01

ථෙරවාද බුද්ධ ධර්මයේ ලක්ෂණ

අයි. බී. හෝනර්

ඒක ම ශ්‍රේෂ්ඨ පුද්ගලයකු ගේ මුවින් පහළ වී එන්නා සේ ද, දැනට ගණන් බලා තිබෙන අයුරින් වර්ෂ 2500 කට වඩා ස්වල්ප කාලයක් තුළ පැවැතුණා සේ ද සලකනු ලබන අතිවිශාල ධර්ම ස්කන්ධයට බටහිර ජාතීන් මෑත කාලයෙහි දුන් නාමය Buddhism යනු යි. මේ ධර්මස්කන්ධය පාළි පිටකයෙහි අන්තර්ගත යි; අද ඔබ ඉදිරියෙහි මා කරන්නට යන දේශනය ඒ පිටකය පිළිබඳ ව යි. අද පවතින සාධක අනුව, අවිච්ඡින්නව ද, අංග සම්පූර්ණව ද පැවැතුණු එක ම බෞද්ධ පිටකය සේ, සලකනු ලබන්නේ මේ පාළි පිටකය යි. එහි ඇතුළත් සූත්‍ර ධර්මය අතුරින් බොහෝමයක් බුද්ධ භාෂිතය සේ ද, වඩා ස්වල්ප කොටසක් උන්වහන්සේ ගේ ප්‍රධාන ශ්‍රාවකයන් ගේත් සමකාලීන ස්ත්‍රීපුරුෂයන්ගේත් භාෂිතය සේ ද හඟිති. මොවුන්ගේ ප්‍රකාශන, ශාස්තෲන් වහන්සේ වදාළ දැය හා වෙනසක් නො දක්වයි. අන්ධ භක්තියෙකින් හෝ හුදු වාච්‍යාර්ථයෙන් හෝ ඒ ධර්මය දැරීමෙහි අවශ්‍යතාවක් නොදරූ ඒ ශ්‍රාවකයන් ද බුද්ධ භාෂිතයෙහි තර්කානුකූලභාවය වටහාගත් බව දැක්වීමට මේ කරුණ පිහිට වෙතැ'යි මම සිතමි. ඔවුන් සැබැවින් ම ලද්දේ එයට ඉඳුරා විරුද්ධ උපදේශ යි. සියල්ල අත්හදා බලා එහි සත්‍යතාව පරීක්ෂා කරගැනීමට දිරි ගන්වන උපදේශයි.

රාජකීය ශාක්‍ය කුලයෙහි ජනිත වූ ගෞතම බුදුරජාණන් වහන්සේට, උන්වහන්සේ ජීවමාන ව වැඩ විසූ කල්හි දීම, ශාක්‍යමුනි යන නාමය ලැබිණි. මෙය, උන්වහන්සේට යෙදුණු විරුදාවලි රැසෙන් එකක් පමණි; ඒවා තව ම සම්පූර්ණයෙන් රැස් කොට නැත්තේ ය. අසූ තුන් වසරක් ජීවත් වුණු උන්වහන්සේ 45 වසරක් පමණ කල් උතුරු ඉන්දියානු ගංගා නිම්නයේ ධර්මය ප්‍රචාරයෙහි යෙදුණු සේක. අනුක්‍රමයෙන් ඒ ධර්මය අන් රටවලට ද පැතිරී ගියේ ය. ලංකාව, බුරුමය, තායිලන්තය, කාම්බෝජය සහ ලාවෝස් යන රටවල වැස්සන් පවසන පරිදි, බුද්ධ භාෂිතය පුරාතනයෙහි යම් පාරිශුද්ධියක් දැරුවේ ද, ඒ ස්වරූපයෙන් ම මේ රටවල දැනුදු පවතී. එහෙත්, චීනය, ජපානය සහ තිබ්බතය යන රටවල චතුරාර්‍ය සත්‍යය ආර්ය අෂ්ටාංගික මාර්ගය සහ නිර්වාණය යන මූලික අංග නො වෙනස් ව පැවැතුණ ද, අවශේෂ ධර්මය බලවත් විපර්යාසවලට පාත්‍ර විය. ඒවා සමූහයක් සේ ගත් කල, 'මහායාන' යනුවෙන් හැඳින්වෙයි. බුදු සමයේ මේ පශ්චාත් ස්වරූපයෝ ද තම ශාස්තෲන් වහන්සේට භක්ති ප්‍රණාමය පුද කරන්නාහු සාමූහික වශයෙන් 'මහායාන' නමින් හඳුන්වනු ලබති. ඒ අතර, ලංකාව සහ බුරුමය ආදී රටවල අදහනු ලබන දහම ස්ථවිරයන්ගේ ''වාදය'' නොහොත් ''ප්‍රකාශනය'' යන අරුතින් ''ථෙරවාද'' යනුවෙන් හැඳින්වෙයි. ඇතැම් විට, අවිචාරයෙන් මෙන් එය ''හීනයාන'' යනුවෙන් ද හැඳින්වෙයි. ඉතින්, මේ දේශනයෙහි දී අප සලකා බලන්නේ එහි ස්වරූප කිහිපයක් පමණි. ඒ, ථෙරවාදය ප්‍රමාණයෙන් ඉතා විශාල බැවිනි.

බුද්ධ ධර්මය පැතුරුණේ යම් රටෙක ද, එය එහි වැස්සන්ගේ හදවතට තරයේ කා වැදුණේ ය; ජයග්‍රාහී ව එය ඔවුන් ගේ සිත් පැහැර ගත්තේ ය. එහි අනුගාමිකයෝ ප්‍රධාන වශයෙන් ගිනිකොණ ආසියාවේ වසන්නෝ, ක්‍රිස්තු භක්තිකයනට, ඉස්ලාම් භක්තිකයනට හෝ වෙන අන් ආගමිකයනට හෝ වඩා සංඛ්‍යාවෙන් වැඩි වෙති'යි සිතනු ලබති. දෘශ්‍ය - කලා නිර්මාණයෙහි ලා එය මහත් බලවේගයක් වූ බව ස්ථිර ව පෙනෙයි; විහාර, දාගැබ්, ප්‍රතිමා, ආලෙඛ්‍ය චිත්‍ර සහ බදාම චිත්‍ර අතිවිශාල ගණනෙකි. බෞද්ධ රටවල් පුරා වර්තමාන ''සංස්කෘතිය'' තෙරපෙමින් පැතිරෙන මේ කාලයෙහි එය

එ රට වැසියනට මහත් ආශිර්වාදයක් ව පවතින බව ද පෙනෙතත්, එය තවත් කොතරම් කල් එසේ පිහිටා සිටී දැයි මම නො දනිමි. කවර හෙයින් ද? ආරම්භයෙහි පටන් අද දක්වා ම, බුදු දහම, අභ්‍යන්තර සහ බාහිර සාමය පිළිබඳ ව ශාරීරික සහ චෛතසික සන්සුන් බව පිළිබඳ ව, අසල් වැසියන් හා හොඳ හිත පිළිබඳ ව ''මා යම් සේ ද, ඔවුහු ද එසේ වෙති. ඔවුහු යම් සේ ද, මම ද එසේ වෙමි'' (සු. නි. 705) - මුළු මහත් මනුෂ්‍යත්වය හා මෛත්‍රිය පිළිබඳ (''වෛරයෙන් වෛරය නො සන්සිඳේ; අවෛරයෙන් ම සන්සිඳේ. මේ සනාතන ධර්මය යි'':ධ.ප.5) - ධර්මයෙක් විය. එය අනුව, කිසිවක් අත්‍යන්තය දක්වා නො කළ යුතු ය. ශාරීරික, සදාචාරාත්මක සහ දාර්ශනික අතින් බලන කල ශූන්‍ය භූමි සේ පෙනෙන සියලු අන්ත අතුරෙන් පවත්නා මධ්‍යම ප්‍රතිපදාව පරම මාර්ගය ද ශ්‍රේෂ්ඨතම ක්‍රියා කලාපය ද සේ ඉදිරිපත් කරනු ලැබිණි.

අවිද්‍යාවෙන් මිදී පරම අවබෝධය ලබාගැනීමට පෙර සිද්ධාර්ථ බෝධිසත්ත්ව තුමාණෝ සිය තරුණ වියෙහි දී කාම සුඛල්ලිකානුයෝගයෙන් ද, එසේ ගෙවූ අධික කාම සුඛ විහරණයෙන් අභිනිෂ්ක්‍රමණය කොට සාවුරුද්දක් කල් අත්තකිලමථානුයෝගයෙන් ද කල් ගෙවූ හ. මේ දෙවැනි අවස්ථාවෙහි දී උන්වහන්සේ සිය සිරුරට දුන් වධ කො තරම් දරුණු ද'යි කිවහොත් උන්වහන්සේ මරණින් ගැළවුණේ යන්තමිනි. එහෙත්, ඒ උභය යෝගය ම නියම සාමයටත් සැපතටත් මඟ නො වී ය. උන්වහන්සේ වටහාගත් පරිදි ම, ඒකාන්ත වශයෙන් අන් මඟක් තිබිය යුතු ම විය.

