත් පෙළ අංක 13, 3-4 පිටු)

කවර හෝ දානයකට සම කළ නො හැකි එයට පමණක් විශේෂ වූ වස්තු සිද්ධි පුද්ගල සංඛ්‍යාතයන්ගෙන් අනූන වූ දානය අසදිස දානයයි. මේ දානය ලබන්නේ ද බුදු කෙනෙක් පමණි. හැමවිට ලැබෙන්නේ ද නැත. මුලු ජීවිත

කාලයටම එක් වතාවකි. සිද්ධාර්ථ ගෞතම බුදුරජාණන් වහන්සේට ද මෙවැනි දානයක් ලැබුණි. එම අසදෘශ දානය සැවැත්නුවර දී කොසොල් රජු විසින් තුදුස් කෙළක් ධනය වියදම් කොට මල්ලිකාදේවියගේ සංවිධානයෙන් නගරවැසියන්ගේ සියලු දාන පරිත්‍යාගයන් අභිබවා පරදවා බුදුපාමොක් පන්සියයක් රහතුන් වහන්සේලා විෂයෙහි දෙන ලද්දේ ය.

මෙසේ දෙන ලද අසදිස දානය පිළිබඳ විස්තරයක් මූලික සූත්‍ර දේශනා තුළින් ලබා ගැනීම අපහසු ය. එහෙත් ද්විතියික මූලාශ්‍ර ගණයට ගැනෙන ධම්මපදට්ඨකථා, ජාතකට්ඨකථා, පූජාවලී, සද්ධර්මරත්නාවලී වැනි කෘතිවලින් තොරතුරු ලබා ගත හැකි ය. ජාතක අටුවාවේ සඳහන් දසබ්‍රාහ්මණ, සිවි, ආදිත්ත යන ජාතකවල අසදිසදානය ගැන සඳහන් වෙයි. ධම්මපදට්ඨකථාවේ දී

''නවෙකදරියා දෙවලොකංවජන්ති
බාලාහවෙනප්පසංසන්ති දානං
ධීරොචදානං අනුමොදමානො
තෙනෙව සොහොති සුඛීපරත්‍ථ''

යන ගාථාවට නිදාන කථාවක් හැටියට අසදිසදානය පිළිබඳ ව විස්තර කෙරෙයි.

දිනක බුදුරජාණන් වහන්සේ චාරිකවේ යෙදී පන්සීයක් භික්ෂූන් පිරිවරාගෙන දෙව්රම් වෙහෙරට පිවිසියහ. රජතුමා විහාරයට ගොස් බුදුරදුන්ට ආරාධනා කොට දෙවන දිනයේ ආගන්තුක දානය සාදා මගේ දානය ඇවිත් බලන්නැයි නගර වැසියන් කැඳවී ය. නුවර වැස්සෝ අවුත් රජුගේ දානය දැක දෙවන දිනය සඳහා බුදුරදුන්ට ආරාධනා කර දානය සකසා අප දෙන දානය රජතුමා දකීවායි රජුට පණිවිඩ යැවූහ. රජතුමා නාගරිකයන්ගේ දානය දැකබලා, මෙම දානය මගේ දානයට වඩා උතුම් යැයි නැවත දානයක් දෙන්නෙමීයි ඊළඟ දින දානයක් සූදානම් කළේය . එය බලා නාගරිකයෝ ද නැවත දානයක් සූදානම් කළහ. මෙලෙස රජුට නුවරුන් පරාජය කිරීමට නො හැකි විය. හය වැනි වාරයේ දී නුවර වැස්සෝ සියදහස් ගුණයෙන් වැඩිකර වඩා උතුම් දානය පිරිනැමූහ. රජතුමා මේ දාන දැක මොවුන්ට වඩා දාන පිරිනැමිය නො හැකිය. මගේ ජීවිතයෙන් වැඩක් නැතැයි සිතුවේය. මෙසේ කලකිරී උපායක් සිතමින් නිදාගත්තේය. මේ අතර මල්ලිකා දේවිය සිරියහන් ගැබට පැමිණ කලකිරීමට හේතු විචාරා දැන, දේවයිනි, නො සිතන්න පෘථිවීශ්වර වූ ඔබ නාගරිකයන්ට පරාජය වීමක් අසන්නට දකින්නට ලැබෙයි ද? මම ඔබතුමන්ගේ දානය සංවිධානය කරන්නෙමි. අනතුරු ව අසදෘස දානය සංවිධානය කෙරෙමින් සල් ලෑලිවලින් පන්සීයක් භික්ෂූන්ට වැඩ ඉඳීම සඳහා රවුමට අසුන් පනවන්න. පන්සීයක් සුදු කුඩ තබන්නැයි පැවසුවාය. මේ කුඩ පන්සීයක් ඇතුන් විසින් දරනු ඇත. මැණික්මය වූ හෝ රන්මය වූ හෝ නැව් අටක් හෝ දහයක් කරවන්න. ඒවා මණ්ඩපය මැද තබනු ලැබේ.

භික්ෂූන් වහන්සේලා දෙනමක් අතර සර්වාභරණයෙන් සැරසුණු ක්‍ෂත්‍රීය කන්‍යාවියක් හිඳුවා සුවඳ අඹරනු ඇත. එක් එක් ක්‍ෂත්‍රීය කන්‍යාවියක් විජිනිපත් රැගෙන භික්ෂූන්ට පවන් සලනු ඇත. අනෙක් ක්‍ෂත්‍රීය කාන්තාවෝ ඇඹරූ සුවඳ නැවට දමනු ඇත. ඔවුන් අතරින් එක් කන්‍යාවක් නිල් උපුල් කළඹක් ගෙන රන් නැව්වල දමන ලද සුවඳ කුඩු කළඹා සුවඳ පතුරවති.

නගරවාසීන්ට ක්‍ෂත්‍රීය දියණිවරු නැත. සුදු කුඩ ද නැත. ඇත්තු ද නැත. මෙම කරුණු නිසා නුවර වැසියෝ පරාදවෙති. ඔබ විසින් යහපත් දෙයක් ම කියන ලදී. ඔබ කිවූ අයුරින් ම සියල්ල කරමි. මෙසේ සූදානම් කළ අතර එක් භික්ෂුවකට ඇතෙක් මදි විය. දේවයන් වහන්ස, ඔබ වහන්සේට ඇතුන් පන්සීයක් නැති ද? නැත්තේ නොවේ. උන් සැඩය. පරුෂය. මම දනිමි සැඩ ඇතා තැබිය යුතු තැනැයි කියා එම ඇතා අංගුලිමාල තෙරුන් ළඟ තැබීය. එම හස්තියා වෙවුල වෙවුලා අංගුලිමාල තෙරුන්ට කුඩය දරමින් සිටියේ ය. ජනතාව සියල්ල පසෙක තබා මේ දෙස ම බලා සිටියහ. රජතුමා බුද්ධ ප්‍රමුඛ මහා සංඝයාට වළඳවා බුදුන් වැඳ මේ කැප අකැප සියලු පූජා භාණ්ඩ ඔබවහන්සේට පුදමියි පැවසුවේය. නිසීදන පලලඹක ආධාරක, පාදපීඨිකා යන මේ පූජාවල වටිනාකම අප්‍රමාණයි. මෙවැන්නක් නුවරුන්ට කෙසේවත් කළ නො හැකිය. මෙයින් ද නගර වැසියෝ පරාජය වූහ.

පැරණි සිංහල ධර්ම ග්‍රන්ථයක් වන පූජාවලිය අසදෘශ දානය සම්බන්ධයෙන් ඉදිරිපත් කරන විස්තර අතිශය චමත්කාර ය. චිත්තරූප මැවෙන ආකාරයට එම අවස්ථාව කතුවරයා විසින් ඉදිරිපත් කරනු ලැබ ඇත. කියවන සහ අසන පුද්ගලයාගේ සිත තුළ ශ්‍රද්ධාව, බුද්ධ භක්තිය ඇති කිරීමට සමත් වී ඇත. සංස්කෘතික වශයෙන් බලන විට සැදැහැවතුන් මෙවැනි මහා දානයක දී හැසිරෙන ආකාරය, කතාබහ කරන ආකාරය මැනවින් නිරූපණය කර ඇත. වඩාත් පැහැදිලි කර ගැනීම සඳහා එම කොටස උපුටා දක්වමි.

''.......නුවර වැසියෝ නැවත රජුගේ දානයට සැට සැත්තෑගුණයෙන් වඩා මහදන් සරහා රජහට පෑ සතර වන දා බුදුපාමොක් සඟ පිරිස් වැළඳ වූහ. රජ්ජුරුවෝ නුවර වැසියන් දුන් දානයට සියක් ගුණයෙන් වඩා මහදන් සරහා නුවර වැසියන් හැමට පෑ පස්වන දා බුදුපාමොක් සඟ පිරිස් වැළඳ වූහ. එදා ඒ දානය දක නුවර වාසීහු ''රජහු ජයගත නො හැක්කැයි'' අනේපිඬු මහ සිටාණන්-විශාඛාවන්-බන්දුල මල්ලිකාවන් ආදී වූ සැදැහැ ඇති සුඛිතයන්ට කීහ. ඔහු හැමදෙන ''අප මෙතෙක් දෙනා සමඟ වූ කල එක රජකු පරදවා ලීම කවර ආශ්චර්යෙක් ද, සෙටදුන් දනින් රජහු මූර්ජා කරවා දත් දී අප පරදවන්ට රිසි පලවම්හයි'' වාසි කියා ''ගෙයකින් බත්-මාලුවක්, ගෙයකින් පල වැලයක්, ගෙයකින් මධුපාණී වර්ගයක්, නො කඩකොට තම තමන්ගේ ශක්ති පමණ ම ගෙනෙන්නේය'' යි නියෝග කළහ.

එදා සත් කෙළක් මිනිසුන් වසන ඒ සා සැවැත් නුවර බුදුන්ට දානයක් නො ගෙනාවා වූ එකද සත්ත්ව කෙනෙක් නැත. ඔවුනොවුන් බලා සැදැහැ නැතත් ''රජු පරදවම්හ.'' යි යන ලෝභයෙන් මිථ්‍යාදෘෂ්ටි ගතුවෝ ද දන් ගෙනාවාහුමය. කැවුම් වර්ග මෙතෙක් දහස් ලක්ෂ ගණනැයි ගණන් නැත. පූපාපූප වර්ග මෙතෙකැයි පමණ නැත. සූපව්‍යඤ්ජන මෙතෙක් ලක්ෂණනැයි ගණන් නැත. ......දන් තබා ගන්නා අවකාශ නොම ඇත. පළමු ව ගෙන ගිය දන් තබා බඳුන් පෙරටු ව සිට දෙහොත් මුදුනෙහි තබාගෙන ''මාගේ ස්වාමීනී මාගේ දන් වැළඳුව මැනව, මාගේ දන් වැළඳුව මැනවැ''යි ආරාධනා කරන්නා වූ ස්ත්‍රී පුරුෂයෝ මෙතෙක් දෙන යැයි ගණන් නැත. දන් වසුන් ඉස් මුදුනෙහි තබා ගෙන ''අද අපගේ දන් වැළඳීම් නැත. අප දන් පිසගත් දුක් සිස්ව යන වනැ'යි කිය කියා සුසුම් ලලා වසුන් සමඟ සිටිනා වූ ස්ත්‍රී පුරුෂයෝ මෙතෙකැයි ගණන් නැත. ..... දන් වසුන් ගෙන්වා ගෙන අවුදින් අනේපිඬු මහා සිටාණන් ආදී වූ බුදුන් කෙරෙහි වල්ලභ උපාසකවරුන් වැඳ වැඳ ''ස්වාමීනි මාගේ වස්නෙන් බත් කෙණෙස්සක් බුදුන්ගේ පාත්‍රයට පිළිගන්වාපුව මැනව, රහතන්ගේ පාත්‍රයට පිළිගන්වාපුව මැනවැ''යි යාච්ඤා කරණා පුරුෂයෝ මෙතෙක් දහස් ගණනකැ යි පමණ නැත.

එදා රාත්‍රිය මුළුල්ලෙහි නින්දක් නොනිදා අනේක ප්‍රකාර වූ සූප ව්‍යඤ්ජනයෙන් දන් පිසවා ගෙන්වා ගෙන තැබූ තුමූ නොයෙක් අලංකාරයෙන් සැරහී අවුදින් විසාඛාවනි බන්ධුලමල්ලිකාවන් ආදී වූ බුදුන් කෙරෙහි වල්ලභ වූ උපාසිකාවරුන් දෑක දොහොත් මුදුනෙහි තබාගෙන ''ස්වාමීනි නුඹගේ වල්ලභ කම් දකිනේ මාගේ වස්නෙන් බත් කෙණෝස්සක්, මා පිසූ ව්‍යඤ්ජනයක්, මා පිසූවායින් ඛාද්‍යයක් බෝද්‍යයක්, බුදුන් රහතුන් වළඳාවාලූ කළැයි' යාච්ඤා කරන්නා වූ ස්ත්‍රීහු මෙතෙක් දහසැයි ගණන් නැත. අසාධාරණ වූ නොයෙක් උපකරණ රැස්කොට සැරහී දන් පිසම්හයි වේලා ආසන්න කොට පිසා වේලා වැරද යේ දෙ හෝයි පින් ලෝභයෙන් වහ වහා දන්ගෙනැ දිවම්හයි උපන් සන්සළයෙන් මඟ පැකිළ වී දන් වසුන් මඟ හෙළ බිඳ ''මට වූ සෙණක් බලව'' යි ඉසබඩ අත්ගසා නැවත ''ගෙට පිසූ බත් ගෙන එම්හ' යි සැදැලෝභයෙන් ඩා කඳු වගුර වගුරා ආන ආනා කුසපට ගන්ව ගන්වා නැවත ආපස්සේ ගෙට බලා දිවන ස්ත්‍රී පුරුෂයෝ මෙතෙක් දහස් ගණනැයි පමණ නැත''

නගර වැසියන්ගේ සිත් තුළ බලපවත්නා භක්තිය ශ්‍රද්ධාව කෙතරම්දැයි මින් පෙනේ. එසේ ම ගැමි සැදැහැවතුන් මෙබඳු අවස්ථාවක දී ක්‍රියා කරන ආකාරය, කතාබස් කරන ආකාරය මෙයින් මැනවින් නිරූපණය කර ඇත. පූජාවලියෙහි අසදෘශදාන විස්තරය අනිකුත් මූලාශ්‍රයන්ට වඩා යමක් සැදැහැවතුන් තුළ ජනනය කිරීමට සමත්වන ආකාරයෙන් මෙම අවස්ථාව නිරූපණය කර තිබේදැ යි තවදුරටත් ග්‍රන්ථය කියවීමේ දී ප්‍රකට වෙයි.

පූජාවලියෙහි අසදිසදාන විස්තරය ඉදිරිපත් කර ඇති ආකාරය පාඨක හා ශෝත්‍රෘ ජනතාව තුළ එම මා හැඟි දානය පිළිබඳ ශ්‍රද්ධා සහගත සිතිවිලි ජනනය කිරීමට සමත් වන ආකාරයෙන් අවස්ථා නිරූපණය කර ඇති බැවින් ඒ පිළිබඳ කියවීමට වටිනාම මූලාශ්‍රයක් වශයෙන් ද අගය කළ හැකි ය.

ආශ්‍රිත ග්‍රන්ථ

1. ධම්මපදට්ඨ කථා II, බෞද්ධ සංස්කෘතික මධ්‍යස්ථාන මුද්‍රණය, 2008
2. සිංහල විශ්ව කෝෂය, 2 කාණ්ඩය, අසදෘශදානය
3. බෞද්ධ විශ්ව කෝෂය, II වෙළුම (ඉංග්‍රීසි)
4. දානය, පැලෑනේ වජිරඥාන නාහිමි, දම්සක් පොත් පෙළ, අංක 13
5. සද්ධර්මරත්නාවලිය
6. පූජාවලිය, කේ ඥානවිමල සංස්කරණය
7. ජාතක පොත

ධර්ම දේශනා හා බැඳුණු ආචාර ධර්ම

ආචාර්ය මැදගොඩ අභයතිස්ස හිමි

ආචාර ධර්ම හෙවත් ආචාර විද්‍යාව මිනිස් ගතිපැවතුම්, චර්යා, පරමාර්ථ, අභිප්‍රාය, ජීවන ක්‍රම ආදිය සම්බන්ධයෙන් කරනු ලබන ඇගයීම් පිළිබඳ විමර්ශනයකි. යම් ජන සමාජයක ආචාර විද්‍යාත්මක ඇගයුම් මොනවාද? ඒවා ව්‍යවහාරයට පත්ව ඇත්තේ කුමක් නිසාද? යනා දී කරුණු පිරික්සනුයේ සමාජයීය විද්‍යා මගිනි. යම් විශේෂ ජන කොටසකට, සංස්කෘතියකට, ආගමික පද්ධතියකට අයත් ආචාරධර්ම හඳුනා ගනු ලබනුයේ ඒ ඒ විෂයායත්ත ක්‍රමවේදයන් අනුවය. එසේ ම ඒ ඒ පද්ධතිවල විවිධ කොටස් හා බැඳි ආචාරධර්ම විවිධ ය. සදාචාරාත්මක වශයෙන් බෙහෙවින් වැදගත්වන අදහස් බෞද්ධ චින්තනය තුළ ඇතුලත් වේ. මෙම ලිපියෙහි බුදු දහමේ ධර්ම දේශනා හා බැඳි ආචාර ධර්ම සාකච්ඡාවට ගැනේ.

කිසියම් සමාජයක් තුළ සැලකිය යුතු කාලයක් පැවතගෙන එන ක්‍රියාවලියකට අදාළ සම්ප්‍රදායයක් හා ආචාර ධර්ම සමුදායයක් ඇතිවීම ස්වභාවික ය. ධර්ම දේශනා යනු වසර දෙදහස් පන්සියයකට අධික කාලයක් පටන් බුදු දහම ජනතාව වෙත සමීප කළ සන්නිවේදන මාධ්‍යය යි. එහි දී දේශාන්තර වශයෙන් මෙන් ම කලාප වශයෙන් ද විශේෂ ආචාරාත්මක ලක්ෂණ රැසක් ඒ හා බැඳී සංවර්ධනයට පත්ව ඇත. එසේ වුව ද මෙම ලිපියෙන් අප අවධානය යොමු වන්නේ ධර්ම දේශනා බද්ධව දේශ දේශාන්තරයන්හි හා පළාත්බදව ඇති වූ සංස්කෘතික සම විෂමතාවන් පිළිබඳ ව සමීක්ෂාවක් කිරීම නොව පොදුවේ ශ්‍රී ලාංකේය සමාජය තුළ පිළිගත් ධර්ම දේශනා බද්ධ සම්මතයන් හා ආචාර ධර්මයන් කෙටියෙන් පරීක්ෂා කර බැලීමත් ඒවායෙහි ඇති වැදගත්කම සොයා බැලීමත් ය.

01. ධර්ම දේශනාවක් පවත්වා ගැනීම සඳහා කිසියම් විශේෂ හේතුවක් පාදක කර ගැනීම පොදුවේ සිදුවන්නකි. විහාරස්ථානයක හැර නිවසක ධර්ම දේශනාවක් පවත්වාගන්නේ නම් ඒ සඳහා පින්දීම හෝ ආශිර්වාදය සලසා ගැනීම වැනි අරමුණක් ඉදිරිපත් කර ගැනීම සිරිත ය. සිය ඥාතියෙකු මියගොස් හත් දිනක්, තෙමසක්, වසරක් හෝ ඊට වැඩි කාලයක් ගතවීම, උපන්දිනය, විවාහ සංවත්සරය, විවාහ වන යුවලකට ධර්මෝපදේශ ලබාදීම, ආසන්න බණ ආදී වශයෙන් විවිධ අරමුණු පදනම් කොට ගෙන ධර්ම දේශනා පවත්වනු ලැබේ. එසේ ඇති කල්හි එම අභිමත කරුණට අනුරූප වන අයුරින් ධර්ම දේශනා කිරීමට ද දේශකයන් වහන්සේ අවධානය යොමු කරති. නිදසුනක් ලෙස මිය යෑමකට සම්බන්ධ ධර්ම දේශනාවක දී ත්‍රිලක්ෂණය වැනි දේශනාවක් ද මංගල සම්මත අවස්ථාවක දී මඞ්ගල සූත්‍ර ආදී දේශනාවක් ද දේශනා කිරීම ය. මෙය බුදුරජාණන් වහන්සේ විසිනුදු අනුමත ක්‍රමය බව ඒ පර්යායයේ දී බුදුරජාණන් වහන්සේ අට්ඨුප්පත්තිකව ධර්මය දේශනා කර ඇති ආකාරයෙන් පැහැදිලි වේ.[1] පූතිගත්තතිස්ස හිමියන් අරභයා බුදුරජාණන් වහන්සේ දේශනා කරනුයේ අනිත්‍ය ප්‍රතිසංයුක්ත දේශනාවක් වන අතර[2] චුන්දසූකරික අමතා දේශනා කරනුයේ කර්මය හා සම්බන්ධ දේශනාවකි.[3]

02. සැදැහැතියකුගේ ආරාධනාවකින් ම මිස අනාරාධිතව දහම් දෙසීමේ සම්ප්‍රදායයක් නැත. බුදුරජාණන් වහන්සේගේ ප්‍රථම ධර්ම දේශනය පවා ආරාධනයක් ඇතිව ම දේශනා කරන ලද්දකි. බුදුරජාණන් වහන්සේ ලෝකයාගේ අල්පශ්‍රැත බවත්, එවන් පිරිසකට දහම් දෙසීමේ දී තමන් වහන්සේ පමණක් වෙහෙසට පත්වන බවත් සිතා දහම් දෙසීමට අනුත්සුක ව සිටි අවස්ථාවෙහි සහම්පති මහා බ්‍රහ්මයා උන්වහන්සේට දහම් දෙසීමට ආරධනා කළ පුවත ශාසන ඉතිහාසයේ ඉතා ප්‍රකට ය.[4] එසේ ම බොහෝ අවස්ථාවල බුදුන් වහන්සේ වෙත පැමිණෙන දිව්‍ය බ්‍රහ්මාදීන් මෙන් ම බ්‍රාහ්මණ ගෘහපතියෝ ද තථාගතයන් වහන්සේගෙන් ධර්මය දේශනා කරන ලෙස ඉල්ලා සිටින අයුරු මංගල, පරාභව[5] ආදී සූත්‍රයන්හි මැනවින් ප්‍රකට වේ. එබැවින් ශ්‍රාවක ආරාධනයක් ම ධර්ම දේශනාවකට මූලික වූ අයුරු ශාසන ඉතිහාසය තුළින් ද පැහැදිලි වේ. එය ධර්මයට කරන ගෞරවයක් මෙන් ම ශ්‍රාවකයන්ගේ ම අපේක්ෂාව වන නිසා සන්නිවේදන කාර්යය ද මැනවින් සාර්ථක වෙයි.

වර්තමානයේ ද ධර්ම දේශනාවක් සඳහා ආරාධනා කරන විට දැහැත් වට්ටියක් හෝ අවම වශයෙන් දැහැත් අතක් පිළිගන්වා පසඟ පිහිටුවා වැඳ ආරාධනා කිරීම සිරිතකි. පෙරදිග සම්ප්‍රදාය තුළ බුලත් කොළය පාරිශුද්ධත්වයේ සංකේතයක් මෙන් ම දෙවියන්ට, බුදුරදුන්ට කරන පූජාවන්හි දී යොදා ගන්නා පූජනීය වස්තුවකි. එසේ ම දේශකයාණන් වහන්සේ දැන හැඳින වැඳ සිය අරමුණ ද ප්‍රකාශ කොට ආරාධනය සිදු කිරීමෙන් වඩාත් ඵලදායී ලෙස ධර්ම දේශනාව

සිදුකර ගැනීමේ හැකියාව උදාවේ. මීට අමතරව දේශනාව සිදු කරන ස්ථානය, වේලාව, ශ්‍රාවකයන්ගේ ස්වභාවය ආදිය ද දැන ගැනීම දේශකයාණන් වහන්සේගේ ප්‍රයෝජනය සඳහා ඉතා වැදගත් වේ. නූතනයේ දුරකථන, ජංගම දුරකථන ආදිය සුලභව ඇතත් එමගින් ආරාධනයක් සිදු කළ ද විහාරස්ථානයට පැමිණ වැඳ නමස්කාර කොට දේශකයාණන් වහන්සේට ආරාධනා කිරීම අතිශය යෝග්‍ය බව මෙහිලා සඳහන් කළ යුතුය. මෙහි දී සිහි තබාගත යුතු කරුණ වන්නේ තමන් ආරාධනා කොට දේශනා කරවා ගන්නේ අන් කිසිවක් නොව සාරාසංඛ්‍ය කල්ප ලක්‍ෂයක් පෙරුමන් පුරා අවබෝධ කොටගත් උතුම් නවලෝකෝත්තර ශ්‍රී සද්ධර්මය බව යි.

03. ධර්ම දේශනාවක් සඳහා ආරාධිත භික්‍ෂුව හෝ භික්‍ෂූන් වැඩම කරවීමේ දී විශේෂ ගරුබුහුමන් සහිතවම වැඩම වීම සිරිත ය. එහි දී පෙර සිරිත වූයේ පල්ලැක්කියෙන් වැඩම වීම යි. එය රජුට කරන ගරු සැලකිල්ලට සමාන වූවකි. භික්‍ෂූන් වහන්සේ සතුන් පිට ගමන් කිරීම පොදුවේ සිදු නො වන්නක් නමුත්, අසුන් බැඳි කරත්තය ගොන් කරත්තය ආදියේ ධර්ම දේශනා සඳහා පෙර වැඩම වූ බව පැරැන්නෝ පවසති. එසේ ම අත් පුටුව ද අවස්ථාවෝචිත ව යොදා ගත් අතර බොහෝ විට පෙරහැරකින් වැඩමවීම සිරිත විය. වැඩි වශයෙන් ධර්ම දේශනා පැවැත්වීම රාත්‍රී කාලයේ දී සිදු වූ නිසා පොල් පන්දම් ආදියෙන් පෙරහැර සැරසුණු අතර එමගින් මඟ ආලෝකයත් අලංකාරයත් යන කරුණු දෙක ම එකවර ඉටුකර ගැනීමට අවස්ථාව උදාවුණි. අවම වශයෙන් ධර්ම දේශනාවක් සඳහා වැඩමවීමට පෙරහැරක් සූදානම් නො වූව ද වැඩිහිටි පිරිමි කිහිපදෙනෙකු හෝ ධර්මදේශක භික්‍ෂුව වැඩමකරවාගෙන ඒම සඳහා විහාරස්ථානයට යන අතර ඔවුහු විහාරස්ථානයට අවශ්‍ය දැහැත්, ගිලන්පස ආදිය රැගෙන යාම සිරිතක් කොට ගත්හ. දේශක භික්‍ෂුව හේවිසි නාද මධ්‍යයේ පාවඩ පිටින් වැඩම කළ අතර ඇතැම් පැරණි ගම් දනව්වල ස්ත්‍රීන්ගේ කෙස් පියවිල්ල මතින් ද ධර්ම දේශකයාණන් වහන්සේ වැඩම වූ අයුරු මෑත ඉතිහාසයේ පවා අසන්නට ලැබෙන්නකි. පා දෝවනය කොට ධර්මදේශකයාණන් වහන්සේ පිළිගැනීම චිරාගත සම්ප්‍රදාය වන අතර එමඟින් භික්‍ෂුවගේ පාද පිරිසිදු කිරීම නොව නිවැසියන්ගේ මානය සෝදා හැරීම අරමුණ විය. එබැවින් ගෘහ මූලිකයා පිරිමියෙකු වේ නම් ඔහු විසින් එම කටයුත්ත සිදු කෙරුණු අතර එය කුඩා දරුවකුට හෝ දාස කම්කරුවකුට අයත් කාර්යයක් සේ කිසිවිටෙකත් නො සැලකූහ. මේ සියල්ල ම ධර්මයට කරන ගරු සැලකිලි ලෙසින් මිස තමාට කරන සැලකිල්ලක් ලෙස දේශක භික්‍ෂූහු ද නො සිතූහ.

