ආත්මවාදය පිළිබඳ බෞද්ධ විචාරය හා නිර්වාණය පිළිබඳ ඉගැන්වීම.

මහාචාර්ය වයි. කරුණාදස

මුල් බෞද්ධ ග්‍රන්ථවල ආත්ම වාද දෙකක් ගැන සඳහන් වේ. එනම් ශරීරයෙන් අන්‍ය වූ නිත්‍ය ආත්මයක් පිළිබඳ විශ්වාසය වන ශාස්වත දෘෂ්ඨිය හා ශරීරයම ආත්මය කොට ගත් උච්ඡේද වාදයයි. මින් පළමුවැන්න ශරීරය හා ආත්මය දෙකක් යයි ගනී. දෙවැන්න මේ දෙකම එකක් යයි ගනී. අදෘෂ්‍යමාන ආත්මය මෙම ශරීරය තුළ රඳා ඇතැයි ශාස්වතවාදය පිළිගනී. ශරීරය එම ආත්මයේ විමුක්තියට අවහිරයකි. පංචකාම කෙරෙහි ඇති බැඳීම නිසා මේ අවහිරතාවය සිදුවේ. එබැවින් ආත්ම විමුක්තිය සඳහා ශරීරයට දුක්දීම අවශ්‍ය වේ. මීට අත්තකිලමතානුයෝගය යයි කියනු ලැබේ. මෙම දෘෂ්ඨිය නිසා ආත්ම විමුක්ති ක්‍රම ගණනාවක් බිහිවුණි. උච්ඡේදවාද දර්ශනය අනුව ශරීරය හැර බැහැර වූ ආත්මයක් නොමැත්තේ ය. ශරීරය සතර මහා භූතයින්ගෙන් හට ගත්තකි. එබැවින් අවශ්‍යයෙන්ම ශරීරයේ අභාවය සමඟ ආත්මයද විනාශ වී යන්නේ ය. මින් මතු පැවැත්මක් හෝ පුනර් ජන්මයක් නොමැත. එම නිසා ජීවිතයේ අරමුණ විය යුත්තේ ඉන්ද්‍රියන් දමනය කර දැනගත නොහැකි සදාකාලික සැපතක් ලබාගැනීමට උත්සාහ දැරීම නොව පංචේන්ද්‍රියන් පිනවීමයි. මීට කාමසුඛල්ලිකානුයෝගයයි කියනු ලැබේ.

එම නිසා ශාස්වතවාදය හා උච්ඡේදවාදය නමින් බෞද්ධ පිටකාගත ග්‍රන්ථ හඳුන්වන්නේ ජීවිතය පිළිබඳ විඥ්ඥාණවාදී හා භෞතිකවාදී දෘෂ්ඨී කෝණ දෙකයි. මෙසේ දෙකකට බෙදී ගිය බුද්ධිවාදී චින්තනය නොයෙක් ශාඛා හා අනු ශාඛා වලට පැතිරී

ගියේ ය. මෙය හේතුකොට ගෙන අමරාවික්ෂේපවාදය හෙවත් අඥේයවාදය පහලවිය. ඉන් සමාන්තර වර්ධනයක ප්‍රතිඵලයක් නොව ඊට ප්‍රති විරුද්ධ වර්ධනයක් ලෙස බුදුසමය බිහිවුණේය. මේ බව බුදුරදුන්ගේ ප්‍රථම ධර්ම දේශනාව වූ ධර්ම චක්‍ර ප්‍රවර්තන සූත්‍රය සාක්ෂි දරයි.[7] මෙහිදී බුදුරජාණන් වහන්සේ අවබෝධ කරගත් අලුත් විමුක්ති මාර්ගය දක්වා ඇත්තේ මෙම සමකාලීන දෘෂ්ඨිමය පසුබිම ආශ්‍රය කරගෙන ය.[8] මෙම අළුත් විමුක්ති මාර්ගය මධ්‍යම ප්‍රතිපදාව නමින් හඳුන්වන ලදී. අත්තකිලමතානු යෝගය හා කාමසුඛල්ලිකානු යෝගය යන අන්ත දෙක එමගින් මඟ හැර තිබුණි.[9] මේ නව මාර්ගයෙන් මේ අන්ත දෙක සම්පූර්ණයෙන් අත් හරින ලදී. මේ දෙකේම කොටස් ගෙන මේ නව මාර්ගය සකස් කර ඇත. මේ අන්ත දෙක මඟ හැරීමේ අදහස පරමාර්ථ වශයෙන් සිද්ධාන්ත වී තිබූ ආත්ම සංකල්පය බැහැර කිරීම ය. සිරුරට දුක් දීම හා කාම සම්පත්තියෙහි නියැලීම නිස්සාර බව බුදුරදුන් අවබෝධ කර ගත්තේ මේවා පිළිබඳ අත් දැකීම් හා අත්හදා බැලීමෙන් පසුව ය. සිද්ධාර්ථ කුමාර කාලයේ කම් සුව විඳීමද දුෂ්කර ක්‍රියා සමයෙහි අත්තකිලතානු යෝගයද බුදුරදුන් අත්හදා බැලී ය. මේ අන්ත දෙක අත් හැර දැමීමෙන් සත්‍යාවබෝධය ලැබීම නිසා මධ්‍යම ප්‍රතිපදාව සාර්ථක ක්‍රමයක් බවද ඉන් ආත්ම විශුද්ධිය හා විමුක්තිය ලබා ගත හැකි බවද පෙන්නුම් කළ හැක.

බුදු දහම අනුව ආත්මය පිළිබඳ දර්ශණික භෞතික සංකල්ප මනසින් නිර්මිත මනෝ මූල දෘෂ්ඨීන් ය. මින් පළමු වැන්න මිනිසා තමාගේ සදාකාලික පැවැත්ම පිළිබඳ ඇති කැමැත්ත නිසාද (භවතණ්හා) දෙවැන්න පසිඳුරන් පිනවීමට ඇති දැඩි කැමැත්ත (කාම තණ්හා) නිසා ද ඇතිවේ. මරණින් පසු එම පිනවීම අවසන් වේ. මේ දෙක භව තණ්හා හා කාම තණ්හා යන නම් වලින් සූත්‍රවල හැඳින්වේ. දෙවැන්න හොඳ හා නරක ක්‍රියාවලට විපාක ලැබේය යන භීතිය නිසා ඇති වූ බැවින් මරණින් මතු ජීවිතයක් හෝ පුනරුත්පත්තියක් ඇත යන මතයට බලවත් අකමැත්තක් දක්වයි. මීට විභව තණ්හාව යයි කියනු ලැබේ.[10] එබැවින් බුදු දහම අනුව ශාස්වතවාදය හා උච්ඡේදවාදය අතර ගැටුම මිනිසාගේ සිතේ පහලවන අධ්‍යාත්මික හා භෞතිකවාදී සංකල්ප විදහා පාන්නකි.

බුදුරදුන් සදකාලික ආත්ම සංකල්ප බැහැර කළහ. එසේම එහි භෞතිකවාදී පැත්ත වන නාස්තික වාදයද අත්හළහ. එහෙත් උන් වහන්සේ මින් පළමුවැන්න කෙරෙහි වඩා කැමැත්තක් දක්වූහ. මේ දෙක විවේචනය කළ ආකාරයෙන් මේ බව පෙනේ. එබැවින් ඉඳුරන් පිනවීම හීන, ග්‍රාම්‍ය හා පෘථග්ජනිකයයි දක්වූ උන් වහන්සේ සිරුරට දුක් දෙන දැඩි තපෝව්‍රත මේ ලෙසම නිර්දය ලෙස නොගැරහූහ.[11] සදාකාලික ආත්ම සංකල්පය නිවන් මඟ සාද නොදෙන්නේ ය. එහෙත් ඉන් ගුණධර්ම පුරුදු කිරීමට තද බල හානි නොපමුණුවයි. මිනිසුන්ගේ උසස් ගුණදම් වගාවට එය හානි කර නොවේ. ඉන් කර්ම වාදය පිළිගැනේ. භෞතිකවාදී දෘෂ්ඨිය ගුණ ධර්ම වගාවට හානි කරය. අන්තරාදයකය. ඉන් පසිඳුරන් පිනවීම ජීවිතයේ පරමාර්ථය ලෙස ගැනේ. මිනිසාගේ වර්තමාන දෛවය අහේතුකව ඇති බවක් ඉන් පිළිගැනේ. එබැවින් තමා දන් කරන හොඳ නරක දෙකට පරලොව විපාක ලැබෙන බව ප්‍රතික්ෂේප කෙරේ.

අපි බෞද්ධ අනාත්මවාදය ශාස්වත වාදයේ හා උච්ඡේදවාදයේ විවේචනයක් හා ප්‍රතික්ෂේප කිරීමක් ලෙසට හඳුන්වමු. කෙටියෙන් කියතොත් එය කෙනෙකුගේ පුද්ගලිකභාවයේ වෙන්වූ කොටස්වල තමා, මම යයි ගත හැකි දෙයක් නැති බව දක්වීමකි. භෞතික සිරුර අනිත්‍යයය. යමක් අනිත්‍ය වූ කල එය දුක් සහිතයි. යමක් දුක් සහිත නම් එය ආත්ම නොවේ.[12] මගේ නොවන දේ මම යයි ගත නොහැක. එය මම නොවේ. එය මගේ ආත්මයද නොවේ.[13] පුද්ගලයෙකුගේ පංචස්කන්දයට අයත් අනික් කොටස්වල වේදනාව සංඥාව සංස්කාර හා විඥ්ඥාණයද මෙයාකාරයෙන් මම හෝ මගේ යැයි නොවේ. ආත්මයද නොවේ.