බුද්ධ ධර්මය සර්වාශුභවාදී දර්ශනයෙකැ'යි පිළිගන්නෝ තව මත් වෙසෙත් දැ'යි, නොහොත්, ඒ හැඟුම සඳහට ම අත්හැර සිටිත් දැ'යි මම ඉඳුරා නො දනිමි. මේ කල නැඟෙනහිර රටවලට කඩිමුඩියේ පැමිණ හැරී යන්නන් එසේ නිගමනය කළ හැකි බව නම් සිතමි. බුද්ධ ධර්මය සර්වාශුභවාදී හෝ සර්වශුභවාදී හෝ නොවේ. ඒ සංස්ථා දෙක අතර පවත්නා දර්ශනයකි. ථෙරවාදය තථ්‍යතාව - සියල්ල පවත්නා ස්වභාවය - මත ගොඩනැගුණු ධර්මයක් සේ පිළිගනු ලැබේ; එය තථ්‍යතාවට මුහුණ දෙයි. එයට පසුපස හරවා ඈත් වී දිව යෑමට මාන නො බලයි. ඒ අපහසු ය. යම් ස්ථානයෙක, යම් කාලයක් තුළ දී පවත්නා නියම තත්ත්වය පුද්ගලයා ගේ සියලු අදහස් උදහස් වැඩ කටයුතු පාලනය කොට, මෙහෙයවන්නක් සේ සලකතොත් පමණකි, සියලු සංසාරයෙහි තථ්‍යතාව අතික්‍රාන්ත කළ හැකි වන්නේ. මහා ශික්ෂණයෙන් යුත් භාවනානුයෝගීහු එසේ කිරීමට පොහොසත් වෙති. මේ ශික්ෂණය නිබඳ ව ද, දැඩි ව ද ක්‍රියාවේ යෙදූවුව හොත්, අනුක්‍රමයෙන් නිවනට පැමිණිය හැකි වේ. (A.V.2.) ඒ පරම මඟෙහි පා නැඟිය යුත්තේ පුද්ගලයා ම ය; ඒ සඳහා ආත්ම දමනය සහ ආත්ම ශික්ෂණය කළ යුත්තේ පුද්ගලයා ම ය. බුදුන් විසින් මඟ දක්වනු ලැබී ය; එහෙත්, රජගහ නුවරට මඟ දන්නාවූ ද, එහි වරක් ගිය හෙයින් යළිත් යෑමට රිසියක් නො නැත්තා වූ ද තැනැත්තකු, එ නුවරට මඟ අසන්නකුට එය දක්වන්නා සේ, මඟ පෙන්වන බුදුන් ගේ කාර්යය එපමණකින් කෙළවර වෙයි. ''ධර්මයේ විස්තර කොට ඇති පරිදි හරි මඟ ගෙන, වැරැදි මංසන්ධියෙකින් නො හැරී (M.iii.6.) ප්‍රතිපත්ති පූරණයෙහි වෙහෙසීම දැන් ඔබේ යුතු කම යි.'' (Dhp. 276)

බුදුන්, මිනිස් සිරුරෙකින් යුක්ත වූවකු බවත්, දිවමන්ව සිටිය දී පියෙවි මිනිස් ඇසින් නො සැඟැවී සිටි බවත්, දෙවියකු හෝ ආශ්චර්යවත් අවතාරයක් හෝ නොවූ බවත් ථෙරවාද ධර්මයේ පදනමෙහි මූලාංගයෙකි. සර්වඥතා - ඥානය ලැබූ බුදුවරයකු විය හැක්කේ මනුෂ්‍යයකුට පමණි. ධර්මය අනුව මනුෂ්‍යයා පරමෝත්තම යි; ඔහුට අවශ්‍යතාව තිබේ නම්, ඒ සමඟ ම, පූර්ව ආත්මභාවයන්හි දී ශක්තිමත් කර්ම බලයක් ලබා සිටිමින් මේ ජන්මයෙහි ද එයට තවත් බලවේගයක් එක්කොට ගනී නම්, මේ ආත්මභාවයේ දී නොවේ නම් මතු ආත්මභාවයෙක දී හෝ ඔහුට බුද්ධඥානය කරා බොහෝ දුරට ළං විය හැකි යි. බුද්ධත්වයට ම පත්විය හැකි යි. ''තමාට පිහිට තමා ම ය; වෙන කවරෙක් තමාට පිහිට වේද?'' (ධම්මපදය. 160) නිර්මාපකයකුට, දෙවියකුට, උපනිෂද්හි දැක්වෙන

අර්ථයෙන් කියතොත් ඊශ්වරයකුට හෝ බ්‍රහ්මයකුට හෝ කිසි දු තැනක් නො දෙන බුද්ධ ධර්මය ''ආගමක්'' සේ හැඳින්වීම, එනිසා අනුචිත වේ. එනිසා ම, බුද්ධ ධර්මයෙහි යාච්ඤා ද, කපුවකු ලවා කරන කන්නලව් ද නැති; බුදු පිළිමයක් ඉදිරි පිට මල් පිදීම, පහන් දැල්වීම, ගාථා කීම, වැඳ වැටීම ආදිය ''පූජා සත්කාර'' ය'යි සිතන්නේ නම්, ඒ මුළාවෙකි. මල් සහ පහන්, සියලු සංස්කාරවල ලක්ෂණයක් ව පවත්නා අනිත්‍යයේ සංකේත යි; වැඳ වැටීම, බුදුන්ගේ ශ්‍රේෂ්ඨ ගුණාංග වටහාගැනුම පිළිබිඹු කරන ක්‍රියාවක් වන අතර ම, ඒ මඟින් සියලු ප්‍රාණීන් කෙරෙහි පතළ මෛත්‍රිය, සත්‍යවාදී භාවය, ප්‍රඥාව, සියලු දේශනය ක්‍රියාවෙන් අර්ථවත් කිරීමේ බලය ආදී සමහරක් අනුගමනය කිරීම සුදුසු බව සිහියට නංවන ක්‍රියාවෙකි.

''තථාගතයන් වහන්සේ සම්‍යක් සම්බෝධිය දිනූ රැයෙහි පටන්, නිරුපධිශේෂ නිර්වාණ ධාතුව අවබෝධ කරගත් රැය දක්වා ම - ඒ අතරතුරෙහි - උන්වහන්සේ පැවැසූ, හෙළිදරව් කළ, විස්තර කළ සියල්ල එසේ මය. නො එසේ නොවේ. එ හෙයින් උන්වහන්සේ තථාගත වෙති. තථාගතයන් වහන්සේ යමක් පවසත් ද, ඒ අනුව ම හැසිරෙති. උන්වහන්සේ වචනයට අනුව ක්‍රියාවත්, ක්‍රියාවට අනුව වචනයත් දරන හෙයින් තථාගත නම් වෙති.'' (D.i ii. 135)

එනිසා, බුදුන් කෙරෙහි නිතර ව්‍යවහාර වන 'තථාගත' නම් මේ අභිධානය, වෙනත් අර්ථ දරන අතර ම, ඉහත දැක්වූ අර්ථ ද දරයි; ත්‍රිපිටක ග්‍රන්ථවලට සපයන ලද අටුවාවල අර්ථ අටක් දැක්වේ. එ නිසා ඒ පදය විස්තර නොකොට, එසේ ම යෙදීම වඩී. එහෙත්, එහි මූලික අදහස ''තථ'' හෙවත් ''පවත්නා නියම තත්ත්වය'' (-එ නම්, ''සත්‍යය'') කරා ''ගත'' (-ගොස් සිටින) තැනැත්තා ය. ''තථ'' යන අර්ථය අරහයා වඩා ව්‍යවහාර වන්නේ ''සච්ච'' යන පදය යි. තව ද, මේ සත්‍යයට දෙවැනි තැන් දරන සත්‍යයක් ද නැති - (Sr. 884); එය ''ධම්ම'' - ''සච්චං ධම්මො'' යනුවෙන් හැඳින්වෙයි. (S. i. 169) ''සච්චනාම'' (-නාමය සත්‍යවූයේ) යන ප්‍රශංසාත්මක නාමයෙකින් ද බුදුහු ඇතැම් විට හැඳින්වෙති. එහෙයින්, ධර්මය ''සත්‍යය'' නම්, බුදුහු ද ''සත්‍යය'' නම්, උන්වහන්සේ ''ධම්ම'' වෙති; එ හෙයින් ''දහම් දකින්නා මා දකී; මා දකින්නා දහම් දකී'' (Siii 120) යනුවෙන් උන්වහන්සේට යුක්ති සහගත ව පැවැසිය හැකි ය.

