













ආගමි වාදය සහ  
පරිච්ච සමුප්පන්න වාදය  
( අන්තරා හව වාදය )

දෙවන මුද්‍රණය  
2002



ආගම දෙපාර්තමේන්තුව  
ජාතික අධ්‍යාපන ආයතනය  
මහරගම

Printed and donated for free distribution by  
**The Corporate Body of the Buddha Educational Foundation**  
11F., 55 Hang Chow South Road Sec 1, Taipei, Taiwan, R.O.C.  
Tel: 886-2-23951198 , Fax: 886-2-23913415  
Email: [overseas@budaedu.org](mailto:overseas@budaedu.org)  
Website: <http://www.budaedu.org>  
**This book is strictly for free distribution, it is not for sale.**  
**නොමිලයේ බෙදාදීම පිණිසයි.**

# ආත්ම වාදය සහ පටිච්ච සමුප්පන්න වාදය ( අන්තරා භව වාදය )

මහාචාර්ය  
දමුණුමායේ ශ්‍රී ඤාණාරතන මහා ස්වාමීන්ද්‍රයන්  
වහන්සේ  
හා  
සූජ්‍ය රාජකීය පණ්ඩිත  
හේන්පිටගෙදර ඤාණසීහ මහා ස්වාමීන්ද්‍රයන්  
වහන්සේ  
සමරනුවස් ප්‍රකාශිතයි.

දෙවන මුද්‍රණය  
2002



ආගම දෙපාර්තමේන්තුව  
ජාතික අධ්‍යාපන ආයතනය  
මහරගම.



ප්‍රථම මුද්‍රණය  
1994 පෙබරවාරි  
ජාතික අධ්‍යාපන ආයතනයේ මුද්‍රිතයි.

ද්විතීය මුද්‍රණය  
2002 නොවැම්බර්  
තායිවානයේ තායිපේ  
එක්සත් සමූහ බෞද්ධ අධ්‍යාපන පදනම මගින් මුද්‍රිතයි..

විමසීම හා  
ශ්‍රී ලංකාවේ පොත් බෙදාහැරීම  
ධර්ම චක්‍ර ප්‍රමා පදනම,  
විදගම,  
බණ්ඩාරගම.

# පෙරවදන

1994 පෙබරවාරි මස 01 දින ජාතික අධ්‍යාපන ආයතනයේ දී ධර්ම ශාස්ත්‍රීය සාකච්ඡා මණ්ඩපයක් සංවිධානය කෙරිණි. විශේෂයෙන් එසේ කරන ලද්දේ, අපවත්වි වදාළ මහාචාර්ය දුමුණුමායේ ඤාණාරතන ස්වාමීන්ද්‍රයන් වහන්සේ සහ රාජකීය පණ්ඩිත හේන්‍රිට්ගෙදර ඤාණාසීත ස්වාමීන්ද්‍රයන් වහන්සේ ද අනුස්මරණය කිරීම පිණිසය. යථෝක්ත ස්වාමීන්ද්‍රයන් වහන්සේලා දෙනම විසින් අත්තරාගවය පිළිබඳව ශාස්ත්‍රීය අදහස් හුවමාරුකර ගැනීමක් එවක ඊඩ්‍රියා පුවත්පත මගින් සිදු කරන ලදී. එම ලිපි එකතු කොට සාකච්ඡා මණ්ඩපය වෙනුවෙන් ආත්මවාදය සහ පටිච්චසමුප්පන්න වාදය නමින් ග්‍රන්ථයක් ජාතික අධ්‍යාපන ආයතනය මගින් එළිදක්වන ලදී. දැනට අවුරුදු 05 කට පමණ පෙර සිමිත පොත් සංඛ්‍යාවක් එසේ මුද්‍රණය කරන ලද බැවින්, දැනට එහි පිටපතක් සොයා ගන්නට නොමැත. ධර්ම ශාස්ත්‍රීය අධ්‍යයනයෙහි නියැලී සිටින විවිධ පුද්ගලයන් විසින් මෙම ග්‍රන්ථයෙහි පිටපත් ඉල්ලා සිටින බැවින් දෙවන මුද්‍රණයක අවශ්‍යතාව ඉතා තදින් දැනෙන්නට විය.

මෙ පිළිබඳව හාසිවානයේ හයිපේ එක්සත් සමූහ බෞද්ධ අධ්‍යාපන පදනමේ සහ සුන්සාන් බෞද්ධ අධ්‍යාපන ආයතනයේ අනුශාසක වූ ශ්‍රී රතනජෝති ථේරවාදී බෞද්ධ මධ්‍යස්ථානාධිපති හාසිවානයේ ප්‍රධාන සංඝනායක ත්‍රිපිටකචේදී බෝද්ධාම වන්දිම හිමියන්ට දන්වන ලදී. මෙම දෙවන මුද්‍රණය එහි ප්‍රතිඵලයයි. මෙවැනි ධර්ම ග්‍රන්ථ විශාල ප්‍රමාණයක් දැනට නැවත මුද්‍රණය කොට බෙදා හැරීම පිළිබඳව වන්දිම නායක ස්වාමීන් වහන්සේට බෞද්ධ සමාජයේ කෘතඥතාව හිමිවිය යුතුය. මෙම සත් ක්‍රියාදාමයේ දී හාසිවානය හා සම්බන්ධීකරණ කටයුතු කළ නිට්ටඹුව ශාරිපුත්ත අධ්‍යාපන විද්‍යාපීඨාධිපති ශාස්ත්‍රපති පල්ලේවෙල සාරද හිමියන්ටත් අවසාන ශෝධිතපත්‍රාවලෝකනයෙන් සහාය වූ මහාචාර්ය වන්දිම විජේබණ්ඩාර විදුට්ඨාණන්ටත්, මෙම ග්‍රන්ථය නැවත මුද්‍රණයට අනුමැතිය ලබාදුන් ජාතික අධ්‍යාපන ආයතනයේ අධ්‍යක්ෂ ජනරාල් මහාචාර්ය ලක්ෂ්මන් ජයතිලක ශූරීන්ටත් මාගේ කෘතඥතාව පළකරමි.

පූජ්‍ය ශාස්ත්‍රපති නිස්සමගාරාමයේ ප්‍රණාණ හිමි,  
අධ්‍යක්ෂ-ආගම.

2002 අගෝස්තු මස 20 දින,  
මහරගම, ජාතික අධ්‍යාපන ආයතනයේ දීය.







රාජකීය පණ්ඩිත  
හේන්පිටගෙදර කදාණසිහ මහා ස්වාමීන්ද්‍රයන් වහන්සේ





මහාචාර්ය දමුණුමැයේ ශ්‍රී ඤාණරතන මහා ස්වාමීන්ද්‍රයන්  
වහන්සේ





ආත්ම වාදය සහ පටිච්ච සමුප්පත්ත වාදය

( අන්තරා භව වාදය ) පිළිබඳව

රාජකීය පණ්ඩිත

හේන්පිටගෙදර ඤාණාසිත ස්වාමීන්ද්‍රයන් වහන්සේ

දුරු අදහස් හා

මහාවාරිය

දමුණුමැගේ ඤාණාරතන ස්වාමීන්ද්‍රයන් වහන්සේ

දුරු අදහස් අතර

ප්‍රකට වෙනස්කම් රැසක් දක්නට ලැබිණි.

හේන්පිටගෙදර ඤාණාසිත ස්වාමීන්ද්‍රයන් වහන්සේ

රිච්චිය

පුවත්පතට සැපයූ

ආත්ම වාදය හා පටිච්චසමුප්පත්ත වාදය නමැති ලිපිය

පදනම් කොට

දමුණුමැගේ ඤාණාරතන ස්වාමීන්ද්‍රයන් වහන්සේ

ධර්ම සංවාදයක් අරඹන ලදී.

යථෝක්ත ස්වාමීන්ද්‍රයන් වහන්සේලා දෙනම

රිච්චිය පුවත්පතේ පළකළ

එම අභියාසා සාරාංශය සංවාදශීලී ලිපි

පළ වූ ආකාරයෙන් ම

උන්වහන්සේලා ගේ ධර්මඤාණය

ප්‍රකට කරනු වස්

මෙහි ඇතුළත් කර ඇත.





# ආත්ම වාදය සහ පටිච්ච සමුප්පත්ත වාදය (අන්තරා භව වාදය)

රාජකීය පණ්ඩිත හේන්‍රිට්ගෙදර කදාණසිභ හිමි  
විසිති.

භෞතිකවාදය, ආත්මවාදය හා පටිච්ච සමුප්පත්තවාදය යන වාදත්‍රයට ලෝකයේ දැනට පවතින හැම ආගමික දර්ශනයක් ම ඇතුළත් කළ හැකි ය. එයින් පටිච්චසමුප්පත්ත වාදය බෞද්ධ දර්ශනයට පමණක් සීමා වෙයි. බෞද්ධ දර්ශනයෙහි ම හේදයන් වශයෙන් ගැණෙන මාධ්‍යමිකවාද, ශුන්‍යවාද, සර්වාස්තිවාද, විඤානවාද, වෛභාෂිකවාද, යෝගාවාරවාද, ආදී හැම වාදයක් ම බෞද්ධ දර්ශනයට සම්බන්ධ නිසා ඒ හැම වාදයක් තුළ ම ඇත්තේ පටිච්ච සමුප්පත්ත වාදයයි. භෞතිකවාදය වර්තමාන යුගයේ පහළ වූවකැයි ඇතැම් අය සලකනත් බුද්ධකාලීන ඇතැම් ශාස්ත්‍යවරයන් අතර භෞතික වාදීන් සිටි බව සාමෘද්දිමය සූත්‍රයෙන් පැහැදිලි වී ඇත. පසුව පැතිරී ගිය වාර්තාක දර්ශනය ද එකල පැවැති භෞතික වාදයේ ම පුනර්ව්‍යාප්තියකි. ජෛනදර්ශනය ඇතුළු ඉතිරි හැම දර්ශනයක ම ආත්මවාදය ගැබ් වී තිබේ.

තථාගතයන් වහන්සේ සමග සාකච්ඡා කළ ආත්මවාදීන් විසින් ඔවුන්ගේ පිළිගැනීම අනුව සත්වයා පිළිබඳ රූප, වේදනා, සංස්කෘත, සංඛාර, විඤ්ඤාණ යන ස්කන්ධ පඤ්චකයට අයත් යම් යම් කොටස් හෝ ඒ පහම හෝ ආත්මය ලෙස දක්වා තිබෙන බව පෙනෙන්නට ඇත. එසේ ම ඒ ආත්මය කිසි විටෙක වෙනස් නොවන බවත්, බ්‍රහ්මන් යන නමින් ඔවුන් පිළිගත් එකම හේතුවක් නිසා එය ඒ බ්‍රහ්මන් පදාර්ථය මගින් දැවැද්දක් ලෙස සත්ත්වයාට ලැබී ඇති බවත් දැනට භවයෙහි හැසිරෙන ඒ ආත්මය කවදා හෝ දවසක සදාකාලික සුඛ චින්දනයක් සහිතව එක් තැනක නතර වන බවත්, ඒ තැන මෝක්ෂය බවත් ඔවුහු පිළිගෙන සිටි යන. එසේ ම ඒ ආත්මය දැනට තම වසභයෙහි පවතින බවද ඔවුහු පිළිගත්හ.

තථාගතයන් වහන්සේ ප්‍රකාශ කෙළේ ලෝකයේ ඇති සියලු සංවිඤ්ඤාණික අවිඤ්ඤාණික සප්‍රාණික අප්‍රාණික හැම ධර්මයක් ම යම් යම් හේතු හා ප්‍රත්‍යය නිසා පහළ වන බවත්, ඒ හැම ධර්මයක් ම දෙමොහොතක් එක් තත්ත්වයක නොපවතින බවත්, සදාකාලික වූ හෝ තම වසභයෙහි පවත්වා ගත හැකි වූ ද කිසිම ධර්මයක් ඒ අතර නැති බවත්, එසේ ම සදාකාලික සුඛ චින්දනයක් ඇති තැනක් කිසි කලක නො ලැබිය හැකි බවත් ය. හැම දෙයක් හේතු ප්‍රත්‍යය නිසා පහළ වන බව ප්‍රකාශ කෙරෙන උත්චිතන්සේගේ වාදය පටිච්චසමුප්පත්තවාදය නම් විය.

ආත්මවාදීන් විසින් ආත්ම යන්නෙන් අදහස් කරන ලද්දේ කුමක් ද යන්න ගැන බොහෝ දෙනා අතර මත හේද පවතී. සමහරු මම යන හැඟීම යයි කියති. සමහරු සත්වයාගේ සාරයයි කියති. සමහරු සිත් යයි කියති. නමුත් බොහෝදෙනාගේ අදහස මරණයෙන් පසු දෙවන භවය කරා ගමන් කරන, සිත හා සම්බන්ධ වෙනස් නොවන, විග්‍රහ කළ නො හැකි පදාර්ථයක් බවය. මරණයෙන් පසු දෙවන භවය කරා ගමන් කරන පදාර්ථයක් නැතැයි තථාගතයන් වහන්සේ නොවිදළහ. එහෙත් ඒ ගමන් කරන පදාර්ථය පටිච්චසමුප්පත්ත පදාර්ථයක් මිස වෙනස් නොවන, අසංඛත, සදාකාලික පදාර්ථයක් නොවන බව පමණක් උන්වහන්සේගේ නිගමනය විය. තව දුරටත් එය පැහැදිලි කළොත් මෙසේ ය.

ඊයේ සිටි මා තුළ යම් භෞතික වූ හෝ අභෞතික වූ හෝ නාමමය වූ හෝ රූපමය වූ හෝ යම් ධර්ම කොටසක් තිබුණේ ද, ඒ හැම ධර්මයක් ම ඒ පැවැති තත්වයෙන් දැන් මා තුළ නැත. ඊයේ කල් වැඩිය. 'යමෙක්' යනවා අකුරු තුන කියන විට යකාරය කියන විට තමා තුළ පැවැති හැම ධර්මයක් ම තකාරය කියන විට වෙනස් වී අවසන් ය. වාකාරය කියන විට තකාරය කියන විට පැවැති හැම ධර්මයක් ම වෙනස් වී අවසන් ය. මෙය පටිච්චසමුප්පත්තවාදයයි. එම නිසා මරණයෙන් සත්වයා සම්බන්ධ විඤ්ඤාණය සිරුරෙන් ඉවත් ව යන බව උන්වහන්සේ වදාළහ. එය එසේ ගමන් කරන්නේ පටිච්චසමුප්පත්ත විඤ්ඤාණයක් වශයෙනි. ආත්මවාදයේ හා පටිච්චසමුප්පත්තවාදයේ වෙනස මෙසේ ය:

ආත්මවාදය හා පටිච්ච සමුප්පත්ත වාදය අතර ඇති මේ වෙනස අපේ ඇතැම් අර්ථ කථාචාර්යවරයන් විසින් පවා වටහා ගෙන නොතිබුණු බව පෙනෙන්නට ඇත. ඒ නිසා ම අද අපේ බහුශ්‍රුත ධර්මධරයන් වහන්සේලා විසින් ලියා ඇති ධර්ම සංග්‍රහයන්හි ද මරණයේ දී සත්වයා ගේ සිත නිරුද්ධ වන බවත්, දෙවන භවයේ මවුකුස තුළ නැවත සිත පහළ වන බවත් දක්වා තිබේ. මෙය කිසි ම සුත්‍ර දේශනාවක සඳහන් වී නැති පුනර්භවය ප්‍රතිෂේධ කරන කීමකි. සුත්‍ර දේශනාවන්හි සඳහන් වන්නේ සත්වයා ගේ මරණයේ දී ඔහුගේ විඤ්ඤාණය සිරුර අතහැර යන බව ය. පොත් පත්වල සිත නිරුද්ධ වන බව ලියන උන්වහන්සේලා මරණ පොලවල දේශනා කරන

ආයු උස්මාව විඤ්ඤාණං -

යදා කායං ජහන්තිමං -

යන භාවාව ද ප්‍රකාශ කරති.

මේ පරස්පර විරෝධය ගැන උන්වහන්සේලා කිසියෙක් ම ගණන් නොගනිති.

මරණයේ දී පුද්ගලයා ගේ සිත නිරුද්ධ වූයේ නම් නැවත සිත පහළ වන්නේ කවර හේතුවක් හෝ ප්‍රත්‍යයක් නිසා ද යන්න ඇසූ විට කුඩුල්ලාගේ කථාව හා පහත්සිල්ලේ උපමාව දක්වති. මේ නිදසුන් දෙකම පටිච්ච සමුප්පන්න විඤ්ඤාණයේ ගමන ගැන මිස අභිනව සිතක් ඇතිවීම සඳහා දැක්විය හැකි නිදසුන් නොවේ. කුඩුල්ලා වෙත තැනක් අල්ලන ගමන් අනික් තැන අත හරී. ඔහුගේ ශරීරය ඒකාබද්ධ ය. මැද අතරක් නැත. විච්ඡේදයක් නැත. පහත දැල්වෙන්නේ ද විච්ඡේද රහිතව ය. ජීවත්වන පුද්ගලයාගේ විඤ්ඤාණ පරපුර සඳහා ද පහතේ නිදසුන ගැළපෙයි.

අනුපාදිසේස නිබ්බාණ ධාතුවෙන් පිරි නිවන් පානා පුද්ගලයා ගේ මිස වෙත කවරෙකුගේ හෝ චිත්ත නිරෝධයක් බුදුදහමට අනුව දැක්විය නොහැකි ය. නිරෝධ සමවතට සමචුද්‍රණ පුද්ගලයා ගේ පවා උස්මාව ඇසුරු කොට චිත්ත ශක්තිය පවතී. මළ සිරුරෙහි හා නිරෝධසමාපන්නයාගේ සිරුරෙහි වෙනස දක්වන තැන උස්මාව නිරෝධසමාපන්නයාගේ සිරුරෙහි පවතින බව වූලවේදල්ල සූත්‍රයෙහි සඳහන් වෙයි. නිරුද්ධ වූ සිතක් නැවත පහළවීම බුදු දහමට එකඟ ව දැක්විය නො හැකි ය.

පටිච්චසමුප්පාදය ඉතා පැහැදිලි ලෙස ආනන්ද ස්ථවිරයන් වහන්සේට වදාරා ඇති මහානිදාන සූත්‍රයෙහි දෙවන අත්ඛට්ඨක පිළිසිඳීම දක්වා ඇත්තේ මෙසේ ය:

‘ආනන්දය, විඤ්ඤාණය මව්කුසට නො බැසගන්නේ නම් මවු කුසෙහි නාමරූප දෙක රැස් වේ ද?’

‘නැත ස්වාමීනී,’

‘ආනන්දය, විඤ්ඤාණය මවු කුසට බැස ඉවත් ව යන්නේ නම් නාම රූප දෙක ඒ ලෝකය සඳහා පහළ වන්නේද?’

‘නැත ස්වාමීනී,’

මෙකරම් පැහැදිලි ලෙස විඤ්ඤාණය මවු කුසට බැස ගන්නා බව ප්‍රකාශ කර තිබිය දීත් මරණයේ දී සිත නිරුද්ධ වේ යයි කීම කවර පුද්ගමයක් ද යනු මට නම් තේරුම් ගත නො හැකි ය. අනුමාන කළ හැක්කේ මෙයයි. විඤ්ඤාණය පරලොභ කරා ගමන් කරන්නේ යයි කී කල බුදුදහම ආත්මවාදය හා සම්බන්ධ වේය යන බියක් පූර්වාචාර්යවරයන් තුළ පැවැති බව ය. ආත්මවාදය පිළිබඳ පැහැදිලි අවබෝධයක් නැතිකම නිසා මේ බොරු බිය උන්වහන්සේලා තුළ කා වැඩි පැවැති බවක් පෙනේ.

සිත යනු කුමක් ද? යන ප්‍රශ්නය අද ලෝකයේ නොයෙක් රටවල බුද්ධි සම්පන්න පුද්ගලයන් විසින් නැවත ලබන ප්‍රශ්නයකි. ජීවය යනු කුමක් ද යන්න අද නවීන විද්‍යාව ට ද ප්‍රශ්නයක් වී තිබේ. ජීව ශක්තිය තුළ පරිනාම වශයෙන් පහළ වන නාම ධර්ම පහක් නිසා එම ශක්තිය විසිරී යා නොහැකි තත්ත්වයකට

පත්වීමේ තත්ත්වයක් උඩ එය ඒකකයක් වීම සිත්ත පහළ වීම බව මගේ නිගමනයයි. මා ඒ නිගමනයට බැස ගත්තේ විත්ත නිරෝධය දක්වන ආකාරය අනුව ය. නිරෝධය ලබන පුද්ගලයා විසින් අන්තිමට නැති කරන්නේ ඒ තාම ධර්ම පහ ය. තථාගතයන් වහන්සේගේ අභිනව සොයා ගැනීම දක්වා ඒ තාම ධර්ම පහට අයත් සඤ්ඤාව හා වේදනාව නැති කිරීමේ ක්‍රමය කිසිම යෝගියෙකුට සොයාගත නොහැකි විය. උන් වහන්සේ විසින් දීර්ඝ පර්යේෂණයකින් පසු සඤ්ඤාව හා වේදනාව නැති කරන ක්‍රමය ප්‍රත්‍යක්ෂ කරගනු ලැබීය. පළමුවන වරට සඤ්ඤාවේදයිත නිරෝධය ලැබුවේ ගෝතම තථාගතයන් වහන්සේ ය. කුසිනාරාවේ උත්ථනන්සේ පිරිනිවනින් තමන් වහන්සේගේ විත්ත ශක්තිය විසුරුවා හැරී සේක. ඒ මෝක්ෂයයි.

මෙහි දී සඳහන් කළ යුතු තවත් කරුණක් තිබේ. විත්ත, මනෝ, විඤ්ඤාණ යන නම් තුනක් සිතට ව්‍යවහාර කරනු ලැබේ. මේ නම් තුන සිතට පරයාය නම් ලෙස බොහෝ දෙනෙක් සලකති. නමුත් මේ නම් තුන සිතෙහි අවස්ථා තුනක ට ව්‍යවහාර කරන බව පෙනෙන්නට ඇත. 'විත්ත ශබ්දය' යෙදෙන්නේ පිරිසිදු විත්ත ශක්තියට ය. ඒ විත්ත ශක්තිය මා ඉහතින් සඳහන් කළ තාම ධර්ම පහ සමඟ සම්මිශ්‍රණය වූ පසු 'මනෝ' යන ව්‍යවහාරයට පත්වෙයි. ඒ තාම ධර්ම පහ මෙසේ ය. එස්ස (ස්පර්ශය දැනීමේ ශක්තිය) වේදනා, (වින්දනය) සඤ්ඤා (හැදිනීම) වේතනා (සිතීම හෙවත් අරමුණක් මත සිත ක්‍රියාත්මක වීම) මනසිකාර (මෙනෙහි කිරීම) යන තාම ධර්ම පහයි. මා මේ දක්වන අදහස 'පහස්සරම්ඳං භික්ඛවේ විත්තං' (මහණෙනි, මේ සිත ඉතා පිරිසිදුය) 'මනොව පටිච්ච ධම්මෙව උප්පජ්ජති මනෝවිඤ්ඤාණං' (මනස හා සිහිවිලි නිසා මනෝ විඤ්ඤාණය උපදී.) යන පාඨ දෙසන බලන කවර ධර්මධරයෙකුට හෝ වැටහෙනු ඇත. ඇස, කණ, නැහැය, දිව, කය හා මනස යන ඉන්ද්‍රිය සය රූප, ශබ්ද, ගන්ධ, රස, ස්පර්ශ හා සිහිවිලි සමග සම්බන්ධවීම නිසා විඤ්ඤාණයක් පහළ වෙයි. ඒ අනුව දැනට අප තුළ ක්‍රියාත්මක වන්නේ සිත ද නොවේ. මනස ද නොවේ. විඤ්ඤාණයයි. මරණයේ දී අපගේ සිරුරෙන් නිකුත් වන්නේ ඒ පටිච්ච සමුප්පන්න විඤ්ඤාණය ය. ඉහත සඳහන් කළ තාම ධර්ම පහ නිසා මනස තුළ ද සංවත්තනික විඤ්ඤාණයක් පවතී යයි අවධිකරා කියයි. වතුරට ධ්‍යානයට සම වැදුණු යෝගියා තුළ ඇත්තේ සංවත්තනික විඤ්ඤාණය සහිත මනස යයි සිතිය හැකි ය. නෙවසඤ්ඤානාසඤ්ඤායතනයට සම වැදුණු යෝගියා තුළ ඇත්තේ මේ සියුම් මනස මිස සිත නොවේ. සඤ්ඤාවේදයිත නිරෝධ සමච්ඡාදන සමච්ඡාදන යෝගියා නතර වී සිටින්නේ විත්ත තත්ත්වය උඩයි. එහෙත් ඒ සිත ද පිරිසිදු ම සිත නොවේ. ඒ සිතෙහි ද අරමුණක් ඇති විය යුතු හෙයිනි.

මේ කරුණු ඉතා පිරිසිදු ලෙස සලකා බලා බෞද්ධ මනෝ විද්‍යාව සකස් කර ගැනීම සඳහා අපේ ධර්මධර මහා ස්ථවිරපාදයන් වහන්සේලා උත්සාහවත් වන්නේ නම් බුදු දහම පිළිබඳ දැඩි සැලකිල්ලක් දක්වන වර්තමාන යුගයට ගැළපෙන බව අවසාන වශයෙන් සඳහන් කරනු කැමැත්තෙමි.



## විද්‍යාලංකාර මණ්ඩපයේ කථිකාචාර්ය පණ්ඩිත දමුණුමැයේ කදාණරතන හිමි විසිනි

රාජකීය පණ්ඩිත හේන්‍රිටගෙදර ඥාණසීහ ස්වාමීන්ද්‍රයන් වහන්සේ විසින් උක්ත මැයෙන් ලිපියක් 'රිවිට්ස්' පත්‍රයෙහි පළ කරවා තිබිණි. එය මේ රටේ බුදු දහම හා බෞද්ධ දර්ශනය හදාරන කවුරුනුත් ඉතා සැලකිල්ලෙන් කියවිය යුත්තකි. එය සැලකිල්ලෙන් කිය වූ මට පැහැදිලි කරගත යුතු තැන් රාශියක් පෙනී ගියේ ය. ඒවා පැහැදිලි කරවා ගැනීම මට පමණක් නොව තව බොහෝ දෙනෙකුට ප්‍රයෝජනවත් විය හැකි නිසා 'රිවිට්ස්' මගින් ම එය කරවා ගැනීම පිණිස මෙය ලියමි.

ගරු ඥාණසීහ ස්වාමීන්ද්‍රයන් වහන්සේ විසින් බුදු දහම හා බෞද්ධ දර්ශනය පිළිබඳ ව මෙරට බෞද්ධයන් පිළිගත් මත රාශියක් පිළිබඳව මීට පෙර නොයෙක් අවස්ථාවලදී ද වෙනත් මත අතීතව ඉදිරිපත් කොට ඇති බව ප්‍රසිද්ධ දෙයකි. මේ ප්‍රස්තුත ලිපියෙන් ද ඉතා වැදගත් කරුණු ගණනක් පිළිබඳ ව උන්වහන්සේ අප පිළිගත් නිගමනවලට වෙනස් නිගමන ඉදිරි පත් කරති. ඒ පිළිබඳ මට නො පැහැදිලි තැන් ඉදිරිපත් කිරීමට පෙර උන් වහන්සේගෙන් වැදගත් කරුණක් දැනගනු කැමැත්තෙමි.

එනම්:

අපට යමක් පිළිබඳ සත්‍යය දැනගැනීමේ උපාය තුනක් බුදු දහමෙහි සඳහන් වෙයි. සුත - චිත්තා - භාවනා යනු ඒ තුනයි. ගරු ඥාණසීහ ස්වාමීන්ද්‍රයන් වහන්සේ මින් කවර උපායක් උපයෝගී කරගෙන බුදු දහම හා බෞද්ධ දර්ශනය පිළිබඳව මේ රටේ අර්ථ කථාචාර්යයන් ගේ පටන් අද තෙක් උගතුන් වරදවා ගත් කරුණු පිළිබඳ ව හරි විසඳුම්, ඉදිරිපත් කරන සේක් දැයි ප්‍රකාශ කරනු මැනවි.

උන්වහන්සේ ගේ ලිපියේ එන අනු පිළිවෙළට මෙතැන් සිට පැහැදිලි කර ගත යුතු තැන් ඉදිරිපත් කරමිනි.

1. 'භෞතික වාදය ආත්ම වාදය පටිච්ච සමුප්පන්න වාදය යන වාදත්‍රයට ලෝකයේ දැනට පවත්නා හැම ආගමික දර්ශනයක් ම ඇතුළත් කළ හැකි ය.' යනුවෙන් ලිපිය ඇරඹේ. භෞතික වාදයට ඇතුළත් කළ හැකි දැනට ලෝකයේ පවත්නා ආගමික දර්ශනය කුමක් ද?

2. බෞද්ධ දර්ශනයේ එන හේතු - එල සිද්ධාන්තය 'පටිච්ච සමුප්පාදවාද' යනුවෙන් හැඳින්වේ. එසේ නම් පටිච්ච සමුප්පාදවාදය 'යි එය නො හඳුන්වා 'පටිච්ච සමුප්පන්නවාදය'යි හැඳින්වූයේ යම් විශේෂ අර්ථයක් සලකා ගෙන ද?

3. බෞද්ධ දර්ශනයේ හැම භේදයක් තුළම 'පටිච්ච සමුප්පත්ත වාදය' ඇතුළු කියන විට ඒ හැම භේදයක් තුළම ඇත්තේ එක්බල 'පටිච්ච සමුප්පත්ත' වාදය කැයි සිතේ. එසේ සිතුවොත් හරි ද?

4. තථාගතයන් වහන්සේ සමග සාකච්ඡා කළ ආත්මවාදීන් අතර පංචස්කන්ධයට අයත් යම් යම් කොටස් හෝ ඒ පහම හෝ ආත්මය ලෙස දැක් වූ ආත්මවාදීහු සිටියහැයි සඳහන් වේ. එබඳු ආත්මවාදීන් කිහිප දෙනෙකු ගේ නම් හා ඒ සාකච්ඡා සඳහන් වන තැන් දක්වනොත් මැනවි.

5. මෙහි අපේක්ෂිත ආත්මවාදීන් පිළිගත් ආත්මයේ ස්වරූපය දැක්වූයේ ... කිසි විටෙකත් වෙනස් නොවන බ්‍රහ්මයන් යන... එකම හේතුවක් නිසා.. දැවැද්දක් සේ ලැබී ඇති ... හවයෙහි සැරිසරන.. කවදා හෝ සදාකාලික සුඛ වින්දනයක් සහිත ව එක් තැනක නතර වන.. යනුවෙනි. අපේක්ෂිත ආත්ම වාදීන්ගේ, සාකච්ඡා වලින් ආත්මය පිළිබඳ එබඳු ස්වරූපයක් හෙළිවේ ද? විශේෂයෙන් 'බ්‍රහ්මන්' නිසා ලැබුණු ආත්මය කිසි විටෙකත් වෙනස් නොවන බව සඳහන් කැන දැන ගැනීම වැදගත් ය.

6. 'ඒ ආත්මය දැනට තම වසඟයෙහි පවත්නා බව ඔවුහු පිළිගත්ත' යන්නෙහි 'දැනට' යනුවෙන් ගැණෙන විශේෂාරථය කුමක් ද? 'තම වසඟයෙහි පවතින' යන්නේ කේරුම කවරේ ද?

7. මරණින් පසු 'පටිච්ච සමුප්පත්ත පදාරථයක්, පුර්ව භාවයෙන් දෙවන භවය කරා ගමන් කරන්නේ ය යනු බුදුරජුන්ගේ නිගමනය නම් ඒ නිගමනය සඳහන් කැන දක්වනු මැනවි. එසේ ගමන් කරන පදාරථය කුමක් ද? ඒ ගමන පුද්ගලයකු එක තැන සිට තව තැනකට යනවා වැනි එකක් ද?

8. ක්ෂණයක් පාසා නාමරූප ධර්මය වෙනස් වේ. යන කියමනෙහි 'වෙනස් වීම' කෙසේ වටහා ගත යුතු ද? දැක් වූ නිදර්ශනය ම ගණිතයෙන්, යකාරය කියන අවස්ථාවේ වූ නාමරූප ධර්මය මුළුමණින් බිඳී 'න' කාරය කියන අවස්ථාවේ අළුතෙන් නාම-රූප ධර්මය පහළ වේ ද? නෙහොත් යකාරය කියන අවස්ථාවේ වූ නාම-රූප ධර්මයන් ගෙන් යම් කොටසක් නැති වී ඒ වෙනුවට අළුත් කොටසක් ඇති වී 'න' කාරය කියන අවස්ථාවෙහිත් ඒ පළමු නාමරූප ධර්මයන් ගෙන් යම් කොටසක් පවති ද? පළමු ක්ෂණයෙහි වූ නාම රූප ධර්ම කිසිවක් දෙ වන ක්ෂණයෙහි නැතිනම් පළමු ක්ෂණයෙහි වූ නාම රූප ධර්ම බිඳුනා නිරුද්ධ වූනා යයි කීමේ වරද කුමක් ද?

9. මරණයෙන් සත්වයා සම්බන්ධ විඥානය සිරුරෙන් ඉවත් ව යන බව බුදුන් වහන්සේ වදාළහයි කියනු යේ 'ආයු උස්මාව විඤ්ඤාණං යදා කායං ජනත්තිමං'

යන පාඨය ඇසුරෙන් ද? එසේ නම් ආයු - උස්මා යන දෙකක් ඒ ඇසුරින් ඉවත් ව යන බව ගතයුතු නොවේ ද? ඒ අරුත වදාළ වෙනත් තැන් ඇත් ද?

10. අවිඨ කථාවාරයයන් පවා නොවටහා ගත්, ඒ නිසාම මෙරට බහුශ්‍රැත ධර්මධරයන් අද ද වරදවා දක්වන කරුණක් මෙහි නිවැරදි කොට ඇත. ඒ වරද නම්, මරණයේ දී සත්වයාගේ සිත නිරුද්ධ වී දෙවන භාවයේ මවු කුස නැවත සිත පහළ වන බව කීම ය. සත්වයාගේ මරණයේ දී ඔහු ගේ විඤ්ඤාණය සිරුර අතහැර යනු විනා එහි නිරුද්ධ වීමක් නැතැයි ද මරණයේ දී සිත නිරුද්ධ වේ යයි කීමෙන් පුනර්භවය ප්‍රතිෂිද්ධ වේ යයි ද ගරු ඤාණසීන හිමියෝ පවසති. එසේ කියන්නේ 'නිරුද්ධ' යන්නෙන් සදහට ම වන අභාවය' වාච්‍ය වන්නේ ය යන අදහසින් ද උත්චිතයේ ම කරුණු උපුටා ගත් වුල්ල වෙදල්ල සූත්‍රයේ එන 'සඤ්ඤා වෙදයිත නිරෝධං සමාපජ්ජන් තස්ස භික්ඛුනො කතමෙ ධම්මා පාඨමං නිරුජ්ඣන්ති යන පාඨයෙහි 'නිරෝධ' 'නිරුජ්ඣන්ති' යන වචනය ද අප කවුරුනුත් දන්නාඅනිවිචාවන සංඛාරාදී ශාඛාවෙහි උපපජ්ජන්තා නිරුජ්ඣන්ති යන තැන නිරුජ්ඣන්ති යන්නත් යෙදී ඇත්තේ ඒ අර්ථයේ ම ද?

