

චූද්‍රත් වදාල ධර්මය

මහාවාරිය
වල්පොළ ශ්‍රී රාහුල ස්වාමීන් වහන්සේ
විසිනි.

පෝල් දමියෙවිල් මහාවාරිය තුමන්ගේ
ප්‍රස්තාවනාවෙන් යුක්තයි..



බෞද්ධ සංස්කෘතික මධ්‍යස්ථානය
125, ඇන්ඩර්සන් පාර,
නුදුමාල, දෙහිවල.
දුරකථනය: 726234, 734256 ෆැක්ස්: 736737

බෞද්ධ සංස්කෘතික මධ්‍යස්ථානය
125 ඇන්ඩර්සන් පාර - නැඳිමාල - දෙහිවල

© වල්පොල ශ්‍රී රාහුල හිමි

ISBN 955-9219-20-0

පළමුවැනි මුද්‍රණය	1964
දෙවැනි මුද්‍රණය	1966
තෙවැනි මුද්‍රණය	1969
සිවුවැනි මුද්‍රණය	1975
පස්වැනි මුද්‍රණය	1983
සවැනි මුද්‍රණය	1989
හත්වැනි මුද්‍රණය	1993
අටවැනි මුද්‍රණය	බෞ. ස. ම. 1995
නමවැනි මුද්‍රණය	බෞ. ස. ම. 1997

බලපත්‍රය

යොමු අංකය අප්‍රම /2/1973

බුදුන් වදල ධර්මය - වල්පොල ශ්‍රී රාහුල හිමි

1952 පෙබරවාරි මස 29 වැනි දින නිකුත්කරන ලද
ලංකාණ්ඩුවේ ගැසට් පත්‍රයෙහි පළ වූ උපකෘත, ස්වභාෂා,
ද්විභාෂා හා ඉංග්‍රීසි පාඨශාලාවන් පිළිබඳ ව්‍යවස්ථා
සංග්‍රහයේ '19/ (එ)' ඡේදය යටතේ අධ්‍යාපන අධ්‍යක්ෂ
ජනරාල්තුමන් විසින් ප්‍රස්තූත කළ පොතක් වශයෙන්
අනුමත කරන ලදී.

බා.ප. ආර්යවංශ

අ.ගු.ප්‍ර.උ.ම.ලේකම්.

1977 පෙබරවාරි මස 08 වැනි දින

කොළඹ 2, මැලේ විදියේ

අධ්‍යාපන ග්‍රන්ථ ප්‍රකාශන උපදේශක මණ්ඩලයේදීය.

Printed 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.

අපේ

ගත්කඩුවේ භාමුදුරුවන්

වෙතවයි.

රාහුල හිමියන්ගේ වෙනත් පොත්

හික්ෂුවගේ උරුමය

(කොළඹ ලංකා පුත්‍ර සමාගම, 1948, විකීය සංස්කරණය)

ලක්දිව බුදුසමයේ ඉතිහාසය

(ගණසේන සහ සමාගම, 1962)

History of Buddhism in Ceylon

(M. D. Gunasena & Co., Ltd., Colombo, 1956)

What the Buddha Taught

(Gordon Fraser, Bedford, England, 1959)

(Grove press, New York, U. S. A., 1962)

L'Enseignement du Bouddha

(Editions Seuil, Paris, 1961)

Was der Buddha Lehrt

(Origo Verlag, Zurich, Switzerland, 1963)

Zen and the Taming of the Bull: Towards the Definition of Buddhist Thought

(Gordon Fraser Gallery, London 1978)

The Heritage of the Bhikkhu

(Grove Press, Inc, New York, 1974)

Le Compendium de la Super-Doctrine

(Philosophie) Abhidharmasamuccaya d'Asanga

(Paris 1971)

(අසංඛාර්යපාදයන්ගේ අභිසර්ම සමූහවලට ප්‍රංශ පරිවර්තනයකි.)

ප මු න

	89
විග්‍ර නාමාවලිය ...	ix
කර්තෘගෙන් වචනයක් ...	xiii
ප්‍රස්තාවනාව ...	xv
සංඥාපනය ...	xix
බුදුන් වහන්සේ ...	xxiii

I පරිච්ඡේදය

බෞද්ධ චින්තන ක්‍රමය

මනුෂ්‍යයා උත්තරීතරය - තමාට පිහිට තමාමය - තමාම තමා ගැන වග කියයුතුය - සැකය - සිතීමේ නිදහස - සහනශීලත්වය - බුද්ධධර්මය ආගමක් ද? දර්ශනයක් ද? - සත්‍යයට නම් සටහනක් නැත - අන්ධ භක්තිය හෝ විශ්වාසය නොව දැකීම හා අවබෝධය - සත්‍යය පවා දැඩි කොට නො ගත යුතුය - පසුරේ උපමාව - කල්පිත වාදවලින් වැඩක් නැත - ක්‍රියාත්මක ආකල්පය - තුවාල ලත් මිනිසාගේ උපමාව.

II පරිච්ඡේදය

චතුරායානී සත්‍යය

පළමුවැනි ආයානී සත්‍යය: දුඃඛය

බුද්ධධර්මය - ශුභවාදී හෝ අශුභවාදී හෝ නොව
යථාර්ථවාදීය - 'දුක්ඛ' යන්නෙහි තේරුම - ජීවිතය
පිළිබඳව දකුණු කරුණු තුන - දුක පිරික්සා බැලිය
හැකි ආකාර තුන - 'සත්වයා' - පඤ්චස්කන්ධය -
'රූප' යන්නට විරුද්ධාථිවත් 'ජීවයක්' නැත්තේය -
අනිත්‍ය ස්වභාවය - වින්තනය හා වින්තකයා -
ජීවිතයේ මූලක් තිබේ ද? 24

III පරිච්ඡේදය

දෙවැනි ආයානී සත්‍යය: සමුදය

අර්ථ විවරණය - ආහාර සතර - දුඃඛයේ හේතුව -
හටගැනීමේ සහ නැතිවීමේ ස්වභාවය - කර්මය
සහ පුනරුත්පත්තිය - මරණය නම් කුමක් ද? -
පුනරුත්පත්තිය කුමක් ද? 42

IV පරිච්ඡේදය

තුන්වැනි ආයානී සත්‍යය: නිරෝධය

නිවාණය නම් කුමක් ද? - භාෂාව හා පරම
සත්‍යය - නිවාණය පිළිබඳ අර්ථ විවරණය - නිවාණය
නිෂේධාර්ථක නො වේ - නිර්වාණය පරම සත්‍යය
බව - පරම සත්‍යය නම් කුමක් ද? - සත්‍යය
නිෂේධාර්ථක නො වේ - නිවාණය සහ සංසාරය -
නිවාණය ඵලයක් නොවේ - නිවාණයට පසු ඇත්තේ
කුමක්ද? - සදෙස් යෙදුම - පරිනිර්වාණයෙන් පසු
රහතන් වහන්සේට සිදුවන්නේ කුමක්ද? - ආත්මයක්
නැත්තම් නිවාණය අවබෝධ කර ගන්නේ කවරෙක්
ද? - නිවාණය මේ ජීවිතයේ දී ලැබගත හැකිය. 50

V පරිච්ඡේදය

සතර වැනි ආයතී සත්‍යය: මාර්ගය

මධ්‍යම ප්‍රතිපදාව හෙවත් ආයතී අෂ්ටාංගික මාර්ගය -
කුරුණාව සහ ප්‍රඥාව - ශීලය - සමාධිය - ප්‍රඥාව -
දෙවදූරුම් අවබෝධය - චතුරායතී සත්‍යය පිළිබඳ
කටයුතු සතර. 64

VI පරිච්ඡේදය

අනාත්මවාදය

ආත්මය නම් කුමක්ද? - ඊශ්වරයා හා ආත්මය -
තමාගේ ආරක්ෂාව හා ස්ථිතිය - ධර්මය පටිසෝක-
ගාමීය - විශ්ලේෂණ ක්‍රමය හා සංශ්ලේෂණ ක්‍රමය -
පටිච්ච සමුප්පාදය - ස්වතන්ත්‍ර ඉව්ඡාව පිළිබඳ
ප්‍රශ්නය - දෙවදූරුම් සත්‍යය - වැරදි මත කීපයක් -
ආත්මයක් නැතැයි බුදුන් වහන්සේ පැහැදිලි බසින් ම
වදළහ - උන්වහන්සේ පිළිතුරු නොදීම - අනාත්මවාදය
නොපැහැදිලි බව - අනාත්ම වාදය පිළිබඳව අප
පිළිපැදිය යුතු හරි මග - ආත්මයක් නැත්නම්
කර්මයේ විපාක විඳින්නේ කවරෙක්ද? - අනාත්ම-
වාදය නිෂේධාර්ථක නොවේ. 72

VII පරිච්ඡේදය

භාවනාව

වැරදි මත - භාවනාව ජීවිතයෙන් පලා යෑමක්
නොවේ - භාවනා වර්ග දෙක - සතිපට්ඨානය -
කායානුපස්සනාව - ආනාපාන සතිය - අප කරන
සියලු දේ සිහියෙන් කිරීම - දූන් පවත්නා මොහොතේ
ජීවත්වීම - වේදනානුපස්සනාව - චිත්තානු පස්සනාව -
ධම්මානුපස්සනාව. 98

VIII පරිච්ඡේදය

නවීන ලෝකය හා බුද්ධ ධර්මය

වැරදි මත - බුද්ධධර්මය හැම දෙනා සඳහාමය - ගිහි ජීවිතය ගත කරමින් බුද්ධ ධර්මය පිළිපැදීම - පවුල හා සමාජ ජීවිතය - බුදුන් වහන්සේ ගිහි ජීවිතය ගැන උසස් සැලකිල්ලක් දක්වූ සේක - බෞද්ධයකු වන්නේ කෙසේද? - සාමාජික ආර්ථික ප්‍රශ්න - අපරාධ දූෂිතත්වය මුල් කොට ඇති බව - ආර්ථික දියුණුව හා ආධ්‍යාත්මික දියුණුව - ගිහියෙකුට ලැබිය හැකි සැප සතර - දේශපාලනය - සුද්ධය - සාමය - අවිහිංසාව - දඟරාජධර්මය - බුදුන් වහන්සේගේ පණ්ඩුකය - එය පිළිපැදිය හැකිද? - අශෝක රජුගේ ආදර්ශය - බුද්ධ ධර්මයේ පරමාර්ථය. ... 111
සංකේත 131
ගැටපදය 133
සූචිය 139

විත්‍ර නාමාවලිය

මුඛවිත්‍රය

‘සත්භට වන බව දුකට වෙදුණත්’

තථාගතයන් වහන්සේ ලෝවැස්සන්ගේ දුක්වලට ප්‍රියමි කරන මහවෙදුණත් හෙවත් භෛෂජ්‍යගුරු (අංගුත්තර නිකාය, කොළඹ සං. 822 පි. ආදී තැන්වල පාළියෙන් යොදන ලද පරිදි භිසක්ක) හැටියට දක්වන දෑව පිළිමයක්. වමතින් බෙහෙත් කරඬුව ගෙන සිටින උන්-වහන්සේ අභය හා සාමය පිළිබඳ සංකේතය වන අභය මුද්‍රාව අනුව දකුණත ඔසවාගෙන සිටිති. ක්‍රි. ව. 9 වැනි ශතවර්ෂය. ජපන් රට ගංගො-ජී විහාරය. ඡායාරූපය: පැරිසිය, බියුලෝස්.

1 පිටුවට පෙර

- i. ලෝකඩමුද්‍රා බුදු පිළිමයක උඩුකය. තායිලන්තයේ සුබෝදයී, ක්‍රි. ව. 14 වැනි ශතවර්ෂය පමණ. පැරිසියේ ගිමේ කෞතුකාගාරය. ගිමේ කෞතුකාගාරයේ අනුග්‍රහයෙනි.
- ii. අවුකන හිටි පිළිමයේ හිස. අඩි 38 අඟල් 10 ක් උසැති මේ ගල් පිළිමය ක්‍රි. ව. 5 වැනි ශතවර්ෂයට පමණ අයත්ය.

32-33 පිටු අතර

- iii. දඹුල්ලේ ලෙන් විහාරයක ඇතුළත. ක්‍රි. පූ. 1 වැනි ශතවර්ෂය. මෙහි දක්නට ලැබෙන පිළිම සහ චිත්‍ර පසු කාලයකට අයත්ය. පැරිසියේ ගිමේ කෞතුකාගාරයේ අනුග්‍රහයෙනි.

- iv. මහබිනික්මන. සිදුහත් කුමරු යසෝධරා දේවියත් රාහුල කුමාරයාත් මාලිගාවත් අත්හැර දමා සත්‍යය සොයනු පිණිස පිටත් වෙයි. බුරුමයේ පාගන් නුවර ආනන්ද විහාරය. ක්‍රි. ව. 11 වැනි-12 වැනි ශතවම්. පැරිසියේ ගිමේ කෞතුකාගාරයේ අනුග්‍රහයෙනි.
- v. ඉන්දියාවේ මදුරාවෙන් ලැබුණු බුදු පිළිමයක්. මදුරා කෞතුකාගාරය. ක්‍රි. ව. 5 වැනි ශතවම්. පැරිසියේ ගිමේ කෞතුකාගාරයේ අනුග්‍රහයෙනි.
- vi. චීනයේ යුං කං ශෛලිය අනුව නෙළන ලද බුදු පිළිමයක්. පැරිසියේ ගිමේ කෞතුකාගාරය. ගිමේ කෞතුකාගාරයේ අනුග්‍රහයෙනි.

64-65 පිටු අතර

- vii. තථාගතයන් වහන්සේ නෙල්ලි ගෙඩියක් (නොහොත් මැණිකක්?) දකුණු අත්ලෙන් ගෙන පෙන්වන අයුරු. උන්වහන්සේගේ ධර්ම පිළිබඳව යොදනු ලබන 'එහි පස්සික' (ඇවිත් බලනු) යන කීමේ තේරුම මෙයින් පිළිබිඹු කරනු ලැබේ. 13 පිට බලන්න. තිබ්බතයෙන් ලැබුණු ලෝකඩ පිළිමයකි. පැරිසියේ ගිමේ කෞතුකාගාරයේ අනුග්‍රහයෙනි.
- viii. බදමමුවා බුදු පිළිමයක හිසක්. ඇෆ්ගනිස්ථානයේ හද්ද. ග්‍රීක ඉන්දියානු ශෛලිය. 3 වැනි-4 වැනි ශතවර්ෂ. පැරිසියේ ගිමේ කෞතුකාගාරය. ගිමේ කෞතුකාගාරයේ අනුග්‍රහයෙනි.
- ix. කාම්බෝජයේ ප්‍රා බාන්හි තිබී සොයාගත් බුදු පිළිමයක්. බිමෙර් කලාව, බයොන් ශෛලිය. ක්‍රි. ව. 12 වැනි ශතවර්ෂය. පැරිසියේ ගිමේ කෞතුකාගාරය. ගිමේ කෞතුකාගාරයේ අනුග්‍රහයෙනි.
- x. සංසාර චක්‍රය හෙවත් හව චක්‍රය. තිබ්බතය. හම්බුර්ග්, ෆ්‍රැෆ්කර් පල්කෙර්කුංඩ් කෞතුකාගාරය. පැරිසියේ ගිමේ කෞතුකාගාරයේ අනුග්‍රහයෙනි.

96-97 පිටු අතර

- xi. තරාගතයන් වහන්සේ බුදු බව ලබන ද සුජාතා දේවිය උන්වහන්සේට කිරිපිඩු පිළිගැන්වීම. ඡායා, බොරෝබුදුර. ක්‍රි. ව. 8 වැනි ශතවර්ෂය. පැරිසියේ ගිමේ කෞතුකාගාරයේ අනුග්‍රහයෙනි.
- xii. බුදු පිළිමයක හිස. ඡායා, බොරෝබුදුර. ක්‍රි. ව. 8 වැනි ශතවර්ෂය. ලයිඩන් කෞතුකාගාරය. පැරිසියේ ගිමේ කෞතුකාගාරයේ අනුග්‍රහයෙනි.
- xiii. දහම් දෙසන සැටි ධර්මවක්‍රමුද්‍රාවෙන් පිළිබිඹු කරන බුදු පිළිමයක්. ඡායා, බොරෝබුදුර. ක්‍රි. ව. 8 වැනි ශතවර්ෂය. පැරිසියේ ගිමේ කෞතුකාගාරයේ අනුග්‍රහයෙනි.
- xiv. බුද්ධ පරිනිව්‍යාණය. ඉන්දියාව, අජණ්ටාව, 26 වැනි ශතව. ක්‍රි. ව. 6 වැනි ශතවර්ෂය. පැරිසියේ ගිමේ කෞතුකාගාරයේ අනුග්‍රහයෙනි.

128-129 පිටු අතර

- xv. දහම් දෙසන සැටි ධර්මවක්‍රමුද්‍රාවෙන් පිළිබිඹු කරන බුදු පිළිමයක්. ඉන්දියාව, සාරනාථය, ක්‍රි. ව. 5 වැනි ශතවර්ෂය. පැරිසියේ ගිමේ කෞතුකාගාරයේ අනුග්‍රහයෙනි.
- xvi. බුදු පිළිමයක්. ඡායා, බොරෝබුදුර. ක්‍රි. ව. 8 වැනි ශතවර්ෂය. පැරිසියේ ගිමේ කෞතුකාගාරයේ අනුග්‍රහයෙනි.

කතෘගෙන් වචනයක්

බටහිර රටවල ප්‍රයෝජනය සඳහා මුලින් ම ඉංගිරිසියෙන් ලියූ මේ පොත 'What the Buddha Taught' නමින් පළමු කොට එංගලන්තයේත් ඊළඟට ඇමරිකාවෙන් ප්‍රසිද්ධ කරන ලදී. ඊට පසු එය ප්‍රංශ භාෂාවෙන්ද ජර්මන් භාෂාවෙන්ද මුද්‍රිත විය.

මේ පොත සිංහලෙන් පළ කිරීමේ අදහස ඉදිරිපත් කොට, ඒ සඳහා වැඩ පිළිවෙළ යෙදුවේ, මට අතිශයින් ම ඝීනවත් ව සිටී, මගේ හෘදයාගම මිත්‍රයෙකු වූ, සිංහල සාහිත්‍යයට අමරණීය සේවයක් කළ සාගර පළන්සුරිය මහතායි. මෙහි සියලු ගෞරවයත් පිතෘත් මහත් ආදරයෙන් එතුමාගේ නාමයට පිරිනමමි.

මෙය මැනවින් සිංහලට පරිවර්තනය කිරීම ගැන සිරිපාල ලීලාරත්න මහතාට කෘතඥ වෙමි. මෙහි සමහර තැන්, මගේද අදහස් අනුව, සිංහලට ගැළපෙන අන්දමට, නිදහස් ව පරිවර්තනය කරන ලද බව සැලකිය යුතුයි.

මෙහි දී නන් අයුරින් උදව් දුන් හිතවතුන් අතර මහාචාර්ය කොටහේනේ පඤ්ඤාකිත්ති හිමිපාණන්ටත් මිරිස්සේ පඤ්ඤාසිරි හිමිපාණන්ටත් ආචාර්ය වයි. කරුණාදස මහතාටත් මම විශේෂයෙන් කෘතඥ වෙමි.

මේ පොත සිංහලෙන් ප්‍රසිද්ධ කිරීම ගැන ගුණසේන සමාගමේ මහතුන්ට අපේ ස්තූතිය හිමිවෙයි.

වල්පොළ රාහුල

1965 ජනවාරි 25.

ඇමෙරිකා එක්සත් ජනපදයේ එවන්ස්ටන්හි.

තෝත් වෙස්ටර්න් විශ්ව විද්‍යාලයේ දී ය.

සිරිපාල ලීලාරත්න

වසින්

පරිවෘත්තිය කරන ලදී.

ප්‍රස්තාවනාව

ප්‍රංස විද්‍යාපීඨයේ (College de France) මහාචාර්ය,

පැරිසියේ උත්තර විද්‍යාපීඨයේ බෞද්ධ

පයෙබ්ෂණාංශයේ අධ්‍යක්ෂ,

ප්‍රංස ආයතනයේ (Institut de France) සඳසා

පෝල් දමියෙවිල් විසිනි.

මේ වනාහි ඒකාන්ත වශයෙන් ම නවීන යයි කියයුතු පිළිවෙළකින් තම ආගම දෙස බැලූ, ඉතා උසස් සුදුසුකම් හා අවබෝධයක් ඇති බෞද්ධ පඬිවරයෙකු විසින් ලියන ලද බුද්ධධර්ම විවරණයකි. අශෝක යුගයේ සිට අද දක්වා බුද්ධ ධර්මය වැළඹෙන, එහි බලය අනුන ව ආරක්ෂිත ව පවත්නා ලංකාද්වීපයෙහි සාම්ප්‍රදායික භික්ෂු අධ්‍යාපනය සහ පුහුණුව ලැබූ පූජ්‍ය ආචාර්‍ය වල්පොළ රාහුල හිමියෝ එහි මහ පිරිවෙනක උසස් තනතුරු ද දරති. මෙබඳු පුරාණ සම්ප්‍රදායක හැදෑරුම් වැඩුණු උන්වහන්සේ සියලු සම්ප්‍රදායයන් විවේචනයට ලක් ව පවත්නා මෙකල විද්‍යානුයායී ජාත්‍යන්තර පාණ්ඩිතයෝ ජීවයටත් රීති-වලටත් මුහුණපෑමට සිතාගත්හ. එහෙයින් විශ්වවිද්‍යාලයට ඇතුළුවූ උන්වහන්සේ බී. ඒ. ගෞරව (ලන්ඩන්) උපාධියද, ඉක්බිති ලංකාවේ බුදු සමයේ ඉතිහාසය පිළිබඳ උසස් ශාස්ත්‍රීය නිබන්ධයක් සැපයීමෙන් ලංකා විශ්වවිද්‍යාලයේ පිඵච. ඩී. උපාධිය ද දිනා ගත්හ. පසුව කලිකතා විශ්ව-විද්‍යාලයේ විශිෂ්ට මහාචාර්‍යවරයන් සමග පයෙබ්ෂණවල යෙදෙමින්, තිබ්බතයේ සිට ඇත පෙරදිග දක්වා පැතිර

පවත්නා මහායාන බුද්ධාගම පිළිබඳ විශාරදයන් ආශ්‍රය කළ උන්වහන්සේ තම බහුශ්‍රැතත්වය දියුණු කර ගනු සඳහා තිබ්බත චීන භාෂාමය ග්‍රන්ථ හැදෑරීමට අදහස් කළහ. ශ්‍රේෂ්ඨ මහායාන දර්ශනිකයෙකු වූ අසංග ආචාර්ය-පාදයන්ගේ දර්ශනය පිළිබඳ නිබන්ධයක් සැපයීම සඳහා පැරිස් (සොර්බොන්) විශ්වවිද්‍යාලයට පැමිණීමෙන් උන්වහන්සේ අපට ගෞරවයක් ලබාදුන්නේ එහෙයිනි. අසංග ආචාර්යපාදයන් විසින් සංස්කෘතයෙන් ලියන ලද ප්‍රධාන මූලග්‍රන්ථ දූන් නැත; ඇත්තේ තිබ්බත චීන භාෂාමය පරිවර්තන පමණකි. ආචාර්ය රාහුල හිමියන් අප අතරට පැමිණ දැනට අවුරුදු අටකි. කහ සිවුර දරා ගෙන බටහිර ලොවෙහි සුළඟ ආශ්වාස කරන උන්වහන්සේ තම ආගමේ පිළිබිඹුව ලොව මුළුල්ලෙහි පැතිර ගන්නා සැටි අපේ අවුල් සහිත පරණ කැටපත තුළින් සොයනවා විය හැකිය.

බටහිර වැසියනට හඳුන්වා දුන් මැනවයි උන්වහන්සේ විසින් කරුණාවෙන් මට පවරන ලද මේ පොත වනාහි සංස්කෘතයෙන් 'ආගම' යයි ද, පාළියෙන් 'නිකාය' යයි ද කියනු ලබන පැරණිම ග්‍රන්ථවල ඇතුළත් බුද්ධ දේශනාවේ මූලධර්මයන් හැම දෙනාට තේරුම් ගතහැකි පරිද්දෙන් පැහැදිලි කොට ලියන ලද දීප්තිමත් විවරණයකි. මේ ග්‍රන්ථ පිළිබඳ අනුපම අවබෝධයක් ඇති රාහුල හිමියෝ මෙහි දී නිරතුරුවම එයින් පාඨ උපුටා දක්වති. බෞද්ධ සම්ප්‍රදාය රාශියක් ඇත ද, ව්‍යඤ්ජනාර්ථය ඉක්මවා ධර්මාථීය විස්තර කරන අදහසින් විනා, මේ ග්‍රන්ථයන් උල්ලංඝනය කිරීමක් ඒ එකකද නැත. එහෙයින් ඒ සියලු සම්ප්‍රදායයන් විසින් ඒකමතික ව මේ ග්‍රන්ථ ගුරු කොට සලකනු ලබන බව කිවයුතුය. ශතවෛ ගණනක් මුළුල්ලේ නොයෙක් රටවල පැතිර යෑමේ දී බුද්ධධර්මය විවිධාකාරයෙන් ව්‍යාධ්‍යාන කරන ලද බව ද, ඒ නිසා ධර්මයේ ශාඛා රාශියක් ඇති වූ බව ද සැබෑය. එසේ වුව ද, එක් අතකින් සොත්‍රවීජ්‍යයේ තර්ක ක්‍රමය අනුගමනය කරමින් අනික්

අතින් ධර්මික විලාසය ගන්නා, එනමුත් විද්‍යානුයායි යථාර්ථවාදී පණ්ඩිතයෙකු වන ආචාර්ය රාහුල හිමියන් මෙහි ලා ඉදිරිපත් කරන තත්ත්වය උන්වහන්සේ විසින් ධර්මග්‍රන්ථවලින් උපුටා දක්වන ලද සත්‍ය සාක්ෂ්‍යයන් ආධාර කොට ඇත්තේ ය.

ධර්ම ග්‍රන්ථවලින් උපුටා ඉතා සැලකිල්ලෙන් නිවරදි ලෙස පෙරළා දක්වන ලද පාඨවලට උන්වහන්සේ එකතු කරන විවරණ සුගමය, සරලය, නිරාකූලය, උගත්කම පෙන්නීමේ වැයමින් තොරය, නිදහස්ය. මහායාන මත සියල්ල පාළු පොත්වලින් මතුකර ගන්නට යෑම වැනි තැන් විවාදයට භාජන විය හැකිය. එහෙත් මේ පොත් ගැන මෙබඳු දැනීමක් ඇත්තෙකුට මෙසේ අලුත් අදහස් ඉදිරිපත් කිරීමට, අලුත් එළියක් දීමට අවසර ඇත්තේ ය. උන්වහන්සේ මේ පොත ලියන්නේ නවීන ලෝකය සඳහාය. සමාජ වාදය, අනිශ්චරවාදය, අනුභූතිවාදය, චින්ත විභාගය යනාදී නවීන චින්තාධාරාවන් ගැන කරුණු දැක් වූ තැන් කීපයක් මෙහි ඇත ද, තුලනය අත්‍යවශ්‍ය යයි උන්වහන්සේ නො සලකති. නිර්වාණ පාණ්ඩිතයේ ප්‍රතිඵලයක් වන මේ කෘතියෙහි අවිකල් විචිත්‍රතාවකින් ගෙන හැර දක්වන ලද ධර්ම කොතරම් නවීන ද, අපේ වුවමනාවලට එය කොතරම් දුර ඉවහල් කරගත හැකි ද යනු පාඨකයා ම වටහා ගත යුතුය.

සංඥාපනය

නවීන ලෝකයේ හැම රටකම වාගේ බුද්ධ ධර්මය ගැන උනන්දුවක් ඇති බවද, එය දියුණු වෙමින් පවත්නා බවද පෙනේ. නොයෙක් සමිති සමාගම් පාඨමණ්ඩල පිහිටුවා තිබේ. බුද්ධ ධර්මය පිළිබඳව ග්‍රන්ථ රාශියක් ද පළ කර තිබේ. එහෙත් මේ ග්‍රන්ථවලින් වැඩි ගණනක් ම සෙසු ආගම්වල මත නිසා ඇති වූ වැරදි හැඟීම් අනුව බුද්ධ ධර්මය දෙස බැලීමට පුරුදුව සිටින්නන් විසින් හෝ නුසුදුස්සන් විසින් හෝ ලියනු ලැබීමත්, ඒ නිසා ම බුද්ධ ධර්මය නොපිටට තේරුම් ගනු ලැබීමත් සංවේග-ජනකය. මෑත දී බුද්ධ ධර්මය පිළිබඳ පොතක් ලියූ ආගම් සැසඳීම පිළිබඳ මහාවායාවරයෙක්, අග්‍ර උපස්ථායක ආනන්ද සථවීරයන් භික්ෂූන් වහන්සේ කෙනෙකු බව පවා නොදන්නේය. උන්වහන්සේ ගිහියෙක්ය යනු ඔහුගේ අදහස විය. මෙවැනි පොත් මගින් පතුරුවනු ලබන බුද්ධ ධර්ම ඥානය කෙබඳුද යනු පාඨකයාට කල්පනා කර ගතහැකිය.

මේ කුඩා පොත වනාහි බුදුන්වහන්සේ ම වදළ ධර්මය කුමක් දැයි දැනගන්නට කැමති, එහෙත් ඒ පිළිබඳ සැහෙන දැනීමක් නැති, උගත් බුද්ධිමත් පාඨකයාට මහ පෙන්නීමට දරන ලද වැයමකි. එහෙයින් උන්වහන්සේගේ ම දේශනා ඇතුළත් ආදීම ග්‍රන්ථ යයි පඬිවරුන් විසින් ඒකමතිකව සලකනු ලබන පාළි තුන්පිටකයට අයත් පොත්වල එන බුද්ධචරිතය ම ගෙන හැර දක්වා, ඒ ගැන කෙටි සරල විවරණයක් කිරීම මගේ අදහස

විය. මෙහි එන කරුණු සහ පාඨ ඒ පොත්වලින් ම ගන්නා ලද්දේය. එහෙත් කිහිප තැනක දී මෑත පොත්වලින් ද කරුණු ගෙන හැර දක්වා ඇත.

බුද්ධ ධර්මය ගැන තරමක දැනීමක් ඇති නමුත් එය වැඩි දුර උගනු කැමති පාඨකයා ද මගේ සැලකිල්ලට ලක් විය. අවශ්‍ය පාළු වචන ද, මුල් පොත්වල නම් ඇතුළත් අධෝලිපි ද මෙහි යොදන ලද්දේ එහෙයිනි.

මෙහි දී ඇති වූ දුෂ්කරතා ද බොහෝය. අපරිචිත මතය සහ ජනප්‍රිය ප්‍රකට මතය අතර මැදුම්පිළිවෙත පිළිපැදීමටත්, බුදුන්වහන්සේගේ දේශනාවල ස්වරූපය හෝ ධර්මය හෝ වෙනස් නො කර, නවීන ඉංග්‍රීසි පාඨකයාට කියවා තේරුම් ගතහැකි පරිද්දෙන් පොත ලිවීමටත් මම වෑයම් කෙළෙමි. මෙය ලියද්දී පැරණි පොත්වල පාඨ මා සිත්හි රැවු දෙන්නට විය. එහෙයින් උන්වහන්සේ දහම් දෙසූ පිළිවෙළ මේ යයි පාඨකයාට දැන ගතහැකි වන පරිද්දෙන්, මුඛපරම්පරාවෙන් ගෙනෙන ලද මේ දේශනා වල ලක්ෂණයක් වන පයඝාය වචන පුනරුක්ති ආදිය මම එසේම යෙදීමි. එහෙත්, මුල් පොත්වලට ඉතාම ළං ව සිටිමින් ම, පරිවර්තන ද හැකි තාක් සරල සුගම කෙළෙමි.

එසේ වුව ද බුදුන්වහන්සේ දක්වූ අදහසක් සරල කිරීමේ දී එක්තරා සීමාවකින් එපිට යා නොහැකිය. මේ පොතට 'බුදුන් වදළ ධර්මය' යන නම යොදා ගත් හෙයින්, අරිය විපරිත වීමට හේතු වියහැකි සුගම අනුවාද කිරීමට වඩා, බුදුන් වහන්සේගේ ම නිදර්ශන ඇතුළු වචන යෙදීම සුදුසු යයි සිතීමි.

බුදුන්වහන්සේ වදළ ප්‍රධාන මූලික ධර්ම යයි සාමාන්‍යයෙන් පිළිගනු ලබන සියලු ධර්ම මෙහි විස්තර කරන ලද්දේය. එනම් චතුරාර්‍ය්‍ය සත්‍යය, ආර්‍ය්‍ය අෂ්ටාංගික

මාභිය, පඤ්චස්කන්ධය, කම්මය, පුනරුත්පත්තිය, පටිච්ච-සමුප්පාදය, අනාත්මවාදය, සතිපට්ඨානය යන මේවාය. බටහිර රටවල පාඨකයාට නුපුරුදු වචන හා අදහස් මෙහි දක්නට ලැබීම ස්වාභාවිකය. එහෙයින් ඔවුන් i පරිච්ඡේදය ද, ඉක්බිති v, vii, viii පරිච්ඡේද ද කියවා නිරවුල් පැහැදිලි දැනීමක් ලබාගෙන, ඉක්බිති ii, iii, iv, vi පරිච්ඡේද වලට පෙරළා යෑම සුදුසු යයි සිතමි. ථෙරවාද, මහායාන යන සම්ප්‍රදය දෙකේම එක සේ පිළිගනු ලබන විෂය-වලින් බැහැර ව, බුද්ධ ධර්මය පිළිබඳ පොතක් ලිවීමට ඉඩක් නැත.

‘ථෙරවාද’ යන්නෙහි අදහස නම් ‘සංවීරවරුන්ගේ මතය’ යනුය. (මෙකල උගත්තු ‘ථෙරවාද’ යන්නට පයඝාය වශයෙන් ‘නීතයාන’ යන්න නො යොදනි.) ‘මහායාන’ යන්නෙහි අදහස ‘උත්තම වාහනය’ යනුය. මේ වනාහි මෙකල පවත්නා ප්‍රධාන බෞද්ධ සම්ප්‍රදය දෙකය. මෙයින් ආදිම පිරිසිදු ධර්මය යයි සලකනු ලබන ථෙරවාදය ලංකාව, බුරුමය, සියම (තායිලන්තය), කාම්බෝජය, ලාඕසය යන රටවලද, නැගෙනහිර පකිස්ථානයේ විටගොංහි ද පවතී. පසු කලෙක ඇති වූ මහායානය චීනය, ජපානය, තිබ්බතය, මොංගෝලියාව, කොරියාව යනාදී අනික් බෞද්ධ රටවල පවත්නේය. ඇතැම් ඇදහිලි සිරිත් විරිත් අතින් මේ දෙකෙහි අසමානතා ඇති නමුත්, මේ පොතේ ගෙන හැර දක්වන ලද ඉතා වැදගත් ධර්මයන් පිළිබඳව ථෙරවාද මහායාන දෙක ඒකමතිකය.

මේ පොත ලිවීමට ආරාධනා කර, ඉක්බිති මුල් පිටපත කියවා තම අදහස් පැවසීමෙන් මට උදවු දුන් මහාචාර්ය ඊ. එෆ්. සී. ලුඩොවයික් මහතාණන් මේ පිළිබඳව දැක්වූ උනන්දුව ගැන මම කෘතඥ වෙමි. මුල් පිටපත කියවා අගනා විවේචනයක් කළ මරියන්ත මහත්

මහත්මියට ද මම අතිශයින් කෘතඥ වෙමි. තව ද පැරිසියේ මගේ ගුරුතුමන් වන පෝල් දමියෙවිල් මහා-
 වායාවරයාණන් මේ පොතට ප්‍රශ්නාවතාවක් ලිවීමෙන්
 දැක්වූ කරුණාවට මම බෙහෙවින් ණය ගැති වෙමි.

විල්පොළ රාහුල

1958 ජූලි
 පැරිසියේ දී ය.

බුදුන් වහන්සේ

ක්‍රි. පූ. 6 වැනි ශතවර්ෂයේ උතුරු දකෂිණ ජීවමාන වූ බුදුන්වහන්සේ ගෝත්‍රයෙන් ගෞතම ද නමින් සිද්ධාර්ථ ද වූහ. උන්වහන්සේගේ පියා (මෙකල නේපාලයට අයත්) ශාක්‍ය ජනපදයේ සුද්ධෝදන රජතුමාය; මව මහාමායා බිසවය. එකල පැවැති සිරිත අනුව සොළොස් වියේ දී යසෝධරා නමැති රුමක් ගුණවත් කුමරිය සමඟ විවාහික වූ සිද්ධාර්ථ කුමාරයාණෝ අපමණ යස ඉසුරු මැද තම ප්‍රාසාදයෙහි වාසය කළහ. එහෙත් ජීවිතයේ ඝණ්ටය ද, මිනිසා විඳි දුක ද දුටු එතුමෝ දුකින් මිදීමේ මහක් සොයා යන්නට සිතා ගත්හ. විසි නව හැවිරිදි බෝසතාණන් තම පුත් රාහුල කුමරුන් උපන්ද රැයෙහි රජ සැප හැර දමා, අබිනික්මන් කොට 'කිං කුසල ගවේසි' තාපසයෙකු වූයේ එහෙයිනි.

ඉක්බිති එතුමෝ සුප්‍රකට ආවායථිවරුන් හමු වී, ඔවුන්ගේ ධර්ම මාග්ගයන් පිළිපදිමින්, දුෂ්කර ව්‍යවලයෙදෙමින්, සාවුරුද්දක් මුළුල්ලේ ගංගා නිම්නයෙහි සැරිසැරූහ. එහෙත් එයින් තෘප්තියට නොපැමිණි එතුමෝ ඒ සියලු සම්ප්‍රදයන් හැර දමා, නිදහස් මහක පිළිපත්හ. මෙපරිද්දෙන් (මෙකල බිහාරයේ ගයා නගරය අසල) නේරංජරානදී තීරයෙහි පිහිටි බුද්ධගයාවේ බෝරුක මුලදී කිසි පස් හැවිරිදි සිද්ධාර්ථ කුමාරයාණෝ සත්‍යාවබෝධය ලබා 'බුද්ධ' යන නමින් ප්‍රකට වූහ.

මෙසේ බුද්ධත්වය ලැබූ ගෞතමයන් වහන්සේ බරණැස් නුවර අසල (මෙකල සාරනාථ නමැති) ඉසිපතනයේ මීගදයේදී, පෙර තමන් සමග තපස් රැකීමෙහි යෙදුණු පස්වග මහණුන්ට පළමුවැනි බණ දෙසූසේක; එද සිට අවුරුදු පත් සාළියක් මුළුල්ලේ රජ, ගොවි, බමුණු, සැබොල්, සිටු, දිළිඳු, තවුස්, සොර ආදී සියලු දෙනාට කිසිදු වෙනසක් නොතකා දහම් දෙසූසේක. කුලය හෝ සමාජ තත්වය හෝ නොසැලකූ උන්වහන්සේ විසින් පෙන්නා දෙන ලද මාගිය ඒ දෑන ඉගෙන පිළිපදිනු කැමති ගැහැනු පිරිමි සියලු දෙනා සඳහාම අපාරැක ව විවෘත ව පවතී.

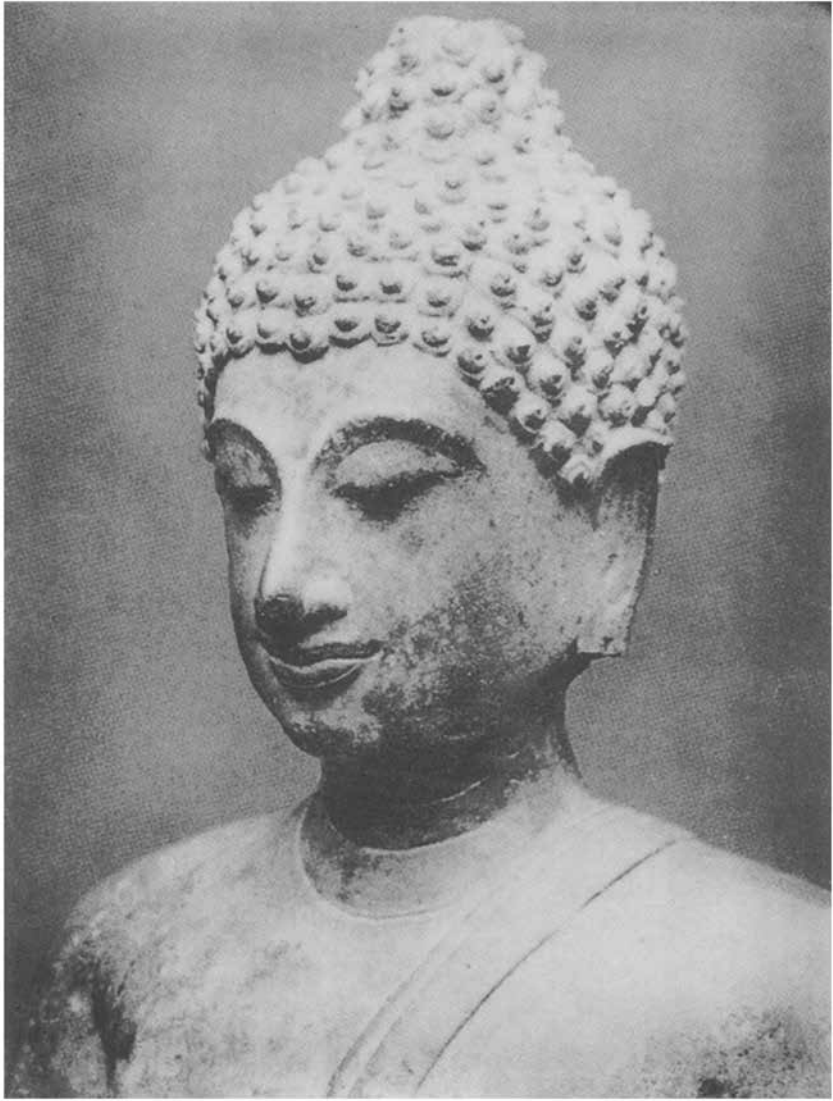
බුද්ධත්වහන්සේ (මෙකල ඉන්දියාවේ උත්තර ප්‍රදේශයට අයත්) කුසිනාරානුවර දී අසූ විශේ දී පිරිනිවන් පෑසේක.

මෙකල බුද්ධාගම ලංකාව, බුරුමය, ආසීලන්තය කාම්බෝජය, ලාඕසය, වියට්නාමය, තිබ්බතය, චීනය, ජපානය, මොංගෝලියාව, කොරියාව යන රටවල ද ඉන්දියාව, පකිස්තානය, නේපාලය, සෝවියට් සංගමය යන රටවල සමහර පළාත්වල ද අදහනු ලැබේ. අද ලෝකයේ බෞද්ධයන්ගේ සංඛ්‍යාව පණස් කෝටියකට වැඩිය.

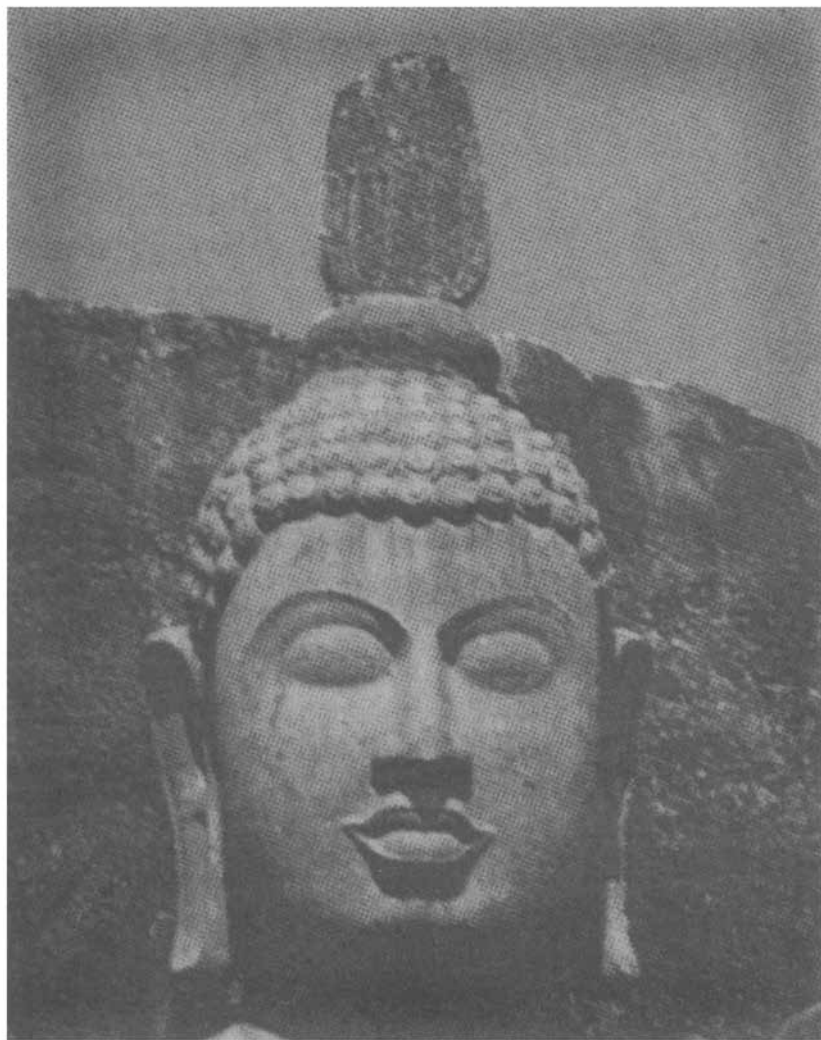
සත්තට වන බව දුකට වෙදණන්



තථාගතයන් වහන්සේ ලෝවැස්සන්ගේ දුක්වලට
පිළියම් කරන මහවෙදණන් හෙවත් හෙෂජාගුරු
(හිසක්ක හැටියට දක්වන පිළිමයක් (ජපන් රට)



i. තායිලන්තයෙන් ලැබුණු බුදු පිළිමයක උඩුකය



ii. අවුකත හිටි පිළිමයේ හිස

බුදුන් වදාළ බවේය

1 පරිච්ඡේදය

බෞද්ධ චින්තන ක්‍රමය

ආගම් පිළිබඳ ව සාමාන්‍යයෙන් පිළිගත් අදහසට අනුව ආගම් කර්තෘ කෙනෙකුයි බුදුන්වහන්සේට කියහැකි ද යනු සැකසහිත ය. එහෙත් උන්වහන්සේ ඒ ගණයෙහි ලා සලකා බැලුව හොත්, තමන් මිනිසෙකු මිස අන් කිසිවෙකු නො වන බව පළ කළ එක ම ආගම් කර්තෘවරයා උන්වහන්සේ බව කියයුතු වෙයි. සෙසු ශාස්තෘවරයෝ තුමු ඊශ්වරයා හෙවත් දෙවියන්වහන්සේම ය, නැත හොත් ඔහුගේ ම අවතාරය, එසේත් නැති නම් ඔහු විසින් මෙහෙයවනු ලැබුවෝ යයි කියා ගත්හ. බුදුන්වහන්සේ තුමු කිසි දෙවියෙකු විසින් හෝ අන් කිසි බාහිර බලවේගයක් විසින් මෙහෙයවනු ලැබූ කෙනෙකුයි කියා නො ගත්හ. උන්වහන්සේ වදාළේ තමන් මනුෂ්‍ය බුද්ධියෙන් ම බුද්ධත්වය ලබා ගත් බවය. බුද්ධත්වය ලැබ ගත හැක්කේ මනුෂ්‍යයෙකු විසින් පමණය. බුදුවරයෙකු වීමේ ශක්තිය සෑම මනුෂ්‍යයෙකු සතුව ඇත්තේය. අවශ්‍ය වනුයේ වියාරිය අධිෂ්ඨානය, ශ්‍රද්ධාව, ප්‍රඥාව ආදී ගුණධර්මයි. බුදුන්වහන්සේ මනුෂ්‍යයෙකු වුව ද, ආශ්වයාරි මනුෂ්‍යයෙක් වූහ. උන්වහන්සේගේ 'මනුෂ්‍යත්වය' කොතරම් පරිපූර්ණ වී ද යත් පසු කාලයේ දී ප්‍රචලිත බුද්ධාගමයෙහි උන්වහන්සේ 'අතිමානුෂ' ලෙස සලකනු ලැබූහ.

බුද්ධබලයේ දැක්වෙන පරිදි, මනුෂ්‍යයාගේ තත්වය උත්තරීතරය. මනුෂ්‍යයා තමාගේ ම ස්වාමියා වෙයි. ඔහුගේ ඉරණම විසඳීමෙහි යෙදී සිටින වෙන කිසි දෙවියෙක් හෝ බලයක් නැත්තේය.

‘තමාට පිහිට තමා ම ය, වෙන කවරෙක් නම් පිහිට වන්නේද?’¹ යන දේශනාවෙන් මේ කාරණය පැහැදිලි වෙයි. ‘තමන් පිහිට කොට වෙසෙනු’, ‘අනුන්ගේ පිහිට නොපතනු’ යයි බුදුන් වහන්සේ තම ශ්‍රාවකයනට අවවාද කළහ.² තම බුද්ධියත්, ව්‍යායාමයත් ඉවහල් කරගෙන සියලු බන්ධනවලින් නිදහස් වීමේ බලය මිනිසා සතු ව පවත්නා බව පළ කළ උන්වහන්සේ තමා තමා ම දියුණු කර ගැනීමෙන් තම මුක්තිය සොයා ගන්නැයි එක් එක් පුද්ගලයාට අවවාද කළහ; දිරි දුන්හ. ‘ඔබ ඔබගේ කායභිය කළ යුතුය; තථාගතවරයෝ³ හුදෙක් මාභිය කියා දෙන්නාහු වෙති’⁴ යනු උන්වහන්සේගේ අවවාදය විය. බුදුන් වහන්සේ ගැලුළුමිකරුවෙකැයි කියහැකි නම් එසේ කියහැක්කේ නිවනට හෙවත් දුකින් නිදහස් වීමට මහ සොයා පෙන්නා දුන් උතුමාය යන තේරුම අනුවය. එහෙත් ඒ මහ පිළිපැද නිවන ලබාගැනීම අප විසින් කළ යුත්තකි.

භාග්‍යවතුන්වහන්සේ තම ශ්‍රාවකයනට නිදහස දුන්නේ ‘හැම පුද්ගලයෙකු ම තමා ගැන වග කියයුතුය’ යන මේ අදහස මුල් කර ගෙනය. භික්ෂු සංඝයා පරිහරණය කිරීමට තමන් කිසි විටෙකත් අදහස් නොකළ බව ද,

1. ධර්. XII 4.

2. දීඝි II (කොළඹ, 1929), 628. (මහාපරිනිබ්බාන සුත්ත).

3. ‘තථාගත’ යන වචනයේ තේරුම ‘තථයට හෙවත් සත්‍යයට පැමිණියේ’ (සත්‍යය සොයා ගත් තැනැත්තා) යනුයි. තමන් ගැන හෝ සෙසු බුදුවරයන් ගැන හෝ සඳහන් කළ අවස්ථාවල දී බුදුන්වහන්සේ ව්‍යවහාර කෙළේ මේ වචනයයි.

4. ධර්. XX 4.

ඔවුන් තමන් උදෙසා නොවිසියයුතු බව ද මහාපරිනිව්‍ාණ සූත්‍රයෙහි දී බුදුන් වහන්සේ වදාළහ. තමන් විසින් ධර්මය පැහැදිලි ලෙසින් ම දේශනා කරන ලද බව ද, ගුරුහුගේ මීටෙහි සහවා තබා ගන්නා ලද්දේ කියහැකි (ආවරියමුවී) කිසිවක් තථාගත ධර්මයෙහි නැති බව ද උන්වහන්සේ පැවසූහ.¹

බුදුන්වහන්සේ විසින් අනුදන්තා ලද සිතීමේ නිදහස වැනි දෙයක් ආගමික ඉතිහාසයෙහි අන් කිසි තැනක දක්නට නො ලැබේ. තමාම සත්‍යය අවබෝධ කර ගැනීමෙන් විනා, කීකරු යහපත් ගතියට සැලකිල්ලක් හැටියට දෙවියකු විසින් පිරිනමනු ලබන දයාමය ආශීර්වාදයක පිහිටෙන් මිනිසෙකුට දුකින් මිදිය නොහැකි හෙයින්, මේ නිදහස වුවමනා ම බව උන්වහන්සේගේ අදහස විය.

වරක් තථාගතයන්වහන්සේ කොසොල් රට කේසපුත්ත නමැති නියමිගමට වැඩියහ. මේ නියමිගමේ මිනිස්සු 'කාලාම' යන පොදු නමින් ප්‍රකටව සිටියහ. භාග්‍යවතුන් වහන්සේ තම නියමිගමට වැඩම කර සිටින බව අසා උන්වහන්සේ බැහැදකින්නට ගිය කාලාමයෝ මෙසේ කීහ:

'ස්වාමීනි, කේසපුත්තයට පැමිණෙන ඇතැම් මහණ බමුණෝ වෙති. ඔවුහු තමන්ගේ වාදයන් ම විස්තර කරති; පැහැදිලි කරති; අනුන්ගේ වාදයන් හෙළා දකිති.ඉක්බිති වෙන මහණ බමුණෝ පැමිණෙති. ඔවුහු ද තමන්ගේ වාදයන් ම විස්තර කරති; අනුන්ගේ වාදයන් හෙළා දකිති.....එහෙත් මේ පින්වත් මහණ බමුණන්ගෙන් කවරෙක් නම් ඇත්ත කියන්නේ ද, කවරෙක් නම් බොරු කියන්නේ ද යන සැකයක්, විමනියක් අප සිත් තුළ පහළ වේ ම ය.'

1. දීනි II (කොළඹ, 1929) 62 B.

මෙහිදී උන්වහන්සේ ඔවුනට දුන්නේ ආගම් පිළිබඳ ඉතිහාසයේ සෙසු කිසි ම තැනක දක්නට නො ලැබෙන අසුරු උපදෙසකි:

‘කාලාමයෙනි, ඔබ සැක කිරීමත් විමනියට පැමිණීමත් සුදුසු මය. ඔබගේ සැකය ඇති වූයේ සැක සහිත තැනක ම ය. කාලාමයෙනි, ආරංචියෙන් හෝ පරම්පරාවෙන් ආ නිසා හෝ ‘මෙහෙම ලු’ යන කටලු කථා නිසා හෝ ‘මේ අපගේ පිටක (ආගමික ග්‍රන්ථ) සම්ප්‍රදය’යි සිතීමෙන් හෝ තර්ක හේතුවෙන් හෝ නය හේතුවෙන් හෝ ‘මේ කාරණය යහපත් වගේ පෙනේ’ යයි කල්පනා කිරීමෙන් හෝ ‘මෙය අප සිතා බලා සතුවත් ගත් දෘෂ්ටියට ගැළපේ’ යයි සිතීමෙන් හෝ ‘මොහු සුදුස්සෙකැ’යි සැලකීමෙන් හෝ ‘මොහු අපගේ ගුරුය’ යන හැඟීමෙන් හෝ නො පිළිගනු. යම් විටෙක මේ දේ අයහපත්ය, අකුසලය, වරදය යි ඔබට ම වැටහෙන්නේ ද එවිට ඒ අත්හැර දමනු. එසේ ම යම් විටෙක මේ දේ යහපත්ය. කුසලය, නිවරදය යි ඔබට ම වැටහෙන්නේ ද, එවිට ඒ පිළිගෙන පිළිපදිනු.’¹

එමතු ද නො වේ. ශ්‍රාවකයන් විසින් තථාගතයන් පවා විමසා බැලියයුතු යයි ද, ශාස්තෘවරයා සමාස්සම්බුද්ධද, නැද්දැයි වටහා ගතහැක්කේ එසේ කිරීමෙනැයි ද උන්-වහන්සේ වදන.

විචිකිච්ඡාව (සැකය) වූ කලී සත්‍යාවබෝධයට ද ආධ්‍යාත්මික දියුණුවට ද (සැබවින් ම කවර දියුණුවකට ද) බාධා කරන නිවරණපයින්² එකකැයි බුද්ධබලියේ සඳහන් වෙයි. එහෙත් සැකය ‘පාපයක්’ නොවේ. ශ්‍රාවකයන්ගේ හක්නිය පිළිබඳ නීති මාලාවක් බුද්ධබලියේ නැත්තේ ය.

1. අනි (කොළඹ, 1929) 1158.

2. මනි 47 වැනි විමංසක සුත්ත.

3. නිවරණ පස නම් (1) කාමච්ඡන්ද (2) ව්‍යාපාද (3) චිත්තද්වේශ (4) උද්ධව්ව කුක්කුච්චි (5) විචිකිච්ඡා යන මේවා ය.

සැබවින් ම, ඇතැම් ආගම්වල 'පාප' නමින් අදහස් කරනු ලබන පිළිවෙළේ පාපයක් බුද්ධාගමේ නැත. සියලු අකුසල් වල හෙවත් දුෂිරික්වල මූල නොදැනීම (අවිජ්ජා) හා වැරදි දැකීම (මිච්ඡාදිට්ඨි) ය. සැකයක්, ගැටලුවක්, දෙගිඩියාවක් පවත්නාතුරු වෘද්ධියක්, දියුණුවක්, ප්‍රගතියක් නො ලැබෙන බව විවාදරහිත සත්‍යයෙකි. එසේ ම, පැහැදිලි ලෙස දක ගැනීමට හෙවත් තේරුම් ගැනීමට පුළුවන් වන තුරු සැකය තුරන් නො වන බව ද අවිවාදයෙන් පිළිගත යුත්තකි. එහෙත් දියුණුවක් ලැබීමට නම් සැකයෙන් නිදහස් විය යුතු ම ය. සැකයෙන් නිදහස් විය හැක්කේ පැහැදිලි ලෙස දක ගැනීමෙනි.