බුදුන් ජීවමාන ව වැඩ සිටිය දී, උන් වහන්සේ දෙසූ දෑ ''නිරවද්‍ය කරුණු'' ''විය යුතු ස්වභාවය'' යන අර්ථයෙන් ''ධම්ම'' යනුවෙන් හැඳින්විණි. මෙය බිහිවූයේ සංස්කෘතයෙහි 'දරන', 'උසුලන', 'සිහියේ රඳන' යන තේරුම් ඇති ''ධර්ම'' යන ප්‍රකෘතියෙනි. එහෙයින් එහි අර්ථය බුදුන් ඉගැන්නූ සියලු දැය කඳ ගත්- මූර්තිමත් වුණු - ස්වභාවය යි; එය සුත්ත පිටකයෙහි ආරක්ෂා වී පවතී. මෙය මහ නිකාය හතරකට ද, සුළු වුව ද විශිෂ්ට වට්නාකමින් යුත් තවත් නිකායයකට ද බෙදී පවතී. ධම්ම කොට්ඨාශය පවත්නේ මෙහි ය; භික්ෂූන් සහ භික්ෂුණීන් වහන්සේලා ගේ ශික්ෂණය පිළිබඳ ව බුදුන් පිහිටුවා ලූ සේ සලකනු ලබන නීති සහ ශික්ෂාපද රැසක් වූ විනය පිටකය ඉන් බාහිර ය. (අවාසනාවකට මෙන් භික්ෂුණී ශාසනය අද නො පවතී.)

ධර්මයෙහි දර්ශනාත්මක ආදී ස්වභාවය වටහා ගැනීමේ එක්තරා ක්‍රමයක් නම්, එය විස්තර කරන සූත්‍රයේ, සිරිත් පරිදි, අන්තර්ගත වන ''අකාලික'' නම් වචනය සලකා බැලීම යි. එයින් වහා වැටහෙන මූලික අර්ථය නම් ''කාලයට අදාළ නොවන'' යනු යි. එය විස්තර කිරීමේ හොඳ ම විධිය ද එය යැයි මම සිතමි. මේ සූත්‍රය මෙසේ ය. ''භාග්‍යවතුන් වහන්සේ විසින් ධර්මය මනා ව දක්වන ලදී. එය (සංස්කාරයන්ගේ) පවත්නා තත්ත්වය හා අදාළයි. (සන්දිට්ඨික); එය අකාලික යි; (එය වෙත) පැමිණ (විමසා) බැලිය යුත්තකි; එය ඉහළ අරමුණු කරා ම මෙහෙයවයි; නුවණැත්තන්, විසින් තමන් ම

අවබෝධ කරගත යුත්තකි.' මෙය, බ්‍රාහ්මණයකු, ආජීවකයකු හා බුදුන් බැහැදැක්මට පැමිණි විටෙක අහම්බෙන් වාර්තා කරගනු ලැබූවකි.

මෙය පුදුමයට කරුණක් නොවේ. බුදුන් දවසැ ''මිථ්‍යා දෘෂ්ටික'' නිකාය දෙ සැටක් පැවතිණි; ඒ සැමෙකට ම ශාස්තෘවරයෙක් ද විය; ඒ සියල්ලෝ සත්‍යය නොහොත් විමුක්ති මාර්ගය සෙවූහ; ඒ අතරින් බොහෝ දෙනෙක් සියුම් ගැටළු සහිත දර්ශනාත්මක විෂයයෙහි නිපුණ දක්ෂ විවාදකයෝ ද තාර්කිකයෝ ද වූ හ; ඒ අතර ම, ස්වකීය නිකායයට ප්‍රධාන වූ ශාස්තෘවරයාට පමණක් නොව, වෙන අන් ශාස්තෘවරුනට ද සවන් දීමේ නිදහස ද දූරු හ. ආගමික විෂයයෙහි සේ ම සත්‍යය සොයා යෑමෙහි ද ඔවුන් ලත් නිදහස සීමා රහිත විය. බුද්ධ ධර්මයට විරුද්ධ ව ප්‍රබල ම තරඟයට අවතීර්ණ වූවෝ නිගණ්ඨයෝ ය. 2000 වසරක් පමණ කල් වැජඹුණු මේ නිකාය දැන් අතුරුදහන් ව පවතී. එහෙත්, බුද්ධ ධර්මය පහළ වීමට පෙර පටන් ම සිටියවුන් සේ ගත හැකි ජෛනයෝ ඉන්දියාවේ ඇතැම් පළාත්වල සුළු සංඛ්‍යා වශයෙන් වුවද, තවමත් වසති.

බ්‍රාහ්මණයා ද ආජීවකයා ද, අකාලික වූ ධර්මය කොතරම් දුරට වර්තමානය හා අදාළ දැ'යි බුදුන්ගෙන් විමසූහ (A. i 156, 157). බුදුන් ගේ පිළිතුර වූයේ අකුසල මුල් වූ ලෝභය, ද්වේෂය සහ මෝහය උත්පාටනය කළ යුතු බව යි. මේවා නසා දැමූ විට, යම් පුද්ගලයෙක් තමා හෝ මෙරමා හෝ දෙ දෙනා ම හෝ හිංසාවකට ලක් කිරීමේ ප්‍රයත්නයෙන් මිදෙයි; එ නිසා හේ කවර නමුත් චෛතසික පීඩනයකට හෝ දුකකට හෝ පත් නො වෙයි. ධර්මය වර්තමානයට අදාළ වන්නේ මෙසේ යි, මෙය ඉතා සැලැකිය යුතු කරුණෙකි. එහි ශ්‍රේෂ්ඨ ස්ථානය හිමි වන්නේ අහිංසාවට යි. මෙය, ආරම්භය සොයා ගත නොහැකි තරමට ම පැරැණි වූ ඉන්දියානු ධර්මතාවකි. ප්‍රාණ වධය සහ ප්‍රාණ ඝාතය කරන්නා ඉතා පහත් චරිතයෙකින් යුක්ත බව පාළි ත්‍රිපිටකයෙහි විටින් විට, නිරතුරු ව අවධාරණයෙන් පැවැසෙන හෙයින්, මේ ධර්මතාව බුදුන් පිළිගෙන සිය ධර්මයට ද ඇතුළත් කළ බව පැහැදිලි ය. මනුෂ්‍යයෝ ද සත්ත්වයෝ ද එයට ඇතුළත් වෙති; මුළුමනින් ගත් කල, ඒ දෙ වර්ගයා අතර සීමාව අනියම යි, අස්ථිර යි; එහෙත්, මිනිසකු මැරීම සතකු මැරීමට වඩා දරුණු ක්‍රියාවක් ලෙස සලකනු ලැබිණ.

නිර්වාණය ද අකාලික සේ දැක්වුණු හෙයින් එය කො තරම් දුරට වර්තමානය හා අදාළ දැයි ඇසූ ජානුස්සොනි නම් තවත් බ්‍රාහ්මණයකුට ද බුදුන් වදාළේ අර බ්‍රාහ්මණයාට සහ ආජීවකයාට දුන් පිළිතුර ම ය. මේ සාම්‍යය නිසා ධර්මයත් නිර්වාණයත් එක ම සේ පෙනෙන අවස්ථාවකට අපි පිවිසෙමු. බුදුන් ගේ අග්‍රශ්‍රාවක ශාරිපුත්‍රයන් වහන්සේ ගෙන් ''නිර්වාණය යනු කිමෙක් ද?''යි අසන ලද ප්‍රශ්නයට දුන් පිළිතුර නිසා මේ සාම්‍යය තවත් තහවුරු වෙයි. උන් වහන්සේ වදාළේ ලෝභ, ද්වේෂ, මෝහ යන තුන් අකුසල-මුල් සිඳ දැමූ කල නිවන ඇති වන බව යි (S. iv 251). නිර්වාණය ගැන මෙයට වඩා කරුණු කිව හැකි බව සැබෑ ය; එහෙත් ඒ සියල්ලෙහි සාරය මෙය ම ය.

