කාය චිත්ත ගැටලුව පිළිබඳ බෞද්ධ ස්ථාවරය

- මාදිපොල විමලජෝති හිමි

ප්‍රවේශය

සිත හා කය පිළිබඳ පවතින ගැටලුව කාය චිත්ත ගැටලුව (Body – Mind Problem) යනුවෙන් හඳුන්වයි. මෙම ගැටලුව අනාදිමත් කාලයක සිට පවත්නා දර්ශනික ගැටලුවකි. පුද්ගලයා සතුව භෞතික කයක් ඇති බව ප්‍රත්‍යක්ෂමය සාධකයකි. විවිධ අඟපසඟ සහිත මේ රූප කාය නැතහොත් භෞතිකත්වය තේරුම් ගැනීම නූතන කාය ව්‍යවච්ඡේද විද්‍යාවෙන් ද සිදු කරනු ලැබේ. එහෙයින් පුද්ගලයාගේ කායික පැවැත්ම හා ක්‍රියාකාරිත්වය පිළිබඳ ගැටලුවක් ඇති වන්නේ නැත. එහෙත් පුද්ගලයාගේ භෞතික ශරීරය තුළ අභෞතික ක්‍රියාවලියක්ද පවතින බව මුල පටන්ම මිනිසාට ඒත්තුගිය කාරණයකි. පුද්ගලයා සතු මෙම මානසික ක්‍රියාවලිය තේරුම් කර දීමේදී හා තේරුම් ගැනීමේදී මිනිසාට ගැටලු රාශියකට මුහුණ දීමට සිදු විය. කායික ඉන්ද්‍රියන්ගේ ක්‍රියාකාරිත්වය පැහැදිලි වන්නා සේම සිතීම, කල්පනා කිරීම, මතක් කිරීම, තර්ක කිරීම වැනි මානසික තත්වයන්ද පවතින බව පැහැදිලි විය.[1] එහෙයින් කයට අමතරව මනසක්ද පුද්ගලයා සතුව ඇති බව නිගමනය කෙරිණ.

ඉන් අනතුරුව ඇති වූ ගැටලුව වූයේ කය හා මනස අතර පවතින සම්බන්ධතාවයෙහි ස්වභාවය පිළිබඳවයි. කය හා සිත එකිනෙකට ස්වාධීන පදර්ථ දෙකක්ද? නැතහොත් එකක්ද? කය සිතටත් සිත කයටත් අන්‍යෝන්‍ය වශයෙන් බලපාන්නේද? සිත

නැතිව කය පැවතිය හැකිද? වැනි ගැටලු මෙහි මූලික හඳුනාගැනීම මත ඇති විය.

මනස වූකලි මිනිස් සිරුර හා සබඳතාවකින් තොර ස්වාධීන පැවැත්මක්ය යනු ආදී කාලීන ඇතැම් ආත්මවාදීන්ගේ මෙන්ම, නූතන ඇතැම් දර්ශනිකයන්ගේද මතය විය. බටහිර දර්ශනයෙහි නූතන යුගයේ ආරම්භක දර්ශනිකයෙකු වූ, ඩෙකාර් විසින් අවධාරණය කරන ලද්දේ මනස හා සිරුර අන්‍යෝන්‍ය වශයෙන් වෙන්වූ පැවැත්ම දෙකක් බවයි. මෙම "කාටීසියානු ද්විත්ව වාදය" (Cartesian Dualism) ගිල්බට්, රයිලන් වැනි සමකාලීන උගත් දර්ශනිකයන් විසින් බැහැර කර ඇත. එය "යන්ත්‍රයක් තුළ සිටින භූතයා පිළිබඳ වාදය" (The Dogma of the ghost in the Machine)[2] යැයි රයිලන් විසින් උපහාසාත්මකව හඳුන්වා ඇත. සිත හා සිරුර එකිනෙකින් පරිබාහිර වූ පැවැත්මක් ලෙස ඇතැමුන් විසින් කරනු ලබන විග්‍රහය එකසේ ප්‍රතික්ෂේප කරන බුදුදහම නාම - රූප පැවැත්ම දෙස බලනුයේ අන්‍යෝන්‍ය ආධාරයෙන් පවත්නා පැවැත්මක් ලෙසය. මෙය සංයුත්ත නිකායේ නළකලාපිය සූත්‍රයේ මෙසේ දක්වේ. "මිත්‍රය, බට දඬු මිටි දෙකක් එකිනෙක අධාරයෙන් නොවැටී පවත්නාක් මෙන්, නාම රූප හේතු කොටගෙන විඤ්ඤාණයද විඤ්ඤාණය හේතු කොටගෙන නාම රූපද පවතී.[3]" එසේම තවත් තැනක සඳහන් වන පරිදි තම පැවැත්ම දෙස බලන භික්ෂුව එය මෙසේ දකී. "මෙය වූකලි රූපවත් වූ සතර මහා භූතවලින් හටගත් මාගේ කයයි; මේ මාගේ විඤ්ඤාණය වූකලී මේ සිරුර හා බැඳී පවතී."[4] මෙම දේශනාව, මනස පසුබිම් වන කායික පදනම පිළිබඳව පැහැදිලි ඉඟියක් කරන තැනක් ලෙස සැලකිය හැකිය. බුදුසමයේ නාම රූප යන ඒකවචනයෙන් විස්තර කෙරෙනුයේ මෙම කායික මානසික පැවැත්මේ ඒකාබද්ධතාවයි.

ඒ අනුව මෙහිදී මා බලාපොරොත්තු වන්නේ කාය චිත්ත ගැටලුව පිළිබඳ බෞද්ධ ස්ථාවරය විමසා බැලීම සඳහාය. කාය චිත්ත ගැටලුව පිළිබඳ විවිධ විග්‍රහයන් දක්නට ලැබේ. ඒ අතර බටහිර, පෙරදිග යන දර්ශනවල මේ පිළිබඳ සාකච්ඡා කර ඇත. ඊට අමතරව මේ පිළිබඳ විවිධ මතවාද ද දක්නට ලැබේ. මෙහිදී

ඒ සියල්ල පිළිබඳවද කෙටියෙන් විමසා බලමින් බුදුසමය කාය චිත්ත ගැටලුව පිළිබඳ දරණ ස්ථාවරය හා බුදුසමය ඒ පිළිබඳ යථාර්ථවාදී විග්‍රහයක් ඉදිරිපත් කරන ආකාරය තුලනාත්මකව විමසා බැලීමට උත්සාහ කරමි.

1. කාය චිත්ත ගැටලුව පිළිබඳ බටහිර විග්‍රහ*

''කාය චිත්ත'' ගැටලුව එසේත් නැත්නම් ආත්මය හා ශරීරයේ සම්බන්ධ ගැටලුව මනුෂ්‍ය වර්ගයා ඈත අතීතයේ සිටම කල්පනා කර තිබේ. ප්‍රාචීන දේශවල ශිෂ්ටාචාරගතව සිටි මිනිසුන් පවා අමරණීය ආත්මයක් පිළිබඳව විශ්වාස කර ඇත. කෙසේ නමුත් කාය චිත්ත ගැටලුව පිළිබඳව සම්භාව්‍ය දර්ශනික විවාදය මතුවන්නේ කාටීසියානු දර්ශනයෙන් පසුවය. ඩේකාට් විසින් විඥානය (මනස) සහ ව්‍යාප්තිය (ද්‍රව්‍ය) වශයෙන් ද්වෛතවාදයක් (Dualism) පිළිගත්තේය. අපි මෙය ''කාටීසියානු ද්වෛතවාදය'' (Cartesian dualism) යැයි හඳුන්වමු.

සිත හා කය පිළිබඳ ගැටලුව දර්ශනික විමර්ශයන් අතර ප්‍රමුඛතාවක් උසුලයි. ''සිත'' යන්නට පර්යාය පදයක් ලෙස ''මනස'' යන්නත් සිතේ විවිධ ප්‍රවර්ගයන් ඇති බවත්, ''කය'' ''භෞතික ශරීරයට'' සමානව පවතින බවත් බොහෝ දෙනා පිළිගනී. පුරාතන මිනිසුන් විශ්වාස කළ ආකාරයට සිත (ආත්මය) කය තුළ අරක්ගෙන සිටින බවත්, කය හෙවත් ශරීරය කෑම බීම උරාගන්නා සේ සිත විසින් සිතුවිලි සහ මතකයන් උරාගන්නා බවත් ප්‍රකාශ විය.

එක් අතකින් බලන විට මෙය තරමක් සංකීර්ණ ගැටලුවක් වන අතර මෙම ද්වෛතය තුළ පවතින වෙනස්කම් අප විසින් පුළුල් වශයෙන් විමර්ශනය කළ යුතුය. මේ ද්වෛතය අතර මූලික වෙනස්කම් කිහිපයකි.

01. කාලය සහ අවකාශය (Time and Space) විනිවිද යාමට මනසට හැකියාවක් තිබුණද කයට හැකියාවක් නැත. (අවකාශයක් නොමැති තැනකට පවා පිවිසීමට මනසට හැකියාවක් පවතී)

02. විශ්වයේ ඕනෑම තැනකට ක්ෂණයකින් ගොස් ක්ෂණයකින් නැවත ඒමට හැකියාවක් සිතට පවතින අතර සමකාලීනව සිත ශරීරයේද පවතී .

ඉහත මූලික වෙනස්කම් නිසා සිත, කය අතර ඇති සම්බන්ධය දර්ශනික වශයෙන් විමර්ශනය කිරීම වැදගත් බවත් ප්‍රකාශ කළ හැකිය. නූතන බටහිර දර්ශනයේ ආරම්භක දර්ශනිකයා වූ රෙනේ ඩේකාට් (ක්‍රි.ව. 1596 - 1650) මනස ශරීරය අතර පවතින සම්බන්ධය පිළිබඳව සුවිශේෂී දර්ශනික විග්‍රහයක් ඉදිරිපත් කර ඇත. පවතින සියල්ල සැක කිරීමෙන් පටන්ගත් ඩේකාට් අවසානයේ පැමිණි නිගමනය වූයේ චෛතසික ධර්මතාවලින් සිත විවරණය කළ යුතු අතර, භෞතික ධර්මතාවලින් කය විවරණය කොට දක්විය යුතු බවය.

තවද මෙයින් ගම්‍යය වන්නේ ඩේකාට් විසින් කය සහ මනස ස්වාධීන ප්‍රපංචයන් ලෙසින් දුටු බවයි. මෙම කාටීසියානු ද්වෛතවාදයට අනුව ''සිත'' යන්න වස්තුවක් ලෙසත් ''කය'' යන්න වස්තුවක් ලෙසත් පිළිගනී. මේ අනුව ''සිත'' යන්න තනි පදර්ථයකටත් ''කය'' යන්න තනි පදර්ථයකටත් ගොනුවෙයි. සිතද වස්තුවකි. කයද වස්තුවකි. ඩේකාට් විසින් නූතන දර්ශනයට දයාද කළ විමර්ශනය කාය චිත්ත ගැටලුව ලෙස සලකනු ලැබේ.