සැක නො කළ යුතු යයි හෝ විශ්වාස කළ යුතු ම යයි කීමේ තේරුමක් නැත. 'මම විශ්වාස කරමි'යි කී පමණින් දැකගත් බවක් හෝ තේරුම් ගත් බවක් හෙළි නො වේ. ගණිත ප්‍රශ්නයක් විසඳමින් සිටින ශිෂ්‍යයෙක්, මිළඟට කළයුත්තේ කුමක් දැයි තේරුම්ගත නොහැකි අවස්ථාවකට පැමිණෙයි. මෙහි දී සැකයක්, විමනියක් ඔහු සිත්හි පහළ වෙයි. මේ සැකය පවත්නාතුරු ඉදිරියට යන්නට ඔහුට බැරිය. ඉදිරියට යන්නට නම් ඔහු ඒ සැකය විසඳා ගතයුතුය. සැබවින් ම ඒ සැකය විසඳීමට පිළිවෙළවල් ඇත. මෙහිදී 'මම විශ්වාස කරමි, යි හෝ 'මම සැක නොකරමි, යි හෝ කී පමණින් සැකය විසඳෙන්නේ නැත. තේරුම් නො ගෙන යමක් ඇදහීමට හෝ පිළිගැනීමට බලකිරීම වූකලී ආධ්‍යාත්මික හෝ බුද්ධිමය ක්‍රියාවක් නො ව දේශපාලනාත්මක ක්‍රියාවකි.

සැක නැති කිරීම පිළිබඳ ව බුදුන්වහන්සේ හැමවිට ම දැක්වූයේ ලොකු සැලකිල්ලකි. තමන් දෙසු ධර්මය ගැන යම් කිසි සැකයක් ශ්‍රාවකයන්ගේ සිත්හි ඇතහොත් තමන්ගෙන් ප්‍රශ්න කළයුතු බව ද, සැක දුරු කර ගැනීමට ඉඩක් නො ලැබිණැයි පසු ව විපිළිසර නො වියයුතු බව ද, පිරිනිවන් පෑමට ස්වල්ප වේලාවකට පෙර පවා උන්වහන්සේ තම ශ්‍රාවක පිරිසට දන්වා වදාළහ. එහෙත්

ශ්‍රාවක පිරිස නිහඬ ව බලා සිටියෝ ය. මෙහිදී උන්-
වහන්සේ වදන වචනය හඳවන කකියවන සුලුය: 'ඔබ ප්‍රශ්න
නො අසන්නේ ශාස්තෘවරයාණන් කෙරෙහි ගෞරවය නිසා
නම් එය තම යහළුවෙකුට වත් සැල කළයුතුය' (ප්‍රශ්නය
යහළුවෙකුට කී කල ඔහු වෙනුවෙන් එය ඉදිරිපත් කිරීමට
දෙවැන්නාට පුළුවන.)'

මේ හැර බුදුන්වහන්සේගේ සහනශීලත්වය ද අදහ්‍ය ය.
නිගණ්ඨ නානපුත්තයන් (පෞත මහා වීරයන්)ගේ ප්‍රධාන
ගෘහස්ථ ශ්‍රාවකයෙකු වූ උපාලි නමැති ධනවත් ගෘහපති-
වරයෙක් වරක් නාලන්දවේදී මහාවීරයන්* විසින් ම
බුදුන්වහන්සේ හමු වීමට පිටත් කර යවන ලද්දේය.
මහාවීරයන් මෙසේ කෙළේ කම් වාදයන් පිළිබඳ බුද්ධ
මතය ස්වකීය මතයට වෙනස් වූ හෙයින් ඒ පිළිබඳ කරුණු
කීපයක් ගැන තර්ක කර භාග්‍යවතුන්වහන්සේ පැරදවීමේ
බලාපොරොත්තුවෙනි. මේ වාදයෙන් සිදු වූයේ මහා
වීරයන් නොසිතූ දෙයකි. එනම් බුදුන්වහන්සේගේ මතය
හරි බවත් තම ශාස්තෘවරයාගේ මතය වැරදි බවත් වාදය
අවසානයේ දී උපාලි ගෘහපතියා විසින් පිළිගැනීමය. තමා
උපාසකයකු හැටියට පිළිගන්නා ලෙස මෙහි දී උපාලි
තෙමේ භාග්‍යවතුන්වහන්සේගෙන් ඉල්ලා සිටියේ ය.
එහෙත් ඒ අදහස නැවත සලකා බැලීම සුදුසු බව ද 'ඔබ
වැනි ප්‍රකට පුද්ගලයන් සිතා බලා වැඩ කරනු මනා හෙයින්
ඉක්මන් නොවියයුතු බව' ද උන්වහන්සේ වදන. තමා
බුදු සවිච්ඡාද වීමට කැමති බව උපාලි ගෘහපතියා නැවත
පළ කළ විට, එසේ වුවත් පෙර පරිද්දෙන් ම ඒ පූර්ව
ශාස්තෘවරයාට සත්කාර සම්මාන කළයුතුයයි උන්වහන්සේ
ඔහුට අවවාද කළහ.*

1. දිනි II (කොළඹ, 1929) 958; අනි (කොළඹ 1929) 2398.

2. පෞත ආගම ඇති කළ මහාවීරයෝ බුදුන්වහන්සේගේ සමකාලීනයෙක්
වූහ. මහාවීරයන් වයසින් බුදුන්වහන්සේට වැඩිමහලු වූ බව පෙනේ.

3. මනි 56 වැනි උපාලි සුත්ත.

ක්‍රි. පූ. තුන්වැනි ශතවර්ෂයේ ඉන්දියාවේ රාජ්‍යය කළ අශෝක බෞද්ධාධිරාජ තෙමේ බුදුන්වහන්සේගේ සහන-ශීලත්වය පිළිබඳ මේ උත්තම ආදර්ශය පිළිපදිමින් තම සුවිශාල අධිරාජ්‍යයේ පැවති සියලු ආගම්වලට ගෞරව සත්කාර කළේය. දැනුණු නො නැසී පවත්නා පරිනිවාරණ ලිපියක සඳහන් වන පරිදි, මේ අධිරාජ තෙමේ මෙසේ ප්‍රකාශ කෙළේය:

‘තම ආගමට ගෞරව කරමින් සෙසු ආගම්වලට ගර්හා කළයුතු නො වේ. සෙසු ආගම්වලට ද යම් යම් කරුණු නිසා ගෞරව කළ යුතුය. මෙසේ කරනුයේ තම ආගම දියුණු කරයි. සෙසු ආගම්වලට ද උපකාර කරයි. මෙසේ නො කරනුයේ තම ආගමට හානියක් කරයි; සෙසු ආගම් වලට ද අපකාර කරයි. තම ආගමට පූජා කරමින් සෙසු ආගම්වලට ගර්හා කරනුයේ ‘මගේ ආගම දීප්තිය කරමි’ යන අදහසින් එසේ කරයි. එහෙත් හෙතෙම තම ආගමට මහත් හානියක් කරයි. එහෙයින් සමගීය ම යහපත්ය. සියල්ලෝ සෙසු ධර්මවලට ද සවන් දෙත්වා.’¹

ආගම ධර්මයන් පමණක් නොව සෙසු දේවල් ද මෙ පරිදි-දෙන් මෙන් සිතින් තේරුම් ගැනීමේ සිරිත මෙකලට වුවමනා බව මෙහි ලා සඳහන් කළ යුතුය.

මේ සහනශීලත්වය වූකලී බෞද්ධ සංස්කෘතියෙන් සහාත්වයෙන් ආරම්භයේ පටන්ම පැවති විශිෂ්ට පරමාදර්ශ වලින් එකකි. අවුරුදු 2500 ක් මුළුල්ලේ කරන ලද බුද්ධ ධර්ම ප්‍රචාරයේ ඉතිහාසය දීර්ඝ වුව ද, අබෞද්ධයන් බෞද්ධ කිරීම සඳහා ලේ බිඳුකුණු සැලූ එක ද අවසරාවක් ගැන එහි සඳහන් නොවන්නේ මේ නිසාය. මෙකල ලොව වෙසෙන බෞද්ධයන්ගේ ගණන කෝටි 50කට අධික වුවද, බුද්ධාගම ආසියා මහාද්වීපය මුළුල්ලේ සාමයෙන් ම පතුරුවන

ලද්දේය. කවර කරුණක් නිසා වුව ද, කවර විධියකින් වුව ද, හිංසාවක් කිරීම බුදුන්වහන්සේගේ ධර්මයට ඒකාන්ත වශයෙන් ම පටහැණිය.

බුද්ධධර්මය ආගමක් ද, නැතහොත් දර්ශනයක් ද යනු නිතර අසනු ලබන ප්‍රශ්නයකි. මෙයින් කවර නමක් යෙදුව ද කමක් නැත. කවර නමකින් හඳුන්වනු ලැබුව ද බුද්ධ ධර්මය නම් බුද්ධධර්මය ම ය. නමේ ඇති වැදගත්කමක් නැත. බුදුන්වහන්සේගේ ධර්මයට අප දෙන 'බුද්ධාගම' යන නම පවා සැලකිය යුත්තක් නොවේ.

'නමෙහි ඇත්තේ කිම? — අප රෝස ය කියන මල සෙසු කවර නමකින් ගත—මිහිරි සුවඳ ම පතුරයි.'

මෙපරිද්දෙන් ම සත්‍යයට නම් සටහනක් වුවමනා නැත. එය බෞද්ධ හෝ ක්‍රිස්තියානි හෝ හින්දු හෝ ඉස්ලාමික හෝ නොවේ. එයට තනි අයිතියක් කිසිවෙකුට නැත. සම්ප්‍රදයවල නම් ගම් වනාහි සත්‍යය නිදහසේ තේරුම් ගැනීමට බාධාවක් ම ය. ඒ නම් ගම් නිසා මිනිසුන්ගේ සිත්වල ඇති වන්නේ වැරදි හැඟීමය.

මානසික, ආධ්‍යාත්මික කරුණුවලදී පමණක් නො ව, මනුෂ්‍ය සම්බන්ධතාවලදී ද මේ මෙසේම ය. උදාහරණයක් නම්, කිසියම් මිනිසෙකු දකින අප, ඔහු මිනිසෙකැයි නො සලකා, සිංහල, දෙමළ, ඉංගිරිසි, ප්‍රංස, ජර්මන්, ඇමෙරිකානු, යුදෙව් ආදියම් කිසි නමක් ඔහුට ආරුඨ කොට, අපේ සිතේ ඒ නම ගැන 'පවත්නා නොයෙක් හැඟීම් අනූ ව ඔහු ගැන කල්පනා කිරීමය. ඔහු සතුව ඇතැයි මෙහි දී අප කල්පනා කරන ගතිගුණ එකකුදු ඔහු තුළ නොපවතිනවා වියහැකිය.

මෙවැනි ප්‍රභේදකාරී නම්වලට මිනිසුන් කොතරම් කැමති ද කීවොත්, හැම දෙනාට ම සාධාරණ මනුෂ්‍ය ගතිගුණවලට ද ඔවුහු එබඳු නම් යොදති. නිදසුනක්

නම්, ඇතැමුන් බෞද්ධ ගුණධර්ම, ක්‍රිස්තියානි ගුණධර්ම ආදී වශයෙන් නොයෙක් වර්ගවල 'ගුණධර්ම' ගැන කථා කිරීමයි. ගුණධර්ම කිසියම් පක්ෂයක, සම්ප්‍රදායක ඒකාධිකාරයක් විය නොහැකිය. ක්‍රිස්තියානි යයි හෝ බෞද්ධ යයි හෝ හින්දු යයි හෝ ඉස්ලාමික යයි හෝ විශේෂ ගුණධර්ම ජාතියක් නැත. මවක තම දරුවා කෙරෙහි දක්වන ස්නේහය බෞද්ධ ස්නේහයක් හෝ ක්‍රිස්තියානි ස්නේහයක් නොවේ. එය මාතෘ ස්නේහයයි. ස්නේහය, ආදරය, පරිත්‍යාගය, කරුණාව, ක්ෂාන්තිය, මිත්‍රත්වය, ආශාව, ක්‍රෝධය, චෛරය, අභංකාරය යනාදී හොඳ නරක මනුෂ්‍ය ගතිගුණ වලට විශේෂ පක්ෂයක හෝ සම්ප්‍රදායක නාමයන් වුවමනා නැත. ඒවා කිසියම් විශේෂ ආගමකට අයිති ද නැත.

කිසියම් අදහසක් ලැබුණේ කාගෙන්ද, කොතනින් ද යන්නෙන් සත්‍යය සොයන්නාට වැඩක් නැත. අදහසක මුල සහ එය වැඩුණු සැටි සෙවීම ශාස්ත්‍රීය පයෙඹ්‍ෂණයකි. සැබැවින් ම, කිසියම් ඉගැන්වීමක් කිසියම් ධර්මයක් බුදුන් වහන්සේගේ ද නැතහොත් වෙන කෙනෙකුන්ගේ දැයි දැන ගැනීම සත්‍යය තේරුම් ගැනීම සඳහා අවශ්‍ය නො වේ. අවශ්‍ය වනුයේ එය දැක තේරුම් ගැනීමයි. මේ කරුණ පැහැදිලි කරන අගනා කථාවක් මජ්ඣිමනිකායේ 140වැනි සූත්‍රයේ දක්නා ලැබේ.

භාග්‍යවතුන්වහන්සේ වරක් මගධරට වාරිකාවේ වඩින්නාහු එක් රැයක රජගහ නුවර කුඹල්හලක නවාතැන් ගත්හ. උන්වහන්සේට කලින් පැමිණි තරුණ පැවිද්දෙක් ද ඒ රැජිමේ විසිය.¹ දෙදෙනා ඔවුනොවුන් නොහඳුනන්නෝ වූහ. පැවිද්දගේ පිළිවෙළ දුටු තථාගතයන් වහන්සේ 'මේ තරුණයාගේ ඉරියව්‍ව යහපත්ය. මා මොහුට කථා

1. ඉන්දියාවේ කුඹලුන්ගේ ශාලා ලොකුය; නිහඩය. ග්‍රමණයන් ද, පරිබ්‍රාජකයන් ද, බුදුන් වහන්සේ ද වාරිකාවේ යෙදෙද්දී කිසි යම් කුඹල් හලෙක රැයක් ගත කළ සැටි පාළි පොත්වල සඳහන් වෙයි.

කළ හොත් යෙහෙකැ'යි සිතා 'භික්ෂුව,¹ ඔබ ගිහි ගෙයින් නික්මුණේ කවරෙකු උදෙසාද, ඔබගේ ශාස්තෘවරයා කවරෙක් ද, ඔබ කැමති කාගේ ධර්මයට ද?' යි විමසූහ.

'ඇවැත්නි,² ශාක්‍යපුත්‍ර වූ ද, ශාක්‍යකුලයෙන් නික්ම පැවිදි වූ ද ගෞතම නම් ශ්‍රමණ කෙනෙක් වෙති. ඒ භාග්‍යවතුන් වහන්සේ ගැන මෙබඳු කීර්ති රාවයක් පැන නැගුණේ වෙයි: අර්හත්ය; සම්‍යක් සම්බුද්ධය..... උන්වහන්සේ මගේ භාග්‍යවත් ශාස්තෘවරයාණෝය. මම උන්වහන්සේ උදෙසා පැවිදි වූයෙමි. මම උන්වහන්සේගේ ධර්මයට කැමැත්තෙමි' යි තරුණයා පිළිතුරු දුන්නේය.

'භික්ෂුව, ඒ භාග්‍යවත් අර්හත් සම්‍යක් සම්බුද්ධයන් වහන්සේ දෑත් කොහි වැඩ වෙසෙත් ද?'

1. බෞද්ධ ප්‍රමුච්ඡාසන සඳහා යොදනු ලබන 'භික්ෂු' යන්නෙන් මේ ප්‍රමුච්ඡාසන ඇමතීම සැලකිය යුත්තකි. ඔහු භික්ෂු සංඝයාට අයත් කෙනෙකු නොවූ බව මත්තෙහි කථාවෙන් පෙනේ. තමාට උපසම්පදාව දෙන ලෙස හේ භාග්‍යවතුන් වහන්සේගෙන් ඉල්ලීය. 'භික්ෂු' යන්න බුද්ධකාලයේ දී සියලු පැවිද්දන් සඳහා අවිශේෂයෙන් යොදන ලද්දක් විය හැකිය; නැතහොත් බුදුන්වහන්සේ මේ වචනය පොදුවේ යොදන්නට ඇත. 'භික්ෂු' යන්නෙහි තේරුම 'භික්ෂුව හෙවත් ආහාරය සිතායන්නා' යනුය. මෙතැන 'භික්ෂු' යන්න ඒ ආදීම ශාබ්දික අර්ථය අනුව යොදන ලද්දක් විය හැකිය.
2. පාළි පොතේ එන වචනය 'ආවුසෝ' යනුය. එහි තේරුම 'ඇවැත්නි' යනුයි. මේ වූකලී සමානායන් ඇමතීමේ දී යොදන ලද සභොගව වචනයකි. එහෙත් භික්ෂුහු කිසි විටෙක 'ආවුසෝ' යයි භාග්‍යවතුන් වහන්සේ නො ඇමතූහ. ඒ වෙනුවට ඔවුන් යෙදුවේ 'ස්වාමීනි' යන, තේරුම ඇති 'හත්තෙ' යන්නයි. බුදුන්වහන්සේ ජීවමානව වැඩ සිටියදී භික්ෂූන් ඔවුනොවුන් ඇමතුවේ 'ආවුසෝ' යනුවෙනි. එහෙත් නවක (බාල වයසේ) භික්ෂූන් විසින් 'හත්තෙ' යයි හෝ ආයස්මා' යයි හෝ වැඩිමහලු භික්ෂූන් ඇමතිය යුතු යයි පිරිනිවන් පෑමට ඵ්‍යක්‍යව පෙර බුදුන් වහන්සේ වදන. වැඩිමහලු භික්ෂූහු නමින් හෝ 'ආවුසෝ' යනුවෙන් හෝ නවක භික්ෂූන් ඇමතිය යුත්තක. (දීනි 11 කොළඹ 1929, 95 පි.) මේ සිරිත අද දක්වාත් භික්ෂූන් විසින් අනුගමනය කරනු ලැබේ.

‘ඇවැත්නි, උතුරු ජනපදයෙහි සාවත්ථී¹ නම් නගරයක් වෙයි. ඒ භාග්‍යවත් අර්හත් සමයක් සම්බුද්ධයන් වහන්සේ වැඩ වෙසෙන්නේ එහිය.’

‘භික්ෂුව, ඔබ ඒ භාග්‍යවතුන්වහන්සේ දැකතිබේද?

‘දක්කොත් අඳුනන්ට පුළුවන්ද?’

‘මා කිසි දිනෙක ඒ භාග්‍යවතුන්වහන්සේ දැක ලා නැත. දක්කත් නො හඳුනාමි ’

මේ අප්‍රකට තරුණයා ගිහිගෙයින් නික්ම පැවිදි වූයේ තමන් උදෙසා බව බුදුන්වහන්සේට වැටහිණ. එහෙත් ඒ තමන් බව හෙළි නොකළ උන්වහන්සේ ‘භික්ෂුව, මම ඔබට ධර්මය දේශනා කරමි. අසනු; මැනවින් මෙනෙහි කරනු’ යයි වදාළහ.

‘එසේ ය, ඇවැත්නි’ යයි තරුණයා පිළිතුරු දුන්නේය. ඉක්බිති බුදුන්වහන්සේ ඔහුට ධර්මය විස්තර කරමින් මාහැඟි දේශනාවක් පැවැත්වූහ.²

තමා සමඟ මේ කථා කෙළේ බුදුන්වහන්සේ ම බව ප්‍රක්කයානි නමැති මේ තරුණ ප්‍රවුච්ඡිකයාට වැටහුණේ මින් පසුය. වහා ම හුනස්නෙන් නැගිට බුදුන්වහන්සේගේ දෙපාමුල වැඳ වැටුණු හෙතෙම නොදැනීම නිසා ‘ඇවැත්නි’ යයි ඇමතීම ගැන සමාව ඉල්ලීය. ඉක්බිති, තමාට උපසම්පදාව දෙන ලෙස හේ අයැද සිටියේය.

මෙහිදී ‘පාත්‍රය සහ සිවුරු සම්පූර්ණ ද’යි බුදුන් වහන්සේ විමසූහ. ‘නැත’ යයි ප්‍රක්කයානි පිළිතුරු දුන් විට පාත්‍රය සහ සිවුරු නැති කෙනෙකුට තථාගතයන් උපසම්පදාව

1. සාවත්ථිය (සැවැත් නුවර) කොසොල් රටට අයත් ය. බුදුන් වහන්සේට ප්‍රක්කයානි හමුවූයේ මහධ රටේ රජගහ නුවරදී ය.

2. මේ දේශනාවේ සම්පිණ්ඩනයක් තුන්වැනි ආයානි සත්‍යය පිළිබඳ පරිවර්තයේ ඇතුළත් ය.

නොදෙන බව උන්වහන්සේ වදනු. ඉක්බිති පාත්‍රය සහ සිවුරු සොයා නික්ම ගිය හෙතෙම මග දිගට දෙනක විසින් අනිත ලදුව අපවත් වූයේය.¹

පසු ව මේ දුක්මුසු පුවත ඇසූ බුදුන්වහන්සේ පුක්කුසාති වූකලී සත්‍යය අවබෝධ කරගත් පශ්චිතයෙකු හෙවත් බුද්ධිමතෙකු බව ද, නිවන් දැකීමේ අන්තිම පියවරට මොබ පියවර වූ අනාගාමී ඵලයට පැමිණ සිටි බව ද, දූතට ඕපපාතික ව ඉපිද සිටින ශුද්ධාවාසයේ දී රහත් වී පිරිනිවන් පාන බව ද වදනු.²

පුක්කුසාති බුදුන්වහන්සේගේ දේශනාව අසා ධර්මය අවබෝධ කර ගනිද්දී, ඒ දේශනාව කරන ලද්දේ කවරෙකු විසින් ද, එය කවරෙකුගේ ධර්මයක් දැයි නො දැන සිටි බව මේ කථාවෙන් පැහැදිලිය. එහෙත් හේ සත්‍යය දුටුවේය. බෙහෙත හොඳ නම් ලෙඩ සුව වන්නේය. එය පිළියෙළ කෙළේ කවරෙක් ද නැතහොත් එය ලැබුණේ කොතැනින් දැයි දැන ගැනීම එහි ලා වුවමනා නො වේ.

බොහෝ ආගම්වල පදනම භක්තියයි; අන්ධ භක්තියයි. එහෙත් බුද්ධධර්මයේ මුල්තැන ලැබෙන්නේ දැකීමට, දැන ගැනීමට මිස භක්තියට හෝ විශ්වාසයට නො වේ. බෞද්ධ ග්‍රන්ථවල එන සද්ධා (සං. ශ්‍රද්ධා) යන්න වෙත ආගම්වල භක්තිය, විශ්වාසය, ඇදහීම යන මේවාට පර්යාය

1. ඉන්දියාවේ ගවයින් වීජීවල නිදහසේ යන එන බව ප්‍රකට ය. මේ පිළිවෙළ ඉතා පැරණි පුක්කුසාති කථාවෙන් පෙනේ. එහෙත් ඒ ගවයෝ සාමාන්‍යයෙන් හීලෑ සත්තු ය; නසුරු හෝ අනිත පුලු නො වෙති.
2. රහත්වීම නම් සියලු කෙලෙස්වලින් නිදහස් වීමය. එය නිවන් දැකීම පිළිබඳ සතරවැනි හෙවත් අන්තිම පියවරය. රහත් වූයේ ප්‍රඥාව, කරුණාව ආදී පිරිසිදු උතුම් ගුණවලින් පිරුණේ වෙයි. පුක්කුසාති පැමිණ සිටියේ තුන්වැනි හෙවත් අනාගාමී (පෙරළා නොඑන) පියවරට ය.
3. කාර්ල් ජෙලරුජ්ගේ 'කිරිඵාරි කාමනිත' (The Pilgrim Kamanita) පුක්කුසාති කථාව අනුව ලියන ලද්දක් බව පෙනේ.

නොවේ. 'සද්ධා' නම් අවබෝධය හේතු කොට ගෙන ඇති වන නිසැක බව ය. ප්‍රචලිත බුද්ධාගමේත් පාළි පොත්වල සාමාන්‍ය යෙදුම්වලත් 'සධා' යන්නෙන් එක්තරා හක්කියක් හෙවත් බුද්ධ, ධර්ම, සංඝ යන රත්නත්‍රය කෙරෙහි ලැදි බවක් අදහස් කරනු ලබන බව මෙහි ලා පිළිගත යුතුය.

ක්‍රි.ව. සතරවැනි ශතවර්ෂයේ විසූ අසංග නමැති ශ්‍රේෂ්ඨ බෞද්ධ දර්ශනික ආචාර්යපාදයන්ගේ මතය නම් ශ්‍රද්ධාව ආකාර තුනකින් යුක්ත බවය: (1) යම් කිසිවක් විද්‍යාමාන යයි පවත්නා සම්පූර්ණ දෘඪ අවබෝධය, (2) උත්තම ගුණයන් පිළිබඳ ප්‍රසාදය, (3) අභිප්‍රේතාර්ථය ඉෂ්ට කර ගැනීමේ අභිලාෂය යනුවෙනි.¹

කවර පිළිවෙළකින් ගත ද, බොහෝ ආගම්වල කියන හක්කිය හෝ විශ්වාසය බුද්ධාගමේ දක්නට නොලැබෙන්නකි.² විශ්වාසය, හක්කිය වුවමනා වන්නේ දැකීමක් නැති විටය. යමක් දැකීමෙන් පසු ඒ ගැන හක්කිය, විශ්වාසය පිළිබඳ ප්‍රශ්නයක් ඇති නොවෙයි. මගේ මිටට මැණිකක් තිබේ යයි මා කියතොත් ඒ ඔබට දැක ගත නොහැකි නිසා, හක්කිය, විශ්වාසය පිළිබඳ ප්‍රශ්නය ඔබ තුළ ඇති විය හැකිය. එහෙත් මා ඇඟිලි දිග හැර මැණික ඔබට පෙන්නුවහොත්, එය ඔබට දැක ගතහැකිය. එවිට හක්කිය, විශ්වාසය පිළිබඳ ප්‍රශ්නයක් ඇති නොවේ. 'හස්තාමලකයක්' (උඩුකුරු අත්ලෙහි තිබෙන මැණිකක් නොහොත් නෙල්ලිගෙඩියක්) දකින්නාක් මෙන් අවබෝධ කර ගැනීම යයි බෞද්ධ ග්‍රන්ථවල කියන්නේ එහෙයිනි.

1. අභිසමු 6 පි.

2. ඊඩින් උඩොවයික් ජයොම්රෝයි විසින් ලියනලද 'පුරාණ බෞද්ධ සාහිත්‍යයෙහි ප්‍රාතිභායාත්මක පිළිබඳ කත්වය' (The Role of the Miracle in Early Buddhist Literature) නමැති අමුද්‍රිත පිථවි. ඩී. උපාධි නිබන්ධයේ මේ කාරණය විස්තර කර තිබේ. ලංකා විශ්වවිද්‍යාලයීය සඟරාවේ (The University of Ceylon Review, Vol, No. 1 April 1943 p 74 ff) පළ වූ මේ ලේඛනයටම ලිපියක මේ ගැන සඳහන් වෙයි.

මුසිල නමැති භික්ෂු කෙනෙක් වෙත භික්ෂු කෙනෙකුට මෙසේ කියති: 'ඇවැත සවිටය, ශ්‍රද්ධාවෙන්¹ බැහැරවම, රුචියෙන් බැහැර ව ම, ආරංචි ඇසීමෙන් (අනුස්සවෙන) බැහැර ව ම, කරුණු සලකා බැලීමෙන් (ආකාර පරිචිතක්කේන) බැහැර වම, සලකා බලා සතුටින් ගත් දෘෂ්ටියට සමාන යයි සිතීමෙන් ' (දිට්ඨි නිජ්ඣානක්ඛන්තියා) බැහැර ව ම, භවනිරෝධය නිවීමය'යි දන්තේ ද වෙමි. දක්තේ ද වෙමි.'²

තව ද භාග්‍යවතුන්වහන්සේ මෙසේ වදනි: 'මහණෙනි, ආසුචයන්ගේ ක්ෂය (නිවන) වනාහි දන්තහුටද, දක්තහුටද (ලැබෙන්නේ) වෙයි; නොදන්තහුට හෝ නොදක්තහුට නො වේ යයි මම කියමි.'³

එහෙයින් මෙහිලා හැම විටම වුවමනා වනුයේ දක ගැනීමත් දෑත ගැනීමත් මිස විශ්වාසය, ඇදහීම නො වේ. බුද්ධධර්මය ඒභිපස්සික ය; එය ඔබට ආරාධනා කරන්නේ 'ඇවිත් බලනු' කියා මිස 'ඇවිත් විශ්වාස කරනු' කියා නොවේ.

සත්‍යය අවිච්ඡිද්ධ කරගත් පුද්ගලයන් උදෙසා බෞද්ධ ශ්‍රත්ථවල යොදන ලද වචන ද මෙහිදී සලකා බැලිය යුතුය. එනම් 'රජස්නැති, මල නැති දහම් ඇස (ධම්ම වක්ඛු) පහළ විය;' 'හෙතෙම ධර්මය දුටුවේය, ධර්මයට පැමිණියේය, ධර්මය විනිවිද දුටුවේය, ධර්මයට බැස ගත්තේය, සැකයෙන් එතෙර ගියේය, සැකයෙන් තොර වූයේය;' 'මෙසේ සමාසක් ප්‍රඥාවෙන් තතු පරිද්දෙන් (යථාභූතං) දක්තේ වෙයි'⁴ යන ආදියයි බුද්ධත්වයට පැමිණීම ගැන උන්වහන්සේ සඳහන් කෙළේ 'ඇස පහළ විය, නුවණ පහළ විය, ප්‍රඥාව පහළ

1. මෙහි 'සඬා' (ශ්‍රද්ධා) යන්න භක්තිය හෝ විශ්වාසය යන සාමාන්‍ය අර්ථය ගෙන දෙයි.

2. සති II (PTS) 117 B.

3. එම III (PTS) 152 B.

4. නිදර්ශන: සති V (PTS) 423 B; III, 103 B. මති III (PTS) 19 B.

විය, විද්‍යාව පහළ විය, ආලෝකය පහළ විය'¹ යනුවෙනි. මේ හැම තැන ම සඳහන් වන්නේ නුවණින් දැක ගැනීමක් (ඤාණ දස්සනා) විනා හක්කියෙන් විශ්වාස කිරීමක් නො වේ.

තම සම්ප්‍රදය සහ ප්‍රමාණය සත්‍යයයි අවිවාදයෙන් පිළිගත යුතු බවත් ඇදහිය යුතු බවත් බ්‍රාහ්මණික සාම්ප්‍රදායිකයන් නො ඉවසිල්ලෙන් කිය කියා සිටි ඒ අවධියෙහි මෙවැනි අදහස් පහළවීම ඉතා සැලකිය යුතු කරුණකි. වෘක්ත, සුප්‍රකට බ්‍රාහ්මණයන් සමූහයක් වරක් බුදුන්වහන්සේ සමඟ සාකච්ඡාවක යෙදුණාහ. ඉතා තියුණු නුවණ ඇත්තෙකැයි සියලු දෙනා විසින් සලකනු ලැබූ කාපදීක නමැති සොළොස් හැවිරිදි තරුණයෙක් ද ඔවුනතර විය. හෙතෙම භාග්‍යවතුන් වහන්සේගෙන් මෙබඳු ප්‍රශ්නයක් ඇසීය:²

‘භවත් ගෞතමයෙනි, මුඛ පරම්පරාවෙන්, පිටක (ග්‍රන්ථ) පිළිවෙළින් ගෙනෙන ලද්ද වූ, පෞරාණික වූ බ්‍රාහ්මණයන්ගේ යම් මන්ත්‍ර පදයක් වේ ද, එහි ලා බ්‍රාහ්මණයෝ ‘මෙය ම සත්‍යය, සෙස්ස බොරුය’ යි ඒකාන්ත නිගමනයට බසිති. මේ ගැන භවත් ගෞතමයෝ කුමක් කියත් ද?’

‘මෙය ම සත්‍යය, සෙස්ස බොරුය කියා මම දනිමි, මම දකිමි’ යි කියන කිසියම් එක ද බ්‍රාහ්මණයෙක් බ්‍රාහ්මණයන් අතර වේ දැ’ යි උන්වහන්සේ මෙහි දී විමසූහ.

‘නැත’ යයි තරුණයා නොවළඟා පිළිතුරු දුන්නේ ය.

‘මෙය ම සත්‍යය, සෙස්ස බොරුය කියා මම දනිමි, මම දකිමි’ යි කියන එක ද ආවායථියෙක් හෝ සත්වැනි ආවායථි පරම්පරාව දක්වා එකද ප්‍රාචායථියෙක් හෝ මන්ත්‍ර කළ (බ්‍රාහ්මණයන්ගේ) ආදීම සෘෂිවරයෙක් හෝ වේ ද?’

1. සති V (PTS) 422 B.

2. මති 95 වැනි වංකි සූත්ත.

‘නැත.’

‘එසේ නම් එය එකෙකුට පසු එකෙකු අල්ලා ගෙන සිටින අන්ධයන් පෙළක් වැනිය. මුලින් සිටින්නා ද නොදකී, මැද සිටින්නා ද නොදකී. පස්සෙන් සිටින්නා ද නොදකී. බ්‍රාහ්මණයන්ගේ කීම අන්ධ පරම්පරාවක් වැනියයි සිතමි.’

ඉක්බිති භාග්‍යවතුන්වහන්සේ මේ බ්‍රාහ්මණ පිරිසට ඉතා වැදගත් අවවාදයක් දුන්හ. එනම් ‘සත්‍යය රක්තා නුවණැති මිනිසෙකු මෙය ම සත්‍යය, සෙස්ස බොරුයයි ඒකාන්ත නිගමනයකට බැසීම නුසුදුසුය’ යනුයි.

‘කෙනෙකු සත්‍යය රකින්නෙකු වන්නේ කෙසේ ද?’ යි තරුණ බ්‍රාහ්මණයා මෙහි දී ඇසූ ප්‍රශ්නයට පිළිතුරු දෙමින් උන්වහන්සේ මෙසේ වදළහ:

‘කෙනෙකුට ශ්‍රඩාවක් (විශ්වාසයක්) තිබේ. මෙය මගේ ශ්‍රද්ධාව (විශ්වාසය) යයි කියන්නේ නම් හේ සත්‍යය රකින්නේ වෙයි. එහෙත් ‘මෙය ම සත්‍ය, සෙස්ස බොරුය’ යන ඒකාන්ත නිගමනයට නො යායුතුය.’ වෙන වචන වලින් කියතොත්, කෙනෙකුට තමා කැමති දෙයක් විශ්වාස කළහැකිය; ‘මම මෙය විශ්වාස කරමි’ යයි ද කියහැකිය. ඒ තාක් ඒ පුද්ගලයා සත්‍යයට ගෞරව කරන්නේ වෙයි. එහෙත් තමාගේ ඒ විශ්වාසය හෝ භක්තිය නිසා, තමා අදහන දේ පමණක් සත්‍යයයිද, සෙසු සියල්ල අසත්‍යයයිද ඔහුට කියහැකි නො වේ.

තව තැනක දී බුදුන්වහන්සේ මෙසේ වදළහ: ‘යම් කිසි දෘෂ්ටියක් දැකීමට ගෙන අන්‍ය දෘෂ්ටිහු හීන යයි දැකීම (සිතීම) බලවත් බන්ධනයකැයි නුවණැත්තෝ කියති.’¹

වරක් බුදුන්වහන්සේ හේතුඵල වාදය විස්තර කරදුන් පසු තමන් එය මැනවින් දුටු බවත් තේරුම් ගත් බවත් ශ්‍රාවකයෝ කීහ. ඉක්බිති උන්වහන්සේ මෙසේ වදළහ:

‘මහණෙනි, මෙතරම් පිරිසිදු වූ, මෙතරම් පිවිතුරු වූ මේ දෘෂ්ටිය පවා ඉදින් ඔබ දැඩි කොට ගත්තොත්, ලාලනය කළොත්, ධනයක් සේ සැලකුවොත්, මගේ යයි සිතුවොත්, එවිට, දැඩි කොට ගැනීමට නොව එතෙර යෑමට තිබෙන පසුරකට උපමා කොට ධර්මය දේශනාකරන ලද බව ඔබ නො දන්නාහුය.’¹

ධර්මය, අල්ලා කර උඩ තබා ගෙන යෑමට නොව එතෙර වීමට තිබෙන පසුරකට සමාන කරන මේ විචිත්‍ර උපමාව උන්වහන්සේ විසින් වෙන තැනක දී විස්තර කරන ලද්දේ ය.²

‘මහණෙනි, එක්තරා පුරුෂයෙක් දිග ගමනක් යෑමට පිටත් වෙයි. ඔහුට මහත් දිය මුහුදක් හමු වෙයි. මෙතෙර සැකසහිතය, හය සහිතය. එතෙර යහපත්ය, හය රහිතය. එතෙර මෙතෙර ගමනට ඔරුවක් හෝ භෙයක් නැත්තේය. ඔහුට මෙසේ සිතෙයි: ‘මේ දිය මුහුද මහත්ය. මෙතෙර සැක සහිතය, හය සහිතය. එතෙර යහපත්ය, හය රහිතය. එතෙර මෙතෙර ගමනට ඔරුවක් හෝ භෙයක් නැත්තේය. එහෙයින් තණ දඬු අතු කොළ එකතු කර පසුරක් බැඳ, අත්වලිනුත් පාවලිනුත් වෑයම් කර ඒ පසුරේ උදව්වෙන් සුව සේ එතෙරට යාගන්නොත් යෙහෙකි.’ ඉක්බිති මහණෙනි, ඒ පුරුෂ තෙම තණ දඬු අතු කොළ එකතු කර පසුරක් බැඳ, අත්වලිනුත් පාවලිනුත් වෑයම් කර ඒ පසුරේ උදව්වෙන් සුව සේ එතෙර යයි. ඉක්බිති එතෙර ගිය ඔහුට මෙබඳු සිතක් පහළ වෙයි. මේ පසුර මට ඉතා පිහිට විය. මෙය පිහිට කොට ගෙන අත්වලිනුත් පාවලිනුත් වෑයම් කර මම සුවසේ මෙතෙර ආවෙමි. එහෙයින් මේ පසුර හිස පිට හෝ කර පිට හෝ තබා ගෙන යන තැනක ගියොත් වටි.’

‘මහණෙනි, ඔබ කුමක් සිතන්නාහු ද? මෙසේ කරන ඒ පුරුෂයා ඒ පසුරට යුතුකම් කරන්නේ වේ ද?, ‘නැත,’

1. මනි I (PTS) 260 B. (38 වැනි මහාතණ්හාසංඛය සුත්තද?)

2. මනි I (PTS) 134 Bදු.

යවාමිනි.’ ‘ඒ පුරුෂයා කෙසේ කළොත් ඒ පසුරට යුතුකම් කළා වේ ද? එතෙර ගිය ඒ පුරුෂයා මෙසේ සිතයි: ‘මේ පසුර මට ඉතා පිහිට විය. එය පිහිට කොට ගෙන, අත්වලිනුත් පාවලිනුත් වැයම් කර මම සුව සේ මෙතෙර ආවෙමි. මා මේ පසුර ගොඩ ඇද දමා හෝ දියෙහි පාකර හැර කැමති තැනක යනු යෙහෙකි.’ ඒ පුරුෂයා මෙසේ කළොත් පසුරට යුතුකම් කළා වෙයි.

‘මහණෙනි, මවිසින් දෙසන ලද ධර්මය පසුරට උපමා කළ හැකියි. එය එතෙර යෑම සඳහාය, දැඩි කොට ගැනීම සඳහා නො වේ. මහණෙනි, ධර්මය පසුරක් වැනි යයි දන්නා ඔබ විසින් හොඳ දේ (ධම්ම) පවා හළ යුතුය. නරක දේ (අධම්ම) ගැන කියනු ම කවරේ ද?’¹

මේ උපමා කරුවෙන් පැහැදිලි වන්නේ ක්ෂේමයට, ශාන්තියට, සැපයට, උපසමයට හෙවත් නිව්වාණයට මාර්ගය පෙන්නා දීම බුදුන්වහන්සේගේ ඉගැන්වීමේ පරමාර්ථය බවය. උන්වහන්සේ දේශනා කළ මුළු ධර්මයේ අරමුණ මෙයම ය. බුද්ධිමය කුතුහලය සනසන්නට දහම් දෙසීම උන්වහන්සේගේ සිරිත නො වී ය. ක්‍රියාත්මක ශාස්තෘ-වරයකු වූ උන්වහන්සේ ඉගැන්වූයේ මිනිසාට ශාන්ති සුඛය ලබා ගැනීම සඳහා ඉවහල් වන දේ පමණකි.

බුදුන්වහන්සේ වරක් (වර්තමාන අලහබාද් නගරය අසල) කෝසම්බියෙහි සිංසපා (ඇටටෙරිය) වනයක විසූහ. මෙහි දී ඇටටෙරිය කොළ කීපයක් අහුළා ගත් උන්වහන්සේ ශ්‍රාවකයන්ගෙන් මෙසේ ඇසූහ:

“මහණෙනි, කවරක් නම් වැඩි යයි ඔබ සිතන්නහු ද? මා විසින් අත්ලෙන් ගන්නා ලද ඇටටෙරිය කොළ ටික ද? නැත හොත් අවට ඇටටෙරිය වනයෙහි තිබෙන කොළ ද?’

1. මනි. I (PTS) 134-135 පි. මෙහි ‘ධම්ම’ යනුවෙන් උසස් ගුණධර්ම, අදහස් යන මේවා ගැනෙන බව අවුවාහ කියයි. මෙසේ පිරිසිදු, පිරිතුරු දේ පිළිබඳ ඡන්දරාගය පවා අත් හළයුතුයි. අපිරිසිදු, නරක දේ හළයුතු බව කියයුතු ද? මනිවය II (PTS), 109 පි.

‘ස්වාමීනි, භාග්‍යවතුන්වහන්සේ විසින් අත්ලෙන් ගන්නා ලද ඇට්ටේරිය කොළ ටික ඉතා අඩුය. එහෙත් අවට ඇට්ටේරිය වනයෙහි තිබෙන කොළ වැඩිය.’

‘එපරිද්දෙන් ම මහණෙනි, මා දන්නා නමුත්, දේශනා නොකරන ලද දේ ඉතා වැඩිය. දේශනා කරන ලද දේ ඉතා අඩුය. කවර හෙයින් මවිසින් ඒ නොදෙසන ලද්දේද? මහණෙනි, එය ප්‍රයෝජනවත් නො වේ.....නිව්ඤාණය ලැබීමට ඉවහල් වන්නේ නො වේ.’¹

බුදුන්වහන්සේ දැන සිටි නමුත් නොවදාළ දේ කවරේදැයි විමසා බැලීමට ඇතැම් උගතුන් උත්සාහ දරන නමුත් එය නිෂ්ඵල ව්‍යායාමයක් බව කිවයුතුය.

මන:කල්පිත ආකූලතා ඇති කරන අනවශ්‍ය දර්ශනික ප්‍රශ්න සාකච්ඡා කිරීමට බුදුන්වහන්සේ කැමති නො වූහ. උන්වහන්සේ එවැනි ප්‍රශ්න සැලකුයේ දෘෂ්ටි කාන්තාර හැටියටය. උන්වහන්සේගේ මේ පිළිවෙළ ඇතැම් ශ්‍රාවකයන්ගේ අප්‍රසාදයට හේතු වූ බව පෙනේ. විරන්තන දර්ශනික ප්‍රශ්න දහයකට බුදුන්වහන්සේගෙන් පිළිතුරු ඉල්ලූ මාදුංකාසුත්ත ස්ථවිරයෝ එවැනි ශ්‍රාවකයෙක් වූහ.²

දිනක් සවස විවේකයෙන් පසු නැගී සිටි මාදුංකාසුත්ත ස්ථවිරයෝ බුදුන්වහන්සේ වෙත එළඹ, වැද, එකත්පසෙක හිඳ මෙසේ කීහ:

‘ස්වාමීනි, තනි ව විවේකයෙන් හුන් මට මෙබඳු පරිචිතර්කයක් ඇති විය: භාග්‍යවතුන්වහන්සේ විසින් විස්තර නොකරන ලද, ඉවත් කරන ලද, ප්‍රතික්ෂේප කරන ලද මේ ප්‍රශ්නයෝ (දිට්ඨිගතානි) වෙති. එනම් (1) ලෝකය ශාශ්වත (සද්කාලික) ද? නැතහොත් (2) එය

1. සති V (PTS) 437 8.

2. මති 63 වැනි ධූලමාදුංකා සුත්ත.

ආශාශ්වත ද? (3) ලෝකය අන්තවත් ද? නැත - හොත් (4) එය අනන්ත ද? (5) ජීවයත් ශරීරයත් එකක් ද? නැත හොත් (6) ජීවය අනිකක් ද, ශරීරය අනිකක් ද? (7) තථාගත තෙම මරණයෙන් පසු පවත්නේ වේ ද? නැත හොත් (8) මරණයෙන් පසු නොපවත්නේ වේ ද? (9) තථාගත තෙම මරණයෙන් පසු පවත්නේත් නොපවත්නේත් වේ ද? නැතහොත් (10) මරණයෙන් පසු පවත්නේත් නොපවත්නේත් නො වේ ද? භාග්‍යවතුන්වහන්සේ මේ ප්‍රශ්න මට කියා නො දෙති. මේ පිළිවෙළ මම නො රිසියෙමි. එය මම ප්‍රිය නොකරමි. මම භාග්‍යවතුන්වහන්සේ ළඟට ගොස් මේ කාරණය විමසන්නෙමි. ඉදින් භාග්‍යවතුන්වහන්සේ මේ ප්‍රශ්න තෝරා දුන්නොත් මම උන්වහන්සේ ළඟ බඹසර වෙසෙන්නෙමි. ඉදින් භාග්‍යවතුන්වහන්සේ *තෝරා නුදුන්නොත් මම ශික්ෂාව හැර දමා ගිහි වන්නෙමි. ඉදින් ලෝකය ශාශ්වත යයි භාග්‍යවතුන්වහන්සේ දනිත් නම් එසේ කියා දෙත්වා. ඉදින් ලෝකය ආශාශ්වත යයි භාග්‍යවතුන් වහන්සේ දනිත් නම් එසේ කියා දෙත්වා. ලෝකය ශාශ්වත යයි හෝ අශාශ්වත යයි භාග්‍යවතුන් වහන්සේ නො දනිත් නම්, 'මම නො දනිමි, මම නො දකිමි' කියා කීම නොදන්නා, නොදක්නා කෙනෙකු විසින් කියයුතු සෘජු වචනයයි.'

බුදුන්වහන්සේ මෙහි දී දුන් පිළිතුර මෙකල මෙවැනි දර්ශනික ප්‍රශ්න නිසා තම වටිනා කාලය අපතේ හරිමින් සිතේ සැනසිල්ල ද නැති කර ගන්නා ලක්ෂ ගණන් මිනිසුනට කදිම පාඩමකි:

'මාලුංකාපුත්ත, මම ඔබට මෙසේ කීවෙමි ද? 'මාලුංකාපුත්ත, එනු, මා ළඟ බඹසර වසනු. මම ඔබට මේ ප්‍රශ්න තෝරා දෙන්නෙමි.'

'නැත, ස්වාමීනි.'

‘මාලුංකාපුත්ත, ඔබ හෝ මට මෙසේ කීවෙහි ද? ‘ස්වාමීනි, මම භාග්‍යවතුන්වහන්සේ ළඟ බලසර වෙසෙන්නෙමි. භාග්‍යවතුන්වහන්සේ මට මේ ප්‍රශ්න තෝරා දෙන්නා?’

‘නැත ස්වාමීනි.’

‘මාලුංකාපුත්ත’ දැනුණු මම ඔබට මෙසේ නො කියමි: ‘මාලුංකාපුත්ත, එනු, මා ළඟ බලසර වසනු. මම මේ ප්‍රශ්න තෝරා දෙන්නෙමි.’ ඔබ ද මට මෙසේ නො කියහි: ස්වාමීනි, මම ‘භාග්‍යවතුන්වහන්සේ ළඟ බලසර වෙසෙන්නෙමි. භාග්‍යවතුන්වහන්සේ මට මේ ප්‍රශ්න තෝරා දෙන්නා.’ හිස් මිනිස, මෙසේ ඇති කල්හි කවරෙක් නම් කවරෙකු ප්‍රතික්ෂේප කරන්නේ ද?’¹

‘මාලුංකාපුත්ත, ‘භාග්‍යවතුන්වහන්සේ මට මේ ප්‍රශ්න කියා නො දෙන්නා’ මම භාග්‍යවතුන්වහන්සේ ළඟ බලසර නො වසමි’යි යම් කිසිවෙක් කියන්නේ නම් ඒ පුද්ගල තෙම ඒ ප්‍රශ්නවලට තරාගතයන්ගෙන් පිළිතුරු නොලබා ම කලුරිය කරන්නේය. මාලුංකාපුත්ත, එක්තරා පුරුෂයෙක් විය පොවන ලද ඊතලයකින් විදින ලද්දේයයි සිතමු. ඔහුගේ මිතුරෝත් නෑදෑයෝත් ඔහු ශල්‍යකාර වෛද්‍යයෙකු ළඟට ගෙන යන්නාහ. එවිට ඒ තුවාල ලත් පුරුෂයා මෙසේ කියයි: මට මේ විද්ද පුද්ගලයා ක්ෂත්‍රියයෙක් ද, බ්‍රාහ්මණයෙක් ද, වෛශ්‍යයෙක් ද, ශුද්‍රයෙක් ද, කවර නම් ඇත්තෙක් ද, කවර ගෝත්‍රයකට අයත් ද, උස ද, මිටි ද, මැදුම් ද, කළු ද, දුඹුරුවන් ද, රන්වන් ද, කවර ගමක හෝ නියම් ගමක වෙසේද යන මේ විස්තර දැන ගන්නා තුරු මේ ඊතලය අදින්නට නො දෙමි. මේ ඊතලය විදින ලද්දේ කෙබඳු දුන්නකින් ද, එහි දුනුදිය කවර වර්ගයකට අයත් ද, ඒ ඊතලයට කවර වර්ගයක පියාපත් යොදන ලද ද, එහි

1. දෙ දෙන ම නිදහස්ය, එක් කෙනෙකු අනිකාට බැඳීමක් නැත යනු මෙහි අදහසය.

තුඩ තනන ලද්දේ කවර දෙයකින් ද යන මේ විස්තර දැන ගන්නා තුරු මේ ඊතලය අදින්ට නො දෙමි. ඒ පුරුෂයා මේ කිසි දෙයක් නොදැන ම කලුරිය කරන්නේය. එපරිද්දෙන් ම, 'භාග්‍යවතුන්වහන්සේ මට මේ ප්‍රශ්න කියා නොදෙතොත් මම භාග්‍යවතුන්වහන්සේ ළඟ බඹසර නො වසන්නෙමි' යි යම් කිසිවෙක් කියන්නේ නම්, ඒ පුද්ගලයා ඒ ප්‍රශ්නවලට තරාගතයන්ගෙන් පිළිතුර නො ලබා ම කලුරිය කරන්නේය.'

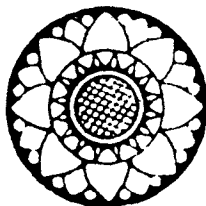
ඉක්බිති භාග්‍යවතුන්වහන්සේ බ්‍රහ්මවය්‍යාවට මේ දෘෂ්ටිවලින් වැඩක් නැති බව ද, මෙහි ලා අප කවර මතයක් ගත ද, ඉපදීම, ජරාව, මරණය, සෝකය, වැලපුම, දුක, දෙමනස යන මේවා පවත්නා බව ද, එසේ නමුත් මේ ජාතියෙහි දී ම මේ සියල්ලෙන් මිදියහැකි බවද මාලුංකය පුත්තයනට විස්තර කර දී මෙසේ වදළහ:

'එහෙයින් මාලුංකයපුත්ත, මා විසින් නොකියන ලද දේ නොකියන ලද්දේ සිත තබා ගනු. මා විසින් කියන ලද දේ කියන ලද්දේ සිත තබා ගනු. මාලුංකයපුත්ත, මා විසින් නොකියන ලද්දේ කුමක් ද? ලෝකය ශාශ්වත ද? නැත හොත් අශාශ්වත ද..... යනු (ඉහත සඳහන් දෘෂ්ටි දහය) මා විසින් නොකියන ලද්දේය. මාලුංකයපුත්ත, කවර හෙයින් මා විසින් ඒ නොකියන ලද්දේ ද? එය ප්‍රයෝජනවත් නොවේ. එය බ්‍රහ්මවය්‍යාවට පදනම් නො වේ. එය කලකිරීමට, විරාගයට, නිරෝධයට, උපසම්පාදයට, අභිඤ්චයට, සම්බෝධියට, නිව්වාණයට ඉවහල් වන්නේ නො වේ. එහෙයින් ඒ මවිසින් නොකියන ලද්දේය.

'මාලුංකයපුත්ත, මවිසින් කියන ලද්දේ කුමක් ද? මෙය දුක යයි මවිසින් කියන ලද්දේය. මෙය දුක පිළිබඳ හේතුව යයි මවිසින් කියන ලද්දේය. මෙය දුකින් මිදීම යයි මවිසින් කියන ලද්දේය. මෙය දුකින් මිදීමට ඉවහල්

වන මග යයි මවිසින් කියන ලද්දේය. මාලුංකායපුත්ත, කවර හෙයින් මවිසින් ඒ කියන ලද්දේ ද? එය ප්‍රයෝජන වන්නේය. එය බ්‍රහ්මවයඝාවට පදනම් වෙයි. එය කලකිරීමට, විරාගයට, නිරෝධයට, උපසමයට, අභිඤ්චට, සම්බෝධි-යට, නිව්වාණයට ඉවහල් වන්නේ වෙයි. එහෙයින් මවිසින් ඒ කියන ලද්දේය.¹

මෙහි සඳහන් පරිදි බුදුන්වහන්සේ වදළ ඒ චතුරායඝ සත්‍යය දැන් විමසා බලමු.



1. මාලුංකායපුත්තයන් බුදුන්වහන්සේගෙන් උපදෙස් ලබාගැනීමට නැවත පැමිණි බවද, පසුව රහත් වූ බව ද වෙන තැනක සඳහන් වන හෙයින් මේ අවවාදයෙන් බුදුන්වහන්සේ බ්‍රාහ්මචරිණී වූ අදහස ඉටු වූ බව පෙනේ. අනි(කොළඹ 1929) 345-346 පි. සහි IV (PTS) 72 පි.

II පරිච්ඡේදය

චතුරායාසී සත්‍යය

බරණැස් නුවර අසල පිහිටි, මෙකල සාරනාථ නමින් හඳුන්වනු ලබන, ඉසිපතනයේ දී බුදුන්වහන්සේ විසින් පස්වග මහණුන් උදෙසා පවත්වන ලද පළමුවැනි දේශනාවට¹ ම ඇතුළත් චතුරායාසී සත්‍යය බුදුදහමේ හදවතය. මේ සූත්‍රයෙහි දී චතුරායාසී සත්‍යය හඳුන්වන ලද්දේ කෙටියෙනි. එහෙත් නොයෙක් නොයෙක් පිළිවෙළින් මෙය විස්තර කරන වෙන දේශනා රාශියක් ආදි ම බෞද්ධ ග්‍රන්ථවල දක්නා ලැබේ. ඒ විස්තර ඉවහල් කර ගෙන චතුරාසී සත්‍යය විමසා බැලූව හොත්, ආදි ම ග්‍රන්ථවලට අනු ව බුදුන්වහන්සේ විසින් ම වදරන ලදැයි සැලකිය හැකි ධර්මයන් ගැන නිවරද දැනීමක් ලබාගත හැකිය.

මේ චතුරායාසී සත්‍යය නම්:

1. දුඃඛ (දුක),
2. සමුදය (දුක හට ගැනීම),
3. නිරෝධ (දුකින් මිදීම),
4. මාර්ග (දුකින් මිදෙන පිළිවෙළ) යන මේය.

1. ධම්මපක්කප්පවත්තන සූත්ත, මව (අලුත්ගම, 1922) 9 8. සට සති V (PTS) 20 8. සට.