උග්ගණ්හාපිත වශයෙන්, ගෞතම බුදුනට පෙර පහළ වූ බුදුවරුන් විසින් ද එය අවබෝධ කර ගනු ලැබ, දේශනා කරනු ලැබී ය. ගෞතමයන් වහන්සේ විසින් ද එය දේශනා වුණු සේ ම මතු බුදු වන මෛත්‍රී බුදුන් සහ ඉක්බිති ව පහළ වන බුදුන් විසින් ද එය දේශනා කරනු ලබයි. ධර්මය 'අකාලික' සේ ද 'අනන්ත' සේ ද හැඳින්වෙන්නේත් පෞරාණික භාවය එයට අදාළ නොවන්නේත් මේ කරුණ ද නිසා ය. එහෙත්, එය එක් බුදු කෙනෙකුගෙන් තවත් බුදු කෙනෙකුට හිමි වන වෘත්තාන්ත රාශියක් නොවේ. එක් බුදු කෙනෙකුගේ පිරිනිවනත් තවත් බුදු කෙනෙකුගේ පහළ වීමත් අතර සාමාන්‍යයෙන් කාල පරතරයෙක් පවතී. හැම බුදු කෙනෙක් ම භාවනානුයෝගී ව ස්වකීය බෝධි මූලයෙහි වැඩ වසන සේක්, බුද්ධත්වය ලබන මොහොතෙහි දී ශ්‍රී සද්ධර්මය අලුතෙන් ම

අවබෝධ කරගනිති. එහෙත්, පාලි පිටකයෙහි පෙනෙන පරිදි පහළ වුණු නොයෙක් බුදුවරුන්ගේ ධර්මයේ ඇතැම් පොදු ලක්ෂණ පිහිටීම මේ නිසා වැළැකුණේ නොවේ. එය පෞරාණික සම්ප්‍රදායයක් අනුව සිදුවන කරුණෙකි.

නිදර්ශනයක් සේ ගත හොත්- හැම බුදුන්ගේ ම දහමෙහි රාගය සහ ද්වේෂය සිඳීම ද, සම්‍යක් සංකල්පය ද; සම්‍යක් සමාධිය ද දේශනා කොට ඇති බැව් පවසනු ලැබේ (D, iii. 229 ii. 29).

ගෞතම බුදුන්වහන්සේ, බුද්ධත්වයෙන් පසු පළමු ධර්ම දේශනාව පැවැත්වූයේ තමන් දුෂ්කර ක්‍රියාකළ ස අවුරුද්ද තුළ දී තමන් හා විසූ තැනැත්තන් පස් දෙනාට ය. පෙරදිග බෞද්ධ රටවල ලක්ෂණයක් සේ දනුදු පවත්නා සංඝ පරම්පරාවට මුලින් ම ඇතුළු වූවෝ ඔහු ය. ඔවුනට උන්වහන්සේ, ''කන් නමවු, මහණෙනි,'' අමර භාවය දිනා ගන්නා ලදි. මම (ඒ සඳහා) උපදෙස් දෙමි, දහම උගන්වමි'යි දෙසූ සේක (විනයඃ (9). ඉක්බිති ව, උන්වහන්සේ ඔවුනට මධ්‍යම ප්‍රතිපදාව ද, දුක්ඛ, සමුදය, නිරෝධ සහ මාර්ග යන චතුස්සත්‍යය ද වදාළ හ. සියලු සද්ධර්මය මේ දේශනාවෙහි සැකෙවින් ගැබ්වී තිබෙන බව ද, අන් සියලු දේශන මෙහි ඇතුළත් යම්කිසි කරුණෙක විස්තරාත්මක අභිවෘද්ධියක් බව ද සලකනු ලැබේ. මම නම්, ඒ අදහස නිවැරදි යැයි සිතමි.

පළමු ධර්ම දේශනාව මෙසේ ආරම්භ වෙයිඃ ''ප්‍රවෘජිතයන් මේ දෙ අන්තය සේවනය නො කළ යුතු ය. කවර දෙ අන්තය ද? හීන, ග්‍රාම්‍ය, පෘථග්ජන, අනාර්‍ය්‍ය, අනර්ථ සංහිත කාමසුඛල්ලිකානුයෝගය සහ දුක්ඛිත, අනාර්‍ය්‍ය, අනර්ථ සංහිත අත්තකිලමථානුයෝගය යි. මේ දෙ අන්තය ම හැර, පිළිගත යුතු මධ්‍යම ප්‍රතිපදාවක් තථාගතයන් වහන්සේට අවබෝධ වී ඇත. එය චක්ඛු-කරණී ය, ඥාන-කරණී යන උපසමයත් අභිඥ්ඥාවත් ඇති කරයි. නිර්වාණාවබෝධයට මඟ සලසයි.

කිමෙක් ද මේ මධ්‍යම ප්‍රතිපදාව? ඒ ආර්ය අෂ්ටාංගික මාර්ගය යි; එනම්ඃ සම්‍යක් දෘෂ්ටි, සම්‍යක් සංකල්ප, සම්‍යක් වාචා, සම්‍යක් කර්මාන්ත, සම්‍යක් ආජීව, සම්‍යක් ව්‍යායාම, සම්‍යක් සති, සම්‍යක් සමාධි යනු යි.

දුඃඛ සත්‍යය නම් මේ යිඃ උපත දුක යි; ජරාව, ව්‍යාධිය සහ මරණය දුක යි; අකැමැති දෑය හා ආශ්‍රය ද කැමැති දෑයින් වියෝගය ද, රිසි දෑය නොලැබුම ද දුක යි; කොටින් කිවහොත් පංච උපාදානය ම දුක යි. දුඃඛ සමුදය සත්‍යය නම් මේ යිඃ එතැනින් මෙතැනින් අභිනන්දනයක් සොයන නන්දිරාග සහගත වූ භවය හා සම්බන්ධ තණ්හාව දුක යි. එ නම්ඃ කාම තණ්හාව, භව තණ්හාව සහ විභව තණ්හාව යි. දුක්ඛ නිරෝධ සත්‍යය නම් මේ යිඃ එ ම තණ්හාව නිරවශේෂ ව, අනාලයෙන් සිඳ දැමීම යි; එයින් සහමුලින් වෙන් වීම යි, එය අත්හැර දැමීම යි. දුක්ඛ නිරෝධ මාර්ග සත්‍යය නම් මේ යි; සම්‍යක් දෘෂ්ටියේ සිට සම්‍යක් සමාධිය දක්වා ඇති ආර්ය අෂ්ටාංගික මාර්ගය යි.

මෙසේ දක්වෙන පරිදි පළමු සත්‍යය නම් දුඃඛය යි. (ඉංග්‍රීසියෙන් එයට සැසැඳෙන එක් වචනයක් දීම නම් අපහසු ය.) ''දුක්ඛ-දුක්ඛ'' යනුවෙන් හැඳින්වෙන උපත, ජරාව, මරණය, අයහපත් දෑය හා ආශ්‍රය, යහපත් දෑයෙන් වියෝගය ආදී ලෞකික වේදනා පවත්නා බව මේ සත්‍යයෙන් පැවැසෙතත්, ''දුක්ඛ'' යන වචනයෙන් එයට වඩා ගැඹුරු අර්ථ ධ්වනිත යි. කිසියම් වෙනස්වීමෙකින් හටගන්නා දුක් ද විපරිණාම දුක්ඛ ද තිබේ. යහපත් ව ද සොම්නස් බර ව ද පැවැතුණු යමක් වෙනස් වී, අතුරුදහන් වන විට, එය හටගනී; කිසිවක් නිත්‍ය නොවන හෙයින්, වෙනස්වීම-විය යුතු ම ය. එහෙත් මේ සත්‍යයෙන් ප්‍රකාශිත දුක්ඛයෙහි ඉතා ම ප්‍රධාන මුහුණුවර නම් සංඛාර-දුක්ඛය යි; එනම්

සංස්කාරවලින් සෑදුණු ධර්මය පිළිබඳ ව හට ගන්නා දුක්ඛය, දෝමනස්‍යය සහ අනිත්‍ය ස්වභාවය යි. මේ මඳක් විස්තර කිරීම වටී;