කාය චිත්ත ගැටලුවේ සැබෑ ආරම්භය ප්ලේතෝනික දර්ශනය (ක්‍රි.පූ. 428 - 348) කරා දිව යයි. මූලික වෙනස්කම්වලින් යුක්ත ලෝක දෙකක් පිළිගැනීම ප්ලේටෝගේ දර්ශනික විමර්ශනයන්ගේ කේන්ද්‍රීය ලක්ෂණය වෙයි.

1. ආකෘති ලෝකය (The world of forms)
2. ප්‍රපංච ලෝකය (The world of phenomena)

ආකෘති ලෝකයේ ඥානය ලැබිය හැක්කේ බුද්ධියෙන් පමණි. ආකෘති ලෝකය පාරභෞතික (Metaphysics) හා ලෝකෝත්තර (Transcendental) ස්වභාවයක් ගනී.

තවද ආකෘතික ලෝකය උත්තර-සංවේදනීය (අති-ඉන්ද්‍රිය (Super-sencetive) ස්වභාවයක් උසුලයි. මීට පරස්පරව ප්‍රපංච ලෝකය ඉන්ද්‍රිය ගෝචර බව මූලික කොට ගනියි. නමුත් ප්‍රපංච ලෝකය පිළිබඳ ඥනය යථා ඥානයක් නොවේ. යථා ඥනය වන්නේ ආකෘති පිළිබඳ ඥනයයි. ප්ලේටෝට අනුව සිත (ආත්මය) අමරණීය වන අතර කය මරණීය වෙයි. මේ අනුව ප්ලේතෝනික ඥන විභාගය තුළ දක්නට ලැබෙන්නේ ද්වෛතවාදයකි. ප්ලේටෝගේ අනුප්‍රාප්තිකයා වූ ඇරිස්ටෝටල් (ක්‍රි.පූ. 384 - 322) සිත - කය යනුවෙන් ද්වෛතයක් නොපිළිගනියි. ඔහුට අනුව ආත්මයෙන් තොරව ශරීරයට පැවැත්මක් නැති අතර ශරීරයක් නොපවතී නම් තවදුරටත් ආත්මයක් නොපවතී.[6] ප්ලේටෝගේ සංකල්පනාව ලෝකෝත්තර එකක් වුවද ඇරිස්ටෝටලියානු විග්‍රහය ප්‍රත්‍යක්ෂ මූලික එකක් විය. මධ්‍යකාලීන යුගයේ (ක්‍රි.ව. 400 - 1400) දී ප්ලේටෝගේ අමරණීය ආත්මය එනම් සිතේ අමරණීයත්වය පුළුල් ලෙසින් පිළිගැනීමකට ලක්විය. මධ්‍යකාලීන යුගයේ අවසන් කාලයේදී ඇරිස්ටෝටලියානු දර්ශනය ඉස්මතු විය. මේ යුගයේදී ආත්මය, ස්වර්ගය, දෙවියන් ආදී විමර්ශනයන්ට ප්‍රමුඛත්වයක් ලැබුණි. ආත්මය දෙවියන් සමඟ සම්බන්ධ කරමින් තේරුම් ගැනීමට මධ්‍යකාලීන යුගයේ සිටි දර්ශනිකයෝ උත්සාහ ගත්තෝය.

නූතන දර්ශනයේ පියා වශයෙන් සලකන රෙනේ ඩේකාට් විසින් දැනුමට නිශ්චිත පදනමක් සෙවීම දර්ශනයේ අරමුණ විය යුතු බවට අවධාරණය කළේය. ඔහු ''විද්‍යාත්මක චින්තනයේ'' (Scientific thinking) පුරෝගාමියෙකු විය. විද්‍යාත්මක ව්‍යඛ්‍යානය ප්‍රමාණාත්මකව (Quantities) ඉදිරිපත් විය යුතු ය. ඔහුගේ Principles of Philosophy (1644) කෘතියේදී ඔහු දක්වන්නේ ස්වාභාවික ප්‍රපංචයන් පිළිබඳ අපගේ චින්තන පද්ධතිය ''භෞතික විද්‍යාත්මක'' (Physics) නියතතාවයකින් යුක්තව ගොඩනැංවිය යුතු බවකි. මෙය මධ්‍යකාලීන දේවධර්ම ශාස්ත්‍රයෙන් (Theology) දර්ශනික වශයෙන් මිදීමේ ඉදිරි පියවරක් විය. මේ නිසා ඩේකාට් දැනුමට නිශ්චිත පදනමක් සෙවීම වෙනුවෙන් සියල්ල සැක කළේය. බාහිර ලෝකය සැක

කිරීම තුළින් පටන්ගත් ඩේකාට්ගේ සැකය ආත්මය, දෙවියන් ආදී පාරභෞතික ප්‍රපංචයන් සැක කිරීම දක්වාද යොමු විය. අවසානයට ඔහු පිළිගත් එකම නිශ්චිතතාව වූයේ ''මම සැක කරමි.''[7] යන්නය. මේනිසා ඔහුට නියතතාවක් හමු විය.

''මම සිතමි එම නිසා මම පවතිමි''

(I think therefore I am – I am thinking, therefore I exist)[8]

මෙය ඩේකාට්ගේ ''කොජිටෝ තර්කය'' වශයෙන් හඳුන්වයි. (Cogito ergo sum)[9] ඩේකාට්ට අනුව මෙය විශ්ලේෂී ප්‍රශ්නයකි. මෙයින් ඉදිරියට යන ඔහු තවත් නියතතාවයන් දෙකක් නිශ්චය කර ගනියි. ඒවා නම් ''දෙවියන්'' සහ ''බාහිර ලෝකය'' යි.

මේ අනුව සිත හා කය අතර පවතින සම්බන්ධතාව ද්වෛතවාදී පදනමක සිට විවරණය කිරීම බටහිර දර්ශනයේ දක්නට ලැබෙන සුවිශේෂී ලක්ෂණයකි. මේ සම්බන්ධයෙන් වඩාත් ප්‍රසිද්ධම දර්ශනිකයා නූතන යුගයේ බුද්ධිවාදී දර්ශනිකයෙකු වන රෙනේ ඩේකාට්ස්ය. උක්තාකාරයට ඔහු කාටීසියානු ද්වෛතවාදය ඉදිරිපත් කරමින් කය හා සිත ස්වාධීන පදර්ථ දෙකක් ලෙස හඳුන්වා දුන්නේය. ඒ හරහා ඔහු අපේක්ෂා කළේ මෙම දර්ශනික ගැටලුව පරිසමාප්තියට රැගෙනවිත් නිම කිරීමටයි. එහෙත් ඔහු සිත හා කය ලෙස නැතහොත් විඤ්ඤාණය හා ව්‍යාප්තිය ලෙස දෙකඩ කිරීමේ දර්ශනික හා තාර්කික ක්‍රමය තවදුරටත් ගැටලු ඇති කළේය.

භාෂාමය දර්ශනිකයන් "මනස" යනුවෙන් තත්වයක් ගැන කථා කිරීම අර්ථශූන්‍ය වූවක් ලෙස අර්ථ ගන්වා ඇත. මනස පිළිබඳ සංකල්පය ඉතා ගැඹුරු විශ්ලේෂණයකට භාජනය කරන රයිල් එවැනි පදර්ථයක් නොමැති බවට නැවත නැවතත් තර්ක කරයි. කාන්ටියානු ද්වෛතවාදය ඍජුවම ප්‍රතික්ෂේප කරන මොහු එය ක්‍රම දෙකකින් යථාර්ථයක් නොවන බව පෙන්වා දෙයි. එනම්,

1. මනස යනු රොබින්සන් කෘසො නම් භූතයාගේ ජීවිතයට සමානය.

2. මනස නම් යන්ත්‍රයේ ජීවත් වන භූතයාය. වශයෙනි.

මානසිකත්වය යනු අනිකක් නොව ශාරීරික ක්‍රියාකාරිත්වයේම එක් පැතිකඩක් ලෙස රයිල් විසින් හඳුන්වා ඇත. කාය චිත්ත ගැටලුව විසඳීමට දෙවියන් නැමැති එකෙක වස්තුව දර්ශන ක්ෂේත්‍රයට ස්පිනොසා හඳුන්වා දුන්නේය. දර්ශනික ව්‍යායාමක් වශයෙන් මොහු සටහන් කළේ දෙවියන් හෙවත් ස්වභාව ධර්මයෙන් අනෙක් සියල්ල ගම්‍ය කිරීමකි.[10] විශ්වීය අන්තර් සම්බන්ධතා වනාහි හේතුඵල සම්බන්ධතා නොව දැඩි තාර්කික රඳාපැවැත්මක්ය, යන්න මෙහි මූලික සංකල්පය විය.

ස්පිනොසාගේ විග්‍රහයට අනුව කාටීසියානු ද්වෛතය තමාගේ ස්වභාව ධර්මය හෙවත් දෙවියන් පිළිබඳ දර්ශනයෙන් විසඳේ. ස්පිනොසා මේ අන්දමට තර්ක කරයි. "ලෝකය ස්වභාව ධර්මයෙන් පරාරෝපණය වන්නේ නැත.[11] සැබැවින්ම බිහි වූ ලෝකය ස්වභාව ධර්මය වේ. පවතිනුයේ ස්වභාව ධර්මයම වන හෙයිනි." අපගේ මූලික අරමුණ වන්නේ කාය චිත්ත ගැටලුව පිළිබඳ බුදුසමයේ ස්ථාවරය පැහැදිලි කිරීම වන හෙයින් මේ පිළිබඳව දීර්ඝව සාකච්ඡා නොකෙරේ.

2. කාය චිත්ත ගැටලුව පිළිබඳ විවිධ ප්‍රවේශ

මනස සහ ශරීරය අතර එකිනෙක කෙරෙහි බලපාන සම්බන්ධකමක් තිබෙන බව සාමාන්‍යයෙන් අපට පෙනේ. එහෙත් මනස සහ ශරීරය අතර එවැනි සම්බන්ධයක් ඇති විය හැකිද? මනස සහ ශරීරය අතර පවත්නා සම්බන්ධකම පිළිබඳව දර්ශනික ගැලුව ඇති වන්නේ එසේය.[12] මනස සහ ශරීරය අතර සම්බන්ධයක් පවතිනවාද නැද්ද යන්න විග්‍රහ කිරීමට වාද කිහිපයක් ඉදිරිපත් කර ඇත. මේ අනුව "මහාචාර්ය ගුණපාල ධර්මසිරි මහතාගේ දර්ශනික ප්‍රශ්න" නැමැති කෘතියේ දක්වා ඇති එම වාද මෙහිදී කෙටියෙන් විමසා බලමි.

2.1 අන්‍යෝන්‍යකාරකවාදය[13]

සාමාන්‍ය ව්‍යවහාරික ලෝකය පිළිගන්නේ මෙම මතයයි. මෙයින් මනස ශරීරයටත් ශරීරය මනසටත් බලපාන බව ප්‍රකාශ වේ. මෙය විවිධ විවේචනයන්ට හසුව ඇත. එකිනෙකට විරුද්ධ තත්ත්වයන් දෙකක් සංයෝගයෙන් කෙසේ ක්‍රියා කරන්නේද? එවැනි තත්ත්ව දෙකක් අතර හේතුඵල සම්බන්ධතාවක් ගොඩනගන්නේ කෙසේද? යන්න ඒ ගැටලු අතර ප්‍රධාන වේ.