පළමුවැනි ආයතී සත්‍යය:

දුඃඛ

මෙයින් පළමුවැනි ආයතී සත්‍යය (දුක්ඛ අරිය සච්ච) ගැන සඳහන් කරන බොහෝ උගන්තු බුද්ධ ධර්මයට අනුව ජීවිතය හුදු දුක් ගොඩකැසී කියති. ඔවුන්ගේ මතය නම් බුද්ධ ධර්මය අග්‍රහවාදී (ජීවිතයේ අඳුරු පැත්ත පමණක් බලන) ධර්මයක් බවය. එහෙත් මෙය වැරදි මතයකි.¹

බුද්ධ ධර්මය ග්‍රහවාදී ද නො වේ, අග්‍රහවා දී ද නො වේ. ජීවිතයත් ලෝකයත් ඇති සැටියෙන් ම (යථාභූතං) දක්නා හෙයින් එය යථාර්ථවාදී යයි කියහැකිය. මිනිසා බොරුවෙන් නළවා මායා ලෝකයක සැතැප්පීමක් හෝ බොරු බියවලින් සහ පව්වලින් තැනිගැන්වීමක් හෝ බුද්ධධර්මයේ නැත්තේය. මිනිසා කවරෙක් ද, ඔහු වටා පිහිටි ලෝකය කුමක් ද යන්න තතු පරිද්දෙන් නො වළඟා කියා දෙන බුද්ධධර්මය සැබෑ නිදහසත් සැනසීමත් සතුටත් පිළිබඳ මාර්ගය පෙන්නා දෙයි.

එක් වෙදෙක් රෝගය ඇතිවාට වඩා ඉතා දරුණු යයි සලකා, එය අසාධ්‍යයයි සිතා, සුවකිරීමේ බලාපොරොත්තුව හැර දමයි. තවකෙක්, නම් නො දැනීම නිසා, කිසි ලෙඩක් නැතැයිද, පිළියමක් වුවමනා නැතැයි ද කියා බොරු සැනසිල්ලක් දී ලෙඩා රවටයි. මෙයින් පළමු වැන්නා අග්‍රහවාදී යයි ද, දෙවැන්නා ග්‍රහවාදී යයි ද කිය හැකිය. මේ දෙදෙනාම අන්තරායදයක මිනිස්සුය. එහෙත් රෝගයේ ලක්ෂණ හොඳින් විමසා බලන තුන්වැන්නෙක් රෝගයේ නිදනයත් තත්ත්වයත් තේරුම් ගෙන, යළිදු එය සුවපත් කළහැකි බව වටහා ගෙන, උනන්දුවෙන් පිළියම්කර, ලෙඩාගේ ජීවිතය ගළවා ගනී. බුද්ධත්වහත්සේ

1. බටහිර රටවල බොහෝ උගතුන් මේ මතය ගැනීමේ එක් හේතුවක් තම 'දුක්ඛ' යන්න 'Suffering' යයි ඉග්‍රීයියට පරිවර්තනය කරනු ලැබීමය. මේ පරිවර්තනය සෘද්ධිය. 'දුක්ඛ' යන්නෙහි දර්ශනික අර්ථය එයින් හෙළි නො වේ.

මේ තුන්වැනි වෛද්‍යවරයා වැනියහ. උන්වහන්සේ වනාහි ලෝකයේ සියලු කෙලෙස් ලෙඩවල නිදනයත්, එයට පිළියමත් දැන සිටි බුද්ධිමත්, විද්‍යානුයායි වෛද්‍යවරයාණෝ (හිසක්ක හෙවත් හෙහණ්ණගුරු) ය.

පාළියේ ‘දුක්ඛ’ (සං. දුඃඛ) යන වචනය සාමාන්‍යයෙන් යොදා තිබෙන්නේ අමාරුව, කරදරය, විපත, වේදනාව, කනගාටුව යනාදී තේරුම්වලට බව ද, එවිට එයින් දුක්ඛෙන්තේ ‘සුඛ’ යන්නෙහි විරුද්ධාර්ථය බව ද සැබෑය. එහෙත් ජීවිතයත් ලෝකයත් පිළිබඳ බුදුන්වහන්සේගේ මතය නිරූපණය කරන පළමුවැනි ආයතී සත්‍යයේ ‘දුක්ඛ’ යන්න සුක්ෂ්මතර දර්ශනික අර්ථයකින් යුක්තය. එහෙයින් ඉහත සඳහන් පොදු තේරුම් හැර, අපරිපූර්ණතාව, අනිත්‍යතාව, තුළුභාවය, අසාරතාව යනාදී ගැඹුරු තේරුම් ද එහි ඇතුළත්ය.

බුදුන්වහන්සේ ජීවිතය දුක් සහිත යයි වදළ නමුත් එය සැපවත් නො වේ යයි නො වදළහ. ගිහියන්ටත් පැවිද්දන්ටත් ලැබෙන භෞතික සහ ආධ්‍යාත්මික නොයෙක් සැප ඇති බව උන්වහන්සේ පිළිගත්හ. ගිහි සුඛය පබ්බතීන සුඛය, කාම සුඛය, නෙක්ඛම්ම (ගිහි ගෙන් නික්ම යෑමේ) සුඛය, කායික සුඛය, චෛතසික සුඛය යනාදී සුඛයන් පිළිබඳ නාම මාලාවක් අංගුත්තර නිකායේ ඇත්තේය.¹ එහෙත් මේ සියල්ල ද දුඃඛ ගණයටම ඇතුළත්ය. උසස් භාවනාවල යෙදීමෙන් ලැබ ගතයුතු වූ ද, සාමාන්‍ය අර්ථ අනුව ස්වල්ප මාත්‍ර දුඃඛයකින් පවා තොර යයි කියයුතු වූ ද, ප්‍රීතිමය යි කියනු ලබන්නා වූ ද ධ්‍යාන මෙන් ම, සුඛ වේදනා, දුඃඛ වේදනා දෙකින් ම තොර වූ ද, උපෙක්ෂාවෙන් සහ ඒකාග්‍රතාවෙන් පමණක් යුක්ත වූ ද උත්තම ධ්‍යාන ද දුඃඛ ගණයට ම වැටෙයි. මජ්ඣිම නිකායේ සූත්‍රයක දී මේ ධ්‍යානවලින් ලැබෙන ආධ්‍යාත්මික ප්‍රීතිය කොතරම් උසස් දැයි විස්තර කළ බුදුන්වහන්සේ

1. අනි (කොළඹ, 1929) 49 ඊ.

ඒ අනිත්‍යය යි ද, දුඃඛය යි ද, වෙනස්වනසුලුය යි ද (අනිච්චා දුක්ඛා විපරිණාමධම්මා) වදළහ.¹ මෙහි 'දුක්ඛ' යන වචනය පැහැදිලි ලෙස ම යොදා ඇති බව සැලකිය යුතුය. මේ ධ්‍යාන දුඃඛ ගණයට වැටෙනුයේ, පොදු තේරුමට අනුව දුකකැයි කියහැකි කිසිවක් එහි ඇති නිසා නො ව, යමක් අනිත්‍ය නම් එය දුඃඛ (යදනිච්චං තං දුක්ඛං) වන නිසාය.

බුදුන්වහන්සේ යථාථිච්චාදී ශාස්තෘවරයෙකි. ජීවිතය හා කම්සැප පිළිබඳ ව අප දතයුතු කරුණු තුනක් ඇති බව උන්වහන්සේ වදළහ. එනම් (1) ඇලීම හෙවත් රස විදීම (අස්සාද), (2) එයින් සිදු වන අයහපත (ආදීනව), (3) එයින් මිදීම (නිස්සරණ) යන මේවාය.² පියකරු රුමත් කෙනෙකු දක්නා ඔබ ඔහු (හෝ ඇය) ප්‍රිය කරන්නෙහිය. ඒ පුද්ගලයා කෙරෙහි ඔබ සිත තුළ ඇල්මක් පහළ වෙයි. ඔහු (හෝ ඇය) නැවත නැවත දකින්නට ඔබ කැමතිය. ඔබ ඔහු (හෝ ඇය) නිසා ප්‍රීතියක් ලබන්නෙහිය. මෙය ආස්වාදයයි. මේ වනාහි ඔබ අත්දැකීමෙන් දන්නා කරුණකි. අර පුද්ගලයා සහ රූප ශෝභාව නිත්‍ය නොවන්නාක් මෙන් ඉහත සඳහන් ආස්වාදයෙන් ඔබ ලබන ප්‍රීතිය ද නිත්‍ය නොවේ. ඉක්බිති ඉහත සඳහන් පිළිවෙළ වෙනස් වී අර පුද්ගලයා දක්නට නොලැබීම් ආදී වශයෙන් මේ ආස්වාදය නොලැබුණ හොත්, ඔබ දෙමිනසට පැමිණෙන්නෙහිය; නො ඉවසිලිමත් වන්නෙහිය; සමහර විට මෝඩකම් ද කරන්නෙහිය. මේ වනාහි අර ආස්වාදයේ නරක, නපුරු පැත්ත (ආදීනව)ය. මෙයද ඔබ අත්දැකීමෙන් දන්නා කරුණකි. අර පුද්ගලයා ගැන ඔබ තුළ ආශාවක් නැත් නම්, බැඳීමක් නැත් නම්, එය නිදහසය, මිදීම (නිස්සරණ) ය. මේ තුන්වැදෑරුම් පැවැත්ම ජීවිතයේ සියලු ම ආස්වාද-වලට පොදුය.

1. මහි I (PTS) 90 ට. මහාදුක්ඛක්ඛන්ධ සුත්ත.

2. මහි I (PTS) 85 ට. සිට; සති III (PTS) 27 ට. සිට.

මේ වූකලී අශ්වමේඛයා හෝ අශ්වමේඛයා පිළිබඳ ප්‍රශ්නයක් නොවන බව ද, ජීවිතය තතු ලෙසත් නොඅඩු ලෙසත් තේරුම් ගැනීම සඳහා එහි සැප පමණක් නො ව දුක් කරදර කනගාටු ආදිය සහ එයින් මිදෙන සැටි සලකා බැලිය යුතු බව ද, සැබෑ නිදහස ලැබ ගත හැක්කේ එමගින් බව ද ඉහත සඳහන් කරුණුවලින් පැහැදිලි වේ. මේ ප්‍රශ්නය ගැන බුදුන්වහන්සේ මෙසේ වදනු ලැබේ:

‘මහණෙනි, යම් කිසි ශ්‍රමණ කෙනෙක් හෝ බ්‍රාහ්මණ කෙනෙක් මෙසේ කාමයන්ගේ ආස්වාදය ආස්වාද වශයෙන් ද, ආදීනවය ආදීනව වශයෙන් ද, නිසරණය නිසරණ වශයෙන් ද තතු පරිද්දෙන් නොදනිත් ද, ඔවුහු තුමු ම කාමයන් මැනවින් දන්නාහුය, අනෙකෙකු හෝ කාමයන් මැනවින් දැන ගන්නා පරිදි යොදවන්නාහුය, එසේ යෙදුණු තැනැත්තා කාමයන් මැනවින් දැනගන්නේය යන මේ කාරණය සිදු විය නො හැකිය. මහණෙනි, යම් කිසි ශ්‍රමණ කෙනෙක් හෝ බ්‍රාහ්මණ කෙනෙක් මෙසේ කාමයන්ගේ ආස්වාදය ආස්වාද වශයෙන් ද, ආදීනවය ආදීනව වශයෙන් ද, නිසරණය නිසරණ වශයෙන් ද තතු පරිද්දෙන් දනිත්ද, ඔවුහු තුමු ම කාමයන් මැනවින් දන්නාහුය, අනෙකෙකු හෝ කාමයන් මැනවින් දැන ගන්නා පරිදි යොදවන්නාහුය, එසේ යෙදුණු තැනැත්තා කාමයන් මැනවින් දැනගන්නේය යන මේ කාරණය සිදු විය හැකිය.’¹

දුක තුන් ආකාරයකින් පිරික්සා බැලියහැකිය: එනම් (1) සාමාන්‍ය දුක (දුක්බ දුක්බ), (2) වෙනස් වීම පිළිබඳ දුක (විපරිණාම දුක්බ), (3) සංස්කාර පිළිබඳ දුක (සංඛාර දුක්බ) යනුයි.²

මෙයින්, දුක් නමින් ලොව හැම දෙතා විසින් ම පිළිගනු ලබන ජාතිය, ජරාව, ව්‍යාධිය, මරණය, අප්‍රිය පුද්ගලයන් හෝ තත්ත්වයන් සමග එක් වන්නට සිදු වීම,

1. මහි I (PTS) 87 පි.

2. විසුම (PTS) 499 පි. අභිසමු 38 පි.

ප්‍රිය පුද්ගලයන් හෝ තත්ත්වයන්ගෙන් වෙන් වන්නට සිදුවීම, කැමති දේ නොලැබීම, කනගාටු වැලපුම් දෙමනස් යනාදී සියලු කායික මානසික දුක් සාමාන්‍ය දුක් (දුක්ඛ දුක්ඛ) ගණයට වැටේ.

ජීවිතයේ එක දැසැපතක් හෝ සතුටක් හැම දූපවතින්නේ නොවේ, නිත්‍ය නොවේ. එය අද හෝ හෙට වෙනස් වන්නේය. ඒ වෙනස් වීම දුකට, වේදනාවට, කනගාටුවට හේතු වෙයි. වෙනස් වීම නිසා හටගන්නා දුක (විපරිතාම දුක්ඛ) නම් මෙයයි.

දුක පිළිබඳ ඉහත සඳහන් ආකාර දෙක තේරුම් ගැනීම ලෙහෙසිය. ඒ දුක බව කවරෙකු වුව ද පිළිගනු නිසැකය. පළමුවැනි ආර්ය සත්‍යය පිළිබඳ මේ ආකාර දෙක තේරුම් ගැනීම ලෙහෙසි බැවින් බොහෝ දෙනාට ඒවා ප්‍රකටය. ඒවා අප දිනපතා ජීවිතයේදී ලබන පොදු අත්දැකීම්ය.

එහෙත් පළමුවැනි ආර්ය සත්‍යයට ඇතුළත් ඉතා වැදගත් දර්ශනික අර්ථය දක්නා ලැබෙන්නේ සංස්කාර (සංඛාර) දුඛයෙනි. එය තේරුම් ගැනීම සඳහා ‘සත්වයා’ ‘පුද්ගලයා’ ‘මම’ යන සම්මුතිය විග්‍රහ කර බැලීම අවශ්‍යය.

බෞද්ධ දර්ශනයට අනුව ‘සත්වයා’ ‘පුද්ගලයා’ ‘මම’ යන මේ වචනවලින් කියවෙන්නේ මොහොතින් මොහොත වෙනස්වනපුලු කායික මානසික වේග හෙවත් ශක්ති පිළිබඳ සම්චායයක් පමණෙකි. මේ සියල්ල කොටස් පහකට (පඤ්චක්ඛන්ධ) බෙදා දැක්විය හැකිය. ‘කෙටියෙන් ම මේ පඤ්ච උපද්‍රව ස්කන්ධ දුක්’ (සංඛිත්තෙන පඤ්චපාදනක්ඛන්ධා දුක්ඛා¹) යයි බුදුන්වහන්සේ වදාළහ. ‘මහණෙනි, දුක නම් කවරේ ද? ඒ වූකලී පඤ්ච උපද්‍රව ස්කන්ධය යි කියයුතුය’² යනුවෙන් පඤ්ච ස්කන්ධය ම

1. සතිV (PTS) 424 B.

2. සති III (PTS) 158 B.

දුක බව උන්වහන්සේ වෙත තැනක දී ඉතා පැහැදිලි ලෙස වදනෙහි. දුඃඛය, පඤ්චස්කන්ධය යනු දෙකක් නොවන බව ද පඤ්චස්කන්ධය ම දුඃඛය බව ද මෙහි දී නොවළඟා පැහැදිලි ව තේරුම් ගතයුතුය. සත්වයා මවා පාන ඉඹි පඤ්චස්කන්ධය නම් කුමක් දැයි තේරුම් ගත් කල, මේ කාරණය මැනවින් වටහා ගතහැකිය. එසේ නම් මේ කියන පඤ්චස්කන්ධ මොනවා ද?

පඤ්ච ස්කන්ධ

එහි පළමුවැන්න නම් රූප ස්කන්ධයයි. පයව් (තද, මොළොක් ගතිය), ආපේ (බැඳෙන, වැගිරෙන ගතිය), තේජෝ (උණුසුම්, සිසිල් ගතිය), වායෝ (සැලෙන ගතිය) යන මහාභූත සතර ද, එය ම නිශ්ශ්‍රය කොට ඇති උපාදය රූප ද රූප ස්කන්ධයට ඇතුළත්ය.¹ මෙහි උපාදය රූප නම් ඇස, කන, නාසය, දිව, කය යන රූපී ඉන්ද්‍රිය පස, බාහිර ලෝකයේ පවත්නා තදනුරූප වස්තු හෙවත් රූප, ශබ්ද, ගන්ධ, රස, ස්ප්‍රෂ්ටව්‍ය (ස්පර්ශ කළ හැකි දේ) යන අරමුණු පස, ධර්මායතන ගණයට වැටෙන රූපධර්ම, ඇතැම් චෛතසික අරමුණු, අදහස් හා සිතිවිලි යන මේවාය.² මෙසේ ආභ්‍යන්තරික ද බාහිර ද වන රූප සියල්ල ම රූප ස්කන්ධයට ඇතුළත්ය.

දෙවැන්න නම් වේදනා ස්කන්ධයයි. කායික මානසික ඉන්ද්‍රියයන් බාහිර ලෝකය සමග ස්පර්ශයට පැමිණීම හේතු කොට ගෙන ඇති වන සුඛ වේදනා, දුඃඛ වේදනා, අදුඃඛ අසුඛ වේදනා යන සියල්ල මේ ගණයට ඇතුළත්ය. වේදනාව සවැදැරුම්ය: ඇස රූපය සමඟ ස්පර්ශයට පැමිණීමෙන් ඇති වන වේදනා, කන ශබ්දය සමග ස්පර්ශයට පැමිණීමෙන් ඇතිවන වේදනා, නාසය ගඳ සුවඳ සමඟ ස්පර්ශයට පැමිණීමෙන් ඇතිවන වේදනා, දිව රසය සමඟ ස්පර්ශයට පැමිණීමෙන් ඇති වන වේදනා, කය ස්ප්‍රෂ්ටව්‍යය සමග ස්පර්ශයට පැමිණීමෙන් ඇති වන වේදනා, බොද්ධ

1. සති III (PTS) 59 B.

2. අභිසමු 4 B. විභං 72 B. ධසං 133B, 594 පෙදය.

දර්ශනයේ සඳහන් සවැනි ඉන්ද්‍රිය වන මනස වෛතසික, අදහස්, සිතිවිලි සමග ස්පර්ශයට පැමිණීමෙන් ඇති වන වේදනා යනුවෙනි.¹ අපගේ කායික, මානසික වේදනා සියල්ල මේ ගණයට වැටේ.

බෞද්ධ දර්ශනයේ කියන 'මනස' නම් කුමක් දැයි මෙහි දී විමසා බැලීම සුදුසුය. මේ කියන මනස නම් 'ශරීර' යන්නට විරුද්ධාර්ථවත් 'ජීව' යන්න නොවන බව සිත තබා ගතයුතුය. සෙසු බොහෝ දර්ශනවලත් ආගම් වලත් උගන්වනු ලබන මේ ජීවය බුද්ධධර්මය නො පිළිගනියි. මනස වනාහි ඇස හෝ කන වැනි ඉන්ද්‍රියයකි. සෙසු සියලු ඉන්ද්‍රිය මෙන් මනස ද හික්මවිය හැකිය; දියුණු කළ හැකිය. මේ ඉන්ද්‍රිය හය රැක ගැනීමෙනුත් හික්මවීමෙනුත් සිදු වන යහපත බුදුන්වහන්සේ විසින් බොහෝ තැන්වල දී විස්තර කරන ලද්දේය. ඇස නමැති ඉන්ද්‍රියයත් මනස නමැති ඉන්ද්‍රියයත් අතර පවත්නා වෙනස නම් ලෝකයේ වණි සහ රූප ඇසට ගෝචර වන අතර වෛතසික, අදහස්, සිතිවිලි මනසට ගෝචර වීමය. ලෝකයේ විවිධ අංශයන් අප අත් දකින්නේ විවිධ ඉන්ද්‍රිය මගිනි. අපට වණි ඇසිය නොහැකිය; නමුත් දක්ක හැකිය. එසේ ම අපට ශබ්ද දැකිය නොහැකිය; නමුත් ඇසිය හැකිය. මෙපරිද්දෙන් ඇස කන නාසය දිව කය යන කායික ඉන්ද්‍රිය පසින් අත්දැකිය හැක්කේ රූප ශබ්ද ගන්ධ රස ස්ප්‍රෂ්ටව්‍ය යන මේවා පිළිබඳ ලෝකය පමණකි. එහෙත් මෙය ලෝකයේ කොටසක් පමණකි; මුළු ලෝකය ම නො වේ. වෛතසික, අදහස්, සිතිවිලි ලෝකයේ කොටස් ම ය. එහෙත් ඒවා ඇස කන නාසය දිව කය යන ඉන්ද්‍රියවලට ගෝචර නො වෙයි. ඒවා ගෝචර වන්නේ වෙන ඉන්ද්‍රියයකටය, එනම් මනසටය. එසේ වුව ද වෛතසික, අදහස්, සිතිවිලි ඉහත සඳහන් කායික ඉන්ද්‍රිය පසින් අත්දැකිනු ලබන ලෝකයෙන් බැහැර නොවෙයි. සැබැ-වින්ම මේ අදහස්, සිතිවිලි, වෛතසික ඇති වනුයේ කායික අත්දැකීම් හේතු කොට ගෙනය. කනින් ශබ්ද

ඇසීම ආදී වශයෙන් අනික් ඉන්ද්‍රියවලින් ලැබෙන අත්දැකීම්වල උපමිතියෙන් මිස වණිය පිළිබඳ හැඟීමක් ජාත්‍යන්තරයෙකුට ලැබ ගත නො හැක්කේ එහෙයිනි. මෙපරිද්දෙන්, ලෝකයේම කොටසක් වන අදහස්, සිතිවිලි චෛතසිකයෝ කායික අත්දැකීම් හේතු කොට ගෙන පහළ වී, මනසට ගෝචර වන්නෝ වෙති. මනස ඇස හෝ කන වැනි ඉන්ද්‍රියයකැයි සලකන ලද්දේ එහෙයිනි.

තුන්වැන්න සංඥ ස්කන්ධයයි. වේදනාව මෙන් සංඥව ද, ඉන්ද්‍රිය සයට ගෝචර වන අරමුණු සය අනූ ව, සැවැදුරුම් වෙයි. වේදනා සංඥ දෙක ම හටගන්නේ ඉන්ද්‍රිය සය බාහිර ලෝකය සමග ස්පර්ශයට පැමිණීම නිසාය. කායික හෝ මානසික අරමුණ හඳුනා ගන්නේ සංඥවයි.¹

සතරවැන්න නම් සංස්කාර ස්කන්ධයයි. කුශල හෝ අකුශල සචේතන ක්‍රියා සියල්ල මේ ගණයට වැටේ. සාමාන්‍යයෙන් කම් නමින් ගනු ලබන සියල්ල මෙයට ඇතුළත්ය. බුදුන්වහන්සේ කම්ය විස්තර කළ සැටි මෙහි ලා සලකා බැලීම වටී: 'මහණෙනි මම චේතනාවකු කම්ය ය යි කියමි. චේතනාවෙන් සිතා කයින් හෝ වචනයෙන් හෝ මනසින් කම් කරයි.'² 'චේතනාව නම් සිතින් නිපැදවීමකි' (චිත්තාභිසංස්කාරයකි), මනසින් කරනු ලබන ක්‍රියාවකි (මනස්කම්යකි). එහි කායභීය නම් කුශල-වලට හෝ අකුශලවලට හෝ අව්‍යාකෘතවලට සිත යෙදීමය.³ වේදනා සංඥ දෙක මෙන් චේතනාව ද ඉන්ද්‍රිය සයත් බාහිර ලෝකයේ පවත්නා තදනුරූප කායික මානසික අරමුණු සයත් අනූ ව සැවැදුරුම් වෙයි.⁴ වේදනාව හෝ

1. සති III (PTS) 60 B.

2. අනි (කොළඹ, 1929) 590 B. චේතනාං භික්ඛවේ කම්මං වදමි. චේතයිත්වා කම්මං කරොති කායෙන වාචා මනසා.

3. අභිසමු 6 B.

4. සති III (PTS) 60 B.



iii. മൂലശിലാ ശില്പ വിഹാരം



iv. බුරුම රට ආනන්ද විහාරයේ පිළිබිඹු කර තිබෙන මහබිතිකමත



v. මධුරාවේන් ලැබුණු බුදු පිළිමයක්



vi. චිතයෙන් ලැබුණු පිළිමයක්

සංඥාව සංවේතන ක්‍රියාවක් නො වේ. එයින් කම් එල ඇති නො වේ. කම් එල ඇති වන්නේ ඡන්ද අධිමෝක්ෂ ශ්‍රද්ධා, සමාධි, ප්‍රඥා, වීර්‍ය, රාග, ප්‍රතිසා, අවිද්‍යා, මානා, සත්කායදෘෂ්ටි ආදී සංවේතන ක්‍රියාවලින් පමණකි. සංස්කාර ස්කන්ධයට ඇතුළත් වන එවැනි චෛතසිකයන්ගේ ගණන 52 ක් වෙයි.

පස්වැන්න විඥන ස්කන්ධයයි.¹ විඥනය වූකලී ඇස, කන, නාසය, දිව, කය, මනස යන ඉන්ද්‍රිය සය ආශ්‍රය (මුල්) කොට ගෙන, රූපය, ශබ්දය, ගන්ධය, රසය, ස්ප්‍රෂ්ටව්‍යය, ධර්මය යන අරමුණු සය විෂය කොට ගෙන ඇති වන ප්‍රතිවිඥප්තියකි. උදහරණයක්: වක්ෂුර් විඥනය ඇස ආශ්‍රය (මුල්) කොට ගෙන ද, රූපය අරමුණු කොට ගෙන ද පහළ වෙයි. මනෝවිඥනය මනස ආශ්‍රය කොට ගෙන, අදහසක් හෝ සිතිවිල්ලක් අරමුණු කොට ගෙන පහළ වෙයි. මෙයින් පෙනෙන්නේ විඥනය ඉන්ද්‍රියයන් සමග බැඳී පවත්නා බව ය. වේදනා සංඥා චේතනා තුන මෙන් විඥනය ද ඉන්ද්‍රිය සයත් තදනුරූප බාහිර අරමුණු සයත් අනුව, සවැදෑරුම් වෙයි.²

විඥනය අරමුණ හඳුනා නොගන්නා බව මෙහි දී පැහැදිලි ව ම සිත තබා ගතයුතුය. විඥනය කරන්නේ අරමුණ ඇති බව දැන ගැනීම පමණකි. උදහරණයක්: ඇස නිල් පාට සමග ගැටෙයි. මෙහි දී පහළ වන වක්ෂුර් විඥනය පාටක් ඇති බව දැන ගනී; නමුත් එය නිල්

1. මහායාන බෞද්ධ දර්ශනයට අනුව, විඥන ස්කන්ධයේ ආකාර තුනක් වෙයි. එනම් චිත්ත, මනස්, විඥන යන මේවාය. ආලය විඥනය මේ ස්කන්ධයේ ම කොටසකි. මේ කාරණය පිළිබඳ තුලනාත්මක විස්තරයක් මේ කතා විසින් ම ලියන ලද වෙන ලිපියක ඇතුළත් වෙයි. Zen and the Taming of the Bull - Essays by Walpola Rahula, *Ālayavijñāna* (Store Consciousness) P. 97. (Gordon Fraser, London 1978)

2. සති III (PTS) 61 B.

පාට බව හඳුනා නොගනී. මේ අවස්ථාවේදී හැඳින්වෙන්නා වූයේ. එය නිල් පාට යයි හඳුනා ගන්නේ ඉහත සඳහන් තුන්වැනි ස්කන්ධය වන සංඥාවයි. 'වක්ෂුර් විඥාන' (වක්ෂු විඤ්ඤාණ) යන්න වනාහි "දැකීම" යන පොදු වචනයෙන් දැක්වෙන අදහස ම පළ කරන දර්ශනික වචනයකි. දැකීම නම් හඳුනා ගැනීම නොවේ. විඥානයේ සෙසු ආකාර ද මෙපරිද්දෙන් ම දතයුතුය.

බෞද්ධ දර්ශනයට අනුව, 'ආත්ම' යයි හෝ 'මම' යයි සැලකියහැකි, වෙනස් නො වන සුලු, නොනැසෙන සුලු ජීවයක් නැති බව ද, විඥානය වනාහි 'රූප' යන්නට විරුද්ධාථිවත් යයි කියනු ලබන ජීවය නොවන බව ද මෙහි ලා නැවත සඳහන් කළ යුතුය. මේ කාරණය විශේෂයෙන් අවධාරණය කළ යුත්තේ 'විඥානය වූකලී සංසාරය මුළුල්ලේ නො නැසී පවත්නා ආත්මය හෝ ජීවය වැන්නකි' යන මිථ්‍යා මතයක් ආදීම යුගයේ පටන් අද දක්වාම පවත්නා හෙයිනි.

මේ මතය ගත්තෙක් බුද්ධකාලයේ භික්ෂූන් අතර ද විය. ඒ සාති නමැති භික්ෂුවය. තථාගත දේශනාවට අනුව සංසාරය මුළුල්ලේම සැරි සරන්නේ ඒ මේ විඥානය ම ය යනු ඔහුගේ අදහස විය. 'විඥානය නම් කුමක් ද?'යි බුදුන්වහන්සේ විසින් ප්‍රශ්න කරනු ලැබූ හෙතෙම 'යමක් වචන කියන්නේ ද, සැප දුක් විඳින්නේ ද, ඒ ඒ තත්වි හොඳ නරක කම්වල විපාකය විඳින්නේ ද, ඒ (විඥානය)' යයි පිළිතුරු දුන්නේය.

මෙහි දී බුදුන්වහන්සේ මෙසේ වදළහ: 'හිස් මිනිස, මා මෙසේ කාට නම් දහම් දෙසූ බවක් දන්නෙහි ද? විඥානය ප්‍රත්‍යයකින් හටගන්නේ යයිද, ප්‍රත්‍යයකින් තොර ව විඥානයේ හටගැනීමක් නැතැයි ද මවිසින් නොයෙක් අයුරින් දෙසන ලද්දේ නොවේද?' ඉක්බිති උන්වහන්සේ විඥානය නම් කුමක්දැයි මෙසේ විස්තර කළහ: 'විඥානය යම් යම් ප්‍රත්‍යයක් නිසා හටගන්නේ ද,

ඒ ඒ අනුව නම් ලබන්නේ වෙයි. ඇස ද රූපය ද නිසා විඥනයක් හට ගනී. ඒ වක්ෂුර් විඥන නම් වෙයි. කන ද ශබ්දය ද නිසා විඥනයක් හට ගනී. ඒ ශ්‍රෝත්‍ර විඥන නම් වෙයි. නාසය ද ගන්ධය ද නිසා විඥනයක් හට ගනී. ඒ ස්‍රාණ විඥන නම් වෙයි. දිව ද රසය ද නිසා විඥනයක් හට ගනී. ඒ පිත්තා විඥන නම් වෙයි. කය ද ස්ප්‍රෂ්ටව්‍යය ද නිසා විඥනයක් හටගනී. ඒ කාය විඥන නම් වෙයි. මනස ද ධර්ම ද නිසා විඥනයක් හටගනී. ඒ මනෝවිඥන නම් වෙයි.'

මෙහිදී බුදුන්වහන්සේ මේ කාරණය උපමාවකින් පැහැදිලි කළහ: 'ගින්න යම් යම් ප්‍රත්‍යයක් නිසා ඇවිලේ ද, ඒ ඒ අනුව නම් ලබන්නේ වෙයි. ගින්නක් දර නිසා ඇවිලෙයි. ඒ දර ගිනි නම් වෙයි.....ගින්නක් තණ නිසා ඇවිලෙයි. එය තණ ගිනි නම් වෙයි. එපරිද්දෙන් ම විඥනය යම් යම් ප්‍රත්‍යයක් නිසා හටගන්නේද ඒ ඒ අනුව නම් ලබන්නේ වෙයි.'¹

මේ කාරණය අටුවා ඇදුරු බුදුගොස් හිමියෝ මෙසේ විස්තර කරති: 'දර නිසා ඇවිලෙන ගින්න ඊට ප්‍රත්‍යය වූ දර නැති වීම නිසා, එහි ම නිවී යයි. එය පතුරු ආදියට (මාරු වී) ගොස් පතුරු ගින්න යනාදී නම් නොලබයි. එපරිද්දෙන් ම ඇස ද, රූප ද නිසා හටගන්නා විඥනය ඒ ද්වාරයෙහි ඇස, රූප, ආලෝකය, මනස්කාරය යන ප්‍රත්‍යයන් ඇති කල්හිම හටගනී; ඒ නැති කල්හි, හේතුව වෙනස් වීම නිසා, එහි ම නිවී යයි; කන් ආදියට ගොස් ශ්‍රෝත්‍ර විඥනය යනාදී නම් නොලබයි.'²

විඥනය රූප, වේදනා, සංඤ, සංස්කාර යන මේ ප්‍රත්‍යයන් නිසා ඇති වන බව ද, එයින් තොර ව නොපවත්නා බව ද බුදුන්වහන්සේ පැහැදිලි ලෙස ම වදාළහ.

1. මනි I (PTS) 256 B. සිට. මහාකණ්ඩාසංඛය සුත්ත.

2. මනිවය II (PTS) 306-307 Bවු.

‘විඤ්ඤාය, රූපය උපාය කොට (රූපුපායං), රූපය අරමුණු කොට (රූපාරම්මණං), රූපය පිහිට කොට (රූපපතිට්ඨං), සතුව සොයන්නේ (නන්දුපසෙවනං) වැඩිමට, දියුණුවට, මහත් බවට පැමිණෙන්නේ වෙයි. යළි විඤ්ඤාය, වේදනාව උපාය කොට.....සංඥාව උපාය කොට.....සංස්කාර උපාය කොට, සංස්කාර අරමුණු කොට, සංස්කාර පිහිට කොට සිටින්නේ වෙයි. සතුව සොයන්නේ වැඩිමට, දියුණුවට, මහත් බවට පැමිණෙන්නේ වෙයි.

‘යමෙක් “මම රූපයෙන් බැහැර, වේදනාවෙන් බැහැර, සංඥාවෙන් බැහැර, සංස්කාරයන්ගෙන් බැහැර, විඤ්ඤායාගේ පැමිණීම ද, යෑම ද, නැති වීම ද, හටගැනීම ද, වැඩිම ද දක්වමි” යි කියයි නම් මෙය සිදු විය නොහැකිය.’¹

මේ වූකලී පඤ්චස්කන්ධය පිළිබඳ ඉතා කෙටි හැඳින්වීමකි.

‘සත්වයා’ ‘පුද්ගලයා’ ‘මම’ යන මේවා වනාහි පඤ්චස්කන්ධයන්ගේ සමවායට ම පහසුව සඳහා යොදනු ලබන නම් පමණකි. මේ සියල්ල අනිත්‍යය, මොහොතින් මොහොත වෙනස්වන සුලුය. යමක් අනිත්‍ය ද ඒ දුක්ඛ (යදනිවිට තං දුක්ඛං). ‘කෙටියෙන් පඤ්ච උපාදන ස්කන්ධයෝ දුඃඛයහ’ යන බුද්ධ වචනයේ සැබෑ තේරුම මෙයයි. මේ මොහොතේ පවත්නා පඤ්චස්කන්ධයෝ මීළඟ මොහොතේ හට ගන්නා පඤ්චස්කන්ධයෝ නොවෙති. ඒවා මොහොතින් මොහොත උපදිමින් අතුරුදහන් වන ප්‍රවාහයකි.

‘බ්‍රාහ්මණය, යම් සේ පරීක්ෂකින් වැහෙන, දුර යන, වහා ගලන දිය දහර ඇති, හැම දෙයක් ගෙන යන-සුලු නදියක් නතර වන ක්ෂණයක් හෝ ලයක් හෝ

මොහොතක් හෝ නැත්තේ ද, යළි යන්නේ ම වේ ද, ගලන්නේ ම වේද, එසේම මනුෂ්‍යයන්ගේ ජීවිතය පවත්‍ය-කින් ගලන නදියක් වැනිය.¹

එක් දෙයක් අතුරුදහන් වන්නේ හේතු එල පරම්පරාවේ ඊ ළඟ දෙය පහළ වීමට ප්‍රත්‍යය වෙමින්ය. මෙහි වෙනස් නො වනසුලු දෙයක් නැත. 'නිත්‍ය ආත්මය' 'සත්වයා' 'මම' යයි කිවහැකි කිසිවක් එයට ඇතුළත් නොවේ. රූපය හෝ වේදනාව හෝ සංඥාව හෝ සංස්කාර හෝ විඥනය හෝ 'මම' යයි හැඳින්විය නො හැකි බව පැහැදිලිය.² එකිනෙකට බැඳී පවත්නා මේ ස්කන්ධ පස කායික-මානසික යන්ත්‍රයක්³ මෙන් ක්‍රියා කරන කල 'මම' යන හැඟීම පහළ වෙයි. එහෙත් මෙය ඉහත සඳහන් සතරවැනි ස්කන්ධයට ඇතුළත් සංස්කාරයන්ගෙන් එකක් වන 'සක්කායදිට්ඨි' නමැති හිස් සිතිවිල්ලය.

සත්ව නමින් අප පොදුවේ ගන්නා මේ පඤ්චස්කන්ධයන්ගේ සමවාය ම දුඃඛය (සංඛාර දුක්ඛ) යි. මේ හැර පඤ්චස්කන්ධය තුළ රැඳී දුක් අනුභව කරන සත්වයෙක් හෝ මමෙක් නැත. බුදුගොස් හිමියන් කියන පරිදි—

'දුකම වෙයි, දුකට පැමිණියෙක්	නො වේ
කිරිය වෙයි, යළි කරන්නෙකුත්	නො වේ. ⁴

1. අනි (කොළඹ 1919) 700 පි. මෙය අරක නම් ශාස්තෘවරයෙකු විසින් දෙසන ලද්දක් බව බුදුන් වහන්සේ වදළහ. ලෝකයේ සියලු දේ ම ප්‍රවාහ තත්ත්වයක පවත්නේ යයි ද 'අලුතින් ජලය ඔබ ළඟට ගලා එන බැවින් එක ගහට දෙවරක් බැසීමට ඔබට බැරිය' යි ද ප්‍රකාශ කළ, ක්‍රි.පූ. 500 වැන්නේ පමණ විසූ හෙරක්ලිටස්ගේ ධර්මය මෙහි ලා සලකා බැලීම වරි.
2. අනාත්මවාදය VI පරිච්ඡේදයෙහි දී විස්තර කරනු ලැබේ.
3. බුද්ධසෝප හිමිපාණේ සත්ත්වයා දව යන්ත්‍රයකට (දරු යන්ත) උපමා කරති. විසුම (PTS) 594-595 පිටු.
4. විසුම (PTS) 513 පි; දුක්ඛමෙව හි න කෝචි දුක්ඛිතෝ, කාරකෝ න කිරියාව විජජති.

වලනය කරවන නිශ්චල වාලකයෙක් මෙහි නැත්තේය. ඇත්තේ වලනය පමණකි. ජීවිතය වලිත යයි කීම වැරදිය. ජීවිතය තෙමේ ම වලනයයි. ජීවිතය, වලනය යනු එකෙකට වෙනස් දෙකක් නොවේ. වෙන වචනවලින් කියතොත්, චිත්තනය මිස චිත්තකයෙක් නැත. චිත්තනය ම චිත්තකයාය. චිත්තනය ඉවත් කළ හොත් චිත්තකයෙකු ඉතිරි වන්නේ නැත. මේ බෞද්ධ මතය දෙකාර්ත් (Descartes) නමැති දර්ශනිකයා ඉදිරිපත් කළ 'මම සිතමි, එහෙයින් මම වෙමි' යන මතයට මුළුමනින් ම පටහැණි බව මෙහි ලා සැලකිය යුතුය.

මෙහි දී පැන නගින ප්‍රශ්නයක් නම් ජීවිතයේ මූලක් තිබේ ද යනුයි. බුදුන්වහන්සේ දේශනා කෙළේ සත්වයෙකුගේ සංසාරයේ මූල නොපෙනෙන බවය. මේ දේශනාව ලෝකය දෙවියෙකු රීශ්වරයෙකු විසින් මවන ලද්දේ යයි විශ්වාස කරන්නෙකුගේ විස්මයට හේතු විය හැකිය. එහෙත් රීශ්වරයාගේ මූල කුමක් දැයි ප්‍රශ්න කළ හොත් 'රීශ්වරයාට මූලක් නැතැ'යි ඔහු සැණෙකින් පිළිතුරු දෙනු ඇත. තමා දෙන මේ පිළිතුර ගැන හේ විස්මයට නොපැමිණෙයි. 'මහණෙනි, මේ සංසාරය නොපෙනෙන කෙළවර ඇත්තේය. අවිද්‍යාවෙන් වෙළී, තෘෂ්ණාවෙන් බඳිනු ලැබ, ද්‍රවන, සැරි සරන සත්වයන්ගේ මූල ද නොපෙනේ'¹ යයි බුදුන්වහන්සේ වදනු ලැබේ. තව ද සංසාරයේ ප්‍රමුඛ හේතුව වන අවිද්‍යාව ගැන සඳහන් කරමින් 'මහණෙනි, අවිද්‍යාව මෙයින් ඔබ්බෙහි නොවීය; මෙයින් පසු හටගත්තේයයි කියහැකි පූර්ව කෝටියක් (හටගැනීමේ මූලක්) නොපෙනේ' යයි උන්වහන්සේ දෙසූහ. මෙයින් පෙනෙන්නේ එක්තරා තැනකින් ඔබ්බෙහි ජීවිතය නොපැවැත්තේ යයි කීමට ඉඩක් නැති බවයි.

1. සති II (PTS) 178-179B:

2. අනි V (PTS) 113 B.

මේ වනාහි දුඃඛ ආයතී සත්‍යයේ කෙටි අදහසය. 'යමෙක් දුඃඛය දක්නේ ද, හෙතෙම දුඃඛ සමුදය ද දක්නේය; දුඃඛනිරෝධය ද දක්නේය; දුඃඛ නිරෝධ ගාමිනි ප්‍රතිපදාව ද දක්නේය'යි¹ බුදුන්වහන්සේ ම වදළ බැවින් මේ පළමුවැනි ආර්ය සත්‍යය තේරුම් ගැනීම අත්‍යවශ්‍යය.

බෞද්ධයකුගේ ජීවිතය ශෝකාර්ත යයි ද දුක්මුසු යයි ද ඇතැමුන් ගන්නා මතය වැරදි බව මෙයින් පෙනේ. සැබැවින්ම සැබෑ බෞද්ධයෙකු තරම් සුඛිතයෙක් නැත්තේ-මය. ඔහුට භයක්, තැති ගැන්මක් නැත. ලෝකය තතු පරිද්දෙන් දක්නා හෙතෙම ශාන්ත ද, අකම්ප්‍ය ද වෙයි. එසේම විපත්තීන් හෝ විපයතීසයන් නිසා ශෝකයට නො පැමිණෙයි. බුදුන්වහන්සේ කිසි විටෙක ශෝකී හෝ දුක්මුසු නො වූහ. එකල විසුවන් උන්වහන්සේ වණ්ණා කෙළේ 'සිතා මුසු මුහුණු ඇති' (මිහිත පුබ්බංගම) යනුවෙනි. බෞද්ධ චිත්‍රවලත් ප්‍රතිමාවලත් බුදුන්වහන්සේ පිළිබිඹු කර ඇත්තේ ප්‍රමුදිත, ශාන්ත, කාරුණික මුහුණකින් යුතුවය. දුක් දෙමනස් බිඳකුදු එහි දක්නට නැත. බෞද්ධ චිත්‍ර කලාවෙන් හෝ බෞද්ධ වාස්තු විද්‍යාවෙන් හෝ බෞද්ධ විහාරවලින් හෝ ශෝකයක් හෝ දුක්මුසු බවක් කිසි විටෙක පළ නො වේ.² එහි ඇත්තේ ශාන්ත මධුර ප්‍රීතිය පිළිබඳ වාතාවරණයකි.

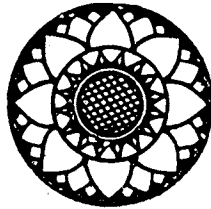
1. යනි V (PTS) 437 B. ආයතී සත්‍ය සතරින් කවරක් වුව ද දක්නු ලබන සත්‍යය තුළ ද දක්නා බව බුදුන් වහන්සේ වදළහ. මෙයින් පෙනෙන්නේ ආයතී සත්‍ය සතර අනොන්‍ය සම්බන්ධ බවය.
2. බෝධිසත්වයන් දුෂ්කර ක්‍රියා කරද්දී කාම වීම නිසා සියලු ඉල ඇට ඉල්පි පෙණුනු සැටි දක්වන ප්‍රතිමා දෙකක් ගන්ධාරයෙන් ද චීනයේ ශිව්චාන් පළාතෙන් ද සොයා ගෙන ඇත. බුදු වීමට පෙර උන්වහන්සේ අත්තකිලි-ථානුයෝගයෙහි යෙදුණු නමුත්, එය නිෂ්ථල බව බුදුබව ලැබීමෙන් පසු ප්‍රකාශ කළ සේක.

ජීවිතය දුක් සහිත වුව ද බෞද්ධයෙකු ඒ ගැන ශෝකයට හෝ කෝපයට නො පැමිණිය යුතුය. බුද්ධ ධර්මයට අනුව ජීවිතයේ ඉතා බැරෑරුම් අකුසල්වලින් එකක් නම් ප්‍රතිසය යි. 'ප්‍රතිස' යන්නෙන් අදහස් කරනු ලබන්නේ සත්වයන් කෙරෙහි, දූෂය කෙරෙහි, දූෂයට හේතු වන ධර්මයන් කෙරෙහි ඇති ආසාදනය යි. නො පහසු පැවැත්මටත් දුෂිතවත් ඉවහල් වීම එහි කාර්යයයි.¹ එහෙයින් දුක ගැන නො ඉවසිලිමත් වීම වැරදිය. දුක නිසා කෝපයට හෝ නො ඉවසිල්ලට පැමිණීමෙන් ඒ දුක නැති නො වෙයි. අනික් අතට එය අපේ කරදර තව තව වැඩි වීමට ද, දෙමනසට කරුණු වී පවත්නා දෙයක් තව තව අවුල් වීමට ද හේතු වෙයි. මෙහි ලා අවශ්‍ය වනුයේ කෝපය හෝ නොඉවසිල්ල නො ව, දුක ඇති වන්නේ කෙසේ ද, එයින් නිදහස් විය හැක්කේ කෙසේ ද යන්න තේරුම් ගෙන ඒ අනුව, ඉවසිල්ලෙනුත් බුද්ධියෙනුත් අධිෂ්ඨානයෙනුත් වියඬියෙනුත් යුක්ත ව ක්‍රියා කිරීමය.

බුදුන්වහන්සේගේ ධර්මය පිළිපැදීමෙන් ප්‍රීතියත් ශාන්තියත් සොයා ගත් බුද්ධ ශ්‍රාවක ශ්‍රාවිකාවන්ගේ ප්‍රීතිවාක්‍ය වලින් පිරි පවත්නා ථෙරගාලා ථෙරිගාලා නම් පොත් දෙකක් පාළි ත්‍රිපිටකයේ ඇත්තේය. තව ද, වරක් කොසොල් රජු බුදුන්වහන්සේට කියා සිටි පරිදි, අන්‍ය ශ්‍රමණබ්‍රාහ්මණයන් කෘශ, රුක්ෂ, දුර්වල, පාණ්ඩුර, නහර ඉල්පුණු සිරුරු ඇති, මිනිසුන්ගේ දෑත්මට නෙත්කලු නො වන අය වුව ද, බෞද්ධ භික්ෂූන් තුටු පහටු (හට්ඨ පහට්ඨය), ප්‍රමුදිත (උදග්ගුදග්ගෙ), බ්‍රහ්මවයඨාවෙහි ඇලුණු (අභිරත රූපෙ), පිනා ගිය ඉඳුරන් ඇති (පිණිතින්ද්‍රියෙ), තෘප්ත (අප්පොස්සක්කෙ), විනිත (පන්තලොමෙ), ශාන්ත (පරදවුත්තෙ), මුවන් මෙන් සැහැල්ලු සිතැති (මිගභුත්තෙවතසා විහරන්තේ) අය බව මෙහි ලා සඳහන් කළයුතුය. ඒ

අවසාංවේදී රජතුමා කී පරිදි ම, ඔවුන්ගේ මේ සුඛිතත්වයේ හේතුව, මේ භික්ෂුන් භාග්‍යවතුන් වහන්සේගේ ශාසනයේ උදරතාව දැන සිටීමය.¹

උද්භිත, දුක්මුසු, කලකිරුණු, අඳුරු පැවැත්ම බුද්ධ ධර්මයට පටහැණිය. එය සත්‍යාවබෝධයට බාධාවකි. භීතිය වනාහි නිවන් දැකීම සඳහා වැඩිය යුතු අංග (බොජ්‍යඤ්ච) ² සතෙන් එකක් බවද මෙහි ලා සඳහන් කළ යුතුය.



1. මනි II (PTS) 121 B.

2. බොජ්ජංග සත, භාවනා පිළිබඳ පරිච්ඡෙදයේදී විස්තර කරනු ලැබේ.

III පරිච්ඡේදය

දෙවැනි ආයතී සත්‍යය

සමුදය: දුක හට ගැනීමේ හේතුව

දෙවැනි ආයතී සත්‍යය නම් දුක හටගැනීමේ හේතුව පිළිබඳ සත්‍යය (දුක්ඛ සමුදය අරිය සච්ච)යි. මේ දෙවැනි සත්‍යය පිළිබඳ පහත සඳහන් සුප්‍රකට විවරණය ආදීම ග්‍රන්ථවල බොහෝ තැන්වල දක්නා ලැබේ.

‘එහි දුක්ඛ සමුදය ආයතී සත්‍යය කවරේ ද? නැවත ඉපදීමට හේතු වන (පෙත්තෝභවිකා), නන්දිරාගයෙන් යුක්ත වන (නන්දිරාගසහගතා), ඒ ඒ තැන්හි ඇලෙන සුලු (තත්‍රතත්‍රාභිනන්දිනී) යම් තෘෂ්ණාවක් වේ ද එයයි. එනම්: (1) පඤ්ච කාමය පිළිබඳ තෘෂ්ණාව (කාම තණ්හා), (2) නැවත නැවත ඉපදීමත් පැවැත්මත් පිළිබඳ තෘෂ්ණාව හෙවත් ශාශ්වත දෘෂ්ටිය සහිත ව හටගන්නා තෘෂ්ණාව (භවතණ්හා), (3) නොඉපදීමත් නොපැවැත්මත් පිළිබඳ තණ්හාව හෙවත් උච්ඡේද දෘෂ්ටිය සහිත ව හටගන්නා තෘෂ්ණාව (විභවතණ්හා) යන මෙය.’¹

සියලු ආකාරවල දුක්ඛලටත් සත්වයන් පුනපුනා ඉපදීමටත් හේතු වනුයේ නොයෙක් ආකාර රූපවලින් පෙනී සිටින මේ තෘෂ්ණාව ම ය. බුද්ධධර්මයට අනුව හැම දෙයක් ම එකිනෙකට බැඳී, එකෙකක් නිශ්ශ්‍රය කර පවත්නා

1. 90 (අලුත්ගම 1922), 9 B; සති V (PTS) 421 B. ආදී බොහෝ තැන්වල

හෙයින් පළමු හේතුවක් ඇති වීමට ඉඩක් නැත්තේය. දූෂයේ හේතුව යයි සලකනු ලබන මේ තෘෂ්ණාවට පවා හේතුවක් තිබේ. එනම් වේදනාවයි.¹ වේදනාවද වෙන දෙයක්, එනම් ස්පර්ශය හේතු කොට හටගන්නේය. මෙපරිද්දෙන් පවත්නා මේ චක්‍රය පටිච්චසමුප්පාද නම් වේ. එය පසු ව, විස්තර කරනු ලැබේ.²

දූෂය හටගැනීමේ පළමුවැනි හෝ එක ම හේතුව තෘෂ්ණාව නොවන බව මෙයින් පෙනේ. එහෙත් එය ඉතා නුදුරු, ඉතා පැහැදිලි හේතුව යි; ලොකුම හේතුව යි; හැම තැන පැතිර පවත්නා හේතුවයි.³ ආදිම පාළි ග්‍රන්ථ වල සමුදය පිළිබඳ විස්තරවලට වෙන ක්ලේශයනුත් සාසුච ධර්මයනුත් (කිලෙසා සාසවාධම්මා) ඇතුළත් නමුදු, එහි මුල් තැන තෘෂ්ණාවට ම දෙන ලද්දේ එහෙයිනි.⁴ මෙහි ලා සිත තබා ගත යුතු කරුණක් නම් අවිද්‍යාව මුල් කොට පහළ වන 'මම' ය යන වැරදි හැඟීම තෘෂ්ණාවේ කේන්ද්‍රය බවය.

මෙහි තෘෂ්ණා යන්නෙන් කාමය, ධනය, බලය යන මේවා පිළිබඳ ආශාව පමණක් නො ව දෘෂ්ටි, මත, වාද, ආකල්ප, විශ්වාස යන මේවා පිළිබඳ ආශාව (ධම්ම තණ්හා) ද ගනු ලැබේ.⁵ බුදුන්වහන්සේගේ චිත්‍රග්‍රහයට අනුව, ගෙදර දෙර පෞද්ගලික කෝලාහලවල පටන් රටවල් සහ ජාතීන් අතර මහායුද්ධ දක්වා ලෝකයේ සියලු ම අවුල් මේ තෘෂ්ණාව නිසා ම ඇති වන්නේය.⁶ මෙයින් පෙනෙන්නේ ලෝකයේ ආර්ථික, දේශපාලනමය, සාමාජික ප්‍රශ්න සියල්ල තෘෂ්ණාව ම මුල් කොට ඇති වන බවය. යුද්ධයන් සාමයන් ආර්ථික සහ දේශපාලනමය හේතූනිසා ඇති

1. වේදනා සමුදයා තණ්හා සමුදයෝ, මනි I (PTS) 51 B.

2. VI පරිවජෙදය බලන්න.

3. ප්‍රාධානාර්ථ සචිත්‍රගාර්ථ, අභිසමු 43 B.

4. චිත (PTS) 106 B. සිට බලන්න.

5. මනි I (PTS) 51B; සති II 72 B; චිත 380 B.

6. මනි I 86 B.

වන්නේ යයි කියමින් ඒ අනුව ජාත්‍යන්තර ප්‍රශ්න විසඳීමට උත්සාහ දරන රාජ්‍ය තන්ත්‍ර විශාරදයන් එහි සැබෑ නිදනය කිසි විටෙක සොයා බලන බවක් නො පෙනේ. බුදුන් වහන්සේ රටටපාල කුලපුත්‍රයාට වදළ පරිදි 'ලෝකය මදි යයි සිතයි, තෘප්තියට නො පැමිණෙයි, තෘෂ්ණාවට දස ව සිටියි.'¹

ලෝකයේ සියලු නරක දේවලට හේතුව ආත්මාර්ථකාමී තෘෂ්ණාව ම බව කවුරුත් පිළිගනිති. එය එසේ බව තේරුම් ගැනීම අමාරු නැත. එහෙත් මේ තෘෂ්ණාව නිසා පුනර්භවය ඇති වන්නේ කෙසේ ද යනු තේරුම් ගැනීම එතරම් ලෙහෙසි නො වේ. එහෙයින් පළමුවැනි ආයතී සත්‍යයේ දර්ශනික අරියට අනුරූප වන, දෙවැනි ආයතී සත්‍යයේ දර්ශනික අරිය මෙහි ලා විස්තර කිරීම අවශ්‍යය. තව ද මේ කාරණය තේරුම් ගැනීම සඳහා කම්වාදයත් පුනරුත්පත්තිවාදයත් පිළිබඳ දැනීමක් වුවමනාය.

ආහාර සතරක් වෙයි. එනම් (1) සාමාන්‍ය හෙවත් බුදිනු ලබන ආහාර (කබලිංකාරාහාර), (2) මනස ඇතුළු ඉන්ද්‍රියයන් බාහිර ලෝකය සමග ස්පර්ශයට පැමිණීම (එස්සාහාර), (3) විඤ්ඤාන (විඤ්ඤාණාහාර), (4) චේතනාව (මනෝසංචේතනාහාර) යන මේවාය.² මෙහි ආහාර යන්නෙහි අදහස නම් සත්වයන්ගේ පැවැත්මට හේතු හෙවත් ප්‍රත්‍යය වන දේ යනුය.

මෙයින් සතර වැන්න වන මනෝසංචේතනාහාරය නම් පැවැත්ම, පුනපුනා පැවැත්ම, නො නැවත පැවැත්ම පිළිබඳ ආශාවයි.³ එය කුශල අකුශල කම් වශයෙන් ප්‍රයත්න කරන්නේ භවයේ පැවැත්ම ඇති කරයි.⁴ මනෝ

1. මනි II (PTS) 68 පි.

2. මනි I (PTS) 48 පි.

3. මේ චේතනාව සිත්මත් ලිප්‍රායිඩ කියන ලිබිඩෝ (Libido) හෙවත් කාම ශක්තිය සමග සසඳා බැලීම සුදුසු ය.

4. මනිවය 1 (PTS) 210 පි.