04. ධර්මාසනය පිළියෙළ කිරීම ද දේශනයක දී ඉතා සැලකිල්ලෙන් හා ඉතා ගරුත්වයෙන් සිදුකරනු ලබන්නකි. එහි දී කෙතරම් ගරුත්වයකින් හා සැලකිල්ලකින් එම කාර්යය සිදුකරන ලද්දේ ද යන්නට ප්‍රථම සංගීතියේ දී

දේශන අසුන සූදානම් කිරීම සම්බන්ධ සමන්තපාසාදිකාගත වාර්තාව දෙස් දෙයි. නානා මල් වර්ග, රන් රුවන් ආදියෙන් සරසා අනඟි ඇතිරිලි යොදා ආසන පැන වූ බව එහි වාර්තා වී ඇත.[6] ඒ අනුව ධර්මාසනයට සුදු ඇතිරිලි යොදා ධර්මාසනයට උඩුවියන් බැඳ බුමුතුරුණු එලා සැකසීම සිරිත වෙයි. මෙහිලා තවත් අවධානය යොමු කළ යුතු කරුණක් ලෙස ධර්මාසනය සකසන ස්ථානය පිළිබඳව සැලකිලිමත් වීම පෙන්වා දිය යුතු ය. දේශකයාණන් වහන්සේට දේශනාවේ දී ශ්‍රාවකයා සම්බන්ධ කර ගැනීම වඩාත් පහසු වන ආකාරයෙන් ධර්මාසනය පිළියෙළ කර ගත යුතු ය. ශ්‍රාවකයාට ඉතා ළං වීම ද ඉතා දුර වීම ද දේශනයට බාධාවකි.[7] ධර්ම දේශක භික්ෂුවගේ අත්පස තෙල් පහනක් දල්වා තැබීම සිරිතකි. විදුලි ආලෝකය සුලභ මෙවන් කාලයක වුව එහි ඇති ප්‍රයෝජනය නිතර දහම් දෙසුම සඳහා වැඩමවන භික්ෂූන් ලෙස අප ද අත්දැකීමෙන් දක ඇත. හදිසියේ විදුලි ආලෝකය විසන්ධි වීමක් සිදු වුව ද ධර්ම දේශනය බාධාවකින් තොර ව පවත්වා ගැනීමට එමඟින් අවකාශ සැලසේ. එම පහනින් සිදුවන වෙනත් සෞඛ්‍යමය වැදගත්කම ද මෙහිලා සැලකිල්ලට ගනු වටී. එසේ ම පානීය ජලය ද අවශ්‍යයෙන් ම ධර්මාසනය අසල තබනු ලැබේ. විහාරස්ථානයට ගොස් දැහැත් අතක් පිළිගන්වා ආරාධනා කළ නමුත් නැවත ධර්මාසනාරූඪ භික්ෂුවට දැහැත් වට්ටියක් පිළිගන්වා ආරාධනා කිරීම සිරිත වේ. දේශක භික්ෂුව ද ධර්මාසනයට පැමිණි විගස හිඳ නො ගන්නා අතර ධර්මාසනයට අත තබා බැලීමෙන් අනතුරුව වැඩ සිටීම පැරණි සිරිත ය. එක් අතකින් දේශක භික්ෂුවගේ ආරක්ෂාව පිණිස එය හේතු වේ. මක්නිසා ද යත් භික්ෂුවට කරදරයක් කිරීමට අවශ්‍ය අයෙකුට ධර්මාසනයේ කටු ගැසීම ආදියක් සිදු කළ හැකි බැවිනි. මීට අතිරේකව ඇතිරිල්ලට යටින් නිවසේ බළලුන් ලෙහෙනුන් ආදී අහිංසක සුරතලුන් සැඟවී සිටීමට ද ඉඩ ඇත. ඉඳුම් හිටුම් ආදී කාර්යයන්හි සති සම්පජඤ්ඤයෙන් කටයුතු කිරීමේ තථාගතයන් වහන්සේගේ අවවාදය ද මෙමඟින් අනුගමනය කළේ වෙයි.[8]

බුදුරජාණන් වහන්සේ විසින් දහම් නො දෙසිය යුතු අය පිළිබඳව ද විනය පිටකයේ දී දේශනා කොට ඇත. එවන් උදවිය ලෙස කුඩයක් දරාගෙන සිටින්නා, දණ්ඩක් දරාගෙන සිටින්නා, ආයුධ දරන්නා, දුණු ඊතල දරන්නා, පාවහන් පැළඳ සිටින්නා, යානගත පුද්ගලයා, පලසෙහි සිටි පුද්ගලයා, හිස වෙලා සිටින්නා ආදීන් දැක්විය හැකි ය. එසේ වෙතත් ගිලන් පුද්ගලයාට දහම් දෙසීමට එම කරුණු තුළ තහනමක් නැත. එසේ ම බිම සිට අසුනෙහි සිටින්නාට නො මගෙහි යමින් මගෙහි යන්නාට හා පසුපසින් යමින් ඉදිරියේ යන්නාට දහම් නො දෙසිය යුතු බව එහිලා පැහැදිලි කරයි.[9]

බුදුන් දවස කෙසේවතුදු ප්‍රථම ධර්ම සංගායනා වාර්තාවට අනුව නම් දේශක භික්ෂුව විජිනිපතක් භාවිත කළ බව පැහැදිලි ය.[10] හස්ත විකාර, මුඛ විකාර

ආදිය ඇති නොවීමටත් දේශකයාගේ චිත්තේකාග්‍රතාව ආරක්‍ෂා කර ගැනීමටත් එයින් අවස්ථාව උදාවේ. දේශනයේ දී විසභාග අරමුණක් දුටුවහොත් ඉන් චිත්ත වික්ෂේපයට පත් නො වීම මෙමගින් අපේක්‍ෂා කෙරේ.

05. සම්ප්‍රදායික ව දේශක භික්‍ෂුවක් දේශනාරම්භයේ දී දේවතාරාධනාව හා කාල ඝෝෂාව පැවැත්වීම සිරිත ය. එනම් ධර්මශ්‍රවණය සඳහා දෙවියන්ට ආරාධනා කිරීමයි. එසේ ආරාධනා කරන පාලි ගාථා දෙකක් පිළිබඳව අප අවධානය යොමු වේ. එනම්, සමන්තා චක්කවාලේසු ආදී වශයෙන් එන දේවතාරාධනාව හා සග්ගේ කාමේ රූපෙ ගිරිසිඛරතටෙ ආදී වශයෙන් එන දේවතාරාධනාවත් ය. දේවතාරාධනයෙන් අනතුරුව මේ දහම් ශ්‍රවණයට වෙලාවයි යනුවෙන් කියැවෙන ධම්මස්සවනකාලො අයං භදන්තා යන්න තෙවරක් හඬනගා පැවසීම සිරිත ය. ධර්මාසනාරූඪ භික්‍ෂුවකට සිය කාර්යය කුමක් ද, යන්න පිළිබඳව තමා ම සිහිපත් කර ගැනීමක් ලෙස ද මේ දේවතාරාධනය වැදගත් වෙයි. තමන් මේ දේශනා කරන්නේ බුදුරජාණන් වහන්සේගේ ධර්මය බවත් එය අසන්නට පැමිණෙන ලෙස දෙවියන්ට පවා ඇරයුම් කිරීමෙන් සම්බුද්ධ දේශිතයෙන් බැහැරව දෙසුම පැවැත්වීමට උන්වහන්සේට හැකියාවක් ඇති නොවේ. ධම්මකථික සූත්‍රයේ දී බුදුරජාණන් වහන්සේ ම දේශනා කොට ඇත්තේ සිතළුවක් කියවන පුද්ගලයා ධම්ම කථිකයෙක් නො වන බවත්, රූපාදිය පිළිබඳව අනිත්‍ය, දුක්ඛ, අනාත්ම වශයෙන් දැකීමට ශ්‍රාවකයා යොමු කරන දේශකයා පමණක් ධම්මකථික නාමයට හිමිකම් කියන බවය.[11] එසේ ම සත්පුරුෂ ධර්ම කථිකයා අනුන් හෙළා නො දකින තමා හුවා නො දක්වන සිය කථිකත්වය නිසා ලෝභයෙන්, ද්වේශයෙන් හා මෝහයෙන් මුලාවට පත්වන්නකු නො විය යුතු ය.[12] මෙම බුද්ධෝපදේශය කාලීන ධර්ම දේශනා යනුවෙන් ප්‍රලාප කියවන බොහෝ අල්පශ්‍රැතයන් විසින් නො සලකා හැරීම අතිශය විපත්තිකාරී තත්ත්වයක් බව මෙහිලා සඳහන් කරනුයේ සංවේගයෙනි.

ශ්‍රී ලංකාවේ ඇතැම් උඩරට ගම් දනව්වල දේවතාරාධනයෙන් අනතුරුව හේවිසි නාද කිරීම සිරිත ය. ඒ ශබ්ද පූජාවක් ලෙසින් බුදුරජුන්ට කරන උපහාරයක් මෙන් ම ශබ්ද පූජාවන්ට දෙවියන් ප්‍රිය කරන බැවින් ඔවුන් පිළිගැනීමක් ලෙස ද හඳුන්වා දිය හැකි ය. අනතුරුව නමස්කාරයෙන් හා මාතෘකා ගාථා දේශනා කිරීමෙන් දම් දෙසුම ආරම්භ වෙයි. නමස්කාරය වුව ද ථේරවාදී සම්ප්‍රදාය තුළ ඒ ඒ අවස්ථාවට තාලය අනුව වෙනස් වෙයි. පිරිතක දී විනය කර්ම කරන අවස්ථාවේ දී හා ධර්ම දේශනයේ දී මෙම වෙනස මැනවින් වටහා ගත හැකි ය.

06. දේශක භික්‍ෂුව මාතෘකා කළ ගාථාවට අනුව එක්වර ම ධර්ම කාරණා ඉදිරිපත් නො කරයි. එහිදී ශ්‍රාවකයන් වෙත ධර්මාවවාදයක් ලබාදීම පළමුව

සිදුවෙයි. ධර්මශ්‍රවණය කළ යුතු ආකාරය, එහි අනුසස්, ධර්ම ශ්‍රවණයේ අරමුණු ආදී කරුණු මෙහි දී අනාවරණය කෙරේ. නෑසූ දහම් කරුණු අසන්නට ලැබීම, ඇසූ කරුණු පිරිසිදු කර ගැනීම, සැක දුරු කර ගැනීම, දෘක්ම ඍජු වීම, සිත පැහැදීම[13] වැනි ධර්ම දේශනාවෙන් සිදුවන අර්ථය පැහැදිලි කිරීම මෙහි දී සිදුවන අතර ධර්ම ශ්‍රවණය තුළින් සිය දෙලොවට ම වැඩ සලසා ගත් උවැසි උවැසියන් පිළිබඳව සිහිපත් කිරීමෙන් ධර්ම ගෞරවය ශ්‍රාවකයා වෙත ගොඩනැගීම ද සිදු වේ. ධර්ම ශ්‍රවණයේ ඇති දුර්ලභ බවත් අෂ්ට දුෂ්ටක්ෂණයන්ගෙන් විනිර්මුක්ත මනුෂ්‍යත්ව ප්‍රතිලාභයේ ඇති වටිනාකමත්[14] මෙහි දී ශ්‍රාවකයාට අවබෝධ කොට දීම සිදු වේ.

ධර්මාවවාදයෙන් අනතුරුව නැවත මාතෘකා ගාථාව ප්‍රකාශ කිරීමත් ගාථාවේ අර්ථය සරල කොට ප්‍රකාශ කිරීමත් එහි නිදාන කථා ඇත්නම් එය දේශනා කිරීමත් එහි එන දහම් කරුණු අනුව ධර්ම දේශනය පැවැත්වීමත් අවසාන ධර්මෝපදේශ ඉදිරිපත් කරමින් දේශනාව නිමාවට පත්කිරීමත් පෙර සිරිත ය. දේශනාව නිමා කරනුයේ ධර්ම ශ්‍රවණයට පැමිණි දෙවියන් ඇතුලු සියල්ලන්ට ම පිං පෙත් අනුමෝදන් කිරීමෙනි.

07. දේශක භික්ෂුවට පරිෂ්කාර පූජාවක් සිදු කිරීම ද පෙර සිට පැවත එන සිරිතකි. එහි දී පිංකමේ අරමුණ අනුව පිරිකරක් පූජා කිරීම බොහෝ විට සිදු විය. මිය පරලොව සැපත් අයෙකු වෙනුවෙන් කරන පිංකමක් නම් ඔහුට ආලෝකය පිණිස ආලෝක පූජාවක් ලෙස ලන්තෑරුම් ආදිය පූජා කිරීම පැරණි ගම්වල අද පවා සිදු වේ. එසේ ම දියුණු නූතනයේ විදුලි බල්බ ආදිය පූජා කිරීමේ අරමුණ ද මීට ම සමගාමී වේ. පිරිකර පූජාවේ ආරම්භය බුද්ධ කාලය දක්වා ම දිවෙන්නකි. වරක් උදේන රජතුමාගේ ඇතවුරෙහි ස්ත්‍රීන් පිරිසකට ධර්ම දේශනා කළ අනඳ හිමියන්ට සාටක (සළු) පන්සියයක් ලැබුණු පුවත මෙහිලා කදිම නිදසුනකි.[15] කෙසේවතුදු පිරිකර අපේක්ෂාවෙන් දහම් දෙසන්නේ නම් එය සඳුන් අරටුවක් කුණු මෝරු හැලියකට හුවමාරු කර ගැනීමක් හා සම කොට දේශනාවේ පැහැදිලි කෙරේ.[16] පෙර රජවරුන් පවා ධර්ම දේශකයන් වෙත පිරිකර පමණක් නොව වැටුප් පවා ලැබීමට සලස්වා තිබූ බවට ඉතිහාසය සාක්ෂි දරයි.[17] එහිලා ධම්මදායාදා හොථ භික්ඛවෙ.

08. භික්ෂුවක හෝ ගිහියෙකු දහම් දෙසන්නේ නම් එහි අරමුණ බුද්ධ දේශනාව පැහැදිලි කිරීම යි. එසේ නම් දේශකයෙකු තුළ විශේෂ ගික්ෂණයක් ඒ සඳහා පැවතිය යුතු ය. මෙහිලා දේශකයා ප්‍රියශීලී අයෙකුවීම (පියෝ) ගරු සම්භාවනාවට සුදුස්සෙක් වීම (ගරු භාවනීයො) ව්‍යක්ත අයෙකු වීම (වත්තා), නො ඉක්මිය හැකි වදන් ඇත්තෙකු වීම (වචනක්කමො), ගැඹුරු කථා ඇත්තෙකු වීම (ගම්භීරඤ්ඤ්ච කථං කත්තා) ශ්‍රාවකයා අස්ථානයෙහි නො යෙදන්නෙකු

වීම (නොචට්ඨානෙ නියෝජයෙ) ඉතා වැදගත් ය.[18] මෙහිලා භාෂා ව්‍යවහාරයේ ජනකාන්ත බව, ශ්‍රාවකයා වෙත අනුකම්පාශීලී වීම ස්වමතය නොව බුද්ධ මතය ප්‍රකාශ කිරීමේ වගකීම, ප්‍රත්‍යලාභ ආදිය පිළිබඳව නොව ධර්ම ඥානය ලබා දී විමුක්තිය කරා ශ්‍රාවකයා මෙහෙයවීමේ උදාර අපේක්ෂාව දේශකයෙකු තුළ පැවතිය යුතු වේ. දේශකයා කවටයෙකු නො විය යුතු අතර ගාම්භීර චරිතයක් ඇත්තෙකු වීම ඉතා වැදගත් ය.

09. අවස්ථානුකූල ව මෙන් ම සම්ප්‍රදායගතව ද විවිධ ධර්ම දේශනා වර්ග දක්නට හැකි ය. මංගල බණ, අරියවංශ දේශනා, යුගාසන දේශනා, ජාතක දේශනා, මතක බණ, කාව්‍යමය දේශනා, මෛත්‍රී වර්ණනාව, නාට්‍ය බණ ආදිය මේ අතර විශේෂය. මඞ්ගල බණ යනුවෙන් අදහස් තුනක් මතුවිය හැකි ය. එකක් නම් මඞ්ගල සූත්‍රානුසාරයෙන් කරනු ලබන දේශනාවයි. අනෙක බුදුරජාණන් වහන්සේගේ මංගල දේශනාව වන දම්සක් පැවතුම් සූත්‍රය යි. තෙවැන්න නම් අභිනවෝපසම්පන්න භික්ෂුවකගේ පළමු දම් දෙසුම යි. මෙහිලා අදහස් කරනුයේ අභිනවයෙන් උපසපන් භික්ෂුවක විසින් කරනු ලබන පළමුවැනි ධර්ම දේශනාව යි. එම අවස්ථාව පැරණි සමාජය තුළ අතිශය උත්සවාකාරයෙන් සිදුකරන ලද්දකි. එම ධර්මදේශක භික්ෂුව උපසම්පදාවෙන් අනතුරුව ස්වකීය විහාරස්ථානයට සමීපස්ථ වෙනත් විහාරස්ථානයක නවත්වා තබා ධර්ම දේශනාවට නියමිත වේලාවට වැඩමකරවා ගැනීම පෙර සිරිතය. එහි දී පෙරහැරින් වැඩමවන අභිනවෝපසම්පන්න භික්ෂුව උණු පැණින් පා දොවා උණු කැවුම්න් දෙපා තවා, පියවිලි පිටින් ධර්මාසනය වෙත වැඩමවීම සිදු කෙරේ. බොහෝ විට ප්‍රථම ධර්මදේශනාවේ දී ධම්මචක්කප්පවත්තන සූත්‍රයෙන් දහම් දෙසීම ද සිරිතකි.

අංගුත්තර නිකාය ටීකාවේ දී අරියවංස දේශනා යන්න පැහැදිලි කෙරෙන්නේ තථාගතයන් වහන්සේ විසින් දේශනා කළ ධර්මය එ නයින් ම ආර්ය මාර්ගාධිගමය පිණිස විස්තර වශයෙන් කරනු ලබන දේශනාව (අරියමග්ගාධිගමාය විත්ථාරතො පවත්තියමාන දෙසනා) යනුවෙනි.[19] පෙර දවස මුළු රාත්‍රිය පුරා ම ශ්‍රාවකයන් පිරිවරාගෙන භික්ෂූන් වහන්සේලා අරියවංස දේශනාව කළ බව සඳහන් වේ. මෙහි දී අඞ්ගුත්තර නිකායේ චතුක්කනිපාතයේ එන අරියවංස සූත්‍රය මෙම දේශනාවට පාදක වී දැයි සොයා බැලීම ද වැදගත් විය හැකි ය.

මතක බණ යනුවෙන් කෙනෙකු මිය යෑමෙන් දින හතක් ගතවීමෙන් සිදු කෙරෙන ධර්ම දේශනාව ශ්‍රී ලාංකීය බෞද්ධ සමාජය තුළ අනිවාර්යයෙන් ම සිදුවන්නකි. මෙහි දී එම පුද්ගලයා මිය ගිය දිනයේ සිට දින හයක් ඉදිරියට ගණනය කොට සයවන දින රාත්‍රියේ ධර්මදේශනා පවත්වා පසු දින සඟසතු කොට දානය පිළිගැන්වීම සිදුකෙරේ. මේ සඳහා දින හයක් සීමාව යොදාගනු ලබන්නේ කිනම්

කරුණක් මත ද යන්න සොයාබැලීම වෙන ම පර්යේෂණයකි. මහායාන සම්ප්‍රදාය තුළ මියගිය අයෙකු ගන්ධබ්බ ස්වරූපයෙන් දින හතක් සැරිසරන බව පිළිගැනීම නිසා එම ආභාසයෙන් මෙම අදහස තහවුරු වී යැයි ද සිතිය හැක. ථේරවාද සම්ප්‍රදාය තුළ එවන් පිළිගැනීමක් නැතත් තිරෝකුඩ්ඩ සූත්‍රයේ දී මියගියවුන් පින් අපේක්ෂාවෙන් ගේ අවට දොරපිල් ආදියේ රැඳී සිටින බව සඳහන් වී තිබෙන බැවින්[20] මෙවන් පින්කමක් කොට පිං පැමිණවීම අර්ථසම්පන්න බව පැහැදිලි වේ. හත්දොහේ බණ අවසානයේ ඇතැම් ප්‍රදේශවල පැන් වඩා පිං අනුමෝදන් කිරීම ද චාරිත්‍රයකි. මතක බණක දී දේවතාරාධනය කිරීමක් ද සිදු නො වේ. දෙවියන් අපිරිසිදු ස්ථාන පිළිකෙව් කරන බැවින් එවන් අවස්ථාවකට ආරාධනා කිරීම නුසුදුසු සේ සලකන්නට ඇත. එසේ ම මරණයත් නැති බැවින් දෙවියන්ට අමර යන නම භාවිත කෙරේ. මරණයේ අත්දැකීම් නැති ඔවුනට මරණය පිළිබඳ දේශනාව අභිමත නො වන සේ සලකන ලදැයි ද සිතීමට අවකාශ ඇත. මතක බණක දී බොහෝ සෙයින් ම අනිත්‍ය ප්‍රතිසංයුක්ත දේශනාවක් කිරීම ද සිරිත ය.

යුගාසන දේශානාවන්හි දී එක් භික්ෂුවක පෙළ දේශනා කරන අතර අනෙක් භික්ෂුව එය සිය බසින් තේරීම සිරිත ය. එහි දී බොහෝ විට වෘත්තගන්ධී ශෛලියෙන් පෙළ තේරීම සිදු කෙරේ. මෑත යුගයේ මෙම දේශනා විශේෂය එතරම් ජනප්‍රිය නො වූව ද දශක කිහිපයකට පෙරාතුව එය ඉතා ජනප්‍රිය දේශනා ක්‍රමයක් වූ බව පෙනේ. ජාතක දේශනාවන්හි දී ජාතක පොත් වහන්සේ ගෞරව බුහුමන් සහිතව වැඩමවා මිහිරි කොට තාලයට ජාතක පොත කියවීම සිරිතය එමඟින් බෝසතාණන් වහන්සේගේ අතීත භවයන් පිළිබඳව බොදුනුවන් දැනුවත් වීමක් පමණක් නොව බෝසත් චර්යාවන් තමා වෙත ගොඩනගා ගැනීමේ මහඟු ආදර්ශය ද ඔවුහු ලබා ගත්හ. එසේ ම සාහිත්‍ය සේවනයෙන් ලද ශික්ෂණය ඔවුන්ගේ ජීවිත මහත් ආලෝකයට පත්වීමට හේතු විය.

කාව්‍යමය ධර්ම දේශනාවන් විෂයයෙහි බාල, තරුණ, මහලු කාගේත් අභිරුචියක් පවතී. එහි දී පැරණි සම්ප්‍රදායය වූයේ ජාතක කතාවක් පදනම් කොට ගෙන කාව්‍යමය දේශනාවක් ගොඩනැගීම ය. එය පෙදෙන් බුදු සිරිත කීමේ චිරාගත සම්ප්‍රදායට ද එකඟ වූවකි. වර්තමානයේ සියල්ලක් ම කාලීන කර ගැනීමේ වුවමනාව නිසා කාව්‍යමය දේශනාවන්ට ද වර්තමාන උදාහරණ, සම්ප්‍රදායයට නො ගැළපෙන හාස්‍ය උත්පාදක කියමන් ඇතුලත්ව පැවතීම ධර්මධරයන්ගේ ආනන්දයට හේතු නො වේ. කවිය හා ගීතය භික්ෂුවට ගැලපේ ද නො ගැලපේ ද යන කරුණ සංකීර්ණ කරුණක් බැවින් අවස්ථානුරූපීව මෙහිලා සාකච්ඡාවට බඳුන් නො වෙතත් නූතන ජනප්‍රිය ගීතයන් අනුකරණය කළ නාද රටාවක් භාවිත කරමින් කෙරෙන කවිබණ දේශනාවන් භික්ෂු ගෞරවය කෙලෙසීමට හේතුවන බව නම් පැහැදිලි ය.

ධර්මය සර්ව කාලීන ය. එබැවින් ම කාලීන ය. එසේ වෙතත් කාලීන ධර්ම දේශනා යනුවෙන් අශ්‍රැතවත් පුද්ගලයන්ගේ ප්‍රලාප කථනයන් ගරුත්වයෙන් ගත් අන්ධබාල ශ්‍රාවක සමාජයට ඔවුන්ගේ එම දොලොව වැඩ නැති දේශනාවන් අතිශය ආස්වාදනීය ලෙස පෙනීම පුදුමයක් නො වේ. එසේ ම බුද්ධ දේශනාව එලෙසින් විග්‍රහ කරන ධර්ම ගරුත්වයෙන් යුතු දේශකයෝ එබඳු පුහු වටිනාකම් සහිත ශ්‍රාවක සමාජයක ඇගයීමට බඳුන් නො වෙති. මැටියෙන් කළ අලංකාර කුණ්ඩලාභරණ මෙන් ද, රන් ආලේපිත ලෝහ කාසි මෙන් ද පිරිවර වටකර ගත් ඇතුලතින් අශුද්ධ එහෙත් බාහිරින් අලංකාර බාලයෝ පිරිවර වටකොට ඇවිදිති යන බුදු වදන මෙහිලා සිහියට ගැනීම වටනේ ය.[21]

09. ධර්ම දේශකයා පමණක් නොව ශ්‍රාවකයා තුළ ද දහම් දෙසුමක දී සුවිශේෂ සූදානමක් පැවතිය යුතු ය. විශේෂයෙන් ම හේ සංවරසීලී ඇඳුමකින් සැරසී සිටිය යුතු ය. කාය වාග් සංවරයෙන් යුතු ව ධර්ම ශ්‍රවණය කළ යුතු ය. බුදුරජාණන් වහන්සේ දේශනා කළේ ධර්ම ශ්‍රවණයේ දී ථීනමිද්ධයෙන් උඟරෙකු මෙන් නො නිදා අවදියෙන් ධර්ම ශ්‍රවණය කළ යුතු බව ය.[22] බුදුරජාණන් වහන්සේ ලෝක සත්ත්වයාගේ භවය නැමැති රෝගයට පිළියම් කරන භෛෂජ්‍ය ගුරු ය. එබැවින් රෝගියා වෛද්‍යවරයාගේ උපදෙස් අනුගමනය කළ යුතු ය. ධර්මෞෂධය තරම් දෙයක් තවත් නැත.[23] වෛද්‍යවරයෙක් රෝගියාට බෙහෙත් නියම කරන්නාක් මෙන් බුදුරජාණන් වහන්සේ ද ධර්මෞෂධය ලබා දෙති. එය පානය කරන්නෝ පස්පව් දස අකුසලයෙන් මිදී දස කුසල කර්මයන්හි නියැලෙමින් ධර්මය ප්‍රගුණ කළ යුතු ය. එසේ ඇති කල්හි පමණක් ධර්ම ශ්‍රවණයේ අරමුණු සාක්ෂාත් කරගත හැකි වේ.

මේ සියලු කාරණා එක පිඩුකොට සැලකිල්ලට ගැනීමේ දී වසර දෙදහස් පන්සියයකට අධික කාලයක් තුළ ජනතාව වෙත ධර්මය සමීප කරවන ලද ඒ සඳහා වූ ප්‍රබල ම මාධ්‍ය හැටියට යොදා ගත්ධර්ම දේශනාවන් දේශක ශ්‍රාවක දෙපක්ෂය තුළ ම චාරිත්‍රමය, ආකල්පමය හා චර්යාමය සද්භාවයන් මත ගොඩනැගුණු වැඩපිළිවෙළක් බව පැහැදිලි වේ.