''ප්‍රාණියා, පුද්ගලයා නොහොත් 'මම' යනු කවරෙක් ද?'' යන ප්‍රශ්නයට පිළිතුර මේ කරුණ හා සම්බන්ධ යි. බෞද්ධ සාහිත්‍යයෙහි දක්වෙන උපමාව නම්, රථයෙක කොටස් වෙන්කළ කල, ඒ රථය තවත් දුරට නොපවතින බව යි. එ සේ ම, ''මේ පුද්ගලයෙකැ''යි සාමාන්‍ය ව්‍යවාරය අනුව, ප්‍රකාශ කළ හැක්කේ පංචස්කන්ධය එක් තැන් වුණු කල පමණ යි. සෑම දය ම, සෑම ප්‍රාණියා ම නොයෙක් ''සාධක'' රාශිභූත වීමෙක් පමණිත එ නිසා ඒ ''සංස්කාරයෙකි''. ඉතින්, පරමාර්ථ ධර්ම විෂයයෙහි, සියුම් සත්‍යය අනුව බලන කල්හි කවර ප්‍රාණියකුවත් වාසය කරන බව හෝ, නිත්‍ය බව හෝ, සසර සැරිසරන බව හෝ කිව නො හෙයි. එ බඳු ප්‍රාණියෙක් නැත් ම ය. 'පුද්ගල' නාමයෙන් හැඳින්වෙන හැමෙකා ම මේ පංච ස්කන්ධ රාශිභූත වීමෙන් මැවී සිටියි. එසේ මැවෙන්නේ ''නාම-රූපයෙකි'' - ''රූප'' නම් ද්‍රව්‍යමය හැඩය යිත වේදනා, ඵස්ස, විඥාන ආදී ආයතන සමූහයෙන් සෑදෙන ''නාම'' එයට සම්බන්ධ ව පවතී. මෙ සේ නිර්මාණය වන පුද්ගලයා ද්‍රවමය සහ ද්‍රව්‍යමය ධාතු ද, උෂ්ණත්වය සහ ජංගමභාවය ද සංයෝගයෙන් සෑදුණු එක්තරා ශරීරයක් තුළ, ඉන්ද්‍රිය අවබෝධය සහ සංකල්පය හටගැනීමෙන් නිර්මාණය වන්නෙකු'යි කිව හැකි යි. මේ ස්කන්ධ අතුරින් පළමුවැන්න ශරීරය හෙවත් ද්‍රව්‍යමය හැඩය වූ ''රූපය'' යිත එය සාධකයක් වශයෙන් ගත් කල භෞතික යි. දෙ වැන්න ස්පර්ශ නොහොත් වේදනා ස්කන්ධය යි; මිහිරි හෝ අමිහිරි හෝ මධ්‍යස්ථ හෝ විය හැකි එය, පංච ඉන්ද්‍රියවලින් ද සිතින් ද විඳිය හැකි වේ. තෙ වැනි ස්කන්ධය නම් විඥානය යි; එය ද අප ගේ ඉන්ද්‍රිය සහ එකිනෙකින් ලද හැකි ස්පර්ශය හා ප්‍රතිබද්ධ යි. සිව්වැනි ස්කන්ධය සංඛාර (සංස්කාර) යි. මෙය වටහාගැනුම අමාරු ය. එහි ප්‍රධාන අංගය ක්‍රියාව විය හැකි බව පෙනේ; ඒ, හිතා මතා - අධිෂ්ඨානයේ - කය, හිත සහ වචනය මෙහෙයවා කරන ක්‍රියාව යි. මෙ බඳු ක්‍රියාවෙන් තමා කර්ම බලයක් ජනිත වන්නේ. වේදනාව සහ විඥානය එබන්දක් ඇති කරනු අපොහොසති; පොහොසත් වන්නේ ක්‍රියාව යි. එ නිසා, එය කර්මය හා ඉතා සමීප සම්බන්ධත්වයක් දරයි. පස්වැනි ස්කන්ධය විඥානය යි; සිතින් ද සළායතනවලින් ද රැස් කර ගනු ලබන චෛතසික සහ ඓන්ද්‍රිය කරුණු පිළිබඳ අවබෝධය ඒ එකිනෙක වෙන්කොට හැඳිනීම සහ එහි තත්ත්වය මැන ගැනීම ඉන් අදහස් වෙයි. මනුෂ්‍යයෝ නම් මේ චෛතසික සාධකවල ද, පංචේන්ද්‍රිය පිහිටීම සඳහා අවශ්‍ය භෞතික පදනම්වල ද රාශිභූත වීමෙන් තැනුණෝ වෙති.

මේ පංච ස්කන්ධය නිබඳ ව ම වෙනස් වන පංච උපාදාන කොට්ඨාශයක් බව වටහා ගැනුම අත්‍යවශ්‍ය ය. එ හෙයින් ඒවා අනිත්‍ය යි; එ නිසා දුක්ඛ යි. පළමු ආර්ය සත්‍යය පිළිබඳ විස්තර වාක්‍යයෙහි එය එ සේ සඳහනි. තව ද, ඒවා ආත්මයක් නො දරන බව (-අනත්ත) ද නොයෙක් විට ප්‍රකාශ වෙයි. මෙය ද, අනිත්‍ය බව (-අනිච්ච) සහ දුක්ඛ ද සියලු සංස්කාර ධර්මයෙහි ත්‍රිවිධ ලක්ෂණ යි. මේ පංච ස්කන්ධ අතුරෙන්, අභ්‍යන්තරික හෝ බාහිර හෝ, සියුම් හෝ දළ හෝ, පහත් හෝ උසස් හෝ එකක්වත් ''මම'' නො වෙයි. එ හෙයින්; ඔබ ගේ නොවන දය අත්හරිවු. එම ක්‍රියාව දිගු කලක් ම, ඔබගේ යහපතට සහ සොම්නසට හේතු වනවා ඇත. කුමක් ද මේ ඔබේ නොවන්නේ? පංච ස්කන්ධයෙන් එකක්වත් ඔබේ නොවේ; ඉන් එකක් වත් 'ඔබ' නොවේ; ඔබගේ ආත්මය ද නො වේ. එ නිසා ඒ සියල්ල ඉවත ලන්න'' (Mi 140-41, iii 33-4). එහෙත්, ඉන්ද්‍රිය නොහොත් සිත පිළිබඳ උදාසීනත්වයක් හෝ අවුලක් හෝ ඇති කරගත යුතු බවට උපදේශයක් කවර තැනෙක වත් නොමැති. ජය අත්පත් කරගත හැක්කේ වෙනස් වන ලෝක ස්වභාවයෙන් ගැහැටක් නො ලබා, සියලු ඓන්ද්‍රීය - අවබෝධ ඩැහැ ගන්නේ නැති ව, ඒ සෑම නිසා නො සැලී සිටිමින්, නව චෛතසික ස්වභාවයක් මවා ගන්නා මනුෂ්‍යයාට ය. තව ද, බාහිර ලෝකයෙන් කිසි දු බලපෑමක් නොලබන තරමට ම ඉන් චෛතසිකය මුදාගෙන ''සියලු නිසැල්ම'' (Sn 902) රජයන ගැඹුරු සමවත්වලට සම වදින්නට ද

ඓන්ද්‍රීය ක්‍රියා විෂය සහමුලින් ම ඉක්ම වීම ද කළ හැකි වේ. ''යුදයෙහි දී සෙබළුන් දහසක් පරදනුවට වඩා ශ්‍රේෂ්ඨ වූ ආත්ම-දමනය (ධම්මපදඃ 103) නම් මේ යි.''

මේ ඉතින්, උපාදාන කොට්ඨාශ වූ ද, සසරෙහි මෙ තෙරට අප බැඳ තබන සංයොජන වූ ද පංච ස්කන්ධය පිළිබඳ කෙටි විස්තරය යි; ඉන් නොමිදුණේ උපත්-ජරා මරණයෙන් ද, ඉන් හටගැනෙන දුක්ඛයෙන් (M, i.8) ද විමුක්තියක් නො ලබයි. බුද්ධ ධර්මයෙන් ඉගැන්වෙන්නේ මේ පවත්නා ආත්ම-භාවය සියලු අමා සුව සඳහා යෙදිය යුතු එක ම අවස්ථාව යැ'යි හෝ, මෙය ''පුද්ගලයකු'' ලබා සිටින එක ම නොහොත් අවසන් ජීවිත-අවස්ථාව යැ'යි හෝ, එක් අත්බවකින් පසු තවත් අත්බවක් ලැබීම පැතිය යුත්තෙකැ යි හෝ නො වේ. බුද්ධ ධර්මයෙන් ඉගැන්වෙන්නේ එයට ඉඳුරා විරුද්ධ අදහසෙකිඃ ''පුනරුත්පත්තිය දුකක්'' (ධම්මපදයඃ 153) බව යි. ඉතින් බුද්ධ ධර්මයෙහි උසස් ස්ථානයක් දරන්නා වූ ප්‍රතිපත්ති විෂයයෙහි නිතර යෙදෙන්නා ස්කන්ධ පිළිබඳ ස්වකීය අදහස් වෙනස් කරගෙන, උපාදානයෙන් ද, ''තමා ගේ'යි'' හැඟුමෙන් ද මිදිය යුතු) වෙයි. මේ පළමු සත්‍යය පිළිබඳ අප කළ යුත්තේ දුක්ඛ සහ එහි සියලු ලක්ෂණ මැනැවින් අවබෝධ කරගැනුම යි.