සංවේතනාභාරය නම් වේතනාව ම ය.¹ වේතනාව ම කමිය යයි බුදුන් වහන්සේ වදළ බව ඉහත දක්වන ලදී. මේ මනෝසංවේතනාව ගැන බුදුන්වහන්සේ මෙසේ දෙසුහ: 'මනෝ සංවේතනාභාරය දූත ගත් කල්හි තුන් වැදෑරුම් තෘෂ්ණාව දන්තා ලද්දේ වෙයි.'² තෘෂ්ණාව, වේතනාව, මනෝසංවේතනාභාරය, කමිය යන මේ සියල්ලෙන් ම ගැනෙන්නේ එක ම දේ බව මෙයින් පෙනේ. එනම් පැවැත්මටත් ජීවත් වීමටත් පුනපුනා පැවැත්මටත් තවතව පැවැත්මටත් තවතව වැඩීමටත් තවතව රැස් කිරීමටත් අප තුළ ඇති ආශාවයි. දුක හටගැනීමේ හේතුව වන මෙය සත්වයා පිළිබඳ පඤ්චස්කන්ධවලින් එකක් වන සංස්කාර ස්කන්ධයට ඇතුළත් වෙයි.

මේ වනාහි බුද්ධධර්මයේ ඉතා වැදගත්, ඉතා උසස් ඉගැන්වීම්වලින් එකකි. එහෙයින් දුඃඛයේ හේතුව හෙවත් ඛේය පවත්නේ බැහැර නො ව දුඃඛය තුළ ම බව අප හොඳින් සිත තබා ගත යුතුය. එසේ ම දුඃඛ නිරෝධයේ (දුක නැති වීමේ) හේතුව හෙවත් ඛේය පවත්නේ බැහැර නො ව දුඃඛය තුළ ම බව ද අප සිත තබා ගතයුතුය. පාළි ත්‍රිපිටකයේ බොහෝ තන්හි දක්නට ලැබෙන 'යං කිඤ්චි සමුදයධම්මං සබ්බං තං නිරෝධධම්මං' (යම් කිසිවක් හටගන්නාසුලු ද ඒ සියල්ල නැති වන සුලුය)³ යන සුප්‍රකට පාඨයේ අදහස නම් මේය. හටගන්නා ස්වභාවය ඇති යම් සත්වයෙක් හෝ දෙයක් හෝ පිළිවෙළක් හෝ වේ ද, ඔහු හෝ එය නැති වීමේ ස්වභාවයත් ඛේයත් ඔහු හෝ එය තුළ ම ඇත්තේය. දුඃඛය (පඤ්චස්කන්ධය) හට ගැනීමේ ස්වභාවය දුඃඛය තුළ ම ඇත; එසේ ම එය නැති වී යෑමේ

1. මනෝසංවේතනාති වෙනතා එව වුච්චති. මනිවය I (PTS) 209 8.
2. කාමතණ්හා, ගවතණ්හා, විභවතණ්හා යන තුන් වැදෑරුම් තෘෂ්ණාව මෙ පරිච්ඡේදයේ මූලදීම විස්තර කරන ලදී.
3. මනි III (PTS) 280 8. සති IV 47, 107 8වූ, V 423 8. ආදී බොහෝ තැන්වල

ස්වභාවය ද එතුළ ම ඇත. මේ කාරණය තුන්වැනි ආයතී සත්‍යය හෙවත් නිරෝධය පිළිබඳ පරිච්ඡේදයේ දී තව දුර විස්තර කරනු ලැබේ.

කර (කිරීමෙහි) ධාතුවෙන් හටගන්නා පාළි 'කම්ම' (සං. කම්) යන්නෙහි අර්ථය නම් 'කිරීම' යනුය. එහෙත් බුද්ධධර්මයේ කම්වාදයෙහි ලා එය විශේෂ අර්ථයක් ගනී. එනම් සියලු ක්‍රියා නොව සචේතන ක්‍රියා යනුය. එසේ ම එය, බොහෝ දෙනා වරද සිත්ත පරිදි, කම් ඵලය ද නො වේ. බුද්ධධර්මයේ 'කම්ම' යන්නෙන් කම් ඵලය හෙවත් කම් විපාකය කිසි විටක ගනු නොලැබේ.

තෘෂ්ණාව සාපේක්ෂ වශයෙන් හොඳ හෝ නරක වන්නාක් මෙන් චේතනාව ද සාපේක්ෂ වශයෙන් හොඳ හෝ නරක විය හැකිය. හොඳ (කුශල) කම් හොඳ විපාක ද නරක (අකුශල) කම් නරක විපාක ද ගෙන දෙයි. හොඳ වුවත් නරක වුවත් මේ තෘෂ්ණාවේ හෙවත් චේතනාවේ හෙවත් කම්මයේ එක්තරා ශක්තියක් වෙයි. එනම් හොඳ අතට හෝ නරක අතට හැරී පැවතීමේ ශක්තියයි. එය හොඳ වුවත් නරක වුවත් සාපේක්ෂ ම ය; පවතින්නේ සංසාරය තුළ ම ය. රහත් කෙනෙකු ක්‍රියාවල යෙදෙන නමුත් කම් රැස් කිරීමක් නැත. උන්වහන්සේ සත්කාය දෘෂ්ටිය, පුනර්භවය පිළිබඳ තෘෂ්ණාව යන මෙයින් ද, සෙසු සියලු ක්ලේශවලින් ද, සාමුඛ ධර්ම වලින් ද නිදහස්ය. උන්වහන්සේ නැවත උපදින්නේ නැත.

කම් වාදය නම් ඊතියා වර-දණ්ඩ වාදය නොවන බව අප සිත තබා ගත යුතුය. වර-දණ්ඩ වාදය වනාහි ඉරණම විසඳීමේ යෙදී සිටින, නීති පනවන, හොඳ නරක මේ යයි තීන්දු කොට යුක්තිය ඉටු කරන පරම ඊශ්වරයකු පිළිබඳ විශ්වාසය මුල් කොට ඇති ආකල්පයකි. ඒ යුක්තියේ නාමයෙන් මනුෂ්‍යයාට කරනු ලබන අයහපත යහපතට වැඩිය. කම් වාදය නම්, හේතු ඵල වාදයයි;

ක්‍රියා - ප්‍රතික්‍රියා වාදයයි. එය ස්වාභාවික න්‍යායයකි. කම් වාදය, වර - දණ්ඩ වාදය යන මේ දෙක අතර කිසි සම්බන්ධයක් නැත. සෑම සචේතන ක්‍රියාවකටම එලයක් හෙවත් විපාකයක් ඇත්තේය. හොඳ ක්‍රියාවකින් හොඳ විපාකයක් ද, නරක ක්‍රියාවකින් නරක විපාකයක් ද ඇතිවීම වනාහි අපේ ක්‍රියාවන් පිළිබඳ තීන්දුව දීමේ යෙදී සිටින පුද්ගලයකු නොහොත් බලයක් විසින් දෙනු ලබන යුක්තියක් හෝ වරයක් හෝ දණ්ඩයක් නොවේ. ඒ වනාහි ඒ ක්‍රියාවටම ඇතුළත්, එය ම පිළිබඳ න්‍යායයකි. මෙය තේරුම් ගැනීම දුෂ්කර නැත. එහෙත් කම් වාදයේ කියන හැටියට, මරණයෙන් පසු ජාතිවල දී ද සචේතන ක්‍රියාවක් විපාක දෙන්නේ කෙසේද යනු තේරුම් ගැනීම දුෂ්කර විය හැකිය. එහෙයින් මරණය යන්නෙන් අදහස් කරනු ලබන්නේ කුමක්දැයි බුද්ධධර්මයට අනුව මෙහිදී විස්තර කළයුතු වෙයි.

සත්වයා නම් කායික-මානසික ශක්තීන්ගේ සමව්‍යාප්තිය අන් කිසිවක් නොවන බව මීට පෙර දක්වන ලද්දේය. අප මරණය යයි කියන්නේ ශරීරය සහමුලින් ම ක්‍රියා විරහිත වීමටය. ශරීරය නිෂ්ක්‍රිය වූ පමණින් මේ සියලු ශක්තිහු නිෂ්ක්‍රිය වෙත් ද? බුද්ධධර්මය මෙයට පිළිතුරු දෙන්නේ 'නැත' කියාය. පැවැත්මත් නොනැවතී පැවැත්මත් තවතව පැවැත්මත් පිළිබඳ චේතනාව හෙවත් තෘෂ්ණාව මුළු ජීවිතයත් මුළු පැවැත්මත් වලින කරවන ශක්තියකි. ලෝකයේ පවත්නා ප්‍රබලතම ශක්තිය මෙයයි. බුද්ධධර්මයේ කියන හැටියට, ශරීරය නිෂ්ක්‍රිය වූ විට, මේ ශක්තිය නිෂ්ක්‍රිය නො වෙයි. නැවත වෙන ආකාරයකින් පෙනී සිටින එය පුනරුත්පත්තිය හෙවත් පුනර්භවය ගෙන දෙයි.

මෙහි දී තව ප්‍රශ්නයක් පැන නගී. එනම් නොනැසෙන, වෙනස් නොවන ආත්මයක් නැත්නම්, මරණයෙන් පසු නැවත උපදින්නේ කුමක් ද යනුයි. මරණයෙන් පසු ඉපදීම පසෙක තිබිය දී, ජීවිතය නම් කුමක් ද, එය දැන් පවත්නේ කෙසේද යනු පළමු කොට විමසා බැලීම

වටී. ජීවිතය නම් පඤ්චස්කන්ධයන් ගේ සමවාය ම බව මීට ඉහත කීප වරක්ම දක්වන ලදී. මේ පඤ්චස්කන්ධය හැම විට වෙනස් වන සුදුසුය. මිලභ මොහොතේ පවතින්නේ දැන් තිබෙන පඤ්චස්කන්ධය නොවේ. එය මොහොතක් මොහොතක් පාසා ඉපදී නැති වී යයි. 'භික්ෂුව, ස්කන්ධයන් උපදිත් ම, දිරන් ම, මැරෙත් ම, ක්ෂණයක් ක්ෂණයක් පාසා ඔබ උපදින්නෙහිය; දිරන්නෙහිය; මැරෙන්නෙහිය.'¹ එහෙයින් අපි මේ ජීවිත කාලය තුළ පවා මොහොතක් මොහොතක් පාසා ඉපදී ඉපදී මැරෙන අතරම පවතින්නෝ ද වෙමු. නිත්‍ය, ස්ථිර ආත්මයකින් තොරව මේ ජීවිතය ගත කළහැකි බව අපට තේරුම් ගත හැකි නම්, ශරීරය නිෂ්ක්‍රීය වූ පසු ද ඒ ශක්තීන් පැවතියහැකි බව අපට තේරුම් ගත හැකි නොවන්නේ කවර හෙයින් ද?

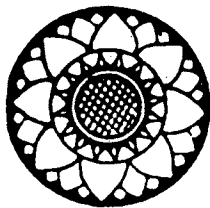
මේ ශරීරය ක්‍රියා කිරීමේ බලයෙන් තොර වූ පසු ඒ ශක්තීන් නැති නොවී, අලුත් රූපයක් ගනිති. අප වෙත ජීවිතයකැයි කියන්නේ මෙයටය. ළදරුවෙකු තුළ පවත්නා කායික මානසික ශක්ති සියල්ල සියුම් ද දුර්වල ද වෙයි. එහෙත් හොඳින් වැඩුණු මිනිසෙකු තැනීමේ පුළුවන්කම එහි ගැබ් වී ඇත්තේය. එ පරිද්දෙන්ම ඊනියා සත්වයා තනන කායික-මානසික ශක්ති තුළ ද, නව රූපයකින් පෙනී සිට, අනුක්‍රමයෙන් වැඩී, සම්පූර්ණත්වයට පැමිණීමේ පුළුවන්කම ගැබ් වී ඇත.

මෙහි නො නැසෙනසුලු, වෙනස් නොවනසුලු කිසිවක් නැති බැවින්, එක් මොහොතකින් ඊළඟ මොහොතට ගමන් කරන කිසිවක් ද නැත නො නැසෙනසුලු, වෙනස් නොවනසුලු කිසිවක් එක් ජාතියකින් ඊළඟ ජාතියට යා නොහැකි බව මෙපරිද්දෙන් පැහැදිලිය. ඒ වනාහි නොකඩවා පවත්නා නමුත් මොහොතින් මොහොත වෙනස්

1. පරමපෝ [(PTS) 78 B. 'ඛන්ධෙසු ජායමානෙසු ජයමානෙසු මයමානෙසු ච බණෙ බණෙ ත්වං භික්ඛු ජායසෙ ච ජයසෙ ච මයසෙ ච'. මෙය ශ්‍රී ප්‍රබ පාඨයකැයි පරමන්ථ පෝතිකාව කියයි. එහෙත් මෙය ත්‍රිපිටකයේ කවර තැනකින් ගන්නා ලද්දක් ද යනු සොයා ගන්නට වෙනත් මට බැරි විය

විනසුලු පරම්පරාවකි. මේ පරම්පරාව නම් අන් කිසිවක් නොව වලනය ම බව කිවයුතුය. එය රූ මුළුල්ලේ දුල්වෙන පහන් සිළක් වැනිය; එය එකක් ම හෝ වෙනෙකක් හෝ නොවේ. ළමයෙක් හැට වයස් මිනිසෙකු බවට පැමිණෙයි. මේ හැට වයස් මිනිසා හැට අවුරුද්දකට පෙර විසූ ළමයා ම නො වේ; නමුත් වෙන තැනැත්තෙක් ද නො වේ. එ පරිද්දෙන් ම මෙහිදී මිය ගොස් වෙන තැනක නැවත උපදින තැනැත්තා අර මිනිසා ම නොවේ; වෙන මිනිසෙක් ද නොවේ (න ව සෝ න ව අඤ්ඤෝ). ඒ වනාහි එක ම පරම්පරාවේ පැවැත්මකි. මරණයත්, ඉපදීමත් අතර වෙනස නම් විත්තක්ෂණ දෙකක වෙනස පමණකි. මේ ජීවිතයේ අන්තිම විත්තක්ෂණය ඒ පරම්පරාවට ම අයත් නමුත් මී ළඟ ජීවිතය නමින් ගනු ලබන දෙයෙහි පළමුවැනි විත්තක්ෂණයට ප්‍රත්‍යය වෙයි. මේ ජීවිතය තුළ ම එක් මොහොතක විත්තක්ෂණය ඊළඟ මොහොතේ විත්තක්ෂණයට ප්‍රත්‍යය වෙයි. එහෙයින් බුද්ධ ධර්මය අනුව විමසා බලන කල, මරණයෙන් පසු ජීවිතය ගුණාචාරිත් රහසයක් නො වේ. එය බෞද්ධයෙකුගේ විෂාදයට හේතු වන්නේ ද නොවේ.

ඉපදීමත් පැවැත්මත් පිළිබඳ තෘෂ්ණාව අප තුළ පවත්නා තුරු, සංසාරය පවත්නේ වෙයි. එය අවසානයට පැමිණෙන්නේ තථය හෙවත් සත්‍යය හෙවත් නිව්‍යාණය දක්නා නුවණින් මේ තෘෂ්ණාව නමැති වාලක ශක්තිය නැති වූ විට ය.



IV පරිච්ඡේදය

තුන්වැනි ආයතී සත්‍යය

නිරෝධය: දුකින් මිදීම

තුන්වැනි ආයතී සත්‍යය නම් දුකින් මිදීමක් හෙවත් නිදහස් වීමක් ඇති බවය. මෙය දු:ඛ නිරෝධ ආයතී සත්‍යය (දුක්ඛ නිරෝධ අරිය සච්ච) හෙවත් නිව්වාණයයි. දුක සහමුලින් ම නැති කිරීමට නම් දුක ඇති වීමට ප්‍රධාන හේතුව යයි මීට පෙර දක්වන ලද තෘෂ්ණාව නැති කළයුතුය. එහෙයින් නිව්වාණයට 'තණ්හක්ඛය' (තෘෂ්ණාව නැති වීම) යයි ද කියනු ලැබේ.

නිව්වාණය නම් කුමක් දැයි මෙහිදී ඇසිය හැකිය. මේ ස්වාභාවික, සරල ප්‍රශ්නයට පිළිතුරු දීම සඳහා ලියන ලද පොත්පත් බොහෝ වුව ද, එයින් මෙය තව තවත් අවුල් වූ බවක් මිය පැහැදිලි වූ බවක් නම් නො පෙනේ. මේ පරම සත්‍යයේ ස්වාභාවය ප්‍රකාශ කිරීමට මානව භාෂාව ප්‍රමාණවත් නොවන හෙයින්, මෙයට සම්පූර්ණ උත්තරයක් වචනවලින් දිය නොහැකි බව පිළිගත යුතුය. භාෂාව වනාහී මනස ඇතුළු ඉන්ද්‍රියයන් මගින් අත් දකිනු ලබන දේවල් සහ අදහස් ප්‍රකාශ කිරීම සඳහා මනුෂ්‍ය සමූහයන් විසින් හද ගෙන පාවිච්චි කරනු ලබන්නකි. පරම සත්‍යාවබෝධය වැනි අලෝකික අනුභූතියක් ඒ ගණයට අයත් නොවේ.

එහෙයින් මේ අනුභූතිය වචන වලින් විස්තර කළ නො හැකිය. මෙය වනාහි ගොඩ බිම මෙබඳු යයි තේරුම් කර ගැනීමට වුවමනා වචන මාලාවා නොදැන සිටීම වැනිය. තමා ගොඩබිම ඇවිද ආ බව ඉදිබුවා තම මිතුරු මාලුවාට කීවේය. 'ඒ කියන්නේ ඔබ පිහිනා ආ බව නො වේ ද?' යි මාලුවා මෙහි දී ඇසීය. ගොඩ බිම සන බවත්, එහි පිහිනිය නොහැකි බවත්, ඇවිද යායුතු බවත් මාලුවාට පැහැදිලි කර දෙන්නට ඉදිබුවා උත්සාහ කෙළේය. එහෙත් එවැනි දෙයක් තිබිය නොහැකි බවත්, ගොඩ බිම විල මෙන් ද්‍රව ද, රළ සහිත ද විය යුතු බවත්, එහි කිමිද පිහිනා යන්නට පුළුවන් විය යුතු බවත් මාලුවා තදින් ම කියා සිටියේය.

වචන වනාහි අප දන්නා දේවල් සහ අපේ අදහස් දැක්වීමට යොදනු ලබන සංකේතය. එහෙත් පොදු දේවල පවා සැබෑ තතු මේ සංකේතවලින් දැක්වෙන්නේ නැත. එහෙයින් භාෂාව සත්‍යාවබෝධයෙහි ලා අප රවටනසුලු, නොමඟ යවන සුලු දෙයකැයි සලකනු ලැබේ. 'ඇතුන් මඩෙහි එරෙණු මෙන් මෝඩයෝ ව්‍යඤ්ජන පද නාමවල වෙසෙසින් එරෙති' යයි ලංකාවතාර සූත්‍රය කියන්නේ එහෙයිනි.¹

කෙසේ වුවද අපට භාෂාව නැතිව බැරිය. එහෙත් භාෂාවේ සද්ථික (ඇත යන අර්ථය ඇති) වචනවලින් නිව්‍යාණය විස්තර කළහොත් ඒ වචනවලට අයත් අදහසක් වහා අල්ලා ගැනීම අපේ සිරිතය. ඒ නිසා නිර්වාණය බොහෝ විට විස්තර කරනු ලබන්නේ නිෂේධාර්ථක (නැත යන අර්ථය ඇති) වචනවලිනි.² මෙසේ කරනු

1. ලංකා 113 ඊ.

2. ඇතැම් විට සිව (යහපත්, හොඳ), බෙම (සැතපීම), පුද්ධි (පිරිසිදු බව), දිප (දිවයින), සරණ (පිහිට), තාණ (රැකුම), පාර (එතෙර), සන්නි (ශාන්තිය) ආදී සද්ථික වචනවලින් නිර්වාණය දක්වනු ලැබේ. නිර්වාණයට පයඛාය නාම 32ක් සංයුක්ත නිකායේ අසංඛත සංයුක්තයේ දක්වා තිබේ. ඒ සියල්ල උපචාර ව්‍යවහාරයයි.

ලබන්නේ මේ පිළිවෙළ අනික් පිළිවෙළ තරම් නරක නැතැයි සැලකීමෙන් වියයුතුය. තණ්හක්ඛය (තෘෂ්ණාව නැති වීම), අසංඛත (ප්‍රත්‍යයක් නිසා නො හටගත්තේ), විරාග (රාගයෙන් තොර වීම), නිරෝධ (දුක නැති වීම), නිබ්බාන (නිවීම) ආදී නිෂේධාර්ථක වචනවලින් එය දක්වනු ලබන්නේ එහෙයිනි.

මෙහි දී අපි ආදීම පාළු ග්‍රන්ථවල දක්නට ලැබෙන පරිදි නිව්‍යාණය පිළිබඳ විවරණ කීපයක් සලකා බලමු:

‘ඒ තෘෂ්ණාව ම ඇලීමෙන් තොර ව සහමුලින් නසා දැමීම, හැර දැමීම, ඉවත දැමීම, එයින් මිදීම, එහි නොබැඳීම.’¹

‘සියලු සංස්කාරයන් සංසිදීම, සියලු බැඳුම් අත් හැරීම, තෘෂ්ණාක්ෂය, විරාගය, නිරෝධය, නිර්වාණයයි.’²

‘මහණෙනි, අසංඛතය නම් කවරේද? මහණෙනි, රාගය නැති වීම (රාගක්ඛය), ද්වේෂය නැති වීම (දෙසක්ඛය), මෝහය නැති වීම (මෝහක්ඛය) යන මෙය අසංඛත යයි කියනු ලැබේ.’³

‘රාධය, තෘෂ්ණාව නැතිවීම (තණ්හක්ඛය) නිව්‍යාණයයි.’⁴

‘මහණෙනි, හටගත් හෝ නො හටගත් හෝ යම්-තාක් ධර්මයෝ වෙත් ද, ඔවුනතර විරාගය ම උතුම් යයි

1. මව (අලුත්ගම, 1922) 10 පි; සති 421 පි. බුදුන්වහන්සේ ඉසිපතනයේ දී පැවැත් වූ පළමුවැනි දේශනාවේ එන නිරෝධය පිළිබඳ මේ විවරණයට ‘නිබ්බාන’ යන්නෙහි අදහස මිස ඒ විවිධය ඇතුළත් නොවන බව සැලකිය යුත්තකි.

2. සති 1 136 පි.

3. එම IV 359 පි.

4. එම III 190 පි.

කියනු ලැබේ. එනම් මදය සංසිදුවන, පිපාසය (තෘෂ්ණාව) නැති කරන, ඇලීම මුලිනුපුටන, පැවැත්ම සිදු දමන, තෘෂ්ණාව ව්‍යාසන විරාගයයි, නිරෝධයයි, නිඛාණයයි.¹

‘නිඛාණය නම් කුමක්ද?’යි විමසූ පරිබ්‍රාජකයෙකුට අග්‍රගාථක ශාරිපුත්‍ර ස්වාමීන් දුන් පිළිතුර අසංඛතය පිළිබඳ බුදුන්වහන්සේගේ විවරණයට සමානය: ‘ඇවැත්නි, රාගය නැති වීම, ද්වේෂය නැති වීම, මෝහය නැතිවීම යන මෙය නිඛාණයයි.’²

‘මේ පඤ්ච උපාදාන ස්කන්ධයන් පිළිබඳ ඡන්ද රාගය හැර දැමීම, ඡන්ද රාගය නැති කිරීම දුෂ්ඨ නිරෝධයයි.’³

‘භව නිරෝධය නිඛාණයයි.’⁴

බුදුන් වහන්සේ නිඛාණය මෙසේ ද විස්තර කළහ:

‘මහණෙනි, නො උපන්, නො භටගත්, නො කරන ලද, ප්‍රත්‍යයකින් නො තැනුණු එය ඇත්තේය. නො උපන්, නො භටගත්, නො කරන ලද, ප්‍රත්‍යයකින් නො තැනුණු එය නැත්තේ නම්, උපන්, භටගත්, කරන ලද, ප්‍රත්‍යයකින් තැනුණු ඕහට මිදීමක් නො වන්නේය. මහණෙනි, යම් හෙයකින් නො උපන්, නො භටගත්, නො කරන ලද, ප්‍රත්‍යයකින් නො තැනුණු එය ඇත්තේ ද, එහෙයින් උපන්, භටගත්, කරන ලද, ප්‍රත්‍යයකින් තැනුණු ඕහට මිදීමක් ඇත්තේය.’⁵

‘මෙහි පඨවි, ආපෝ, තේජෝ, වායු යන මේවා නො පිහිටති. මෙහි දික්, කෙටි, කුඩා, මහත්, සුබ, අසුබ බව ද, නාමය ද, රූපය ද ඉතිරි නොවී නැති වෙයි.

1. අනි (PTS) II 34 B.

2. සති IV (PTS) 251 B.

3. සැරියුත් තෙරුන්ගේ කියමනකි: මනි I (PTS) 191 B.

4. මුසිල තෙරුන්ගේ කියමනකි: සති II (PTS) 117 B.

5. උද (කොළඹ. 1926) 129 B.

(එහි) මෙලොවක් නැත; පරලොවක් නැත; සඳු හිරු දෙදෙනා නැත...එහි පැමිණීමක්, යෑමක්, සිටීමක්, වුනිසක්, උපතක් නැතැයි ද කියමි.¹

මෙපරිද්දෙන් නිව්වාණය නිෂේධාර්ථක වචනවලින් දැක්වීම නිසා බොහෝ දෙනා එය ශුන්‍යතාවකැයි ද, ආත්මය නැති කිරීමකැයි ද වරදවා සිතති. ආත්මයක් නැතැයි බුද්ධධර්මයෙහි ළඟන්වන හෙයින් නිව්වාණයෙන් නැති කිරීමට ආත්මයක් කෙසේ ලැබේද? මෙහි දී නැති වන්නේ තමාය යන වැරදි හැඟීම හෙවත් අවිද්‍යාවයි.

නිව්වාණය නිෂේධාර්ථක යයි හෝ සදර්ථක යයි කීම සදෙස්සය. නිෂේධාර්ථක, සදර්ථක යන අදහස් සාපේක්ෂය; ඒ ද්වය විෂයට අයත්ය. ද්වයයෙනුත් සාපේක්ෂතාවෙනුත් එපිට පරම සත්‍යය හෙවත් නිව්වාණය ගැන මේ වචන යෙදිය නොහැකිය.

තවද නිෂේධාර්ථක වචනයකින් නැති බවක් පමණක් දැක්වේ යයි නො සිතිය යුතුයි. පාළි, සංස්කෘත ග්‍රන්ථවල සෞඛ්‍යය යන අදහස දැක්වීමට යොදන ලද වචනය නම් 'ආරෝග්‍ය' යන්නය. එය නිෂේධාර්ථකය. එහි ශාබ්දික අර්ථය නම් 'රෝග නැති බව' යනුයි. එහෙත් ආරෝග්‍යය වනාහි නැති බවක් නො වේ. නිව්වාණ යන්නට පයඝාය වන පාළි 'අමත' හෝ සංස්කෘත 'අමෘත' යන්න නිෂේධාර්ථක වචනයක් වුව ද එයින් දැක්වෙන්නේ නැති බවක් නො වේ. භානිකර පක්ෂයට අයත් දෙයක අභාවය දැක්වීම නැතැයි කීමක් නො වේ. පාළි 'මුත්ති' හෝ සංස්කෘත 'මුක්ති' යන වචනය 'නිව්වාණ' යන්නට යොදන සුප්‍රකට පයඝායවලින් එකකි. එහි තේරුම මිදීම හෙවත් නිදහස යනුයි. නිදහස නම් නැති බවක් යයි කිසිවෙක් නො කියති. එසේ වුවත් නිදහස වනාහි බාධක ද අකුශල ද, විරුද්ධ ද වන යම් කිසිවකින් මිදීම මුල්

1. දින 1 (කොළඹ, 1929) 172 පි: උද (කොළඹ, 1926) 128 පි.

කොට ඇත්තක් බැවින් එක්තරා දෙයක් නැති විය යන අදහසක් ද එයින් දැක්වෙයි. එහෙත් නිදහස නම් ඒ නැති බව නො වේ. එපරිද්දෙන් ම නිව්‍යාණය හෙවත් මුක්තිය වනාහි සියලු අකුසල්වලින් මිදීමය; තෘෂ්ණාව, ප්‍රතිසය, අවිද්‍යාව යන මෙයින් මිදීමය; ද්වය, සාපෙක්ෂතාව, කාලය, දේශය යන ව්‍යවහාරවලින් මිදීමය.

නිව්‍යාණය පරම සත්‍යය හැටියට දැක්වෙන විස්තරයක් මජ්ඣිමනිකායේ 140 වැනි ධාතුච්ඡංග සූත්‍රයේ ඇත්තේය. මේ වනාහි ඒ නිහඬ රෑ කුඹල්හලේ දී හමු වී යයි ඉහත සඳහන් කරන ලද පුක්කුසානි නමැති බුද්ධිමත් පරිබ්‍රාජකයාට දේශනා කරන ලද්දකි. මේ සූත්‍රයේ වැදගත් කොටස් පහත සඳහන් පරිද්දෙන් පිටු කර දැක්විය හැකිය.

මනුෂ්‍යයෙක් ධාතු සයින් තැනුණේ වෙයි. එනම් පඨවි, ආපෝ, තේජෝ, වායු, ආකාශ, විඤ්ඤාණ යන මේවාය. ඒ වෙන් කර විමසා බලන් ම 'මමය' 'මාගේය'යි කිය හැකි කිසිවක් එහි නැති බව හේ වටහා ගනී. විඤ්ඤාණය උපදින්නේත් නිරුද්ධ වන්නේත් කෙසේ ද, සුඛ වේදනා දුඃඛ වේදනා අදුඃඛ අසුඛ වේදනාවන් උපදින්නේත් නිරුද්ධ වන්නේත් කෙසේ ද කියා හේ තේරුම් ගනී. මේ දැනීම නිසා ඔහුගේ සිත රාගයෙන් මිදෙයි. මෙහි දී ඉතිරි වන්නේ පිරිසිදු උපෙක්ෂාවය. කවර ආධ්‍යාත්මික තත්වයක් වුවද ලබා ගැනීමට මේ උපෙක්ෂාව ඉවහල් කර ගත හැකි බව ද, මෙය බොහෝ කල් පවතින බව ද හේ දනී. යළි හේ මෙසේ සිතයි:

'ඉදින් මම මේ පිරිසිදු උපෙක්ෂාව ආකාශානඤ්ඤායන-නායෙහි පිහිටුවා එයට සුදුසු සිත වඩන්නෙමි නම්, ඒ වනාහි සංඛ්‍යයක් වෙයි.¹ ඉදින් මම මේ පිරිසිදු උපෙක්ෂාව විඤ්ඤාණඤ්ඤායනනායෙහි.....ආකිඤ්ඤායනනායෙහි

1 කොතරම් පිරිසිදු වුවත්, කොතරම් උසස් වුවත්, සියලු ධ්‍යාන ම සංස්කාර වලින් හටගත් (සංඛත) මනෝමය තත්වයන් බව සැලකිය යුතුය. ඒවා තරය හෙවත් සත්‍යය නො වේ.

තෙවසඤ්ඤානාසඤ්ඤායතනයෙහි පිහිටුවා එයට සුදුසු සිත වඩන්නෙමි නම්, ඒ වනාහි සංඛතයක් වෙයි. එහෙයින් හෙතෙම සංස්කාර නො කරයි; හවය හෝ විභවය හෝ නො පතයි.¹ සංස්කාර නො කරන, හවය හෝ විභවය හෝ නො පතන හෙතෙම ලොව කිසිවක නො ඇලෙයි. නො ඇලුණු හෙයින් හේ නො තැවෙයි. නො තැවෙන හෙයින් හේ ඇතුළතින් ම, සහමුලින් ම නිවී යයි (පච්චත්තංයෙව පරිනිබ්බායති). ජාතිය ගෙවී ගියේ යයි ද, බලසර වසන ලද්දේ ද, කළයුතු දැ කරන ලද්දේ ද, මත්තෙහි කළ යුත්තක් නැතැයි ද හේ දනී.²

හෙතෙම සුඛ වේදනාවක් හෝ දුඃඛ වේදනාවක් හෝ අදුඃඛ අසුඛ වේදනාවක් හෝ විඳින්නේ, එය අනිත්‍ය බවත්, තමා එයට යටත් නොවන බවත්, තමා එහි නො ඇලී සිටින බවත් දන්නේ වෙයි. වේදනාව කෙබඳු වුව ද, හෙතෙම බැඳීමෙන් තොර වූයේ (විසංයුත්තෝ) එය විඳින්නේ වෙයි. තෙලුන් වැටියත් ඉවර වීමෙන් පහනක දෑල්ල නිවෙන්නාක් මෙන් ශරීරය බිඳී යෑමෙන් මේ සියලු වේදනා සංසිදෙන බව හේ දන්නේ වෙයි.

‘එහෙයින් භික්ෂුව, මෙසේ යුක්ත වන භික්ෂු තෙම මේ පරම ප්‍රඥධිෂ්ඨාතයෙන් යුක්ත වෙයි. සියලු දුක් නැති කිරීමේ නුවණ පරම ආයාථ ප්‍රඥවයි.

‘සත්‍යය පදනම් කර ඇති ඔහුගේ මේ විමුක්තිය වෙනස් නොකළ හැකිය. භික්ෂුව, යමක් මුසාවේ ස්වභාවයෙන් යුක්ත (මෝස ධම්ම) නම් ඒ අසත්‍ය වෙයි. යමක් මුසාවේ ස්වභාවයෙන් තොර (අමෝස ධම්ම) නම් ඒ සත්‍ය වෙයි. එනම් නිව්‍යාණයයි. එහෙයින් භික්ෂුව, මෙසේ

1. තෘෂ්ණාවෙන් හෙවත් චේතනාවෙන් නිදහස් ව සිටින හෙතෙම කම් රැස් නො කරන්නේ ය යනු මෙහි අදහසයි.

2. මේ වචනවලින් දක්වෙන්නේ දන් ඔහු රහත් කෙනෙකුත් බවය.

යුක්ත වන හික්ෂු තෙම පරම සත්‍යාධිෂ්ඨානයෙන් යුක්ත වෙයි. මුසා නො වනසුලු යමක් වේ ද එය ම පරම ආයු සත්‍යයයි, නිව්‍යාණයයි.'

නිව්‍යාණ යන්න වෙනුවට සත්‍ය (සච්ච) යන්න පැහැදිලි ලෙස ම බුදුන් වහන්සේ විසින් යොදන ලද තැන් ද වෙයි: 'මහණෙනි, ඔබට සත්‍යය ද, සත්‍යයට යන මාර්ගය ද දේශනා කරමි'¹ යන මෙහි 'සත්‍ය' යන්නෙන් නිව්‍යාණය ම දක්වන ලද්දේය.

මේ පරම සත්‍යය කුමක් ද? ලෞකික කිසිවක් පරම නො වන බව, සියල්ල සාපෙක්ෂ බව, ප්‍රත්‍යයන් නිසා හට ගන්නා බව, අනිත්‍ය බව, වෙනස් නො වනසුලු සඳහන ආධ්‍යාත්මික හෝ බාහිර ආත්මයක් නැති බව බුද්ධධර්මයේ උගන්වන පරම සත්‍යයයි. සත්‍යය කිසි විටෙක නිෂේධාර්ථක නොවන නමුදු, නිෂේධාර්ථක සත්‍යය යයි පොදු ව්‍යවහාරයක් පවතී. අවිද්‍යාවෙන් තොර ව තතු පරිද්දෙන් (යථාභූතං) දැන ගැනීම හෙවත් සත්‍යය අවබෝධ කර ගැනීම නිවන් අවබෝධ කිරීමයි,² තණ්හාත්මය (තෘෂ්ණාව නැති කිරීම) යි; දුකින් මිදීමයි. 'නිව්‍යාණයත් සංසාරයත් අතර වෙනසක් නැත' යන මහායාන මතය³ මෙහි දී විමසා බැලීම සුදුසුය. එකම දෙය, අවිද්‍යාවෙන් බලන්නාට සංසාරයත්, ප්‍රඥාවෙන් බලන්නාට නිව්‍යාණයත් වෙයි. ඒ වෙනස් වනුයේ බලන පිළිවෙළ අනුවය. මේ මහායාන මතය ගොඩනඟන ලද්දේ පෙර සඳහන් කරන ලද ආදීම ථෙරවාද පාළි පොත්වල අදහස් මුල් කරගෙන යයි සිතිය හැකිය.

1. සති V (PTS) 369 B.

2. ලංකා 200 B. බලන්න; 'නිර්වාණමිති මහාමතෙ යථාභූතාර්ථස්ථානදර්ශනම්.

3. නාගාර්ජුන: මාධ්‍යකාරි. XXV 19.

'න සංසාරස්‍ය නිර්වාණාත් කිංවිදස්‍යති විශේෂණම්
න නිර්වාණස්‍ය සංසාරාත් කිංවිදස්‍යති විශේෂණම්'

නිව්වාණය නම් තෘෂ්ණාව නැති කිරීමේ ඵලය යයි සිතීම වැරදිය. නිව්වාණය යම් කිසිවක ඵලයක් නම් එය හේතුවක විපාකයක් වන්නේය. එවිට එය හේතුවකින් හටගත්තක් (සංඛත) වෙයි. නිව්වාණය හේතුවක් හෝ ඵලයක් හෝ නො වේ. එය හේතුඵලවලින් පිටය. සත්‍යය හේතුවක් හෝ ඵලයක් හෝ නො වේ. ඒ චූකලී ධ්‍යාන සමාධි ආදී ආධ්‍යාත්මික තත්වයක් මෙන් හටගත්තක් නො වේ. සත්‍යය වෙයි. නිව්වාණය වෙයි. අපට එය දැක ගත හැකිය; අවබෝධ කර ගත හැකිය. නිව්වාණය අවබෝධ කර ගැනීමට ඉවහල් වන මාර්ගයක් වෙයි. එහෙත් නිව්වාණය ඒ මාර්ගයේ ඵලයක් නො වේ. අපට පාරක් දිගේ ගොස් කිසි යම් තැනක තිබෙන කන්දකට නැඟ ගතහැකි. එහෙත් ඒ කන්ද අප ගිය පාරේ ඵලයක් නො වේ.¹ කිසියම් තැනක තිබෙන ආලෝකයක් දකින්නට අපට පුළුවන. එහෙත් ඒ ආලෝකය ඇස් පෙනීම නිසා හටගත් ඵලයක් නො වේ.

නිව්වාණයට පසු ඇත්තේ කුමක්දැයි බොහෝ දෙනා අසති. නිව්වාණය අන්තිම සත්‍යය හෙයින් මේ ප්‍රශ්නය න්‍යාය විරෝධය. එය අන්තිමය නම් එයින් ඉපිට කිසිවක් නො විය හැකිය. නිව්වාණයට පසු කිසිවක් ඇත් නම්, අන්තිම සත්‍යය වනුයේ එය මිස නිව්වාණය නො වේ. රාධ නමැති භික්ෂු කෙනෙක් 'නිව්වාණයේ ප්‍රයෝජනය කුමක්ද?' යි මේ ප්‍රශ්නය ම වෙන පිළිවෙළකින් බුදුන්වහන්සේගෙන් ඇසූහ. නිව්වාණයේ ප්‍රයෝජනයක් හෝ ඵලයක් ගැන ඇසූ මේ ප්‍රශ්නයෙන්, එයින් ඉපිට ඇත්තේ කුමක්ද යන අදහස ම ප්‍රකාශ වෙයි. 'රාධය, ප්‍රශ්නයේ කෙළවර ගන්නට මේ ප්‍රශ්නයට නොහැකි විය.

1. මාර්ග ඵල අටත් නිර්වාණයත් යන මේ නව ලොකොත්තර ධර්මයන් අතුරෙන් නිර්වාණය මාර්ගඵලවලට ඇතුළත් නැති බවත්, මාර්ග ඵලයන්ගෙන් බැහැර බවත් සැලකිය යුතුය.

(මේ ප්‍රශ්නයේ අර්ථයක් නැත). රාධය, නිව්‍යාණය අරමුණ ද, නිව්‍යාණය පිහිට ද, නිව්‍යාණය අවසානය ද කර ගෙන බබ්සර වසයි' යයි භාග්‍යවතුන්වහන්සේ පිළිතුරු දුන්හ.¹

'බුදුන්වහන්සේ මරණයෙන් පසු නිවන් පුර වැඩියහ' යනාදී සඳෙස් යෙදුම් ද නිව්‍යාණය පිළිබඳ වැරදි හැඟීම් ඇති වීමට හේතු වී තිබේ. 'බුදුන්වහන්සේ නිව්‍යාණයට හෙවත් පරිනිව්‍යාණයට වැඩම කළහ'යි අසන අප කළ නිව්‍යාණය වනාහි යම් කිසි පැවැත්මක් ඇති ස්ථානයක් හෝ පදයක් හෝ ගතියක් යන හැඟීමක් ඇති වෙයි. පැවැත්ම, ජීවිතය යන මේ වචන අප තේරුම් ගෙන සිටින පිළිවෙළ අනුව ඒ ගැන අදහස් පහළ වෙයි. 'නිවන් වැඩියහ' යන්න වැනි අදහස් ඇති යෙදුම් ආදීම පාළි ග්‍රන්ථවල නැත්තේය. බුදු කෙනෙකුන්ගේ හෝ රහත් කෙනෙකුන්ගේ අපවත් වීම දක්වන 'පරිනිබ්බුත' නම් වචනයක් වෙයි. 'නිවනට වැඩම කළ' යන තේරුමක් එහි නැත. බුදුන්වහන්සේ හෝ රහත් කෙනෙකු අපවත් වීමෙන් පසු නැවත ඉපදීමක් නැති හෙයින් එහි තේරුම වියයුත්තේ 'පුරා නිව්‍යාණය' යනුය.

මෙහි දී පැන නගින තවත් ප්‍රශ්නයක් වෙයි. එනම් පරිනිව්‍යාණයෙන් පසු බුදුන්වහන්සේට හෝ රහත් කෙනෙකුට හෝ සිදුවන්නේ කුමක්ද යනුය. මෙය පිළිතුරු නො දුන් (අව්‍යාකත) ප්‍රශ්න ගණයට අයත්ය.² මේ ප්‍රශ්නය නගනු ලැබූ අවස්ථාවල දී තථාගතයන් වහන්සේ වදළේ පරිනිව්‍යාණයෙන් පසු රහත් කෙනෙකුට සිදුවන්නේ කුමක්ද යනු දැක්වීමට වචන නැති බවය. වච්ඡ නමැති පරිව්‍යාජකයෙකුට පිළිතුරු දුන් උන්වහන්සේ වදළේ 'උපදී' 'නො උපදී' යනාදී වචන රහත් කෙනෙකු සඳහා යෙදිය නොහැකි බවය. කවර හෙයින් ද යත් රහත් කෙනෙකු පිරිනිවන් පෑමේදී, 'උපදී' 'නො උපදී' යනාදී ව්‍යවහාරවලට

1. සති III (PTS) 189 B.

2. සති IV (PTS) 375 B. සිට

මුල් වන රූප වේදනා සංඥා සංස්කාර විඤ්ඤා යන මේ සියල්ල, මත්තෙහි නො උපදින පරිදි, නැති වී යන හෙයිනි.¹

පිරිනිවන් පෑ රහතන්වහන්සේ දර ඉවර වීමෙන් නිවී ගිය හිත්තකට හෝ වැටියක් තෙලුන් ඉවර වීමෙන් නිවී ගිය පහන් දැල්ලකට හෝ උපමා කරනු ලැබෙති.² මෙහි නිවී ගිය හිත්තට හෝ දැල්ලට උපමා කරන ලද්දේ නිව්වාණය නො ව, නිව්වාණය අවබෝධ කර ගත් පඤ්චස්කන්ධය ම 'සත්වයා ම බව මැනවින් සිත තබා ගතයුතුය. මේ කාරණය අවධාරණයෙන් දක්විය යුත්තේ සමහර වැදගත් උගතුන් ඇතුළු බොහෝ දෙනා මේ උපමාවේ උපමේයය නිව්වාණය යයි වරද ගෙන සිටින හෙයිනි. නිව්වාණය නම් නිවී ගිය හිත්තකට හෝ දැල්ලකට කිසි විටක උපමා නො කරනු ලැබේ.

නිව්වාණය පිළිබඳව බොහෝ දෙනා අයන තවත් ප්‍රශ්නයක් වෙයි. එනම් 'ආත්මයක් නැති නම් නිව්වාණය අවබෝධ කර ගන්නේ කවරෙක් ද' යනුය. මේ ප්‍රශ්නය විසඳීමට පෙර ආත්මයක් නැත් නම් දැන් සිතන්නේ කවරෙක් ද යන ප්‍රශ්නය ගනිමු. සිතන්නේ චින්තනය බව ද චින්තනයට මුල් වන චින්තකයෙකු නැති බව ද මීට පෙර දක්වන ලද්දේය. එපරිද්දෙන් ම අවබෝධය කරන්නේ අවබෝධයයි; ප්‍රඥාව යි. අවබෝධය කරන පුද්ගලයෙක් හෝ ආත්මයක් හෝ නැත. යම් සත්වයෙක් හෝ දෑයක් හෝ පිළිවෙළක් හෝ හටගන්නා ස්වභාවයෙන් යුක්ත නම්, ඔහු හෝ එය හෝ නැති වීමේ, වැනැසී යෑමේ ස්වභාවයෙන් ද යුක්ත බව දුඃඛ සමුදය පිළිබඳ පරිච්ඡේදයේදී දක්වන ලද්දේය. දුඃඛය හෙවත් සංසාරය වනාහි හටගැනීම

1. මනි I (PTS) 486 B.

2. එම 487 B; III 245 B; සුනි (PTS) 235 ගාංච

ස්වභාව කොට ඇත්තකි. දූඛය තෘෂ්ණාව නිසා හටගනී. එය ප්‍රඥාව නිසා නැති වෙයි. මේ තෘෂ්ණාවත් ප්‍රඥාවත් සංස්කාර ස්කන්ධයට ඇතුළත් බව පෙර දක්වන ලදී.

එහෙයින් පඤ්චස්කන්ධය හටගැනීමේ බීජයත් නැතිවීමේ බීජයත් ඒ පඤ්චස්කන්ධයෙහි ම ඇත්තේය. 'මේ සිත් පිත් සහිත බලයක් පමණ සිරුරෙහි ලෝකයත් ලෝකයේ හටගැනීමත් ලෝක නිරෝධයත් ලෝක නිරෝධයට පැමිණෙන මාර්ගයත් පනවමි' (ඉමස්මිං යෙව බ්‍යාමඞ්තෙ කලෙබරෙ සඤ්ඤිමිහි සමනකෙ ලොකඤ්ච පඤ්ඤාපෙමි ලොකසමුදයඤ්ච ලොකනිරෝධඤ්ච ලොකනිරෝධ ගාමිනිඤ්ච පටිපදං) යන සුප්‍රකට දේශනාවේ අදහසත් එයමය.¹ (මෙහි 'දුඛ' යන්න වෙනුවට 'ලෝක' යන්න යොදා තිබේ). මුළු චතුරාර්‍ය්‍ය සත්‍යය පඤ්චස්කන්ධය තුළ හෙවත් අප තුළ ම ඇති බව ද, දුක උපදවන, යළි ඒ වනසා දමන බාහිර බලයක් නැති බව ද මෙයින් පෙනේ.

මේ ළඟ පරිච්ඡේදයේ දී විස්තර කරනු ලබන සතරවැනි ආයුසත්‍යය මගින් දියුණු කල්යාණ ප්‍රඥා තොමෝ ජීවිතයේ රහස තතු පරිද්දෙන් ම දැක ගන්නීය. රහස සොයා ගත් පසු හෙවත් සත්‍යය දැක ගත් පසු පැවැත්ම පිළිබඳ තෘෂ්ණාව නැති වන හෙයින්, සැහවී සිට ගෙන සංසාරය නමැති මායාව මවා පාන සියලු ශක්තිහු නිශ්චල වෙති; තවත් සංස්කාරයන් ගොඩනැගීමට නො පොහොසත් වෙති, ඒ වනාහි රෝගයේ හේතුවත් රහසත් රෝගියාට වැටහුණු කල සංසිද්දෙන මානසික රෝගයක් වැනිය.

සෙසු සියලු ආගම්වල පරමාර්ථයට ළඟා විය හැක්කේ මරණයෙන් පසුය. එහෙත් නිව්‍රාණය මේ ජීවිතයේ දී ම ලැබ ගතහැකිය. නිවන් දකින්නට මැරෙන තුරු බලා සිටීමක් වුවමනා නැත.

1. අති (කොළඹ, 1929) 218 B.

සත්‍යය හෙවත් නිව්‍යාණය අවබෝධකළ තැනැත්තාට වඩා සුඛිත පුද්ගලයෙක් ලෝකයේ නැත. සෙස්සන් වෛතසික උපද්‍රවවලින් පෙළෙන නමුත් ඔහු එයින් නිදහස්ය. ඔහුගේ මානසික සෞඛ්‍යය පරිපූර්ණය. හෙතෙම අතීතය ගැන ශෝක නො කරයි; අනාගතය ගැන කල්පනා නො කරයි; යළි වර්තමානයෙන් යැපෙයි.¹ එහෙයින් හෙතෙම ස්වයං ප්‍රක්ෂෙපයෙන් තොර ව සියල්ල විඳින්නේ ද, අනුභව කරන්නේ ද වෙයි. හෙතෙම තුටු පහටු ව, ප්‍රමුදිත ව, බ්‍රහ්මවයභාවේ රස විඳිමින්, පිනා ගිය ඉඳුරන් ඇති ව, තෘප්තිමත් ව, විනිත ව, ශාන්ත ව වෙසෙයි.²

ආත්මාර්ථකාමී තෘෂ්ණාව, ප්‍රතිසය, අවිද්‍යාව, මානස යනාදි සියලු ක්ලේශවලින් නිදහස් බැවින් හේ ශාන්ත ද, පවිත්‍ර ද වෙයි; හෙතෙම කරුණාව, මෛත්‍රය, ක්ෂමාව ආදී ගුණවලින් පිරුණේ වෙයි. තමාය යන හැඟීමක් ඔහු තුළ නැති බැවින් ඔහු අනුන්ට කරන සේවාව නිමිලය. සත්කාය දෘෂ්ටියෙන් ද, භව තෘෂ්ණාවෙන් ද නිදහස් ව සිටින ඔහු ආධ්‍යාත්මික තත්වයන් ඇතුළු කිසි සංස්කාරයක් රැස් කරන්නේ නැත.

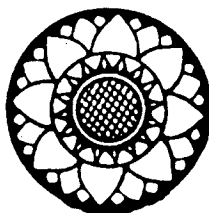
නිව්‍යාණය ද්වය, සාපේක්ෂතා ආදී ව්‍යවහාරවලින් බැහැරය. එහෙයින් හොඳ, නරක, කුසල්, අකුසල්, භව, විභව ආදී කල්පනාවලින් එය මිනිය නොහැකිය. නිව්‍යාණය අමුතු තේරුමකින් යුක්ත වෙයි. දවසක් සැරියුත් තෙරණුවෝ 'ඇවැත්නි, නිවන සැපය, නිවන සැපය'යි කීහ. 'ඇවැත්නි, වේදනාවක් නැත් නම් ඒ සැප වන්නේ කෙසේද?'යි මෙහි දී උදයි තෙරුණුවෝ විමසූහ. සැරියුත් තෙරුණුවන් මෙහි දී දුන්නේ පොදු අයට තේරුම් ගත නොහැකි ගැඹුරු දර්ශනික පිළිතුරකි. එනම් 'වේදනාව නැති බව ම සැපය' යනුය.

1. සති I (PTS) 58.

2. මති II (PTS) 1218.

නිව්‍යාණය කර්කයට ගෝවර නොවෙයි (අතක්කාවවර) පරම සත්‍යය හෙවත් නිව්‍යාණය ගැන වාද කිරීම බුද්ධිමය විනෝදයක් විය හැකි නමුත්, එමගින් එය කවද වත් තේරුම් ගත නොහැකිය. බාලාංශයේ ඉගෙන ගන්නා ළමයෙකු සාපේක්ෂතා සිද්ධාන්තය ගැන වාද නොකළ යුතුය. ඒ වෙනුවට ඉවසිල්ලෙනුත් උනන්දුවෙනුත් ඉගෙනීම කළ හොත්, කිසියම් දවසක එය තේරුම් ගැනීමට ඔහුට පුළුවන් විය හැකිය. නිව්‍යාණය නුවනැත්තන් තමන් විසින් ම දතයුත්තකි (පව්වත්තං වෙදිතබ්බො විඤ්ඤානී). එහෙයින් ගැටලු වචන නිසා වෙහසීම වෙනුවට ඉවසිල්ලෙනුත් උනන්දුවෙනුත් මාගීය පිළිපැද, ආධ්‍යාත්මික දියුණුව ලබා ගත හොත්, කිසි යම් දිනෙක නිර්වාණය අවබෝධ කර ගැනීමට අපි පොහොසත් වන්නෙමු.

එහෙයින් නිව්‍යාණය අවබෝධ කර ගැනීමට ඉවහල් වන ඒ මාගීය දෙසට අපි දැන් සිත් යොමු කරමු.



v පරිච්ඡේදය

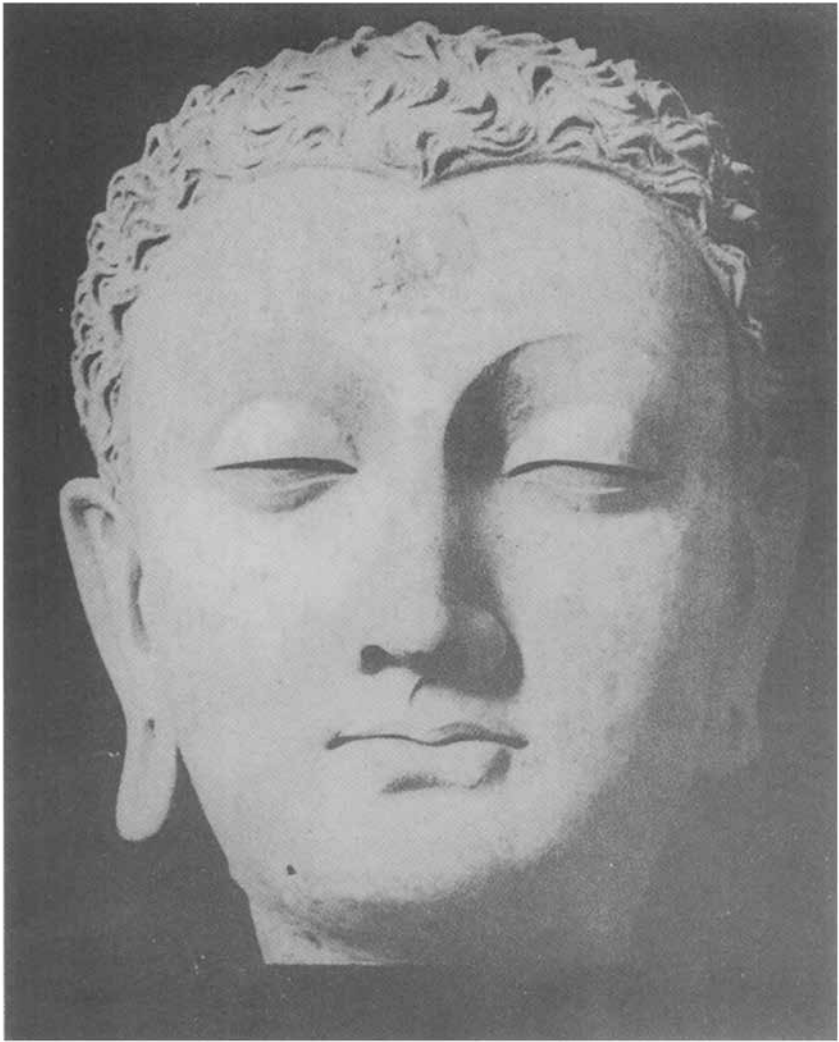
සතරවැනි ආයතී සත්‍යය: මාගීය

සතරවැනි ආයතී සත්‍යය නම් දුකින් මිදීමේ මාගීය පිළිබඳ සත්‍යය (දුක් බ නිරෝධ ගාමිනී පටිපදා අරිය සච්ච) යි. 'පහත්, ගැමි, පුහුදුනට අයිති, අනාර්ය, අනථිකර, කාම සුඛල්ලිකානුයෝගය හෙවත් කම් සුවයෙහි ඇලී සිටීමත්, දුක් සහිත, අනායතී, අනථිකර අත්තකිලමථානුයෝගය හෙවත් තොයෙක් පිළිවෙළේ කටුක ව්‍යවලින් කයට දුක් දීමත් යන අන්ත දෙකට අයත් නො වන හෙයින් මෙය මධ්‍යම ප්‍රතිපදා (මජ්ඣිමා පටිපදා) යන නමින් ද ප්‍රකටය. කලින් මේ අන්ත දෙකෙහි යෙදී ඒවා හිස් බව වටහා ගත් බෝසතාණන් වහන්සේ ඒ අත්දැකීම ඉවහල් කර ගෙන 'ඇස් ලබා දෙන, නුවණ ලබා දෙන, උපසමයටත් අභිඤ්චටත් සම්බෝධියටත් නිව්‍යාණයටත් හේතු වන' ආයතී අෂ්ටාංගික මාර්ගය හෙවත් මධ්‍යම ප්‍රතිපදාව සොයා ගත්හ. මේ මාර්ගයේ අංග අට නම්—

1. සම්මා දිට්ඨි (යහපත් දැකීම)
2. සම්මා සංකප්ප (යහපත් සංකල්පය)
3. සම්මා වාචා (යහපත් වචනය)
4. සම්මා කම්මන්ත (යහපත් වැඩ)
5. සම්මා ආජීව (යහපත් දිවි පෙවෙන)



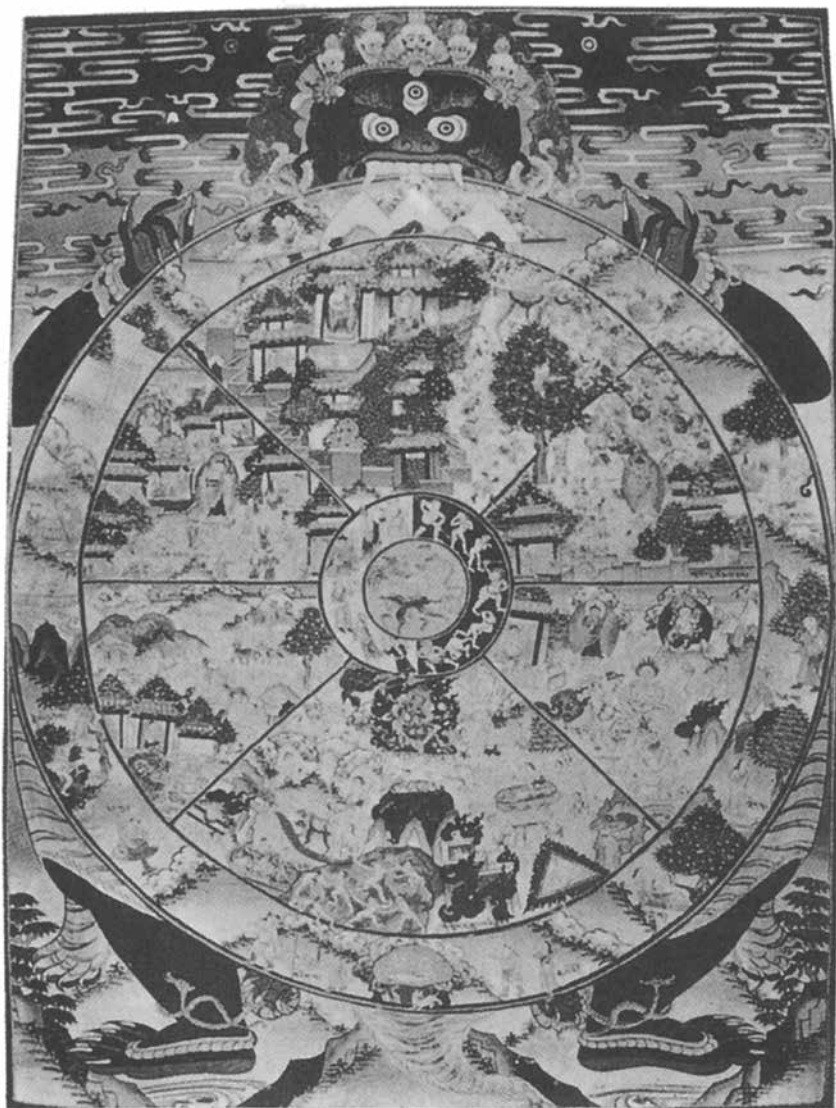
vii. තිබ්බතයෙන් ලැබුණු බුදු පිළිමයක්



viii. ඇපගනියානයෙන් ලැබුණු බුදු පිළිමයක හිස



ix. කාමරෝජයෙන් ලැබුණු බුදු පිළිමයක්



x. තිබ්බතයෙන් ලැබුණු සංසාර චක්‍රය

6. සම්මා වායාම (යහපත් වැයම)
7. සම්මා සති (යහපත් සිතිය)
8. සම්මා සමාධි (යහපත් සමාධිය) යන මේවාය.