ආන්තික සටහන්

1. මනි. 02, 100-106 පිටු.
2. ධඅ.01, 157-159 පිටු.
3. එම, 64-65 පිටු.
4. මපා. 01, 10-12 පිටු.
5. සුනි., 36 පිටුව.
6. විඅ.01, 6-7 පිටු.

7. සංයුත්තනිකාය, සගාථකවග්ග ටීකා, CSCD.
8. දීනි.01, 124 පිටුව.
9. පාචිපා. 01, 28-30 පිටු.
10. විඅ.01, 07 පිටුව.
11. සනි. 02, 28-30 පිටු.
12. මනි. 03, 154-164 පිටු.
13. අනි. 03, 393 පිටුව.
14. සද්ධම්මෝපායන අක්ඛණදීපන ගාථා.
15. චූපා. 02, 558-562 පිටු.
16. අඞ්ගුත්තරනිකාය, මහාසුපිණසුත්තවණ්ණනා, CSCD.
17. මහාවංස, 32 පරිච්ඡේදය, 44, 45 ගාථා.
18. අනි. 04, 330-332 පිටු.
19. අඞ්ගුත්තරනිකාය ටීකා, අරියවංස සුත්ත වණ්ණනා, CSCD.
20. බුනි. 01, 14-16 පිටු.
21. සනි. 02, 148 පිටුව.
22. ථෙර., 10 පිටුව.
23. ධම්මාගදං ගවෙසන්තො අද්දක්ඛිං සකස්සාසනං
අග්ගං සබ්බොසධානං තං සබ්බසල්ලවිනොදනං''
අප. 01, 72 පිටුව.

Overcoming the Challenges of the Re-Establishment of *Bhikkhunī* Order in Sri Lanka

Dr. Panahaduwe Yasassi Thera

Establishment of *Bhikkhunī* Order

The Order of *Bhikkhunīs* was first established by the Buddha at the specific request of his foster-mother *Mahāprajāpati Gotamī.* It occurred five years after the Order of monks that means fifth year of the Buddha's enlightenment. For the first time *Mahāprajāpati Gotamī* requested to enter the dispensation when the Buddha was staying at the *Kapilavattu* in the Banyan monastery.[1] The Buddha rejected her request replying that " Be careful, *Gotamī*, of the going forth of women from home to homelessness in the *Dhamma* and *Vinaya*"[2] In the same way *Mahāprajāpati Gotamī* requested the Buddha to grant permission for women in receiving ordination three times but it was rejected by the Buddha. Then she departed thinking that the Buddha does not allow women to get ordination with afflicted, grieved, with a tearful face and crying.[3]

In the fourth time the queen alone with several *Sākyan* princess having had her hair cut off, having warn robes arrived to *Vesāli* where the Buddha was resided. Due to the long journey her feet were swollen, limbs covered with dust, with tearful face, crying stood outside the porch of the gateway. This emphasizes how she devoted to fulfill her idea. Even though venerable Ānanda paid his attention on this matter, the Buddha rejected the forth request of *Mahāprajāpati Gotamī*. Finally Ven. Ānanda asked the Buddha whether the women able to realize attainments having becoming

nuns. Replying him, the Buddha stated that "If Ānanda, *Mahāprajāpati Gotamī* accepts eight strict rules that may be ordination for her.[4] Those eight rules are as follows.

I. A nun who has been ordained for a century must greet respectfully, rise up from her seat, salute with joined palms, do proper homage to a monk ordained that day itself.

II. A nun must not spend the rains in a residence where there is no monk.

III. Every half month a nun should desire two things from the order of monks asking of the observance day *(Uposatha)* and the coming for the exhortation.

IV. After the rainy retreat a nun must invite before both orders in respect of three matters: What was seen, what was heard, what was suspected.

V. A nun, offending against the strict rules rule, must undergo *(mānatta)* for half a month before both orders.

VI. When, as a probationer, she has trained in the six rules for two years and she should seek ordination from both orders.

VII. A monk must not be abused or reviled in any way by a nun.

VIII. From to-day admonition of monks by nuns is forbidden, admonition of nuns by monks is not forbidden.

It is mentioned at the end of each rule that "this rule too is to be honored, respected, revered, venerated and never to be transgressed during her life.[5] This emphasizes that how she respected the eight strict rules. It is mentioned in *Culavaggapāli* how she accepted the eight rules as follows.

"As a woman or a man when young of tender years and fond of ornaments, having washed the head, having obtained a garland, of lotus flowers or a garland of jasmine flowers or a garland of some sweet scanted creeper, having taken it with both hands, should place it on top of his head

even so I accept these eight strict rules and never to be transgressed during my life.[6]

After she accepted the eight strict rules that informed by venerable Ānanda to the Buddha. At that time Buddha informed that "If women received the ordination in the Buddha's dispensation the doctrine will not last long and its life span would be reduced a half from thousands years to five hundred years.

Establishment of *Bhikkhunī* Order in Sri Lanka

The *Bhikkhunī* Order was established in Sri Lanka at the early period of the advent of Mahāmahinda Thera. It is well known history that Sri Lanka received *Bhikkhunī* ordination in the 3rd century B.C. from *Bhikkhunī* Saṃghamittā, the daughter of Emperor Asoka of India with eleven *Bhikkhunī*s.[7] Queen Anulā with her followers having received the *Pabbajjā* from the *theri*, *Saṃghamittā* attained to *Arahantship*.

The Golden Era

Anuradhapura period is considered the golden era of the *Bhikkhunī* order society in Sri Lanka. It is mentioned in *Māhavaṃsa* about the flourish of the *Bhikkhunī* order in Anuradhapura period as follows. "The great their *Saṃghamittā* who lodged for a quite dwelling-place, because of the too great crowding of the *vihāra* where she dwelt, she who was mindful for the progress of the doctrine and the good of the *Bhikkhunī*s, the wise one who desired another abode for the *Bhikkhunī*s went to the fair *cetiya*-house, pleasant by its remoteness, and there she the skilled of dwelling-place, the blameless, stayed the day through.[8] Furthermore, It is stated in *Māhavaṃsa* that fourteen thousand *Bhikkhunī*s were attained *Arhantship* at the foundation stone ceremony of *Mahāthupa*.[9] Nine hundred (900) thousand *Bhikkhunī*s were participated while hundred (100) thousand *bhikkhus* for the *Mirisavatiya* Offering.[10] These examples show how the *Bhikkhunī*s order had been flourished in Sri Lanka in Anuradhapura period.

The Decline

The *Bhikkhunī* order in Sri Lanka disappeared in the 11th century after the *Chola* invasion from South India. It was last long due to various reasons such as wars, famines, droughts, disputes among rulers and foreign invasions etc.

Re-establishment of *Bhikkhunī* Order in Sri Lanka

After the degeneration of the *Bhikkhunī* order in Sri Lanka until its re-establishment, the gap was spanned by *Dasa Sil Māthās* and homeless nuns. *Kusumā Devendra* received of Higher Ordination in 1996 from the Korean Saṃgha at *Sārānāth* in India. In February 1998 it was conducted in *Bodgayā* by *Ināmaluwe Sumangala thera of Rangiri Dambulla.* From 1998 it is being performed in Sri Lanka to the present.

The Problems and Challenges

The *Bhikkhunī* Order which was established in Sri Lanka at the early period of the advent of *Mahāmahinda* Thera gradually developed amidst obstacles and hardships. As a result of socio-religious factors it declined in certain periods in Sri Lanka. Although Public concern, awareness and discussion have been created on the re - establishment of Order of Nuns in the present context many problems are available in re-establishing the *Bhikkhunī* order in the world.

- The split of lineages.
- The receiving of Higher Ordination by *Kusumā Devendra* from *Mahāyāna Bhikkhus*.
- The absence of Theravada *Bhikkhunīs* in the world.
- Incompatibility of the current method of Higher Ordination with *Vinaya* rules in Early Buddhism.
- There exists no well-organized and disciplined *Bhikkhunī* Order in the world.

The Suggestions that should be implemented

It is to be noted that the *Bhikkhunīs* contributed from the ancient time for the long existence of Buddhism in Sri Lanka. Their service is also equivalent to the contribution rendered by the *Bhikkhus* in Sri Lanka at the Spence of their life. Therefore, this is the real period that should be re-introduced the *Bhikkhunī* order in the world for the sake of overcoming the challenges faced by the Buddhist dispensation by the present. It is clear that if these factors are carried out most of the barriers and obstacles could be reduced in re-establishment of Buddhism in Sri Lanka.

- Seeking admonitions from the *Bhikkhus* by taking *Mahāprajāpatī Gotamī* into consideration.
- Earnest request by women in organized and exemplary manner.
- Creating social awareness of the importance of *Bhikkhunī* Order.
- Dedication of *Bhikkhunīs* should be improved more and more equivalent to *Mahāprajāpatī Gotamī* and *Anulā Devī.*
- Making a continuous discussions and arguments on this regard.
- Making arrangements to get Royal patronage for the success of the aforesaid intension.
- The noble qualities such as enthusiasm, determination and perseverance, scholastic insight, discipline and virtue, generosity, modesty and flexibility should be cultivated in the minds of *Bhikkhunīs* who are seeking of Higher Ordination
- Proper organization endowed with the above physical powers.
- Mental caliber is to be implemented to make the re-establishment of the Order of Nuns a reality

Recommendations

A few recommendations for the re-establishment of *Bhikkhunī* order in Sri Lanka are as follows.

- Unanimity should be created among the *Bhikkhus* in Sri Lanka.

- *Vinaya* rules are to be reformed in the context of *Bhikhunī* Order.
- The existing *Bhikkhunī* Order should be changed in its name.

It is obvious that if these factors would be taken highly into consideration by the versatile Nuns in Sri Lanka under the inspiration of historical experiences revealed in canonical literature and other historical evidences, the *Bhikkhunī* Order could be re- established in the face of the existing challenges.

Endnotes

1 Sādhu bhante labheyya mātugāmo tathāgatappavedite dhammavinaye agārasmā anagāriyaṃ pabbajanti... Cullavagga Pāli II, Bhikkhunikhandaka, 352 PTS.

2 Alaṃ Gotamī mā te ruchchi mātugāmassa tathāgatappavedite dhammavinaye agārasmā anagāriyaṃ pabbajanti... Ibid

3 Dukkhī dummsanā assumukhī rudamānā bhagavantaṃ abhivādetvā padakkhinaṃ katvā pakkāmi. Ibid

4 Sace Ananda Mahāprajāpatī Gotamī aṭṭhagarudhamme patiganhāti sāvassā hothu upasampadā... Cullavagga Pāli II, 472 p., Buddha Jayanti Text (BJM).

5 Ayampi dhammo sakkatvā garukatvā manetvā pujetvā yāvajīvam anatikkamanīyo... 474 p, BJM.

6 Seyyathāpi, bhante Ānanda Ittīvā purisovā daharo yuvā mandanakajāthiko sīsaṃ nahAto Uppalamālaṃvā vassikamālaṃvā atimuttakamālaṃvā labhitvā ubhohi hattehi patiggahetvā uttamavgena sirasmiṃpatitṃhāpeyya, eva meva kho aham bhante Ānanda ime attagarudhamme patiganhāmi yāvajīvaṃ anatikkamanīyeti... Ibid

7 Mahāvaṃsa, Geigher Wilhelm, 132 p.

8 16-85 Mahāvaṃsa

9 29- 69 Mahāvaṃsa

10 26 – 16 Mahāvaṃsa

පින් කළ නො හැකි කාල පිළිබඳව කෙටි විමසුමක්

ශාස්ත්‍රපති උඩරුපැලැව්වේ හේමාරාම හිමි

ථෙරවාද සූත්‍ර පිටක පර්යාපන්න අංගුත්තර නිකායේ අට්ඨක නිපාතයේ අක්ඛණ සූත්‍රයේ එන **"අට්ඨිමේ භික්ඛවේ අක්ඛණා අසමයා බ්‍රහ්මචරියවාසාය"**[1] යන්නෙන් බ්‍රහ්මචරිය වාසයට අක්ෂම වූ කාල අටක් පිළිබඳව ඉතා පැහැදිලි විස්තරයක් දැක්වෙයි. පශ්චාත් කාලීන පාලි පද්‍ය සංග්‍රහයක් වූ සද්ධම්මෝපායන නම් ග්‍රන්ථයේ සහ සිංහල උපදේශ සාහිත්‍යයෙහි එන ප්‍රකට වැදගත් ග්‍රන්ථයක් වන ලෝවැඩ සඟරාව ගෙනහැර දක්වන **"නො කල් අටකි පින්කම් කළ නො හැකි"**[2] යන විග්‍රහය මතින් නිපන් පින්කළ නොහැකි කාල අටක් පිළිබඳ අදහසක් එම තථාගත දේශනාවේ කියැවෙන්නේ ද? යන්න පිළිබඳව සැකෙවින් පරීක්ෂා කිරීම මෙහි අභිලාසය යි.

අක්ඛණ සූත්‍රය, සද්ධම්මෝපායන ය හා ලෝවැඩ සඟරාව

අංගුත්තර නිකායාගත අක්ඛණ සූත්‍රය යට දැක්වූ කාල අට සම්බන්ධව අපට හමුවන පැරණිතම මූලාශ්‍රය වන අතර පිළිවෙළින් සද්ධම්මෝපායනය[3] හා ලෝවැඩ සඟරාව[4] පැරණි වෙයි. ලෝවැඩ සඟරාව සඳහා සද්ධම්මෝපායනය ගුරුකොට ගත් බව ප්‍රකට කරුණකි.[5] එයට අමතරව වෙනත් සූත්‍ර මූලාශ්‍රයන්, අටුවා[6] හා ධම්මපදය ද ඒ සඳහා ඇසුරුකොට ඇති බව ලෝවැඩ සඟරාව පරිශීලනයේ දී දැකගත හැකි ය. එසේකුදු වුවත් ප්‍රධාන වශයෙන් සද්ධම්මෝපායනය ගුරුවූ බව පැහැදිලිය. මෙම සද්ධම්මෝපායනය වනාහි පිං කිරීමේ උනන්දුව ඇති කිරීම පිණිස රචිත පාලි ග්‍රන්ථයකි. පාලි සද්ධම්මෝපායනය සඳහා මහායාන ආචාර්යවරයෙකුගේ "සුහෘර්ලේඛා" නම් සංස්කෘත ග්‍රන්ථය ගුරු වූ බව සැලකේ.[7] සද්ධම්මෝපායනය මෙන්ම ලෝවැඩ සඟරාව දෙමගක් ගත් කෘති නොව පිං පව් පිළිබඳව එකම මගක් ගත් උපදේශාත්මක ග්‍රන්ථ දෙකකි.

අක්ඛණ සූත්‍රාගත අක්ෂම කාල අට මෙම උපදේශ ග්‍රන්ථ දෙකෙහිද විවරණය කරයි. සද්ධම්මෝපායනය මෙම කාල අට විවරණය කිරීම සඳහා" අක්ඛන දීපන ගාථා" නම් වූ ග්‍රන්ථයේ පළමු පරිච්ඡේදය වෙන් කරයි. එහි එන ගාථා 52 කෙන් 04 වන ගාථාවේ සිට 14 වන ගාථාව දක්වා වන ගාථා 11 ක් මගින් මෙම අක්ෂණ අට හඳුන්වා දී විවරණය කරයි. සෙසු ගාථා ඊට පරිවාර වේ.[8] ලෝවැඩ සඟරාවත් එය අනුව යමින් ග්‍රන්ථය මුලදී ම මෙම කරුණු විවරණය කරන්නේ 08 වන කවියේ සිට 17 වන කවිය දක්වා කවි 10 ක් මගිනි.[9] එහෙත් මෙම මූලාශ්‍ර තුනෙහි එකී කාල අට දැක්වෙන අනුපිළිවෙල එකිනෙකට වෙනස් බව පහත ලැයිස්තු තුන පරීක්ෂාකාරීව බැලීමේදී දැකගත හැකි ය.

අක්ඛණ සූත්‍රය	සද්ධම්මෝපායනය	ලෝවැඩ සඟරාව
1.නිරයේ උපන් කාලය	නිරයේ උපන් කාලය	නිරයේ උපන් කාලය
2.තිරිසන්ව උපන් කාලය	තිරිසන්ව උපන් කාලය	තිරිසන්ව උපන් කාලය
3.පෙතව උපන් කාලය	පෙතව උපන් කාලය	පෙතව උපන් කාලය
4.එක්තරා දීර්ඝායුෂ්ක දෙව නිකායක උපන් කාලය	අරූපී අසංඥී ලොව උපන් කාලය	පිට සක්වල උපන් කාලය
5.ප්‍රත්‍යන්තයෙහි උපන් කාලය	ප්‍රත්‍යන්තයෙහි උපන් කාලය	දද ගොලු බිහිරිව උපන් කාලය
6.මිත්‍යාදෘෂ්ටිකව උපන් කාලය	පසිඳුරන් විකල්ව උපන් කාලය	සිත නැති කය ඇති බඹ තලයෙහි උපන් කාලය
7.අඳ ගොලු බිහිරිව හොඳ නරක තේරුම් ගත නොහැකිව උපන් කාලය	මිසදිටුව උපන් කාලය	මිසදිටුව උපන් කාලය
8.තථාගතයන් වහන්සේලා ලොව පහළව නැති කාලය	තථාගතයන් වහන්සේලා ලොව පහළව නැති කාලය	තථාගතයන් වහන්සේලා ලොව පහළව නැති කාලය

ඉහත ලැයිස්තුවට අනුව මුල් කරුණු තුනත් අවසාන කරුණත් හැරුණු විට සෙසු කරුණු හතරම මූලාශ්‍ර තුනේ පිළිවෙල අතින් මෙන්ම අන්තර්ගතය අතින්ද වෙස්කම් සහිතව සංග්‍රහ වී ඇත. කෙසේ වුවද මෙහිදී අක්ඛණ සූත්‍රාගත

ලැයිස්තුව වඩා නිවැරදි සේ සලකා කරුණු විග්‍රහය සිදු කෙරේ.මෙකී කරුණු අට සූත්‍රයෙහි හඳුන්වන්නේ බ්‍රහ්මචරිය වාසයට නො කල් අටක් [10] වශයෙන් වන අතර සද්ධම්මෝපායනය **"කථං පුඤ්ඤං කරිස්සති"**[11] යනුවෙන් හා ලෝවැඩ සඟරාව **"මෙලෙසින් පින් නො කළැකි කල් අටකි"**[12] යනුවෙන්ද සූත්‍රයට වඩා වෙනස් මඟක යමින් මේ කාල අටම පින්කම් කළ නොහැකි කාල අටක් වශයෙන් දක්වා තිබේ. මෙය අක්ඛණ සූත්‍රයට පමණක් නොව එහි අටුවාවට ද එකඟ නො වන තත්ත්වයකි.

බ්‍රහ්මචරිය වාසයට අක්ෂම කාල අට

අක්ඛණ සූත්‍රයට අනුව මෙම කාල අට බ්‍රහ්මචරිය වාසටය නුසුදුසු කාල අටක් වශයෙන් ඉතා පැහැදිලිව හඳුනාගත හැකිව තිබිය දී එම කරුණු යට සඳහන් පශ්චාද් ග්‍රන්ථද්වයේ වෙනත් අයුරකින් විස්තර කිරීම නිසා සිංහල ජන සමාජය තුළ මුල්බැසගෙන ඇති අදහස එතරම් නිවැරදි නො වන බව පහත විග්‍රහයෙන් පෙනේ.

i. නරක ii. තිරිසන් iii. ප්‍රේත ව උපන් කාලය

මෙම අවස්ථා තුන සූත්‍රයේත් අනෙකුත් ග්‍රන්ථ දෙකෙහිත් කිසිදු විපරීතබවකින් තොරව පිළිගැනී ඇත.එහෙත් සූත්‍රය පරයා සද්ධම්මෝපායනය හා ලෝවැඩ සඟරාව අරුත් දක්වන්නේ මෙම සත්ත්ව යෝනි තුනෙහි උපන් කාල වකවානු පින්කම් කිරීමට අනවකාශ කාල අටක් හැටියට ය. එහෙත් ථෙරවාද ධර්ම සාහිත්‍යයට අනුව මේ සත්ත්ව කොට්ඨාශ තුනටම පින් කිරීමේ අවකාශ ඇත. තිරිසන් සතුන් පින් කළ අවස්ථා පිළිබඳ කථා ධර්ම සාහිත්‍යයේ එයි.ප්‍රේතයින්ට පින් කිරීමේ අවස්ථා මතු ද නොව පින් අනුමෝදන් වීමේ අවස්ථා ද වශයෙන් පිනට අවකාශ ඇත.[13]

iv එක්තරා දීර්ඝායුෂ්ක දේව නිකායක උපන් කාලය

"අයඤ්ච පුග්ගලෝ අඤ්ඤතරං දීඝායුකං දේවනිකායං උපපන්නෝ හෝති"[14] අක්ඛණ සූත්‍රයෙහි හතරවනුව විග්‍රහ වන්නේ එයයි. මෙහි එන එක්තරා දීර්ඝායුෂ්ක දෙවනිකාය කවරක් ද යන්න සූත්‍රයෙන් දත නො හැකිය. අංගුත්තර අටුවාව එය "දීර්ඝායුෂ්ක දේව නිකාය යනු අසඤ්ඤී දේව නිකාය යනුයි" තෝරා දෙයි.[15] අටුවාව ඉදිරිපත් නො වන්නේ නම් මෙහි දී ඒ දීර්ඝායුෂ්ක දේව නිකාය කවරේ ද යන්න දත නො හැකි ය. අටුවා විවරණය පසෙක තබා එක්තරා දීර්ඝායුෂ්ක දේව නිකායක් යයි ගත් කළ එම දේව කොට්ඨාශයට පින් කිරීමට අවකාශයක් නො ලැබේදැයි සැක සහිත ය. එහෙත් ඔවුන්ගේ දීර්ඝායුෂ්ක බව නිසා දුක පිළිබඳව දැන බ්‍රහ්මචර්ය වාසයක් ගැන උනන්දු කරවීම මදක් උගහට

විය හැක.[16] අටුවා මතය පිළිගතහොත් එහි දක්වන අසඤ්ඤී දේවනිකායට කිසිදු පිනක් කළ නො හැකි ය[17] එසේ වුවහොත් පමණක් මේ දක්වන ලැයිස්තුවේ කාල අටෙන් සම්පූර්ණයෙන් පින් කළ නො හැකි එකම කාලය වනුයේ මෙම අසඤ්ඤ භවයෙහි උපන් කාලයයි. අසඤ්ඤ සත්ත්වයා නමින්ම කියැවෙන පරිදි අසඤ්ඤී බැවින් බ්‍රහ්මචරියවාසයක් ගැන කථා කිරීමට ද ඉඩක් නැත. එහෙයින් මේ අටුවා මතය විමසීමට භාජනය කළ යුතු ය. සද්ධම්මෝපායනයත්[18] ලෝවැඩ සඟරාවත්[19] අටුවා මතය අනුව යමින් මේ ලෝක තලය අසඤ්ඤ තලය හැටියට ගනියි.

v. ප්‍රත්‍යන්ත ජනපදවල උපන් කාලය

අක්ඛණ සූත්‍රය අනතුරුව දක්වන්නේ භික්ෂු, භික්ෂුණී, උපාසක, උපාසිකාවන්ගේ පහස නො ලබන ශිෂ්ටත්වයට නො පැමිණි ප්‍රත්‍යන්ත දේශයේ උපන් කාලය[20] අක්ෂණයක් වශයෙනි. සද්ධම්මෝපායනයද ඉතා පැහැදිලිව මෙය ප්‍රත්‍යන්ත දේශයක් ලෙස ගනියි.[21] එහෙත් ලෝවැඩ සඟරා බොහෝ සංස්කරණයන්හි මෙම අවස්ථාව දක්වන්නේ "පිට සක්වල"[22] වශයෙනි. මෙම යෙදුම සූත්‍රයේ එන ප්‍රත්‍යන්ත දේශ යන්නට නො ගැලපී සිටියි. කවියේ අලංකාරය සඳහා යොදාගත් බව දැක්වීමට ද නො හැක්කේ පහසුවෙන් ම එයට වෙනත් ගැලපෙන පදයක් භාවිතා කළහැකි බැවිනි. මෙය ලෝවැඩ සඟරාව සද්ධම්මෝපායනයෙන් ද වෙනස් වූ තැනකි. කෙසේ වුවද ප්‍රත්‍යන්තයේ උපන්නහුට පිනට අවකාශයක් නැතැයි කීමට කිසිසේත් නො හැක. දානා දී පින්කම් සිදු කිරීම අදටත් බුදුසමය නො පවතින තැන්වල සිදුවන්නක් හෙයිනි.

vi.මිසදිටුව උපන් කාලය

සූත්‍රයෙහි හයවෙනුව දැක්වෙන්නේ මිත්‍යාදෘෂ්ඨිකව[23] විපරීත දර්ශනයෙන් යුක්ත වූවහුට බ්‍රහ්මචරිය වාසය කළ නොහැකි බවයි. එය පින් කළ නොහැකි කාලයක් ලෙසට අර්ථ දක්වන්නේ සද්ධම්මෝපායනය[24] හා ලෝවැඩ සඟරාවයි.[25] මිත්‍යාදෘෂ්ටිකව උපන් අය නොයෙක් පුණ්‍යකර්මවල යෙදී පින් රැස් කරගන්නා අවස්ථා අදටත් බහුලව දැකගත හැකිය.

vii.දුෂ්ප්‍රාඥව උපන් කාලය.

"සෝච හෝති දුප්පඤ්ඤෝ ජළො එළමූගො න පටිබලො සුභාසිත දුබ්භාසිතස්ස අත්ථමඤ්ඤාතුං"[26] යනුවෙන් හත්වැනි අක්ෂණය ලෙස අණුවන ගොළු බිහිරි වූ හොඳ නරක දෙකෙහි අර්ථ දැන ගැනීමට නුපුළුවන්ව උපන් කාලය බ්‍රහ්මචර්ය වාසයට අක්ෂණයක් ලෙස අක්ඛණ සූත්‍රය දක්වා ඇත. ලෝවැඩ සඟරාව මෙය ගෙන ඇත්තේ **"අඳ ගොළු බිහිරිව ලදුවත් මේ"** කය යනුවෙනි. සූත්‍රාගත **"ජළො" "එළමූගො"**යන දෙපදයෙහි අරුත වන්නේ, පිළිවෙලින් ඉතා

අඥාන වූ, ජඩ වූ[27] කියන්නට ද අසන්නට ද නො හැකි[28] යනුයි.එහෙයින් මෙතැනට අන්ධ (අඳ) පුද්ගලයෙක් දක්වාලීම සූත්‍රයට පටහැනිව යාමකි. කුළුපන ධර්මරත්න පඬිතුමා මේ පිළිබඳව දීර්ඝ විස්තරයක් කොට, වීදාගම මාහිමියන් මේ දොසින් මුදවාලමින් මේ පදය "**අඳ ගොළු බිහිරිව ලදුවත් මේ කය**" යන්නට සංශෝධනය කරන්නේ "**අඳ**" යන්න අව්‍යක්ත සංස්කාරකයන් අතින් පතිත අප පදයක් ලෙස සලකමිනි.[29] එය පාලි "ජළො" යන්නට අනුරූප වන නිවැරදි ශෝධනයකි.