විඥ්ඥාණයද මේ ලක්‍ෂණවලින් යුක්ත යැයි කීම මෙහිලා ඉතා වැදගත් ය. සියලුම ආධ්‍යාත්මික අත්දැකීම් මීට හසුවන්නේ ය. මේ මම යයි සිතන විඥ්ඥාණයද ත්‍රිලක්‍ෂණය සහිත ය.[14] එබැවින් ආර්‍ය ශ්‍රාවක තෙමේ රූප වේදනා සංඥා හා සංස්කාර මම යයි පිළි නොගනී. අනෙක් නාමස්කන්ධ අයත් වන්නේ විඥ්ඥාණයට ය. එබැවින් තමා තුළ ඇති සියලු චෛතසික කොටස් මේ අනාත්ම ලක්‍ෂණ වලින් ප්‍රති මණ්ඩිත ය.[15]

පුද්ගලයෙකුගේ ආත්මභාවයට අයත් පංචස්කන්ධයේ තමා යයි ගත හැකි කිසිවක් නොමැත්තේය ය යි කීමෙන් මේ පස්කඳට බාහිරව ආත්මයයි ගත හැකි යමක් ඇත්දැයි සලකා බැලීමට ඉඩ ලැබී තිබේ.[16] බුදු දහම අනුව නම් එවැනි ප්‍රශ්නයක් පැන නොනඟී. සංස්කාරවලින් සමන්විත ජීවිත පැවැත්ම බුදු දහම විස්තර කරන අන්දමට මෙවැනි ප්‍රශ්නයක් සලකා බැලීමට පවා ඉඩ නැත. එවැනි ආත්මයක් බෞද්ධ ඉගැන්වීම්වල දක්වා නැත. එවැනි ආත්මයක් ඇතැයි සිතා ගැනීමෙන් කිසිම බෞද්ධ ඉගැන්වීමක් අර්ථාන්විත වන්නේ නැත. තවද මෙවැනි ආත්මභාවයක් ඇත්නම් බුදුරදුන් අභිඥා නමින් හැඳින්වූ ඥානයෙන් හෝ සමාධිගත සිතකින් හෙළිවන්නේද නැත. විඥ්ඥාණය ඉතා සියුම් තත්ත්වයකට පවත්වන සමාධිවල පවා එවැනි ආත්මයක් අනාවරණය කරන්නේ නැත. සමාධිගත සිතේ ඇතිවන ධ්‍යාන තුළින් සත්‍යය දැනගත හැක. එසේ දත් දේ පවා සත්‍ය කරුණුවලට විරුද්ධාකාරයෙන් අර්ථකතනය කර තේරුම් ගත හැකි බව බුදු දහමෙන් උගන්වනු ලැබේ. එම නිසා ධ්‍යානවලදී ලත් අත්දැකීම්ද ත්‍රිලක්‍ෂණය අනුව සලකා බැළිය යුතු බව ධර්මය උගන්වයි. මෙහිදී අනාත්ම ලක්‍ෂණය ද සැළකිය යුත්තකි.[17] එවැනි අභ්‍යාසයක් මගින් ධ්‍යානයේදී ලබෙන අත්දැකීම් පවා වැරදි අර්ථකතන දී තේරුම් ගැනීමේ ප්‍රවනතාවය වැළැක්වේ. එම නිසා පරමාත්මයක් සමඟ සම්බන්ධතාවයන් තමා තුළ ඇති වූ බවට යෝගාවචරයා තුළ හැඟීම් පහළවීම වලක්වනු ලැබේ.

බුදු දහමින් උගන්වනු ලබන්නේ දුක පිළිබඳ පෘථුල අවබෝධයක් ලබාදීමයි. 'අනුරුද්ධයෙනි' පෙර මෙන් දැන්ද මම උගන්වන්නේ දුක හා එයින් මිදීමේ මාර්ගයයි.[18] 'මහණෙනි, මහා සාගරයේ ඇත්තේ එකම රසකි. එනම් ලුණු රසයයි. එසේම මගේ ධර්මයේද ඇත්තේ දුකින් මිදීමේ රසය පමණි.[19] මේ ප්‍රශ්නය විසඳෙන්නේ දර්ශනික ප්‍රහේලිකාවක් වන ආත්මය හා ශරීරය එකක්ද දෙකක්ද යන ප්‍රශ්නය මත නොවේ. 'මාලුක්‍ය පුත්‍රයෙනි, ශාසන බ්‍රහ්මචර්‍යාව රඳ පවතින්නේ ආත්මය හා ශරීරය එකැයි ගැනීමෙන් හෝ එය දෙයාකාර යයි ගැනීමෙන් නොවේ. මේවා

එකක් වුවත් නැතත්, ජාති, ජරා, ව්‍යාධි, මරණ, දුක් දෙම්නස් ආදිය ඇත්තේම ය. මේවා මේ ජීවිතයේදී නැතිකර ගැනීමේ ක්‍රමය මම උගන්වමි.[20]

ශාසන බ්‍රහ්මචර්‍යාවේ පරමාර්ථය සියලු කෙළෙස්වලින් මිදී පරම ශාන්තිය ලබාගැනීම නම් ඉන් ලැබෙන විමුක්තිය ලෝකෝත්තර වූ පරම සුවය නම් ලබාගැනීම අපට කිසිසේත් දනගත ප්‍රත්‍යක්ෂ කළ නොහැකි ආත්මයක් මත පිහිටා නැත. 'ඇවැත්නි චිත්ත, චෛතසික සහිත මෙම බඹයක් පමණ වූ සිරුර තුළ ලෝකයද, එහි හට ගැනීමද නිරුධයද ඉන් මිදීමේ මාර්ගයද පිහිටා ඇතැයි මම ප්‍රකාශ කරමි.[21]

බෞද්ධ අනාත්ම ධර්මයේ විශේෂ ලක්‍ෂණය නම් භාරතීය චින්තන ක්‍රම දෙකෙන් බුදු දහම වෙන් වන අතර එය නව මගකට යොමු කිරීම ය. ඇත්ත වශයෙන්ම බෞද්ධ විමුක්ති මාර්ගයේ මූල ධර්මය එයයි. එබැවින්ම අනිත් බෞද්ධ ඉගැන්වීම් පරිවාර ධර්මයෝ ය. ඒවා අනාත්ම ධර්මය කේන්ද්‍රය කොට ගත් උගැන්වීම් ය. බෞද්ධ ධර්මයේ ප්‍රායෝගික ඉගැන්වීම්ද විනය ශික්ෂාද නිවන් අරමුණු කරගත්තෝ ය. එසේම බෞද්ධ ගුණධර්ම හා සමාජ දර්ශනයද අනාත්ම ධර්මය කේන්ද්‍රය කොට ගෙන තිබේ.

ආත්මවාදය මිත්‍යා දෘෂ්ටියකි. එය හටගත්තේ කෙසේද? එය පවතින්නේ කුමක් නිසාද යන ප්‍රශ්නද බුදු දහමේ විශේෂ අවධානය යොමු වූවකි. බෞද්ධ මනෝ විද්‍යාවේ හා ඥාන විභාගයේ ප්‍රධාන වශයෙන් සාකච්ඡා වී ඇත්තේ මෙයයි. නොයෙක් දෘෂ්ටි කෝණවලින් මේ ප්‍රශ්න සලකා බලා තිබේ. බොහෝ තර්ක විතර්කද මේ සඳහා ඉදිරිපත් කර තිබේ. කෙටියෙන් කියතොත් මේ විශ්වාසයේ උත්පත්ති ස්ථානය සොයා එය පවත්වාගෙන යෑමට අවශ්‍ය කරන විතර්ක හා චින්තන ක්‍රම විමසා බැලීමට යත්න දරා තිබේ. බෞද්ධ දෘෂ්ටි කෝණය අනුව ආත්ම දෘෂ්ටිය වනාහි මානසික අත්දැකීම් පිළිබඳ සාවද්‍ය අර්ථකතනයක් නිසා හටගත්තකි. එම දෘෂ්ටිය දැඩි ලෙස ගැනීම නිසා මිනිසුන්ට අනාත්ම ධර්මයේ සත්‍යතාවය අවබෝධ කිරීම දුෂ්කර වේ. තවද ආත්මවාදය පිළිබඳ ඥනයක් ඇතිවන්නේ

ආගමික ශුද්ධ ග්‍රන්ථ නිවැරදියයි පිළිගැනීම නිසා ය. එසේම ඉන් ගොඩ නගා ගන්නා තර්ක විමංශනයද සාවද්‍ය වේ.[22] මීට අදාළ සියලු විස්තර සාකච්ඡා නොකරමි. නවීන පඬිවරුන්ගේ කෘති කීපයක් මගින් මෙය කර තිබේ. විශේෂයෙන් කේ.එන්.ජයතිලක මහාචාර්‍යතුමාගේ මුල් බුදු සමයෙහි ඥාන විභාගය යන කෘතිය මෙහිලා සඳහන් කළ යුත්තේ ය.

එහෙත් මෙහිදී වැදගත් කරුණක් සඳහන් කළ යුතුයි. බුදු දහම අනුව අපේ කථා ව්‍යවහාරයද ආත්ම විශ්වාසයට මහ පාදා දෙන්නේ ය. ස්වභාව ධර්මයේ සත්‍යතාවයද අපේ භාෂා ව්‍යවහාරය අනුව සකස් කරගැනීම අනුව සලකා ගැනීමේ ප්‍රවනතාවයක් අප සතුව ඇත. බුදු දහම අනුව මේ නිසා වැරදි නිගමනවලට අප පැමිණිය හැක. මක් නිසාද මනුෂ්‍ය සිත භාෂා ව්‍යවහාරය අනුව ස්වභාවික සත්‍යතාවයක් ගොඩ නගා ගැනීම හුරුව සිටින බැවිනි.

'මම කල්පනා කරමි' යයි කියන කල්පනා කරන ක්‍රියා පද්ධතිය තුළ 'මම' යයි පුද්ගලයෙක් සිටී යයි අපි විශ්වාස කිරීමට පුරුදුව සිටිමු. මෙසේ සිතීම නිසා තමා යයි කෙනෙක් සිටී යයි සිතීමට මහ පැදේ. 'හිමියනි වේදනා විඳින්නේ කවුද' යන ප්‍රශ්නය බුදුරදුන්ගෙන් අසන ලදි. මීට පිළිතුරු වශයෙන් බුදුරදුන් වදළේ 'මේ ප්‍රශ්නය හරියාකාර අසා නැත. වේදනා විඳින්නෙක් මම උගන්වා නැත. එසේ නමුත් වේදනාව ඇති වන්නේ කුමන හේතු ප්‍රත්‍ය නිසාද යයි ඇසුවහොත් නිවැරදි පිළිතුර විය යුත්තේ 'පසිඳුරන් ගැනීම නිසා වේදනාව ඇතිවේ.' යනුය. තවද' වයස් ගතවීම හා මරණය යනු කුමක්ද මේවා අයත් වන්නේ කාටදැයි 'බුදුරදුන්ගෙන් අසන ලදි. එවිට උන් වහන්සේ පිළිතුරු දුන්නේ' වයස් ගතවීම හා මරණය කියා එක් දෙයක් ඇතැයි හෝ ඒවා යම් කිසිවෙකුට අයත් යයි මා උගන්වා නැත.[23] භාෂා ව්‍යවහාරය අපට අවශ්‍ය දෙයකි. ඉන් සත්‍යතාවය හැඳින්විය යුතු ය. එහෙත් භාෂාවේ වචන යොදන ක්‍රමයෙන් සත්‍ය ධර්මතාවය අනාවරණය නොවේ. මෙය පහත දක්වන බුද්ධ භාෂිතයෙන් උගැන්වේ. 'චිත්තයෙනි මේවා හුදු නාම මාත්‍රයෝ ය. වචන ව්‍යවහාරයෝ ය.