දෙ වැනි සත්‍යය නම් දුක්ඛ සමුදය යි. මේ පුනරුත්පත්තිය හා සම්බන්ධ වූ තණ්හාව නම් ''පිපාසය'' යි. ඉන් අදහස් වන්නේ කාම සැප, භව සහ විභව කෙරෙහි බැඳි තණ්හාව යි. (විභව යනු භවයේ අධික ස්වභාවය යි. වි-උපසර්ගය අභාවවාචී ද වන හෙයින්, භවයේ නැසුම සේ ද එය ගත හැකි යි.) මේ සත්‍යය වටහා ගැනුමට නම්, අර සංස්කාරවලින් යුත් ප්‍රාණියකු වන මනුෂ්‍යයා ගැන අප සිතා බැලිය යුතු යි. බුද්ධ ධර්මය අනුව, මරණය වූ කෙණෙහි, පස් වැනි ස්කන්ධය වූ විඥානය වෙනත් අලුත් ස්ථානයක් ප්‍රතිෂ්ඨා කොටගෙන රැඳෙන්නට පටන්ගන්නේ (S. ii. 65) ස්ත්‍රී ගර්භයක් තුළට පිවිස, සෙසු චතුස් ස්කන්ධය රැස්කොට ගෙන යළිත් බිහිවෙයි. සාමාන්‍යයෙන් ''ප්‍රාණියා'' යනුවෙන් හඳුන්වනු ලැබීමට අවශ්‍ය වන චෛතසික - භෞතික ස්කන්ධය වූ නාම - රූපය තුළට විඥානය, වෙන අන් තැනෙක නො ගොස්, පිවිසෙන බව කියති -(D. ii. 32). තාපය සහ ජීවය සේ ම, එය ද ප්‍රාණියා ගේ ශරීරය හා වෙළී පවතී (D. ii 338). එනිසා, විඥානය කෙරෙහි නම් වෙනසක් ඇති නොවෙයිඃ එය එක් කලෙක යම් තැනැත්තකුගේ භෞතික ස්කන්ධයෙහි රැඳී තිබුණේ ද ඒ ස්කන්ධයෙහි අභාවයෙන් තවත් තැනක් සොයා යන්නේ, සිය (ක්‍රියාකාරීත්වයේ) අඛණ්ඩභාවය රැකගනිමිනි, විඥානය වූ කලි ගලා යන දිය දහරෙකි - ශ්‍රොතයෙකි. (D. iii. 105); මරණ මොහොතෙහි පැවැති අවසාන චුති-විඥාන මාත්‍රය, පුනරුත්පත්තියෙහි දී ඇති වන පළමු ප්‍රතිසන්ධි-විඥාන මාත්‍රය වෙත නො සිඳී ගලා යයි. එ හෙයින්, විඥානය ඇතුළු වීමෙන් නවත්වයක් ලබා ජනිත වන නව පුද්ගලයා පෙර අත්බැවෙහි විසූ තැනැත්තා නො වන අතර ම, සහමුලින් ම වෙනස් නිර්මාණයෙකින් යුත් පුද්ගලයෙක් ද නො වෙයි. ප්‍රතිරාවයක් හට ගන්නා ආකාරය මීට සමාන ය. එය හැට ගැනුණේ ශබ්දය නිසා ය; එහෙත් මූලික ශබ්දයේ සංසරණය නිසා හටගැනුණේ නො වෙයි. සංසරණය වන්නේ ක්‍රියා පද්ධතිය යි, පුද්ගලයා නොවේ. පුනරුත්පත්තිය සිදු වන්නේ ද කර්මය සංසරණය වීමෙනි; විඥානය, නව චෛතසික-භෞතික ස්කන්ධයක් හා ආශ්‍රයට පමුණුවන්නේ කර්මය යි. තවත් අයුරෙකින් කිවහොත්, කිරි ද දී ද අතර සම්පූර්ණ ඒකත්වයක් හෝ සම්පූර්ණ විශුද්ධ ස්වභාවයක් හෝ නොමැත්තා සේ ම, නව විඥානය පූර්ව විඥානයෙන් සම්පූර්ණ වෙනස් ස්වභාවයක් නො දරන අතර ම එය හා සාරූප්‍යයක් ද නො දරයි.

එ නිසා ආර්යය ශ්‍රාවක තෙමේ තමා සසරෙහි සැරි සරන්නකු සේ හෝ, නව නිර්මාණයක් ලද්දකු සේ හෝ, පුනරුත්පත්තියක් ලද්දකු සේ හෝ, නො සිතයි. ඒ වෙනුවට, නොයෙක් පුද්ගල භාවයන් හටගැනුමට ද නැති වී යෑමට ද හේතු වන කරුණු රැස අවබෝධ කොට ගනියි. (S. ii. 26,27) එ නිසා පරමාර්ථ වශයෙන් සලකන කල, එක් වාස භූමියෙක සිට තවත් වාස භූමියක් කරා යන ''පුද්ගලයකු''

නොමැති හෙයින් චතුස්සත්‍යය විදර්ශනායෙන් අවබෝධ කොට, නො කඩවා මාරුවෙන් මාරුවට සිදු වන මරණයෙන් සහ පුනරුත්පත්තියෙන් යුක්ත වූ සංසාර චක්‍රයෙහි භ්‍රමණය කෙළවර කරන තෙක්, එය හා බැඳී සිටිමින් කර්ම බල වේගය හේතුකොට ගෙන සංසරණය වන හෙයින් ''මම'' හෝ ''අර අසවලා'' හෝ නොවන බව පැහැදිලි වෙයි.

''ඔබටත් මටත් අතිදීර්ඝ භ්‍රමණයක්-සංසරණයක් පවතිතැ (D ii. 90 S.V 431-2-Aii) යි යන ප්‍රකාශනය සත්‍ය වන ආකාරය පටිච්ච සමුප්පාදයෙන් පෙනෙයි. ඉන් දැක්වෙන්නේ සංස්කාරවලින් යුක්ත වූවන්, අවිජ්ජාවෙන් වැසී ද, තණ්හාවෙන් බැඳී ද සිටින නිසා, කර්මය හේතු කොටගෙන, ආරම්භයක් වටහාගත නොහැකි සංසාර චක්‍රයට වෙළී පසුවන බව යි. කර්මයෙහි ආවේනික ලක්ෂණයක් නම් විපාක ගෙන දීම යි; පටිච්ච සමුප්පාදයෙහි ක්‍රමවත් ව දැක්වෙන්නේ ඒ පිළිවෙළ යි. කර්මය පුද්ගලත්වයෙන් තොර බල වේගයෙකි; යම් ක්‍රියාවකින් නිසි සේ ප්‍රතිඵලයක් ඇති කරවන්නේ එය යි. මෙහි ප්‍රමාණය අනුව මේ ආත්මභාවයේ දී, හෝ පසු ආත්ම භාවයෙක දී, හෝ නොහොත්, පසු ආත්මභාව රැසෙක දී, සිය බලවේගය සිඳි යන තෙක්, මෙය විපාක ගෙන දෙයි.

යහපත් කර්ම සහ අයහපත් කර්ම යන දෙවර්ගයෙන් ම ප්‍රතිඵල ඇති වෙයි. ඒ එකින් එක අසම්බන්ධ යි; එ නිසා, යහපත් කර්මයෙකින් අයහපත් කර්මයෙක ප්‍රතිඵල කවර විධියෙකින් වත්, ලොප් කළ හැකි නො වේ. ''වපුල බිජුවට යම් පරිදි ද, ඉන් නෙළන අස්වැන්න ද එ පරිදි වේඃ යහපත කරන්නා යහපත ම ද, අයහපත කරන්නා අයහපතම ද රැස් කර ගනියි.'' (S. i. 227). මෙනිසා, යමකු කරන සියලු යහපත් ක්‍රියා සියල්ලට වුව ද, ඔහු කරන පාප ක්‍රියාවල වේගය සිඳලනු අපහසු ය; ඒ සියල්ලෙහි ඵලවිපාක වෙන් වෙන් ව හටගනී. සංස්කාරවලින් යුක්ත වූ මනුෂ්‍යයාට නම් කයින් වචනින් සහ සිතින් කළ යුතු ක්‍රියාව තෝරාගැනීමේ බලයක් තිබේ. ''(ඔබ හැම) කුශලතා ඇති කරවීමට පොහොසත් නිසා මම මෙසේ පවසමි; කුශලතා ම ඇති කරවු''(A. i. 58). යම් පුද්ගලයකුගේ පෙර ආත්මභාව ස්වභාවය සහ අනාගත ආත්මභාව ස්වභාවය ද, වර්තමානය ද පිළිබඳ සැක - ඒවා ධර්මයේ හෝ ප්‍රතිපත්තියේ හෝ මූලික සංස්ථා නොවන නිසාත්, ධර්මාවබෝධයට ආධාරයක් නොවන නිසාත්, නුසුදුසු සේ දෙසන ලදි.