සද්ධම්මෝපායනයේ අක්ඛණ දීපන ගාථා වල මුල්ම ගාථාවේ මෙම අවස්ථාව "**පඤ්චින්ද්‍රියානං වේකල්ලං**"[30] (පඤ්චින්ද්‍රිය විකල) යන්නෙන් හඳුන්වා දී පසුව එය විග්‍රහ කරන තැන්හි දී "**ජළො මූගාදිකො වා පි**"[31] යන්නෙන් විවරණය කරයි. එහි "මූග" යන්නෙන් ගොළු පුද්ගලයා කියැවෙයි. මෙකී ආබාධ දෙකම (ගොළු, බිහිරි) එකවර පිහිටි පුද්ගලයාට පවා පින් කිරීමට තරමක බාධාවක් පෙනුනද අන්‍යයන් විසින් කරනු ලබන පිංකම් වලට සම්බන්ධව හෝ මද වශයෙන් පින් කිරීමට හැකියාව ඇත. "ජළ"(දද) යන්නෙන් කියැවෙන නුවණ මද පුද්ගලයාට වුවත් තමා පින් නො කළ ද අන්‍යයන්ගේ පින්කම්වලට සම්බන්ධව ක්ෂුද්‍ර හෝ පිනක් උපදවා ගැනීමට බාධාවක් මුල් බුදුසමයට අනුව නැත. ඔහුට නො හැකි වන්නේ ශාසන බ්‍රහ්මචර්යයෙහි යෙදීමයි. එය අක්ෂණයකි.

viii. **තථාගතයන්වහන්සේ ලොව පහළව නැති කාලය.**

අවසන් අටවන අක්ෂණය ලෙස දැක්වෙන අබුද්ධෝත්පාද කාලය ප්‍රස්තුත මූලාශ්‍ර තුනම එකසේ පිළිගන්නා කරුණකි. එහෙත් සද්ධම්මෝපායනයට හා ලෝවැඩ සඟරාවට අනුව මෙම කාලයේ දී පින්කම් කිරීමට නො හැකි යයි අරුත් ගැන්වීම ජාතක පාළියට ද සපුරා අනුගත නො වෙයි. ජාතක වල බෝසතාණන් වහන්සේ නොයෙක් ජාතිවල දී කළ පින්කම් ගැන කියවෙයි. මෙම අවස්ථා වලින් සියල්ලම නො වුනද වැඩිහරියක් අබුද්ධෝත්පාද සමයන් ය.

නිගමනය

මෙම විග්‍රහය අනුව පෙනීයන්නේ අංගුත්තර නිකායේ අක්ඛණ සූත්‍රයෙහි දක්වන ලද බ්‍රහ්මචරියය වාසයට ක්ෂම නො වූ කාල වකවානු අට සද්ධම්මෝපායනය හා ලෝවැඩ සඟරාව සූත්‍රයේ අර්ථයට වඩා වෙනස් වූ වෙනත් මගකට ගෙන පින්කම් කළ නො හැකි කාල අටක් වශයෙන් දක්වා ඇති බවයි. මෙය සිංහල ජන සමාජයට තදින්ම කාවැදී ඇති බව සිංහල ජන වහරින් පෙනේ. මෙය අනාදිමත් කාලයක සිට ලෝවැඩ සඟරාවට අනුව යමින් ධර්ම සන්නිවේදනයේ යෙදීම නිසා හටගත්තකි. මේ තත්ත්වය මුල් බුද්ධ දේශනාවට හානියකි. එම නිසා මෙම කරුණු අට පින්කම් කිරීමට නො හැකි කාල අටක් ලෙස නොගෙන ධර්ම සන්නිවේදනය කළ යුතුව පවතී. අක්ඛණ

සූත්‍රයේ නිවැරදි ලෙසම පෙන්වා ඇති පරිදි මෙම කාල අටට අයත් ජාති හෝ තත්ත්වවල උපදින පුද්ගලයන්ට සසුන් බඹසර වැස නිවන් අවබෝධ කරගනු පිණිස ක්‍රියා කළ නො හැකි කාල අටක් ලෙස හඳුන්වා දීම පෙරට පැමිණිය යුතු බව මෙයින් තහවුරු වෙයි.

ආන්තික සටහන්

1. අං.නි. අට්ඨක නිපාත, (බු. ජ. ත්‍රි. ග්‍රන්ථ මාලා) අක්ඛණ සූත්‍රය. පි.128- 134
2. ලෝවැඩ සඟරාව,කේ.ධර්මරත්න සංස්කරණය. 2004 .පි. 2
3. සද්ධම්මෝපායනය (සද්ධම්ම උපායන සදහම් පඬුර) අභයගිරි කවිචක්‍රවර්තී ආනන්ද තෙරුන් විසින් සම්පාදිත පරිච්ඡේද 19 කින් හා ගාථා 621 කින් පරිමිත පාළි පද්‍යමය ග්‍රන්ථයකි. ස්වකීය මිත්‍ර බුද්ධසෝම තෙරුන්වහන්සේට දහම් පඬුරු පිණිස මෙය රචිත යැයි පෙනේ. ග්‍රන්ථය රචිත කාලය පිළිබඳව මතභේද දැකිය හැකිය මහාචාර්ය මලලසේකර මහතා මෙය දඹදෙනි යුගයේ රචනා වූවකැයි සිය ලංකා පාළි සාහිත්‍යයේ දී සඳහන් කරයි.කෙසේ වුවද දඹදෙනි යුගයේ රචිත කව්සිළුමිණ ද මෙම සද්ධම්මෝපායනය උපුටන හෙයින් එය තරමක මතභේදයට තුඩුදෙයි.පිළිගත් මතය අනුව මෙය අනුරාධපුර යුගයේ ථෙරවාදයෙන් බැහැර යයි ගැනෙන අභයගිරිකයන්ට අයත් ග්‍රන්ථයකි. බලන්න පාළි සාහිත්‍යය පොල්වත්තේ බුද්ධදත්ත නාහිමි. 2002. පි. 402- 404
4. ලෝවැඩ සඟරාව කෝට්ටේ යුගයේ දී සිංහල සාහිත්‍යයට එක් වූ වැදගත් පද්‍ය කෘතියකි. විස්තර සඳහා බලන්න. කෝට්ටේ යුගයේ සිංහල සාහිත්‍ය කේ ඩී පී වික්‍රමසිංහ. 1965 පි. 419
5. සිංහල සාහිත්‍ය වංශය. පී. බී. සන්නස්ගල
6. සඟුන් සැටනමක් කවි අසා රහත් වූ පුවත ලෝවැඩ සඟරාවට පිවිසියේ පරමත්ථජෝතිකා අටුවාවෙනි.
7. සිංහල උපදේශ සාහිත්‍ය පී ධම්මතිලක හිමි. 2006 පි. 33
8. සද්ධම්මෝපායන එම් කල්‍යාණතිස්ස සංස්කරණය 1997 පි 32 -32
9. ලෝවැඩ සඟරාව,කේ.ධර්මරත්න සංස්කරණය. 2004 පි. 2
10. "අට්ඨීමෙ භික්ඛවේ අක්ඛණා අසමයා බ්‍රහ්මචරිය වාසාය" අං.නි. අට්ඨක නිපාත, අක්ඛණ සූත්‍රය. පි.128
11. සද්ධම්මෝපායන එම් කල්‍යාණතිස්ස සංස්කරණය 1997 පි 32- 32
12. ලෝවැඩ සඟරාව,කේ.ධර්මරත්න සංස්කරණය. 2004 පි. 2
13. ධර්ම විනිශ්චය රේරුකානේ චන්ද්‍රවිමල නාහිමි. 2009 පි. 191
14. අං.නි. අට්ඨක නිපාත, (බු. ජ. ත්‍රි. ග්‍රන්ථ මාලා)අක්ඛණ සූත්‍රය. පි.130
15. දීඝායුකං දේවනිකායන්ති ඉදං අසඤ්ඤ දේවනිකායං සන්ධාය වුත්තං මනෝරථපූරණී ii, හේවාවිතාරණ සංස්කරණය පි. 764
16. මිනිසුන්ට ඉතා දීර්ඝ ආයුෂ තිබෙන කාල වල ලොව්තුරා බුදුකෙනෙකුන් පහළ නොවන්නේ දීර්ඝායුෂ්ක සත්වයන්ට ධර්මය අවබෝධ කරවීමට අපහසු නිසා බව ථෙරවාද සම්ප්‍රදායේ කියැවේ.

17. ධර්ම විනිශ්චය, රේරුකානේ චන්දවිමල නාහිමි. 2009 පි. 191

18. ආරුප්පාසඤ්ඤලෝකේ පි සවණෝපායවජ්ජිතො
බුප්පිපාපා පරිස්සන්තො කථං පුඤ්ඤං කරිස්සති
සද්ධම්මෝපායන, එම්. කල්‍යාණතිස්ස සංස්කරණය. 1997 පි. 32

19. සිත මිස කය නැත් බඹලොව සතරකි
සිත නැතිවම කය ඇති බඹ තලයකි
ලෝවැඩ සඟරාව, කේ. ධර්මරත්න සංස්කරණය 2004 පි. 2

20. "අයඤ්ච පුග්ගලො පච්චන්තිමේසු ජනපදේසු පච්චාජාතො හොති අවිඤ්ඤාතාරේසු මිලක්ඛෙසු, අං.නි. අට්ඨක නිපාත, (බු. ජ. ත්‍රි. ග්‍රන්ථ මාලා)අක්ඛණ සූත්‍රය. පි.130

21. අච්චන්තා ධම්මබහුලෙ මුනින්දසුතවජ්ජිතේ
පච්චන්තවිසයේ ජාතො කථං පුඤ්ඤං කරිස්සති
සද්ධම්මෝපායන, එම්. කල්‍යාණතිස්ස සංස්කරණය. 1997 පි . 32

22. පව් මිස පිණෙකැයි නොකරණ හැම කළ
මුනි බන නොපැවැති පිට සක් වල
නිසි ලෙස උපනත් ලැබ දන මන කල
කිසි කලෙකත් කුසලක් නොකළැකි බල

වී. රතනසාර සංස්කරණය. 2007 පි. 12

ඉහත ලෝවැඩ සඟරා කවියේ දෙවන පදය බොහෝ සංස්කරණ වල දක්නට ලැබෙනුයේ මෙලෙසය එහෙත් ඊ. තෙන්නකෝන් සූරීහු කළ වීදාගම මෛත්‍රය මහාස්වාමීන්ද්‍ර ප්‍රබන්ධ ග්‍රන්ථයෙහිදී මෙම පදය මුනි බන නොපවතිනා පිටදෙස්වල යන්නෙන් ගනියි. කුළුපන ධර්මරත්න පඬිතුමා සිය සංස්කරණයේ දී මෙම පදය මුනි බන නොපැවති පසල් දනව් වල යනුවෙන් සංස්කරණය කරයි.එය අක්ඛණ සූත්‍රයට සන්ධානගත වේ.

23. අයඤ්ච පුග්ගලෝ-පෙ- මිච්ඡාදිට්ඨිකො විපරීතදස්සනො
අං.නි. අට්ඨක නිපාත, (බු. ජ. ත්‍රි. ග්‍රන්ථ මාලා)අක්ඛණ සූත්‍රය. පි.130

24. පක්ඛන්නො පාපිකං දිට්ඨිං සබ්බථා අනිවත්තියං
සංසාරබාණුභූතො හි කථං පුඤ්ඤං කරිස්සති
සද්ධම්මෝපායන, එම්. කල්‍යාණතිස්ස සංස්කරණය. 1997 පි. 34

25. බලකොටුවන් තර මෙසසර නුවරේ
මුලසැටුවන් දලුලන පව් පඳුරේ
විසකටුවන් සග මොක් මග අතුරේ
මිසදිටුවන් අයටත් පින් නොපිරේ

ලෝවැඩ සඟරාව,කේ.ධර්මරත්න සංස්කරණය 2004 පි. 2

26. අං.නි. අට්ඨක නිපාත, (බු. ජ. ත්‍රි. ග්‍රන්ථ මාලා), අක්ඛණ සූත්‍රය. පි.132

27. පාලි සිංහල අකාරාදිය , පොල්වත්තේ බුද්ධදත්ත නාහිමි. 1998 පි. 207

28. පාලි සිංහල ශබ්දකෝෂය, මඩිතියවෙල සුමංගල හිමි. 1965 පි. 200

29. ලෝවැඩ සඟරාව,කේ.ධර්මරත්න සංස්කරණය. 2004 පි. 85

30. සද්ධම්මෝපායන, එම්. කල්‍යාණතිස්ස සංස්කරණය. 1997 පි. 33 ගාථා. 5

31. සද්ධම්මෝපායන, එම්. කල්‍යාණතිස්ස සංස්කරණය. 1997 පි . 34 ගාථා. 12.

The Voice of the Voiceless

(The place accorded for women in the Brahmanic and Buddhist periods and exemplifying Buddhism in grooming the present women)

Waruni Tennakoon

Introduction

There might not have been any other 'thing' that has been subjected to so much controversies and discussions than 'woman' in our society. The position of women had been overlooked with regard to all spheres of activity until recently, but the feminist movements have succeeded in bringing about a 'rethinking' by drawing public attention to the issue of inequality between men and women. Owing to this, though there has been a significant change in the role played by women in social, economic, and political sphere, the position women have lost under the age-old cultural conventions has not yet been fully retrieved. The woman starts feeling her 'otherness,' usually from her childhood, from her very own household itself when the better portions of everything are given to male siblings. Also, the crying of a male child is often discontentedly viewed, discrediting the action if it is 'one of women's': a remark of weaker sex. This subjugation from the society leads to a 'silence acceptance' to all the social injustices faced by women. But there have always been some rational women who could stand against these social injustice inflicted on them due to no other reason, but the 'accident of the sex of (one's) birth' (De Silva, Swarna, 1994)

The question arises as to whether women themselves have loosened their respect as a result of their own behavior. However, in

today's world where Feminism has been taken a firm root, the attention has been focused on treating the womenfolk in a 'better way'. In this scenario the religious order of the Buddha is widely considered as Buddhism can probably be considered the only religion which has identified the true self of the woman, with all her capabilities and the intrinsic values. Most of the Feminists try to draw similarities between Buddhism and Feminism as Rita Gross (qtd in Dharmasiri 1997) says 'some women involved in both Buddhism and Feminism simply say Buddhism is Feminism!'. Both Buddhism and Feminism express views of freedom and it is obviously the fundamental motive in both disciplines, yet the concept of 'freedom' has been understood in the two disciplines completely in contrast. Buddhism speaks of freedom from the worldly ties whereas Feminism speaks of it in terms of worldly ties; freedom from gender roles. Buddhism promotes freedom for each gender 'within' their roles, understanding each other's value while mutual respect is extremely adhered to. Thus, in a Buddhist society where Buddhist principals are well practiced a talk of freedom from gender roles is needless.

In this light, it is apt to consider the place accorded to women in the religious order of Buddha and the Tērī Gathas: the songs of enlightenment of Bikkhunis. The religious order the Buddha set up for women, can be seen as a striking and a radical point in the history of the liberation of women. Though there are hues and cries over the question whether the Buddha brought up "equality" for men and women, I personally believe that under Buddhist order Bikkhunis and the Buddhist women could enjoy the rights of women with the respect they received for their gender which had been neglected over years to be the inferior sex. The reply of Bikkhuni Soma to Mara rightly illustrates the identification of potentials and the respect of Buddhism for the womanhood.

"Yaṃ taṃ isīthi pattabbaṃ ṭhānaṃ durabhisambhavaṃ
Na taṃ dvaṅgulipaññāya sakkā pappotum ittiyā
itthibhāvo no kiṃ kayirā cittamhi susamâhite
ñāṇamhi vattamānamhi sammā dhammaṃ vipassato.[1]*"*

(Samyuttanikāya)

Moreover, the ultimate happiness offered by the ordination and the achievement of the supreme bliss of Nirvana are well expressed by

the Bikkhunis in Theri Gatha. The life of women at the time of Buddha and the present womenfolk has so many differences in their lives except the fact that the time is different. The behavior of some women in the society today, is so sympathetic that they themselves try to prove them to be 'sexual objects.' Women are used as sexual commodities in advertising campaigns which are indirectly trying to create a new culture where men can 'use' women freely as commodities and women are also ready to be used. Thus, it is opportune to remind the womenfolk of the "accepted type of behavior" which the Buddha has excellently pointed out in various places of Buddhism.

In this article I expect to discuss the place given to women prior to the birth of Buddhism, the change of attitude with regard to women that occurred in the society with the introduction of Buddhism, the experience of the *Bikkhunis* and the Buddhist women who stepped into a liberated world from that of suffering, and the responsibility of present womenfolk in duly being respected.

The Place of Women in the Brahmanic Society

India under Brahmins was full of irrational but opportunistic values and traditions. Under their dominance women had been reduced to the state of the Sudras, the lowest of the society. In this society which was solely governed by the Brahmanic thoughts, no one dared to challenge or at least analyze what was right or wrong. Thus everyone blindly followed the groundless belief that femininity was inferior. The terms like 'asooryang panna': one who doesn't see the sun, 'dvangula panna': one who has two-finger wisdom were often associated with women. There cannot be more evidence to show the 'cruel infliction of domestic subservience on women' (Dhirasekara, Jothiya, 1991) than quoting Manusmrti, better known as the Laws of Manu.

"Nāsti striṇām pṛthag yajño na vṛttir nāpyuposatham
Patim susrusate yena tena svarga mahīyate"

(Manu. V. 133)

"Women do not need to perform any sacrifice, or follow religious rites or observances on their own. Obedience to the husband alone would exalt the women in heaven" (quoted by Dhirasekara, Jothiya, 1991)

Accordingly, the gender difference was a decisive factor in attending religious rites. Marriage and obedience to the husband were shown to be the sole means through which women could reach heaven. Thus, the obedience or the submergence of women to their husbands was considered venerated by comparing it to a highly meritorious deed while giving room for men even for physical harassments for their wives.

The women were looked down upon not only as physically inferior but also mentally or spiritually inferior to men. Once addressing Bikkhuni Soma, Mara says,

"Yaṃ taṃ isīhi pattabbaṃ thānaṃ dhurabhisambharaṃ
Na taṃ draṃgulapuññāiy sakkā pappotumittaiyā"
(Samyuttanikāya- quoted by Dhirasekara, Jothiya, 1991)

These words echo the hostile attitude of the contemporary society on women, for them to be a set of ignorant objects. They were branded as sexual objects: 'a source of corruption for man' (Dhirasekara, Jothiya, 1991) when Manu says, "Svabhava eva narinam naranam tha dusanam" (Manu. II. 213)-'It is the nature of women to seduce men in this world.' The attitude that the Jainas bore on women is interesting to be considered. According to Jainism women were seen as 'something evil that enticed innocent males into a snare of misery' (Dhirasekara, Jothiya, 1991). The terms such as 'the greatest temptation', 'the causes of all sinful acts', 'the slough', and 'demons' (Dhirasekara, Jothiya, 1991) were used in association of women. Their unending passion 'like a pot filled lac near fire' was said to destroy the celibacy of monks. It was because of this uncontrolled passion of her that Brahmins had limited her liberation only to her home. Like this, in each stage of her life she was expected to be under the guardianship of male relations, as it is clearly shown in Brahmanic law as follows.

"Bālye piturvashe tishtet pānigrahasya yavvane
Puthraṇām bharthari prethe nāsti stri swathanthratham"
(Raghu Vansha Kavya)

According to this a woman should be under the guardianship of her father in her childhood and after the marriage under her husband and then after the death of the husband under the sons. Thus all her life should have been spent with manacles that appeared in the forms of males.

The Emancipation of Women under the Buddhist Order

Buddhism being an anti-authoritarian religion allows questioning anything, even the teachings of Lord Buddha himself. In Kalama Suthra, Buddha preaches to 'be totally critical of all forms of authority.' 'And when you know for yourselves that certain things are wholesome and good, then accept them and follow them.'(Dharmasiri, Gunapala, Recent Researches in Buddhist Studies, 1997). Thus, Buddha was the first brave and the powerful person to challenge the injustices that were wide-spread and firmly-rooted in the contemporary Indian society. The emancipation of women under the Buddhist order was one radical movement initiated by Buddha. The great preaching of Buddha to king Kosala nicely sums up the attitude of Buddha towards the womenfolk.

"Itthi pi hi ekacciya seyya posa janadhipa
Medhavini silavati sassudeva patibbata
Tassa yo jayati poso suro hoti disampati
Evam subhagiya putto rajjam pi anusasati"

(Samyauttanikāya)

'A woman child, O lord of men, may prove
Even a better offspring than a male.
For she may grow up wise and virtuous
Her husband's mother reverencing, true wife

The boy that she may bear may do great deeds
And rule great realms, yea, such a son
Of noble wife becomes his country's guide'

(Quoted by Dhirasekara, Jothiya, 1991)

Usually in Patriarchal societies the preference of a male offspring cannot be denied. The hopes of the parents of the male children are so great that they are born with the entire responsibility of continuing the

Patriarchy. In Hindu society, of course, the highest duty of a son was carrying out the funeral rites of the father which was a sign of assurance of the protection of the rest of the family members. Swarna de Silva (1994) cites a Hindu proverb which says 'through a son he conquers the world and through a son's son he attains immorality'. In this light the useless and burdened birth of a daughter was considered a curse for a family. But it is evident from the aforementioned gatha of Buddha how he has disdainly refused this irrational belief. King Kosala had been advocated thus, when he was dissatisfied by the news of a birth of a daughter to his Queen Mallika.

Buddhism thus tries to affirm that women are not inferior to men. In doing so, Buddha has provided the Bikkhunis with the opportunity to prove their capabilities which are akin to those of Bikkhus. For instance, when Mahaprajapathi Gothami, the foster-mother of Prince Siddhartha bid Him farewell, Buddha asks her to perform a miracle as a proof of spiritual potentials of women.

"Thinam dhammabhisamaye ye bala vimatimgata
Tesam ditthipahanattham iddhim dassehi gotami"

"O Gotami, perform a miracle in order to dispel the wrong views of those foolish men who are in doubt with regard to the spiritual potentialities of women' (quoted by Dhirasekara, Jothiya, 1991)

Also, answering a question posed by Ananda Thero, Buddha says that women are equally capable of attaining the highest spiritual positions. He further adds, 'When I delivered the *Tiro Kuddha Sutta*, many women entered the Path as did also many devas when I delivered the Abhidhamma in Tantisa, have not Visakha and many other *Upasikawas* entered the Paths? The entrance is open for women as well as men'

In that way, Buddha has rightly acknowledged the equality of women with men in attaining the highest spiritual states. Once when Mara abuses Bikkhuni Soma, saying that women who have two-finger wisdom could never reach the highest mental states, she reflects the Buddhist attitude in her answer.

"Itthibhāvo kiṃ kayirā cittamhi susamāhite
ñāṇamhi vattamānamhi sammā dhammaṃ"[1]

'What (harm) could the woman's state do to us, when the mind is well-concentrated-when knowledge exists for someone rightly having insight into the doctrine?[2]'

This emancipation the women achieved through Buddhism was fully appreciated by contrasting it with the household life they had had previously in Their Gathas. Thus, women who were vanquished despising them to be mere ignorant objects and restricted their freedom by the household life under the Brahmanic dominance achieved the highest spiritual emancipation once they were given the chance to prove their equal abilities in Buddhism. Bikkhuni Muttha, after her enlightenment preaches the following lines of her extreme happiness and the burdens of the family life.

"Sumuttā sādhu mutta mhi tīhi khujjehi muttiyā
udukkhalena musalena patinā khujjakena ca
mutta mhi jātimaraṇā bhavanetti samuhatā[1] *"*

"I am well released, properly released by my release by means of three crooked things, by the mortar, pestle, and my crooked husband. I am released from birth and death, that which leads to renewed existence has been rooted out[2]"

Similar Gatha is uttered by an unknown Bikkhuni when she says, "Well released, well released, properly released am I from the pestle. My shameless man, even his sun-shade, etc. (disgust me). My pot gives forth the smell of water-snake. I destroy desire and hatred with a sizzling sound. I am going up to the foot of a tree, (thinking) 'O happiness', meditate upon it as happiness[2]"

Buddha, unlike the Brahmins did not reduce the woman to a mere sexual object. He, while understanding the differences of physical, biological, and mental disparities between men and women rightly recognized the inherent qualities of women to attract the opposite sex. Further, he preached that nothing else in the world can delight a man so much as a woman and vice versa. *(naham bikkawe annan eka rupampi samanupassami)*

Thus, instead of looking at her as a 'sexual object', and an uncontrollably lustful creature, Buddha brought her under a new light with the different attitude He bore for women.

Exemplifying Buddhism in Grooming the Present Women

It is a truth, if we say that the liberation given to women in the society of Buddha has been diminished today, though women in the present society have gained much 'forwardness' in almost all the social affairs. But, with this forwardness, we see that most of the young women have abandoned the respect of their characters. In gaining the rights of women, we should not forget that we, as women have to play a major role in building up a 'good' generation or society. Mothers are the building blocks of each family and society. Thus, we should always keep in mind and prioritize this ultimate responsibility. But, most probably due to the westernization, we see most of our women have forgotten their roots and they are strolling in unknown paths destroying not only themselves but also the whole family and ultimately the entire society. It is pathetic to see the way they are used in both in print and electronic media to provide sexual pleasure. 'They are shown to be willing and ready; in almost any circumstance life has to offer' (http://www.geocities.com). More often, not the whole figure of a woman, but her body parts are displayed in advertisements, reducing her to a mere passive sexual object. Research (http://www.geocities.com) has found out that women become easy victims of sexual assaults most probably as a direct influence of these cheap portrayals of women. Thus on the pretext of advertising, they are selling their own values, respect and dignity. Though this fact is often disregarded the featuring of women in this kind of advertisements and media, it has a direct and a very detrimental effect on the future generation. The constant abuse of women's sexuality ultimately destroys the whole understanding of sexuality and the gender roles in the future minds.

On numerous occasions Buddha has explained the value of a 'good woman' bringing a lot of credit to women who led exemplary lives such as Visakha. In his preaching to King Kosala that a female child may prove even better than a male, Buddha has explicitly shown His views towards women. Buddhism has given an utmost place for 'mothers' and

every woman is considered a 'potential mother' and thus deemed to be respected. Women, as wives have been asked to manage the whole family system, being the 'best friends' of their husbands. 'She..who satnds in fear is no true wife', 'The highest gift a man on earth could gain is a good wife' (Ratnapala, Nandasena,1993) are some sayings of Buddha, in appreciation of women; the wives. 'It is not with a view to delimiting their life solely to the secular affairs of the household that the Buddha laid down a code of good living for women, but to serve as a complement to the good life already enjoined in his religion, to all his followers irrespective of their sex'.(Dhirasekara, Jothiya, 1991). Thus, Buddha has discussed a set of virtues that should be inculcated in each woman in order to be a respected and impeccable being. Thus, He said,

"Saddhaya silena ca yidha vaddhati
pannaya Cagena sutena Cubhayam
sa tadisi silavati upasika
adiyati saram idheva attano ti"

'Such a virtuous lady who possesses religious devotion, cultivates virtue, is endowed with wisdom and learning and is given to charity makes a success of her life in this very existence.' (quoted by Dhirasekara, Jothiya, 1991)

Once, advising a group of girls who were about to get married Buddha has pointed out the responsibilities of a woman such as getting up early, willingly working, managing affairs smoothly, cultivating gentle voices, etc. They should consider the in-laws as their own parents and 'they should study the approval of the husband, keep safe whatever money, corn, silver or gold the husband brings home' (Ratnapala, Nandasena, 1993). The specialty of Buddha is that He has discussed this kind of responsibilities of both the husband and wife. So He has not assigned 'duties' to each, rather He had seen them in the light of 'responsibilities' each should perform for the smooth function of a family. The respect and the faith each pays to the other is the fundamental basis of the family.

In this way, Buddha has pointed out on innumerable occasions, the code of behavior far a woman that is accepted in a civilized society. The present women have so much to gain from Buddhist nuns and

ideal Buddhist women in the past in order to be a role-model in the society. 'Buddhist thought underscores a mother's important position in the institution of the family. What is significant is to note that among forms of address used in the case of the Buddha one refers to Him as 'the immortal mother' or 'the mother who gave the world the nectar of nirvana'. Accordingly, there cannot be any religion that offers such a fundamental position to womanhood. Respect cannot be gained, but it should be earned. As Buddhist daughters we should always look up to the ideal Buddhist women in order to understand the true dignity encapsulated in our femininity, and thus to mold our behavior as a better offspring.