11. මරණයේ දී පුද්ගලයාගේ සිත නිරුද්ධ වූයේ නම් නැවත සිත පහළ වන්නේ කවර හේතුවක් නිසා ද? යන ප්‍රශ්නයට පිළිතුරු වශයෙන් පැරණි ආචාර්යවරුන් කුඩුල්ලාගේ හා පහන් සිල්ලේ උපමා දක්වන ලද්දේ ය. ඉන් අපට වැටහෙන්නේ 'ආචාර්ය වරුන් එකී උපමා දැක්වූයේ 'ප්‍රතිසන්ධි' සිතේ හේතු ප්‍රත්‍යය පැහැදිලි කිරීමට කියායි. ඒ එසේ ද?

12. 'නිරෝධ සමචතට සම වැදුණු පුද්ගලයාගේ පවා උස්මාව ඇසුරු කොට වින්ත ශක්තිය පවතියි කීමේ සාධකය කුමක් ද? එහි වින්ත ශක්තිය යනුවෙන් කුමක් ගැණේය ද? නිරෝධ සමාපන්නයා ගේ සිරුරේ උස්මාව පවතින බවක් වූල වෙදල්ල සූත්‍රයේ සදහන් වේ ද?

13. නිරුද්ධ වූ සිතක් නැවත පහළවීම බුදුදහමට එකඟ ව දැක්විය නොහැකිය යි කීමෙන් ගම්‍ය වනු යේ වෙනත් යම් සිතක නැවත පහළ වීම බුදු දහමට එකඟ ව දැක්විය හැකි බව නො වේ ද? එසේ නම් ඒ කවර සිතක් ද?

## ආත්ම වාදය

14. 'මහා නිදාන සූත්‍රයෙහි '...විඤ්ඤාණං න ඔක්කම්ස්සථ... විඤ්ඤාණං ඔක්කම්ත්ථා වොක්ක මිස්සථ' යන පාඨයෙහි 'මක්ක මිස්සථ' 'වොක්ක මිස්සථ' යන ක්‍රියා පද දෙක අනුව මව් කුසක ප්‍රති සන්ධි විඤ්ඤාණයක පහළවීම හා ඉන් බිඳී යාම, යම් පුද්ගලයෙකු යම් තැනකට පැමිණීම හා ඉන් ඉවත් ව

යාම මෙනැයි ඔබ වහන්සේ අදහස් කරන බව පෙනේ. 'මෙතරම් පැහැදිලි ලෙස විඤ්ඤාණය මව් කුසට බැස ගන්නා බව ප්‍රකාශ කර තිබිය දී' යන කිසුමෙන් එබව පැහැදිලි වෙයි. ක්‍රියාපද දෙක අනුව එසේ තේරුම් කරන්නේ නම් එම සූත්‍රයේ ම ඒ ළඟ ම යෙදී ඇති 'විඤ්ඤාණංව හි ආනන්ද දහරස්සේව සකො චොච්චිජ්ජිස්සව කුමාරකස්ස වා කුමාරිකායවා' යන පාඨයේ එන 'චොච්චිජ්ජිස්සව' යන ක්‍රියා පදය තේරුම් කරන්නේ කෙසේ ද?

15. පූර්වාචාර්යයන් 'විඤ්ඤාණය පරලොව කරා ගමන් කරන්නේ යයි' කීමට පැතුළුවේ බුදු දහම ආත්මවාදයක් බවට පත්වෙදෝ යන බියෙනි. එය ආත්මවාදය පිළිබඳ පැහැදිලි අවබෝධයක් නැති නිසා ඔවුන්ට ඇති වූ අහේතුක බියකිසි ගරු ඥාණසිහි හිමියෝ කියති. ආත්මවාදීන් 'ආත්මය පරලොව කරා ගමන් කරයි.' යනුවෙන් ද බෞද්ධයන් 'විඤ්ඤාණය පරලොව කරා ගමන් කරයි' යනුවෙන් ද කියන විට ඒ ගමන් දෙකේ, යම් වෙනසක් නැති බව වැටහීම පුද්ගලයන් ද? හටයෙන් හටයට සිදුවන ඒ ආත්ම සංක්‍රමණයෙන් මේ විඤ්ඤාණ සංක්‍රමණයෙන් වෙනසක් ඇතොත් ඒ දෙකම එකම වචන වලින් දැක්වීම කෙසේ නම් යුක්ති යුක්ත ද?

16. මට සිතෙ හැටියට ගරු ඥාණසිහි හිමියන් ප්‍රස්තුත ලිපියෙන් ඉදිරිපත් කරන වැදගත්ම කරුණ නම්, සිතේ ප්‍රභවයයි, එය බුද්ධ දේශනාව ඇසුරෙන් බැසගත් නිගමනයක් නම් එම දේශන පාඨ දක්වනු මැනවි. ස්වභාවික පර්යේෂණයකින් නම් එම පර්යේෂණ විධිය හෙළි කරනු මැනවි. එය නිවැරදි පර්යේෂණයක ප්‍රතිඵලයක් නම් බුදු දහමට කෙසේ වෙතත් නවීන මනෝවිද්‍යාවට ඔබ වහන්සේගෙන් ලද අමූල්‍ය දායාදයක් වනු නිසැකයි.

නවීන විද්‍යාවට ද ප්‍රශ්නයක් වූ 'ජීවය' ඔබ වහන්සේ හරිහැටි හඳුනා ගෙන ඇත. ඒ නිසයි ජීව ශක්තිය තුළ පරිණාම වශයෙන් පහළ වන නාම ධර්ම පහක් නිසා එම ශක්තිය විසිරී යා නොහැකි තත්ත්වයකට පත් වීමේ තත්ත්වයක් උඩ එය ඒකකයක් වීම සිතක පහළ වීම ලෙස ඔබ වහන්සේ නිගමනය කොට ඇත්තේ. මේ නිගමනය අනුව මුලින් ජීව ශක්තිය ඇත. ඒ ජීව ශක්තියේ පරිණාමයෙන් නාම ධර්ම පසක් (එස්ස, වේදනා, සඤ්ඤා චේතනා, මනසිකාර) පහළ වේ. එම නාම ධර්ම පස නිසා ජීව ශක්තියේ කැටි වීමක් වෙයි. සිත නම් ඒ කැටි වීමෙන් ජනිත ඒකකයයි. එවිට ජීව ශක්තිය හා නාම ධර්ම පස සිතේ පූර්වගාමීත්‍ර ය. තමා මේ නිගමනයට බැස්සේ චිත්ත නිරෝධය දක්වන ආකාරය අනුව යයි ද පවසා ඇත. ඒ පාඨ අපට ද හෙළි කරන සේක්වා.

උක්ත නාම ධර්ම පසින් සංඤා වේදනා දෙක නිරුද්ධ කරන ක්‍රමය පළමු වරට ප්‍රත්‍යක්ෂ කර ගත්තේ ගෞතම බුදුන් වහන්සේ විසිනැයි ගරු හිමියෝ පවසති. ඉන් වැටහෙනුයේ බුදුරදුන් ට පෙර වෙනත් යෝගීන් විසින් එස්ස,

විත්ත, මනසිකාර යන අතින් නාම ධර්ම තුන නිරුද්ධ කරන ක්‍රමය සොයා ගෙන තිබුණු බවයි. ඔවුන් එය කළේ කෙසේ ද? යම් සත්වයෙකු තුළ වරක් නිරුද්ධ වූ දෙය සඳහා ම නිරුද්ධ වුවා වේය යන නියමයක් ඔබ වහන්සේ දක්වන බැවින්, ඒ එස්සාදි නාම ධර්ම තුන නිරුද්ධ කළ යෝගීන් ගේ ඉදිරි ගතිය කෙබඳු වී ද?

17. බුදුරජුන් වහන්සේ කුසිනාරාවේ දී පිරිනිවනින් තමන් වහන්සේ ගේ විත්ත ශක්තිය විසරුවා හැරී සේක යන ප්‍රකාශයෙන් වටහා ගත යුත්තේ කුමක් ද? විත්ත ශක්තිය යනු නාම ධර්ම පස ජීව ශක්තිය හා කැටිවීමෙන් වූ පරිණාමයක් නම් ඒ නාම ධර්ම පස නිරුද්ධ වන විට විත්ත ශක්තිය ඉබේ ම අහෝසි වෙයි. එය විසුරුවා හරින ලදැයි කියනුයේ කවර අර්ථයකින් ද?

## අවස්ථා තුන

18. විත්ත, මනෝ, විඤ්ඤාණ යන තුන පර්යාය වචන ලෙස ව්‍යවහාර කරනු ලැබේ. දේශනා පාඨ වලත් එසේ ප්‍රයුක්තව ඇතැයි සිතමි. එහෙත් මේ තැනින් සිතේ අවස්ථා තුනක් ගැණෙන බව ගරු ඤාණසිහ හිමිහු කියති. ඒ තුන මෙසේ ය:

1. විත්ත - පිරිසිදු විත්ත ශක්තිය
2. මනෝ - නාම ධර්ම පස සමග සම්මිශ්‍රණය වූ විත්ත ශක්තිය
3. විඤ්ඤාණ - ඉන්ද්‍රිය සය අරමුණු සය හා සම්බන්ධ වීමෙන් පහළවන (විත්ත ශක්තියේ පරිණාමය)

මේ අවස්ථා හේදය ප්‍රස්තුත ලිපියේ මුලින් දැක් වූ විත්ත ප්‍රභවකථාව හා ගැටෙන බව පෙනෙයි. එතැන දී 'ජීව ශක්තිය තුළ පහළ වන නාම ධර්ම පස නිසා කැටි වූ ජීවශක්තියෙන් විත්තය පහළ වේ' යයි කියා මෙතැන දී 'නාම ධර්ම පස හා සම්මිශ්‍රණය වූ විත්ත ශක්තිය මනෝ' යයි කියනු ලැබේ. මේ පරස් පර විරෝධය ලිහා ගත්තේ කෙසේ ද? තව ද මෙම අවස්ථා හේදය දැක්වීමට සාධක කර ගත්තේ 'පහස්සරම්ඨං භික්ඛවෙ විත්තං' 'මනොව පටිච්ච ධම්මෙව උප්පජ්ජති මනො විඤ්ඤාණං' යන දේශනා පාඨ දෙක පමණක් ද? ඒ සඳහා වෙනත් දේශනා පාඨ ඇත් ද?

## විත්ත ශක්තිය

19. දැනට අප තුළ ක්‍රියාත්මක වන්නේ සිත ද මනස ද නොව විඤ්ඤාණ යයි යන ප්‍රකාශයෙහි 'දැනට' යනුවෙන් ගැණෙන කාල පරිච්ඡේදය කුමක් ද? සිතත් මනසත් දැනට අප තුළ ක්‍රියාත්මක නොවේ නම් ඒවා ක්‍රියාත්මක වූයේ



කවරදා ද? විත්ත-මනෝ විඤ්ඤාණ තුන පිළිබඳ තමන් කළ ව්‍යාඛ්‍යාවට මේ කීම කෙසේ ගැලපේ ද? මනස යනු නාම ධර්ම පස හා එක්වුණු විත්තය නම්, විඤ්ඤාණය මනස (ඉන්ද්‍රිය) හා ධර්ම (අරමුණු) එක්වීමෙන් පහළ වේ නම් ක්‍රියාත්මක වන විට විත්තයත් මනසත් ක්‍රියාත්මක විය යුතු නොවේ ද?

20. 'මරණයේ දී අපගේ ශරීරයෙන් නිකුත් වන්නේ ඒ පටිච්ච සමුප්පන්න විඤ්ඤාණයයි' යනු තවත් ප්‍රකාශයකි ඉන්ද්‍රිය හා අරමුණු ගැටීමෙන් පහළ වන විත්තාවස්ථාව විඤ්ඤාණය නම් යමෙකු ගේ මරණයේ දී සිරුරෙන් ඉවත් ව වෙනත් තැනකට බැස ගන්නේ එය විය යුතු ය. මේ නිගමනයේ සාධක මොනවා ද?

21. සඤ්ඤා වේදයික නිරෝධ සමච්ඡතට සමච්ඡුණු යෝගියා නතර වී සිටින්නේ විත්ත ශක්තිය උඩ ය. එහෙත් ඒ සිත ද පිරිසිදු සිත නොවේ යයි ඔබ වහන්සේ ප්‍රකාශ කරති. මේ කියන සිත ඔබවහන්සේ මුලින් සඳහන් කළ අවස්ථා තුනින් කුමකට අයත් වේ ද? මුල් අවස්ථාවට අයත් නම් 'පහස්සරම්ඳං හික්ඛවෙ විත්තං' යන පාඨය අනුව 'එය පිරිසිදු නොවේ යයි කීම නොයෙ දේ. ඔබ වහන්සේට දැන් පැවරෙන වැදගත් ම කාර්යය නම් 'පිරිසිදු ම සිත පවතින අවස්ථා පැහැදිලි කිරීමයි. එය ඉටු වේවා යි පතමින් මේ ලිපිය අවසන් කරමි.

# රාජකීය පණ්ඩිත හේන්පිටගෙදර කදාණසිභ හිමි විසිති

ආත්මවාදය සහ පටිච්ච සමුප්පත්ත වාදය, යන ශීර්ෂයෙන් මා පළ කළ ලිපිය වාදයක් සඳහා ඉදිරිපත්වීමේ අපේක්ෂාවෙන් පළ කළ ලිපියක් නොවේ. එය පළකිරීමෙන් මා අදහස් කෙළේ එහි ඇතුළත් කරුණු පිළිබඳ මගේ නිගමන ධර්මයට එකඟ නැතිනම් මෙරට සිටින උගත් ධර්මධර මහා ස්ථවිර පාදයන් වහන්සේලා විසින් කරුණු සහිත ව ඒ වැරදි නිගමන නිවැරදි කරනු ඇත කියා ය. මා එසේ අදහස් කළේ ධර්ම විනය පිළිබඳ අප සිත් තුළ පහළ වන ඇතැම් නිගමන අපේ නොදැනුවත්කම් නිසා වැරදි සහිත විය යුතු ය යන අපේක්ෂාව මා තුළ පවතින හෙයිනි. නමුත්, අපේ කථිකාධාර්ය පණ්ඩිත දමුණුමැයේ කදාණ රතන ස්ථවිරපාදයන් වහන්සේ විසින් පළ කෙරුණ ලිපියෙන් කර ඇත්තේ මා අපේක්ෂා කළ අර්ථය ඉටු කිරීමක් නොව මගෙන් ප්‍රශ්න විසි එකක් අයා ඒවා පිළිතුරු අපේක්ෂා කිරීමකි. එනිසා මට හැකි පමණින් ඒවාට පිළිතුරු දිය යුතු ය යන අදහස මා තුළ පහළ විය. ඒ පිළිතුරු දක්වන්නට කලින් මා විසින් යමක් ප්‍රකාශ කළ යුතු ය.

අධ්‍යාත්මික දර්ශනවාද බිහි කළ ථෙරවාදී වූ හෝ අන්‍යවාදී වූ හෝ ආචාර්යවරයන් විසින් කර ඇත්තේ සූත්‍ර දේශනාවන් හි ඇතුළත් කරුණු එකිනෙක සසඳා ඒ කරුණ අනුව යම් යම් විග්‍රහ කිරීම හා ඒ විග්‍රහයන් ඇතුළත් විස්තර වර්ණනා සකස් කිරීම ය. දැනට අප අතර ඇති ඒ විග්‍රහ කවර කවර සූත්‍ර දේශනා අනුව කර තිබේ දැයි ප්‍රශ්න කළ හොත් ඒ සූත්‍ර දේශනා අසවල් අසවල් සූත්‍ර යයි වෙන්කොට දැක්වීම එතරම් පහසු නො වනු ඇත. ධම්මසංගණිප්‍රකරණය ඇතුළු අභිධර්ම ප්‍රකරණ සැපයු ආචාර්යවරයන් විසින් දක්වා ඇති වික්ෂ වෛතසික රූප නිබ්බාණ යන වතුර්විධ ධර්මයන් පිළිබඳ විග්‍රහ දෙස බලන විට කාමාවචර , රූපාවචර, අරූපාවචර, ලෝකෝත්තර යන සිත් පිළිබඳ ගණන් හා වික්ෂවිථි ඇතුළු වෙනත් විග්‍රහ කවර සූත්‍ර දේශනාවන්හි තථාගතයන් වහන්සේ විසින් දේශනා කර තිබේදැ යි ප්‍රශ්න කළහොත් ඒවාට පිළිතුරු සැපයීම පහසු නොවනු ඇත. විනය පිළිබඳ අට්ඨකථාර්යවරයන් විසින් කර ඇති විවිධ විග්‍රහ ගැන ද කිය යුත්තේ එයම ය. පාරාජිකා සතරක් වදාළ තථාගතයන් වහන්සේ ගේ විනය දේශනා පරාජිකා විසිහතරක් තෙක් දියුණු කෙළේ කවර සූත්‍ර දේශනාවක් ඇසුරු කොට ද යනු ප්‍රශ්න කළහොත් එයට පිළිතුරු සැපයීම ද ඊටත් වැඩි ගැටළුවක් වනු ඇත.

එපමණක් නොවේ. මාධ්‍යමික සෞත්‍රාන්තික වෛභාෂික යෝගාචාරික ආදී බෞද්ධ දර්ශනවාද ගොඩනැගූ ආචාර්යවරයන් ගේ අදහස් පිළිබඳ ව එසේ ම ප්‍රශ්න කළහොත් එයට පිළිතුරු දීම අත් හැමට ම වඩා අපහසු තත්ත්වයකට



වැටෙනු ඇත. එසේ ම, යුරෝපීය විචාරකයන් විසින් බුද්ධ චරිතය හා බුදු දහමෙහි ඇතුළත් කරුණු පිළිබඳ ව දක්වා ඇති විමසීම් දෙස බලන විට ඒ විමසීම් ගැන ද අපේ මහා ස්ථවිර පාදයන් වහන්සේලා ගේ බලවත් විරෝධය අත්‍යන්තයෙන් ම පළ කෙරෙනු ඇත.

## වාදයක් නෑ

දාර්ශනික කරුණු විවේචනය කර සිය අදහස් දැක්වීමේ දී 'මෙය කීවේ ඇයි? අරක කීවේ ඇයි?' යනුවෙන් ප්‍රශ්න කළ යුතු නොවේ. ඒ විවේචනය වැරදිනම් නැතිනම් වරදකැයි තමාට වැටහේ නම් ඔහු විසින් කළ යුත්තේ ඒ පිළිබඳ ස්වකීය මතය කරුණු සහිත ව ප්‍රකාශ කිරීම ය. මා බලාපොරොත්තු වූයේ මගේ අනුමානයෙන් නොමග ගොස් තිබේ නම් ඒ පිළිබඳ ස්වකීය අනුමානයන් හෝ නිගමනයන් කරුණු සහිත ව ප්‍රකාශ කරන ධර්මධරයන් මෙහි දී ඉදිරිපත් වනු ඇත යන්න ය. වාදයක් කිරීම නොවේ. මා විසින් අනුගමනය කරන ලද්දේ පරිනිර්වාණ සමයෙහි තථාගතයන් වහන්සේ විසින් ම 'තදාරන ලද මහාපදේස අනුගමනය කොට පටිච්චසමුප්පන්න ක්‍රමය පිළිබඳ මට අදහස් වූ කරුණු අනුව පුද්ගලයා ගේ වූහි පටිසන්ධි දෙක පිළිබඳ මගේ අදහස් විවෘතව ප්‍රකාශ කිරීම මිස අනෙකක් නොවේ. ඒ අනුමානය පහළ වූයේ කවර හේතු නිසා ද? යන්න පැහැදිලි වනු සඳහා අවශ්‍යයෙන් ම දැක්විය යුතු සූත්‍ර පාඨ මම එහි ඇතුළත් කෙළෙමි. අපේ දමුනුමැයේ පණ්ඩිත භාමුදුරුවෝ සූත - චිත්තා - භාවනා යන සත්‍යය දැන ගැනීමේ මාර්ග තුනෙන් කවර මාර්ගයක් මා විසින් අනුගමනය කරන ලද්දේ දැයි ප්‍රශ්න කරති. මා අනුගමනය කළේ ඒ මාර්ගවලින් කෝකට අයත් වුවත් 'සාළ්හ - කාලාම සූත්‍රයන්හි දක්වා ඇති මාර්ගය බව මෙහි දී සඳහන් කළ යුතු ය.

## ප්‍රශ්න

භෞතිකවාදයට ඇතුළත් කළ හැකි දැනට ලෝකයේ පවත්නා ආගමික දර්ශනය කුමක්දැ යි උන් වහන්සේ පළමු කොට ම ප්‍රශ්න කරති. මා 'ආගමික දර්ශනය' යන වචනය යෙදුවේ දැන් අදහන ආගම් ගැන සලකා නොවේ. ආගම යනු කිසියම් නිගමනයකට පත්වීම යන අර්ථය සළකා ගෙන ය. අර්තකෙසකම්බලිගෙන් ආරම්භ වී පසු කාලයක 'චාර්වාක දර්ශනය' යන නමින් හා 'ලෝකායත' යන නමින් ප්‍රසිද්ධ ව තිබූ චරිතමාන භෞතික වාදීන් නිසා දැනටමත් මෙ රටේ ඇතැම් කොටස් අතර පැතිරී ඇති ගොස් ඇති 'සත්වයාගේ පුනර් භවයක් නැත' යන විශ්වාසය බව අපේ පණ්ඩිත භාමුදුරුවන්ට දන්වනු කැමැත්තෙමි. අනිත් අතට භෞතික වාදය දැන් ව්‍යවහාර කරන පරිදි ආගමක් ද නොවේ. ඔවුහු ආගම ප්‍රතික්ෂේප කරති.

දෙවනුව මා පටිච්චසමුප්පත්ත වාදය යි කීවේ ඇයි දැයි ප්‍රශ්න කරති. මා එසේ සඳහන් කළේ 'බුදු ගොස් හිමියන්' තේරු 'පටිච්චසමුච්ඡාය' යන අර්ථයෙන් නොවේ. ඒ ප්‍රත්‍යයන් නිසා පහළ වූ යන අර්ථය අනුව ය. උත්චිතයේ තවත් ප්‍රශ්නයක් අසති. 'බෞද්ධ දර්ශනයේ හැම හේදයක් තුළ ම පටිච්චසමුප්පත්ත වාදයක් ඇතැයි මා සඳහන් කළ නිසා ඒ හැම හේදයක් තුළ ම ඇත්තේ එක්බල පටිච්චසමුප්පත්ත වාදයක් දැයි අසති. මා දන්නේ එකම පටිච්චසමුප්පත්තයකි. අසංඛත නිබ්බාණය හැර විත්ත වෙනසික රූප යන හැම ධර්මයක ම ඇත්තේ බුදුන් වදාළ එකම පටිච්චසමුප්පත්තතාවයකි. දෙකක් නොවේ.

ඊළඟට උත්චිතයේ ස්කන්ධ කොටස් හෝ පහම හෝ ආත්ම යයි සැලකූ ආත්මවාදීන් ගේ නම් අහති.

අප එකල පැවැති ආත්මවාද කෙබඳුදැ යි තේරුම් ගන්නේ ඒ ආත්මවාද බණ්ඩනය කළ සූත්‍ර දේශනා මගිනි. දැනට අපට ලැබී ඇති නිදසුන් අනුව පෙර සිටි ආත්ම වාදීන් ගේ පිළිගැනීම් කෙබඳු ද යනු තේරුම් ගැනීමට ප්‍රමාණවත් පොත පත තැන. 'සංහිතා, බ්‍රාහ්මණ, ආරණ්‍යක, උපනිෂද්' යන නම් වලින් හැඳින්වෙන පොත පත අනුව පෙර පැවති ආත්මවාද සම්පූර්ණයෙන් අවබෝධ කර ගැනීම පහසු නැතැයි මම අදහස් කරමි. අපේ පණ්ඩිත භාමුද්‍රරුවන් ද දැක ඇති සූත්‍ර දේශනා මහත් රාශියකි. පහත සඳහන් අදහස ඇති දේශනා පාඨ දැක ඇතැයි සිතමි.

'මහණෙනි, මේ ලෝකයෙහි ඇසූ පිරු තැන් තැනි පුහුදුන් මිනිසා ආර්යයන් නොදක්නේ - පෙ-සප්පුරිස ධර්මයෙහි නොහික්මුනේ රූපය ලෙස සලකයි. ආත්මය රූපවත් යයි ද, ආත්මයෙහි රූපය පිහිටියේ යයි ද සලකයි. වේදනාව ද, සංකෘතිය ද, සංඛාර ද විඤ්ඤාණය ද එසේ ම සලකයි.

තථාගතයන් වහන්සේ මෙසේ වදාරන්නේ එදා හෝ ඊට පෙර හෝ එබඳු ආත්මවාදීන් සිටි නිසා නොවේ ද? අසවල් පුද්ගලයා තථාගතයන් වහන්සේ සමග රූපය ආත්මය යයි කීවේ ය. අසවලා වේදනාව ආත්මය යයි කීවේ ය. අසවලා සංකෘතිය ආත්මය යයි කීවේ ය. අසවලා සංඛාර ආත්මය යි කීවේ ය , අසවලා විඤ්ඤාණය ආත්ම යයි කීවේය. යනුවෙන් සූත්‍ර දේශනා තිබිය නොහැකි බව ඔබවහන්සේම දන්නා සේක. එසේ දැන දැන ම ඒ ආත්මවාදීන් ගේ නම් හා සාකච්ඡා කළ තැන් මගෙන් අසන්නේ ඇයි? යනු මට නම් සිතා ගත නොහැකි ය.

ඊළඟට උත්චිතයේ බ්‍රහ්මන් නිසා ලැබුණු ආත්මය කිසිවිටකත් වෙනස් නොවන බව සඳහන් තැන අසති.

‘සො බො අත්තා නිව්වො ධුවො සස්සතො අභිපරිණාම ධම්මො සස්සති සමං තථෙව ධස්සති’ මේ වැකිය සූත්‍ර දේශනා මඟින් රාශියක ඔබ වහන්සේ දැක ඇතුයි සිතමි. එසේ ම ‘බ්‍රහ්මජාල’ සූත්‍රයෙහි මේ වැකිය ද දැක ඇතුයි සිතමි එනමි,

‘සො බො සො හවං බ්‍රහ්මා මහා බ්‍රහ්මා අභිභූ අනභිභූතො අඤ්ඤදත්ථු දසො වසවත්තී ඉස්සරො කත්තා නිම්මානා සෙට්ඨො සජ්ජා වසී ජිනා භූතභක්ඛානං, යෙන මයං හොතා බ්‍රහ්මුතා නිම්මිතා සො නිව්වො ධුවො සස්සතො අභිපරිණාමධම්මො සස්සති සමං තථෙව ධස්සති.’

මේවා පරිවර්තනය කර ලිපිය දික් කිරීමට මම නො කැමැත්තෙමි. මේ පාඨයෙහි ඔබ වහන්සේ ඇසූ ප්‍රශ්නයට පිළිතුරු ඇත. එසේ ම ඔබ වහන්සේ ගේ මේ ප්‍රශ්න මගේ මාතෘකාවට අදාළ කරුණු ද නොවේ. නමුත් , ඔබ වහන්සේ අසා ඇති නිසා මට ද ඒ කරුණු නොදක්වා සිටිය නොහැකි ය.

ඊළඟට ‘දැනට’ යන වචනයක් ගැන ද ප්‍රශ්න කරති. මා දැනට යනු ඒ ආත්මවාදියා සිතෙන විදිය දක්වනු පිණිස යොදන ලද වචනයකි. එසේ ම ඒ ආත්මය තම වසඟයෙහි පවතින යන්නෙහි තේරුම ද අසති. සවිචක තථාගතයන් වහන්සේ සමඟ වාද කෙළේ ඒ මාතෘකාව උඩ ය. එනිසා ඒ පිළිබඳ විස්තරය හා තථාගතයන් වහන්සේ ඔහුට දුන් පිළිතුර ද ‘වුළුසවිචක’ සූත්‍රයෙන් බලාගන්නා ලෙස ආරාධනා කරමි.

‘මරණයෙන් පසු පටිච්චසමුප්පන්න පදාර්ථයක් පූර්වභවයෙන් දෙවන භවය කරා ගමන් කරන්නේ ය යනු බුදුරදුන්ගේ නිගමනය නම් ඒ නිගමනය සඳහන් වන තැන දක්වනු මැනවි. එසේ ගමන් කරන පදාර්ථය කුමක් ද? ඒ ගමන පුද්ගලයෙකු එකතැනක සිට තව තැනකට යනවා වැනි එකක් ද?’

මේ උත්තරයන්ගේ තවත් ප්‍රශ්නයකි. බෝධි මූලයෙහි දී තථාගතයන් වහන්සේ වදාළ මේ උදාන ගාථාව උත්තරයන්ගේ දත්තවා ඇතුයි සිතමි.

‘අනෙකජාති සංසාරං - සන්ධා විස්සං අතිබ්බිසං.

මෙහි තථාගතයන් වහන්සේ පෙර සසර නොයෙක් ජාති කරා දිවු බව සඳහන් වෙයි. එසේ ම ‘ඉම්මා දීසෙන අද්ධුතා - පෙ- සන්ධාවිතං සංසාරිතං මමඤ්චෙව තුම්භාකංව’

මේ වැකියෙන් තථාගතයන් වහන්සේ පමණක් නොව සෙසු අය ද අත් බැවින් අත් බවට දිවු බවත් දැක්වෙයි. මා මගේ ලිපියෙහි සඳහන් කර ඇත්තේ ද ඒ ගමන ය.

## විද්‍යාව

රීළභට අටවන ප්‍රශ්නයකින් ඔබවහන්සේ ධර්මයන් පිළිබඳ ක්ෂණික-ගුරු බව ගැන ප්‍රශ්නයක් අසති. එක ඇපල් ගෙඩියක් දෙවරක් ස්පර්ශ කළ නොහැකි යයි විද්‍යාව උගන්වයි. ඒ ඇයි? අභිධර්මයෙහි විත්ත වීථි පිළිබඳ විග්‍රහය ඔබ වහන්සේ හදාරා ඇතැයි සිතමි. එහි එන විත්තක්ෂණයක කාලය විස්තර කර ඇත. ඒ ගැන සලකා බැලූ විට මා දැක් වූ ක්ෂණික-ගුරු බව කුමක් ද? යනු ඔබ වහන්සේට වැටහෙනු ඇත.

විඤ්ඤාණය කය අතහැර යන බව දැක්වෙන තව තැනක් දක්වන ලෙස ඔබ වහන්සේ අභියෝග කරන්නාහු ය. සංයුක්ත නිකායේ සලායතනය වග්ගයේ අබ්‍යාකත සංයුක්තයෙහි එන.

චච්ඡ, සත්තො යදා ඉමං ව  
කායං නික්ඛිපති අඤ්ඤතරං ව  
කායං අනුපපත්තො හොති.  
තාමහං තණ්හුපාදානං වදාමි.

චච්ඡගොත්ත ඇසුවේ සත්වයා මේ කය අතහරී. වෙනත් කයකට නො පැමිණියේ ද වෙයි. ඒ අතර රැඳී සිටින්නේ කෙසේ ද? කියා ය. එයට තථාගතයන් වහන්සේ දුන් පිළිතුරු ඉහත සඳහන් කෙළෙමි.

චච්ඡය, සත්වයා යම් කලක මේ සිරුර ද අතහරී, වෙනත් කයකට නොපැමිණියේ ද වෙයි. ඒ තැන මම තණ්හුපාදාන යයි කියමි යනු එහි අදහසය. මෙයින් තේරුම් ගත හැක්කේ තණ්හාවෙන් යුත් පුද්ගලයා උපාදාන ශක්තිය මත රැඳී සිටින බව නො වේ ද? පටිච්චසමුප්පාදයෙහි තණ්හා පටිචයා උපාදානං, උපාදාන පටිචයං හවො යයි සඳහන් වන්නේ මේ හටයයි. එය අත්තරාහව නාමයෙන් ව්‍යවහාර වේ. නමුත් විපුද්ධිමග්ගයෙහි කම්මහව, උප්පත්තිහව වශයෙන් දෙකට කඩා අත්තරාහවය අතහැර දමා ඇති බව මම දනිමි. අනාගාමී ඇතැම් පුද්ගලයන් මේ අත් බැවින් වූතව බඹලොව නො ඉපදී. අත්තරාහවය තුළ පිරිනිවන්පානා බව 'අත්තරාපරිනිබ්බායි' යන්නෙන් දක්වා ඇත.

රීළභට උන්වහන්සේ 'නිරුජ්ඣන්ති' යන්නෙන් දැක්වෙන නිරෝධය ගැන ප්‍රශ්නයක් තගති. පහතෙහි පළමු ගිනි දැල්ල දෙවන ගින්නක් දල්වා නිරුද්ධ වෙයි. මේ පටිච්චසමුප්පාද ක්‍රමයයි. පළමු ගින්න නිවීම නිරෝධයයි. එහි අදහස මුල් ගින්න දෙවන ගින්නක් දල්වා සහමුලින් ම නිවී ගියේ ය යනුයි. පසුව පහළ වූයේ පළමු ගින්න නිසා හටගත් දෙවන ගින්නකි. විත්තක්ෂණ ද එබඳු ය.

සඤ්ඤාවේදයික නිරෝධයට සමචිත් යෝගියා ගේ කාය සංඛාරාදිය නිරුද්ධවන්නේ සමාධියෙන් ජනිත වික්ඛම්භන නිරෝධයෙනි. සංඛාරයන්ගේ නිරෝධය පහතේ නිදසුනෙහි දැක් වූ නිරෝධයයි.

## මරණය

එකළොස්වන ප්‍රශ්නයෙන් මරණයේ දී සිත නිරුද්ධවීම ගැන ප්‍රශ්නයක් අසති. මරණයේ දී සිත නිරුද්ධවන බවක් මෙතෙක් මා දුටු කිසිම සූත්‍ර දේශනාවක සඳහන් වී නැත. එබැවින් මට දැක්වුවහොත් ඒ ගැන මම සලකා බලන්නෙමි. එනිසා එයට පිළිතුරු අනවශ්‍ය ය.

ඊළඟට නිරෝධසමාපත්තියාගේ හිතේ පැවැත්ම ගැන ප්‍රශ්නයක් නගති. මගේ ලිපියෙහි 'වුළුවේදල්ල සූත්‍රය' යි සඳහන් වී ඇත්තේ ප්‍රමාද දෝෂයකිනි. එය මහාවේදල්ල සූත්‍රය'යි නිරෝධ සමාපත්තියාගේ සිරුර හා මළ සිරුර අතර වෙනස දක්වන තැන මළසිරුරෙහි උෂ්මාව සංසිදුණු බවත් නිරෝධ සමාපත්තියාගේ සිරුරෙහි උෂ්මාව පවතින බවත් එහි දැක්වේ. උෂ්මා නම් උණුසුමයි. සිතෙහි පැවැත්ම හෘදය වස්තුවෙහි උණුසුම ඇසුරුකොට බව මගේ දැනීම ය. එය වේද්‍යා විද්‍යාවෙන් ද ස්පූට වී ඇතැයි කියනු ලැබේ. සර්ප විෂ නිසා විසංඥාව සිටි ඇතැම් අය භූමදාන කිරීමට සුදානම් ව සිටිය දී හෘදය වස්තුව ඇති තැන ගිතෙල් දමා ඒ මගින් එහි උණුසුම ඇති බව දැනගත් වේද්‍යවරයන් ප්‍රතිකාර කර ඔවුන් සුවපත් කළ තැන් බොහෝවිට දක්නට ලැබී ඇත. එනිසා උෂ්මාව විත්ත ශක්තියේ ආලම්බනය ලෙස සැලකිය හැකි ය. ඒ අනුව නිරෝධ සමාපත්තියාගේ සිරුරෙහි උෂ්මාව පවතින්නේ විත්ත ශක්තිය ඇති හෙයින් යයි මම අදහස් කෙළෙමි. එසේ නොවේනම් නිරෝධ සමාපත්තියෙන් නැගිටින යෝගියා තුළ පළමුකොට විත්ත සංඛාර පහළ විය නො හැකිය යනු මගේ පිළි ගැනීම ය. විත්තය ශක්තියක් නිසා මම විත්ත ශක්තිය යයි ව්‍යවහාර කෙළෙමි.