ලෞකික මිනිසුන් වචන යොදා ගන්නා ආකාරයෝ ය. මේවා තථාගතයෝ උපයෝගී කරගෙන කථා කරති. එහෙත් මේ වචන නිසා මුලාවේ නොවැටෙති."[24]

අනාත්ම ධර්මයෙන් උගන්වන මේ දර්ශනය මිනිසා පිළිබඳ සංකල්පයට අළුත් දෘෂ්ටිකෝණයක් දී තිබේ. මෙය අනුව මිනිසා තුළ අධ්‍යාත්මක හරයක් නැත. එමගින් මිනිසා ලෝකෝත්තර සත්‍යතාවකට සම්බන්ධ කිරීමක් නැත. මිනිසාගේ සූක්ෂම ආත්මය පරමාත්මය හා එක්වීමෙන් සදා සැපත ලැබීමක් මින් උගන්වා නැත. එවැනි ඉගැන්වීමකට බෞද්ධ ධර්මය පටහැනි ය. එසේම භෞතික වාදයේ උගන්වන පරිදි මිනිසා අහම්බෙන් ඒකාබද්ධ වූ පංච මහා භූතයන් සම්පිණ්ඩනයක්ද නොවේ. මරණින්,මතු නැති භංගවී යන පංච මහා භූත සම්පිණ්ඩනයක්ද නොවේ. ආත්ම දෘෂ්ටිය පිළිනොගන්නා බුදු දහම භෞතික වාදයේ උගන්වන මරණින් මතු විනාශය පිළි නොගෙන කර්ම හා කර්ම විපාකද, සසර පැවැත්මද, පුනර්භවයද උගන්වන්නේ ය. මිනිසාගේ පෞරුෂත්වය පිළිබඳ සංකල්පය මරණින් මතු පුනරුත්පත්තිය ලබන ආත්මවාදයෙන් හෝ මරණයේදී නැති භංගවන ආත්මයක් ගැන විශ්වාසයෙන් තොර වූ එකකි. විඥ්ඥාණ වාදයද භෞතික වාදයද බුදු දහම ප්‍රතික්ෂේප කරන අන්ත දෙකකි. මේ අන්තවාද දෙකෙන් බැහැරව බුදු දහම මිනිසා චිත්ත හා කායික ක්‍රියාවලියකින් යුත් බව පහදා දෙයි. මේ ක්‍රියාවලිය හේතු ප්‍රත්‍ය පරම්පරාවකින් ලැබෙන කබලීක් ආහාර, ඵස්ස, මනෝසංචේතනා හා විඥ්ඥාණ සිව් වැදෑරුම් ආහාර මගින් පෝෂණය ලබමින් පවතියි.[25] මෙසේ මනුෂ්‍ය සංතානය විස්තර කර දෙන නමුත් ගුණ ධර්ම පිරීමේ හැකියාව මේවාට ඇති බවද දක්වයි. මක් නිසාද මනුෂ්‍ය චිත්ත සන්තානය තුළ ගුණ දම් සපුරා රහත් වීමේ හැකියාව තිබෙන බවද උගන්වා තිබෙන බැවිනි. මේ බව රහතන් වහන්සේගේ චරිතාපදාන තුළින් අපට පෙන්වා දී තිබේ.

අනාත්ම ධර්මය මිනිසා පිළිබඳ නව චින්තන ක්‍රමයක් ඉදිරිපත් කරයි. සිවුසස් දහම් මීට ගැලපෙන ආකාරයෙන් මිනිසාගේ දුක, ඊට හේතුව, එහි නිරෝධය හා මාර්ගය පහද දෙයි.

මිනිසාගේ වර්තමාන තත්ත්වය ගුණ ධර්ම පරිපූර්ණ තත්ත්වයකින් පහත වැටීමක් හේතු කොට ඇති බව නොදක්වයි. එවැනි පිරිපුන් තත්ත්වයක් ගැන බුදු දහමේ දක්වා නැත. මිනිසාගේ නියම ආත්ම භාවයෙන් පිරිහීමකැයිද පිළිගෙන නැත. එවැනි ආත්ම භාවයක් හුදු මනඃ කල්පිතයකි. තවද තමාගේ නොවන දේ පිළිබඳ ආශාවක් නිසා ඇති වූ පිරිහීමක්ද නොවෙයි. එවැනි තමා යන ආත්මභාවයක්ද බුදු දහම පිළිනොගනී. එසේ නොව මිනිසාගේ වර්තමාන දුක්වලට හේතුව ආත්ම දෘෂ්ටි මායාව නිසාම ඇති වූවක් බව උගන්වන බුදු දහම මේ කල්පිත ආත්මභාවය ගැන සලකා බලන්නේ එය දියුණු කිරීමට නොව එය නිරුද්ධ කිරීම සඳහා ය. මෙතනදී අවධාරණය කර ඇත්තේ ආත්මයට විමුක්තිය ලබා දීම නොව ආත්ම සංකල්පයෙන් මිදීමයි.

ආත්මයක් හෝ ආත්මභාවයක් නොමැති නම් මිනිසාට ගුණධර්ම පිරිහීමක් හෝ විමුක්තිය ලැබීමක් හැකි වන්නේ කෙසේදැයි කෙනෙක් ප්‍රශ්න කරති. බෞද්ධ පිළිතුර නම් ආත්මභාවයක් ඇතැයි සිතාගැනීම නිසාම ගුණධර්ම පිරීම හා විමුක්තිය ලබාගැනීමට අවහිර වන්නේය යනුය. 'ඇත්ත' වශයෙන්ම යමෙක් ආත්මය ශරීරයමයයි සිතන්නේද 'එසේනම් ගුණධර්ම පිරීමට නොහැකි වන්නේ ය. එසේම ආත්මය එකකි, ශරීරය අනෙකකි යයි පිළිගත් විටද ගුණධර්ම පිරීමට හැකියාව නැත. මේ අන්ත දෙකම මහහැර බුදුවරු මධ්‍යම ප්‍රතිපද මගින් ධර්මය දේශනා කරති.[26]

මෙතැනදී අදහස් කරන මැදුම් පිළිවෙත පටිච්චසමුප්පාද න්‍යාය ක්‍රමයෙන් උගන්වන සත්වයාගේ පැවැත්මයි. ආර්‍ය අෂ්ටාංගික මාර්ගයට මැදුම් පිළිවෙත යයි කියනු ලබන්නේ එය උභය අන්තයක් වන කාමසුඛල්ලිකානු යෝගය හා අත්තකිලමතානු යෝගය අත්හැරීම නිසා ය. එසේම පටිච්චසමුත්පාදයට මැදුම් පිළිවෙත යයි කියන්නේ එයින්ද උභය අන්තයන් වන ශාස්වත හා උච්ඡේද දෘෂ්ටි හැර අතර මැදි න්‍යායක් උගන්වන හෙයිනි. මැදුම් දහමේ ලක්ෂණයක් වන්නේ ඉන් සියල්ල ඇතැයි යන ශාස්වතය හා සියල්ල නැතැයි යන ශූන්‍යවාදයද යන අන්ත දෙක අත් හරින

හෙයිනි. ඉන් සියල්ල එක යයි දක්වමින් ස්වභාව ධර්මයේ සියලු දේ එක මූල ධර්මයකට ආරෝපනය කර **සබ්බං ඒ කත්තං** යයි දැක්වීමද ඊට ප්‍රතිවිරුද්ධ **සබ්බංමුහුත්තං** යන විවිධ ස්වභාවයන්ගේ ඒකරාශි වීමක්ද දක්වන දෘෂ්ඨියද මහහරිනු ලැබේ.[28] මේ සියලු අන්තවාද අත්හැර පටිච්ඡසමුත්පාද ධර්මයෙන් උගන්වන්නේ සියල්ල හටගන්නේ ඊට හේතුවන වෙනත් ස්වභාවික හේතු නිසා බව ය. එහෙත් මේ හේතුඵල සම්බන්ධයෙන් ඇති වන ස්වභාවික ඇතිවීම් ඒවා තුළ ඇති යම් කිසි ස්ථිරසාර පදාර්ථයක් නැති බවද ගම්‍යවන්නේ ය.

අනාත්ම ධර්මය බුදු දහමේ කේන්ද්‍රීය ඉගැන්වීමකි. සංසාර විමුක්තිය පිළිගැනීම නිසාම සිදුවන්නකි. එම නිසා විමුක්තිය පිළිබඳ සංකල්පයද ඊට අනුරූප වන පරිදි සකස්වීම් අවශ්‍යයෙන්ම සිදුවිය යුත්තකි. සසර බැම්මට හේතුව ආත්ම දෘෂ්ඨිය නමැති මායාව හා එම නිසා හටගන්නා ක්‍රියාවලිය නම් සංසාර විමුක්තිය ලැබිය යුත්තේ මේ මායාකාරී දෘෂ්ඨිය සම්පූර්ණයෙන් අත්හැර දැමීමෙන් වියයුතු ය. සසරින් මිදී පරම සුවය ලැබෙන්නේ ආත්මය සදාකාලික පැවැත්මකින් හෝ එය සම්පූර්ණයෙන් විනාශ කිරීමෙන් නොව ස්දකල් පැවතීමට හෝ විනාශ කිරීමට ආත්මයක් නොමැත්තේය යන අවබෝධය තුළින් ය. නැති යමක නැති බව ඇති දෙයක් පෙන්වන ආකාරයෙන් පෙන්විය නොහැක. එය නැති තත්ත්වයක්ද නොවන්නේ යයි කිව හැක්කේ නැති ආත්මයක් ඇතැයි ගැනීමේ මිත්‍යා සංකල්පය වැරදි නිසයි. එවැන්නක් නැතැයි කීම පමණයි ඉන් ප්‍රකාශ වන්නේ. මෙවැනි ද්වන්දනාත්මක චින්තනය නිසා පහල වන ආත්මය, ආත්මය නොවේය යන වචන මෙහිදී අදළ නොවේ. මේ සම්බන්ධයෙන් පාවිච්චි කළ නොහැක.

ඇති තත්වයක් විස්තර කිරීම වශයෙන් එය ගැන කිව හැක්කේ දම්පියාවේ දක්වෙන ආකාරයෙන් නිවන පරම සුවය නිසාය.[29] සියලු දුක් ආත්මය පිළිබඳ මායාව නිසා හටගන්නේ නම් මේ මායාව නැතිවීමෙන්ම පරමසුවය ලැබිය යුත්තේ ය. නිවන පරම සුවයයි කීමෙන් ගම්‍යවන්නේ ඊට වඩා අඩු තත්වයක

වෙනත් සැපද ඇති බවකි. ප්‍රතග්ජන තෙමේ සුවය ලැබෙන්නේ පසිඳුරන් පිනවීමෙන් පමණක්ය යන අදහස අනුව ක්‍රියා කරයි. මෙවැනි සැප නැතැයි බුදු දහමේ උගන්වා නැත. එහෙත් බුදු දහම පරම සැපත වශයෙන් නිවන දක්වයි. එම තත්වයට සමාන කර බලන කළ ලෞකික වූ සියලු සැප සම්පත් දුක් ලෙසම පිළිගන්නට සිදුවේ. බුදු දහම අශූන්‍යවාදයක්ය නිකෘතාර්ථ දෘෂ්ඨියකැයි සිතන්නෝ මේ තත්වය ගැන සලකා බැලිය යුත්තාහ.