Endnotes

1 Theragatha and Therigatha., 1969

2 Thera and Theri Gatha, 1966

Reference:

Dharmasiri, Gunapala. "Buddhism as the Greatest Ally of Feminism." Recent Researches in Buddhist Studies. Hong Kong, 1997:138-172.

Dhirasekara, Jothiya. "Women and the Religious Order of the Buddha", Sambhasha : Mahabhadhi Centenary Commemorative I (1991).

Ratnapala, Nandasena. Buddhist Sociology. Delhi: Sri Satguru, 1993.

Oldenberg, Hermann, and Pischel, Richard. Thera and Theri Gatha. London: Luzac and Company, 1966.

Norman, K.R. The Elders' Verses- Theragatha and Therigatha. London: Lucaz and Company, 1969.

Grover, Trisha, and Duluth YSA. "Advertising: System of Sexist Oppression." Sexism in Advertising. http://www.geocities.com/youth4sa/advertising.html

De Silva, Swarna. The Place of Women in Buddhism". http://www.uq.net.au/slsoc/bsq/bsqtr07.htm

Bibliography

Ven. Saradha, Weragoda. The Greatest Man Who Ever Lived- The Supreme Buddha. Singapore Buddhist Meditation Centre, 1998.

Hoey, William. Buddha: His Life, His Doctrine, His Order. Delhi: Aryan Books International, 1996.

උතුමන් අභිමුඛයෙහි ආචාරසම්පන්න වීමේ වැදගත්කම පිළිබඳ විමසුමක්

ආචාර්ය තුංකම පඤ්ඤාලංකාර හිමි

ප්‍රතිපත්තියක් නොමැති ජීවිතය නිශ්චිත අරමුණක් කරා ගමන් නො කරයි. උසස් මනසින් හෙබි මිනිසා නිරතුරුව ම විශිෂ්ට අරමුණු ජයගනිමින් ජීවත් වෙයි. එම උසස් මිනිසා නිර්මාණය කරන්නේ දෙවියෙකු හෝ බ්‍රහ්මයෙකු විසින් නොව තමා විසින් ම ය. තමා තමන් තුළින් ම උසස් බව හා පහත් බව තීරණය කර ගනියි. මේ සඳහා ඔහුගේ සිත, කය හා වචනයෙහි ක්‍රියාකාරීත්වය පාදක වේ. සිය මානසිකත්වය මත පදනම් කරගන්නා චර්යාත්මක රාමුව තුළින් තමා කවරෙක්දැ යි අනෙකාට මැනවින් හඳුනා ගත හැකි ය. එහෙයින් විශිෂ්ටයෙකු හෝ දුර්ජනයෙකු ජනිත වන්නේ උපතින් නොව ක්‍රියාවෙන් ම බව බුද්ධ දේශනාවෙන් අනාවරණය කෙරේ.[1] එහෙයින් බුදුරදුන් නිරතුරුව අගය කරන ලද්දේ සාධු සම්මත චර්යාවයි. දානයෙන් ශීලයටත්, ශීලයෙන් භාවනාවටත් ආදී වශයෙන් අනුපුබ්බසික්ඛා ක්‍රමයෙන් අපේක්ෂා කළේ ද එම චරිතවත් බව ඇති කිරීමයි. අශීලාචාර චිරජීවනයට වඩා චරිතවත්ව ගෙවන සුළු මොහොත පවා උතුම් යැයි[2] අගය කර ඇත්තේ එහෙයිනි. මෝර ජාතකයෙහි රණ මොනර මස් කා අමරණීය වන්නට ප්‍රයත්න දැරූ රජවරු මෙන් වර්තමානයෙහි බොහෝ දෙනාගේ එකම අභිප්‍රාය හුදෙක් ම බොහෝකල් ජීවත් වීම විනා ගුණගරුකව ජීවත්වීම නො වේ. ඊට හේතුව චරිතවත් බව ආත්ම අභිවෘද්ධිය ඇති කරන බව නො දන්නා කමයි. එහෙයින් මෙම ලිපිය තුළින් චරිතවත් පුද්ගලයෙකුට එදිනෙදා ජීවිතයට අත්‍යවශ්‍ය ආචාරධර්ම කීහිපයක් සිහිපත් කරදීමට අපේක්ෂා කෙරේ. එනම්, තමන්ට වඩා උසස් අයෙකු අභිමුඛව හෙවත් ඉදිරියෙහි පැවැත්විය යුතු ආචාර සම්පන්න බව පැහැදිලි කර දීමයි.

ආචාර යනු යහපත් හැසිරීමයි. ආචාර සම්පන්න නම් යහපත් හැසිරීමෙන් යුක්ත බවයි.[3] ඕනෑම පුද්ගලයෙකු විසින් තමාට වඩා උසස් පිරිසක් ද සම පිරිසක්

ද පහත් පිරිසක් ද ඇසුරු කෙරේ. එම අවස්ථා තුනට අයත් නො වන්නෙකු නම් ඕපපාතිකයෙකු විය යුතු ය. එහෙයින් මෙහි දී අනෙක් දෙපිරිස හැරුණු විට තමාට වඩා උසස් වූවන් කෙරෙහි අභිමුඛයෙහි දක්වන ගරුසරුව බොහෝ විට අනුකරණයෙන් ම සිදු වේ. එම අනුකරණය ඊට සුදුසු ම දෙයද යි නිශ්චිතව ඔහු නො දන්නවා විය හැක.

ඇති තැන ගරු කිරීමත් නැති තැන නිගරු කිරීමත් වර්තමානයෙහි බහුලව දක්නට ලැබෙන්නකි. ලොවට ඇසෙන්නට ගුණ ගායනා කොට, කණට කොඳුරා වෙනකෙකු සමග අගුණ කීම ද සිදු වන්නකි. එය අසත්පුරුෂයන්හට ම ආවේණික ලක්ෂණයන් ය. ඇති නැති කොතැනත් හෘදයාංගමව ගරු කළ යුත්තාට ගරු කරන්නා සත්පුරුෂයෙකි. ඔවුහු ලොව දුර්ලභ වෙති. තවත් අවස්ථාවක ගරු කළ යුත්තාට ඇති ගරුත්වය නිසා ම 'මා ඔහු කෙරේ කෙසේ පිළිපදිම්දෝ'යි සැකයෙන් පසුවන්නෝ ද සිටිති.

"පූජකො ලභතෙ පූජං වන්දකො පටිවන්දනං" යැයි මිත්තානිසංස සූත්‍රයෙහි දැක්වෙන ආකාරයට ම තමන් විසින් වන්දනමාන, පුද පූජා, ගරුසත්කාර කිරීමෙන් තමනුත් පූජා ලබන්නට, වැඳුම් පිදුම් ලබන්නට සුදුසු වේ. එම නිසා තමා සත්පුරුෂ ධර්මයෙහි පිහිටා මව්පියන්, ගුරුභවතුන් ප්‍රධාන කොට ඇති වැඩිහිටියන් ඉදිරියෙහි පැවැත්විය යුතු ආචාරධර්ම කෙබඳුද යි මෙතැන්සිට විමසා බලමු. මෙහි දී අභිමුඛයට අභිමත ආචාරධර්ම කායික හා වාචසික වශයෙන් ප්‍රභේදගත කරගනිමු.

කායික ආචාරධර්ම

සැරියුත් මහ රහතන් වහන්සේට කුලුපග එක්තරා දායක නිවසක තිස්ස නම් පුංචි කුමරෙක් විය. පැවිදි වීමට දැක් වූ ඇල්ම නිසා මව්පියෝ ඔහු තෙරුන්හට බාර කළහ. එහි දී උන්වහන්සේ එම කුමරුට දුන් උපදෙස් අතර කිහිපයක් මෙසේ ය.

"තිස්ස, ගුරුන්ට වැඩිමහල්ලන්ට සුවච ව යටත් ව විසිය යුතු ය, ගුරුන් වැඩිමහල්ලන් ඉදිරියෙහි වහන්දැරීම ඔවුන් දැක දැක උසසුන්වල හිඳීම හිස වසා හිඳීම දෙවුර වසා අතපා දිගු කරමින් කතාකිරීම කාරා කෙළ ගැසීම සිටිනවිට තනි පයින් සිටීම හේත්තු වී සිටීම අත්පාවල ඇට කැඩීම ආදිය නුසුදුසු බැවින් නො කළ යුතු ය, ගෙදර කොතරම් පොහොසත් වුවත් අහංකාර නො විය යුතු ය, පා පිස්නා බිස්සක් සේ මත් නැතිව විසිය යුතු ය, දුටුවන්ගේ නෙත් සිත් පිණායන සේ ඉරියවු පැවැත්විය යුතු ය, ..."[4]

අවබෝධයේ පහසුව තකා මෙහි දැක්වෙන ආචාරධර්ම එකිනෙක වෙනවෙන ම මෙසේ දැක් වේ.

- වැඩිහිටියන් ඉදිරියේ පාවහන් දරා සිටීම නුසුදුසු ය
- වැඩිහිටියන් ඉදිරියෙහි හිස්වැසුම් පැළඳ සිටීම නුසුදුසු ය
- වැඩිහිටියන් ඉදිරියෙහි උස් ආසනවල සිටීම නුසුදුසු ය
- වැඩිහිටියන් ඉදිරියෙහි අත් පොරවාගෙන සිටීම නුසුදුසු ය
- වැඩිහිටියන් ඉදිරියෙහි කාරා කෙළ ගැසීම නුසුදුසු ය
- වැඩිහිටියන් ඉදිරියෙහි තනි කකුලෙන් සිටීම නුසුදුසු ය
- වැඩිහිටියන් ඉදිරියෙහි මේස ආදියට හේත්තු වී සිටීම නුසුදුසු ය
- වැඩිහිටියන් ඉදිරියෙහි අතේ පයේ ඇඟිලි බිඳිමින් සිටීම නුසුදුසු ය
- වැඩිහිටියන් ඉදිරියෙහි අහංකාර ලෙස සිටීම නුසුදුසු ය

මෙවැනි ආකාරයන් හැර හිඳිය යුත්තේ කෙසේ ද, උසස් පහත්, දුප්පත් පොහොසත් ආදී පන්ති භේදයකින් තොරව සැවොම පයෙහි දූවිලි පිස දමනා පාපිස්නක් සේ නිහතමානීව, ඉතා ගෞරවයෙන් වැඩිහිටියන් ඉදිරියෙහි හැසිරීමට බෞද්ධ ආචාරධර්ම තුළින් අවධාරණය කර දක්වයි.

වාචසික ආචාරධර්ම

ඉහත සඳහන් වැකියෙහි දැක්වෙන අවස්ථාවන් ම අභිමුඛ සංවරය සඳහා යෝග්‍ය වේ. ඒ අතරින් විශේෂ කරුණක් මෙහි වෙන් කොටගෙන දැක්විය හැකි ය.

එනම්,

- වැඩිහිටියන් ඉදිරියෙහි අත් පා දිගුකරමින් කතා කිරීම නුසුදුසු ය.

මෙය බොහෝ දෙනෙකු අතින් සිදුවන වරදකි. ඒ හැරුණු විට දුරදිග නො බලා අභිමුඛ කථනයේ දී සිදු කරන තවත් වරද කිහිපයක් මෙසේ දැක්විය හැකි ය.

- වැඩිහිටියන් ඉදිරියෙහි අගෞරවණීය වචන භාවිතය
- වැඩිහිටියන්ගේ වචන නො සලකමින් වෙනත් කතාවන්ට යොමුවීම
- වැඩිහිටි වදන් පහත හෙළමින් කතා කිරීම
- වැඩිහිටියන්ගේ තරාතිරම නො බලා කතා කිරීම
- වැඩිහිටියන් උසුළුවිසුළුවට ගනිමින් කතා කිරීම
- වැඩිහිටියන්ගේ සිත් රිදවමින් කේන්තියෙන් කතා කිරීම

බෞද්ධ වත් පිළිවෙත් ගැන සඳහන් චුල්ලවග්ග පාළියෙහි[5] දී ඉතා වටිනා වාචසික ආචාරධර්මයක් පෙන්නුම් කර ඇත.

එනම්, වැඩිහිටියන්ගේ කතා අතරතුර කතා කිරීම නො ගැළපෙන බවයි.

මේ බව සනාථ කෙරෙන අවස්ථාවක් මජ්ඣිමනිකායේ චංකී සූත්‍රයෙන් හමු වේ. චංකී බමුණා තවත් බමුණන් පිරිවරාගෙන බුදුරදුන් හමුවීමට පැමිණි අවස්ථාවේ එම පිරිසේ සිටි වැඩිමහලු බමුණන් සමග උන්වහන්සේ යම් කතාබහක නියැලෙති. එවිට පිරිස අතර සිටි තරුණ බමුණෙක් අතුරු කතාවක් කිරීමට සැරසුණි. එහි දී බුදුරජාණන් වහන්සේ ඔහු අමතා මෙසේ වදාළහ.

'මානවකය, වැඩිමහලු බමුණන් කතා කරමින් සිටින විට අතරතුර කතා කරන්න එපා. එම කතාව නිමා වන තුරු හිඳින්න.'[6]

මෙහි දී තවත් සුවිශේෂී කරුණක් පෙන්වා දෙයි. එනම් යම් අවස්ථාවක එසේ වැඩි මහලු අය කතා කරමින් සිටින විටෙක ඔවුන් අමතන්නට සිදු වුවහොත් කෙසේ ක්‍රියා කරන්නෙම් ද, යන්නයි. බමුණු මානවකයා වැඩිමහලු බමණන් හා බුදුරදුන්ගේ කතාවට බාධා කිරීම නිසා බුදුරදුන් එය ප්‍රතික්ෂේප කළ පසු ඔහු නිහඬ විය. එවිට වැඩි මහලු බමුණෙකු අපගේ කතාවට ඔහු ද සුදුසු බැව් බුදුරදුන්ට දන්වා සිටී. ඒ අතරතුර තරුණ බමුණා නොයිවසිල්ලේ බලා සිටින්නේ තමන්ට අවස්ථාවක් ලැබෙන තුරා ය. බුදුරදුන් ඇසින් යම් සංඥාවක් ලබා දෙන තුරු ඔහු බලා හිඳී. එසේම සුළු මොහොතකට පසු උන්වහන්සේ ඔහුට ඇසින් සංඥා කර කතාවට සම්බන්ධ කර ගන්නා බව එම සූත්‍රයේ දැක්වේ.

යම් කතාබහක් අතර තුර එයට බාධා කිරීමට අවශ්‍ය වුව ද ඉක්මන් නො වී මොහොතක් ඉවසා සිටීම ත්, යම් ඉඟියක් කරන්නේ නම් කතාව අතර තුර කතා කිරීමත් විනා තමා ඔවුන්ට වඩා යමක් දන්නවා යැයි සිය අභිමතයට කටයුතු කිරීම අනුවණ කමකි.

- වැඩිහිටියන්ගේ කතාවන්ට අනවසරයෙන් කන් දී සිටීම
- තමා දන්නා බව පෙන්වීමට අතුරු කතා හෙළීම
- නෑසුනාක් මෙන් හිඳ අනුන්ගේ කතාවන්ට සිනාසීම් ආදී ප්‍රතිචාර දැක්වීම

තම වරදක් හඳුනා ගත් කල ඊට සුදුසු පිළිවෙත් පුරනවා විනා කම්පා වීමෙන් හෝ වරද සඟවාලීමට උත්සාහ කිරීමෙන් සිදුවන්නේ අයහපතකි. වරද වසන් කිරීමට යාමෙන් තවත් බොහෝ වරද සිදුවනු ඇත. වරද පිළිගැනීමෙන් වහා පිළියම් කළ හැකි ය.[7] එක බොරුවක් වසන් කිරීමට බොරු සියයක් කියන්නට වෙනවා යැයි වහරෙහි පවතින්නේ එහෙයිනි. යම් ස්ථානයක් පිළිසකර වන තරමට එහි පැවැත්ම රදා පවතී. අත්දැකීම් සමුදායක් සමග ගෙවෙන මේ ජීවිතය

දිනෙන් දින සුන්දර වනුයේ ද එසේ ම ය. එහෙයින් උතුමන් අභිමුව ආචාර සම්පන්නව වීම හදවතින් ම සිදු කෙරෙන පූජාවක් විය යුතු ය.

නිගමනය

නොයෙක් වැරදි කරා අප යොමු වන්නේ අන්‍යයන්ගේ මෙහෙය වීමෙන් නොව තමන්ට තමන් අවනත නො වීම නිසයි. තම තත්ත්වය හා පෞරුෂය රැක ගනිමින් උසස් චර්යාවෙන් කටයුතු කෙරේ නම් ඔහුට ඕනෑම සමාජයක ගරුබුහුමන් හිමි වේ. එහෙයින් පොදු සමාජයෙහි බහුල වශයෙන් සිදුවන වැරදි චර්යාවන් හඳුනාගෙන එයින් අත්මිදීම තම වගකීම බව සිතිය යුතු වේ. ඔහුට හොඳ නම් මට මොකදැයි සිතා තමනුත් වරදේ පැටලේ නම් ඔහු ළඟ ආත්ම සංයමයක් නො මැත. මනා හික්මීමෙන් කටයුතු කිරීම තුළින් ගොඩ නැගෙන ආත්මීය සුවය අන් කිසිවෙකුගෙන් හෝ කිසිවකගෙන් ලබා ගත නො හැකි ය.[8] එහෙයින් සංවරය වූ කලී ලොවට පෙනෙන්ට නොව හිත සැනසෙන්නට ම ය.

අප ගරු කරන මව්පිය, ගුරුවර, වැඩිහිටියන් හා භික්ෂූන් වහන්සේලා මෙන් ම විවිධ ආගමික උතුමන් අභිමුවෙහි කෙසේ පිළිපැදිය යුතුද යි යම් අවබෝධයක් කාහටත් අත්‍යවශ්‍ය වේ. එහෙයින් බුද්ධදේශනාවන් උපයෝගී කරගනිමින් ඒ සඳහා යම් අත්වාරුවක් ලබා දීමට ගත් වෑයම ඉතා සාර්ථකයැ යි සිතමි. උතුම් සිතිවිලි පහළ වේවා, කයින් වදනින් සාර වේවා.

ආන්තික සටහන්

1 න ජච්චා වසලො හොති න ජච්චා හොති බ්‍රාහ්මණො
කම්මනා වසලො හොති කම්මනා හොති බ්‍රාහ්මණො වසල සූත්‍රය.

2 ඛුද්දකනිකාය 1, ධම්මපදය, සහස්සවග්ගය, 50 පිටුව.

3 ශ්‍රී සුමංගල ශබ්දකෝෂය, වැලිවිටියේ සෝරත නාහිමි, ගොඩගේ ප්‍රකාශන, 2013, 124 පිටුව.

4 ධර්මපදවර්ණනාව, අම්බලන්ගොඩ ධම්මකුසල නාහිමි, 865 පිටුව.

5 'න උපජ්ඣායස්ස භණමානස්ස අන්තරන්තරා කථා ඔපාතෙතබ්බා.'
චුල්ලවග්ගපාළි 11, ශ්‍රී ලංකා ධර්ම චක්‍ර ළමා පදනම, 378 පිටුව.

6 'මායස්මා භාරද්වාජො වුද්ධානං වුද්ධානං බ්‍රාහ්මණානං මන්තයමානානං
අන්තරන්තරා කථං ඔපාතෙතු. කථා පරියොසානං ආයස්මා භාරද්වාජො
ආගමෙතූති.' මජ්ඣිමනිකාය 2, චංකී සූත්‍රය, 654 පිටුව.

7 'සුඡන්නමතිවස්සති විවටං නාතිවස්සති.'
චුල්ලවග්ගපාළි 11, ශ්‍රී ලංකා ධර්ම චක්‍ර ළමා පදනම, 434 පිටුව.

8 'න තං මාතා පිතා කයිරා අඤ්ඤෙ වාපි ච ඤාතකා
සම්මා පණිහිතං චිත්තං සෙය්‍යසො නං තථො කරෙ'
ඛුද්දකනිකාය 1, ධම්මපදය, චිත්තවග්ගය, 36 පිටුව.

The Concept of Assimilation and Buddhism

Mr. K.A.R.S. Kaluarachchi

The term "Assimilation" comes from the Latin word "Assimilation" (stem - Assimilation) which means "likeness" or similarity". The general meaning of the term "Assimilation" is absorption, or to lake in. Anyhow there are so many definitions in the term "Assimilation". This is a concept that has deep meanings. Normally, in modern world, the concept of assimilation is believed to have originated in the sense of a concept at about 15th century AD. But the concept of assimilation includes in process of developing and changing of almost all the animate and inanimate things from even the origination of them. It can be seen many type of division of assimilation. It is necessary to define the concept of assimilation for thorough understanding. Cambridge advanced learner's dictionary cites the meaning of the term assimilation as "to take in, fit into, or become similar".[1] Chamber's 21st century dictionary also presents the meaning of the term "Assimilation" somewhat similar to above meaning, but in descriptive sense. It reports the meaning of the term as "to become familiar with and understand (facts, information etc.) completely; to become part of, or make (people) part of, a large group, especially when they are of a different race, culture, etc to cause something to become similar to something else".[2] This definition on assimilation signifies more complete than latter one. The Sinhala meaning of the term "Assimilation", as depicted in Malalasekara English - Sinhala dictionary also same to the above definitions. Accordingly the Sinhala terms for assimilation are,

උරාගැනීම (absorption), අවශෝෂණයකර ගැනීම (absorption), ස්වීකරණයවීම (assimilation), *සමානාත්වයට පැමිණවීම* (eaualization), *සමාග්‍රහණය කර ගැනීම* (internalize), *දිරවා ගැනීම* (rotting).[3]

Thus it is obvious that the assimilation is nothing but the merging of one into another without crash or conflict between old and new. So assimilation describes the act of taking something in and absorbing it fully. Therefore people of different backgrounds and beliefs undergo assimilation when through living together, they come to see themselves as part of a large community or when a small group is absorbed into and made part of a bigger group. For example, the becoming of Irish immigrants a part of American society in 19th century can be concerned. This is called Americanization, assimilation into American culture. Thus the process of absorbing one thing into harmony with another is called assimilation

Anglicization - The act of anglicizing or making English in appearance,

Europeanization - assimilation into European culture,

Westernization - assimilation into western culture by becoming familiar with or Converting to the customs and practices of western civilization,[4] etc are some of the example for assimilation which is happened followed by a gradual social process.

Social process, relationship, linguistic processes are some of the types of assimilation.[5]A process involved in the formation of groups of persons is a kind of social process. In the formation of peace and harmony between two cultures or two groups of people, they have to undergo the rituals, customs and principles etc of both cultures and groups of people in mutual understanding. Thus with the time the rituals, customs, and norms, principles etc of both cultures and groups of people abide together, or some rituals of one come totally other, or some rituals of both parties mix together and origin totally different new rituals etc. Thus immigrants who are of different backgrounds come to see themselves as part of a larger national family. In language also we see the assimilation theory. This process which involved in human language, the linguistic process is also considered as a type of assimilation.[6] People of different backgrounds

of languages undergo assimilation when through living together. For example when two groups, Sinhala and Tamil live together, normally they practice both languages. Thus with the time, spontaneously, the two languages merge together and arise new words also without filibustering the language. This is a type of assimilation followed by the language.

According to western scholar Susan K Brown there is a type of assimilation followed by sound (pronunciation). "The process by which a sound is modified so that it is becomes similar or identical to an adjacent or nearby sound. For example, the prefix "*in*" - becomes "*im*" - in impossible by assimilation to the labial "P" of Possible".[7] Accordingly we see that some of the changes of letters or pronunciations in grammar of a language can be considered as type of assimilation. Generally, the act or process by which a speech sound becomes identical with or similar to a neighboring sound can be concerned as the linguistic assimilation. For instance, "*grampa*" for "*grandpa*" is concerned.[8] And the above scholar has mentioned, in his text, "Assimilation models", that the process whereby a minority group gradually adopts the customs and attitudes of the prevailing culture as the cultural assimilation.[9]

When we go through the political evidences we see that the affair between two governments promotes a gradual assimilation in physical, moral, philosophical, permanently or temporally. According to the Encyclopedia of Britannica, "in Anthropology and sociology, the assimilation is the process whereby individuals or groups of differing ethic heritage are absorbed into the dominant culture of a society". Thus in the process of assimilating involves taking on the traits of the dominant culture to such a degree that the assimilating group become socially indistinguishable from other members of the society. That's why assimilation acts as the most extreme form of acculturation.

The assimilation can be formed mainly in three ways. They are as follows,

1. Spontaneously
2. Voluntarily
3. Forcible[10]

Mostly, the assimilation is taken place spontaneously, through living together of two or more groups of people, and setting together of two or more assimilative evidences together.

Voluntary assimilation, the second way of formation of assimilation mostly happens between prevailing main cultures and sub cultures. It is rare for a minority group to replace its previous cultural practices completely among the main cultures. So the assimilation of such sub - cultures into main cultures happens voluntarily.

Assimilation happens by force also. This is the third way of formation of assimilation. Attempts to compel minority groups to assimilate have occurred frequently in world history. These attempts to compel minority groups to assimilate are belonged to forcible assimilation. Such kind of forcible assimilation of indigenous people was particularly common in the European colonial empires of the 18th, 19th, and 20th centuries.[11] Anyhow the forced assimilation is rarely successful and it generally has enduring negative consequences for the recipient culture.

Assimilation can be formed mainly in two ways as, coercively and voluntarily. The involuntary assimilation can be took place in anywhere. This would not be a phenomenon particular to Buddhism, but concerns any religion or cultural product. Necessarily, when any religion or cultural product arrives at a new region or country, it has to mix somewhat with the local culture, resulting in a new variation on the theme. Thus the Buddhism also was gradually subjected to this automatic procedure of social nature as the Buddhism was arose among the plethora of philosophies and religions different from each other. Some individuals pick and choose what pleases them in the import, while others try to go all the way and become orthodox. But, whatever external appearances suggest, what goes on inside each individual is a commonplace for process of assimilation of new ideas. Each individual has to digest the new outlook in accord with his or her personal psychological and intellectual parameters. In this respect the religious assimilation happens by evaluating, criticizing, praising, rejecting, adapting, and conflating new outlooks as seems appropriate.[12] This procedure does not accomplish simply, as there are some influential concepts and aspects for the fulfilling of religious assimilation. Further, this

does not take place suddenly, but in uncertain period of time. Moreover, this procedure of assimilation would be influential providing good results from extrovert assimilation and crummy results from defective assimilation. The objective of this chapter is to explore the related concepts, historical beginnings, and the social importance of Buddhist assimilation.

Related concepts of assimilation in Buddhism

As it is mentioned earlier the procedure of assimilation is influenced by some aspects and concepts. Generally, all types of assimilations weather cultural, social, religious, political, economical, or philosophical are seem to be influenced by incitement, persuasion, entreaty etc. of which some are directly maintained by the human and human connected authorities, as well as some are by the natural phenomena.[13] With relevant to the religious assimilation it is to mention that there may arise imbibing of one religion or religious concepts to another with the influence of variety of human motivations and phenomenal motivation, though it seems to be an unforced process. In accordance with my point of view not only the forcible assimilation but also the spontaneous and voluntary assimilations take place with the influence of certain types of motivations. The forcible assimilation happens due to a direct and mighty motivation or prescript. Mostly, the colonials have to face this type of assimilation. Spontaneous and voluntary assimilations also face to certain types of motivations though those motivations are not the prescripts or authorities of any being. In the main, the natural disasters and social necessities, conditions etc. generate the need in minds of people belong to a certain group, culture or religion etc. for new emendations and absorptions of new concepts and aspects from another certain group, culture or religion etc. which are beneficial to face and solve the natural and social phenomena than the prevailed things in their own. In this process we see the motivation of ecological resistances to absorb the other religious or cultural aspects to one's religion or culture. The historical and literary sources are silent witnesses to prove that mostly, the putting press upon, and requests etc. of human as well as the ecological resistances have been highly and directly influenced for the arising of religious assimilation. In addition to them, especially in religious assimilation there can be seen some universal concepts which directly

contribute for the purpose of better assimilation such as, nonviolence, religious solidarity, respecting others' word, equanimity, equality, and self-reliance and more other by which contribution there aroused several types of assimilations such as absorbing without change, absorbing by adding new interpretations, and replacing. Here, it is discussed only several foremost aspects.