2.2 කාය චිත්ත අනුවර්තීවාදය[14]

ශරීරයෙහි හා මනසෙහි පැවැත්ම පැහැදිලිවම එකිනෙකට ප්‍රතිවිරුද්ධ නිසා එවා අතර කිසිඳු සම්බන්ධතාවක් නොමැති බව මෙම වාදයෙන් කියවේ. මානසික හා ශාරීරික ක්‍රියා එකිනෙකට සමයාන්තරව ගමන් කරන නිසා කෙනෙකුට ඒවා අතර සම්බන්ධයක් ඇති බව පෙනි යා හැකිය. සමාන්තර රේල් පීලි දෙකක ගමන් කරන දුම්රියක් මෙනි. මෙම වාදයද විවේචනයට ලක්ව ඇත.

2.3 අන්වාභාසවාදය[15]

පුද්ගලයෙකු ප්‍රකට කරන චර්යාවන් විග්‍රහ කිරීමට භෞතිකත්වය පමණක් සෑහේ. පිපාසය ඇති වන්නේ ශාරීරික අවශ්‍යතාවක් නිසාය. එහිදී මානසික කරුණු ගැන විමසීමක් අවශ්‍ය වන්නේ නැත. එහෙයින් මනස යනු ශාරීරික පද්ධතියේම ප්‍රතිඵලයකි. ශරීරියට මනස කෙරෙහි හේතුවක් ලෙස බලපා හැකිය. එහෙත් මනස අභෞතික වස්තුවක් නිසා එයට ශරීරය කෙරෙහි බලපෑමක් ඇති කළ නොහැකිය. දුම්රියක හූව මනසට සමානය. එහි ඇන්ජිම ශරීරය මෙනි. ඇන්ජිම හූව කෙරෙහි බලපෑවත් හූව ඇන්ජිම කෙරෙහි බලපාන්නේ නැත. නමුත් මෙම වාදය නිෂ්ප්‍රභ කිරීම සඳහා වෛද්‍ය විද්‍යාව හා මනෝවිද්‍යාව සමත්ව ඇත.

2.4 චර්යාවාදය[16]

චාර්යාවාදීන්ගේ මතය අනුව මනස කියා දෙයක් නැත. ශරීරික ක්‍රියා චර්යාවන් වශයෙන් හඳුනාගත හැකි නම් සිතීම, වේදනාව, සතුට, කල්පනා කිරීම් ආදී ක්‍රියාවන්ද චර්යාවන් ගණයට ඇතුළත් කළ හැකි බව ඔවුහු ප්‍රකාශ කරති. ඒ නිසා ඔවුන් ප්‍රකාශ කළේ සිතීම යනු නිශ්ශබ්දව කථා කිරීමක් බවය. කෙසේ වුවත් චර්යාවාදීන් මානසික චර්යාවන්ද ශාරීරික චර්යාවන්ට සමානව විග්‍රහ කිරීම බොහෝ අයගේ විවේචනයට ලක්ව තිබේ. මානසික ක්‍රියාකාරිත්වය චර්යාව අසුරින් විග්‍රහ කිරීමට තරම් සරල නොවන තත්ත්වයක් බව ඔප්පු වී ඇත.

2.5 අනන්‍යතාවාදය[17]

විද්‍යාත්මක පර්යේෂණ මගින් සොයාගෙන ඇති කරුණු ආශ්‍රය කරගෙන මානසික ක්‍රියාවන් මොළය හා තදාශ්‍රිත ස්නායු පද්ධතිය මගින් පැහැදිලි කළ හැකි නිසා මනස යනු අතිකක් නොව මොළයම වේ යන මතය දරණ අය මෙම වර්ගීකරණයට අයත් වේ. මොවුන් අතර ෂෙරින්ටන් අඩ්සරියන් සහ බ්‍රේන් යන විද්‍යාඥයන් ප්‍රධාන වේ. මෙය එක්තරා ආකාරයක භෞතික වාදයකි. කෙසේ වුවද හුදු මොළය හා එහි විද්‍යුත් තරංගයන්ගේ ක්‍රියාකාරිත්වය ඇසුරින් පමණක් පුද්ගල මානසික තත්ත්වය විවරණය කිරීම අපහසුය. මොළය වාස්තවික තත්ත්වයකි. මනස ආත්මීය තත්ත්වයකි. මේ නිසා මොළයේ ක්‍රියාකාරිත්වය සැමට පොදු වුවත් මානසිකත්වය කෙනෙකුගෙන් කෙනෙකුට වෙනස් වේ. මොළයේ ඇතිවන ඉතා සියුම් තරංගයන්ගේ ක්‍රියාකාරිත්වය මානසික ක්‍රියාකාරිත්වය තීරණය වේ. මෙකී කරුණුවලින් පැහැදිලි වන්නේ කාය - චිත්තය අන්‍ය හෝ අනන්‍ය වශයෙන් සැලකීමට වඩා අන්‍යෝන්‍යාකාරක ලෙස සැලකීම වඩාත් උචිත බවය.

2.6 අව්‍යාකෘතවාදය[18]

කාය චිත්ත ගැටලුව පිළිබඳ විවරණය නොකර අතහැරීම අව්‍යාකෘත වාදයයි. ශරීරය හා මනස අන්‍ය ද අනන්‍ය ද වශයෙන් විමසා සිටි විට බුදුරජාණන් වහන්සේ එයට පිළිතුරු නුදුන් බව සඳහන් වේ. එහෙත් එකී අවස්ථාව අතිශය වැදගත්ය. බුදුසමය උග්‍ර වූ භෞතිකවාදයකට හෝ උග්‍ර විඤ්ඤාණවාදයකට අන්තර්ගත කිරීමට ගත් උත්සහාය නිසා මෙම දර්ශනික ගැටලුව ඨපනීය ලෙස හෙවත් විසඳුමක් ලබා නොදුන් ගැටලුවක් වශයෙන් බෞද්ධ මූලාශ්‍රයන්ගේ සඳහන් වේ. එසේ වුවත් වෙනත් බොහෝ අවස්ථාවල මනස සහ ශරීරය අතර සම්බන්ධතාව කියාපාන දේශනාවන් දක්නට ලැබේ. ඒවා මතුවට සාකච්ඡා කෙරේ. ඉහත වාද සියල්ල විමසා බලන විට පැහැදිලි වන්නේ ඒවා අතුරින් අන්‍යෝන්‍යාකාරකවාදය සිත සහ කය අතර සම්බන්ධතාව විවරණය කරන පැහැදිලිම සතුටු දයකම න්‍යාය වන බවයි.

3. කාය චිත්ත ගැටලුව පිළිබඳ පෙරදිග (භාරතීය) විග්‍රහය

පුද්ගල ශරීරයෙන් වියුක්තව පවත්නා වූ මානසික තත්ත්වයක් පිළිබඳ අවධානය වෛදික යුගයේ සිටම පැවති බව හෙළි වේ. භාරතීය දර්ශනය තුළ ආත්ම සංකල්පය ඇතිවීම කෙරෙහි බලපා ඇත්තේ පුද්ගලයා සතුව ක්‍රියාත්මක වන මානසික බලවේගයයි. භාරතීය ආත්මවාදය ආරම්භ වූ මුල් කාලයේදී ආත්ම යන්න සඳහා භාවිත වී ඇති වචන කිහිපයක් ඇත. ප්‍රාණ, ජීව, හා පුරුෂ යන පර්යාය පද ඒ අතර ප්‍රධාන වේ. අවසානයේදී උපනිෂද් චින්තාවලියේ නිගමනය වූයේ මෙම ආත්ම පදර්ථය සදාතනික තත්ත්වයක් බවයි. පුද්ගලයා පිළිබඳව අවබෝධය ලැබිය හැක්කේ භෞතිකත්වය පිළිබඳ ගවේෂණයකින් නොව පුද්ගල මනස තෙරුම් ගැනීමෙනි. ඒ නිසාම උපනිෂද් මුනිවරයා විසින් ලබාදෙන මූලික අවවාදය වූයේ "ආත්මානං විද්ධි"[19] (තමා ගැන දැන ගනුව) යන්නයි. එහෙයින් භෞතික විවරණයට වඩා ආත්ම ගවේෂණයෙහි වැදගත්කම උපනිෂද් චින්තනය තුළ අවධාරණය කෙරේ.

ආත්මයේ මූලික ලක්ෂණ දෙකක් දැක්වීමට උපනිෂද් චින්තකයෝ පුරුදුව සිටියහ.

1. නිත්‍ය බව හෝ වෙනස් නොවන ස්වභාවය

2. ශුද්ධ බව හෝ පවින් දූෂිත නොවීම[20]

ආත්මන් පිළිබඳ විමර්ශනයන් ඇති වූ මුල් යුගයේදී "සත්‍ය කුමක්ද" යන ප්‍රශ්නයට "මිනිසාගේ භෞතික කය ආත්මය" යි පිළිතුරු වශයෙන් ලැබුණු බව ඡාන්දෝග්‍ය උපනිෂදයෙන්[21] පෙනේ. කැඩපතක් හෝ දියෙන් පිරුණු භාජනයක් හෝ ඉදිරිපිට සිටි කල්හි එහි ප්‍රතිබිම්බිත රූපය ආත්මය බව එම උපනිෂදයෙහි පෙන්වා දෙයි. හිස කෙස් පමණක්වත් වෙනස් නොවී සම්පූර්ණ ප්‍රතිමූර්තියක් එහි දැක්වෙන බැවින් මෙය ආත්මය හැටියට සැලකිණ. භෞතික කය ආත්මය ලෙස සැලකීම ආත්මය පිළිබඳ අර්ථ පරිණාමයේ පළමු වන අවස්ථාව ලෙස හැඳින්විය හැක. නමුත් මෙහිදී උපනිෂද් දර්ශනිකයා තෘප්තියට පත් නො වූ බව පෙනේ. ශරීරය ආත්මය ලෙස පිළිගැනීම පිළිබඳ කුතුහලයක් ඔවුන් තුළ විය. මේ බව ඉන්ද්‍රගේ ප්‍රකාශයෙන් වඩාත් පැහැදිලි වේ.

"මේ ශරීරය මනාසේ අලංකාර කරන ලද කල්හි (ආත්මයද) අලංකෘත වෙයි. ශරීරය වස්ත්‍රාභරණයෙන් මනාසේ වැසුණු කල්හි (ආත්මයද) මනාසේ වැසුණේ වෙයි. ශරීරය පිරිසිදු කල්හි (ආත්මයද) පිරිසිදු වෙයි. එබැවින් ශරීරය අන්ධ වූ කල්හි ආත්මයද අන්ධ වෙයි. ශරීරාංග විකල වූ කල්හි ආත්මයෙහිද අංගවිකලත්වයක් වෙයි. ශරීරය විනාශ වූ කල්හි ආත්මද විනාශ මුඛයට පත් වෙයි."[22]

ශරීරයේ අනිත්‍ය ස්වභාව කොට ඇත්තකි. එහෙත් සත්‍ය වූ ආත්මය එබඳු විපරිණාම ධර්මයකට ගොදුරු විය නොහැකිය. එබැවින් ජාග්‍රත අවස්ථාවේදී දැක්වෙන භෞතික ශරීරය ආත්මය ලෙස සැලකීමේ පුරුද්ද පසුව උපනිෂද් චින්තකයා ඉවත දමා ඇත.[23]

මෙයින් නොනැවතුණු උපනිෂද් විඥානවාදී දර්ශනිකයා බාහිර ලෝකයද තේරුම් ගත්තේ පුද්ගල මානසික තත්වයට සාපේක්ෂක වශයෙනි. ඒ අනුව පුද්ගල මානසිකත්වය ප්‍රත්‍යගාත්මය වන විට විශ්වීය මානසිකත්වය ජගදාත්මය විය. අවසාන වශයෙන් එම පදර්ථ දෙක අනන්‍යත්වයෙන් පිළිගත් බව පෙනේ. සිත හා කය අතර සම්බන්ධය විඥානවාදී ස්ථාවරයක සිට සිදු කළ විවරණයක් ලෙස මෙය හඳුනාගත හැකිය. උපනිෂද්හි හඳුනාගන්නා වූ යථාර්ථයේ අනිවාර්ය ලක්ෂණත්‍රයක් වූයේ සත්, චිත්, ආනන්ද යන ලක්ෂණයි.[24] එමගින් පැහැදිලි වන්නේ භෞතිකත්වය පවා විවරණය කළ හැක්කේ මානසික පදනමක සිට බවය.