''අතීතය ගැනත් නො සලකමි; අනාගතය ගැනත් නො සලකමි; මම ධර්මය දෙසමි. එහි සම්පිණ්ඩනය මෙය යි. මෙය ඇතිවීමේ හේතුවෙන් මෙය ද හටගනියි; මෙය හටගත්තේ නම්, මෙයද හට නොගනී; මෙහි නිරෝධයෙන් මෙය ද කෙළවර වෙයි'' (Mi. 32). මෙසේ සර්ව විෂයයෙහි ලා හේතු ධර්මයක් ප්‍රකාශ කිරීම පාළි පිටකයෙහි පවත්නා බෙහෙවින් ම සිත්ගන්නා-සුලු තැනෙකි. සංසාර චක්‍රයට ද අදාළ වන එය දෙ වැනි ආර්යය සත්‍යය හා ප්‍රතිබද්ධ යි; දුකෙහි උපතට ද හේතුවක් තිබිය යුතු යි. නිර්වාණය හැර අන් කිසිවක් පෙර පැවැති හේතු සාධකයක් නොමැතිව හටගන්නේ නොවේ. ථෙරවාදය අනුව - එහෙත් සර්වාස්තිවාදය අනුව මේ නොවිය හැකියි - එකම අහේතුක ධර්මය නිර්වාණය යි.

හේතුව, පටිච්ච සමුප්පාදයෙහි ඉතා විශේෂ තැනෙක ලා ඉදිරිපත් කරනු ලබයි. ඉන්, භව හේතු ප්‍රත්‍යයේ සහ සංසාරික ජීවිතයේ අඛණ්ඩතාව ද එහි කෙළවර දැක්ම ද මූලික පදනම් සේ ගැනීමෙන් අතීතය වර්තමානය හා ද, වර්තමානය අනාගතය හා ද සම්බන්ධ වේ. මේ පටිච්චසමුප්පාද චක්‍රය බුද්ධ ධර්මයට ම විශේෂ යි; සියලු බුද්ධ ධර්මයෙහි මධ්‍යවර්තී වූයේ ද එය යි. එහි, එකිනෙකට ඈඳී තිබෙන්නා වූ ද, හේතු ප්‍රත්‍ය වශයෙන් එකිනෙකට සම්බන්ධ වූ ද, පුරුක් දොළොසෙකි. එහි හැමෙකක් ම, එයට කලින් පවත්නෙහි ඵලය යි; එයට පසුව පවත්නෙහි හේතුව යි. මේ සියල්ල යම් තැනැත්තකු කෙරෙහි, පිළිවෙළින්, එකින් එකට, බලපායි-එහි ක්‍රියාකාරීත්වය සිඳ දමන තෙක් - ඒ

චක්‍රයේ භ්‍රමණය නවතාලන තෙක්, බලපායි. ඒ අතර ම, සියලු හේතු අතුරින් පරම හේතුවක් බුද්ධ ධර්මයෙන් ප්‍රකාශ නොවන බව ද, සියලු ලෝක ධර්ම විෂයයෙහි, අක්‍රමවත් භාවයක් නො ව, නියම ක්‍රමවත් භාවයක් ම පවත්නා බව ද මින් වටහාගත හැකි ය. මේ සාධක හෙවත් පුරුක් මෙසේ යි;

අවිද්‍යාව හේතු කොට ගෙන සංස්කාර (කර්මපිණ්ඩ) උපදී; ඉන් විඥානය උපදී (මේවා අතීතයට අයිති ය); විඥානය හේතුකොට ගෙන නාම - රූප හෙවත් චෛතසික සහ ද්‍රව්‍යාත්මක ස්වරූපය හටගනියි; ඉන් සළායතන ද, ෂඩායතනයෙන් ස්පර්ශය ද හටගනියි. ඉන් වේදනා ද, වේදනාවෙන් තෘෂ්ණාව ද, තෘෂ්ණාවෙන් උපාදානය ද, උපාදානයෙන් භව ද හටගනියි. (මේවා වර්තමානයට අයිති ය); භව හේතුවෙන් ජාති ද, එයින් ජරා-මරණ ද දුක්ඛ දොමනස්ස ද හටගනී. මෙ පරිද්දෙනි, අවිද්‍යාවෙන් මේ මහත් දුක්ඛස්කන්ධය ඇතිවන්නේ. අවිද්‍යාව සිඳ දැමිය හැකි නම් මේ සියලු ක්‍රියා පද්ධතිය පියවරින් පියවර අත්හිටියි. දෙවැනි ආර්යය සත්‍යය ඒ පිළිබඳ ව යි; ඒ දුක්ඛය උපුටා ලෑමය, පහ කිරීමට සහ නවතාලීමට යි.

අපි දැන් තෙවැනි ආර්යය සත්‍යය වූ දුක්ඛ නිරෝධයට බසිමු. මේ නිර්වාණය යි. මේ පිළිබඳ ව ලියා ඇති ග්‍රන්ථ සංඛ්‍යාව අප්‍රමාණ ය. කොටින් කිවහොත් නිර්වාණය යමෙක ප්‍රතිඵලයක් සේ හට ගැනෙන්නක් නොවේ. එය අවිජ්ජාව සහ තණ්හාව නැසූ කල නිරායාසයෙන් ම ඇති වන ප්‍රතිඵලයක් ද නොවේ. පාළි බෞද්ධ ග්‍රන්ථ අනුව, කවර කරුණක් හේතුකොට ගෙන වත් නූපදින්නා වූ ද, නො හටගැනෙන්නා වූ ද - එක ම ධර්මය - අහේතුක වූ ද, අනිර්මාණක වූ ද, අසංස්කෘත වූ ද එක ම ධර්මය නිර්වාණය යි. නිර්වාණය පවතී (අර්ථය); භක්තිමත්, උද්‍යොගවත්, අධිෂ්ඨානයෙන් යුත් අපේක්ෂකයාට කළ හැකි එක ම දැය නම් එය අවබෝධ කොටගැනීම යි. නිර්වාණය අවබෝධ කළ තැනැත්තකු මිය ගිය කල, ඔහු ගේ යැයි කිව හැකි කිසිවක් ඉතිරි නො වේ නම්, ඒ නිවන් සුවය භුක්ති විඳින්නේ කවරෙක් ද යි යන්න බොහෝ විට අසනු ලබන ප්‍රශ්නයෙකි. මේ සැබැවින් ම, අනුචිත යි. නිර්වාණය නම්, යමකු මළ කල භුක්ති විඳිය හැකි තත්ත්වයක් - යහපත් ශික්ෂණය නිසා අත් කරගනු ලබන ත්‍යාගයක් - සේ නො ගිණිය යුතු ය. වඩා උචිත ප්‍රශ්නය මෙය යි; මේ දැන්, මෙහි දී, නිවන පසක් කරන්නේ කවරෙක් ද? පිළිතුර නම්; භාවනාවෙහි මනා නිපුණත්වයක් දරන්නා යනු යි; මේ අත්බැවෙහි දී වුව නිවන පසක් කරන්නා හෙතෙමේ යි.

සිව් වැනි වූ දුක්ඛ නිරෝධ ආර්ය සත්‍යය නිර්වාණ අවබෝධය සඳහා අනුගමනය කළ යුතු මාර්ගය ද ක්‍රමය ද පහදා දෙයි. මේ සම්‍යක් දෘෂ්ටි, සංකල්ප, වාචා, කර්මාන්ත, ආජීව, ව්‍යායාම, සති සහ සමාධි යන දැයින් සමන්විත වූ ආර්යය අෂ්ටාංගික මාර්ගය හෙවත් මධ්‍යම ප්‍රතිපදාව යි. මේ කරුණු අට ම විස්තර කිරීමට දැන් මම නොඑළඹෙමි. එහෙත්, මජ්ඣිම නිකායේ සූත්‍රයෙක (L 301) දැක්වෙන අයුරින් මෙන්, ඒවා කොටස් කළ හැකි යි. මින් බෞද්ධ ප්‍රතිපත්ති ශාසනයෙහි ප්‍රධාන අංග තුන ඉස්මතු වී පෙනෙන්නට වූ හෙයින් මහත් යහපතක් ලෙස සලකනු හැකි යි. මෙසේ, සම්‍යක් වාචා, කර්මාන්ත සහ ආජීව යන තුන ''ශීල'' සේ කොටස් කළ හැකි යි. එහි, යටත්පිරිසෙයින් හෝ ගැනෙන පංච ශික්ෂා පද බෞද්ධ ප්‍රතිපත්තියේ ඉතා මූලික පදනම යි; එය නොමැති ව කිසිදු චෛතසික හෝ ආධ්‍යාත්මික හෝ සංවර්ධනයක් ඇති විය නො හැකි යි. මේ ශාරීරික සහ වාචික ශික්ෂා පද හෙවත් පොරොන්දු පහ නම් ප්‍රාණඝාතයෙන්, සොරකමින්, කාම මිථ්‍යාචාරයෙන්, මුසාවාදයෙන් සහ සුරාපානයෙන් වැළැකී සිටීම යි. මේ සදාචාරය ලබාගන්නා ශ්‍රාවකයාට සම්‍යක් ව්‍යායාමය, සතිය සහ සමාධිය මනාව පුහුණු කිරීමට හැකි වේ. මේ තුන සමාධි හෙවත් චිත්ත යනුවෙන් කොටස් කළ හැකි යි. චිත්තේකාග්‍රතාව, චෛතසික ශික්ෂණය සහ පාලනය යන අර්ථ ඇති එය ප්‍රතිපත්ති ශාසනයේ දෙ වැනි ප්‍රධාන අංගය යි. ශ්‍රාවකයකු සිය සිත පාලනය නො කරමින් සිය සිතට තමා පාලනය කරන්නට ඉඩ සලසා නම්, ඔහුට ප්‍රතිපත්ති ශාසනයේ තුන් වැනි අංගය