බුදු දහම ආත්මයක් හෝ එහි සදකලික පැවැත්මක් ගැන විශ්වාසය නොතබයි. එබැවින් බෞද්ධයන් අජරාමර සුවයක් බලාපොරොත්තු වන්නේ කෙසේද යන වග සලකා බැලිය යුතු ය. මේ අජරාමර තත්වය නිතරම බුද්ධ දේශනාවල සඳහන්වේ. සහම්පතී දෙවි රජ බුදුරදුන්ට දහම් දෙසීමට ආරාධනා කළේ අමෘත ද්වාරය විවෘත කරුණු මැන යන වදන් වලිනි.[30]

දම්සක් පැවැතුම් සුතුරු දෙසීමට බරණැස කරා ගමන් කරන බුදු රදුන් අතර මහදී හමු වූ උපක ආජීවකයාට කීවේ තමා කසී පුරයට යන්නේ අමෘත භේරිය වාදනය කිරීමට බවයි.[31] මෙයද මෙබඳු බොහෝ සූත්‍ර පාඨවල දක්වන්නේ බුදු දහමද අන්‍ය සමයන් මෙන්ම තම පරමාර්ථය අමෘත තත්වය ලබාගැනීමට බව ය. එහෙත් අනාත්ම ධර්මය පිළිගැනීමට නිසා වෙනත් බොහෝ ආගමික සංකල්ප මෙන්ම අමෘත සංකල්පයටද බුදු දහමින් නව විවරණය ලබා දි තිබේ. බුදු දහම උගන්වන පරිදි අමෘත තත්වය පුද්ගලයෙකුගේ සදකලික පැවැත්මක් නොවේ ය. එහෙත් අමෘත තත්වය ඊට හාත්පස විරුද්ධ තත්වයකි. එනම් ආත්ම දෘෂ්ඨිය සම්ප්‍රදයෙන් පහ කිරිමෙන් ලබන තත්වයකි. මෙය පැහැදිලි වන්නේ රහතන් වහන්සේ හා පංචස්කන්දය පිළිබඳ සූත්‍රාගත ඉගැන්වීම්වලිනි. එම සූත්‍ර පාඨවල රහතන් වහන්සේ පංචස්කන්ධයන්ගෙන් වෙනස් නොවුවද, එය හා එක්වූද කෙනෙක් නොවන බව ප්‍රකාශ වේ. මින් අපට තේරුම් ගත හැක්කේ මෙම ජිවිතයේදී රහතන් වහන්සේගේ පස්කඳ පවතිනා බව ය. එය පවතින්නේ ආත්ම දෘෂ්ඨියක් ඊට සම්බන්ධ ව නැති බවද විස්තර කර තිබේ.[32] මරණයට භාජනය වී ජිවත්වන සත්වයෙකුගේ

ජීවිතය පස්කඳින් යුක්ත වන නමුත්, රහතන් වහන්සේ තමා පස්කඳ යයි පිළිනොගන්නා බැවින් රහතන් වහන්සේ මරණයට සම්බන්ධ නැත. එබැවින් රහතුන්ගේ පස්කඳ නිරුද්ධ වීම මරණයයි නොසැළකේ. මක් නිසාද මරණාසන්න මෙහොත රහතුන්ට පැමිණෙන්නේ නැත. මරණයේදී නිරුද්ධ වන්නේ රහතුන් වහනසේ වශයෙන් පිළිගත හැකි දේ නොවේ. අනික් අතට රහතන් වහන්සේ පංචස්කන්ධයෙන් වෙනස් නොවන බවද පවසා ඇත.[33] එබැවින් පංචස්කන්ධය නිරුද්ධ වීමෙන් පසුද රහතන් වහන්සේ ජීවත් වන්නේ යයි හෝ වෙනත් ආකාරයකින් පවතින්නේ ය විද්‍යමාන වන්නේදැයි ද කිවනොහැක. එබැවින් මරණය ද නොමැරී සිටීමද මෙහි අර්ථවත් තත්වයක් නොවේ. නිර්වානය මේ තත්ව දෙකම ඉක්මවූ එකකි. එබැවින් බුදු දහමේ උගන්වන අමෘත මහ නිර්වානය මරණය හා නොමැරී පැවතීය යන උභය තත්වයන්ට උත්තරීතර තත්වයකි. මින් අදහස් කරන්නේ රහතන් වහන්සේ මරණයට පත් නොවන වගක්ද? පරමාර්ථ වශයෙන් කිව හොත් රහතන් වහන්සේ මිය යන්නේ නැත. බුදුන් වහන්සේ මළහොත් පුනර් ජන්මය ලැබීම නියත වශයෙන් සිදු විය යුත්තකි. බුදු දහම අනුව සැම විටම මරණයෙන් පසුව අවශ්‍යයෙන්ම පුනර්භවය සිදුවිය යුතු ය. සත්‍ය තත්වය නම් රහතුන් මිය යන්නේ නැත. උන් වහන්සේ පහනක් නිවී යන්නා සේ නිරුද්ධ වෙති.[34] එබැවින් බුද්ධභාෂිත සූත්‍රවල රහතන් වහන්සේ ගේ නිරුද්ධ විම සඳහා මරණය යන වචනය පාවිච්චි කර නැත. එබැවින් නවීන බෞද්ධයන් රහතුන් ගේ මරණය, මිය ගිය රහතන් වහන්සේ, බුදුරදුන්ගේ මරණය යන වදන් පාවිච්චි කිරීම බුදු දහමේ විමුක්තිය විකෘති කිරීමකි. බෞද්ධ අමෘත මහා නිර්වාණය මෙම දිවියේදීම ලබාගත හැකි තත්වයකි.

මරණයේදී ශරීරයෙන් සිත වෙන්වීම වන තෙක් සිටිය යුතු නැත. එබැවින් ජීවිතයේ පරම අරමුණ මෙලොවදීම ලබාගත හැකි දෙයකි. එතරම් විශ්වාසය තැබිය නොහැකි අනාගත ජීවිතයකදී ලබාගත යුතු දෙයක් නොවේ. මේ කරුණ නිසාද බුදු දහම දෘෂ්ඨියක්, සර්ව අශුභවාදයක් යයි කියන්නේ තම මතය

නැවත සලකා බැලිය යුත්තෝ ය. මනුෂ්‍යයාට මුහුණදීමට තිබෙන පරම අභාග්‍යය වන මරණය මෙම ජීවිතය තුළදීම ජයගත හැකි යයි කීම ඉතාම හොඳ ශුභවාදි ආකල්පයකි.

*බුදු දහමේ පරම සුවය වන නිර්වාණය ඇත්ත වශයෙන් විද්‍යමාන දෙයක්ද නැතහොත් මායාකාරි භ්‍රාන්තියක්ද යන ප්‍රශ්නය ඉතා වැදගත් එකකි. සියලු ආගම් වල ලෝකෝත්තර හෝ වෙනත් ආකාරයක හෝ පරම සත්‍ය තත්වයක් ගැන විශ්වාසය තබා තිබේ. මේ අදහස අන් ආගම්වල සේම බුදු සමයේද සළකනු ලැබීය.[35] එබැවින් නිර්වාණයද විශ්ව ආත්මය හා එක්වීම හෝ නිර්ගුණ බ්‍රහ්ම පදර්ථය හා එක්වීම යනාදියට සමාන යයි දක්වීමට ඇතැම්හු උත්සාහ දරූහ. තවත් පිරිසක් එය නියම ශූන්‍යවාදය පරම ශූන්‍යතාවය යයි දක්වූහ. මේ වාද විවාද හා ඒවා මගින් ඉදිරිපත් කරන ලද තර්කවලින් අපට පෙනී යන්නේ මේ වාදවල ඉදිරපත් කරන ලද අදහස් බෞද්ධ අනාත් ධර්මය හරියාකරව තේරුම් කර ගැනීමට නොහැකිව මේ දුර්මතවලට ඔවුන් පැමිණ ඇති බවයි. කළින් සඳහන් කළ පරිදි බෞද්ධ අනාත්ම ධර්මය ආරම්භයේදීම ශාස්වත හා උච්ඡේදවාද යන උභය දෘෂ්ඨීන් විවේචනය කර අත. නිර්වාණය බෞද්ධ ධර්මයේ පරමාර්ථයයි. එය සෂාත් සෂාත් කර ගැනීම සඳහා ශාස්වත හා උච්ඡේද දෘෂ්ඨීන් අත්හල යුතු බව සැළකිල්ලට ගත යුතු වේ. මින්.පළමුව දර්ශනයෙහි ශරීරයෙන් වෙන් වූ ආත්මයක් ඇති බව පිළිගෙන තිබේ. එබැවින් බෞද්ධයන්ගේ පරම සුවය වන නිර්වාණය පරීක්ෂණමය සාක්ෂි ඉක්මවූ සහිත තත්වයක් විය යුතුයි. උච්ඡේදවාද ශරීරයම ආත්මය ලෙස පිළිගන්නා බැවින් පරීක්ෂණමය සාක්ෂි සහිත තත්වයක් එහි පරමාර්ථය විය යුතුයි. බුදු දහම දර්ශනවාදී ආත්මයද ශරීරය ආත්මය වශයෙන් පිළිගැනීමද ප්‍රතික්ෂේප කරයි. එබැවින් බෞද්ධ නිර්වාණය ඉහත කී අයගේ පරමාර්ථ සේ අවසන් කරදැක්විය නොහැකියි. වෙනත් අයුරකින් කියතොත් නිර්වාණය පරීක්ෂණමය සාක්ෂිවලින් පෙන්විය හැක්කක් හෝ පරීක්ෂණ ඉක්මවූ ලෝකෝත්තර තත්වයක් වශයෙන්ද පෙන්විය නොහැකියි. එය පරීක්ෂණ සාක්ෂිවලින් ඔප්පුකළ හැකි තත්වයද, එසේ නොකළ හැකි පරමාත්ම තත්වයද යන පරස්පර විරෝධි සංකල්ප වලට ඉහළ තත්වයක් විය යුතු ය.