මනසෙහි කෝෂ[25] හෙවත් ස්ථර පිළිබඳ උපනිෂද් ඉගැන්වීම් තුළ දක්නට ලැබෙන එක් වැදගත් අවස්ථාවක් වනුයේ අන්නමය කෝෂය නැතහොත් ආහාරයෙන් සැකසී ඇති භෞතික ශරීරයද මානසිකත්වයෙහි එක් කොටසක් ලෙස ගැනීමයි. ආත්ම සංකල්පයේ මූලාරම්භයේදී පුද්ගල පිළිබිඹුව ආත්මය ලෙස ගත් අවස්ථාද හමුවේ. එයින් පැහැදිලි වන්නේ කය හා සිත අනන්‍යත්වයෙන් සලකා ඇති බවයි. මුණ්ඩක උපනිෂදයෙහි සඳහන් වන ආකාරයට සිත සැඟවී පවතින්නේ පුද්ගල ශරීරය තුළය. අවසානයේදී භෞතික අභෞතික සියල්ල බ්‍රහ්ම පදර්ථය[26] තුළ ඌණනය කිරීමෙන් ඒ සඳහා පිළිතුරක් ඉදිරිපත් කර ඇත. අවසානයේ උපනිෂද් දර්ශනයෙන් අපේක්ෂා කළ යථාර්ථය සත්, චිත් හා චෛතසික වශයෙන් විශේෂණ කොට දක්වා ඇති නිසා ලබන විමුක්තියද මානසික තත්ත්වයක් ලෙස අර්ථ ගන්වා ඇත.

4. කාය[27] චිත්ත[28] ගැටලුව පිළිබඳ බෞද්ධ ස්ථාවරය

පොදු ව්‍යවහාරයෙහි හා දර්ශනයෙහි යන අංශ දෙකෙහිම මනස සහ ශරීරය අතර විභේදනයක් දක්නට ලැබෙන බව උක්ත කරුණුවලින්ද පැහැදිලි විය. සාමාන්‍යයෙන් පුද්ගලයා යැයි සලකා බලනු ලබන්නේ ශරීරයකින් හා මනසකින් යන දෙයංශයේම යුතු හෙවත් ශරීරය හා මනස යන අංශද්වය අත්පත් කරගෙන සිටිනු ලබන්නෙකි.[29] ශරීරය හා මනස අතර ඇති

සබඳතාවය ද්වෛතවාදයක් ලෙස සැලකෙන දර්ශනික සිද්ධාන්තය ශරීරය හා මනස පිළිබඳ විභේදනයට පාදක වී ඇති අයුරු ඉහතදී පැහැදිලි විය. ද්වෛතවාදී මතය අපගේ පොදු භාෂා ව්‍යවහාරය තුළද ගැබ්ව ඇත.

පුද්ගලයාගේ ස්වභාවය හා ඉරණම සම්බන්ධයෙන් බුදුසමය භෞතිකවාදීන්ගේ උච්ඡේදවාදය මෙන්ම ආත්මවාදීන්ගේ ශාස්වතවාදයද එකසේ ප්‍රතික්ෂේප කරයි. ඒ අනුව බුදුමයෙහි මූලික ඉගැන්වීම් තුළ අදහස් කෙරෙන මනස පිළිබඳ සංකල්පය කිසියම් අද්විතීය හා සුවිශේෂී ලක්ෂණ අත්කරගෙන ඇතැයි කිව හැකි බව මහාචාර්ය පී.ඩී. ප්‍රේමසිරි මහතා පවසයි.[30]

විනාශ වන ශරීරයකින් හා අවිනාශී ආත්ම පදර්ථයකින් සැදුම්ලත් ලෙස පුද්ගලත්වය දකිනු වෙනුවට පාලි සූත්‍ර, පුද්ගලයා ස්කන්ධ පඤ්චකයකට[31] විශ්ලේෂණය කර දක්වයි. පඤ්චස්කන්ධ විග්‍රහය තුළ බාහිර කායික පදනමත් අභ්‍යන්තර සරල හා ගැඹුරු මානසික තත්ත්වයනුත් විග්‍රහ වේ.[32] පුද්ගලයාගේ භෞතික ශරීරය නියෝජනය කරන එහි පළමු වැන්න රූපස්කන්ධයයි. පුද්ගලයා අත්විඳින සුඛ සහගත, දුක්ඛ සහගත හා අදුක්ඛ අසුඛ සහගත සංවේදනයන් නියෝජනය කරන්නේ මෙහි දෙවැනි වූ වේදනාස්කන්ධයයි. පුද්ගලයාගේ සංජානන ක්‍රියාකාරිත්වයේ ඇතිවන විවිධ ආකල්ප, මත හා සඤ්ඤාවන් මෙම තුන්වන ස්කන්ධයෙහි අඩංගු වෙයි. සතරවැන්න විවිධ සංචේතනික ක්‍රියාකාරීත්වයෙන්ද පස්වැන්න විඤ්ඤාණයෙන්ද සැදුම්ලත් වෙයි. පළමු ස්කන්ධයෙන් පුද්ගලත්වයේ භෞතික සට්ටක හෙවත් අප කියන ආකාරයට ශරීරයද ඉතිරි කොටසින් පුද්ගලත්වයේ මනෝමය සට්ටක හෙවත් අප කියන ආකාරයට මනසද නිරූපනය වන බව ඉහත විශ්ලේෂණය තුළ පහසුවෙන් දැකගත හැකි වෙයි.[33] හැඟීම් හෙවත් සංවේදන, ප්‍රජානන හා සංචේතන (Conative) යනුවෙන් අන්තරාවලෝකනය මනෝවිද්‍යාවෙහි (Introspective Psychology) මනස පිළිබඳ දක්වෙන ත්‍රිත්ව භේදය මගින්ද මෙම විශ්ලේෂණය වඩාත් පැහැදිලි කර ගත හැකිය.

සිත විවරණය කරන අවස්ථාවල සිතද, කය විවරණය කරන අවස්ථාවල කයද ඒ ප්‍රපංච දෙක අතර ඇති සම්බන්ධතාද ප්‍රතිවිරුද්ධතාද ආදී වශයෙන් අවස්ථානුකූලව සිත හා කය බුදුසමයේ විවරණය කර ඇත. මේ අනුව කාය චිත්ත ගැටලුව පිළිබඳ බෞද්ධ ප්‍රවේශය නම් අව්‍යාකෘතවාදය යැයි කෙසේවත් කිව නොහැකිය.[34] ඒ අනුව අප ඉහත සාකච්ඡා කරන ලද සියලු වාදයන් පහතාකාරයට චතුෂ්කෝටිකය යටතේ සංග්‍රහ කළ හැකිය.

1. සිත හා කය අන්‍ය වේ. (එකකි)
2. සිත හා කය අනන්‍ය වේ. (දෙකකි)
3. සිත හා කය අන්‍ය වේ. එමෙන්ම අනන්‍ය වේ. (එකක් මෙන්ම දෙකක් වේ)
4. සිත හා කය අන්‍ය වන්නේද නැත.[35] අනන්‍ය වන්නේද නැත. (එකක්ද නොවේ. දෙකක්ද නොවේ)

ඒ අනුව මූලික වශයෙන් බෞද්ධ මනෝවිද්‍යාවේ එන විවරණ කිසිදු අත්තවාදයක් ආශ්‍රය නොකරන නිසා උක්ත කිසිදු වාදයකට අයත් නොවන බව අවබෝධ කර ගත යුතුය.

පුද්ගලයාගේ මානසික ක්‍රියාකාරිත්වය සරලව විග්‍රහ කළ හැකි තත්ත්වයක් නොවේ. එය ඒ ඒ සන්දර්භීය ලක්ෂණ අනුව තේරුම් ගත යුතු හා විවරණය කළ යුතු තත්ත්වයකි. එය පුද්ගල පෞරුෂ විවිධත්වය මත තීරණය වන්නකි.[36] ඒ අනුව මූලික වශයෙන් පුද්ගලයන් අතර පෞරුෂීය වශයෙන් විවිධතා දක්නට ලැබෙන්නේ ඔවුනොවුන්ගේ කායික හා මානසික විවිධතා අනුවය යන්න දීඝනිකායේ මහානිදාන සූත්‍රයේ සඳහන් වේ.

1. සත්ත්වයින් කායිකව හා මානසිකව විවිධය.[37]
2. සත්ත්වයින් කායිකව විවිධ වන අතර මානසිකව සමානය.[38]
3. සත්ත්වයින් කායිකව සමානය. මානසිකව අසමානය.[39]
4. සත්ත්වයින් ශාරීරිකව සමානය. මානසික වශයෙනුත් සමානය.[40]

මේ ආකාරයට ඒ ඒ සත්ත්වයන්ගේ කාය චිත්ත සම්බන්ධතාවය පැහැදිලි කර ගත යුතුය. මෙය හුදු මනුෂ්‍ය ජාතියට පමණක් සීමාවන තත්ත්වයක් නොවේ. සියලු සත්ත්වයින් (සබ්බේ සත්තා) යන පෘථුල විශ්වීය අවකාශයක් තුළ හා සංසාරය නම් වූ විස්තීර්ණ කාලයක් තුළ බෞද්ධ මතය දිව යන නිසාය. එම තත්වය සැබැවින්ම පෘථග්ජයාගේ දැනුමට අවිෂය වන තත්ත්වයකි. ඒ නිසාම බුදුසමයේ චිත්ත විෂය හා සත්ව විෂය අචින්ත්‍ය වූ තත්ත්වයන් ලෙස විවරණය කර ඇත.