සතලිස් පස් වසක් මුළුල්ලේ භාග්‍යවතුන්වහන්සේ විසින් දේශනා කරන ලද මුළු ධර්මය ම වාගේ මේ මාර්ගය මුල් කොට ඇති බව පෙනේ. ඒ ඒ පුද්ගලයන්ගේ දියුණුවේ ප්‍රමාණයක් ධර්මය තේරුම් ගෙන පිළිපැදීමට ඔවුන් තුළ පැවති හැකියාවන් අනුව නොයෙක් අයුරින් ද, නොයෙක් වචනවලින් ද මාර්ගය විස්තර කර දීම උන්වහන්සේගේ සිරිත විය. ත්‍රිපිටකයේ දක්නට ලැබෙන දහස් ගණන් දේශනාවල සාරය ආයතී අෂ්ටාංගික මාර්ගය ම බව සඳහන් කළ යුතුය.

සිරිත් පරිද්දෙන් ඉහත දක්වන ලද අංක පිළිවෙළට එකකට පසු එකක් බැගින් මේ අංග අට පිළිපැදිය යුතු යයි සිතීම නුසුදුසුය. ඒ සියල්ල එක් එක් පුද්ගලයාගේ හැකියාව අනුව එකට ම වාගේ පිළිපැදිය යුතු වෙයි. ඒ සියල්ල එකිනෙකට බැඳී සිටියි. එසේම එකෙකක් සෙසු අංග පිළිපැදීමට ද ඉවහල් වෙයි.

මේ අංග අටෙන් අදහස් කරන්නේ බුදු දහමේ උගන්වන ශීල, සමාධි, ප්‍රඥා යන ත්‍රිශික්ෂාවන් දියුණු කර පරිපූර්ණත්වයට පැමිණවීමය.¹ එහෙයින් මාර්ගයේ මේ අංග අට ඉහත දක්වන ලද කොටස් තුනට බෙදා විස්තර කළහොත් මෙය තිරවුල් ලෙස තේරුම් ගැනීම පහසු වන්නේය.

මෙයින් ශීලය වනාහි බුදුන්වහන්සේගේ ධර්මයේ පදනම වන අප්‍රමාණ මෙත්‍රියත් මහාකරුණාවත් මත ගොඩනගන ලද්දකි. බුද්ධධර්මය ගැන කථා කරන, පොත්පත් ලියන බොහෝ උගතුන් උන්වහන්සේගේ ධර්මයේ මේ උතුම් අදහස අමතක කර දමා ශුෂ්ක දුර්ගතික විචාරවලට

බැසීම සංවේග ජනකය. භාග්‍යවතුන්වහන්සේගේ ධර්මය වනාහි බොහෝ දෙනාගේ හිත පිණිස ද, බොහෝ දෙනාගේ සුව පිණිස ද, ලෝකයාට අනුකම්පාවෙන් ද, (බහුජන හිතාය බහුජන සුඛාය ලෝකානුකම්පාය) දේශනා කරන ලද්දකි.

පාරප්‍රාප්තිය ලබනු කැමති පුද්ගලයෙකු විසින් එකසේ වැඩිය යුතු ගුණ දෙකක් ඇති බව බුද්ධ ධර්මයේ උගන්වනු ලැබේ. එනම් කරුණාව සහ ප්‍රඥාවය. මෙහි කරුණාව යන්නෙන් දැක්වෙන්නේ හදවතට අයත් ගුණ හෙවත් භාවමය ගුණ යයි හඳුන්වනු ලබන දයාව, පරිත්‍යාගය, ඉවසීම ආදී උතුම් ගතිගුණය; ප්‍රඥාව යන්නෙන් ගැනෙන්නේ බුද්ධිමය ගුණ සමූහයයි. බුද්ධිමය අංශය ගැන නො තකා භාවමය අංශය දියුණු කරනුයේ ගුණවත් මෝඩයෙකු බවට පැමිණෙයි. එපරිද්දෙන් ම භාවමය අංශය ගැන නො තකා බුද්ධිමය අංශය පමණක් දියුණු කරනුයේ අනුන් ගැන නො සලකන නිර්දය බුද්ධිමතෙකු බවට පැමිණෙයි. එහෙයින් පාරප්‍රාප්තිය පතන්නෙකු මේ දෙක ම සම සේ වැඩිය යුතුය. බෞද්ධ ජීවිතයේ අරමුණ නම් මෙයයි. ප්‍රඥවත් කරුණාවත් වෙන් කළ නො හැකි පරිද්දෙන් එකිනෙකට බැඳී පවතී. මේ කාරණය පසුව විස්තර කරනු ලැබේ.

මෙමත්‍රියත් කරුණාවත් මුල් කොට ඇති මේ ශීලයට සම්මා වාචා, සම්මා කම්මන්ත, සම්මා ආජීව (නම් වැලේ එන පිළිවෙළට 3 වැනි 4 වැනි, 5 වැනි) යන අංග තුන ඇතුළත්ය.

මෙයින් සම්මා වාචා හෙවත් යහපත් වචනය නම් (1) බොරු කීම (මුසාවාදය), (2) පුද්ගලයන් අතර හෝ පිරිස් අතර හෝ වෛරය, අසමගිය ඇති වීමට හේතු වන කේලාම් කීම (පිසුණා වාචා), (3) සිත් රිදවන නපුරු රළු වචන කීම (ඵරුසා වාචා), (4) වැඩකට නැති හිස් බස් දෙඩීම (සම්ඵජ්ජලාප) යන මේවායින් වැළකීමය. මෙවැනි අකුසල, අහිතකර වචනවලින් වැළකී සිටින්නෙකු

කියන්නේ ඇත්තය. ඔහුගේ මුවින් පිට වන්නේ හිතකර ප්‍රිය, යහපත්, හොඳ වචනය. අප සැලකිල්ලෙන් තොර ව කථා නොකළ යුතුය. අප කථා කළයුත්තේ ස්ථානයටත් වේලාවටත් සුදුසු පිළිවෙළටය. වැඩකට ඇති, යහපත් වචනයක් කිය නොහැකි විටක අප කළ යුත්තේ 'ආයතී තුෂ්ණිභාවය' රැකීමය.

සම්මා කම්මන්තය හෙවත් යහපත් වැඩ වනාහි සුවර්තයත් සාමයත් දියුණු කිරීම අරමුණු කොට ඇත්තේය. දිවි තොර කිරීම, සොර කම් ඇතුළු වංක වැඩවල යෙදීම, කාමයෙහි නොනිසි ලෙස හැසිරීම යන මෙයින් වැළකිය යුතු බවත්, දූහැමිව සමගියෙන් ජීවත් වීමට අනුනටත් උදවු කළයුතු බවත් එයින් දක්වනු ලැබේ.

සම්මා ආජීව (යහපත් දිවි පෙවෙත) යන්නෙහි අදහස නම් මාරක ආයුධ වෙළඳාම, මත්පැන් වෙළඳාම, විෂ වෙළඳාම මස් පිණිස සතුන් විකිණීම ඇතුළු මස් වෙළඳාම, කුට ව්‍යාපාර යනාදී අනුන්ගේ විපතට හේතු වන රැකියාවල නොයෙදී, අනුනට හිංසා පිණිස නොවන, දූහැමි, නොකිලිටි රැකියාවක යෙදිය යුතු බවය. මාරක ආයුධ වෙළඳාම පවිටු, නොදූහැමි දිවි පෙවෙතකැයි කීමෙන් පෙනෙන්නේ කවර වර්ගයේ යුද්ධයකට පුව ද බුද්ධධර්මය විරුද්ධ බවය.

ආයතී අෂ්ටාංගික මාර්ගයේ මේ අංග තුන ශීලයට අයත්ය. බෞද්ධ සඳ්වාර ප්‍රතිපත්තිවල පරමාටීය නම් පුද්ගලයාත් සමාජයත් සුඛිත මුදිත බවට පැමිණවීම බව මෙහි දී අප සිත තබා ගතයුතුය. හැම උසස් ආධ්‍යාත්මික දියුණුවක් ම මේ ශීලය මුල් කොට ඇත්තේය. මේ සිල් නමැති පදනමින් තොර ව කිසි ම ආධ්‍යාත්මික දියුණුවක් ලැබිය නොහැකිය.

මිළභට ඇත්තේ සමාධියයි. ආයතී අෂ්ටාංගික මාර්ගයේ සම්මා වායාම, සම්මා සති, සම්මා සමාධි (නම් වැලේ එන පිළිවෙළට 6 වැනි, 7 වැනි, 8 වැනි) යන අංග තුන එයට ඇතුළත්ය.

මෙයින් සම්මා වායාමය නම් (1) නූපන් අකුසල් ඉපදීමට ඉඩ නොදීමත් (2) උපන් හෙවත් තමා තුළ පවත්නා අකුසල් නැතිකිරීමත් (3) නූපන් කුසල් ඉපදවීමත් (4) උපන් කුසල් දියුණු කිරීමත් සඳහා කරනු ලබන දැඩි වෑයමය.

සම්මා සතිය නම් (1) කාය හෙවත් ශරීරයේ පැවතුම්, (2) වේදනා, (3) චිත්ත හෙවත් සිතෙහි පැවතුම්, (4) ධර්ම හෙවත් අදහස් සිතිවිලි හැඟීම් ආදිය යන මේවා පිළිබඳ මනා සිතියයි.

ආනාපානසතිය හෙවත් ආශ්වාස ප්‍රශ්වාස මගින් සිත එකඟ කර ගන්නා පිළිවෙළ වනාහි කය අරමුණු කර ගෙන සිත දියුණු කර ගතහැකි භාවනා ක්‍රමවලින් එකකි. මේ හැර කය අරමුණු කර ගෙන සිත එකඟ කර ගතහැකි වෙන භාවනා ක්‍රම කීපයක් ද වෙයි.

වේදනාවන් පිළිබඳ සිතිය නම් සුඛ, දුඃඛ, අදුඃඛ-අසුඛ යන වේදනාවලින් කවරක් වුව ද අප තුළ උපදිමින් අතුරුදහන් වන්නේ කෙසේ ද යනු පැහැදිලි ලෙස සිතියෙන් යුක්ත ව දැන ගැනීමය.

සිත පිළිබඳ සිතිය නම් සිත රාග සහගත ද, ද්වේෂ සහගත ද, මෝහ සහගත ද, එකඟ වී තිබේ ද, එකඟ නො වී තිබේ ද යනාදි විසින් සිතෙහි පැවතුම් දැන ගැනීමය.

ධර්මයන් පිළිබඳ සිතිය නම් ධර්මයන්ගේ ස්වභාවයත්, ඒ උපදිමින් අතුරුදහන් වන සැටින් වැඩෙන සැටින් යටපත් වන සැටින් නැති වන සැටින් දැන ගැනීමය.

මේ භාවනා ක්‍රම සතර සතිපට්ඨාන සූත්තයෙහි විස්තර කර තිබේ.¹

1. VII පරිච්ඡෙදය (භාවනාව) බලන්න.

සම්මා සමාධිය මේ කොටසේ අනික් අංගයයි. මේ සමාධිය ධ්‍යාන සතර ලබා ගැනීමට ඉවහල් වෙයි. එයින් පළමුවැනි ධ්‍යානයේ දී කාමච්ඡන්දය හෙවත් කාම වස්තූන් පිළිබඳ ආශාව, ව්‍යාපාදය හෙවත් ක්‍රෝධය, ඊන මිඛය හෙවත් කාය චිත්ත චෛතසිකයන්ගේ මැළි බව, උඛච්ච කුක්කුච්චය හෙවත් කළ අකුසලුන් නොකළ කුසලුන් ගැන තැවීම, විචිකිච්ඡාව හෙවත් සැකය යනාදී අකුසල් යටපත් වෙයි; ප්‍රීතියත් සුඛයත් විතර්ක විචාර දෙකක් ඉතිරි වෙයි. දෙවැනි ධ්‍යානයේ දී ඉහත සඳහන් විතර්ක විචාර දෙක ඇතුළු සියලු බුද්ධිමය ක්‍රියා යටපත් වෙයි; ප්‍රීතියත් සුඛයත් එකාග්‍රතාවත් ඉතිරි වෙයි. තුන්වැනි ධ්‍යානයේ දී සක්‍රිය වේදනාවක් වන ප්‍රීතිය අතුරුදහන් වෙයි; සුඛයත් උපෙක්ෂාවත් ඉතිරි වෙයි; සතරවැනි ධ්‍යානයේ දී සුඛ වේදනා, දුක්ඛ වේදනා, අදුක්ඛ අසුඛ වේදනා ඇතුළු සියලු වේදනා අතුරුදහන් වෙයි. ඉතිරි වනුයේ එකාග්‍රතාවෙන් යුත් පිරිසිදු උපෙක්ෂාවත් සිහියත් පමණකි.

සම්මා වායාම, සම්මා සති, සම්මා සමාධි යන මෙයින් සිත පුහුණු කර දියුණු කළ හැක්කේ මෙපරිද්දෙනි.

ප්‍රඥාවට ඇතුළත් වනුයේ සම්මා සංකප්ප, සම්මා දිව්ඨි (නම් වැලේ පිළිවෙළට 1 වැනි 2 වැනි) යන අංග දෙකය.

මෙයින් සම්මාසංකප්ප යනුවෙන් දැක්වෙන්නේ (1) නෙක්ඛම්ම සංකප්ප හෙවත් කම් සැප හැර දැමීමේ කල්පනා, (2) අව්‍යාපාද සංකප්ප හෙවත් ව්‍යාපාදයෙන් තොර මෙත්‍රී කල්පනා, (3) අවිභිංසා සංකප්ප හෙවත් භිංසාවෙන් තොර කරුණා කල්පනා යන මේවාය. නෛෂ්ක්‍රමය, මෙත්‍රීය, අවිභිංසාව, කරුණාව යන මේ කල්පනාවන් ප්‍රඥ ගණයට ඇතුළත් කරන ලද්දේ කවර හෙයින් ද යනු අප සැලකිල්ලෙන් විමසා බැලියයුතු වැදගත් කරුණකි. සැබෑ නුවණට මේ උතුම් ගුණ ඇතුළත් බවත්, පෞද්ගලික ජීවිතයේ දී හෝ සමාජයේ දී හෝ

දේශපාලනයේ දී හෝ වෙන කවර අංශයක දී හෝ ලෝභය, ක්‍රෝධය, භීෂාව යන මේවා ඇති වන්නේ ප්‍රඥව නැතිකම නිසා ම බවත් මෙයින් පෙනේ.

සම්මා දිට්ඨිය හෙවත් යහපත් දැකීම නම් යම් කිසිවක් ඇති පරිද්දෙන්, යථාභූත ලෙස දැක ගැනීමය. යථාභූත ලෙස දැක ගත හැකි වන්නේ චතුරායභී සත්‍යය මගිනි. සමායක් දෘෂ්ටිය නම් චතුරායභී සත්‍යය පිළිබඳ අවබෝධය යයි කියන්නේ එහෙයිනි. අන්තිම තථ්‍ය දැක ගැනීමට අපට ඉවහල් වන උත්තම ප්‍රඥව නම් මේ අවබෝධය ම ය. අවබෝධය දෙවදුරුම් යයි බුදු දහමේ උගන්වනු ලැබේ. අප බොහෝ විට අවබෝධය යයි ගන්නේ අපට මතක තිබෙන, අප දන්නා කරුණු අනුව යම් දෙයක් නුවණින් තේරුම් ගැනීමය. මේ වනාහි අනුබෝධයයි. මෙය ගැඹුරු නො වේ. සැබෑ ගැඹුරු අවබෝධය නම් විනිවිද දැකීම හෙවත් ප්‍රතිවේධයයි. මේ වනාහි යම් දෙයක නමට මුළු නොවී එය ඇති පරිද්දෙන් දැක ගැනීමය. ප්‍රතිවේධය ලැබෙන්නේ සිත සියලු කෙලෙස්වලින් මුද්‍ර ගෙන භාවනාව මගින් දියුණු කළ විටය.¹

මේ මාභීය එක් එක් පුද්ගලයෙකු තම ජීවිතයේ දී පිළිපැදිය යුතු, දියුණු කරගත යුතු ක්‍රමයක් බව මෙයින් පෙනේ. ඒ වනාහි තමා විසින් ම තම සිතත් කයත් වචනයත් දමනය කර ගැනීමය; තමා ම තමා දියුණුකර ගැනීමය; තමාම තමා පිරිසිදු කර ගැනීමය. පූජාවිධි ආදියත් මේ මාභීයත් අතර කිසි සබඳකමක් නැත්තේය. ඒ වනාහි සද්චාරයත් බුද්ධියත් ආධ්‍යාත්මික තත්වයත් දියුණු කිරීමෙන් පරම තථ්‍යත් සම්පූර්ණ නිදහසත් ප්‍රීතියත් සාමයත් අවබෝධ කර ගැනීමට ඉවහල් වන මාභීයයි.

බෞද්ධ රටවල ආගමික අවසථාවල දී පවත්වනු ලබන මනහර සිරිත් විරිත් සහ විසිතුරු උත්සව ඇති බව සැබෑය. එහෙත් ඒවා මාභීයට සම්බන්ධ නැත. ඒවායේ

පරමාර්ථය නම් ආගම මුල් කොට පහළ වන ඇතැම් භාව, හැඟීම් තෘප්තිමත් කිරීමෙන්, දියුණුවෙන් අඩු පුද්ගලයන්ගේ වුවමනාවන් පිරිමසා, අනුක්‍රමයෙන් ඔවුනට මාර්ගය පෙන්නා දීමය.

වතුරායතී සත්‍යය සම්බන්ධයෙන් අප විසින් කළ යුතු වැඩ සතරක් වෙයි: පළමුවැනි දුටු සත්‍යයෙන් ජීවිතයේ ස්වභාවයත් එහි දුක් දෙමනස් සොම්නසුත් එහි අඩුපාඩුත් එය වෙනස්වනසුලු බවත් දක්වනු ලැබේ. එය සත්‍යයක් බව අප වටහා ගතයුතුය (පරිඤ්ඤායා).

දෙවැනි සමුදය සත්‍යය නම් තෘෂ්ණාව මුල් කොට පවත්නා ක්ලේශයන් නිසා දුක හටගන්නා බවය. මෙය සත්‍යයක් බව වටහා ගැනීම පමණක් ප්‍රමාණවත් නො වේ. අප එය නැති කර දැමිය යුතුය (පහාතබ්බ).

තුන්වැනි නිරෝධ සත්‍යය නම් නිව්‍යාණයයි; පරම සත්‍යයයි; අන්තිම තර්ථයයි. අප එය අවබෝධ කර ගතයුතුය (සව්ඪ්ඤාතබ්බ).

සතරවැනි ආයතී සත්‍යය නම් නිව්‍යාණය අවබෝධ කර ගැනීමට ඉවහල් වන මාර්ගයයි. මේ මාර්ගය කුමක් ද යනු කොතරම් හොඳින් වුව ද දැන සිටීමෙන් පමණක් වැඩක් නැත. අප එය පිළිපැදිය යුතුය (භාවෙතබ්බ).¹

1. මව (අලුත්ගම, 1922) 10 8;

VI පරිච්ඡේදය

ආත්ම වාදය

ආත්ම (පාළි 'අත්ත') යන වචනයෙන් දක්වනු ලබන්නේ නැති නොවනසුලු, වෙනස් නොවනසුලු දෙයක් මිනිසා තුළ ඇති බවය. වෙනස් වනසුලු ලෝකයෙහි වෙනස් නොවනසුලු දෙය නම් ආත්මය යයි සලකති. ඇතැම් ආගම්වලට අනුව, ඊශ්වරයා (දෙවියන් වහන්සේ) විසින් මවන ලද ආත්මයක් එක් එක් පුද්ගලයා තුළ පවතී; මරණයෙන් පසු එය මැවුම්කරුගේ තීරණය අනුව ස්වරූපයෙහි හෝ නිරූපයෙහි හෝ නිත්‍ය වාසය ලබයි. සෙසු ඇතැම් ආගම්වලට අනුව, ජාතියෙන් ජාතියට ගමන් කරන මේ ආත්මය තෙමේ සම්පූර්ණ පවිත්‍රත්වයට පැමිණි පසු තම මුල වූ 'බ්‍රහ්මන්' හට හෙවත් පරමාත්මයා හට එක් වෙයි. සිතිවිලි සිතන්නේත් වේදනා විඳින්නේත් සියලු කුශල අකුශල කම්වල විපාක වශයෙන් වර හෝ දණ්ඩන හෝ ලබන්නේත් මිනිසා තුළ වෙසෙන මේ ආත්මයයි. මේ වනාහි ආත්ම වාදයයි.

මෙබඳු ආත්මයක් නැතැයි කියන්නේ බුද්ධධර්මය පමණකි. එහෙයින් මිනිසාගේ සිතූම් පිළිබඳ ඉතිහාසයෙහි බුද්ධ ධර්මයට ලැබෙන්නේ අසහාය ස්ථානයකි. බුදුන්-වහන්සේ වදනේ ආත්මය වනාහි තථ්‍යයෙන් බැහැර මනාකල්පිත මිථ්‍යා විශ්වාසයක් බවය. මමය මාගේය

යන අභිතකර හැඟීම ද, තෘෂ්ණාව, රාගය, ද්වේෂය, මානස, අභංකාරය ආදී සියලු ක්ලේශ ද උපදින්නේ මේ ආත්ම දෘෂ්ටිය නිසාය. පුද්ගලයන් අතර ඇති වන කෝලාහලවල පටන් ජාතීන් අතර ඇති වන යුද්ධ දක්වා ලෝකයේ සියලු විපත්තිවල මූල එය ම ය. කෙටියෙන් කිව හොත් ලෝකයේ සියලු අකුසල් ඇති වන්නේ මේ වැරදි හැඟීම නිසා ම ය.

තම ආරක්ෂාවත් තම ස්ථිතියත් මිනිසා තුළ තදින් මුල් බැසගත් අදහස් දෙකකි. හේ තම ආරක්ෂාව සඳහා ඊශ්වරයා (දෙවියන් වහන්සේ) මවා ගත්තේය. මව්-පියන්ගේ ආරක්ෂාව බලාපොරොත්තු වන බිළිදෙකු මෙන් මිනිස් තෙමේ දෙවියන්වහන්සේගේ ආරක්ෂාව බලාපොරොත්තු වෙයි. තම ස්ථිතිය සඳහා මිනිසා කෙළේ නො නැසී හැම කල්හි පවත්නා අමර ආත්මයක් ඇත යන අදහස මවා ගැනීමය. අවිද්‍යාව, දුර්වලතාව, හය, තෘෂ්ණාව යන මේවායින් වෙළී සිටින හෙතෙම මේ දෙක මගින් සැනසිල්ල ලබා ගන්නට වැයම් කරයි. එහෙයින් හෙතෙම මේ අදහස් දෙක දැඩි ලෙස අල්ලා ගෙන සිටී.

අවිද්‍යාව, දුර්වලත්වය, හය, තෘෂ්ණාව යන මේවාට බුද්ධ ධර්මයෙන් පිහිටක් නැත. බුද්ධ ධර්මයේ පරමාර්ථය නම් මේ සියල්ල මුලිනුපුටා වනසා දමා මිනිසාට ආලෝකය ලබාදීමය. ඊශ්වරයෙක් ඇතැයි හෝ ආත්මයක් ඇතැයි හෝ අප තුළ පවත්නා විශ්වාසය තුළ මායාවකැයි බුද්ධධර්මය කියයි. සිද්ධාන්තයක් වශයෙන් බෙහෙවින් හැඩ ගසා ගන්නා ලද්දක් වුව ද, මේ වනාහි කුටිල දර්ශනික වචන මාලාවෙන් සරසන ලද අතිසුක්ෂම මනෝමය ප්‍රක්ෂේපණයක් ම ය. මේ විශ්වාසය මිනිසා තුළ කොතරම් දුර මුල් බැස ගත්තේ ද මෙය ඔහුට කොතරම් ප්‍රිය ද යත් මෙයට පටහැණි කිසි ධර්මයක් ඇසීමට හෝ දැන ගැනීමට හෝ හේ නො කැමැත්තේය.

බුදුන්වහන්සේ මේ බව මැනවින් දැන සිටියහ. සැබවින් ම තම ධර්මය දිය පහර ගලන පැත්තට පටහැණුව යන්නකැ (පටිසෝතගාමී) යි ද, මිනිසාගේ ආත්මාචිකාමී තෘෂ්ණාවට විපක්ෂ යයි ද උන්වහන්සේ වදාළහ. බුදු බව ලැබූ පස්වැනි සතියේ අපපථේ නුග රුක මුල වැඩ හුන් උන්වහන්සේ මෙසේ සිතූහ: 'ගැඹුරු, ලෙහෙසියෙන් දැක ගත නොහැකි, ලෙහෙසියෙන් වටහා ගත නොහැකි, නුවණැත්තන් විසින් ම දැන හැකි මේ ධර්මය මවිසින් අවබෝධ කරගන්නා ලද්දේය. ස්ත්රීතසට පටහැණු ව යන උතුම්, ගැඹුරු, දැක ගැනීමට අමාරු, මේ සියුම් ධර්මය අඳුරු කඳින් වට කරනු ලැබ රාගයෙන් රත් ව සිටින්නෝ නො දකිති.'

මෙසේ සලකා බැලූ උන්වහන්සේ තමන් අවබෝධ කර ගත් සත්‍යය ලොකයාට කියා පෑම නිර්ථික නො වේ දැයි මොහොතක් පසු බට වූ සේක. ලෝකය පියුම් පොකුණක් වැනි බව මෙහි දී උන්වහන්සේට වැටහිණි. පියුම් පොකුණක සමහර පියුම් දියෙන් මතු නො වී පවතී; සමහර පියුම් දිය මට්ටම තෙක් වැඩී පවතී; තව ද සමහර පියුම් දියෙන් උඩට මතු වී දියෙහි නො ගැටී පවතී. එපරිද්දෙන් ම ලෝකයේ මිනිසුන්ගේ දියුණුවේ තත්වය ද වෙනස්ය. ඔවුනතුරින් කෙනෙක් සත්‍යය වටහා ගැනීමට සමත් වෙති. එහෙයින් උන්වහන්සේ දහම් දෙසීමට ඉටා ගත්හ.¹ තම ධර්මය ස්ත්රීතසට පටහැණු, ගැඹුරු, සියුම් එකකැයි උන්වහන්සේ සැලකූයේ කවර හෙයින් ද යනු අනාත්ම ධර්මය වැනි දේශනාවලින් තේරුම් ගතහැකිය.

අනාත්මවාදය වනාහි පඤ්චස්කන්ධ විභාගයත් ප්‍රතිත්‍ය සමුත්පාද දේශනාවත් පිළිබඳ උපසිද්ධාන්තයකි. එය ඒ දෙක මුල් කොට ඇත්තේ වෙයි.²

1. මව (1922, අලුත්ගල) 4 පි. 80; මනි I (PTS) 167 පි. 80

2. මේ පරිච්ඡේදයෙහි ම මතු විස්තර කරනු ලැබේ.

ප්‍රථම ආයතී සත්‍යය (දූෂය) පිළිබඳ විවරණයේ දී දක්වන ලද පරිදි ම, සත්වයා යයි හෝ පුද්ගලයා යයි හෝ අප සලකන්නේ පඤ්චස්කන්ධයන්ගේ ම සමවෘත්තියයි. මේ පංචස්කන්ධයන් විභාග කර බැලූව හොත් ‘මම’ යයි හෝ ‘ආත්ම’ යයි හෝ ගත හැකි, වෙනස් නොවන සුළු කිසි දෙයක් එහි නැති බව පෙනේ. මේ වනාහි විශ්ලේෂණ ක්‍රමයයි. සංශ්ලේෂණ ක්‍රමය වන පටිච්චසමුප්පාදයෙහිද මේ ඵලය ම ලැබේ. එනම් අන්‍යෝන්‍ය සම්බන්ධ නොවන නිත්‍ය, පරම කිසි දෙයක් ලෝකයේ නැති බවය. මේ අනු ව ලෝකයේ හැම දෙයක් ම හේතුවක් නිසා හට ගත්තේ ද, අන්‍යෝන්‍ය සම්බන්ධ ද, සාපේක්ෂ ද වෙයි. මේ වනාහි බෞද්ධ සාපේක්ෂතා වාදයයි.

මේ පටිච්චසමුප්පාදය නම් කුමක් දැයි කෙටියෙන් වත් දැන ගැනීම අනාත්ම වාදය තේරුම් ගැනීමට ඉවහල් වෙයි. මේ ධර්මය කොටස් සතරකින් යුත් කෙටි සූත්‍රයකින් මෙසේ දක්වා තිබේ.

මෙය ඇති කල එය වෙයි. (ඉමස්මිං සති ඉදං හෝති).

මෙය ඉපදීමෙන් එය උපදී. (ඉමස්සුප්පාද ඉදං උප්පජ්ජති).

මෙය නැති කල එය නො වෙයි. (ඉමස්මිං අසති ඉදං න හෝති).

මෙය නැති වීමෙන් එය නැති වේ. (ඉමස්ස නිරෝධා ඉදං නිරුජ්ඣති).¹

1. මනි III (PTS) 63 8: සනි II (PTS) 28, 95 පිටු. මෙය අලුත් පිළිවෙළකට මෙසේ දක්විය හැකිය.

ක ඇත හොත්	ග පව	කිසි.
ක උපදින	ග	උපදියි.
ක නැත හොත්	ග නැති	වෙයි.
ක නැති වන	ග නැති	වෙයි.

ප්‍රත්‍යයක් නිසා හට ගැනීම, අන්‍යෝන්‍ය සම්බන්ධය, සාපේක්ෂතාව යන මේ මූලධර්මය ම පදනම් කර ගෙන, සාධක දෙළොසක් ඇතුළත් ප්‍රතිත්‍ය සමුත්පාදයෙහි ජීවිතයේ පැවැත්මත් නැවැත්මත් මෙසේ විස්තර කර තිබේ.

1. අවිද්‍යාව හෙවත් නො දැනීම හේතු කොට ගෙන සංස්කාර හෙවත් සංවේතනක්‍රියා හටගනී. (අවිජ්ජාපච්චයා සංඛාරා).
2. සංස්කාර හේතු කොට ගෙන විඤ්ඤාය හටගනී. (සංඛාරපච්චයා විඤ්ඤාණං).
3. විඤ්ඤාය හේතු කොට ගෙන නාම රූප හට ගනී. (විඤ්ඤාණපච්චයා නාමරූපං).
4. නාම රූප හේතු කොට ගෙන (ඉන්ද්‍රිය පසන් සිත්ත් යන) ආයතන සය හට ගනී. (නාමරූප පච්චයා සළායතනං).
5. ආයතන සය හේතුකොට ගෙන ස්පර්ශය හෙවත් අරමුණුවල ගැටීම හටගනී. (සළායතනපච්චයා එස්සො).
6. ස්පර්ශය හේතු කොට ගෙන වේදනාව හෙවත් විඳීම හටගනී. (එස්ස පච්චයා වේදනා).
7. වේදනාව හේතු කොට ගෙන තෘෂ්ණාව හටගනී. (වේදනා පච්චයා තණ්හා).
8. තෘෂ්ණාව හේතු කොට ගෙන උපාදාය හෙවත් දැඩි කොට ගැනීම හටගනී. (තණ්හාපච්චයා උපාදානං).
9. උපාදාය හේතු කොට ගෙන භවය හටගනී. (උපාදානපච්චයා භවො).
10. භවය හේතු කොට ගෙන ජාතිය හෙවත් ඉපදීම හටගනී. (භවපච්චයා ජාති).

11. ජාතිය හේතු කොට ගෙන

12. ජරා මරණ සෝ වැලපුම් දුක් දෙමනස් උපායාස හටගනී. (ජාතිපච්චයා ජරාමරණං සෝක පරිදේවදුක්ඛදෙමනස්සුපායාසා).

ජීවිතය හටගන්නේත් ධෛර්‍යයෙන්ත් පවතින්නේත් මෙපරිද්දෙනි. මෙය අතික් අතට ගත් කල, එය නිව්‍යන පිළිවෙළ අපට ලැබේ.

අවිද්‍යාව සහමුලින් නැති වීමෙන් සංස්කාර නැති වන්නේය; සංස්කාර සහමුලින් නැති වීමෙන් විඤ්ඤාන නැති වන්නේය;.....ජාතිය නැති වීමෙන් ජරා මරණ සෝ වැලපුම් දුක් දෙමනස් කරදර නැති වන්නේය.

මේ හැම කරුණක්ම ප්‍රත්‍යයක් නිසා හට ගත්තේ (පට්ඨව සමුප්පන්න) ද, හටගැනීමට ප්‍රත්‍යය වන්නේ (පට්ඨව සමුප්පාද) ද වෙයි.¹ එහෙයින් මේ සියල්ල සාපේක්ෂ ද, එකිනෙකට යටත් ද, එකිනෙකට බැඳුණේ ද වෙයි; එකකුදු පරම හෝ නිදහස් හෝ නොවේ. පෙර දක්වන ලද පරිදි,² පළමු හේතුවක් ඇතැයි බුද්ධධර්මය නොපිළිගන්නේ එහෙයිනි. මේ පට්ඨව සමුප්පාදය චක්‍රයක් මිස වැලක් හැටියට නොගතයුතුය.

සාධනත්‍ර ඉව්ඡාව (Free Will) පිළිබඳ ප්‍රශ්නයට ප්‍රතිචිත දර්ශනයෙහි වැදගත් තැනක් ලැබේ. එහෙත් පට්ඨව සමුප්පාදයට අනුව එබඳු ප්‍රශ්නයක් බෞද්ධ දර්ශනයෙහිදී ඇති නොවේ; ඇති වීමට ඉඩකුදු නැත. මුළු ජීවිතයම සාපේක්ෂ නම්, ප්‍රත්‍යයන් නිසා හටගනී නම්, එකිනෙකට

1. විසුම (PTS) 517 B.

2. iii පරි. බලන්න.

බැඳී පවතී නම්, ඉච්ඡාව පමණක් නිදහස් වනුයේ කෙසේද? සෙසු සියලු වෛතසිකයන් මෙන් ඉච්ඡාව ද ප්‍රත්‍යයයක් නිසා හටගනී. ඊනියා ස්වභාවයට ම ප්‍රත්‍යයන් නිසා හටගන්නේ ද සාපේක්ෂ ද වෙයි. සියල්ල එකිනෙකට බැඳී සාපේක්ෂ ව පවත්නා හෙයින් භෞතික හෝ මානසික හෝ කිසිවක් මුළුමනින් ස්වභාවය හෝ නිදහස් විය නොහැකිය. ස්වභාවය ඉච්ඡාව යන්නෙහි අදහස නම් ප්‍රත්‍යයවලින් බැහැර හෙවත් හේතුඵලවලින් බැහැර ඉච්ඡාව යනුය. මුළු ජීවිතය ම ප්‍රත්‍යයන් නිසා හටගෙන, සාපේක්ෂව හේතු ඵල න්‍යායට යටත් ව පවතීද්දී ඉච්ඡාව හෝ වෙන කිසිවක් හෝ හේතුඵලවලින් බැහැර ව, ප්‍රත්‍යයවලින් තොර ව හටගන්නේ කෙසේ ද? මේ ස්වභාවය ඉච්ඡාවාදය ඊශ්වර, ආත්ම, වරදණ්ඩන යන වාදයන් මුල් කොට ඇත්තකි. මේ කියන 'ස්වභාවය ඉච්ඡාව' ස්වභාවය නොවන බවත් ස්වභාවය ඉච්ඡාව නැමැති අදහස පවා ප්‍රත්‍යය වලින් බැහැර නොවන බවත් කිය යුතුය.

'ආත්මය' 'මම' ආදී කවර නමකින් වුව ද දක්වනු ලබන වෙනස් නොවන, සද්කාලික, අමර වස්තුවක් මිනිසා තුළ හෝ බැහැර හෝ ඇතැයි සිතීම මිථ්‍යා විශ්වාසයක් නොහොත් මනෝමය ප්‍රක්ෂේපණයක් බව ප්‍රතිත්‍ය සමුත්පාද ධර්මයෙන් ද, පඤ්චස්කන්ධ විභාගයෙන් ද දක්වනු ලැබේ. මේ වනාහි බුදුන්වහන්සේ වදළ අනාත්ම ධර්මයයි.

අවුලක් ඇති වනු වැළැක්වීම සඳහා මෙහි දී කිය යුත්තක් වෙයි. එනම් සත්‍යයයි පොදුවේ පිළිගනු ලබන දෙය හෙවත් සංවෘති සත්‍යය, අවිපරිත සත්‍යය හෙවත් පරමාර්ථ සත්‍යයයි සත්‍යය දෙවැදූරුම් වන බවය.¹ ආත්මයක් හෝ සත්වයෙකු හෝ නැති බව සැබෑ වුව ද, පොදු වහරේදී අපි 'මම' 'ඔබ' 'සත්වයා' 'පුද්ගලයා' යනාදී වචන යොදමු. මෙහි දී සත්‍යයැයි ලෝකයා විසින් පිළිගන්නා ලද්දක් ම කියන අපි බොරුවක් කියන්නාමෝ

නොවෙමු, එහෙත් පරම සත්‍යය නම් 'මම' යයි හෝ 'සත්වයා' යයි හෝ සැබවින්ම ගතහැකි කිසිවක් හෝ කිසිවෙකු හෝ නැති බවය. මහායාන සූත්‍රාලංකාරය කියන පරිදි ප්‍රඥප්තියක් හෙවත් සම්මුතියක් ඇති හෙයින් 'පුද්ගල' යයි කිය යුතුය; ද්‍රව්‍ය වශයෙන් (පරමාථි වශයෙන්) නොවේ.¹

චිත්තය නො වන ආත්මයක් නැතැයි කීම භික්ෂුන් මහායාන සම්ප්‍රදාය දෙකට අයත් සියලුම නිකායවල පොදු ලක්ෂණයකි. මේ කාරණය ගැන මෙසේ අනුන් සම්මතියක් දක්වන බෞද්ධ සම්ප්‍රදාය බුදුන්වහන්සේගේ මුල් දේශනාවෙන් බැහැර ගිය එකකැයි සිතීමට හේතුවක් නැත්තේය.²

එහෙයින් බුද්ධධර්මයට පටහැණි වූ ආත්ම වාදය රහසින් බුද්ධ දේශනාවට ඇතුළු කර ගැනීමට උගතුන් කීප දෙනෙකු මැනදී උත්සාහ දැරීම විස්මය ජනකය. මේ උගත්තු බුදුන්වහන්සේටත් උන්වහන්සේගේ ධර්මයටත් ගරු බුහුමන් කරති; බුද්ධධර්මය උසස් කර සලකති. එහෙත් ඔවුන්ට ආත්මය කොතරම් උචිතතාද යත් ඉතා ශ්‍රේෂ්ඨ, ගැඹුරු චින්තකයා යයි ඔවුන් විසින් සලකනු ලබන බුදුන් වහන්සේම එවැන්නක් නැතැයි වදාළ බව සිතීමට ඔවුහු නොපොහොසත් වෙති. පෞද්ගලික කුඩා ආත්මයක් තුළ නොව විශාල පරමාත්මයක් තුළ සද්‍යතන ව ජීවත් වීමට තමන් තුළ පවත්නා මේ ආශාව ඉටු කර ගැනීම සඳහා ඔවුහු බුදුන්වහන්සේගේ ම පිහිට යටි සිතින් සොයන්නාහු වෙති.³

1. මහා. සූත්‍රාලංකාර (XVIII) 92.

2. හෙල්මුත් ෆොන් ග්‍රොසන්ජ්: Vedanta and Buddhism, The Middle way 1957, පෙබරවාරි, 154 පි.

3. පරලෝ සැපත් රිස් ඩෙව්ඩ්ස් මහත්මිය ආදීහු. ඇය විසින් ලියන ලද Gotama the Man, Sakya or Buddhist Origins, A manual of Buddhism, What was the original Buddhism යනාදී පොත් බලන්න.

ආත්මයක් ඇතැයි අදහන්නෙකු ඒ බව නො වළඟා කීමේ වරදක් නැත. 'ආත්මයක් නැත' යන බුදුන් වහන්සේගේ කියමන මුළුමනින් ම වැරදි යයි කීමට ද එවැන්නෙකුට ඉඩ තිබේ. එහෙත් දැනට තිබෙන ආදිම ග්‍රන්ථවලින් අපට දැන ගතහැකි පරිදි, උන්වහන්සේ විසින් කිසි තැනක දී නො පිළිගන්නා ලද අදහසක් බුද්ධබවයට ඇතුළු කිරීමට කිසිවෙකුට ඉඩක් නැත.

රිශ්වරවාදයත් ආත්මවාදයත් පිළිගන්නා ආගම් ඒ අදහස් රහසේ තබා ගන්නට වෑයම් නොකරයි; යළි පුන පුනා නිතර නිතර ඉතා පැහැදිළි වචනවලින් ඒ කියා පායි. සෙසු සියලු ආගම් විසින් එතරම් වැදගත් යයි සලකනු ලබන මේ අදහස් බුදුන්වහන්සේ පිළිගත් සේක් නම්, වෙන කරුණු වදාල පරිද්දෙන් ම උන්වහන්සේ ඒ බව එළි පිට පළ කරනු නිසැකය; පිරිනිවන් පෑමෙන් ගත වූ 25 කට පසු සොයා ගතහැකි පරිද්දෙන් උන්වහන්සේ එය සභවා තබන සේකැයි සිතිය නොහැකිය.

තමන් තුළ ආත්මයක් ඇතැයි සිතන සමහරු බුදුන්වහන්සේගේ අනාත්ම වාදය නිසා එය වැනසෙන්නේ යයි සිතා බියපත් වෙති. බුදුන්වහන්සේ මේ බව නො දන්නේ නො වූහ.

වරක් භික්ෂු නමක් මෙසේ පිළිවිසිය; ස්වාමීනි, ඇතුළත (ආත්මයක්) නොලැබෙන කල්හි තැවුලක් ඇති වන්නේ ද?

බුදුන්වහන්සේ මෙසේ වදාළහ. 'භික්ෂුව, (තැවුලක්) ඇති වන්නේය. මෙහි එකෙකුට මෙබඳු දෘෂ්ටියක් වෙයි: 'ලෝකය ම ආත්මයයි. මම මරණයෙන් පසු නිත්‍ය, ධ්‍රැව, ශාශ්වත, නො පෙරළෙන සුලු එය වන්නෙමි; හැම කල්හි පවත්නා දෙයක් මෙන් එසේ වෙසෙන්නෙමි.' හෙතෙම තරාගතයන් හෝ තරාගත ශ්‍රාවකයෙකු හෝ සියලු දෘෂ්ටි විධීන්ගේ.....විනාශය අරමුණු කර ගෙන, තෘෂ්ණාක්ෂය, විරාගය, නිරෝධය, නිවාණය අරමුණු

කර ගෙන දහම් දෙසනු අසයි. ඔහුට මෙබඳු සිතක් වෙයි: 'නැති වන්නෙමි ලු! වැනසෙන්නෙමි ලු! නැවත නො උපදින්නෙමි ලු!' හෙතෙම ශෝක කරයි; ගිලන් වෙයි; වැලපෙයි, ළයට ගසගසා මුළාවට පැමිණෙයි. හික්මුව, ඇතුළත නොලැබෙන කල්හි මෙසේ තැවුලක් ඇති වන්නේය.¹

වෙන තැනෙක උන්වහන්සේ මෙසේ වදළහ: 'මහණෙනි, මම නො වන්නෙමි. මට ද නොවන්නේය' යන මෙය වනාහි නුගත් පෘථග්ජනයාට තැවුලක් මය.²

ආත්මය බුද්ධධර්මයට ඇතුළු කර ගැනීමට වැයම් කරන අය බුදුන්වහන්සේ සත්වයා රූප, වේදනා, සංඥ සංස්කාර, විඤ්ඤා යන කොටස්වලට බෙද. මේ එකකුදු ආත්මය නො වේ යයි වදළ බව සැබෑ වුව ද, මේ ස්කන්ධවලට ඇතුළත් නො වන ආත්මයක් මිනිසා තුළ හෝ වෙන තැනෙක හෝ නැතැයි උන්වහන්සේ නො-වදළහයි කියති.

කරුණු දෙකක් නිසා මේ මතය නො පිළිගත හැකිය.

එයින් පළමුවැන්න නම්, මේ පඤ්චස්කන්ධය ම මිස අන් කිසිවක් සත්වයා තුළ ඇතැයි බුද්ධධර්මයේ සඳහන් නො වීමය. සැබවින් ම මේ පඤ්චස්කන්ධයෙන් බැහැර කිසිවක් සත්වයා තුළ ඇතැයි උන්වහන්සේ කිසි තැනෙක නො වදළහ.

දෙවැන්න නම් මිනිසා තුළ හෝ බැහැර හෝ ලෝකයේ වෙන කිසි තැනෙක හෝ ආත්මයක් නැත්තේ යයි උන්වහන්සේ නොයෙක් තැන්වල දී නිසැක වචන වලින් නො වළඟා දේශනා කිරීමය. අපි නිදසුන් කීපයක් සලකා බලමු.

1. මනි (PTS) 136-137 පිටු.

2. මනිවය II (PTS) 112 පි. එන්නකි.

බුදුන්වහන්සේගේ ඉතා වැදගත් දේශනාවක් හැටියට සැලකිය යුතු ගාරා තුනක් ධම්මපදයේ දක්නා ලැබේ. එනම් XX වැනි මාභි වර්ගයේ 5 වැනි, 6 වැනි, 7 වැනි (මුල සිට ගත හොත් 277 වැනි, 278 වැනි 279 වැනි) ගාරාය.

එයින් පළමු ගාරා දෙකට අනුව 'සියලු සංස්කාරයෝ අනිත්‍යයහ (සබ්බේ සංඛාරා අනිච්චා); සියලු සංස්කාරයෝ දුඃඛයහ (සබ්බේ සංඛාරා දුක්ඛා).

තුන්වැන්නට අනුව 'සියලු ධර්මයෝ අනාත්මයහ' (සබ්බේ ධම්මා අනත්තා).

පළමු ගාරා දෙකෙහි යොදන ලද්දේ 'සංඛාර' (ප්‍රත්‍යයන් නිසා හටගත්) යන වචනය බව මෙහි දී සැලකිය යුතුයි. ඒ වෙනුවට තුන්වැන්නේ යොදන ලද්දේ 'ධම්ම' යන වචනයයි. පළමු ගාරා දෙකෙහි මෙන් 'සංඛාර' යන වචනය මෙහි නො යොදන ලද්දේත්, 'ධම්ම' යන වචනය යොදන ලද්දේත් කවර හෙයින් ද? මෙහි රහස ඇත්තේ මේ යෙදීමෙනි.

ප්‍රත්‍යයන් නිසා හටගන්නා, එකිනෙකට බැඳී පවත්නා, කායික, මානසික සියලුම දේවල් 'සංඛාර'¹ යන වචනයෙන් ගනු ලැබෙයි. තුන්වැනි ගාරාවෙහි 'සියලු සංස්කාරයෝ අනාත්මයහ' යි කියන ලද්දේ නම්, සංස්කාරවල ආත්මයක් නැතත් සංස්කාරවලින් හෙවත් පඤ්චස්කන්ධයෙන් බැහැර ආත්මයක් ඇතැයි සිතීමට ඉඩ තිබේ. තුන්වැනි ගාරාවෙහි 'ධම්ම' යන වචනය යොදන ලද්දේ එබඳු වැරදි හැඟීමකට ඉඩ නො තබනු සඳහාය.

'ධම්ම' යන වචනය 'සංඛාර' යන වචනයට වඩා ඉතා පුළුල්ය; එයට වැඩි පුළුල් වචනයක් බෞද්ධ ශබ්ද මාලාවේ නැත්තේය. ප්‍රත්‍යයන් නිසා හටගන්නා (සංඛත)

1. පඤ්චස්කන්ධයෙහි 'සංස්කාර' (සංඛාර) නම් කම් විපාක ගෙන දෙන ක්‍රියාය. එහෙත් මෙහි 'සංඛාර' යන්නෙන්, ප්‍රත්‍යයන් නිසා හටගන්නා පඤ්චස්කන්ධයන් ඇතුළු සියලුම දේවල් ගනු ලැබේ. 'සංඛාර' යන්න ඒ ඒ තත්ති ඒ ඒ අර්ථ ගෙන දෙන්නකි.

ධම්මෝ ද, ප්‍රත්‍යයන් නිසා හටගැනීමක් නැති (අසංඛත) ධම්මෝ ද, පරම නිච්ඡාණය ද එයින් ගනු ලැබෙත්. මෙයට ඇතුළත් නොවන හොඳ හෝ නරක හෝ හටගත් හෝ හටගැනීමක් නැති හෝ සාපෙක්ෂ හෝ පරම හෝ කිසිවක් ලෝකයේ හෝ බැහැර හෝ නැත්තේය. එහෙයින් පඤ්චස්කන්ධය තුළ හෝ ඉන් බැහැර හෝ නිච්ඡාණය ඇතුළු ලෝකෝත්තර ධර්මයක හෝ ආත්මයක් නැති බව 'සියලු ධම්මෝ අනාත්මයහ' යන දේශනාවෙන් දක්වන ලද්දේය.¹

-
1. මනි I (PTS) 228 පි; සති III, 132, 133 පිටු: සබ්බෙ සංඛාරා අනිච්චා, සබ්බෙ ධම්මා අනත්තා යනු ද සලකා බලන්න.

'සබ්බෙ ධම්මා අනත්තා' යන ගාරා පදයෙහි 'ධම්මා' යන වචනයට අටුවා තුනක තුන් විදියකට අර්ථ දී තිබේ. 'තත්ථ සබ්බෙ ධම්මාති පංචක්ඛන්ධාව අධිජ්ජෙතා' (එහි සියලු ධම්මෝ යන්නෙන් පඤ්චස්කන්ධයේ ම අදහස් කරන ලදහ) කියා ධම්මපදවිධිකරාව (III, (PTS) 407 පි.) අර්ථ දෙයි. එහෙත් මුල් ගාරා දෙකේ යොදන ලද 'සංඛාරා' යන වචනයෙන් අදහස් කරන ලද පංචස්කන්ධයේම 'ධම්මා' යන වචනයෙන් අදහස් කරන ලද්දාහු නම්, තුන්වැනි ගාරාවේත් ඒ සංඛාරා යන වචනය ම යෙදිය හැකි ව තිබිය දී එසේ නො යොදා 'ධම්මා' කියා වෙන වචනයක් යෙදීමට කිසිම වුවමනාවක් නැත.

'සබ්බෙ ධම්මා අනත්තාති සබ්බෙපි චතුභුමක ධම්මා අනත්තා. ඉධ පන තෙභුමක ධම්මාව ගහෙතබ්බා' (සියලු ධම්මෝ අනාත්මයහයි කියන්නේ සියලු චතුර්භුමික ධම්මෝ අනාත්මයහ යනුයි. එහෙත් මෙහි දී ත්‍රිභුමිකධම්මෝ ම ගත යුතුයි) කියා ථෙරගාරා අටුවාව (III, 5 පි.) අර්ථ කියයි. සංයුක්ත අටුවාව (II, PTS, 318 පි.) කිසිත් පැකිළීමක් නැතිව 'සබ්බෙ සංඛාරා අනිච්චාති සබ්බෙ තෙභුමක සංඛාරා අනිච්චා, සබ්බෙ ධම්මා අනත්තාති සබ්බෙ චතුභුමක ධම්මා අනත්තා (සියලු සංස්කාරයෝ අනිත්‍යයහ යනු සියලු ත්‍රෛභුමික සංස්කාරයෝ අනිත්‍යයහ යනුයි; සියලු ධම්මෝ අනාත්මයහ යනු සියලු චතුර්භුමික ධම්මෝ අනාත්මයහ යනුයි) යයි පවසයි. මේ කියන භූමි සතර නම් කාමාවචර, රූපාවචර, අරූපාවචර, ලොකොත්තර යන මේවාය. ලොකොත්තර භූමියට නිර්වාණයත් ඇතුළත් වෙයි. එවිට නිර්වාණය ඇතුළු ධර්මයන් - සංස්කෘත

ථෙරවාදයට අනුව, පුද්ගලයා තුළ හෝ ධර්මයන් තුළ හෝ ආත්මයක් නැති බව මෙයින් පෙනේ. පුද්ගල නොවන බවත් ධර්ම නොවන බවත් අවධාරණයෙන් දක්වන මහායාන බෞද්ධ දර්ශනයෙහි ද මේ තත්වය කිසි වෙනසක් නැති ව මෙපරිද්දෙන් ම දක්නා ලැබේ.

මජ්ඣිම නිකායේ අලගද්දුපම සූත්‍රයෙහි දී බුද්ධත්වයෙන් සේ මෙසේ වදාළහ: 'මහණෙනි, යම් ආත්ම වාදයක් ගන්නාහුට සෝ වැලපුම් දුක් දෙමනස් කරදර නො උපදී ද, (එබඳු ආත්ම වාදයක් ඇත්නම්) ඒ ආත්ම වාදය පිළිගනු. එහෙත් යම් ආත්ම වාදයක් ගන්නාහුට සෝ වැලපුම් දුක් දෙමනස් කරදර නො උපදී ද, එබඳු ආත්මවාදයක් දක්නාහු ද?'

'නැත, ස්වාමීනි'

අසංස්කෘත සියලු ධර්මයන් - අනාත්ම බව කියැවෙයි. ධර්මපද - පුරාණ සන්නයද (කඹුරුපිටියේ ධර්මරත්න සංස්කරණය 1926, 123 පි.) 'සබ්බෙ ධර්මා' සියලු ධර්මයෝ හෙවත් නිවන් පණත් සහිත වූ පස්කඳහු මැ; අනත්තා ඉති, තමා වශයෙහි නො පවත්නා හෙයින් අනාත්මයෙහි' කියා අර්ථ දෙයි.