UNIVERSITY 2000

නිර්වාණ පිළිබඳ මේ නිගමනය ත්‍රිපිටකාගත සූත්‍ර පාඨ කීපයක් මගින් සනාතවන්නේ ය. මින් එක් අවස්ථාවක අනුපධිශේෂ නිර්වාණ ධාතුවට පත් වූ රහතන් වහන්සේ පංචස්කන්ධයට සම්බන්ධ පුද්ගලයා හා සසඳ කරුණු දක්වා ඇත. මෙහිදි තථාගතයන් වහන්සේ පස්කඳ හෝ එයින් කිසිම කොටසක් හා එක් කර දැක්විය නොහැකි බව උගන්වා තිබේ.[36] **යමක** භික්ෂූන් වහන්සේ බුද්ධ දේශනාව වරදවා තේරුම් ගෙන වරක් මෙසේ කියා තිබේ. ‘සියලු කෙලෙසුන් නැසූ රහතන් වහන්සෙ මරණින් මතු නැති වී වන්නේ ය. උන් වහන්සේගේ ඉන් පසු පැවැත්මක් නැත. මා බුදු වදන් තේරුම් ගෙන ඇත්තේ මේ ආකාරයෙන් ය. ‘මේ මිත්‍යා මතයෙන් උන් වහන්සේ මුදවා ගනු පිණිස සැරියුත් හිමි යමකයන්ගෙන් ප්‍රශ්න කීපයක් ඇසීය.[37] මුන් දෙදෙනා වහන්සේගේ සාකච්ඡාවෙන් පැහැදිලි වන්නේ පිරිනිවන් පාන ලද රහතන් වහන්සේ පංචස්කන්ධයේ එක් එක් කොටස් හෝ සියල්ල එකට එකතුව ගෙන හෝ පිරිනිවන් පානලද රහතුන් වහනසේ සිටීයයි දක්විය නොහැකි බව ය.[38] මැදුම් සඟියේ අග්ගිවච්ඡගොත්ත සූත්‍රයේද මේ අදහසම බුදුරදුන් දක්වා ඇත්තේ මෙසේය:- ‘පරිනිර්වාණයට පත් රහතන් වහන්සේ ගැන උන් වහන්සේගේ රූප, වේදනා, සංඥා සංස්කාර හා විඥාණ යන පස්කඳ සම්බන්ධ කර කථා කළ නොහැක. මේ ස්කන්ධයෝ විනාශකර දමන ලද්දහ. ඒවා නැවත කිසිම අයුරකින් නැවත පවතින්නේ නැත. රහතන් වහන්සේ මේ පස්කඳ ආශ්‍රයෙන් දැන හඳුනාගත නොහැකි ය’.[39] ඉදින් මේ පස්කඳ සත්වයෙකුගේ පැවැත්මට අදළ සියල්ලෙන් සමන්විත ය. මේවා සමඟ හෝ මේවා තුළද මේවා සියල්ල එකතුව ගෙනද පිරිනිවූ රහතන් වහන්සේ හැඳින්වීමට හෝ දක්වීමට නොහැක. මේවා සියල්ල අනිත්‍ය, දුක්ඛ හා අනාත්ම ලක්ෂණවලින් සමන්විත ය. උන් වහන්සේ මේවා සමඟ, ඇතුළත හෝ එකතුවට ගෙන හෝ නොසිටී. එබැවින් මින් ගම්‍ය වන්නේ පරීක්ෂණ සාක්ෂි මගින් නිවන් දක්විය නො හැකි බව ය. පංචස්කන්ධයේ සම්බන්ධ නොවීම නිසාම පරීක්ෂණය හෝ විදුහැරු සාක්ෂි ලබාගැනීමට නොහැකි තත්වයක් ලෙස නිවන හැඳින්විය යුතු බව ය.

නිවන පරීක්ෂණමය සාක්ෂිවලට හසු නොවේ. එහෙත් ඊට වෙනත් ආකාර සාක්ෂි නැතැයි කිව නොහැක. **යමක** හා **සැරියුත්** හිමියන්ගේ සාකච්ඡාවෙහි රහතන් වහන්සේ පංචස්කන්ධය හා සම්බන්ධ නැති බව පැවසේ. එසේම රහතන් වහන්සේ ඒවා වලින් බැහැරව නො සිටින බවද අවධාරණය කර තිබේ. ‘රහතන් වහන්සේ රූප, වේදනා, සංඥා, සංකාර හා විඥාණ යන අංගවලින් වෙන්ව සිටින බවත් ඔබ කියන්නෙහිද? නැත ඇවැත්නි’ යනු සූත්‍ර පාඨයයි[40] පස්කඳ සත්වයෙකුගේ සම්පූර්ණ පැවැත්ම පෙන්නුම් කරයි. එබැවින් මේ ස්කන්ධ පංචකයට බැහැරින්ද යනු දක්වීමෙන් නිර්වාණය පරීක්ෂණමය කරුණු ඉක්ම ගිය තත්වයක්ද නොවන බව පෙන්නුම් කරයි.

තව කරුණක් මෙහිදී සැළකිය යුතුයි. මෙහිදී දක්වූ නිවන් ස්වභාවය පරිනිර්වාණයට පත් රහතන් වහන්සේ ගේ තත්වය තීරණයක් නොකළ හැකි අව්‍යාකෘත ප්‍රශ්න වලට ගැලපේ දැයි සැළකීම වටී. අව්‍යාකෘත ප්‍රශ්න සතරකි. එනම්

1. රහතන් වහන්සේ මරණින් මතු පවතීද? (හොති)

2. නොපවතීද (න හොති)

3. පැවතිමින්ද නොපවතිමින්ද සිටී (හොති ච න හොතිච)

4. පවතින්නේද නැත නොපතින්නේ ද නැත (නෙව හොතී නෙව නහොති)[41]

මේ ප්‍රශ්න ඉදිරිපත් කළ විට බුදුරදුන් නිහඬ විය. මක් නිසාද, මේ ක්‍රම සතරෙන්ම රහතන් වහන්සේගේ ස්වභාවය විස්තර කර දිය නොහැක. මේ බව අග්ගිවච්ඡගොත්ත සූත්‍රයද සනාථ කරයි. මෙහිදි පිරිනිවී ගිය රහත්තෙමෙ මරණින් මතු උපදීද, නූපදීද උපදීය, ඒ සමගම නූපදීය. ඉපදීත් නැත නූපදීත් නැත යනු දක්වා තිබේ. උදාහරණයක් දක්වමින් නිවන ලද ගින්න පෙරදිගට ගියේද බටහිරට ගියේද උතුරට හෝ දකුණට ගියේද යන ප්‍රශ්න අනුව පිළිතුරු දිය නොහැකිසේ ය.[42]

මේ චතුස්කෝටික තර්ක ක්‍රමයෙන් පිරිනිවී රහතන් වහන්සේ විස්තර කර දිය නොහැක. එබැවින් නිවන යම්කිසි ඥානයකින් ප්‍රත්‍යක්ෂ කරගත හැකි ධර්මතාවයක් යයිද එය පසිඳුරන්ගෙන් හඳුනා ගන්නා ලෝකයට ඉහළින් තිබෙන ලෝකෝත්තර ධර්මයක්ය යන මතය බොහෝ දෙනා තුළ ඇති වී තිබේ. මෙහිදීද වැදගත් කරුණක් සැළකිල්ලට ගත යුත්තේ ය. මෙය බොහේ දුරට සැළකිල්ලට භාජනය වී නැත. සංයුත්ත නිකාය ගත බුදුරදුන් හා අනුරුද්ධ තෙරුන් අතර පැවති සාකච්ඡාවකි.[43] මෙහිදී අන්‍ය තීර්ථකයන් ඉදිරියේ හිමි නමක් මෙසේ කියා තිබේ. 'රහතන් වහන්සේ අභාවයෙන් පසු සිටින තත්වය චතුස්කෝටික තර්ක ඥාන ක්‍රමයෙන් පෙන්වා දිය නොහැක. එබැවින් එය ඉක්මවා ගිය විකල්ප ක්‍රමයකින් පෙන්වා දිය හැකිය යනු ය. මෙය බුදුරදුන්ට සැල කළ කල්හි උන් වහන්සේ අනුමත නොකළහ. මෙසේ ද කීහ. 'අනුරුද්ධයෙනි ජීවමාන තථාගතයන්ද සත්‍ය වශයෙන්ම හඳුනාගත නොහැකි කල්හි උන් වහන්සේ ගැන ඔබට මෙසේ කිව හැකිද? මිත්‍රවරුනි, ආශ්චර්‍ය පුද්ගලයෙකු වූ තථාගතයන් ගැන මේ චතුස්කෝටික තර්ක ඥාන ක්‍රමයෙන් බැහැර ක්‍රමයකින් හඳුන්වා දිය හැකිද?' තමාගේ පූර්ව නිගමනය සාවද්‍ය බව අනුරුද්ධ හිමි පිළිගත්තේ ය.[44] මෙයින්ද පෙනී යන්නේ නිවන චතුස්කෝටික ඥාන ක්‍රමයෙන්ද ඊට උත්තරීතර ක්‍රමයකින්ද පෙන්වා පහදා දිය නොහැකි බව ය.

මේ කරුණ වෙනත් ත්‍රිපිටකාගත කරුණු හා මනාව සැසඳේ. ඉන් ගම්‍ය වන්නේ රහතන් වහන්සේ පංචස්කන්ධය තුළද බාහිරවද විද්‍යමාන නොවන බව ය. මෙයින් පෙනී යන්නේ නිර්වාණය පරීක්ෂණාමය සාක්ෂි වලින් සනාථ කළ හැකි හෝ ඊට උත්තරීතර ඥාන මාර්ගයකින් ප්‍රත්‍යක්ෂ කළ නෙහැකි බව ය. එය සංසාරයට අයත්ද නොවේ. ඉන් බැහැරව පිහිටියක්ද නොවේ. මේ දෙකම ඉක්මවූ තත්ත්වයකි එහි ඇත්තේ. එබැවින් කලින් සඳහන් කළ පරිදි පරම සුවයවූ නිවන බුදුදහම දර්ශනවාදී ආගමක් ලෙස පටන් ගත් ආකාරය හා මනාව ගැළපේ. නිර්වාණය පරීක්ෂණාමය සාක්ෂි වලට හසු නොවේ. ඊට හේතුව සිරුර හා එකක් ලෙස ගැනෙන ආත්මයක් එහි පිළිගෙන නැති