පටිච්චසමුප්පාද ක්‍රියාවලිය පිළිබඳ සඳහන් වන විවිධ සන්දර්භයන්හි සූත්‍ර "නාමරූප" යන්න සමාස රූපීව භාවිත කරයි. මෙම සමාස පදය ඇතැම් විට නාම හා රූප යනුවෙන් දෙකොටසකට වෙන්කොට දක්වේ. එවැනි සන්ධර්භයන්හි "නාම" යන්නෙන් සලකන්නට ඇත්තේ පුද්ගල නිර්මාණයෙහි ලා යම් මනෝමය දෙයක් වේ නම් එය වන අතර යම් භෞතික වූ දෙයක් වේ නම් එය රූප යන්නෙන්ද සලකන්නට ඇත.[41] දුක්ඛයෙහි පටිච්චසමුප්පන්නතාව දක්වෙන විස්තරයෙහි පෙන්වා දෙනු ලබන්නේ මෙම සබඳතාව නාමරූප හා විඤ්ඤාණ අතරෙහි රඳා සිටින බවකි.[42] වේදනා සඤ්ඤා, චේතනා, ඵස්ස, මනසිකාර මගින් නාමය සකසන බව හා ප්‍රාථමික වූ චතුර්විධ මහාභූත රූප හා තත් ව්‍යුත්පන්න ද්විතීයික වූ උපාදාය රූප මගින් රූපය සැකසෙන බවද පෙන්වමින් එවැනි තැන්වල නාමරූප යන සංයුක්ත පදය මානසික හා භෞතික යන සංරචකයන්ට වෙන් කෙරේ.[43] සූත්‍රාගත වර්ගීකරණයට අනුව විඤ්ඤාණය නාමරූපයේ කොටසක් ලෙස නොසැලකෙන බව කිව යුතුය. විඤ්ඤාණය හා නාමරූප අන්‍යෝන්‍ය හේතුඵල සම්බන්ධතාවයක පිහිටමින් ඇති වන බව සඳහන් වේ.[44] මහානිද්දේස පාළියේ හා බුද්ධඝෝෂ අටුවාවන්හි, විඤ්ඤාණයද නාමරූපයෙහි ලා ඇතුළත් වන, සතර අරූපස්කන්ධ නාම යැයි සැලකේ.[45] මහානිද්දේස සූත්‍රයට අනුව නාමයෙහි ලා අන්තර්ගත වන ස්පර්ශය ඇති වන්නේ නාමරූපයන්ගෙනි.[46]

මූලික බුදුසමය මානසික හා භෞතික සම්බන්ධතාව, ස්වභාව ධර්මයේ මානසික හා භෞතික ක්‍රියාකාරිත්වයෙහි

සහභූතාව (Co-existence) පිළිගැනීම ඇසුරින් පැහැදිලි කිරීමට උත්සාහ ගනී. මූලික වශයෙන්ම සත්තාව වූ කලි හුදු මානසික හෝ හුදු භෞතික හෝ නොවේ.[47] පුද්ගලයාගේ මානසික ජීවිතය හා නාමරූප සංකීර්ණය අතර ඇති ඇඳිය නම් ස්පර්ශයයි. ආදී මෙන්ම නූතන විද්වතුන්ගේද අඩු අවධානයකට යොමුව ඇති මහානිදාන සූත්‍ර ඡේදයක මේ සබඳතාව කියවෙන බව මහාචාර්ය පී.ඩී. ප්‍රේමසිරි මහතා පවසයි.[48]

සත්ත්වයාගේ මානසික ක්‍රියාකාරිත්වයේ ඇති සංකීර්ණ බව හේතුකොට ගෙන බෞද්ධ දර්ශනික මනෝවිද්‍යාවෙහි (Buddhist Philosophical Psychology) සන්දර්භීය වශයෙන් භාවිත කර ඇති පාරිභාෂික වදන් තුනකි. එනම්, චිත්ත,[49] මනෝ[50] හා විඤ්ඤාණ[51] වශයෙනි. චිත්ත යනුවෙන් අදහස් කරන්නේ සිතයි. විඤ්ඤාණ, මනෝ යනු ද සිතට නමය.[52] "යංච බො භික්ඛවේ, වුච්චති චිත්තං ඉතිපි මනොල ඉතිපි විඤ්ඤාණං" යන දේශනාවෙන් ඒ බව මනාව වටහා ගත හැකිය.

නාමස්කන්ධය හා රූපස්කන්ධය අතර ඇති සම්බන්ධය නිතරම "සහපච්චය" එකට බැඳී පවතින බව සඳහන් වේ. මජ්ඣිම නිකායේ මූලපරියාය සූත්‍රයේ මෙසේ සඳහන් වේ. "බණ නො අසූ" බුදුදහම නොදත්, බුදුසමයෙහි සිත නොහික්ම වූ පුථුජ්ජනයෙක් පඨවි රූපය දකී මෙය පඨවි යැයි දැන ගනී. පඨවි සංඥාව ඇති කර ගනී. එය මගේ යැයි සිත මෝහය ඇති කර ගනී. ඔහු ඉන්පසු ප්‍රීති වේදනාවක් ඇති කර ගනී."[53] මෙම පාඨය තෙරුම් ගැනීමට අපහසු හෙයින් පහත ආකාරයට හරවාගත හැකිය.

1. සරත් රූපයක් දකී
2. සරත් රූපය රූපය බව දැන ගනී
3. සරත් රූපයෙන් දැනීම ඇති කර ගනී
4. සරත් රූපයෙහි දැනීම ඇති කර ගනී
5. සරත් රූපය ගැන මමායනය ඇති කර ගනී
6. සරත් රූපයෙන් ප්‍රීති වේ.

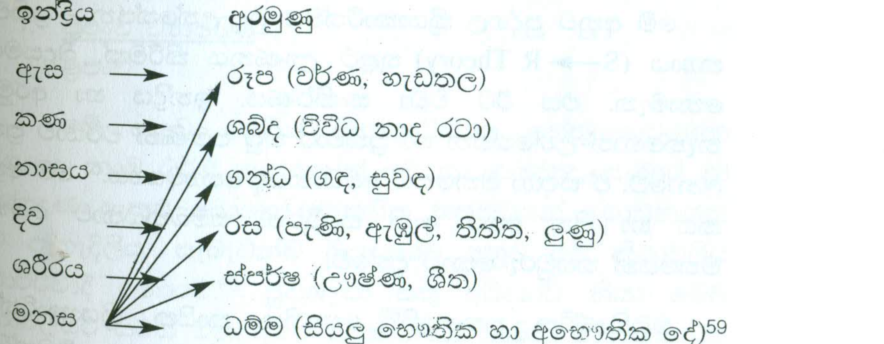
බුදුරජාණන් වහන්සේ කය හා සිත ක්‍රියාකරන අවස්ථා හා ස්වභාවය මෙම උපමාව මඟින් දේශනා කළහ. සිතත් කයත් එකට බැඳී පවතින "සහපච්චයසමුප්පාදසම්පයුක්තධම්ම" යනුවෙන් නිතර නිතර විස්තර වන්නේ මේ නිසාය. නැවක් එය ගමන් කරන මතුපිට මුහුදු දියත් මෙන් එකට බැඳී ඇතැයි අභිධර්ම ටීකාවෙහි විස්තර වේ. භෞතික වාදයේදී සිත කියා දෙයක් නැත. එය භෞතික මොළයෙහිම සිද්ධ ශ්‍රේණි ලෙස භෞතිකත්වය යථාර්ථය ලෙස සලකයි. මෙය මූලපරියාය සූත්‍රයට අනුව කිසිසේත් බුදුසමයට ගැලපෙන්නේ නැත. ඇතැම් මහායාන බෞද්ධ නිකායන්හි සිත මිස කයක් නැත යනු වශයෙන් විඤ්ඤාණවාදය සංස්කරණය කර දියුණු කර ඇත.[54]

මේ අනුව බුදුසමයේ සිත හා කය අතර ඇති සම්බන්ධය පටිච්චසමුප්පන්න න්‍යාය ආශ්‍රයෙන් විවරණය වන බව පැහැදිලි වේ. පුද්ගලයා සතු ආයතන වන්නේ ඇස, කණ, නාසය, දිව, ශරීරය හා මනසයි. මෙහි මුල් ඉන්ද්‍රියන් පහ භෞතික ශරීරයයි. මනස අභෞතික ආයතනයයි. එහි අන්‍යෝන්‍ය ක්‍රියාකාරීත්වය නැතහොත් එම ඉන්ද්‍රියන් හයට අරමුණු ලැබීමෙන් හා ඒවා අතර ඇති වන සන්නිකර්ෂය (ගැටීම) පදනම් කොටගෙන විඤ්ඤාණයන් හෙවත් ඒ ඒ වස්තූන් පිළිබඳ සරල හඳුනාගැනීම් ඇති වේ. එම විඤ්ඤාණික තත්ත්වයන් පදනම් කරගෙන නාම හා රූප ප්‍රභවය ලබන බව මතුවට කියවේ. පුද්ගල පෞරුෂය ඉතා සරලව විග්‍රහ කරන බුදුසමය පුද්ගලයා නාම රූප ධර්ම සන්තතියක එකතුවක් ලෙස මූලික වශයෙන් හඳුනාගනී. "මෙහි නාම යනු පුද්ගල මානසිකත්වයයි. රූප යනු පුද්ගලයා සතු භෞතිකත්වයයි. ඒ අනුව පුද්ගලයා යනු භෞතික වූත් අභෞතික වූත් දේවල්වල සංකලනයකි."[55]

ද්වාදසාංග පටිච්චසමුප්පාදයේ[56] එන විවරණය කෙටි හා සරල වුවත් ඒ ආශ්‍රයෙන් ගැටලු මතු වේ. මක්නිසාද සළායතනය තුළ මනස ඇති අතර විඤ්ඤාණය තුළද ඇත්තේ මානසික ක්‍රියාකාරිත්වයයි. දෙවනුව නාම යැයි කියූ විට ඒ තුළ වේදනා, සංඥා, සංඛාර හා විඤ්ඤාණ යන ස්කන්ධයන් අන්තර්ගත වන නිසාය. ඒ අනුව විඤ්ඤාණයන් ප්‍රත්‍ය කොටගෙන

විඤ්ඤාණයෙන්ම ප්‍රභවය වේ යන්න ගැටලුවකි.[57] එහෙත් පඤ්චස්කන්ධය පිළිබඳ බෞද්ධ විග්‍රහයට අනුව එය ගොඩනගන්නේ මේ ජීවිතයේදී පමණක් නොවේ. ස්කන්ධ නම් වූ ගොඩවල් සාංසාරික වශයෙන් ගොඩනගා ගත් තත්ත්වයන්ය.

එහෙයින් සත්ත්වයාගේ මේ ජීවිතයේ කායික හා මානසික ක්‍රියාකාරිත්වය හා ස්වභාවය කෙරෙහි සාංසාරික වශයෙන් ගොඩනගා ගත් තත්ත්වයන් ඉවහල් වන බව පැහැදිලිය. මේ නිසා විඤ්ඤාණය එනම්, පෙර ගොඩනගාගෙන ඇති හඳුනාගැනීම් නිසා භෞතික දේද මානසික දේද නැවත බිහිවීමේ ඉඩකඩ තිබේ. අස්සුවන්තු සූත්‍රයේ මෙය පැහැදිලි කරමින් "විඤ්ඤාණපච්චායා නාමරූපං නාමරූප පච්චයා විඤ්ඤාණං"[58] යනුවෙන් දේශනා කර ඇත. මේ අනුව බෞද්ධ විග්‍රහය පැහැදිලිය. විඤ්ඤාණය, විඤ්ඤාණික ක්‍රියාවලිය කෙරෙහිත් භෞතික ක්‍රියාවලිය කෙරෙහිත් බලපායි. එය ඉන්ද්‍රිය පංචකයෙහි හා මනස නම් වූ සවන ඉන්ද්‍රියේ ක්‍රියාකාරිත්වය ඇසුරින් රූප සටහනක් ඇසුරින් පහත පරිදි විවරණය කළ හැකිය.