'සබ්බෙ ධර්මා අනත්තා' යන මෙහි 'ධර්මා' යන වචනයට නිර්වාණයත් ඇතුළත් යයි පිළිගැනීමට සම්මතය බව පෙනේ. ඔව්හු 'යදනිවං තං දුක්ඛං යං දුක්ඛං තදනත්තා' (යමක් අනිත්‍ය නම් එය දුක් ය, යමක් දුක් නම් එය අනාත්මය) යන පාඨය ඉදිරි පත් කොට, ඊට අනුව ව යමක් අනාත්ම නම් එය දුක්ඛය කියා ගතයුතු බවත්, නිර්වාණය අනාත්ම ලෙස සැලකුව හොත් එවිට නිර්වාණයත් දුක්ඛ ඇතුළත් වන බවත් කියා තර්ක කරති. එහෙත් මෙය වැරදි තර්කයකි: හ්‍රාත්තියකි; භේත්වාභාසයකි. 'දුක් වූ සියල්ල අනාත්මය'යි කීමෙන් 'අනාත්ම වූ සියල්ල දුක්ය'යි කියා සේත් නො කියැවෙයි. කාටත් තේරෙන සාමාන්‍ය උද්ගරණයක් ගෙන සලකා බැලූ විට මේ තර්කයේ වරද හෙළි වෙයි. 'සියලුම සිංහලයෝ මනුෂ්‍යයෝ ය. එ නිසා, සියලුම මනුෂ්‍යයෝ සිංහලයෝය'යි කීමෙන් එය වැරදි තර්කයකි. මනුෂ්‍ය යන වචනයට සිංහලයෝ ද, සිංහල නොවන දෙමළ, මුස්ලිම්, ලන්දේසි, ඉංග්‍රීසි ආදී අනික් මනුෂ්‍ය ජාතීන් ද ඇතුළත් වෙති. අනාත්ම යන වචනයට දුක් වූ සියල්ල මෙන් ම දුක් නො වූ සියල්ලත් ඇතුළත් වෙයි.

‘මැනව, මහණෙනි, යම් ආත්ම වාදයක් ගන්නාහුට සෝ වැලපුම් දුක් දෙමනස් කරදර නො උපදී ද, එබඳු ආත්ම වාදයක් මම ද නො දකිමි.’¹

බුදුන්වහන්සේ පිළිගත් කිසි යම් ආත්ම වාදයක් වී නම් එය උන්වහන්සේ මේ අවසථාවේදී විස්තර කරනු නිසැකය. කවර හෙයින් ද යත් දුකට හේතු නො වන ආත්ම වාදයක් ඇතොත් එය පිළිගන්නැයි උන්වහන්සේ හික්මුන්ට වදාළ හෙයිනි. එහෙත් උන්වහන්සේගේ අදහස වූයේ එවැනි ආත්මවාදයක් නැති බවයි. කොතරම් සියුම් හෝ උසස් හෝ වුවද සියලු ආත්ම වාද මනාකල්පිත මිථ්‍යාය. සියලු ආත්ම වාද සෝ වැලපුම් දුක් දෙමනස් කරදර ගෙන දෙන්නේය.

ඒ සූත්‍රයෙහි ම බුදුන්වහන්සේ මෙසේ වදාළහ: ‘මහණෙනි, ආත්මය කියා හෝ ආත්මීය කියා හෝ සත්‍ය වශයෙන් තථ වශයෙන් කිසිවක් නො ලැබෙද්දී ‘ලෝකය ම ආත්මයයි. මම මරණින් මත්තෙහි නිත්‍ය, ධ්‍රැව, ශාශ්වත, වෙනස් නොවනසුලු එය වන්නෙමි. හැම කල්හි පවත්නා දෙයක් මෙන් එසේ වෙසෙන්නෙමි’ යන දෘෂ්ටිය කේවල, සම්පූර්ණ බාල ධර්මයක් නොවේ ?’²

ආත්ම යයි කිය හැකි කිසිවක් කොතැනකවත් නැති බවත්, එවැන්නක් ඇතැයි සිතීම මෝඩ කමක් බවත් බුදුන්වහන්සේ මෙහිදී පැහැදිලි බසින් ම වදාළහ.

1. මහි 1 (PTS) 137 B.

2. එම 138 B. මේ පාඨය ගැන සර්වෙපල්ලි රාධාකාණ්ඩන් මහතා [1940, ලන්ඩන්, භාරතීය දර්ශනය (Indian Philosophy) 1 කාණ්ඩය, 485 B] මෙසේ කියයි: ‘මෙහි ලා බුදුන්වහන්සේ බිඳ හෙලන්නේ කුඩා ආත්මය ශාශ්වත කිරීමට සෝභා කරන මිථ්‍යා දෘෂ්ටියයි.’ මේ කීම නො පිළිගත හැකිය. බුදුන් වහන්සේ මෙහි ලා බිඳ හෙලන්නේ ආත්මවාදය මය. උන්වහන්සේ කුඩා ආත්මයක් හෝ පරමාත්මයක් හෝ නොපිළිගත් බව ඉහත දක්වන ලදී. උන්වහන්සේගේ දේශනාව නම් සියලු ආත්මවාද බොරු මනෝමය ප්‍රක්ෂේප බවය.

බුද්ධ දේශනාවෙහි ද ආත්මයක් ඇතැයි කියන අය නිදසුන් කීපයක් ඉදිරිපත් කොට, ඒවා සදෙස් ලෙස පරිවර්තනය කොට, සදෙස් ලෙස තේරුම් කරති. එක නිදසුනක් නම් ධම්මපදයේ (xii වැනි වග්ගයේ 4 වැනි හෙවත් පිළිවෙළින් 160 වැනි ගාථාවේ) ‘අත්තාහි අත්තනෝ නාථෝ’ යන පාදයයි. මෙය ‘ආත්මයා ආත්මයා ගේ නාථයාය’යි වරද පෙරළා ගන්නා මොවුහු ‘පරමාත්මය කුඩා ආත්මයාගේ ස්වාමියාය’යි වරද තෝරති.

මෙහි ලා පළමුව කියයුත්තේ මේ පරිවර්තනය සදෙස් බවය. මේ ගාථාවේ ‘අත්තා’ යන්නෙන් ‘ආත්මය’ යන අර්ථයක් නො ලැබේ. පාළියේ ‘අත්ත’ යන්න බොහෝ විට ‘තමා’ යන සාමාන්‍ය අර්ථය දෙන පදයකි. විශේෂ දර්ශනික අර්ථයක් දක්වන කිහිප තැනකදී පමණක් එයින් ආත්ම වාදය ගනු ලැබේ. මේ පාදය ඇතුළත් ධම්මපද ගාථාවෙහිද, වෙන බොහෝ තැන්වලද එයින් ලැබෙන්නේ ‘තමා’ යන අර්ථය ම ය.¹

‘නාථ’ යන්නෙහි තේරුම ‘ස්වාමියා’ යනු නො ව ‘පිහිට’, ‘උදව්ව’, ‘ආධාරය’ යනුය.² එහෙයින් ‘අත්තාහි

1. ‘The Middle Way’ සහගාවේ 1957, පෙබරවාරි කලාපයේ හෙල්ලින් ෆෙපාන් ශ්ලාසනස්ගේ ‘Vedanta and Buddhism’ නමැති ලිපියේ මේ කරුණ මැනවින් විස්තර කර තිබේ.
2. නාථොති පතිට්ඨා (නාථො යනු පිහිටය) යනු ධම්මපදවග්ග කථාවේ එන ව්‍යාඛ්‍යා නයයි (ධම්මපදවග්ග III (PTS) 148 B.) ‘නාථො පිහිටවන්නේ යැ’යි ධම්මපද පුරාණ සන්නය (1926, කොළඹ 77 B.) කියයි. ‘නාථො’යන්නෙහි විරුද්ධ වචනය වන ‘අනාථො’ යන්න පිරික්සා බලන විට මෙය තව දුර පැහැදිලි වෙයි. එහි තේරුම ‘ස්වාමියෙකු නැති’ යනු නොව ‘පිහිටක් නැති’ ‘රැකවලක් නැති’ ‘දිළිඳු’ යනුය. පාළි පොත් සමාගමේ (Pali Text Society) පාළි ඉංග්‍රීසි ශබ්ද කෝෂයේ පවා ‘නාථො’ යන්න විවරණය කරන්නේ ‘ආරක්ෂකයා’ (Protector), ‘ශරණ’ (Refuge), ‘පිහිට’ (Help) කියා මිස ‘ස්වාමියා’ (Lord) කියා නො වේ. බුදුන්වහන්සේට උපපදයක් වන ‘ලෝක නාථ’ යන්න ‘ලෝකයේ ගැළවුම් කරු’ (Saviour of the world) යයි ඇතැමුන් පෙරළන බව පෙනේ. බුදුන් වහන්සේ ගැළවුම්කරුවකු නොවන හෙයින් මෙය සදෙස්ය. මේ වනාහී ත්‍රිස්තියානි ව්‍යවහාරයක් අනුව කරනු ලබන පරිවර්තනයකි. ‘ලෝක නාථ’ යන්නෙහි අදහස නම් ‘ලෝකයේ පිහිට’ යනුයි.

අත්තනො නාටො' යන්නෙහි හරි අදහස වනුයේ 'තමා ම තමාට පිහිටය' යනුය. එය අධ්‍යාත්ම විද්‍යාවෙහි, දර්ශනයෙහි එන ආත්මයට කිසි ලෙසකින්ද සම්බන්ධ නො වේ. තමා තමා ම ඉවහල් කරගත යුතු බවත්, අනුන්ගේ පිහිට ගැන බලා නො සිටිය යුතු බවත් එයින් දක්වනු ලැබේ.

ආත්මවාදය බුද්ධධර්මයට ඇතුළු කිරීමට වෑයම් කරන්නාවුන් ගෙනහැර දක්වන තවත් උදාහරණයක් නම්, 'අත්තදීපා විහරථ අත්ත සරණා අනඤ්ඤ සරණා'¹ යන්නයි. බුදුන්වහන්සේගේ සුප්‍රකට දේශනාවක් වන මෙය මහාපරිනිබ්බාන සුත්තයෙහි එන පාඨයකි. මෙහි අදහස නම්, 'තමා දිවයිනක් හෙවත් ද්වීපයක් (පිහිටක්) කර ගෙන, තමා සරණ කර ගෙන, වෙනෙකකු සරණ කර නො ගෙන වෙසෙනු' යනුය.² බුද්ධධර්මය තුළද ආත්මයක් දකිනු කැමැති අය මහාපරිනිබ්බාන සුත්තයේදී මෙය වදරන ලද්දේ කවර කරුණක් අරබයා දැයි නො සලකා 'අත්ත දීපා', 'අත්ත සරණා' යන පද 'ආත්මය පහනක් කොට, ආත්මය ශරණ කොට ගෙන' යයි විවරණ කෙරෙති.³

මේ අවවාදය ආනන්ද සථවිරයන් වහන්සේට වදරන ලද්දේ කෙබඳු අවස්ථාවක ද කියා හොඳින් තේරුම් නො ගෙන මේ වචනවල අර්ථය හරි හැටි වටහා ගත නො හැකිය.

1. දිනි II (1929, කොළඹ) 62 පි.
2. රිස් ඩෙවිඩ්ස් (දීඝනිකාය අනුවාදය II 108 පි.) 'දීප' යන්න 'Lamp' (ප්‍රදීප) කියා පරිවර්තනය කරයි.
3. මෙහි 'දීප' නම් 'පහන' නොව 'දිවයින'ය. 'දීප' යන්න දීඝනිකායවට්ඨ කථාවේ විස්තර කරනලද්දේ 'මහාසමුද්දගතං දීපං විය අත්තානං දීපං පතිවට්ඨං කත්වා විහරථ' (මහ චුහුදෙහි තිබෙන දිවයිනක් මෙන් තමා දිවයින, පිහිට කර ගෙන වෙසෙනු) යනුවෙනි. සංසාරය සාගරයක් වැනි යයි කියනු ලැබේ. සාගරයෙහි දී ආරක්ෂා සඳහා අවශ්‍ය වනුයේ දිවයිනක්, බිමක් මිස පහනක් නොවේ.

එද බුදුන්වහන්සේ බෙලුව නම් ගමක වැඩ විසූ සේක ඒ පිරිනිවන් පෑමට හරියට මාස තුනකට පෙරය. එකල අසූ හැවිරිදි වූ උන්වහන්සේ දරුණු මාරක රෝගයකින් පෙළෙමින් විසූ නමුදු, ශ්‍රාවකයන් නොඅමතා පිරිනිවන් පෑම නො වටනේ යයි සිතූහ; එහෙයින් අධිෂ්ඨානයෙනුත් වියඬියෙනුත් වේදනාව ඉවසා රෝගය මැඩ පවත්වා ගත්හ. එහෙත් උන්වහන්සේ තව ම දුබල වූහ. මේ අතර උන්වහන්සේ දවසක් ගඳ කිළියෙන් බැහැර සෙවණෙහි වැඩ හුන්හ. ඒ අවසරාවේ උන්වහන්සේගේ හක්තිමත් අග්‍ර උපසරායක ආනන්ද සථවිරයෝ උන්වහන්සේ වෙත එළඹ එකත් පසෙක හිඳ මෙසේ කීහ: ‘ස්වාමීනි, භාග්‍යවතුන්වහන්සේගේ පහසුව මවිසින් බලන ලදී. ස්වාමීනි, භාග්‍යවතුන්වහන්සේගේ ලෙඩ සන්සිඳීම මවිසින් දක්නා ලදී.....එහෙත් භාග්‍යවතුන්වහන්සේගේ ගිලන් බව නිසා මට දිශාවෝ ද නො පෙනෙත්; ධර්මයෝ ද නො වැටහෙත්. එහෙත් ස්වාමීනි, කිසියම් අස්වැසිල්ලක් විය. එනම් භික්ෂු සංඝයා අරබයා යම් කිසිවක් නො වදරා (යම් කිසිවක් නියම නො කොට) භාග්‍යවතුන්වහන්සේ පිරිනිවන් නො පානසේක යනුයි.’

ඉක්බිති මහාකාරුණික බුදුන්වහන්සේ තම හිතවත් උපස්ථායකයාණන්ට මොළොක් බසින් මෙසේ වදළහ: ‘ආනන්ද, භික්ෂු සංඝයා මගෙන් බලාපොරොත්තු වන්නේ කුමක් ද? මවිසින් අභ්‍යන්තර හෝ බාහිර නො කොට ධර්මය දේශනා කරන ලදී. ආනන්ද, නො වදරා සහවා තබා ගත් කිසිවක් (ආවර්ග මුට්ඨි) තථාගතයන්ගේ ධර්මයෙහි නැත්තේය. ආනන්ද, ‘මම භික්ෂු සංඝයා පරිහරණය කරමි’යි හෝ ‘භික්ෂු සංඝයා මා උදෙසා වෙසෙති’යි හෝ සිතන්නෙක් වෙයි නම්, ඔහු භික්ෂු සංඝයා සඳහා කිසි යම් උපදෙසක් දෙනු නිසැකය. ආනන්ද, තථාගතයනට එබඳු අදහසක් නැත. ආනන්ද, මම මහලු වෙමි; අසූ වයස් ඇත්තෙමි. දීර්ඝ ගිහ ගැලක් පිළිසකර නිසා පවත්නාක් මෙන් තථාගතයන්ගේ කය

පිළිසකර නිසා යැපෙන්නෝය. 'එහෙයින් ආනාත්ද, තමා දිවයිනක් කොට ගෙන, තමා සරණ කොට ගෙන, අන් කිසිවෙකු සරණ කොට නො ගෙන, ධර්මය සරණ කොට ගෙන, අන් කිසිවක් සරණ කොට නො ගෙන වෙසෙනු.'¹

බුදුන්වහන්සේ ආනාත්ද තෙරණුවන්ට වදාරන්නට අදහස් කෙළේ කුමක් ද යනු පැහැදිලිය. ආනාත්ද තෙරණුවෝ දැඩි සොවින් වෙළී උන්හ. තථාගතයන්වහන්සේ පිරිනිවන් පෑ පසු භික්ෂු සංඝයා නායකයෙකු නැති ව තනි ව ආනාථ වනු ඇතැයි තෙරණුවෝ සිතූහ. එහෙයින් අන් කිසිවෙකු හෝ කිසිවක් හෝ නො ව තමන් තමන් ම පිහිට කර ගත යුතු යයි ද, ධර්මය පිහිට කර ගතයුතුයයි ද වදාරා උන්වහන්සේ ආනාත්ද තෙරණුවන් අස්වසා ලූහ. අධ්‍යාත්ම විද්‍යාවෙහි එන ආත්මය මෙතැනට කිසි ලෙසකිනුදු අදාළ වන්නේ නො වේ.

කාය, වේදනා, චිත්ත, ධර්ම යන සතරෙහි සිහිය එළවා ගැනීමෙන් (සතර සතිපට්ඨානායෙන්)² තමා තමාගේ ම දිවයින විය හැකි පරිදි ද, බුදුන්වහන්සේ තව දුරටත් ආනාත්ද ස්ථවිරයන්ට පෙන්නා දුන්හ. එහෙත් ආත්මයක් ගැන වචනයකුදු ඒ විස්තරයේ දක්නා නො ලැබේ.

බුද්ධධර්මය තුළින් ආත්මයක් මතු කර ගන්නට වෑයම් කරන්නන් විසින් නිතර ගෙන හැර දක්වනු ලබන තවත් නිදසුනක් වෙයි. වරක් බරණැස් නුවර සිට උරුවේලාව බලා නික්මුණු බුදුන්වහන්සේ අතර මග වන ළැහැබක ගසක් මුල වැඩ හුන්හ. එදින හද්දවග්ගිය යහළුවන්

1. දීනි II (කොළඹ, 1929) 61-62 පි. අවසාන වාක්‍යය පමණක් පදගත අනුවාදයකි. මෙහි කථාව මහාපරිනිබ්බාන සුත්තයට අනු ව සැකෙවින් දක්වන ලදී.

2. එම 62 පි. සතිපට්ඨානාය VII පරිච්ඡෙදයේ විස්තර කරනු ලැබේ.

තිස් දෙනෙක් තම භාය්‍යාවන් සමඟ එහි පැමිණ කෙළි-
ලොලින් හැසුරුණාහ. ඔවුන් තර අවිවාහික කුමාරයෙක් ද
විය. හේ වෙසභනක ගෙන ආවේය. ඔවුන්ගේ ප්‍රමාදයක්
දුටු ඒ වෙසභන වටිනා බඩු සොරා ගෙන එතැනින් පලා
ගියාය. වනයෙහි ඇවිද ඇය සොයන්නට පටන් ගත් ඒ
කුමාරවරු ගස මුල වැඩහුන් බුදුන්වහන්සේ දැක ‘ස්වාමීනි,
ඉතිරියක දුටුහු ද?’ යි විමසූහ. මෙහිදී බුදුන්වහන්සේ
තොරතුරු ඇසූ විට ඔවුහු ඒ සිද්ධිය විස්තර කළහ. ‘කුමරු
වෙති, කුමක් සිත්තනුද? ස්ත්‍රියක සෙවීම උතුම් ද? නැත-
හොත් තමන් සෙවීම උතුම් ද?’ යි මෙහිදී බුදුන් වහන්සේ
ඇසූහ.¹

මේ වනාහි සරල ප්‍රශ්නයකි. මෙයට ආත්ම වාදය ඇද-
ගැනීමට කිසි හේතුවක් නැත. තමන් සෙවීම (තමන්
ගැන සෙවීම) වඩා හොඳ යයි කුමාරවරු පිළිතුරු දුන්හ.
ඔවුන්ට හිඳ ගන්නට කී උන්වහන්සේ දහම් දෙසූහ.
උන්වහන්සේ ඔවුන්ට එද දෙසූ ඒ ධර්ම ඇතුළත් මුල් පෙළ
පොතේ ආත්මයක් ගැන වචනයකුදු දක්නා නො ලැබේ.

‘ආත්මයක් ඇත් ද?’ යි වච්ඡගොත්ත නමැති පරිබ්‍රාජක-
යෙකු ප්‍රශ්න කළ විට බුදුන්වහන්සේ නිහඬ වූ අවස්ථාව
ගැන නොයෙක් දෙනා නොයෙක් දේ ලියති.

වච්ඡගොත්ත තෙමේ බුදුන්වහන්සේ වෙත එළඹ මෙසේ
ඇසීය.²

‘පින්වත් ගෞතමයෙනි, ආත්මයක් ඇත් ද?’

බුදුන්වහන්සේ නිහඬ ව හුන් සේක.

‘කීමෙක් ද පින්වත් ගෞතමයෙනි, ආත්මයක් නැත් ද?’
යළිත් බුදුන්වහන්සේ නිහඬ ව හුන් සේක. වච්ඡගොත්ත
තෙමේ හුස්නෙන් නැඟිට නික්ම ගියේය.

1. මව (1929, අලුත්ගම) 21-228.

2. සති IV (PTS) 400-401 පිටු.

උන්වහන්සේ එසේ නිහඬ ව හුන්නේ කවර හෙයින්දැයි ඔහු නික්ම ගිය ඉක්බිති විමසූ ආනන්ද ස්ථවිරයන්ට භාග්‍යවතුන් වහන්සේ මෙසේ වදළහ:

‘ආනන්ද, ආත්මයක් ඇත් දැයි වච්ඡගොක්තයන් විසින් අසන උද්දෙම් ආත්මයක් ඇතැයි මම පැවසූයෙමි නම් එය ශාශ්වතවාදී ශ්‍රමණ බ්‍රාහ්මණයන්ගේ පක්ෂය ගැනීමක් වන්නේය.’

‘තව ද ආනන්ද, ආත්මයක් නැත්දැයි වච්ඡගොක්තයන් විසින් අසන උද්දෙම් ආත්මයක් නැතැයි මම පැවසූයෙමි නම් එය උච්ඡේදවාදී ශ්‍රමණ බ්‍රාහ්මණයන්ගේ පක්ෂය ගැනීමක් වන්නේය.’¹

‘තව ද ආනන්ද, ආත්මයක් ඇත් දැයි වච්ඡගොක්තයන් විසින් අසන උද්දෙම් ආත්මයක් ඇතැයි මම පැවසූයෙමි නම්, එය සියලු ධර්මයෝ අනාත්මයහ යන ඥානයට අනුලෝම වන්නේ ද?’ ‘නැත, ස්වාමීනි.’

‘තව ද ආනන්ද, ආත්මයක් නැත්දැයි වච්ඡගොක්තයන් විසින් අසන උද්දෙම් ආත්මයක් නැතැයි පැවසූයෙමි නම්, මුළු ව සිටින වච්ඡගොක්ත සැබවින් ම පෙර මට ආත්මයක් තිබිණ, එය දැන් නැතැයි වැඩිවැඩියෙන් මුළු වීමට එය හේතු වන්නේය.’²

1. මෙසේ මෙසේ යයි සියල්ල ඇති පරිද්දෙන් දුටු තරාගතයන් කිසි දෘෂ්ටියක් නොගන්නා බව වෙන අවස්ථාවක දී උන්වහන්සේ වච්ඡගොක්තයනට වදළහ. (මනි I, (PTS) 486 පි.) මෙහි දී ද උන්වහන්සේ කිසි වාදයකට පක්ෂවීමට නොකැමැති වූහ.

2. මීට පෙර යයි සිතිය හැකි වෙන අවස්ථාවකදී ‘පිරිනිවන් පෑමෙන් පසු රහත් කෙනෙකුට සිදු වන්නේ කුමක් ද?’ යන ගැඹුරු පැනයට උන්වහන්සේ පිළිතුරු දුන් පසු වච්ඡගොක්ත තෙමේ මෙසේ කීය: හවත් ගෞතමයෙනි, මම මෙහි අඥානයට පැමිණියෙමි. මම මෙහි මුළාවට පැමිණියෙමි. පෙර කරා සල්ලාපය නිසා හවත්ගෞතමයන් කෙරෙහි ඇතිව පැවති ප්‍රසාද මාත්‍රය ද දන් අතුරුදහන් විය (මනි I, (PTS) 487 පි.) ඔහු නැවතත් අවුලක වැටෙනු දක්නට උන්වහන්සේ නොකැමැති වූහ.

බුදුන්වහන්සේ නිහඬ වූයේ කවර හෙයින් ද යනු මෙයින් පැහැදිලි වන්නේය. මේ හැර මේ ප්‍රශ්නය විමසා බලන අය විසින් මුළුමනින් නොසලකා හරින ලද කරුණක් ද වෙයි. එනම් ප්‍රශ්න සහ ප්‍රශ්න අසන්නන් ගැන භාග්‍ය-වතුන්වහන්සේ අනුගමනය කළ පිළිවෙළයි. ඒ පිළිවෙළ සලකා බලන විට මෙය තව තව පැහැදිලි වන්නේය.

කවරෙකු කවර ප්‍රශ්නයක් ඇසුව ද විමසිල්ලෙන් තොරව, ගණන් හඳුනා යන්නයක් මෙන්, එයට පිළිතුරු දීම බුදුන්වහන්සේගේ සිරිත නොවීය. උන්වහන්සේ මහාකරුණාවෙනුත් මහාප්‍රඥාවෙනුත් පිරි ප්‍රායෝගික ශාස්තෘ වරයෙක් වූහ. තම ඥාන මහිමයත් බුද්ධිබලයත් පෙන්නීම සඳහා නොව විමසන්නාට සත්‍යාවබෝධයෙහි මග පෙන්වා දීම සඳහා ප්‍රශ්නවලට පිළිතුරු දීම උන්වහන්සේගේ සිරිත විය. ඒ ඒ පුද්ගලයන්ගේ මානසික තත්වය, චරිතය, ගතිගුණ ආදියත් ඒ කරුණ වටහා ගැනීමට ඔහු පොහොසත් දනාද්ද යන්නත් සලකා බලා උන්වහන්සේ දහම් දෙසූහ.¹

බුදුන්වහන්සේ දෙසූ පරිදි, ප්‍රශ්න ව්‍යාකරණ සතරක් වෙයි: (1) කෙළින් ම විසඳියයුතු ප්‍රශ්න (එකංසුව්‍යාකරණය), (2) විභාග හෙවත් විග්‍රහ කිරීමෙන් විසඳිය යුතු ප්‍රශ්න (විභජ්ජ ව්‍යාකරණය), (3) පෙරළා ප්‍රශ්න ඇසීමෙන් විසඳියයුතු ප්‍රශ්න (පටිපුච්ඡා ව්‍යාකරණය), (4) තැබියයුතු ප්‍රශ්න (යථර්තය) යනුවෙනි.²

ප්‍රශ්නයක් 'තැබීමේ' ක්‍රම කීපයක් වියහැකිය. එක් ක්‍රමයක් නම් අසන ලද ප්‍රශ්නයට පිළිතුරු නොදෙන බව (අව්‍යාකෘත බව) කීමය. ලෝකය ශාශ්වත ද, නාද්ද

1. බුදුන්වහන්සේගේ මේ නුවණ ඉන්ද්‍රිය පරොපරියත්තඥාණ නම් වෙයි. මහි I (PTS) 70 පි; විභ (PTS) 340පි.

2. අනි (1929, කොළඹ) 216 පි.

යනාදී සුප්‍රකට ප්‍රශ්න ඇසූ අවස්ථා කීපයක දී ඒවාට පිළිතුරු නොදෙන බව (අව්‍යක්ෂක බව) මේ වච්ඡගෝත්තයන්ට ම බුදුන්වහන්සේ වදළහ.¹ එහෙත් ආත්මයක් ඇද්ද, නැද්ද යන ප්‍රශ්නය තමන්වහන්සේ විසින් නිතර නිතර විස්තර කරන ලද හෙයින්, ඒ ප්‍රශ්නයට එසේ පිළිතුරු දෙන්නට උන්වහන්සේට බැරිය. 'සියලු ධර්මයෝ අනාත්මයහ' යන තම ඥානයට විරුද්ධ වන හෙයින් 'ආත්මයක් ඇතැ'යි කියන්නට උන්වහන්සේට ඉඩක් නැත. මෙයට පෙර මෙබඳු ම වෙන අවස්ථාවක දී තමා අවුලට වැටුණු බව පළ කළ වච්ඡගෝත්ත නිකම් තව අවුලකට වැටෙන හෙයින් 'ආත්මයක් නැතැ'යි කියන්නට ද උන්වහන්සේ නොකැමති වූහ.² අනාත්මවාදය කුමක් දැයි තේරුම් ගැනීමට තරම් හැකියාවක් එතෙක් ඔහු තුළ නොවීය. උපහෙයින් මෙහි දී කළහැකි ඉතා ම හොඳ දේ නම් නිහඬ ව ප්‍රශ්නය තැබීමය.

බුදුන්වහන්සේ බොහෝ කලක සිට වච්ඡගෝත්තයන් හොඳින් දැන හැඳින සිටි බව අප අමතක නො කළයුතුය. මේ විමසනසුලු පිරිවැරියා උන්වහන්සේ දකින්නට පැමිණි පළමුවැනි අවස්ථාව ද මෙය නොවීය. මුළු ව සිටි මේ පරිබ්‍රාජකයා කෙරෙහි මහාකාරුණික මහාප්‍රාඥ තථාගතයන් වහන්සේ දක්වූයේ ලොකු සැලකිල්ලකි. මේ වච්ඡගෝත්ත මේ ප්‍රශ්නවලින් ආවිෂ්ට ව දැඩි දෙමනසින් යුතු ව නිතර නිතර බුදුන්වහන්සේත් ශ්‍රාවකයනුත් වෙත එළඹ පුනපුනා එකම ප්‍රශ්නය ඇසීමට පුරුදුව සිටි බව ත්‍රිපිටකයේ බොහෝ තැන්වල සඳහන් වෙයි.³

1. නිදර්ශන:යනි IV (PTS) 393 B. 395 B; මනි1 (PTS) 484 B.

2. මේ පොතේ 91 B. 2අධොලිපිය බලන්න.

3. නිදර්ශන:යනි, III (PTS) 257-263 B. 391B. සිට, 395 B. සිට, 389 සිට, IV 400B. මනි I 481 B. සිට, 483 B. සිට; අනි V 193 B.

ව්‍යක්ත උත්තරයකින් හෝ සාකච්ඡාවකින් හෝ සිදු නොවන තරම් සෙනක් බුදුන්වහන්සේ මෙසේ නිහඬ වීම නිසා වච්ඡගොත්තයනට ලැබුණු බව සිතිය හැකිය.¹

ආත්මය නම් චිත්තය හෙවත් මනස හෙවත් විඤ්ඤාය ම යයි සමහරු සිතති, එහෙත් 'පෘථග්ජනයෙකු සිත ආත්මය යි ගැනීමට වඩා කය ආත්මය යයි ගැනීම හොඳය' යි බුදුන්වහන්සේ වදනු ලැබේ. කය දැක්ක හැකිය; ස්පර්ෂ කළ හැකිය. එය වසක් හෝ දෙවසක් හෝ සිය වසක් හෝ පැවතිය හැකිය. එහෙත් මනස හෙවත් විඤ්ඤාය ඊ දවල් මුළුල්ලේ වෙනස් වෙයි.²

ආත්මය යන අසත්‍ය අදහස පහළ වන්නේ 'මම වෙමි' යන අවිනිශ්චිත, සාමාන්‍ය හැඟීම නිසාය. නිවන් දැකීම නම් මේ සත්‍යය වටහා ගැනීම මය. එය පහසු වැඩක් නොවේ. බෙමක නමැති සථවිර කෙනෙකුත් තව භික්ෂු පිරිසකුත් අතර මේ ගැන පැවති ප්‍රබෝධ ජනක සාකච්ඡාවක් සංයුත්ත-නිකායේ³ ගෙනහැර දක්වා තිබේ.

1. චික කලකට පසු යළිත් බුදුන්වහන්සේ වෙත පැමිණි වච්ඡගොත්ත පෙර මෙන් ප්‍රශ්න නො අසා මෙසේ කීය: 'භවත් ගෞතමයන් සමඟ කථා කර බොහෝ කලක් ගතවිය. භවත් ගෞතමයන් මට කුසල් අකුසල් සැකෙවින් දෙසනු මැනවි.' ඔහුට කුසල් අකුසල් සැකෙවිනුදු සවිස්තර වශයෙනුදු දෙසන බව වදන බුදුන්වහන්සේ එසේ දහම් දෙසූහ. ඉක්බිති බුදුන් සරණ ගිය හෙතෙම ධර්මය පිළිපැද රහත් ව සත්‍යය හෙවත් නිර්වාණය අවබෝධ කර ගත්තේ ය. ඉන්පසු ආත්ම ආදිය පිළිබඳ ප්‍රශ්න නිසා භේ තැවුලට නොපැමිණියේ ය. (මනි I (PTS) 489B. සිට).

2. සති II (PTS) 94 B. මහායානයේ දක්වන ආලය විඤ්ඤාය (තථාගත ගර්භ) ආත්මයට සමාන යයි සමහරු කියති. එහෙත් එය ආත්මය නොවන බව ලංකාවතාර සූත්‍රයෙහි පැහැදිලි ලෙස ම කීයා තිබේ. (ලංකා 78-79B.)

3. සති III (PTS) 126 B. සිට.

ආත්මයක් හෝ ආත්මත්‍වයක් (ආත්මයට අයිති යයි ගත හැකි දෙයක්) හෝ පඤ්චස්කන්ධයෙහි දක්නාහු දැයි මේ හික්ෂුහු බෙමක තෙරුන් පිළිවිසූහ. 'නො දක්නෙමි' යි සථවිරයෝ පිළිතුරු දුන්හ. එයින් පෙනෙන්නේ බෙමක තෙරුන් සියලු ආශ්‍රවයන් නැසූ රහත් කෙනෙකු බව යයි හික්ෂුහු කීහ. තමා ආත්මයක් හෝ ආත්මත්‍වයක් හෝ පඤ්චස්කන්ධයෙහි නො දක්නා බව සැබෑ වුවත්, රහත් කෙනෙකු නොවන බව ද, 'මේ මම වෙමි' යයි ප්‍රත්‍යක්ෂ ලෙස, පැහැදිලි ලෙස යමක් තමා නොදක්නා නමුත්, පඤ්චස්කන්ධය ම පිළිබඳව 'මම වෙමි' යන හැඟීමක් තමා තුළ පවත්නා බව ද තෙරණුවෝ පළ කළහ. 'මම වෙමි' යයි ගත්තේ රූපය හෝ වේදනාව හෝ සංඥාව හෝ සංස්කාර හෝ විඥානය හෝ ඉන් බැහැර කිසිවක් හෝ නොවන බවත්, පඤ්චස්කන්ධය ම පිළිබඳව 'මම වෙමි' යන හැඟීමක් තමා තුළ පවත්නා බවත්, එහෙත් 'මේ මම වෙමි' යයි ප්‍රත්‍යක්ෂ ලෙස, පැහැදිලි ලෙස යමක් තමාට නො පෙනෙන බවත් වැඩිදුරටත් පහද දුන්හ.¹

මෙය මලක සුවද වැනි යයි බෙමක තෙරණුවෝ කීහ. මල් සුවද වනාහි පෙතිවල සුවද හෝ පාටෙහි සුවද හෝ රේණුවල සුවද හෝ නොවේ; එය මලේ ම සුවදය.

'මම වෙමි' යන සියුම් හැඟීම අවබෝධයේ මුල් අවස්ථා වල සිටින ආයතී ශ්‍රාවකයා තුළ ද ඇති දෙයක් බවත්, එහෙත් තව දුර දියුණුව ලබත් ලබත් ම 'මම වෙමි' යන මේ හැඟීම සහමුලින් නැති වන බවත්, මේ වනාහි අලුතින් සෝදන ලද රෙද්දක් පෙට්ටියක කලක් තුබූ පසු වෙල්ලාවේ රසායන ද්‍රව්‍යවල ගඳ එ රෙද්දෙන් අතුරුදහන් වීම වැනි බවත් බෙමක තෙරණුවෝ තවදුරටත් පහද දුන්හ.

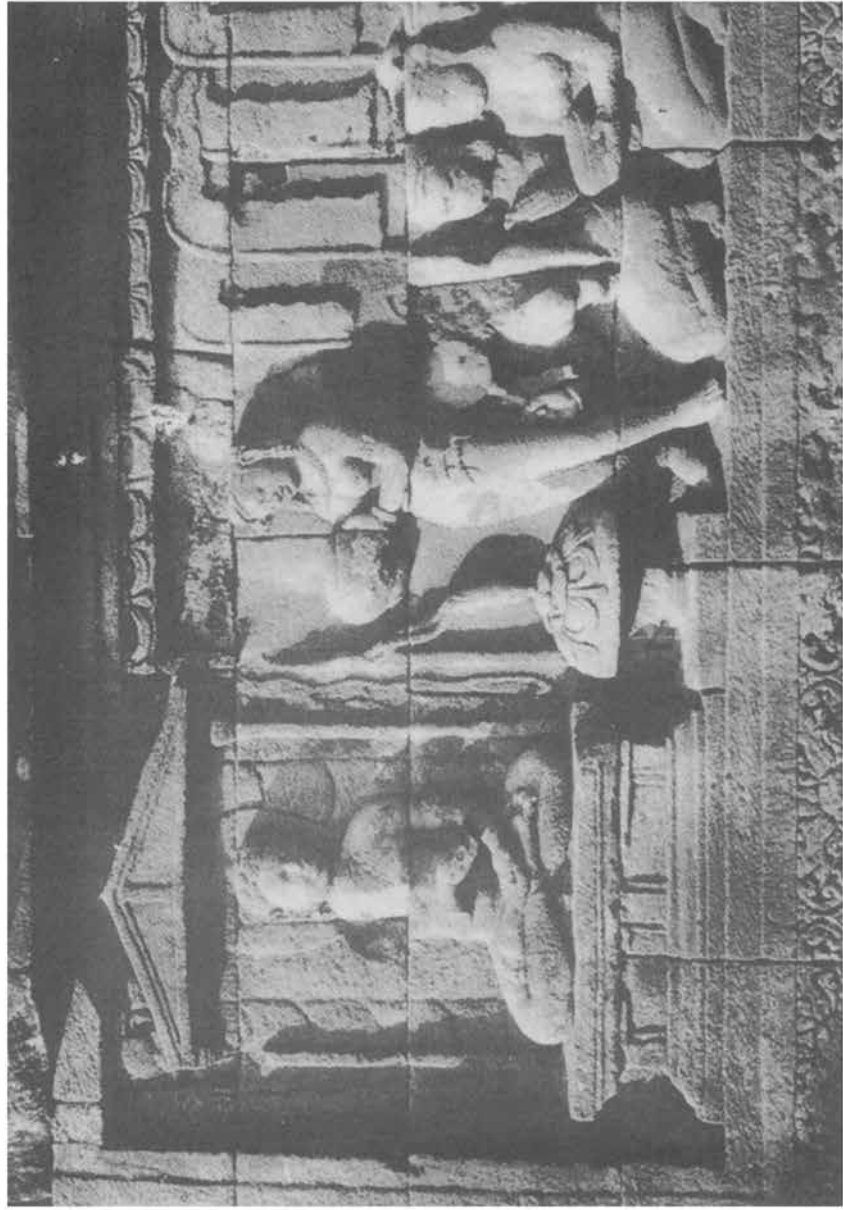
1. දඤ්ඤ බොහෝ දෙන ආත්මය ගැන මෙසේ කියති.

බේමක තෙරනුවන් ඇතුළු ඒ සියලු භික්ෂූන් මේ ප්‍රබෝධ ජනක සාකච්ඡාව අවසානයේ, ඒ අදහස් පැහැදිලිව තේරුම් ගෙන, සියලු කෙලෙස් නසා රහත්ව 'මම වෙමි' යන හැඟීමෙන් මිදුණු බව ඒ සූත්‍රයේ සඳහන් වෙයි.

භාග්‍යවතුන් වහන්සේ වදනු පරිදි, 'මට ආත්මයක් නැත' යන්න උච්ඡේද වාදයකි; 'මට ආත්මයක් ඇත' යන්න ශාශ්වතවාදයකි. මේ දෙකම බන්ධනය. මේ දෙකෙහි ම මුල නම් 'මම වෙමි' යන මිථ්‍යා අදහසයි. අනාත්මවාදය පිළිබඳව අප පිළිපැදියයුතු හරි මඟ නම්, මොන දෘෂ්ටියක් වත් වාදයක් වත් දැඩි කොට නොගෙන, තමන් ඉදිරියේ තමන් විසින් ම මවා ගනු ලබන මායාවලින් හෙවත් මානසික ප්‍රක්ෂේපණවලින් තොරව, සියල්ල ඇති සැටියට, යථාභූත ලෙස, දැක ගන්නට වැයම් කිරීමයි; 'මම' යයි හෝ 'සත්වයා' යයි හෝ අප සිතන්නේ අත් කිසිවක් නොව නාම-රූපයන්ගේ, භෞතික මානසික ස්කන්ධ-යන්ගේ සමවායක් බවත්, එය හේතුඵල ධර්මයට යටත් ව, මොහොතක් මොහොතක් පාසා වෙනස්වන සුලු ප්‍රවාහයක් තුළ එකිනෙකට බැඳී ක්‍රියා කරන බවත්, නිත්‍ය, සද්‍රත, ශාශ්වත, වෙනස් නොවන සුලු කිසිවක් ලෝකයෙහි නැති බවත් අවබෝධ කර ගැනීමයි.

මෙහිදී පැන නඟින ප්‍රශ්නයක් වෙයි. එනම් ආත්මයක් නැති නම් කම්මයේ විපාක විඳින්නේ කවරෙක්ද යනුය. මේ ප්‍රශ්නයට පිළිතුරු දීමට භාග්‍යවතුන් වහන්සේට වැඩි සුදුසුසෙක් නැත. වරක් භික්ෂු කෙනෙකු මේ ප්‍රශ්නය නැගූකල්හි උන්වහන්සේ මෙසේ පිළිතුරු දුන්න: 'මහණෙනි, සියලු තත්ති සියලු ධර්මයන්හි එකිනෙකට සම්බන්ධ හේතු ඵල දැකීමට මවිසින් ඔබට උගන්වන ලද්දේය.'¹

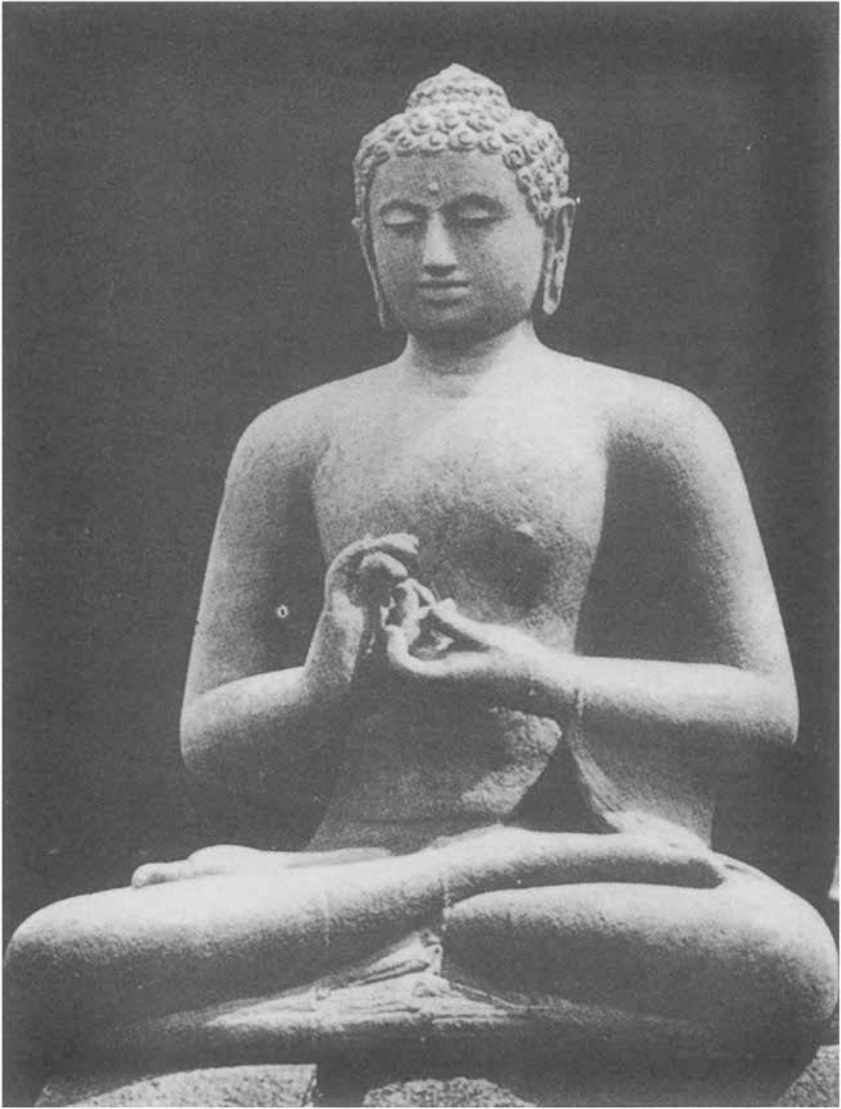
බුදුන්වහන්සේගේ අනාත්ම වාදය නිෂේධාර්ථක යයි හෝ උච්ඡේද වාදයකැයි හෝ නොගතයුතුය. මෙය නිව්‍යාණය සේ ම සත්‍යයයි; තථ්‍යයි. තථ්‍ය නිෂේධාත්මක



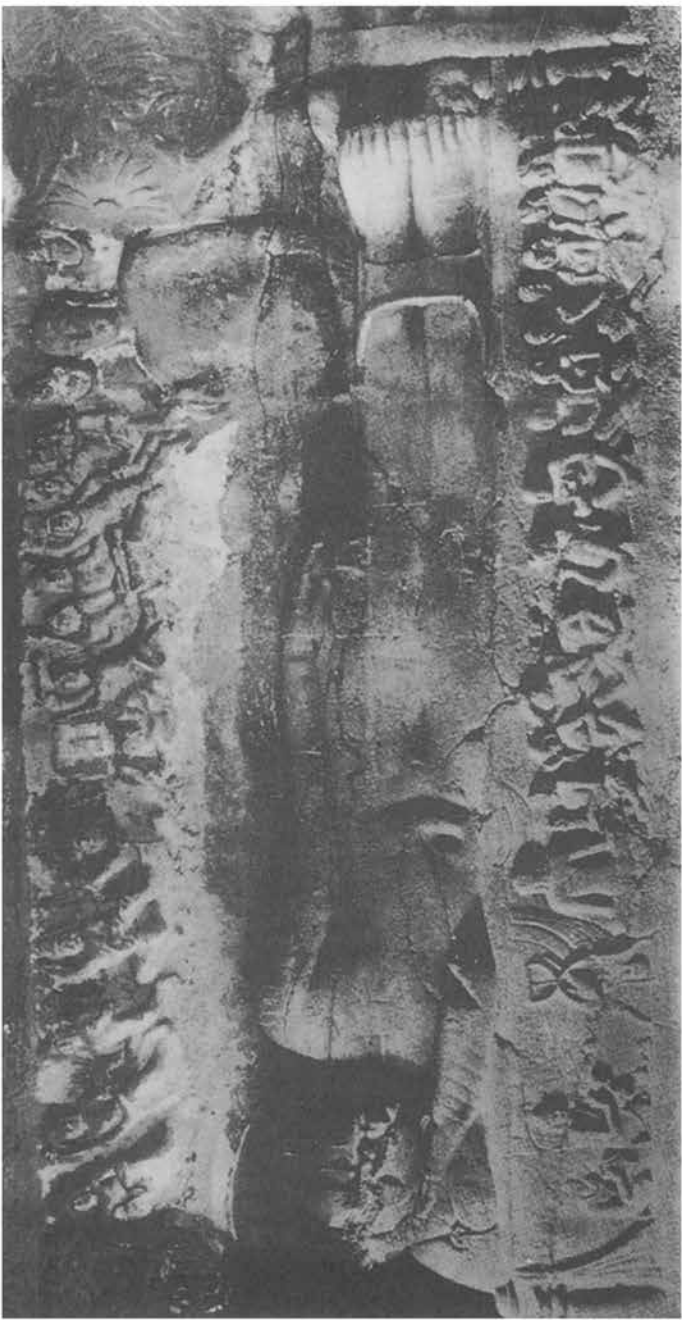
xi. සුරාතා දේවිය කිරිපිටු පිළිගැනීම (ජාවා, බොරොබුදුර)



xii. ජාඛා රට බොරොබුදුරයෙන් ලැබුණු බුදු පිළිම හිසක්

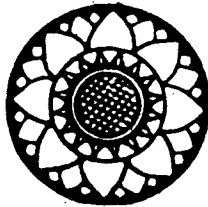


xiii. ජාවා රට බොරොබුදුරයෙන් ලැබුණු බුදු පිළිමයක්



xiv. బ్రహ్మ చరిత్రపూర్వ (శ్రీకృష్ణ, భద్రాచలం)

විය නොහැකිය. නිෂේධය නම් නැති, මනාකල්පිත ආත්මයක් ඇත යන මෝඩ විශ්වාසයයි. අනාත්ම ධර්මය මේවා විශ්වාස නමැති අඳුර මුලිනුපුටා දමා, ප්‍රඥාව නමැති ආලෝකය ගෙන දෙයි. එය නිෂේධාර්ථක නොවේ. අනාත්මතාව නැති බවක් නොව ඇති බවක් (නෛරාත්-මාස්තිතා) යයි අසංග ආචාර්යපාදයෝ පැහැදිලි ව ම ප්‍රකාශ කරති.¹



1. අභිසමු 31 භ.

VII පරිච්ඡේදය

භාවනාව

‘මහණෙනි, කායික ය වෛතසික යයි රෝග දෙකකි. කායික රෝගයෙන් නිදහස්ව වෂියක් ආරෝග්‍යය විඳින, වෂි දෙකක් ආරෝග්‍යය විඳින,.....වෂි සියයක් හෝ වැඩි කල් ආරෝග්‍යය විඳින සත්වයෝ දක්නා ලැබෙති. එහෙත්, ක්ෂිණාශ්‍රවයන් (රහතන්) හැර, වෛතසික රෝගයෙන් නිදහස්ව මොහොතකුණු මානසික ආරෝග්‍යය විඳින සත්වයෝ ලෝකයෙහි දුර්ලභ වෙත්’ යයි බුදුන්වහන්සේ වදළහ.¹

උන්වහන්සේගේ ධර්මය, එයිනුදු උන්වහන්සේගේ භාවනා ක්‍රමය සම්පූර්ණ මානසික සංඛ්‍යායන් සාමයන් ශාන්තියක් ලබා දීම අරමුණු කර ඇත්තේය. එසේ වුව ද, භාවනාව තරම් බෞද්ධ අබෞද්ධ බොහෝ දෙනෙකු වැරදි ලෙස තේරුම් ගත් වෙන අංශයක් බුද්ධධර්මයේ නැති තරම්ය. ‘භාවනාව’ යන වචනය කියනු ලබන්නේ, අප කල්පනා කරන්නේ ජීවිතයේ, දවසේ පොදු වැඩවලින් ඉවත් ව, සමාජයෙන් වෙන් ව, ඇතැම් ගුහාවල හෝ විහාරවල හෝ දක්නට ලැබෙන ප්‍රතිමා වැනි විශේෂ ඉරියව්වකින් කිසියම් ගුප්ත කල්පනාවක නොහොත් සිතීමක් ලෙස යෙදෙන බවකි. සැබෑ බෞද්ධ භාවනාව කිසි ලෙසකින්ම එවැනි පලායාමක් නොවේ. මේ පිළිබඳ

1. අනි (කොළඹ, 1929) 276 B.

බුද්ධමතය කොතරම් දුර වරද තේරුම් ගන්නා ලද්දේද, නෑත හොත් කොතරම් අඩුවෙන් තේරුම් ගන්නා ලද්දේද යත් පසු කාලවලදී මේ භාවනා ක්‍රමය පිරිහී ගොස් ශිල්පයක මෙන් කළයුතු වැඩ පිළිවෙළක් ඇති වාරිත්‍ර විශේෂයක් බවට පැමිණියේය.¹

බොහෝ දෙනා භාවනාවට හෙවත් යෝගයට කැමති වන්නේ වෙන අයට නැති 'තුන් වැනි ඇස' වැනි ආධ්‍යාත්මික ගුප්ත බලයක් ලබා ගැනීම සඳහාය. ඇස්වලින් දැක ගැනීමේ බලය හොඳින් තිබියදී ම, කන් වලින් දැකීමේ බලයකුදු ලබා ගත්ට උත්සාහ කළ එක්තරා උපාසිකාවක් ටික කලකට පෙර ඉන්ද්‍රියාවේ විසූ බව මෙහි ලා නිදසුනක් හැටියට සඳහන් කළ හැකිය. මේ වූකලී ආධ්‍යාත්මික දුරුපයෝගයක් මිස අන් කිසිවක් නො වේ. මෙය ද බලයට ඇති ආශාව හෙවත් තෘෂ්ණාව මය.

භාවනා යන වචනයේ සැබෑ තේරුම නම් සිත වැඩීම සිත දියුණු කිරීම යනුයි. ඒ වනාහි කාමච්ඡන්ද, ව්‍යාපාද, ටීනමිඬ, උඬව්ව කුක්කුච්ච, විචිකිච්ඡා ආදී කෙලෙස්වලින් සිත මුදු පිරිසිදු කර, ඒකාග්‍රතාව, ස්මෘතිය, බුද්ධිය, අධිෂ්ඨානය, වීර්‍යය, විචේචන ශක්තිය, ශ්‍රද්ධාව, ප්‍රීතිය, ශාන්තිය ආදී ගුණ දියුණු කර සියල්ල තතු පරිද්දෙන් දක්නා උතුම් ප්‍රඥාව ලබා දී, පරම සත්‍යය හෙවත් නිව්‍යාණය අවබෝධ කර දීම අරමුණු කර ඇත්තේය.

භාවනා වර්ග දෙකක් වෙයි. ආකිඤ්චඤ්ඤායතන, නෙවසඤ්ඤානාසඤ්ඤායතන වැනි උසස් යෝගී තත්වවලට

1. 18වැනි සියවසේදී පමණ ලංකාවේ ලියන ලද (ටී.ඩබ්ලිව්.රිස් ඩෙව්ඩස් මහතා විසින් 'The Yogavacara's Manual' යන නම යොදා සංස්කරණය කොට 1896 වැන්නේ දී ලන්ඩනයේ පළ කරන ලද) පොතක සඳහන් පරිදි එකල භාවනාව පාඨ කීම, ඉටිපන්දම් පත්තු කිරීම ආදිය ඇතුළත් සංස්කාර පද්ධතියක් බවට පිරි හී තිබුණේය.

වල්පොළ රාහුල, (ගුණසේන සහ සමාගම 1962), ලන්දීව බුදුසමයේ ඉතිහාසය, - XII පරිච්ඡේදය ද බලන්න.

මුල් වන සමථය, සමාධිය, සිත එකඟ බව (චිත්තේකග්ගතා) වැඩීම එයින් එකකි. මේ පිළිබඳ විවිධ ක්‍රම ධර්ම ග්‍රන්ථවල විස්තර කර තිබේ. මේ සියලු ධ්‍යාන ම සංස්කාරවලින් හටගත් (සංඛත) මනෝමය තත්ත්ව බව බුදුන්වහන්සේ වදන.¹ තථය, සත්‍යය හෙවත් නිර්වාණයත් ඒවාත් අතර කිසි සම්බන්ධයක් නැත. මේ භාවනා වර්ගය බුද්ධ කාලයට පෙර ද තිබුණේය. හුදු බෞද්ධ භාවනාවක් නො වුව ද, එය බෞද්ධ භාවනා ගණයෙන් බැහැර නොවේ. එහෙත් නිර්වාණය අවබෝධ කර ගැනීම සඳහා ඒ අවශ්‍ය ම යයි නො කිය හැකිය. බුද්ධත්වය ලැබීමට පෙර ඒ ඒ ආවායඝ වරුන් යටතේ මේ ධ්‍යාන පුරුදු කළ ගෞතමයන්වහන්සේ ඉතා උසස් යෝගී තත්ත්වවලට පැමිණියහ. එහෙත් සම්පූර්ණ මුක්තිය, පරම තථය එමගින් ප්‍රතිවේධ කළ නො හැකි හෙයින් එය උන්වහන්සේගේ තෘප්තියට හේතු නො විය. මේ ධ්‍යාන වනාහි මේ ජීවිතයේ සුවසේ විසීමක් (දිට්ඨ ධම්ම සුඛ විහාර), සැනසිල්ලේ විසීමක් (සන්ත විහාර) මිස ඊට වඩා උසස් දෙයක් නොවන බව උන්වහන්සේ වදන.²

එහෙයින් උන්වහන්සේ විපස්සනා (සං. විපශ්‍යනා, විදර්ශනා) නමැති අනික් භාවනා ක්‍රමය සොයා ගත්හ. විපස්සනාව නම් සිත පිළිබඳ සම්පූර්ණ නිදහස ලැබීමටත් පරම තථය හෙවත් නිර්වාණය අවබෝධ කර ගැනීමටත් ඉවහල් වන ප්‍රතිවේධයයි. මෙය සහමුලින් ම බෞද්ධ භාවනාවකි. මේ වනාහි සිතියත් අප්‍රමාදයත් නිරික්ෂණයත් මුල් කොට ඇති විශ්ලේෂණ ක්‍රමයකි.

මෙතරම් අපරිමේය විෂයයක් පිටු කීපයකින් විස්තර කිරීම දුෂ්කර වුව ද, සැබෑ බෞද්ධ භාවනා ක්‍රමය පිළිබඳ කෙටි හැඳින්වීමක් කිරීමට මෙහි ලා වැයම් කරනු ලැබේ.