හෙයිනි.[45] තාවකාලික ආත්මයක් තිබී මරණයෙන් පසුව නැතිවී යන ආත්මයක් එහි පිළිගෙන නැත. එසේම ශරීරයේ අන්‍යවූ ආත්මයක්ද එහි පිළිගෙන නැත.[46] එබැවින් මරණින් මතු සසර සැරි සරන නිත්‍යවූ ආත්මයක් එහි පිළිගෙන නැත. නිවනට පත්වූ රහතන් වහන්සේ පස්කඳ හො එක්ව හෝ බාහිරව නොසිටින බැවින් මෙම ජීවිතයේද පස්කඳ පවතින්නේ ආත්ම දෘෂ්ඨියෙන් විනිර්මුක්තව ය. ආත්මවාදින්ට උන් වහන්සේ තේරුම් ගැනීමට දුෂ්කර වන්නේ මේ නිසා ය. එබැවින් පුහුදුන් දෘෂ්ඨි කෝණයෙන් නිවනට සපැමිණි රහතන් වහන්සේ 'ගාම්භීරය මිනිය නොහැක. මහා සාගරයමෙන් ගැඹුර මැන දනගත නොහැක.[47] එම නිසා තථාගතයන්ගේ පිරිනිර්වාණය කෙබන්දක්ද? මේ ප්‍රශ්නය මේ තත්ත්වයට අදළ නොවේ. තථාගත කියා හෝ රහතන් වහන්සේ කියා හෝ ආත්මභාවයක් හෝ පුද්ගලයෙක් නොමැත. සසර සදාකාලිකව පැවතීමට හෝ මරණය සමඟ විනාශ වී යෑමට ආත්මයක් හෝ එබන්දක් නැත්තේ ය. නිවන් දකීම යනු ආත්මභාවයේ සම්පූර්ණ දිය වී නැතිවී යාමකි. පුද්ගලභාව ආත්මභාවය වැනසී ගිය කළ එහි අනාගතය හෝ අනාගත පැවැත්ම පිළිබඳ ප්‍රශ්න හා සාකච්ඡා නිරර්ථක වන්නේ ය. සංසාරික පැවැත්ම නැති වී යාම නිසා සාකච්ඡා, ප්‍රශ්න කිරීම ආදී ක්‍රියා මාර්ගද නැතිවී අහෝසි වන්නේ ය.[48]

මෙහිදී තවද ප්‍රශ්නයක් පැන නගී. එනම් වේදන්තවාදීන්ගේ පරම ධර්මය වන පරමාත්මය වෙනුවට බොදුනුවන් යොදා ගත් පරම ධර්මය නිර්වාණයද යන වගයි.[49] මේ මතය සනාථ කිරීම සඳහා පහත සඳහන් උදන පාඨය ඇතැමුන් ඉදිරිපත් කරති. මහණෙනි! **අජාතවූ, අභූතවූ, අකත වූ, අසංඛත** වූ ධර්මතාවයක් ඇත්තේය. මෙය නොතිබුණේ නම් **ජාත වූ, භූත වූ, කතවූ, සංඛතවූ** සංසාරයෙන් මිදීමත් සත්වයන්ට පැනවිය නොහැකි ය.[50] මේ සූත්‍ර පාඨය වචනාර්ථ වලින් ගත් කල වේදන්ත ස්වරූපී සංකල්පයක් පෙනීමට තිබේ. මක් නිසාද මින් නිර්වාණය දර්ශනික සත්‍යතාවයක් බව හෙළිවන හෙයිනි. අනිත්‍ය වූ ලෞකික ධර්මතාවයන් පිටුපස ලෝකෝත්තර සත්‍යතාවයක් ඇති බව ඉන් ගම්‍ය වන හෙයිනි. එහෙත් **ජේ.ජේ.ජොහන්සන්** පඬිතුමා පෙන්වා

දී ඇති අයුරු මෙවැනි අර්ථ කථනයක් නොමැතිවද මේ සූත්‍ර පාඨය තේරුම් කරදිය හැක.[51] මේ සූත්‍ර **පාඨයේ අජාත**, **අභූත**, **අකත**, හා **අසංඛත** යන වචන ඉතා වැදගත් ය.

මෙහිදී යොදා ඇති අජාත - වචනයේ පරිසමාප්ත අර්ථයෙන් ගෙන නූපන් - හට නොගත් යයි තේරුම් ගැනීම අවශ්‍ය නොවේ. පාලි පාඨවල ඇති සාක්ෂි අනුව එහි තේරුම උප්පත්තියක් නැති හෙවත් උත්පත්තියේ නිවර්තනය යනු ය. උදහරණ වශයෙන් මැදුම් සඟියේ එන **ජාති ධම්මා සමානා ජාති ධම්මේ විදිත්වා අජාතං අනුත්තරං යෝගක්ඛේමං නිබ්බානං පරියේසමානං... නිබ්බානං අජ්ජගමංසු**"[52] එනම් උත්පත්තියට භාජනව සිට උත්පත්තියේ ආදීනව හැඳිනගෙන උත්පත්තියෙන් මිදීමේ ක්‍රමයක් සොයමින් අනුපම වූ ක්ෂේම ස්ථානය වූ නිවන සොයමින් ඔවුහු නිවන් පසක් කර ගත්හ. මෙහිදී ජාත ධර්මයට විරුද්ධ පක්ෂයේ දක්වා ඇත්තේ අජාත තත්වයයි. එබැවින් ඉහත පාඨයෙහි නිර්වාණයට අජාත කියා ඇත්තේ උත්පත්තියක් නැති ඉන් නිදහස් වූ යනාර්ථයෙනි. එබැවින් ජාතිය යනු කුමක්ද? **ජ්.ජ්. ජොහැන්සන්** පඬිතුමා එය පුනර්භවයක් නැති යන තේරුමක් ඇති බව පවසා ඇත.[53] එහෙත් අපේ විවරණය අනුව මෙහි ජාති යනුවෙන් අදහස් කරන්නේ පුනරුත්පත්තිය නොව උත්පත්තියයි.

කුමන අර්ථයෙන් උත්පත්තියෙන් විනිර්මුක්තද? බෞද්ධ සූත්‍රවල ජාති යන වචනයේ බොහෝ විට අදහස් කරන්නෙ සාමාන්‍යයෙන් උත්පත්ති යන අර්ථයෙන් නොවේ. එක්තරා පුද්ගලයෙක් වි උත්පත්තිය ලැබීමය. දුක යයි උගන්වා ඇත්තේ මේ කියන උත්පත්තියටයි. එබැවින් නිතර හමුවන පාලි පාඨයක් වන "**ජාති පච්චයා ජරා මරණ**, **සෝක**, **දුක්ඛ දෙමනස්සු පායාසා සම්භවන්ති**. **එවං එතස්ස කේවලස්ස දුක්ඛක්ඛන්ධස්ස සමුදයො හොති**.[54] මින් අදහස් කරන්නේ උත්පත්තිය නිසා මරණ, සෝකය, වැළපීම, වේදනාව, දෙම්නස, බලාපොරොත්තු සුන්වීමේ සිතුවිල්ල යනාදිය හටගනී යනු ය. මෙසේ මහත් දුක් ගොඩ හටගන්නේ ය. දුක නිර්වචනය කිරීමේදීද ප්‍රථමයෙන්ම සඳහන් වන්නේ ජාතියයි.[55] මින් අවධාරණය කරන්නේ පුද්ගලයෙක් වශයෙන්

මෙලොව ඉපිදීම, දුක් වලට හේතුව බව ය. පස්කඳ තුළ මමය මාගේය යන හැඟීම පහළවීමෙන්ද තණ්හාව විසින් එය පෝෂණය කර වර්ධනය කිරීම නිසාද මෙය සිදුවේ. තමා වෙනම පුද්ගලයෙක්ය යන ආත්ම සංඥාව තමා හා තමාගේ නොවන යන ද්විධාකාර සංකල්ප ජනිත කරවන්නේ ය. මෙසේ තේරුම් කරගත් කළ ජාතියේ නිරුද්ධ වීම මරණය නොව තමා වෙනම පුද්ගලයෙක්ය යන පරිකල්පනය නැතිකර ගැනීම ය. මේ නිසා නිවන ජාති නිරෝධ, ජාතික්ඛය, හෙවත් උත්පත්තියේ නැවතීමයයි විග්‍රහ කරදීම අපට තේරුම් ගත හැකි ය. එම නිසාම නිවනට පැමිණි පුද්ගලයා ම ජාති - උත්පත්තිය අවසන්විය යන උදන වාක්‍ය කියන්නේ මන්දැයි අපට තේරුම් ගත හැකිවේ.[56] එබැවින් උත්පත්තිය ජය ගැනීම යනුවෙන් අදහස් කරන්නේ වෙනම පුදගලයෙක් ය යන අදහස ද ඊට අයත් වෙනත් සංකල්පය ද නැතිවී යාම ය.

උත්පත්තියෙන් නිදහස් වීම යනුවෙන් ජරා මරණ දෙකෙන් මිදීමක් අදහස් කරනු ලැබේ. උත්පත්තිය නතර වූ කළ ජරා මරණය යන දෙකද නිරුද්ධ වේ.[57] එබැවින් නිවන අජර අමර යන වචන වලින් හඳුන්වනු ලැබේ.[58] මින් අදහස් කරන්නේ නිවනට සපැමිණි පුද්ගලයා ජරා මරණ දෙකට පාත්‍ර නොවන්නේය යන වගද? මේ වචන දෙකේ නියම අර්ථය අවබෝධ වූ විට මේ ප්‍රශ්නය ද පැන නගින්නේ නැත. ජරාවට පත්වීම හා මරණයට පත්වීම භෞතිකම ය ශරීරයට අයත් ධර්මතාවන් ය. නිවන් දුටු පමණින් භෞතික සිරුර දරන්නෙක් මේ දෙකෙන් මිදෙන්නේ නැත. එහෙත් නිවන් දුටු පුද්ගලයා තමා පංචස්කන්ධයනට අයත් යයි නොසිතන බැවින් මානසික වශයෙන් ඔහු ජරා මරණ දෙක ජයගත්තේ යයි සිතන්නේ ය. ජරා මරණ දුක් විඳීමට සිදුවන්නේ ජරාවට හා මරණයට පත්වන සිරුරු තමාගේ යයි සිතීම නිසා ය. එවැනි පරිකල්පනයක් නැති කල්හි ජරා මරණ දුක් ඔහු විඳින්නේ නැත. **ජ්. ජ්. ජොහැන්සන්** උත්පත්තියෙන් මිදීම පුනර්භවයෙන් මිදීමකැයි කියයි. එබැවින් උත්පත්තිය නිසා අනිවාර්යයෙන්ම අයත් වන ජරාව හා මරණය පුනරුත්පත්තිය ලබන්නෙකුට ඉබේම ලැබෙන දෙයකි.[59] නිවන් දැකීම නිසා

පුනර්භවය නැති වන බව සත්‍යයකි. නමුත් අප මෙතනදී අවධාරණය කරන්නේ රහතන් වහන්සේ ජරාව හා මරණය නිසා ඇතිවන භීතිය හා සිත් තැවුල් වලින් මිදෙන බවයි. මෙතනදී කැපී පෙනෙන්නේ අනාත්ම ධර්මයයි. රහත් තෙමේ ලෞකික කිසිවක් තමාගේ යයි නොගනියි. මේ අනභිරතිය ඇතිවන්නේ ලෝක ස්වභාවය තත්වාකාරයෙන් අවබෝධ කර ගැනීම නිසා ය. නිවන් දකින පුද්ගලයා නිර්වාණයද තමා සතු හෝ තමාට අයත් යයි සලකන්නේ නැත. එබැවින් මැදුම් සඟියේ මූලපරියාය සුතුර මෙසේ කියා ඇත. කෙලෙස් දුරු කළ රහත් තෙමේ බඹසර වාසය නිම කර, කළ යුතු සියල්ල කර අවසාන, බහා තබන ලද බර ඇති, තම පරමාර්ථය ඉටු කරගත් කෙනෙකි. ඔහුගේ චිත්තක්කිලේසයෝ පිරිහී ගොස් ය, ගැඹුරු අවබෝධය නිසා විමුක්තිය ලබා ඇත. ඔහු නිවන පසක් කර ඇත. නිවන, නිවන බව දැනගැනීම නිසා නිර්වාණය තමාගේ හෝ තමා සතුයයි නොසිතන්නේ ය. තමා නිර්වාණයයිද නොසිතයි. නිවන මගේ යයිද නොසිතයි. නිවන කියා අභිනන්දනයට පත් නොවෙයි. මීට හේතුව කුමක්ද? එය සර්වාකාරයෙන් ඔහු අවබෝධ කර ඇති බැවින් යයි මම කියමි"[60].