මෙයින් පැහැදිලි වන්නේ විෂය විෂයිය නැතහොත් අභ්‍යන්තර ඉන්ද්‍රියන් හා බාහිර අරමුණු ගැටීමේ ක්‍රියාවලියට මනස නැමැති ඉන්ද්‍රිය සෘජුවම බලපාන බවයි. පඤ්චේන්ද්‍රියන්ගේ ක්‍රියාකාරිත්වයට මනසෙහි බලපෑම අත්‍යවශ්‍යය. එහෙත් පඤ්චේන්ද්‍රියන්ගේ ක්‍රියාකාරිත්වය මනසෙහි ක්‍රියාකාරිත්වයට අත්‍යවශ්‍ය වන්නේ නැත. මනෝවිද්‍යාත්මක අරුතින් ප්‍රකාශ කරන්නේ නම් බාහිර ප්‍රබෝධයක් නැතහොත්

උත්තේජනයක් හේතුවෙන් අභ්‍යන්තරයට ප්‍රතිචාර දැක්වීමට නම් මනසේ බලපෑම අත්‍යවශ්‍ය වේ. මන්ද මනසට අරමුණු වන්නේ ධර්මයන් බැවිනි.

අභිධර්ම විග්‍රහයේදී පවා කේන්ද්‍රීය පාරිභාෂික වදන් වන "ධම්ම" යන්නෙන් විශ්වයේ පවත්නා සියලු භෞතික අභෞතික තත්ත්වයන් නියෝජනය වේ. සංසාරික ජීවිතය තුළ සත්ත්වයා විසින් ගොඩ නගාගෙන ඇති සියලු ස්කන්ධයන් මනසෙහි ගොඩගසාගෙන ඇති අතර ඉන්ද්‍රිය ක්‍රියාකාරිත්වය කෙරෙහි එය බලපායි. මනසෙහි බලපෑම වඩාත් මැනවින් තේරුම්ගත හැකි අවස්ථාවක් මජ්ඣිම නිකායේ මහාහත්ථිපදෝපම සූත්‍රයෙන් හමු වේ. ඉන්ද්‍රිය සංජානනය කෙරෙහි බලපාන කරුණු තුනක් පිළිබඳව එහි සඳහන් වේ.

1. ඇස් කන් ආදී ඉන්ද්‍රියන් නිරෝගීව අවිකලව තිබීම.
2. රූපාදී අරමුණු එම ඉන්ද්‍රියන්ට විෂය වීම.
3. එම අරමුණු වෙත අවධානය යොමු වීම.[60]

මේ අනුව පුද්ගල ක්‍රියාකාරිත්වය හුදු උත්තේජන - ප්‍රතිචාර න්‍යාය (S ⟶ R Theory) තුළට ඌණනය කිරීමක්, බුදුසමයෙ නොමැත. එය ඊට වඩා සංකීර්ණය. ඉන්ද්‍රිය හා අරමුණු නැතහොත් උත්තේජන හා ප්‍රතිචාර තිබූ පමණින් චර්යාව ප්‍රකට නොවේ. ඒ සඳහා මනසෙහි අවධානයද අත්‍යවශ්‍යය.[61] මේ අනුව කය හා සිත අතර ඇති සංකීර්ණ සම්බන්ධතාව බෞද්ධ මතයෙන් තහවුරු කොට දක්වේ.

මධුපිණ්ඩික සූත්‍රයෙහි[62] භෞතික කායික ක්‍රියාකාරිත්වය ආශ්‍රය කොටගෙන නාම හෙවත් මානසිකත්වය හා සම්බන්ධ වූ තත්ත්වයන් ඉන්ද්‍රිය ඥානය පදනම් කොටගෙන පුද්ගලයා සංසාරික වශයෙන් දුකට පත් වන ආකාරය පටිච්චසමුප්පාදය ආශ්‍රයෙන් කරන විග්‍රහයක් සඳහන් වේ. එය පියවර හතක් ඔස්සේ විවරණය කොට දක්වේ. එය නැවත ඉන්ද්‍රිය අනුව බෙදා දැක්වූ විට හයකි. ඒ අනුව ස්වරූප 42ක් උපයෝගී කරගෙන කායික හා මානසික ක්‍රියාකාරිත්වය තත් සූත්‍රය මගින් විස්තර

කොට ඇත. මේ අනුව ඇස හා එයට අරමුණු වන බාහිර දේ පහතාකාරයට රූපය ඇසුරින් පැහැදිලි කර ගත හැකිය.

1. <u>චක්ඛු විඤ්ඤාණය</u>
   ඇස + රූපය
2. <u>ස්පර්ශය</u>
   ඇස + රූපය + චක්ඛු විඤ්ඤාණය
3. <u>වේදනා</u>
   ස්පර්ශ
4. <u>සංජානනය</u>
   වේදනාව
5. <u>විතර්කනය</u>
   සංජානනය
6. <u>ප්‍රපංචකරණය</u>
   විතර්කනය
7. <u>ප්‍රපංච ව්‍යාප්තිය</u>
   ප්‍රපංච

මේ අනුව ඉන්ද්‍රිය ක්‍රියාකාරිත්වය හේතුකොටගෙන පුද්ගලයා නාම ධර්ම නැතහොත් වේදනා, සඤ්ඤා, සංඛාර හා විඤ්ඤාණ ඇතුළු බොහෝ මානසික තත්ත්වයන් ගොඩනගන බව පැහැදිලිය. සැබැවින්ම බුදුසමයට අනුව මේ ක්‍රියාවලිය යථාර්ථවාදී නොවේ.[63] පුද්ගලයා සතු අවිද්‍යාව නිසා මෙම ක්‍රියාවලියට යටත් වන අතර අවසානයේ කායික මානසික දුක නිර්මාණය කරගනී. මෙය පෘථග්ජනකම නිසා සිදු කර ගන්නකි. නැතහොත් ලෝකය මම හා මාගෙන් බාහිර ලෙස බෙදා ගැනීමේ පෘථග්ජන මානසිකත්වය නිසා සිදු කරන්නකි. පියවර හතක් ඔස්සේ මුල් බුදුසමයේ විග්‍රහ කරන මෙම කායික මානසික ක්‍රියාකාරිත්වය අභිධර්ම ආචාර්යවරු නැවත පියවර දහතක් දක්වා තවදුරටත් විශ්ලේෂණය කළහ. භවංග සිත් වශයෙන් හඳුන්වන්නේ ඒවාය.[64] ඉන්ද්‍රිය ක්‍රියාකාරිත්වය සම්පූර්ණ වීම

සඳහා භවංග සිත් 17ක පියවර සමූහයක් පසු කළ යුතුය.[65] එවා නැවත උප්පාද, ඨිති, භංග වශයෙන් බෙද දක්වේ. මෙසේ එක් සිතක ක්‍රියාකාරිත්වය 54ක් වූ පියවර ඔස්සේ ආභිධම්මිකයෝ විවරණය කරති. අභිධර්මයේ එන ධර්මවාදය තුළ කය හා සිත අතර ඇති සම්බන්ධය තවදුරටත් විවරණය කර ඇත. එහෙත් මෙහිදී මා ඒ පිළිබඳ දීර්ඝව කරුණු ඉදිරිපත් කිරීමට බලාපොරොත්තු නොවෙමි.

සිත ප්‍රකෘර්තිමත් වශයෙන් ප්‍රභාස්වර බව බුද්ධ දේශනාවයි. සිතට ආගන්තුකව පැමිණෙන ක්ලේෂයන් නිසා සිත අපිරිසිදු වෙයි. එසේ සිත අපිරිසිදු කරන ක්ලේෂයන් නිර්මාණය කරන්නේ ඉන්ද්‍රිය ක්‍රියාකාරිත්ව නිසාය. ඒ බව ඉහත රූප සටහන්වලින්ද මනාව පැහැදිලි විය. බුදුසමයේ භාවනාව මගින් සිදු කරන්නේ සිත වැඩීමයි.[66] නැතහොත් සිත පිරිසිදු කිරීමයි. විවිධ ක්ලේෂ ධර්මයන්ගෙන් කිළිටි වී ඇති සිත පිරිසිදු කර ගැනීම සඳහා භාවනාව අතිශයින් උපකාරි වේ.[67]

මෙම ප්‍රස්තුතය පිළිබඳ සාකච්ඡා කිරීමේදී බුදුමයේ එන කර්ම පිළිබඳ සංකල්පයද අතිශය වැදගත් වේ. චෛතසික කර්මයන් බවට පත් වන්නේ කායිකව, වාචසිකව හෝ මානසිකව ප්‍රකට වූ විටය.[68] මේ අනුව කර්මයන් සිදු කරන දෙරවල් තුනකි. එනම් කය, වචනය, මනස යන තුනයි. පුද්ගල චර්යාව හුදු කායිකත්වය මත නැතහොත් වාචසිකව හා කායික චර්යාව මතට පමණක් ඌණනය නොකරන බුදුසමය ඒ කෙරෙහි තීරණාත්මක ලෙස "මනස" නැමැති ඉන්ද්‍රියද බලපාන බව දක්වා ඇත. මනස ප්‍රධාන බව බුදුසමය විවරණය කරයි.[69] එහෙත් ඒතුළින් බුදුසමයේ විඤ්ඤාණවාදී ස්ථාවරයක් ප්‍රකට වේ යැයි කිව නොහැකිය. මානසික තත්ත්වය කෙරෙහි භෞතික ක්‍රියාකාරිත්වය බලපාන බව මහාචාර්ය වයි. කරුණාදස මහතා පැහැදිලි කර ඇත. ඒ අනුව මෙම සියලු කරුණු විමර්ශනය කර බලන විට පැහැදිලි වන්නේ කාය චිත්ත ගැටලුව පිළිබඳ බෞද්ධ ස්ථාවරය පටිච්චසමුප්පාද න්‍යාය මත විවරණය කර තිබෙන බවයි. එහෙයින් බුදුසමයේ එන විග්‍රහය ඉහත අධ්‍යයනය කළ

කිසිඳු ආධානග්‍රාහී දෘෂ්ටියකට අයත් නොවන යථාර්ථවාදී විග්‍රහයක් බව පෙනේ.