භාවනාව ගැන බුදුන්වහන්සේ කළ දේශනා අතුරින් ඉතා ම වැදගත් වනුයේ (දිසනිකායේ 22 වැන්න ද,

1. මෙහි මූල 55 පි. සහ 1 අධ්‍යාලිපිය බලන්න.

2. මේ 8 වැනි සල්ලේඛ සුත්ත බලන්න.

මජ්ඣිමනිකායේ 10 වැන්න ද වන) සතිපට්ඨාන සූත්‍රයයි. මේ සූත්‍රයට පාරමිපටික වශයෙන් කොතරම් උසස් ගෞරවයක් දක්වනු ලැබේද යත් බෞද්ධ සංඝාරාමවල පමණක් නොව බෞද්ධ ගෙදරවල ද මෙය නිතර කියවනු ලැබේ. ගෙදර සියලු දෙනා එකතු වී වටේ හිඳ ගෙන දැඩි සැදහැසිනින් මෙයට සවන් දෙති. බොහෝ විට කෙනෙකු මිය යන්නට ළං වන විට හික්මුන්වහන්සේ ඇඳුණ වැඩ හිඳ ඔහුගේ අන්තිම සිතිවිලි පිරිසිදු කරවා ලීම සඳහා මේ සූත්‍රය කියවති.

මේ සූත්‍රයට ඇතුළත් භාවනා ක්‍රම ජීවිතයෙන් බැහැර නො වේ. ජීවිතය මග හැරීමක් ද එහි නැත. ඒ භාවනා ක්‍රම සියල්ල ම අපේ ජීවිතයට සම්බන්ධය: අප දිනපතා කරන පොදු වැඩවලටත් අපේ සොම්නස් දෙමනස්වලටත් වචනවලටත් සිතිවිලිවලටත් ධාර්මික හා බුද්ධිමය කායඝ්‍රී වලටත් සම්බන්ධය.

මේ සූත්‍රය කොටස් හතරකට බෙද තිබේ. එයින් පළමු කොටසට කය (කාය) ද, දෙවැනි කොටසට විද්දිම (වේදනා) ද, තුන්වැනි කොටසට සිත (චිත්ත) ද, සතරවැනි කොටසට ධාර්මික හා බුද්ධිමය විෂය (ධම්ම) ද ඇතුළත් ය.

මෙයින් කවර භාවනා ක්‍රමයක් තෝරා ගත්තත් සිහියත් (සති) අවධානය හා නිරීක්ෂණයත් (අනුපස්සනා) අනිශ්චිත්ත අවශ්‍ය බව මෙහි ලා සිත තබාගත යුතුය.

කය මුල් කොට ඇති භාවනා ක්‍රම අතුරින් ඉතා ප්‍රකට ජනප්‍රිය, ප්‍රායෝගික එකක් නම් ආශ්වාස පිළිබඳ සිහිය (ආනාපානසතිය) යි. එක්තරා අමුතු ඉරියව්වක් නියම කර ඇත්තේ මේ භාවනාව සඳහා පමණකි. මේ සූත්‍රයේ දක්වන ලද සෙසු සියලු භාවනාවන් අප කැමති පරිද්දෙන් හිඳ ගෙන හෝ සිට ගෙන හෝ සක්මන් කරමින් හෝ හාන්සි වී හෝ වැඩිය හැකිය. එහෙත් ආනාපානසතිය වැඩීමේ දී අප බද්ධපයඝ්‍රීකයෙන් (ඵරමිණිය ගොතා) හිඳ, කය කෙළින් තබාගෙන, සිහි එළවා ගත යුතු බව මේ

සුත්‍රයේ දැක්වෙයි. එහෙත් පලක් බැඳ හිඳිම සියලු රටවල මිනිසුන්ට පහසු නොවන බව පෙනේ. වෙසෙසින් ම මෙය බටහිර රටවල අයට අපහසුය. එහෙයින් බද්ධපයඞ්කයෙන් හිඳ ගන්නට අසමත් අය පුටුවක වාඩි වී, කය කෙළින් තබා ගෙන, සිහි එළවා ගත යුතුය. කෙසේ වුවද මේ භාවනාවෙහි යෙදෙන තැනැත්තා උඩු කය සෘජු කොට හිඳ ගැනීම අවශ්‍යය. එසේ හිඳ ගෙන දෙ අත් උකුලේ තබා ගත යුතුයි. මෙසේ හිඳගත් පසු, අපට පහසු පිළිවෙළට, ඇස් පියා ගත හැකිය; නැත හොත් නාසයේ අගට ඇස් යොමු කළහැකිය. සිත එකඟ කිරීම සඳහා ඇස් පියා ගැනීම වඩා ප්‍රයෝජනවත්ය.

අපි රැ දවල් දෙකේ ම නොකඩවා ආශ්වාස ප්‍රශ්වාස කරමු. එහෙත් ඒ ගැන මොහොතකුදු සිත යොමු කිරීමක් නම් නැත. මේ භාවනාවේ දී අප කරන්නේ එයට සිත යොමු කිරීම ය. යත්නයක් හෝ මහන්සියක් නො දරා, පුරුදු පිළිවෙළට පහසු ලෙස ආශ්වාස ප්‍රශ්වාස කරනු. දැන් ඒ ආශ්වාස ප්‍රශ්වාසයට සිත එකඟ කර ගනු. ආශ්වාස ප්‍රශ්වාසය දෙස බලා සිටින්නට සිත මෙහෙයවනු. හුස්ම ඇතුළු වන පිට වන තැන, නාසයේ අග, සිහිය පිහිටුවා සිත එකඟ කරනු. අප ගන්නා හුස්ම ඇතැම් විටක දික් වෙයි; ඇතැම් විටක කෙටි වෙයි. එහි ඇති වරදක් නැත. එහෙත් අප ගන්නා හුස්ම දික් නම් ඒ දික් යයිද, කෙටි නම් කෙටි යයිද දැන ගතයුතුය. මෙහිදී අප සිත ආශ්වාස ප්‍රශ්වාස කෙරෙහි කොතරම් දුර යොමු කළ යුතුද යත් එය ඇතුළු වන සැටින් පිට වන සැටින් වෙනස් වන සැටින් දැන ගතයුතුය. වටාපිටාවේ, පරිසරයේ හැම දෙයක් අමතක කරනු. ඇස් යොමා කිසිවක් දෙස නො බලනු. මිනිත්තු දහයක් හෝ පහළොවක් මෙසේ කිරීමට උත්සාහ දරනු.

ආශ්වාස ප්‍රශ්වාසයට සිත එකඟ කර ගැනීම ඉතා අමාරු යයි මූල දී සිතෙන්නට පුළුවන. මෙහි දී සිත පැන දුවන සැටි අපේ විස්මයට හේතු වෙයි. එය එතැන රැඳී නො සිටී. අපි නොයෙක් දේ ගැන සිතන්නට පටන් ගනිමු.

පිටින් ශබ්ද අපට ඇසේ. අපේ සිත අවුල්ය; කලබල සහිතය. මෙහිදී අධ්‍යයනයක්, එපාකමක් ඇති වියහැකිය. එහෙත් දිනපතා දෙවරක්, උදේ සවස, වරකට මිනිත්තු දහයක් හෝ පහළොවක් බැගින් නො කඩවා මෙය පුරුදු කළ හොත් ආශ්වාස ප්‍රශ්වාසයට විකිත් වික පිළිවෙළින් සිත එකඟ කර ගන්නට අපි සමත් වෙමු. මෙසේ කලක් පුරුදු කරන විට අශ්වාස ප්‍රශ්වාසයට මුළුමනින්ම සිත යොමු වූ, එකඟ වූ සියුම් ඇසිල්ලක් ඇති වෙයි. බාහිර ශබ්දයක් පවා මේ මොහොතේදී අපට ඇසෙන්නේ නැත; බාහිර ලෝකයක් අපට නැත. මේ වූකලී සිත මුළුමනින්ම ආශ්වාස ප්‍රශ්වාසයෙහි රැඳුණු මොහොතකි. මේ සුළුප මොහොත කෙබඳු ප්‍රීතියකින් හා සැනසිල්ලකින් පිරී මාහැඟි අත්දැකීමක් ද යත් අපි එය රඳවා ගන්නට කැමැත්තෙමු. එහෙත් එසේ රඳවා ගැනීමට අසමත් වෙමු. එසේ වුවත් භාවනාව නො කඩවා පුරුදු කර ගෙන යන විට, අර අත්දැකීම නැවත නැවත ද, වැඩි කලකට ද විඳ ගතහැකි වෙයි.

ඉතා සරල, ඉතා පහසු භාවනාවලින් එකක් වන මේ ආනාපානසතිය වනාහි උසස් ධ්‍යානවලට හේතු වන ඒකාග්‍රතාව දියුණු කිරීම අරමුණු කර ඇත්තේය. යථා-තත්වාවබෝධය, නිව්‍යානාවබෝධය ඇතුළු කෙබඳු ගැඹුරු අවබෝධයකට වුවත් මේ ඒකාග්‍රතාව අවශ්‍යමය.

මේ හැර ආනාපානසතියෙන් වහා ම ලැබියහැකි ප්‍රතිඵල ද වෙයි. එය අපේ සෞඛ්‍යයට ද, විශ්‍රාමයට ද, හොඳ නින්දට ද, දවසේ වැඩ හොඳින් කිරීමට ද ඉවහල් වෙයි. එයින් සිතට සාමයන් සැනසිල්ලත් ලැබේ. සිත කැළඹී තිබෙන විටක මිනිත්තු දෙක තුනක් මෙය වැඩුවොත් ඒ කැළඹීම වහා ම සංසිදෙන බව අත් දකින්න පුළුවන. එවිට හොඳ විවේකයකින් නැඟී සිටියාක් මෙන් දැනේ.

තව මහැඟි පහසු භාවනා ක්‍රමවලින් එකක් නම් පෞද්ගලික ජීවිතයේ හෝ සාමාජික ජීවිතයේ හෝ වෘත්තිය ජීවිතයේ හෝ දවසේ වැඩවල දී කයින් වචනයෙන් අප

කරන සියලු දේ සිතියෙන් කිරීමය. ඇවිදීම, සිටීම, හිඳීම, නිඳීම, අභ්‍යසන හැකිලීම, දිගු කිරීම, ඔබ මොබ බැලීම, ඇඳුම් ඇඳීම, දෙඩීම, නිහඩ වීම, ආහාරපාන ගැනීම, අභිකක් තබා මළ මුළු පහ කිරීම යනාදී හැම වැඩක් කරන හැම මොහොතේම ඒ කරන වැඩේ ගැන සම්පූර්ණයෙන් සිත යෙදිය යුතුයි. වෙන වටනවලින් කියතොත්, දැන් පවත්නා මේ මොහොතෙහි හෙවත් දැන් මේ කරන වැඩෙහි ජීවත් විය යුතුයි. අතීතය හෝ අනාගතය ගැන කිසි සේත් නො සිතිය යුතුය යනු මෙහි අදහස නො වේ. සැබවින් ම දැන් කරන වැඩය හෙවත් මේ මොහොත පිළිබඳ අතීතයක් හෝ අනාගතයක් වේ නම් ඒ ගැන මේ මොහොතට අනුව සුදුසු පරිදි සිතිය යුතුය.

අප බොහෝ විට ජීවත් වන්නේ අප කරන වැඩවල හෙවත් දැන් පවත්නා මේ මොහොතේ නො වේ. අපි අතීතයේ හෝ අනාගතයේ හෝ ජීවත් වෙමු. අප මෙතැන වැඩක යෙදෙන බවක් පෙනෙන නමුත්, අපේ සිතිවිලි පවත්නේ වෙන තැනකය; සිතීන් මවාගත් කරදරවල හෝ ප්‍රශ්නවලය. බොහෝ විට මේ සිතිවිලි අතීතය පිළිබඳ හැඟීම්වලට හෝ අනාගතය පිළිබඳ කල්පනාවලට හා ප්‍රාර්ථනාවලට අයත්ය. එහෙයින් අපි මේ මොහොතේ කරන වැඩෙහි ජීවත් වන්නමෝ නො වෙමු; එයින් සතුටු වන්නමෝ නො වෙමු. මේ පවත්නා මොහොත හෙවත් දැන් කරන වැඩය සතුටට හේතු නොවන විට, එ වැඩට සිත මුළුමනින් යොදන්නට බැරි වීම ස්වාභාවිකය.

බොජුන් හලක ආහාර ගන්නා මිනිසෙකු යමක් කියවනු සමහර විට අපට දක්නට ලැබේ. එ වැන්නෙකු දුටු විට අප සිතන්නේ ඔහු අහර ගැනීමට පවා ඉඩක් නැති වැඩ අධික කෙනෙකු විය යුතුය කියායි. ඔහු කරන්නේ අහර ගැනීම ද, නැතහොත් කියවීම දැයි අපට තේරුම් ගත නො හැකිය. ඇතැම් විට ඔහු ඒ දෙක ම කරනැයි ද සිතිය හැක. එහෙත් ඇත්ත නම් ඔහු එයින් එකක් වත් නොකරන බවය; එකකින් වත් තෘප්තියක් නො ලබන

බවය. ඔහුගේ සිත කලබල සහිතය. හේ දැන් කරන දෙයින් සතුටක් නොලබයි. ඔහුගේ ජීවිතය මේ මොහොතට අයත් නො වෙයි. හේ ජීවිතයට මුහුණ නො පා මග හැරීමට අඤාන ලෙස, තමා නො දන ම, යටි සිතින් උත්සාහ කරයි. (අහර ගන්නා අතර මිතුරෙකු සමඟ දෙඩීම නුසුදුසු යයි මෙයින් අදහස් කරනු නො ලැබේ).

අප කොතරම් උත්සාහ දැරුව ද, ජීවිතය මග හරින්නට අපට බැරිය. නගරයක වුව ද, වනාන්තරයක ගුහාවක වුව ද ජීවත් වන තුරු ජීවිතයට මුහුණ පෑ යුතු මය. සැබෑ ජීවිතය නම් දැන් පවත්නා මේ මොහොත මිස, මිය ගිය අතීතයේ මතක හෝ නූපත් අනාගතය පිළිබඳ සිහින හෝ නොවේ. මේ මොහොතේ ජීවත් වන්නා සැබැවින්ම ජීවත් වෙයි. ඔහුට වැඩි ප්‍රීතිමතෙක් මිනිසුන් අතර නැත.

‘දවසට එක් ආහාර වේලක් පමණක් වළඳමින්, සැහැල්ලු ජීවිතයක් ගත කරන ශ්‍රාවකයන්ගේ පෙනුම එතරම් පැහැපත් වන්නේ කවර හෙයින් ද?’ යි වරක් විමසනු ලැබූ බුදුන්වහන්සේ මෙසේ වදළහ: ‘ඔවුහු අතීතය ගැන ශෝක නො කරති; අනාගතය ගැන කල්පනා නො කරති; වත්මනින් යැපෙති. එහෙයින් වණය පැහැපත් වෙයි. අනාගතය ගැන කල්පනා කිරීමෙන් ද, අතීතය ගැන ශෝක කිරීමෙන් ද අඤානයෝ, බාලයෝ (අවිවේචි) කපා දමන ලද නිල් බට ගසක් මෙන් වියළෙති.’¹

ස්මෘතිය හෙවත් සිහිය එළඹීම නම් ‘මම මෙය කරමි’, ‘මම එය කරමි’ යයි සිතීම හෝ ඒ අදහසින් යුක්ත වීම නො වේ. එය වනාහි සිහිය එළවීමේ අනික් පැත්තය. ‘මම මෙය කරමි’ යයි සිතන පුද්ගලයා සාවචේතන වෙයි. මෙහි දී ඔහු ජීවත් වන්නේ ක්‍රියාවේ නො ව ‘මම වෙමි’ යන හැඟීම තුළය. එය ඔහු කරන වැඩට බාධාවකි. මුළුමනින්ම තමා අමතක කර දමා, කරන වැඩයට ම

වසභ විය යුතුය. කථාවක් පවත්වන කෙනෙකු 'මම මේ සභාව අමතමි' යයි සචේතනන වීම සමග ම ඔහුගේ කථාව නරක් වෙයි; අදහස් මාලාව ද බිඳෙයි. එහෙත් මාතෘකාවට වසභ වී, එහි ගිලී, තමා අමතක කර දමා කථාව පැවැත්තුවොත්, එය ඔහුට කළ හැකි ඉතා හොඳ කථාව වන්නේය. එවිට හේ මැනවින් කථා කරයි; කරුණු හොඳින් පැහැදිලි කරයි. කලාත්මක, කාව්‍යමය, ආධ්‍යාත්මික හැම විශිෂ්ට කෘතියක් ම, ඒ කෘතියේ උත්පාදකයා තමාගේ ඒ කායභියට වසභව, තමා මුළුමනින් අමතක කොට, සචේතනාවෙන් නිදහස්ව සිටී අවසානව කරන ලද්දකි.

බුදුන්වහන්සේ වදන පරිදි අපේ වැඩ කටයුතු පිළිබඳ සිහිය නම් දැන් කරන වැඩෙහි හෙවත් මේ මොහොතෙහි ජීවත් වීමය. (මේ දේශනාව මුල් කොට ගත් සෙන් බෞද්ධ ක්‍රමය ද මේකමය.) මේ භාවනා ක්‍රමයේදී සිහිය දියුණු කර ගැනීම සඳහා අමුතුවෙන් කළයුතු දෙයක් නැත. කළයුතු එකම දෙය නම් කරන කවර වැඩකට වුවද සිහිය යෙදීමය. අපේ මාහැඟිකාලයෙන් තත්පරයකුණු මේ භාවනාව සඳහා අමුතුවෙන් යෙදියයුත්තේ නොවේ. කළයුත්තේ දවසේ ජීවිතයේ හැම වැඩකදීම, රැදවල් හැම විටක ම, සිහියෙන් යුක්ත වීමය. ඉහත විස්තර කරන ලද භාවනා ක්‍රම දෙක අපේ ශරීරයට සම්බන්ධය.

අපේ විඤ්ඤා අරමුණු කර ගෙන, සුඛ හෝ දුඃඛ හෝ අසුක්ඛ අසුඛ හෝ සියලු වේදනාවන් අරමුණු කර ගෙන වැඩියහැකි භාවනාවක් ද වෙයි. අපි නිදසුනක් ගනිමු. අපට කිසි යම් දුක්මුසු වේදනාවක් ඇති වෙයි. එවිට අපේ සිත පැටලිලිසහිත වෙයි; අඳුරු වෙයි; පිඩිත වෙයි. මේ දුක්මුසු වේදනාව ඇති වූයේ කවර හෙයින් දැයි සමහර විට පැහැදිලි නැත. අපට ම එය තේරුම් ගන්නට බැරිය. පළමුවෙන් ම, අපේ දුක් වේදනා ගැන දුක් නොවීමට ද පීඩා ගැන පීඩිත නොවීමට ද ඉගෙන ගතයුතුය.

එහෙත් දුකක්, කනගාටුවක්, පීඩාවක් වෙත බලා එබඳු වේදනාවක් ඇති වන්නේ කවර හෙයින් දැයි හොඳින් දැකගන්නට අප උත්සාහ කළයුතුය. එය හටගන්නේ කෙසේ ද, කවර හේතුවක් නිසා ද, අතුරුදහන් වන්නේ කෙසේ ද, නැතිවන්නේ කෙසේ ද යන මේ සියල්ල විමසා බැලිය යුතුය. මෙහි දී වස්තුවක් පරීක්ෂා කර බලන විද්‍යා-ඥයෙකු සේ, තමාගේ යන හැඟීමක් නැති ව බැහැර සිට බලන්නාක් මෙන්, ඒ වේදනාව විමසා බලන්නට උත්සාහ කළයුතුය; මගේ වේදනාව යයි පුද්ගල නිශ්ශ්‍රිතව නො බලා 'වේදනාවක්' යයි විෂය නිශ්ශ්‍රිත ව එය පිරික්සිය යුතුය; 'මම' යන මිථ්‍යා අදහස අමතක කර දැමිය යුතුය. ඒ වේදනාව කෙබඳු ද, එය හටගන්නේ කෙසේ ද, අතුරුදහන් වන්නේ කෙසේ ද, නැති වන්නේ කෙසේ ද යනු දක්නට ලැබුණු විට අපේ සිත එයින් නො කැලඹී, එයට නො බැඳී, එයින් නිදහස් වෙයි. සෙසු වේදනා ද මෙපරිද්දෙන් ම තේරුම් ගත යුතුය.

මී ලඟට අපි විත්තානුපස්සනා භාවනාව ගනිමු. මෙහි දී අප කළයුත්තේ අපේ සිත සරාග ව පවත්නා විට ද, විරාග ව පවත්නා විට ද, චෛරයෙන් හෝ ක්‍රෝධයෙන් හෝ ඊෂ්ඨාවෙන් හෝ මෛත්‍රියෙන් හෝ කරුණාවෙන් හෝ එබඳු වෙන හොඳ හෝ නරක ශුණ්‍යයකින් යුක්ත වන විට ද, එයින් තොර ව පවත්නා විට ද, ඒ බව මැනවින් දැන ගැනීමය. අපි බොහෝ විට අපේ සිත තුළට එබී බැලීමට ලජ්ජිත හෝ භීත වෙමු. එහෙයින් එය මඟ හැරීමට අපි කැමැත්තෙමු. කන්නාඩියෙන් මුහුණ බලන්නාක් මෙන් සිත ද බැලීමට අප අභීත විය යුතුයි; අවංක විය යුතුයි.¹

මේ භාවනාව විවේචනයක් හෝ විනිශ්චයක් හෝ නො වේ. යුක්තියත් අයුක්තියත් නැතහොත් හොඳත් නරකත් සසඳා බැලීමක් ද නො වේ. මේ වූකලී හුදු නිරීක්ෂණයකි,

විමසිල්ලෙන් බැලීමකි. මෙහි ලා අපි විනිශ්චයකාරයෝ නොවෙමු; නමුත් විද්‍යාඥයෝ වෙමු. සිත පිරික්සා බලා එහි සැබෑ තතු දුටු විට, එහි ඇති වන ආවේග, භාව, තත්ත්ව යන මේවා ගැන අපි උපෙක්ෂා සහගත වෙමු. එවිට අපි ලෝකයේ යථාතත්ත්වය දැන ගැනීමට සමත් වෙමු.

මෙහි දී අපි නිදසුනක් ගෙන බලමු. කිසියම් කෙනෙකු කෝපයෙන් වෙළී සිටිතැයි සිතමු. මෙසේ කුපිත වී කෝපයට යටත් ව සිටින තැනැත්තා, තමා එසේ කුපිත වී සිටින බව නො දනියි. මෙය පුදුම කාරණයකි. එහෙත් තම තත්ත්වය මෙබඳු යයි දැනගත් වහාම, තම කෝපය දැකගත් වහාම ඔහුගේ සිත ලැජ්ජාවට පැමිණෙයි; කෝපයද සංසිද්දෙන්නට පටන් ගනී. එහෙයින් අප ඒ කෝපයේ ස්වභාවය ද, එය හටගන්නා සැටි ද, යළි අතුරුදහන් වන සැටි ද විමසා බැලිය යුතුය. මෙහිදී 'මම කුපිත ව සිටිමි' යයි හෝ 'මගේ කෝපය' යයි හෝ සිතීම නුසුදුසුය. අප කළ යුත්තේ කුපිත වූ සිතක තත්ත්වය දැන ගැනීම පමණෙකි. මෙහි දී අපි කුපිත සිතක් විෂය නිශ්ශ්‍රිත ව බලන්නාමෝ වෙමු. සිත පිළිබඳ සියලු ආවේග භාව තත්ත්වයන් කෙරෙහි අප පැවතිය යුත්තේ මෙසේය.

මේ හැර ධාර්මික, ආධ්‍යාත්මික, බුද්ධිමය විෂයයන් පිළිබඳ භාවනා ක්‍රමයක් (ධම්මානුපස්සනා) ද වෙයි. මේ විෂයයන් ඉගෙනීම, කියවීම, සාකච්ඡා කිරීම, විවේචනය කිරීම මේ භාවනාවට ඇතුළත්ය. මේ පොත කියවීමත් මෙහි විස්තර කරන ලද කරුණු ගැඹුරට සිතා බැලීමත් මේ ගණයේ භාවනාවක් වෙයි. බෙමක භික්ෂුව හා තව භික්ෂු පිරිසක් අතර පැවති සාකච්ඡාව භාවනාවක් වූ සැටි ද එය නිව්‍යාණ ලාභයට හේතු වූ සැටි ද පෙර සඳහන් කරන ලද්දේය.¹

1. කාමච්ඡද

2. ව්‍යාපාද

3. ටීනමිඩ

4. උඩව්ව කුක්කුච්ච

5. විචිකිච්ඡා

යන මේ පංච නිවරණයන් හැදෑරීමත්, පිරික්සා බැලීමත් මේ භාවනා ක්‍රමයට ඇතුළත් වෙයි.

මේ පස කවර අවබෝධයකට වුවත්, කවර දියුණුවකට වුවත් බාධක යයි සලකනු ලැබේ. මේ නිවරණවලට වසඟවී සිටින, ඒවා ව්‍යාසන සැටි නො දන්නා පුද්ගලයා හොඳ නරක, යුක්ති අයුක්ති තේරුම් ගැනීමට අසමත් වෙයි.

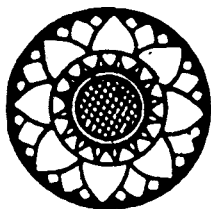
මේ හැර සති, ධම්මච්චය, විරිය, පිති, පස්සද්ධි, සමාධි, උපෙක්ඛා යන බෝධ්‍යංග (බොජ්ඣංග) සහ අරමුණු කර ගෙන ද භාවනා කළ හැකිය. එයින්—

1. සති නම් ඉහත දක්වන ලද පරිදි සියලු කායික මානසික කායායන්හි දී එළඹ සිටි සිතියයි.
2. ධම්මච්චය නම් ධර්මය පිළිබඳ විවිධ ප්‍රශ්නයන් විමසා බැලීමය. ආගම, ආචාරධර්ම, දර්ශන ආදී විෂයයන් හැදෑරීමත් කියවීමත් පිරික්සා බැලීමත් සාකච්ඡා කිරීමත් ධර්මග්‍රවණයත් මෙයට ඇතුළත්ය.
3. විරිය නම් අශිෂ්ඨානයෙන් යුක්ත ව අවසානය දක්වා වැඩ කිරීමය.
4. පිති නම් අශුභවාදී, දීන, උද්භීත ගතියට ප්‍රතිපක්ෂ ගුණයයි.
5. පස්සද්ධි නම් කායික මානසික විශ්‍රාමයයි. මෙහි අදහස නම් අප කයින් හෝ සිතින් හෝ දර දඬු නොවිය යුතු බවය.
6. සමාධිය නම් ඉහත දක්වන ලද පරිදි සිතේ එකඟ බවය.
7. උපෙක්ඛා නම් ජීවිතයේ ඒ ඒ විපරිණාමවල දී අකම්පිත ව සම සිතීන් ඒවාට මුහුණ පෑමය.

මේ අංග වැඩීමට වුවමනා පොදු ගුණය නම් අවංක ඡන්දයයි, ඕනෑකමයි. එක් එක් අංගයක් වැඩීමට ඉවහල් වන ධර්ම පොත්පත්වල විස්තර වශයෙන් දක්වා තිබේ.

මේ හැර 'සත්වයා' නම් කවරෙක් ද, 'මම' යයි කියනු ලබන්නේ කුමක් ද යනාදී ප්‍රශ්න විමසා බැලීමෙන් පඤ්චස්කන්ධ ආදියත්, චතුරායථ සත්‍යයන් අරමුණු කර ගෙන පෙර කී පරිද්දෙන් කරන පර්යේෂණයත් මේ භාවනාවටම අයත්ය. පරම සත්‍යය අවබෝධ කර ගැනීමට ඉවහල් වන සතරවැනි භාවනා ක්‍රමය (ධම්මානුපස්සනා) නම් මේ කරුණු හැදෑරීමය, පිරික්සා බැලීමය.

ඉහත විස්තර කරන ලද කිහිපය හැර, භාවනාවට සුදුසු තවත් කම්ප්පාන රාශියක් වෙයි. ඒවා ගණනින් සතළිසකැයි පොත්පත්වල කියා තිබේ. මෙයින් බ්‍රහ්මචිහාර සතර වෙසෙසින් සඳහන් කළයුතුයි. එනම්: (1) මවක තම එකම පුතා රකින්නාක් මෙන් කිසි වෙනසක් නැති ව සියලු සත්වයනට අප්‍රමාණ, අසීමිත මෛත්‍රිය පතුරුවාලීම (මත්තා), (2) දුකින් පෙළෙන, කරදරවල වැටී සිටින, ගිලන්ව සිටින සියලු සත්වයන් කෙරෙහි කරුණාව පතුරුවාලීම (කරුණා), (3) අනුන්ගේ ජය, දියුණුව, සාම්ප්‍රදායික ගෞරවය (මුදිතා), (4) ජීවිතයේ සියලු විපරිණාමයන් සම සිතින් පිළිගැනීම (උපෙක්ඛා) යන මේවාය.



VIII පරිච්ඡේදය

නවීන ලෝකය හා බුද්ධ ධර්මය

බුද්ධ ධර්මය කොතරම් උසස්, උතුම් දෙයක් ද යත් නවීන ලෝකයේ ජීවිත සටනෙහි යෙදී සිටින පොදු මිනිසාට එය පිළිපැදිය නොහැකි යයි ද, සැබෑ බෞද්ධ-යෙකු වීමට නම් පන්සලක හෝ වෙන කිසියම් විවික්ත ස්ථානයක හෝ විසිය යුතු යයි ද සමහරු සිතති.

මේ වනාහි බුද්ධ ධර්මය නොපිටට තේරුම් ගැනීම නිසා ඇති වී තිබෙන වැරදි මතයකි. ඔවුන් මෙවැනි ඉක්මන්, සදෙස් නිගමනවලට බසින්තේ, බුද්ධ ධර්මයේ හැම පැත්තක්ම හරි හැටි තේරුම් නොගත් පුද්ගලයන් විසින් ලියන කියන ලද, එක් පැත්තකට බර අවුල් අදහස් ටිකක් යන්තම් ඇසීම හෝ කියවීම හෝ නිසාය. බුදුන්වහන්සේගේ ධර්මය පන්සල්වල වෙසෙන භික්ෂූන් සඳහා පමණක් නොව ගිහි ගෙයි වෙසෙන පොදු ස්ත්‍රී පුරුෂයන් සඳහා ද දේශනා කරන ලද්දකි. බෞද්ධ ජීවිත ක්‍රමය වන ආයාථ අෂ්ටාංගික මාර්ගය කිසිත් වෙනසක් නැති ව ගිහි පැවිදි හැම දෙනා සඳහා විවෘත ව ඇත්තේය.

ලෝකයේ මිනිසුන්ගෙන් වැඩි දෙනෙකුට මහණ වීමට හෝ අරණ්‍ය ගත වීමට නුපුළුවන. බුද්ධ ධර්මය කොතරම් උතුම් වුවත් පිරිසිදු වුවත් අද ලෝකයේ එදිනෙදා

ජීවිතයේ දී එය පිළිපැදිය නොහැකි නම්, මනුෂ්‍ය වර්ගයාට එයින් වැඩක් නැත. එහෙත් බුද්ධ ධර්මයේ අර්ථය-ව්‍යඤ්ඡනය නො ව අර්ථය-නිවරද ලෙස තේරුම් ගත් කෙනෙකුට නම් පොදු ගිහි ජීවිතයක් ගත කරමින් ම එය පිළිපැදිය හැකිය.

අනුන්ගේ ඇසුරෙන්, සමාජයෙන් ඇත් ව පිටිසර පළාතක විවික්ත ස්ථානයක වාසය කරන්නට ලැබුණොත් ඇතැමෙකුට බුද්ධ ධර්මය පිළිපැදීම වඩා ලෙහෙසි විය හැකිය. එහෙත් එවැනි විවේකය ශාරීරික, මානසික ශ්ලාභයට හේතු වන බවත්, ආධ්‍යාත්මික, බුද්ධිමය වර්ධනයට හිත කර නොවන බවත් තවත් කෙනෙකුට දැනෙයි.

සැබෑ අබිනික්මන නම් ලෝකයෙන් පැන යෑම නොවේ. වරක් අගසවු සැරියුත් හිමියන් වදාල පරිදි, ධූතංග රකිමින් අරණ්‍යයක ජීවිතය ගත කරන කෙනෙකු අපිරිසිදු සිතිවිලිවලින්, කෙලෙස්වලින් පිරි සිටිය හැකිය; එබඳු කිසි ධූතංග රකිමක් නැති ව ගමේ හෝ නගරයේ හෝ වෙසෙන වෙන කෙනෙකු පිරිසිදු සිත් ඇත්තෙකු වියහැකිය. මේ දෙදෙනා අතුරින්, ඤාතිලිපි ජීවිතයක් ඇති ව ගමේ හෝ නගරයේ හෝ වාසය කරන තැනැත්තා අරණ්‍යයේ වාසය කරන අර තැනැත්තාට වඩා උසස් බව, උතුම් බව උන්වහන්සේ පෙන්නා දුන්හ.¹

‘බුද්ධ ධර්මය පිළිපැදීමට නම් ගිහි ජීවිතයෙන් ඇත් විය යුතුය’ යනු වැරදි මතයකි. ඒ වනාහි බුද්ධ ධර්මය පිළිපදින්නට අකැමැත්තෙන් කියන කතාවකි. පොදු ගිහි ජීවිතයක් ගත කරමින් බුද්ධ ධර්මය පිළිපැදි නිවාණය අවබෝධ කර ගත් බොහෝ ස්ත්‍රීන් සහ පුරුෂයන් ගැන බෞද්ධ ග්‍රන්ථවල නොයෙක් තැන්වල සඳහන් ව ඇත. ‘ගිහි ජීවිතය ගත කරමින් බුද්ධධර්මය හොඳින් පිළිපදින,

මාර්ග ඵල ලැබ සිටින උපාසක උපාසිකාවෝ වෙන් දෑ? ියි වරක් වච්ඡගොත්ත පරිබ්බාජක තෙමේ බුදුන්වහන්සේගෙන් ප්‍රශ්න කළේය. ‘එවැනි උපාසක උපාසිකාවරු සිය දෙනෙකු හෝ දෙසිය දෙනෙකු හෝ පන්සිය දෙනෙකු හෝ නොව එයට වැඩි බොහෝ ගණනක් වෙන්’ යයි උන්වහන්සේ ඉඳුරා ම පළ කළහ.¹

කලබලවලින් තොර, නිහඬ තැනක විවේකයෙන් ජීවත් වීම ඇතැමෙකුට ප්‍රිය විය හැකිය. එහෙත් අනුන්ටත් උදවු කරමින්, ඔවුන් අතර ම ජීවත් වෙමින් බුද්ධ ධර්මය පිළිපැදීම නම් එයට වඩා වැදගත් එඩිතර වැඩකි. බුද්ධිමය, ධාර්මික, ආධ්‍යාත්මික පුහුණුවේ මුල් පියවරක් හැටියට, සිතත් වර්තයත් දියුණු කරගෙන ඉක්බිති බැහැර අවුත් අනුනට පිහිට වීමට වුවමනා ශක්තිය ලබා ගැනීම පිණිස කලක් විවේකයෙන් විසීම ඇතැම් කෙනෙකුට ප්‍රයෝජනවත් විය හැකිය. එහෙත් සෙසු මිනිසුන් ගැන නො තකා තම සැපතත් ගැළවීමත් ගැන පමණක් සිත සිතා, මුළු ජීවිතය විවේකයෙන් ගත කරන්නෙකු, මෙමත්‍රිය, කරුණාව, පරාර්ථව්‍යාප්ත ආදී ගුණාංග පදනම් කොට ඇති බුද්ධ ධර්මය පිළිපදිනැයි සිතිය නො හැකිය.

සාමාන්‍ය ගිහි ජීවිතය ගත කරමින් බුද්ධ ධර්මය පිළිපැදිය හැකි බව සැබෑ නම්, බුදුන්වහන්සේ සංඝයා හෙවත් භික්ෂු සංවිධානය ඇති කෙළේ කවර හෙයින් දැයි මෙහි දී ප්‍රශ්නයක් පැන නැගිය හැකිය. උන්වහන්සේ භික්ෂු සංඝයා ඇති කෙළේ, තමන්ගේ බුද්ධිමය ආධ්‍යාත්මික දියුණුව සඳහා පමණක් නොව පරාර්ථසේවාව සඳහා ද ජීවිතය කැප කරනු කැමති අයට ඉඩ සලසා දෙන්නටය. පවුලක් රකින සාමාන්‍ය ගිහියාට පරාර්ථ සේවාව සඳහා මුළු ජීවිතය කැප කරන්නට පිළිවෙළක් නැත. එහෙත් පවුලක බරක් හෝ වෙන ලෝකික බාධාවක් නැති භික්ෂුවට බුදුන්වහන්සේගේ උපදෙස් අනු ව බොහෝ දෙනාගේ හිත

පිණිසත් බොහෝ දෙනාගේ සුව පිණිසත් මුළු ජීවිතය ම කැප කිරීමට පුළුවන. බෞද්ධ සංඝාරාමය ආධ්‍යාත්මික කේන්ද්‍රයක් බවට පමණක් නොව අධ්‍යාපනික සංස්කෘතික කේන්ද්‍රයක් බවට ද අනුක්‍රමයෙන් පැමිණියේ මේ කරුණු නිසාය.

ගිහියාගේ ජීවිතය, පවුල, සමාජය යනාදිය ගැන බුදුන් වහන්සේ කොතරම් උසස් සැලකිල්ලක් දැක්වූ සේක් ද යනු (දීඝනිකායේ 31 වැනි) සිගාල සූත්‍රයෙන් පැහැදිලි වේ.

සිගාල නම් තරුණයෙක්, තම පියාණන් මිය යන මොහොතේ දුන් අවවාදය අනුව නැගෙනහිර, දකුණ, බටහිර, උතුර, යට, උඩ යන සදිසාවන් වදින්නට පුරුදුව සිටියේය. ආයඬ විනයෙහි එන සදිසාව මෙයට වෙනස් බව බුදුන්වහන්සේ මේ තරුණයාට වදළහ. ආයඬ විනයෙහි එන සදිසාව නම් මව් පියන් නමැති නැගෙනහිර, ගුරුවරුන් නමැති දකුණ, අඹු දරුවන් නමැති බටහිර, නැදැම්තුරු-අසල්වැසි පිරිස නමැති උතුර, සේවකයන් නමැති යට, මහණ බමුණන් නමැති උඩ යන මේවාය.

‘මේ සදිසාව වදින්නේය’යි උන්වහන්සේ වදළහ. මෙහි ‘වදින්නේය’ (නාමස්සෙය්‍යා) යන වචනය ඉතා වැදගත්ය. අප වදින්නේ වැදුම්-පිදුම් සැලකිලි ලැබීමට සුදුසු උතුම් දෙයකටය. පවුලත් සමාජයත් පිළිබඳ මේ කොටස් හය වැදුම්-පිදුම් සැලකිලි ලැබීමට සුදුසු යයි ද, උතුම් යයි ද බුද්ධ ධර්මය ප්‍රකාශ කරයි. එහෙත් මේ සය වැදිය යුත්තේ කෙසේ ද? ඒ සය කෙරෙහි තම යුතුකම් ඉටු කිරීම ම ‘වැදීම’ බව බුදුන්වහන්සේ වදළහ. මේ යුතුකම් කවරේද යනු සිගාල සූත්‍රයෙහි විස්තර කර තිබේ.

පළමුව, මව් පියෝ දරුවන් විසින් වැදිය යුත්තෝ වෙති. ‘මව් පියෝ බ්‍රහ්මයාය’ (බ්‍රහ්මානි මාතා පිතාරෝ) යයි බුදුන්වහන්සේ දෙසූහ. දඹදිව වැසියන් ඉතා උසස් යයි ද, ඉතා උතුම් යයි ද කල්පනා කළ යමක් වී නම්, එය

‘බ්‍රහ්ම’ නමින් දක්වන ලද්දේය. බුදුන් වහන්සේ මව් පියන් ඒ ගණයෙහි ලා සැලකූහ. සැබැවින් ම හොඳ බෞද්ධ ගෞරවල දු දරුවන් දිනපතා උදේ සවස මව් පියන් වදින්නේ මේ නිසා ය. ආයතී චිත්තයට අනුව එක්තරා යුතුකම් වගයක් ඔවුන් විසින් ඉටු කළයුතුය; ඔවුන් තම මහලු මව් පියන් රැක බලා ගතයුතුය; මව්පියන් වෙනුවෙන් ඉටු කළයුතු යුතුකම් පිරිමැසිය යුතුය; පවුලේ සිරිත් විරිත් නො කඩා පවුලේ ගෞරවය රැක ගත යුතුය; යළි ඔවුන් මිය ගිය පසු අවසාන ගෞරවය දැක්විය යුතුය. අනික් අතට මව්පියන් සතු වගකීම් කීපයක් ද වෙයි: ඔවුන් තම දු දරුවන් නො මග යනු වැළැක්විය යුතුය; දියුණුවට ඉවහල් වන යහපත් වැඩවල යෙදවිය යුතුය; හොඳ අධ්‍යාපනයක් දිය යුතුය; හොඳ පවුල්වලින් ආවාහ විවාහ කරවා දිය යුතුය; සුදුසු කාලයේ දී තම දේපළ දු දරුවන්ට පවරා දිය යුතුය.

දෙවැන්න නම් ගුරුවරයාත් ශිෂ්‍යයාත් අතර සම්බන්ධයයි. ශිෂ්‍යයා ගුරුවරයාට ගෞරව කළ යුතුය; කීකරු විය යුතුය; ගුරුවරයාගේ වැඩක් පළක් ඇතොත් එය කර දිය යුතුය; උනන්දුවෙන් ඉගනීම කළ යුතුය. අනික් අතට ගුරුවරයාද තම ශිෂ්‍යයාට මනා පුහුණුවක් දී ඔහු නිසි මග යැවිය යුතුය; ඔහුට හොඳට ඉගැන්විය යුතුය; ඔහු තම මිතුරන්ට හඳුන්වා දිය යුතුය; ඉගෙනීම අවසන් කළ පසු රක්ෂාවක් සොයා දෙන්නට උත්සාහ දැරිය යුතුය.

තුන්වැන්න නම් අඹු සැමි දෙදෙනාගේ සම්බන්ධයයි. මේ දෙදෙනාගේ අන්‍යෝන්‍ය ප්‍රේමය පවිත්‍ර යයි ද, උත්තම යයි ද සලකනු ලැබේ. මෙය ‘උතුම් ගිහි ගෙය’ හෙවත් ‘සදර බ්‍රහ්මචරියා’ නම් වේ. මෙහි ද ‘බ්‍රහ්ම’ යන වචනය වැදගත්ය. අඹු සැමි දෙදෙනාගේ සම්බන්ධයට කොතරම් උසස් ගෞරවයක් දක්වන ලද්දේ ද යනු ඒ වචනයෙන් පැහැදිලි වේ. අඹු සැමියන් උනුන් හට ලැදි ව, හිතවත් ව ගරුසරු සහිත ව විසිය යුතුය. ඔවුන් විසින් උනුන් සඳහා

කළයුතු යුතුකම් වගයක් ද වෙයි: සැමියා හැම විට ම තම බිරිඳට ගරු කළ යුතුය: ඇයට දක්වන සැලකිල්ල කිසි විටෙක අඩු නො කළ යුතුය; ඔහු ඇයට පෙම් කළ යුතුය; ඇය තබන විශ්වාසය කඩ නො කළ යුතුය; ඇයට සැප පහසුකම් ද, සමාජයේ සැලකිල්ල ද ලබා දිය යුතුය; ඇඳුම් පැලඳුම් ආහරණ දීමෙන් ඇය සතුටු කළ යුතුය. (සැමියෙකු තම බිරිඳට දිය යුතු තෑගි වැනි දේවල් ද මෙයට ඇතුළත් කිරීමෙන් පෙනෙන්නේ මිනිසාගේ පොදු හැඟීම් පවා බුදුන් වහන්සේගේ කරුණාවට ලක් වූ බවය). අනෙක් අතට බිරිය ගෙදර රැක බලා ගත යුතුය; ආගන්තුකයන්ටත් මිතුරන්ටත් නෑදෑයන්ටත් සංග්‍රහ කළ යුතුය; තම සැමියාට පෙම් කළ යුතුය; ඔහු තබන විශ්වාසය කඩ නො කළ යුතුය; ඔහු උපයන වස්තුව රැක බලා ගත යුතුය; ඇය හැම වැඩකටම නිපුණ ද, උත්සාහවත් ද විය යුතුය.

සතරවැන්න නම් නෑදෑ - මිතුරු - අසල්වැසියන් සමග පැවැත්විය යුතු සම්බන්ධයයි. ඔවුන් උනුන්නට හිතවත් සහ උපකාරී විය යුතුය; ප්‍රිය මනාප වචනයන් කථා කළ යුතුය; උනුන්ගේ දියුණුවට උදවු දිය යුතුය; උනුන් සමානතාවෙන් පිළිගත යුතුය; උනුන් හා කෝලාහල නොකළ යුතුය; නැතිබැරිකම්වල දී උනුන්නට පිහිට විය යුතුය; ආපදවල දී පිටු නොපෑයුතුය

පස්වැන්න නම් සේවය—සේවක දෙපක්ෂය අතර සම්බන්ධයයි. සේවයා හෙවත් භාමිපුතා විසින් සේවකයා සඳහා කළයුතු යුතුකම් කිහිපයක් ම වෙයි: ඔහු තම සේවකයන්ගේ දක්ෂතා අනුව ඔවුන්ට වැඩ බෙද දිය යුතුය; නිසි වැටුප් ගෙවිය යුතුය; ලෙඩදුක්වල දී වෛද්‍යාපකාර ලබා දී උවදාන කරවිය යුතුය; කලින් කල වැඩි දීමනා (බෝනස්) දිය යුතුය. අනික් අතට සේවකයා අලස කමින් තොර ව උත්සාහවත් විය යුතුය; භාමිපුතා නො රැවටිය යුතුය; අවංක සහ කීකරු විය යුතුය; තම වැඩ උනන්දුවෙන් කළ යුතුය.

සවැන්න ගිහියන් හා පැවිද්දන් (මහණ බමුණන්) අතර සම්බන්ධයයි. ගිහියන් ආදර ගෞරවයෙන් යුක්ත ව පැවිද්දන්ගේ සිවුපසය සපයා දියයුතුය. අනික් අතට පැවිද්දන් අනුකම්පාවෙන් යුක්ත ව ගිහියන්ට ඉගැන්විය යුතුය; ඔවුන් පවිත් වළකා සුමග යැවිය යුතුය.

ගෙදරදෙර ද, සමාජය ද ඇතුළු ගිහි ජීවිතය ආයඹ වීනයෙන් බැහැර නොවන බව ද, එය බුදුන්වහන්සේ අදහස් කළ බෞද්ධ ජීවිතයේ කොටස් බව ද මේ කරුණුවලින් හෙළි වෙයි.

‘මම බඹසර රක්තා හොඳ සිල්වත් පැවිද්දන් වදිමි; තව ද මාතලිය, දහමින් පවුල් රක්තා පින් කරන යම් උපාසකයෝ වෙත් ද, ඔවුන් ද, වදිමි’ යයි සක් දෙවිඳු පැවසූ බව සංයුක්ත නිකාය¹ කියන්නේ එහෙයිනි.

බෞද්ධයෙකු වීම සඳහා උපනයනයක් (බවුනිස්ම) වුවමනා නැත. (හික්ෂු සමාජයට ඇතුළත් වනු කැමති කෙනෙකු කලක් මුළුල්ලේ ධර්ම වීනය උගනිමින් පුහුණුවක් ලැබිය යුතු බව සැබෑය. එහෙත් ඒ වනාහි අබෞද්ධයෙකු බෞද්ධ වීමක් නොව, බෞද්ධයෙකු ගිහි ගෙයින් නික්ම යෑමකි.) යම් පුද්ගලයෙක් බුද්ධධර්මය තේරුම් ගෙන, එය සත්‍ය මාගිය බව පිළිගෙන, ඒ පිළිපදින්නට උත්සාහ දරයි ද, හේ බෞද්ධයෙකි. එහෙත් තිසරණ පන්සිල් සමාදන් වන තැනැත්තා බෞද්ධයෙකු ලෙස පිළිගැනීම පෙර පටන් නො කඩවා පැවත එන සම්මතයයි. සම්ප්‍රදායයි.

බෞද්ධයෙකු විසින් කළ යුතු කිසියම් බාහිර යාග භෝම වැනි පූජා ක්‍රමයක් හෝ සංස්කාරයක් හෝ නැත. බුද්ධ ධර්මය ජීවිතයේ ප්‍රතිපත්ති ක්‍රමයකි. මෙහිලා අවශ්‍ය වනුයේ ආයඹ අෂ්ටාංගික මාගිය පිළිපැදීමයි. සියලු බෞද්ධ රටවල ආගමික අවස්ථාවල දී වාම විසිතුරු

උත්සව පවත්වනු ලබන බව සැබෑය. එසේ ම බුද්ධ ප්‍රතිමා සහිත විහාර, ස්තූප හෙවත් දගැප්, බෝධි වෘක්ෂ ආදිය පන්සල්වල ඇති බව ද, ඒවාට බෞද්ධයන් මල් පහන් සුවඳ දුම් පුද වදින බව ද සැබෑය. එහෙත් මෙය රීශ්වරවාදී, දේවවාදී ආගම්වල යාවිඤ්ඤාවකට සමාන කළ නොහැකිය. මේ වනාහි මාභීය සොයා දුන් ශාස්තෘ-වරයාණන්ගේ නමට ගෞරව කිරීමක් පමණි. මෙවැනි සිරිත් විරිත් අවශ්‍ය ම නො වුව ද, බුද්ධිමය, ආධ්‍යාත්මික දියුණුව අතින් පහත් අධීයක සිටින්නවුන්ගේ ආගමික හැඟීම තෘප්තියට පමුණුවා, අනුක්‍රමයෙන් ඔවුන් මාභීයට යොමු කරවීමට ඒවා ඉවහල් වන බව පිළිගත යුතුය.

උත්තුංග පරමාදර්ශ ද, විශිෂ්ට ධාර්මික දර්ශනික කල්පනා ද මිස මිනිසාගේ ආර්ථික සාමාජික උන්නතිය බුද්ධ ධර්මයේ සැලකිල්ලට ලක් වී නැතැයි සමහරු සිතති. මෙය වැරදි මතයකි. බුදුන්වහන්සේ උත්සාහ දැරුවේ මිනිසා සුඛිත මුදිත කිරීමටය. උන්වහන්සේගේ අදහසට අනු ව ධාර්මික ප්‍රතිපත්ති මුල් කොට ඇති පිරිසිදු ජීවිතයෙන් තොරව සැපයක් නැත. එහෙත් අහිතකර ආර්ථික-සාමාජික පරිසරයක එවැනි පිරිසිදු ජීවිතයක් ගත කිරීම දුෂ්කර බව උන්වහන්සේ දැන සිටියහ. බුද්ධ ධර්මය උගන්වන්නේ ආර්ථික උන්නතිය ම ඵලය නොවන බවය. ඒ වනාහි උතුම් ඵලයක් ලැබීමට මාභීයක් හෙවත් උපායක් පමණකි. එහෙත් මිනිසාගේ පරමාර්ථය ඉෂ්ට කර ගැනීම සඳහා එය අත්‍යවශ්‍යය. එහෙයින් ආධ්‍යාත්මික දියුණුවට එක්තරා ප්‍රමාණයක ආර්ථික තත්ත්වයක් වුවමනා බව ද, විවික්ත ස්ථානයක භාවනාවෙහි යෙදෙන භික්ෂුවකට පවා ඒ සැප පහසුකම් අවශ්‍ය බව ද බුද්ධධර්මය පිළිගනී.¹

බුදුන්වහන්සේ ජීවිතය සාමාජික ආර්ථික පසුබිමින් වෙන් කර නො ගත්හ. සමාජ, අර්ථ, දේශපාලන ආදී

1. මනිරිය I (PTS) 290B. සිට.

සියලු පැතිවලින් ම ජීවිතය දෙස බැලූ උන්වහන්සේ එය සමස්තයක් හැටියට ගත්හ. ධාර්මික, ආධ්‍යාත්මික, දර්ශනික ප්‍රශ්න පිළිබඳව උන්වහන්සේගේ අදහස් මොනවාද යනු බොහෝ දෙනා දනිති. එහෙත් සාමාජික, ආර්ථික, දේශපාලනමය ප්‍රශ්න පිළිබඳ උන්වහන්සේගේ අදහස් දන්නෝ වීරල වෙති. මේ කරුණු පිළිබඳ දේශනා රාශියක් ම පාළි පොත්වල දක්නා ලැබේ. අපි උද්‍යෝග කීපයක් ගනිමු.

හොරකම, බොරු කීම, හිංසා කිරීම, පර පණ නැසීම ආදී අපරාධ වනාහි දුෂ්පත්කම (දළිද්දිය) මුල් කොට ඇති බව දීඝනිකායේ (26 වැනි) චක්කවත්ති සීහනාද සූත්‍රය නො වළඟා කියයි. මෙකල ආණ්ඩු මෙන් ම එකල රජවරු ද දඩුවමින් අපරාධ මැඩ ලීමට උත්සාහ කළහ. මෙය කොතරම් නිරවික ද යනු දීඝනිකායේ ම කුටදන්ත සූත්‍රයේ විස්තර කර තිබේ. මේ ක්‍රමය කිසි කලෙක සාර්වික නොවන බව ඒ සූත්‍රය කියයි. අපරාධ මැඩලීමට නම්, රටවැසියන්ගේ ආර්ථික තත්ත්වය නගා සිටුවිය යුතුය; ගොවියනට ගොවිකම් සඳහා වුවමනා ධාන්‍ය බීජ (බිත්තර වී) ද අනික් පහසුකම් ද දිය යුතුය; වෙළඳුන්ටත්, ව්‍යාපාරිකයන්ටත් මූල ධනය (පාහත) දිය යුතුය. අවශ්‍ය අදියම් උපයා ගන්නට මෙසේ ඉඩ ලබන රටවැසියෝ බිය සැක හැර සතුටින් වෙසෙති. එය රටේ සාමය ඇති වීමටත්, අපරාධ නැති වීමටත් හේතු වෙයි.¹

එහෙයින් තමන්ගේ ආර්ථික තත්ත්වය දියුණු කර ගැනීම අවශ්‍ය බව බුදුන්වහන්සේ ගිහියනට පෙන්නා දුන්න. එහෙත් තෘෂ්ණාවෙන් ධනය රැස් කිරීමට උන්වහන්සේ අවසර නො දුන්න. එය උන්වහන්සේගේ ධර්මයට පටහැණිය. තව ද හැම රක්ෂාවක් ම උන්වහන්සේ

1. දීඝ I (කොළඹ, 1929) 101 B.

විසින් අනුදන්තා ලද්දේද නොවේ. සුද්ධායුධ තැනීම, විකිණීම යනාදිය මිථ්‍යාච්චයයි උන්වහන්සේ සැලකූ බව මීට පෙර දක්වන ලද්දේය.¹

වරක් දීඝජාත්‍ර නැමැති කෝලිය පුත්‍රයෙක් බුදුන් වහන්සේ වෙත එළඹ මෙසේ කීය: 'ස්වාමීනි, කම් සුව විදින ගිහි අපි, අශ්‍රී දරු ගැහැට ඇති ව වෙසෙමු. යම් ධර්මයක් අපගේ මෙලොව පරලොව හිත සුව පිණිස වේ ද, එය භාග්‍යවතුන්වහන්සේ අපට වදාරන සේක්වා.'

මෙලොව හිත සුව පිණිස ඉවහල් වන ධර්ම සතරක් ඇති බව බුදුන්වහන්සේ ඔහුට වදළහ. එයින් පළමුවැන්න නම් තම වෘත්තිය හෝ රක්ෂාව හෝ මැනවින් දූත ඉගෙන, එය දක්ෂ ව අනලස ව කිරීමටත් අනුන් ලවා කරවීමටත් සමත් වීම (උට්ඨාන සම්පද) ය. දෙවැන්න නම් දහඩිය මහන්සියෙන් දැහැමින් උපයන ලද ඒ ධනය සොරුන් විසින් හෝ රජුන් විසින් හෝ පැහැර ගත නොහැකි පරිදි, ගින්නෙන් නොනැසෙන පරිදි රැක ගැනීම (ආරක්ඛ සම්පද) ය. තුන්වැන්න නම් තමා පවත් වළකා, සුමග යොදවන බුද්ධිමත්, ගුණවත්, ත්‍යාගී, අවංක කළ‍්‍යාණ මිත්‍රයන් ආශ්‍රය කිරීම (කළ‍්‍යාණ මිත්තතා) ය. සතරවැන්න නම් අය වැය විමසා දූත, අඩු හෝ වැඩි හෝ නොවන පරිද්දෙන් පමණක් වැඩ කිරීමය; නොමසුරු ව නමුත් අපතේ නො දමා ජීවිකාව කර ගැනීම (සමජීවිකතා) ය.