එසේම **අභූත**, **අකත** හා **අසංඛත** යන වචනවලටද සීමා රහිත සංකල්ප නොවන පරිදි අර්ථ කථන දිය හැක. මෙතනදී **අභූත** යන වචනයන් අදහස් කරන්නේ නිවනේදී භව ධර්මතාවය හමාරවන බව ය. භවය නිසා ජාතිය උපදින නිසා[61] ජාතිය නිරුද්ධ වීමෙන් එහි හේතුවද නිරුද්ධ වේ යයි අවශ්‍යයෙන්ම සිතිය යුතු නොවේ. එබැවින් නිවනට භව නිරෝධයයි කියනු ලැබේ.[62] අකත යන ඊළඟ පදයෙන් කර්මක්ෂය වීම අදහස් කර තිබේ. නිර්වාණයේදී සියලු කර්ම ක්‍රියා පටිපාටියෙහි අවසන් වන්නාහ. එම නිසා නිවනට කර්ම නිරෝධ යයි කියනු ලැබේ.[63] අසංකත යන පදයෙන් නිවන් දැකීමේදී සියලු සංස්කාරයෝ නිරුද්ධ වන්නාහ යයි අදහස් කර ඇත. මෙසේ තේරුම් ගත් කළ මේ වචන සතරෙන් නිර්වාණය සදාකල්හිම පවතින සාර භෞතික සත්‍යතාවයක් බව ප්‍රකාශ වන්නේ නැත. ඒවා තුළින් ඉස්මතු වන්නේ නිවන උත්පත්තිය, භව, කර්ම, හා සංස්කාරයන්ගෙන් මිදීම බව ය.

එම නිසා බෞද්ධ ධර්මයේ උගන්වන නිර්වාණය යම්කිසි පරම ධර්මයකට එකතුවීමෙන් හෝ සම්බන්ධවීමෙන් අදහස් නොවේ. සියලු ධර්මතාවයන්ගේ මූල ධර්මය යයි කිව හැකි ධර්මතාවයක් ගැන බෞද්ධදර්ශනයේ පිළිගැනීමක් හෝ විශ්වාසයක් නැත. උපනිෂද් දර්ශනයෙහි ඇති පරම විමුක්තිය හා සමාන්තර උගැන්වීමක් බොදු දහමේ නැත. නිර්වාණය සියල්ල හටගත් මූල ධර්මතාවය නොවේ. භෞතික ලෝකය හටගත් පරම සාර ධර්මයද නොවේ. එබැවින් **රාධා ක්‍රිෂ්ණන්ගේ** නිගමනය නැවත සකස් කරගත යුත්තකි.[64] ඔහු කියා ඇත්තේ මුල් බුදු දහම උපනිෂද් දර්ශනය නැවත නව මුහුණුවරකින් කියා පෑවකි යනුය. මුල් බුදු දහමද උපනිෂද් උගැන්වීම මෙන්ම කර්මය, පුනර්භවය, ප්‍රඥාව තුළින් විමුක්තිය ලබා ගැනීම යනාදී කරුණු පිළිගෙන තිබීම සත්‍යයකි. ජෛන ධර්මය වැනි සමකාලීන සමයවාද අතරද මේ සංකල්ප පිළිගෙන තිබුණි. එබැවින් කවුරු කාගෙන් ආභාෂය ලබා ගත්තේ දැයි නිගමනය කිරීම දුෂ්කර කරුණකි. **හෙල්මත් වොන්·ග්ලනැප්** නැමති ජර්මන් ජාතික භාරතීය දර්ශන විශාරදයා පෙන්වා දී ඇති අයුරු පුද්ගලයා සතු කුඩා ආත්මය විශ්වයේ මහා ආත්මය හා ඒකාබද්ධ වීමේ සංකල්පය බුදුරදුන්ගේ විවේචනයට පාත්‍ර වූවකි.[65] මේ විවේචනය **අලගද්දූපම** සූත්‍රයෙහි දක්වා ඇත්තේ මෙයාකාරයෙනි.

ලෝකයත් ආත්මයත් එකකි. මරණින් මතු මම මේ අජරවූ නිත්‍ය වූ සදාකාලික වූ තත්වයට පැමිණෙන්නෙමි.[66] මෙහි උපනිෂද් ධර්මයේ විමුක්ති මාර්ගය සැක නැතිව අපට හඳුනා ගත හැක. එම නිසා මුල් කාලයේ උපනිෂද් දර්ශනය බුදුසමයට පෙර පැවති බව පිළිගත හැක. එම නිසා බුද්ධ ධර්මය උපනිෂද් ධර්මයේ පුනර් විකාශනයක් බව අප නිගමනය කළ යුතු නැත. මක් නිසාද මනුෂ්‍ය චින්තන ඉතිහාසය දෙස බලන විට අළුත් අදහස් පැන නැගිය හැක්කේ පැරණි තිබූ චින්තනය ආශ්‍රයෙන් පමණක් නොව පැරණි අදහස්වලට ප්‍රති ක්‍රියාවක් වශයෙන්ද හටගත හැකි ය. එනම් ඒවාට විරුද්ධවාදි ලෙස ද සමාන්තර වර්ධනය විය හැක. මේ අවස්ථාවලදී පසුව ඇති වූ ධර්මය කලින් තිබූ උගැන්වීම්

ආශ්‍රයෙන් එහි ආභාෂය නිසාම හටගත් බැවින් අප විසින් පිළිගත යුතුයි. එහෙත් මේ උගැන්වීම් දෙකේ වෙනස පැහැදිලි ය. වරදවා ගැනීමට ඉඩ නැත්තේ ය. මෙම නිබන්ධයේ ආරම්භයේදීම මා සඳහන් කළ පරිදි බුදු දහම පහළ වූයේ ශාස්වතවාදයට හා උච්ඡේදවාදයට සමාන්තවරව නොව තර්කානුකූලව මේ දෙකට ප්‍රති විරුද්ධ දර්ශනයක් වශයෙන් බව කිව යුතු ය.

මින් අනාත්ම ධර්මය හා එහි මූලික සම්බන්ධතා පිළිබඳ අපේ සමීක්ෂණය නිමාවට පැමිණේ. ඉහත දැක්වූ පරිදි මිනිස් චින්තනයට අළුත් නැම්මක් හා ව්‍යාප්තියක් ඇතිවීය. එමගින් මිනිසාගේ ගුණ දහම් වර්ධනය මගින් ලැබෙන විමුක්තිය මෙලොවදීම වර්තමානයෙහි ලබාගත හැකි බව ප්‍රකාශ කිරීමට බුදු දහමට හැකි විය. එය ආත්මයක් නොමැති මනෝ විද්‍යාවකට මුල පිරුවේ ය. එමගින් මානසික අත්දැකීම් හා සිතුවිලි විශ්ලේෂණය කර ආත්ම සංකල්පවලින් නිදහස් චින්තනයක් ඇති කළේය. ඒ හේතුවෙන් පරාර්ථකාමී වූ ආත්මාර්ථකාමයෙන් වෙන් වූ මෛත්‍රී දහම් වර්ධනයට අවශ්‍ය පදනම බුදු දහමින් ඇති කරන ලදි. ආත්මය පිළිනොගන්න ධර්මයක් මිස වෙනත් කිසිම උගැන්වීමකට ආත්මාර්ථ කාමයෙන් තොර වූ මෛත්‍රී කරුණා ගුණ වර්ධනය කළ හැක්කේ වෙන කුමන ආකාරයකින්ද? අමරණීයත්වය යන ආගමික සංකල්පයට අළුත් චින්තන ක්‍රමයක් මින් ලැබුණේය. එම නිසා ආගම ධර්මය අර්ථවත් විය. වීර්‍ය්‍ය වඩා පුරුදු කළ යුතු ක්‍රියා මාර්ගයක් බවට පරිවර්තනය කළේය. එම නිසා අනාත්ම ධර්මය වනාහී මනුෂ්‍ය වර්ගයා වෙත බුදු දහම දායාද කළ ඉතාම වටිනා දාර්ශණික උගැන්වීම බව අවසාන වශයෙන් මා විසින් කිව යුතුයි. ඇත්ත වශයෙන්ම දර්ශනවාදයට, මනෝවිද්‍යාවට හා ආචාර ධර්ම විද්‍යාවට බුදු දහමෙන් ලැබුණ මහඟු දායාදය ද මෙය වේ. බෞද්ධ දර්ශනයෙන් ආත්ම සංකල්පය සාවද්‍ය එකක් බව උගැන්වේ. බෞද්ධ මනෝවිද්‍යාවෙන් එය හට ගන්නා ආකාරය කියා දෙන්නේ ය. බෞද්ධ ආචාර ධර්මවලින් ආත්ම දෘෂ්ඨිය අභිබවා යන ආකාරය අනාවරණය වෙයි. බෞද්ධ පරම සැපත වන නිර්වාණය පිළිබඳ ඉගැන්වීමෙන් එය ඉවත් වන ආකාරය පෙන්වා දෙන්නේ ය.

බුදු දහම පහළ වූ ක්‍රි : පූ : 6 වෙනි සිය වසෙන් පසුව උදා වූ ශත වර්ෂවල මේ අනාත්ම වාදය තවත් ක්‍රම වලින් සංවර්ධනය කර විකාශනයට බෞද්ධ චින්තකයන් විසින් පත් කරන ලදි. මෙය නොයෙක් දෘෂ්ඨි කෝණවලින් බලා කරන ලද්දේය. බෞද්ධ ආචාර්‍ය්‍යවාද අතර නොයෙක් කරුණු පිළිබඳ මතභේද ඇතිවීය. එහෙත් ඔවුන් සියල්ලෝම අනාත්ම වාදය බුදු දහමේ කේන්ද්‍රීය උගැන්වීම බව අවිවාදයෙන් පිළිගත්හ.