'නිරුද්ධ සිතක් නැවත පහළවීම බුදුදහමට එකඟ ව දැක්විය නො හැකි යයි කීමෙන් ගම්‍යවතුයේ වෙතත් යම් සිතක් නැවත පහළ වීම බුදුදහමට එකඟ ව දැක්විය හැකි බව නොවේ දැයි' පණ්ඩිත හිමියෝ ප්‍රශ්න කරති. ජීවත්වන පුද්ගලයා ගේ විත්ත පරම්පරාව හා මරණයේ දී සිදුවන විත්ත නිරෝධයත් එක හා සමාන නොවේ. ජීවත්වන පුද්ගලයාගේ සිත ගලා යන දියආරක් බඳු ය. එහි අතරක් දැක්විය නො හැකි ය. එපමණක් ද නොවේ. අර්හත්වයෙන් පෙර විත්ත නිරෝධයක් මා දුටු සූත්‍ර දේශනාවන්හි දක්නට ලැබී නැත. විත්තය උෂ්මාව නිසා ද, උෂ්මාව විත්තය නිසා ද අන්‍යෝන්‍යප්‍රත්‍යයෙන් පවතින බව මගේ පිළිගැනීම ය.

## අර්ථය

දාහතරවන ප්‍රශ්නයෙන් මගේ ලිපියෙහි දැක් වූ මහා නිදානසූත්‍රයෙහි සඳහන් 'ඔක්කම්ස්සථ' වොක්කම්ස්සථ යන පද දෙක පිළිබඳ අර්ථය හා එහිම සඳහන් වොච්ඡිද්දස්සථ යන පදයේ අර්ථය සසඳන ලෙස කියති. ඔක්කම්ස්සථ, වොක්කම්ස්සථ, යන පද දෙක විඤ්ඤාණයේ මවුකුසට පැමිණීම හා එයින් ඉවත් ව යෑම දක්වනු පිණිස යෙදූ පද දෙකකි. බිහිවූ පුද්ගලයෙකුගේ විඤ්ඤාණය ක්‍රියා විරහිත වූ විට ඒ විඤ්ඤාණය නිසා ක්ෂණික ව පහළ වන නාම රූප ධර්ම පරම්පරාව මතුවට වර්ධනය නොවන බව දක්වනු පිණිස වොච්ඡිද්ද්දස්සථ යනු යොදා ඇත. ඔබ වහන්සේ සිතන්නට ඇත්තේ විඤ්ඤාණයේ ඉවත්වීමක් එයින් අදහස් කෙරෙන බව කැපී මම අනුමාන කරමි. එම සූත්‍රය තවය වික්ක දුර කියවන විට 'විඤ්ඤාණං ව හි ආනන්ද, නාම රූපෙ පතිට්ඨං න ලහිස්සථ' යනු දක්නට ලැබෙනවා ඇත. මේවා සලකා බැලීමෙන් මගේ නිගමනය සනාථවීම හැර අනාථවීමක් වේ යයි මම අදහස් නො කරමි.

ඊළඟ ප්‍රශ්නය ආත්මය ගමන් කිරීම විඤ්ඤාණය ගමන් කිරීම යන දෙක එක හා සමාන නොවේ ද? යන්න මුල් කොට අසන ලද්දකැයි සිතමි. මගේ පිළිගැනීම අනුව ඒ දෙකේම ගමන් කිරීම එක හා සමාන ය. නමුත්, ඔවුන්ගේ ආත්මය හේතු ප්‍රත්‍යය නිසා පහළ වෙමින් යන ධර්මයක් නොවේ. එසේ නම් එය අපරිවර්තනීය ය. අපරිවර්තනීය නම් සදාකාලික ය. එබඳු ආත්මයක මෝක්ෂයක් දැක්විය නො හැකි ය. දැක්විය හැක්කේ ඒ ආත්මය කොතැනක හෝ සදාකාලිකව නතර වීමකි. එබඳු තත්ත්වයක් සත්වයා තුළ පමණක් නොව ලෝකය තුළ ම පැවතිය නොහැකි ය. සියල්ල හේතු ප්‍රත්‍යය නිසා පහළ වන බව බුද්ධ දර්ශනය විය. හේතුව නැති වූ විට එලය ද අවසාන ය. එනිසා හවයෙන් හවයට යන ධර්මය කුමක් හෝ වේවා පටිච්චසමුප්පන්න බවත් එය හේතුව නැති කිරීමෙන් නැති කළ හැක්කක් බවත් උත්චිතන්සේ දැක්වූහ. හව සංක්‍රමණය ගැන වාදයක් නැත. ප්‍රශ්නයක් නැත.

මගේ පිළිගැනීම 'නිවන' යනු විත්තය නිරෝධය බවයි. ඒ විත්ත නිරෝධ මාර්ගය කියා දුන් තථාගතයන් වහන්සේ පළමු කොට පංචනිවරණයන් සමුච්ඡේද වශයෙන් ප්‍රභාණය කළයුතු බව වදාළහ. පැරණි යෝගීහු ඒ නිවරණයන් වික්ඛම්භන වශයෙන් මිස සමුච්ඡේද වශයෙන් ප්‍රභාණය නොකළහ. අර්හත්වය කරා යන බෞද්ධ යෝගියා පළමු කොට ප්‍රථමධ්‍යානය ලබා එහි ධ්‍යානාංගයන් අනිත්‍ය දුක්ඛ අනත්ත යන ත්‍රිලක්ෂණයට නගා ඒ ධ්‍යානය පිළිබඳ රාගය ප්‍රතික්ෂේප කරයි. දෙවනුව ඒ ප්‍රථම ධ්‍යානයෙන් ලැබෙන බ්‍රහ්ම ලෝකය ද එසේම ත්‍රි ලක්ෂණ භාවනාවෙන් ප්‍රතික්ෂේප කරයි. මෙසේ අනුක්‍රමයෙන් රූපාවචරධ්‍යානයන් අවසන් කර අරූපවචරධ්‍යානයන් ද වඩා ත්‍රිලක්ෂණයට නගා අවසන් කර



සඤ්ඤාවේදයිත නිරෝධය ලබයි. එය ලැබූ යෝගියා සිහියෙන් යුක්ත ව ඉන් නැගිට එහි ධර්ම ද ත්‍රිලක්ෂණයට නගයි. මේ සඤ්ඤාවේදයිත නිරෝධයෙන් නැගීම ගැන සුත්‍රය දක්වන්නේ 'සොකාය සමාපත්තියා' සතො වුට්ඨහති' යනුවෙනි. එයින් පෙනෙන්නේ ඒ සමච්ඡාදන තුළ ද 'සතො' යන වචනයෙන් දැක්විය යුතු තත්ත්වයක් ඇති බව නොවේ ද? මා උෂ්මාව චිත්තය හා සම්බන්ධ යයි කීවේ ඒ නිසාය. කරුණාකර මැදුම් සහියේ අනුපද සුත්‍රය බලනු මැනවි.

## අටස්ථා

දැන් ඉහතින් මා දැක්වූ චිත්ත නිරෝධ මාර්ගය පැහැදිලි කරමි.

පඤ්චනීවරණ ප්‍රභාණයෙන් උඩින් ම ඇති ආවරණය ඉවත් කරයි. ඒ වතුරපට්ඨාන යයි.

දෙවනුව ඊළඟට ඇති එස්ස වේදනා ආදී නාම ධර්ම පහ අරූපාවචරයෙන් සිදුගෙන යයි. තේවසඤ්ඤා නාසඤ්ඤායතනයෙන් පසු සියුම් සංඥාවක් හා වේදනාව ද ඉතිරි ය. සඤ්ඤාවේදයිත නිරෝධයෙන් ඒ ඉතිරිය ද නැති කරයි. දැන් ඔහුගේ චිත්තය ආවරණයෙන් මිදුණේ ය. මේ දැක්වූයේ ප්‍රභාණ මාර්ගයයි.

ඊළඟට අප යා යුත්තේ එහි ආපස්සට ය. පළමුවෙන් ම එක්තරා ශක්තියක් තුළ පරිණාමය අනුව එස්ස, වේදනා, සඤ්ඤා, චේතනා, මනසිකාර යන ගති පහ ඇති වූ බව මම අනුමාන කරමි. ඒ කවර ශක්තිය තුළ ද යන්න ගැන දිගින් දිගට සැලකීමෙන් මම ජීවශක්තිය තුළ මේ විකෘති පහළ වන්නේ යයි අනුමාන කළෙමි. මා එසේ අනුමාන කෙළේ මෙරට ඇති නිදිකුම්බා, බාදුරාකොකු, ගල්මල් ආදිය පරික්ෂා කළ ඇතැම් විද්‍යාඥයන් ජීව ශක්තියේ සංවර්ධනය ගැන දක්වන අදහස් අනුව ය. සත්ව උද්‍යානයේ ඇති 'මින් මැදුර' මේ සඳහා පරික්ෂණයට හොඳ තැනකි. මගේ ප්‍රකාශයට නිදසුන් එහි දැක්වෙනු ඇත. නිදිකුම්බා ගස තුළ වේදනාව දැනීම ද ගල්මල තුළ ගොදුරු හා ගොදුරු නොවන්නා හඳුනා ගැනීමේ සඤ්ඤාව ද එක්තරා ප්‍රමාණයකින් දියුණු වී තිබේ. මේ ගැන මේ ලිපියෙන් මීට වඩා විස්තර දැක්විය නො හැකිය. මෙහි සඳහන් කළේ ඒ පිළිබඳ ඡායාමාත්‍රයක් පමණකි.

බුදුරජාණන් වහන්සේට පෙර කිසිම යෝගියෙක් සමුච්ඡේද වශයෙන් කිසිම අනුසය ධර්මයක් ප්‍රභීණ කර නැත. ඔවුහු තාවකාලිකව අනුසය යටපත් කළහ.

ආලාරකාලාම, උද්දකාරාම යන දෙදෙනා මේ නාම ධර්ම තාවකාලික ව යටපත් කළ යෝගීන් දෙදෙනෙකි. උද්දකාරාම සඤ්ඤාව එක්තරා



ප්‍රමාණයක් යටපත් කළ අතර වේදනාව යටපත් කිරීමට නොහැකි විය. මේ දෙදෙනා ළඟම සිද්ධාර්ථ ගෞතමයන් වහන්සේ ධ්‍යාන මාර්ගයන් හදාළ බව සූත්‍ර දේශනාවෙහි ම දැක්වේ. මේ දෙදෙනා ම ප්‍රතික්ෂේප කර ඉවත්ව ගිය මහ බෝසතුන් විසින් සඤ්ඤා වේදනා කිරෝධය ලබා ගැනීමේ මාර්ගය කවර ආකාරයකින් හෝ අවබෝධ කළ සේක. අරූපධ්‍යාන මගින් ප්‍රභීණ කරන්නේ මේ නාම ධර්ම ශක්තියයි.

මේ නාම ධර්ම ශක්තියට උඩින් පඤ්චනීවරණ නමැති දැඩි ආවරණ පහක් ඇති බව කලින් දක්වන ලදී. ඒ පඤ්චනීවරණයන් ප්‍රභීණ කරන්නේ රූපාවචර චතුර්ථධ්‍යානය මගිනි. මේ විදියට සලකා බැලූවිට ජීව ශක්තියේ පරිණාමය අනුව පස්වැදෑරුම් නාම ධර්මයන් පහළ වීම නිසා ඒ ශක්තිය ඒකකයක් බවට පත්වීම විත්තයේ ප්‍රභවයයි මම අනුමාන කරමි. ඉන්පසු ඉන්ද්‍රිය ධර්මයන්ගේ පහළ වීම අනුව පඤ්චනීවරණ ධර්මයන් පහළ වීම නිසා සත්වයාගේ සංසාරික ගමන ආරම්භ වෙයි. මෙය මගේ අනුමානයක් මිස ස්ථිර නිගමනයක් නොවන බව විශේෂයෙන් ම සඳහන් කළ යුතු ය.

16 වන ප්‍රශ්නයට මා ඉහතින් දැක්වූ පිළිතුර ම ප්‍රමාණවත් යයි සිතමි.

## පරිනිර්වාණය

17 වන ප්‍රශ්නයෙන් අසන්නේ බුද්ධ පරිනිර්වාණය ගැන ය. බුද්ධත්වයේ දී විත්ත ශක්තිය අනුරා සිටි නාම ධර්ම පහ නැති කළේ නම් පරිනිර්වාණය තෙක් හතළිස් පස් වසරක් පමණ උන්වහන්සේ ජීවත් ව කුසිනාරාවේ දී විත්ත ශක්තිය විසුරුවා හැරීම විය නොහැක්කක් ලෙස හැඟී යෑම පුද්ගමයක් නොවේ. නමුත්, එහි කිසිදු ගැටුමක් නැත. ප්‍රතිසන්ධි විත්තයෙහි බලයත්, ආයු සංඛාර නිසා එතෙක් කලින් පැවැති නාමධර්ම පිළිබඳ අනුසය ධර්මය ද ඉතිරි විය. වාපාලවේනියේ දී ආයුසංඛාර අත්හළ සේක. කුසිනාරාවේ දී ප්‍රතිසන්ධි සිතෙහි බලය අවසන් විය. එයින් පරිනිර්වාණය සිදුවිය. බෝධිමූලයේ දී ලැබූ බුද්ධත්වය සෝපදිසේස පරිනිබ්බාණය ලෙසත්, කුසිනාරාවේ දී සිදු වූ මහා පරිනිර්වාණය නිරූපදිසේස පරිනිබ්බාණය ලෙසත් සලකන්නේ එහෙයිනි.

18 වන ප්‍රශ්නය 16 වන ප්‍රශ්නයට දුන් පිළිතුරෙන් විසඳෙයි.

19 වන ප්‍රශ්නයෙන් 'දැනට අප තුළ ක්‍රියාත්මක වන්නේ සිත ද, මනස ද, නොව විඤ්ඤාණයයි යන මගේ ප්‍රකාශය එකිනෙක ගැටෙනවා නොවේදැ යි පරීක්ෂිත භාමුද්‍රුවෝ අසති. එහි එක්තරා ඇත්තක් තිබේ. මා එසේ කීවේ 'කාර' එක ද්‍රව්‍යයක් රෝද සතර කැරකෙන නිසා ය' යන කථාව

විදිහට ය. නමුත් රෝද කරකැවෙන්නේ ඇත්තීමේ ක්‍රියාකාරිත්වය නිසා බව කිව යුක්තක් නොවේ. 'දැනට' යන්නෙන් මා අදහස් කළේ අපේ මුළු ජීවිත කාලයයි. මනෝ තත්වය පැවතිය හැක්කේ චතුර්ථධ්‍යානිකයා ඒ සමච්ඡාදි සිටින අවස්ථාව තුළ පමණකි යනු මගේ පිළිගැනීමය. සාමාන්‍ය මිනිසෙකුට කිසි විටෙක මනෝ තත්වය මත සිටිය නොහැකි යයි මම ඉදුරාම පිළිගනිමි. ඉන්ද්‍රිය ද්වාරයන් ක්‍රියාත්මක නොවන අවස්ථාවක් පුද්ගලයා තුළ නොමැති හෙයිනි. විඤ්ඤාණයත් මනසත් සිතෙහි ශක්තියෙන් තොරව ක්‍රියාත්මක නොවන බව පිළිගත යුතු ය. 20 වන ප්‍රශ්නයෙන් අසන්නේ ද පළමු ප්‍රශ්නයේ ම කොටසකි. මරණයේ දී ඉවත් වන්නේ විඤ්ඤාණයයි. වච්ඡගොක්කට දුන් පිළිතුරෙන් ඒ බව පැහැදිලි වෙයි. තණ්හාවෙන් යුත් පුද්ගලයාගේ උපාදානය එල්බගෙන ඒ විඤ්ඤාණය පවතින බව එහි වදාරා ඇත. එය මනෝ විඤ්ඤාණයයි. යදාසන්න ධම්මාරම්මණය එහි ක්‍රියාත්මක වෙයි.

## චිත්ත ශක්තිය

21 වන ප්‍රශ්නයෙන් අසන්නේ සඤ්ඤාවේදයික නිරෝධයට සම වැදුණු පුද්ගලයා තුළ පවතින චිත්ත ශක්තිය ගැන ය. එය පිරිසිදු චිත්ත ශක්තිය නොවේ යයි මගේ ලිපියෙහි සඳහන් විය. එසේ නම් පිරිසිදු චිත්ත ශක්තිය පවතින්නේ කවර අවස්ථාවක ද? යන්න ඒ ප්‍රශ්නයෙහි අදහස ය.

සඤ්ඤාවේදයික නිරෝධය සෝපදිසේසය. ඒ යෝගියාගේ සිතෙහි ද උපදියක් තිබේ. ඒ කුමන උපදියක් ද? යනු ඉහතින් දක්වන ලදී. ප්‍රතිසන්ධි චිත්තයෙහි වූ උපදි හා ආයුසංඛාර ශක්තිය ද එහි රැඳී ඇත. පහස්සරම්භං හික්ඛවේ චිත්තං යනුවෙන් දැක්වූ චිත්ත තත්ත්වය ජීවත්වන කිසි පුද්ගලයෙකු තුළ නොපවතින බව මගේ පිළි ගැනීම ය.

මීට පසු මගෙන් ප්‍රශ්න නො අසා සුත්‍ර දේශනා අනුව පුද්ගලයාගේ ආකාරයත්, දෙවන හවයෙහි සිත වූතියෙහි දී චිත්ත නිරෝධය වන පහළවන ආකාරයත් පැහැදිලි කරන මෙන් අවසාන වශයෙන් මම ආරාධනය කරමි.

## මහාචාර්ය දමුණුමුරුයේ සඳාණරතන හිමි විසිනි

‘ආත්ම වාදය හා පටිච්ච සමුප්පත්ත වාදය’ යන මාතෘකාවෙන් රාජකීය පණ්ඩිත හේන්සිටගෙදර ඥාණසීහ ස්වාමීන්ද්‍රයන් වහන්සේ විසින් 1977.11.13 දා ‘රිවිඨය’ පත්‍රයෙහි පළ කරවා තිබුණු ලිපියෙහි පැහැදිලි කරවා ගත යුතු තැන් කීපයක් ගැන අසමත් 1977.11.27 දා ‘රිවිඨය’ හි මා විසින් ලිපියක් පළ කරවන ලදී. මා ඇසූ ප්‍රශ්නවලට ගරු ඥාණසීහ හිමියන් විසින් 1977.12.11 දා රිවිඨයින් පිළිතුරු සපයා තිබිණි.

ගරු ඥාණසීහ හිමියන්ගේ මුල් ලිපියෙහි විෂය වී තිබුණේ බුදු දහම හා බෞද්ධ දර්ශනය පිළිබඳ ඉතා වැදගත් කරුණු කීපයකි. ඒ ගැන මා ප්‍රශ්න කීපයක් ඇසුවේ උන් වහන්සේගේ නිගමන පිළිබඳ වඩා පැහැදිලි හැඟීමක් ඇති කර ගැනීමට ය. එසේ ප්‍රශ්න ඇසීම ගැන උන් වහන්සේගේ වැඩි රුචියක් නැති බවක් 1977.12.11 දා ලිපියෙන් පෙනී යයි. එහෙත් යමෙකු යම් විෂයයක් පිළිබඳ ව ස්වකීය නිගමනයන් මහජනයාට ඉදිරිපත් කරන විට ඒ ගැන ප්‍රශ්න ඇසුවොත් එයට අකමැති නොවී සතුටින් ම ඒවාට පිළිතුරු දීමට සුදානම්ව සිටිය යුතු ය යනු මගේ අදහසයි.

### හේතු යුක්ති දැක්වීම

මා ඇසූ ප්‍රශ්නවලට පිළිතුරු දුන් ලිපියේ ප්‍රස්තාවනාව වශයෙන් ගත යුතු කොටසේ යම් යම් කරුණු වගයක් සඳහන් වෙයි. පළමු ව ඒ ගැන යමක් කීම සුදුසු යැයි සිතමි. උන් වහන්සේ ස්වකීය මුල් ලිපිය පළ කළේ වාදයක් සඳහා ඉදිරිපත් වීමේ අපේක්ෂාවෙන් නොවේ යැයි කියති. ඒ එක්ක ම ‘එහි ඇතුළත් කරුණු පිළිබඳ මගේ නිගමන ධර්මයට එකඟ නැතිනම් මෙරට සිටින උගත් ධර්මධර මහා ස්ථවිර පාදයන් වහන්සේලා විසින් කරුණු සහිත ව ඒ වැරදි නිගමන නිවැරදි කරනු ඇත’ යන බලාපොරොත්තුවෙන් ඒ ලිපිය පළ කළ බව ද කියති.

වේවා! ඒ කවුරුත් හරි ඔබ වහන්සේගේ නිගමන වැරදි යැයි කියා සිටියොත් ඔබ වහන්සේ නිතඬ ව සිටිනවා ද? නැතහොත් තමාගේ නිගමන සනාථ කිරීමට තවදුරටත් කරුණු දක්වනවා ද? අනිත් අතට, ‘වාද විවාද’ යනුවෙන් වහර වන තැනවල ‘වාද’ යනුවෙන් අදහස් කෙරෙන්නේ යම් කරුණක් පිළිබඳ සත්‍යය සොයා ගැනීම පිණිස දෙපසක් විසින් හේතු යුක්ති ඉදිරිපත් කිරීමට ය. ඒ දෙපසකයේ ම අදහස ප්‍රස්තුත කරුණ පිළිබඳ සත්‍යය සොයා ගැනීම මිස තම තමා ගත් මතයම තහවුරු කිරීම නොවෙයි. ඔබ වහන්සේ සත්‍ය යැයි සිතාගත්

නිගමන පිළිබඳ මෙරට අනිකුත් උගත් ධර්මධරයන්ගේ අදහස් දැන ගැනීමට ඔබ වහන්සේ බලාපොරොත්තු නම් යම් ලෙසකින් ඒ කවරකු හෝ ඔබ වහන්සේගේ නිගමන වැරදි යයි කියා පිටියොත් තමා එබඳු නිගමනවලට බැස ගත්තේ මේ නිසා යැයි කරුණු කීමට ඔබ වහන්සේ සුදානම් නම් වාදයකට ඉදිරිපත්වීමේ බලාපොරොත්තුවෙන් ඒ මුල් ලිපිය පළ නොකරන ලදැයි කීමේ තේරුමක් නැත.

මා උන්වහන්සේ දැක් වූ කරුණු පිළිබඳ ව ප්‍රශ්න ඇසීමෙන් උන්වහන්සේ අපේක්ෂා කළ අර්ථය ඉටු වූයේ නැතැයි ද කියා ඇත. යමක් පිළිබඳ ව විශේෂයෙන් ධර්ම ශාස්ත්‍රීය කරුණු පිළිබඳ ව සාකච්ඡා කිරීමේ දී ඔවුනොවුන්ගේ අදහස් හා ඒ අදහස් පැවසීමට යොදන වචන පිළිබඳ පැහැදිලි වැටහීමක් නැතිව එම සාකච්ඡාව සාර්ථක ව පවත්වාගෙන යා නොහැකි ය. ගරු ඥාණසීහ හිමියන්ගේ ලිපියේ එන යම් යම් අදහස් හා පාරිභාෂික වචන ගැන පැහැදිලි වැටහීමක් ඇති කර ගැනීමටයි මා ඒ ප්‍රශ්න ඇසූයේ. එබැවින් මගේ ප්‍රශ්න ඇසීමෙන් උන්වහන්සේගේ අපේක්ෂාව නිර්වර්තක වී යැයි සිතනොත් එය යෝග්‍ය නැත.

පැරණි බෞද්ධ ආචාර්යවරයන් බුද්ධ දේශනාව ඇසුරින් සැපයූ ප්‍රකරණයන්ගේ මූලාශ්‍රය පාඨ කවරේදැයි ඇසුවොත් එයට පිළිතුරු දීම අති දුෂ්කර දෙයකැයි ගරු ඥාණසීහ හිමියෝ කියති. ඒ බව මම ද දනිමි. එහෙත් ඒ ආචාර්යවරුන් අද ජීවතුන් අතර ඇතොත් 'ඔබ මේ විස්තරය කළේ කවර මූලාශ්‍රයක් ඇසුරින් ද?' යි ඇසුවොත් ඉතා සතුටින් එය පෙන්වා දෙනවාට කිසි සැකයක් නැත. ගරු ඥාණසීහ හිමියන් මේ දුෂ්කරතාව ගැන සඳහන් කරන්නට ඇත්තේ තමන් කියන කරුණු පිළිබඳ යම් යම් මූලාශ්‍රය දක්වන්නට අකමැති නිසා විය යුතු ය. එයට හේතුව සේ මට සිතෙන්නේ උන් වහන්සේ කලක සිට පොත් පත් මගිනුත් දේශනා මගිනුත් ථෙරවාදීන් වරදවා ගත් තැන් හැටියට දක්වන යම් යම් කරුණුවල මූලාශ්‍රය ථෙරවාදීන් විසින් ප්‍රතික්ෂිප්ත නිකායාන්තරිකයන්ගේ ග්‍රන්ථ වීම ය. වර්තමානයෙහි යම් යම් මූලාශ්‍ර ඇසුරින් පොත පත සපයන උගතුන් විසින් එම මූලාශ්‍රය සඳහන් තැන් දැක්වීම ශාස්ත්‍රීය නියාමයක් ලෙස ම කරන බව ප්‍රකට දෙයකි. එසේ කිරීම ද ඉතා අවශ්‍ය ය. යමෙකු යම් මූලාශ්‍රයක් ඇසුරින් යම් ව්‍යාඛ්‍යාවක් ඉදිරිපත් කරන විට සමහර විට එම මූලාශ්‍රය තම මතයට අනුකූල වන ලෙස විකෘත කොට දක්වන්නට ද ඉඩ ඇත. තමා ඇසුරු කළ මූලාශ්‍රය පැහැදිලි ව දැක් වූ විට එබඳු විකෘත කිරීම් අපහසු වනු පමණක් නොව එබන්දක් කළොත් එය පෙන්වා දීමට ද හැකි වේ. ගරු ඥාණසීහ හිමියන්ගේ පිළිතුරු ලිපියේ ද එබඳු විකෘත කිරීම් දක්නට ඇත. එය පසුව දක්වමි.

'දාර්ශනික කරුණු විවේචනය කර සිය අදහස් දැක්වීමේ දී මෙය කීවේ ඇයි? අරක කීවේ ඇයි? යනුවෙන් ප්‍රශ්න කළ යුතු නොවේ.' යැයි ද උන්වහන්සේ පවසති. එහෙත් එසේ ප්‍රශ්න කිරීම ඉතාමත් අවශ්‍ය දෙයකි. යමෙකු යම් නිගමනයක් දැක් වූ විට එයට සාධක කරගත් දේ නොපැහැදිලි නම් ඒ ගැන ප්‍රශ්න කිරීමේ

වරද කුමක් ද? එසේ ප්‍රශ්න නොකරකොත් යමෙකුට උවමනා දෙයක් දොඩවන්නට පුළුවන. එයින් වන්නේ දුහුනත් මුළාවේ වැටීම ය. හේතු යුක්ත නොදක්වන නැතහොත් දැක්වීමට නොකැමති නිගමන නිසරු කපා ලෙස බුදුරදුන් විසින් ම නොයෙක් තැන වදාරා ඇත.

‘මා විසින් අනුගමනය කරන ලද්දේ පරිනිර්වාණ සමයේ තපාගතයන් වහන්සේ විසින් වදාරන ලද මහා පදේස අනුගමනය කොට පටිච්ච සමුප්පත්ත ක්‍රමය පිළිබඳ මට අදහස් වූ කරුණු අනුව පුද්ගලයාගේ වුනි, පටිසන්ධි දෙක පිළිබඳ ව මගේ අදහස් විවෘත ව ප්‍රකාශ කිරීම මිස අනෙකක් නොවේ.’ යැයි ද ගරු ඥාණසීහ හිමියෝ කියති. මෙහි පරිනිර්වාණ සමයෙහි යන වචනය යෙදීමෙන් මට වැටහෙන්නේ උත්චහන්සේ මහා පරිනිබ්බාන සූත්‍රයේ සඳහන් මහා පදේස අනුගමනය කළ බවයි. එහිලා ප්‍රශ්නයක් තැගෙයි. එකී මහා පදේසයන්ගෙන් උපදෙස් දී ඇත්තේ යමෙකු බුද්ධ දේශනා පාඨයක් කියා යම් පාඨයක් ඉදිරිපත් කළ විට එය සූත්‍ර විනය දෙකට ගැළපේ දැයි විමසා බලා ගැළපේ නම් පිළිගැනීමට හා නොගැළපේ නම් ප්‍රතික්ෂේප කිරීමටයි. ඔබවහන්සේ බුද්ධ දේශනාව ඇසුරින් යයි කියමින් යම් නිගමනයක් ඉදිරිපත් කරනොත් ඒ නිගමනයට අදාළ වූ මූලාශ්‍රය පාඨ අවශ්‍යයෙන් දැක්විය යුතු ය. මේ රටේ බෞද්ධයන් බුද්ධ දේශනාව පිළිබඳ මූලාශ්‍රය ලෙස පිළිගෙන ඇත්තේ පාලි ත්‍රිපිටකයයි. ඒ ඒ විෂය සම්බන්ධයෙන් පාලි ත්‍රිපිටකයෙහි එන පාඨ සසඳා පැරණි ඇදුරන් බැස ගත් නිගමන පාලි, අවිධක්කා, ටිකා හා චේතක් ප්‍රකරණවල සඳහන් වෙයි. ඒ නිගමන නොපිළිගත් චේතක් ආචාර්යවරුන් චේතක් නිගමනවලට බැස එහි එල්බ සිටීම නිසා බෞද්ධ නිකායාන්තර පහළ වූ බව අපි දනිමු. ඔබවහන්සේ බුදු වදන් ඇසුරින් තමා බැසගත් නිගමන සේ මෙරට බෞද්ධයන් ඉදිරියේ තැබූ යම් යම් නිගමන එබඳු චේතක් ආචාර්ය සම්ප්‍රදායයන් විසින් ඉදිරිපත් කළ ඒවා බව මට පෙනී ගොස් ඇත. ඉන් එකක් ගැන කිවහොත්, අන්තරාභව වාදය මොග්ගලී පුත්ත කිස්ස මහ රහතුන් ප්‍රමුඛ දහසක් රහතුන් කළ තුන්වන සංගායනාවේ දී බැහැර කරන ලද්දක් බව ‘කථාවත්ථුප්පකරණයෙන් පෙනේ. එහි අටවන වර්ගයේ දෙවන කථා වත්ථුව වශයෙන් එන්නේ අන්තරාභව කථාවත්ථුවයි. විවිධ ප්‍රශ්න මතු කරමින් අන්තරාභවයක් ඇත යන නිගමනය එහි ප්‍රතික්ෂේප කොට ඇත. කථාවත්ථු අවිධක්ථාවෙහි අන්තරාභව වාදය පුබ්බ සෙලිය සම්මිතිය යන නිකායයන් දැරූ මතයකැයි දක්වමින් ඔවුන්ගේ වාදයේ යම්යම් විස්තර ද ඇතුළත් කොට අන්තරාභවය නොපිළිගත හැක්කක් බව පැහැදිලි කොට ඇත. අභිධර්මාර්ථ සංග්‍රහයට ලියූ විභාවිතී ටිකාව පස්වන පරිච්ඡේදයෙහි දී ‘අන්තරාභවවාදි මතං ආවරියො පටික්ඛිපති’ යනුවෙන් කෙළින් ම අන්තරාභවය බැහැර කරයි.

## ත්‍රිවිධ ග්‍රන්ථ

මෙසේ අප පිළිගන්නා පෙළ අටුවා ටිකා යන ත්‍රිවිධ ග්‍රන්ථයන්හි ම ප්‍රතික්ෂිප්ත වූ අන්තරාභවය ඇතැයි ගරු ඥාණසීහ හිමියෝ කලක සිට ප්‍රසිද්ධියේ කියා පාති. උන්වහන්සේ ඒ සඳහා සාධක වශයෙන් දක්වන මූලාශ්‍රය පාඨ වැඩි හරියක් වෛභාෂිකයන්ගේ කෘතියක් වූ අභිධර්ම කෝෂයෙහි හා තද භාෂ්‍යයෙහි උද්ධෘත බව ඒ පොත් කියවූවෝ දනිති. ඉන් වැටහෙනුයේ ථෙරවාදීන් විසින් වැරදි යැයි බැහැර කළ නිකායාන්තර මතයක් උන්වහන්සේ නිවැරදි සේ පිළිගෙන ප්‍රකාශ කරන බවයි. ගරු ඥාණසීහ හිමියන් ප්‍රස්තුත ප්‍රශ්නය පිළිබඳ ථෙරවාදී මතය නොපිළිගෙන වෙනත් නිකායක මතයක් පිළිගන්නාට අපේ විරුද්ධත්වයක් නැත. උන්වහන්සේට හරි යැයි වැටහෙන දෙයක් එසේ පිළිගැනීමටත් එය ප්‍රකාශ කිරීමටත් අයිතියක් ඇත. එහෙත් උන්වහන්සේගේ ඒ නිගමනය තමන් ම සිතා මතා බැස ගත් එකක් සේ ඇඟවීම යුතු නැතැයි මම කල්පනා කරමි.

ගරු ඥාණසීහ හිමියෝ වූනි පටිසන්ධි, අන්තරාභව ධ්‍යාන සමාපත්ති ආදිය ගැන ථෙරවාදීන් වරදවා ගත් හෝ නොවටහාගත් කරුණු ගැන ස්ථිර නිගමන සඳහන් කර තිබුණු නිසා මා උන්වහන්සේගෙන් ප්‍රශ්න කළේ තමන් ඒ නිගමනවලට බැස ගත්තේ සුභ, චිත්තා, භාවනා යන උපාය තුනෙන් කවරකින් ද කියා. උන්වහන්සේ එයට ලිස්සා යන පිළිතුරක් දී තිබුණි. 'මා අනුගමනය කළේ ඒ මාර්ගවලින් කෝකට අයත් වුවත් සාල්හ කාලාම සූත්‍රයන්හි දක්වා ඇති මාර්ගය බව මෙහි දී සඳහන් කළ යුතු ය' යනු ඒ පිළිතුරයි. ඔබවහන්සේ සඳහන් කරන සූත්‍ර දෙකේ ම බුදුරදුන් වදාරා ඇත්තේ අනුස්සවෙන, පරම පරාය ඉතිකිරුය, පිටක සම්පාදය තක්කහෙකු, නයහෙකු, ආකාර පරිචික්කෙන, දිට්ඨි නිජ්ඣානක්ඛන්තියා, භබ්බරූපතාය, සමණො නො ගරු යනුවෙන් පැවසෙන උපායවලින් සත්‍යය ප්‍රිබ්බෙවු නිෂ්ඨාවකට නොඑළඹිය යුතු බවයි. ඒ දසය සංක්ෂිප්ත කළොත් වැටෙනුයේ සුභ, චිත්තා යන දෙකට ය. බුදුරදුන් මේවා සම්පූර්ණයෙන් ප්‍රතික්ෂේප කොට නැතත් මේවායින් දැන ගන්නා දේ සත්‍ය හෝ අසත්‍ය විය හැකි නිසා එතරම් විශ්වාසයක් නොතැබිය යුතු බව වදාරා ඇත. බුදුරදුන් වදාළ පරිදි සත්‍යය දැනීමේ නියත උපාය භාවනාවයි. වූනි පටිසන්ධි ආදී විෂය පිළිබඳ ව ඔබ වහන්සේ කථා කරන්නේ සාල්හ කාලාම සූත්‍රවලින් අනුදැන වදාළ උපාය මාර්ගයෙන් නම් වූනි පටිසන්ධි ආදිය ගැන සාක්ෂාත් ව කථා කිරීමට සමත් නුවණක් ඔබ වහන්සේ ලබා ඇති බව අප විසින් වටහා ගත යුතු වෙයි. ඒ එසේදැයි ඔබ වහන්සේ ම දනිති. මා විසින් කිව යුතු ව ඇත්තේ සුභ, චිත්තා දෙකින් ඔබ වහන්සේ ආධ්‍යාත්මක ප්‍රශ්න ගැන කථා කරතොත් බොහෝ පරිස්සමින් එය කළ යුතු බව පමණි.