Nonviolence: Forsooth, almost all the religions, due to the historical and literally sources, are seemed to contain certain forms of nonviolence in different amounts. The term implies the policy against killing or harming others. Anyhow despite of the general agreement over the immorality of killing, there is a great deal of disagreement within and among religious traditions over such crucial matters as,

1. How the rule against killing is justified?
2. When the rule may be abrogated?
3. Whether it applies to all animate life?
4. Whether it includes a prohibition against forms of harm other than physical?
5. How central it is to each tradition?[14]

With relevant to the religious traditions the concept nonviolence is used in several meanings. Specially, nonviolence in the world religious traditions, the concept can be seen as conceived in three basic ways:

1. **As an inner state or attitude of non-destructiveness and reverence for life.** This idea is expressed primarily in the Buddhist, Hindu and Jain traditions through the notion of *ahiṃsā*. It is also found in certain African and Native American tribal societies and in some Christian communities, including the Quakers.

2. **As an ideal of social harmony and peaceful living**. This concept, associated with the Hebrew term *shalom* and the Islamic term *salām*, is also found in ancient Greek religion, where gods such as Demeter and Apollo incarnated the virtues of peace. It is linked with visions of a perfect future found in Christianity and in various tribal religions.

3. **As a response to conflicts**. A non-violent approach to confrontation, even in oppressive situations, has been the hallmark of the Christian notion of sacrificial love, the Jewish concept of martyrdom, and the Gandhian strategy of non-violent conflict.[15]

In this respect, these three basic ways in which the religious traditions have conceived the concept, also can be considered as the purposes of non-violence. Anyhow in accordance with the sentiment of Hinduism on the concept, the ancient text *Manusmṛtiya* cites, "The killing of living beings is not conducive to heaven".[16]The Buddhist idea of non-violence comes into operation as an inner state or attitude of non-destructiveness and reverence for life. In Buddhism we see five conditions, all of which must be present before one can be considered culpable of an act of killing. And also the Buddhism discusses non-destructiveness of anything under the same teaching. Thus when we consider the five requirements of fulfilling an act of destruction of a religion or religious concepts, it is easy to comprehend how the non-violence contributes to the existence religions and religious assimilation. The five requirements in the sense of accomplishing an act of destruction of a religion or religious concepts are,

1. The presence of living religion or religious concept
2. The destroyer must have known that it was in usage
3. The destroyer must have intended to annihilate it
4. There must have been an act of annihilating
5. It must, in fact, have annihilated

Thus we see anyhow, Buddhism as well as Hinduism contain non-violence, as well almost all the religious traditions contain non-violence by which can establish the religious solidarity. As such the assimilation between Buddhist and Hindu concepts took place easily.[17]It is to mention that the assimilation between the religions does not take place by the influence of only non-violence. It happens within a procedure happens regarding to the inter-connection of many of related evidences; nonviolence, religious solidarity, respecting others' word, equanimity, equality, and self-reliance etc. On the other hand, these related concepts

make various ways of disentangling the conflicting claims of religious traditions through which appear the trends to assimilate religions.

Religious solidarity: It is fact that the religious solidarity is an essential criterion for the religious assimilation or the syncretism of religious aspects. Religious solidarity implies the agreement between and supports each other of religious groups or traditions. The Buddhism was of course, a favorable and beneficent to all as it does not admire and recommend the diversity of human. That's what the reason for the gravitation of various people who were belonged to variety of casts prevailed in contemporary to the Buddha. For the religious solidarity,

Respecting others' word: Admiration felt or shown for someone or something that you believe has good ideas or qualities, and considering on those ideas or qualities to use or amalgamate into prevailing ideas or qualities in harmonious manner,

Equanimity: Coming into operation or affecting on every one in same manner. (In Buddhist history we see plenty of instances for this. The Buddha is distinguished as the greatest religious leader treated all in same),[18]

Free will: The intention about allowing the right of people to be due to their consent. The idea of free will is one aspect of the mind-body problem, that is, consideration of the relation between mind (for example, consciousness, memory, and judgment) and body (for example, the human brain and nervous system). Philosophical models of mind are divided into physical and non-physical expositions.

Equality: The intention about the right of different groups of people to have a similar social position and receive the same treatment; etc. are provided a priceless huge contribution to the meaning of the term. And in addition to these the concept of self-reliance is the potent concept that makes a huge contribution for the religious assimilation,

Self-reliance: Respect for yourself which shows that you value yourself. The theistic religions mostly restrict the self-reliance of the people in means of god's word. But in ancient religious history we identify the Buddhism as the foremost, first and inimitable teachings on self-reliance for all to talk, think, act, and take decisions etc., in brief to live in independently. As such, with the aging the Buddhist concepts were absorbed or assimilated into many other religions as well as religious groups. Due to the religious means of self-reliance one possesses the freedom to practice own beliefs and ideology by justifying them with no capitulation for anyone or any force, except the natural forces. Thus, because of this mitigation of Buddhism the Buddhist followers subjugated the Buddhist concepts to amalgamations with Hindu concepts likewise the Buddha also has done in several occasions in His life time.

Historical beginnings of Buddhist assimilation

At very first, it is to note that the historical beginnings of Buddhist assimilation which I suppose to discuss under this sub-topic of the chapter do not relevant to the general body of Buddhist assimilation, and it is only an attempt to survey the assimilation which was subjected to incidents happened in background of raising of Buddhism.

Buddhism is a philosophy possesses eternal noble doctrinal mattes of which some are partially remains in social context even in periods which the Buddhist tradition or its identity features have been totally vanished. A Buddha presents neither newly found doctrine nor a doctrine brought from anywhere. Nowadays, we see that even the humans who identify themselves as the most powerful, clever and intelligent people of world also accept the Buddhist teachings, as well as they introduce the Buddhist teachings in the name of scientific results deduced associating scientific researches. How this can be happened and how the Buddha penetrated all the matters in their real form? For this question the answer should be that a Buddha is the super human, be born among other beings who realize the reality of the world and being, and sees real conditions of all by using His insight. The reality of all is exist forever, but be muffling

because of ignorance and nescience or non-existent. A Buddha is doing nothing but the uncovering and manifesting of covered reality dispensing with ignorance by making the form of existing of reality. Thus in living period of a Buddha, the reality manifests in higher situation. Then again, after the great demise of a Buddha, the reality subjects to be covering or muffling gradually, and totally vanishes (while existing in various heretical forms) with a long period of time when the next Buddha should be born. But, the features of the procedure and the way used by a Buddha for the enlightenment (and religious features) stand over in practice among other religious followers as there are no more Buddhist followers when a new Buddha should be born. So congenitally, a Bodhisatva happens to absorb the procedure and the way (stand over in practice among other religions in their own names) used by a previous Buddha for the enlightenment. Thus it is obvious that the Buddhist assimilation begins even from the Bodhisatva practice in last life.

When we consider the social background of prince Siddhartha, it is obvious that the concept of 'Buddha' already existed, though the Buddhist doctrine had been covered by ignorance. For the seeking of truth the contemporary religions used two prominent ways or extremes, self-indulgence and self-mortification. Prince Siddhartha also practiced this (most probably prince Siddhartha was inspired or motivated by force to this practice). But according to literary sources, prince Siddhartha is believed to have practiced meditation (a contemporary religious practice to seek the truth) in his little age. Anyhow this cannot be considered as assimilation but as a habit of practices in previous lives.

The way and elements used by ascetic Siddhartha in seeking truth can be really concerned as the absorptions from prevailed religious practices which are believed to be the partially remained Buddhist practices. For instance, the ascetic Siddhartha at very first, after the renunciation, cut down his coiffure, and dressed yellow robes discard clothes in cemetery, and started an ascetic life which similar to Upaniṣad, Hindu or Brahmanic practices. And, he meditated under several teachers and could able to spiritually develop the mind into several trances which are believed to be even in Hinduism and several other *śramana* traditions under *ñānamārga*.

Thus we see that the Buddhist doctrine (the reality of all) partially remain among other religious followers as there are no more Buddhist followers when a new Buddha should be born, and so, the Bodhisatva essentially happens to absorb them. Thus it is clear that the Buddhist assimilation has initialized even in the period of Siddhartha Bodhisatva. This can be totally understood by considering the supporters of the Siddhartha Bodhisatva, the five great ascetics (Koṅḍañña, Vappa, Bhaddiya, Mahānāma, and Assaji). All they were the Brahmanic ascetics and they helped Siddhartha Bodhisatva as He followed the same way of seeking truth. But once, the Siddhartha Bodhisatva changed His way of seeking truth. And therefore the five great ascetics gave up the Siddhartha Bodhisatva. Thus we see that the Siddhartha Bodhisatva has done nothing but an exceeding of the way of seeking truth of Brahmanical ascetics, having come in same way.

Wasn't Buddhism absorbed by Hinduism?

According to the scholar, Swami Vivekananda's Attitude to Buddhism even the oldest of the extant Upaniṣads are not pre-Buddhist in date, though the general acceptance points the attention to accept that the extant Upaniṣads are older than dates of the Buddha. He assigned these texts of composite character and hybrid origin to the period between 6th and 2nd century BC. If it is true, it indicates the contribution of Buddhism to hybrid and organized Hinduism, as it can be seen plenty of evidences by which can be circumstantiated the matter. Here, it is discussed only several applicable aspects. The partial similarity between some of the teachings of Pali Buddhist discourses and those of the Upaniṣads seem to be due to the influence of *śramana* thought in the Vedic teachings. The anti-sacrificial tendency of a few Upaniṣadic passages seems to have been inspired by the Buddha's critical attitude towards Vedic *karmakāṇḍa*.[19] Further he says that some of Upaniṣadic teachers agreed with the Buddha in criticizing Vedic priest-craft, sacrificial slaughter of animals and propitiation of many gods with aview to gaining material property, progeny, longevity, etc. A few of Upaniṣadic philosophers were in partial agreement with the Buddha in recognizing superiority of inner awakening over external ceremonies and textual learning and in stressing the law of *karma* or moral retribution, dyāna and *yoga*.[20]

When we consider, specially the Hindu text, *Bhagavatgītā* there seems to be no doubt that it embodies a considerable body of Buddhist principles and practices. D.D. Kosambi who places this text between 150-350 AD remarks that the theory of perfection through a large succession of rebirths taught in this book 'is characteristically Buddhist' and that in the *Bhagavatgītā*,II. 55-72, verses the characteristics of a man of 'fixed understanding'(*stithaprajña*) are described in detail. Any one acquainted with early Buddhism will at once find out that this is the description of a sage of 'calmed thought' (*samāhitacitta*), the wise one who has transcended pairs of opposites and dwells wholly detached from the phenomena. The chapter concludes that saying such a sage (*muni*) attains the 'holy Nirvāna (*brahma-nirvāna*).[21]

In addition to, we see the absorption of the character, the Buddha into Hinduism as an *avatāra* of God. The scholar Joshi in his text, 'Studies in Buddhistic culture in India' has mentioned that although the *Bhagavatgītā*does not mention the Buddha as an *avatāra* of God, its author seems to have tacitly assumed Buddha's identity with the Brahman or God.[22] It clears due to the following verse appears in *Bhagavatgītā.*

> *"Yuñjannevaṁsadātmānaṁyogīnityata-mānasaḥ*
> *śāntiṁnirvāṇa-paramāṁ mat-saṁsthāmadhigacchati"*[23]

> Thus ever disciplining himself,
> The man of discipline, with controlled mind,
> To peace that culminates in Nirāvna,
> And rests in me, attains.[24]

Who is this 'man of discipline' or *yogin* who attains Peace and Nirvāna through meditation? History knows only *Śākya-muni* as the yogin who attained Nirvāna trough yoga. The sacred text of Hindus, *Bhagavatgītā* adds that this Nirvāna is identical with god.[25] Thus anyhow, in the later half of the period of classical antiquity, in the first five hundred years of the Christian era, it was occurred the transformation and assimilation of Buddhism into Hinduism.

Endnotes

1 *Cambridge advanced learner's dictionary, 3rd edition, p-78*

2 *Chambers 21st century dictionary, p-77*

3 *Malalasekara Sinhala-English dictionary, p-90*

4 *Hughes.Everett C, Race relations and the sociological imagination, p-629*

5 *-Ibid, p-630*

6 *Tiele.C.P, Elements of the science of religion, p-243*

7 *-Ibid-*

8 *-Ibid-*

9 *Encyclopedia of religion.vol-1, p-143*

10 *Hughes.Everett C, Race relations and the sociological imagination, p-634*

11 *- Ibid-*

12 *Coward.Harold G, Studies in the Indian thought, p-164*

13 *George D. Chryssides, A study in religious syncretism, p-79*

14 *Encyclopedia of Buddhism.vol-I, p-463*

15 *-Ibid-*

16 *Manusmṛti, 5.48*

17 *Joshi.Lalmani, Studies in the Buddhistic culture of India, p-329*

18 *"vadhakedevadattamhi - core aṁgulimālake*
dhanapālerāhuleceva - sabbattasamamānaso"

19 *Joshi.Lalmani, Studies in the Buddhistic culture of India, p-331*

20 *-Ibid-*

21 *-Ibid, p-332*

22 *-Ibid, p-333*

23 *Bhagavatgītā, VI, 15*

24 *Bhagavatgītā, VI, 15. Edgerton's translation*

25 *Joshi.Lalmani, Studies in the Buddhistic culture of India, p-333*

Bibliography

Primary Sources

Bhagavatgītā, Edgerton's translation

Dictionaries

Cambridge Advance Learners' Dictionary, (2008), Cambridge University Press

Della Thompson (Ed), (1996), The Oxford Dictionary, Oxford University Press

Secondary Sources

Coward.Harold G, (1989), Studies in the Indian Thought, Motilal Banarsidass, New Delhi, India

Hughes.Everett C, (1990), Race Relations and the Sociological Imagination, London

Joshi.Lalmani, (1984), Studies in the Buddhistic Culture of India, Motilal Banarsidass, New Delhi

Kalupahana D.J., (1977), Buddhist Philosophy; A Historical Analysis, The University Press of Hawaii, Honolulu

Narada, (2000), A Manual of Buddhism, BCC, Dehiwala

Vev.Gnanaseeha.R, (2006), Buddhist concept of assimilation (With Special Reference to the Concepts of Buddha and Bodhisatva in Mahayana Buddhism), Samadhi Buddhist Society, Singapore

Vev.Gnanaseeha.R, (2006), Buddhist Rituals (For Protection, Good Health, Long Life and Prosperity), Samadhi Buddhist Society, Singapore

Encyclopedia

Eliade Mircea, (1987), The Encyclopedia of religion (Series), Macmillan Publishing Company, New York, Collier Macmillan Publisher, London

Malalasekera G.P., (1961), Encyclopedia of Buddhism (Series), The Government of Ceylon

Singh Nagendra KR., (1996), International Encyclopedia of Buddhism: A Continuing Series, Anmol Publication Pvt. Lid., New Delhi

පුද්ගල හා සමාජ ගැටලු විසඳීමෙහි ලා බුදුසමයෙහි ඇති ප්‍රායෝගික උපයෝගිතාවය

භාපත්ගමුවේ විමලරතන හිමි

සමාජය වූ කලි පුද්ගලයා මූලික කොටගත් ඔහු වටා ගෙතුනු විවිධ ස්ථරසමූහයක ප්‍රතිඵල සමූහයකි. සමාජය නැමැති මහා වෘක්ෂයේ ප්‍රාථමික මූල බීජය වනුයේ පුද්ගලයන් එබැවින් පුද්ගලයාගේ බුද්ධිය හා අධ්‍යාත්මයේ ප්‍රාථමික බව හේතුකොට ගෙන පුද්ගල ගැටලු නිර්මාණය වේ. එවැනි අවස්ථා මානසික ගැටලු ලෙස හඳුනාගත හැක. මානව සමාජයේ පුද්ගලයා තුළින් ගොඩනැගෙන පවුල නැමැති ඒකකය මුල් කොට ගනිමින් වෘත්තිමය හා සමාජ කණ්ඩායම් වශයෙන් ගැටලු නිර්මාණය වේ. විශේෂයෙන් සමාජමය ගැටලු කෙරෙහි විශ්වය තුළ බිහිවූ සෑම සමාජ ආයතනයක් මෙන්ම ආගමික සංවිධානයක් සිය අවධානය යොමුව තිබේ. එම සමාජ ගැටුම් නිරාකරණය කිරීමෙහිලා අධ්‍යයනයක් තුළින් පුද්ගලයාගේ සාමාජීය යහපත අපේක්ෂා කිරීම මෙහි දක්නට ඇති සුවිශේෂිතාවය යි.

විශේෂයෙන් බුදු සමය තුළ සමාජමය ගැටලු නිර්මාණය වීමෙහිලා සමාජ විද්‍යාත්මක දෘෂ්ඨි කෝණයෙන් සිදු කරන ලද වර්ගීකරණයන් දක්නට ලැබේ. එවැනි අවස්ථා 3ක් මෙසේ පෙන්වා දිය හැක.

1. පුද්ගලයා තුළ ඇතිවන ගැටලු (මානසික ගැටලු)
2. සමාජය හා පුද්ගලයා යන ද්විත්වය තුළ ඇතිවන ගැටලු (පවුල, වෘත්තීමය, සමාජ කණ්ඩායම්)
3. සමාජය තුළ පමණක් ඇති වන ගැටලු (ජාතිය, ආගම, කුලය, පන්තිය) යනාදී වශයෙනි.

මේ අනුව පුද්ගලයා හා ඔහු හා සබැඳුනු අධ්‍යාත්මය සම්බන්ධ ගැටලු බෞද්ධ විග්‍රහයට අනුව මානසික සාධක බව මනෝ විද්‍යාත්මකව පහදයි. එනම් (Psychological Causes) දෙවැන්න ලෙස සමාජ විද්‍යාත්මක හේතු පහදයි. (Sociological Causes) මින් පුද්ගලයා සම්බන්ධ මානසික සාධක (Sociological Causes) බෞද්ධ විග්‍රහයට අනුව පෙන්වා දිය හැකි වන අතර සංයුක්ත නිකායේ එන සූත්‍ර පාඨකය සඳහන් වනුයේ මෙම මනෝ විද්‍යාත්මක විග්‍රහය 'අන්තෝ ජටා' යනුවෙනි. මින් වඩාත් තහවුරු කෙරෙන සාධක දෙකකි.

1. කාම රාගය (Lust for Sensual desire)
2. දෘෂ්ඨී රාගය (Lust for views)

විශේෂයෙන් අංගුත්තර නිකායේ එන ආරාමදණ්ඩ සූත්‍රයෙහි දැක්වෙන ආරාමදණ්ඩ නම් බ්‍රහ්මණයා හා මහා කච්චායන තෙරුන් අතර ඇතිවන සංවාදයක් තුළින් පැහැදිලි වේ. එනම්

> "බ්‍රහ්මණයනි ක්ෂත්‍රියන් සමග ද බ්‍රහ්මණයන් බ්‍රහ්මණයන් සමග ද ගෘහ ප්‍රතියන් බ්‍රහ්මණයන් සමග ද සටන් කරනුයේ ඉදුරන් පිනවීමට ඇති ආශාව නිසා ය. (කාම රාගය) බ්‍රහ්මණයෙනි තවුසන් තවුසන් සටන් කරනුයේ දෘෂ්ඨීන්ට ඇබ්බැහිවීම හා ඇලී සිටීම නිසා දැඩි සේ ග්‍රහණය කිරීම නිසාත් ය."
>
> (අ.නි. iv, 6 පිට)

මෙහි දි පුද්ගලයාගේ මානසික සාධකය සමාජමය ගැටලු නිර්මාණය වීමෙහිලා බලපාන බව අවධාරණය කෙරේ.

එමෙන්ම දීඝ නිකායේ එන සක්කපඤ්හ සූත්‍රයෙහි මෙවැනිම මනෝවිද්‍යාත්මක සාධක පුද්ගලතා සමාජ ගැටලු නිර්මාණය වීමෙහිලා බලපාන ආකාරය ක්‍රමවත් සාධක රැසක් ප්‍රතීත්‍ය සමුද්පාද ක්‍රමයකට අනුව ගෙනහැර දක්වයි. එනම්,

1. ඊරිසියාව (Envy)
2. මසුරුකම (Avarice)
3. ප්‍රිය බව (Like)
4. අප්‍රිය බව (Dislike)
5. ඡන්දය හෙවත් ආසාව (Desire)
6. විනිශ්චය හෙවත් විතර්කණය (Thinking)
7. ප්‍රපංචකරණය (Self reflexive thinking falsification)

විශේෂයෙන් මෙහි දී ඉගැන්වෙන මනෝමය සාධක පුද්ගලයා ස්වකීය ඉන්ද්‍රියානුසාරී අත්දැකීම් මත ප්‍රපංච වශයෙන් ගොඩනගයි. (Tendency to proliferation) ඒ තුළින් පුද්ගල සංතානගත හා සමාජගත ගැටලු නිර්මාණය වන බව දීඝ නිකායේ එන සක්කපඤ්හ සූත්‍රයේ මෙසේ පැහැදිලි කෙරේ.

> "ද්වේරාගය ඊර්ෂයාව හා මසුරු බව පැන නැගෙනුයේ කැමති වීම හා අකමැති වීම නිසා ය. කැමති වීම හා අකමැතිවීම පැන නැගෙනුයේ ආශාව නිසාවෙනි. ආශාව පැන නැගෙනුයේ සිතීම නිසාවෙනි. සිතිම පැන නැගෙනුයේ ස්ථිර නොවූ සංජානම අදහස් ඇති කල්හි ය."
>
> (දී.නි. සක්කපඤ්හ සූත්‍රය 276-77 පිටු)

මෙයින් ක්‍රමවත් අයුරින් පුද්ගල මානසික ගැටලු නිර්මාණය වී එය ඔහු ජීවත් වන සමාජයට බලපාන ආකාරය මොනවට පැහැදිලි කෙරේ.

වත්මන් සමාජ සංස්ථාවේ පුද්ගලික මානසික ගැටලු උත්සන්නව සංකීර්ණ වී ඇති බව පෙනේනනට ඇති කරුණකි. විශේෂයෙන් කාර්මීකරණය හා නාගරීකරණය වී පවත්නා ලොව සංවර්ධිත හා සංවර්ධනය වෙමින් පවත්නා රටවල මිනිසාගේ ජීවිත ගැටලු තවමත් නො විසඳී පවති. මෙසේ සිදුවීමට හේතු වී ඇත්තේ මානවයා විසින්ම මවා ගත් සීමාසහිත වූ ලෝකයක් තුළ සිර කරනු ලැබීම නිසා බව දක්නට ඇති කරුණකි. මෙම ස්වභාවය නූතන මනෝ විද්‍යාවේ දී පරාරෝපණය (Alienation) අංක 3 යනුවෙන් හඳුන්වයි. මේ අවස්ථාව නිසා මිනිසා තුළ විශ්වාසභාවය ගොඩනැගෙනුයේ කලාතුරකිනි. එබැවින් සංවර්ධිත යැයි සම්මත රටවල් තුළ පුද්ගලික මානසික ගැටලු විසඳීමෙහිලා ගෙන ඇති ප්‍රයත්නයක් කෙතරම් දුරට සාර්ථකද යි ප්‍රස්තුතයක් පැනනැගේ. විශේෂයෙන් වැඩිහිටියෙකුගෙන් හෝ හිතවතකුගෙන් තොරව මනෝ වෛද්‍ය (Psychiatrist) හා වෘත්තීය උපදේශයන් (Counsellors) ඇසුරෙන් යම් සේවාවන් ලෙස පිහිට පතයි. එය කෙතරම් දුරට සාර්ථක ක්‍රමයක්ද යි නිශ්චය කළ හැකිවන්නේ ද විශේෂයෙන් පුද්ගලයකු සිය අනුකම්පාව අවබෝධය වැනි කරුණු මුදල් මත ලබා ගැනීමේ තත්ත්වයකට මානවයා පත්ව ඇත්තේ දුර්වලතාවයකින් දැයි විමසා බැලීම වටී.

පුද්ගලයාගේ මෙම මානසික විපරීත ස්වභාවය හේතුකොට ගෙන සමාජමය ගැටලු නිර්මාණය වන අතර එබැවින් පුද්ගලයා හා සමාජය අන්ත වශයෙන් කිසිවිටකත් වෙන් කළ නො හැක. සමස්ථ සමාජය සමග පුද්ගලයා මානසික හා බාහිර පාරිසරික භෞතික ලෝකය තුළ ජීවත්වන බැවිනි. එවැනි පුද්ගලයා අන්තර්පරායත්තතාවයකින් යුක්ත වේ. (Independent) එබැවින් හුදෙක් මිනිස් ගැටලු මනෝ මූලික ලෙස පමණක් විග්‍රහ කිරීම නිරවද්‍ය නො වනු ඇත.

විශේෂයෙන් මිනිස් ගැටලු පිළිබඳ බෞද්ධ විග්‍රහය නැමැති ග්‍රන්ථය මහාචාර්ය අසංක තිලකරත්න සූරීහු මෙසේ සඳහන් කරති.

> "සියලු ගැටලු හුදෙක් මනෝ මූලික ලෙස විග්‍රහ කිරීම නිවැරදි නො වනු ඇත. නූතන ලෝකයෙහි සමාජ ආර්ථික දේශපාලන වෙනත් නොයෙකුත් කරුණු මෙහිලා හේතුභූත වන බව පැහැදිලි කළ හැකි ය."
>
> (අසංක තිලකරත්න, 26 පිට)

මින් ගම්‍යමාන වනුයේ අන්කිසිවක් නොව පුද්ගලයා හා සමාජය අතර අන්තර් සම්බන්ධයක් (Independent) පවතින බවත් සමාජ ගැටලු හා පුද්ගල ගැටලු හේතු සමුදායක ප්‍රතිඵලයක් බවත් ය. මිනිස් සිතෙහි පවත්නා රාගා දී ක්ලේශයන් මෙන්ම ඒ තුළින් ඇතිවන්නා වූ අතෘප්තිකර මානසික තත්ත්වය පුළුල් විශ්වය දක්වාම ව්‍යාප්ත වන බව මිනිස් සිත නො දනී. වරෙක සිග්මන් ප්‍රොයිඩ් නැමැති මනෝ විද්‍යාඥයා සඳහන් කරනුයේ ලොව සියලු සත්වයෝ කිසියම් මානසික රෝගයකින් පෙලෙන බවය. ඒ කෙතරම් දුරට බෞද්ධ විග්‍රහයට අනුව සාධාරණ වන බව පෙනේ. මින් ඔහු අදහස් කළේ සියලුම මානව සත්ත්වයා උන්මත්තකාගාරයට යවනු පිණිස නොව සියලු දෙනා තුළ අඩු වැඩි වශයෙන් මානසික අසමබරතාවයන් දක්නට ඇති බවයි. එසේම සිග්මන් ප්‍රොයිඩ් වැනි මනෝවිද්‍යාඥයන් තවදුරටත් දක්වන්නේ නූතනයේ කාර්මික ලෝකයේ ජීවත්වන මානවයාට අසහනය, අතෘප්තිකර බව, නින්ද නො යෑම, පරාරෝපණය, හුදෙකලා බව, අතීරණය වැනි දහසකුත් රෝගවලින් පෙළෙන බව එරීක් ප්‍රොම් වැනි වියතුන් ද සඳහන් කරයි. (Escape form freedom) මින් වඩාත් පැහැදිලි කරගතයුතු වන්නේ පුද්ගලික මානසික තත්ත්වය සමා තත්ත්වය කෙරෙහිත්, සමාජ තත්ත්වය පුද්ගලික මානසික තත්ත්වය කෙරෙහිත් අන්‍යෝන්‍ය වශයෙන් සාපේක්ෂ සහගත වන බව ය.