එබැවින් අනාත්ම වාදය බුදු රදුන් මනුෂ්‍ය වර්ගයාට දුන් පණිවිඩයේ හරය වන්නේ ය. ඒ බව බෞද්ධ ධර්මයේ මූලාශ්‍රවලද සියලු නිකායාන්තර වාද වල අවිවාදයෙන් පිළිගැනීමෙන්ද සනාථ වන්නේය. එසේ නොව කියා වෙනත් අර්ථකතනදී මේ ඉගැන්වීම ඉදිරිපත් කිරීමට යෑම සියලු පැරණි බෞද්ධ ආචාරවාද බුදුරදුන්ගේ මූලික ඉගැන්වීම වරදවා තේරුම් ගෙන ඇතැයි කීමකි. එය සිදුවීමට ඇති ඉඩකඩ ඉතා මදිය. එහෙත් ඇතමෙක් ආත්මයක් බුදු දහමට හොරෙන් ඇතුල් කිරීමට යත්න දරා තිබේ. දීඝ වූ බෞද්ධ ඉතිහාසය තුළ ආත්මය ප්‍රතික්ෂේප කර තිබුණි. මේ ප්‍රයත්නය කනගාටුදායක යයි කීමට වඩා හාස්‍ය ජනකයයි කිව යුතු ය. මෙසේ යත්න දැරීමට නොයෙක් හේතු සාධක තිබේ. එකක් නම් පඬිවරුන් අතර කැපී පෙනීමට ඇති ආසාව විය හැක. තව අවංක අරමුණක් නිසා ඇතැමෙක් මේ ප්‍රයත්නය දරති. එනම් මිනිසාගේ චිත්ත සන්තානයේ ඇති වන නොමැරී සදකල් පැවතීමට ඇති කැමැත්ත ඉටුකර දෙන ජනප්‍රිය ආගමක් ලෙස බුදු දහම දැකීමට ඇති උවමනාව ය. තවත් හේතුවක් නම් සියලු ආගම්වල එකඟතාවය ගෙන දෙන පොදු සංකල්පයක් පෙන්වීමට ඇති කැමැත්ත ය. සියලු ආගම්වල ආත්මය පිළිබඳ විශ්වාසය තිබේ. එබැවින් බුදු දහමේද මීට සමාන විශ්වාසයක් දැකීමට ඔවුන් කැමති ය. ඔවුන්ගේ අරමුණු කුමක් හෝ වේවා බුදු දහම තුළට ආත්ම සංකල්පය හොරෙන් රිංගවීමට යත්න දැරීම බුදු දහමේ විශේෂ ලක්ෂණය හා අසදෘශ්‍යභාවය මකා දැමීමට ගන්නා වෑයමක් ලෙස හැඳින්විය හැක. මින් අදහස් කරන්නේ අනාත්ම ධර්මය නිසා බුදු දහම අන්‍ය ආගම්වලට වඩා උසස් හෝ පහත්යයි කීමක් නොවේ. මෙය හුදු ධර්ම ශාස්ත්‍රීය ව්‍යායාමයකි. මෙහි මගේ ප්‍රධාන අරමුණ වන්නේ බුදු සමය අන් සමයන්ගෙන් වෙන්වන ආකාරය පෙන්නා දීම ය.

සටහන්

1 මජ්ජිම නිකාය (= M) PTS 1 වෙනි වෙළුම 246 පිටුව.

සංයුත්ත නිකාය (=S) PTS IV වන වෙළුම 375 පිටුව.

(2) M 1 - වෙළුම 246 පිටුව. S IV වන වෙළුම 375 පිටුව.

(3) D 111 වන වෙළුම - 113 පිටුව. Siv වන වෙළුම 330 පිටුව Vවන වෙළුම 421 පිටුව. M 111 වන වෙළුම 230 පිටුව.

(4) M - 11 වන වෙළුම 56 වන පිටුව.

(5) S - IV වන වෙළුම 330 පිටුව V වන වෙළුම 421 පිටුව.

D 111 වන වෙළුම - 113 පිටුව.

(6) බලන්න. කේ. එන්. ජයතිලක D111 ... 109 පිටුව ගෙනහැර දක්වන ඉහත පාඨය.

(7) විනය (= Vin) PTS 1 වෙළුම 14 පිටුව S V වන වෙළුම 420 පිටුව.

(8) එම එම එම.

(9) එම එම එම.

(10) D 111 වන වෙළුම 216 පිටුව. Vin 1 වන වෙළුම 10 පිටුව.

(11) ඉහත 10 බලන්න.

(12) Vin 1 වන වෙළුම 15 පිටුව. IV වන වෙළුම 283 පිටුව 11 වෙළුම 35 පිටු..

(13) එම එම එම.

(14) ඕ.එච්.ද.ඒ. විජේසේකර The Three signata, මහනුවර, 10 පිටුව 1960.

(15) 5 111 වන වෙළුම - 122 පිටුව.

(16) උදහරණ වශයෙන් බලන්න - ජොර්ජ් ග්‍රිම්ගේ The Doctrine of the Buddha.

බර්ලින් - 1958, එඩ්මන්ඩ් හෝම්ස්ගේ The Creed fo the Buddha London 1957 මුද්‍රණය.

ආනන්ද කුමාරස්වාමි, ගේ Buddha and Gos PL of Buddhism බොම්බාය - 1956..

(17) M - 1 වෙනි වෙළුම - 350 පිටුව A - 11 වන වෙළුම 43 පිටුව.

(18) S. IV වන වෙළුම 384 පිටුව. පුබ්බෙචාහං අනුරුද්ධ එතරහිච දුක්ඛං චෙව පඤ්ඤපෙමි දුක්ඛස්සච නිරොධං.

(19) Vin 11 වන වෙළුම. සෙය්‍යථාපි භික්ඛවෙ මහා සමුද්දෙ එකරසො ලොනරසො එව මෙව බො භික්ඛවෙ අයං ධම්ම විනයො එකරසො විමුත්තිරසො.

(20) M 1 වෙනි වෙළුම - 430 වන පිටුව. තං ජීවං තං ශරීරන්ති මාලුක්‍ය පුත්ත දිටඨියා සති අඤ්ඤ ජීවං අඤ්ඤං ශරීරන්තිවා දිට්ඨියා සති අත්‍ථෙව .ජාති අත්‍ථි, ජරා අත්‍ථි, මරණං සනති, සෝක පරිදේව දුක්ඛ දෙමනස්සුපායාස ය්‍යෙසාහං දිට්ඨෙව ධම්මෙ නිඝාතං පඤ්ඤපෙමි.

(21) S 1 වෙනි වෙළුම 62 වන පිටුව. අපි චාහං ආවුසො ඉමසම්ං එව ඛ්‍යාමත්තෙ කලෙබරෙ සඤ්ඤිම්හි සමනකෙ ලොකං ච පඤ්ඤපෙමි ලෝක සමුදයං ච ලෝක නිරොධං ච ලොක නිරොධ ගාමිණිං ච පටිපදං.

(22) බලන්න කේ. එන්. ජයතිලක ...... 169 පිටුව.

(23) 5. 111 වන වෙළුම - 12 පිටුව.

(24) D. 1 වන වෙළුම - 202 පිටුව.

(25) M. 1 වන වෙළුම - 48 පිටුව S 11 වන වෙළුම 11 පිටුව.

D. 111 වන වෙළුම 228 පිටුව.

(26) S. 11 වන වෙළුම 61 පිටුව.

(27) එම. V වන වෙළුම 421 පිටුව.

(28) එම. 11වන වෙළුම පිටු 17, හා 77.

(29) ධම්ම පද - 204 වන ගාථාව.

(30) Vin - 1 වන වෙළුම 5 වන පිටුව.

(31) M. 1 වන වෙළුම 171 වන පිටුව VIn 1 වන වෙළුම 8 වන පිටුව.

(32) නිදර්ශනය බලන්න S. 111 වන වෙළුම 109 පිටුව.

(33) එම එම එම.

(34) සුත්ත නිපාත (= Sn) P.T.S. 235 ගාථාව.

(35) ආනන්ද කුමාරස්වාමි. හා එඩ්මන්ඩ් හෝම්ස්. ඉහත දක්වූ ගාථාව ගැන කළ සඳහන බලන්න.

(36) S. IV වන වෙළුම 283 පිටුව.

(37) S. III වන වෙළුම 109 පිටුව.

(38) එම.

(39) M. I වන වෙළුම 487 පිටුව.

(40) A. III වන වෙළුම 109 පිටුව.

(41) M. I වන වෙළුම 426 පිටුව 5 IV වන වෙළුම 375 පිටුව.

(42) M. I වන වෙළුම පිටු 487, 488.

(43) S.IV වන වෙළුම 380 පිටුව.

(44) එම පාඨය කලින් දක් වූ තැන.

(45) ඉහත 2,3 පිටු බලන්න.

(46) ඉහත 2,3 පිටු බලන්න.

(47) M. I වන වෙළුම 487 පිටුව.

(48) Sutta Nipata 1076 ගාථාව.

(49) බලන්න T.R.V. මූර්තිගේ The Central Philosophy of Buddism London 1955 පිටුව 47.

(50) උදාන PTS - 80-81 පිටු.

(51) රූත්. ඊ..එ. ජොහැන්සන් - Psychology of Nirvana London 1969 p 51ff.

(52) M. 1 වෙනි වෙළුම පිටුව 173.

(53) ඉහත දක්වූ පොතේ පිටු 38.

(54) S. 11 වන වෙළුම 28 පිටුව. M. I වන වෙළුම 262 පිටුව.

(55) D. 1 වන වෙළුම 189 පිටුව. M . 1 වන වෙළුම 185 පිටුව.

(56) Vin. 1 වන වෙළුම 35 පිටුව D. 1වන වෙළුම 203 පිටුව.

(57) M. 1 වන වෙළුම 49 පිටුව.

(58) M. 1 වන වෙළුම .173 පිටුව.

(59) ඉහත දක්වූ පොත 38 පිටුව.

(60) අයි.බී. හොර්නර් ආචාර්ය වරියගේ Middle Length Sayings London, 1954.

(61) S. 11 වන වෙළුම 28 පිටුව - M 1 වන වෙළුම 262 පිටුව.

(62) S. 11 වන වෙළුම 117 පිටුව.

(63) එම IV වන වෙළුම 132 පිටුව. කම්මක්ඛය. S. 1 වන වෙළුම 134 පිටුව.

(64) Indian Philosophy, ලන්ඩන් 1958 - 361 පිටුව.

(65) Vedanta and Buddhism, Kandy, 1978, p.2 මහනුවර 2 වන පිටුව.

(66) XX M. 1 වන වෙළුම 22 වන සූත්‍රය.