5. සමාලෝචනය

කේ. ඇන්. ජයතිලක මහතා "තං ජීවං තං සරීරං" යන්න හඳුනා ගැනීමට ලෙහෙසිම ප්‍රස්තුතය ලෙස සලකයි. ඔහුගේ අදහස වන්නේ ජීවයත් ශරීරයත් එකක්මය යන මෙම අදහස භෞතිකවාදීන් දරූ මතය බවය. "තථාගයන් වහන්සේ මරණින් මතු නොපවති; ලෝකය අශාස්වතය; ලෝකය අන්තවත්ය." යන නිගමන තුනක් ඔවුන් විසින් දරන්නට ඇතැයි යනු ඒ මහතාගේ අදහසයි.[70] "අඤ්ඤං ජීවං අඤ්ඤං සරීරං" ශරීරය හා ආත්මය දෙකක් වශයෙන් අන්‍යතර වශයෙන් පිළිගන්නා ලද්දේ ආත්මවාදීන්ය. ශරීරය හා මනස අතර අසංස්කෘත අසම්බන්ධ පැවැත්මක් මෙයින් අදහස් වන බව මූර්ති මහතාගේද පිළිගැනීමයි. පළල් අර්ථයෙන් එය විඤ්ඤාණවාදයයි. ජගදත්මය හා ප්‍රත්‍යගාත්මය දෙක එයින් කියවෙන බවත්, සංඛ දර්ශනයේ පුරුෂ පිළිබඳ සංකල්පය එහි ඇති බවට බුදුරජාණන් වහන්සේට අදහසක් තිබෙන්නට ඇතැයි ටී.ආර්. මූර්ති කියයි.[71]

සංයුත්ත නිකායේ සෝතාපත්ති වග්ගයේ "තං ජීවං තං සරීර" සූත්‍රයේ[72] හා "අඤ්ඤ ජීවං අඤ්ඤං සරීරං"[73] සූත්‍රය යන සූත්‍ර දෙකෙහි මෙබඳු දෘෂ්ටි ඇති වන්නේ කවර හේතුවක් නිසා දැයි බුදුරදුන් විසින් පෙන්වාදී ඇත. රූප, වේදනා, සංඥ, සංඛාර, විඤ්ඤාණ ආදී ස්කන්ධ පඤ්චකයෙහි අනිත්‍ය ස්වභාවය, දුක හා ආත්ම ස්වභාවය ප්‍රත්‍යක්ෂ නොවූ විට රූපයේ නිත්‍යත්වයේ, වේදනාවේ නිත්‍යත්වය ආදී ප්‍රශ්න නගන බව විස්තර වේ. මෙබඳු දෘෂ්ටීන්ට එළඹෙන්නේ මිනිසා වැරදි පදනමක පිහිටා යථාර්ථය දෙස බලන නිසා බව පැහැදිලිය. අනිත්‍ය ස්වභාවය හරිහැටි අවබෝධ කරගන්නා පුද්ගලයාට ජීවය හා ශරීරයේ යථා ස්වභාවය දැක ගත හැකි හෙයින් එබඳු ගැටලු පැන නොනගියි.

බුදුසමයේ විග්‍රහ වන කාය චිත්ත ගැටලුව පිළිබඳ විග්‍රහය අනිකුත් දර්ශනික ප්‍රවේශයන් විවිධ පරිමාණයෙන් ඉක්මවා

ගොස් ඇති බව කරුණු තුලනය කිරීම තුළින් පැහැදිලි වේ. බෞද්ධ කාය චිත්ත ගැටලුවේ අරමුණ වන්නේ කය හා සිත එකක්ද දෙකක්ද යන්න පිළිබඳ විග්‍රහ කිරීමට වඩා ඒ දෙක අතර ඇති සම්බන්ධතාව අවබෝධ කර ගැනීම තුළින් ඒ පිළිබඳ යථාර්ථවාදී දැක්මක් ඇති කර ගැනීමයි. බුදුසමයේ කාය චිත්ත ගැටලුව විසඳන ආකාරය අනුව එය සමස්ත බුද්ධ දේශනාවම හා සම්බන්ධ වේ. මුල් බුදුසමයේ ඉගැන්වෙන චතුරාර්ය සත්‍ය, ත්‍රිලක්ෂණය, කර්මය, පුනර්භවය, පඤ්චස්කන්ධය, සංසාරය ආදී සෑම ඉගැන්වීමකම පදනම පුද්ගල ක්‍රියාකාරිත්වය හා සම්බන්ධ සිත හා කය ක්‍රියාත්මක වන අයුරු විවරණය කිරීමයි. බුදුසමය පුද්ගලයා යනු නාම රූප ධර්ම සන්තතියක එකතුවක් ලෙස මූලික වශයෙන් හඳුනාගනී. ඒ අනුව බුදුසමයේ කාය චිත්ත ගැටලුව පිළිබඳ ඇති සුවිශේෂත්වය වන්නේ කිසිඳු අන්තවාදී ප්‍රවේශයකට නොගොස් හේතුඵලවාදී විග්‍රහයක් තුළින් යථාර්ථවාදී විසඳුමක් ලබාදී තිබීමයි.

ආන්තික සටහන්

1. බෞද්ධ මනෝවිද්‍යා ලිපි, සංස්., මහාමිතව පඤ්ඤාරතන, පාලි හා බෞද්ධ අධ්‍යයන ප්‍රකාශන ආයතනය, මිරිස්වත්ත, 2011, 22 පිට.
2. Rhyl, Gilbert, The Concept of Mind, London, 1969, P.15.
3. "සෙය්‍යථාපි ආවුසො ද්වෙ නළකලාපියො අඤ්ඤමඤ්ඤං නිස්සාය තිට්ඨෙය්‍යුං එවමෙව ඛො ආවුසො නාම රූප පච්චයා විඤ්ඤාණං විඤ්ඤාණ පච්චයා නාම රූපං" සංයුත්ත නිකාය, නළකලාප සූත්‍රය, බු.ජ.ත්‍රි., 2006, 180 පිට.
4. Majjima Nikaya, II, P. T. S., p. 17.

* මෙම කොටස සැකසීමේදී ශාස්ත්‍රපති වත්සුල වසන්ත බණ්ඩාර මහතාගෙන් ලැබුණු සහය අගයකොට සලකමි.

5. කලංසූරිය, ඒ.ඩී.පී., විට්ගන්ස්ටෛන් සහ දාර්ශනික ගැටලු, සීමාසහිත ලේක්හවුස් ඉන්වෙස්ට්මන්ට් සමාගම, කොළඹ, 1986, පි. 122.
6. Leahey, Thomas Hardy, A History of Psychology, Pentice Hall, New Jersy, 2000, p. 81.

7. කලංසූරිය, එ.ඩී.පී., නූතන බටහිර දර්ශනය, අධ්‍යාපන ප්‍රකාශන දෙපාර්තමේන්තුව, බත්තරමුල්ල, 2007, 22 පිට.
8. Cottingham, Jhon, Descartes, A Phoenix paperback, London, 1997, p. 19.
9. Ibid.
10. කලංසූරිය, එ.ඩී.පී., දර්ශනය හැඳින්වීමක්, ආරිය ප්‍රකාශකයෝ, 1987, 50 පිට.
11. කලන්සූරිය, ඒ.ඩී.පී., බර්ට්‍රන්ඩ් රසල් සහ සමකාලීන දර්ශනය, සමයවර්ධන සමාගම, කොළඹ, 1975, 132 පිට.
12. ධර්මසිරි, ගුණපාල, දාර්ශනික ප්‍රශ්න, අධ්‍යාපන ප්‍රකාශන දෙපාර්තුමේන්තුව, 1990, 74 පිට.
13. -එම- 74 පිට.
14. -එම- 75 පිට.
15. -එම- 76 - 77 පිටු.
16. -එම- 78 - 81 පිටු.
17. -එම- 81 - 82 පිටු.
18. -එම- 82 - 84 පිටු.
19. කළුපහන, ජිනදාස, භාරතීය දර්ශන ඉතිහාසය, රාජ්‍ය භාෂා දෙපාර්තුමේන්තුවේ ප්‍රකාශනායතනයේ මුද්‍රාපිතයි. 1963, 51.
20. -එම- 58 පිට.
21. ඡාන්දෝග්‍ය උපනිෂදය, viii, 8. 1.
22. -එම-, 10. 1.
23. කළුපහන, ජිනදාස, භාරතීය දර්ශන ඉතිහාසය, රාජ්‍ය භාෂා දෙපාර්තුමේන්තුවේ ප්‍රකාශනායතනයේ මුද්‍රාපිතයි. 1963, 59.
24. භාරතීය දර්ශනය, පරි., හිරිපිටියේ පඤ්ඤාකිත්ති හිමි, ගොඩගේ සමාගම, කොළඹ, 1999, 46 - 61 පිටු.
25. පඤ්චවිධ කෝෂ, තෛත්තිරිය උපනිෂදයේ මෙසේ දක්වා ඇත. අන්නමය, ප්‍රාණමය, මනෝමය, විඤ්ඤාණමය, ආනන්දමය වශයෙනි. තෛත්තිරිය උපනිෂදය, 2. 1 - 5.
26. කළුපහන, ජිනදාස, භාරතීය දර්ශන ඉතිහාසය, රාජ්‍ය භාෂා දෙපාර්තුමේන්තුවේ ප්‍රකාශනායතනයේ මුද්‍රාපිතයි. 1963, 64.

27. ථෙරවාදී පඬිවරු "කාය" යන වචනයෙන් අදහස් කළ මූලික ධර්ම හා බෞද්ධ දර්ශනයෙහි පසුව එය විකාශය වී ඇති අයුරු දක්නට ලැබේ. 1. තං සම්පයුත්ත නාමකායං තදනුස්සරෙන රූපකායංච (ථෙරගාථා අට්ඨකථා) 2. ඉමං කෙසාදි සමූහ සංඛාතං කායං (ධම්මපදට්ඨ කථා) 3. ඉමං පංචක්ඛන්ධ සංඛාතං කායං (ථෙරගාථා අටුවාව) 4. කුච්ජතානං ආයතනාය කායං (සතිපට්ඨාන අටුවාව) උක්ත හැඳින්වීම් තුළින් පැහැදිලි වන්නේ "කාය" යන වචනයෙහි අරුත් දෙකක් ඇති බවයි. පළමු වැන්න ලෙස "සමූහය" වර්ගය "ගොඩවල් එකතු වූ දේ" යන්නද දෙවැන්න පිළිකුල් කළ යුතු දේ යන්නද වශයෙන් ඉහත අටුවා අරුත්වලින් පෙනේ. නාම කාය රූප කාය දෙකම "කාය" යන්නට ගත යුතු බවද පංචස්කන්ධ සමූහයට "කාය" යන්නට ඇතුළත් වන බවද පෙනී යයි. රූප, වේදනා, සඤ්ඤා, සංඛාර, විඤ්ඤාණ යන පහම කාය යන්නට ඇතුලත් වන බව මෙයින් පැහැදිලි වේ.

28. "සිත" යනුවෙන් හැඳින්වෙන්නේ අරමුණු දැනීමේ ශක්තියටය. රූප දැකීම, ශබ්ද ඇසීම, රස දැනීම, ස්පර්ශය දැනීම, වැනි නොයෙක් දේ දැනීම, සිතීම යන සියල්ල ඇති වන්නේ චිත්ත ශක්තියෙනි. එහි මූලික ලක්ෂණය දැනීමයි. සිත නම් වූ විඤ්ඤාණ ධාතුවෙන් තොර වූ ශරීරය කිසිවක් නොදන්නා වූ යාම්, ඊම්, කෑම් බීම් ආදී කිසි ක්‍රියාවක් නොකරන්නා වූ මළ කඳකි. ශරීරය පස් ගොඩක් හැටියට නොපෙනී මනුෂ්‍යයෙකු හැටියට පෙනෙනේ සිත ශරීරයට සම්බන්ධව ක්‍රියා කරන බැවිනි. (චන්ද්‍රවිමල, රේරුකානේ. විදර්ශනා භාවනා ක්‍රමය. 98 පිට)

29. "මනස", පී.ඩී., ප්‍රේමසිරි, දුක්ම, 3 කලාපය, සංස්., සුමේධ වීරවර්ධන, ගොඩගේ සමාගම, කොළඹ, 2011, 209 පිට.