විශේෂයෙන් බෞද්ධ න්‍යායාත්මක විග්‍රහයේ දී මෙම පුද්ගල හා සමාජ සම්බන්ධතාවය හේතුඵල න්‍යායකට අනුව විග්‍රහ කරයි. (Dependent)

> "ඉමස්මිං සති ඉධං හෝති - ඉමස්ස උප්පාදා ඉධං උප්පජ්ජති
> ඉමස්මිං අසති ඉධං නහෝති - ඉමස්ස නිරෝධා ඉධං නිරුජ්ජති"
>
> (ස.නි. ii, 27 පිට)

පුද්ගලික මානසික ගැටලු නිසා සමාජ ගැටලු නිර්මාණය වන බවත් පුද්ගලික පාරිශුද්ධිය තුළින් සමාජ පාරිශුද්ධිය සිදු වන බවත් විශ්ලේෂණාත්මකව මින් අවබෝධ කොට ගත හැකිය.

මෙහි දී පුද්ගලයාගේ අධ්‍යාත්මික අභිවර්ධනය උදෙසා නිදහස්වන ආකාරය කරුණු 2ක් ඔස්සේ බෞද්ධ දෘෂ්ටිකෝණයට අනුව පෙන්වා දිය හැකිය. එනම්,

1. පොතුජ්ජන (පෘථග්ජන ස්වභාවයෙන් නිදහස් වීම - Worldling ordinary man)
2. ආරිය පුද්ගල (Noble ones – Noble person)

විශේෂයෙන් මෙම පුද්ගල සන්තානගත ගැටලු සමාජමය ගැටලු එකම කාසියක පවත්නා දෙපැත්තක් බව පෙනේ. එය තවදුරටත් සංයුක්ත නිකායේ එන සූත්‍රය පාඨයකින් හඳුනාගත හැක.

"අන්තෝ ජටා බහි ජටා - ජටාය ජටිතා පජා
තං තං ගොතම පුච්ඡාමි - සෝ ඉමං විජටයේ ජටං

සීලේ පතිට්ඨාය නරෝ සපඤ්ඤෝ - චිත්තං පඤ්ඤංච භාවයං
අථාපි නිපකෝ භික්ඛු - සෝ ඉමං විජටයේ ජටා"
(ස.නි. 26 - 27 පිටු)

පුද්ගලයා හා සමාජ ගැටලු විග්‍රහයේ දී එම ගැටලු විසඳීමෙහි ලා මූලිකව ස්වකීය චිත්ත සමාජයේ ඇති වැදගත්කමත් ප්‍රඥාගෝචර වූ තීක්ෂණ නුවණත් (සම්මා දිට්ඨි) බුදු සමය මෙහි දී මැනවින් අවධාරණය කොට තිබේ. එබැවින් මානවයාගේ පරිපූර්ණත්වයට දියුණු චිත්ත සමාජයක් අවශ්‍ය බවත් එය මානව සමාජයේ යහපැවැත්මට හේතුවන බවත් නිගමනය කිරීම සාධාරණ වේ. විශේෂයෙන් මහාචාර්ය ඩබ්.එස්. කරුණාරත්න සූරීන් චින්තන ක්‍රම 3ක් ඔස්සේ මානවයා හා ඔහු ජීවත්වන සමාජය අභිවර්ධනීය විප්ලවයකට පත් විය හැකි බව පෙන්වා දෙයි. එම අවස්ථා 3 නම්,

1. මිනිස් සිතෙහි විපර්යාසය
2. පාරිසරික හෙවත් බාහිර සාධක
3. මිනිස් සිතෙහි හා පාරිසරික බාහිර සාධකයන් හී විප්ලවීය අන්‍යොන්‍ය සංයෝගය යන අවස්ථා 3ක් පෙන්වා දෙයි. (මහාචාර්ය ධර්මසේන හේට්ටිආරච්චි 39-40 පිටු)

මොහු දක්වන මානසික හා සමාජ සාධක බෞද්ධ විග්‍රහයට අනුව සාධාරණ එකක් යැයි හැඟේ. මජ්ඣිම නිකායේ එන විතක්ක ගණ්ඨා සූත්‍රයෙහි මානසික ගැටලු විසඳීමෙහිලා අනුගමනය කළ යුතු ක්‍රියාමාර්ග 5ක් පෙන්වා දෙයි. එනම්,

1. වැරදි හැඟීම් ඇති වූ විට ඊට ප්‍රතිවිරුද්ධ හැඟීම් මෙනෙහි කිරීම.
2. ප්‍රස්තුත හැඟීම්වල ආදීනව මෙනෙහි කිරීම.
3. වෙනස් අරමුණ වෙත සිත යොමු කිරීම.
4. මූලික සාධකය සෙවීම.
5. කායික හා මානසික අධිෂ්ඨාන ශක්තිය

මෙම කරුණු පුද්ගල මානසික වශයෙන් කෙතරම් ප්‍රායෝගික අර්ථකථනයක් වන්නේ දැයි මොනවට විශද වෙයි. එමෙන්ම පුද්ගලයා බැඳුනු ජීවිතය මානව සමාජය වෙත මෛත්‍රී සහගත විය යුතු බව බුදුසමය අවධාරණය කරයි. විශේෂයෙන් මෙත්තානිසංස සූත්‍රයෙහි එවැනි ආනිශංස 11ක් සඳහන් කරයි. එනම්,

1. සුව සේ සැතපීම.
2. සුව සේ පිබිදීම.
3. බියකරු සිහින නො දැකීම.
4. මිනිසුන්ට ප්‍රිය වීම.
5. නො මිනිසුන්ට ප්‍රිය වීම.
6. දේවතාරක්‍ෂය ලැබීම.
7. ගිණි, වසවිස, ආයුධ තුළින් පීඩා නො වීම.
8. සංසුන්කාරි මානසික තත්ත්වය.
9. මුහුණ ප්‍රසන්න බව
10. සිහිමුලා නො වීම.

මේ තුළින් දියුණු මානසික හා සමාජ පරිසරයක් අපේක්‍ෂා කරන අතර එම දියුණු මානසිකත්වය පුද්ගල සන්තානගත තෘෂ්ණාධික බව හා මිනිස් සිතෙහි අතෘප්තිකර තත්ත්වය නිදහස් විය හැකි බව ධම්ම පද ගාථාවකින් මෙසේ විස්තර කරයි.

"තණ්හාය ජායති සෝකෝ - තණ්හාය ජායති භයං
තණ්හාය විප්ප මුත්තස්ස - නත්ථි සෝකෝ කුතෝ භයං"

(ධම්ම පදය 216 තණ්හා වග්ගය)

මින් අදහස් කරනුයේ තණ්හාව නිසා සෝකය බිය වැනි මානසික තත්ත්වයන් උපදින බවත් තණ්හාව දුරු කිරීමෙන් එම මානසික තත්ත්වයන්ගෙන් මිදිය හැකි බවත් ය. එබැවින් මිනිස් චිත්ත සන්තානයේ පවත්නා අතෘප්තිකර තත්ත්වය නිසා තවදුරටත් එහි ප්‍රතිඵලයක් ලෙස අපේක්‍ෂා භංගත්වය, කලකිරීම ආදී මානසික තත්ත්වයන් ද අතීතය පිළිබඳ පසුතැවීම, අනාගතය පිළිබඳ අරමුණු ගොඩනැගීම නිසා මිනිස් ගැටලු පැනනැගෙන බව පෙන්වා දිය හැක. විශේෂයෙන් ජාතික පාලියේ එන තේමිය ජාතකයේ එය දක්වනුයේ පහත පරිදි ය.

"අතීතං නානු සෝචාම - නප්පාජ්ජාමි නාගතං
පංචුප්පන්නේන ජාපේමි - තේන වනේ පසේදති"
(ජාතික පාලිය)

අතීතය හෝ අනාගතය ගැන සෝක නො කොට වර්තමානය තුළ මිනිසා ජීවත් විය යුතු බව මෙහිදී අවධාරණය කෙරේ. ඒ තුළින් මිනිසා අපේක්‍ෂා භංගත්වයට පත් නොවේ. මින් වඩාත් අවධාරණය කරනුයේ විරාගික වූ මිනිස් චිත්තයෙහි ඇති අපිරිමිත ස්වභාවයයි. එය සුත්ත නිපාතයෙහි දිය හා නො ඇලෙන පියුමකට උපමා කරයි. (පදුමංච තෝයේන අලිපමාණෝ - සුත්ත නිපාතය)

එබැවින් අභිවර්ධිත චිත්ත සමාජයකින් යුතු මානවයා ජීවත්වන බාහිර සමාජය ද සාර්ථක වේ. එවැනි මානවයා ජීවත් වන සමාජයක ප්‍රායෝගික වශයෙන් උපකාරි වන බෞද්ධ විග්‍රහයක් මෙහි දි ඉගැන්වේ. විශේෂයෙන් ගෘහස්ථ ජීවිතය ගෙවන පුද්ගලයා හා සමාජය අතර බැඳුණු යුතුකම් (Duty) අයිතිවාසිකම් (Rights) සදිසා නමස්කාරය තුළින් (Six Direction) බුදු සමයේ එන සිඟාලෝවාද වැනි සූත්‍ර අනුසාරයෙන් පෙන්වා දෙයි. එහි දී ප්‍රාථමික හා ද්වීතියක සමාජානුයෝජනයක් (Primary Social) දක්නට ලැබේ. එය අවස්ථා 3කි. එනම්,

1. පවුල (Primary Social Adaptation)
2. කායික පෝෂණය (අපාදකා පෝසකා)
3. සාමාජීය මග පෙන්වීම. (ඉමස්ස ලෝකස්ස දස්සේ තාර)

මෙහි දී ද්වීතියික සමාජානුයෝජනයේ දී අධ්‍යාපනය, ආගම, රැකියාව, මිත්‍රත්වය හා සමාජය වැනි කරුණු කෙරෙහි බුදු සමය අවධානය යොමු කොට තිබේ. ඒ තුළින් යුතුකම් සපුරාලීම අයිතිවාසිකම් සුරැකීම, නීතිය සුරැකීම පෙන්වා දෙයි. නමුත් අයිතිවාසිකම් සුරැකීම තුළින් නීතිය සුරැකිය යුතු බව බුදුසමය නො පිළිගන්නා අතර යුතුකම් යනු පුද්ගලයා විසින් ස්වෙච්ඡාවෙන්ම

සිදු කළ යුතු බව පෙන්වා දෙයි. (අත්තුපනායික ධර්ම පරියාය) මෙය තවදුරටත් සමාජානුයෝජනයේ දී බෞද්ධ සදාරාචාත්මක සංකල්ප රැසක් ප්‍රායෝගික වශයෙන් ක්‍රියාත්මක කළ යුතු බව බුදුසමය උගන්වයි. ඒවා සතර සංග්‍රහ වස්තු වේ. එනම්,

1. දානය - Giving
2. ප්‍රිය වදනය - Endearing Speech
3. අර්ථචර්යාව –Helpfulness
4. සාමානාත්මතාවය – Consistency

සාදාචාරාත්මක සංකල්ප තුළින් පුද්ගල සමාජය සංවර්ධනාත්මක බව මෙහි දී අපේක්ෂා කරයි.

මේ අනුව පුද්ගල චිත්ත සන්තානයේ අභිවර්ධනයක් ඒ තුළින් මානව සමාජයෙහි යහපත් තත්ත්වයක් ප්‍රායෝගිකව උගන්වන බුදුසමය මානව සමාජ ගැටලු විසඳීමෙහිලා දක්වා ඇති සමතුලිත භාවය පිළිබඳ මනාව සාක්ෂාත්කරණය වන බව අටලෝ දහමෙන් කම්පා නො වීම වැනි මෘදු ගුණයෙන් පෙන්වා දෙන අතර බුදුසමයේ ඉගැන්වෙන බෞද්ධ විග්‍රහාත්මක දෘෂ්ටිය මේ තුළින් මනාවට පැහැදිලි වේ.

ආශ්‍රිත ග්‍රන්ථ

සූත්‍ර පිටකය, බු.ජ.මු.

නිවන් මග, රජයේ මුද්‍රණාලය

මහාචාර්ය තිලකරත්න අසංක, මිනිස් ගැටලු පිළිබඳ බෞද්ධ විග්‍රහය

හෙට්ටිආරච්චි ධර්මසේන, බෞද්ධ සමාජ විද්‍යා ප්‍රවේශය

විජේසේකර ඕ.එච්., බෞද්ධ සමාජ ධර්ම

The Stylistic Significance of the Kandyan Period Temple Paintings

Professor Yamuna Herath

Introduction

The stylistic significance of the temple paintings during the kandyan period is very broad and deep field of the research area. Because kandyan tradition paintings can be seen over 300 hundred Buddhist temples in Sri Lanka. According to Professor Senake Bandaranayake there are three kandyan painting schools. They are the central,provincial and the northern kandyan school. (1986:112) The name of the Kandy is only one small part of Sri Lanka, but it offers a plethora of information about the social, political and religious life during the seventeenth and eighteenth centuries. Kandyan temple paintings differs greatly from earlier classical art. It is characterized by flat, linear design, continuous narrative panels and bright coloures, especially red,white,black, and yellow. Classical painting which flourished during the fifth to twelfth centuries A.D. during the Anuradhapura period. There is not as much fine detail as in Kandyan style paintings but more three dimensional modeling, of figures. The drawing has been described as bold, spontaneous and rhythmic. The figures are more graceful elegant and emotionally expressive. Paintings were carried out on a much greater scale and remains may still be found at Sigiriya and Polonnaruwa. Painting styles are closely related to political and social changes. A new king, the introduction of a new religion or ethnic group

all affect the art of a society. With the decline of the great civilizations of Anuradhapura and Polonnaruwa, classical painting tradition ceased to exist after the twelfth century.

Objectives

The objective of this article is to study the stylistic significance of the kandyan period temple paintings specially in Kandy area.

Methodology

This study based on collecting data by using original and secondary sources.

Political History

Following came a period of turmoil and constant shifting of the capital from one place to another due to foreign invasions. Painting moved with the king to different areas because it depended on his patronage. Bandaranayake,Jayasighe;1986,105-109)Royal artists did not stay in one place long enough for a strong new art tradition to develop. In Sri Lanka, art in general declined during this period from the twelfth to sixteenth centuries. The unstable political situation and battles with foreigners kept people very busy with little time to devote to the arts. Economic factors also have a strong impact on art. The changing economy form agriculture to trade, as well as military expenses contributed to the economic decline of the country. This kings could not build new temples or have great works of art produced. During this time there was a decline in Buddhism corresponding to an influx in other religions and ethnic groups which all served to break up the strong social fabric out of which a characteristic style arises. However, with the reign of Kirti Sri Rajasinghe (from 1742-1782) came peace and prosperity. There was a Buddhist revival led by Valivita Saranankara. The King helped restore the priesthood and was a great patron of the arts. Numerous temples around Kandy have been attributed to his support.

Stylistic Significance

In the execution of a painting first the wall had to be prepared with plaster. (Wickramsinghe,Agrawal;2002,14-32)Then outlines were drawn in black and the background filled in light red. Then the figures were painted in yellow and outlined in red. Several coats of red were added to the background some of the work done by apprentices pupils. Next came details of the figures and lotuses to fill in empty spaces. The final black outlines defined and united the composition as well as subdued the yellow red contrast. When it was necessary to repeat a figure many times cut-out patterns were used. A canon of proportion was applied when drawing the figure of the Buddha to insure a correct representation. Colour conventions were established for common elements, buildings were yellow with red details, rocks were black, people were yellow. Kandyan painting has been called folk art due to its flat, decorative quality and bright colours. It is famous for its continuous narrative scenes where a character is repeated in a long panel performing a series of consecutive acts of a story. There is no shading or three dimensional modeling of figures. Natural perspective is not applied, further the manner of narration is objective, emotionless, and idealized. The facts of the characters are completely expressionless; all have the same features. Profiles are most common, the back of the head is never shown. The artist was mainly interested in the action of the story not the feelings of the characters.

The painters are concise, containing only those details relevant to the story. There is no landscape, no sky or ground, no night or day, no indication of weather. Trees and revers only appear to indicate the story is taking place outside. The paintings are idealized in that there are standard ways of portraying something. Trees, houses, even people are generalized abstractions not specific or individual. A tree was a linear configuration of trunk, branches and leaves not based on organic matter, but on the general idea of a tree sometimes trees would be differentiated by the king of leaves or fruit, but these too, were idealized not natural. The artist had his own language which relieved on certain conventions and was easily communicable to the public, for instance characters with two fingers raised indicates speech. A curved band cutting diagonally across the panel from top to bottom, is a river. The colourful rays emanating from the Buddha

signify his enlightened state. The scenes are static; stiff figures frozen in the act of walking, drumming, hand outstretched. Motion is created by the viewer as his eyes passes over the scenes, making them came to life.

At the different temples I visited I noticed the same few scenes. The most common are: the Buddha at enlightenment, his first sermon, the Marayuddhaya (Buddhas battle with mara, who represents desire) suvisi vivarana (24 annunciations of the Buddha) and the satsatiya (seven weeks following enlightenment). Rows of arahats worshipping the Buddha as well as sacred places such as stupas, also decorated the walls. Narrative scenes include events in the life of Sidhartha and jataka stories of his previous births. There are 550 jataka stories, but only a few are ever shown namely Vessantara Jatake, silva jatake, sutasome jathak, Ummmaga jatake and Urage jatake. This may seem like an extensive supply of material, but one small temple could incorporate many of these scenes on its walls and ceiling, so actually it is very limited.

The two major concerns of the artist seem to be narrative and decorative design. That the artist was mainly concerned with telling a story is evident by the manner of portrayal continuous narration not separate scenes, and no extraneous elements. The flat idealized and decorative nature of these paintings also seems to indicate that the artist was using them as a means of communication and not a reflection of life. Kandyan temple painting was an art of the people to educate and inspire them. The depiction of arahats worshipping the Buddha provided a direct example to follow, as well as a permanent offering. The limited range of subjects painted ensured that they would be familier to the viewer and the use of conventions made them easily understandable. Kandyan painting was also a popular art in that it incorporated different beliefs such as Mahayana Buddhism, Buddhist literature, magic and mythology. Hindu gods were also adopted into popular Buddhism and worshipped in temples. Features of Indian art were included such as the makara torana (an arch over a statue of the seated Buddha containing mythological animals). The eye-painting ceremony was a magical practice in which the artist couldn't look at the image when painting the eyes, but had to use a mirror. The inclusion of portraits of the king or donor was another popular aspect of Kandyan Temple Paintings.

Some elements of Kandyan style paintings can be attributed to practical necessity or environmental influence. The preponderance or red and yellow is because of the availability and durability of the material. Also the use of red for the background emphasized the role of these paintings as mere illustrations not realistic representations of life. The concern with small spaces, intricate details not only attests to art as decoration but may also say something about the artist's view of life-interest in the details of common objects. Repetition is also a basic motif of life, evident in such areas as speech (chanting) tradition, seasons, reincarnation. The limited stock of stories not only made them easily recognizable but was like the Buddhas teaching confined to what is important a few leaves in the hand not the entire forest.

The importance of the Buddha is obvious because he is the main character, drawn according to a canon of proportion, complete with the necessary characteristics, and usually greater in size than other figures. Respect to the Buddha is also shown by the many scenes of veneration and offerings, as well as elaborately painted canopies over statues of the Buddhas superiority over other gods is apparent; they come to listen to his serman and bestow protection. The serenity, strength and perseverance of Buddha is shown by the stillness and clarity of the paintings, and especially Buddhas defeat of mara where he sits in meditation, unperturbed as mara's demons rage around him shooting arrows.

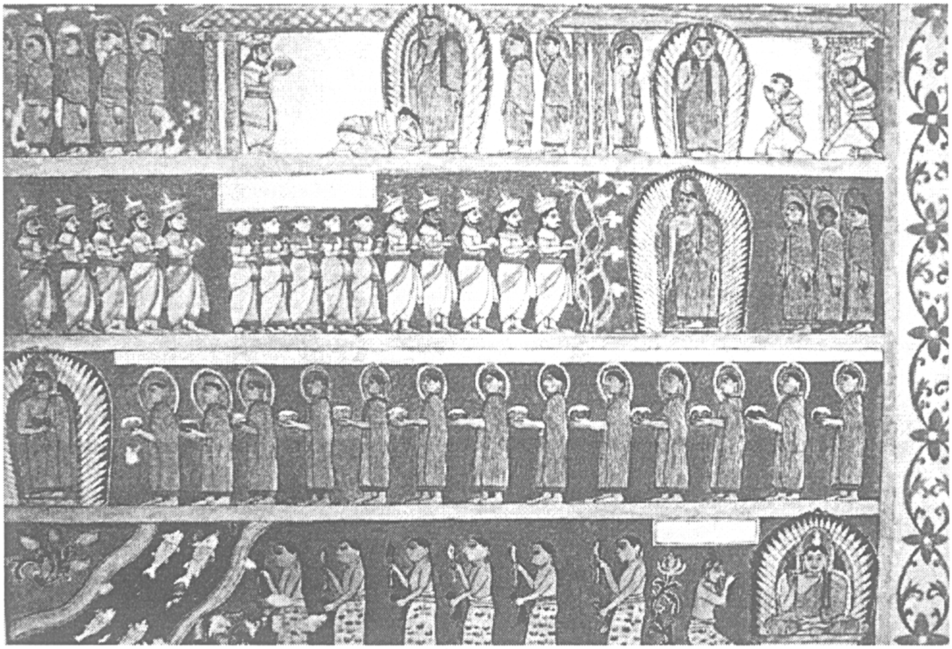
The relative importance of man, nature and objects may also be gleaned from Kandyan paintings. Most individual characters were insignificant (except for the king) identical, expressionless and shown in groups. Nature had a profound influence in Kandyan painting because it was closely connected to the life of the Buddha, he was born outside, crossed a river at the renunciation enlightened under a tree. Also, the decorative aspect of painting was full of motifs, from nature vines lotus flowers, bo-tree leaves. There was little concern for material objects. Houses were basically empty articles only appeared when important to the story such as the Buddha's begging bowl or a plow in a field.

Kandyan temple paintings also serve as a record of the customs and conditions. Different castes and occupations are recognized by their

consumes or skin colour. Lower castes were darker. The king and his ministers had special costumes. Lower castes wore simple sarongs. The fashions of women, in both dress and jewelry are noticeable. Different groups perform the activities corresponding to their role in society. "Like the paintings of ancient Egypt they imply an unshakeable conviction that everyone had a pre - determined place and functions in life and a profound belief in the pre - established harmony of a society organized according to ranks and castes".[2]

The painting also display a multitude of everyday objects carriages, furniture, lamps, books and events processions, getting water from a well, plowing a field. "The value of these paintings lie not merely in their beauty and charm as decoration but in the fact that they are priceless historical documetns".[3]

Though all the temples I visited contained paintings from the kandyan period, there were variations among them Degaldoruva Vihara, along with Gangarama Vihara had some of the best preserved Kandyan temple paintings in the area. This cave temple was built in 1771 by Rajadhi Rajasinha, the younger brother of Kirti Sri Rajasinha. The inner room of the temple conceals a large reclining Buddha, three seated Buddhas and three standing Buddhas. The walls and ceiling are covered with paintings in both the inner and outer rooms. The subjects include Mara Yuddhaya, the 24 annunciations stupas, arahats and four jataka stories, Sutasoma, Vessantara, Silave and Sattubhata. The artists were Nilagama Patabenda, Devaraganpola Silvatenna, Unnanse, Kosvatte Hitaranayide and a fourth unknown. These paintings were primarily concerned with the story-telling and less decorative. The narrative is creative effective and quite specific.



A painting from Gangarama Vihara

Gangarama Vihara is a small temple in Kandy built by Kirti Sri Rajasinha in 1752. The temple is constructed around a large boulder from which a 27 feet Buddha statue is carved the walls are covered with narrative scenes from the life of the Buddha, and hundreds of seated Buddhas lotus designs fill the ceiling. The paintings are beautifully detailed; the patterns and colour scenes are organized and rhythmic. Each scene is so well composed it could stand on its own as a work of art. The captions are written in the borders separating the rows so as not to interfere with the story. I found these paintings to be the most aesthetically pleasing and remarkably well preserved.(Chutiwongs,Prematilleke,Silva;1990,33-37)

In a more remote area is Suriyagoda Vihara, which dates from the fifteenth century, It is unique in that the shrine room is attached to a dhamma sala (preaching hall), both which are enclosed by the four sided monks residence. The paintins in the small image house were drawn by Deldeniye Chitra Naide during the Kandyan period. The side walls each have four rows of paintings illustrating the life of the Buddha. These paintings again are good examples of Kandyan temple painting but are

less intricate and precise. The figures are plainly drawn each planted firmly on the ground line. The objects in these paintings are greatly out of proportion to one another. Each is separately dipicted with no over lapping. There is less grouping of figures and few major divisions of the scenes so it appears like one long parade. The scenes are emptier of characters action and design; there are few lotus flowers filling the empty spaces. The captions are placed directly in the picture, in the vacant upper areas. Chutiwongs,Prematilleke,Silva;1990,32-37)

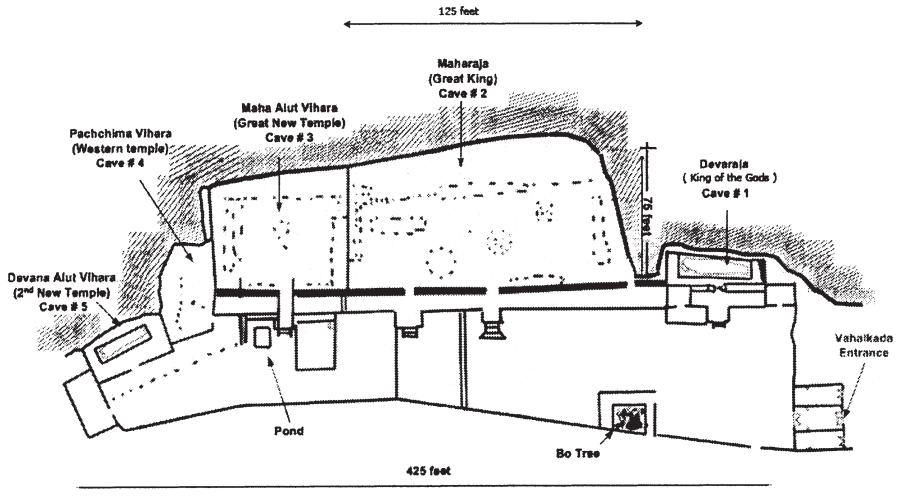
Another smaller temple is Danture Vihara. There is a preaching hall with an adjacent shrine room on the ground floor and another small image room with a seated Buddha on the upper floor. Both rooms have paintings from the Kandyan period. These paintings were the most folk-like for their bright red, white and yellow colors, and simple designs. They did not follow the usual layout of Kandyan temple paintings. The lower room had one row of scenes from the life of the Buddha around the upper edge of the walls, and several bands of decoration below like on extention of the colourful aura around the reclining Buddha statue. The upstairs room had the 24 annunciations scenes, stupas and a portrait of the donor.

Gadaladeniya Vihara is a Gampola period temple constructed in 1344. The stone temple is based on South Indian architecture and combined both Hindu and Buddhist elements of the two stone pillars at the entrance, one is carved with Kandyan dancers and lotus flowers, the other with Hindu gods. Inside, the massive seated difference from most Sri Lankan Buddhas. Its expressionis fierce, more characteristic of a Hindu god, than the calm, benevolent inward gaze of the Buddha. The walls and roof of the temple were once painted, but now only fragmented remains are left. However, there are four small image houses at the base of the roof-covered stupa which contain paintings. Two date from the Kandyan period, two were decorated more recently. Here too, the paintings are not in very good condition, but subjects such as the 24 annunciations, stupas, Buddha images and worshipers can be seen.(Charles;1990,93-94)

Another Gampola period temple is Lankatilaka Vihara. (do) This huge architectural structure situated o a hill has Sinhalese, Dravidian and Indo-Chinese influences on its design. Steps carved in rock lead up to it from

the monks dwellings below the santuary is enclosed by an outer building and the ambulatory space in between has niches for images of popular deities. In the main image room is a large seated Buddha statue under a makara torana. The painting in this temple is secondary to the architecture and sculpture. There are no continuous narrative scenes, but only the 24 annuciations and amazing lotus designs on the ceiling.