## භාවනා ඤාණය

භාවනා ඤාණය වුව ද කෙමෙන් වැඩි යන්නක් බව බුද්ධ දේශනාව අනුව කිව යුතු ව ඇත. එය නිදසුනකින් පැහැදිලි කරතොත් සෝවාන් පුද්ගලයකුගේ හා සක්කාදායාමී පුද්ගලයකුගේ සත්‍යාවබෝධය එක්බිසු නොවේ. බුදුදහම අනුව භාවනා ඤාණය සෝවාන් මගෙහි සිට බුද්ධත්වය තෙක් වැඩි යන්නකි. එහෙයින් සෝවාන් පුද්ගලයාට සත්‍යය පිළිබඳ ඇති වූ ඤාණය පූර්ණ ඤාණයකැයි සිතා එතුනින් නැවතුනොත් වන්නේ අතරමං වීමකි. භාවනා ඤාණ ලාභයෙහි දී අත්කරාවෝසානයකට නොපැමිණි යුතු යැයි බුදුරදුන් උපදෙස් දී ඇත්තේ ඒ නිසා ය. මේ පිළිබඳ ව බෞද්ධ කාටත් හුරු පුරුදු පාඨයක් මෙහි සඳහන් කිරීම යෝග්‍ය යැයි සිතමි. එනම් කරුණිය මෙන්ත සුත්‍රයෙහි එන 'දිට්ඨිංච අනුපගම්ම දස්සනෙන සම්පන්නො' යන්නයි.

මෙතෙක් කරුණු සඳහන් කළේ ගරු ඥාණසීහ හිමියන්ගේ දෙවන ලිපියේ ප්‍රස්තාවනාව ගැනයි. මිළඟට මගේ ප්‍රශ්නවලට උත්තරයක් දුන් පිළිතුරු ගැන යමක් සඳහන් කරමි.

මගේ පළමුවන ප්‍රශ්නය වූයේ භෞතික වාදයට ඇතුළත් කළ හැකි දැනට ලෝකයේ පවත්නා ආගමික දර්ශනය කුමක් ද යන්නයි. මා එය ඇසුයේ උන් වහන්සේගේ මුල් ලිපියේ මුල්ම වැකියෙන් 'භෞතික වාද, ආත්ම වාද, පටිච්ච සමුප්පත්ත වාද, යන තුනට ලොව දැනට පවත්නා හැම ආගමික දර්ශනයක් ම ඇතුළත් කළ හැකි යැයි' සඳහන් කළ නිසා ය. උන් වහන්සේ ඊට දුන් පිළිතුර කොටස්වලට කඩා දක්වනොත් මෙසේ ය. i තමන් ආගමික දර්ශන යන්න යෙදුවේ දැන් අදහන ආගම් ගැන සලකා නොවේ. ii ආගම යනුයෙන් අදහස් කළේ යම් නිගමනයකට පත් වීමයි. iii භෞතික වාදය නම් අරීත කේශකම්බිලිගෙන් ඇරඹී පසුව වාර්ථාක, ලෝකායත, නමින් ප්‍රසිද්ධියට පත් වර්තමාන භෞතිකවාදීන් නිසා පැතිර ගොස් ඇති සත්වයාගේ පුනර්භවයක් නැත යන විශ්වාසයයි. මේ පිළිතුර ඉතා ව්‍යාකූල වූවකි. 'ආගමික දර්ශනය' යන වචනයෙන් ආගමක් නොගැනෙන බව මම ද දනිමි. මා දන්නා කරමින් එයින් තේරුම් දෙකක් ගත හැකි ය. එනම් i යම් ආගමකට පදනම් වූ හෝ යම් ආගමකින් ඉදිරිපත් කරන දර්ශන ii ආගම් පිළිබඳ දර්ශන යනුයි. ඉනුත් මෙහි දී ගත යුතු ව ඇත්තේ පළමුවන අර්ථයයි. භෞතික වාදීහු ආගම් ප්‍රතික්ෂේප කරන්නෝ ය. එහෙයින් භෞතිකවාදී ආගමික දර්ශනයක් විය නොහැකි ය. ගරු ඥාණසීහ හිමියන්ට මගේ ප්‍රශ්නය ඇසූ පසු මේ කාරණය වැටහී යන්නට ඇත. එහෙත් එතරම් ගැඹුරු ප්‍රශ්න ගැන ලියූ දාර්ශනික ලිපියක පටන් ගත් තැනම නොසැලකිලිමත් ව යමක් ලිවී ය යන දෝෂාරෝපණයෙන් මග හැරීමට දෝ උන් වහන්සේ 'ආගමික දර්ශනය' යන්නෙන් එන 'ආගම' යන වචනය 'කිසියම්

නිගමනයක් යන අර්ථයේ යෙදුනයි කියති. එහෙත් ශාස්ත්‍රීය සාකච්ඡාවක දී ඒ අයුරින් අප්‍රසිද්ධාර්ථයන්හි වචන යෙදීම වැරදි බව ශාස්ත්‍ර යුක්තියයි. හොඳයි ඔබ වචනවලින් ඒ අර්ථයේ ම ආගම යන වචනය යෙදීම නිවැරදි යැයි සිතමු. එවිට ආගමික දර්ශනය යන වචනය කේරුම් කරන්නේ කෙසේ ද? ආගමික දර්ශන යනුවෙන් ගැනෙන දර්ශන කොටසක් ඇති නිසා ඔබ වචනවලින් ඒ වචනය තමන්ටම විශේෂ වූ අර්ථයක යෙදීම යුතු යැයි මට නම් නොවැටහේ.

බුදුරදුන් වදාළ විශ්වව්‍යාපි ධර්මතාව එනම් ලොව ඇතිතාක් සියල්ල හේතුප්‍රත්‍යායන්ගෙන් නිපත් බව හා එම හේතු ප්‍රත්‍යායන්ගේ නිරෝධයෙන් තත් එලයන් නිරුද්ධ වන බව හැඳින්වීමට පෙළ, අවුවා, ටිකා ප්‍රකරණවල යොදා ඇති පරිභාෂිත වචනය 'පටිච්ච සමුප්පාද' යනු ය. ඇත්ත වශයෙන් එය වාදයක් නොවෙයි. එහෙත් වාදයක් ලෙස එය දැක්වීමට යමෙකුට අවශ්‍ය නම් කළ යුත්තේ පටිච්ච සමුප්පාද වාදයයි ව්‍යවහාර කිරීම ය. පටිච්ච සමුප්පාදයෙන් බුදුරජාණන් වහන්සේ හේතු එල යන ධර්ම දෙක ම ගැන දෙසුහ. පටිච්ච සමුප්පත්ත යන වචනයෙන් ගත හැක්කේ එල ධර්ම යන අර්ථය පමණි. හේතු ධර්ම යන අර්ථය එයින් නොගැනේ. හේතු එල දෙක ම ගත හැකි පරිදි ව්‍යවහර කළ යුතු සිද්ධි පටිච්ච සමුප්පාද වචනය අතහැර එල ධර්ම පමණක් ගැනෙන පටිච්ච සමුප්පත්ත යන වචනය යෙදීම අශාස්ත්‍රීයය යනු මගේ වැටහීමයි. මා ඒ ගැන ප්‍රශ්න කළේ ඒ නිසයි. උත්තරවහන්සේ එයට දී ඇත්තේ අසම් එන පිළිතුරකි. 'එසේ සඳහන් කළේ බුදු ගොස් හිමියන් තේරූ 'පච්චය ධම්මා' යන අර්ථයෙන් නොවේ. එය ප්‍රත්‍යාය නිසා පහළ වූ අර්ථය අනුව ය' යනු ඒ පිළිතුරයි. මෙහි දී උත්තරවහන්සේ පටිච්ච සමුප්පත්ත යන්න එල ධර්ම යන අර්ථයේ යෙදූ බව පිළිගනිති. එහෙත් බුදු ගොස් හිමියන් ඒ වචනය පච්චය ධම්මායන අරුත්හි යොදන ලදැයි කීම හරි නැත. ඒ අර්ථයෙහි පටිච්ච සමුප්පත්ත යන වචනය විශුද්ධි මාර්ගයෙහි යොදා ඇති බවක් මට නම් දක්නට නොලැබිණි.

## ධර්මතාව

බුදුරදුන් වදාළ පටිච්ච සමුප්පාද විශ්වව්‍යාපි ධර්මතාව බව මුලින් ද සඳහන් කෙළෙමි. 'උප්පාද වා කථාගතානං අනුප්පාදා වා කථාගතානං ධීතාව සා ධම්ම ධාතු ධම්මධීක්ඛා, ධම්මනියාමතා ඉද්දප්ච්චිවයතා' යනුවෙන් සඳහන් වන්නේ ඒ ධර්මතාවයි. අති භාමිතිර වූ මේ ධර්මතාව ව්‍යාඛ්‍යා කළ පශ්චාත් කාලීන බෞද්ධ ආචාර්යවරු එය විවිධාකාරයෙන් කළහ. ඉතා ප්‍රසිද්ධ බෞද්ධ දර්ශන සම්ප්‍රදාය හතරවන චෛත්‍යමික සෞත්‍රාන්තික, මාධ්‍යමික, යෝගාවාර යන සතර ගෙන බැලූවත් එහි පටිච්ච සමුප්පාදය පිළිබඳ ව්‍යාඛ්‍යාවන්හි වෙනස්කම් ඇත. 'පටිච්ච සමුප්පාද වාද' යනුවෙන්, (ගරු ඥාණසීහ හිමියන්ගේ භාෂාවෙන්

නම් පටිච්ච සමුප්පන්න වාද යනුවෙන්) ගත යුත්තේ ඒ ඒ ආචාරය සම්ප්‍රදාය විසින් ඉදිරිපත් කොට ඇති එම ව්‍යාඛ්‍යාවෝයි. එහෙයින් 'බෞද්ධ දර්ශනයෙහි ම හේදයත් වශයෙන් ගැනෙන මාධ්‍යමික වාද... ආදී හැම වාදයක් තුළ ම ඇත්තේ පටිච්ච සමුප්පන්න වාද යැයි කීම ශාස්ත්‍රීය ප්‍රකාශයක් නොවේ. මේ ගැන මා ඇසූ ප්‍රශ්නයට උත්තරයක් සේ දෙන පිළිතුර මෙයයි. 'මා දන්නේ එක ම පටිච්ච සමුප්පන්නයකි. අසංඛ නිබ්බාණය හැර විත්ත වෛතසික රූප යන හැම ධර්මයක ඇත්තේ බුදුන් වදාළ එක ම පටිච්ච සමුප්පන්නතාවයකි. දෙකක් නොවේ' මේ පිළිතුරෙන් ද කර ඇත්තේ ප්‍රශ්නය මග හැරීමකි. මා ඇසූයේ පටිච්ච සමුප්පාද වාද ගැන මිස පටිච්ච සමුප්පන්නය ගැන නොවේ.

මා හතරවන ප්‍රශ්නය ඇසූයේ 'මහණෙනි, මේ ලෝකයෙහි ඇසූ පිරු තැන් ඇති සුභ දුන් මිනිසා... රූපය ආත්මය ලෙස සලකයි' යනාදීන් නොයෙක් සූත්‍රයන්හි එන පාඨය නොදුටු නිසා නොවෙයි. බුදුරදුන් වහන්සේ බොහෝ තැන එබඳු දේශනා කර ඇත්තේ ස්වකීය ශ්‍රාවකයන්ට ආත්ම වාදයේ සාවද්‍යතාව පැහැදිලි කර දීමට ය. ගරු ඥාණසීහ හිමියන් මේ පාඨ ගැන සඳහන් කළේ මේ ආකාරයෙනුයි. 'තථාගතයන් වහන්සේ සමග සාකච්ඡා කළ ආත්මවාදීන් විසින් ඔවුන්ගේ පිළිගැනීම අනුව සත්වයා පිළිබඳ - පෙ - ආත්මය ලෙස දක්වා තිබෙන බව පෙනෙන්නට ඇත' යනුවෙනි. මෙහි මුලින් සඳහන් පාඨය ගැන තවදුරටත් අටුවා කරන ගරු ඥාණසීහ හිමියෝ 'තථාගතයන් වහන්සේ මෙසේ වදාරන්නේ එදා හෝ ඊට පෙර හෝ එබඳු ආත්ම වාදීන් සිටි නිසා නොවේ ද? අසවල් පුද්ගලයා තථාගතයන් වහන්සේ සමග රූපය ආත්මය යැයි කීවේ ය. - පෙ - විඤ්ඤාණය ආත්ම යැයි කීවේ ය. යනුවෙන් සූත්‍ර දේශනා තිබිය නොහැකි බව ඔබ වහන්සේ ම දන්නා සේක. එසේ දැන දැන ම ඒ ආත්ම වාදීන්ගේ නම් හා සාකච්ඡා කළ තැන් මඟෙන් අසන්නේ ඇයි යනු මට නම් සිතා ගත නොහැකි ය.' මේ ගැන ම විසින් කිව යුතු ව ඇත්තේ ඔබ වහන්සේ ද මේ කරුණ මෙසේ ම දැන දැනක් 'තථාගතයන් වහන්සේ සමග සාකච්ඡා කළ ආත්ම වාදීන් විසින්' යනුවෙන් සඳහන් කළේ ඇයි ද කියායි. එසේ සඳහන් කළ විට තථාගතයන් වහන්සේ සමග සාකච්ඡා කළ ඒ ආත්ම වාදීහු කවරහු ද? ඒ සාකච්ඡාවල ස්වරූපය කුමක් දැයි දැන ගැනීමේ ආශාවක් ආධුනිකයන් තුළ පහළ වීම නොවැළැක්විය හැකි ය.

## එකඟවනු බැහැ

'බ්‍රහ්මන් නිසා ලැබුණු ආත්මය කිසි විටකත් වෙනස් නොවන බව සඳහන් තැන දක්වන්න යනු මගේ පස්වන ප්‍රශ්නයයි. මා එය ඇසූයේ උත්තරයන්ගේ මුල් ලිපියේ 'ඒ ආත්මය කිසි විටකත් වෙනස් නොවන බවත් බ්‍රහ්මන් යන නමින් ඔවුන් පිළිගත් එක ම හේතුවක් නිසා එය ඒ බ්‍රහ්මන් පදාර්ථය මගින් දැවැද්දක්

ලෙස සත්වයාට ලැබී ඇති බවත් යනුවෙන් සඳහන් වූ බැවිනි. උන් වහන්සේගේ පිළිතුරෙහි එන 'සො බො අත්තා තිච්චො ධූවො' ආදී පාඨය නොයෙක් සූත්‍රයන්හි මා විසින් ද දැක ඇත. ආත්ම වාදීන් විසින් ආත්මය කිසි විටෙකත් වෙනස් නොවන පදාරථයකැයි යන කීම ගැන මගේ ප්‍රශ්නයක් නැත. මෙහි ලා අතිරේකයක් වශයෙන් ආත්මවාදී ජෙනෙයන් විසින් ආත්මයේ යම් වෙනසක් ඇති වන බව පිළිගෙන ඇතැයි සඳහන් කිරීමට කැමැත්තෙමි. මට එකඟ වන්නට බැරි 'බ්‍රහ්මන් පදාරථය මගින් දැවැද්දක් ලෙස සත්වයාට ලැබ ඇති' යන ප්‍රකාශයටයි. ආත්මය සත්වයාට ලැබුණේ දැවැද්දක් හෝ වෙන කුමක් හෝ ලෙස බ්‍රහ්මන් පදාරථයෙන් නම් ඒ ආත්මය කෘතකයක් වෙයි. එවිට එය නිත්‍යයක් විය නොහැකි ය. ඔබ වහන්සේ බ්‍රහ්මන් ගෙන් ලැබුණු ආත්මය නිත්‍ය පදාරථයක් සේ ආත්ම වාදීන් පිළිගත් බව ඔප්පු කිරීමට දැක් වූ 'සො බො නො භවං බ්‍රහ්මා' යනාදී පාඨය පාඨකයන් මුළු කරන සුඵ ය. ඒ පාඨය එන්නේ බ්‍රහ්ම ජාල සූත්‍රයේ එකවිට සස්සත වාදය විස්තර කරන තැන ය. ඔබ වහන්සේ ඒ පාඨය නැවැත්වූ තැන එක්ක ම කොටස කියවුවා නම් බ්‍රහ්මන් නිසා ලැබුණු ආත්මය නිත්‍ය නොව අනිත්‍ය වුවකැයි පිළිගන්නට සිදු වේ. ඔබ වහන්සේ දැක් වූ පාඨයේ අග කොටසක් සමග ඊළඟ කොටස මෙසේ ය. 'යෙන මයං භෝතා බ්‍රහ්මිණා නිමිමිතා සො නිච්චො ධූවො සස්සතෝ අවිපරිණාම ධම්මො සස්සති සමං තථෙවධස්සති යෙ පන මයං අහුමිතා තෙන භොතා බ්‍රහ්මිණා නිමිමිතා නෙ මයං අනිච්චා අද්ධුවා අප්පායුකා චවන ධම්මා ඉත්ථත්තං ආගතාති' ඔබ වහන්සේ උත්සාහ කළ බව පෙනෙන්නේ 'යෙන මයං භොතා බ්‍රහ්මිණා නිමිමිතා සො නිච්චො - පෙ - තථෙව ධස්සති' යන පාඨයෙන් බ්‍රහ්මයන්ගෙන් ලැබුණු ආත්මය නිත්‍ය වේ යන අර්ථය පැවසේ යැයි ඇඟවීමට විය යුතු ය. එහෙත් 'සො නිච්චො' යන තැන එන 'සො' යන්නෙන් 'යෙන භොතා බ්‍රහ්මිණා' යන්න අපේක්ෂා කරන බව ඔබ වහන්සේ වැනි විශිෂ්ට පඨිවරයෙක් නොදනී යැයි මම කෙසේ සිතමි ද? මෙබඳු තැන් විපරිත ලෙස දැක්වීමට උත්සාහ කරන ඔබ වහන්සේ වූනි පටිසන්ධි තිරෝධ සමාපත්ති ආදී විෂය ගැන පැරණියන් වරදවා ගත් තැන් නිවැරදි කරන්නටත් නොපැහැදිළි තැන් පැහැදිළි කරන්නටත් යාම කෙසේ නම් උචිත ද? තව ද මා ඇසූ ප්‍රශ්නය ඔබ වහන්සේගේ මාතෘකාවට අදාළ නොවන කරුණු පිළිබඳ ව යැයි ද කියති. ඔබ වහන්සේගේ මාතෘකාව 'ආත්මවාදය හා පටිච්ච සමුප්පත්ත වාදය' යනුයි. එසේ නම් ආත්ම වාදයට සම්බන්ධ ඒ ප්‍රශ්නය මාතෘකාවට අදාළ නොවේ යැයි කියන්නේ කෙසේ ද?

'ඒ ආත්මය දැනට තම වසඟයෙහි පවත්නා බව ඔවුහු පිළිගත්ත' යන ඔබ වහන්සේගේ ප්‍රකාශයෙහි 'දැනට' යනුවෙන් ගැනෙන විශේෂාර්ථය කුමක් දැයි ඇසූ ප්‍රශ්නයට 'ඒ ආත්මවාදියා සිතන විධිය දක්වනු පිණිස යෙදූ වචනයකැ' යි පිළිතුරු දෙයි. එහෙත් කාල වාචකයක් වන දැනට යන්නෙන් කාලාර්ථයක් මිස සුකාරාර්ථයක් ගැනෙන්නේ කෙසේ ද? 'ආත්මය තම වසඟයෙහි පවත්නා බව' යන්න පැහැදිළි කිරීමට 'සච්චක තථාගතයන් වහන්සේ සමග වාද කළේ



මේ මාතෘකාව උඩ ය. ඒ නිසා ඒ පිළිබඳ විස්තරය හා තථාගතයන් වහන්සේ ඔහුට දුන් පිළිතුර වූ සම්මත සූත්‍රයෙන් බලා ගන්නට ද ආරාධනා කරති.

## කුසල - අකුසල

වාදශීලී වූ සම්මත බුදුරදුන් හා වාද කරනු කැමති ව උන් වහන්සේගේ සමය දැන ගැනීමේ මගක් සොයමින් සිටින අතර අස්සජී තෙර මුණ ගැසුණි. ඔබගේ ශාස්තෘවරයා ශ්‍රාවකයන්ට කරන අනුශාසනාව කුමක් දැයි හේ උන්වහන්සේගෙන් විමසී ය. රූප, වේදනා, සංඥා, සංඛාර, විඤ්ඤාණ යන මේවා අනිත්‍ය අනාත්ම බව අනුශාසනා කරනු ලැබූ උන් වහන්සේ පිළිතුරු දුන්න. සම්මත බුදුරදුන් හා වාදයට ගියේ මේ ප්‍රකාශය ඉදිරිපත් කරගෙන ය. රූප, වේදනා ආදිය ආත්ම යයි පිළිගත් හේ එය තහවුරු කිරීමට බුදුරදුන් ඉදිරියේ දී සාධක වශයෙන් කරුණු දෙකක් ඉදිරිපත් කළේ ය. එනම්: i වෘක්කලතාවෝ පොළොව නිසා පොළොවේ පිහිටා වැඩෙති. ii මිනිස්සු පොළොව නිසා පොළොවේ පිහිටා කාය බලයෙන් කළ යුතු කර්මාන්ත කරති යනුයි. මේ සාධකයන්ගෙන් ඔහු ඔප්පු කිරීමට බලාපොරොත්තු වූයේ පුද්ගලයන් කුසල අකුසල කිරීමේ දී රූපාදීහි පිහිටා ඒවා කරන බව යි. එයින් ඔහු අදහස් කළේ පුද්ගලයකුගේ ආත්මය ඔහුගේ ක්‍රියාවන්ට ආධාරය - ආශ්‍රය වන බව මිස ආත්මයාගේ වශවර්ති භාවයක් නොවේ. බුදුරදුන් ඔහුගේ ආත්මවාදය බිඳලීම සඳහා ඔහුගෙන් විමසූයේ කොසොල් රජු හෝ මගධ රජු ස්වදේශයෙහි ජනතාව තමන් වසඟයෙහි පවත්වන්නා සේ ආත්ම වූ රූපාදියට 'මගේ රූපය මෙසේ වේවා' යනාදීන් වසඟයෙහි පවත්වන්නට හැකියාවක් ඇති ද කියායි. මුලින් මේ ප්‍රශ්නයට නිහඩ වූ සම්මත පසුව නැතැයි පිළිතුරු දිණි. එයින් පෙනෙනුයේ සම්මත බුදුන් වෙත වාදයට එළඹෙන විට ආත්මයේ වශවර්ති භාවය ගැන හැඟීමක් නොතිබුණු බවයි. තිබුණා නම් එතරම් දක්ෂ වාදියෙකු වූ ඔහු තම මතය සනාථ කිරීමට පිළිතුරක් නොදී සිටිනැයි සිතනු බැරි ය. එහෙයින් ආත්ම වාදීන් ආත්මය තම වසඟයෙහි පවත්නා බව පිළිගත් බවක් වූ සම්මත සූත්‍රයෙන් නම් නොපෙනේ යනු මගේ වැටහීමයි.

'මරණයෙන් පසු පටිච්ච සමුප්පත්ත පදාර්ථයක් පුර්ව භවයෙන් දෙවන භවය කරා ගමන් කරන්නේ' ය' යනුවෙන් ඔබ වහන්සේ ප්‍රකාශ කළේ 'අනේක ජාති සංසාරං' ආදී වූත් 'ඉම්නා දිසෙන අද්ධුතා' ආදී වූත් දේශනා පාඨ දෙක ඇසුරින් යයි කියති. ඒ පාඨයන්හි (අහං) අනෙක ජාති සංසාරං සන්ධාවිස්සං යනු හා 'සන්ධාවිතං සංසරිතං මමංචෙව කුම්භාකංච' යනුත් නෙයත්තං දෙසනා හෙවත් සම්මුති සම්මත ස්වභාවය ලෙස ඔබ වහන්සේ සලකන්නම් ඒ ගැන මගේ විරුද්ධත්වයක් නැත. එහෙත් ඔබ වහන්සේ වූනි පටිසන්ධි දෙක බෞද්ධ පරමාර්ථ සත්‍යයට එකඟ ව විස්තර කිරීමට මුල් ලිපියෙන් උත්සාහ කොට ඇත්තේ. වචනවලින්

පරමාර්ථ සත්‍යය ප්‍රකාශ නොකළ හැකි බව පූර්වාචාරිවරුන් දක්වා ඇත. වචන භාවිත වන්නේ ලෝක ව්‍යවහාරය සඳහා නිසා එම ප්‍රකාශනය තේරුම් ගැනීම අපට ද අසීරු නොවේ. එහෙත් පරමාර්ථ සත්‍යය වැටහෙන පරිදි යමක් විස්තර කිරීමේ දී බොහෝ සැලකිල්ලෙන් අසන්නාට පරමාර්ථය පිළිබඳ මහ පෙත්වීමක් වන අයුරින් වාක් ප්‍රයෝගය කළ යුතු ය. ඔබ වහන්සේගේ මුල් ලිපියේ එන 'මරණයෙන් පසු දෙවන භවය කරා ගමන් කරන පදාර්ථයක් තැනැයි තථාගතයන් වහන්සේ නොවදාළහ.' 'මරණයෙන් සත්වයා සම්බන්ධ විඤ්ඤාණය සිරුරෙන් ඉවත් ව යන බව උත්චිතන්සේ වදාළහ.' 'සූත්‍ර දේශනාවන්හි සඳහන් වන්නේ සත්වයාගේ මරණයේ දී ඔහුගේ විඤ්ඤාණය සිරුර අතහැර යන බව ය.' මෙතරම් පැහැදිලි ලෙස විඤ්ඤාණය මව් කුසට බැස ගන්නා බව ප්‍රකාශ කර තිබිය දී යන ප්‍රකාශය කියවන්නකුට පුනර්භව සිද්ධියේ දී පූර්ව භවයේ වූ යමක් අපර භවය කරා යන බව වැටහී යනු නිසැක ය. මා දන්නා තරමින් ථෙරවාදය පිළිගෙන තිබෙන අයුරු යම් භවයක මුල් ම සිත වන ප්‍රතිසන්ධි සිත යම් පූර්ව කර්මයක විපාක වශයෙන් පහළ වන්නකි. ප්‍රතිසන්ධි සිත භංගයට පත් වනු සමග ම ඒ සමාන සිතක් පහළ වේ. එය හවාංග නමින් හැදින් වේ. ලක්ෂණ විසින් මේ දෙක සමාන ය. වෙනස ඇත්තේ කෘත්‍යයෙහි හෙවත් රසයෙහි ය. එක් හවාංග සිතක් බිඳෙනු භාම එයට සමාන තවත් හවාංග සිතක් පහළ වේ. මේ සිද්ධිය දිගින් දිගටම පැවතී ගෙන යයි. හවාංග සන්තති ය බිඳෙන්නේ ප්‍රවෘති සිත් පවත්නා අවස්ථාවල ය. යමෙකුගේ එක් ආත්ම භාවයක් හෙවත් භවයක් අවසන් වන තෙක් මෙසේ බිඳෙමින් ඉපදෙමින් යන චිත්ත සන්තතිය වූකී සිත පහළ වීමෙන් එක්තරා කෙළවරකට පත් වෙයි. වූකී සිත ද හවාංගයට ලක්ෂණ විසින් සමාන වූවකි. එකඟ ව පරියා පන්නං චිත්ත සන්තතියේ කෙළවර වන නිසා එය වූකී නමින් සඳහන් වේ. එක් භවයක අවසන් වූ වූකී සිත භංගයට පත්වනු භාම ඒ පුද්ගලයා තොරඟතෙකු නම් ඊළඟ භවය ඇරඹෙන ප්‍රතිසන්ධි සිත පහළ වේ. එක් භවයක් තුළ පහළ වන චිත්ත සන්තතියේ එක් සිතක් හා ඉක්බිති සිත අතර පරතරයක් හෙවත් විච්ඡේදයක් තැනිවාක් සේ පූර්ව භවයේ කෙළවර වූ වූකී සිතක් අපරභවයේ ආරම්භය වූ ප්‍රතිසන්ධි සිතක් අතර පරතරයක් නැත. හැබැයි පූර්ව භවයේ වූ පටිසන්ධි හවාංග වූකීන්ගෙන් පරිමිත චිත්ත සන්තතියේ හා අපර භවයේ ප්‍රතිසන්ධි හවාංග දුකින්ගෙන් පරිමිත චිත්ත සන්තතියේ මූලික වශයෙන් වෙනසක් ඇත. පූර්ව භවයේ චිත්ත සන්තතිය එක් කර්මයක විපාකයක් වන අතර අපර භවයේ චිත්ත සන්තතිය වෙනත් කර්මයක විපාකයකි. මෙහි දී ප්‍රතිසන්ධියක් වූකියත් අතර පහළ වන ප්‍රවෘත්ති සිත් සියල්ල යම් කර්මයක විපාක යැයි කීවා යයි නොසිතිය යුතු ය.

මෙසේ ක්ෂණභංගුර චිත්ත සන්තතිය පැවතී යාමේ දී පූර්ව චිත්තනයෙන් සමනත්තර සිතට යමක් යන්නේ ය කියා හෝ සමනත්තර චිත්තය පූර්ව චිත්තයෙන් සම්පූර්ණයෙන් වෙනස් වූවක කියා හෝ කියනු නොලැබේ. 'තච සො තච අඤ්ඤා' යන නියාමය මේ චිත්ත සන්තතිය පිළිබඳ ව ද යෙදේ. එබැවින්



මරණයේ දී පුද්ගලයකුගේ විඤ්ඤාණය සිරුරෙන් ඉවත් වී සමණන්තර හටයේ සිරුරට ඇතුළු වනවා යයි කීම පෙරවාදයට එකඟ නැත. ගරු ඤාණසීහ හිමියන් අන්තරාහව කථාව පිළිගෙන ඇති නිසා ඉහත සඳහන් ප්‍රකාශ කරන ලදැයි සිතමි. අන්තරා හටයක් ඇත් ද නැත් ද යන්න ගැන නිගමනයක් දීමට මට හැකියාවක් නැත. ඊට අවශ්‍ය ඤාණය මට නැති බැවිනි. ඉහත කී විස්තරය කළේ පෙරවාදය පිළිගත් ශ්‍රාතය මා තේරුම් ගත් තරමිනි. ශ්‍රාතයෙන් කියන දේ ද්විධාවිපාක විය හැකි බව එනම් ඇත්ත හෝ බොරු විය හැකි බව බුදුරදුන් ම වදාරා ඇත.

‘ආයු උපමාව විඤ්ඤාණං යදා කායං ජහන්ති මං’ යනා දී ගාථාව ඇසුරින් සත්වයාගේ මරණයේ දී විඤ්ඤාණය සිරුර අතහැර යන බව ගරු ඤාණසීහ හිමියන්ගේ මුල් ලිපියේ සඳහන් වෙයි. උත්චහන්සේ මෙයින් අදහස් කරන්නට ඇත්තේ, තමන් පිළිගෙන ඇති අන්තරා හටය තහවුරු කිරීමේ අපේක්ෂාව ඇතිව සත්වයකුගේ මරණයේ දී සිදු වනුයේ ඔහුගේ විඤ්ඤාණය නිරුද්ධ වීම නොව පූර්ව ශරීරය අතහැර අපර ශරීරයකට ඇතුළු වන බව ය. ‘කායං ජහන්ති’ යන්නේ වචනාර්ථ අනුව ‘කය අතහැර යයි’ යන තේරුම ගත හැකි බැවිනි. එසේ කීවා නම් එම ගාථාවේ ම සඳහන් ආයුෂ හා උපමාව ද මරණයෙහි දී නිරුද්ධ වනවා නොව ශරීරය අතහැර යනවා යැයි ගත යුතු වේ. වේවා! විඤ්ඤාණය මළ සිරුර අතහැර වෙන සිරුරකට ඇතුළු වෙනවා යයි පිළිගනිමු. එවිට මළසිරුර අතහැර යන ආයුෂ හා උපමාව යන්නේ කවර තැනකට ද? ඒ දෙකත් විඤ්ඤාණයත් සමග ම ගොස් එම විඤ්ඤාණය ඇතුළු වූ සිරුරට ම ඇතුළු වෙනවා ද? නැතිනම් වෙන තැනකට යනවා ද? මෙය ද ගරු ඤාණසීහ හිමියන් විසින් ම පැහැදිලි කළ යුත්තකි.