30. -එම- 210 පිට.

31. කතමො භික්ඛවෙ භාරො. පඤ්චුපාදානක්ඛන්ධාති'ස්ස වචනීයං. කතමේ පඤ්ච? සෙය්‍යථිදං රූපූපාදානක්ඛන්ධො.... කථමොච භික්ඛවේ භාරහාරො, පුග්ගලොති'ස්ස වචනීයං...." සංයුක්තනිකාය, ඛන්ධසංයුත්තය, භාර සූත්‍රය. බු.ජ.ත්‍රි., 2006.

32. ජේමරතන, පුරක්කුලමේ, බෞද්ධ මනෝවිද්‍යාව, දයාවංශ ජයකොඩි සමාගම, 2010, 51 පිට.

33. "මනස", පී.ඩී., ප්‍රේමසිරි, දුක්ම, 3 කලාපය, සංස්., සුමේධ වීරවර්ධන, ගොඩගේ සමාගම, කොළඹ, 2011, 211 පිට.

34. බෞද්ධ මනෝවිද්‍යා ලිපි, 2011, 22 පිට.

35. -එම-, 28 පිට.

36. ජේමරතන, සුරක්කුලමේ, බෞද්ධ මනෝවිද්‍යාව, දයාවංශ ජයකොඩි සමාගම, 2010, 45 - 60 පිටු.

37. "... සත්තා නානත්තකායා නානත්තසඤ්ඤිනො..." දීඝනිකාය II, මහානිදාන සූත්‍රය, බු.ජ.ත්‍රි., 2006, 102 පිට.

38. සත්තානන්ද්, සත්තා නානත්තකායා එකත්තසඤ්ඤිනො... -එම- 104 පිට.

39. සත්තානන්ද්, සත්තා එකත්තකායා නානත්තසඤ්ඤිනො... -එම- 104 පිට.

40. සත්තානන්ද්, සත්තා එකත්තකායා එකත්තසඤ්ඤිනො...-එම- 104 පිට.

41. "මනස", පී.ඩී., ප්‍රේමසිරි, දුක්ම, 3 කලාපය, සංස්., සුමේධ වීරවර්ධන, ගොඩගේ සමාගම, කොළඹ, 2011, 211 පිට.

42. දීඝනිකාය II, මහාපදාන සූත්‍රය, බු.ජ.ත්‍රි., 2006, 48 පිට.

43. "වෙදනා, සඤ්ඤා, චෙතනා, ඵස්සො, මනසිකාරො ඉදං වුච්චතාවුසො නාමං. චත්තාරි ච මහභූතානි චතුන්නඤ්ච සමහුතානං උපාදාය රූපං ඉදං වුච්චතාවුසො රූපං." Majjimanikaya I, P.T.S., 53 පිට.

44. "විඤ්ඤාණෙ.... සති නාමරූපං හොති විඤ්ඤාණපච්චයා නාමරූපං, නාමරූපෙ... සති විඤ්ඤාණං හෝති නාමරූප පච්චයා විඤ්ඤාණං... Diganikaya II, P.T.S., p. 32.

45. Mahaniddesa II, P.T.S., p. 435.

46. Diganikaya II, P.T.S., p. 56.

47. "මනස", පී.ඩී., ප්‍රේමසිරි, දුක්ම, 3 කලාපය, සංස්., සුමේධ වීරවර්ධන, ගොඩගේ සමාගම, කොළඹ, 2011, 213 පිට.

48. -එම- 213 පිට.

49. අභිධර්මයේදී සිත හඳුන්වා ඇත්තේ "ආරම්මණ විජානන ලක්ඛණං චිත්තං" අරමුණු දැන ගැනීමේ ස්වභාවයෙන් යුක්ත වූයේ සිතයි. වශයෙනි. (චන්ද්‍රවිමල ස්ථවිර, රේරුකානේ, අභිධර්ම මාර්ගය, අනුල මුද්‍රණාලය, මරදාන, 1958, 6 පිට) බුද්ධදහමෙහි එන මනස හෙවත් සිත යනු නොවෙනස් වන ආත්මයක් නොවේ; එය අනවරතයෙන් වෙනස් වන ප්‍රතීත්‍යසමුත්පන්න ධර්මයකි. එය එකක් නොව අන්‍යොන්‍ය ප්‍රතිබද්ධ සන්තතියකි; එය මිනිසාගේ භවගාමී පැවැත්මට වග කියන අතර සංජානනය හා ප්‍රජානනය ක්‍රියාත්මක කරන සාධකයද වේ. එය හැඟීම්වල හා අදහස්වල ඒකකය වන අතර, පුද්ගල පැවැත්මෙහි මූලික සාධකයද වේ. (නිවන්මග, 14 කලාපය, සංස්., ටෙනිසන් පෙරේරා, රජයේ මුද්‍රණාලයීය බෞද්ධ සංගමය, 4 පිට.

50. "මනතීති මනො විජානාතීති අත්ථො" දැන ගැනීම යනු මනස යන්නයි. අත්ථසාලිනී අටුවාව, බෞ.සං, ම., 2549, 728 පිට

51. "විඤ්ඤාණස්ස අනිච්චතා අත්ථි විඤ්ඤාණස්ස ජරා අත්ථි විඤ්ඤාණස්ස භෙදෙ අත්ථි" විඤ්ඤාණයට අනිත්‍යතාව ජරාව වෙන්වීම ඇත. <u>ඛුද්දක නිකාය,</u> ප්‍රථම භාගය, බු.ජ.ත්‍රි., 2005, 34 පිට "තත්ථ විඤ්ඤාතබ්බත්ති විඤ්ඤාණං" දැනගත යුතු යන අරුතින් විඤ්ඤාණ නම් වේ. -එම- 39 පිට

52. චන්ද්‍රසේකර, සරත්, <u>ප්‍රායෝගික මනෝ විද්‍යාව,</u> ගොඩගේ සහෝදරයෝ, කොළඹ, 2008. 91 පිට.

53. <u>මජ්ඣිමනිකාය I,</u> මූලපරියාය සූත්‍රය, බු.ජ.ත්‍රි., 2006, 2 පිට.

54. <u>නිවන්මඟ,</u> 14 කලාපය, සංස්., ටෙනිසන් පෙරේරා, රජයේ මුද්‍රණාලයීය බෞද්ධ සංගමය, 22 පිට.

55. <u>බෞද්ධ මනෝවිද්‍යා ලිපි,</u> 2011, 30 පිට.

56. "සළායතනපච්චයා විඤ්ඤාණං විඤ්ඤාණපච්චයා නාමරූපං.." <u>දීඝනිකාය II,</u> මහානිදාන සූත්‍රය, බු.ජ.ත්‍රි., 2006, 80 පිට.

57. <u>බෞද්ධ මනෝවිද්‍යා ලිපි,</u> 2011, 30 පිට.

58. <u>අස්සුවන්ත සූත්‍රය,</u> බු.ජ.ත්‍රි., 2006.

59. <u>බෞද්ධ මනෝවිද්‍යා ලිපි,</u> 2011, 31 පිට.

60. "අජ්ඣත්තිකඤ්චෙව ආවුසො චක්ඛුං අපරිභින්නං හොති, බාහිරාච රූපා න ආපාථං ආගච්ඡන්ති, නො ච තජ්ජො සමන්නාහාරො හොති, නෙව තාව තජ්ජස්ස විඤ්ඤාණභාගස්ස පාතුභාවො හොති... <u>මජ්ඣිම නිකාය I,</u> මහාහත්ථිපදෙපම සූත්‍රය, බු.ජ.ත්‍රි., 2006, 460 පිට.

61. <u>බෞද්ධ මනෝවිද්‍යා ලිපි,</u> 2011, 32 පිට.

62. චක්ඛුඤ්චාවුසො පටිච්ච රූපෙ ච උප්පජ්ජති චක්ඛුවිඤ්ඤාණං තිණ්ණං සංගති ඵස්සො. ඵස්සපච්චයා වෙදනා. යං වෙදෙති, තං සඤ්ජානාති. යං සඤ්ජානාති තං විතක්කෙති. යං විතක්කෙති තං පපඤ්චෙති. යං පපඤ්චෙති. තතොනිදානං පුරිසං පපඤ්චසඤ්ඤාසඞ්ඛා සමුදාචරන්ති අතීතානාගතපච්චුප්පන්නෙසු චක්ඛුවිඤ්ඤෙය්‍යෙසු රූපෙසු... <u>මජ්ඣිම නිකාය I,</u> මධුපිණ්ඩික සූත්‍රය, බු.ජ.ත්‍රි., 2006, 280 පිට.

63. <u>බෞද්ධ මනෝවිද්‍යා ලිපි,</u> 2011, 33 පිට.

64. චන්ද්විමල ස්ථවිර, රේරුකානේ, <u>අභිධර්ම මාර්ගය,</u> අනුල මුද්‍රණාලය, මරදාන, 1958.

65. සිත සහ ද්‍රව්‍ය පිළිබඳ දාර්ශනික විමැසුමක්, කපිල පිරිස්, <u>දූක්ම,</u> 2 කලාපය, සංස්., සුමේධ වීරවර්ධන, සංස්කාරක ප්‍රකාශනය, 2008.

66. භාවෙති කුසලෙ ධම්මෙ ආසෙවෙති වඩ්ඪෙතිති එතායාති භාවනා.

67. මේ පිළිබඳ වැඩි විස්තර සඳහා, මුල්බුදුසමයේ දැක්වෙන භාවනා ක්‍රම, සුමනපාල ගල්මංගොඩ, <u>පුබුද්ධ,</u> සංස්., ආණඩුවේ ධම්මදස්සි හිමි, අතිපූජ්‍ය උඩුගම ශ්‍රී බුද්ධරක්ඛිත මහානාහිමි අභිනන්දන ශාස්ත්‍රීය සංග්‍රහය, 41 - 69 පිටු බලන්න.

68. "චෙතනාහං භික්ඛවෙ කම්මං වදාමි චෙතයිත්වා කම්මං කරොති කායෙන වාචාය මනසාය වා.

69. "මනොපුබ්බංගමා ධම්මා මනොසෙට්ඨා මනොමයා.... <u>ඛුද්දක නිකාය,</u> ධම්මපදය, යමක වග්ගය, 1 ගාථාව, බු.ජ.ත්‍රි., 2006.

70. Jayatilaka, K.N., <u>Early Buddhist Theory of Knowledge,</u> London George Allen and Unwin Limited, 1963, p. 243,244.

71. Murti, T.R.V., <u>The Central Philosophy of Buddhism,</u> London George Allen and Unwin Limited, 1955, p. 38, 39.

72. <u>සංයුත්තනිකාය III,</u> තං ජීවං තං ශරීරං සූත්‍රය, බු.ජ.ත්‍රි., 2006, 408.

73. <u>සංයුත්තනිකාය III,</u> අඤ්ඤං ජීවං අඤ්ඤං ශරීරං සූත්‍රය, බු.ජ.ත්‍රි., 2006, 410.

ශ්‍රී ලංකා භික්ෂු විශ්වවිද්‍යාලය
22 FEB 2016
පුස්තකාලය