Galmaduwa Vihara is yet another unusual temple built during the fourteenth century. The stone building resembles a Tamil Hindu temple outside. Inside the sanctuary is surrounded by a porch-like area on all four sides. Construction of the temple was never finished and stopped completely by Kirti Sri Rajasinha who founded Degaldoruva nearby. A smaller temple was built directly behind this for more common use. This shrine contains a few painted images of the Buddha and also popular deities.



Measurements indicated are approximate only

srilankaview.com

Floor Plan of the Caves of Dambulla Rock Temple

Beyond comparison with the Kandy area temples is Dambulla Raja Maha Vihara. The caves at Dambulla were constructed by Vattagamini Abhaya or Valagamba in the first century B.C. according to inscriptions found there. They were restored and added to by subsequent kings including Vijayabahu I (1055-1110), Kiriti Sri Nissankamalla (1187-

1196) and Kirti Sri Rajasinha (1747-1781). The walls of the five largest caves are now entirely covered with paintings, dating from different times, but all from around the Kandyan era. The paintings which cover over 20,000 square feet contain a variety of illustrations. There are large murals depicting the mara yuddhaya, and the Buddhas first sermon as well as hundreds of meditating Buddhas, and rows of arahats. There is one section of narrative panels pertaying the life of the Buddha and some very unusual scenes depicting historical places and events in Sri Lanka such as the planting of the Bo-tree, Adams Peak, and the battle between Elara and Dutugamunu(161-137BCE). The paintings very from detailed, organized and delicate rendering to wildly colourful and unrestrained design. Together they are a tremendous display of colour, pattern and religious illustrations of Buddhism. (Chutiwongs,Prematilleke,Silva;1990,50-70)

A Painting from Dambulla

Conclusion

The Paintings of the Kandyan style has just about died out now except for the few artists still using traditional techniques and materials. Modern influences have steered the course of art in new directions. The fall of the Kandyan Kingdom and the spread of capitalism were major factors in changing the role of the artist in the society. The lack of royal patronage led to the decline in successive generations of Sittara painters. Capitalism changed painting into a producer consumer relationship. The artist was working for an unknown buyer which gave him more freedom, but turned his work into a commodity, subject of the laws of competition. European influences led to the exploration of different gestures of painting such as landscapes and techniques of new mediums including water colours and acrylics. There was much more freedom of subject and method the new styles are so diversified, they avoid any classification more specific than 'modern'. With the decline in Buddhism old temples fell into ruin, their paintings lost and forgotten. The availability of books, pictures and teaching took over the educational role of Kandyan temple paintings. At all the temples I visited monks of all ages were familier with the paintings and could explain what they were about, but they are responsible for knowing this and for the upkeep of the temples. They assured me the temples were still in use by local people, but it was difficult to get a sense of the role these paintings play today. The paintings at Gangarama and Dambulla have been copied for preservation which attests to their importance both as fine examples of Kandyan art, and documets of the time. The temple paintings of today can not rival the decorative beauty and powerful Buddhist message of Kandyan temple paintings.

Bibliography

1. Agrawal,O.P.,Wickramasinghe,Nanda,2002,Material and Techniques of Ancient Wall Paintings of
2. Sri Lanka,New Delhi
3. Bandaranayake,S.1986,The Rock and Wall Paintings of Sri Lanka,Lake House,Sri Lanka

4. Chutiwongs,N.,Prematilleke.L.,Silva,R.,1990,Paintings of Sri Lanka,Gang arama,Dambulla,Suriyagoda,Archaeological Survey of Ceylon Centenary Publications,Central Cultural Fund,Colombo

5. Dewaraja,L.S.,1972,The Kandyan Kingdom of Sri Lanka 1707-1782,Lake House,Colombo 2

6. Gunasinghe,Siri,1978,An Album of Buddhist Paintings from Sri Lanka(Ceylon) (Kandy Period), National Museum,Colombo

7. Seneviratna,Anuradha,1983,Golden Rock Temple of Dambulla,Central Cultural Fund,Sri Lanka

8. -Do-1983,Kandy,Central Cultural Fund,Sri Lanka

9. Paintings,1990,Chief ed.Wijesekera,N.,State Printing Corporation,Sri Lanka

පුරාවිද්‍යා අධ්‍යයනය සඳහා පුස්කොළ පොත්වල ඇති වැදගත්කම

කථිකාචාර්ය බෝදගම සුමන හිමි

සංක්ෂේපය

මානව වංශ කථාවේ අතීත ක්‍රියාකාරකම් සොයා බැලීම පුරාවිද්‍යා අධ්‍යයනයේ දී සිදු වේ. මෙහි දී නොයෙකුත් මූලාශ්‍ර පදනම් කරගෙන කැණීම්, ගවේෂණ කරනු ලබන අතර ශිලා ලේඛන, පුස්කොළ පොත් ආදිය මෙහි ලා උපයෝගී කරගනු ලබයි. පුරාවිද්‍යා ක්ෂේත්‍රය ප්‍රාග් ඓතිහාසික පුරාවිද්‍යාව, පූර්ව ඓතිහාසික පුරාවිද්‍යාව හා ඓතිහාසික යුගය යනුවෙන් කොටස් තුනකට බෙදා දැක්විය හැකි ය. පොදුවේ පුරාවිද්‍යාත්මක කරුණු පිළිබඳ සොයා බැලීමේ දී යම් මූලාශ්‍ර ගවේෂණයක් සිදු කළ යුතු වේ. මේ සඳහා අභිලේඛන, කාසි, ලෝහ, තහඩු, පුස්කොළ පොත් ආශ්‍රිත කරගත හැකි ය. මෙහි දී ලිඛිත මූලාශ්‍ර වන වංශ කතා, අට්ඨකතා ආදිය ලේඛන ගතව ඇත්තේ පුස්කොළවල ය. පුරාවිද්‍යා ක්ෂේත්‍රයේ දී වසර සියයක් පැරණි පුස්කොළ පොතක් පුරාවිද්‍යා සාධකයක් ලෙස ගනු ලබන අතර අභිලේඛනමය සාධක යටතේ සාමාජීය, ආර්ථික, ආගමික ආදී බොහෝ තොරතුරු ලබා ගත හැකි වේ. එසේ ම පුරාවිද්‍යා විෂය ක්ෂේත්‍රයේ දී ජන ශ්‍රැති අධ්‍යයනය, මානව වංශ අධ්‍යයනය සඳහා පුස්කොළ පොත්වලින් ලබා ගත හැකි තොරතුරු අතිමහත් ය. මෙම අධ්‍යයනයේ දී පුරාවිද්‍යා අධ්‍යයනයක් සඳහා පුස්කොළ පොත්වල ඇති වැදගත්කම පිළිබඳ හැඳින්වීමක් සිදු කරනු ලබයි.

හැඳින්වීම

අතීතයේ පෙරාපරදිග රටවල ලේඛන මාධ්‍යය වූයේ පැපිරස්, පාච්මන්ට්, වෙලම් හා පුස්කොළ ය. ශ්‍රී ලංකාව, ඉන්දියාව ප්‍රධාන කරගත් ආසියාතික රටවල

පුස්කොළ පොත් බෙහෙවින් ජනප්‍රිය ලේඛන ප්‍රභවයක් විය. (ලගමුව 2006: 57) 19 වන සියවසේ සිංහල - ඉංග්‍රීසි ශබ්ද කෝෂය සකස් කළ බෙන්ජමින් ක්ලප් නැමැත්තා "පුස්කොළ පොත" නිර්වචනය කර ඇත්තේ "ලිවීමට හෝ සීරීමට උල් කටුවෙන් පිළියෙළ කර ගන්නා ලද හිස් කොළය" යනුවෙනි. පුස්කොළ යන පදයෙහි තේරුම ශ්‍රී සුමංගල ශබ්ද කෝෂයේ දී "පුස්කොළ පොත් " (කඬ්බා 1115) යන්න අර්ථ දක්වන්නේ කිසිවක් නො ලියූ හිස් තල් කොළය යනුවෙනි. (සෝරත 1951: 592) එහි දක්වන අන්දමට පුස් (ධා) පිය දැමීමෙහි පුසී පුසිත් පසි පිසී (පුස්මින් - නෛක්‍රි - ධප්‍ර 234) යන්නෙන් පිස දැමීමේ අර්ථයෙන් ද "පුස්" ධාතුව විග්‍රහ කර ඇත.

පැරණි පුස්කොළ ලේඛන

අනුරාධපුර යුගයේ දී සිදු වූ මහා පරිමාණ ලේඛන කාර්යයක් වන හෙළ අටුවාකරණය (ක්‍රි. පූ 3 වන සියවස), වළගම්බා රජ දවස මාතලේ අලුවිහාරයේ දී ත්‍රිපිටකය ග්‍රන්ථාරූඪ කිරීම (ක්‍රි.පූ 1 වන සියවස), බුද්ධඝෝෂ, බුද්ධදත්ත ආදීන් හෙළ පාළි අටුවා රචනා කිරීම (ක්‍රි.පූ 5) යන කාර්යයන් සඳහා භාවිත කර ඇත්තේ පුස්කොළ පොත් ය. මීට අමතරව වර්තමානයේ මුද්‍රණය කර ඇති මහා වංශය, දීප වංශය, බෝධි වංශය ආදී ඓතිහාසික වටිනා කමක් ඇති ග්‍රන්ථවල මුල් අත්පිටපත් පුස්කොළ පොත් වන අතර පුරාවිද්‍යාත්මක වටිනාමක් සහිත බොහෝ තොරතුරු දැන ගැනීමට මෙම මූලාශ්‍ර බෙහෙවින් උපකාරී වේ. පුස්කොළ ලේඛන සියල්ලම අත් පිටපත් වන අතර ඇතැම් පොත්වල එක් පිටපතක් පමණක් වීම නිසා එහි ඇති වටිනාකම ඉමහත් ය. මෙහි ඇති වටිනාකම වන්නේ බොහෝ විට පුස්කොළ පොතක් රචනා කිරීමේ දී ආරම්භ කළ දිනය හා අවසන් කළ දිනය යන දෙකම හෝ එකක් දැක්වීම වන අතර එමගින් පුස්කොළ පොත රචනා කළ කාලය පිළිබඳ දැන ගත හැකි අතර එහි අන්තර්ගත භාෂා විලාශය ශිලා ලිපි හා සංසන්දනය කර ඒවායෙහි කාලය නිර්ණය කර ගත හැකි වේ. ශ්‍රී ලංකාවේ දැනට සොයා ගෙන ඇති පැරණිම පුස්කොළ පොත චුල්ලවග්ග පාලිය වේ (Paranavitana 1933: 34). එසේම මහාවග්ග පාලිය, සමන්තපාසාදිකාව, විශුද්ධිමග්ග ටීකාව යන පුස්කොළ පොත් ද පැරණි පොත් වේ (ලගමුව 2006: 57). මහාචාර්ය පී. ඊ. ඊ. ප්‍රනාන්දු දක්වන පරිදි දහතුන් වන සියවසේදී ලියන ලද දැනට ලක්දිව පැරණිම පුස්කොළ පොත් හතර මෙසේ ය.

1. චුල්ලවග්ගය
2. විසුද්ධිමග්ග ටීකාව
3. සාරත්ථදීපනි නම් විනය ටීකාව
4. සාරත්ථදීපනි පිටපත

මීට අමතරව පුරාණයේ රචනා වී ඇති බවට පිළිගැනෙන කෘති මෙසේ ය.

01. මහා අට්ඨකථා හෙවත් මූල අට්ඨ කථා
02. උත්තර විහාර අට්ඨ කථා
03. මහාපච්චරිය අට්ඨ කතා
04. කුරුන්දි අට්ඨ කතා
05. අන්ධට්ඨ කතා
06. සංඛෙපට්ඨ කතා
07. පොරාණට්ඨ කතා
08. පුබ්බෝපදේසට්ඨ කතා
09. විනයට්ඨ කතා
10. සුත්තන්තට්ඨ කතා
11. අභිධම්මට්ඨ කතා
12. සීහළ මාතිකට්ඨ කතා
13. දීඝට්ඨ කතා
14. මජ්ඣිමට්ඨ කතා
15. සංයුක්තට්ඨ කතා
16. අංගුත්තරට්ඨ කතා
17. ජාතකට්ඨ කතා
18. විභඞ්ගප්පකරණස්ස සීහළට්ඨ කතා (Adikarama, EW. 1946)

පුස්කොළ අධ්‍යයනය සඳහා පුස්කොළ පොත් භාවිතය

අට්ඨ කතා

පුරාවිද්‍යා ක්ෂේත්‍රයේ දී අට්ඨ කතා ද වටිනා ආශ්‍රිතයකි. පොදුවේ පුරාවිද්‍යාඥයාට අට්ඨකතාව අත් පොතක් වැනි ය. මෙම අට්ඨකතා තුළින් බොහෝ පැරණි ස්ථාන නාම ගැන, නගර ස්වභාව ගැන, පෞරාණික වටිනාකම් සහිත ආරාම සංකීර්ණ ගැන සඳහන් වන අතර එම තොරතුරු ගවේෂකයන්ට තම පුරාවිද්‍යා ගවේෂණ සඳහා පාදක කර ගත හැකි ය. ඉහතින් පැරණි අට්ඨ කතා නාමාවලියක් දක්වා ඇත. පුරාවිද්‍යා ගවේෂණ සඳහා පුස්කොළ පොත් (අට්ඨකතා) භාවිතයට ගැනීම තුළින් ලබා ගත හැකි තොරතුරු මෙසේ දැක්විය හැකි ය.

- තත්කාලීන සිදුවීම්
- රාජ්‍ය පාලනය
- ඉදිකරන ලද ආරාම, ගෘහ, ස්ථූප තොරතුරු

ආදීය පිළිබඳ යම් අවබෝධයක් ලබා ගත හැකි වීම (ලගමුව 2006: 63 -64)

ශිල්ප ග්‍රන්ථ

ආචාර්ය අභයවංශ මහතා පුරාවිද්‍යා ගවේෂණය සඳහා ශිල්ප ග්‍රන්ථ අවශ්‍ය බව දක්වා ඇත. මෙරටෙහි ලේඛන ගත කරන ලද පැරණි ශිල්ප ශාස්ත්‍ර ග්‍රන්ථ වාර්තා බොහෝමයක් එංගලන්ත පුස්තකාලවල දක්නට ලැබේ. කේ.පී සෝමදාස මහතාගේ Catalogue of Shinhalies Manuscripts පොතෙහි England welcome Institute හි ඇති පුස්කොළ අතර අංක 349 දරණ අංකය යටතේ යකඩ උණු කිරීම සම්බන්ධයෙන් ලියන ලද පුස්කොළ පොතක් ඇති බව සඳහන් වේ (Somadasa 1996: 281). මෙම පුස්කොළ පොත 19 වන සියවසට පමණ අයිති කෘතියක් සේ පිළිගැනේ. W.A De Silva විසින් රචනා කරන

WS. 349

Palm-leaf; ff. 14(ka-kau); 3.5 × 31.8 cm; four or five lines, 28.5 cm long to a side; quite skilled, round (bold), uniform hand; f. 11 damaged; rare technical text; written early 19th century; incomplete.

Yakaḍa uṇukirīma (kavi saha vāsagam)
In verse and prose, technical instructions on iron smelting in Śri Lanka during the 18th century. This local industry is dead now. It is difficult to understand the text, mainly devoted to measurements of the furnace, various situations to avoid, etc. There is no mention of the bellows.
See ch. XI of *Mediaeval Sinhalese art*, by Ananda K Coomaraswamy – 1908.

Begin: f. 1(ka)a two verses, then prose. Next set of verses is from ff. 7b–9a.

usa tunañgul śaḍapassaṭa nämi mānā
gäṭi tunañgul sari līyaṭa ema mānā
yaṭi pasañgul uḍa añgulak pala mānā
yakaḍavalaṭa äragan me kiyana mānā. [f. 1a, v.1]
usa säñgul gäṭi tunañgul śadi mānā
satarañgulak līkara gana nala mānā
yaṭi tunañgul uḍa väli piṭa pala mānā
gal giniyamaṭa eyi gindara asamānā [f. 1a, v.2]

Prose: Tunañgul tālipiṭe karabālīya häñdu nam līya mula haḷū pän poda hemihiṭa gosin atunala kaḍa kaḍā väṭeyi; alavuva ätulē ihatin heḷū pänpoda pahaliyaṭa hemihiṭa kaḍā värī yeyi; tālipiṭa galaṭa tunañgulaṭa hiṭuvanu.

ලද Catalogue of Palm Leaf Manuscripts in the Library of the Colombo Museum නම් පුස්කොළ නාමාවලියේ ද පුරාවිද්‍යාත්මක වටිනාකමක් සහිත බොහෝ පුස්කොළ පොත් දක්නට ඇත.

කඩඉම් පොත්

කඩඉම් පොත් මගින් ග්‍රාම සීමා, දේශ සීමා හා දේශාන්තර සීමා නිර්ණය කොට දක්වා ඇති අතර "ශ්‍රී ලංකාද්වීපයේ කඩඉම පොත" දැනට සොයා ගෙන ඇති පැරණිතම කඩඉම පොත ලෙස හඳුනාගෙන ඇති අතර ගම්පොළ යුගයේ දී රචනා කර ඇත (පේවිපු. අංක 277581 (6), 277604 (4), 277681 (2), 277710 දරණ පුස්කොළ පොත්). මීට අමතරව ත්‍රි සිංහලයේ කඩඉම පොත (පේවිපු. අංක 277681 (2) දරණ පිටපත), මාතලේ කඩඉම පොත (කොජාකෞ, අංක ඒම්, 14 හා ඒසී 9 දරණ පිටපත) ආදී කඩඉම පොත් මගින් අතීත භූ නිර්ණයන් පිළිබඳ අවබෝධයක් ලබා ගත හැකි වේ. ශ්‍රී ලංකාද්වීපයේ කඩඉම පොතෙහි "සිදුරුවානා" රට පිළිබඳව විස්තර වන්නේ මෙසේ ය. "එහි වපසරිය වටින් සුවිසි ගව්වකින් හා සුවිසි කඩවතකින් කඩු පළඟ ගල් අතර පිහිටි කඩඉන් ලකුණු හැටකින් හා ගල්ටැම් සොළසකින් සොළොස් දිසාවෙහි පියුම් රූප ශ්‍රී ලකුණු හා මෙයින් මැදි රට සිදුරුවානයයි දත යුතු" (ශ්‍රී ලංකාද්වීපයේ කඩඉම පොත, පේවිපු. අංක 277681 (2) දරණ පිටපත) චූලවංශය, නිකාය සංග්‍රහය ආදී පොත්වල මෙන්ම ලංකාතිලක විහාරයේ හා ගඩලාදෙණිය විහාරයේ ශිලා ලේඛනවලට අනුව උඩුනුවර හා යටිනුවර "සිදුරුවානා" වන බව දක්වා ඇත. මේ කරුණු පුරා විද්‍යාඥයන්ට පුරාවිද්‍යා අධ්‍යයනයේ දී විමර්ශනශීලීව හා විචක්ෂණව යොදා ගත හැකි ය.

ලේකම් මිටි

ලේකම් මිටිය යනු ලියන ලද තොරතුරු එකතුවයි. තව ද රාජ්‍ය ලේඛන ගොනු හෝ රාජකාරි වාර්තා ද ලේකම් මිටි ලෙස හැඳින්වේ. ලේකම් මිටි වර්ග 04 කි (ලගමුව 2006: 227).

01. තණගාල් ලේකම් මිටිය
02. දිසාවේ ලේකම් මිටිය
03. හී ලේකම් මිටිය
04. දුනුකාර ලේකම් මිටිය යනුවෙනි.

සංඝමිත්තා තෙරණියගේ වැඩම කිරීමේ දී ලංකාවට පැමිණි බොධිගුප්ත කුමරුට ජය මහ ලේඛක යන තනතුර ද සුමිත්ත කුමරුට චූල ජය මහ ලේඛක

තනතුර ද ප්‍රධානය කළ බවක් සඳහන් වන අතර එම ලේකම් මිටිවල මහ බෝධි වාර්තා ඇතුලත් වන්නට ඇතැ'යි උපකල්පනය කළ හැක (ජාලේ අංක 5/63/63 දරණ පුස්කොළ පොත).

සන්නස

සන්නස් ලෙස හැඳිවන්නේ විහාර, දේවාල, පිළිම, නිවාසස්ථාන, ඉඩ කඩම් ආදී පූජාවන් හෝ පරිත්‍යාගයන් පිළිබඳ විස්තර අඩංගු තල්පත්, තඹ ආදිය යි (ලගමුව 2006: 229 -232). දෙගල්දොරුව සන්නස, දමුණුමැය සන්නස පැරණි සන්නස් ගණයට අයත් වෙයි. (Bell .HCP.1892). පුස්කොළ සන්නස් බහුල වශයෙන් භාවිත වූ බවට නිශ්ශංකමල්ල රජුගේ දඹුලු සෙල් ලිපියේ එන මෙම කියමනෙන් සනාථ වේ. "පුස්කොළ සන්නස් විනාශ වන බැවින් තඹ සන්නස් ලියා පරිහාර ප්‍රදානය කළ යුතු" (EZ, vol.v,pp.447 -456) යන නියෝගයෙන් පැහැදිලි වන අතර මෙ මගින් පුරාණ වෙහෙර විහාරාරාමාදී තොරතුරු අනාවරණය කර ගත හැකි වේ.

මීට අමතරව තුඩපත්, සීට්ටු හා දිවි සීට්ටු, හිම්පත්, ගම්පත්, වට්ටෝරු හා විත්ති වට්ටෝරු, වදුල්, තල්පත්, ලියුම්, සංදේශ යන පුස්කොළ ලේඛන මගින් රාජ්‍ය පරිපාලන තොරතුරු, නගර නිර්ණය තොරතුරු ආදී වැදගත් තොරතුරු අනාවරණය කර ගත හැකි ය.

නිගමනය

අතීතයේ විරාජමානව බැබළී පශ්චාත්කාලීනව පස්මත වැළලී ගිය ශිෂ්ටාචාරයක තොරතුරු ගවේෂණය කිරීම පුරාවිද්‍යා ක්ෂේත්‍රයේ කාර්යභාර්ය වේ. ඒ සඳහා කැණීම් සිදු කළ යුතු ය. කැණීම් සිදු කිරීමට නම් මූලාශ්‍ර භාවිතය අත්‍යවශ්‍ය වේ. ශිලා ලේඛන, ගල් පුවරු, ටැම් ලිපි, පුස්කොළ පොත් ඒ සඳහා භාවිත කළ හැකි ය. මේ අනුව පුරාවිද්‍යා අධ්‍යයනයේ දී පුස්කොළ පොත් අභිලේඛනමය මූලාශ්‍රයක් ලෙස තොරතුරු ගවේෂණයට, කැණීම් සිදු කිරීමට භාවිත කළ හැකි බව ලේකම් ලිපි, වංශ කතා, කඩඉම් පොත් ආශ්‍රයෙන් මනාව පැහැදිලි වේ.

ආශ්‍රිත ග්‍රන්ථ

කුලසූරිය, ආනන්ද (1996), පුස්කොළ පොත් හා ලේඛන කලාව, සංස්කෘතික පුරාණය, හාලියාලේ සුමනතිස්ස තෙර අභිනන්දන කලාපය, 2 වෙළුම, 1 කලාපය, කොළඹ.

සුමංගල හිමි, වැලිවිටියේ (1951), ශ්‍රී සුමංගල ශබ්ද කෝෂය මරදාන, අනුලා මුද්‍රණාලය.

රෝහණධීර, මැන්දිස් (1969), අස්ගිරියේ තල්ගත, කොළඹ.

ලගමුව, ආරිය (2006), ශ්‍රී ලංකාවේ පුස්කොළ පොත් ලේඛන කලාව, බත්තරමුල්ල, සංස්කෘතික කටයුතු පිළිබඳ දෙපාර්තුමේන්තුව.

De Silva, W.A (1938), Catalogue of Palm Leaf Manuscripts in the Library of the Colombo Museum, Ceylon Government Press, Colombo.

Somadasa, K. P (1996), Cataloge of Shinhalies Palm manuscripts in the British Museum, The Trustee of the Wellcome Trust, London.

"Wherever the Buddha's teachings have flourished,
either in cities or countrysides,
people would gain inconceivable benefits.
The land and people would be enveloped in peace.
The sun and moon will shine clear and bright.
Wind and rain would appear accordingly,
and there will be no disasters.
Nations would be prosperous
and there would be no use for soldiers or weapons.
People would abide by morality and accord with laws.
They would be courteous and humble,
and everyone would be content without injustices.
There would be no thefts or violence.
The strong would not dominate the weak
and everyone would get their fair share."

※ THE BUDDHA SPEAKS OF
THE INFINITE LIFE SUTRA OF
ADORNMENT, PURITY, EQUALITY
AND ENLIGHTENMENT OF
THE MAHAYANA SCHOOL ※

GREAT VOW

BODHISATTVA EARTH-TREASURY
(BODHISATTVA KSITIGARBHA)

" Unless Hells become empty,
I vow not to attain Buddhahood;
Till all have achieved the Ultimate Liberation,
I shall then consider my Enlightenment full !"

Bodhisattva Earth-Treasury is
entrusted as the Caretaker of the World until
Buddha Maitreya reincarnates on Earth
in 5.7 billion years.

Reciting the Holy Name:
NAMO BODHISATTVA EARTH-TREASURY

Karma-erasing Mantra:
OM BA LA MO LING TO NING SVAHA

With bad advisors forever left behind,
From paths of evil he departs for eternity,
Soon to see the Buddha of Limitless Light
And perfect Samantabhadra's Supreme Vows.

The supreme and endless blessings
of Samantabhadra's deeds,
I now universally transfer.
May every living being, drowning and adrift,
Soon return to the Pure Land of
Limitless Light!

~The Vows of Samantabhadra~

I vow that when my life approaches its end,
All obstructions will be swept away;
I will see Amitabha Buddha,
And be born in His Western Pure Land of
Ultimate Bliss and Peace.

When reborn in the Western Pure Land,
I will perfect and completely fulfill
Without exception these Great Vows,
To delight and benefit all beings.

~The Vows of Samantabhadra
Avatamsaka Sutra~

DEDICATION OF MERIT

May the merit and virtue
accrued from this work
adorn Amitabha Buddha's Pure Land,
repay the four great kindnesses above,
and relieve the suffering of
those on the three paths below.
May those who see or hear of these efforts
generate Bodhi-mind,
spend their lives devoted to the Buddha Dharma,
and finally be reborn together in
the Land of Ultimate Bliss.
Homage to Amita Buddha!

NAMO AMITABHA
南無阿彌陀佛

【斯里蘭卡文：佛法之光】

財團法人佛陀教育基金會 印贈
台北市杭州南路一段五十五號十一樓
Printed and donated for free distribution by
The Corporate Body of the Buddha Educational Foundation
11F., 55 Hang Chow South Road Sec 1, Taipei, Taiwan, R.O.C.
Tel: 886-2-23951198 , Fax: 886-2-23913415
Email: overseas@budaedu.org
Website:http://www.budaedu.org
Mobile Web: m.budaedu.org
This book is strictly for free distribution, it is not to be sold.
නොමිලයේ බෙදාදීම පිණිසයි.
Printed in Taiwan
2,000 copies; February 2016
SR067-13873