පෙරවාදී සම්ප්‍රදායට අනුව නම් ඉහත කී ගාථා පාදයෙන් අදහස් කරන්නේ මරණය සිදුවීමේ දී සත්වයා තුළ වූ ආයු සංස්කාරය, උණුසුම හා සිත ඒ සත්ව ශරීරයෙහි තව දුරටත් සන්නතියක් වශයෙන් නො පැවතී භංගයට පත්වන බවයි. එම ගාථාවෙහි සඳහන් පරිදි සිරුරෙන් ඉවත් ව යන ආයුෂට හා උපමාවට වන්නේ කුමක්දැයි යන ප්‍රශ්නයට නිශ්ශබ්ද වූ උන් වහන්සේ විඤ්ඤාණය මරණයේ දී සිරුරෙන් ඉවත් ව යන බව දැක් වූ වෙනත් තැනක් ඇද්දැයි යන්නට පමණක් පිළිතුරක් දී ඇත. සංයුක්ත නිකායේ සළායතන වග්ගයේ අව්‍යාකත සංයුක්තයේ කුතුහල සාලා සුත්‍රයේ එන පාඨයකි උන් වහන්සේ දක්වා ඇත්තේ. එහෙත් ඒ පාඨයෙන් සත්වයකුගේ මරණයේ දී විඤ්ඤාණය සිරුර අතහැර යනවා යන අදහස ලැබේ යැයි මට නම් නොවැටහේ. ඒ සුත්‍රයේ සාකච්ඡාව සිදු වී ඇත්තේ වචිජගොත්ත පරිබ්බාජකයා හා බුදුරදුන් අතර ය. එහි වචිවගොත්තගේ ප්‍රධාන ප්‍රශ්නය වූයේ තත්කාලීන වෙනත් ශාස්තෘවරයන් විසින් ස්වකීය ‘පරම පත්ති පත්ත’ ශ්‍රාවකයන්ගේ පුනරුත්ථත්තිය ප්‍රකාශ කරද්දී බුදුරදුන් විසින් පමණක් එබඳු ශ්‍රාවකයන් සම්බන්ධයෙන් ‘තෘෂ්ණාව සිදු දැමීමේ ය, සංයෝජන ලිහා හැරියේ ය, දුක කෙළවර කළේ ය’ යනුවෙන් ප්‍රකාශ කරන බවත් එය වටහා

ගැනීමට තමාට අපහසු බවක් ය. මේ ප්‍රකාශය සම්බන්ධයෙන් අනාගත දෘෂ්ටිකයකුට සැක පහළ වීම සිදු විය හැකි දෙයක් බව වදාළ බුදුරදහු තමන් සළපාදානයා පිළිබඳ ව මුත් අනුපාදානයා පිළිබඳ ව පුනරුත්පත්තිය නොපණවන බව වදාරා එය පැහැදිලි කිරීමට නිදසුනක් ද දැක්වූහ. එනම් සළපාදාන ගින්න දැල්වෙන බව හා උපාදාන රහිත වූ විට එම ගින්න නිවෙන බව ය. මෙතැන උපාදාන යනුවෙන් ගැනුනේ ගිනි දැල්වීමට යෝග්‍ය ඉන්ධන ය. එවිට වච්ඡගොත්ත විසින් (ඉන්ධනයක් නැතත්) ගිනි දැල්ල ඇතකට පවා සුළඟට ගසා ගෙන යන්නේ කෙසේ දැයි ඇසී ය. වාතය උපාදානය කොට එබඳු තැන ගින්න දැල්වෙතැයි බුදුහු වදාළහ. නැවත වච්ඡගොත්ත මේ ප්‍රශ්නය ඇසී ය. 'යස්මිං ච පන භෝ ගෝතම සමයෙ ඉමං ච කායං නික්ඛිපති සත්තොව අඤ්ඤතරං කායං අනුපපත්තොහොති ඉමස්ස පන භවං ගොතමො කිං උපාදානයමිං පඤ්ඤාපෙති' (ගොතමයනි. යම් විටක සත්වයා මේ කය බහා තබයි ද වෙනත් කයකට නොපැමිණියේ වේ ද මේ සත්වයාට උපාදානය වන්නේ කුමක් ද?) මීට බුදුරදුන් දුන් පිළිතුර නම් 'යස්මිං බො වච්ඡ සමයෙ ඉමං ච කායං නික්ඛිපති, සත්තොව අඤ්ඤතරං කායං අනුපපත්තො හොති. තමහං තණ්හපාදානං වදාමි. තණ්හා හිස්ස වච්ඡ තස්මිං සමයෙ උපාදානං හොති. (වච්ඡය. යම් විටක සත්වයා මේ කය බහා තබයි ද වෙනත් කයකට නොපැමිණියේ ද ඒ අවස්ථාවේ සත්වයා තණ්හාව උපාදානය කොට ඇත්තේ. ඒ අවස්ථාවේ ඔහුට උපාදානය වනුයේ තණ්හාවයි.) මේ පිළිබඳ ව අවධිකරාවේ එන විස්තරය මෙසේ ය. 'ඉමං ච කායං නික්ඛිපති ඉති චුති විත්තෙන නික්ඛිපති අනුපපත්තො හොති, ති. චුතික්ඛණො යෙව පටිසත්ථි විත්තස්ස අනුපපත්තන්තා අනුපපත්තො හොති' යනුයි

බුදුරදුන්ගේ පිළිතුරේ එන 'තමහං තණ්හපාදානං වදාමි' යන පාඨය මා තේරුම් ගත්තේ මෙසේ යි. අහං තං (සත්තං) තණ්හපාදානං (තණ්හා උපාදානං අස්ස) වදාමි. මේ අර්ථය 'තණ්හා හිස්ස වච්ඡ තස්මිං සමයෙ උපාදානං වදාමි' යන්නෙන් ද පැහැදිලි වෙයි. මෙයින් බුදුරදුන් වදාළ බව පෙනෙන්නේ සත්වයකුගේ එක් භව සත්තකියක් මරණයෙන් සිඳීමේ දී තත් සමනන්තරව අයුත් භව සත්තකියක් ඇරඹීමට තණ්හාව උපාදානය වන බවයි. වතුරාර්ය සත්‍යය දේශනාවේ දුක්ඛ සමුදය වශයෙන් 'යායං තණ්හා පොණො භවිකා' යනාදින් වදාළේ යමක් නම් මෙහි දී ද වදාරා ඇත්තේ එය ම ය.

### පිළිගැනීම්

එහෙත් ගරු ඥාණසීහ හිමියන් මෙය තේරුම් කරන්නේ මෙසේ ය. 'මෙයින් තේරුම් ගත හැක්කේ තණ්හාවෙන් යුත් පුද්ගලයා උපාදාන ශක්තිය මත රැඳී සිටින බව නොවේ ද? පටිච්ච සමුප්පාදයෙහි තණ්හා පච්චයා උපාදානං උපාදාන පච්චයා භවො යැයි සඳහන් වන්නේ මේ භවයයි. එය අත්තරා භව නාමයෙන්

ව්‍යවහාර වේ. නමුත් විද්‍යාදායී මග්ගයෙහි කම්ම හව උපක්ෂේපිතී හව වශයෙන් දෙකට කඩා අත්තරා හවය අත්තරා දමා ඇති බව මම දනිමි. මේ විස්තරය ප්‍රස්තුත දේශනා පාඨය සම්බන්ධයෙන් ගැලපෙන බවක් මට නම් නොවැටහේ. තණ්හා නිස්ස තස්මි සමයෙ උපාදානං හොති යන තැන උපාදාන ශබ්දය තණ්හා ශබ්දයේ විශේෂණයක් වශයෙන් 'හේතු' යන අර්ථයේ යොදා ඇතිවාක් මිස තණ්හා පච්චයා උපාදානං යන පටිච්ච සමුප්පාද පාඨයේ එන උපාදාන ශබ්දාර්ථයේ නොවේ ම ය. එහෙයින් ගරු ඥාණසිහ නිමියන්ගේ විස්තරය මෙතැනට නොගැලපෙන බවත් අත්තරා හවය තහවුරු කිරීමට ඉන් පිහිටක් නොලැබෙන බවත් කියනු කැමැත්තෙමි. තව දුරටත් ප්‍රස්තුත පාඨයෙන් 'උපාදාන පච්චයා හවො යන පාඨයෙන් දැක්වෙන හවය ගැන සඳහන් වේ' යැයි කෙසේ ගත හැකි ද? එමතු නොව බුද්ධඝෝෂ නිමියන් විශ්දධි මාර්ගයේ දී හව යන්න විස්තර කරන තැන අත්තරා හවය අත්තරා දමා ඇතැයි කළ වෝදනාව ද අයුතු ය. උන් වහන්සේ කළේ එදා මහා විහාරීය ථෙරවාදී ආචාර්යවරුන් ධර්මය වාක්ඛ්‍යා කළ ආකාරය නොඉක්ම හෙළ අටුවා පෙළ බසට නැගීමයි. එහි දී උන්වහන්සේ තමන්ට කැමති පරිදි අමුතු දේ එකතු කළේවත් ථෙරවාදීන්ගේ පිළිගැනීම් ඉවත් කළේවත් නැත.

නිරෝධ යන වචනය ගැන මා ප්‍රශ්න කළේ එම වචනය 'සදහට ම වන අභාවය' එනම් 'නිරුද්ධ වූ දෙයක් තව දුරටත් සත්තනි වශයෙන් ඉදිරියට නොපවත්නා බව' ගරු ඥාණසිහ නිමියන්ගේ මුල් ලිපියේ කීප පළක ම සඳහන් වූ නිසා ය. එහෙත් උන්වහන්සේගේ ම දෙවන ලිපියේ නිරෝධ ශබ්දය භංගය හෙවත් බිඳී යාමය යන අරුතේ යොදා ඇත.

ගරු ඥාණසිහ නිමියන්ගේ ලිපියෙහි 'අද අපේ බහුශ්‍රුත ධර්මධරයන් වහන්සේලා විසින් ලියා ඇති ධර්ම සංග්‍රහයන්හි මූලාශ්‍රයේ දී සත්වයාගේ සිත නිරුද්ධ වන බවත් දෙවන හවයේ මවිකුස තුළ නැවත සිත පහළ වන බවත් දක්වා තිබේ. මෙය කිසිම සූත්‍ර දේශනාවක සඳහන් නැති පුනර්භවය ප්‍රතිෂේධ කරන කීමකි' යි සඳහන් වේ. ඒ ධර්ම සංග්‍රහයන්හි 'සිත නිරුද්ධ වන බව' කියා ඇත්තේ ක්ෂණ භංගුර වූ චිත්ත සත්තනික පිළිබඳ එක් හවයක අවසාන සිතේ බිඳීම හෙවත් චූතික සලකා ගෙන ය. සත්වයකු ජීවත්වන අවස්ථාවේ දී එක් සිතක් බිඳී ඊට සමනත්තරව ම තවත් සිතක් පහළ වන්නා සේ චූතික සිත බිඳෙනු භාම තත් සමනත්තරව ඊළඟ හවයේ ප්‍රතිසන්ධි සිත පහළ වේ යනු ථෙරවාදී මතයයි. ඉහත සඳහන් ධර්ම ග්‍රන්ථයන්හි මරණයේ දී සිත නිරුද්ධ වේ යැයි කියා ඇත්තේ ඒ අර්ථය සලකා ගෙන ය. ඒ අර්ථයෙහි සිත නිරුද්ධ වේ යැයි කීමේ වරදක් නැති බව ඔබ වහන්සේගේ දෙවන ලිපියේ ලියා ඇති මතු සඳහන් පාඨයන්ගෙන් පෙනේ. 'පහනෙහි පළමු ගිනි දැල්ල දෙවන ගින්නක් දල්වා නිරුද්ධ වෙයි. මේ පටිච්ච සමුප්පාද ක්‍රමයයි. පළමු ගින්න නිවීම නිරෝධ යයි. එහි අදහස මුල් ගින්න දෙවන ගින්න දල්වා සහමුලින් ම නිවී ගියේ ය යනුයි. පසුව පහළ වූයේ පළමු ගින්න

නිසා හටගත් දෙවන ගින්නකි. විත්තකෂණ ද එබඳු ය. ඔබ වහන්සේ ම මෙසේ කියත් නම් 'මරණයේ දී සිත තිරුද්ධ වන බවක් මෙතෙක් මා දුටු කිසිම සූත්‍ර දේශනාවක සඳහන් වී නැතැයි කීම තේරුමක් නැති බව ඔබ වහන්සේට ම වැටහෙනු ඇත.

නිරෝධ සමාපත්තියාගේ සිරුරේ උෂ්මාව පවතින බවක් චූල වේදල්ල සූත්‍රයේ සඳහන් වේ දැයි මා ඇසුයේ එම විස්තරය එන්නේ මහා වේදල්ල සූත්‍රයේ බව නොදැන නොවේ. ඔබ වහන්සේ මෙබඳු ගැඹුරු ප්‍රශ්න ගැන සාකච්ඡා කිරීමේ දී වඩා සැලකිලිමත් විය යුතු බව ඇඟවීමට ය. මෙතැන දී වුවත් එය ප්‍රමාද දෝෂයකැයි පිළිගැනීම ගැන ප්‍රශංසා කරමි.

නිරෝධ සමවතට සමවැදුනු පුද්ගලයාගේ පවා උෂ්මාව ඇසුරු කොට විත්ත ශක්තිය පවතියි. මළ සිරුරෙහි හා නිරෝධ සමාපත්තියාගේ සිරුරෙහි වෙනස දක්වන තුන උෂ්මාව නිරෝධ සමාපත්තියාගේ සිරුරෙහි පවතින බව..... දැක් වේ යයි ඔබ වහන්සේගේ මුල් ලිපියෙහි එයි. මහා වේදල්ල සූත්‍රයෙහි මේ විෂයට අදාළ කරුණු ඉතා කෙටියෙන් මෙසේ ය. වක්ෂුරාදී ඉන්ද්‍රිය පසෙහි පටිසරණය මතයයි. ඒ ඉන්ද්‍රිය පස ආයුෂ (රූපජීවිතේන්ද්‍රිය) නිසා පවතියි. ආයුෂ උෂ්මාව (කර්මජ තෙජෝ ධාතුව) නිසා පවතියි. මෙසේ ආයුෂ හා උෂ්මා යන දෙක එකිනෙක නිසා පවත්නේ ය. මේ සිරුර මෘත්තවයට පත් වන්නේ ආයු උෂ්මා විඤ්ඤාණ යන තුන ඉවත් වීමෙනි. මළ තැනැත්තාගේ හා සඤ්ඤාවේදයික නිරෝධ සමාපත්තියට සමවත්තකුගේ වෙනස මෙසේ ය. මෘතයාගේ කාය සංඛාර වච්ඡා සංඛාර විත්ත සංඛාර යන මේවා තිරුද්ධ ය. ආයුෂ ගෙවී ගියේ ය. උෂ්මාව නිවී ගියේ ය. ඉන්ද්‍රිය බිඳී ගියේ ය. සඤ්ඤාවේදයික නිරෝධයට සම වන්නකුගේ කාය සංඛාර වච්ඡා සංඛාර විත්ත සංඛාර තිරුද්ධ ය. ආයුෂ නොගෙවීණ. උෂ්මාව නොතිවුණේ ය. ඉන්ද්‍රිය විප්‍රසන්න ය.

මහා වේදල්ල සූත්‍රයේ එන ඉහත කී කරුණු අනුව නම් උෂ්මාව ඇසුරු කොට විත්ත ශක්තිය පවතී යැයි කියනු බැරි ය. එහෙත් විත්ත ශක්තිය උෂ්මාව ඇසුරු කොට පවතී යන්න අත්තනොමතිකයක් බව ගරු ඤාණසීත හිමියන්ගේ දෙවන ලිපියෙහි සඳහන් වේ. උත්තරවහන්සේ නිරෝධ සමාපත්තියා තුළ ද විත්ත ශක්තිය හෙවත් විත්තය පවතී යයි කියති. මේ කරුණු ගැන මගේ අදහසක් නම් දැක්විය නොහැකි ය. ධ්‍යාන මාත්‍රයක්වත් උපදවා ගෙන නැති මා සමාපත්තින්ගෙන් උසස් ම සමාපත්තිය වූ නිරෝධ සමාපත්තිය ගැන අත්තනොමතික ව දක්වන්නට යාම නිකම් දෙඩවිල්ලක් විය හැකි නිසා ය. එහෙත් මේ සම්බන්ධයෙන් මහා වේදල්ල සූත්‍රයේ අවධිකථාවේ එන පෙරවාදය නම් උපුටා දැක්විය හැකි ය. 'කෙවී නිරෝධං සමාපත්තස්ස විත්ත සංඛාරා ව තිරුද්ධාති වචනතො විත්තං අතිරුද්ධං හොති. තස්මා සවිත්තකා අයං සමාපත්තිනි වදන්ති' මෙහි නිරෝධ සමාපත්තියේ දී විත්තය අතිරුද්ධ ව පවතිය යනු කෙවිත්වාදයක් ලෙස දැක් වේ.



මානසාගේත් නිරෝධ සමාපත්තියාගේත් වෙනස දක්වන තැන ඒ දෙදෙනාගේ ම විත්ත සංඛාර නිරුද්ධ යයි දැක් වේ. නිරෝධ සමාපත්තියාගේ විත්ත සංඛාර නිරුද්ධ වේ යන තැන විත්ත සංඛාර යනුවෙන් සඤ්ඤා වේදනා දෙක පමණක් ගැනීම යුතු නම් මානසාගේ විත්ත සංඛාර නිරුද්ධ යයි කියන තැන ද විත්ත සංඛාර යන්නෙන් සඤ්ඤා වේදනා දෙක පමණක් ගත යුතු නොවේ ද? එවිට මානසා තුළ ද විත්තය ඇතුළු ගන්නට සිදුවනවා නොවේදැයි ද අවධානයට ප්‍රශ්න කරයි.

නිරුද්ධ වූ සිත්ක් නැවත පහළ වීම බුදු දහමට එකඟ ව දැක්විය නොහැකි යැයි ගරු ඤාණසීත හිමියන්ගේ මුල් ලිපියේ ආ ප්‍රකාශය ඇසුරින් මා ඇසූ ප්‍රශ්නයට උත්තරයක් දුන් පිළිතුර මෙයයි. 'ජීවත්වන පුද්ගලයාගේ විත්ත පරමිපරාව හා මරණයේ දී සිදුවන විත්ත නිරෝධයත් එක හා සමාන නොවේ. ජීවත්වන පුද්ගලයාගේ සිත ගලා යන දිය පාරක් බඳු ය. එහි අතරක් දැක්විය නොහැකි ය. එපමණක් ද නොවේ. අර්හත්වයෙන් පෙර විත්ත නිරෝධයක් මා දුටු සූත්‍ර දේශනාවන්හි දක්නට ලැබ නැත.' මේ පාඨය අසිහියෙන් ලිවූ බඳු ය. ජීවත්වන පුද්ගලයාගේ විත්ත පරමිපරාව හා මරණයේ දී සිදුවන විත්ත නිරෝධයත් එක හා සමාන නොවේ යන කීමේ කේරුම කුමක් ද? 'මරණයේ දී සිදුවන විත්ත නිරෝධයත්' යනුවෙන් කියා ඒ එක්කම අර්හත්වයට පෙර විත්ත නිරෝධයක් මාදුටු සූත්‍ර දේශනාවන්හි දක්නට ලැබී නැතැයි කීම වාක්ප්‍රයෝගයේ නොසැලකිලිමත් බවට කෙතරම් අගතා නිදසුනක් ද? 'අර්හත්වයට පෙර විත්ත නිරෝධයක් ..... නැතැයි කියත් ම අර්හත්වයට පත්වන විට විත්ත නිරෝධය සිදුවන බව ගම්‍ය නොවේ ද? ශාස්ත්‍රීය සාකච්ඡාවක දී මෙතරම් නොසැලකිලිමත් ව වචන යෙදීම ඔබ වහන්සේ වැන්නෙකුට කෙසේ නම් ගැළපේ ද?

ඔබ වහන්සේ තමන් පිළිගෙන ඇති අන්තරා භවය තහවුරු කිරීමේ අදහසිනුයි මහා නිදාන සූත්‍රයේ 'විඤ්ඤාණං..... ඔක්කමිස්සථ' විඤ්ඤාණං..... වොක්කමිස්සථ යන පාඨ දෙකේ ඔක්කමිස්සථ වොක්කමිස්සථ යන ක්‍රියා පද උපයෝගි කර ගත්තේ. ඔබ වහන්සේ කියන්නේ පූර්ව භවයේ දී සිදු වන මරණයේ දී විඤ්ඤාණය නිරුද්ධ නොවී අන්තරා භවය වශයෙන් පැවතීමෙන ගොස් යම් අවස්ථාවක මව් කුසට ඇතුළත් වන බවත් එහි දී එයට දිගට පැවතීමේ බාධාවක් එළඹුනොත් මව් කුසින් ඉවත් ව යන බවත් ය. එසේ නම් 'විඤ්ඤාණං'වහි ආනන්ද දහරස්සථ සනො වොචිජ්ජිස්සථ යන තැනත් වොක්කමිස්සථ කියා නොයෙදුයේ ඇයි ද යන මගේ ප්‍රශ්නයට ඔබ වහන්සේ දුන් පිළිතුර ද යෝග්‍ය නොවේ. 'බිහි වූ පුද්ගලයාගේ විභූතිය ක්‍රියා විරහිත වූ විට ඒ විඤ්ඤාණය නිසා ක්ෂණික ව පහළ වන නාමරූප පරමිපරාව මතුවට වර්ධනය නොවන බව දක්වනු පිණිස වොචිජ්ජිස්සථ යනු යොදා ඇත' මේ ඒ පිළිතුරයි. විඤ්ඤාණය ක්‍රියා විරහිත වීම යනුවෙන් ඔබ වහන්සේ අදහස් කරන්නේ කෙබඳු තත්ත්වයක් ද? ඔබ

වහන්සේ අදහන පරිදි මව් කුසට ඇතුළත් වූ විඤ්ඤාණය, එම විඤ්ඤාණය සහිත පුද්ගලයා මව් කුසින් බිහිවී ලදරුවකු ව සිටිය දී ක්‍රියා විරහිත වුවහොත් ඒ ලදරුවාට කුමක් සිදු වේ ද? එය නැවත කවරදාක හෝ ක්‍රියාවක් වන තෙක් ඒ ලදරුවා නොවැඩී ඒ විඤ්ඤාණය ක්‍රියා විරහිත වූ අවස්ථාවේ සිටි හැටියට ම සිට නැවත කවර දාක හෝ විඤ්ඤාණය ක්‍රියාවක් වූ විට නැවත දරුවාගේ වැඩීම පටන් ගනී ද? වොච්ථිජී ජීස්සථ යන්නෙන් මරණයට පත්වීම යන අර්ථය ගැනීමට ඔබ වහන්සේ අකැමති කුමක් නිසා ද? අර්ථකථාව අනුව නම් ඒ වචනයෙන් කියවෙන්නේ මරණයයි. 'විඤ්ඤාණංව හිදං ආනන්ද නාම රූපෙ පතිට්ඨං නිලහිස්සථ' යනාදී.පාඨයෙන් අන්තරා හව මතය සනාථ වෙතැයි ඔබ වහන්සේට පෙනෙන්නේ ඔබ වහන්සේ තුළ පවත්නා අන්තරා හව මතය දැඩි දෘෂ්ටි ගතයක් බවට පත්වී ඇති නිසා ය යනු මගේ හැඟීමයි.

ඔබ වහන්සේගේ මුල් ලිපියේ තැනෙක මෙසේ සඳහන් වේ. 'මරණයේ දී සිත නිරුද්ධ වේ යැයි කීම කවර පුද්ගලයෙක් ද යනු මට නම් තේරුම් ගත නොහැකි ය' එසේ කී ඔබ වහන්සේ දෙවන ලිපියේ දී 'ජීවත් වන පුද්ගලයාගේ චිත්ත පරම්පරාව හා මරණයේ දී සිදුවන චිත්ත නිරෝධයත් එක හා සමාන නොවේ' යයි සඳහන් කරති. ඉතා ගැඹුරු දාර්ශනික ප්‍රශ්න ගැන මෙරට බුද්ධ ශාසනය පිහිට වූ දා සිට අද තෙක් ධර්මධර ආචාර්යවරුන් පවා වරදවා ගත් දේ පිළිබඳ ව නිවැරදි නිගමන දීමට ඉදිරිපත් වී සිටින ඔබ වහන්සේ වැනි පඩිවරයකු මෙබඳු පරස්පර විරෝධී ප්‍රකාශ කිරීමයි මට ඇති පුද්ගලය.

මගේ පසළොස්වන ප්‍රශ්නය ඉදිරිපත් කළේ ඔබ වහන්සේගේ ලිපියේ ආත්මය ගැන කියන තැන 'මරණයෙන් පසු දෙවන හවය කරා ගමන් කරන' යන සඳහනක් විඤ්ඤාණය පරලොව කරා ගමන් කරන්නේ යයි කී කල බුදුදහම ආත්මවාදය හා සම්බන්ධ වේ ය යන බියක් පූර්වාචාර්යයන් තුළ පැවති බව ය' යන සඳහනත් නිසා ය. ඔබ වහන්සේ එයට දුන් පිළිතුරේ 'මගේ පිළිගැනීම අනුව ඒ දෙකේ ගමන් කිරීම එක හා සමාන යයි' කියා ඒ ගමන් දෙකේ වෙනසක් ද දක්වති. එනම් ආත්මය ප්‍රතිත්‍ය සමුත්පත්ත නොවූ පදාර්ථයක් ලෙසත් විඤ්ඤාණය ප්‍රතිත්‍ය සමුත්පත්ත: පදාර්ථයක් ලෙසත් ගමන් කරන බව ය ආත්මවාදීන් කියන පරිදි ආත්මයේ පරලොව ගමනක් ඔබ වහන්සේ කියන විඤ්ඤාණයේ පරලොව ගමනත් ඒ ආත්මය ආකෘත යන පදයෙනුත් මේ විඤ්ඤාණය ප්‍රතිත්‍ය සමුත්පත්ත යන පදයෙනුත් වෙසෙසුවත් ඔබ වහන්සේත් ආත්මවාදයට වැටේ යන සැකය මටත් පහළ වේ.



## අළුත් වචනය

‘මගේ පිළිගැනීම නිවණ යනු විත්ත නිරෝධය බව ය’ යනුවෙන් ඔබ වහන්සේ නිවන සඳහා අලුත් වචනයක් පාවිච්චි කරති. මේ ගැන ද යමක් කීමට මම ඉදිරිපත් නොවෙමි. ඒ සඳහා හැකියාවක් මට තැනි බැවිනි. එහෙත් ඔබ වහන්සේ විස්තර කරන විත්ත නිරෝධ මාර්ගයේ සූත්‍ර දේශනාවන්ට කෙළින් ම විරුද්ධ වන තැන් කීපයක් ගැන පමණක් සඳහන් කරමි. ‘පඤ්ච නිවරණ ප්‍රභාණයෙන් උඩින් ම ඇති ආවරණය ඉවත් කරයි. ඒ වතුර්ථධ්‍යානයයි’ ‘ඒ පඤ්ච නිවරණයන් ප්‍රභීණ කරන්නේ රූපාවචර වතුර්ධ්‍යානය මගිනි’ යනුවෙන් දෙතුනකට එයි. එහෙත් මා දුටු සූත්‍ර දේශනාවන්හි පඤ්ච නිවරණ ප්‍රභීණ වන්නේ රූපාවචර ප්‍රථම ධ්‍යානයෙන් බවයි සඳහන් වන්නේ. ‘සො ඉමෙ පඤ්ච නිවරණො පභාය - පෙ - පට්මක්ඛානං උපසම්පජ්ජ විහරති යනු මජ්ඣිම නිකායේ දෙවදහ සූත්‍රයේ එන පාඨයකි. රූපාවචර වතුර්ථ ධ්‍යානයෙන් පඤ්චනිවරණො ප්‍රභාණය වන බව යම් සූත්‍රයක දුටු බවක් නම් මට මතක නැත. ඔබ වහන්සේ තවත් තැනක දී ‘රීළභට ඇති එස්ස වේදනා ආදී නාම ධර්ම පහ අරූපාවචරයෙන් සිද්ධගෙන යයි’ යනුවෙන් කියති. ඔබ වහන්සේ මට බලන්නට කී අනුපද සූත්‍රය තමන් වහන්සේ ම බලා ඇද්දැයි සැකයක් මෙහි දී මට ඇති වෙයි. එම සූත්‍රයෙහි ආකාසානඤ්චායතනයේ සිට ආකිඤ්චඤ්ඤායතනය තෙක් සමාපත්තින්හි විත්තෙතග්ගතා, එස්ස, වේදනා, සඤ්ඤා, වෙනනා, විත්ත වන්ද අධිමොක්ඛ, වීරිය, සති, උපේක්ඛා, මනසිකාර යන නාම ධර්ම පච්ඡිනා බව සඳහන් වෙයි. ඒවා ඇති බවක් සඳහන් නොවන්නේ නෙවසඤ්ඤා නාසඤ්ඤායතන සඤ්ඤාවේදයිත නිරෝධ යන සමාපත්ති දෙක තුළ පමණ ය. එසේ තිබිය දී එස්ස වේදනා ආදී නාම ධර්ම පහ අරූපාවචරයෙන් සිද්ධගෙන යයි කීම කෙසේ ගැලපේ ද?

ඔබ වහන්සේගේ පිළිතුරු ලිපියෙහි ජීව ශක්තිය තුළ පරිණාම වශයෙන් එස්ස වේදනා ආදී නාම ධර්ම පස පහළ වූ බව අනුමාන කිරීමට සාධක කොට ගත් නිදසුන් කීපයක් දක්වා ඇත. ජීව විද්‍යාව ගැන දැනුමක් තැනි මම ඒ ගැන යමක් කීමට අපොහොසත් වෙමි. එහෙත් ඔබ වහන්සේ නිගමනය කොට ඇති විත්ත ප්‍රභවය අනුව වෛතසික ධර්ම පහළ වී ඇත්තේ විත්තයට පළමුව ය. එය මනෝපුබ්බංගමාධම්මා යන දේශනාවට එකඟ ද? අනිත් අතට ජීව ශක්තියේ පරිණාමයෙන් විත්තය පහළ වන බව කියන විට ඔබ වහන්සේ ‘නව සත්ව ප්‍රාදුර්භාවයක්’ පිළිගන්නා යයි සිතන්නට සිදුවෙයි. තථාගතයන් වහන්සේ සත්වයන්ගේ පූර්ව කෝටීය හෙවත් මූල ප්‍රභවය නොපෙනේ යයි වදාරා ඇති තැන් ඔබ වහන්සේ දැක ඇතුළු සිතමි. ඔබ වහන්සේගේ ඉහත කී නිගමනයෙන් තථාගතයන් වහන්සේ පවා නොදැක්ක හැකි යයි වදාළ දෙයක් දැක තිබීම ආශ්චර්යයකි.

ඔබ වහන්සේගේ පිළිතුරු ලිපියෙහි සඳහන් තවත් යම් යම් දේ ගැන කිව යුතු කරුණු ඇත්ත් මගේ ලිපිය මෙයින් නවත්වන අතර ඔබ වහන්සේ එම ලිපියේ අවසාන ඡේදයෙන් කළ ආරාධනා ගැන මෙසේ කියනු කැමැත්තෙමි.

මීට පසු ඔබ වහන්සේගෙන් ප්‍රශ්න නොඅසන සේ කළ ආරාධනය නම් ප්‍රතික්ෂේප කරන්නට සිදු වෙයි. සත්‍යය සොයා ගැනීම සඳහා සාකච්ඡාවක් කිරීමේ දී ප්‍රශ්න අසන්නට සිදු වීම නොවැළැක්විය හැක්කකි. ප්‍රශ්න ඇසීමට අකැමති නම් කළ යුත්තේ සාකච්ඡාව නැවැත්වීමයි. පුද්ගලයාගේ ආකාරය පැහැදිලි කිරීමට කළ ආරාධනය ගැන කිව යුත්තේ අප පිළිගත් ධර්ම ශ්‍රත්ථයන්හි එන විස්තරයට වැඩි දෙයක් කීමට මට හැකි නිසා ඒ ගැන නිහඬ වන බවයි. 'දෙවන භවයෙහි සිත වුතියෙහි දී විත්ත නිරෝධය පහළ වන ආකාරයක් පැහැදිලි කරන්නට කළ ආරාධනයෙන් කුමක් අදහස් කරන්නේ දැයි මට නොවැටහේ. එය වැටහෙන ලෙසකින් කීවොත් අවශ්‍ය නම් ථෙරවාදී සම්ප්‍රදායට අනුව පොත පතේ එන විස්තරය ඉදිරිපත් කරන්නට උත්සාහ කරන බව ගෞරවයෙන් සැළ කරමි.

# රාජකීය පණ්ඩිත හේන්පිටගෙදර කථාණසිහ හිමි විසිනි

වර්ෂ එක්දහස් නවසිය විසි ගණන්වල සිට මේ රටේ පුවත්පත් මගින් ගෙනගිය ධර්ම ශාස්ත්‍රීය සාකච්ඡා ගැන මට තරමක මතකයක් ඇත. යම් මාතෘකාවක් උඩ සාකච්ඡා පටන් ගත්තේ නම් ටික දවසක් යන විට ඒ මාතෘකාව යොදුන් ගණනක් ඇතට විසි වී සාකච්ඡා කරන්නේ ඒ මාතෘකාවට කොහෙන්ම සම්බන්ධයක් නැති වෙනත් කරුණු ගැන ය. මම එබඳු සාකච්ඡා රූපි නොකරමි. මගේ මුල් ලිපියෙන් ප්‍රකාශ කළේ පුද්ගලයාගේ මේ අත්බැවින් වූව නිසාම දී සිත තිරුද්ධ වේ යයි ද දෙවන අත්බවෙහි වෙනත් සිතක් පහළ වන්නේ යයි ද කීම බුද්ධ මතයට විරුද්ධ බවත් තථාගත දේශනාවෙහි සඳහන් වන්නේ මරණයේ දී විඤ්ඤාණය සිරුර අත්හැර යන බවත් ය. ඒ බව ස්ථූට කරනු පිණිස යම් යම් පෙරවාද සූත්‍ර පාඨ මම සඳහන් කෙළෙමි. නිකායාන්තර සූත්‍ර පාඨයන් කොතැනකවත් මා සඳහන් කර නැත.

## අරමුණ

අපේ දමුණුමැයේ පණ්ඩිත භාමුදුරුවෝ ඒ සාකච්ඡාවට සහභාගි වූහ. උන්වහන්සේ පළමුවෙන් ම යමක සත්‍යය දැන ගැනීමේ උපාය තුනක් ඇති බවත්, එයින් කවර උපායක් උපයෝගී කරගෙන මේ විමසුම් මා ඉදිරිපත් කරන්නේ දැයි ඇසූහ.

රීළඟට භෞතික වාදයට ඇතුළත් කළ හැකි දැනට ලෝකයේ පවත්නා ආගමික දර්ශන ගැනත් පටිච්ච සමුප්පන්න වාදය යන නම ගැනත් තථාගතයන් වහන්සේ සමග සාකච්ඡා කළ ආත්මවාදීන් ගැනත් බ්‍රහ්මන් නිසා ලැබුණු ආත්මය කිසි විටෙකත් වෙනස් නොවන බව සඳහන් තැන ගැනත් 'දැනට' යන වචනයක් ගැනත් යනාදි ප්‍රශ්න 21 ක් අසා ඒවාට පිළිතුරු මගෙන් බලාපොරොත්තු වූහ. මට ඕනෑ කරන්නේ ඒ ප්‍රශ්නවලට පිළිතුරු සැපයීම නොව මා ඉහතින් දැක් වූ අදහස හරි ද? වැරදි ද? හරි නම් හරි බව හෝ වැරදි නම් වැරදි බව ප්‍රකාශ කරන සූත්‍ර දේශනා කවරෙකුගෙන් හෝ ලබා ගැනීම ය. නමුත් උන්වහන්සේ ඇසූ ප්‍රශ්න 21ට කොටින් හෝ පිළිතුරු නුදුන්නොත් හොඳ නැති නිසා මම එයට පිළිතුරු දුන්නෙමි. එය මග හරින්නට බැරි නිසා කළ වැඩක් මිස ඕනෑකමින් කළ එකක් නොවේ. මා දුන් පිළිතුරු ගැළපේ ද? නොගැළපේ ද? යනු විචාරකයන් විසින් නිගමනය කළ යුතු ව ඇත.

දෙසැම්බර් මස 25 වෙනි දා පත්‍රයේ පිටත් පුරවා පළකළ උත්චිතත්වයෙන් ලිපි භාගයෙන් දක්වා ඇති කරුණු අතර මා විසින් පිළිතුරු දිය යුතු අවශ්‍ය කරුණු උද්ධරණය කොට පිළිතුරු දෙමි.

උත්චිතත්වයේ කළක සිට (ඒ කියන්නේ මා ගැන ය) පොත්පත් මගින් ධර්ම දේශනා මගින් පේරවාදීන් වරදවා ගත් තැන් හැටියට දක්වන යම් යම් කරුණුවල මූලාශ්‍රය පේරවාදීන් විසින් ප්‍රතික්ෂේපිත නිකායාන්තරිකයන්ගේ ග්‍රන්ථ වීම ය' යන්නක් අපේ පණ්ඩිත භාමුදුරුවෝ සඳහන් කරති.

මගේ පොත්පත්වල නිකායාන්තරිකයන්ගේ මෙන් ම පේරවාදීන්ගේ ද මත සසඳා ඇති බව සත්‍යයකි. දේශනාවල දී නම් සාමාන්‍යයෙන් එබඳු අදහස් කියනවා මිස මා බොහෝ දුරට අනුගමනය කරන්නේ පේරවාදී ධර්මයයි. එහෙත්, අපේ සූත්‍ර දේශනාවල පාඨ උද්ධරණය නොකොට නිකායාන්තර පාඨ පමණක් ඇතුළත් කොට මම කිසිම ධර්ම කරුණක් ගැන විවේචනයක් නොකරමි. හැබැයි, එක් කරුණක් ඇත්ත ය. නිකායාන්තරික මත හා අපේ පේරවාදී සූත්‍ර දේශනාවල ඇතුළත් අදහස් සමානවන තැන්වල දී මම අපේ අවධිකරාව බලන්නෙමි. එහි දී අවුරා සූත්‍ර දේශනාවේ සඳහන් අදහස් වෙනත් පැත්තකට හරවා විග්‍රහ කර තිබේ නම් මම එහි දී අවුරා මතයට වඩා නිකායාන්තරික මතය සත්‍ය බව සූත්‍ර දේශනාව අනුව සෘජු ව ප්‍රකාශ කරමි. මා ඒ ප්‍රතිපත්තිය අනුගමනය කරන්නේ අපේ අවුරාව එබඳු සමහර තැන්වල දී සිතා මතා ස්වකීය සම්ප්‍රදාය (මහා විහාරිකයන්ට උරුම ඇතැම් අදහස්) රැක ගැනීමට ඇත්ත දැක දැක බුද්ධ මතයට එකඟ කරුණු වසා දැමීම ප්‍රතිපත්තියක් කොට ගෙන ඇති බව මා පිළිගෙන සිටින හෙයිනි. එබඳු තැන් සමහරවිට මේ ලිපියේ ම දක්වන්නට සිදුවනු ඇත. ඊළඟට අපේ පණ්ඩිත භාමුදුරුවෝ මෙසේ වදාරති.