ඉක්බිති බුදුන්වහන්සේ ගිහියෙකුගේ පරලොව හිත දූව පිණිස පවත්නා ධර්ම සතරක් වදළහ. එනම් (1) ශාස්තෘන් කෙරෙහි, ධර්ම කෙරෙහි, ගුණය කෙරෙහි ඇති විශ්වාසය (සද්ධා), (2) පර පණ නැසීම, සොර කම් කිරීම, කාමයෙහි වැරදි ලෙස හැසිරීම, බොරු කීම, මත් පැන් බීම යන මේවායින් වැළකීම (සිල), (3) තෘෂ්ණාවෙන් මිදී, මසුරු මල හැර දමා දීමෙහි

නිරත වීම (වාග), (4) දුකින් මිදීමට හෙවත් නිවන ලැබීමට ඉවහල් වන ප්‍රඥව දියුණු කර ගැනීම (පඤ්ඤා) යන මේවාය.¹

ධනය ඉතිරි කළයුතු සැටින් වැය කළයුතු සැටින් ඇතැම් අවස්ථාවලදී උන්වහන්සේ විස්තර කර දුන්හ. 'ආදයමෙන් සතරින් කොටසක් දිනපතා වියදම සඳහාත් දෙකොටසක් ව්‍යාපාර සඳහාත් වෙන් කර, සතරවැනි කොටස ආපදාවක දී ගැනීමට තැන්පත් කළයුතුය'යි සිභාල නම් තරුණයාට දෙන ලද උපදේශය මෙහි සඳහන් කළ හැකි නිදර්ශනයකි.²

වරක් උන්වහන්සේ අනාථපිණ්ඩික සිටාණන්ට වදළ පරිදි, පොදු ජීවිතයක් ගත කරන ගිහියෙකු විසින් ලැබ ගත හැකි සැප සතරක් වෙයි. එයින් පළමුවැන්න නම් දහමින් උපයන ලද, වුවමනා තරම් ධනයක් ඇති බව (අත්ථි සුඛ) ය. දෙවැන්න නම් පවුල, නෑ මිතුරු පිරිස ආදීන් සඳහාත් තමා සඳහාත් පින් සඳහාත් ඒ ධනය වියදම් කරන බව (භොග සුඛ) ය. තුන්වැන්න නම් ණය නැති බව (අනණ සුඛ) ය. සතරවැන්න නම් කයින් හෝ වචනයෙන් හෝ මනසින් හෝ වරද නොකර, පිරිසිදු ජීවිතයක් ගත කරන බව (අනවජ්ජ සුඛ) ය. මින් සැප තුනක් ම ධනය මුල් කොට ඇත්තේ වෙයි. එහෙත් ඒවා නිවරද, හොඳ චරිතය මුල් කොට ඇති ආධ්‍යාත්මික සුඛයෙන් දහ සයෙන් කොටසක් තරම් වත් නොවටනා බව උන්වහන්සේ අවසානයේ දී සිටාණන්ට පැහැදිලි කර දුන්හ.³

ජීවිතය සුඛිත මුදිත කර ගැනීම සඳහා මිනිසාට ආර්ථික දියුණුව අවශ්‍ය යයි උන්වහන්සේ සැලකූ බව ද, එනමුත් ආධ්‍යාත්මික පදනමකින් තොරව ලබා ගන්නා හුදු ආර්ථික දියුණුව සැබෑ එකකැයි උන්වහන්සේ

1. අති (කොළඹ, 1929) 786 පි. සිට.

2. දිනි III (කොළඹ, 1929) 115 පිටු.

3. අති (කොළඹ, 1929) 232-233 පිටු.

නොපිළිගත් බව ද ඉහත දක්වන ලද නිදසුන් කීපයෙන් අපට වටහා ගත හැකිය. මෙපරිද්දෙන් ආර්ථික උත්තතියට අනුබල දෙන අතරම, ධාර්මික ආධ්‍යාත්මික චරිතයෙන් තොරව සුඛිත මුදිත තෘප්තිමත් සාමකාමී සමාජයක් ගොඩ නැගිය නොහැකි බව බුද්ධධර්මය අවධාරණයෙන් ප්‍රකාශ කරයි.

දේශපාලනය, යුද්ධය, සාමය යනාදිය පිළිබඳ තම අදහස් ද උන්වහන්සේ නොවළඟා පළ කළහ. බුද්ධ ධර්මය ලෝකයට දෙන පණිවුඩය නම් අවිහිංසාව හා සාමය බව ද, ජීවිතයකට හිංසා කිරීම හෝ ඒ විනාශ කිරීම ධර්මයට පටහැණි බව ද කවුරුත් දනිති. 'ධාර්මික යුද්ධයකැ'යි කිවහැකි කිසිවක් ඇතැයි බුද්ධධර්මය නො පිළිගනී. ඒ වනාහි වෛර වධ හිංසා ඝාතන ආදිය වසා ලිම පිණිස පාවිච්චි කරන බොරු නමකි. 'කවරක් ධාර්මික ද, කවරක් අධාර්මික ද?' යි තීරණය කරන්නේ කවරෙක් ද? බලවත්හු, ජයග්‍රාහකයෝ 'ධාර්මිකයහ'; දුච්ඡරයෝ ද, පරාජිතයෝ ද 'අධාර්මිකයහ.' 'අපේ යුද්ධය හැම විටම ධාර්මිකයි,' 'ඔබේ යුද්ධය හැම විටම අධාර්මිකයි'. මේ පිළිවෙළ බුදු දහම විසින් නොපිළිගනු ලැබේ.

බුදුන්වහන්සේ අවිහිංසාවත් සාමයත් දෙසීමෙන් නොනැවතුණහ. යළි යුද්ධ භූමිය මැදට ම වැඩම කර එය වළක්වා දුහ. රෝහිණි නදියේ වතුර පිළිබඳ ආරවුලක් නිසා ශාක්‍ය කෝලිය දෙපක්ෂය අතර පැන නැගුණු යුද්ධය මෙහි ලා නිදසුනක් හැටියට දක්විය හැකිය. තව ද උන්වහන්සේගේ චරිතය පිළිගෙන වජ්ජී රටට පහර දීමෙන් වැළකී සිටීමට වරක් අජාසත් රජුට සිදු විය.

අධර්මයෙන් රාජ්‍ය පාලනය කළ රජවරු අද මෙන් බුද්ධ කාලයෙහි ද විසූහ. ඔවුහු රට වැසියන් තාඛන පිඩන වධ හිංසාවලට භාජන කළහ; ඉසිලිය නො හැකි තරම් බදු බරින් මිරිකී සිටි ඒ මිනිසුන් දරුණු දඩුවම්වලට කැප

කළහ. මේ අමාත්‍ය ක්‍රියා බුද්ධත්වහන්සේගේ සංවේගයට හේතු විය. එහෙයින් උන්වහන්සේ ධාර්මික රාජ්‍ය පාලනය කෙරෙහි සිත් යොමු කළ බව ධර්මපදවට කථාවෙන් පෙනේ. උන්වහන්සේගේ අදහස් තේරුම් ගතයුත්තේ එකල පැවැති සාමාජික ආර්ථික දේශපාලනමය තත්ත්වය අනුව ය. රාජ්‍යයක නායකයන් හෙවත් රජ ඇමති නිලධාරී ආදීන් දූෂිත වීම, අධාර්මික වීම, මුළු රටක්ම දූෂිත දුෂිත තත්ත්වයට වැටී පිරිහී යාමට හේතු වන බව උන්වහන්සේ විසින් පෙන්වා දෙන ලද්දේය. රටක් සුඛිත වීමට ධාර්මික පාලනයක් ඇති කළ හැක්කේ කෙසේද යනු ජාතක පාළියේ දඟරාජ ධර්මය පිළිබඳ දේශනාවෙන් උන්වහන්සේ විසින් විස්තර කරන ලදී.¹

එකල පැවති 'රාජ' යන වචනය වෙනුවට 'රජය' හෙවත් 'ආණ්ඩුව' යන්න මෙහි දී යොදා ගතයුතුය. එහෙයින් අද ඒ දඟරාජ ධර්මය, රජු හෝ ජනපති, අගමැති, ඇමතිවරු, දේශපාලන නායකවරු, රජයේ නිලධාරී ආදී සියලු දෙනා විසින් ම පිළිපැදිය යුත්තකි.

මේ දඟරාජ ධර්මයේ පළමුවැන්න නම් දනයයි, නොමසුරු බවයි, දීමට ප්‍රිය බවයි. පාලකයා ධනයට මසුරු නොවියුතුය. ඔහු එය රට වැසියාගේ දියුණුව සඳහා දියයුතුය.

දෙවැන්න නම් සිලයයි, සඳ්‍යාවාසයි. පාලකයා පර පණ නැසීම, සොර කම් කිරීම, වංචා කිරීම, අනුන් විපතේ දැමීම, කාමයෙහි වැරදි ලෙස හැසිරීම, බොරුකීම, මත්පැන් බීම යන මේවායින් වැළකිය යුතුය. ඒ කියන්නේ ඔහු යටත් පිරිසෙයින් පත්සිල් රැකියයුතු බවයි.

තුන්වැන්න නම් රටවැසියාගේ යහපත සඳහා හැම දෙයක් කැප කිරීම (පරිවිවාග)ය. තමාගේ සියලු සැප පහසුකමුත්, නම්බුවත්, අනිකක් තබා ජීවිතයත්, මහජනයාගේ දියුණුව සඳහා පරිත්‍යාග කිරීමට ඔහු සැරසී සිටියයුතුය.

1. ජාතක I 260, 399; II 400; III 274, 320; V 119, 378.

සතරවැන්න නම් අවංක, සෘජු භාවය (අජ්ජව) යි. ඔහු බියෙන් හෝ ඡන්දයෙන් තොර ව, මැදහත් ව තම යුතුකම් ඉටු කළයුතුය; රට වැසියා නො රවටනසුලු, අවංක අදහස් ඇති කෙනෙකු වියයුතුය.

පස්වැන්න නම් කරුණාවය, මෘදුතාව (මජ්ජව) ය. ඔහු මොළොක් ගුණ ඇත්තෙකු වියයුතුය; ශාන්ත ප්‍රකෘති ඇත්තෙකු වියයුතුය.

සවැන්න නම් සැහැල්ලු පැවැත්ම (තප) ය. ඔහු කම් සැපයෙහි නො ගැලී වාම ජීවිතයක් ගත කළයුතුය; ආත්ම සංයමයෙන් යුක්ත වියයුතුය.

සත්වැන්න නම් ක්‍රෝධයෙන් තොර බව (අක්කොධ) ය. ඔහු කිසිවෙකුට වෛර නො කළයුතුය; කිසිවෙකුගේ සතුරෙකු නො වියයුතුය.

අටවැන්න නම් අවිනිංසාවය. ඔහු කිසිවෙකුට වරදක් හිංසාවක් නොකළයුතුය; කිසිවෙකුගෙන් පළි නොගත යුතුය. එසේම යුද්ධයෙන් ද, වධ හිංසාවලින් ද වැළකී සාමය දියුණු කර ගන්නට උත්සාහ ගතයුතුය.

නවවැන්න නම් ඉවසනසුලු බව (බන්ති) ය. කෝපයෙන් තොර ව බාධාවලටත් නින්දාවලටත් මුහුණ පෑමට ඔහු සමත් වියයුතුය.

දසවැන්න නම් විරුද්ධ නොවන බවය; බාධා නොකරන බව (අවිරෝධ) ය. ඔහු මහජන මතයට විරුද්ධ නො විය යුතුය; රට වැසියාගේ දියුණුවට හේතු වන කවර වැඩකට වුව ද බාධා නො කළයුතුය. වෙන වචනවලින් කියතොත් ඔහු රට වැසියාට පිටු නො පා රට පාලනය කළයුතුය.

මෙවැනි ගුණධර්ම ඇති නායකයින් විසින් පාලනය කරනු ලබන රටක් සුඛිත මුදිත වන බව නිසැකය. එහෙත් මේ වනාහි කල්පිත ලෝකයක් නොවේ. සැබවින් ම දඹදිව ධර්මාශෝක රජ මේ ගුණ ධර්ම පදනම් කර වක්‍රවර්ති රාජ්‍යයක් ගොඩනැගීය.

මෙකල ලෝකය බියෙන් සැකයෙන් වෙවුලවෙවුලා සිටී. කල්පනා නොකළ හැකි අනන්ත විනාශයකට හේතු වන දරුණු ආයුධ තැනීමෙහි විද්‍යාව සමත් ව සිටී. බලවත් ජාතීන් මේ මාරක ආයුධ ලෙළවලෙළවා, සෙස්සනට වැඩියෙන් ලෝකය විනාශ කිරීමට තමන්ට පුළුවනැයි නිර්ලජ්ජ ව වහසි බෙණෙමින් උනුනට කර්ජන කරති; අභියෝග කරති.

ඔවුහු මේ උමතු මග කොතරම් දුර ගොස් සිටිත් ද යත් ඒ පැත්තට තව අඩියක් ඉදිරියට තැබුව හොත් එය ඔවුන් ඇතුළු මුළු මනුෂ්‍ය වර්ගයාගේ සම්පූර්ණ විනාශයට හේතු වන්නේය.

තමන් විසින් ම ඇති කරන ලද මේ තත්ත්වය නිසා තැනි ගෙන සිටින මනුෂ්‍යයෝ එයින් ගැළවීමට දැන් මහක් සොයති; ඒ අවුල විසඳන උපායක් සොයති. ඔවුනට පිහිට වන එක් මගක් වෙයි. එනම් ආත්මාර්ථකාමී ගතියෙන්, වෛරයෙන්, භිංසාවෙන් තොර වූ, අවිභිංසාවෙන්, සාමයෙන්, මෙමත්‍රියෙන්, කරුණාවෙන්, ක්ෂාන්ති-යෙන්, සත්‍යයෙන්, ප්‍රඥාවෙන් යුක්ත වූ බුද්ධමාර්ගයයි.

බුද්ධත්වහන්සේ වදළ පරිදි 'වෛරයෙන් වෛරය නොසංසිදේ. වෛරය අවෛරයෙන් ම සංසිදේ.' මේ වනාහි සනාතන ධර්මයෙකි.¹

'ත්‍රෝධය අත්‍රෝධයෙන් ජය ගතයුතුය. අයහපත යහපතින් ජය ගතයුතුය. මසුරුකම දනයෙන් ජය ගත යුතුය. බොරුව සත්‍යයෙන් ජය ගතයුතුය.'²

1. ධජ I 5

2. එම XVII 3

තම අසල්වැසියා පරාජිත කර ගැනීමේ පිපාසාව මිනිසා තුළ පවත්නා තුරු සාමය හෝ ප්‍රීතිය හෝ ඔහුට ලැබෙන්නේ නැත. 'දිනන්නා වෛරය උපදවයි, පරදින්නා දුකින් වෙසෙයි. ශාන්ත පුද්ගලයා ජය පරාජය දෙක ම හැර දමා සුවපත් ව වෙසෙයි.'¹ සාමයටත් ප්‍රීතියටත් ඉවහල් වන එක ම ජය ගැනීම නම් තමා ජය ගැනීමය. 'යමෙකුට සටනෙහි දී දහස් ගණනින් මිනිසුන් දිනිය හැකිය. එහෙත් තමා ම දිනන්නා සටන් දිනන්නන් අතර උතුම් වෙයි.'²

මේ මාගීය සුන්දරය, උත්තමය, උදරය, නමුත් පිළිපැදිය නොහැකි යයි කෙනෙක් කියති. එහෙත් උනුත්හට වෛර කරමින්, උනුත් මරා ගනිමින්, වනාන්තරයක සතුන් මෙන් හැම දු බියෙනුත් සැකයෙනුත් ජීවත්වීම මෙයට වඩා ලෙහෙසි ද? මෙයට වඩා ප්‍රියජනක ද?

වෛරයෙන් වෛරය සංසිදුණේ කවද ද? පාපයෙන් පාපය ජය ගන්නා ලද්දේ කවද ද? යම් යම් පුද්ගලයන් විසින් කරුණා මෙත්‍රියෙන් වෛරයත්, සද්වාරයෙන් දුරාවාරයත් ජය ගන්නා ලද බවට නිදසුන් බොහෝ වෙයි. පුද්ගලයන් විසින් එය එසේ කළ හැකි නමුදු, ජාතික හෝ ජාත්‍යන්තර ප්‍රශ්නවල දී එසේ කළ නොහැකි යයි කෙනෙකු සිතන්නට පුළුවන. 'ජාතික', 'ජාත්‍යන්තර', 'රාජ්‍ය' යනාදී වචන ප්‍රචාරයේ දී සහ රාජ්‍ය තන්ත්‍රයේදී ව්‍යවහාර කරන ක්‍රමය නිසා, ඒ වචනවලට මිනිස්සු රැවටී මුළා වී සිටිති. ජාතිය කියන්නේ පුද්ගලයන්ගේ ම සමවායක් නො වේ ද? ජාතිය හෝ රාජ්‍යය හෝ වැඩ නො කරයි. වැඩ කරන්නේ පුද්ගලයාය. ජාතිය හෝ රාජ්‍යය හෝ සිතන්නේත් කරන්නේත් පුද්ගලයා සිතන, කරන දේමය. පුද්ගලයා කෙරෙහි බලපාන දෙය ජාතිය හෝ රාජ්‍යය හෝ කෙරෙහිත් බල පාන්නේය. එහෙයින්

1. බප. XV 5

2. එම VIII 4

පුද්ගලයා කරුණා මෙමත්‍රියෙන් වෛරය ජය ගන්නේ නම්, ජාතියක් හෝ රාජ්‍යයක් විසිනුදු කරුණා මෙමත්‍රියෙන් වෛරය ජය ගතහැකිය. මෙමත්‍රියෙන් වෛරය ජය ගන්නට යන තනි පුද්ගලයාට වුවත් මහත් මෙධයථියක්, වියථියක්, ගුණධර්ම පිළිබඳ විශ්වාසයක් අවශ්‍යමය. ජාතික හෝ ජාත්‍යන්තර ප්‍රශ්නවල දී එය ඊටත් වඩා අවශ්‍යය. 'පිළිපැදිය නොහැකිය' යන්නෙහි අදහස 'ලෙහෙසි නොවේ' යන්න නම් එය සදෙස් නොවේ සැබවින් ම මෙය ලෙහෙසි නොවේ. එහෙත් එය ක්‍රියාවේ යොදා බැලිය යුතුය. එය ක්‍රියාවේ යොදා බැලීම අන්තරාදයක යයි කෙනෙකු සිතියහැකිය. එහෙත් සැබවින් ම එය න්‍යෂ්ටි යුද්ධයකට වඩා අන්තරායකර විය නොහැකිය.

සුවිශාල අධිරාජ්‍යයක ඇතුළත පිටත සියලු කටයුතු මේ ධර්ම නීතිය ම අනුව පාලනය කිරීමට තරම් මෙධයථියක් සහ විශ්වාසයක් ඇති ව සිටී උතුම් තරපතියෙකු වූ බව සිතන්නට ලැබීම පවා සැනසිල්ලකි. මේ තරපතියා නම් ක්‍රි. පූ. 3 වැනි ශත වර්ෂයේ දඹදිව විසූ අශෝක නමැති බෞද්ධ අධිරාජ්‍යයාය.

මුල දී තම පියාණන් (බින්දුසාර රජු) සහ මුත්තණුවන් (වන්දුගුප්ත රජු) ගිය මග ම පළිපත් හෙතෙම මුළු මහත් දඹදිව යටත් කර ගැනීමට අදහස් කෙළේය. එපරිද්දෙන් කාලිංග දේශය ආක්‍රමණය කළ හෙතෙම එය තම අධිරාජ්‍යයට ඇඳා ගත්තේය. ඒ යුද්ධයේ දී ලක්ෂ ගණන් මිනිස්සු සිර කරන ලදහ; මරා දමන ලදහ. පසුව බෞද්ධ උපාසකයෙකු වූ හෙතෙම බුද්ධ ධර්මය නිසා මුළුමනින් ම වෙනස් විය.

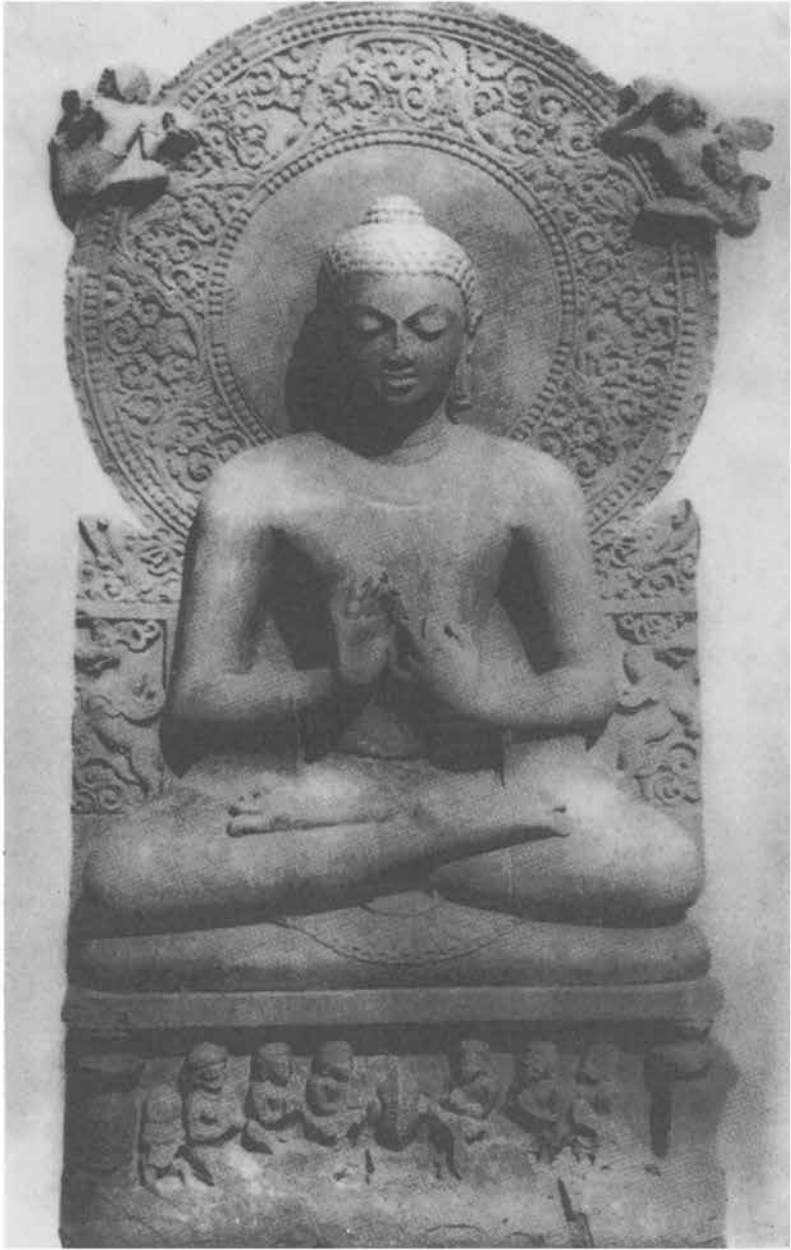
එක්තරා ධර්ම ලිපියක (xiii වැනි ගීරි ලිපියේ) මේ දරුණු යුද්ධය ගැන සඳහන් කළ රජතුමා ඒ ගැන මතක් වන විට තමාගේ සිතට දුකක්, පසුතැවිල්ලක් ඇති වන බව ප්‍රසිද්ධියේ ම ප්‍රකාශ කෙළේය. ඉන් පසු කිසි කලෙක රටක් ජය ගැනීමට තමාගේ කඩුව නො අදින්නට

කීර්තිය කර ගත් එකමා සියලු දෙනාට ම, මෙමනිසා, අවිනිශ්චය, ආත්ම දමනය, ශාන්තිය ප්‍රාර්ථනා කරන බවත්, තමා පමණක් නො ව තමාගේ දරු මුත්තුවරුන් වත් යුද්ධ නොකරනු ඇතැයි තමා බලාපොරොත්තු වන බවත්, මෙලෝ පරලෝ දෙකේ ම වැඩ පිණිස වන සැබෑ ජය ග්‍රහණය නම් ධර්මයෙන් ජය ගැනීම (ධර්ම විජය) බවත් ප්‍රකාශ කෙළේය.

තවතවත් දේශ විජයයෙහි යෙදීමට වුවමනා ශක්තියෙන් අනුන ව, රාජ බලය පිළිබඳ ගිරි මුදුනෙහි වැජඹුණු ජයග්‍රාහක නරපතියෙකු යුද්ධයත් නිංසාවත් හැර දමා සාමයත් අවිනිශ්චයත් වැළඳගත් බවට මානව ඉතිහාසයෙන් ගෙන හැර දක්වියහැකි එකම උදාහරණය මේය.

මේ වනාහි නවීන ලෝකය උගතයුතු පාඩමකි. මහා අධිරාජ්‍යයක අසහාය පාලකයෙක් යුද්ධයටත් නිංසාවටත් පිටු පා සාමයත් අවිනිශ්චය ධර්මයත් එළි පිට ම පිළිගත්තේය. කිසි අසල්වැසි රජෙකු අශෝක රජුගේ මේ ධර්මය වාසියට ගෙන, ඔහුට විරුද්ධ ව යුද්ධ කළ බවක් හෝ ඔහු ජීවත් ව සිටිය දී ඒ අධිරාජ්‍යයේ කිසි ප්‍රදේශයක කැරලි ඇති වූ බවක් හෝ පෙන්වන ඓතිහාසික සාක්ෂ්‍යයක් නැත. සැබවින්ම එද මුළු මහත් දඹදිව සාමය පැතිර පැවැත්තේය. අධිරාජ්‍යයෙන් බැහැර රාජ්‍යයෝ පවා ඔහුගේ කාරුණික නායකත්වය පිළිගත්තාහුය.

බල තුලනයෙන් හෝ න්‍යෂ්ටියේ තර්ජනවලින් හෝ සාමය රැක ගතහැකි යයි සිතීම මෝඩකමකි. යුද්ධායුධවල බලය වනාහි සාමය නොව භය උපදවන්නකි. භය ඇති නැත අවංක, ස්ථිර සාමයක් පැවතිය නොහැකිය. භය වනාහි වෛරය, අප්‍රසාදය, විරෝධය යනාදියේ මූලය. කලක් යටපත් ව පැවතියහැකි වුව ද, එය මතු වී පුපුරන්නේ කවර මොහොතේ දැයි කිය නොහැකිය.



xv. ඉන්දියාවේ සාරා නාමයේ බුදු පිළිමයක්



xvi. ཕ་ལཱ་ རའ་ འེའུ་རེའུ་ལྷ་ལྷ་ལྷ་ ལྷ་ རིལྷིལ་ལྷ་

අවංක සාමය පැවතිය හැක්කේ බිය සැක අනතුරුවලින් තොර, අන්‍යෝන්‍ය විශ්වාසය ඇති කරනසුලු මෙහි සහගත පිරිසිදු වාතාවරණයකය.

බලය හෝ අන් කිසිවක් හෝ සඳහා උනුන් වනසා ගන්නා සටන් නැති සමාජයක් ගොඩනැගීම බුද්ධධර්මයේ පරමාර්ථයයි. ජය පරාජයක් නැති ඒ සමාජයෙහි සාමය රජ කරයි. එහි වැළුම් පිදුම් ලබන්නේ, ආයුධ බලයෙන් හෝ ධන බලයෙන් හෝ ලක්ෂ ගණන් මිනිසුන් දිනන්නහු නොව, තමා දිනන මිනිසාය. එහි වෛරය මෙමිත්‍රයෙන් ද, අධර්මය ධර්මයෙන් ද ජය ගනු ලැබේ. එහි මිනිසුන්ගේ සිත් වෛරයෙන්, ඊෂ්ඨාවෙන්, තෘෂ්ණාවෙන් දූෂිත නොවන්නේය. එහි සියලු ව්‍යායාම කරුණාව තුළින් පැන නගින්නේය. එහි කුරුකුහුලුවත් ඇතුළු සියලු ජීවිත මෙමිත්‍ර කරුණා සහගත යුක්තියේ ආරක්ෂාව ලබති. ලෝකික තෘප්තියෙන් අඩුවක් නැති ඒ සමාජයේ සාමයත් සමගියත් ඇසුරෙහි වැඩෙන ජීවිතය පරම සත්‍යය හෙවත් නිව්‍යාණය අවබෝධ කිරීම පරමාර්ථ කොට පවත්න්නේය.

සංකේත

- අනි:** අංගුත්තර නිකාය (කොළඹ, 1929) දෙවමිත්ත සංස්කරණය හා PTS සංස්කරණය.
- අභිසම්මු:** අසංගාවායපිපාදයන්ගේ අභිධම්ම සම්මුච්චය, (ශාන්ති-නිකේතනයේ විශ්ව භාරතිය. 1950) ප්‍රධාන සංස්කරණය.
- උද:** උදන, (කොළඹ, 1929).
- දීනි:** දීඝනිකාය (කොළඹ, 1929) ඤාණාවාස සංස්කරණය.
- දීනිවය:** සුමංගල විලාසිනී දීඝනිකායවයකරා, (කොළඹ සයිමන් භේවාචිතාරණ ග්‍රන්ථමාලාව)
- ධප:** ධම්මපද (කොළඹ, 1926) කඹුරුපිටියේ ධම්මරත්න සංස්කරණය.
- ධපදවය:** ධම්මපදවය කරා, PTS සංස්කරණය.
- ධසං:** ධම්මසංගණි, PTS සංස්කරණය.
- පරමපෝ:** පර්මන්ථ පෝනිකා, PTS සංස්කරණය.
- PTS:** Pali Text Society (London), පාළි පොත් සමාගම.
- මනි:** මජ්ඣිමනිකාය, PTS සංස්කරණය.
- මනිවය:** පපඤ්චසූදනී මජ්ඣිම නිකායවයකරා PTS සංස්කරණය.

- මව:** මහාවග්ග, (අලුත්ගම, 1922) සද්ධාතිස්ස සංස්කරණය
- මහාසුත්ත:** අසංගාවායාපාදයන්ගේ මහායාන සූත්‍රාලංකාර, (පැරිසිය, 1907) සිල්වෙන් ලෙව් සංස්කරණය
- මාධ්‍යකාරි:** නාගාර්ජුන ආවායාසියන්ගේ මාධ්‍යමික කාරිකා, බෞද්ධග්‍රන්ථ මාලාවේ (Bid Budd) iv වැන්න, ද ලා වලේ සුසං සංස්කරණය
- ලංකා:** ලංකාවතාර සූත්‍රය, (කියෝතෝ, 1923) නංජියෝ සංස්කරණය
- විභ:** විභංග, PTS සංස්කරණය
- විසුම:** විසුද්ධිමග්ග, PTS සංස්කරණය
- සනි:** සංයුක්ත නිකාය, PTS සංස්කරණය
- සාරත්ථ:** සාරත්ථප්පකාසිනී, PTS සංස්කරණය
- සුනි:** සුත්තනිපාත, PTS සංස්කරණය

ගැටපදය

අක්කෝඩ, ක්‍රෝඩ නැති බව

අජ්ජව, සාප්‍ර භාවය, අවංක භාවය

අත්තදීප, තමා තමාගේ ම දිවයින (පිහිට) කර ගැනීම

අත්තසරණ, තමා තමාගේ ම සරණ කර ගැනීම

අතක්කාවචර, අතර්කාවචර, තර්කයට ගොදුරු නොවන දේ, තර්කය
මගින් සෙවිය නොහැකි දේ

අනාගාමී, පෙරළා නොඵන්නා. නිවන් දැකීම පිළිබඳ තුන්වැනි
අවස්ථාවෙහි සිටින්නා. කාම භවයෙහි යළි නොඋපදින
හෙයින් අනාගාමී නම් වෙයි.

අමත, අමෘතය, මරණයෙන් තොර බව, නිවන

අච්ඡේද, අවිද්‍යාව, නොදැනීම, චතුරායනී සත්‍යය නොදැනීම

අච්ඡේද, විරුද්ධ නොවන බව. කැමැති බව, වැසියන්ගේ දියුණුව
සඳහා කරනු ලබන හොඳ වැඩවලට පටහැණි නොවන බව.

අව්‍යාකත, (ප්‍රශ්න විසඳීමේ දී) නො පවසන ලද්ද: (කුශලා කුශල
විභාගයේ දී) කුසල් හෝ අකුසල් හෝ නොවන දේ.

ආවරියමුවයි, ශිෂ්‍යයනට පොදුවේ නො දී ගුරුවරයාගේ මිටෙහි සභවා තබා ගන්නා ලද කරුණු, රහස් ඉගැන්වීම්.

ආනාපානසති, ආශ්වාසයෙහිත් (ආන) ප්‍රශ්වාසයෙහිත් (අපාන) සිහි එළවීම මුල් කොට ඇති භාවනාව.

ආයතන, ඇස, කන, නැහැය, දිව, කය, මනස යන පෞද්ගලික (අජ්ඣන්තික) ආයතන සය ද, රූප, ශබ්ද, ගන්ධ, රස, ස්ප්‍රෂ්ටව්‍ය, ධර්ම (අදහස්, සිතිවිලි) යන බාහිර ආයතන සය ද මෙයින් ගනු ලැබේ.

ආලය ඥානය, මහායානිකයන් කියන පරිදි, සියලු අත්දැකීම්වල විබිජ ඇත්තේ මෙහිය; සියලු අත් දැකීම්වල මූල මෙය. එක් අතකින් මෙය විත්ත විභාගයේ එන නිර්ඥානය (Unconscious) බුද්ධය. 94 පි. 2 අධෝලිපිය ද බලන්න.

ඉන්ද්‍රිය, ඇස, කන, නැහැය, දිව, කය, මනස යන ඉන්ද්‍රිය සය.

උච්ඡේදවාදය, සත්වයා මේ භවයෙන් ම වැනසේ යයි ද, ඉන් මතු ඉපදීමක් නැතැයි ද යන අදහස.

උධව්ව කුක්කුච්ච, නොසන්සුන් බව උධව්ව නම්; කුකුස හෝ පසුතැවිල්ල කුක්කුච්ච නම්. මේ දෙක එක් සංයෝජනයක් හැටියට ගනු ලැබේ.

උපාදාන, දැඩි කොට හෙවත් තදින් ගැනීම.

උපාදාය රූප, සතර මහා භූත පදනම් කොට ගෙන භටගන්නා සුච්ඡි වැදෑරුම් රූප.

උපෙක්ඛා, මැදහත් බව, සැප හෝ දුක් හෝ නොවන වේදනාව.

ඵභිජස්සික, 'එව බලව' යයි එළි පිට තැබිය හැකි ධර්මය.

කබලිංකාරාභාර, පිටුහැටියට ගනු ලබන ආභාර, මිනිසුන්ගේ පොදු ආභාර.

කිලෙස, ක්ලේශ, කෙලෙස්, කිලිටි දේ, අපිරිසිදු දේ.

බන්ති, ක්ෂාන්ති, ඉවසීම.

බන්ධ, ස්කන්ධ, රාශිය.

වික්තේකග්ගතා, සිත එකඟ බව, සිත එක් අරමුණක යෙදීම.

වේතනා, සිතිවිල්ල, අදහස.

ඡන්ද, අදහස, කැමැත්ත.

ජාති, ඉපදීම.

ඤාණ දස්සන, නුවණින් දැකීම,

කථාගත, සත්‍යයට (තරයට) පැමිණි (ආගත) තැනැත්තා, සත්‍යය
සොයා ගත් තැනැත්තා. බුදුන් වහන්සේ තමන් දැක්වීමේ දී
මේ වචනය යෙදූ සේක.

තප, තපස, කෙලෙස් තැවීම.

ථිනම්බ, කාය චිත්තයන්ගේ දුබල බව හෝ මැළි බවයි. මේ එක්
සංයෝජනයකි.

ථෙරවාදය, සුවිරවරුන්ගේ සම්ප්‍රදය, ආදිම බෞද්ධ සම්ප්‍රදය.

දෝස, ද්වේෂය, කෝපය.

ධම්ම, සත්‍යය, දේශනාව, යුක්තිය, සද්වාරය, සවිභාවය, හේතුවක්
නිසා හටගන්නා හෝ එසේ නොහට ගන්නා සියල්ල යනාදිය.

ධම්ම චක්ඛු, ධර්ම පිළිබඳ ඇස, ධර්මවබෝධය

ධම්ම විවය, ධර්ම සෙවීම.

ධර්ම විජය, ධර්මයෙන් ලබන ජය

භාම රූප, චිත්ත වෛතසිකයෝ නාම නම් දෙක; කය රූප නම්
වෙයි.

නිෂේධාර්ථක, කිසියම් ගුණයක් හෝ තත්ත්වයක් නැති බව ම
ලක්ෂණ කොට ඇත්තේ.

නිස්සරණ, නික්ම යෑම, නිදහස, සසරින් ගැලවීම

නිවරණ, බාධා

ගෞරාත්මය, ආත්මයක් නැති බව

පඤ්ඤා, ප්‍රාඥාව, නුවණ.

පටිස, ගැටීම, කෝපය

පටිච්ච සමුප්පාද, හේතුවෙන් ඵලය හටගන්නා සැටි

පටිසෝක ගාමී, සූත්‍රයට පටහැනි ව යන්නා, උඩු ගා බලා යන්නා,
පොදු පිළිවෙළට වෙනස් ව යන දේ.

පට්ඨෙධ, සත්‍යාවබෝධය

පරමත්ථ, පරම සත්‍යය, අවිපරිත සත්‍යය

පස්සද්ධි, සංසිද්ධි, විශ්‍රාමය

ඵස්සාහාර, ස්පර්ශය තමා ම ආහාරය

බොජ්ඣංගික, නිව්‍යානාවබෝධයට අවශ්‍ය අංග

බ්‍රහ්ම විහාර, උතුම් පැවතුම් (මෙත්‍රී, කරුණා, මුදිතා උපෙක්ෂා
යන පැවතුම් සතර)

මද්දව, මාදු භාවය, මොළොක් බව

මහසිකාර, සිතට ගැනීම, අවධානය දීම

මනොසංවේකනාහාර, සිතිවිල්ල තමා ම ආහාරය

මහා භූත, මූල ධාතු (පඨවි, ආපේ, තේජෝ, වායු යන සතර)

මහායාන, 'මහ රිය', 'මහ මග', පසුකලක ඇති වී වින, ජපාන,
කොරියා, කිබ්බත ආදී රටවල අනුගමනය කරනු ලබන
බෞද්ධ සම්ප්‍රදාය

මාන, මිත්‍රම, උඩඟුකම

මිච්ඡාදිට්ඨි, මිථ්‍යා දෘෂ්ටිය, වැරදි අදහස, වැරදි මතය

මුදිතා, අනුන්ගේ දියුණුව හෝ ජය දක සතුටු වීම

මෙත්තා, මෙමත්‍රිය, මිතුරුබව

මෝහ, මුළාව, මෝඩකම

රූප, කය, ද්‍රව්‍යය, ආකාරය

වර දණ්ඩ වාදය, හොඳක් කළ නිසා ලැබෙන අනුග්‍රහය 'වර' නම්;
නරකක් කළ නිසා ලැබෙන දඩුවම 'දණ්ඩ' නම්. මේ
දෙක රීඨවරයා විසින් (දෙවියන්වහන්සේ විසින්) දෙනු
ලැබිය යන මතය වර දණ්ඩ වාදයයි.

විවිකිවජා, සැකය

විඤ්ඤාණ, සිත

විඤ්ඤාණහාර, සිත තමා ම ආහාරය

විපරිණාම, වෙනස් වීම

විපස්සනා, නුවණින් විමසා බැලීම

විපාක, මුහුකුරා යෑම, ඵලය

විභව, භව විනාශය; විභව කණ්භා, භව විනාශය පිළිබඳ තෘෂ්ණාව

වීරාග, ඇල්මෙන් තොර බව, තෘෂ්ණාවෙන් නිදහස් බව

වේදනා, විදුම, අරමුණත් ඉන්ද්‍රියයත් හමු වීමෙන් ඇති වන විදුම

ව්‍යාපාද, ක්‍රෝධය, වෛරය, නසුරු සිතිවිල්ල

යථාභූත, ඇති ලෙස, තතු පරිදි

සංඛත, හේතුවක් නිසා හටගත් දේ

සංසාර, නැවත නැවත ඉපදීම, පංචස්කන්ධයන් නො කැඩී පැවතීම,

සක්කාය දිට්ඨි, තමාය නැතහොත් ආත්මයය යන වැරදි දැකීම.

සඤ්ඤා, හැඳිනීම

සති, සිතිය

සතිපට්ඨාන, සිතිය එක් අරමුණක පිහිටුවීම

සැරික, කිසි යම් ගුණයක් හෝ තත්වයක් ඇති බව ම ලක්ෂණ කොට ඇත්තේ

සමච්චිකතා, අය නො ඉක්මවා වැය කරමින් සම ලෙස ජීවත් වීම

සමථ, සංසිදීම, සිත එකභ කිරීම

සම්මුති, ව්‍යවහාරය, පිළිගැනීම; සම්මුති සච්ච. පරමාර්ථ වශයෙන් සත්‍යයක් නො වූව ද ලෝකයා සත්‍යයකැයි පිළිගන්නා දේ.

සමායතනය, ආයතන සය (ඇස, කන, නැඟය, දිව, කය, මනස යන ඉන්ද්‍රිය සය)

සස්සච්ඡාද, නොනැසෙනසුලු ආත්මයක් ඇත යන වැරදි ඇදහිල්ල සාපේක්ෂ, තව දෙයකට හෝ දේවලට සම්බන්ධ.

සාපේක්ෂතා වාදය, නිරපේක්ෂ අවකාශයක් හෝ කාලයක් හෝ
විශ්වයේ නැත්තේය යන වාදය

සෝතාපත්ත, ස්ත්රීතසට පැමිණියේ, නිවන් දැකීම පිළිබඳ පළමුවැනි
අවසානවේදි සිටියේ

භික්ෂුණ, 'සුඵ රිය', 'සුඵ මග'. බුද්ධාගමේ ආදිම සම්ප්‍රදායයන්
දක්වමින් මහානිකායකයන් යොදන නමකි. මහායාන සහ
ථෙරවාද බලන්න.

සූචිය

- අකුලල, 46
 අජායත් රජු, 122
 අධම්ම, 18
 අනාගාමී, 12 (2 අධෝ)
 අනාත්මවාදය, 72 සිට; 83
 (1 අධෝ); පිළිබඳ ව ගත යුතු
 හරිමග, 96
 අනාර්පිණීක සිටාණෝ, 121
 අනුපස්සනාව, 101
 අනුබෝධය, 70
 අමත (අමාත), 54
 අමෝසධම්ම, 56
 අරක ශාස්තෘන්වහන්සේ, 37
 (1 අධෝ)
 අලගද්දුපම සූත්‍රය, 84
 අලභබාද්, 18
 අවිජ්ජා (අවිද්‍යාව), 5, 57
 අව්‍යාකත ප්‍රශ්න, 59
 අශෝක රජු, 7, 124 (1 අධෝ),
 127, 128
 අසංඛත, 52, 58
 අසංඛත සංයුත්ත, 51
 (2 අධෝ)
- අසංග ආවායානියෝ xvi, 13,
 97
 ආකාසානඤ්චායතනය, 55
 ආකිඤ්චඤ්ඤායතනය, 55, 99
 ආචරියමුට්ඨී, 3, 88
 ආත්මය, 37, 47, 57, 72, 79,
 80, 81, 83, 84, 87, 89, 90,
 91, 93, 94, 95, 96
 ආනන්ද තෙරුණුවෝ, xix, 87,
 88, 89, 91
 ආනාපානසතිය, 68, 101 සිට
 ආයාන අශ්වාංගික මාග්ග, 64
 සිට, 111, 117
 ආලය විඤ්ඤාය, 33 (1 අධෝ;
 94 (2 අධෝ)
 ආවුසෝ, 10 (2 අධෝ)
 ආසියාව, 7
 ආහාර, සතර වැදෑරුම්, 44
 ඉන්ද්‍රියාව, xxi, 124 (1 අධෝ)
 ඉස්ලාමික, 8, 9
 ඉසිපතනය, xxiv, 24.
 ඊශ්වරයා, 38, 46, 72, 73, 76

උත්තර ප්‍රදේශය, xxiv
 උද්ධි තෙරුණුවෝ, 62
 උපාලි ගෘහපතියා, 6
 උපේක්ෂාව, (උපෙක්ෂා), 55
 109
 උරුවේලාව, 89
 උභිසස්සික, 14
 කම්මය, 6, 46, 47; කම්මලය,
 46; වර දණ්ඩ වාදය හා 46,
 47
 කරුණාව 65, 110
 කාලිංගය, 127
 කාපටීන්, 15
 කාලාමයෝ, 3, 4
 කුසිනාරා නුවර, xxiv
 කුට්ඨත්ත සූත්‍රය, 119
 ක්ෂේපුත්ත නියමිතම, 3
 කොරියාව, xxi, xxiv
 කොසොල් රට, 3; රජු, 40
 කෝලියයෝ, 122
 කෝසමබ්බිය, 18
 ක්‍රිස්තියානි, 8, 9
 බෙමක තෙරුණුවෝ, 94, 95, 96
 ග්ලාසනර්, හෙල්මින් ෆොන්
 79 (2 අධෝ), 86 (1 අධෝ)
 ගංගා නිම්නය, xxiii
 ගන්ධාරය, 39, (2 අධෝ)
 ගයාව, xxiii
 ගෞතම වංශය, xxiii
 වක්කවත්ති සිහනාද සූත්‍රය
 119

වතුරායා සත්‍යය, 24 සිට, 39
 (1 අධෝ), 70; පිළිබඳව කළ
 යුතු වැඩ සතර, 71; පඤ්චස්-
 කන්ධය තුළ, 61
 වන්දනු ලබන රජු, 127
 වාග, 121
 වීටගං, xxi
 ටිත්තෙකග්ගතාව, 100
 විත්තලාව, බොද්ධ බලන්න
 විනය, xxi, xxiv, 39. (2 අධෝ)
 වේතනාව, 45
 ජපානය, xxi, xxiv
 ජෛන මහාවීරයෝ, නිගණ්ඨ
 නාතපුත්ත බලන්න
 තණ්හක්කය, 50, 52, 57
 තණ්හාව, (තෘෂ්ණාව), 42, 43.
 44, 46; තුන්වැදෑරුම්, 42
 තරාගත, 2 සහ (3 අධෝ)
 තරාගත ගර්භය, 94 (2 අධෝ)
 තායිලන්තය, xxi, xxiv
 තිබ්බතය, xxi, xxiv.
 තිසරණ, 117
 තුවාල ලත් පුරුෂයාගේ උපමාව
 21
 ථෙරගාරා, 40
 ථෙරවාදය, xxi, 57, 84
 ථෙරිගාරා, 40
 දහයුතු කරුණු තුන, ජීවිතය හා
 කම්මය පිළිබඳව, 27
 දම්යෙවිල්, පෝල්, xv, xxii
 දශ රාජ ධර්මය, 123
 දශාස් 118

දීසාජාත්‍ර, 120
 දීසනිකාය, 100, 114, 119
 දුඃඛය (දුක්ඛය, දුක්ක) 22, 24, 26,
 36, 37, 56, 60; දුඃඛයේ හා
 දුඃඛනිරෝධයේ හේතුව, 45
 දෙකාර්ත්, 38
 දෙවියන් වහන්සේ, ඊශ්වරයා
 බලන්න
 ධම්ම (ධම්), 13, 18, 82, 83
 (1 අට්ඨක), 84, 88, 91;
 (වචනයේ තේරුම) 82-83
 ධම්මවක්කප්පවත්තන සූත්‍රය, 24.
 ධම්මවක්ඛු, 14
 ධම්මපද්ධිකරාව, 123
 ධම්මපද පුරාණ සන්නය, 84
 (අට්ඨක), 86 (2 අට්ඨක)
 ධම්මපදය, 82, 86
 ධම්මිජය, 128
 ධාතුචිතංග සූත්‍රය, 55
 ධාතු සය, 55
 ධ්‍යාන, 69, 100
 නාලන්දාව, 6
 නිගණ්ඨනාතපුත්තයාණෝ,
 (2 අට්ඨක)
 නිදහස, සිතීමේ, 3
 නිචාණය, 19, 23, 50-62,
 100; අවබෝධ කරන්නේ
 කවරෙක් ද? 60; අවබෝධ
 කළ පසු, 58; ආත්මය නැති
 කිරීමක් ද? 54; නිෂේධාර්ථක
 හෝ සදර්ථක නොවේ, 54.
 නිව් ගිය ගින්නට හෝ දූල්ලට
 උපමා නොකරනු ලැබේ. 60;
 පයභාය වචන 51 (2 අට්ඨක),

පරම සත්‍යයයි, 55 සිට; ඵලයක්
 නොවේ 58, භාෂාව හා, 50 සිට,
 ඉත්‍යානාවක් නොවේ. 54;
 සත්‍යයයි, 57; සදෙස් යෙදුම්,
 59; සැපය, 62.
 නිරෝධය, නිචාණය බලන්න.
 නේපාලය, xxiii
 නේරංජරා නදිය, xxiii
 නේවයඤ්ඤානාසඤ්ඤායතනය,
 55, 99
 පඤ්චශීලය (පන්සිල්), 117,
 ඉන්ද්‍රියාවේ විදේශ ප්‍රතිපත්තියේ
 124 (1 අට්ඨක)
 පඤ්චස්කන්ධය, 30 සිට 36,
 82, 95
 පටිච්ච සමුප්පාදය, 43, 74 - 78
 පටිසෝතගාමී, 74
 පරිනිබ්බූත, 59
 පරිනිචාණය, 59, 88
 පසුරේ උපමාව, 17
 පාකිස්ථානය, xxi, xxiv
 පාපය, 4, 5
 පුක්කුසානි, 11, 55
 පුට්ඨියැන්, 39, (2 අට්ඨක)
 පුද්ගලයා, 29 සිට 36
 පුනරුත්පත්තිය, 47
 ප්‍රඥාව, 60, 61, 65, 121
 ප්‍රතිසය, 40
 ප්‍රතිමා කලාව, බෞද්ධ බලන්න
 ප්‍රතිචේදය, 70
 ප්‍රශ්න ව්‍යාකරණ සතර, 92
 ප්‍රීතිය, 41, 109
 බරණැස, xxiv, 24, 89

නිත්‍යසාර රජ, 127

බිහාරය, xxiii

බුද්ධසෝභ (බුදුගෝඨ) තෙර-
ණුවෝ, 35, 37 3 අධෝ
බුද්ධ ධර්මය, ආගමක් ද, දර්ශන
යක් ද? 8; ආර්ථික සාමාජික
දියුණුව 118 සිට; පර-
මාර්ථය, 129; යථාර්ථවාදිය,
26 සිට

බුද්ධ වහන්සේ, xxiii—xxiv ආදි
තැන්වල; දේශපාලනය,
සුද්ධය හා සාමය ගැන වදන
අදහස්, 122; ප්‍රශ්න ව්‍යාකරණ
19 සිට; මිහින පුබ්බංගම,
39; වෛද්‍ය වරයා හැටියට,
26

බුද්ධ මයේ ඉතිහාසය, ලක්දිව,
99 (1 අධෝ)

බුරුමය, xxi, xxiv

බෙලුව ගම, 88

බොජ්ඣංග, 41, 109 සිට

බෝරුක (බෝධි වෘක්ෂය),
xxiii, 118

බෞද්ධ, විග්‍ර කලාව හා ප්‍රතිමා
කලාව, 39; ත්‍රිශික්ෂා, 65;
විහාර 39; සිරිත් විරිත්, 111

බෞද්ධයෙකු වන්නේ කෙසේ ද?
117

බ්‍රහ්මන්, 72

බ්‍රහ්ම විහාර, 110

භක්තිය, 12 13

භවතිරෝධය, 53

භවය, 56, 76

භාවනාව, 98 සිට; ධාර්මික
ආධ්‍යාත්මික බුද්ධිමය විෂය-
යන් පිළිබඳ, 108; වචනයේ
තේරුම, 99; වේදනා පිළිබඳ,
106 සිට; සිත පිළිබඳ, 107
සිට; සියලු දේ සිහියෙන්
කිරීම, 103 සිට

භාෂාව, නිර්වාණය සහ, 50 සිට
භික්ෂු, (වචනයේ තේරුම) 10
(1 අධෝ)

මහත් මහත්මිය, මරියන්ත, xxi,
මජ්ඣිම නිකාය, 9, 55, 84,
101

මධ්‍යම ප්‍රතිපදාව, 64 සිට

මනස (මනෝ) 31 සිට; 33 සහ
1 අධෝ, 94

මම යන හැඟීම, 36

මරණය, 47, 48

මහාපරිනිර්වාණ සූත්‍රය, 3, 87,
89 (1 අධෝ)

මහාහුත සතර 30

මහාමායා බියව, xxiii

මහායානය, xxiii, 57, 84, 94,
(2 අධෝ)

මහායාන සූත්‍රාලංකාරය, 79

මහාවීරයාණෝ, නිගණ්ඨනාත-
පුත්තයාණෝ බලන්න.

මාගීය, 24, 64 සිට

මාලුංකාපුත්ත තෙරුණුවෝ, 19
20, 21, 22, 23 සහ 1 අධෝ

මිගදය, xxiv

මුක්තිය, (මුක්ති), 54

මුදිතාව, 110.

- මුසිල තෙරුණුවෝ, 14, 53, වජ්ජි රට, 122
 (4 අට්ඨක) විඤ්ඤාය, 33 සිට; 76, 94
 මොංගෝලියාව, xxi, xxiv විඤ්ඤාස්කන්ධය, 33
 මෝසා ධම්ම, 56 විචිකිච්ඡාව, 4, 109
 මෛත්‍රිය (මෙත්තා) 110, 129 විඤ්ඤාණඤ්චායතනය, 55
 යසෝධරා දේවිය, xxiii විපස්සනා, 100
 යෝගය, 99 විහවය, 56
 යෝගාවචර අත්පොත, 99, වියට්නාමය, xxiv
 (2 අට්ඨක) වීරාගය, 52, 53
 රටියපාල, 44 වේදනාස්කන්ධය, 30 සිට,
 රහත්තු, 12, (2 අට්ඨක), 40, ශාක්‍යයෝ, xxiii, 122.
 56, 95, 96 ශීලය, 65, 120
 රාධාක්‍රිස්ණන්, සර් සර්වේපල්ලී ග්‍රහාව, (සඛා), 12, 13, 120
 85 (2 අට්ඨක) ස්තූප, දහැල් බලන්ත.
 රාහුල කුමරු, xxiii ස්වකන්ත ඉච්ඡාව, 77 සිට,
 රිස් ඩෙවිඩ්ස් මහත්මිය, ටී, සංඛ්‍යා, 55 සහ 1 අට්ඨක, 58, 100
 ඩබ්ලිව්. 79, (3 අට්ඨක), 87 සංඤ්ඤාස්කන්ධය, 32
 (2 අට්ඨක) සංඝයා, 2, 13, 88; පිහිටුවීමේ
 රූප ස්කන්ධය, 30 පරමාර්ථය, 113
 රෝග, දෙවදුරුම්, 98 සංයුක්තනිකාය, 51 (2 අට්ඨක),
 රෝහිණි නදිය, 122 94, 117
 ලංකාව, xxi, xxiv සංසාරය, 38, 46, 49, 87,
 ලංකා විශ්ව විද්‍යාලයීය සභාව, (3 අට්ඨක); නිර්වාණය හා, 57
 13 (2 අට්ඨක) සහ 2, 3 අට්ඨක
 ලාභය, xxi, xxiv සක් දෙවිදු, 117
 ලිබිටෝ, 44 (3 අට්ඨක) සත්‍යය, 8, 14, 56; අන්තිම,
 ලුඨොවයික් ඊ. එෆ්. සී, xxi 58; දෙවදුරුම්, 78; නිෂේ-
 ලුඨොවයික් ජයෝමරෝයි මහත්- ධාර්මක නොවේ, 57; පරම,
 මිය, ඊඩින්. 13 (2 අට්ඨක) 50, 54, 55; පරම ආයතී, 57;
 චරිත, 59 ඵලයක් නොවේ, 58
 චරිතගෝත්ත, 90, 91, 93, 94, සත්වයා, 29 සිට; 36, 37
 සහ 1 අට්ඨක, 113

- සති, 101
සතිපට්ඨානසූත්‍රය, 89; සූත්‍රය, 68, 101
සධාව, (ශ්‍රද්ධාව), 21, 13, 120
සමබන්ධය, අභිසංකල්ප, 115; ගිහි පැවිදි, 117; ගුරු ගිහය, 115; නැගූ මිතුරු අසල්වැසි, 116; සේවය සේවක, 118
සමමා ආර්ථ, 66, 67
සමමා කම්මන්ත, 66, 67
සමමා දිට්ඨි, 70
සමමා වාචා, 66
සමමා වායාම, 65, 67, 68
සමමා සංකප්ප, 69
සමමා සති, 67, 68
සමමා සමාධි 67, 69
සමථ, 100.
සමාධි, 65, 67.
සමුදය, 24, 42 සිට
සම්මතය තෙරුණුවෝ, 14
සහනශීලත්වය, 7
සාති භික්ෂුව, 34
සාපේක්ෂතා වාදය, 63; බෞද්ධ, 75
සාරනාථ, xxiv, 24
සාවන්ති, 11.
සැප සතර, 121
සැරිසුන් තෙරුණුවෝ, 53, 62, 112
සිංහපා වනය, 18
සිංහල, 114, 121
සිංහල සූත්‍රය, 114
සිද්ධාර්ථ කුමාරයා, xxiii
සුද්ධෝදන රජු, xxiii
සෙන් ක්‍රමය, 106
සෝචියට සංගමය, xxiv
භික්ෂු, 8, 9
භික්ෂුණිය, xxi
භෙරක්ච්චි, 37 (1 අධෝ)