වූ ප්‍රඥාවට පිවිසීම අපහසු වෙයි. මේ 'ප්‍රඥාව' නම් බාහ්‍ය - ඓන්ද්‍රිය වූ ද, අප්‍රයෝග - සිද්ධ වූ ද ප්‍රඥාව යි. සම්‍යක් දෘෂ්ටියෙන් සහ සම්‍යක් සංකල්පයෙන් යුක්ත වූ එය තමා, සියලු සංස්කාර ධර්මවල නියම 'තථ' ස්වභාවය හඳුනා ගැනීමට ප්‍රතිෂ්ඨා පිණිස පවත්නේ ය. පුළුල් ව සලකහොත්, 'මම ය මා ගේ ය' යන සියලු හැඟුම් නැති වූ කල ද, සියලු ජීව වස්තු කෙරෙහි මෛත්‍රිය, කරුණාව සහ අහිංසාව පිළිබඳ අදහස් පතුරා හළ කල ද සම්‍යක් සංකල්පය පවතිතැ'යි කිව හැකි ය. එ බඳු සංකල්ප කොටස් කරනු ලබන්නේ ප්‍රඥාව යටතෙහි බව සැලකිය යුතු කරුණෙකි. සම්‍යක් දෘෂ්ටියෙහි සාරය නම් චතුරාර්ය සත්‍යාවබෝධය යි. මින් අදහස් වන්නේ ඒවා ද එහි අන්තර්ගත කරුණු ද නුවණින් විමසා වටහා ගැනුම පමණක් නො වේ. ඒ අවබෝධය නම් ඒවා විනිවිද දැකුම යි, නියම ස්වභාවය තියුණු දැක්මෙන් වටහා ගැනුම යි, ප්‍රතිවේධය යි. බුද්ධ ධර්මයෙහි කෙටි මං නො පවතී. මාර්ගයෙහි හැම පියවරක් ම ගත යුතු ය; ප්‍රකාශ වී පවත්නා පිළිවෙළ අනුව වුව ද, ඒ හැම හා ආශ්‍රිත ප්‍රතිපත්ති ඉතා දැඩිව පිරිය යුතු යි; මේ සිව් වැනි සත්‍යය පිළිබඳ අප කළ යුත්තේ ඉන් දැක්වෙන සියලු අංග ප්‍රතිපත්ති බවට හරවා ගැනීම යි.

යම් යහපතක් කළ යුත්තේ ඒ යහපත කිරීම උදෙසා ම යැ'යි කල්පනා කිරීම ප්‍රමාණවත් නොවන බව පාළි පිටකයේ නොයෙක් තැනින් පැහැදිලි වේ. පෞද්ගලික ප්‍රයත්නයේ අවසන් අරමුණ කිසිසේත් එය නොවේ. සදාචාර ප්‍රතිපත්ති පුහුණුව එය සාදා ගැනුමේ මාධ්‍යයක් පමණි. එ සේ වුව ද, චෛතසික වර්ධනය සහ චෛතසික පාලනය ක්‍රියාවේ යොදන අතර ම, පරමාර්ථ තත්ත්වය වූ නිර්වාණය අවබෝධ කිරීමෙහි ලා එය ද අවශ්‍ය වෙයි.

ශීල, සමාධි, ප්‍රඥා යන අංගත්‍රය නිර්වාණාවබෝධ මාර්ගය සාදා ගැනුමෙහි ලා ප්‍රයෝජනවත් ය (S i. 105). ඒවා එකට ගත් කල, මනුෂ්‍යයකුගේ ක්‍රියා පිළිවෙළ, කතා-බහ, ජීවනෝපාය චෛතසිකය සහ උපරි-විඥානය පිරිසිදු කරයි. මේ පාරිශුද්ධිය සන්සුන් බව යි, විමුක්තිය යි. ''මහ සයුර එක ම ලුණු රසින් යුක්ත වන්නා සේ ම, ධර්මය ද එක ම විමුක්ති රසයෙකින් යුක්ත යි.'' ඉතින් අවසානයෙහි, පුද්ගලයෙක් භවසංයෝජන සිඳ, ස්වකීය ආත්ම දමනය කොට, සියලු විජයග්‍රාහකයන් අතුරින් ශ්‍රේෂ්ඨතමයා ව සිටියි. එය යුද බිමෙහි දී දස ලක්ෂයක් යෝධයන් පැරදවූවාට වඩා උසස් ය (ධම්මපදයඃ 103). මෙ සේ සිටින හෙතෙමේ දුක සහමුලින් සිඳ ලෑම පිළිබඳ අවබෝධයේ අතිපවිත්‍ර ප්‍රඥාවෙන් යුක්ත ව පසු වෙයි. සත්‍යය මත පිහිටි මේ විමුක්ති සුවය සෙල්විය නො හැකි යි. කුමක් නිසා ද? මේ ශ්‍රේෂ්ඨතම පවිත්‍ර සත්‍යය උපතක් නැති, ජරාවක් නැති, මරණයක් නැති නිර්වාණය ම (M. iii. 245) නිසා යි. ථෙරවාදය අනුව, කාම-වෙදනා අරභයා පවත්නා කාමතෘෂ්ණාවෙන් බැඳී ඇති සංසාරයට ප්‍රතිවිරුද්ධ ව යි, නිර්වාණය පවත්නේ. කාම ආයතන මේ ලෝකය විෂයෙහි ද මේ කාලය විෂයෙහි ද පවත්නා සේ ම පරම සත්‍යය වූ ඒ උදාර 'ධර්ම' ද මේ ලෝකය විෂයෙහිත් මේ කාලය විෂයෙහිත් පවතියි. එය ලබාගත හැක්කේ කාම-වේදනාවල බලපෑමෙන් නිදහස් වුණා වූ ද, සංයෝජනවලින් මිදුණා වූ ද සිතක් ඇත්තකුට ය. මේ විමුක්ති සුවය කැමැත්තාට මුලින් ආචාර්යවරයකු යටතේ පුහුණු කළ යුතු, භාවනානුයෝගී ක්‍රම රසක් අවශ්‍ය වෙයි. බාහිර ලෝකය පිළිබඳ ඔහු ගේ ආශාව යම් පමණෙකින් අඩු වන කල, ඔහු ගේ ආභ්‍යන්තරික ලෝකය, ඒ පමණින් ම විස්තාරණය වන්නේ ද, එහි, ඔහුට අයත් වන ස්වාමීත්වය මුහුකුරා යන්නේ ද මේ භාවනානුයෝගී ක්‍රම නිසයි. පුද්ගලයකු වශයෙන් එ බඳු සම්පූර්ණ පවිත්‍රතාවක් ලබා සිටින්නා වූ ද, පහත් කම් සැප සහ වෙනස් වන සුලු, වූත් ව්‍යාජ වූත් ප්‍රීතීන් කෙරෙහි බැඳී උපාදානයෙන් සහමුලින් ම මිදී සිටින්නා වූ ද උත්තමයාණෝ ''රහත්'' නමින් හැඳින්වෙති. අවසාන ද්‍රව්‍යමය ස්වරූපය දරන කෙනකු සේ සැලකිය හැකි උන්වහන්සේ ''කවර තැනෙකවත්, කවර දෑයෙක වත්, බින්දු මාත්‍රයෙන් වුව'' (M. iii. 45) නො රැඳී සිටීමට තරම් විමුක්ති සුවයක් විඳින සේක.

<u>*1961.02.18*</u>