'මබ වහන්සේ බුද්ධ දේශනාව ඇසුරෙන් යයි කියමින් යම් නිගමනයක් ඉදිරිපත් කරතොත් ඒ නිගමනයට අදාළ වූ මූලාශ්‍රය පාඨ අවශ්‍යයෙන් දැක්විය යුතු ය.'

## බණ පොතීන්

ඉන් එකක් ගැන කිවහොත් අන්තරාභව වාදය මොග්ගලියුත්තකිස්ස මහ රහතන් ප්‍රමුඛ දහසක් රහතන් කළ තුන්වන සංඝායනාවේ දී බැහැර කරන ලද්දක් බව කථාවන්ට්‍රප්පකරණයෙන් පෙනේ. එහි අටවන වර්ගයේ දෙවන කථාවන්ට්‍රව වශයෙන් එන්නේ අන්තරා භව කථා වන්ට්‍රවයි. විවිධ ප්‍රශ්න මතු කරමින් අන්තරා භවයක් ඇත යන නිගමනය එහි ප්‍රතික්ෂේප කොට ඇත.

මෙසේ අප පිළිගන්නා පෙළ අවුවා වීකා යන ක්‍රීඩා ග්‍රන්ථයන්හි ම ප්‍රතික්ෂිප්ත වූ අන්තරා හවය ඇතුළු ගරු ඥාණයාග හිමියෝ කලක සිට ප්‍රසිද්ධියේ කියාපාති. උන්වහන්සේ ඒ සඳහා සාධක වශයෙන් දක්වන මූලාශ්‍රය පාඨ වැඩි හරියක් වෛභාවිකයන්ගේ කෘතියක් වූ 'අභිධර්ම කෝෂයෙහි' හා තද භාෂායෙහි උද්ධෘත බව ඒ පොත් කියවුවෝ දනිති.

අපේ පණ්ඩිත ඥාණරතන භාමුදුරුවෝ මේ සාකච්ඡාවට බැස්සාට පසු පළමුවරට ගැමිමකට ඇති හොඳ ප්‍රශ්නයක් අසති. මම ඊට සැලකිල්ලෙන් පිළිතුරු දෙමි.

## සැක සහිතයි

කථාවන්දුප්පකරණය මොග්ගලිසුත්ත නිස්ස මහ රහතන් වහන්සේ විසින් හෝ උන්වහන්සේගේ අනුමතය අනුව හෝ ලියන ලද්දක් බව කියතත්, එය සත්‍යය ද? යනු මම නොදනිමි. මෙබඳු ම අධිගමලාභී මහා ස්ථවිරයන් වහන්සේලා විසින් ලියන ලදැයි කියන 'අභිධර්මාමාත්' වැනි පොත් නිකායාන්තරිකයන්ගේ පොත් අතර ද තිබේ. එනිසා එය සැක සහිත හෙයින් ඒ කර්තෘ පිළිබඳ සාකච්ඡාවට මම නොබසිමි. කථාවන්දුවෙහි අන්තරාහවය ප්‍රතික්ෂේප කර ඇති බව මම ද දනිමි. නමුත් පරවාදියෙක් ඉදිරියෙහි නැතිව වාදියා විසින් ම ප්‍රශ්න නගා ඒවාට පිළිතුරු ද දෙමින් එම පොතෙහි දක්වා ඇති නිගමන ඉතාම සැක උපදවන සුළු ය. ඒ තිබේවා. මා අන්තරාහව වාදය ගැන මෙහි දී කරුණු දක්වන්නේ අභිධර්ම කෝෂය හෝ එහි භාෂාය ඇසුරු කොට නොවන බව සෘජුව ම ප්‍රකාශ කරමි. ඒ පොත්වල ද මේ ගැන කරුණු දක්වා ඇති බව මම පිළිගනිමි. මා ඉදිරියට දක්වන කරුණු පෙරවාදී සුත්‍ර දේශනාවල සඳහන් වන කරුණු ය. අන්තරා හවය ප්‍රකාශ වන තැන් සුත්‍ර දේශනාවල ඉදිරිපත් වූ හැම විටක ම අවිධිකථා කෙසේ හෝ මග හරවා යයි. නැති නම් සුත්‍රයෙහි එන අදහස වෙනත් මගකට හරවයි.

අංගුත්තරනිකායේ වතුක්ක නිපාතයේ සතරවන පුද්ගල වග්ගයේ පහත සඳහන් අදහස ඇති දේශනා පාඨයක් දක්වා ඇත. (මා මෙහි දක්වන්නේ කොට කළ සිංහල භාවයකි.)

'මහණෙනි. මේ පුද්ගලයෝ සතර දෙනෙක් ලෝකයෙහි විද්‍යාමාන වෙත්. කවර සතර දෙනෙක් ද? මහණෙනි. මේ ශාසනයෙහි ඇතුළු පුද්ගලයෙකුගේ ඕරම්භාගීය සංයෝජන ප්‍රභීත නැත. ඉපදීම ලබා දෙන සංයෝජන ද ප්‍රභීත නැත. හවය ලබාදෙන සංයෝජන ද ප්‍රභීත නැත. ඒ කවර පුද්ගලයා ද? සකෘදාගාමියා ය.'

'මහණෙනි. මේ ශාසනයෙහි ඇතුළු පුද්ගලයෙකුගේ ඕරම්භාගීය සංයෝජන



ප්‍රතීණ ය. ඉපදීම ලබා දෙන සංයෝජන ප්‍රතීණ නැත. භවය ලබා දෙන සංයෝජන ද ප්‍රතීණ නැත. ඒ කවර පුද්ගලයා ද? උද්ධංසොත අක නිව්ධංගාමියා ය.

මහණෙනි, මේ ශාසනයෙහි ඇතැම් පුද්ගලයෙකුගේ ඕරම්භාගීය සංයෝජන ප්‍රතීණ ය. ඉපදීම ලබා දෙන සංයෝජන ද ප්‍රතීණ ය. භවය ලබා දෙන සංයෝජන ප්‍රතීණ නැත. ඒ කවර පුද්ගලයා ද? අන්තරා පරිනිබ්බායි පුද්ගලයා ය.

මහණෙනි, මේ ශාසනයෙහි ඇතැම් පුද්ගලයෙකුගේ ඕරම්භාගීය සංයෝජන ද ප්‍රතීණ ය. ඉපදීම ලබා දෙන සංයෝජන ද ප්‍රතීණ ය. භවය ලබා දෙන සංයෝජන ද ප්‍රතීණ ය. ඒ කවර පුද්ගලයා ද? රහත් පුද්ගලයා ය.

මෙහි තුන්වන තැනට එන අන්තරා පරිනිබ්බායි පුද්ගලයා ඕරම්භාගීය සංයෝජන තැත්තෙකි. ඉපදීම ලබා දෙන සංයෝජන ද තැත්තෙකි. නමුත් භවය ලබා දෙන සංයෝජන ඇත්තෙකි. ඔහු පිරිනිවන් ලබන්නේ කොතැන සිට ද? පිළිතුරු දෙනු මැනවි.

මගේ පිළිතුර අන්තරා භවය තුළ ය. ඉපදීම ලබා දෙන සංයෝජන නැති නිසා ඔහුට බඹලොව ඉපදිය නොහැකි ය.

අටුවාව රැගෙන බලන්න. සක්කාදාගාමියා ගැන පමණක් කියා අන්තරා පරිනිබ්බායි පුද්ගලයා ගැන අටුවාව නිහඩ වෙයි. නමුත් අංගුත්තර සත්තක නිපාතයෙහි අනුසය වග්ගයෙහි භයවන සූත්‍රයේ අටුවාව බලන්න. (භේවාචිකාරණ 700 පිට) එහි මෙසේ සඳහන් වෙයි.

## සංයෝජන

අන්තරා පරිනිබ්බායිනි යො පඤ්චස්ස සුද්ධාවසෙස්ස යත්ථකත්ථවි උප්පත්තො තිබ්බත්තික්ඛණේ වා ථොකං අතික්කම්ත්වා වෙමජ්ඣෙධිත්වා වා අරහත්තං පාපුණාති

(අන්තරා පරිනිබ්බායි නම් යමෙක් සුද්ධාවාස පනේ යම් කිසි තැනක ඉපිද උපත් කෙනෙහි හෝ ටිකක් ඉක්මවා හෝ ආයු මැද හෝ සිට රහත් බවට පැමිණෙයි.)

තථාගතයන් වහන්සේ විසින් ඔහුට ඉපදීම ලබාදෙන සංයෝජන නැතැයි වදාරා ඇති නමුත්, මේ පුද්ගලයාට අටුවාව යම්කිසි තැනක ඉපදීමක් ලබා දී



ඇත. ඒ කෙසේ ද? ඉපදීම ලබා දෙන සංයෝජන ඔහු තුළ නැති නිසා කිසිම බඹලොවක ඉපදීමක් ලැබීමට ඔහුට ශක්තියක් නැත. එනිසා හෙතෙම මෙලොවින් වුත්තව අත්තරා හටගෙහි සිට පිරිනිවන් පායි. නමුත් අවුචාව ඔහුට බඹ ලොවක උප්පත්තියක් ලබා දෙයි. අවුචාව එසේ කළේ ඇයි? අත්තරා හටය නොපිළිගන්නා අවුචාව ඇත්ත පෙනී පෙනී මේ හිතුවක්කාරකම කර නැද්ද? යනු සලකා බලනු මැනවි. අවුචාව ඇත්ත පෙනී පෙනී එක්කෝ මග හරි. නැතිනම් වෙන මොකක් හෝ කියා වසා දමයි යන්න මා කීවේ මේ නිසා ය.

අත්තරාහට පරිනිර්වාණය ගැන තවදුරටත් අපේ පණ්ඩිත භාමුදුරුවන්ට කරුණු දැන ගන්නට අවශ්‍ය ම නම් අංගුත්තර සත්තක නිපාතයේ අව්‍යාකත වග්ගයේ දෙවන සූත්‍රය කියවා බලනු මැනවි.

කථාවත්ථුප්ප්කරණයෙහි අත්තරාපරිනිබ්බායි පුද්ගලයා බණ්ඩනය කර ඇත්තේ කෙසේ ද? යනු මම විචේතනය නොකරමි. පැරැණි පොත්වලට අපහාස කිරීම නුසුදුසු නිසා ය.

තවත් මෙබඳු තැනක් දක්වමි.

අත්තරාහටිකයා ගන්ධබ්බ නාමයෙන් හඳුන්වන බව අපේ පණ්ඩිත භාමුදුරුවෝ දන්නවා ඇතැයි සිතමි. මජ්ඣිම නිකායේ මූලපණ්ණාසකයට අයත් මහාතණ්හ සංඛය සූත්‍රයෙහි ගැබක් පිහිටීමට හේතුවන එකතුවීම තුනක් දක්වා ඇත්තේ මෙසේ ය:

1. ඉධ මාකාපිතරො ව සත්තිපතිකා භොන්ති
2. මාතා ව උතුතී භොති
3. ගන්ධබ්බො ව පච්චුපට්ඨිනො භොති යනුවෙනි.

භාවය

1. මච්චිය දෙදෙනා එකතු වුවෝ වෙති.
2. මව ද ඔසප් වුවා වෙති.
3. ගන්ධබ්බයා ද එළඹ සිටියේ වෙයි.

යන මේ කරුණු තුනයි. එහි අගට මෙසේ ද සඳහන් වෙයි.

‘මා පිය දෙදෙන එකතු වුවත් මව ඔසප් වුවත් ගන්ධබ්බයා එළඹ නොසිටියේ නම් ගැබක් නොපිහිටයි’ මෙය ද දේශනා පාඨයකි.

මේ ගන්ධබ්බයා කවරෙක් ද? අපි අවුචාව බලමු.

ගන්ධබ්බොති තත්තාපක සත්තො පච්චුට්ඨිකො හොති නිත මාතාපිතුන්තං සන්තිපාතං ඔලොකයමානො සම්පෙ ථිකො නාම හොති. කම්මයන්තයන්තිකො පත එකො සත්තො තස්මිං ඔකාසෙ තිබ්බත්තනකො හොති ති අය මෙන්ථ අධිප්පායො.

‘ගන්ධබ්බ යනු එහි එළඹී සත්වයා ය. ‘පච්චුප්ඨිකො හොති’ යනු මා පිය දෙදෙනා ගේ එකතුව බලමින් ළඟ සිටියේ නම් නොවේ. කර්ම යන්ත්‍රයෙන් මෙහෙයවනු ලැබූ එක් සත්වයෙක් ඒ ඉඩෙහි උපදින්නෙක් වෙයි යනු මෙහි අදහස ය.

අටුවාව ගන්ධබ්බයා එහි එළඹී සත්වයා යයි කියයි. එය නොකියා ම බැරි නිසා කී විග්‍රහයකි. නමුත් ඒ කීම ද පෙරවාද මතයට විරුද්ධ ය. කුමක් නිසා ද? මරණයේ දී නිරුද්ධ වූ සිත ගැබක පහළ වන බව පෙරවාද මතයයි. එය එසේ නම් ඒ සිත එතැනට එළඹී සතෙක් නොවිය හැකි ය.

කලින් එළඹී සතෙකැයි කියා පසුව අත්තරාහවය ප්‍රතික්ෂේප කරනු පිණිස ‘මා පිය දෙදෙනාගේ එකතුව බලමින් ළඟ සිටියේ නම් නොවේ. කර්මයෙන් මෙහෙයවනු ලැබූ එක් සත්වයෙක් ඒ ඉඩෙහි උපදින්නෙක් වෙයි’ යනු කියා බේරෙන්නට දහලයි. නමුත් එයින් ද බේරුමක් නැත. කර්මයෙන් මෙහෙයවනු ලැබූ සතෙක් යයි කීම ද පෙරවාද මතයට විරුද්ධ ය. මක් නිසා ද? කලින් කී පරිදි මරණයෙන් නිරුද්ධ වූ සිතක් ගල් ගෙඩියක් පෙරළී එන්නා සේ එන්නේ කෙසේ ද? අතන නිරුද්ධ වී මෙතැන මවුකුස තුළ පහළ වීමක් මිස ඊමක් කෙසේ වේ ද?

මේ නිදසුනෙන් ද අටුවාව කරන්නේ කුමක් ද? යනු ඕනෑම කෙනෙකුට වැටහෙනු ඇත. තවත් නිදසුනක් දක්වමි.

කරණිය මෙන්ත සුත්‍රයෙහි මෙවිථි භාවනාව දක්වන තැන මෙසේ සඳහන් වෙයි.

‘තස, තාවර, අනවස්ස, දීඝ, මහන්ත, මජ්ඣම් රස්සක, අනුක, ධුල යන සියලු සත්වයන් ද දැක්කා වූ හෝ නොදැක්කා වූ හෝ දුර සිටින්නා වූ ද නුදුරෙහි සිටින්නා වූ ද උපන්නා වූ ද ඉපදීම සොයන්නා වූ ද සියලු සත්වයෝ සුවපත් වෙත්වා’ යනුයි.

ඉහත දැක් වූ වැකියෙහි ‘උපන්නා වූ ද ඉපදීම සොයන්නා වූ ද’ සත්වයන් ගැන පාලියෙන් දක්වා ඇත්තේ ‘භුතවා සම්භවෙසීවා’ යනුවෙනි. අටුවාව ද භුතා යනු ‘ආකා, අභිතිබ්බතා’ යයි උපත් සතුන් බව පිළිගනී. ‘සම්භවෙසී’ යනු ‘සම්භවං එසන්නි’ (ඉපදීම සොයන්නෝ) යයි ද කියයි. එවිට ඉපදීම සොයන්නෝ

ගන්ධබ්බයෝ හෙවත් අන්තරා හව්කයෝ වෙති. දැන් අවුච්ච නැවතත් එයින් මග හරින්නට සුදානම් වෙයි. භූතා යනු රහතුන් වහන්සේලා ලෙසත්, සම්භවෙයි යනු සෙබ පුට්ඨජනයන් ලෙසත් අර්ථය හරවයි. කලබලවුණු තරම් කෙතරම් ද රහතන් වහන්සේලාට මෙහි වඩන්නේ කෙසේ ද? යනු පවා අමතක වී තිබේ.

මා සිතන හැටියට ස්වකීය සම්ප්‍රදාය රැකීම පිණිස මහායාන මත තහවුරු කරුණු දැන දැන යටපත් කරන බවට තවත් නිදසුන් දැක්වීම අනවශ්‍ය ය. දැන් අන්තරාහවය පිළිබඳ මා පත් වී ඇති නිගමනය නිකායාන්තරිකයන් අනුගමනය කිරීමෙන් පත් නිගමනයක් ද? නැතිනම් අපේ සූත්‍ර දේශනා අනුගමනය කිරීමෙන් පත් නිගමනයක් ද? යනු පාඨකයන්ට තීන්දු කළ හැකි ය.

ගරු දමුණුමැයේ පණ්ඩිත භාමුදුරුවෝ තව කරුණක් වදාරති. සාළ්හ කාලාම සූත්‍රවල උපදෙස් අනුව මා මේ කරුණු සලකා බැලූ බව කියන්නේ නම් භාවනාවෙන් සාක්ෂාත් කළ නුවණක් මා තුළ තිබිය යුතු යයි ප්‍රකාශ කරති. කාලාම සූත්‍රයෙහි සඳහන් වන්නේ එසේ නොවේ. යදා තුම්භෙ කාලාම අත්තනාව ජානෙය්‍යාථ, ඉමෙ ධම්මා අකුසලා, ඉමෙ ධම්මා සාවථජා, ඉමෙ ධම්මා විඤ්ඤාගරහිතා, ඉමෙ ධම්මා සමත්තා සමාදින්නා අහිතාය දුක්ඛාය සංචත්තන්ති ති, අථ තුම්භෙ කාලාමා පජහෙය්‍යාථ.

මෙයින් අදහස් කරන්නේ කාලාමයෙනි, මේවා අකුසල ය. මේවා වරද ය. මේවා නුවණැත්තන් ගැරහු දේ ය, මේවා කිරීමෙන් දුක් ඇතිවන්නේ යයි ඔබලාට ම වැටහේ නම් ඒවා අත් හරින්න යනුයි.

එයින් මා අදහස් කෙළේ ස්වකීය නිගමනයට තථාගතයන් වහන්සේ තැන දුන් බව පමණකි. උන් වහන්සේ ධර්ම විනය හදාළ විවේචන බුද්ධියක් ඇති හික්මුවකගේ අත්තනෝමනයට ඉඩ දී මහා පදෙස වදාරා ඇත.

ඉහතින් සඳහන් කළ අන්තරාහවය පිළිබඳ මගේ නිගමනය නොමග ගිය නිගමනයක් ද? අපේ පණ්ඩිත භාමුදුරුවන්ගේ කීම අනුව රහත් නොවූ පුද්ගලයෙකුට බුද්ධ දේශනා අනුව යමක නිගමනයක් ගත නොහැකි ද? මම නම් සාමාන්‍යයෙන් මෙහි භාවනාව වඩන්නෙක් මිස යෝගියෙක් නොවෙමි. නමුත්, මම බුද්ධ වචනය පරස්පර විරෝධී නොවන බව ස්ථීර ව දනිමි. එක ම කරුණක් ගැන එක තැනක එකකුත්, තව තැනක වෙනත් එකකුත් තථාගතයන් වහන්සේ වදාරා තැනි බව මට සහතික ය. ඒ අනුව ඒ ධර්මාදායා පරිදි යම් යම් නිගමනවලට මම බැස සිටිමි. එසේ නැතිව මා තුළ අනිත්‍යිය ඥානයක් නම් නැත. එසේ ම කිසිම දිවියක් ද බදා ගෙන නැත.

දෙසැම්බර් මස 25 වෙනි දා පළ වූ අපේ ද්විත්වමැයේ පශ්චිම භාමුදුරුවන්ගේ ලිපියෙහි මා විසින් පිළිතුරු දිය යුතු ව තිබුණු එක ම ප්‍රශ්නයට එනම් ‘අත්කරාගව ප්‍රශ්නයට’ මම පිළිතුරු දුන්නෙමි.

ලිපියෙහි අග කොටසෙහි නැවතත් භෞතිකවාද, ආත්මවාද, පටිච්ච සමුප්පත්ත වාද ගැන උත්තරයක් විග්‍රහ කරති. ලෝකයේ ඇති සියල්ල ම පටිච්ච සමුප්පත්ත ය. මා මාතෘකාවට ගත්තේ පටිච්ච සමුප්පත්ත විඤ්ඤාණයක් ගැන ය. පටිච්ච සමුප්පාදයක් ගැන කථා කරනොත් කථාගතයන් වහන්සේ වදාළ හේතු ප්‍රත්‍යය හා එයින් නිපත් එල ධර්ම ගැන කථා කළ යුතු ය. එනිසා ඒ මගේ යෙදුම් එයේ ම තිබේවා. මගේ මුල් ලිපියෙන් දැක් වූ ‘මරණයේ දී සිත නිරුද්ධ නොවේ. පටිච්ච සමුප්පත්ත විඤ්ඤාණය මවු කුසක් කරා යයි’ යන්න ගැන කරුණාකර විවේචනයක් කරනු මැනවි.

ජනවාරි මස 8 වන ඉරිදා පත්‍රයේ පළ කළ අප ද්විත්වමැයේ පශ්චිම භාමුදුරුවන්ගේ ලිපියෙහි ඇතුළත් වැදගත් ප්‍රශ්න කීපයක් තිබේ. ඇත්ත වශයෙන් ඒ ප්‍රශ්න විසඳා ගැනීම බුදුදහම නිරවුල් ලෙස අවබෝධ කර ගැනීමේ දී කා විසින් වුවත් අවශ්‍යයෙන් ම දැන ගත යුතු කරුණු ය.

1. මරණයේ දී විඤ්ඤාණය සිරුර අතහැර යන්නේ නම් ආයු උස්මා දෙක ද සිරුර අතහැර යන්නේ ද? ඒ කවර තැනකට ද? විඤ්ඤාණය ඇතුළු වූ සිරුරට ම ද? නැති නම් වෙන තැනකට ද?

මේ ප්‍රශ්නයට පිළිතුරු දීම පිණිස සූත්‍ර පාඨයක් දැක්විය යුතු ය. සංයුක්ත නිකායෙහි මජ්ඣිමපණ්ණාසකයේ පඨම උපායවග්ගයෙහි දෙවන සූත්‍රයෙහි මෙසේ සඳහන් වේ.

‘අභමඤ්ඤත්‍ර රූපා, අඤ්ඤත්‍ර වේදනාය, අඤ්ඤත්‍ර සඤ්ඤාය, අඤ්ඤත්‍ර සංඛාරෙහි, විඤ්ඤාණස්ස ආගතිං වා, ගතිං වා, චූතිං වා, උපපත්තිං වා, චූද්ධිං වා, විරුල්භිං වා, වෙපුල්ලං වා, පඤ්ඤාපෙස්සා මිති නෙතං යාතං විජ්ජති’

(මෙම පාඨය මඤ්ජිම නිකායේ උපරිම පණ්ණාසකයේ පඤ්චත්තය සූත්‍රයෙහි දී මෙපරිද්දෙන් දක්වා ඇත.)

අදහස:-

‘මම රූපයෙන් තොරව, වේදනාවෙන් තොරව, සඤ්ඤාවෙන් තොරව, සංඛාරයන්ගෙන් තොරව, විඤ්ඤාණයේ පැමිණීමක් හෝ, ගතියක් හෝ, චූතියක්

හෝ, උප්පත්තියක් හෝ, වැඩිමක් හෝ විශේෂයෙන් දියුණුවක් හෝ විපුල බවක් හෝ දක්වන්නෙමි යන මේ කරුණ සිදුවන්නක් නොවේ.

මේ ඔබ වහන්සේට පමණක් නොව යමක් අවබෝධ කර ගැනීමේ හැකියාවක් ඇති කවරෙකුට වුවත් තේරුම් ගත හැකි වැඩියකි. මෙහි විඤ්ඤාණයේ ඉපදීම පමණක් නොව, පැවැත්ම පමණක් නොව, යෑමක් හෝ වූකියක් හෝ පැමිණීමක් හෝ රූප, වේදනා, සඤ්ඤා, සංඛාර යන ස්කන්ධ සතරෙන් තොරව නොදක්වා ඇති බව උන් වහන්සේ ම වදාරති. එසේ නම් මරණයේ දී විඤ්ඤාණය සිරුර අතහැර වෙනත් භවයක් කරා ගමන් කරන්නේ සෙසු ස්කන්ධ සතර සමග ම බව පැහැදිලි ය. එවිට ඔහු ස්කන්ධ පඤ්චකයක් ඇති සත්වයෙකි. අප 'අත්තරාභවිකයා' යයි කියන්නේ ඔහුට ය. ඔහුගේ ඒ සිරුර කුමක් ද?

දීඝ නිකායේ පොට්ඨපාද සූත්‍රයෙහි දක්වන ලද අත්තභාව පටිලාභ තුනෙන් පහත දැක්වෙන මනෝමය අත්ත භාවයෙන් ඔහු යුක්ත ය. එහි ස්වරූපය මෙසේ ය.

‘කතමො මනොමයො අත්තභාව පටිලාභො, රූපී මනොමයො සබ්බංගපඤ්චංගී අභිනිත්තියො’

එය රූපවත් ය. මනෝමය ය. සියළු අභපසභ ඇත්තේ ය. ඉන්ද්‍රියයන්ගෙන් තොර නොවේ.

මේ මනෝමය කය දෙවියන් වැනි භූත කොට්ඨාසවල උපදින්නවුන්ට අමුතුවෙන් මැවෙන්නක් ලෙස ථෙරවාදී සම්ප්‍රදාය පිළිගෙන ඇති බව ප්‍රකට ය. නමුත්, ඒ කය දැනුදු අප සතුව තිබේ. පහත දැක්වෙන සූත්‍ර පාඨය බලන්න.

‘සුත්තවපරං උදායි, අක්ඛාතා මයා සාවකාතං පටිපදා, යථා පටිපත්තා මෙ සාවකා ඉමම්භා කායා අඤ්ඤං කායං අභිනිම්මිතන්ති, රූපී මනොමයං සබ්බංගපඤ්චංගී අභිනිත්තියං, සෙය්‍යථාපි උදායි, පුරියො මුඤ්ජම්භා ඊසිකං ‘පබ්බාභෙය්‍යා, තස්ස එවමස්ස අයං මුඤ්ජො, අයං ඊසිකා අඤ්ඤො මුඤ්ජො. අඤ්ඤා ඊසිකා මුඤ්ජම්භාත්තෙව ඊසිකා පබ්බාලහාති, සෙය්‍යථාපි ටා පනුදායි, පුරියො අසිං කොසියා පබ්බාභෙය්‍යා, තස්ස එවමස්ස, අයං අසී, අයං කොසි, අඤ්ඤො අසි, අඤ්ඤා කොසි, කොසියාත්තෙව අසිපබ්බාලහාති, සෙය්‍යථාපි ටා පනුදායි, පුරියො අහිං කරණ්ඩා උද්ධරෙය්‍යා, තස්ස එවමස්ස, අයං අහි, අයං කරණ්ඩො, අඤ්ඤො අහි, අඤ්ඤො කරණ්ඩො, කරණ්ඩාත්තෙව අහි උබ්බතොති, එවමෙව බො උදායි - පෙ - ඉමම්භා කායා අඤ්ඤං කායං අභිනිම්මිතන්ති’

(මඤ්ජිම නිකාය මජ්ඣිමපණ්ණාසක - මහාසකුලදායී සූක්ත)

භාවය:-

තැවත උදායිය, මා විසින් ශ්‍රාවකයන්ට යම් ප්‍රතිපදාවක් දේශනා කරන ලද්දේ ද, (ඒ ප්‍රතිපදාවෙහි) ඒ වූ පරිදි පිළිපත් මගේ ශ්‍රාවකයෝ මේ කයින් අතින් කයක් නිර්මාණය කරති. (කෙබඳු කයක් ද?) රූපවත්, මනෝමය, සියළු අභ්‍යවකාශ ඇති ඉන්ද්‍රියයන්ගෙන් හීන නොවූ කයයි. උදායිය, යම් සේ පුරුෂයෙක් මුද්‍ර තණ ගසකින් ගොබය ගලවන්නේ ද? ඔහුට මෙබඳු සිතක් වන්නේ ය. මෙය මුද්‍ර තණ ගස ය, මෙය ගොබය ය, මුද්‍ර තණ ගස අනෙකකි. ගොබය අනෙකකි. මුද්‍ර තණ ගසින් ම ගොබය ගලවන ලද්දේ ය කියා ය. උදායිය, යම් සේ පුරුෂයෙක් කඩුව කොපුවෙන් ගලවයි ද? ඔහුට මෙබඳු සිතක් වන්නේ ය. මෙය කඩුවයි. මෙය කොපුවයි. කඩුව අනෙකකි. කොපුව අනෙකකි. කොපුවෙන් ම කඩුව ගලවන ලද්දේ ය කියා ය. උදායිය, යම් සේ පුරුෂයෙක් සර්පයා පෙට්ටියෙන් ඉවත් කරන්නේ ද? ඔහුට මෙබඳු සිතක් වන්නේ ය. මේ සර්පයා ය, මේ පෙට්ටිය ය. සර්පයා අනෙකකි. පෙට්ටිය අනෙකකි. පෙට්ටියෙන් ම සර්පයා ඉවත් කරන ලද්දේ ය කියා ය.

## ගැලපීම

මේ අනුව සිය භෞතික කයින් මනෝමය කය ඉවත් කිරීම ගලපා බලමු. හික්කුළු මේ කයින් මනෝමය කය ඉවත් කරයි. ඔහුට මෙබඳු සිතක් වෙයි. මේ (ප්‍රකෘති) කයයි. මේ මනෝමය කයයි. (ප්‍රකෘති) කය අනෙකකි. මනෝමය කය අනෙකකි. (ප්‍රකෘති) කයෙන් ම මනෝමය කය ඉවත් කරන ලද්දේ ය කියා ය.

මෙතරම් පැහැදිලි ලෙස මේ භෞතික කයින් ම මනෝමය කය ඉවත් කරන බව සූත්‍රයෙන් ප්‍රකාශ වී තිබිය දී අවුච්ච කියන්නේ සෘද්ධි බලයෙන් මනෝමය කයක් මවන බවකි. ‘අභිනිමිතිනන්ති’ යන ක්‍රියා පදය ‘මවන’ යන අදහස දෙන බව මම පිළිගනිමි. එසේ ම, එම ක්‍රියා පදය මැවීම තැනීම, ප්‍රමාණවත් කිරීම, යනාදි විවිධ අර්ථ දෙයි. එසේ වුවත් මගේ පුද්ගලික අදහස නම් මේ ක්‍රියා පදය පෙරවාදී පිළිගැනීමට අනුව මැවීම යන අර්ථය දෙනු පිණිස සිතා මතා කළ වෙනස් කිරීමකි කියා ය. ඒ අදහස පැත්තක තබා සූත්‍රය දෙස සිය සැලකිල්ල යොමු කරන ලෙස පාඨකයන්ට මම ආරාධනා කරමි. තථාගතයන් වහන්සේ විසින් ම දක්වන ලද නිදසුන් තුනෙන් ම ඒ මනෝමය කය මේ සිරුරු තුළින් ම ඉවතට ගන්නා ලද්දක් බව නොපෙනේ ද?

අතින් අතට අපේ දමුණුමැයේ පණ්ඩිත භාමුදුරුවෝ අවුච්චල දැක්වෙන මිනිසාට ප්‍රයෝජනය ගත හැකි වස්තු හෝ ද්‍රව්‍ය සෘද්ධි බලයෙන් නිර්මාණය කිරීම



පිළිගන්නා සේක් ද? බදිරවතිය රේවත ස්ථවිරයන් වහන්සේ විසින් පුහුණුත් හික්කුන්ට පාවිච්චි කළ හැකි ඇදපුටු සහිත ආරාමයක් මැවීම වැනි අභිඥා බල නිර්මාණයන් අප පිළිගනිනොත් බුදුදහම නිර්මාණවාදයට තුඩු දෙන්නක් නොවන්නේ ද?

## ප්‍රාතිහාර්ය

‘මහණෙනි, ඔබලා අනුසාසනීය පාටිභාර්ය මිස ඉද්ධි පාටිභාර්ය ආදේශන පාටිභාර්ය යන ප්‍රාතිහාර්ය නොදක්වන්න. මණික ගන්ධාරී විද්‍යා දෙකක් තිබේ. ඔබලා දක්වන, ඒ ඉද්ධි හා ආදේසනා ප්‍රාතිහාර්ය ඔවුන්ට ද, දැක්විය හැකි ය’ යි කථාගතයන් වහන්සේ වදාළේ ඒ ප්‍රාතිහාර්ය මායාවන් හෝ මෝහන ක්‍රියා නිසා නොවේ ද?

මා මෙතරම් දුරට මේ මනෝමය කය ගැන කරුණු දැක්වූයේ ගන්ධබ්බ නාමයෙන් හඳුන්වන්නේ ඉහත දැක් වූ සූත්‍ර පාඨය අනුව මැරෙන පුද්ගලයාගේ භෞතික සිරුර තුළ වූ මනෝමය කය ද, ඒ කය හා සම්බන්ධ වේදනා, සංඛාර, සංඛාර යන ස්කන්ධ තුන ද සමග විඤ්ඤාණය අත්කරා හටගත් පත්වන බව පැහැදිලි කරනු පිණිස ය. එසේ ම, මැන දී ‘කිරිපියන්’ නමැති විකිරණ, රශ්මිධාරා පරික්ෂකයක් විසින් නිපැයුණු එක්ස් රේ කැමරාවෙන් ගත් ශරීරයේ අත පය ආදී අවයව කැපු පුද්ගලයන්ගේ ඡායාරූපවල ඒ කැපු අවයවවල මනෝමය කායික ඡායා වැටී තිබෙන බව ප්‍රකට වී ඇත. නවීන විද්‍යාත්මක පර්යේෂණ නිසා අපේ ධර්මයෙහි සඳහන් ඇතැම් තේරුම්ගත නොහැකි කරුණු දැන් විවෘත ව ඇති බව මෙහි දී සඳහන් කළ යුතු ය.

දැන් මුලින් සඳහන් කළ අපේ පණ්ඩිත භාමුදුරුවන්ගේ ප්‍රශ්නයට කෙටියෙන් පිළිතුරු දෙමි.

ආයු හා උස්මාව ඒකාබද්ධ ය. ආයුෂ කර්මය හා සම්බන්ධ වෙයි. එහි ක්‍රියාව ඉන්ද්‍රිය ශක්තිය දරා සිටීම ය. එය සිරුර තුළ පවතින ශක්තියකි. නිරෝධ සම්චක්‍රයට සම්චන් යෝගියා නැවත නැගී සිටින්නේ ඒ ඉන්ද්‍රිය ශක්තිය සිරුර තුළ නොනැසී පැවතීමත්, උෂ්මාව නිසා විත්ත ශක්තිය රැඳී තිබීමත් නිසා ය.

‘තෙවබො ආවුසො, ආයු සංඛාරා, අභවිංසු, තෙව වෙදනියා ධම්මා, නයිදං සඤ්ඤා වෙදයිත නිරෝධං සමාපත්තස්ස භික්ඛුනො උට්ඨානං පඤ්ඤායෙට්’ යනුවෙන් දක්වන ලද්දේ එහෙයිනි.

තව කරුණක් දැක්විය යුතු ය. පුද්ගලයාගේ සිරුර තුළ පුනර්භවයක් ඇති කරවන භවසංචාර කිබේ. ඒ නිසා ම ඔහු මරණයෙන් පසු භවය තුළට පිවිසෙයි.

‘දස ඉමේ හික්බවේ ධම්මා සරිරට්ඨා, කතමෙ දස, සීතං, උණ්හං, ඡීසච්ඡා පිපාසා, උච්චාරො, පස්සාවො, කාය සංචරො, වචී සංචරො, ආජීව සංචරො, පොතොභවිකො භවසංචාරො’

(අංගුත්තර - දසම නිපාත - අක්කොසවග්ග - 7 සුත්ත) මේ අනුව භවසංචාර සිරුර තුළ පවතින තත්වයකි. ආයු සංචාර හි භවසංචාර යන නම් දෙක අපේ සුත්‍ර දේශනාවේ එක ම ධර්මයකට ව්‍යවහාර වන බව පෙනේ. තථාගතයන් වහන්සේ වාපාල වේනියෙහි දී ආයු සංචාරා අතහැර දැමීම අනුව ඒ ප්‍රවෘත්තිය සඳහන් පහත දැක්වෙන ගාථාව දෙස බලන්න.

තුලමතුලං ව සම්භවං -  
භව සංචාර මවස්සරී මුනි  
අජික්ඛන්තරතො සමාහිතො -  
අහිනන්දි කවච ම්වත්ත සම්භවං.

මේ ගාථාවෙහි භවසංචාර යයි දක්වා ඇත්තේ ආයු සංචාර සඳහා ය. ඒ ගාථාවෙන් ද එතෙක් උන් වහන්සේගේ සිරුර තුළ පැවැති භවසංචාර අත්භූත බව ‘අත්තසම්භවං’ යන පදයෙන් පැහැදිලි වෙයි.

2. විඤ්ඤාණය මරණයේ දී සිරුරෙන් ඉවත් ව යන බව දැක් වූ වෙනත් තැනක් ඇද්දැයි උන් වහන්සේ විසින් අසන ලද ප්‍රශ්නයට මා නිදසුන් කළ තථාගතයන් වහන්සේ විසින් වච්ඡගොත්තට දුන් පිළිතුර පිළි ගත නොහැකි යයි අපේ පණ්ඩිත භාමුදුරුවෝ වදාරති. එය උන්වහන්සේට පෙනෙන්නේ මෙසේය.

‘සත්ථයාගේ එක් භවසන්තතියක් මරණයෙන් සිඳීමේ දී තත් සමනන්තරව අලුත් භව සන්තතියක් ඇරඹීමට තණ්හාව උපාදාන වන බවයි.’

ඔබ වහන්සේ දැන් සුදානම් වන්නේ ඒ පාඨයේ අදහස වෙනත් පැත්තකට හැරවීමට නොවේ ද? යන සැකයක් මා තුළ පහළ විය. මෙතැන භවසන්තති කථාවක් නැත. වච්ඡගොත්ත ඇසුවේ භවසන්තතියක් ගැන නොවේ. මෙතැනින් වූව වූ සත්ථයා තව ම වෙනත් තැනක ඉපදී නැත. ඒ අතර ඔහු රැඳී සිටින්නේ කවර උපාදානයක් නැතහොත් ආලම්බනයක් උඩ ද? කියා ය. තථාගතයන් වහන්සේ ඔබ කියන භවසන්තති කථාවක් වදාරා නැත. කෙළින් ම පිළිතුරු දී තිබේ.

‘වච්ඡය, සත්වයා මේ කය ද අත හරි. වෙනත් කයකට ද නොපැමිණියේ ය. එහි උපාදානය තණ්හාවෙන් පහළ වූ උපාදානයයි කියමි.

මෙය ඉතා ම පැහැදිලි ය.

යම් විදියකින් කථාගතයන් වහන්සේ අත්තරාභවයක් නොපිළිගත් සේක් නම් වදාරන්නට තිබුණේ මෙසේ ය.

‘වච්ඡය, මරණය සහ ප්‍රතිසන්ධිය අතර එබඳු පරතරයක් නැත. වූහි සිත සමග ම පටිසන්ධි සිත පහළ වේ’ කියා ය. නමුත් එසේ නොවදාළේ ඇයි?

ඔබ වහන්සේ මා ප්‍රශ්නවලින් මග හරින්නට හඳුනා බවක් වදාරති. මාතෘකාවකට අවශ්‍ය නැති යම් යම් කරුණු මම නොසලකා හරිමි. අපේ සාකච්ඡාව නොයෙක් අතට ගමන් කරන නිසා ය. නමුත්, මාතෘකාවට අයිති කිසිම ප්‍රශ්නයක් මම මග නොහරිමි. මා දැන් පිළිතුරු සපයන ඔබ වහන්සේගේ ලිපියේ ද ආශ්‍ර, උස්මා දෙකේ ඉවත් ව යෑම ගැන කරුණු නොදක්වා මග හැරිය බව සඳහන් කර තිබේ. මම අවස්ථාව පැමිණෙන තුරු නිහඬ වෙමි. අවස්ථාව පැමිණි තැන පිළිතුරු දෙමි. දැන් ඔබ වහන්සේට මට වෝදනා කළ හැකි ද? එසේ වුවත් වච්ඡගොත්තට කථාගතයන් වහන්සේ දුන් පිළිතුරට ඔබ වහන්සේ හටසන්තකි කථාවක් ගත්තේ මග හැර යෑමට නොවේ යයි මට නම් පිළිගත නොහැකි ය. හටසන්තකිය ගැන නාම මාත්‍රයක් හෝ එහි නැත. ඔබ වහන්සේ වදාරන ඔය හටසන්තකි කථාව මහා විහාරික සම්ප්‍රදාය විසින් තනාගත් ගැලවෙන පිළිතුරකි. බුද්ධ දේශනාව සෘජුව ම සත්වයා එක ගෙයකින් වෙනත් ගෙයකට යන පුද්ගලයන්ගේ හටයෙන් හටයට සංක්‍රමණය වන බව දක්වා ඇත.

මහා අස්සපුර සූත්‍රයෙහි අභිඥාලාභී භික්ෂුවක් සත්වයන්ගේ වූහි හා උප්පත්ති දිවයින් බලන ආකාරය දක්වා ඇත්තේ මෙසේ ය.

‘මහණෙනි, යම් සේ දොරවු සහිත ගෙවල් දෙකක් වෙයි. ඇස් ඇති පුරුෂයෙක් ඒ මැද සිට යම් සේ ගෙට පිවිසෙන මිනිසුන් ද නික්මෙන මිනිසුන් ද සක්මන් කරන්නවුන් ද හැසිරෙන්නවුන් ද දකින්නේ ද? එපරිද්දෙන් ම මහණෙනි, ඒ භික්ෂුව මිනිස් ඇස ඉක්ම වූ පිරිසිදු වූ දිව ඇසින් වූත වන්නා වූ ද උපදින්නා වූ ද භීත වූ ද ප්‍රණීත වූ ද සුවණ්න වූ ද දුබ්බණ්න වූ ද සුගත වූ ද දුගත වූ ද සත්වයෙක් දකී.’

කථාගතයන් වහන්සේ විසින් ඉතා පැහැදිලි ලෙස මනෝමය කායික උප්පත්තිලාභීන් අත්ත භාවයෙන් අත්ත භාවයට පිවිසෙන ආකාරය මෙසේ

දේශනා කර තිබිය දී මහාවිහාරික සම්ප්‍රදාය කර ඇත්තේ කුමක් ද? බුදු දහමෙහි නැති විත්ත තිරෝධයක් හා තව නැතක විත්ත සම්භවයක් ද දක්වමින් බුදුදහම කෙනෙකුට පිළිගත නොහැකි ගැටළුවක් බවට පත් කිරීම නොවේ ද? යනු සලකා බලනු මැනවි. ඉහත සඳහන් කළ දේශනා පාඨය අනුව ගෙට යන්නා වූ ද එන්නා වූ ද මිනිසුන් හැටියට දිවැසින් බැලිය යුත්තේ වුත වූ සත්වයන්ගේ කවර ධර්මයක් ද? ඔබ වහන්සේලාගේ පිළිගැනීම් අනුව වූකි පටිසන්ධි විත්තක්මය දෙක දෙමොහොතක වෙයි. මරණයේ දී විත්තය නිරුද්ධ වී තිබේ. එය පහළ වන්නේ මව් ගැබෙහි ය. එසේ නම් බලන්නේ කුමක් ද?

එනිසා මම අපේ දමණුමැයේ පණ්ඩිත භාමුද්රුවන්ට කරුණාවෙන් ආරාධනා කරන්නේ ඔය මහාවිහාරීය සම්ප්‍රදාය නමැති නිල් කණ්ණාඩිය ඉවත දමා උන් වහන්සේගේ නිවහල් බුද්ධිය මෙහෙයවා මේ ප්‍රශ්න දෙස සලකා බලන ලෙස ය.

ඉහතින් දැක් වූ ඔබ වහන්සේගේ පිළිතුරෙහි අමුතු හැඟවීමක් තිබේ. එනිසා ඒ පිළිතුර නැවතත් මෙහි සඳහන් කරමි.

‘සත්වයාගේ එක් හටසත්තකියක් මරණයෙන් සිදීමේ දී තත් සමනත්තරව අලුත් හට සත්තකියක් ඇරඹීමට තණ්හාව උපාදානය වන බවයි.’ මෙහි ‘තණ්හාව උපාදානය’ බව සඳහන් වෙයි. පටිච්ච සමුප්පත්තවාදයෙහි වූ අංග දොළසෙහි අවමැනි අංගය තණ්හාව ය. නවමැනි අංගය උපාදානයයි. ‘තණ්හා පටිච්චා උපාදානා’ යන පාඨයි. එනිසා තණ්හාව උපාදානයක් නොවේ. තණ්හාව නිසා උපාදානය පහළ වෙයි. තණ්හාව දුක්ඛ සමුදය වූයේ එය වෛතසිකයක් වීම නිසා ම නොවේ. උපාදානයක් එයින් පහළ වීම නිසා ය. උපාදානය හටයෙහි සත්වයා රඳවා ගන්නා බැම්මකි. නැතහොත් කෙත්කකි. එසේත් නැත්නම් දරුණු ලාබුඛි. තේවසංඤ්ඤානාසංඤ්ඤායතන ලාභියාට පවා නිවනට යා නොදී වළකා ගෙන සිටින්නේ මේ උපාදානයයි. උපේක්ෂාව වැනි ධර්මයක් උපාදානය කිරීම නිසා ඔහුට නිවන් නොලැබිය හැකි බව බුදු දහමෙහි දැක්වෙයි. එනිසා උපාදානය ඔබ වහන්සේ සිතා සිටින පරිදි මකුළු දැලක් නොවේ. සත්වයා අන්තරාහවය තුළ රඳවා ගෙන සිටින යකඩ දම්වැලකි. ඒ යකඩ දම්වැල අපේ මහා විහාරීය සම්ප්‍රදාය විසින් උපේක්ෂාවට භාජන කර ඇත. එයට හේතුව තමා ගත් වැරදි මතය හෙළි වේ ය යන බියයි.

මාතෘකාවට අයත් නොවන කරුණු ගැන සාකච්ඡා කිරීමට මා කැමති නැති බව කලින් ද ප්‍රකාශ කර ඇත. එනිසා බුද්ධිසෝම හිමියන් මහා විහාරීය පෙරවාදී, ආචාර්යවරුන් ධර්මය ව්‍යාඛ්‍යානය කළ ආකාරය නොඉක්මවා හෙළ අවුවා පෙළ බසට නගා තිබේ ද? මහාපටිච්චරිය, මහාටිඨකථා, සීහලට්ඨකථා, දම්මට්ඨකථා ආදී පැරැණි පෙරවාදී අට්ඨකථා මත උන්වහන්සේ ප්‍රතිබාහනය

කර නැද්ද? සෝතාපත්තියට පත් විශාඛාවන් විවාහ ජීවිතයට සම්බන්ධ කර දැක් වූ මහා විහාර සම්ප්‍රදායීය පිළිගැනීම් විසුද්ධිමත්ගයෙන් කඩා බිඳ දමා නැද්ද? යන ප්‍රශ්න රාශියක් ඒ මගින් විසදීමට ඉඩ තිබේ. නමුත්, ඒවා ගැන මම නිහඩ වෙමි.

මා දැක් වූ පහන්සිල්ලේ උපමාවේ දී සිතෙහි හංගාවස්ථාව පිළිගත් මා මරණයේ දී විත්ත නිරෝධයක් නැතැයි කීම තමාගේ ම ප්‍රකාශයට තමා ම විරුද්ධ වීමකි, යන වෝදනාව අපේ පණ්ඩිත භාමුදුරුවන් විසින් මට එල්ල කර ඇත.

පුද්ගලයාගේ ප්‍රවාෂ්නි අවස්ථාවෙහි ඔහු පිළිබඳ සෑම නාම රූප ධර්මයක් ම ඒකාබද්ධ ලෙස පවතී. ඒ ධර්ම පරපුර එකකට එකක් සම්බන්ධ ය. අන්තරාභවය පිළිගන්නා පුද්ගලයෙකුට වූනි - පටිසන්ධි දෙක පිළිබඳ අතර ඒකාබද්ධ බව පිළිගැනීමට බාධාවක් නැත. ජීවත්ව සිටින්නෙකුගේ නාම රූප ධර්ම සත්තකිය හා අන්තරාභවික නාමරූප ධර්ම සත්තකිය ඒකාබද්ධ වෙයි. නමුත්, අන්තරාභවය නොපිළිගත් මරණයේ දී විත්ත නිරෝධය වේ යයි කියන්නාවුන්ට ධර්ම සත්තකිය කැඩී යයි. මරණයේ දී විත්ත නිරෝධයක් මා නොපිළිගන්නා බව කීවේ ඒ නිසා ය. එසේ නැතිව මම කිසිවිටෙකත් මේ ධර්මයන්ගේ කෂණ හංගුරත්වය ප්‍රතිෂේධ නොකරමි. එනිසා මගේ ප්‍රකාශයෙහි කිසිම ගැටුමක් නැත. ඔබවහන්සේ පිළිගන්නා හංගාවස්ථාව මම ද පිළිගනිමි. නමුත්, ඔබවහන්සේ පිළිගන්නා මරණයේ දී සිදුවන විත්ත නිරෝධය මම නොපිළිගනිමි. එය පරිපූරණ නිරෝධයකි. වුත් වන්නේ එක සිතකි. මවුකුසෙහි පහළ වන්නේ වෙනත් සිතකි. වූනි සිත හා ඒ ප්‍රතිසන්ධි සිත අතර මැද හිස් ය. සම්බන්ධය කැඩී තිබේ. ස්කන්ධ පඤ්චකයම නිරුද්ධ හෙයිනි. මේ හේතුව නිසා මරණයෙහි දැක්වෙන විත්ත නිරෝධය මම ප්‍රතික්ෂේප කෙළෙමි.

තව දුරටත් මේ කරුණ පැහැදිළි වනු පිණිස පහතේ උපමාව දැක්විය යුතු ය. මරණයේ දී විත්ත නිරෝධය දක්වන ඔබවහන්සේලාගේ මතය අනුව පහත නිව් ගියේ ය. ඒ නිවුණු පහත තවත් තැනක ඉබේ ම දැල්වෙයි. ප්‍රශ්නය මෙතැන ය. දැල්වෙන පහත ඒකාබද්ධ තේයෝ සත්තකියක් නිසා එහි උප්පාද - ධීනි - හංග යන අවස්ථා පිළිබඳ ගැටුමක් පැන නගින්නේ නැත. නමුත් මරණයේ දී නිරුද්ධ වන සිත්, නිවෙන පහතක් අතර වෙනසක් නැත. ඒ නිවුණු පහත හා වෙන තැනක දැල්වුණු පහත අතර පවතින සම්බන්ධය කුමක් ද යනු පැහැදිළි කර දෙන හැකි ද? එහි දී ඔබවහන්සේලා කම්මවිපාකය ඉදිරිපත් කරනු ඇත. පුද්ගලයා සතු ව පැවැති රූප, වේදනා, සංකල්ප, සංඛාර විඤ්ඤාණ පමණක් නොව, විත්තය ද නිරුද්ධ වී ගිය පසු ඉතිරිවන කර්මය කුමක් ද? එය කුමක් ආලම්බනය කර පවතී ද? යනු ඇසිය යුතු ප්‍රශ්නයකි. ඇත්ත වශයෙන් ම මෙය මහත් ම ගැටළුවකි. මා ඉහතින් දැක් වූ සුත්‍ර පාඨයෙහි ඇතුළත් රූප වේදනා සංකල්ප සංඛාර යන ස්කන්ධ සතරෙන් තොරව විඤ්ඤාණයෙහි පැවැත්මක් නැත



යන බුද්ධ චරිතය මෙතැනට සන්ධි කළ හැක්කේ කෙසේ ද? අපේ ථෙරවාදී සම්ප්‍රදාය දක්වන මේ වුනි - පටිසන්ධි ක්‍රමය නිසා බොහෝ දෙනෙකු තුළ 'මෙලොවින් වුන වන්නේ එකෙකි. පරලොව උපදින්නේ අනෙකෙකි.' යන අදහස තහවුරු වී ඇත. මෙය බලවත් භානියක් නොවේ ද? යනු කරුණාවෙන් සලකා බලනු මැනවි.

4. මේ ප්‍රශ්නය මහානිදාන සූත්‍රයෙන් උපුටා දැමූ පාඨයෙහි එන 'ඔක්කම්ස්සථ - වොක්කම්ස්සථ - වොච්ඡිද්දිස්සථ' යන ක්‍රියා පද තුන පිළිබඳ ප්‍රශ්නයකි. මා කීවේ ඔක්කම්ස්සථ බැසගන්නේ ය. වොක්කම්ස්සථ ඉවත් ව යන්නේ ය යනුවෙනි. ඊළඟට උන් වහන්සේ මෙබඳු ප්‍රශ්ණයක් ඇසූහ. 'විඤ්ඤාණං භි ආනන්ද, දහරස්සෙව සතො වොච්ඡිද්දිස්සථ කුමාරකස්ස වා කුමාරිකාය වා අපි නුබො නාමරූපං වුද්ධිං විරුල්භිං චෙසුල්ලං ආපච්ඡිස්සටාහි' යන වාක්‍යයෙහි වූ වොච්ඡිද්දිස්සථ යන ක්‍රියාවට දෙන අර්ථය කුමක් ද? යනු ඒ ප්‍රශ්නයයි. ඊට මම මෙබඳු පිළිතුරක් දුන්නෙමි.

ඔක්කම්ස්සථ - වොක්කම්ස්සථ යන පද දෙක විඤ්ඤාණයේ මව් කුසට පැමිණීම හා එයින් ඉවත් ව යෑම දක්වනු පිණිස යෙදූ පද දෙකකි. බිහි වූ පුද්ගලයෙකුගේ විඤ්ඤාණය ක්‍රියා විරහිත වූ විට ඒ විඤ්ඤාණය නිසා ක්ෂණිකව පහළ වන නාම රූප ධර්ම පරම්පරාව මතුවට වර්ධනය නොවන බව දක්වනු පිණිස 'වොච්ඡිද්දිස්සථ' යනු යොදා ඇත. ඔබ වහන්සේ සිත්තන්තට ඇත්තේ විඤ්ඤාණය ඉවත් වීමක් එයින් අදහස් කරන බවකැයි මම අනුමාන කරමි කියා ය. මේ පිළිතුර නොගැළපෙනැයි අපේ පඨිභිම්පාණෝ ප්‍රකාශ කරති. එම නිසා ඒ පිළිබඳ ව තවදුරටත් විග්‍රහයක් කළ යුතු ය.

1. විඤ්ඤාණය මව්කුසට බැස නොගනී. එවිට නාමරූප මව්ගැබෙහි එකතු නොවේ.
2. විඤ්ඤාණය මව්කුසට බැස නැවත ආපසු එයි. එවිට නාමරූප දෙක මෙලොව බිහි නොවේ.
3. විඤ්ඤාණය නාමරූප සහිත ව බිහිවී ළදරු කාලයෙහි අතරත සිඳී ගියහොත් නාමරූප දෙක ඉදිරියට වර්ධනය නොවේ.

මේ නිදසුන් තුනෙන් තර්කානුකූලයන් වහන්සේ විඤ්ඤාණය නාම රූප දෙකේ ඒකාබද්ධ බව දැක්වූහ. වෙන කිසිවක් එහි ඇතුළත් නැත. අපේ පණ්ඩිත භාමුදුරුවන් කියන්නේ අතරමග දී සිඳී යෑම හෝ ක්‍රියා විරහිත වීම කියන්නේ මරණය සිදුවීම බවත් මා එසේ නොකියන්නේ ඇයි කියාත් ය. එය ඇසිය යුත්තේ

මගෙන් නොවේ. තථාගතයන් වහන්සේගෙන් ය. මා කෙළේ උන්වහන්සේ වදාළ පාඨයෙහි අදහස කියා ලියා දීම පමණ ය. නියම විදියට තථාගතයන් වහන්සේ විඤ්ඤාණ නාමරූප දෙකේ අන්‍යෝන්‍ය සම්බන්ධය මේ ක්‍රම තුනෙන් ම දැක්වූහ. විඤ්ඤාණය මව්කුසට නොආවේ නම් නාමරූප නැත. විඤ්ඤාණය මව්කුසට පැමිණ අතරමග දී ඉවත් වූයේ නම් මව්කුසෙහි පහළ වූ නාම රූප සත්ත්වයෙක් ලෙස බිහි නොවේ. සමහර විට මස් වැදැල්ලක් ලෙස බිහි වනු ඇත. විඤ්ඤාණය නාමරූප හා එකතුව මෙලොව බිහි වී දෙරුවෙක් ලෙස සිටිය දී විඤ්ඤාණ පරපුර සිදී ගියහොත් විඤ්ඤාණය නොමැති ව නාමරූප දෙක වර්ධනය නොවේ. මේ කීම ඉතා ම පැහැදිලි ය. න්‍යායානුකූල ව විඤ්ඤාණ නාමරූප දෙකේ අන්‍යෝන්‍ය සම්බන්ධය මෙයින් දැක්විණි.

අපේ පණ්ඩිත භාමුදුරුවන්ට අවශ්‍ය වන්නේ වොච්ඡිද්දිස්සථ යන්න මරණයට පත්වීම යයි කියවා ගැනීමට ය. එහි එබඳු අදහසක් නැත. මරණයේ දී විඤ්ඤාණය සිදී යන්නේ ය යන්න ස්ථූට කිරීමට උන්වහන්සේ උත්සාහයක් දරන බව මට පෙනෙන්නට තිබේ. විඤ්ඤාණය සිදී යෑම මරණය වුවත් මට කාර්යක් නැත. එතැනින් කැඩුණු විඤ්ඤාණය හටයට ඇතුළත් වන නිසා ය. විඤ්ඤාණය යම් නාමරූප ධර්ම කොටසක් හා සම්බන්ධ ව තිබේ එතැනින් කැඩී ගියහොත් නූල කැඩුණු සරුංගලයක් සේ කම්මය අනුව වෙත පැත්තකට ගසාගෙන යනු ඇත.

5. ඔබවහන්සේ (ඒ කියන්නේ මා ගැන ය) කියන විඤ්ඤාණයේ පරලොව ගමනක් ඒ ආත්මය ආකෘත යන පදයෙහි මේ විඤ්ඤාණය ප්‍රතික්‍ෂාසමුත්පන්න යන පදයෙහි වෙසෙසුවත් ඔබවහන්සේත් ආත්මවාදයට වැටේ ය යන සැකය මටත් පහළ වේ.

(මෙම වැකියේ වචන ඇරි ගොස් තිබේ යයි සිතමි.)

ගරු පණ්ඩිත භාමුදුරුවන් වහන්ස,

තථාගතයන් වහන්සේ ආත්ම වාදයට විරුද්ධ වූ ප්‍රධාන හේතුව ඔවුන් දක්වන ඒ ආත්ම පදාර්ථය 'නිව්වො, ධූවො, සස්සනො, අවිපරිනාමධම්මො, පස්සතිසමං තථෙවස්සති' යන ලක්ෂණ නිසා ය. නිත්‍ය වූ ද්‍රව වූ සාස්වත වූ වෙනස් නොවන්නා වූ ස්වභාවයක් ඇති සදාකාලික ව එපරිද්දෙන් ම පවතින තත්ත්වයක් යමක් තුළ පවතී නම් ඔහුට ඒ තත්ත්වයෙන් කිසි කලෙක මිදිය නොහැකි ය. හේතුවක් නිසා පහළ වූ යමක් වේ නම් එහි හේතුව නැති කළ විට එලය ද නැති වෙයි. එමනිසා මේ අනුව ආත්මවාදීන් තුළ මුල් බැස ගත් ආත්මය පිළිබඳ වැරදි පිළිගැනීම දුරු කරනු පිණිස උන්වහන්සේ තමන් අවබෝධ කරගත් සත්‍යය අනුව ප්‍රයත්න දැරූහ. හේතු ප්‍රත්‍යය අනුව සසර ගමන් කරන ධර්ම

පරම්පරාවක් පිළිගැනීම ආත්මවාදය ලෙස උන්වහන්සේ පිළිගෙන නැත. කුමක් නිසා ද? ඒ ගමන් කරන ධර්ම පරම්පරාව හේතු ප්‍රත්‍යය එල ක්‍රමය අනුව පහළ වෙමින් යන පරපුරක් නිසා හේතු ප්‍රත්‍යය නැති කළ විට එලය ද නැති වන හෙයිනි. මේ බව පැහැදිලි කරනු පිණිස උන්වහන්සේ ප්‍රතික්‍ෂා සමුත්පාද ධර්මය දේශනා කළහ. මේ තත්ත්වය අනුව මා 'ආත්මවාදියෙකු' යි ඔබ වහන්සේට චෝදනා කළ හැකි ද? යනු තව වරක් සලකා බලනු මැනවි.

6. පඤ්චනිවරණයන් ප්‍රභාණය කරන්නේ වතුර්ථධ්‍යානයෙන් යයි මගේ ලිපියෙහි සඳහන් ය. ඒ පිළිබඳ ව අපේ දමුණුමැයේ පණ්ඩිත භාමුදුරුවෝ ප්‍රශ්නයක් තහනි.

ඔබ වහන්සේගේ ලිපියෙහි සඳහන් පරිදි ප්‍රථම ධ්‍යානයේ දී පඤ්ච නිවරණයන් ප්‍රභාණය වන බව සූත්‍ර දේශනාවෙහි සඳහන් බව මම දනිමි. නමුත් වික්‍ෂේප, විචාර, පීති, සුඛ යන ධර්ම යටපත් වන තුරු නිවරණ ප්‍රභාණය ඉංජය හෙවත් කම්පනය වන්නේ ය. එහි අදහස සෙලවෙන බව ය. වතුර්ථධ්‍යානය අනිංජය නියම වශයෙන් පඤ්ච නිවරණ ප්‍රභාණය සිදුවන්නේ වතුර්ථධ්‍යානය ලැබීමෙනි. ප්‍රථම ධ්‍යානයෙන් අකම්ප්‍ය ලෙස පඤ්ච නිවරණයන් ප්‍රතිණ වේ නම් ප්‍රථම ධ්‍යානය අනිංජ ධ්‍යානයක් විය යුතු ය. එසේ ම දෙවන තුන්වන ධ්‍යාන ද අනිංජ ධ්‍යාන විය යුතු ය. වික්‍ෂේප, විචාර, පීති, සුඛ යන ධර්ම නිසා ආපසු පඤ්ච නිවරණයන් කරා පැමිණීමට ඇති ඉඩ වතුර්ථධ්‍යානයෙන් වැළකී යයි. වෛතසික භැරුණු කොට වෙන කෙලෙසක් ඉතිරි ධ්‍යාන තුනෙන් වික්‍ෂේපිතය වන්නේ ද? යනු සලකා බලනු මැනවි. ඔබ වහන්සේ සිතා ගෙන ඇත්තේ ප්‍රථම ධ්‍යානයෙන් සහමුලින් ම නිවරණ ප්‍රභාණය සිදුවන බවත්, වික්‍ෂේප, විචාර, පීති, සුඛ යන ධර්ම වික්‍ෂේපිතය කරන්නේ වෙනත් හේතුවක් නිසා බවත් යයි මම අනුමාන කරමි. ඒ ධර්ම ප්‍රතිණ කළ පසු වතුර්ථධ්‍යානයට ආනෙංජ ධ්‍යානයයි නම් කර ඇත්තේ නිවරණ ප්‍රභාණය ස්ථිර වූ හෙයිනි. පුද්ගලයා අකම්ප්‍ය ය. එම නිසා පඤ්චනිවරණ ප්‍රභාණය ප්‍රථම ධ්‍යානයේ දී සිදු වූ නමුත්, එය තහවුරු වන්නේ වතුර්ථධ්‍යානයේ දී බව මගේ පිළිගැනීම ය. එයට දෙන පිළිතුර එපමණකි.

7. රූපාවචර ධ්‍යානයෙන් පසු අරූපාවචර ආයතන මගින් වික්‍ෂේප හා සම්බන්ධ නාම ධර්ම පහ සිදු දමන බව මම සඳහන් කෙළෙමි. ඒ කීම පිළිබඳ ව උන්වහන්සේ මෙබඳු ප්‍රශ්නයක් තහනි.

'අනුපද සූත්‍රය අනුව ආකාශානඤ්චායතනයෙහි සිට ආකිඤ්චඤ්ඤායතනය තෙක් සමාපත්තීන්හි වික්‍ෂේපගතතා, එස්ස, වේදනා, සඤ්ඤා, වේතනා, වික්‍ෂ, ඡන්ද, අධිමොක්ඛ, වීරිය, සති, උපෙක්ඛා, මනසිකාර යන නාම ධර්ම පවත්නා

බව සඳහන් වෙයි. ඒවා ඇති බවක් සඳහන් නොවන්නේ නේවසඤ්ඤානාසඤ්ඤායතන සඤ්ඤාවේදයික නිරෝධ සමාපත්ති දෙක තුළ පමණ ය. එසේ කිවිය දී එස්ස වේදනා ආදී නාම ධර්ම පහ අරූපාවචරයෙන් සිදු ගෙන යයි කීම ගැලපේ ද?

මේ උත්තරයෙන් සේයේ ප්‍රශ්නයයි.

මම පිළිතුරු දෙමි.

නාමරූප ධර්ම විග්‍රහ කරන තථගතයන් වහන්සේ මෙසේ වදාළහ. 'කතමංව භික්ඛවෙ නාමරූපං වේදනා සඤ්ඤා චේතනා එස්සො මනසිකාරො ඉදං චූචිවති නාමං. වත්තාරො ව මහාභුතා චතුත්තස්ථ මහ භුතානං උපාදාය රූපං, ඉදං චූචිවති රූපං' (සංඝුක්ක බුද්ධවග්ග - 2 සුත්ත)

මේ සූත්‍රය හැරුණුවිට නොයෙක් සූත්‍ර දේශනාවල නාම ධර්ම වශයෙන් වේදනා සඤ්ඤා චේතනා එස්ස මනසිකාර යන ධර්ම පහ දක්වා ඇත. අපේ අභිධර්ම ග්‍රන්ථයන්හි මේ ධර්ම පහට ඒකග්ගතා ජීවිතින්ද්‍රිය යන දෙක ද ඇතුළත් කර තිබේ. එය සර්වාස්තිවාදීන් අනුගමනය කිරීමෙන් කළ වැඩි කිරීමකැයි සිතිය හැකි ය. සබ්බ චිත්තසාධාරණ වෛතසික දැක්වීමේ දී මේ ධර්ම පහ හතක් වී ඇත්තේ ඒ තිසා ය. නමුත් සූත්‍රදේශනා අනුව ඒකග්ගතා ජීවිතින්ද්‍රිය දෙක සඳහන් වී නැත. අපේ පණ්ඩිත භාමුදුරුවන් මේ නාම ධර්ම පහ පිළිබඳ සැලකිල්ලක් දක්වා නැති බව පෙනෙන්නට තිබේ. අනුපද සූත්‍රයෙහි සඳහන් ඒකග්ගතා, චිත්ත, ඡන්ද, අධිමොක්ඛ, චිරිය, සති, උපෙක්ඛා යන වෛතසික ඉහත සඳහන් කළ නාම ධර්ම පහට උපාචාර වශයෙන් පහළවන වෛතසික ය. මේ වෛතසික අතර චිත්ත ශබ්දය ද යොදා ඇත. එය සැකයට භාජන වූවකි. එනිසා විඤ්ඤාණ පච්චයා නාමරූපං යන තැන එන්නේ මා සඳහන් කළ නාම ධර්ම පහ පමණකි. සමථයානිකයා ආකාස, විඤ්ඤාණ, ආකිඤ්ච යන ආයතන මගින් ඒ නාම ධර්ම පහ වික්ඛම්භණය කරගෙන ගොස් නේවසඤ්ඤානා සඤ්ඤායතනයේ දී සඤ්ඤාවේ කොටසක් හා වේදනාව ද ඉතිරි කරයි. සමථයානිකයාට ඉන් එහාට ගමන් කළ නොහැකි ය.

අනුපද සූත්‍රයෙහි දක්වා ඇත්තේ පඤ්ඤා විමුක්ත පුද්ගලයෙකු වූ සැරියුත්තෙරුන් වහන්සේ ප්‍රථම ධ්‍යානයේ පටන් සියලු සංස්කාර ධර්ම ත්‍රිලක්ෂණයට නගා සිහි කළ ආකාරයයි. අරූපායතන මගින් නාම ධර්ම ප්‍රභාණය සිදු වේ යැයි මා සඳහන් කෙළේ මේ තිසා ය. මහබෝසතාණන් වහන්සේට කලින් සඤ්ඤාවේදයික නිරෝධය කිසිම යෝගියෙකු විසින් මේ බුද්ධාන්තරය තුළ ලබා නැත. සඤ්ඤාව හා වේදනාව සහමුලින් ම නැති වූයේ ප්‍රථම ධ්‍යානයේ පටන් ධ්‍යානාංග හා අනුබද්ධ වෛතසිකයන් අතිතා, දූඛ, අනාත්ම වශයෙන් සලකා ධ්‍යානරාගයත් ඒ ධ්‍යානය නිසා ලබන බ්‍රහ්ම ලෝකය පිළිබඳ රාගයත් අනුක්‍රමයෙන් දුරු කර

තේවසඤ්ඤානාසඤ්ඤායතනය පිළිබඳ ධ්‍යාන රාගය හා මුඛමලෝක රාගය නැති කිරීමෙන් පසුව ය.

අවසාන වශයෙන් අපේ පණ්ඩිත භාමුදුරුවෝ ප්‍රශ්න ඇසීම ගැන මා විරුද්ධ නම් සාකච්ඡාව තතර කළ හැකි යයි වදාරති. මේ වතාවේ අසා ඇති ප්‍රශ්න ගැන මා ඉතා සතුටු ය. මා අසතුටු වූයේ මාතෘකාවට අයත් නැති ප්‍රශ්න ඇසීම පිළිබඳ ව ය. මේ ලිපියට පෙර පළ කළ මගේ පිළිතුරු ලිපියෙන් ‘අත්තරාහවය’ ගැන උත්තිරයක් නැග ප්‍රශ්නවලට මම පිළිතුරු දුන්නෙමි. ඊළඟ ලිපියෙන් අසන ලද ප්‍රශ්න 7 කට මේ ලිපියෙන් පිළිතුරු දී ඇත. මා අපේක්ෂා කරන්නේ මරණයෙන් සිදුවන්නේ විත්තය නිරුද්ධ වී වෙනත් තැනක සිතක් පහළවීම ද? එසේ නැතිනම් මරණයේ දී මනෝමය කය සමග ස්කන්ධ පඤ්චකය ම පටිච්චසමුප්පන්න තත්ත්වයෙන් අත්තරාහවයට පිවිස කර්මානුරූප ව විඤ්ඤාණය මව් කුසට ඇතුළු වන්නේ ද? යන ප්‍රශ්නය විසඳා ගැනීමට ය. බුදුදහම කියවා අටුවාවට ම වහල් නොවී මා රැස්කරගත් හැඟීම් රාශියකි. ඒ හැඟීම් මගේ ලිපිවල පළ වනවිට ඒ පිළිබඳ වැඩි සැලකිල්ලක් කලින් නොදැක් වූ ඇතැම් අයට මහත් ප්‍රභේදිකාවක් වීම වැළැක්විය නොහැකි ය. අපේ පඩිහිමියන්ට සිදු වී තිබෙන්නේ ද එබඳු තත්ත්වයකි.



## මහාචාර්ය දමුණුමුල්ලේ ජයරත්න හිමි විසිනි

‘ආත්මවාදය හා පටිච්ච සමුප්පත්ත වාදය’ යන මුද්‍රණයෙන් පණිවිඩ හේන්රිටගෙදර ඥාණසිහ ස්වාමීන්ද්‍රයන් වහන්සේ පළ කර වූ ලිපිය පදනම් කොට උන් වහන්සේ හා මා අතර ඇති වූ සාකච්ඡාවෙහි ලා මගේ දෙවන ලිපියෙන් ඉදිරිපත් කළ විමසුම් හා විවේචන වලට පිළිතුරු වශයෙන් 1978 1. 15, 1978 2. 11 අතර රිවිඨයින් කොටස් හතරකින් යුත් දීර්ඝ ලිපියක් ගරු ඥාණසිහ හිමියන් විසින් පළ කරවා තිබිණි. ඉන් 1978 1. 15 වෙනි දින ලිපියේ මාතෘකාව වූයේ ‘අන්තරා භවය පිළිබඳ ප්‍රශ්නයට පිළිතුරක් යන්න ය.

මේ ලිපියේ මාතෘකාවෙන් ප්‍රශ්න විෂයට බසින්නට පෙර උන් වහන්සේ වෙනත් කරුණු කිහිපයක් සඳහන් කරති. එය පටන් ගැනෙන්නේ ‘මා මාතෘකාවට අදාළ නැති දේ කථා කළා’ යන ඇහවීමකිනි. මගේ මුල් ලිපියෙන් ප්‍රශ්න නැඟුණේ උන් වහන්සේ ගේ මුල් ලිපියේ සඳහන් කරුණු ගැන මිස ඉන් බැහැර දේ ගැන නො වේ. කොටස් තුනකින් පළ වූ මගේ ඊළඟ ලිපියෙන් කළේ මා නැඟ ප්‍රශ්නවලට උන් වහන්සේ දුන් පිළිතුරු විමසුමට ලක් කිරීම ය. එසෙයින් මා අතින් මාතෘකාවෙන් පිට පැනීමක් සිදු වී නැත.

‘මගේ මුල් ලිපියෙන් ප්‍රකාශ කළේ පුද්ගලයා ගේ මේ අත් බැටින් වූවක වීමේ දී සිත නිරුද්ධ වේ යයි ද දෙවන අත් බැටි හි වෙනත් සිතක් පහළ වන්නේ යයි ද කීම බුද්ධ මතයට විරුද්ධ බවත් තථාගත දේශනාවෙහි සඳහන් වන්නේ මරණයේ දී විඤ්ඤාණය සිරුර අත හැර යන බවත් ය.’ යනුවෙන් ගරු ඥාණසිහ හිමියෝ කියති. තමන් ගේ මුල් ලිපිය නැවත කියවා බලන ලෙස මම උන් වහන්සේ ගෙන් අයදීම. ඡේද කෙළෙසකින් පරිමිත ඒ ලිපියෙහි යථොක්ත අදහසට අදාළ කරුණු ඇත්තේ කොපමණ දැයි බලන්න. ලිපියේ තුනෙන් දෙකකට වඩා මිඩ-ගු කොට ඇත්තේ ඒ අදහසට අදාළ නැති දේ කීමට ය. තමන් ම තමන් ට කියන්නට උවමනා කළ දේට අදාළ නැති කරුණු කියා ඒ ගැන ප්‍රශ්න කළ විට මාතෘකාවට අදාළ නැති දේ කථා කරනවා යැයි මට වෝදනාවක් එල්ල කිරීම සුදුසු නැත.

### ප්‍රශ්න හා පිළිතුරු

මා විසින් අසන ලද අන්තරා භව කථාවට අදාළ නැති ප්‍රශ්නවලට උන් වහන්සේ පිළිතුරු දුන්නේ ‘මග හරින්නට බැරි නිසා’ මිස ‘මිනැකමකින් නො වේ.’ යයි ගරු ඥාණසිහ හිමියෝ කියති. මෙයින් පෙනෙන්නේ උන්වහන්සේ ගේ දෙවන ලිපිය ද නො සැලකිල්ලෙන් ලියා ඇති බවයි. ගරු ඥාණසිහ හිමියන් රට පිළිගත් පඨිවරයකු බැවින් තමා කියන ලියන කුමක් වුවත් ඉතා සැලකිල්ලෙන් කිව යුතු ය. ලිවිය යුතු ය. නැතිනම් ආධුනික ජනතාව මුළු වේ වැටීමට ඉඩ ඇත. ඒ ගැන ඉදිරියටත් ස්වකීය අවධානය යොදන සේකවා.

ගරු ඥාණසීහ හිමියෝ කලක සිට අන්තරා හවයක් ඇතුළු ප්‍රසිද්ධියේ ප්‍රකාශ කරති. මෙරට බොහෝ දෙන අන්තරා හවය තථාගත දේශනා ඇසුරින් ගරු ඥාණසීහ හිමියන් විසින් කළ අවිෂ්කාරය කැපී සිතා ගෙන සිටිනවාට සැක නැත. මගේ ලිපියෙන් අදහස් කළ එක් දෙයක් නම් මේ ප්‍රශ්නය මෙයට අවුරුදු දෙදහසක් කරම් ඉහත දී බෞද්ධ ආචාර්යවරුන් අතර සාකච්ඡාවට භාජන වුවත් බවත් යම් යම් බෞද්ධ නිකාය විසින් අන්තරා හවය පිළිගෙන ඇති අතර ථෙරවාදයෙහි එය බැහැර කරන ලද බවත් හෙළි කිරීම ය. ගරු ඥාණසීහ හිමියන් අන්තරාහවය සිද්ධ කිරීමට ඉදිරිපත් කරන ප්‍රධාන සාධක තුනකි. එනම්, අන්තරා පරණබ්බාසි පුද්ගලයා ගත්බබ්බාසා හා සම්භවේසී පුද්ගලයායි. මේ සාධක තුන ම අට්ඨකථා ටීකා ආදියෙහි ප්‍රතික්ෂිප්ත කොට ඇත. ගරු ඥාණසීහ හිමියන් අමුතුවෙන් යමක් කීවා යැයි ගන්නට ඇත්තේ අන්තරා හවි කථා මනෝමය කයින් යුක්තය යන්නයි. ඒ අදහස පවා අභිධර්ම කෝශයෙහි ඇතුළත් ය. අභිධර්ම කෝශය එහි භාෂාය හා ටීකාව යන ග්‍රන්ථයන්හි නිකායාන්තරිකයන් අන්තරා හවය සිද්ධ කිරීමට ඉදිරිපත් කළ ඉහත කී සාධක තුන දිගට විස්තර කොට ඇත. ගරු ඥාණසීහ හිමියන් ඒ පොත් ඇසුරු නො කරන ලදැයි අභවතත් ඒ පොත් කියවුමට හැඟෙන්නේ උන් වහන්සේ අමුතු හපන් කමක් කළා නොව මෙරට සාමාන්‍ය පාඨකයන් නොදත් පරණ පොත් වල ඇති දේ හෙළ බසින් කීම පමණක් කියායි. එහිලා උන් වහන්සේ ප්‍රස්තුතය සනාත කිරීමට අලුතින් සූත්‍ර පාඨ කීපයක් දක්වා ඇතත් ඒ පාඨ වලින් අපේක්ෂිතාර්ථය ඉටු නොවන බව ද මා විසින් පෙන්වා දෙන ලදී

තමන්ට යමක් සත්‍ය යයි වැටහෙතොත් එය නිකායාන්තර මතයක් වුවත් සමයාන්තර මතයක් වුවත් එසේ පිළි ගැනීමට ද තමා සත්‍යයයි සිතන දේ ප්‍රකාශ කිරීමට ද ගරු ඥාණසීහ හිමියන්ට පූර්ණ නිදහස ඇත. එහෙත් උන් වහන්සේ ට සත්‍ය යයි වැටහෙන දෙයක් වෙතත් කෙනෙකුට එසේ නො වැටහෙතොත් ඒ තැනැත්තා සත්‍යය උවමනා වෙන් ම වසන් කරනවා යැයි චෝදනා කිරීම බුද්ධිමත්කම විසින් නොකල යුත්තකි. එබැවින් 'අපේ අවුච්චා සිතාමතා ස්වකීය සම්ප්‍රදාය (මහා විහාරිකයන්ට උරුම ඇතුළු අදහස්) රැක ගැනීමට ඇත්ත දැක දැක බුද්ධ මතයට එකඟ කරුණු වසා දැමීම ප්‍රතිපත්තියක් කොට ඇති බව මා පිළිගෙන සිටින හෙයින්' යනුවෙන් උන් වහන්සේ කළ ප්‍රකාශය ප්‍රශස්ත නුවුමකැ යි හඟිමි.

## දුර්වල ලක්ෂණ

තුන්වන සංගායනාවේ දී මොග්ගලී පුත්ත තිස්ස තෙරුන් විසින් ප්‍රකාශිත වුවත් සේ මෙරට බෞද්ධ ආචාර්ය වරුන් විසින් පිළිගෙන ඇති කථා වත්පූජ්‍යකරණයේ කර්තෘ හා කාලය ගැන ද ගරු ඥාණසීහ හිමියෝ සැක පහළ කරති. එහෙත් ඒ ගැන දිගට කරුණු කීමෙන් උන් වහන්සේ වැලකුනා සේ මම

ද නිශ්ශබ්ද වෙමි. එහිලා කථා වත්ථුප්පකරණයේ දුර්වල ලක්ෂණයක් ලෙස උත්චිතත්වයේ පෙන්නුම් දෙයක් නම් පරවාදියෙක් ඉදිරියෙහි නැතිව වාදියා විසින් ම ප්‍රශ්න නගා ඒවාට පිළිතුරු දෙමින් එම පොතෙහි දක්වා ඇති නිගමනයට ඉතාම සැක උපදවන සුළු ය යන්න ය. පරවාදියා ඉදිරියෙහි නැතිව ඔහු ගේ මතය විවේචනය කොට ස්වකීය නිගමන ඉදිරිපත් කරන ලද දේශනා පාඨ කොතෙකුත් ඇත. එසේම පැරණි ආචාර්යවරුන් විසින් ලියන ලද එබඳු ග්‍රන්ථ ද බොහෝ ය. ඒවා ගැන ගරු ඥාණසීහ හිමියන්ගේ ආකල්පය කුමක් ද?

මගේ ලිපි වලින් මතු කළ ප්‍රශ්න අතුරින් ගැමිමකට ඇති හොඳ ප්‍රශ්නය සේ සලකා ගරු ඥාණසීහ හිමියන් සවිස්තර ව පිළිතුරු සපයා ඇත්තේ අන්තරාභවය පිළිබඳ ප්‍රශ්නයට යි. ඒ ප්‍රශ්ණය ගැමිමකට ඇති එකක් සේ උන් වහන්සේ සැළකුවේ එයට පිළිතුරු දීමෙහි ලා තමන් ප්‍රබලය යන විශ්වාසය නිසා විය යුතු ය. අන්තරාභවයක් ඇද්ද නැද්දැයි නිශ්චිත ව කීමට හැකියාවක් මට නැති බව කලින් ම කියා ඇත. අන්තරාභවය සිද්ධ කිරීමට ගරු ඥාණසීහ හිමියන් සාධක කරගන්නා ප්‍රධාන දේශනා පාඨ පැරණි බෞද්ධ ආචාර්යවරුන් විසින් ඉදිරිපත් කොට ඇති බව උන් වහන්සේ අන්තරාභවයක් ඇතැයි රටට අඩගා කියන්නට ද පෙර මම පොත පතින් දැන සිටියෙමි. ඒ පාඨ වහල් කර ගෙන යමෙකුට අන්තරාභවයක් ඇතැයි තර්ක කිරීමට හැකි බවත් වසුබන්ධු ආදී ප්‍රසිද්ධ ආචාර්යවරුන් අන්තරාභවය පිළි ගෙන තිබූ බවත් දනිමි. එමතු නොව සත්වයෙක්, පුද්ගලයෙක්, ජීවයක්, ආත්මයක් ඇතැයි බුදුරජුන් පිළිගෙන තිබුණේ යයි තර්ක කළ හැකි දේශනා පාඨ ද දැක ඇත්තෙමි. යම් යම් පඩිවරු ඒ පාඨ ඇසුරින් බුදුන් වහන්සේ ආත්මයක් ඇති බව ප්‍රතික්ෂේප කර නැතැ යි ද ප්‍රකාශ කළහ. ගරු ඥාණසීහ හිමියනුත් ඉදිරියේ යම් දවසක බුදු දහම ආත්ම වාදය කැපී කියා සිටින්නට ද බැරි කමක් නැත. මා එසේ කියන්නේ අන්තරාභවය පිළිබඳ කරන විස්තරයෙන් උන් වහන්සේ ඒ දෙසට නැඹුරු වී ඇති බව පෙනී යන නිසයි. ගරු හිමියනි ඔබ වහන්සේට වැටහෙන පරිදි බුදු දහම විස්තර කිරීමට ඔබ වහන්සේට නිදහස ඇත. එහෙත් මේ රටේ බුදු සසුන පිහිට වූ දා සිට අද තෙක් මෙහි සිටි ථෙරවාදී ආචාර්ය වරුන් සියලු දෙනා ස්ව සම්ප්‍රදාය රැක ගැනීමට ඇත්ත දැක දැක බුද්ධ මතය වසන් කරන ලදැයි චෝදනා කිරීමේ අයිතියක් හෝ යුතු කමක් ඔබ වහන්සේට නැති බව වටහා ගනු මැනවි.

ගරු ඥාණසීහ හිමියන් අන්තරාභවය ගැන කථා කරන්නේ ඒ පිළිබඳ දැඩි විශ්වාසයකිනි. එහෙයින් මගේත් තව බොහෝ දෙනෙකුගේත් දැන ගැනීම පිණිස අන්තරාභවය සම්බන්ධයෙන් පැන නගින මතු සඳහන් ගැටළු ලියා දෙන ලෙස ඉල්ලා සිටිමි.

1. පුද්ගලයකුගේ මරණයේ දී විඤ්ඤාණය නිරුද්ධ නොවී සිරුරෙන් ඉවත්ව අන්තරා හවය තුළින් ඊළඟ හවයේ සිරුරට ඇතුළත් වේ යයි ඔබ වහන්සේ කියති. ඒ මේ විඤ්ඤාණය පටිච්ච සමුප්පත්තියක් බව ද ඔබ වහන්සේ පිළි ගනිති. පටිච්ච සමුප්පත්තියක ලක්ෂණයක් නම් ක්ෂණ හංගුරත්ව යයි. 'තිරෝධ' 'නිරුද්ධ' නිරුප්පත්ති' යන වචන ක්ෂණ හංගය ඇඟවීමට දේශනා පාඨ වල නොයෙක් තැන යෙදී ඇත්තේ ද වෙයි. එසේ නම් පටිච්ච සමුප්පත්ත විඤ්ඤාණය මරණක්ෂණය යෙදී නිරුද්ධ වනවා යයි කීමට ඔබ වහන්සේ විරුද්ධ වන්නේ කුමක් නිසා ද? මරණයේදී විඤ්ඤාණය නිරුද්ධ වූ විට තත් සමානන්තර ව ඒ නිරුද්ධවූ විඤ්ඤාණය අයත් වූ සත්තකියට පර්යාපන්නව වෙනත් විඤ්ඤාණයක් ඊළඟ හවයේ ප්‍රතිසන්ධි විඤ්ඤාණය වශයෙන් පහළ වේ යයි කීම වූද්ධ මතයට විරුද්ධ යයි කීමේ යුක්ති කවරේ ද? විඤ්ඤාණ සත්තකියක් හවයකින් හවයකට සංක්‍රමණය වීමේ සිද්ධිය පටිච්ච සමුප්පාදයට එකඟව පැහැදිලි වන්නේ 'විඤ්ඤාණය මේ සිරුර අතහැර ඒ සිරුරට ඇතුළු වේ' විඤ්ඤාණය මේ සිරුරින් නිරුද්ධ වී ඒ සිරුරේ පහළ වේ' යන ප්‍රකාශන දෙකින් කුමකින් ද?

2. විඤ්ඤාණය ක්ෂණ හංගුර නම් පුද්ගලයෙකුගේ මරණක්ෂණයට සමානන්තර විඤ්ඤාණය මරණක්ෂණය යෙහි වූ විඤ්ඤාණය නොව වෙනත් විඤ්ඤාණයකැයි ගතයුතු වෙයි. ඒ අනුව අන්තරා හවය ඇරඹෙන 'විඤ්ඤාණ ක්ෂණයක් හා අවසන් වන 'විඤ්ඤාණ ක්ෂණයක් විය යුතු ය. ඒ ක්ෂණ දෙක අන්තරා හවය පිළිබඳ ප්‍රතිසන්ධික්ෂණය හා චුතික්ෂණය ලෙස ගන්නට බැරි ද? එසේම සත්වයකුගේ අන්තරා හව ප්‍රාප්තිය උපතක් ලෙස නොසලකනොත් ඒ කුමක් නිසා ද ?

සත්වයකුගේ යම් ආත්ම භාවයක් පිළිබඳ පටිසන්ධි හවංග චුති යන මෙයින් පරිමිත වූ විඤ්ඤාණ සත්තකිය පූර්ව කර්මයක විපාකයකැ යි අභිධර්මය කියයි. යම් කර්මයකින් ජනක විපාකයක් ලැබෙන්නේ එක්වරක් පමණි යනු ද අභිධර්ම කියමයයි. පටිසන්ධි විඤ්ඤාණය නම් එසේ යම් කර්මයක ජනක විපාකය වශයෙන් පහළ වූ විඤ්ඤාණය යයි. හවංග යනු පටිසන්ධි විඤ්ඤාණය පහළ කල කර්මයේ බලය නිසා පටිසන්ධි විඤ්ඤාණය හංගයට යනු සමගම එම ප්‍රතිසන්ධි විඤ්ඤාණයේ ලක්ෂණයෙන් ම යුක්තව පහළවන විපාක විඤ්ඤාණය යයි. පටිසන්ධිය ලබාදුන් කර්මයේ බලය පවත්නාකාක් නැතිනම් වඩා බලවත් කර්මයක් විපාක දීමට ඉදිරිපත් වන තාක් ඒ හවංග විඤ්ඤාණය සත්තකියක් වශයෙන් පැවතී යයි චුතියෙන් එම හවංග සත්තකිය කෙලවර වෙයි. මේ අනුව එක් හවයක පටිසන්ධි හවංග මුනින්නගෙන් පරිමිත විඤ්ඤාණ සත්තකිය එක් කර්මයක විපාකයක් වන අතර ඊළඟ හවයේ පටිසන්ධි හවංග මුනින්නගෙන් පරිමිත විඤ්ඤාණ සත්තකිය වෙනත් කර්මයක විපාකයකි.

## අභිධර්මය

මේ ඉගැන්වීම ගරු ඥාණසිහ හිමියෝ අනුමත කරද් ද? ඒ එසේ නම් අන්තරා හවයේ පවත්නා විඤ්ඤාණ සත්තකිය කවර කර්මයක විපාකයක් ද? පූර්ව හවයේ විඤ්ඤාණ සත්තකිය පහළ කළ කර්මයේ ම විපාකයක් ද? නැතහොත් අපරහවයේ විඤ්ඤාණ සත්තකිය පහළ කරන කර්මයේ විපාකයක්ද? එසේත් නැතිනම් වෙනත් කර්මයක විපාකයක් ද? නැතිනම් ඒ විඤ්ඤාණ සත්තකිය විපාක සංඛ්‍යාවට නො ගැනේ ද?

හැම පුද්ගලයකුට ම ඔහුගේ භෞතික ශරීරයට අතිරික්ත ව මනෝමය ශරීරයක් ඇත. මරණයේ දී ඒ මනෝමය ශරීරය භෞතික ශරීරයෙන් ඉවත් වී අන්තරා හවය තුළ යම් කලක් පැවතී වෙනත් භෞතික ශරීරයකට ඇතුළත් වන්නේ ය යනු ගරු ඥාණසිහ හිමියන්ගේ පිළිගැනීමකි. අපගේ අභිධර්මයෙහි භෞතික ශරීරයක් නැති මනෝමය ශරීරයකින් පමණක් යුත් සත්ව නිකාය ඇති බව ඉගැන්වෙයි. මේ ඉගැන්වීම ගරු ඥාණසිහ හිමියෝ පිළි ගනිද් ද, එසේ නම් ඒ මනෝමය ශරීරයකින් යුත් සත්වයකු වූවක වීමේ දී අන්තරා හවයට ඇතුළු වන්නේ වූකියට පෙර තිබුණු මනෝමය ශරීරයම ද? නැතිනම් ඒ මනෝමය ශරීරය තුළ තිබූ වෙනත් මනෝමය ශරීරයක් ද ඒත් නැතිනම් අභිතව මනෝමය ශරීරයක් ද?

## මනෝමය කය

පුද්ගලයකු ගේ මනෝමය කය ඔහුගේ භෞතික කයේ අභ පසභ කැඩී ගියත් පූර්ණ වූ අංග ප්‍රකාංග ඇතිව පවත්නේ යයි ගරු ඥාණසිහ හිමියෝ පවසති. මේ ප්‍රකාශය තහවුරු කිරීමට නවීන විද්‍යාඥයකු විසින් ගනු ලැබූ අභ පසභ සිද්ධි ගිය නැතැත්තෙකු ගේ ඇක්ස්ටර් ජායාරූපයක අත් පා සටහන් තිබුණේ යයි දක්වති. කරුණාකර මේ පිළිබඳ විස්තරය දත හැකි තුන හෙළි කරන්න. මෙහි දී ප්‍රශ්න කීපයක් මතුවේ මනෝමය කය නිර්මිත ව ඇත්තේ කුමකින් ද? අපේ අභිධර්මයෙහි එන චිත්තප රූප වැනි සුක්ෂම වූ භෞතික පදාර්ථයන් ගෙන් ද නොහොත් යම් මානසික පදාර්ථ විශේෂයකින් ද? මානසික පදාර්ථ විශේෂයකින් ද යි කියතොත් එය ජායාරූපයකට නැගිය හැකි ද? යන වගන් පැහැදිලි කළ යුතු ය. භෞතික කයේ අභපසභ බිඳී ගියත් ඒ තුළ වූ මනෝමය කයේ අභ පසභ නොබිඳී පවතී. නම් එම මනෝමය කය අභේද්‍යය අවිච්ඡේද්‍ය අචිතශ්චර එකකැයි ගත යුතු ය. ඒ එසේ ද? තව දුරටත් මිනිසෙකුගේ භෞතික කය තුළ පවත්නා මනෝමය කයේ හැඩය භෞතික කයේ හැඩයට සමාන විය යුතු ය. යම් සත්වයෙක් මිනිස් බැවින් වූවක වී තිරස්චිත ආත්ම භාවයක උපත ලබන්නේ යයි සිතමු. (මෙය ගරු ඥාණසිහ හිමියෝ පිළිගනිද්දැ යි නොදනිමි.)



මිනිසාගේ මරණයේ දී ඔහුගේ භෞතික ශරීරයෙන් ඉවත් වන මනෝමය කය මිනිස් හැඩ හුරුවෙන් යුක්ත විය යුතුයි. අන්තරා හවය තුළ පවත්නේ ද ඒ හැඩ හුරුවෙන් ම විය යුතු ය. එම මනෝමය කය තීරස්ථිත ආත්ම හවයේ භෞතික ශරීරයට ඇතුළු වන්නේත් ඒ මිනිස් හැඩහුරුවෙන්ම ද? නොහොත් තීරස්ත් සිරුරේ හැඩහුරුවෙන් ද? මනෝමය කයේ හැඩ හුරුව වෙනස් නො වෙතොත් මිනිසත් බැවින් චුතව තීරස්ත් බවක උපන්නහුගේ මනෝමය කය මිනිස් හැඩහුරුවෙන් යුක්ත යැයි ගන්නට වෙයි.

එවිට භෞතික කයේත් ඒ තුළ ඇති මනෝමය කයේත් පරස්පර විරෝධයක් වෙයි. යම් ලෙසකින් ඔහුණ ආත්ම හවයේ වූ මනෝමය කය තීරස්ත් සිරුරකට ඇතුළුවීමේ දී හැඩහුරුව වෙනස් වන්නේ නම් ඒ කවර අවස්ථාවක දී ද? එසේ වෙනස් වෙතොත් මිනිසා ගේ මරණයේ දී ඔහු තුළ වූ මනෝමය කය සමඟ ඉවත් වන විඤ්ඤාණය තීරස්ත් සිරුරට ඇතුළු වේ යයි කීම නො යෙදෙනවා නොවේ ද? මනෝමය කය අන්තරා බවය තුළ දී වෙනසකට පත් නොවේ යයි ගනිතොත් භෞතික කය තුළ පවත්නා මනෝමය කය එම භෞතික කයට සමාන විය යුතු නිසා මිනිසා මැරී මිනිසෙක් ව ම උපදී යැයි ගන්නට සිදු වේ. මේවා ගැන ගරු ඤාණසීහ හිමියන් ගේ විසදුම් කවරේ ද?

අන්තරාහවික සත්වයන් ගේ ආත්ම භාව සභාගතාවක් එනම් ආත්මභාවයේ පරස්පර සමානතාවක් ඇත් ද? ඔවුන්ට නියමිත සත්වා වාසයක් හා ආයු පරිමාණයක් තිබේ ද? සත්වයකු ගේ අන්තරා හවයට පැමිණීම උපතක් ලෙස හා ඉන් ඉවත් වීම වූනියක් ලෙස නොසලකන්නේ නම් අන්තරා හව සත්ව යා පටිච්ච සමුප්පත්තිය කැපී කියන්නේ කෙසේ ද? මළ සත්වයාගේ විඤ්ඤාණය මනෝමය කය සමඟ අන්තරාහවයට පිවිස වෙනත් අභිමත සිරුරකට ඇතුළු වේ යයි කියන විට එය ආත්ම වාදයක් මිස පටිච්ච සමුප්පත්ත වාදයක් වන්නේ කෙසේ ද?

මිනිසකුගේ මරණයේ දී විඤ්ඤාණය මිනිස් සිරුර තුළ වූ මනෝමය කය සමඟ අන්තරාහවයට පිවිසේ නම් ඒ මනෝමය කය පුර්ණ ඉන්ද්‍රියන් ගෙන් යුක්ත නම් අන්තරාහවික සත්වයාට තමා ගැන දැනීමක් තිබිය යුතු ය. ඔහු තීරස්ත් ප්‍රේත නිරය ශරීරයකට ඇතුළු වෙතොත් තමා ඇතුළුවීමට යන්නේ වඩා දුක් ඇති තැනකට ය යන දැනීම ද ඔහුට තිබිය යුතු ය. යම් සකෙක් දැන දැන වඩා දුක් ඇති තැනකට කැමැත්තෙන් ම ඇතුළු වේ ද?

## සංක්‍රමණය වීම

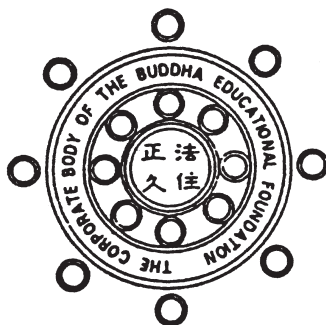
අත්තරා හවිකයා ගත්ධබ්බ නමින් හඳුන්වනු ලබන්නේ කවර අර්ථයකින් ද, ඔහු ගේ පැවැත්මට ආහාරය වන්නේ කුමක් ද?

විඤ්ඤාණ සන්නතියේ පැවැත් මෙහිලා දේශ කාල දෙකින් විච්ඡේදයක් සිදු නො වේ. යනු පෙරවාද ඉගැන්වීමයි. ඒ නිසා ලංකාවේ දී වුන වුවේකු භාරතයේ උපත ලැබීමේ දී මේ වුනි සිතත් ඒ ප්‍රතිසන්ධි සිතත් අතර දේශ වශයෙන් ද අසඤ්ඤ භවයේ උපත ලැබීමේ දී සිදුවන විඤ්ඤාන නිරුද්ධිය හා ඉන් වුන වීමේ දී සිදුවන විඤ්ඤාණ පාත්‍ර භාවය අතර කාල වශයෙන් ද විච්ඡේද හෙවත් පරතරයක් නැතැයි සැලකේ. ගරු ඥාණසීහ හිමියෝ මේ ඉගැන්වීමට එකඟ වෙත් ද, තවද එක් තැනක දී මැරී වෙනත් තැනක ඉපදීමේ දී දේශ විච්ඡේදය ගැටළුවක් වන්නේ නිත්‍ය ආත්මයක් පිළිගන්නා අයට ය. එහෙයින් ඔව්හු නිත්‍ය වූ ආත්මය එක් සිරුරක් හැර වෙනත් සිරුරකට සංක්‍රමණය වීමේ දී පුර්ව ශරීරයේ වූ සුක්ෂ්ම ශරීරයෙන් යුතු ව එයින් බැහැර වී අපර ශරීරයට ඇතුළු වේ යයි කියති. යමෙකු ගේ මරණයේ දී විඤ්ඤාණය මනෝමය කය සමඟ භෞතික ශරීරයෙන් ඉවත් ව අත්තරාභවය තුළින් වෙනත් භෞතික ශරීරයකට ඇතුළු වේ යනුවෙන් ගරු ඥාණසීහ හිමියන් කරන විස්තරය ඉහත කී ආත්ම සංක්‍රමණය ම වෙත වචන වලින් කීමක් නො වේ ද?

මෙරට බෞද්ධ ජනතාවගේ ප්‍රයෝජනය සලකා අත්තරා භවය පිළිබඳ යට සඳහන් කළ ගැටලු ටික සෘජුව පැහැදිලි කර දෙන ලෙස ගරු ඥාණසීහ හිමියන් ගෙන් නැවතත් ඉල්ලා සිටිමි. එම ගැටළු වලට විසඳුම් ඉදිරිපත් කරන්නේ තථාගත දේශනා අවිධිකථා ටිකා නිකායාත්තර ශ්‍රත්ථ යන යමක් ඇසුරින් නම් ඒ බව ද අත්තනෝමතික ලෙස නම් ඒ බව ද නොවළඟ සඳහන් කරන ලෙස ද ආරාධනා කරමි.

\* මෙම සාරාංශය ධර්ම සංවාදය මෙනතින් නිම විය.

භාගිවානගේ තඹපෙ එක්සත් සමූහ බෞද්ධ අධ්‍යාපන පදනමේ සහ  
 තඹපෙ සුන්සාන් බෞද්ධ අධ්‍යාපන ආයතනයේ අනුශාසක වූ  
 භාගිවානගේ තඹපෙ සන්චෝං නගරයේ ශ්‍රී රතනපෝති ථේරවාදී  
 බෞද්ධ මධ්‍යස්ථානාධිපති භාගිවානගේ ප්‍රධාන සංඝනායක  
 රත්මලාන ශ්‍රී විජයාරාම විහාරවාසී පූජ්‍ය හිටපිටකවෙදී  
 බෝඳ්දාගම චන්දිම හිමියන්ගේ අනුශාසනා පරිදි මෙම  
 ධර්ම ග්‍රන්ථය භාගිවානගේ එක්සත් සමූහ බෞද්ධ  
 අධ්‍යාපන පදනම මගින් මුද්‍රණය කරවා  
 ශ්‍රී ලංකාවේ බෙදාහරින ලදී.



නොමිලයේ බෙදාහැරීම පිණිසයි

“Wherever the Buddha’s teachings have flourished,  
either in cities or countrysides,  
people would gain inconceivable benefits.  
The land and people would be enveloped in peace.  
The sun and moon will shine clear and bright.  
Wind and rain would appear accordingly,  
and there will be no disasters.  
Nations would be prosperous  
and there would be no use for soldiers or weapons.  
People would abide by morality and accord with laws.  
They would be courteous and humble,  
and everyone would be content without injustices.  
There would be no thefts or violence.  
The strong would not dominate the weak  
and everyone would get their fair share.”

※ THE BUDDHA SPEAKS OF  
THE INFINITE LIFE SUTRA OF  
ADORNMENT, PURITY, EQUALITY  
AND ENLIGHTENMENT OF  
*THE MAHAYANA SCHOOL* ※

# ***GREAT VOW***

***BODHISATTVA EARTH-TREASURY  
( BODHISATTVA KSITIGARBHA )***

***“ Unless Hells become empty,  
I vow not to attain Buddhahood;  
Till all have achieved the Ultimate Liberation,  
I shall then consider my Enlightenment full !”***

***Bodhisattva Earth-Treasury is  
entrusted as the Caretaker of the World until  
Buddha Maitreya reincarnates on Earth  
in 5.7 billion years.***

***Reciting the Holy Name:  
NAMO BODHISATTVA EARTH-TREASURY***

***Karma-erasing Mantra:  
OM BA LA MO LING TO NING SVAHA***



With bad advisors forever left behind,  
From paths of evil he departs for eternity,  
Soon to see the Buddha of Limitless Light  
And perfect Samantabhadra's Supreme Vows.

The supreme and endless blessings  
of Samantabhadra's deeds,  
I now universally transfer.  
May every living being, drowning and adrift,  
Soon return to the Pure Land of  
Limitless Light!

~The Vows of Samantabhadra~

I vow that when my life approaches its end,  
All obstructions will be swept away;  
I will see Amitabha Buddha,  
And be born in His Western Pure Land of  
Ultimate Bliss and Peace.

When reborn in the Western Pure Land,  
I will perfect and completely fulfill  
Without exception these Great Vows,  
To delight and benefit all beings.

~The Vows of Samantabhadra  
Avatamsaka Sutra~

# DEDICATION OF MERIT

May the merit and virtue  
accrued from this work  
adorn Amitabha Buddha's Pure Land,  
repay the four great kindnesses above,  
and relieve the suffering of  
those on the three paths below.  
May those who see or hear of these efforts  
generate Bodhi-mind,  
spend their lives devoted to the Buddha Dharma,  
and finally be reborn together in  
the Land of Ultimate Bliss.  
Homage to Amita Buddha!

**NAMO AMITABHA**

**南無阿彌陀佛**

【斯里蘭卡文：南傳佛教生死輪迴觀】

財團法人佛陀教育基金會 印贈

台北市杭州南路一段五十五號十一樓

Printed and donated for free distribution by  
**The Corporate Body of the Buddha Educational Foundation**  
11F., 55 Hang Chow South Road Sec 1, Taipei, Taiwan, R.O.C.

Tel: 886-2-23951198 , Fax: 886-2-23913415

Email: [overseas@budaedu.org](mailto:overseas@budaedu.org)

Website: <http://www.budaedu.org>

**. This book is strictly for free distribution, it is not for sale.**

**නොමිලයේ බෙදාදීම පිණිසයි.**

Printed in Taiwan  
5,000 copies; February 2014  
SR025-11998





